

İSLAM VE YORUM III

Din, Bilim ve Medeniyet
(Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)

III. CİLT

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN





İnönü Üniversitesi
(İlahiyat Fakültesi)

İnönü Üniversitesi Yayınları No: 68

Sertifika No

26607

Yayına Hazırlayan

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

ISBN

978-605-7853-21-9

1. Baskı Ekim 2019 Ankara, 500 Adet

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR

İsteme Adresi

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

44280 Kampüs / MALATYA

Telefon: (0422) 377 49 99

e-posta: ilahiyat@inonu.edu.tr

Baskı



YAYIN MATBAACILIK TİC. İŞLETMESİ
BASIMEVİ | PRINTING HOUSE

Ostim OSB Mah. 1256 Cad. No:11

Yenimahalle / ANKARA

Tel: 0312 354 91 31 (pbx)

Faks: 0312 354 91 32

e-posta: bilgi@tdv.com.tr

Açıklama: Dört ciltten oluşan bu kitap, sekiz ülkeden (Azerbaycan, Cezayir, Fas, Irak, Kuveyt, Suudi Arabistan, Ürdün ve Türkiye) araştırmacıların katılımıyla gerçekleştirilen “Uluslararası İslam ve Yorum III” sempozyumunun tebliğleri esas alınarak hazırlanmıştır.

Bu yazıların tüm sorumlulukları yazarlarına aittir.

İÇİNDEKİLER

TAKDİM.....	VII
ÖNSÖZ	IX
EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ	XI

BİRİNCİ BÖLÜM KUR’AN, BİLİM VE MEDENİYET

KUR’AN DİLİ İLE BİLİM DİLİNİN KESİŞME NOKTASI; KEVNÎ ÂYETLERİN YORUMU BAĞLAMINDA

Âdem YERİNDE, Rıdvan DURAK	3

KUR’AN’IN GÖK CİSİMLERİ HAKKINDAKİ ANLATIMLARI

Erkan YAR.....	27

MODERN BİLİM VE KUR’AN ÂYETLERİ BAĞLAMINDA “DÜZ DÜNYA TEORİSİ”NİN TUTARSIZLIĞI

Mehmet KUBAT	43

MÜFESSİRİN EVREN ALGISI VE KUR’AN YORUMUNA ETKİSİ

Ali KARATAŞ	53

İSLAM İLİMLER TARİHİ AÇISINDAN TEFSİR İLMİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Mustafa KARAGÖZ.....	77

KUR’AN’A FANTASTİK YAKLAŞIM ÖRNEĞİ: KUTSAL METİNDEN BİLİM ÜRETMEK

Nihat UZUN	99

BİLİM VE DÜŞÜNCEDE YARATICI OLMAK

Şahin EFİL	125

KUR’AN’DA RİSALET İMARET/UMRAN İLİŞKİSİ

Ahmet KÜÇÜK.....	141

İSLAM BİLİM İLİŞKİSİ

Mahmut DÜNDAR 151

KUR'AN YORUMUNDA İKİNCİL ANLAMIN AİDİYETİ MESELESİ

-METİN MERKEZLİ BİR METODOLOJİ ÖRNEĞİ-

Muhammed İsa YÜKSEK 163

MEZHEP MENSUBİYETİNİN KUR'AN YORUMLARINA YANSIMASI -KEŞŞÂF

TEFSİRİ'NDE MEZHEBÎ ELEŞTİRİLER-

Şeyma ALTAY 185

İKİNCİ BÖLÜM SÜNNET, BİLİM VE MEDENİYET

NÜBÜVVET VE MEDENİYET

Hüseyin AYDIN 199

HZ. PEYGAMBER'İN MEDENİYET İNŞA ETMESİNDEKİ TEMEL YAPI TAŞLARI

Saffet SANCAKLI 231

PEYGAMBERLERİN İNSANLIĞIN GELİŞİM SÜRECİNE KATKILARI

Mahmut ÇINAR..... 263

İHVÂN-I SAFÂ'NIN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

Recep ASLAN 277

ACELECİ HADİS YORUMU VE BUNUN DOĞURDUĞU SAKINCALAR

Veysel ÖZDEMİR 291

SÜNNET MEDENİYETİ VE BİLİM

Fatih Mehmet YILMAZ 309

BİLGİ VE MEDENİYET KAYNAĞI OLARAK SÜNNET VE HADİSLERİ ANLAMADA

GÜNÜMÜZ SOSYAL BİLİMLERİNDEN İSTİFADE İMKANI

Mehmet Ali ÇALGAN 329

İLK ÜÇ ASIRDA DİĞER KÜLTÜR VE MEDENİYETLERİN HADİS VE SÜNNET'İN YORUMLANMASINA ETKİLERİ

Sabri ÇAP 347

SEBEB-İ VÜRÛD BİLGİSİNİN İÇTİHAT İLE TESBİTİ

Serkan DEMİR..... 371

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE İTİKADÎ VE FIKHÎ YORUMLAR

KELAM İLMİNİN GELİŞİM SÜRECİ VE OSMANLI MEDRESELERİNDEKİ KONUMU

Fikret KARAMAN, Fikret OYMAN 385

NASSLARDAN VE BAĞLAMLARINDAN BAĞIMSIZ İCTİHAT YAPILABİLİR Mİ? İCTİHADLARIN GÜNCELLENMESİ TEZLERİ BAĞLAMINDA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Ali DUMAN 403

ŞER'Î VE ÖRFİ HUKUK BAĞLAMINDA İSLAM MEDENİYETİNDE FIKIH İLMİ

Mehmet BİRSİN 419

NASSLARIN YORUM VE TEVLİ BAĞLAMINDA İBÂDÎ MUHADDİS REBÎ B. HABİB'İN (Ö. 175/791) MUHALİFLERİYLE TARTIŞMALARI

Ahmet ÖZDEMİR..... 431

BİR BANKACILIK İŞLEMİ OLARAK MÜŞTERİ ADINA SATIN ALMA

Arif ATALAY 443

İSLAM DÜŞÜNCESİNİN KURUCU DİSİPLİNLERİ OLARAK KELÂM VE FIKIH USÛLÜNDE AKLIN SINIRI: CÜVEYNÎ ÜZERİNDEN BİR İNCELEME

Bilal TAŞKIN, Hikmet ŞAVLUK..... 459

MODERN DÖNEMDE SÜNNETULLAH KAVRAMININ ANLAŞILMASI TEFSÎRU'L-MENÂR ÖRNEĞİ

Hekim TAY..... 485

ŞÂFİÎ USÛLCÜLERİN MUHTELEFÜN FÎH OLAN RİVAYETLERİ TERCİH VE YORUMLAMA GEREKÇELERİ - EBÛ İSHÂK eş-ŞÎRÂZÎ ÖRNEĞİ-

Nurullah AGİTOĞLU 505

İSLAM HUKUKU'NDA ZEKÂTA KONU OLMASI AÇISINDAN MAL TANIMI

Yusuf BALTA 517

DİN VE YORUM BAĞLAMINDA TENZİL VE TE'VİL

Mehmet Mekin MEÇİN..... 541

TAKDİM

Saygıdeğer Akademisyenler,

Değerli Misafirler,

Bu yıl üçüncüsü düzenlenen İSLAM VE YORUM III- Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)-Uluslararası Sempozyumuna hoş geldiniz. Sizleri saygı ve muhabbetle selamlıyorum.

Yüce Allah'ın bizleri uyardığı, Ali İmran Suresi 103. ayetini hatırlatarak sözlerime başlamak isterim. "Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sımsıkı sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın."

Allahu Teâlâ'nın bu buyruğundan hareketle yüce İslam medeniyetimizin kapsayıcı, birleştirici ve bütünleştirici yönlerini yaşamak ve yaşatmak zorundayız. Bazı hain odakların güdümünde terör ve şiddet kavramları ile birlikte anılan Yüce İslam'ın, gerçekte bu kavramları reddettiğini her fırsatta açıkça vurgulamak gerektiğini ifade etmek isterim.

Tarih boyunca dünyanın mazlum coğrafyalarına el uzatan, yardım götürülen İslam medeniyetleri olmuştur. İslam'ın Müslümanlara yüklediği bu aziz ve mukaddes görevi bugün ülkemiz başarı ile sürdürmektedir. Bugünden sonra da sorumluluklarımız artarak devam edecektir. Bu noktada İslam'ın temel değerlerini öncelikle biz Müslümanlar doğru anlamalı ve bu aziz değerlere sahip çıkmalıyız.

Suriye, Irak, Afganistan, Yemen, Libya, Arakan başta olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerinde zulümler yaşanırken Müslümanlar olarak tefrikalara meydan vermemeliyiz.

Yaşadığımız coğrafya bize ilave sorumluluklar yüklemektedir. Üniversiteler olarak topluma yön verecek bilimsel çalışmalara ve saha araştırmalarına önem veriyoruz. Nitelikli insan yetiştirmek temel amacımızdır.

Bu minvalde Üniversitemizin ev sahipliğinde yapılan, Kur'an ve Sünnet anlayışına ışık tutacak, gelenek ile modernite arasında İslam'ın konuşulacağı 3. İslam ve Yorum - Uluslararası Sempozyumu oldukça önem taşımaktadır. İki gün

sürecek sempozyumda İlahiyat ve İslami İlimler alanındaki çalışmalara yol gösterici olabilecek ve önemli sonuçların çıkacağını düşündüğümüz sunumlar yapılacaktır ve istişare edilecektir. Bu önemli sempozyumun başarılı geçmesini temenni ediyorum.

Sempozyuma katılan saygıdeğer akademisyenlerimize, dünyanın ve ülkemizin çeşitli yerlerinden teşrif eden siz saygıdeğer konuklarımıza ve sempozyumda emeği geçen üniversitemiz öğretim üyeleri ve personellerine teşekkür ediyor, saygılarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Ahmet KIZILAY
REKTÖR

ÖNSÖZ

Bizi yoktan var eden, varlığından haberdar eden, sonsuz nimetleriyle donatan ve bu güzel günde değerli insanlarla buluşturan Yüce Allah’a hamdolsun. O’nun Hz. Muhammed (sav) başta olmak üzere insanlığın hidayeti için gönderdiği bütün kutlu elçilerine salat ve selam olsun. Keza İslam dini ve değerlerinin günümüze kadar ulaşmasına vesile olan bütün İslam âlimleri ile şehitlerin ve hayırda öncülük yapan herkesin ruhu şad olsun.

Sayın bakanım, sayın rektörüm, üniversitemizin değerli yöneticileri, öğretim üyeleri Elazığ ve Malatya il müftülerimiz, Malatya ilinin değerli protokolü, yurtdışından ve ülkemizin çeşitli üniversitelerinden gelen değerli bilim insanları, sevgili öğrenciler, hanımefendiler ve beyefendiler, hoş geldiniz, şeref verdiniz.

İslam ve yorum sempozyumu İnönü Üniversitesinin ev sahipliğinde İlahiyat Fakültesince, 2017 yılından itibaren gerçekleştirilen bir programdır. Bilindiği üzere son 15 yıldan bu yana cumhuriyet döneminin hiçbir devrinde hayal edilemeyecek kadar ilahiyat fakültesi açılmıştır. Bugün sayıları 102’ye ulaşan fakültelerin 85 kadarı öğrenci olarak eğitim öğretime devam etmektedir. Diğerleri de muhtemelen en kısa zamanda öğrenci almaya başlayacaklardır. Bu durumda ilahiyat fakültelerinin lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde okuyan genç nesli bilimsel ölçütlere göre eğitip yetiştirmek hayati önem arz etmektedir. Aynı şekilde söz konusu fakültelerde akademisyen olarak görev yapan öğretim üyelerinin de ilahiyat alanındaki insan gücünün yetiştirilmesinde önemli sorumluluklarının bulunduğu tartışmasıdır.

Konu evrensel olarak ele alındığında çağımızda, İslam dünyasının yaşadığı problemlere karşı, ilahiyat uzmanlarının duyarlılığı daha da artmaktadır. Buradan hareketle her birimizin ülkemize ve İslam âleminin barışına, huzuruna katkılarımızın olması gerektiği kanaatindeyim. Özellikle dinin doğru anlaşılmasına ve anlatılmasına imkân hazırlanmalı bidat ve hurafe gibi yanlışlıklardan arındırılmalıdır. Gelişen ve değişen dünyada sosyal hayatımızda ortaya çıkan ihtiyaçlar gözden geçirilerek dini vecibelerin yerine getirilmesine engel teşkil eden engeller kaldırılmalıdır. Mecelle hukukunun metinleri arasında yer alan “ezmanın teğayyürü ile ahkâmın tağayyuru inkâr olunamaz.” hükmü gereğince bugün

karşılaşılan problemler dikkate alınarak vahiy, sünnet ve aklın ışığında çözümler üretilmelidir.

Her geçen gün karşılaşılan, çevre temizliği, iklim değişikliği, çalışma barışı, işsizlik, fakirlik problemi, trafik kuralları, eğitim sorunları, adalet sistemi, insan hakları gibi meseleler düzeltilerek iyileştirilmeli ve tartışma konusu olmaktan çıkarılmalıdır. Artık toplumun önünü açacak, moralini yükseltecek, birlik ve beraberliğini sağlayacak önlemler, uygulamalar ortaya konulmalıdır. Dolayısıyla bu konuları gündemine alacak ve dini alanlarda halkı aydınlatacak, ilahiyat kimliğine sahip gençlere her zamankinden daha fazla ihtiyaç vardır. Bu gençler, milli mücadele yıllarında topluma rehberlik eden, Mehmed Akif'in, "doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı, asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı" ilkesinde olduğu gibi milli ve manevi değerlere öncülük etmelidirler. Bu bağlamda İslam ve yorum sempozyumlarının amacı da ilahiyat neslini motive ederek çalışma heyecanlarını yükseltmektir. Bu nedenle diyoruz ki gelecekte ilahiyat fakültesi öğrencileri arasından birer Fuat Sezgin, Ahmet Hamdi Akseki, Mehmet Aydın ve Aziz Sancar gibi bilim adamlarının yetişmeleri imkânsız değildir. Böylece İslam ve yorum sempozyumlarıyla gençlerimizin araştırmaya yönelik olan hevesleri, daha da artırılmış olacaktır.

İlahiyat Fakültemizce İslam ve Yorum Sempozyumlarında tartışılan sunumların kayıt altına alınmasına önem verilmektedir. Bu maksatla 2017 ve 2018 yıllarında yapılan çalışmalar üçer cilt halinde yayın hayatına kazandırılmıştır. Bu vesile ile 2019 yılında yapılan çalışmanın da konularına göre tasnif edilerek üç cilt halinde yayınlanması uygun görülmüştür. Sonuçta İslam ve Yorum ana başlığı altında çeşitli konularda gerçekleştirilen toplam dokuz ciltten oluşan zengin bir birikim, bilim dünyasına kazandırılmış olacaktır.

Konuşmamı tamamlarken, konferans vermek üzere aramıza katılan sabık Devlet Bakanı ve onur konuğumuz Prof. Dr. Mehmet AYDIN hocamıza teşekkür ederim. Keza Sayın Valimize, Malatya Büyükşehir ve ilçe Belediye Başkanlarına, İslam ve Yorum Sempozyumlarına ev sahipliği yapan Rektörümüz Prof. Dr. Ahmet KIZILAY'a, üniversitemiz üst yönetimine, ilahiyat fakültemizin akademik ve idari personeline teşekkür ederim.

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

DEKAN

EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ

Âlemlerin Rabbi olan Allah’a hamd-ü senalar, önderimiz Hz. Muhammed (s.a.v)’e salat ve selam olsun. İnsanlar arasında var olan bütün dinlerin ortak özelliklerinden biri de kuşkusuz farklı yorum biçimlerine tabi tutulmuş olmalarıdır. Bunun tabii bir sonucu olarak da bu dinler; mezhep, meşrep, akım, ekol ya da tarikatlara ayrılmışlardır.

Tarihin hemen her döneminde insanoğlu, farklı nedenlerle kendini bağlı hissettiği dinin kutsal metinlerini farklı anlama, algılama, açıklama ve yorumlama çabası içerisine girmişlerdir. Bu da nihayetinde birbirinden farklı fikir, görüş ya da yoların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Zamanla adeta birer genel geçer kural haline gelen bu farklılıkları ortadan kaldırmak mümkün görünmemektedir.

İlahi metinler etrafında ortaya çıkan farklı yorumlar, çoğunlukla birbirlerine oldukça yakın anlayışlar meydana getirdiği gibi kimi zaman birbirlerine oldukça uzak yorumların oluşmasına neden olmuştur. Farklı yorum, birbirine yakın anlayışa sahip olan oluşumlarda genellikle herhangi bir sorun oluşturmazken, uzak olanlar ise kimi zaman sıkıntı ve kaygılara yol açmıştır. Öyle ki bu durum bazen ciddi kavgaların ortaya çıkmasına dahi zemin hazırlamıştır. Bu nedenle zamanla söz konusu mezhep, meşrep, ekol ve akımları kontrol edebilmek adına hak yollar/bâtıl yollar, hak mezhepler/bâtıl mezhepler, hak tarikatlar/bâtıl tarikatlar gibi tasnifler yapılmıştır. Bu tavır, mezhep, meşrep ve ya tarikatları “tek”e indirmemiş olsa da ilâhî dinler açısından aşırı ve uç sayılan bazı görüşlerin merkeze yaklaşması gibi bazı olumlu hassasiyetlerin oluşmasına yol açtığı da unutulmamalıdır.

İlâhî emir ve yasakları en doğru şekilde anlamaya çalışan Müslüman âlimler de aynı kanuna tabi olarak nassları oluşturan Kur’an ve Sünnet metinlerini farklı biçimlerde yorumlamıştır. Müslüman âlimler, evvela insan olmanın verdiği kabiliyetler olmak üzere, çevresel faktörler, kültürel öğeler ve bilhassa kutsal metinlerin karakteri gibi birçok nedenle nassları farklı şekillerde anlamışlardır. Hz. Peygamber (s.a.v) ve dört halife döneminde Müslümanları birbirinden ayırtırmaya yol vermeyecek kadar da olsa birtakım farklılıklar olsa da bu farklı

yorumların bir kısmı hukuk mezheplerinin, bir kısmı itikadî fırkaların, bir kısmı felsefî ekollerin diğer bir kısmı da tasavvufî tarikatların oluşmasına yol açmıştır.

“İslam ve Yorum III” başlıklı kitap çalışmasının bu cildinde “Kur’an, Bilim ve Medeniyet”, “Sünnet, Bilim ve Medeniyet” ve son olarak “İslam Düşüncesinde İtikadî ve Fıkîhî Yorumlar” başlıklarıyla üç ayrı bölüm yer almaktadır.

“Kur’an, Bilim ve Medeniyet” başlıklı ilk bölümün ilk tebliğini Prof. Dr. Âdem YERİNDE ve Prof. Dr. Rıdvan DURAK’ın hazırlamış oldukları “Kur’ân Dili ile Bilim Dilinin Kesişme Noktası; Kevnî Âyetlerin Yorumu Bağlamında” başlıklı tebliğ oluşturmaktadır. Söz konusu bu bildiride dini bilgi ile bilimsel bilginin mahiyeti de dikkate alınarak bazı kevnî âyetlerin (mesela sema ve semanın katları, yıldız, ay, güneş, yeryüzü ve şekli, gece ve gündüz, bitkiler âlemi, yağmur, bulut, yerçekimi vs. ilgili) klasik yorumları ile bilimdeki büyük gelişmeler sonrasında yapılan modern yorumları arasında örneklem yöntemiyle bir mukayese yapılarak, elde edilen sonuçlar, modern bilimin verileriyle karşılaştırılmış, buradan elde edilen sonuçlar; mantıksal çelişki kriterlerine göre telifi kabil olup olmama bakımından değerlendirilerek bilimsel tefsir yöntemine dair bir katkı ve öneri olarak sunulmuştur.

Bu bölümün ikinci tebliği, Prof. Dr. Erkan YAR’ın “Kur’an’ın Gök Cisimleri Hakkındaki Anlatımları” başlıklı tebliğidir. Yöntem olarak karşılaştırma ve eleştirinin kullanıldığı bu çalışmada Kur’an’ın gök cisimleri hakkındaki anlatımları çözümlenmeye çalışılmış, vahyin inzal sürecinin tamamlanması sonrasında oraya çıkan yorumlar incelenmiştir. Karşılaştırma yöntemi, Kur’an öncesi vahiylerdeki anlatımlar temelinde yürütülmüş, eleştiri ise vahiyden bilim üretme veya bilimsel teorileri vahye uygulama anlayışlarına karşı uygulanmaya çalışılmıştır.

Üçüncü tebliğ, Prof. Dr. Mehmet KUBAT’ın “Modern Bilim ve Kur’ân Âyetleri Bağlamında “Düz Dünya Teorisinin Tutarsızlığı” başlığını taşımakta olup tebliğde modern bilim ve Kur’ân’ın evrenin işleyişine dair öğretisi bağlamında “Düz Dünya Teorisi”nin tutarsızlığı saptanmaya çalışılmıştır.

Doç. Dr. Ali KARATAŞ’ın “Müfessirin Evren Algısı ve Kur’ân Yorumuna Etkisi” başlıklı dördüncü tebliği ise, müfessirin evrene ve varlığa dair algısının, onun Kur’ân yorumunu etkileyip etkilemediği sorusu üzerinde durulmuş, bu soruya verilen cevaplarla günümüze bir ışık tutmak ve çağdaş müfessirlerin dünyasına eğilerek onların Kur’ân’ın modern yorumları nedeniyle eleştirilmesinin aslında çok yerinde bir turum olduğu üzerinde durulmuştur.

Beşinci tebliğ, Mustafa KARAGÖZ’ün “İslam İlimler Tarihi Açısından Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı” başlıklı tebliği olup tebliğde özellikle hicri ilk üç asrı kapsayan döneme ilişkin ön kabullerin sorgulanarak tefsir ilminin ortaya çıkışı ve gelişimine ilişkin yeni bir inşa faaliyetinin gündeme getirilmesi amaçlanmıştır.

Altıncı tebliğ, Doç. Dr. Nihat UZUN'un "Kur'ân'a Fantastik Yaklaşım Örneği: Kutsal Metinden Bilim Üretmek" başlıklı tebliği olup, bu tebliğde kutsal metinden bilim üretmenin fantastik yani gerçekliği olmayan, temelsiz bir yaklaşım kabul edilmesi gerektiği, bu yaklaşımın diğer kutsal metinlerle ilişkisi, İslâm'ın klasik dönemlerindeki durumu ve nihayet modern çağlardaki evrildiği şekil ve bunun sonuçları üzerinde durulmuştur.

Doç. Dr. Şahin EFİL'in "Bilim ve Düşüncede Yaratıcı Olmak" başlıklı yedinci tebliğ ise, bilim ve düşüncenin ortaya çıkışı ve gelişmesi, İslam, Batı bilim ve düşünce tarihinden hareketle ve dikkat çekici somut örnekler eşliğinde geçmişte İslam medeniyetinde ve bugün ise Batı medeniyetinde bilim ve düşüncenin ciddi bir dinamizm kazanmasında ve önemli bir gelişme kaydetmesinde rol oynayan şeyin (şeylerin) ne olduğu kritik sorusuna cevap aramayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla burada bilim ve düşünce tarihinde ve günümüzde iyi bir bilim ve düşünce adamının kendini nasıl yetiştirdiği, ne tür yöntemler kullandığı; daha da önemlisi nasıl bir araştırma ruhuna sahip olduğu, bilgi ve tecrübelerini nasıl üretken bir sürece dönüştürdüğü (yaratıcılık) üzerinde durulmaktadır. Sonuçta, bu anlamda merak veya araştırma ruhu, azim/çaba, gelenek ve yaratıcılık (tasarım gücü) gibi, bilim ve düşüncenin ortaya çıkışında ve gelişmesinde rol oynayan hususların önemi, anlamı ve zarureti anlaşılmaya ve değerlendirilmeye çalışılmış, bunların İslam bilim ve düşünce dünyasında ne ölçüde karşılık bulduğu tartışılmış ve günümüzde Müslümanların merak duygusunu, eleştirel yaklaşımı, yaratıcılığı ve araştırma ruhunu önemli ölçüde kaybettiklerine işaret edilmiştir. Tersinden düşünüldüğünde ise bu tebliğ, Müslümanların görkemli mazide olduğu gibi bilim ve düşünce alanında nasıl yeniden söz sahibi olabileceklerine ve üretkenliği nasıl yakalayabileceklerine dair ipuçlar vermeyi hedeflemektedir.

Bu bölümün sekizinci tebliğinde, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KÜÇÜK "Kur'ân'da Risalet İmaret/Umran İlişkisi" başlıklı çalışmasında; öncelikle 'içerisinde bulunan coğrafyayı yaşanabilir, oturulabilir hale getirme ameliyesi' diye ifade ettiği îmar ve imaret kavramını açıklamaktadır. İnsanoğlunun sadece maddî bir varlık olmayıp manevî bir yönü de bulunduğu gibi umran olgusunun da aynı şekilde fiziksel bir iyileştirmeden/ıslahtan ibaret olmadığını manevî bir boyut taşıdığını ifade eden Ahmet Küçük: "İlk insanın aynı zamanda ilk peygamber oluşu risalet zincirindeki bütün halkaların yani bütün peygamberlerin gönderildikleri toplumların hem toplumsal/fiziksel hayat biçimlerine hem de bu hayatı hangi ilkelere üzerine inşa edeceklerine dair ilahî mesajlar taşıdıklarını vurgulayıp risalet imaret/umran ilişkisini irdelemiştir.

Dokuzuncu tebliği, Dr. Öğr. Üyesi Mahmut DÜNDAR'ın "İslam Bilim İlişkisi" başlıklı çalışma oluşturmaktadır. Yazar bu çalışmasında bilim ve öneminden bahsetmekte ve İslam'ın bilime verdiği önem üzerinde durmaktadır.

Onuncu tebliğ, Dr. Öğr. Üyesi Muhammed İsa YÜKSEK'in "Kur'ân Yorumunda İkincil Anlamanın Aidiyeti Meselesi -Metin Merkezli Bir Metodoloji Örneği-" başlıklı tebliğ olup yazar bu çalışmasında, İbn Âşûr'un farklı öncüllerden beslenen ve oldukça karakteristik bir özellik taşıyan tefsir metodolojisi analiz edilmiş, et-Tahrîr ve't-tenvîr'de yer alan ilgili örnekler ele alınmıştır. Neticede, ilâhî hitap söz konusu olduğunda ikincil anlamların meşru olabileceği, batı menşeli modern dönem anlama metotlarının dayattığı tek anlamın metnin mahiyetine dönük farklı kabullerden kaynaklandığı temellendirilmiştir.

Bu bölümün on birinci ve son tebliğini Arş. Gör. Şeyma ALTAY'ın "Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân Yorumlarına Yansımaları -Keşşâf Tefsiri'nde Mezhebi Eleştiriler-" başlıklı tebliği oluşturmaktadır. Yazar bu çalışmasında Mutezîlî Zemahşerî'nin mezheplere yönelttiği eleştiriler Keşşâf tefsiri özelinde incelenmiş ve mezhep mensubiyetinin Kur'ân yorumlarına yansımaları tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bu hususta yapılan incelemelerin, daha çok Ehl-i sünnet bakış açısıyla Mutezîlî eleştirisi şeklinde olmasına karşın, yazar burada meseleye farklı bir açıdan yani İ'tizal düşüncesinin Ehl-i sünnete bakışı ve eleştirisi üzerinden bakmıştır.

Bu cildin "Sünnet, Bilim ve Medeniyet" başlıklı ikinci bölümünün ilk tebliği, Prof. Dr. Hüseyin AYDIN'ın "Nübüvvet ve Medeniyet" başlıklı tebliği olup yazar bu çalışmasında medeniyet ve kültür kavramlarını hangi anlamları ihtiva ettiği üzerinde durmuş, yine bu çalışmasında nassların bize çizdiği hedefin din ile medeniyeti ayırıştırmadan, birini diğerine feda etmeden, ihmale uğratmadan birlikte götürülmesi gerektiği olduğunu, Kur'an'dan anlaşıldığına göre peygamberlerin yalnızca toplumun hidayeti ile meşgul olmadığı, onlara dünyevi konularda da rehberlik, önderlik ettiklerini, vahiy kültürünün bize ahireti mamur etmenin, dünyayı maddi ve manevi olarak mamur etmekten geçtiğini öğrettiğini ifade etmiştir. Peygamberlerin erdemli insan ve toplum modelleri ile kutlu bir hatıra bıraktığı, modern dönemde de bu hafızanın kaybolmamakla birlikte dinanizmini önemli ölçüde kaybettiği, İslam Medeniyetinin Medine'de mayalandığı, Medine'de mayalanan medeniyetin Basra, Bağdat, Mısır, Semerkant, Merv ve İstanbul gibi merkezlere anlam-değer dünyasını taşıyarak önemli İslam şehirlerini inşa ettiği gibi hususlar üzerinde durmuştur. Yazar çalışmasında ayrıca yeryüzünün neresinde bir hayır eseri varsa, her hangi bir millette parlayan bir örnek yaşayış göze çarpıyorsa, nerede bir ıslah hareketi, yüksek bir ahlâk, temiz bir vicdan, saf bir kalp varsa bunların hiç şüphesiz, peygamberlerin te'sirinden uzak olmayıp, onların tebliğlerinin bıraktığı izlerin önemli işaret ve alametleri olduğunu, hükümdarların kılıçla, silahla hâkim olamadıkları, tesir edemedikleri insan topluluklarına peygamberlerin hiç bir zorbalık yapmadan ilâhî mesajla hitap ederek, örnek yaşayışlarıyla onları eğittiği, erdemli, adil, müreffeh, huzurlu bir toplum düzeni oluşturdukları gibi hususlara açıklık getirmiştir.

Bu bölümün ikinci tebliğini, Prof. Dr. Saffet SANCAKLI'nın "Hz. Peygamber'in Medeniyet İnşa Etmesindeki Temel Yapı Taşları" başlıklı çalışması oluşturmaktadır. Yazar bu çalışmasında konuyu medeniyet kavramı, kültür ve medeniyet, şehir ve medeniyet, insanlık ve medeniyet, İslâm ve medeniyet, peygamberler ve medeniyet, hadislerin medeniyet İnşasındaki etkisi, insanın değeri ve kaliteli insan, dünya- âhiret dengesi, medeniyet ve haklar, adalet ve eşitlik anlayışı, inanç, ibadet, fikir ve vicdan hürriyeti, sevgi ve merhamet medeniyeti, birlikte yaşama ahlaki ve öteki, İslam medeniyeti ve diğer medeniyetler başlıkları altında ele almıştır.

Üçüncü tebliği, Doç. Dr. Mahmut ÇINAR'ın "Peygamberlerin İnsanlığın Gelişim Sürecine Katkıları" başlıklı tebliği oluşturmaktadır. Söz konusu bu çalışmada müellif, başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere, kutsal metinlerden yola çıkarak peygamberlerin insanların medeni süreçlerini tamamlamalarında yaptığı katkılar üzerinde durmuştur.

Dördüncü tebliğ, Doç. Dr. Recep ASLAN'ın "İhvân-I Safâ'nın Nübüvvet Anlayışı" başlıklı tebliğidir. Yazar bu çalışmasında, İhvân-ı Safâ'nın nübüvvet anlayışını ele almış, İhvân-ı Safâ Risâleler'inde nübüvvet konusunun nasıl ele alındığını irdelemeye çalışmıştır. Yöntem olarak; İhvân-ı Safâ Risâleler'ini taramak suretiyle nübüvvet kavramına yükledikleri anlamları/yorumları değerlendirmeye çalışmıştır.

Beşinci tebliğ, Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR'in "Acelecî Hadis Yorumu ve Bunun Doğurduğu Sakıncalar" başlıklı tebliğidir. Bu tebliğde müellif, hadislerin aceleyle değerlendirilmemesi aksine sistematik bir şekilde hadis anlama kurallarına uyarak hareket edilmesi gerektiği örneklerle anlatmıştır.

Yedinci tebliğ, Dr. Öğr. Üyesi Fatih Mehmet YILMAZ'ın "Sünnet Medeniyeti ve Bilim" başlıklı tebliğidir. Yazar bu tebliğinde sünnet-medeniyet kavramlarının tanım ve mahiyetleri üzerinde durmuş; daha sonra her iki olgu arasındaki epistemolojik ve pratik ilişkiler hakkında bilgi verip, medeniyetlerin kurucu ve taşıyıcı unsuru olma niteliği taşıyan ilim/bilim alanında sünnetin gerçekleştirdiği zihnî ve pratik düzenlemeler hakkında bilgi vermiştir. Hz. Peygamber'in ilim adına hayata geçirdiği uygulamalarla sınırlı olan bu çalışmada yazar ayrıca ve söz konusu pratiklerin İslâm medeniyetine katkıları üzerinde durmuştur.

Sekizinci Tebliğ, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali ÇALGAN'ın "Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Olarak Sünnet ve Hadisleri Anlamada Günümüz Sosyal Bilimlerinden İstifade İmkânı" başlıklı tebliğidir. Söz konusu bu tebliğinde yazar, ülkemizde ve İslam dünyasında hadisleri anlamada diğer sosyal bilimlerden istifade imkânının ne derece değerlendirildiğini, bu sahada son dönemlerde yazılmış eserler üzerinden incelemeye tabi tutmuştur. Böylece, yazar, hadis sahasındaki lisansüstü çalışmalar, makale ve telif kitap tarzı muhtelif akademik araştırmalarda oransal olarak oldukça yetersiz seviyede olduğunu düşündüğü, iyi hazırlanmış disiplinler

arası konulu hadis çalışmalarına dikkatlerin çekilmesi ve bu yönde araştırmaların teşvik edilmesini de hedeflemiş olup, buna ilaveten, disiplinler arası bir yaklaşım uygulanarak iktisadi ve idari sahalarda seçilen bazı somut örneklerin incelenmesi ve bu şekilde mezkûr yaklaşımın günümüzde hadislerin anlaşılmasında ve takdiminde temin edeceği faydaların müzakere edilmesini amaçlamıştır.

Dokuzuncu tebliğ, Dr. Öğr. Üyesi Sabri ÇAP'ın "İlk Üç Asırda Diğer Kültür ve Medeniyetlerin Hadis ve Sünnet'in Yorumlanmasına Etkileri" başlıklı tebliğidir. Yazar bu çalışmada, Hz. Peygamber zamanında farklı din ve kültür geçmişi olan sahâbîler, Hz. Peygamber sonrasında Kur'an ve Sünnet'in doğru anlaşılması çabaları, Farklı din ve kültür coğrafyasına yönelik bazı yeni uygulamalar, diğer din ve kültür geçmişi olan kişilerin Hadis ve Sünnet'in yorumuna etkileri ve İslâm'ın diğer kültürleri bünyesine katarken aslî özelliğini muhafaza etmesi şeklindeki başlıklarla konuya açıklık getirmeye çalışmıştır.

İkinci bölümün on birinci ve son tebliğini ise Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR'in "Sebeb-i Vürûd Bilgisinin İctihat İle Tesbiti" başlıklı tebliği oluşturmaktadır. Müellif çalışmada hadislerin anlaşılmasında önemli yeri olan vürûd sebeplerinin tesbitinde kimi âlimler tarafından rivayetlerden bağımsız yapılan değerlendirmelere yer vererek bu konuda bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.

Bu cildin "İslam Düşüncesinde İtikadi ve Fikhî Yorumlar" başlıklı üçüncü ve son bölümünün ilk tebliği, Prof. Dr. Fikret KARAMAN ve yüksek lisans öğrencisi Fikret OYMAN'ın hazırladıkları "Kelam İlminin Gelişim Süreci ve Osmanlı Medreselerindeki Konumu" başlıklı tebliği olup bu çalışmada öncelikle genç bir araştırmacıya yol açılmış, bilime merakı olan kişilerin önlerine sed çekilmeyip kendini ispat ve ifade olanağı tanınmış ve sempozyumun böyle bir açılıma öncü olması düşünülmüştür. Bu çalışmada öncelikle Hz. Peygamber (sav) ve Hulefa-i Raşidin devrinde akide alanında meydana gelen ilmi meseleler aktarılmış devamında ise İslam'ın geniş coğrafyalara i'lasıyla birlikte zuhur eden itikadi tartışmaların süreci değerlendirilmiş kelam ilminin bağımsız bir disiplin haline gelinceye kadar geçirdiği merhalelerin özeti ve bu alanla ilgili ortaya çıkan ekollere işaret edilmiş ve nihayetinde bu bağlamda kelam ilminin Osmanlı dönemindeki konumu, medreselere yansması, okutulması ve günümüze kadar izlenen süreci üzerinde durulmuştur. Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve sonrası tesis edilen ilmi mekanlar, Fatih Dönemi medreseleri, Klasik Dönem Osmanlı Medreseleri ve meşhur müderrisleri özellikle kelam uleması tanıtılmış, Osmanlı'nın son dönemlerindeki ilmi mekanlar, ilmi çevreler ve buralarda okutulan meşhur eserler hakkında bilgilendirmeler yapılmıştır.

Bu bölümün ikinci tebliğini, Doç. Dr. Ali DUMAN'ın "Nasslardan ve Bağlamlarından Bağımsız İctihat Yapılabilir mi? İctihadların Güncellenmesi Tezleri Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım" başlıklı çalışması oluşturmaktadır. Çalışmada Kur'an ve Sünnet metinlerinin doğru anlaşılması ve yorumlanmasının

mümkünlüğü, tahrifler ve kelimelere yapılan giydirmelerden azade nassların doğru anlaşılmasında izlenecek metodlara değinilmiştir. Usulcülerin alet ilmi dedikleri ilimlerin bilinmesinin önemi vurgulanmış ana kaynaklardan fıkıh üretmenin sıradan insanların işi mi yoksa uzmanlık gerektiren bir ameliye mi? Olduğu aktarılmış, bu bağlamda içtihad ve tahric kavramları açıklanıp sonuç olarak nasslardan bağımsız içtihad mümkün müdür? İctihad kapısının açıklığı ve ictihadların güncellemesi nasıl anlaşılmalıdır? Gibi soruların indî cevapları aktarılmıştır.

Doç. Dr. Mehmet BİRSİN, “Şer’î ve Örfi Hukuk Bağlamında İslam Medeniyetinde Fıkıh İlmi” başlıklı çalışmasında, İslam medeniyetinin kendine özgünlüğü tespitini yaparak yola çıkmış ve fıkıhın bu medeniyetteki yerini belirlemeye çalışmıştır. Bunu yaparken şer’î hukuk ve örfi hukuk kavramlarını, şer’î ve örfi hukuk ayırımının kısa tarihçesini, ortaya çıkış sebeplerini ve sonuçları değerlendirmiştir.

Dördüncü tebliği Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR’in “Nassların Yorum ve Tevili Bağlamında İbâdî Muhaddis Rebî’ B. Habîb’in (Ö. 175/791) Muhalifleriyle Tartışmaları” başlıklı tebliği oluşturmaktadır. Çalışmada; İbadiler’in hicri ikinci asırda muhalifleriyle Allah’ın sıfatları, imanın mahiyeti, kebâir günah işleyeninin durumu, rü’yetullah, kader ve şefaât gibi söz konusu dönemin ilmî ve fikrî meseleleri hakkında görüşleri Rebî’ b. Habîb özelinde aktarılmıştır. Rebî’nin muhalifleriyle tartıştığı konular, Nassların zahiriyle amel etmesine yaptığı vurgular açıklanmakta ve nassları yorum ve tevil metodu üzerinde durulmaktadır.

Beşinci tebliğ Dr. Öğr. Üyesi Arif ATALAY’ın “Bir Bankacılık İşlemi Olarak Müşteri Adına Satın Alma” diye başlıklandığı çalışmadır. Müellif; banka kurumunu genel anlamda bankacılık ve faizsiz bankacılık olarak iki ana başlık altında ele alıp değerlendirmiş daha çok faizsiz bankacılık ve murabaha sistemi üzerinde durmuş, klasik ve modern dönemdeki murabaha, bu tür satışların bağlayıcılığı ve tazmin sorumluluğu gibi meselelerin çağdaş yorumunu sunmuştur.

Altıncı tebliği Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN ve Ar. Gör. Hikmet ŞAVLUK’un sunduğu “İslam Düşüncesinin Kurucu Disiplinleri Olarak Kelâm ve Fıkıh Usûlünde Aklın Sınırı: Cüveynî Üzerinden Bir İnceleme” isimli çalışma oluşturmaktadır. Çalışmada Kelam ilminde aklın sınırı ve mahiyeti açıklanmış; nazar, delil ve bilgi kavramları üzerinde durulmuş, İslam hukukunda aklın sınırı ve hükümlere etkisi incelenmiş, hüsün kubuh tartışmasına dair kadim söylemler yorumlanmış ve bütün bunlar yapılırken Cüveynî üzerinden incelemeler aktarılmıştır.

Bu bölümün yedinci tebliği Dr. Öğr. Üyesi Hekim TAY’ın “Modern Dönemde Sünnetullah Kavramının Anlaşılması Tefsîrû’l-Menâr Örneği” adlı çalışmasıdır. Müellif, sünnetullah kavramının tefsir tarihi boyunca nasıl anlaşıldığını aktardıktan sonra Menâr tefsirinde sünnetullah kavramının nasıl işlendiğini çeşitli ayetlerden örnekler vererek açıklamıştır. Modern dönemde toplumlarda meydana gelen hızlı değişim süreci yaşanana kadar sünnetullah kavramı entelektüel

alışmalara konu olmadığını aktaran yazar, Sanayi devriminin etkisiyle belirginleşen toplumsal eğilimlere, Müslümanların batı karşısında sürekli olarak gerilemesi de eklenince, sünnetullah kavramı yeniden dikkatlere sunulması gerektiği hipoteziyle çalışmasını takdim etmiştir.

Sekizinci tebliğ Dr. Öğr. Üyesi Nurullah AGİTOĞLU'nun “Şâfiî Usûlcülerin Muhtelefun Fih Olan Rivayetleri Tercih ve Yorumlama Gerekçeleri- Ebû İshâk Eş-Şîrâzî Örneği-“ adlı çalışmasıdır. Agitoğlu alışmasında; Şîrâzî'nin kısaca hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdikten sonra onun sened ve metin bakımından öngördüğü tercih nedenlerini ele alıp irdeleyecek değerlendirme yoluna gitmiştir. Bu çerçevede sened bakımından tercih nedenleri ve metin açısından tercih nedenlerini verdikten sonra genel bir değerlendirme ile sonuçlandırmıştır.

Dokuzuncu tebliği “İslam Hukuku'nda Zekâta Konu Olması Açısından Mal Tanımı” başlıklı çalışmasıyla Dr. Öğr. Üyesi Yusuf BALTA takdim etmiştir. İslam Hukuku'nda mülkiyet başta olmak üzere aynı hakların ve kurban, fitır sadakası ve zekât gibi ibadetlerin, alışveriş gibi muamelelerin konusunu teşkil eden temel bir terim olan mal kavramı detaylarıyla aktarılmış, mezheplerin mala müteallik meselelerdeki içtihatlarının, teori ile pratiğin, mal tariflerindeki isabetliliğini ve tadel edilmesi gereken noktaları zekâta konu olması açısından değerlendirilmiştir.

Son tebliğ ise Dr. Mehmet Mekin MEÇİN'in “Din ve Yorum Bağlamında Tenzil ve Te'vil” başlıklı çalışmasıdır. Müellif tenzil ve te'vili, Misal âlemi bağlamında ve Misal âleminden kökenini alan sembolizm ve özel din dilinin mitik ya da müteşâbih yapısı çerçevesinde ele almış, te'vilin dinî manayı kavramada, ilahî muradı yakalamada, hikmet ve bilgeliğe kaynaklık eden tüm maneviyatın peşine düşmede anahtar bir rol oynadığını temellendirmeyi hedefleyerek, dinî metinleri anlamada ve tamamen açık olmayan din dilinin şifresini çözmede anahtar rol oynayan Misal âlemi, tenzil ve te'vil kavramlarını detaylandırmıştır.

Editörler Kurulu

BİRİNCİ BÖLÜM
KUR'AN, BİLİM VE MEDENİYET

KUR'ÂN DİLİ İLE BİLİM DİLİNİN KESİŞME NOKTASI; KEVNÎ ÂYETLERİN YORUMU BAĞLAMINDA

Prof. Dr. Âdem YERİNDE

AIÇÜ İslami İlimler Fakültesi/ ayerinde@agri.edu.tr

Prof. Dr. Rıdvan DURAK

AIÇÜ Fen Edebiyat Fakültesi/ rdurak@agri.edu.tr

Giriş

Din-bilim ilişkisi özellikle Batıda son asırların en tartışmalı konuları arasında yer almıştır. Fakat bu konuyu değerlendiren birçok Batılı bilim insanı hassasiyet göstererek çok kere “din” derken, Hristiyanlığı kastettiklerini açıkça belirtirler.¹ Tarihte özellikle Hristiyanlıkla bilim arasında yaşanan çatışma ve gerginliğin temel sebeplerinden biri, yaratılış ve kozmolojik olaylarla ilgili Hristiyan kutsal kitaplarında yer alan ve astronomi, jeoloji, arkeoloji ve antropoloji gibi pozitif bilim dallarının topladıkları verilerle çelişen doktrinleri bünyesinde barındırmasıdır.²

Bilim-din gerginliğine dair ilk eser, 1870’de *A History of the Conflict between Religion and Science* (Din ve Bilim Arasındaki İhtilafın Tarihi) adıyla bir Metodist kilise papazının oğlu olan Amerikalı John Draper (1811-1882) tarafından kaleme alınmıştır. Eserde özellikle Orta Çağ boyunca Katolik kilisesinin bilime karşı takındığı olumsuz tavır ciddi biçimde eleştirilirken, diğer bazı dini müesseseler ve bilime karşı genel olarak olumlu tutum sergileyen Yunan Ortodoks kilisesi ile Protestan mezhepleri ise takdir edilmiştir. Draper’den sonra bu alanda kaleme alınan en etkili eser ise *A History of the Warfare of Science with Theology*

¹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara 1996 (5. baskı), s. 264. Meselâ bkz. H. Brown, *The Wisdom of Science; Its Relevance to Culture and Religion*, Cambridge 1986

² Isaac Newton, Hristiyanlık üzerine yaptığı araştırmalar sonucu teslis inancının IV. asırda Hristiyanlığa sokuşturulduğunu tespit etmiş ve *Kutsal Kitap* üzerinde yapılan tahriflerle ilgili tespitlerini *İncil Üzerine Dikkate Değer Tahrifatlar* isimli eserinde toplamıştır. Bkz. İrfan Yılmaz ve diğer, *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, İstanbul 1998, I, 252.

in *Christendom* (Hristiyan Âleminde Bilimin Dinle Savaşının Tarihi) (1896) adıyla tarihçi A.D. White'a aittir. White daha bilimsel bir üslûp kullandığı eserinde geçmiş bilim ve dinin çatıştığı arena olarak değerlendirmiştir. Orta Çağ Katolisizmi'nin Kopernik'in (1473-1543) Dünya'nın hem kendi eksenini hem de Güneş'in etrafında döndüğünü ispat ettiği *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (Gök Cisimlerinin Dönüşleri Üzerine) (1543) isimli eserini XVIII. yüzyıla kadar yasak kitaplar listesine alması ve Kopernik'i destekleyen İtalyan bilimcisi Galileo'yu (1564-1642) kilise dogmalarıyla bağdaşmayan görüşleri sebebiyle engizisyon mahkemesinde yargılaması, Orta Çağda bilim-din gerginliğini sembolleştiren örnekler olmuştur.³

İslam tarihinde ise bu tarzda bir bilim-din gerginliğine tanık olunmamıştır. İslam dünyasında İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]) ve Ebubekir Zekerîya er-Râzî (ö. 313/925) gibi akılcı ve materyalist düşünce hareketleri yanlılarının bile Batıda olduğu gibi ağır cezalara, işkencelere ve sürekli kovuşturmalara uğradıklarını söylemek mümkün değildir. Nitekim Ebû Bekir Zekerîya er-Râzî, dinin temel esaslarına aykırı düşen görüşlerine rağmen ömrü boyunca hep devrinin en büyük hekimi olarak saygı görmüştür.⁴

Hristiyanlığın etkisiyle gelişen Batı kültürü için söz konusu olan din-bilim gerginliğinin İslam dünyasında da var olduğu söylenemez. Zira Hristiyanlığın problemleriyle başka dinlerin, meselâ İslam'ın problemleri asla bir değildir. Dolayısıyla Hristiyan Batı'da yaşanan bir çatışmayı aynıyla İslam dünyasına taşımak doğru değildir.⁵ Kaldı ki rölative/görelilik ve kuantum teorileri sayesinde XIX. yüzyılın kendini beğenmiş bilim düşüncesinin katı determinizm ve pozitivizmi artık bugün yoktur. Bunda, daha az iddialı ve daha alçak gönüllü olan XX. yüzyıl bilim adamlarının payı bulunduğu gibi Hristiyanlığın kutsal kitaplarına (İncil) insan elinin karıştığını itiraf eden ve dolayısıyla bilimsel verilerle çelişen tevili kabil olmayan bilgileri dönemin beşerî bilgisine atfeden din adamlarının da katkısı büyük olmuştur.⁶ Günümüzde yeniden dine dönüşün yaşandığı Batı dünyasında bilim ve dinin çatışma halinde olmayıp diyalog ve dayanışma halinde olması gerektiğini dile getiren birçok kuruluş ve bunlar tarafından yayınlanan kitap, dergi ve broşür gibi yayınların varlığı bilinmektedir.⁷

³ Daha başka örnekler için bkz. Adnan Adıvar, *Bilim ve Din*, İstanbul 1980; Yılmaz, a.g.e., I, 252 vd.

⁴ Adıvar, a.g.e., s. 97

⁵ Çağdaş bilim ve bilimsel veriler ışığında Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'ın karşılaştırılması ve bu konuda Kutsal Kitab'ın açık bilimsel verilerle çelişmesi yanında Kur'an'ın bariz bir şekilde ilmi sonuçlarla uyumlu tabiatı hakkında geniş bilgi için bkz. Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim* (trc. Suat Yıldırım), İzmir 1998.

⁶ Aydın a.g.e., s. 268. Daha geniş bilgi için bkz. Adıvar, a.g.e., s. 362 vd.

⁷ Bu alanda faaliyet gösteren çeşitli kuruluşlar ve çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yılmaz, a.g.e. II, 667 vd.

İslam dünyasında Batıdaki gibi bir din-bilim çatışmasının yaşanmamış olmasında, her şeyden önce İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'ın bilim ve bilimsel düşünce karşısındaki müspet tutumu etkili olmuştur. Bu yönüyle onun diğer kutsal kitaplardan farklı olduğu rahatça söylenebilir. Sözeliliği İncilleri dikkatle tetkik eden çağdaş bir düşünür Richard Robinson şöyle demektedir: *"İsa ilmi tavsiye etmediği gibi ilmi araştırmayı sağlayan ve bizi ilme götüren fazileti, yani aklın kullanılmasını da asla tavsiye etmemiştir... İsa, tekrar tekrar inanmayı talep eder. İman ile de hiçbir delile başvurmadan, ihtimalleri, nazar-ı dikkate almadan imkânsız şeylere inanmayı anlatmak ister"*⁸ Robinson'un İnciller için söyledikleri asla Kur'an için söylenmez.

Kur'an-ı Kerim daha ilk nazil olan âyetinde; *"Yaratan Rabbinin adıyla oku"*⁹ buyruğuyla bağlılarını bilgi edinmenin en önemli yolu olan okuma ve araştırmaya teşvik etmiştir. Bunun yanında pek çok ayette temel bilgi vasıtaları olarak kalem¹⁰, mürekkep¹¹ ve yazıdan bahsetmiş,¹² bilenlerle bilmeyenlerin asla bir olamayacağını bildirerek¹³ bir güç olarak bilginin değerine işaret etmiştir. Hz. Muhammed (s.a.s.) de; *"Hikmet Müslümanın yitiğidir. Onu her nerede bulursa, o, onu elde etmeye en layık olan kişidir"*¹⁴ buyurarak bilimsel araştırma ve inceleme konusunda Müslümanların önüne sınırsız bir alan açmıştır. İşte temel dinamizmlerini bu teşvik ve tavsiyelerden alan Müslüman bilim insanları, hiçbir zaman bilime karşı çekingen davranmamışlar; aksine oldukça erken sayılabilecek bir dönemden itibaren bilgi ve hikmet adına buldukları her şeyi kaynağına bakmaksızın içtenlikle almışlar, onu, kendi dinî ve kültürel değerleriyle yoğurarak yepyeni bir forum ve içeriğe kavuşturmuşlardır.¹⁵ Uzakdoğu dışında kalan İran, Bizans, Yunan, Mısır, Hint gibi bütün büyük eski medeniyetlerin ilmi ve fikrî mirasını kısa zamanda İslam dünyasına kazandırmışlardır. Çünkü İslam bilgiyi kutsal görmekte ve önermektedir. Bu hakikatin bir ifadesi olarak Charler Mismer; *"Hristiyanlar âlim olunca Hristiyanlıkla alâkaları kesilir. Müslümanlar da cahil olunca İslamiyet'le alakaları kesilir"* der.¹⁶

⁸ Aydın, *a.g.e.*, s. 280. Burada belirtmek gerekir ki, Robinson'un İnciller ve İsa ile ilgili bu değerlendirmesi bir peygamber olarak İsa ve yüce Allah tarafından ona indirilmiş olan saf vahiy olarak İncil hakkında değildir. Zira böyle bir yorum İslam hakkında kabul edilemeyeceği gibi gerçek Hristiyanlık hakkında da kabul edilemez. Fakat onun değerlendirmesi tahrif edilmiş İsa imajı ve muharref incillerde kendisine atfedilen sözlerle alakalıdır.

⁹ el-Alak 96/1

¹⁰ Bkz. el-Alak 96/4; el-Kâlem, 68/1

¹¹ Bkz. el-Kehf, 18/109.

¹² Bkz. eş-Şûrâ 42/52

¹³ Bkz. ez-Zümer, 39/9

¹⁴ İbn Mâce, "Zühd", 15; Tirmizî, "İlm", 19

¹⁵ Müslümanların bilimle ilişkileri için bkz. Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, İstanbul 2008, 2. Bsk. I, 1-167.

¹⁶ Yılmaz, *a.g.e.*, I, 291.

1. Kur'ân ve Bilimde Amaç Birliği

Aklî ve tecrübî bilgiyi yücelten Kur'ân'ın bilimle bir gerginliği olamaz. Bütüncül bir varlık görüşüne sahip olan Kur'an, muhatabından hem kendi öz varlığında ve hem de doğal ve sosyal çevresinde olup bitenlere bakmasını, onlar üzerinde düşünmesini, onları algılayıp anlamasını ve onlardan dersler ve ibretler çıkarmak suretiyle nihaî hedef olarak yüce Allah'a giden yolda kendi hayatına bir düzen ve mana vermesini ısrarla talep eder. Kur'an'ın bu yaklaşımının bilim, felsefe, ahlâk ve estetik üzerinde çok etkili olduğu bir vakıadır. Bu yaklaşımın nihaî hedefinin Yüce Kudret'e iman ve ona kulluk olduğu kesindir.¹⁷ Kur'ân'ın temel hedefi ile bilginin zarurî sonucu arasında yakın bir benzerlik bulunmaktadır. Bu meyanda yüce Allah; *"Onlara âyetlerimizi dış âlemden ve kendi içlerinde göstereceğiz ki, onun (Kur'ân'ın) hak olduğunu kendilerine iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?"*¹⁸ buyurmaktadır. Buna göre her ilim esasen ayrı bir dille Yaratıcıyı tanıtmaktadır.

Kur'ân'da yer alan; *"Devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?"*¹⁹ gibi insana etrafındaki varlıklara ve olgulara bakmasını tavsiye eden onlarca âyet ondaki ilmî merakı kamçılar ve onu kâinat üzerinde tefekküre sevk etmek amacını taşıırken, *"O ki birbiri ile ahenktar yedi göğü yaratmıştır. Rahman olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk var mı?"*²⁰, *"Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık"*²¹ gibi birçok âyet de evrende belli kullara göre işleyen bir nizamın hâkim olduğunu bildirir. Yine; *"O her an yaratma halindedir"*²² âyetinden de Yüce Allah'ın evrendeki bu düzenin işleyişini kontrol ettiğini ve belirlenmiş güne kadar onun kusursuz işleyişini teminat altına aldığını anlamaktayız.

Isaac Newton (1642-1727) ve Albert Einstein'a (1879-1955) göre âlemin anlaşılabilirliği "mucizevî" bir karakter taşır. Einstein'a göre âlemden bu derece yüksek bir nizamın görülmesi en büyük mucizedir. Newton'a göre ise Allah, âleme daima müdahale ederek oradaki bu nizamı temin etmektedir.²³ Einstein'ın tabii kanunları mucize kelimesiyle ifade etmesi Kur'ân'ın bu konudaki esprisine de uygun düşmektedir. Zira Kur'an'da da âlemdeki düzen ve onun düzenli işleyişi, insanı Allah'a götüren âyetler (olağanüstülükler) olarak niteler.

¹⁷ Bkz. ez-Zâriyât 51/56.

¹⁸ Fussilet 41/53.

¹⁹ el-Ğâşiye 88/17-20..

²⁰ el-Mülk 67/3

²¹ el-Kamer, 54/49.

²² er-Rahmân 55/29.

²³ Aydın, a.g.e., s. 272.

Kur'ân'ın bilimsel bilgiyi teşvik eden âyetlerini bütün olarak değerlendiren İslam bilginleri de; *"Eşyanın (Varlıkların) hakikatleri sabittir."* demişlerdir. Onlar bunu derken, varlıkların objektif ve bilinebilir bir gerçekliğe sahip olduğunu belirtmek, dolayısıyla esasen insan için bilginin mümkün olduğunu vurgulamak istemişler; objektif bilginin imkânından kuşku duyan veya bunu tamamen imkânsız gören septik yaklaşımları şiddetle eleştirmişlerdir.²⁴ Bu bağlamda Kelâm bilginleri, bilgi vasıtalarını "Bilgi edinme yolları (esbâbü'l-ilm)" başlığı altında incelemişler ve bunları haber-i sadık (doğru haber), akl-ı selîm (sağlıklı akıl) ve havâss-ı selîme (sağlıklı işleyen duyular) olarak belirlemişlerdir. Haber-i sadık, vakıya uygunluk şartı gerçekleşen bilgidir. Doğru haber; ya yalan söylemek üzere bir araya gelmeleri imkânsız bir topluluk (mütevâtir haber) yahut da mucizelerle teyit edilmiş bir peygamber tarafından bildirildiği için doğrudur ve kesinlik ifade eder. Duyularla elde edilen bilgi ise deney ve gözleme dayalı zorunlu bir bilgidir (zarûrî). Akıl yürütme (nazar) ise kazanılmış (iktisâbî) bilginin kaynağıdır. Akıl ile elde edilen bilgi ya zorunludur (yani aklın doğal olarak elde ettiği verisidir) veya nazarîdir (yani akıl yürütme ile elde edilir).²⁵

Kur'ân'da tecrübî bilgiler ve bunun vasıtalarına da sık sık işarette bulunulmuştur. *"Gökte ve yerde olan şeylere bakın"*²⁶, *"Yeryüzünde gezip dolaşın, Allah'ın ilk defa varlıkları nasıl yarattığına bakın"*²⁷ *"Onlar deveye bakmazlar mı ki, nasıl yaratılmıştır"*²⁸ mealindeki âyetler insanları açık şekilde tabiat üzerinde düşünmeye sevk etmektedir. Kur'ân'da bunlar gibi düşünme, araştırma, tefekkür etme ve akılı kullanmaya teşvik eden daha yüzlerce âyet mevcuttur. Meselâ, akıl ve akılı kullanmayı öngören âyetlerin sayısı 65, diğer taraftan bilgisizlik ve cahilliği yeren âyetlerin sayısı da 25 civarındadır. İnsanın kendi başına mahiyetini düşünüp kavrayabileceği konulara bakmayı emreden 350, yeryüzünü araştırmaya teşvik eden 50 kadar âyet vardır. Pozitif ilimlere işaret eden âyetlerin toplam sayısı ise 750 civarındadır.²⁹ Bu âyetlerde Kur'ân genelde temel ilkeler vermekte birlikte insanın ana rahminde yaratılış merhaleleri gibi bazı konularda ayrıntıya girdiği de görülmektedir. Ama genel olarak Kur'ân bir ayrıntılar kitabı değil, ilkeler ve kurallar kitabıdır. O, pozitif bilimlere dair ayrıntıların tespit ve tetkikini esasen insanlara yüklemektedir. Bunun için de akıl, tecrübe ve gözlem gibi objektif bilgi yöntemlerini benimseyip insanın yanlış üzerinde ısrarına yol açan bağnazlık, zan ve taklit gibi bilimsel anlayışla bağdaşmayan hususları kötülemektedir.³⁰

²⁴ Bkz. Taylan, a.g.m., VI, s. 158-159.

²⁵ Geniş bilgi için bkz. Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûlî'd-diyâne* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979, s. 16; Taylan, a.g.m., VI, 159. ³⁴ el-Bakara 2/120, 145.

²⁶ Yûnus 10/10.

²⁷ el-Ankebût 24/20.

²⁸ el-Ğâşîye 88/17.

²⁹ Bkz. Celal Kırca, *Kur'ân ve Bilim*, İstanbul 1996, s. 4.

³⁰ Bkz. el-En'âm 6/148; en-Necm 53/28.

Kur'ân, asla bilgi ve bilimsel düşünceye karşı tavrı almamış, aksine birçok ayetinde önemle bilgiye teşvik etmiş ve âlimleri övmüştür. Kur'ân'ın bilime ve bilim adamlarına atfettiği büyük değer sayesinde ki Avrupa'nın kara bir barbarlık içinde bocaladığı bir devrede İslamiyet'in hâkim olduğu coğrafyalarda İstanbul, Bağdat, Kurtuba, Buhara, Şam Endülüs, Semerkant gibi dünyayı aydınlatan ilim merkezleri kurulmuştu. İslam'ın çağdaş bilim ve medeniyete katkısını çağdaş düşünürlerden Prof. E. F. Gautier (1864-1940) "*Moeurs et coutumes des Musulmans*" adlı eserinde şu sözleriyle ifade etmiştir: "Rönesans'ın ilk kekeleme anları öyle bir devre rastladı ki, barbarlıktan uyanmakta olan Avrupa, İslam medeniyetine bitkin bir hürmetle bakmaktaydı. Taklidi imkânsız bir örnek karşısında cesaretini kaybeden Batı'nın kolları sarkıyordu".³¹

Müslümanların bir kuşaktan diğerine naklettikleri vahiy eksenli bilgilere naklî ilimler (ulûm-i nakliyye), insanın Allah vergisi olan zekâ ile akıl ve mantık seviyesinde elde ettikleri bilgilere ise aklî ilimler (ulûm-i aklîyye) denir. Bunlara ayrıca hakikatin tadılması (zevk) ve doğrudan idrakinden (keşf) doğan irfan ve hikmeti de eklemek gerekir.³²

Amaç bakımından dinî ve aklî ilimler arasında kesin bir ayırım yapmak mümkün değildir. Bütün ilimler kendilerine ait kavramlarla Allah'ı tanımayı telkin etmektedirler. Bilime olan bu müspet bakışıyla İslam, Helenizm ile modern dünya arasında bir geçiş olmaktan başka kendisi de başlı başına bir medeniyet ve kültür dünyası kurarak üçüncü ve en zengin halkayı oluşturmuştur. Nitekim Philip Hitti (1886-1978): "*İslam medeniyetinin modern dünyaya en büyük yardım ve hediyesi ilimdir*", R.V. Bodley (1892-1970) de: "*Rönesans'ı İslamiyet'e borçluyuz*" gibi sözleriyle bu gerçeği dile getirmişlerdir.³³ O nedenle Franz Rosenthal'ın (1914-2003) da haklı olarak belirttiği gibi hiçbir inanç sisteminde din ile bilim arasında, İslam'da olduğu gibi bir kaynaşmaya tanık olunmamıştır.³⁴

Kur'ân yüzlerce âyetinde insanın ilmi merakını harekete geçirerek onu yüce Yaratıcının varlığının birer işareti olarak tabii olaylar üzerinde tefekküre, onların işleyişini anlamaya davet etmiştir. Bu meyanda Astronomi, Fizik, Biyoloji gibi pozitif bilimlerin alanına giren pek çok hususa sarahaten veya zımnen işaret etmiştir. Öyle ki tefsir geleneği içinde Kur'ân'ın bu yöndeki âyetlerinin yorum ve izahında genel kabul görmüş bilimsel verilerden istifadeyi savunan ve her tür bilimin temel kavramlarını ve ilkelerini Kur'ân'dan çıkarmaya çalışan mazisi çok eskilere dayanan *Bilimsel Tefsir* düşüncesi ortaya çıkmıştır.³⁵

³¹ Döğen, *a.g.e.* (Önsöz), s. 5; Yılmaz, *a.g.e.*, I, 634.

³² Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim* (çev. İlhan Kutluer) İstanbul, 1989, s. 14.

³³ Bkz. Yılmaz, *a.g.e.*, II, 633, 636.

³⁴ Yılmaz, *a.g.e.*, II, 641

³⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Celal Kırca, *Kur'ân ve Bilim*, İstanbul 1996; a.mlf., *Kur'ân-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, İstanbul 1989; J. J. G. Jansen, *Kur'ân'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*

Bununla beraber bazen doğal olaylarla ilgili Kur'an'da yer alan tasvirler ile pozitif bilimlerin ulaştıkları sonuçlar arasında, ilk bakışta bir tenakuz ve tutarsızlık varmış gibi bir his uyandırabilmektedir. Kur'an'ın kendi bağlamı içinde ilk bakışta ihtilaf ve tenakuz hissi veren âyetlerin izah ve te'lifi maksadıyla; "Müşkilü'l-Kur'an" adıyla Kur'an ilimleri arasında önemli yere sahip bir disiplin teşekkül ettirilmiştir. Âyetler arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilaf ve tenakuz durumuna;" Müşkil; "bu gibi durumları inceleyen ilme" de Müşkilü'l-Kur'an denmiştir.

Dinî ve ilmî bir zarurettten doğan Müşkilü'l-Kur'an alanında günümüze ulaşan ilk sistematik eserin sahibi İbn Kuteybe eserini (*Te'vilü müşkilü'l-Kur'an*), Kur'an'ı eleştirerek toplumda fitne ve fesat çıkarmak isteyen, ondaki müteşâbih âyetleri sıg anlayışları, sakat görüşleri ve önyargılı yorumlarıyla tahrif edip, sonra da Kur'an'da ihtilaf ve çelişkilerin, i'râb ve nazım hatalarının bulunduğunu iddia eden, bu yolla İslam'ın temel kaynağının güvenilirliği hakkında kuşku uyandırmak isteyen mühlitlere açık burhan ve kesin delillerle cevap vermek, halkın zihninde anlam kargaşasına yol açan bazı âyetleri açıklamak amacıyla telif ettiğini belirtmiştir.³⁶

Buna göre Müşkilü'l-Kur'an ilminin doğuşuna zemin hazırlayan esasta iki sebep vardır. Biri, Kur'an'ın ilahîliği konusunda kuşku ve şüpheler uyandırmak isteyen İslam karşıtı akımlara karşı Kur'an'ı savunma, diğeri ise halkın zihninde karışıklığa yol açan bazı müşkil ve müteşâbih âyetleri tutarlı bir şekilde yorumlama ihtiyacıdır.

Bugün Kur'an'da tutarsızlık iddialarına bir başka unsur daha eklenmiştir. O da bilimin alanına giren kevnî âyetler ile bilimsel veriler arasında ilk bakışta görülen farklı yorumlardır. Bugün Kur'an âyetleri ile bilim arasında görülen ve ilk bakışta çelişki ve tutarsızlık hissi veren müşkil durumlar da Müşkilü'l-Kur'an'ın yöntemiyle ele alınıp değerlendirilmelidir. Bu hem dinî ve hem de ilmî bir zorunluluktur. Unutmamak gerekir ki bugün fizik dünyada insanlığın takip ettiği rehber bilimdir. Bugün bireyler ve toplumlar üzerinde en büyük tesiri bilim icra etmektedir. Hatta bilgiyle desteklenen bazı dinî ritüeller, aynı dini paylaşmayan insanlar tarafından bile bilim adına icra edilebilmektedir. O nedenle bilgi çağında bilginin inkâr edilemez bir gücü ve büyüğü vardır. Öyleyse bilimsel verilerle Kur'an âyetleri arasında ilk bakışta görülen zahirî ihtilaf durumlarının yine bilimsel bir yöntemle giderilmesi gerekir ki İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an, evrensel mesaj olma iddiasını aynı kararlılıkla ve etkiyle sürdürebilsin. Bu vazife, elbette ki Müslüman bilim insanlarının sorumluluğundadır.

(trc. Halil Rahman Açar) Ankara 1993; J. M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Şaban Ali Düzgün), Ankara 1994.

³⁶ Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkilü'l-Kur'an*, s. 22-23.

Bizler burada evrendeki bazı fenomenlere ilişkin bugün bilim insanları tarafından ulaşılan ve kullanılan bilimsel verilerle bazı Kur'ân âyetleri arasında bir karşılaştırma yaparak konuyla ilgili ilk bakışta bilimsel verilerle çelişki izlenimi veren ya da bilimsel olarak izahı yapılamayan Kur'ân betimlemelerine dair genel geçer bir yorum yöntemi bulmaya çalışacağız. Bir hipotez olarak bu yöntemin temelinde de "Kur'ân dili ve bilim dili" ayrımı vardır.

2. Kur'ân Bilim Karşılaştırmalarında Kur'ân Dili ve Bilim Dili Ayrımı

Bu bölümde öncelikle bilim ve bilimsel bilginin gerçeği ifade gücüyle ilgili genel bir çerçeve çizdikten sonra bu bağlamda Kur'ân dilinin temel özelliklerine işaret edilecektir.

2.1. Bilim ve Bilimsel Bilginin Gerçeği İfade Gücü

Bilim, evrenin tarihini ve işleyişi ile ilgili gerçekleri keşfetmek ve bu gerçeklere dayanan yasa ve ilkeleri formüle etmek için doğal olayların ve koşulların sistematik olarak gözlemlenmesidir. Ancak bir gözlemin ya da deneyin *bilimsel bilgi* olarak nitelendirilmesi için bilimsel yöntemle bir çıkarım veya iddia ortaya atılmalıdır.

Bilim durağan (statik) bir konu değil, sürekli ve artan bir hızla gelişen, değişen bir etkinliktir. Bilim inceleme konusu ve yöntemi yönünden kapsamı ve sınırları kesinlikle belli bir etkinlik değil, çok yönlü, sınırları yer yer belirsiz, karmaşık bir oluşumdur. *Aristo*'ya göre bilim; Bir nesneyi var eden sebebi bilmektir. *Einstein*'a göre bilim; Her türlü düzenden yoksun duyu verileri (algılar) ile mantıksal olarak düzenli düşünme arasında uygunluk sağlama çabasıdır.³⁷ Richard Feynman'a göre bilim; kendi içinde, bir önceki nesildeki en büyük öğretmenlerin yanılmazlığına inanma tehlikesi dersini içerir. Bilimi başka bir şekilde de tanımlayabiliriz: Bilim, uzmanların cehaletine olan inançtır³⁸.

Bilim dili, betimleyici ve açıklayıcı bir dildir. Gerçeğin ne olması gerektiğini değil, neyin nasıl olduğunu araştırır. Bilim dili kesinlikle normatif bir dil değildir. Bilimde açıklama, ancak teorik yoldan ve yasalara dayalı olarak yapılabilir. Bilim dili, test edilebilir önermelerden oluşan bir dildir. Bilimsel literatürde test edilebilir önermelere hipotez denilir. Bu anlamda bilim dili *hipotezler dilidir*. Buna göre bir dilin bilim dili olmasının ön koşulu, o dilin konulduğu toplumda bilim üretiminin var olmasıdır.

Ölçüm, bilimsel sürecin önemli bir parçasıdır. Bilimsel ölçümlerin kalitesi ile ilgili kilit husus güvenilirlik ve geçerliliğidir. Güvenirlik, aynı şeyin bağımsız

³⁷ Albert Einstein, *The Fundamentals of Theoretical Physics*, Science, 1940, s. 91.

³⁸ P. Feynman, *What Is Science?* Richard, *The Physics Teacher* 7, 313 (1969); doi: 10.1119/1.2351388.

ölçümleri arasındaki kararlılıktır. Ölçülmek istenen belli bir şeyin sürekli olarak aynı sembolleri almasıdır, aynı süreçlerin izlenmesi ve aynı ölçütlerin kullanılması ile aynı sonuçların alınmasıdır. Ölçmenin, tesadüfi yanlışlıklardan arınık olmasıdır.³⁹

Güvenirlilik, teknik bir sorun olup, bilimsel çalışmanın ilk koşullarındandır. Araştırmalarda, aynı süreçlerin izlenmesi ile aynı sonuçların alınabilmesi istenir. Aksi halde, hangi sonucun “güvenilir” olduğuna karar verilemez. Bu, bir bakıma, araştırmalarda alınan bir sonucun, başka araştırmacılar tarafından da test edilebilmesidir. Bilim, ancak, bu tür “doğrulama” larla güvenirlilik ve saygınlık kazanır.

Güvenirliğin yüksek olabilmesi, ölçmede izlenen süreçler ile kullanılan ölçütlerin ayrıntılı olarak belirlenebilmesine bağlıdır. Yapılan bir ölçmede, üç tür güvenirlilik ölçütü aranabilir. Bunlar:

- Zamana göre değişmezlik (Süreklilik)
- Bağımsız gözlemciler arası uyum ve,
- İç tutarlılıktır.⁴⁰

2.2. Kur’ân’ın Dilinin Temel Özellikleri

Kur’ân’ın asıl indiriliş amacı Allah’ın varlığı ve birliği hususunda genelde bütün insanlığa, özelde ise inananlara rehberlik etmektir. Bu rehberliğini yaparken kullandığı dil, din dilidir. Yani insanların kalbine ve aklına hitap eden etkileyici retorik dilidir ve normatiftir. Kur’ân temel mesajını insanlara ulaştırmak için etkileyici edebî ve hatabî dili seçmiştir. Bununun için dönemin bilgi ve kültür düzeyine göre edebiyat dilinin bütün imkânlarını kullanmış, doğa olaylarına işaret etmiş, toplumun örf ve geleneklerine temas etmiş, toplumsal telakkilere değinmiş, tarihi bilgiler vermiş, sınırlı sayıda insanın tanık olduğu olağanüstülüklerden bahsetmiş, insanın bireysel ve toplumsal tepkilerini inceleyen psikoloji ve sosyal psikolojinin imkânlarını kullanmış, ahlakî ve hukukî normlar koymuştur.... Bütün bu alanlarda Kur’ân, farklı bir dil ve üslup kullanmamış, bilakis genel bir betimlemeyle, temelinde tek bir metafizik gerçeklik bulunan aynı “evrensel mesaj” ekseninde dönen “din dili”ni kullanmıştır. Ancak Kur’ân merkezli her bir bilim zaman içerisinde araştırma alanlarını ve kendi kavramlarını belirleyerek müstakil bir disipline dönüşmüştür.

Bilim dili ise mecazi kullanımlara ve yoruma kapalı matematiksel bir dildir. Bilim, her zaman uygulanabilir yöntemlerle ulaşılan neticeleri, dilin sınırları içinde anlaşılır bir forumda ifade etmeyi amaçlar. Bununla beraber ürettiği bilgi, bilim felsefecilerinin de belirttiği gibi, bütün zaman ve mekânlarda geçerli

³⁹ Altheide, D. L., & Johnson, J. M. “Criteria for Assessing Interpretive Validity in Qualitative Research” In, *Handbook Of Qualitative Research*, eds. N. K. Denzin & Y. S. Lincoln,. Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, Inc. 1994, pp. 485-499.

⁴⁰ Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel yayıncılık 2002, s. 151.

mutlak bir bilgi değildir. Çünkü bilim kevn fesat içinde değişen olguların seyrine bağlı olarak gelişir, olgular değişken olduğu için onların ilişkilerine bağlı olarak üretilecek bilgiler de her zaman değişmeye müsait olacaktır. Bu şekilde ulaşılan sonuçlara bir değer yüklemeyiz. Bu yüzden bilim normatif olamaz.⁴¹ Ama her şeye rağmen bilimin hissedilir bir gerçekliği olduğu da inkar edilemez.

Kur'ân'ın herhangi hangi bilim dalının alanına giren âyetleri değerlendirirken, Kur'ân yorumuna açık (zû vücûh) din dili muhakkak dikkate alınmalı, bilim dili ile din dili arasındaki ortak payda bulunmaya çalışılmalıdır. Kur'ân her şeyden önce terim anlamıyla bir bilim kitabı, yani deneylerle elde edilmiş bilgilerden oluşan bir kitap değildir. Belki bir bilinç kitabıdır. O nedenle her türlü veriyi, beşerî dilin sınırlılıkları içinde ferdi ve toplumu bilinçlendirmek amacıyla kullanır. Bu böyle olmakla beraber, Kur'ân'ın az sayıda da olsa dönemin bilgi ve kültür seviyesini çağlarca aşan bazı bilimsel imalar içerdiği ve nüzul dilinin sınırları içinde bunu ifade için titizce seçilmiş tabirler kullanıldığı da bir gerçektir. Bunlara örnek olarak, ileride ayrıntılı biçimde ele alınacağı üzere, embriyo için "alaka/asılı varlık", rüzgârlar için "levâkîh/dölleyici" tabirlerini kullanması verilebilir.

Bilim Kur'ân karşılaştırılmasında akıldan çıkarılmaması gereken bir husus daha vardır. O da şudur: Kur'ân mutlak bilgi sahibi Allah'ın kelimidir; Müminler için onda asla hata, tutarsızlık ya da yalan, aldatma ve yanıltma olamaz. Beşerî kelamın aksine, bu türden tespit edilecek tek bir örnek bile onun doğruluğunu ve ilahiliğini sarsmaya yeter. O nedenle Kur'ân-bilim karşılaştırılması yapılırken Kur'ân'ın dilsel özellikleri dikkate alınarak bir telife gidilmelidir. Her asır ve mısırdaki Kur'ân'ın bilimsel sonuçlarla telif edilebilir olması, onun ilahiliğinin bir teminatıdır.

Diğer yandan bilimsellik niteliği kazanmış ilmî veriler Kur'ân yorumunda elbette ki dün olduğu gibi bugün de kullanılacaktır. Ancak böyle bir karşılaştırmada iki bilgi arasındaki mahiyet farklılığından dolayı birebir karşılaştırmalardan ve mutlak yorumlardan kaçınılması dinî ve ilmî bir zorunluluktur. Zira Kur'ân dili ile bilim dili arasındaki hassas çizginin ve ortak paydanın tespitinde her iki bilgi türünün de değişkenleri çok fazla olduğundan insan aklı her zaman yanılmaya müsaittir. Bunun yerine Kur'ân'ın "evrensel mesajı" üzerinde durulması daha isabetli olacaktır.

Bu bağlamda Fahrettin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) Ebû Hâmid el-Gazzâlî'den (ö. 505/1111) aktardığı; **"Tecrübeye muhalefet edilmez. Haber, tecrübeye göre tevîl edilir."**⁴² ilkesi önemlidir. Fizik âlemle ilgili âyetlerin yorumunda

⁴¹ Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Bilimin Değeri Meselesi*, Ankara 2010, s. 94-95.; F.J. Fraenkel and N.E. Wallen, *How to Design and Evaluate Research in Education. Qualitative Research* (7th ed.). McGraw-Hill Higher Education, 2009.

⁴² Bkz. Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3. Bsk. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420, XXIX, 119.

dikkate alınması gereken bir başka ilkeyi de Râzî'nin bizzat kendisi şöyle kor: **“Dış alemle ilgili Kur’ân argümanlarından maksat polemik değil, doğru inançları kalplere yerleştirmektir.”**⁴³

Bundan sonraki bölümde Kur’ân dili ve bilim dili ayırımı bağlamında, somut bir örnek olarak “Gözyüzü” kavramı incelenecektir.

3. Gökyüzüne Dair Kur’ân Betimlemeleri ile Bilimsel Kuramlar Arasında Bir Mukayese

3.1. Modern Bilime Göre Evren

Evren ya da kâinat, uzay ve uzayda bulunan tüm madde ve enerji biçimlerini içeren bütünün adıdır. Pozitif bilimler açısından evren, gök cisimlerini barındıran uzay ve uzayda yer alan her şeyin toplamıdır.⁴⁴

Büyük ölçekteki evrenin ilk matematiksel teorisi Newton’un *Kütle Çekim Teorisi* idi (1687). Bunun daha gelişmiş ve tam versiyonu 1917’de Einstein tarafından geliştirilen *Genel Görelilik Teorisi*’dir. Einstein, bir bütün olarak evrenin bir modelini oluşturmak amacıyla kendi teorisinin temel denklemlerini çözmek için iki temel varsayım yapmıştır: Madde evrende düzgün bir biçimde dağılmıştır ve evren durağandır, yani zamanla değişmez. Dolayısıyla Einstein’ın kozmoloji modeli durağan ve homojendir. Bundan beş yıl sonra Rus matematikçisi Friedman (1888-1925), Einstein denklemlerinin zamanla değişen evren modeline karşı gelen çözümlerini de bulmayı başarır. Bunun için Einstein’ın homojenlik varsayımını korurken durağanlık varsayımını sorgulamaya alır. Friedman çözümünde evren, yoğunluğu son derece yüksek bir durumdan başlayarak zamanla genişliyordu. Bu çerçeveden bakıldığında 1929 yılı bir anlamda milat niteliğindedir. Zira o yıl Edwin Hubble (1889-1953) evrenin genişlemekte olduğunu keşfeder. Zira galaksiler sürekli olarak birbirlerinden uzaklaşıyorlardı.

Büyük Patlama (Bing Bang) teorisi evrenin oluşumuna dair günümüzde en çok kullanılan ve kabul gören teoridir. Bu teoriye göre evren, küçük hacimli ve çok yüksek bir enerji potansiyeline sahip, sıkışmış bir noktanın patlamasıyla oluşmuştur. Büyük Patlama Teorisi evrenin yaklaşık 13,7 milyar yıl önce aşırı yoğun ve sıcak bir noktadan meydana geldiğini savunan evrenin evrimi kuramıdır. Aynı zamanda kabul gören kozmolojik bir modeldir. İlk kez 1920’lerde Rus kozmolog ve matematikçi Alexander Friedmann ve Belçikalı fizikçi Georges Lemaître (1894-1966) tarafından ortaya atılan, evrenin bir başlangıcı olduğunu varsayan bu teori, çeşitli kanıtlarla desteklendiğinden bilim insanları arasında, özellikle fizikçiler arasında geniş ölçüde kabul görmüştür. Teorinin temel fikri, halen

⁴³ Bkz. Râzî, III, 319.

⁴⁴ Karen C. Fox, *The Big Bang Theory, What It Is, Where It Came From, and Why It Works*, John Wiley & Sons, Inc. 2002.

genişlemeye devam eden evrenin geçmişteki belirli bir zamanda sıcak ve yoğun bir başlangıç durumundan itibaren genişlemiş olduğudur.⁴⁵

3.2. Bilime Göre Gökyüzü

Gökyüzü, çeşitli nedenlerden ötürü tanımlaması zor bir kavramdır. Kabaca kişinin açık alanda yukarı baktığında gördüğü, tüm gök cisimlerini çevrelediği gözlemlenen boşluk olarak nitelendirilebilir.

Gökyüzüyle alakalı bir başka kavram da uzaydır. Uzay madde ve enerjiden meydana gelen bir sistemi ifade eder. Dünya ve diğer bütün gök cisimlerinin de içinde yer aldığı sonsuz olarak kabul edilen boşluğa uzay denir. Uzayda yeryüzündeki kanun ve prensipler büyük ölçüde değişir. Uzayda gök cisimleri henüz bilimin tam olarak açıklayamadığı düzenli ve uyumlu sistemler oluştururlar. Uzayda sayısı ve özellikleri tam olarak bilinmeyen milyarlarca gök cismi bulunmaktadır. İçinde milyonlarca gök cismini bulunduran gök sistemlerine galaksi denir. Uzayda yaklaşık 100 milyar galaksi olduğu tahmin edilmektedir. Güneş sisteminin de içinde olduğu Samanyolu galaksisi yaklaşık 200 milyar yıldızdan oluşur.

Uzay boşluğunu kaplayan cisimlere gök cisimleri denir, bulutsu ve dev galaksiler, yıldızlar, küçük meteorlar, kuyruklu yıldızlar ve takımyıldızları her biri gök cisimidir. Uzayda çıplak gözle gözlemleyebildiğimiz Ay ve Güneş gibi daha milyarlarca ışık yılı uzaklarda bulunan sadece teleskop ile görebileceğimiz, hatta günümüz teknolojisi ile göremeyeceğimiz milyarlarca gök cismi bulunur.

Güneş çevresinde dolanan ve bir yörüngeye sahip olan, kendi kütle çekimi kuvveti nedeniyle küresel yapı oluşturabilecek kütleye sahip bulunan gezegenler vardır. Güneş sisteminde sekiz gezegen bulunmaktadır. Bunlar Güneş'e olan uzaklık sırasına göre Merkür, Venüs, Dünya, Mars, Jüpiter, Satürn, Uranüs ve Neptün'dür.

Karasal bir gezegen olan Dünya, Güneş Sistemi'nde, üzerinde yaşam olan tek gezegendir. Dünya, yaklaşık olarak Güneş etrafında bir tam dolanımını 365,2 gün, kendi eksen etrafında dönmesini 23sa 56 dk sürede tamamlar. Dünya'nın ekvator düzlemi, Güneş etrafında dolanma düzlemine göre 23,5°'lik bir eğime sahiptir. Diğer gezegenler düşünüldüğünde Dünya'nın, kendi kütleline göre en büyük uyduya sahip olduğu görülür. Bu uydusu Ay'dır.

Kısaca ifade etmek gerekirse bilime göre gökyüzü çıplak gözle baktığımızda gözlemlediğimiz boşluğu ifade etmektedir. Bu boşluğun derinlikleri uzay kavramıyla ifade edilmektedir. Uzay boşluğu binlerce cisim tarafından paylaşılmaktadır. Bu cisimlerin bir kısmını da Güneş sisteminde yer alan gezegenler ve yıldız kümeleri oluşturmaktadır. Güneş sisteminde bugün için keşfedilmiş ve Güneş etrafında belli bir yörüngede dönen gezegenler vardır. Dünya bu gezegenlerden

⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. James B. Kaler, *The Little Book of Stars*, Springer-Verlag, New York 2001

biridir. Ay bir gezegen değil, dünyanın uydusudur. Yani o Güneş değil dünya etrafından dönmektedir.⁴⁶

3.3. Kur'ân'da Gökyüzü

Araştırmamıza göre Kur'ân'da 270 kadar âyette gökyüzünden bahsedilir. Bu âyetlerin 100 kadarında bir şekilde Allah'ın göklerdeki ve yerdeki hükümlerine vurgu yapılırken (Göklerde ve yerde hükümlerlik Allah'a aittir.), yine 30 kadar âyette Allah'ın kuşatıcı bilgisine (göklerin ve yerin gaybını bilir.) ve 40 kadar âyette de evrenin yaratıcısı olduğuna vurgu yapılır. Buna göre denebilir ki Kur'ân'da gökyüzü ve yeryüzünün olağanüstü yaratılışı, Yaratıcı'nın ilim, kudret ve örneksiz yaratıcılık sıfatlarının bir göstergesi ve kanıtı olarak takdim edilmektedir. Yine 30 kadar âyette gökyüzü ve yeryüzünde çıplak gözle gözlemlenebilen bazı tabiat olaylarına dikkat çekilmiştir. Bu âyetlerde sınırsız gücü temsil eden Yaratıcı bir Tanrının varlığı ve birliğine istidlal söz konusudur. Bu bağlamda zikredilen yağmurlar, rüzgârlar, bulutlar, bitkiler, hayvanlar, nehirler vs. gibi her an tanık olunabilecek sıradanlaşmış doğa olaylarının gerisinde de Allah'ın iradesi bulunduğu dikkat çekilir. Yani bilimin alanına giren ve doğal bir şekilde kusursuz işleyen doğa olayları metafizik bir dille Allah'ın fiiline bağlanmıştır. Bu bağ "inanç" dışında izah edebilecek bir yol ve yöntem de mevcut değildir. Kur'ân'da bahsedilen doğal yasaların genel geçerliliğinin geçici olarak durdurulduğu sınırlı sayıdaki olay, dinî literatürde "mucize" kavramıyla ifade edilir.

Gökyüzünden bahseden âyetlerin kahir ekseriyetinde çoğul kipi kullanılırken (semâvât), bir kısmında bu sayı 7 ile sınırlandırılmıştır. Buna karşın yeryüzünden hep tekil sıygayla bahsedilir. Sadece bir âyette yoruma açık bir üslupla yedi kat göklerden bahsedilirken, yeryüzü için de "benzeri (mislehu)ne)" tabiri kullanılmıştır.

Bunun yanında az sayıdaki âyetlerde gökler, metafizik bir dil kullanılarak görünmeyen varlıklarla ilişkili olarak bahis konusu edilir. Yine metafizik bir dille gökten meleklerin, kitabın, mucizelerin (sofra gibi), azabın, orduların indirilmesinden bahsedilir. Ayrıca göklerin ve yerin insanlar için musahhar kılındığından ve göklerde ve yerde yaşananlarda ibretler bulunduğu bahsedilir.

Bazı âyetlerde ise gökler ve yerlerle ilgili metaforik bir dil kullanıldığı son derece açıktır. Bu bağlamda "Göklerle yer arası kadar geniş.", "Gökler ve yer devam ettikçe...", "Göklerin ağlaması", "Günahlar karşısında göklerin parçalanması.", "göklerin emaneti yüklenmesi" gibi ifadelerle yer verilmiştir.

Biz burada özellikle bilimin alanına girdiğini düşündüğümüz göklere dair aşağıdaki nitelemelerle ilgili müfessirlerin bilimin gelişmesine paralel olarak

⁴⁶ Karen C. Fox, *a.g.e.*,

yaptıkları yorumları inceleyip değerlendireceğiz. Kur'an'da fizikî gökyüzüyle ilgili olduğunu düşünebileceğimiz şu nitelemelere yer verilir:

1. Göklerin sayısı 7'dir.
2. Gökler kat kattır veya birbiriyle uyumludur.
3. Gökler direksiz yükseltilmiştir.
4. Gök kubbe, yer ise döşek/beşik kılınmıştır.
5. Yakın gök yıldızlar ve burçlarla süslenmiştir.
6. Gökte yollar vardır.

Gökyüzüyle ilgili bu tasvirler çerçevesinde tarih boyunca din-bilim ilişkisini inceleyerek Bilim Dili ile Din Dili arasındaki hassas çizgiye dair bir tasavvur sunmaya çalışacağız.

Kur'an'da yedi gök kavramı 7 âyetle sarahaten,⁴⁷ iki âyetle ise zımnen (sema kelimesi zikredilmeden) zikredilir.⁴⁸ Bir âyetle gökte bulunan yedi yoldan,⁴⁹ bir âyetle ise yollardan bahsedilir.⁵⁰ İki âyetle göklerin tabaka tabaka veya bir başka yoruma göre birbiriyle uyumlu yaratıldığından,⁵¹ üç âyetle göklerin direksiz yükseltildiğinden,⁵² bir âyetle de her bir göğe ayrı emir verildiğinden⁵³ bahsedilir. Bir âyetle yedi kat gök ve benzeri yer yaratıldığı bildirilir.⁵⁴ Ayrıca üç âyetle yakın göğün kandiller, yıldızlar ve burçlarla donatılıp süslendiği belirtilir.⁵⁵

Şimdi bilim tarihi boyunca seçmecî yöntemle müfessirlerce bu âyetlerin nasıl yorumlandığına bakalım. Konuyla ilgili müfessirlerin görüşlerine geçmeden önce şunu belirtelim ki burada görüşlerine yer verilen müfessirlerin yaşadığı dönemde İslam dünyası on altıncı yüzyıla kadar geçerliliğini koruyan Batlamyus astronomisiyle tanışmıştı ve bu Batlamyus'a göre evrenin merkezinde yer vardı ve sabitti. Ayrıca Güneş ve Ay da dâhil yerin etrafında dönen bir takım gezegenler de vardı. Bugün bu teori yerini Kopernik'in Güneş merkezli evren teorisine bırakmıştır.

Ayrıca gökyüzüyle ilgili kevnî âyetlerin yorumunda iki hususa dikkat etmek gerekir; biri, âyetlerin kendi iç bütünlüğü ve tutarlılığı, diğeri ise bugün geçerli olan bilimsel bilgilerle uyumluluğu.

⁴⁷ el-Bakara 2/29; el-İsrâ 17/44; el-Müminûn 23/83; Fussilet 41/12; et-Talak 65/12; el-Mülk 67/3; Nuh 71/15.

⁴⁸ el-Müminûn 23/17; en-Nebe 78/12.

⁴⁹ el-Müminûn 23/17.

⁵⁰ ez-Zâriyât 51/7.

⁵¹ el-Mülk 67/3; Nuh 71/15.

⁵² er-Ra'd 13/2; Lokman 31/10; er-Rahmân 55/7.

⁵³ Fussilet 41/12.

⁵⁴ et-Talak 65/12.

⁵⁵ el-Hicr 15/16; el-Furkan 25/61, el-Mülk 67/3.

İlk üç asrın rivayet tefsirini *Câmiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'ân* adlı tefsirinde toplamaya çalışan ve birden fazla yorum arasında kendi tercihi belirtmekle ünlenen Taberî (ö. 310/923), yedi gök kavramıyla ilgili sahabe ve tabiin nesillerinden gelen çeşitli rivayetlere yer verir. Felsefi/bilimsel verilerden ziyade rivayeti önceleyerek göklerle ilgili geçen yedi rakamını gerçek anlamıyla, yani, matematik dilindeki karşılığıyla değerlendirir.⁵⁶ Ona göre gökteki yedi yoldan masat da yedi göktür.⁵⁷ Her bir semaya emrinin verilmesini ise Allah'ın her birine dilediği varlıkları yerleştirmesi olarak yorumlar.⁵⁸

Taberî, yedi göğe karşılık benzeri yedi yerin de yaratıldığına ve onların da her birine götekiler gibi varlıklar yerleştirildiğine inanır.⁵⁹

Yine Taberî'ye göre yedi gök, üst üste katlar şeklindedir.⁶⁰ İlgili âyetin devamında yedi kat göklerde Ay nur, Güneş kandil olarak yaratılmıştır.⁶¹ Bu da söz konusu göklerin çıplak gözle görülen Güneş sistemi içinde olduğunu gösterir.

Göklerin direksiz yükseltilmesiyle ilgili lafzi yorum dışında bir yorum yapmayan Taberî, konuyla ilgili iki görüş nakleder. Birine göre gökler, insanların göremediği direklerle, diğerine göre direksiz yükseltilmiştir. Fakat o direksiz yükseltildiği görüşünü tercih etmiştir.⁶²

Taberî yakın göğü (dünya seması) süsleyen kandillerin ise yıldızlar olduğunu belirtir, yakın göğün ne olduğu tartışmasına girmez.⁶³ Ayrıca göğün bina ve yerin döşek olarak var edildiğini işaret eden âyeti de sözlük anlamıyla yorumlar. Bununla gökyüzünün kubbe, yeryüzünün de yaşamaya uygun mekân olduğunun kastedildiğini belirtir.⁶⁴

Dün olduğu gibi bugün de Taberî'nin Kur'ân'dan ve ilk nesillerin rivayete dayılı görüşlerinden hareketle çizmeye çalıştığı gökyüzü tasavvurunun ne Batlamyus astronomisiyle ne de Kopernik astronomisiyle bağdaştırılması mümkün gözükmediği gibi kendi içerisinde de bir tutarlılık yoktur. Kur'ân'da Ay ve güneş yedi kat semaya dahil edilmemiş olsaydı, belki yaşadığımız Güneş sistemi bir sema olarak değerlendirip bunun dışında henüz keşfedilmeyen ve katlar şeklinde uzayda hareket eden 6 sema daha vardır, denebilirdi. Ne var ki Kur'ân'da Ay ve Güneş hem semavatın arasında bir ayet olarak yaratıldığı hem de bunların yakın

⁵⁶ Bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), I, 430.

⁵⁷ Bkz. Taberî, *a.g.e.*, XIX, 20.

⁵⁸ Taberî, *a.g.e.*, XXI, 441.

⁵⁹ Taberî, *a.g.e.*, XXIII, 469.

⁶⁰ Taberî, *a.g.e.*, XXIII, 636.

⁶¹ Nuh 71/16.

⁶² Taberî, *a.g.e.*, XVI, 322-326; XX, 132-133.

⁶³ Bkz. Taberî, *a.g.e.*, XXI, 441; XXIII, 508.

⁶⁴ Bkz. Taberî, *a.g.e.*, I, 234-235; XXIV, 101.

semayı süsleyen kandiller olduğu ifade edilmektedir. Bu da Taberî'nin yedi kat semayla ilgili yorumunu, hem Kur'ân'ın iç tutarlılığı hem de dönemin bilimsel verileriyle uyumluluğu bakımından geçersiz kılmaktadır. Akıl ve bilimsel verilerden ziyade rivâyeti önceleyen Taberî'ye göre yedi gök vardır. Bunlar üst üste tabakalar halindedir. Gökteki yollar da yedi göktür. Gökler direksiz olarak yükseltilmiştir. Gök kubbe, yer dōşektir. Gökler gibi katlar halinde yedi yer ve her yerde varlıklar vardır. Gök yıldızlarla süslenmiştir. Güneş gökler arasında kandil, Ay nurdur. Ona göre yedi gök kavramı ile gökteki (tekil sıyga) yedi yol arasında bir tutarsızlık yoktur. Oysa biri yedi farklı gökten, diğeri ise aynı gökteki yedi yoldan bahsediyor. Yine yakın semanın yıldızlarla donatılması, yerden çıplak gözle görülebilen Güneş ve Ay da dahil bütün yıldızların aynı semaya ait olduğunu ifade eder. Buna göre gökteki yıldızlar ya da gezegenler birer sema değil aynı semaya ait göksel cisimlerdir. Oysa yedi gök kavramının geçtiği âyetlerde Güneş ve Ay'ın yedi semaya ait olduğu belirtilir. Taberî'ye göre bu âyetlerin ilk akla gelen anlamları arasında da bir tutarsızlık yoktur.

Yine Taberî'ye göre yedi gök üst üste tabakalar şeklindedir. Yerler de öyledir ve her birinde hayat ve varlıklar vardır. Diğer yandan tek bir gök ve yerden bahsedilen "göğün bina, yerin dōşek" olduğunu belirten âyetle bu yorumun uyumlu olup olmadığıyla pek ilgilenmez. Dolayısıyla Taberî'nin gökyüzüyle ilgili âyetlere getirdiği yorumlardan tutarlı bir gökyüzü kavramı çıkarmak mümkün gözükmediği gibi bu konuda Batlamyus felsefesini de dikkate almamıştır. Muhtemelen rivayet ağırlıklı bir tefsir kaleme almış olmasındandır.

Eski bilim ve felsefe mirasını en geniş biçimde tefsirine yansıtan Fahrettin er-Râzî⁶⁵ ise yedi gök kavramını incelerken, kendi dönemine kadarki astronomi bilginlerinin gök ve gök cisimleriyle ilgili söylediklerini dikkate alır. Gökler kavramını gökteki sabit ve hareketli gezegenlerle eşleştirmeye çalışır. Gezegenlerin sayısı ile ilgili tartışma sebebiyle âyetlerde geçen 7 rakamını kesretten kinaye olarak değerlendirip âyetin, göklerin/gezegenlerin yediden fazla olmasına mani olmadığını belirtir.⁶⁶ Râzî de gökteki yedi yolu, Taberî gibi gökler olarak izah eder.⁶⁷

Özellikle Gazzâlî'den etkilendiği anlaşılan Râzî, yedi gök kavramına karşın ileri sürülen yedi yer fikrine mesafeli durur ve bu hususu, yedi iklim olarak açıklar. Yedi gökle yedi hareketli gezegenin kastedildiğini belirttikten sonra bunların her birinin özelliğinin yerin yedi ikliminde görüldüğünü, bu cihetten yedi yerden

⁶⁵ Râzî gökyüzü ve gök cisimleriyle ilgili dönemine kadarki görüş ve bilgilere vakıftır. Bunları tefsirinde geniş geniş tartışır. Bkz. Râzî, *a.g.e.*, IV, 144 vd.

⁶⁶ Geniş bilgi için bkz. Râzî, *a.g.e.*, III, 379.

⁶⁷ Bkz. Râzî, *a.g.e.*, XXIII, 269.

de bahsedilebileceğini belirtir. Yerle ilgili bunun dışındaki yorumları akıldışı/saçma bulur.⁶⁸

Râzî göklerin şekliyle ilgili tartışmaya da girer. Genellikle âyetlerde göklerin çoğul, yerin ise tekil olarak zikredilmesini dikkate alır. Ona göre yedi veya daha fazla göğe karşın, bir yer vardır Ayrıca gökler düz değil daireseldir.⁶⁹ Batlmyus astronomisini esas alan Râzî'nin ilk dönem müfessirlerin çoğunun yedi göğü, üst üste yerleştirilmiş tabakalar şeklinde tasavvur etmelerine karşın, bilim insanlarının tamamının gökyüzünü dairesel gördüklerinin farkında olduğu anlaşılmaktadır. Hatta bu konuda tecrübeye dayanan bilim insanlarının görüşünü benimseyen Gazzâlî'den din dili ile bilim dili ayırımında temel bir ilkeyi belirleyen yukarıdaki görüşünü nakleder. Kendisi de der ki; **“Dış alemle ilgili Kur’ân argümanlarından maksat polemik değil, doğru inançları kalplere yerleştirmektir.”**⁷⁰ O sebeple Râzî, astronominin alanına giren âyetleri genellikle, sevk amaçlarına uygun olarak yorumlamayı sever. Ona göre bütün gök cisimleri ve onların direksiz konumları Allah'ın kudretinin birer delilidir.⁷¹ Göklerin direksiz yükseltilmesini sevk bağlamına uygun olarak Allah'ın kudretiyle açıklar. Ona göre görünmeyen bir direktan bahsedilse bile o direk Allah'ın kudretidir.⁷²

Yakın göğün kandillerle donatılmasından maksat Râzî'ye göre de yıldızlardır. Ancak ona göre bu yıldızların tamamının yakın gökte bulunması gerekmez. Daha ötedeki göklerde bulunan yıldızlar da yakın gökten görünür ve dolayısıyla bu açıdan da yakın gökyüzü kandillerle donatılmış sayılır.⁷³ Görüldüğü gibi Râzî, bir tür bilim din gerginliği yaşanma ihtimaline karşın gökleri yedi rakamıyla sınırlayan âyetleri mecaza yordduğu gibi burada da birden fazla gökyüzü kavramıyla gökteki bütün cisimlerin yakın göğün bir parçası olduğu iması veren âyet arasındaki ilk bakışta fark edilen mantıksal tutarsızlığı görmüş ve yeryüzünden görülebilen bütün gök cisimlerinin, yakın semaya ait olmasa bile, yakın semanın kandili olarak nitelendirilebileceği yorumuyla bu tutarsızlığı gidermeye çalışmıştır.

Yine Râzî'ye göre gökyüzünün bina ya da tavan oluşu, tamamen çıplak gözle bakıldığında görülen mavi renkle ilgilidir. Buna göre masmavi görünen gökyüzüne kubbe/bina, yaşama elverişli yeryüzüne de döşek denmesi uygundur.⁷⁴ Ayrıca Allah'a dualar, yakarışlar arz edilirken eller gökyüzüne doğru kaldırılır.⁷⁵ Râzî'ye göre yeryüzü, döşegin andırdığı şekilde düz değildir. Bilakis yuvarlaktır. Bilime

⁶⁸ Bkz. Râzî, *a.g.e.*, XXX, 569.

⁶⁹ Bkz. Râzî, *a.g.e.*, III, 319.

⁷⁰ Bkz. Râzî, *a.g.e.*, III, 319.

⁷¹ Bkz. Râzî, *a.g.e.*, XXIX, 119.

⁷² Bkz. Râzî, *a.g.e.*, XIX, 5; XXV, 119.

⁷³ Bkz. Râzî, *a.g.e.*, XXX, 586.

⁷⁴ Bkz. Râzî, *a.g.e.*, XXVIII, 148.

⁷⁵ Bkz. Râzî, *a.g.e.*, III, 319.

değer veren ve genellikle din dilinin hâkim olduğu Kur'ân âyetleriyle bilimsel verileri, yorum tekniğiyle uzlaştırmaya çalışan Râzî, bu hususu da tecrübî ve akli bilgilerle ispatlamaya çalışır. Ancak Ay tutulmasının izahının doğru yapıldığı (Yerküre, Güneş ile Ay arasında girer) bu dönemde bilim, henüz Güneş'in görünen evrenin merkezi olduğu keşfine ulaşamadığından, buradaki bilgi eksikliğinden kaynaklanan tutarsızlıklar, Râzî'nin gökyüzü olaylarıyla ilgili yorumlarına da yansımıştır.⁷⁶

Sonuç olarak Râzî yedi gök, yakın gök ve yeryüzüne dair Kur'ân tabirlerini akıl ve bilgiyi de dikkate alarak yorumlamaya çalışmıştır. Ona göre gökler yedi ve daha fazla olabilir. Yer tekdir ve yuvarlaktır. Gökler de daireseldir. Ancak Râzî, bazı gözlemlerle bilimsel verilerdeki tutarsızlıkların farkında olmakla beraber buradan Güneşin evrenin merkezi olduğu fikrine ulaşamamıştır. Dönemin evren algısının ötesine pek yer vermeyen Kur'ân âyetleri de bu konuda net değildir. Eğer bu keşfe o dönemde ulaşılmış olsaydı, gökyüzüyle ilgili bugün de geçerliliğini koruyan bir yorum yapabilirdi.

Râzî bilimdeki gelişmelere göre âyetleri yorumlayarak birçok müfessirin tersine birden fazla yer fikrini, yerküre üzerinde görülen iklimler olarak izah etmiştir. Göklerin yeri çevreleyen dairesel bir yapı oluşturduğunu söylemiştir. Gökler olarak gezegenler değerlendirildiğinde bu yorumun hatalı olduğu ve bunun, yapılan gözlemler ile Batlamyus astronomisi arasındaki tutarsızlıktan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde gezegenlerin dairesel bir seyir izlediği fikrine ulaşılmış, ancak bu dairesel hareketin yerin değil Güneş'in etrafında gerçekleştiği keşfi yapılamamıştır.

16. asırda Kopernik'in bilimde devrim yaratan Güneş merkezli evren keşfinden sonra modern bilimin verileri tefsir ilmine en geniş biçimde soka Tântâvî Cevherî el-Mısrî (1862-1940), *el-Cevahir fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim* adlı eserinde yedi gök kavramıyla ilgili eski ve yeni teorileri özetler. Bu bağlamda Batlamyus'un yer merkezli evren sisteminden Kopernik'in güneş merkezli evren sistemine geçişle ilgili değişimi izler. Buna göre Batlamyus astronomisinde 7 felek ve bir de bunları kuşatan 2 felek vardır. Buna göre toplam gök sayısı dokuzdur. 7 felek yerin etrafından dönen gezegenlerdir. Bunlar da Ay, Utarid (Merkür), Zühre (Venüs), Güneş, Merih (Mars), Müşteri (Jüpiter), Zuhâl'dir (Satürn). Bunlar yerin etrafında dönen 7 hareketli gezegenlerdir. 2 de bunları kuşatan sabit felek vardır. Bu fikir Farabî ve İbn Sina ile İslam kültürüne taşınmıştır. Bundan sonra bazı Müslüman din âlimleri de Kur'ân'daki yedi göğe bunları kuşatan Arş ve Kürsî'yi de ekleyerek 9 rakamına ulaşmışlardır. Bu teori üzerine asırlar geçince İslam âlimleri de aydınlanmış ve Kur'an'daki göklerle ilgili 7 rakamının sabit olmadığını, daha fazla göğün de olabileceği fikrine ulaşmışlardır. Bunlar, yerin kendi etrafında döndüğü, diğer gezegenlerin ise fezada döndüklerini söylemişlerdir ki hicri

⁷⁶ Bkz. Râzî, *a.g.e.*, IV, 144 vd.

altıncı ve yedinci asırda İslam âleminde geliştirilen bu fikirler, modern bilimin habercisi olmuştur.

Sonra Kopernik devrimiyle evrenin oluşumuna dair teoriler değişmiştir. Yer merkezli evren fikrinden, Güneş merkezli evren fikrine geçilmiştir. Adı geçen gezegenler, yerin değil, yer de dâhil, Güneşin etrafında dönüyorlardı. Eski Yunan evren teorisi ile onun etkisinde kalan Barnaba İncil’indeki fikirler Kopernik evren teorisiyle çökmüştür. Bu modern keşif, Kur’an’a daha muvafıktır. Bu da Kur’ân’ın bir başka mucizesidir.

Tantâvî Cevherî de göklerle ilgili yedi sayısının bir anlam ifade etmediğini, yediden fazla da gök/felek olabileceği görüşündedir. Büyük müfessirler ve filozofların bu görüşte olduğunu belirtir. Sonra Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-felâsife*’sinden iktibaslarla bu görüşünü teyit eder.⁷⁷

Göklerin tabaka tabaka oluşunu, üst üste olarak lafzi bir yorumla yorumlayan Tantâvî Cevherî, bunun üzerinde pek durmadığı gibi,⁷⁸ göklerin direksiz yüksektilmesiyle ilgili bilimsel bir açıklamaya da girmez.⁷⁹ Muhtemelen gökler olarak yörüngeleri ve yörüngede çekim gücüyle dengede kalıp dönen gezegenleri düşündüğündendir. Yine gökyüzünün kubbe yeryüzünün döşek şeklinde tasavvuruyla ilgili de yaygın kullanım dışında bilimsel bir açıklama yapmaz.⁸⁰

Tantâvî Cevherî Kopernik evren fikrini kullanmış olmakla beraber gökler kavramı, Güneş ve Ay’ın yedi gök içinde oluşu ve yakın göğün kandillerle donatılması gibi hususlar arasında bir tutarsızlık görmemiş ve bunun için de konuyu tartışmamıştır.

Son dönem müceddid müfessirlerinden İbn Âşûr ise Kur’ân’daki yedi gök kavramının, Arş ve Kürsi kavramlarıyla birlikte astronomi bilginlerinin dokuz gezegen fikrine uyduğunu belirtir. Bunlar yerden uzaklığına göre Neptun, Uranüs, Zuhâ, Mâşerî, Merih, Şems, Zühre, Utarid ve Balkan’dır. Astronomi bilginlerine göre yerin hareketli bir gezegen olduğunu belirtir ve bu görüşü Kur’ân’a uygun bulur. Ona göre yeryüzünden bakıldığına görülen gezegenler arasında, yer yerine onun uydusu olan Ay sayılmıştır. Bu sistem dışında ayrıca uzayda yüzen sabit Güneş sistemleri vardır. İbn Âşûr’a göre Kur’ân diğer güneş sistemlerini Semavat içinde zikretmemiştir ya da sadece üzerinde yaşadığımız yerle irtibatlı sistemden bahsetmiştir.⁸¹

⁷⁷ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsiri’l-Kur’âni’l-Kerim*, 2. Bsk. Kahire: Mustafa el-Halebî 1350, I, 46-50.

⁷⁸ Bkz. Tantâvî Cevherî, *Cevâhir*, XXIII, 201.

⁷⁹ Bkz. Tantâvî Cevherî, *Cevâhir*, XII, 75, 80-81.

⁸⁰ Bkz. Tantâvî Cevherî, *Cevâhir*, I, 32-33.

⁸¹ İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, Tunus: ed-Dârü’t-Tûnisiyye li’n-neşr 1984, I, 386.

İbn Âşûr, muhtemelen modern teorinin öngördüğü Güneş sistemi içinde kalmaya çalışmış, bu çerçevede başka Güneş sistemlerinin de varlığını kabul ederek Kur'an'daki gökler sistemi içinde bu sistemlerin yer almadığını söylemiştir.

İbn Âşûr, göğün binaya yeryüzünün döşeğe benzetildiği âyeti yorumunda söz konusu ayette geçen sema kelimesini Arapların örfi kullanımındaki manasıyla kullanıldığını belirtir. Yani bununla, çıplak gözle gözlem yapan birine “mavi kubbe” şeklinde görünen kısım tasvir edilmiştir. Gökyüzü binaya benzetilmiştir. Benzetme yönü, gökyüzü tabakalarının yerküreyi gök cisimlerinden gelebilecek görünür görünmez zararlardan koruyup olmasındır. Yeryüzü de yaşama elverişli olması yönünde döşeğe benzetilmiştir. Ayrıca İbn Aşur, yerden “yerküre” diye bahseder ve yerin yuvarlak olduğu görüşünün kesim bilimsel bir sonuç olduğunu net bir dille ifade eder.⁸²

Son devir ünlü Türk müfessiri Elmalılı Hamdi Yazır da yedi gök kavramıyla ilgili bilinenler dışında bir şey söylemez. Ona göre de; “yedi göğün varlığı kesindir ama bundan fazlası yoktur, denemez.” Yedi kat semadan maksadın ne olduğuna ilişkin de iki farklı görüş zikreder. Birine göre yedi kat sema, yer merkez olmak üzere sırasıyla şunlardır: Zühre, Utarid, Güneş, Merih, Müşteri, Zuhale ve Zuhale sonrası. Yeni keşfedilecek gezegenler yedinci göktedir.⁸³

Bütün yıldızların tezyin ettiği maddi âlemin hepsi yedi semanın birincisindedir. Altı sema daha vardır. Bunlar manevi semalardır. Dünya semasının yıldızlarla süslendiğini bildiren âyet ile Miraç hadisesi buna işaret eder. Elmalılı bu ikinci görüşü benimser.⁸⁴

Sonuç

Astronominin alanına giren olgulara dair kevnî âyetleri yorumlarından anlaşıldığına göre müfessirler dün olduğu gibi bugün de özellikle “yedi gök” kavramıyla ilgili tutarlı ve tatmin edici bir yoruma ulaşamadıkları gibi bu kavramı, veri kaynaklarının farklı oluşuna bağlı olarak birbirinden oldukça farklı şekilde yorumladıkları da olmuştur.

Taberî'nin sırf rivayeti esas alarak ortaya koyduğu yorumda gökler 7 sayısıyla sınırlı ve kat kat iken, yine bir o kadar da düz yeryüzü bulunurken, dönemin bilim ve felsefe mirasını da dikkate alan Râzî'de yerin etrafında dairesel çizgi çizen hareketli gezegenler (felek) semadır, yer ise tek ve yuvarlaktır.

Modern dönemle birlikte artık Güneş merkezli evren fikrine geçilmiş ve birçok Güneş sisteminden bahsedilir olmuştur. Bilimdeki değişime paralel olarak Kur'an yorumlarında da bir değişim gözlenmiştir. Bugün Güneş etrafında dönen

⁸² İbn Âşûr, *a.g.e.*, I, 331.

⁸³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul: Eser Kitabevi, t.y., I, 393-294.

⁸⁴ Hamdi Yazır, *a.g.e.*, VII, 5077.

gezegenler ve bu gezegenler arasında milyonlarca yıldızdan bahsedilmektedir. Artık Ay bir gezegen değil, yerin etrafında dönen bir uydudur. Yeryüzü tek ve yuvarlaktır. Hem kendi hem de Güneş etrafında dönmektedir. Güneş de sabitliği kabul edilse bile sistem olarak uzayda hareket etmektedir. Bütün bu yeni keşifler Kur'ân âyetlerini daha tutarlı ve mantıklı açıklamaktadır. Buna rağmen yedi gök kavramı yine tutarlı bir izaha kavuşturulamamıştır. Bunun için Elmalılı, Kur'ân âyetlerinin gözlemlenebilir tek bir sistemle ilgili olduğunu, kalanının ise metafizik âlemle ilgili olduğunu ifade ederek bu zahiri tutarsızlığı gidermeye çalışmıştır.

Kur'ân evrensel mesajını iletmek üzere edebî bir dil kullanmıştır. Fakat bu çerçevede evrenle ilgili kâh görünen kâh görünmeyen gerçekliklere de işaret etmiştir. Bir başka deyişle fizikten de metafizikten de bahsetmiştir. Bazı Kur'ân âyetleri bilimsel kuramlar çerçevesinde izah edilecekse, Kur'ân dili ile bilim dilinin kesişme noktası büyük bir titizlik gösterilerek tespit edilmeli ve ona göre davranılmalıdır. Kur'ân ile bilim arasında bir tutarsızlık varmış gibi gösterilmesi, inananlar açısından en yanlış olanıdır.

Göklerle ilgili Kur'ân âyetlerinin her biri fiziksel gerçeklikten uzak olarak ve kendi iç bütünlüğünden bağımsız olarak değerlendirilirse her âyete kendi bağlamına uygun bir yorum bulmak pekâlâ mümkündür. Tutarsızlık gibi görünen durum bilimsel kuramlar, Kur'ân'ın bütünlüğü ve Kur'ân'ın fiziksel gerçeklikleri bilim dili kullanarak ele aldığı fikriyle tek bir tutarlı yoruma ulaşma çabasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Kur'ân'ın evrensel mesajının etkisine sonsuza değin ve bütün dünyada devam ettirmek adına böyle bir tutarlılığa ulaşmak için bazı müfessirlerin başvurduğu yöntem, yani, telif yöntemi doğru bir yöntemdir. Bunun için dilin ve aklın bütün imkanlarını kullanarak aklî ve tecrübî bilgi ile vahyî bilgiyi telif etmeye çalışmışlardır. Bilgi değişince aynı yöntemle asra hitap edecek yeni bir yoruma ulaşmışlardır ki bu da bizce doğru bir yaklaşımdır. Aksi halde vahyin mesajını sığ zihinler açısından canlı tutmak mümkün gözükmemektedir.

Modern astronomiye dair bilgiler, Kur'ân'daki göklerle ilgili âyetlerin ağırlıklı mesajı (Allah'ın hükümrânlığı) ve müfessirlerin tarih boyunca yaptıkları açıklamalar çerçevesinde Kur'ân'ın "yedi gök" kavramıyla ilgili bugün şöyle bir yorum yapılabilir:

Yedi lafzı matematiksel bir değer ifade etmemektedir. Bir mecazdır. Çokluktan kinayedir. Bununla aslında evrenin metafizik anlamında değil ama fiziksel anlamda sonsuzluğuna işaret vardır (∞). Dolayısıyla bugün Güneş sistemi içerisinde keşfedilen gezegenleri birer gök/sema olarak değerlendirmenin bir karşılığı da yoktur. Kur'ân'da göklerin genellikle çoğul, yeryüzünün ise tekil sıygasıyla bahsedilmesi bugün gökyüzü ya da uzay olarak ifade edilen iki varlık arasındaki farka işaret olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda yeryüzünün göklere benzetilmesi mahiyet yönünden değil içerik yönünden olabilir. Yani, yeryüzü de gökler

diye anılan uzaydaki varlıklardan bir varlıktır; benzerleri gibi uzay boşluğunda yüzer gider gider, hareket eder. Özellikle Güneş ve Ay'ın semavat içerisinde, yani uzayda kandil ve nur oluşları, yeryüzünü mesken tutan insanlara yönelik mesaj içerikli metaforik bir tanımlamadır. Bunların birer ayet oluşlarına, olağanüstülüklerine ve insanların yaşamındaki hayati fonksiyonlarına dikkat çekilerek bundan dolayı Yaratıcı'ya inanıp şükretmeleri irade edilmiştir.

Yakın semanın kandillerle süslenmesi de yine yeryüzüyle bağlantılı olarak insanlara yönelik bir mesajdır. Uzayın dünyadan çıplak gözle görülebilen kısmı ya da dünyayı da barındıran Güneş sistemi kastedilmiş olabilir.

Gökyüzünün kubbe, yerin döşek oluşu, gökyüzünün direksiz yükseltilmesi gibi hususlar örfi kullanımlardır. Bunların yorumunda geçmişte olduğu gibi bugün de herhangi bir tutarsızlık ya da müşkil durum yoktur.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerim

Adivar, Adnan, *Bilim ve Din*, İstanbul 1980;

Altheide, D. L., & Johnson, J. M. "Criteria for assessing interpretive validity in qualitative research", *Handbook of Qualitative Research*, eds. N. K. Denzin & Y. S. Lincoln, pp. 485-499, Thousand Oaks, CA, US: Sage Publications, Inc. 1994;

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Ankara 1996 (5. baskı);

Baljon, J. M. S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (Şaban Ali Düzgün), Ankara 1994;

Bolay, Süleyman Hayri, *Bilimin Değeri Meselesi*, Ankara 2010;

Brown, Hanbury, *The Wisdom of Science; Its Relevance to Culture and Religion*, Cambridge 1986;

Bucaille, Maurice, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'ân ve Bilim* (trc. Suat Yıldırım), İzmir 1998;

Einstein, Albert, *The Fundamentals of Theoretical Physics*, Science 91, 1940;

Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul: Eser Kitabevi, t.y.

F.J. Fraenkel and N.E. Wallen, *How to Design and Evaluate Research in Education. Qualitative Research* (7th ed.). McGraw-Hill Higher Education, 2009;

Feynman, Richard P., *What Is Science? The Physics Teacher* 7, 313 (1969); doi: 10.1119/1.2351388.

Fox, Karen C., *The Big Bang Theory, What It Is, Where It Came From, and Why It Works*, John Wiley & Sons, Inc. 2002;

İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-neşr 1984;

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü Müşki-l'l-Kur'ân*, (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973;

Jansen, J. J. G., *Kur'ân'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar* (trc. Halilrahman Açar) Ankara 1993;

- Kaler, James B., *The Little Book of Stars*, , Springer-Verlag New York in 2001
- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel yayıncılık 2002;
- Kırca, Celal, *Kur'ân ve Bilim*, İstanbul 1996;
- Celal, *Kur'ân-ı Kerim'de Fen Bilimleri*, İstanbul 1989;
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve İlim* (çev. İlhan Kutluer) İstanbul, 1989;
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, I-XXXII, 3. Bsk. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sâbûnî, Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-diyâne* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979;
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî *Camiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), I-XXIV, Müessesetü'r-risâle, 1420/2000;
- Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim*, 2. Bsk. Kahire: Mustafa el-Halebî 1350;
- Taylan, Necip, "Bilgi" *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi), İstanbul 1992, VI, 157-161.
- Yılmaz, İrfan ve dğr., *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din*, İstanbul 1998.

KUR'AN'IN GÖK CİSİMLERİ HAKKINDAKİ ANLATIMLARI

Prof. Dr. Erkan YAR

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ eyar@firat.edu.tr

Giriş

Kur'an'ın gök cisimleri hakkındaki anlatımlarını incelememiz, bu anlatımların amacını çözümlmek ve bu anlatımlardan hareketle Kur'an'da bilimsel açıklama olduğuna ilişkin iddiaları geçersiz kılmaktır.¹ Konuyu Kur'an ile sınırlandırmamız, vahyi yorumlamayı amaçlayan tefsirlerdeki verileri araştırma alanının dışında tutmak ve doğrudan Kur'an bütünlüğü içerisinde konuyu incelemek içindir. Hadislerde de gök cisimleri hakkında çeşitli açıklamaların olduğu görülmektedir ki bu açıklamalar da başka araştırmalarda konu edinilmelidir. Konuyu gök cisimleri olarak isimlendirmemiz, gökteki nesneleri tek bir isim altında toplama arzumuzdan kaynaklanmaktadır ki eskiler bunun için *el-ecrâm es-semâviyye* terimini kullanmışlardır.² Göksel cisimler gerçekte tüm var olanı içine almaktadır ki bu durumda yeryüzü/*arz* da bir göksel cisimdir. Kur'an'daki *es-semevât ve'l-ard* sözcüğünün var olan her şeyi kapsadığı söylenebilir.

Bilimi insana ait bir eylem olarak görmeyenler, dinsel metinlerin de bilimsel açıklamalar yaptığını ilişkin yargılar geliştirmektedirler. Bu bakış açısı genel olarak vahyin her türlü bilginin kaynağı olarak görme arzusundan ortaya çıkmaktadır. Bu bakış açısının bir yansıması da Allah tarafından insana gönderilen

¹ Bilimsel tefsir konusunda tarihte ve günümüzde bazı taraftarlar ve karşıtların varlığı görülmektedir. Gerçekte bilimsel tefsir şeklinde bir kavram kullanmak bile tefsir mantığına aykırıdır. Kur'an'ın bilimsel yorumu hakkındaki görüşler için bkz. Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009); Caner Taslaman- Enis Doku, *Kur'an ve Bilimsel Zihnin İnşası*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015); Celal Kırcı, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, (İstanbul: Marifet Yayınları, trs.).

² Felsefede bu kavram *el-ecrâmü'l-felekiyye* olarak geçmekte ve bununla elementlerin üzerinde bulunan felekler ve gezegenler kastedilmektedir. Bkz. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddik el-Minnşâvî, (Kahire: Dâru'l-Fadîle, trs.), 18.

elçilerin, vahyi insana ulaştırma/*tebliğ* ve duyurma/*tebyîn* göreviyle birlikte, insana meslek öğretme görevinin de verilmesidir. İnsanın varlığın gerçekliğine ait yargıları olarak tanımlayabileceğimiz ilim, onun varlıklar hakkında bilgi edinme yollarını kullanarak elde ettiği her şeyi içerisine almaktadır. İnsan bu incelemelerinde duyuları, haberi ve akli kullanmaktadır ki gök cisimleri bilgi edinme yollarının her üçüyle de ilişkilidir. İnsan bir duyusu olarak gözüyle gözlemde bulunduğu gibi gözlemlerinde araçlar kullanmakta; öncekilerin gök cisimleri hakkındaki anlayışlarına vakıf olduğu gibi dinsel metinler de gök cisimleri hakkında bilgi vermekte ve akli olarak da bu cisimlerin yapısı hakkında çıkarımlarda bulunmaktadır.

Kur'an'ın gök cisimleri hakkındaki anlatımlarını değerlendirmede vahiy hakkındaki paradigmalarımızın etkisi vardır. Kur'an vahyinin evrensel bir metin olduğunu savunanlar, bu anlatımları yorumlarken onların zaman ve mekanla ilişkili olmadığı savından hareket etmektedirler. Modernist yorumu benimseyenler bu anlatımları her dönemde gelişen bilimsel veriler ışığında yorumlamaktadırlar. Tarihselciliği bir yöntem olarak benimseyenler ise bu anlatımları zaman ve mekanla ilişkili anlatımlar olarak kabul etmekte ve onlardan genel-geçer ilkeler çıkarmayı hedeflemektedirler. Bu tutumlar en etkili olarak Kur'an'ın gök cisimleri ve sosyal yaşam hakkındaki anlatımlarını yorumlamada belirginleşmektedir. İnsanın varlık hakkındaki bilgilerinin zamana göre değişmesi onun kullandığı aletlerden ortaya çıkmaktadır. Büyütme ve görüntüleme araçlarının gelişmesi, cisimlerin parçalarını bilmemize imkan vermektedir. Bununla birlikte görüntüleme araçlarının gelişmesi de uzaktaki cisimler hakkında bilgi edinmemize imkan vermiştir. Kur'an hakkındaki paradigmalardan önemli bir diğeri ise; Kur'an'ın sadece din ile ilişkili olgu ve olayları anlattığı veya ondaki bazı ifadelerden hareketle her şeyin bilgisinin onda var olduğudur. Kur'an'ı inanç nesnesi görmekle birlikte bilgi nesnesi olarak da görenler, aynı anlatımı din dili ve bilim dilini dikate alarak yorumlamaktadırlar.³

İnsanların elçilere sordukları soruların vahiy tarafından cevaplanması sırasında Kur'an, sadece cevabı zikretmemekte aynı zamanda soruyu da zikretmektedir. Böylece cevabın elçiye sorulan belirli bir soruyla ilişkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Müşriklerin sordukları sorular genel olarak elçilik ve kıyamet ile ilişkilidir. Ancak onların hilaller hakkında soru sorduklarını belirtmekte ve sorulan diğer sorulara verilen cevaplarda olduğu gibi sorulanın gerçek mahiyetini açıklamamaktadır. *“Sana, hilâlleri soruyorlar. De ki: “Onlar, insanlar ve hac için vakitlerdir. İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyilik, kurallara uymanızdır. Evlere kapılarından girin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz”*⁴

³ Bu şekildeki bir tavır için bkz. Celal Kırca, “Kur'an ve Tabii Bilimler”, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I, ss.183-206, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 184-185.

⁴ Bakara 2/189; Bu ayette ifade edilen müşriklerin hilalleri sormaları hakkında Taberî, onların hilallerin artması, noksanlaşması ve hallerindeki değişimleri sorduklarını belirtmektedir. Bkz.

ayetinde hilalleri soranlara onların gerçekliği yani nasıl oluştukları hakkında bilgi verilmemekte; insanlara ilişkili olan yönleriyle açıklanmaktadır. Vahyin ilk muhatapları, hilaller ile ayların başlangıcını ve bitişini hesapladıklarından ve hac da haram aylarda yapılması yönünden hilallerle ilişkili olduğundan sadece insanlarla ilişkisi yönünden cevap verilmiş; bunun ötesindeki konulara yani hilallerin nasıl oluştuğuna değinilmemiştir. Sözelimi dünyadaki gelgitlerde ayın ve diğer gezegenlerin çekim gücünün etkisinin olduğu günümüzde bilinmektedir. Buna ek olarak yeryüzündeki depremlerde de uzaydaki geçişlerin çekim güçlerinin etkisine ilişkin teoriler gelişmektedir.

Gök cisimleri hakkındaki Kur'an'daki anlatımları yaşadığı çağın astronomi bilgisiyle uzlaştırmaya çalışan Abdullatif Harputi, "Kur'an'da ve diğer Mukaddes Kitaplarda yıldızların ve gezegenlerin zikredilmesi, bunların gerçek mahiyetlerini belirtmek için değil, yaratıcının varlığına ve gücüne delil olmaları sebebi ile muhataplarının bilgi ve anlayışına bırakılmıştır. Bu kitapların indirilmesi sırasında muhatapların çoğu "amme-i nas" olduğundan, bu kitaplarda Allah'ın varlığı ve gücüne delil olmak üzere zikrolunan gök cisimleri herkesin anlayabileceği tarzda anlatılmıştır. Bunların kendilerine ait halleri ile asıl mahiyetlerinin anlatılmaması, muhataplarının bilgi ve anlayışına bırakıldığını gösterir"⁵ demektedir. Bunun da ötesinde o, insanların irşadı için indirilen kitapların avamı yola getirmek için alışık oldukları ifadeler kullandıkları gibi diğer taraftan da kesin hakikatlere işaret edildiğini söylemektedir. Ona göre bunların Kur'an'da zikredilmesi, bunların İslam'da inanılması gerekli hakikatler olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.⁶ Ancak onun din ve bilim ilişkisi konusunda yanlış anlamalardan birisi olarak gördüğü "dini açıklama" ve "bilimsel açıklama" birbirine karıştırılmış olduğu yargısını daha ileri götürerek, Kur'an'da bilimsel açıklamaların olmadığını söylemek mümkündür.

a. Oluş ve Bozuluşta Gök Cisimleri

Oluş/*el-kevn* ve bozuluş/*el-fesâd* kavramlarını varlıkla ilişkili olarak kullanmamız, varlıkta bunların geçerliliğine vurgu yapmak içindir. Diğer yandan oluş başlangıcı/*ibda* ve bozuluş da sona/*meâd* gönderme yapmaktadır. Varlıkla ilişkili olarak kullanıldığında bu kavramlar varlıktaki düzene ve düzensizliğe işaret etmektedirler. Bunun içindir ki İngilizce de *cosmos* kendisinde bir düzen olan

Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 3/553; Mâturîdî, onların güneşi sürekli olarak aynı halde gördüklerini, ayın ise hallerinin değişmesinden ötürü hilalleri sorduklarını belirtmektedir. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilât'u Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Baslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kurubi'l-İlmiyye, 2005), 2/60; Aynı şekilde bkz. Ebu'l-Kâsım . ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'u An Hakâik'i Ğavâmidit-Tenzîl ve Uyûni'lekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-Arabî, 1407, 1/234.

⁵ Abdullatif Harputi, *Tenkîhu'l-Kelam fî Akaid-i Ehli'l-İslam*, I. baskı, (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, h. 1328), 378.

⁶ Harputi, *age*, 393.

evrene ve *caos* ise varlıktaki düzensizliğe atıfta bulunmaktadır. Ancak Kur'an'da bilimsel kavramlar olmadığından onda kullanılan sözcükler de insanların günlük dilde kullandıkları anlamlarının ötesinde bir anlama sahip değildir. Bu anlatımlarda Allah'ın varlığa "ol" dediğinde olduğu ifade edilmektedir ki⁷ bu durum yaratmanın bir söz olduğuna işaret etmektedir. Ancak onun varlığı yarattığına dair anlatımlarda ise yaratma bir söz olmaktan çok bir fiildir. Bu durum, anlatımlar arasında bir çelişkinin olduğu anlamında değildir. Onun bir şeyi irade ettiğinde ol demesiyle o şeyin olduğuna ilişkin anlatımlarda onun bir ilah olarak mutlak gücüne atıfta bulunmaktadır ki insanların tapındıkları putlarda bu miktarda bir gücün olmadığına ve hatta hiçbir gücün olmadığına dikkat çekilmektedir.

Kur'an'da varlığın başlangıcına ait anlatımların olması, genel olarak insanın varlığın başlangıcını bilme şeklinde arzusunun dönüktür. Çeşitli topluluklara ait mitolojilerde yaratılışın başlangıcına ait anlatımlar var olduğu gibi İslam öncesi dinlerde de bu anlatımlar mevcuttur. Tevrat'a varlığın başlangıçtaki yaratılışı Allah'ın haftanın yedinci günde dinlendiği inancını temellendirmek üzere anlatıldığı görülmektedir. Bu anlatımlarda gök cisimleri olarak gök, güneş, ay, yıldızlar ve yeryüzünün yaratılışı yaratılış günleriyle ilişkili olarak anlatılmaktadır.⁸ Kur'an'da ise varlığın başlangıçtaki yaratılışı Tevrat'ta olduğu gibi ayrıntılı olarak anlatılmamaktadır. Ancak bu anlatımlarda Allah'ın gökleri, yeri ve ikisi arasındaki altı günde yarattığına atıfta bulunmaktadır.⁹ Başka bir bağlamda yerin iki günde ve içerisindekilerin ise dört günde yaratıldığı ve buna paralel olarak yedi kat göğün de iki günde yaratıldığı açıklanmaktadır.¹⁰ Varlığın başlangıcına ait ayrıntılandırılmış bu anlatımlarda ana tema Allah'ın yedinci gün dinlenmediğini açıklamaktır.

Kur'an'da varlığın başlangıcına ait anlatımlar genel olarak Allah'ın yedinci gün dinlendiği inancını yadsımak olsa da; şu andaki kurulu düzenin bozulması anlamında saatin gerçekleşmesine ait anlatımlar daha fazla yekun tutmaktadır. Vahyin ilk muhataplarında zamanı ölçmek için kullanılan saat kum saatidir. Kum saati ise iki bölmeden oluşan ve bir bölmedeki kumun diğer bölmeye akmasıyla dikilen bir yapıya sahiptir. Bu nedenle saatin dikilmesi/*irsâ* ilk muhatapların bilgisinde olan saate benzetilmektedir. Saat; dünyadaki zamanın bitmesi ve yeni bir zamanın başlaması anlamına gelmektedir. Bu ise gök cisimlerindeki düzenin bozulması ile gerçekleşecektir. Kıyamet ise insanın dirilişini yani kalkışını açıklamaktadır. Kur'an'ın saat hakkındaki anlatımları varlıktaki düzenin bozulmasıyla birlikte asıl olarak saatin gerçekleşmesi anında insanın nasıl bir davranış

⁷ Bakara 2/117; Âlu İmrân 3/47, 59 vd.

⁸ Yaratılış 1:1-31

⁹ Bu anlatımlarda bazen gökler ve yerin altı günde yaratıldığı (Bkz. A'râf 7/54; Hadîd 57/4; Yunûs 10/3) ve bazen de gökleri, yeri ve ikisinin arasındakilerinin altı günde yaratıldığı (Bkz. Kâf 50/38; Furkân 25/59; Secde 32/4) ifade edilmektedir.

¹⁰ Fussilet 41/10-12.

göstereceğine odaklanmaktır. Bunun içindir ki göksel cisimlerde bozulma oluşurken insan tepki vermekte ve özellikle de inkarcılar yalanladıkları bir olayın gerçekleşmesi anında bedensel ve sözsel tepkiler vermektedirler.

Saat yani varlıktaki kurulu düzenin bozulması varlıkların/eshâ yapı ve biçiminin bozulmasıyla gerçekleşmektedir. Bu ise ancak şeyleri oluşturan bileşenlerin dağılmasıyla mümkündür. Kurulu düzende güneş ışık vermekte ve gündüzü oluşturmakta ve ay ise ışığını güneşten alarak geceyi aydınlatmaktadır. Bu durumda güneşin işlevi ışık vermek suretiyle gündüzü oluşturmaktır ki gündüzün insan için çok sayıda yararı vardır. Ayın görevi ise güneşin ışığını yansıtmak suretiyle geceyi aydınlatmak yani insanın yararına olan bir iş görmektir. Dünyanın sonunda gök cisimlerindeki bozulma anında güneş dürülmekte yani ışık vermekte; yıldızlar da bulanıklaşmakta ve sönmektedir.¹¹ Başka bir anlatımda ise güneş ve ayın bir araya getirileceği belirtilmektedir ki bu da var olan düzendeki bir bozulmadır. Güneşin ve ayın bir araya getirilmesi *“ay tutulduğunda, güneş ve ay bir araya getirildiğinde, o gün insan “kaçış nereye?” diyecektir”*¹² ayetinde açıklanmıştır ki, iki cisim bir arada toplandığında cisimlerin özsel kimlikleri kaybolacaktır. Bununla birlikte saatin gerçekleşmesinde gökle ilişkili anlatımlarda göğün yarılmasından/înşikâk söz edilmektedir ki bu yarılma ondaki düzenin bozulması için değil; Allah'ın kendi arşından insanları yargılaması için çıkması anlamındadır.¹³

Saat ile birlikte güneş, ay ve yıldızlar gibi gök cisimlerindeki bozulmayla birlikte asıl olarak insanın dikkatini yeryüzündeki bozulmaların nasıl olacağı çekmektedir. Yeryüzündeki nesneler içerisinde de insanın algısında dağlar kocaman varlıklar olduğundan ötürü insan saatin gerçekleşmesi durumunda dağların nasıl bozulacağını sormaktadır. Bu anlatımlarda putperestlerin, saat yani kurulu düzen bozulduğunda dağların ne olacağı sormuşlar; *“Sana dağların hâlini soruyorlar. De ki: “Rabbim onları toz edip savuracak”*¹⁴ ayeti de bu soruya onların ufaltılarak savrulacağı şeklinde cevap vermiştir. Onlar, bilgilerinde olan dağların mahiyetini ve bu dağların nasıl oluştuğunu sormamışlar; kıyamet yani saât gerçekleştiğinde kocaman dağların nasıl atılacağını sormuşlardır. Kur'an'da dağlarla ilgili diğer anlatımların da genel bu soruyla ilişkili olduğu görülmektedir. Sözgelimi *“Şu bakıp da hareketsiz/donuk sandığın dağlar, bulutların geçişi gibi geçiyorlar. Bunu, her şeyi sağlam ve yerli yerince yapan Allah yapmıştır. Şüphesiz O, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır”*¹⁵ ayetinde insanın hareketsiz algıladığı dağların kıyamet anında yürütüleceği açıklanmaktadır. Bazı bilim insanları, yerkabuğunda şu anda da var olan kaymaları -ki depremler yerkabuğundaki kaymalar sonucu oluşan

¹¹ Tekvîr 81/1-2.

¹² Kiyâme 75/8-10.

¹³ Bu ayetler için bkz. Rahman 55/37; Hakka 69/16; İnşikâk 84/1.

¹⁴ Tâhâ 20/105.

¹⁵ Neml 27/88

gerilimler nedeniyle oluşmaktadır- bu ayetle ilişkilendirmek çabasındadırlar. Halbuki dünya yüzeyinde her zaman var olan kaymalar ve bunların oluşturduğu gerilimler, sadece dağlar için geçerli değildir. Üzerinde yaşadığımız toprak, levhalar halinde yer değiştirmektedir. Ovaların yani düzlüklerin kıyamet gününde atılması insan zihninde bir etki bırakmayacağından, Kur'an hep yüce ve büyük olan dağların atılmasından söz etmektedir. Sözelimi *"Dağları yürüteceğimiz ve senin yeryüzünü çırılçıplak göreceğin günü bir hatırla. Biz onları mahşerde toplarız da içlerinden hiçbirini bırakmayız"*¹⁶ ayetinde asıl olarak inkarcıların Allah'ın huzurunda toplanması konu edinmişken, dağların yürütüleceği ve yeryüzünün çıplak olarak görüleceği ifade edilmiştir. Yeryüzünde düzlüklerin atılacağı da ifade edilseydi, insan zihninde toplanma alanı kalmayacağı anlamını oluşturacağından, ovaların ve düzlüklerin kıyamet anında atılmasına değinilmemektedir. Ancak diğer ayetlerde yeryüzünün bir bütün olarak dağılacağı da açıklanmaktadır.¹⁷

Kur'an, kıyamet alametlerinden söz etmemekte ve kıyamet anındaki olaylardan söz etmektedir. Kıyametle ilgili anlatımların tümünde de insanın bilgisinde olan varlıkların düzenindeki bozuluşa dikkat çekilmektedir. Bu bozuluş da güneş, ay, yıldızlar ve yeryüzüyle ilişkili olarak anlatılmaktadır. Kıyametin gerçekleşmesi anında dağların savrulması da yine ilk muhatapların bilgisinde var olan serpilmiş yüne ve bulutlara benzetilmiştir.

Gök cisimleri ile ilgili anlatımlarda önemli öğelerden birisi de bu cisimlerinin hareketlerinin sonluluğudur. Bu sonluluk, "onlardan her birinin hareketlerinin belirli bir zamana kadar" olduğunu belirtilmesiyle birlikte, saat olarak isimlendirilen bu dünyadaki kurulu düzenin bozulması sırasında gök cisimlerinin varlıklarının ve buna bağlı olarak da onlara atfedilen fiillerin son bulacağıdır.¹⁸ Gök cisimlerindeki düzenin belirli bir zamana kadar devam etmesi, bu dünyanın sonluluğuna ve dolayısıyla insanın eylemlerinin karşılığını görmesi için diriltileceğine de vurgu yapmaktadır.

b. Gök Cisimlerinin Hareketlerinin İnsan İçin Faydaları

Dünyanın kendi etrafında dönmesiyle oluşan gece ve gündüz, bir günü oluşturan iki zaman dilimidir. Gündüz ve gecenin tanımlanması ve isimlendirilmesi topluluklara göre değişse de, onlarda ortaya çıkan fayda topluluklara göre değişmemektedir. Arap toplumunda gece önce gelmek ve gündüz de onu takip etmektedir. Dolayısıyla gün, gece ile başlamakta ve gündüzün bitiminde son bulmaktadır. Belki de bunun nedeni, gecenin karalığının yokluğu ve gündüzün ışığının

¹⁶ Kehf 18/47.

¹⁷ Bkz. Abese 80/26.

¹⁸ Örneğin "Allah, gökleri gördüğünüz bir direk olmadan yükselten, sonra Arş'a kurulan, güneşi ve ayı buyruğu altına alandır. Bunların hepsi belli bir zamana kadar akıp gitmektedir. O, her işi düzenler, yürütür, âyetleri ayrı ayrı açıklar ki Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanabilirsiniz" (Ra'd 13/2) ayetinde güneşin ve ayın belirlenmiş bir zamana kadar akıp gideceklerine vurgu yapılmaktadır.

da varlığı temsil etmesi, yokluğun varlıktan önce gelmesidir.¹⁹ İnsanın hassas zaman ölçüm aletleri geliştirdiği günümüzde dünyanın her yerinde geçerli düzenlemeler yapılmıştır. Bunun insan için faydası, göreceli bir zaman ölçümü yerine sabit bir zaman ölçününü getirmiş olmasıdır. Buna göre gün, gecenin yarısından başlamakta ve bitmektedir. Araplara göre gece gündüzden önce geldiğinden, ayetlerde de gece gündüzden önce zikredilmektedir.²⁰

Dünyanın kendi etrafında tam dönüşünden gün ve güneşin etrafından tam dönüşünden ise yıl oluşmaktadır. Kur'an'da gün ve yıla ait anlatımlar olsa da mevsimlere ait anlatımlar yer almamaktadır. Bunun nedeninin gün ve yılın ilk muhataplar nezdinde tanımlanmış olmasına karşın, mevsimlerin kesin olarak tanımlanmış bir yapısının olmaması olabilir. İnsanın gündüz çalışması ve gece dinlenmesi, varlıksal olarak bedenine buna yatkın olmasından kaynaklanmamaktadır. Belki de bu neden, insanın gündüz nesneleri kavraması ve gece de nesneleri kavrayamamasıdır. Çalışmak nesnelerle etkileşimi gerekli kılmaktadır ve bu nedenle de ışığa gereksinim duymaktadır. Gece ise ışık olmadığından nesneleri idrak mümkün olmamaktadır. Belki de bu nedenle Arap "gece örtü" demektedir.²¹

Günün gece ve gündüzden oluşmasında insanlar için olan yararlar, asıl olarak vahyin konusunu oluşturmaktadır. Buna göre gece insanın dinlenmesi ve gündüz de insanın çalışması içindir. "*O, içinde dinlenesiniz diye geceyi ve gündüzü ise aydınlık kılandı. Şüphesiz bunda işiten bir toplum için ibretler vardır*"²² ayetinde gecenin dinlenme ve gündüzün ise çalışma zamanı olduğuna vurgu yapılmaktadır. Diğer bir bağlamda ise "*Geceleyin ve gündüzün uyumanız ve O'nun lütfundan istemeniz de O'nun ayetlerindendir. Şüphesiz bunda işiten bir toplum için ibretler vardır*"²³ ayetinde ise vahyin ilk muhatabı olan Araplar gündüz de uyuduklarının

¹⁹ Birunî, Arapların ve onlara uynların geceyi gündüzden öne almalarının merteye yönünden karanlığın ışıktan önce gelmesinden ve ışığın karanlığın üzerine gelmesinden olduğunu söylemektedir. Önce olan kendisiyle başlamak için daha evladır. Onlar sükununu hareketten üstün tutmaları, dinlenme ve rahatın sükunla ilişkili olmasındandır. Hareket bir ihtiyaç ve zorunluluktur. Yorgunluk zaruretin ardından gelmekte ve böylece yorgunluk hareketin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Onlara göre sükun elementlerde bir süre kalırsa bozulma olmaz; onlarda sürekli hareket olursa bozulma olur. Bkz. Ebû Reyân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkiye fi'l-Kur'ânî'l-Hâliyye*, Kahire 2007, 6.

²⁰ Örneğin bkz. Bakara 2/164; Âlu İmrân 3/190; Yunus 10/6 vd.

²¹ Bir zaman dilimi olarak gecenin gelişini Araplar *cenne* fiili ile ifade etmektedirler. Cin sözcüğünün asıl anlamı örtmektir. Bkz. er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Davûdî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem h. 1412), 203.

²² Yunus 10/67; Krş. Furkân 25/47; Neml 27/86 vd.

²³ Rûm 30/23; Bu ayetin yorumunda iki farklı görüş mevcuttur. Bunlardan birincisi; gece ve gündüzün her ikisinin de uyku ve onun fazlından isteme zamanı olduğu, çünkü bazı insanların kazançlarını elde etmek için gece ve gündüz çalıştıkları ve diğerinin de; gecenin uyku zamanı ve gündüzün de onun fazlından isteme zamanı olduğudur. Bu durumda da ayetin anlamı sizin geceleyin uyumanız ve gündüz de çalışmanız onu ayeti olduğu şeklinde olacaktır. Bkz. Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâveridî, *en-Nüket'u ve'l-Uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdi'l-Maksûd b. Abdi'r-Rahîm, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmîyye, tr.), 4/306-307.

dan insanın gece olduğu gibi gündüz de uyumasının onun ayetlerinden olduğuna dikkat çekilmektedir.

İnsan, karada ve denizde yön bulmak ve böylece varmak istediği yere ulaşmak için çeşitli yöntemler kullanmıştır. İnsanın ilk geliştirdiği yöntem yıldızlar aracılığıyla yön bulmaktır. İnsan dışındaki diğer canlıların da bu yöntemle yön bulduklarına ilişkin bilginiz nedeniyle yıldızlarla yön bulmanın doğal/*futrî* bir yöntem olduğunu söyleyebiliriz. *“O, onlarla, kara ve denizin karanlıklarında yolunuzu bulasınız diye sizin için yıldızları düzenleyendir. Bilen bir toplum için âyetleri açıkladı”*²⁴ ayetinde insanın sadece yıldızlarla yön bulması zikredilmişken, *“Sizi sarsmaması için yeryüzünde sağlam dağlar; yolunuzu bulmanız için de nehirler, yollar ve nice işaretler meydana getirdi. İnsanlar yıldızlarla da yollarını bulurlar”*²⁵ ayetinde ise insanın yön veya yol bulmak için geliştirdiği diğer araçlara gönderme yapılmaktadır.

Kur'an'da yıldızlar hakkındaki anlatımlarda; yıldızların yaratılmasının değil de insanın veya diğer canlıların yön bulmasına elverişli olarak düzenlenmesinin zikredilmesi ve *ca'l* sözcüğünün de Arap dilinde ve Kur'an'da yaratma anlamında kullanılmaması nedeniyle, yıldızların yön bulmaya elverişli olarak düzenlenmesi şeklinde anlaşılabilir. Gerçekte yıldızlarla yön bulan sadece insan değildir. İnsan dışındaki diğer canlıların da yıldızlar aracılığıyla yön buldukları bilinmektedir. Buna ek olarak insan, kendisiyle doğrunun bulunduğu varlıkları veya insanları da yıldızlara benzetmektedir.²⁶ Bu anlatımda sadece insanların zikredilmesi, vahyin insana hitap eden insan merkezli bir bildirim olmasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte vahyin indirildiği dönemde havayolu ulaşımı bilinmediğinden ve ulaşım sadece kara ve deniz yoluyla gerçekleştirildiğinden sadece kara ve deniz zikredilmiştir. İnsanın havayolu aracılığıyla ulaşımı da yön bulmayı

²⁴ En'âm 6/97; Bu ayette yer alan “yerin ve göğün karanlıkları” ifadesi, gecenin karanlığını değil, karada ve denizde insanın yolunu kaybetmesine işaret etmektedir. Taberî, bu ayetteki “karanlıklar” ifadesiyle gecenin karanlığı, hata ve dalalet karanlığı, yerin ve suyun karanlığı şeklinde bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/561; Razi bu ayet hakkındaki çıkarımlarında kara ve denizin karanlıklarında yol bulmanız için ifadesini *ta'til* ve *teşbihin* karanlıkları olarak yorumlamaktadır. Çünkü ona göre tatil yapan, onun fail ve muhtar olmasını reddetmekte ve teşbih yapan da Allah'ı bir yere/*mekân* özgü kılmaktadır. Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâr'u l-hyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420, 13/79-80.

²⁵ Nahl 16/16.

²⁶ Muhammed'in (a.s.) ashabının kendileriyle doğrunun bulunacağına atıfta bulunulması için yıldızlara benzetilmesi buna örnektir. Bu hadis sahih kabul edilen hadis kitaplarında yer almamaktadır. Hadis olarak rivayet edilen bu söz için bkz. Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyn el-Acurrî, *eş-Şerîa*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleymân ed-Dumeycî, (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1999), 4/1690. Gerçekte bu hadiste Muhammed'in (a.s.) vefatından sonra gelişen sahabe algısının etkisi görülmektedir. Çünkü hadis sahabenin birkaçının veya bazılarının değil, tümünün yol göstericiliğine vurgu yapmaktadır. Buna ek olarak hadislerde gökteki yıldızlar çokluğu ifade etmek için de kullanılmaktadır. Buna örnek olarak havzun ölçüsünün Eyle ve Yemen'deki Sana kadar ve onun içerisinde gökteki yıldızlar kadar ibrikler olduğunu bildiren hadis verilebilir. Bu hadis için bkz. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahih*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsiru'n-Nâsir, (Dâr'u Tûku'n-Necât, h.1422), 8/119.

gerektirmektedir. Ancak bu ulaşımda yıldızların konumları değil, yine insan tarafından ulaşıma elverişli geliştirilen rotalar kullanılmaktadır. Bununla birlikte modern dünyada uzay araştırmaları gelişmiş ve evrenin yapısı çeşitli yönlerden açıklanmaya çalışılmaktadır.

Günümüzde insan yön bulmak için yıldızları kullanmamakta; yine insan tarafından geliştirilen ve enlem ve boylam olarak belirlenmiş net ve kesin ölçümlere dayalı olarak çeşitli aletler kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu anlatımların günümüz insanın algısında herhangi bir anlama gönderme yapmadığı açıktır. Ancak bu nedenle de bu anlatım dinsel söylemin bir ögesi olarak kullanılmazlar ve tarihsel anlatımlardır. Gelecekte uzay araştırmalarını geliştirecek olan insanın yıldızların konumlarından yararlanacağına dair bir varsayım da, belirli bir zaman ve mekanda indirilen bir metnin konusunu oluşturmayacağı da açıktır.

Evrendeki varlıkların insanın incelemesi için bir ayet olmaları, insanın onlardan çıkarımlar yaparak Allah'ın varlığı ve fiillerini kavraması içindir. Ancak gök cisimleriyle ilgili bu bağlamlarda insanın incelemesini ifade eden bakmak/*nazar*, *basar*, *re'y* sözcükleri kullanılmaktadır. Ancak göğün insanın görme duyusuna göre anlatıldığı bazı bağlamlarda, gök cisimleri birer süs/*ez-zîne* olarak anlatılmaktadır. Sözelimi "*Andolsun, biz gökte burçlar yaptık ve onu bakanlar için süsledik. Onu kovulmuş her şeytandan koruduk*"²⁷ ayetinde gökte burçların varlığı ile göğün süslenmişliğine dikkat çekilmekte ve göğün bilgi çalmak isteyen şeytanlardan korunmuşluğu belirtilmektedir. Göğün korunmuşluğunun anlatıldığı bağlamlarda göğün süslenmiş olduğuna da atıfta bulunmaktadır.²⁸ Bu anlatımlarda dünyadaki kralların saraylarının süslendiği gibi, Tanrı'nın gökteki sarayının da süslenmiş olduğuna dikkat çekilmektedir. Dünyada kralların yüceliği ile saraylarının görkemli ve şatafatlı oluşu arasında ilişki kurulmaktadır. Bu nedenle de gökte olan Tanrı'nın sarayı da görkemli ve şatafatlıdır. Gazâlî, kralların meclislerinin tavanlarını nakışlar ve süslerle süslediklerini, bakanları rahatladığını ve içinin açıldığını, ancak sürekli ve tekrar tekrar bu tavanlara bakanların bıkaacağını ve başlangıçta hissettiği rahatlama ve içaçıcılığı kaybolacağını, ancak gökyüzüne ve onun süslerine bakmanın bundan farklı olduğunu söylemektedir.²⁹

c. Gök Cisimlerinin İlah Edinilmesi

Gelişim evresinde insan gerek yerde ve gerekse gökte bulunan cisimleri ilah edinmiştir. Gök cisimleri içerisinde insanın isimlendirdiği üç temek varlık mevcuttur. Bunlar da güneş, ay ve yıldızlardır. Gök cisimleriyle ilgili anlatımlarda da, bazı toplulukların onları ilah edindiklerine ilişkin açıklamalar yer almaktadır. Ancak bu anlatımlar özellikle İbrahim'in (a.s.) ilk görev yeri olan Ur kenti hakkındaki

²⁷ Hicr 15/16-17

²⁸ Sözelimi bkz. Saffât 37/6-7; Fussilet 41/12; Mülk 67/5.

²⁹ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Hikmet'u fî Mahlûkâtillâh*, thk. Muhammed Reşîd Kabbânî, Beyrut 1976.

anlatımlarda yer almaktadır. İlkel insanın güneş, ay ve yıldızlara tapınması, gerçekte onlarda insana dönük yararları bilmesindendir. Güneş; insanla ilişkili olarak gündoğumu ve günbatımını şeklinde gündüz ve geceyi belirlemesinde önemlidir. İbrahim'in (a.s.) elçi olarak görevlendirildiği toplumda Allah'ın bir olduğunu tebliğ etmesine karşılık olarak muhataplar gök cisimlerine ilahlık atfetmeye devam etmişlerdir. Onun gök cisimlerine tapınan kavmini tek bir ilaha tapınmaya ikna etmesi sürecinde kullandığı argüman varsayım yöntemiyle oluşturulmuştur. Göklerin ve yerin melekutu kendisine gösterilen İbrahim, onlar üzerinde Allah'ın etkisini kavramıştır. Bu nedenle o, gök cisimlerini kavrayış sırasına göre küçükten büyüğe ve az ışık verenden çok ışık verene doğru bir tertip etmiş ve çıkarımda bulunmuştur. Bir çıkarımın sağlıklı olması için öncüllerin amaca uygun olarak konumlandırılması gerekmektedir. İbrahim'in öncüllerinin de akıl yürütme yöntemlerine uygun olarak yer aldığı görülmektedir. Bu çıkarımda İbrahim (a.s) geçici de olsa gök cisimlerine tapınamamıştır.³⁰

Secde eylemi, bir kimsenin diğer bir kimsenin üstünlüğünü ve otoritesini kabul etmesi için gerçekleştirdiği bedenin belirli organlarını toprağa dokundurması eylemdir. Tarihsel olarak insan, insana ve varlıklara secde etmiştir. Kralların huzuruna giren insan kralın otoritesini kabul ettiğinin göstergesi olarak ona secde etmektedir. Bu durumu Yusuf'un ebeveynin ve kardeşlerinin onun huzurunda secde etmeleri işaret etmektedir. İnsan türünü temsilen Adem'e meleklerin secdesi de insanın halife olarak görevlendirilmesinden sonra üstün özellikleri nedeniyle meleklerin secde etmesidir. Bu secde eylemleri tarihsel uygulamalar dikkate alındığında gerçek anlamda secdelerdir. *"Gece, gündüz, güneş ve ay Allah'ın varlığının delillerindendir. Güneşe ve aya secde etmeyin. Eğer gerçekten Allah'a kulluk ediyorsanız, onları yaratan Allah'a secde edin"*³¹ ayetinde Allah'ın varlığının ayetleri zikredilirken sadece kendilerine secde edilen güneş ve ayın değil de onların ilişkili olduğu gece ve gündüzün de zikredilmesi, gece ve gündüzün güneşin hareketleri nedeniyle oluştuğuna dikkat çekmek içindir. Bu durumda bir şeyin etkisi kendisinden önce zikredilmiş olmaktadır. Onları yaratan Allah'a secde edilmesi, insana yararlı olan her şeyin kaynağının yani yaratıcısının Allah olmasına indirgenmektedir. Cevad Ali, bazı alimlerin cahiliyye ehlinin ibadetinin gerçekte yıldızlara ibadet olduğunu, putların ve ilahların isimleri ne

³⁰ Bu çıkarımda güneş hakkında "güneşi daha parlak gördüğünde, "bu benim Rabb'imdir" dedi. O gözden kaybolduğunda "ben kaybolup gidenleri sevmem" dedi" ayetinde, güneş semai müennes olmasından ötürü "daha parlak" niteliği dişil olarak gelmiştir. Ancak "*bu benim Rabb'imdir*" ifadesinde "bu" sözcüğü eril dir/hâzâ. "*Yok olup gittiğinde*" ifadesinde ise dişil zamir/efelet kullanılmıştır. İbrahim'in Arapça konuşmadığı bilinmektedir. Onun bu çıkarımının Arapça bir söz olan Kur'an'da anlatılması nedeniyle ibarelerin Arapça dil kurallarına uygun olarak anlatıldığı varsayılmalıdır. Ancak bu anlatımda onun güneş için dişil zamirler kullanması, onları rab olarak görmediği şeklinde anlaşılabilir.

³¹ Fussilet 41/37;

kadar çok olsa da üç göksel cisme indirgendiğini ve bunların da güneş, ay ve zöhre olduğunu söylemektedir.³²

d. Dinsel Ritüellerin Gök Cisimlerinin Hareketleriyle İlişkisi

Ritüeller; bir zamana bağlı olarak yapılan bedensel ve mali yükümlülüklerdir. Bunlar da genel olarak salat, zekat, hac ve oruç olarak Salat; kendisine itaatı gerekli kılan bir otoriteye karşı belirli zaman ve biçimde yapılan bir ritüeldir. Salatin biçimleri dünyada kralların huzurunda yapılan kabullenme biçimleridir ki bu biçimler asıl olarak insana dönmektedir. Daha açık bir deyişle insan, bu biçimleri dünyada otoritelere bağlılığı ifade etmek için geliştirmiştir. İlahi dinler ise biçimleri belirli bu ritüelleri insan için değil de Allah için yapmaya çağırmışlardır. Ancak salatın, *“Namazı kıldıktan sonra gerek ayakta, gerek otururken ve gerek yan yatarak Allah’ı anın. Güvene kavuştunuz mu namazı tam olarak kılın. Çünkü namaz, müminlere belirli vakitlere bağlı olarak yasa olarak konulmuştur”*³³ ayetinde belirli vakitlere bağlı olarak emredildiği ifade edilmiştir. Bu vakitler de yine Kur’an’da açıkça ifade edilmiştir. Sözgelimi *“Gündüzün iki tarafında ve geceye doğru namaz kıl. Çünkü iyilikler kötülükleri giderir. Bu, öğüt alanlar için bir öğüttür”*³⁴ gündüzün iki tarafından kılınan salatın gündüze doğru değil de geceye doğru olması emredilmiştir. Buna ek olarak da orta namaz emredilmiştir.³⁵

Oruç; bir kimsenin belirli bir zamanda ve belirli fiillerden kendini engellemesidir. Bu durumumda oruç bir kimsenin yeme, içme ve cinsel ilişki gibi diğer zamanlarda kendine mubah olan fiilleri işlemekten alıkoymaktır. Oruç bir zamanda yerine getirilir ki bu da Kur’an’da “sayılı günler” ve “ramazan ayı” olarak belirlenmiştir. Orucun tutulacağı vakit gün ve ay olunca, gün ve aylar da güneşin ve ayın konumlarına göre insanlar tarafından bilinmektedir. Günlük orucun başlama ve bitiş vakitleri de gök cisimlerinin hareketleriyle ilişkilidir. Oruç; fecirde siyah iplik beyaz iplikten ayrılınca başlamakta ve gecede son bulmaktadır.³⁶ Kur’an’ın oruçla ilgili anlatımlarında oruç vakit olarak güneş ve ayın hareketleriyle ilişkili

³² Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-Arab Kable’l-İslâm*, (Bağdat:1993), 7/50.

³³ Nisâ 4/103.

³⁴ Şûra 42/45.

³⁵ Orta namaz *“Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah’a gönülden boyun eğerek namaza durun”* (Bakara 2/238) ayetinde zikredilmektedir ki orta salatın ne olduğuna dair çeşitli görüşler mevcuttur.

³⁶ Oruç hakkındaki anlatımlarda orucun başlangıcının fecirde beyaz ipliğin siyah iplikten ayırt edilmeye kadar yenilip içilmesi hükmünü genel olarak yorumcular bu ayetin iki defa nazil olduğu, ilk nazil olduğunda fecirde ifadesinin olmadığı, insanların bunu gerçek anlamda anlamalarından ötürü ikinci defa fecirde ifadesiyle nazil olduğu görüşündedirler. Örneğin bkz. İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan, (Dâr’u İbn Affân, 1997), 2/143; Halbuki ayette fecirde ifadesinin olmasının bir günde siyah iplik ve beyaz ipliğin ayrıldığı iki vakit olması, bunlardan ilkinin akşamda ve diğerinin de fecirde olması, Yahudilerde orucun akşamda beyaz ipliğin siyah iplikten ayrıldığında başlaması, İslam’da ise orucun fecirde beyaz ipliğin siyah iplikten ayrılmasında başladığına gönderme yaptığı söylenebilir.

olsa da güneşin ve ayın zikredilmemesi, diğer toplumlarda ortaya çıkan gök cisimlerine saygı olarak onlara bazı bedensel hareketleri yapma eylemini çağrıştırmama olabilir.

İnsanın belirli bir mekanda belirli hareketleri belirli zamanda yapması olarak tanımlanacak hac, insanın yaratılışın temsil anlatımı olarak kabul edilebilir. Hacı zamanı ise haram aylar³⁷ olarak belirlenmiştir ki bu da ayın hareketleriyle ilişkilidir.

Zekat; Bir otoriteyi onamak için o otoritenin etki alanında yaşayan inanan bir kimsenin üzerinden bir yıl geçen malının bir belirlenen bir kısmı vermesi olarak tanımlanabilir. Zekatın verilmesi için gerekli vakit, yıl ile ilişkilidir ki bu vakit de güneşin hareketleriyle ilişkilidir.

e. Tanrısal Otoritenin İfadesi Olarak Gök

İnsan göğü, süslenmiş bir şekilde kavramaktadır. Ancak insan göğü gündüz ve gece kavramış olsa da göğü süslenmiş olarak kavrama, gündüz değil de gece ortaya çıkmakta ve bunun asıl nedeni de yıldızların güneşin ışığını yansıtması ve bu durumun da insan tarafından süs olarak algılanmasıdır. Bu süsler anlatılırken burçlar, yıldızlar ve lambalar olarak isimlendirilmektedir.³⁸ Yıldızların bu özellikleri hakikatlerinden kaynaklanmamakta; insanın onlar hakkındaki duyuşsal kavrayışına dayanmaktadır. Çünkü onları süs olarak kavrayan gözdür ve zihin de onu güzel ve çirkin olarak değerlendirmektedir. Güzel ve çirkin asıl olarak sanatsal yapıtlara ait nitelemelerdir ve bu açıdan bakıldığında insan tarafından algılanan gökteki güzellikler asıl olarak Allah'ın fiillerindeki olgunluğa da gönderme yapmaktadır.

Allah'ın evrendeki otoritesinin kralların yeryüzündeki otoritelerine benzetilerek anlatılması, Kur'an'ın genel üslubu içerisinde çok yaygındır. Bununla bağlantılı olarak gökte Tanrı'nın sarayı vardır.³⁹ Sarayda arş ve arşın içerisinde de kürsi vardır. *Levhü'l-mahfûz* ise evrenin yönetime ilişkin yasaların yer aldığı mekandır. İlahi yönetsel ilkelerin bulunduğu bu mekan *el-kitâbu'n-meknûn*/gizlenmiş yasa olarak da isimlendirilmektedir ki bu kavram Tanrı'nın herkesin ulaşımına kapalı ve sadece bazı görevlilerin ulaşımına açık bir mekandır. Bu mekandan yönetsel ilkeleri çalmak isteyenlere karşın göğün korunmuşluğu, göğe ilişkin anlatımların ana temasını oluşturmaktadır. Göğün korunmuşluğuna ait anlatımlarda gerçekte vahyin yani ilahi sözlerin korunmuşluğuna gönderme yapılmaktadır. İlahi sözler ise kaynağı, inzal süreci ve elçinin zihninde varlığı yönünden korunmuştur. Kelamcılar, gerçekte sözün yani ilahi kelamın korunmuşluğuna ilişkin bir teori

³⁷ Bakara 2/197.

³⁸ Fussilet 41/12; Mülk 67/5.

³⁹ Kur'an'daki kral Tanrı anlatımları ve gökte Tanrı'nın sarayı için bkz. Halil Hacımuftuoğlu, *Allah'ın Krallığı*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 189-190.

geliştirmeleri gerekirken, elçinin korunmuşluğu öğretisini geliştirdiler. Göğün korunmuşluğuna ilişkin anlatımların ikinci bir amacı da, gökten bilgi çaldıklarını iddia eden arraf ve kahinlerin iddialarını geçersiz kılmaktır.

Göğün korunmuşluğuna ait anlatımlarda, saraydan yani yönetsel tartışma ve görüşlere erişmek isteyenlerin oraya erişemeyeceklerine dikkat çekilmektedir. Oradan bilgi çalmak isteyenleri bir ateş kitlesi/*şihâb* takip etmektedir.⁴⁰ İnsanlar yeryüzünde yaktıkları ateşi de *şihâb* olarak isimlendirmektedirler.⁴¹ Gökten bilgi çalmak isteyenleri *şihâp* takip ettiği gibi göğü koruyan bekçiler de vardır. Göktaşlarıyla ilgili olarak günümüz gökyüzü bilgisinde yanmakta olan göktaşlarının gerçekte göğün değil de yerin korunmuş olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü uzayda hareket eden cisimlerin dünyanın atmosferine girdikten sonra sürtünme ile birlikte yandıklarını görmekteyiz. Gündüzleri göktaşlarının yanmalarını gözlemleyemiyor olmamız, güneşin ışığından ötürüdür. Gece karanlığında çıplak gözle göktaşlarını izlemek mümkün olduğu gibi, yılın belirli dönemlerinde göktaşı yağmurları da görülmektedir.

Gökle ilişkili anlatımlarda göğün bina edildiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte yükseltme/*ref*' sözcüğü de kullanılmaktadır ki bu sözcük mekânsal olarak göğün insanın üstünde yüksekliğini değil; arşın yani otoritenin rütbesel yüksekliği anlamındadır. Nitekim bir kral olan Yusuf'un ebeveynine ve kardeşlerine huzura çıkmak/arşa yükseltilmek için izin verdiğinde onlar kralların huzurunda yani arşa yükseltilme durumunda secde etmektedirler.⁴² Göğün yükseltilmesi, bu anlamda Allah'ın yüce otoritesinin insanın üzerinde var olması anlamına gelir ki bu anlam "*o göğü yükseltti ve ölçüyü/mizân koydu. Ölçüyü aşmayın. Ölçüyü adaletle ikame edin ve ölçüyü bozmayın*"⁴³ ayetinde mevcuttur. Burada göğün yükseltilmesi bir otorite olarak Allah'ın otoritesini kurması ve insan fiilleri için ölçüyü belirlemesi anlamında gelir ki bu durum kralların otoritelerini kurması ve yönetsel ilkeleri belirlemelerine benzetilmektedir. Çünkü bu anlatımda göğün yükseltilmesiyle ölçünün konulması arasında bir ilişkinin olması kaçınılmazdır. Nitekim müfessirler göğün yükseltilmesini otoritenin kurulması olarak değil de yeryüzünün yukarısında göğün yükseltilmesi olarak yorumlasalar da mizânın konulmasını insan fiilleri için ölçünün konulması olarak anlamaktadırlar.⁴⁴ Mizânla ilişkili olarak Mâturîdî, bunun insanlar arasında konulan hükümler ve

⁴⁰ Hicr 15/17-18; Saffât 37/7-10; Cin 72/8-9; *Şihâb*ın bu şekildeki yorumu hakkında bkz. Hacımüftüoğlu, *age*, 187.

⁴¹ Neml 17/6.

⁴² Bkz. Yûsuf 12/100; Bu anlatımda *refea alâ'l-araş* ifadesi, sözcük olarak her kadar tahtanın üzerinde konulduğu yaygıya çıkmak anlamında olsa da, bir deyim olarak huzura çıkmak veya kralın tahtının üzerine konulduğu yaygı olarak arşa yükseltilmek anlamında mecazi bir anlama sahiptir. *Arş* sözcüğünün yaygı/*serîr* anlamında kullanımı için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/269-271.

⁴³ Rahmân 55/7-9.

⁴⁴ Örneğin bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/269-271

onlar için belirlenen şeriatlar olduğunu; insanların bunları yerine getirmeleri gerektiğini ve onda eksiklik yapmayı yasakladığı⁴⁵ şeklinde yorumlamaktadır.

Göğün kapılarının açılması olgusu Kur'an'da bazen gökten suyun aşağıya inmesi için olduğu belirtilmektedir. Ancak otorite ve yargılamayla ilgili anlatımlarda göğün kapısının açılması insanların yargılanmak için Allah'ın huzurunda toplanmalarını ifade etmektedirler. Bu durum *"Ayrıştırma gününün vakti bellidir. Sura üflenildiği gün onlar bölük bölük gelirler. Gök açılır ve kapı kapı olmuştur"*⁴⁶ ayetinde açıklanmaktadır. Buna ek olarak ayetleri yalanlayanlar ve kibirlenenler için göğün kapılarının da açılmayacağı ve onların cennete girmeyecekleri⁴⁷ belirtilmektedir ki burada günahkarlar için göğün kapılarının açılmaması onların Allah'ın arşına bağışlanmak için çıkamayacaklarını ifade etmektedir. Her ne kadar yargılanma için insanların gökte olan sarayda Allah'ın huzurunda yargılanmak için çıkacakları açıklansa da; diğer bir bağlamda ise Allah yargılama meydana gitmekte, melekler saf saf dizilmiş olarak onu karşılamakta, orada Allah'ın izin verdiğinin dışında hiç kimse konuşamamakta ve ancak doğruyu söylememektedir.⁴⁸ Diğer bir bağlamda ise Allah tıpkı dünyada kralların taşınır tahtlarla görevlilerin omuzlarında yargılama meydana gittiği gibi, Allah da arşı taşıyan sekiz meleğin omuzlarında yargılama meydana gelmektedir.⁴⁹

Gökle ilgili anlatımlarda gökte herhangi bir delik ve yarığın olmadığına dikkat çekilmektedir. Sözelimi *"O, yedi göğü tabakalar şeklinde yaratandır. Rahmân'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak görüyor musun? Sonra tekrar tekrar bak; bakışların âciz ve bitkin hâlde sana dönecektir. Andolsun biz, en yakın göğü kandillerle donattık. Onları şeytanlara atılan taşlar yaptık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık"*⁵⁰ ayetlerinde gökte bir çatlağın olmadığına ve insanın defalarca baksa da bir çatlak göremeyeceğine vurgu yapılmaktadır. Diğer bir bağlamda da *"Üstlerindeki göğü düşünmezler mi? Onu nasıl bina ettik, nasıl donattık! Onda hiçbir yarık yoktur"*⁵¹ ayetinde gökte hiçbir yarığın olmadığına dikkat çekilmektedir. Müfessirler bu ayetlerin yorumunda genel olarak göğün düzenli ve olgun yaratılmışlığına vurgu yapsalar da; gerçekte gökte çatlak ve yarığın olmaması oradan bilgi çalmak isteyenlerin bu isteklerine erişemeyeceklerine ve bunun nedenin de göğün korunmuş olduğuna dikkat çekilmektedir. Çatlak ve yarık ancak cisimde olur. Bu anlatımlar nedeniyle göğün maddi bir şey olduğu söylenemez. Vahyin ilk muhataplarının gök algısına

⁴⁵ Mâturîdî, *Te'vilât'u Ehli's-Sünne*, 9/464.

⁴⁶ Nebe 78/17-19.

⁴⁷ A'râf 7/40.

⁴⁸ Nebe 78/38.

⁴⁹ Hakka 69/17.

⁵⁰ Mülk 67/3-5.

⁵¹ Kaf 50/6.Hakem

göre göğün somut bir nesne olduğu söylenebilse de, bu anlatımlarda göğün korunmuşluğuna da vurgunun yapılması göğün her türlü bilgi çalınmasına karşın korunması şeklindeki yorumumuzu haklı çıkaracaktır.

Sonuç

Kur'an'ın gök cisimlerini anlatmadaki temel amacı, onların var edilmesinde ve düzenlenmesinde tek yaratıcı ve düzenleyici olarak Allah'ın olduğunu vurgulamaktır. Bu anlatımlarda muhatapları bilgi seviyesine ve anlayışına uygunluk arz eder. Bu amacından ötürü Kur'an'da herhangi bir gök cismiyle ilişkili anlatımlar "odur ki..." şeklinde başlamaktadır. Gök cisimleriyle ilgili anlatımların sonunda düşünen, akleden, işiten, bilen vs. bir topluluk için ayetlerin olduğuna vurgu yapılmaktadır. Gök cisimlerinde düzen ve amacın düşünenler için bir ayet olması, asıl olarak onlar hakkında farkındalık oluşturanlar için bir anlam ifade ettiğinin vurgulanmasıdır. Buna ek olarak gök cisimlerinin Allah'ın varlığının ayeti olduğuna ilişkin anlatımlar da mevcuttur.

Gök cisimlerinin hareketlerine bağlı olarak insan tarafında geliştirilen uygulamalar, gerçekte Allah tarafından bu uygulamalara elverişli olması için düzenlendiğine atıflar mevcuttur. İnsan zamanı ölçmek için bir ölçüt geliştirmiş ve buna da herkes uymuştur. Farklı toplumların farklı zaman ölçüleri geliştirmiş olmaları, bu düzenlemelerin sadece bir gök cismiyle bağımlı olmadığına işaret etmektedir.

Kur'an'ın amacı insanlara fiillerinde yok göstermek olduğundan, etrafındaki varlıkları geliştirmiş olduğu bilimsel yöntemler ve araçlarla çözümleyecek olan insanın kendisidir. O bu varlıkları özelliklerini dikkate alarak isimlendirmekte, onları çözümlemekte, sentez yapmakta ve böylece yeni nesneler ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında din dili veya vahyin dili ile bilimsel dil arasında bir ilişki mevcut değildir. Kur'an'ın dili amacına uygun olarak sosyolojiktir ve bilimin dili de kendi amacına uyum olarak ontolojiktir.

Kaynakça

Acurrî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyin, *eş-Şerîa*, thk. Abdullah b. Ömer b. Süleymân ed-Dumeycî, (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1999).

Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, (Bağdat:1993), 7/50.

Bîrûnî, Ebû Reyân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsâru'l-Bâkiye fi'l-Kurûni'l-Hâliyye*, Kahire 2007, 6.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil, Sahih, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsîru'n-Nâsîr, (Dâr'u Tûku'n-Necât, h.1422), 8/119.

Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddik el-Minnşâvî, (Kahire: Dâru'l-Fadîle, trs), 18.

Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-Hikmet'u fî Mahlûkâtillâh*, thk. Muhammed Reşîd Kabbânî, Beyrut 1976.

- Gezer, Süleyman, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009);
- Hacımüftüoğlu, Halil, *Allah'ın Krallığı*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011).
- Harputi, Abdullatif, *Tenkıhu'l-Kelam fî Akaid-i Ehli'l-İslam*, I. baskı, (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, h. 1328), 378.
- İsfehânî, er-Râğıb, *el-Müfreât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Davûdî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem h. 1412), 203.
- Kırca, Celal, "Kur'ân ve Tabii Bilimler", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları I*, ss.183-206, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000)
- Kırca, Celal, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, (İstanbul: Marifet Yayınları, trs.).
- Mâturîdî Ebû Mansûr, *Te'vilât'u Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Baslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kurubi'l-İlmiyye, 2005).
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed, *en-Nüket'u ve'l-Uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdi'l-Maksûd b. Abdi'r-Rahîm, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, tr.), 4/306-307.
- Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420, 13/79-80.
- Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan, (Dâr'u İbn Affân, 1997).
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000)
- Taslaman, Caner – Doku, Enis, *Kur'an ve Bilimsel Zihnin İnşası*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015);
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşâf'u An Hakâik'i Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'lEkâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-Arabî, 1407, 1/234.

MODERN BİLİM VE KUR'ÂN ÂYETLERİ BAĞLAMINDA “DÜZ DÜNYA TEORİSİ”NİN TUTARSIZLIĞI

Prof. Dr. Mehmet KUBAT

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi A.D. Başkanı,
e-posta: mehmet.kubat@inonu.edu.tr

Giriş

Eski çağlarda insanlar, üzerinde yaşadıkları ve gezip dolaştıkları ortamı çoğunlukla düz bir alan olarak düşünüyor ve buradan hareketle dünyayı düz bir yüzey olarak kabul ediyorlardı. Mesela Sümerler, dünyanın düz olduğunu düşünüyorlardı. Eski Çinliler ise yeryüzünü dikdörtgen biçiminde düz olarak tasarlamışlardır. Bâbillilerin, Hintlilerin de yeryüzünü düz olarak düşündükleri bilinmektedir. Aynı şekilde Eski Yunan'da da önceleri dünyanın düz olduğu fikri genel kabul görmüştü.¹

Daha sonraki dönemlerde Eski Yunanlılar, önceleri dünyanın düz olduğu fikrinden vaz geçmişlerdir. Bu nedenle dünyanın yuvarlak olduğuna ilişkin ilk fikirleri onlar ileri sürülmüştür. Onlara göre küre en mükemmel şekil kabul edildiğinden yeryüzü yuvarlak olmalıydı. Parmenides, Eflâtun ve bilhassa Aristo'dan sonra Eski Yunan'da dünyanın yuvarlak olduğu fikri kesin ve kat'î bir gerçeklik olarak kabul görmüştür.²

Hristiyanlığın zuhurundan sonra, Ortaçağ kozmolojisinde fazla bir ilerleme kaydedilmemiş olduğu için, bu dönemde klasik Hristiyanlık kozmolojisinin de etkisiyle, yerin düz olduğu görüşü genel kabul görmüştür. Bu dönemde yer düz, gökyüzü ise onun üzerine kapanmış bir yarımküre şeklinde düşünülmüş, yeri küresel kabul edenler ise dinsizlikle suçlanmıştır.³

¹ Bkz. Yavuz Unat, “Yer”, *DİA*, İstanbul, 2013, XXXXIII/479.

² Bkz. Ebû Reşîd en-Nisaburî, *el-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, Beyrut, 1979, s. 101-102; Krş. Unat, “Yer”, *DİA*, XXXXIII/479-480.

³ Bkz. Krş. Unat, “Yer”, *DİA*, XXXXIII/479-480.

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren Müslüman bilginlerin kâhir ekseriyeti ise, Batlamyus'un usullerine uyarak, yerin yuvarlak olduğunu kabul etmişlerdir. Mesela Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ile Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931), Eş'arîlerden ise Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ile Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209-1210) dünyanın yuvarlak olduğu fikrini benimsemişlerdir. Yalnızca bu âlimler değil, Müslüman âlimlerin kahir ekseriyeti ilk dönemlerden itibaren dünyanın yuvarlak olduğunu kabul etmişlerdir.⁴

Daha sonraki dönemlerde yapılan keşifler, bilhassa Astronomi alanında ortaya konulan ilmî çalışmalar, bilimsel arenada dünyanın yuvarlak olduğu fikrinin neredeyse şüphesiz bir hakikat olarak genel kabul görmesine neden olmuştur. Bu süreçten sonra Müslüman âlimlerin büyük çoğunluğu dünyanın yuvarlak olduğu fikrini benimsemiştir.

Ancak insanoğlunun uzaya adım attığı ve uzay boşluğundan dünya fotoğrafları çekerek yerkürenin yuvarlak olduğunu ispatladığı günümüzde bile, dünyanın düz olduğuna inananlar bulunmaktadır. Nitekim son yıllarda, başta ABD'de gerçekleştirilen "Düz Dünya Konferansı"⁵ olmak üzere, birçok ülkede düzenlenen etkinliklere dünyanın düz olduğunu iddia eden yüzlerce kişinin katılması, genel kabul gören bu fikrin tersine, dünyanın düz olduğu savını ileri süren eğilimin giderek revaç bulduğunu göstermektedir.⁶

Bu tebliğde önce dünyanın düz olduğunu iddia edenlerin görüşlerini ispat etmek için öne sürdükleri belli başlı argümanları aktarmak, daha sonra dünyanın düz ve yuvarlak olduğuna işaret eden bazı Kur'ân âyetlerinin İslâm âlimleri tarafından nasıl yorumlandıkları üzerinde durmak ve en nihayetinde âyetler ve modern bilimin verileri ışığında düz dünya fikrinin tutarsızlığını ortaya koymaya çalışacağız.

1. Dünyanın Düz Olduğunu İddia Edenlerin Delilleri

a) Eski Çağlarda Dünyanın Düz Olduğunu İddia Edenlerin Delilleri

Eski çağlarda dünyanın düz olduğunu iddia edenlerin argümanları şöyle özetlenebilir:

⁴ Bkz. Nisaburî, *el-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, s. 100-104. Krş. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Kahire, Trs., s. 80; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, 1425/2004, II/95.

⁵ Bkz. <https://tr.sputniknews.com/foto/201901281037326487-duz-dunya-teorisi-anlatacagiz-cok-sayida-mesaj-aliyoruz-yogun-ilgi-var/>

⁶ Bkz. https://en.wikipedia.org/wiki/Shape_of_the_universe

i) Eski çağlarda dünyanın yuvarlak olmayıp düz olduğunu iddia edenler, dünyanın yuvarlak olması durumunda, suların yeryüzünde durmayıp akıp gideceğini iddia etmişlerdir.⁷

ii) Kitâb-ı Mukaddes'teki inanç hükümlerine sıkı sıkıya bağlı kalan Ortaçağ batı dünyasında dünyanın yuvarlak olmayıp düz olduğunu savunanlar, Hıristiyanlık kozmolojisinin etkisiyle bu fikre ulaşmışlardır.⁸

iii) Dünyanın düz olduğunu iddia eden İslâm âlimleri ise, fikirlerini ispat etmek için daha sonra aktaracağımız bazı nasslara dayanmışlardır.

b) Modern Dönemde Dünyanın Düz Olduğunu İddia Edenlerin Delilleri

i) ABD'de 2017 yılında gerçekleştirilen "Uluslararası Düz Dünya Konferansı" (FEIC), katılan 400 kadar katılımcı dünyanın yuvarlak değil, düz olduğunu *fakat NASA vb. kuruluşlar tarafından insanların küre şekli ile kandırıldıklarını iddia ettiler*.⁹

ii) Dünya'nın düz olduğunu iddia edenler, denizlerdeki gemilerin ufuk çizgisini geçtikten sonra yavaş yavaş kaybolmalarının göz yanılması olduğunu, eğer çok güçlü bir teleskopla takip edilirse, gemilerin asla, alt kısmından başlayarak kaybolmayacağını iddia ediyorlar.¹⁰

iii) Düz dünya teorisini savunanlara göre, Güney Kutbu diye bir şey yoktur. Onlara göre *düz bir disk şeklindeki Dünya'nın çevresi tamamen Antarktika ile çevrilidir. Burada yaklaşık 1.500-2000 metre yükseklikte buzullar vardır ve sonrasında sonsuzluğa uzanan bir buzul tabakası vardır. Dünyanın kenarları burasıdır*.¹¹

iv) Düz dünya teorisini savunanlar aynı zamanda dünyanın dönmediğini, Güneş ve Ay'ın hareket ettiğini, yıldızların çok uzakta değil sadece 5000 metre uzaklıkta olduğunu savunuyorlar.¹²

v) Yine Düz dünya teorisini savunanlara göre *dünya üzerinde eskiden yapılmış çok uzun köprüler var ve bu köprüler dünyanın eğikliği hesaba katılmadan yapılmıştır ve düz şekilde problemsiz duruyorlar*.¹³

⁷ Bkz. Nisaburî, *el-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, s. 101.

⁸ Bkz. Krş. Unat, "Yer", *DİA*, XXXIII/479-480.

⁹ Krş. <https://onedio.com/haber/12-maddeyle-duz-dunya-teorileri-ve-asil-seklinin-aciklamasi-700985>

¹⁰ Krş. <https://onedio.com/haber/12-maddeyle-duz-dunya-teorileri-ve-asil-seklinin-aciklamasi-700985>

¹¹ Krş. <http://www.bblifedergisi.com/haber/dunya-duz-mu-yuvarlak-mi/>

¹² Krş. <http://www.bblifedergisi.com/haber/dunya-duz-mu-yuvarlak-mi/>

¹³ Krş. <https://onedio.com/haber/12-maddeyle-duz-dunya-teorileri-ve-asil-seklinin-aciklamasi-700985>

2. Dünyanın Yuvarlak Olduğunu İddia Edenlerin Delilleri

i) Dünyanın yuvarlak olduğunu iddia edenler, *gemilerin uzaklaşırken önce alt kısmının, daha sonra diğer kısımlarının ve en nihayetinde de tamamen gözden kaybolduğunu, bu durumun da dünyanın yuvarlaklığına kanıt olduğunu iddia ederler.*¹⁴

ii) Yine dünyanın yuvarlak olduğunu iddia edenler, denizden uzaklaşıp yüksek bir yere doğru çıkıldığında, güneşin, denizden doğuyormuş gibi görüldüğünü, bunun da yuvarlak olduğunu ispat ettiğini söylerler.¹⁵

iii) Ayrıca dünyanın yuvarlak olduğunu iddia edenler, bir şehirde öğle vakti güneş tam tepedeyken başka bir şehirde güneşin henüz o kadar yükselmemiş olmasının da dünyanın yuvarlak olduğunun ispatı olduğunu söylemişlerdir.¹⁶

iv) Dünyanın yuvarlak olduğunu iddia edenler şu olayı da delil olarak aktarırlar: Daha yakın tarihte, 1519-1522 yılları arasında ise Portekizli kâşif Ferdinand Magellan, Dünya'nın etrafını dolaştı. Dünya düz olmuş olsaydı aynı noktaya geri dönemeycekti.¹⁷

3. Dünyanın Düz Olduğuna İşaret Eden Âyetler

Dünyanın düz olduğuna delil gösterilen birçok âyet bulunmaktadır. Biz bu âyetlerden yalnızca üçünü aktarmak istiyoruz.

Âyet I

Bakara, 2/22.

“الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً: O Allah ki sizin için yeri döşek, göğü (kubbemsi) bina kılmıştır.”¹⁸

Dünyanın düz olduğunu savunan İslâm âlimlerinin dayandığı en temel âyetlerden biri Bakara sûresinin 22. âyetidir. Âyette Yüce Allah Arz'ın (yeryüzünün, dünyanın) bizim için döşek¹⁹ yapıldığını bildirmektedir. Buna göre, döşegin düz bir satıh olduğu bilindiğine göre dünya yuvarlak değil, düzdür.

Âyet II

Nebe', 78/6

“أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا: Arzı beşik (döşek) kılmadık mı?”²⁰

¹⁴ Krş. <https://khosann.com/duz-dunya-teorisini-curuten-12-kanit/>

¹⁵ Nisaburî, *el-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, s. 103.

¹⁶ https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160126_vert_ear_dunya_yuvarlak

¹⁷ https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160126_vert_ear_dunya_yuvarlak

¹⁸ Bakara, 2/22.

¹⁹ Krş. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Trs., I/265.

²⁰ Nâziat, 79/30.

Bu âyette “arz’ın beşik kılındığı”, yani düz hale getirildiği ve düzleştirildiği bildirilmiştir.²¹ Arz’ın beşik kılınmasından açıkça anlaşılacağı üzere yeryüzü düzdür.

Âyet III

Nâziat, 79/30

“وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا”: “*Ve ardından yeryüzünü düzenleyip yaymıştır.*”²²

Dünyanın düz olduğunu savunan İslâm âlimlerinin dayandığı en temel âyetlerden biri de aktardığımız Nâziat sûresinin 30. âyetidir. Bu âyette geçen “دَحَاهَا” kelimesi “yaymak” anlamına gelmektedir. Âyette “دَحَاهَا”, yayıp düz hale getirildiğini belirtmek için kullanılmıştır. Dünyanın düz olduğunu savunan İslâm âlimleri, “eğer dünya yuvarlak olsaydı, bu âyette belirtildiği gibi, düz olduğunu vurgulamak için “döşendi” denmezdi” fikrini savunmuşlardır.²³

4. Dünyanın Yuvarlak Olduğuna İşaret Eden Âyetler

Aynı şekilde dünyanın yuvarlak olduğuna delil gösterilen birçok âyet bulunmaktadır. Biz bu âyetlerden yalnızca üçünü aktarmak istiyoruz.

Âyet I

Bakara, 2/22.

“الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا”: *O Rab ki sizin için yeri döşek kılmıştır*”²⁴ âyeti, başta Fahreddin er-Râzi olmak üzere birçok âlim tarafından dünyanın yuvarlak olduğuna işaret kabul edilmiştir.²⁵

Âyet II

Nâziat, 79/30

“وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحِيهَا”: *Ardından yeri düzenlemiştir.*”²⁶

Bu âyet de Kur’ân-ı Kerîm’de dünyanın yuvarlak olduğuna işaret eden âyetlerden biri olarak yorumlanmıştır. Nitekim (دَحَاهَا) kelimesinin “(الدحو) kelimesiyle yakın bir anlam içeriğine sahip olduğu, bu nedenle kelimenin “deve yumurtası” anlamına da geldiği söylenmiştir.²⁷

²¹ İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kurân*, s. 723.

²² Nâziat, 79/30.

²³ Bkz. Nisaburî, *el-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, s. 102.

²⁴ Bakara, 2/22.

²⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II/95.

²⁶ Nâziat 79/30.

²⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI/44.

Âyet III

Zümer, 39/5

“يَكُونُ اللَّيْلُ عَلَى النَّهَارِ وَيَكُونُ النَّهَارُ عَلَى اللَّيْلِ: Allah geceyi gündüze, gündüzü de geceye doluyor.”²⁸

Bazı müfessirler bu âyeti, dünyanın yuvarlak olduğuna en güçlü işaret olarak değerlendirmişlerdir.²⁹ Nitekim Bu ayetteki “sarmak” olarak çevrilen kelimenin aslı, Arapçadaki “كَوَّرَ” kelimesidir. Bu kelime, dilimizdeki “küre” kelimesi ile aynı kökten gelmektedir. Arapçada yuvarlak bir nesne üzerine bir başka nesneyi sarmak anlamında kullanılır. Örneğin; “başa sarık sarma” fiili “يَكُوِّرُ” ile ifade edilir.³⁰

5. İslâm Âlimlerinin Arzın Şekline Dair Görüşleri

İslâm dünyasında Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Reşîd en-Nisâbüî³¹ ve İbn Cerîr et-Taberî gibi azınlıkta kalan erken dönem âlimlerden bir kısmı dünyanın düz olduğunu kabul etmiştir. Dünyanın düz olduğunu savunan bu âlimlerin, dünya hakkındaki bu beyanları, çoğunlukla yaşadıkları dönemin bilgi birikimini yansıtan, o dönem insanlığının tevâtüren veya kültürel yollarla edindikleri fen bilgilerine dayanmaktadır. Bu bilgiler, sanayide ve teknolojiye ilerlemelerin olduğu ve bilimsel icatlar ile keşiflerin yapıldığı son iki yüz yıla kadar da neredeyse tüm insanlığın kâinat hakkındaki tecrübî bilgilerini yansıtmaktadır. Bu âlimlerin dünyayı düz olarak vasıflandırması, o dönem ve yakın döneme kadar inanılan coğrafi tecrübî bilgi birikimlerine ait tanımlamalardır. Bu nedenle sanayide ve teknolojiye henüz ilerlemelerin olmadığı, ayrıca bilimsel icatların ve keşiflerin de yapılmadığı erken dönem âlimlerinin böyle bir düşünceye sahip olmaları tabîî karşılanabilir.

Ancak bilimsel icatlar ile keşiflerin yapıldığı ve bilimsel arenada dünyanın yuvarlak olduğu fikrinin neredeyse şüphesiz bir hakikat olarak genel kabul görüldüğü günümüzde Abdülazîz b. Bâz gibi bazı çağdaş âlimlerin hala dünyanın düz olduğu konusunda ısrarcı davranmaları ve özellikle de dünyanın düz olduğu fikrinin Kur’ân ve Sünnet’e aykırı olduğunu iddia etmeleri kelimenin tam anlamıyla bir garabet örneğidir.³²

Her ne kadar İslâm dünyasında Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Reşîd en-Nisâbüî³³ ve İbn Cerîr et-Taberî gibi azınlıkta kalan erken dönem İslâm âlimleri ile Abdülazîz

²⁸ Zümer, 39/5.

²⁹ Krş. Hayrettin Karaman vdğ., *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara, 2007, IV/210; Krş. Ömer Çelik, *Hakk’ın Daveti Kur’ân-ı Kerîm Meâli Tefsiri*, İstanbul, 2013, IV/306.

³⁰ Çelik, *Hakk’ın Daveti Kur’ân-ı Kerîm Meâli Tefsiri*, IV/306; Krş. Ömer Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul, 2012, s. 153.

³¹ Krş. Nisaburî, *el-Hilâf Beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdadiyyîn*, s. 101-104.

³² Geniş bilgi için bkz. Abdülazîz b. Bâz, *el-Edilletu’n-Nakliyyeti ve’l-Hissiyeti alâ İmkânî’s-Suûdi ile’l-Kevâkibi ve alâ Cereyani’s-Şemsi ve’l-Kameri ve Sükûni’l-Ard*, Riyad, 1402/1982, s. 22-25.

³³ Krş. Nisaburî, *el-Hilâf Beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdadiyyîn*, s. 101-104.

b. Bâz gibi şâz fikirleriyle öne çıkan bazı çağdaş âlimler dünyanın düz olduğunu kabul etmiş olsa da, Müslüman bilginlerin kahir ekseriyeti, Batlamyus'un usullerine uyarak, arzın küreselliği yani dünyanın yuvarlak olduğu düşüncesini daha ilk dönemlerden itibaren kabul etmişlerdir. Nitekim Ebû Hâmid el-Gazzâlî,³⁴ Fahreddîn er-Râzî,³⁵ Kâdî Beydavî,³⁶ Neseî,³⁷ İbn Teymiyye,³⁸ İbn Haldûn,³⁹ Seyyid Şerif Cürcânî,⁴⁰ Erzurumlu İbrahim Hakkı,⁴¹ Hüseyin el-Cisr⁴² ve Said Nursî⁴³ gibi hem kendi çağlarını ve hem de kendilerinden sonraki dönemleri etkileyen önder ve öncü âlimler dünyanın yuvarlak olduğu fikrini savunmuşlardır.

Daha sonra bilim ve teknoloji alanındaki ilerlemeler ve bilhassa Astronomi alanında yapılan bilimsel çalışmalar, bilimsel arenada dünyanın yuvarlak olduğu fikrinin neredeyse şüphesiz bir hakikat olarak genel kabul görmesine neden olmuştur. Bu gelişler, dünyanın yuvarlak olduğu fikrini savunan İslâm âlimlerinin görüşlerinde ne kadar isabet ettiğini ortaya koymuştur.

Yine fıkıh âlimlerinin, bilhassa namaz konusundaki içtihatları, İslâm'ın ilk döneminden itibaren dünyanın yuvarlak olduğunu kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Mesela, namazın farzlarından birisi de **vakit** olduğu için, müçtehitlerimiz, vakitleri tayin ederken, dünyanın coğrafi şartlarını da göz önünde bulundurmuşlardır. Kutuplarda altı ay gece, altı ay gündüz olan yerlerde, beş vakit namazın nasıl tanzim edileceği sorusuna cevap arayan müçtehitler, dünyanın yuvarlak olduğunu da ta o zamanlar âleme ilan etmişlerdir. Fıkıhçılar, kutuplara yakın bazı yerlerde yatsı namazının vakti oluşmadığı için, nasıl hareket edilmesi gerektiğini de yine bu yolla izah etmişlerdir.⁴⁴

Ayrıca namazın geçerli olmasının şartları arasında yer alan kibleye yönelmek ve bu yönelmede yönlerin açıları ve muhtelif durumlarını fıkıh âlimleri değerlendirilmeye tabi tutmuşlardır. Bu yönler ve açılar da dünyanın yuvarlaklığı ile ilgili olunca, o zaman bu yuvarlaklığa göre hesap edip fetva vermişlerdir. Bu da

³⁴ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Kahire, Trs., s. 80.

³⁵ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, 1425/2004, II/95.

³⁶ Kâdî Beydavî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, By., 1296, I/45; Muhammed İbn Muslihiddîn Mustafa Şeyhzâde, *Hâşiyetu Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beydavî*, İstanbul, 1980, s. 185-186.

³⁷ Ebu'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medâriku't Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut, 1416/1996, I/65.

³⁸ Krş. Takiyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, Riyad, Trs., VI/586; XXV/195.

³⁹ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, Kahire, Trs. I/65-66; Krş. Muhammed İrğat, *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun*, İstanbul, 2017, s. 165.

⁴⁰ Bkz. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, İstanbul, 1311, II/441-442.

⁴¹ İbrahim Hakkı Erzurumî, *Marifetnâme*, İstanbul, 1310, IV/30-31.

⁴² Hüseyin el-Cisr, *Risâle-i Hâmidîye*, Çev. Manastırlı İsmail Hakkı, Sadeleştiren: Ahmet Gül, İstanbul, 1973, s. 366-377.

⁴³ Krş. Said Nursî, *Muhakemât*, İstanbul, 1995, s. 56-58.

⁴⁴ Krş. <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0073.htm>

erken dönem İslâm toplumunda Müslüman âlimlerin dünyanın yuvarlaklığını bildiklerini gösteriyor.

Diğer taraftan, namazın başından sonuna kadar Kâbe'ye yönelmek de farzdır. Bu farzın yerine gelmesi için dünyanın yuvarlak olması gerekir. İslâm âlimleri, Kâbe'nin üstü ve altını nûranî bir sütun olarak tarif edip, bir yandan arşa, öbür yandan da kürenin altına kadar indirip, bu sayede geniş bir kible belirlemişlerdir. Bütün bu fikhî sorunların çözümü, dünyanın yuvarlaklığına ve meridyenlerin konumuna bağlıdır. Bu da onlara vâkif olmaktan geçer.⁴⁵

Sonuç

Bu tebliğ boyunca aktardığımız üzere, Kur'ân'da dünyanın yuvarlak olduğu- na işaret eden âyetler olduğu gibi düz olduğuna işaret eden âyetler de bulunmaktadır. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Reşîd en-Nisâbûrî ve İbn Cerîr et-Taberî gibi azınlığı teşkil eden İslâm âlimlerinden bazıları bu âyetlerden hareketle dünyanın düz olduğunu iddia etmiş; Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, Kâdî Beydavî, Nesefî, İbn Teymiyye, İbn Haldûn, Seyyid Şerif Cürcânî, Erzurumlu İsmail Hakkı, Hüseyin Cîsr ve Said Nursî gibi çoğunluğu teşkil eden diğer İslâm âlimleri de dünyanın yuvarlak olduğunu kabul etmişlerdir.

Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Reşîd en-Nisâbûrî ve İbn Cerîr et-Taberî gibi dünyanın düz olduğunu söyleyen âlimlerin, dünya hakkındaki bu beyanları, çoğunlukla yaşadıkları dönemin bilgi birikimini yansıtan, o dönem insanlığının tevatüren veya kültürel yollarla edindikleri fen bilgilerine dayanmaktadır. Nitekim bu bilgiler, bilimsel icatlar ve keşiflerin yapıldığı son iki yüz yıla kadar neredeyse tüm insanlığın kâinat hakkında edindikleri tecrübî bilgileri yansıtmaktadır. Bu bilginlerin dünyayı düz olarak vasıflandırması, o dönem ve yakın döneme kadar inanılan coğrafi tecrübî bilgi birikimlerine ait tanımlamalardır. Bu nedenle yaşadıkları çağ ve içerisinde bulundukları konjonktür göz önünde bulundurulduğunda, sözü edilen âlimlerin ulaştıkları bu sonuç tabii karşılanabilir. Bu âlimlerin, sahip oldukları bu malumâtı, her konuda referans kaynağı kabul ettikleri Kur'ân'a onaylatmaya çalışmaları ise, neredeyse bütün zamanlarda hemen her görüş sahibi ulema tarafından baş vurulan görüşlerine meşruiyet oluşturma çabası olarak nitelenebilir.

Ancak Abdülazîz b. Bâz gibi çağdaş âlimlerin, dünyanın bilim ve teknolojiye zirveye ulaştığı günümüzde yer kürenin düz olduğunu söylemelerini ve dünyanın yuvarlak olduğunu kabul etmenin de nasların ruhuna aykırı olduğunu iddia etmelerini tabii karşılamak mümkün değildir.

Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî, İbn Teymiyye ve İbn Haldûn gibi çoğunluğu teşkil eden Müslüman bilginlerin kahir

⁴⁵ Krş. Nursî, *Muhakemât*, s. 56-58.

ekseriyetinin, erken dönemden itibaren dünyanın yuvarlak olduğu görüşünü kabul etmeleri, Hristiyanlık kozmolojisinin etkisiyle yerin düz olduğu görüşünde ısrar eden fanatik Hristiyan din adamlarından farklı vasıflarını ve tutucu olmayan, bilakis bilimsel gerçeklikler ile yeniliklere açık tutumlarını ortaya koymaktadır.

Bilhassa son dönemlerde Astronomi alanında yapılan bilimsel çalışmalar, bilimsel arenada dünyanın yuvarlak olduğu fikrinin şüphesiz bir hakikat olarak genel kabul görmesine neden olmuştur. Bu bilimsel gerçekten hareketle son yıllarda başta ABD’de gerçekleştirilen “Düz Dünya Konferansı” olmak üzere birçok ülkede düzenlenen etkinliklere, dünyanın düz olduğunu iddia eden yüzlerce kişinin katılması ve dünyanın düz olduğu savını ileri süren eğilimin giderek revaç bulması, asla fikirlerinin doğru veya haklı olduğunu göstermez. Bilimsel gerçekliklere taban tabana zıt bu düşünce, modern bilim ve Kur’ân’ın evrenin işleyişine dair öğretisi bağlamında bütünüyle tutarsızdır.

KAYNAKLAR

KUR’ÂN-I KERÎM

ABDULBAKÎ, M. Fuâd, *Mu’cemu’l-Mufehras li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, İstanbul, 1990.

BEYDAVÎ, Kâdî Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, Byy., 1296.

BİN BÂZ, Abdülazîz, el-Edilletü’n-Nakliyye ve’l-Hissiye alâ Cereyani’ş-Şemsi ve Sukuni’l-ardi ve İmkani’s-Suûdi ile’l-Kevakib, Riyad, 1402/1982.

CİSR, Hüseyin, *Risâle-i Hâmidîye*, Çev. Manastırlı İsmail Hakkı, Sadeleştiren: Ahmet Gül, İstanbul, 1973.

CÜRCÂNÎ, Ebu’l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Şerhu’l-Mevâkıf*, İstanbul, 1311.

-----, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, Kahire, Trs.

ÇAĞRICI, Mustafa, Hayrettin Karaman, İbrahim Kafi, Dönmez, Sadrettin Gümüş ile birlikte), *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara, 2007.

ÇELİK, Ömer, *Hakk’ın Daveti Kur’ân-ı Kerîm Meâli Tefsîri*, İstanbul, 2013.

-----, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul, 2012.

DÖNMEZ, İbrahim Kafi, Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıci, Sadrettin Gümüş ile birlikte), *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara, 2007.

EBU’L-BEKÂ, el-Kefevî, *el-Külliyât*, Bulak, 1253.

ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul, Trs.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *Tehâfutu’l-Felâsife*, Kahire, Trs.

GÜMÜŞ, Sadrettin, Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıci, İbrahim Kafi, Dönmez ile birlikte), *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara, 2007.

İRĞAT, Muhammed *Tarihselcilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldun*, İstanbul, 2017.

- İBN HALDÛN**, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, Kahire, Trs.
- İBN MANZÛR**, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Kum, 1405.
- İBN TEYMİYYE**, Takiyyuddîn Ahmed, *Mecmuu Fetâvâ*, Riyad, Trs.
- İSFEHÂNÎ**, Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb, *el-Müfredâtu fî Ğarîbi'l-Kur'an*, İstanbul, 1986.
- KARAMAN**, Hayrettin, (İbrahim Kafi Dönmez, Mustafa Çağrı, Sadrettin Gümüş ile birlikte), *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara, 2007.
- KAZAR**, Erman, *Kur'anın Allah'tan Geldiğinin Delilleri*, İstanbul, 2018.
- NESEFÎ**, Ebu'l-Berekât Hafızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut, 1416/1996.
- NİSÂBÛRÎ**, Ebû Reşîd el-Mu'tezilî, *el-Mesâil fi'l-Hilâf Beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*, Beyrut, 1979.
- NURSI**, Said, *Muhakemât*, İstanbul, 1995.
- RÂZÎ**, Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut, 1425/2004.
- ŞEYHZÂDE**, Muhammed İbn Muslihiddîn Mustafa, *Hâşiyetu Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beydavî*, İstanbul, 1980.
- UNAT**, Yavuz, "Yer", *DİA*, (XXXIII/478-482), İstanbul, 2013.
- YAVUZ**, Yusuf Şevki, "Ebû Reşîd en-Nisabûrî", *DİA*, (X/212-213), İstanbul, 1995.

İNTTERNET KAYNAKLARI

- https://en.wikipedia.org/wiki/Shape_of_the_universe
- https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160126_vert_ear_dunya_yuvarlak
- <http://www.bblifedergisi.com/haber/dunya-duz-mu-yuvarlak-mi/>
- <https://onedio.com/haber/12-maddeyle-duz-dunya-teorileri-ve-asil-seklinin-aciklama-si-700985>
- <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0073.htm>
- <https://islamqa.info/ar/answers/201530/>
- <https://khosann.com/duz-dunya-teorisini-curuten-12-kanit/>
- <https://sorularlaislamiyet.com/kuran-i-kerimde-dunyanin-yuvarlak-oldugunun-belirtilmesi-kuranda-yapilan-bilimsel-hatalardan-birisi>
- <https://tr.sputniknews.com/foto/201901281037326487-duz-dunya-teorisi-anlatacagiz-cok-sayida-mesaj-aliyoruz-yogun-ilgi-var/>
- <https://tr.sputniknews.com/abd/201711191031062919-abdde-dunya-duzdur-konferansi-duzenlendi/>
- <https://www.yeniakit.com.tr/haber/kuranda-1400-yil-oncesinden-dunyanin-yuvarlak-olusu-52700.html>

MÜFESSİRİN EVREN ALGISI VE KUR'ÂN YORUMUNA ETKİSİ¹

Doç. Dr. Ali KARATAŞ

Sakarya Üniversitesi Öğretim Üyesi /karatasali5@gmail.com

Giriş

İçinde yaşadığımız âlemin/evrenin varlık sahasına nasıl çıktığı sorusu gerek geçmişte gerekse günümüzde insanlığın cevabını merak ettiği en önemli sorulardan biridir. Bu konuda felsefe, kozmoloji ve dini metinlerde çeşitli bilgiler yer almaktadır. İnsani çabaya dayanan bulgular, insanların bilgi birikimi ve yaşadığı dönemdeki algıları tarihi süreçte değişmektedir. İnsanlık, bu sorularına cevap ararken -ilk başvurduğu kaynaklardan birisi olan dini metinlerin verdiği cevaplar yeterli görülmediği için olsa gerek- bu konuda farklı bilim dallarının ve rilerine başvurmaktadır. Evrenin nasıl meydana geldiğine ilişkin görüşler felsefi birikimden, hadis ve Kur'ân'dan hareketle tartışıla gelmiştir. Felsefi tahliller bu konuda insanlığın önemli sıçramalar sağlamasına katkı sunmuş olsa da yine bu katkılar değişkenlik göstermiş ve nihai bir çerçeveye ulaşamamıştır. Bu nedenle dini metinler mezkûr soruna cevap verme noktasında zaman zaman başvuru kaynağı olmaktadır.

Bazıları bu konuyla ilgili dini metinlerden nasıl sorusunun cevabını bulmaya çalışmakla birlikte bazıları da bunun yerine dini metinlerin anlam katıcı bir yaklaşımdan hareket ettiğine odaklanarak çabasını bu minvalde sürdürmektedir. Burada mesele dini metinlerin, evrene dair hususları anlatırken nasıl sorusuna cevap verip vermediğidir. Sorunu, Kur'ân bağlamında düşündüğümüzde Allah'ın, evrendeki birtakım olayları bir maksada binaen anlatması esnasında nasıl sorusuna cevap verecek şekilde anlatıp anlatmadığı noktasına taşıyabiliriz. Söz konusu çerçeveye bağlı kalarak Allah'ın, gerçekten evrenin nasıl oluştuğunu

¹ Bu çalışma Sakarya Üniversitesi BAP birimi tarafından '2019-8-29-32' proje no ile desteklenmiştir.

anlattığını söyleyebilir miyiz veya evrenden bahseden ayetlerde başka bir şeyler mi anlatılmaktadır? İşte bu nokta, Kur'ân'daki evrene dair ayetlerin farklı anlaşılması meselesini gündeme getirmektedir.

Kur'ân kaynaklı etkenlerin yanı sıra müfessirden kaynaklanan nedenlerden dolayı da bu tür ayetler farklı şekillerde anlaşılabilmekte ve yorumlanabilmektedir. Müfessir kaynaklı yorumlama farklılıklarının nedenlerinden birisi müfessirin yaşadığı dönemde varlığı ve evreni algılama biçimidir. Bu biçim, onun varlık ve evrenle ilgili Kur'ân pasajlarını yorumlamasında bazen doğrudan etkili olabilmektedir. Dönemin bilgi birikimi ve varlığa bakış değişkenlik gösterdiği için o dönemde yaşayan insanların olayları ve evreni değerlendirme biçimleri de farklılaşabilmekte ve bu değişkenlik, dini metinlerin değerlendirilmesinde etkili olmaktadır. Acaba tefsirin genel seyri içinde böyle bir durumu tefsir metinlerinden hareketle izleme imkânı var mıdır veya başka bir deyişle tefsirin seyri içinde varlığı algılama biçimi müfessirlerin Kur'ân yorumlarını etkilemiş midir? İşte bu çalışma böyle bir sorudan hareket ederek müfessirin evrene ve varlığa dair algısının, onun Kur'ân yorumunu etkileyip etkilemediğini soruşturmayı hedeflemektedir. Bu soru Enbiya 21/30 ve Zâriyât 51/47. ayetleri çerçevesinde yürütülecektir. Konumuz evren modellerine yönelik bir içeriğe sahip olduğu için bu alana dair bulgulardan yararlanmayı gerektirmekte ve bunun için alan araştırmalarına başvurmayı da gerekli kılmaktadır. Fakat bizim amacımız konuyu bu çerçevede tartışmak olmadığı için çok gerekmedikçe bu alana dair bilgilere müracaat etmeyeceğiz. Çünkü amaç müfessirlerin konuyla ilgili yaklaşımlarının arkasında tarihi süreç olarak farklılaşmanın olup olmadığını tespit etmeye çalışmaktır.

Araştırmada ele alınan ayetlerin anlamını doğrudan etkileyen temel iki husus bulunmaktadır. Birincisi dille diğeri de rivayetlerle ilgilidir. Dille ilgili husus 'ratk' (Enbiya 21/30) ve 'mûsi' (Zâriyât 51/47) kelimesinin anlamında görülmektedir. Rivayetle ilgili husus ise ayetten ne anlaşıldığı ile ilgili farklı nakillerdir. Başka önemli bir nokta ise ilk muhatap olan Arapların nezdinde bugünkü bilgilerin bilinip bilinmediğidir. Söz konusu noktalar ayetten ulaşılan anlamı doğrudan etkilemektedir. Daha üst bir bakış açısı olarak müfessirin ayetle ilgili takdir ettiği anlamı farklılaştıran önemli etkenlerdir. Aslında Enbiya suresinin 30. ayeti ile ilgili kitap ve makale düzeyinde görüşler serdedilmiştir; ancak araştırmalarda belirli ön kabullerden hareket edildiği için işlenen veriler bu ön kabulleri doğrulamak için yapılmıştır. Yine evrenin genişlemesi fikri bu ayeti tamamlayıcı bir yaklaşım olarak Kur'ân'dan çıkarılmıştır. Bir zamanda bir nüveden bir patlama ile yaratılış başlayıp oluşun devamı genişleme ile gerçekleştiğine göre bunun Kur'ân'dan bir şekilde de olsa delili olmalıdır. Bu delil ise *وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ* "Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz biz genişletmekteyiz." (Zâriyât 51/47) ayetidir.

Bu ayetlerde kullanılan ifadeler doğrudan yaratılışı aydınlatıcı olabilir mi? Bu ifadeler dönemindeki insanların algılarına göre mi şekillendi? Eğer böyle

ise dönemin algılarında doğruluk payı olabilir mi? Dönemin algılarında önceki kutsal metinlerin bir etkisi var mıdır? Kur'ân önceki bilgileri tekrarladıysa ve bu bilgiler de doğruysa o takdirde bugünün bilimini yüceltmek anlamsız mı? Çünkü bunlar zaten biliniyordu ve dönemine göre farklı şekillerde ifade edildi. Başka bir soru da şuradan ortaya çıkmaktadır: Evrenin yaratılışına ilişkin anlatılar ortaya çıktığı dönemin menkıbevi anlatımları ise günümüzde dile getirilen görüşler de bu görüşleri ileri süren insanların bir takım hayal ürünleri olamaz mı? Bu soruları da düşünerek buraya kadar ortaya koymağa çalıştığımız çerçevede konuyu ele alacağız; konunun tartışıldığı diğer alanlar olan felsefe ve kelamın sahasından konuya bakmayacağız. Veri alanımız büyük oranda bazı tefsir ürünleri olacaktır.

A. Evren

'Evren', TDK Sözlüğünde "gök varlıklarının bütünü, düzenli olarak düşünülen bütün varlıklar ve insanın içinde yaşayıp ilişkide bulunduğu ortam" olarak tanımlanmaktadır.² Arapça karşılığı olarak kullanılan 'âlem' kelimesi de "duyu ya da akıl yoluyla kavranabilen veya mevcudiyeti düşünülebilen, Allah'ın dışındaki varlık ve olayların tamamını ifade eden" bir terimdir. "Âlem kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de, gerek kâinatı gerekse özel olarak insanlar topluluğunu ifade etmek amacıyla ve hepsi de "âlemîn" şeklinde çoğul olmak üzere yetmiş üç defa kullanılmıştır. Bunların kırk ikisinde 'rabbü'l-âlemîn' terkihiyle zikredilerek Allah Teâlâ'nın canlı cansız bütün varlıkların ilâhı olduğu vurgulanmıştır." Âlem, işaret manasındaki 'alm' kökünden veya bilmek anlamındaki 'ilm' kökünden türemiş olabilir. Her iki kök anlamına göre âlem, kendilerini yaratan Allah'a işaret etmesi veya yine bütün varlıkların Allah'ın bilinmesini sağlaması itibarıyla kendisi dışındaki en yüce varlık olan Allah'ın bir delili olmaktadır. Âlem, Kur'ân'da genel olarak kâinatı özel olarak da insan topluluğunu ifade etmektedir. Ayetlere göre arzın ve semavâtın yaratılması dikkate alındığında her ikisinin birleşiminden âlemin oluştuğu söylenebilir.³ Bir bütün olarak arz, semavât ve her ikisinin içindeki varlıklar birer gösterge olarak Allah'a işaret ederler veya varlıklarıyla Allah'ın bilinmesini sağlarlar.⁴

Kur'ân'da âlem lafzı izafet olarak yaratma anlamına gelen fiillerle birlikte geçmemekte ancak âlemi oluşturan (arzın ve semavâtın) varlıkların yaratılması (Al-i İmran 3/191, Şura 42/11), musahhar kılınması (Ankebut 29/61, Lokman 31/20), secde ve tesbih etmesi (Ra'd 13/15) anlatılmaktadır. Âlem kelimesinin doğrudan kâinatı karşılamadığı düşünülse de Fatiha 1/2'de 'âlemlerin rabbi'

² Türk Dil Kurumu, *Büyük Türkçe Sözlük*, "Evren", http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5ccf0e453d7129.92030648. (05.05.2009)

³ Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/alem#1>. (07.02.2019).

⁴ Muhammed b. Ebu Bekir er-Râzî, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'âni'l-Azîm*, tahk. Hüseyin Elmalı (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 461-462.

terkibi ve Şuara 26/24 ve Meryem 19/65'teki "Göklerin, yerin ve bu ikisi arasındakilerin Rabbi" ifadesinden âlemin gök, yer ve bunlar arasındaki varlıkların bütününi içermesinden dolayı Allah'ın bütün mevcudatın Rabbi olduğu sonucuna varılır ve buradan hareketle âlemden, kâinatın kastedildiği söylenebilir.⁵ Buna göre bütün varlıklar âlemin birer parçasıdır. Bu bütünü en büyük parçası olan dünya ve semâvât ayetlerde daha çok birlikte zikredilmektedir. Bu yerlerde dünya ve semâvât bazen tek başına bazen kamer ile bazen gece ve gündüz, ay ve yıldızlar birlikte geçmektedir. Ankebut 61'de de yerin ve göğün yaratılması, güneşin ve ayın boyun eğdirilmesinden söz edilmektedir: "*Şayet o inkârcılara, 'Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı yasalarına boyun eğdiren kimdir?' diye soracak olsan hiç tereddütsüz 'Allah'tır.' derler.*" "*Görmedin mi (baksana), göklerde, yerde bulunan kimseler, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanlardan birçoğu hep Allah'a secde edip durmaktadırlar!*"(Hac 22/18) ayetinde de âlemi oluşturan bütün varlıklar birarada geçmekte ve bu âlemi oluşturan varlık türlerine genel olarak işaret etmektedir. Evrenin yaratılışı hakkında konuşabilmek için özel olarak evrenin birer parçası olan arz ve semâvâtın yaratılmasından bahsedilebilir. Ancak burada şunu ifade etmek isteriz. Yerin, göklerin, diğer canlılar ve gezegenlerin oluşturduğu samanyolu galaksisi evren içindeki galaksilerden sadece bir tanesidir. Bu nedenle samanyolu galaksisinin tek başına evreni karşıladığı sonucuna varılamaz ve samanyolu galaksinin, âlemlerden sadece bir tanesine karşılık geldiği söylenebilir. Arz ve semâvât ve diğer varlıkların oluşturduğu âlem de buna göre âlemlerden bir âlem olmaktadır.

'Semâvât' kelimesi, Ra'd 13/2 ve Mümin 40/37 ayeti dışındaki yerlerde 'ard' ile birlikte geçmektedir. Bu ayetlere göre semavâtın ve arдын gaybı (Bakara 2/30), mülkü (Bakara 2/107), içinde Allah'ı secde eden varlıkları (Bakara 2/116), bedî-hâlık-fâtır olarak yaratanı (Bakara 2/1179, En'am 7/102, En'am 7/14), mirası (Al-i İmran 3/180), melekûtü (En'am 7/75), Rabbi (Ra'd 13/16), nuru (Nur 24/35), sırrı (Şuara 26/24), hab'esi yani gizli olanı (Neml 27/25), anahtarları (Zümer 39/63), yolları-sebepleri (Mümin 40/37), askerleri (Fetih 48/4) ve hazineleri (Münafıkun 63/7) bulunmaktadır. Her şeyi yaratan Allah, arzı ve semâvâtı yaratmıştır (En'am 7/102) ve bu ikisinin yaratılmasında sağduyusunu yani aklını kullananlar için nice ibretler vardır (Al-i İmran 3/190). Gökler ve arz önceden bitişik idi. Daha sonra Allah, o ikisini birbirinden ayırdı (Enbiya 21/30). Fakat bu sonsuza kadar devam etmeyecek ve bir gün gelecek, o günde sema kitaplarının dürülmesi gibi dürülecektir (Enbiya 21/104). Vakti saatinde arz başka arzla, semavât da başka semavât ile değiştirilecektir (İbrahim 14/48). Sonrasında ise ahiret denilen başka ve yeni bir serüven başlayacaktır.

⁵ Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Yaratılış*, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015), 52, 55.

Ayetlerin zahiri anlamını dikkate alarak özetlemeye çalıştığımız bu serüvene göre yokluktan varlık düzeyine çıkan evrenin, dürülmesiyle ilk haline döneceği yönünde bir sonuç ortaya çıkmaktaysa da arzın ve semanın başka arz ve sema ile değiştirilecek olması bu görüşü geçersiz kılmaktadır. Başka bir ifade ile evren yok olmayacak ve Mukâtil'in ifadesine göre suret değiştirecektir: "Âdemoğullarının üzerinde bulunduğu yerin sureti, üzerinde kan dökülmemiş, hiçbir masiyet işlenmemiş, temiz ve beyaz bir toprağa dönüştürülür. Burası sırat arzıdır. Sıratın derinliği de 500 yıllık süredir. Semavât da değiştirilir ve onda hiçbir şey olmaz. Ölüler mezarlarından kalkarlar. Üzerinde hiçbir şey bulunmayan dümdüz bir zemin üzerinde biraya gelirler."⁶

B. Evrenin Yokluğu

Evrenin yoktan mı yoksa bir ilk maddeden mi yaratıldığı ve buna bağlı olarak evrenin ezeli olup olmadığı meselesi felsefi ve kelamî bir tartışma olarak düşünce tarihinde yerini almıştır. Kur'ân ise özel olarak evrenin bir ilk maddeden yaratılıp yaratılmadığı tartışmasını konu edinmese de onun yaratılmaya ilişkin ifadelerinden yaratılış öncesine dair sonuçlar elde edilebilmektedir.

Evrenin yaratılış öncesi olarak yokluk halinden söz etmemiz Kur'ân'da yaratmaya başlanmasından bahsedilmesi ve yoktan var edici anlamında 'bedi' kelimesinin kullanılması nedeni ile dir. Bu iki anlatıma sırası ile bakalım. Yaratılışın başlangıcı "yebdeu'l-halka" (Yunus 10/4, 34; Neml 27/64; Rum 30/11; Rum 30/27) muzari ve bazı yerlerde de mazi formu ile "bedee'l-halka" (Ankebut 29/19-20) ifadeleri ile anlatılır. Muzari formu ile gelen yerlerde yaratmanın başlangıcından sonra diriltmeye vurgu yapılır. Her iki şekilde gelen yerlere baktığında Allah'ın ilk yaratmaya dikkati çekip buradan hareketle insanın tekrar diriltileceğine dikkat çekilmektedir. "O, ona daha kolaydır." (Yunus 10/4) ayeti ile diriltilmenin ilk yaratmadan daha kolay olduğu hatırlatılır. Çünkü Allah, insanları benzeri olmadan yaratmıştır. Bir şeyin fena olmasından sonra eski haline iade edilmesi onun ilk ortaya çıkmasından daha kolaydır.⁷ Üstelik Allah, ilk yaratılışta da acze düşmemiştir ki (Kâf 50/4) yeniden dirilme insanları şüpheyne düşürsün. Çünkü Allah, yaratmasında yorulmamıştır. İnsanlar bu konuda şüpheyne düşerseler yeryüzünde gezip dolaşmaları yeter. İlk yaratmanın nasıl başladığı bu esnada görülebilir. İyice bakıldığında Allah'ın gökleri ve yeri ilk defa yaratmaya başladığı ve daha sonra ikinci defa yaratacağı anlaşılır. Ankebut 20'de 'en-neş'e-te'l-âhirate'den bahsedilir. Bunun sebebi Mukâtil'e göre onun ilk yaratmadan sonra gerçekleşecek olmasıdır yani son yaratma varsa mantıksal olarak bir de

⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, tahk. Ahmet Ferid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2: 196.

⁷ Ebu Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, tahk. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011), 7: 13.

ilk yaratma olması lazımdır.⁸ İlk yaratmadan bahsedilen ayetlere bakıldığında ayetlerin genel bağlamının insanın ilk defa yaratılmasına ve sonradan diriltilmesine vurgu yapıldığı görülmektedir. Bununla birlikte Ankebut 20'de genel yaratma anlamında mazi fiil olarak halk'dan bahsedilmesi Kur'an'ın yaratma için bir başlangıç olduğunu vurguladığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Muzari formu ile yaratmayla ilgili ayetleri muzarifiilinin teceddüd anlamını ifade etmesi bağlamında düşündüğümüzde yaratmanın sürekli gerçekleşen bir olay olduğunun bu ayetlerde anlatıldığı ileri sürülebilir. Enbiya (21/104) ayetinde önce semanın dürülmesinden daha sonra da ilk yaratmadan bahsedilir. Yaratmaya başlamadan kastın ne olduğunu İbnÂşur; 'el-bed'u' kelimesinden hareketle açıklamıştır. el-Bed'u, bir şeye nispetle kendisinden önce benzeri olmayan bir fiildir. 'Bed'u'l-halk' ise daha önce olmamış bir şeyi ifade eder. Yaratmanın ilk haline döndürülmesi ise o şeyin daha önceki haline benzer bir hale getirilmesidir.⁹

Göklerin ve yerin bed'i olan Allah'tan bahsederken 'bed'i' kelimesinin kullanılmasından hareketle de yaratılış öncesi bir yokluk aşaması olduğu düşünülebilir. Çünkü gerek başlangıç gerekse bed'i'nin anlam çerçevesi bize bu bakış açısını sunar.

“بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ” *“Allah Teâlâ göklerin ve yerin mübdiidir. bir şeyi isteyince ona 'ol!' der, o da hemen oluverir.”* (Bakara 2/117) ayetindeki bed'i' ismi, be-de-a kökünden türemiştir. İsfehâni'nin açıklamasına göre ibda', bir işi model kullanmadan ve bilinen bir yol izlemeden alet, madde ve zamana bağlı kalmadan var etmeyi ifade eder ve bu yalnızca Allah için kullanılır.¹⁰ Mukâtil'e göre (v. 150/767) gök ve yer yokken yani ikisi bir şey bile değilken Allah onları var etmiştir.¹¹ Taberî, kelimeyi Arapların kullanımından hareketle açıklamıştır: Daha önceden hiçbir benzeri yapılmamış ve icad edeni olmayan bir şeyi yaratan kimse için mübdi' kullanılır. Buna göre önceden olmayan ve benzeri de geçmeyen şey için be-de-a fiili kullanılır. Dinde daha önce hiç kimsenin söylemediği bir şeyi ortaya atan kimseye mübtedi' denmesi bundandır. Araplar öyle kimseleri bu şekilde isimlendirirler. Gökler ve yer yokken ve benzeri olmadığı için bir şeye veya bir asla göre inşa edilmeden bunları inşa eden Allah, bir şeyi yoktan var edendir. Söz konusu yaratılışına da hiç kimseyi ortak etmemiştir. İsa'nın yaratılışı da buna benzer. Allah'ın bu sıfatının Kur'an'da iki defa arz ve semâvâta hasredilmesinin sebebi ise ikisinin, bir bütün olarak insan görebildiği en büyük mahlûkat olmasıdır. Bu ifade ile kendisinin bir şeyi bir asla dayanmadan yaratıldığını bildirdikten sonra bunun nasıl gerçekleştiğini de “Bir şeye hükmettiğinde

⁸ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2: 515.

⁹ Muhammed Fâzıl İbnÂşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 17: 160.

¹⁰ Rağib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, tahk. Sahvan Adnan ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 39-40.

¹¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2: 74.

ona sadece ol, der ve o da oluverir.” sözü ile göstermiştir.¹² İmam Mâtürîdî de benzer bir yorum yaparak evrenin daha önce benzeri olmayan bir şeyden yani yoktan yaratıldığını ifade etmiştir.¹³

Mukâtil, Taberî ve Mâtürîdî’nin benzer ifadelerle ibdâ’ fiiline verdikleri anlama göre âlemin yoktan yaratıldığı fikrini ayetlerden dilsel bir tahlille çıkardıklarını söyleyebiliriz. Bu çerçevede “Kur’ân’da yoktan yaratmaya karşılık gelen bir kelime ve kavram yoktur, denebilir” görüşüne katılmak mümkün değildir. “*İnsanı yaratmaya çamurdan başladı*” (Secde 32/7) ayetini de bir şeyden yaratılma olarak alsak da sonuç değişmemektedir. Çünkü öncelikle evrenin genel olarak yoktan yaratıldıktan sonra insanın evren içindeki bir maddeden yaratılması da sonucu değiştirmemektedir. Üstelik Secde 7’de yaratılışın en güzel şekilde yapıldığı ifade edilmesinden sonra insanın çamurdan yaratıldığı söylenmiştir. Ayrıca Allah’ın her şeyin yaratıcısı olması, bütün mahlûkatın yaratılmış olduğu fikrine götürdüğüne göre yaratılış öncesi yokluğun bulunduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Evrenin yoktan yaratılıp yaratılmadığı meselesi kalamî bir mesele olarak tartışılmakta ise de vahyin bağlamı açısından da bu konunun önemsendiği söylenebilir. Çünkü müşriklerin öldükten sonra dirilmeyi eskilerin masalları kabul etmeleri, kendi yaratılışlarını unutup yeniden dirilişi inkâr etmek için ölen insanların kemiklerini getirmelerini düşündüğümüzde tabi bir hal olarak yoktan yaratılmanın Kur’an’ın konusu olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Allah’ın, onların bu anlayışlarına karşı bir hüccet olması için yoktan ve ilk yaratılışı önemsemiş olduğunu ifade edebiliriz. Bu bağlamda onlara “Yeniden yaratılma nedir ki Allah, evreni yokken yaratmış ve sizi de ilk defa yaratmışken nasıl olur da sizi diriltemesin.” şeklinde cevap verilmiştir.

Son olarak konuyu ‘halaka’ fiili ile birlikte düşünmek gerekebilir. Çünkü halk, evrenin yaratılmasıyla ilgili çokça kullanılan kelimelerden biridir. ‘Hâlık’ kelimesinin aslı bir şeyi doğru bir düzen, takdir yani planlama, ölçme ve biçme manasına gelir. Bir şeyi aslı ve örneği olmadan yaratma yani ibdâ’ anlamında da kullanılmaktadır; ancak halk mecâzi olarak kullar için kullanılırken ibdâ’ yalnız Allah içindir. Bir şeyin bir başka bir şeyden yaratıldığı anlatılmak istendiğinde “halk” kullanılabilir¹⁴ ancak ‘bedea’ kullanılmaz. Buradan çıkan sonuç ise bedea fiilinin kullanıldığı ayetlerin ‘halk’ kelimesinin geçtiği ayetlerden farklı bir anlam ifade etmesidir. Bazı müfessirlerin yaptığı gibi eğer anlam farklarını göz ardı edip bu kelimeleri birbiri ile açıklarsak o zaman ayetleri bir anlam kaybına uğratmış oluruz.

¹² İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'Âyi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'lbn Hazm, 2013), 1: 667.

¹³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1: 219-220.

¹⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, tahk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Marife), 296.

Görüşlerine başvurduğumuz müfessirlerin tarihi seyr içinde bedea ve bedee fiilerinden hareketle evrenin yoktan yaratıldığı fikrini benimsedikleri ve bu konuda felsefi tartışmaların onları etkilemediği söylenebilir. Bu çerçevede onların ayetleri, siyak ve dilsel anlamdan hareketle tefsir ettikleri anlaşılmaktadır.

C. Patlamayla Oluşmaya Başlayan Evren

“Onun arşı su üzerindeyken, hanginizin amel bakımından daha güzel olduğunu denemek için gökleri ve yeri altı günde yaratan odur.” (Hûd 11/7) ayetine göre evren yaratılmadan önce Allah’ın arşı su üstündeydi. Böyle olunca arştan önce suyun var olduğu ve Allah’ın her şeyin yaratıcı olmasından hareket edildiğinde de Allah’ın yaratmaya sudan başladığı, daha sonra arşı yarattığı söylenebilir. Mukâtil, Taberî ve Zemahşerî’nin açıklamalarından da bu sonuca varılmaktadır.¹⁵Kâb el-Ahbâr’dan nakledilen bir görüşe göre sudan önce Allah, yakutu yaratmış ve ona nazar ederek de suyu yaratmıştır. Rivayet şu şekildedir: “Allah Teâlâ, yeşil bir yakut yarattı ona, heybetle baktı. Bunun üzerine o yakut, titreyen bir su oluverdi. Sonrasında rüzgârı yarattı, böylece suyu, o rüzgârın üzerine koydu. Sonra da arşı suyun üzerine koydu.”¹⁶Reşid Rıza (1865-1935) da önce suyun; sonra sudan, arşın ve bütün mahlûkâtın yaratıldığını söyleyerek yaratılışın ilk dönem resmini çizer.¹⁷

Arz ve semâvâtın bir bütün olarak evreni oluşturduğu ön kabulünden hareket ettiğimizde bu iki kelimenin birlikte geçtiği *“O inkâr edenler görmüyorlar mı ki (başlangıçta) göklerle yer, birbiriyle bitişik iken, biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık. Yine de onlar inanmayacaklar mı?”* (Enbiya 21/30) ayetine göre evrenin yaratılmadan önce yerin ve göklerin bitişik bir hal üzere olduğu söylenebilir. Ancak bu bakış açısı ayetin zahirinden ilk akla gelen lafzi anlamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu bu ayet tarihi süreçte farklı şekillerde anlaşılmıştır. Önce kelime tahlili yapıp daha sonra ayetle ilgili müfessirlerin görüşünü nakledelim

Göklerin ve yerin bitişik olduğu ‘ratg’, ayrılmaları ise ‘fetg’ kelimeleri ile ifade edilmiştir. Ratg, birleştirmek ve yapıştırmak demektir. Bu doğuştan veya sonradan olabilir.¹⁸Muhammed b. Ebu Bekir er-Râzîratg kelimesinin dikmek veya benzeri bir yolla bir şeyi başka bir şeye ekleyip bitiştirme olarak açıklamıştır.¹⁹Fetg ise bitişik iki şeyin birbirinden ayrılması demektir ve yapışık ol-

¹⁵ Mukâtil, *TefsîruMukâtil b. Süleyman*, 2: 109; CarullahEbü’l-KâsımMahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1407), 2: 380.

¹⁶ Ebu Hayyan, *el-Bahru’l-Muhît*, tahk. Sıddık Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420), 6: 125.

¹⁷ Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr*, (Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Ammetü’l-Kitâb, 1990), 12: 16.

¹⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 341.

¹⁹ Râzî, *TefsîruGarîbî’l-Kur’ani’l-Azîm*, 350.

manın zıddıdır.²⁰Ratg kelimesini Maverdî (ö. 450/1058) sed çekmek, kapatmak olarak açıklamış ve “Fetg kelimesi onun zıddıdır.” demiştir.²¹Fahreddin Râzî’nin (606/1210) açıklaması da bu bağlamda değerlendirilebilir. O, ratg kelimesini şu şekilde izah etmiştir: “Ratg lügatte sedd manasındadır (Bir şeyin önünü tıkamak, tutmak, bendlemek). Bu manadan olmak üzere ‘Rategtü eş-şey’efertetega” yani ‘Sökük olan bir şeyi diktim denilir.’²² Bu açıklamaya göre ratgın sökük olan bir şeyin dikilmesi ve ağzı açılan şeyi kapatmak suretiyle onu tıkamak manasına geldiği söylenebilir.

İbn Manzûr (ö. 711/1311), “Bir şeyin, söküğün tamir edilmesi demektir. Buna göre bir şeydeki sökük kapatıldıktan sonra artık onda bir açıklık veya çatlaklık kalmaz. Bu anlamda yer ve gök kapatılmış olur. Yağmur yağmaz ve bitkiler onda yeşermez. (الرُّتُّنُ إلِّحَامُ الْفُتْقِ وَإِصْلَاحُهُ)”²³İbn Aşur da “Bir şeyin cüzlerinin arasını bitiştirmek” şeklinde açıklamıştır.

Muhammed b. Ebu Bekir er-Râzî (ö. 666/1268’den sonra), ratg ve fetg halleri ile ilgili temel olarak üç tane görüş zikretmiştir. Birincisine göre yedi gök tek bir gök halindeydi, daha sonra yedi göğü bu gökten ayırdı. Yerde aynı şekilde idi, Allah yedi yeri tek bir gökten ayırdı. Maverdî’ye göre Mücahit bu yaklaşımdadır.²⁴İfadelerinden bu görüşe sahip olduğu anlaşılan Mukâtil, ayeti şöyle açıklamıştır: “Gökler ve yer birbirine yapıştı. Allah, su buharına emir verdi de o yükseldi, Allah sonra su buharından yedi semayı yarattı. Böylece birini diğerinden ayırmış oldu. İşte Allah’ın, Biz onları ayırdık buyruğu bunu anlatmaktadır.”²⁵şeklinde açıklamış ve bu konuda ayetle ilgili herhangi bir sebep-i nüzul bilgisine yer vermemiştir.

İkincisine göre sema ve yer birbirine eklenmiş ve yapıştı, Allah ikisinin arasını hava ve boşluk ile birbirinden ayırdı. Maverdî bu yaklaşımı İbn Abbas’ın fikri olarak nakletmiştir.²⁶Bu görüşte olan Katâde’ye (ö. 117/735) göre Allah, yer ve göğü hava ile birbirinden ayırmıştır.²⁷

Üçüncüsüne göre ise Allah yağmurla semayı, bitkilerle de yeri ayırdı. İkrime, Atıyye ve İbn Zeyd bu görüşü dile getirmiştir.²⁸ Yine bu yaklaşımda olan Kel-

²⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 623.

²¹ Maverdî, *en-Nüketüve’l-Uyûn*, tahk. es-SeyyidİbnAbdî’l-Maksûd b. Abdî’r-Rahîm (Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye), 3: 444.

²² Fahreddin Râzî, *Mefâfitu’l-Ğayb*, (Beyrut: Dâru’l-hyâi’t-Türâsi’l-Arabî), 22: 137.

²³ Ebu’l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed İbnManzûr el-Ensârî, *Lisâ-nü’l-Arab*, (Beyrut: DâruSadr, 1414), 10: 114.

²⁴ Maverdî, *en-Nüketüve’l-Uyûn*, 3: 444.

²⁵ Mukâtil, *TefsîruMukâtil b. Süleyman*, 2: 356.

²⁶ Maverdî, *en-Nüketüve’l-Uyûn*, 3: 444.

²⁷ Yahya b. Sellâm, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, tahk. HindŞilbî (Beyrut:Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1425/2004), 1: 309.

²⁸ Maverdî, *en-Nüketüve’l-Uyûn*, 3: 444.

bî'ye (ö. 146/763) göre yer ve göğün bitişik olması gökten yağmur yağmaması ve yerden de bitkilerin bitmemesidir.²⁹ Ebu Ubeyde (ö. 209/824 [?]) ayeti mecazî olarak değerlendirmek suretiyle semanın ratg halinde olmasını kendisinde hiçbir delik olmaması yani yağmurun yağmaması, arzın ratg halini de kendisinden bir ağacın yeşermemesi olarak kabul etmiştir.³⁰

Faklı görüşleri zikrettikten sonra Taberî üçüncü yaklaşımı kabul etmiş ve bunun için ayetin devamındaki her şeye sudan hayat verilmesi ifadesini delil getirmiştir.³¹ Zemahşerî, bu ayet için ikinci ve üçüncü görüşün mana olarak muhtemel olduğunu belirttikten sonra şu soruyu sormaktadır: “Onlar yer ve göklerin bitişik olduğunu ne zaman gördüler de buna karşılık onlardan bir onay geldi diye sorarsan şöyle derim: Bu, Kur’ân’da geçen bir mucizedir ve tanık olunmuş gibi kesin bir bilgidir. İkisinin bitişik olduğunun düşünülmesi de yine aklen mümkündür.”³² Aslında Zemahşerî’nin görüşünü dikkate aldığımızda onun söylediğinin delil olamayacağını fark edebiliriz. Bu görüş tam da üçüncü yaklaşım için delil olarak kullanılabilir. Mekke’li müşrikler yer ve göğün bitişik olup yağmur yağmadığını bilmekteydiler. Allah onlara bunu hatırlatıp yağmur yağdırmak suretiyle her şeye hayat verdiğini böylece ifade etmiş oldu. Farklı bir açıdan bakarsak aslında insanlığın ortak bir mirası olarak yer ve göğün önceden bitişik olduğu biliniyordu ve Allah, bu bilgiyi onlara hatırlatarak bu işin kendisi tarafından yapıldığını onlara bildirdi. Durum böyle ise bu bilgi bilimin özel bir keşfi olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Tevrat’ta Allah’ın önce bir öz yarattığını, özden suyun ve evrenin de sudan yaratıldığı yönünde bir bilgi olduğunu, bunu Ehl-i Kitap vasıtasıyla Arapların da bildiğini söyledikten sonra onların Yahudiler’in görüşlerini kabul edecekleri için bu delilin getirildiğini ifade etmiş ve bu nedenle ayetin “Görmediler mi?” şeklinde geldiğini açıklamıştır. Ka’b el-Ahbâr’ın da “Allah Teâlâ gökleri ve yeri bitişik olarak yarattı, sonra onların ortasında bir rüzgâr yaratarak, bununla onlar birbirinden ayırdı.” şeklindeki görüşünü nakletmiştir.

İbn Kesir’in (ö. 774/1373) İbn Ebî Hatîm’den aktararak yer verdiği bir rivayete göre bir adam İbn Abbas’a giderek bu ayetin anlamını sorduğunda İbn Abbas ayeti, yağmurun yağmaması ve bitkinin bitmemesi olarak açıklamıştır. Daha sonra bu kişi bu açıklamadan sonra İbn Abbas’a gerçekten bir ilim verildiğini anladığını ifade etmiştir. İşin ilginç tarafı bu şahıs önce İbn Ömer’e gitmiş, o da İbn Abbas’a göndermiştir. Bu rivayetten söz konusun ayetin anlaşılmasıyla ilgili bir

²⁹ Yahya b. Sellâm, *Tefsîru Yahya b. Sellâm* 1: 308-309.

³⁰ Ebu UbeydeMa’mer b. Müsennâ, *Mecâzu’l-Kur’ân*, tahk. Muhammed Fuad Sezgin (Kahire: Meketbetü’l-Hancı, 1381), 2: 37.

³¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 18: 433.

³² Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4: 129.

zorluk bulunduğu sezilmekte ve ilgili şahsın İbn Abbas'ın otoritesini vurgulaması da bunu göstermektedir.³³

Reşid Rıza (1865-1935) ayeti açıklarken astronomi ilminin verilerini dikkate alarak yer ve gökler arasında hiçbir boşluk olmadan her ikisinin tek bir madde olduğunu ve daha sonra bu maddeden âlemin yaratıldığını ifade etmiştir. Söz konusu madde sedim yani nebula'dır, Kur'ân'daki karşılığı da duhandır.³⁴ Ona göre o dönemde Araplar da dâhil bütün milletler yer ve göğün bitişik halde olduğunu zannediyordu. Kur'ân onlara durumun böyle olmadığını bildirdi.³⁵

İbn Âşûr (1909-1970), zikrettiğimiz üç görüşe ilaveten ayetten şu ihtimallerin de anlaşılabilirliğini belirtir: Ratg'den yokluk, fetg'den ise var olma anlaşılabilir. Buna göre mana her ikisi yoktu ve Allah onları yarattı şeklinde olur. Ratg'den karanlık, fetg'den ise nur anlaşılama durumunda ise "Varlıklar karanlık içindeydi, Allah onları aydınlattığında mevcudatı aydınlattı" olur. Diğer bir ihtimal ise ayetten mevcudatın ittihadı halinde olduğu anlaşılır. Varlık hadiste belirtildiği gibi bir esir maddesi idi. Bu maddeden mevcudat yaratıldı. Ona göre ratg ve fetg'in bu ihtimallerin hepsini kapsaması mümkündür.³⁶

Kelime tahlilleri ve müfessirlerin kanaatlerini dikkate aldığımızda karşımıza temel olarak iki görüş çıkmaktadır. Birincisi göklerin ve yerin birbirinden ayrılarak evrenin oluşması, ikincisi de mecâzî olarak semadan yağmur yağmaması ve arzdan bitkinin bitmemesidir.

Yer ve göğün bitişik olup sonradan birbirinden ayrıldığı şeklindeki yorumun ayetten çıktığını kabul etsek bile karşımıza şu çıkmaktadır. Bazılarının ileri sürdüğü gibi bu tür ayetler modern bilimin sayesinde daya iyi anlaşılır hale gelmiştir. Çok önceki dönemlerde de bugün ilimin bir lütfu olarak sunulan birçok şey bilinmekteydi. Bilim dilinde günümüze göre farklı şekilde ifade edildi. İnsanlar bunu yeni keşfedilmiş birer bilgi olarak değerlendirdi. Aslında insanlığın bilgi birikiminde bu bilgiler eskiden de vardı. Nitekim arz ve semanın bitişik olduğu yönündeki kabulün Tekvin'deki yaratılış kıssasında olduğu hesaba katıldığında bu bilgilerin kısmen yeni ve orijinal bilgiler olmadığı görülmektedir. Kıssanın bu kısmı şu şekilde anlatılmaktadır: "Allah dedi: Suların ortasında kubbe olsun ve suları sulardan ayırsın. Allah gök kubbeyi yaptı ve kubbe altında olan suları kubbe üzerinde olan sulardan ayırdı ve böyle oldu. Allah kubbeye gök dedi ve akşam oldu. Sabah oldu, ikinci gün ve Allah dedi: Gök altındaki sular bir yere biriksin ve

³³ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tahk. Sami b. Muhammed Sellâme (Daru Tayyibe, 1420), 5: 339.

³⁴ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye), 12:16.

³⁵ Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 1: 176.

³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 17: 55.

kuru toprak görünsün ve böyle oldu. Allah kuru toprağa yer dedi ve sular birikintisine denizler dedi.”³⁷

Tefsirlerde İbn Abbas, İbn Mesud ve diğer bazı sahabelerden nakledilen rivayetleri bir araya getiren Öztürk, evrenin oluşum aşamalarının menkıbevi olarak şu şekilde anlatıldığını belirtmiştir: “Allah, önce suyu yarattı. Sudan buhar çıkardı. Buhar suyu üzerinde yükseldi. Bu nedenle ona sema adı verildi. Daha sonra suyu kurutup tek bir arza dönüştürdü. Bu arzı yedi arz haline getirdi. Arz sallanmasın diye dağları arza kazık gibi çaktı. Arzı yaşanabilir bir hale getirdi. Bunları Pazar, Pazartesi, Salı ve Çarşamba günlerinde yaptı. Sonra semaya yöneldi, sema duman halindeydi. Bundan semayı meydana getirdi, bu semadan yedi semayı ayırdı. Bütün bunları Perşembe ve Cuma günleri gerçekleştirdi. Cuma gününde Âdem’i yarattı. Altıncı günü müteakiben yedinci günde arşa istiva etti.”³⁸

Menkıbevi bazı anlatımlar çıkarıldığında rivayetlerdeki bu anlatımların Enbiya 21/30-32 ayetleri ile mana açısından uyumlu olduğu anlaşılmaktadır: *“İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı? Yeryüzüne onları sarsmasın diye sağlam dağlar yerleştirdik; kolayca yollarını bulabilsinler diye orada vadiler, yollar açtık. Gökyüzünü korunmuş bir tavan yaptık. Onlar ise gökyüzünün işaretlerine sırt çevirmektedirler.”* Fussilet suresinin 10-12. ayetleri de rivayetlerle benzer bir anlatıma sahiptir : *“Arz üzerinde sarsılmaz dağlar oturttu, dahası O, duman halinde olan semaya iradesini yöneltti; ardından ona ve arza, “İsteyerek veya istemeyerek (varlık sahnesine) gelin!” buyurdu. “İsteyerek geldik” dediler. Böylece onları iki evrede yedi gök olarak yarattı, her göğe işlevini ilham etti. Biz, yakın semayı kandillerle donattık ve onu koruduk. İşte bu, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen Allah’ın takdiridir.”*

Rivayetler ve ayetlerin anlatımları birleştirildiğinde şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Allah, önce bir ilk madde yaratmış, daha sonra bu maddeden evrenin varlıklarını yaratmıştır. Sema önce tek bir sema iken Allah ondan yedi semayı oluşturmuş arzı da bu şekilde var etmiştir. Buna göre ilk maddeden bir patlama neticesinde sema ve arz ortaya çıkmamıştır. Söz konusu anlatım Tekvin’deki yaratılış sahnelerini de nakzetmemektedir. Bu anlatımları Arapların Yahudilerden öğrenmiş olması çok yüksek bir ihtimaldir. Nitekim Yahudilerin varlığı, onlardan bazılarının Müslüman olması ve onların Tevrat sohbetlerine bazı sahabelerin katıldığı bilinmektedir. Araplar da bunu bildiği için Kur’ân, bu bilgileri bir amaca binaen anlatmıştır. Zaten Kur’ân inkârcılar karşısında sürekli dikkatleri tabiatta var olan işaretlere çekmektedir. Sonraki süreçte de müfessirler bundan yola çıkarak ayetleri açıklamışlardır; ancak modern döneme gelindiğinde Bing Bang teorisi, Enbiya suresi 30. ayete dayanarak bazıları Kur’ân’ın bu teoriye işaret ettiğini

³⁷ Kitabı Mukaddes, “Tekvin”, 1: 6-10.

³⁸ Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 57-58.

ileri sürmüştür. Oysa Kur'ân, başka bir şey söylüyor gibi. Söz konusu teoriye göre büyük bir patlama ile yaratılış başladı. Enbiya 30'da göklerin ve yerin bitişik olduğu ve sonra birbirlerinden ayrıldığını anlatılmıştır. Fussilet 9-11'de Allah'ın yeri yarattıktan sonra duman halindeki göğe yöneldiğini ifade edilmiştir. Buna göre yer yaratıldığında gök duman halinde idi. Ayetlere bakıldığında yaratılış itibariyle bir öncelik ve sonralık bulunmaktadır. Aniden patlama ile başlayan bir yaratılışa ise bir öncelikten bahsetmek sanırım mümkün gözükmemektedir. Bu açıklama da Kur'ân'a bilimsel bir bakış açısıyla bakıldığında ortaya çıkmaktadır. Ayetle ilgili nakledilen ilk görüşle bu izah tarzı birbiriyle özdeşleştirildi ve ayetin bu teoriye işaret edildiği ileri sürüldü.

Ayrıca daha ispatlanamadan bu teorinin de çürütülmesi güçlü bir ihtimal gibi. Çünkü yaratılışla ilgili başka bir teoriden bahsedilmekte ve büyük bir patlamanın yanılsama olduğu ileri sürülmektedir. Konuyla ilgili bir haber şu şekildedir: "Bildığınız her şeyi unutmaya hazır olun. Evrenin Büyük Patlama sonucu oluştuğu teorisini sarsacak yeni bir teori ortaya atıldı. Kanada'nın Waterloo şehrinde bulunan Perimeter Teorik Fizik Enstitüsü'nden uzmanlar, evrenin Büyük Patlama teorisinde kabul edilenin aksine bir yıldızın bir kara deliğe çökmesi sonucu ortaya çıkan 'moloz'un püskürtülmesiyle oluştuğunu öne sürdü. Uzmanlar, bu nedenle de evrenin her yönde aynı tek tiplikte olduğunu belirtti. Nature dergisinde yayınlanan araştırmayı yürüten ekibin üyelerinden Niayesh Afshordi, "Astronomlar kozmik genişlemeyi ölçüp evrenin Büyük Patlama'yla oluştuğu sonucuna vardılar ama bu büyük bir yanılsama" dedi. Büyük Patlama teorisinde ise evrenin sonsuz yoğunlukta bir noktanın patlaması sonucu oluştuğu kabul ediliyor ancak bu patlamayı neyin tetiklediği bilinmiyor. Ayrıca şiddetli bir Büyük Patlama sonucu evrenin her yerinde sıcaklığın nasıl eşit olduğu da açıklanamıyor."³⁹

Ratgan kelimesinin sözlük ve ayette kazandığı anlama göre değerlendirdiğimizde ise şunlar söylenebilir: Ratgan açık olan bir şeyin kapatılması, açıklığının ve sökülüğünün ortadan kaldırılması demektir. Yer ve gök bu anlamda açıldı. Yağmur yağıyor ve bitkiler çıkıyordu; ancak Allah, bu açıklığı kapatarak yağmur yağdırmadı ve bitkileri bitirmedi. Daha sonra yağmur yağdırmak ve yerden bitkileri bitirmek suretiyle kapalılığı giderip yer ve göğü açtı. Eğer ayetin asıl anlamı bu ise diğer anlamlar geçersiz olacaktır. Bu durumda neden diğer anlamların ortaya çıktığı sorulursa verilecek cevap diğer anlamların Ehl-i kitaptan sahabeye geçmiş olması şeklinde olacaktır. Bu durumda da ifadeler farklı olsa bile Tevrat'ın, bu konuda Kur'ân'la birbirine yakın şeyler söylediği anlaşılmaktadır. Söz konusu durum da eğer bu ayetlerin söylediği günümüzdeki bulgulara işaret ediyorsa bu bulgular yeni değil, insanlığın eskiden beri tekrarladığı şeylerdir yani yeni bulgular değildir.

³⁹ <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/buyuk-patlama-teorisi-tarih-mi-oluyor-24736755>.

Sorun büyük patlama modelinin sanki nihai ve kanıtlanmış bir model gibi kabul edilip ayetleri bu modele göre açıklamada yatmaktadır. Bu modelin varsayımsal da olsa evrenin başlangıcıyla ilgili açıklama yapabilme noktasında insanlara bir çıkış yolu sunmasıdır. Hatta tutarlı kuramsal bir çerçeve sunması nedeniyle başarılı bir model olarak da görülmektedir. Ancak bu, onunla ilgili her şeyin doğru olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü söz konusu modelin belirsizliklerinden ve açmazlarından bahsedilmektedir. Bu nedenle şu an eldeki en başarılı model olduğu için geçici olarak kabul edilmektedir. Büyük patlama modelini terk etmeyi gerektirecek ciddi gerekçeler de olmadığı için en azından şu an itibarıyla geçerli bir model olarak görülmektedir.⁴⁰ Bilimsel açıdan bize göre bu sorun teşkil etmemektedir. Çünkü zaten bilim de daha geçerlisi ileri sürülünceye kadar var olan kabulleri kullanmaya devam etmektedir. Sorun bu durumun görmezden gelinip bu tür bilgilerin nihai kanıtlanmış bir bilimsel kanun olarak değerlendirilip ayetlerin buna göre açıklanmasıdır.

D. Genişleyerek Büyümeye Devam Eden Evren

Edwin Hubble 1929'da yaptığı gözlemlerden sonra gök cisimlerinin Dünya'dan uzaklaştığını ve onların Dünya'ya olan mesafesi arttıkça uzaklaşma hızının arttığını ortaya koydu. Bu veriler ile genişleyen evren modeli ileri sürüldü ve evrenin genişlemesi "evrenin birbirine uzak kısımları arasındaki mesafenin zaman içinde artması" olarak tanımlandı.⁴¹ Başlangıçta galaksiler arasındaki mesafe birbirine daha yakındı; ancak ışık hızına yaklaşan bir hızla galaksiler birbirinden uzaklaştığı için daha sonra bu mesafe artmaya başladı. Bu görüşler evrenin yani uzayın genişlediği kabulünü beraberinde getirdi. Çünkü uzay genişlediği için galaksiler arasındaki mesafe artmaya başlamıştır.⁴² Evrenin iki ucu arasındaki mesafenin genişlemesi olarak ifade edilen evrenin genişlemesi olayında galaksiler genişlememekte, galaksiler arasındaki mesafe artmaktadır. Bu model patlama ile oluşan evren modeline götürmektedir. Galaksiler arasındaki mesafenin daha az olması başlangıçta onların "birbirine çok yakın olduğunu gösterir. Bu durum bugün içinde bulunduğumuz evrenin, Büyük Patlama sonucunda oluştuğuna işaret eder."⁴³ Evrenin genişlemesi olayında galaksilerdeki bir genişlemeden bahsedilmez. Bu durumda evrenin varlığını tersine alıp daralmadan bahsetmemiz gerekir. Çünkü yeni bir hayat için bu düşünülmelidir. Böyle olduğunda daralma olayında galaksiler arası mesafe azalacağı için galaksilerin birbirine yaklaşmasını

⁴⁰ Şahin Efil, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 205-206.

⁴¹ Mahir E. Ocak, "Evrenin Genişlemesi Ne Anlama Geliyor?", <http://bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/evrenin-genislemesi-ne-anlama-geliyor>. (31.03.2019).

⁴² Efil, *İslâm ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, 177.

⁴³ Ocak, "Evrenin Genişlemesi Ne Anlama Geliyor?", <http://bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/evrenin-genislemesi-ne-anlama-geliyor>. (31.03.2019).

konusmak durumunda kalacağız. Sonunda bu izah edilemez bir durumu ortaya çıkaracaktır. Çünkü mesafe iyice daralınca galaksilerin birbirine çarpmasının izah zor olacaktır. Burada Kur'ân noktasından konuyu açıklamada sorun semanın uçsuz bucaksız içinde galaksileri barındıran evrenle eş değer görülerek konunun izah edilmeye çalışılmasıdır. Kur'ân'da âlemin genişlemesinden bahsedilmediği gibi âlemin büzülmesinden de bahsedilmemektedir. Genişleme ve büzülme sema için söz konusudur. Sema da bizim içinde bulunduğumuz samanyolu galaksisinde gördüğümüz yer küreyi kapsayan veya ona göre yüksekte bulunup tavan niteliğinde olan bir şeydir. Genişleyen evrenden konuşmak çok daha farklı bir durumdur ve aslında bu da bir varsayımdır. Çünkü evrenin nihai son noktası insanın bilgisine ulaşarak buradan hareketle sınırları belirli ve çizili olan bu şeyin sınırlarının genişlemeye başlaması değildir. Zaten insanın bu sınırları ölçme imkânı yoktur. Uçsuz bucaksız kâinatın somut bir varlığı mı var ki bu varlığın iki ucu arasındaki mesafenin genişlemesinden bahsedilebilsin? Evrenin sınırı gözlemlenebilen kısmına kıyasla düşünüldüğü için genişlemenin olduğu varsayılmaktadır. Bu konuda bilim dünyasında farklılaşmakta ve genişleme fikrini reddeden yaklaşımlar da ortaya çıkmaktadır. Konuyla ilgili bir haber şu şekildedir: "Ünlü fizikçi Stephen Hawking'in ölmeden önce Thomas Hertog ile birlikte 'bigbang' (büyük patlama) hakkında yazdığı son makale yayımlandı. Bilim insanları araştırmalarında, evrenin sonsuz olmadığını, sürekli genişlemediğini ve daha önce düşünülenlerden çok daha basit bir yapıda olduğunu ortaya koydu."⁴⁴

Bitişik bir halde iken (Enbiya 21/30) bir patlama ile yaratılan evrenin genişlediği yönündeki kabul *وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ* "Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz biz genişletmekteyiz." (Zâriyât 51/47) ayeti ile delillendirilmektedir. Bunun için ayetteki sema kelimesinin evren anlamına geldiği ileri sürülmektedir: "Semâ kelimesinin tercümesi olan gökten maksat, kendisinden bahsedilen dünyanın dışındaki bütün kâinattır. Bu da birinci kat semâyı teşkil etmektedir ki biz bunu en doğru yorum olarak kabul etmekteyiz."⁴⁵ Daha sonra *مُوسِعُونَ* "mûsiûn" kelimesine genişleme teorisine destek olacak şekilde "genişletme" manası verilir: "Biz onu genişletiyoruz." diye tercümesini yaptığımız kısım, âyette ism-i failin cem'i olan mûsiûn kelimesidir ki bu da genişletmek, yaymak, daha geniş ve daha uzak hale getirmek anlamlarını ifade eden "evsa'a" fiilinden gelmektedir. Özellikle eşya söz konusu olduğunda genişletmek anlamını ifade etmektedir. Bu ayet, hem kâinatın genişliğine hem de kâinatın genişlemesine işaret etmektedir. Zira bu ayetin ifâdesi, her iki mânâyı da müsaittir. Kâinat o kadar geniş ve

⁴⁴ Bu konuda yapılan bir haber için bkz. <https://www.ntv.com.tr/galeri/teknoloji/stephen-hawkingin-olmeden-onceki-son-teorisi-yayimlandi-kainat-sonsuz-degil-ve,lxw2w-mlmkxyxjhHT-GPzMLA/iqabTjVllkWxv4rHD7Ec2A>. (09.05.2019).

⁴⁵ Celal Kırcı, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 2005), 157.

sınırsızdır ki içinde milyarlarca nebula bulunmakta ve sadece bir tanesi bile yüz milyonlarca parlak yıldız ihtiva etmektedir.”⁴⁶

Ayetin doğru bir anlamına ulaşabilmek ve zikredilen bu çıkarımların ayetten elde edilip edilemeyeceğini ortaya koyabilmek için semaya ve arza neler yapıldığını bildiren ayetler ve kelimeler birlikte düşünülmelidir. Önce kelime tahlillerinden başlayalım.

Semâ, yukarı çıkıp yükselen ve yukarıda olan her şey için kullanılır. Nitekim yüksekliğinden dolayı da evin tavanı için sema tabiri kullanılır. İnsanların yaptıkları binalara benzemese de sema “bina” diye isimlendirilmiştir.⁴⁷ Sema bu şekilde isimlendirilmesi onun, arzın üzerinde ve ondan yüksekte olmasından dolayıdır. Üstte olan her şey alttakine nispetle sema olmaktadır. Bir kimse şeref bakımından başkasından üstte olduğunda da “semâ fulânun li-fulânin” denilir. Sema arzın üstünde olmasından dolayı sema şeklinde isimlendirilmiştir. Sema yeryüzü üzerinde bina olması kubbe şeklinde olmasıdır, kubbe de arzın üzerindeki tavadır.⁴⁸ Bu iki açıklamayı dikkate aldığımızda arzın üzerinde yüksekliğine bağlı olarak tavan gibi durması nedeniyle sema bu şekilde isimlendirilmiştir yani semayı, burada bildiğimiz anlamda âlem/evren manasında almadığımızda yanlış bir çıkarım yapmış olmayız. Bu anlamda sema, arz yani yerin karşıtı olarak kullanılmaktadır. Bu haliyle sema yeryüzünün tavanıdır ve onun evren olarak değerlendirilmesinin yanlış olduğu bile söylenebilir.

‘مُسِيُون’ ‘Mûsiûn’, ‘vesea’ kelimesinden türemiştir. İsfahânî’nin yaptığı açıklamalara göre çeşitli açılardan bolluğu ve genişliği tanımlamak için ‘es-seatu’ kullanılır. Bu çerçevede kelime mekânda genişlik, durum açısından genişlik ve kudretteki genişliği ifade eder. Vüs’at de durumun elverişli olması, yapabilme gücü ve imkânı demektir.⁴⁹ Kelimenin bu iki anlamının müfessirlerin tercihlerine yansıdığı görülmektedir.

Müfessirlerden bazıları ‘mûsiûn’ kelimesini genişletmek bazıları da takat ve güç yetirmek manasında alarak ayeti yorumlamışlardır. Bu çerçevede kelimeye bağlı olarak müfessirler beş farklı görüş zikretmişlerdir. Hasanî Basri’ye (ö. 110/728) göre yağmurla rızkı genişletmek, İbn Zeyd’e göre semayı genişletmek, semayı bulunduğu genişlikten daha geniş yapmaya kadir olmak, Mücahid’e (ö. 103/721) göre semaın benzerini yaratmaya kadir olmak ve genişlik sahibi olup istenilen şeyin Allah’a dar gelmemesidir. Sonradan gelen müfessirlerin görüşleri bunlara bağlı olarak şekillenmiştir. Mukâtil b. Süleyman ve Semerkandî ayete “Evreni gücümüzle yarattık ve onu dilediğimiz gibi genişletmeye kadiriz” manasını vermişlerdir. Ferrâ, yaratmamızda güç sahibiyiz demiştir. Zemahşerî’ye (ö.

⁴⁶ Kırca, *Kur’an ve Fen Bilimleri*, 157.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1: 57.

⁴⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, (Beyrut: DârulbnHazz, 2013), 1: 212.

⁴⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 523.

538/1144) göre ayetteki eyd, kuvvet; mûsiûn da kuvvet manasında olup anlam “Biz güç yetirmekteyiz.” demektir. ‘Mûsiû’ ise infak etmeye gücü olan manasında-
dır. Bir görüşe göre de “Sema ve arz arasında genişlik kıldık.” şeklindedir.⁵⁰

Ebu Hayyân (ö. 745/1344) وإِنَّا لَمُوسِعُونَ ifadesini hal cümlesi olarak değerlen-
direrek ayetin anlamını şu şekilde açıklamıştır: “Semayı genişleterek inşa ettik.
Yeryüzü, onu ihata eden su ve hava bir dairenin etrafındaki nokta gibidir. İbn
Zeyd’in sözü de buna yakındır. O da genişlemenin semaya dönmesidir.”⁵¹ Bu açık-
lamaya göre semanın uçsuz bucaksız halinin ayette ifade edildiği anlaşılmaktadır.
İbn Zeyd’in görüşünü, Ebu Hayyân’ın yaklaşımı daha açık hale getirmektedir.

İbn Kesir (ö. 774/1373), köşelerinden genişlettik ve direksiz olarak yükselt-
tik ve o olduğu hal üzere yükseldi şeklinde bir görüş nakletmiş ve ayeti “Semayı
koruyucu bir tavan kıldık” (Enbiya 21/32) manasında açıklamıştır.⁵²

İbrahim el-Kattân’ın açıklaması ise şöyledir: “Semayı genişletmede insanları
şaşkına çeviren işler vardır. Çünkü daimi olarak samanyolu galaksisi (mecerrât)
ve semavi varlıklar genişlemekte ve bu zamanla devam etmektedir. Bu bulgu-
lar kendisine muttali olmak isteyen kimseleri şaşkına çeviren araştırmalardır.”-
⁵³Mustafa İslamoğlu da bu ayeti modern kozmolojinin, modern evren modelini
teyit eden bir ayet olarak görmüş; Taberî ve İbn Kesir’in böyle anladığını ileri
sürerek ayete “Onu sürekli genişleten de biziz.” şeklinde meal vermiştir.⁵⁴ Taberî
ayeti, وَقَوْلُهُ : وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ يَقُولُ والسماء رفعناها سقفا بقوة, olarak tefsir etmiştir ve Taberî’nin
şeklindeki ifadesi de İslamoğlu için delil olacak nitelikte bir anlama sahip değildir. Yukarıda zikrettiğimiz gibi İbn Kesir
de ayeti böyle anlamamış, yükselmeyi semanın mahiyet olarak genişçe olduğunu
ifade edecek şekilde izah etmiştir. İslamoğlu, Taberî ve İbn Kesir’in kendisi gibi
bir paradigmadan hareket ettiğini düşünerek mûsiûn’dan onların da kendisi gibi
aynı sonuca ulaştığı zehabına kapılmıştır. Konunun başında ifade ettiğimiz gibi
Celal Kırca da ayeti genişleyen evren modeli için bir delil olarak kabul etmiştir.

Kur’ân Yolu tefsirinde de evrenin genişlemesi fikrinin Kur’ân’dan çıktığı ka-
bul edilmiş olmalı ki Enbiya 21/104 ile genişlemenin bir gün son bulacağı ileri
sürülmüştür. Konuyu, *Kur’ân ve Yaratılış* adlı kitabında değerlendiren Mustafa Öz-
türk ise hitap ve muhatap ilişkisi bağlamında mûsiûn kelimesini evrenin genişle-
mesine hamletmenin bir anakronizm yani tarih yanlışlığı olduğunu ifade ederken
özetle ayeti şu şekilde açıklama yoluna gitmiştir: “Mûsiûn, ale’l-mûsiukaderuhu

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, tahk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1998), 5: 618.

⁵¹ Ebu Hayyan, 9: 360.

⁵² İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, 13: 221.

⁵³ İbrâhim el-Kattân, *Teyşîru’t-Tefsîr*, (Baskı yeri ve tarihi yok), 3: 273.

⁵⁴ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an Gereğçeli Meal- Tefsir*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008), 2: 1044.

ayetini de dikkate aldığımızda güç, kudret ve imkan sahibi olmayı ifade eder. Bazı müfessirlerin söylediği gibi biz genişleticileriz manasına gelse bile bu evrenin genişlemesi anlamında değil, gökyüzünün yeryüzüne nispetle çok geniş olması demektir. Ayetteki 'eyd' kelimesi de mecazen güç ve kudret anlamında kullanılmaktadır. Bunlara göre değerlendirildiğinde ifadenin evrenin genişlemesine delalet ettiğini söylemek en iyimser bir ifade ile anakronizmden başka bir şey değildir. Çünkü nüzul bağlamında ve ilk muhatapların dünyasında bunun bir karşılığı bulunmamaktadır.”⁵⁵

Kelime anlamına göre müfessirlerin görüşleri değerlendirildiğinde bazıları güç yetirme, bazıları da genişletme manasına göre ayeti tefsir ettikleri görülmektedir. Güç yetirme anlamına göre ayet Allah'ın semayı yaratmaya kadir olmasını ifade eder. Genişletme anlamına göre ayet semanın arza göre uçsuz bucaksız yaratılması anlamındadır. Bir diğer genişletme ise Allah'ın rızkı genişletmesi demektir. Ebu Hayyân'ın görüşünü dikkate alarak Allah'ın genişleterek semayı yarattığı anlaşılabılır; ancak modern bilimdeki genişlemekte olan bir evren modeli buradan çıkmamaktadır.

Hitap muhatap ilişkisine göre açıklamak istediğimizde Zâriyât 51/20. ayetten itibaren düşünürsek siyaktan iniş nedenine ilişkin sonuçlara ulaşabilmekteyiz. *“Sağlam düşünce ve inanç sahipleri için yeryüzünde açık kanıtlar vardır. Hatta kendinizde de. Hiç görmüyor musunuz? Rızkınız ve size vaat edilenler göktedir. Göğün ve yerin rabbine andolsun ki bu, tıpkı sizin konuşmanız kadar gerçektir!”* (Zâriyât 51/20-24) Bu ayetlerden sonra Allah; İbrahim, Musa peygamberlere işaret edip Ad ve Semud kavminden sözü devam ettirip sonrasında Nuh kavmine sözü getirmektedir. 47 ve 48. ayetler de 20-24. ayetlerdeki bağlama konuyu tekrar bağlayarak sözü semaya ve arza getirmektedir. Buna göre bu ayetlerin hepsi birlikte düşünülmelidir. Yerden ve semadan bahsederken peygamberlerden sonra tekrar semanın ve yerin anlatılması muhataplara önemli mesajlar vermektedir. Allah, kudretine ve yaratmasına, yerin ve semanın yaratılma nedenine dikkat çekmektedir. 23. ayette Allah semanın ve arzın Rabbine yemin edince 47. ayette gücüyle semayı bina ettiğini haber vermektedir. Bir sonraki ayette arzın, 'ferâş'ı anlatılmaktadır.

Ferâş, oturmak ve uyumak maksadıyla bir şeyin serilmesi için veya boyun eğdirmeyi ifade etmek için kullanılır.⁵⁶ Allah, insanların istedikleri gibi kullanıp faydalanabilmeleri için yeryüzünü bu şekilde yaratmıştır.⁵⁷ Nuh 71/19 (bisâtan) ve Nebe78/6 (mihâden) ayetleri de yeryüzünün bir döşek gibi yayıldığını ifade eder. *“الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً”* *“Sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır.”* (Bakara 2/22) ayeti ise Zâriyât suresinin 47 ve 48. ayetlerini daha anlaşılır

⁵⁵ Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 73-74.

⁵⁶ Razi, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ani'l-Azîm*, 373.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14: 150.

hale getirmektedir. Semanın bina kılınması Mukâtil'e göre tavan manasına gelir. Mâtürîdî'ye göre ise insanların yaptığı binaya benzemese de bir bina olarak yükseltilmesi demektir. Sema yukarı çıkıp yükselen her şey için kullanılır. Nitekim yüksekliğinden dolayı da evin tavanı için sema tabiri kullanılır.⁵⁸ Bu ayetin devamındaki وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ifade ise semanın yağmur yağdırılması ve arzın da bitkileri çıkarma işlevini anlatmaktadır. Buna göre ayet aslında semanın ve arzın yaratılmasına değil işlevine dair bilgi vermektedir. Zâriyât suresi 47 ve 48. ayetleri Bakara suresinin bu ayeti ile birlikte düşündüğümüzde bir bütün olarak bu ayetlerin yaratmanın nasıl olduğunu değil, yaratılmaya konu olan varlıkların işlevini anlattığını söyleyebiliriz.

Zemahşerî'nin Bakara 22 ile ilgili yorumu da bu bağlamda dikkat çekmektedir: “Şayet ayette yerin kürevi değil de düz olduğuna işaret vardır dersen derim ki yerin kürevi veya düz olması fark etmez. Çünkü her iki durumda da yerin insanların faydalanabilmeleri için döşek gibi olmasına bir engel bulunmamaktadır.” Ayette insanların yataklar üzerine yayılıp yeryüzüne yayıldıkları gibi bir anlam vardır. Ebu Hayyan da bazılarının bu ayetin küre şeklinde olmadığı yönünde delil aldıklarını oysaki ayetin yerin ne düz olduğunu ne de kürevi şekilde olduğunu anlatma gibi bir maksadının olmadığını ileri sürmüştür.⁵⁹ Daha sonra Zemahşerî gibi ayeti ifade ettiği işlevsellik açısından açıklamıştır.⁶⁰

Semaya baktığında herkes gibi ilk muhataplar da onu uçsuz bucaksız olarak görmekteydiler. Semanın genişlemesi diye anlatılan şey, nasıl tasavvur edilmektedir ki görenler için onun yaratana bir delil olsun. Sema bu hali ile görünmeyen bir şeyden daha gerçekçi bir bilgi ve alamet konumundadır. Allah, kudretini göstermek için görünen ve bilinen şeylerden mi hareket etti, yoksa algı ve idrak alanına girmeyen şeylerden mi hareket etti şeklinde sorulduğunda neticeler sağlıklı olacaktır. Bir tek kelime tahlilinden hareket etmek bu anlamda sağlıklı neticelere ulaştırmayacaktır. Kelimedeki genişletmek manasından hareketle evrenin genişlediğini düşünenler ayetteki sema kelimesine evren manası vermişlerdir. Oysa evren sadece semadan oluşmamaktadır. Bu ayetin bir sonrası da arzdan bahsetmektedir. Bu gözden kaçan ancak anlamı doğrudan etkileyen ince bir husustur. Semayı bina ettik diyor, semanın bina edilmesi ise bir tavan olarak arzın üzerine uçsuz bucaksız bir şekilde yükseltilmesidir.

Ahmed Mustafa Merağî'ye (1883-1952) göre bu ayette Yahudilere tariz vardır. Onlar, altı günde evreni yarattıktan sonra Allah'ın yedinci günde istirahatate çekildiğini söylediklerinde Allah bu ayetle onlara tarizde bulundu. Eşsiz gücü ile semayı yattığını beyan ettikten sonra bunu yapmaya gücü yetmediğini ve kendisine

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 57.

⁵⁹ Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîr*, 1: 158.

⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 94.

en ufak bir yorgunluğun dokunmadığını bildirdi.⁶¹ Mevdûdî (1903-1979) ise ayeti güç, kudret ve genişletme olarak iki anlamı da dikkate alarak açıklamış ve genişletmeyi, sürekli genişletme şeklinde tefsir etmiştir.⁶²

Değerlendirme ve Sonuç

Yaratılışla ilgili konularda Ehl-i kitap geleneği ile İslam geleneği arasındaki benzerliklerin olması ister istemez İslam öncesindeki bilgilerin çeşitli şekillerde İslam toplumuna girmiş olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Burada akla gelen açıklamalardan birisi Kur'ân'ın da vahiy geleneğinin bir parçası olması nedeniyle Allah'ın önceki kitaplardaki bilgileri Kur'ân'la insanlara tekrar bildirmesidir. Kur'ân'ın önceki kitapları tasdik edici olması bununla ilgili bir durumdur. İkincisi yaratılışa ilişkin bilgilerin Arap toplumunda Yahudiler kanalı ile bilinmesi nedeniyle Allah'ın, bu bilgi üzerinden onların dikkatlerini evrene çekmiş olmasıdır. Yine konuyla ilgili ayetlerin açıklanmasında sonradan müslüman olan Yahudilerin verdiği bilgilerin kullanılması bu bilgilerin tefsir geleneği içinde taşınmasını sağlamıştır.

Tevrat'ta geçtiği için Allah'ın, aynı bilgiyi Hz. Peygamber'e bildirdiğini düşündüğümüzde duruma uygun söz söyleme açısından bu bir anlam ifade eder. Araplar bu tür bilgileri biliyorlardı. Allah, bu bilgileri Kur'ân'ın kendi içinde anlamlandırarak onlara yeniden bildirdi. İnsanlığın bilgi birikiminde süreklilik sağlandı ve bu, günümüze kadar geldi. Yaşanan dönemin algısına göre insanlar bunu farklı şekillerde açıkladılar. Günümüzdeki bakış açısı da bilimdeki izah biçimi ile bunu ifade etmek oldu. Buna göre aslında bu bilgilerin yeni şeyler olmadığı söylenebilir. Başka bir deyişle aslında birilerinin iddia ettiği gibi bilim bu konuda yeni şeyler bulmuş olmadı, yaptığı sadece var olan bilgilerin izah edilmesinde yeni bir formasyon kullanmak oldu.

Eğer müfessirlerin tefsirlerini bilimsel açıklamalarla ilişkilendirirsek bu sonuca ulaşmamız kaçınılmaz olur. Çünkü bu tür ayetlerin bu şekilde tefsirinde Tevrat ve Yahudi geleneğinin izleri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim müfessirlerin çoğunluğu araştırmada konu ettiğimiz ayetleri açıklamada bugünkü bilimle bir şekilde de olsa ilişkisi kurulabilecek bir bakış açısı ortaya koymuşlardı. Bazıları da günümüzdeki bilimsel tefsirin etkisiyle ayetleri tamamen biliminin verileriyle izah etmeye yönelmişlerdir. Bu da evrenle ilgili ayetlerin yorumunda okuyucu bağlamının etkili olmaya başladığını göstermektedir. Özellikle arzın ve semanın birbirine bitişik iken daha sonradan ayrılmasını ifade eden görüşleri bu bağlamda değerlendirebiliriz. İki görüşten birine göre arzdan yedi arz, semadan da yedi semanın çıkması ve ikincisine göre arz ve semanın bitişik olması

⁶¹ Mustafa Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, (Mısır: Şeriketü Mektebe, 1964), 27:9.

⁶² Ebu'l-Al'a el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, terc. Ali Bulaç ve diğerleri (İnsan Yayınları: İstanbul, 2005), 5:518.

yönündeki iki görüşü dikkate aldığımızda bu konudaki açıklamaların günümüzdeki açıklamalarla benzerlik göstermesi bizi haklı çıkarmaktadır. Ancak şunu da ifade edelim: Benzerlik varmış gibi görünse de müfessirlerin söylediği ile bir patlama neticesinde oluşan evren fikri birbirine uymamaktadır. Söz konusu duruma göre bugünkü açıklamaların yeni bulunmuş bir şey olduğu ileri sürülmemelidir, en azından. Çünkü insanlık tarihinde bu zaten sürekli tekrarlanmış. Tekrarlandığına göre bazı konularda bilimin değiştiği iddiası biraz spekülatif bir yargı olmaktadır. Bunun yerine insanların bilimsel izahlarının değiştiği ileri sürülebilir.

Bilim sürekli değişiyor, değişkenin peşinde gitmek yerine niçin sorusunun cevabıyla uğraşan dinin anlamlandırıcı bakışı ile insanlığın hayatına anlam kazandırması daha anlaşılır olacaktır. Kur'ân'a bakıldığında nasıl sorusuna değil niçin sorusuna dikkatleri çektiği görülmektedir. Bu nedenle evrenin oluşumu felsefe ve diğer bilimlerde kendi diliyle tartışılmaya devam etmelidir; ancak Kur'ân'ın anlatımları değişmekte olan bilimsel izahlara tabi kılınmamalıdır.

Klasik dönem müfessirleri açısından öncelikle bilimsel izah tarzları başvurulan bir yol değildir. İkincisi bu tür açıklamalar tefsirin işi olarak görülmemiştir. Evrenin yoktan yaratılıp yaratılmadığı, ezellilik ve ebedilik meselesi tefsirin değil kelim ve felsefenin bir sorunudur. Ancak modern dönemdeki bilimsel bakış açısı bu alanda da Kur'ân'a yansımış ve sorun kelim ve felsefi bir mesele olmaktan çıkmıştır. Modern sorunlar karşısında dinin ve Tanrının etkinliği güçlendirilmek istendiğinde büyük patlama modeli bunu güçlendirecek bir model olarak imdada yetişmiştir. Geriye tek bir şey kalmıştır: O da bu modeli daha etkin hale getirmek için bu modelin Kur'ân'ın desteklediği bir model olduğunu söylemektir. Olay psikolojik ve savunmacı bir yaklaşımın yansımalarının bir sonucudur. Mantıksal bir açıklama ile büyük patlama ve yoktan yaratma arasında bir ilişki kurulabilir ve din patlama öncesinde bilimin açıklayamadığı noktaları açıklar. Patlamanın nasıl başladığı sorusunun cevabını veya patlamayı meydana getiren olguyu Allah'ın her şeyi yoktan yaratması ile açıklar. Hatta "Allah, her şeyin yaratıcısıdır." ayeti büyük patlamanın açmazını ortadan kaldırır. Ancak bu, doğruluğu tam olarak ortaya konamamış olayları ayetlerle ilişkilendirmek ve bunu yaparken de ayetleri bilinen anlamlarının dışına çıkarmakla yapılabilecek bir şey olmamalıdır. Daha da önemlisi bizim araştırmada ele aldığımız iki ayetin tarihi bağlam içerisinde değerlendirmesi ile bugünkü izahı arasında bir bağlantı da bulunmamaktadır ve tarihi bağlam dikkate alınmayıp ehl-i kitaptan gelen veya bilimsel bilgilerle bu ayetler yorumlandığında ayetlerin asıl anlamı buharlaşmaktadır. Asıl sorun da budur.

Günümüzde bilimsel içerikle ayetleri açıklayanlar görüşlerine geçmişten delil bulmuşlardır. Burada farklı durumlar karşımıza çıkmaktadır. Birincisi eğer geçmişte de bunlar söylenmişse o takdirde bugün bilimin söylediği orijinal bir şey yoktur. İkincisi geçmişte söylenenler günümüzdeki izah tarzına benzese de

sanıldığı gibi bugünkü söylenenlerden çok farklıdır. Üçüncüsü bilimden duyduklarına göre bu ayetleri açıklayanlar aslında bilimin söylediğini iyi anlamamışlardır. Çünkü Kur'ân'daki sema kelimesini evrene eşdeğer görüp ayetleri buna göre yorumlamışlardır. Asıl öncelikli hata buradadır. Eğer biz de yanlış anlamadı isek bu yaklaşım hatalıdır.

Kaynakça

- Bolay, Süleyman Hayri, "Âlem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/alem#1>. (07.02.2019).
- Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhîr*. tahk. Sıddık Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Efil, Şahin, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/buyuk-patlama-teorisi-tarih-mi-oluyor-24736755>.
- <https://www.ntv.com.tr/galeri/teknoloji/stephen-hawkingin-olmeden-onceki-son-teorisi-ya-yimlandi-kainat-sonsuz-degil-ve,1xw2w-mlmkxjHHTGPzMLA/iqabTjVllkWxv4rHD7E-c2A>. (09.05.2019).
- İbn Âşur, Muhammed Fâzıl. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. tahk. Sami b. Muhammed Sellâme Daru Tay-yibe, 1420.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- İsfehânî, Rağîb. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. tahk. Sahvan Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kale, 1412.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gereğçeli Meal- Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.
- Kattân, İbrahim. *Tefsîru't-Tefsîr*. Baskı yeri ve tarihi yok.
- Kırca, Celal. *Kur'an ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2005.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebu Ubeyde. *Mecâzu'l-Kur'ân*. tahk. Muhammed Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1381.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. tahk. Bekir Topaloğlu vd. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011.
- Maverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüketüve'l-Uyûn*, tahk. Es-Seyyid İbn Abdî'l-Maksûd b. Abdî'r-Rahîm. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Merâğî, Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Mısır: Şeriketü Mektebe, 1964.
- Mevdûdî, Ebü'l-Alî. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. terc. Ali Bulaç ve diğerleri. İnsan Yayınları: İstanbul, 2005.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. tahk. Ahmet Ferid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ocak, Mahir E. "Evrenin Genişlemesi Ne Anlama Geliyor?", <http://bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/evrenin-genislemesi-ne-anlama-geliyor>. (31.03.2019).
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Yaratılış*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015.

- Râzî, Fahreddin, *Mefâfitu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, baskı tarihi yok.
- Râzî, Muhammed b. Ebu Bekir, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ani'l-Azîm*. tahk. Hüseyin Elmalı. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Rıza, Reşid, *Tefsîru'l-Menâr*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Ammetüli'l-Kitab, 1990.
- Taberî, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'lbnHazm, 2013.
- Türk Dil Kurumu, *Büyük Türkçe Sözlük*, "Evren", [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5ccf0e453d7129.92030648.\(05.05.209\)](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5ccf0e453d7129.92030648.(05.05.209)).
- Yahya b. Sellâm, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*. tahk. HindŞilbî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Zemahşerî, Carullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.

İNTERNET KAYNAKLARI

- https://en.wikipedia.org/wiki/Shape_of_the_universe
- https://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/01/160126_vert_ear_dunya_yuvarlak
- <http://www.bblifedergisi.com/haber/dunya-duz-mu-yuvarlak-mi/>
- <https://onedio.com/haber/12-maddeyle-duz-dunya-teorileri-ve-asil-seklinin-aciklama-si-700985>
- <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0073.htm>
- <https://islamqa.info/ar/answers/201530/>
- <https://khosann.com/duz-dunya-teorisini-curuten-12-kanit/>
- <https://sorularlailslamiyet.com/kuran-i-kerimde-dunyanin-yuvarlak-oldugunun-belirtilmemesi-kuranda-yapilan-bilimsel-hatalardan-birisi>
- <https://tr.sputniknews.com/foto/201901281037326487-duz-dunya-teorisi-anlatacagiz-cok-sayida-mesaj-aliyoruz-yogun-ilgi-var/>
- <https://tr.sputniknews.com/abd/201711191031062919-abdde-dunya-duzdur-konferansi-duzenlendi/>
- <https://www.yeniakit.com.tr/haber/kuranda-1400-yil-oncesinden-dunyanin-yuvarlak-olusu-52700.html>

İSLAM İLİMLER TARİHİ AÇISINDAN TEFSİR İLMİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ mkaragoz@erciyes.edu.tr

Giriş

Tefsir ilminin tarihi seyrini genelde ekol ve mezhep sistemine göre inceleyen günümüz tefsir tarihi yazımında görülen en yaygın şablon - eserler arasında kimi farklılıklar bulunmakla birlikte- şu şekildedir:

A. TEFSİRİN DOĞUŞU (ORTAYA ÇIKIŞI)

1. Hz. Peygamber'in Tefsiri
2. Sahabe Döneminde Tefsir
3. Tâbiîn Döneminde Tefsir
4. Tebe-i Tâbiîn Döneminde Tefsir (ya da Tâbiîn Döneminden Sonra Tefsir)
5. Tedvin Döneminde Tefsir

B. TEFSİR ÇEŞİTLERİ

1. Rivayet Tefsirleri
2. Dirayet Tefsirleri

C. TEFSİR EKOLLERİ (AKIMLARI)

1. Mezhebî Tefsirler (Sünnî, Şîî, Mutezilî, Hâricî)
2. Lügavî Tefsir (Bazı çalışmalarda bulunmaktadır)
3. Fık'hî Tefsir
4. İşârî Tefsir
5. İlmî Tefsir
6. İctimâî Tefsir
7. Modernist Tefsir

Görüldüğü üzere, tefsir ilminin ortaya çıkışına denk gelen hicri ilk üç asır, tefsir tarihiyle ilgili eserlerde genelde, “Hz. Peygamber’in Tefsiri”, “Sahabe Döneminde Tefsir”, “Tâbiîn Döneminde Tefsir”, “Tâbiîn Döneminden Sonra Tefsir” ve “Tedvin Döneminde Tefsir” gibi aşamalara ayrılmak suretiyle ele alınmaktadır. Mevzu, tefsirin ortaya çıkışı olunca ortaya konulan şablonda bu merhalelerin bulunması gayet normal karşılanabilir. Ancak şablon üzerinde düşünüldüğünde ve farklı eserlerde bu şablonun içi doldurulurken söylenenler incelendiğinde tefsir ilminin ortaya çıkışına dair sorgulanması gereken hususların mevcut olduğu görülmektedir. Aslında şablonun ilk üç asır sonrasını ilgilendiren kısmında da çeşitli sorunlar bulunmaktadır. Bununla birlikte tebliği, tefsir ilminin ortaya çıkışıyla sınırlandırdığımız için, daha ziyade hicrî ilk üç asır kapsamında değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Tefsir tarihiyle ilgili çalışmalara bakıldığında hicrî ilk üç asra ilişkin yaklaşık olarak şöyle bir tefsir tarihi tasavvurunun bulunduğu görülmektedir:

- Tefsirin Hz. Peygamber’le başlatılması ve Hz. Peygamber’in ilk müfessir kabul edilmesi,
- Bir görüşe göre Hz. Peygamber’in Kur’an’ın tamamını, diğer bir görüşe göre ise az bir kısmını tefsir etmiş olması,
- Tefsirin, başından beri sistematik bir disiplinmiş gibi algılanması,
- Sahabenin tefsir konusundaki görüş ayrılıklarının tezat değil, tenevvü (çeşitlilik) ihtilafı olduğu yönündeki genellemeci kabul,
- Sahabenin rivayet ve dirayet taraftarları diye ikiye ayrılması,
- Bir yandan tefsirin Hz. Peygamber ile başlatılması, diğer yandan bunun tam karşısında yer alan “tefsirin başlangıçta hadisın bir bölümü olarak ortaya çıkıp daha sonra müstakil hale geldiği” iddiası,
- Mekke, Irak/Kûfe ve Medine tefsir medreseleri,
- Başlangıçta tefsir rivayet şeklinde sürdürülürken daha sonra dirayetin devreye girdiği yönündeki kabul,
- Diğer ilimler gibi, tefsirin de birdenbire teşekkül etmediğinin, aksine bu ilmin teşekkülünün de belli bir süreç dâhilinde gerçekleştiğinin göz ardı edilmesi.¹

Üstelik tefsir tarihiyle ilgili çalışmalarda, tefsirin ortaya çıkışı, daha ziyade tefsir olarak nakledilen ya da ortaya konan görüşlerle yine tefsir olarak telif edilen eserler çerçevesinde ele alınmaktadır. Bir başka deyişle, tefsir ilmini besleyen diğer önemli eser ve faaliyetlerin yer almadığı bir tefsir tarihinin inşa edildiği görülmektedir. Oysa Kur’an-ı Kerim’i, bildiğimiz tefsir kitapları gibi baştan sona

¹ Tefsir tarihi tasavvuruna ilişkin detaylı değerlendirmeler için bk. İsmail Çalışkan, “Tefsir Tarihi Tasavvurunun Sorunları ve Bazı Öneriler”, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Bilimsel Araştırma Yayınları (Bilay), Ankara 2018, s. 32-53.

ayet ayet tefsir etmemekle birlikte, tefsir ilminin önemli meselelerini inceleyen vüçh-nezâir, esbâb-ı nüzûl, garîbü'l-Kur'ân gibi önemli eser ve faaliyetlerin dikkate alındığı bir tefsir tarihi inşasının daha gerçekçi olacağını düşünüyoruz.

Yukarıda dile getirilenler göz önünde bulundurulduğunda tefsir ilminin ortaya çıkışı ve gelişiminin, tarihi süreçteki tefsir faaliyetlerine uygun bir şekilde inşa edilmediği anlaşılmaktadır. Üstelik son yüz yılda telif edilen eserler incelendiğinde yüz senedir dile getirilen düşüncelerin tekrar edildiği, tefsir tarihine ilişkin ortaya konulan şablonun büyük ölçüde aynen sürdürüldüğü görülmektedir.

Bütün bu varsayım ve düşüncelerin de işaret ettiği üzere, tefsir ilminin ortaya çıkışının farklı bakış açısıyla/açılarıyla ele alındığı çalışmalara duyulan ihtiyaç ortadadır. Söz konusu ihtiyaçtan hareketle hazırlanan bu tebliğde, özellikle hicri ilk üç asrı kapsayan döneme ilişkin ön kabullerin sorgulanarak tefsir ilminin ortaya çıkışı ve gelişimine ilişkin yeni bir inşa faaliyetinin gündeme getirilmesi amaçlanmaktadır.

Tebliğ metninin zihnî arka planının bazı paradigma ve öncüllere dayandığını belirtmem gerekir. Bunlardan birisi Semev'el el-Mağribî'nin (ö. 570/1175 civarı) "Bilimlerin, bütünlükleri içerisinde birikim (terâküm) ve dallanıp budaklanma (teferru) kuralına uygun olarak geliştikleri ve aşılması mümkün olmayan nihaî bir sonla tahdid edilmedikleri hususunda âlimler ve eğitilmiş insanlar arasında herhangi bir ihtilaf yoktur."² şeklindeki ifadesinin yaptığı çağrışımlardır. Bu ifadenin tebliğdeki uzanımlarından biri, başlangıçta İslamî ilimler belli bir bütünü oluştururken zamanla konuları, problemleri, çözüm yolları ve yöntemleri itibarıyla müstakil birer ilim haline geldiği yönündeki kabulümüzdür. Diğer bir uzanım ise ilimlerin son bulduğu yönündeki yaklaşımın isabetli olmayışdır. Bu çerçevede Sıddık Hasan Han el-Kannevî (ö. 1307/1890) tarafından da dile getirildiği üzere, "مَا تَرَكَ الْأَوَّلُ لِالْآخِرِ" (Öncekiler sonrakilere yapılacak ne bıraktı?/hiçbir şey bırakmadı.) anlayışının yerine "كَمْ تَرَكَ الْأَوَّلُ لِالْآخِرِ" (Öncekiler sonrakilere ne çok şey bıraktı.) anlayışının ikame edilmesi,³ tebliğin hazırlanması sürecindeki öncüllerimizden bir diğeridir. Yine ilimlerin birdenbire oluşmayıp belli bir süreçte tabi olduğu yönünde Alparslan Açıkgenç'in dile getirdikleri⁴ de tebliğin zihnî arka planını besleyen önemli fikirler arasında yer almaktadır. Son olarak Fuat Sezgin'in gerek *Târîhu't-Türâsî'l-Arabî* adıyla Arapçaya tercüme edilen eserinde gerekse *Buhârî'nin Kaynakları* adlı çalışmasında tefsirin ortaya çıkışıyla ilgili ortaya koyduğu perspektifin de konuyla ilgili görüşlerimizin oluşmasında etkili olduğunu belirtmek gerekir.

² Ebû Nasr es-Semev'el b. Yahyâ b. Abbâs el-Mağribî'nin, *Keşfü Avâril'l-Müneccimîn* adlı eserinden naklen Ahmed Cebbâr, *İslâm Bilim Tarihi: İslam Bilim Coğrafyasının Bilim Mirası Üzerine*, çev. Lütü Fevzi Topaçoğlu, Küre Yayınları, İstanbul 2018, s. 11.

³ Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddık Bahâdîr Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevî, *Ebcedü'l-Ulûm*, nşr. Abdülcebbâr Zekkâr, Menşûratü Vizâreti's-Sekâfe ve'l-İrşâdî'l-Kavmî, Dimaşk 1978, I, 195.

⁴ Alparslan Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 19 vd.

Tefsirin ne olduğuna ilişkin kanaatimiz, yani tefsirin tanımıyla ilgili kabulumuz, tefsir tarihi tasavvurumuzu da etkilemektedir. Daha açık bir ifadeyle belirtecek olursak, tanımın doğru yapılmayıp, devamında yapılan tefsir tarihi inşasının da doğru olmamasına yol açmaktadır. Buradan hareketle, ilk önce tefsir tanımına ve buna bağlı olarak tefsir-tevil ayırımına dair söylenenler üzerinde durmak uygun olacaktır.⁵

1. Tefsir Tanımına ve Tefsir-Tevil Ayırımına Dair Sorunlar

Günümüzde “Kur’an İlimleri”, “Tefsir Usulü”, “Tefsir Tarihi” vb. adlar altında yazılan birçok eserde sözlük anlamı verildikten sonra tefsirin genelde şu şekillerde tanımlandığı görülmektedir:

“İstılahta tefsir, Allah Teâlâ’nın muradına delaleti bakımından beşer gücünün yettiği ölçüde Kur’an’ın manasını araştıran bir ilimdir.”⁶

Tefsir, “Arap dili ve belâgatı ile ilgili bütün araçları kullanıp, ayetleri çevreleyen tarihsel şartları da dikkate alarak, Allah’ın muradını Kitap ve sünnet çerçevesinde ortaya çıkarmaktır.”⁷

“Terim olarak tefsir, Kur’an’ın anlamlarını belirleme faaliyeti ve bunu amaç edinen ilim dalıdır. Diğer bir ifadeyle tefsir, Kur’an’daki ifadelerin anlamlarını ortaya çıkarma etkinliğidir.”⁸

“Tefsir ilmi, Kur’an’ın anlam ve hükümlerini inceleyip yorumlayan ilmî disiplinini ifade eder.”⁹

Tefsiri tanımlayan eserlerin çoğunda tefsir tanımlandıktan sonra tevil için de ayrı bir tanım yapılmakta, daha sonra da tefsir ile tevil arasındaki farklar üzerinde durulmaktadır.¹⁰ Bazı eserlerde ise tevilin tarifi ayrıca yapılmamakta, tefsir ile tevil arasındaki farklar belirtilmekte,¹¹ böylece tevilden neyin kastedildiği

⁵ Buradaki amacımız tefsirle ilgili farklı tanımlara yer vermek ve bunları değerlendirmek değildir. Klasik ve çağdaş dönemde yapılan çeşitli tefsir tanımları, bu çerçevede yapılan tartışmalar ve söz konusu tanımların yol açtığı sorunlar hakkında detaylı bilgi için bk. Enes Büyüç, *Tefsir’in Mahiyeti Sorunu: Tanımı, İşlevi ve İlişkili Olduğu İlimler*, Doktora tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize 2018, s. 38-128.

⁶ Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevâz Ahmed Zümerlî, Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, Beyrut 1995, I, 6. Tanımın tercümesini krş. Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul 2014, s. 24; Mehmet Ünal, “Tefsire Giriş”, *Tefsir El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2014, s. 108.

⁷ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 24.

⁸ İsmail Aydın, *Tefsir Tarihi*, Tıbyan Yayıncılık, İzmir 2014, s. 3.

⁹ Abdurrahman Çetin, *Kur’ân İlimleri ve Kur’ân-ı Kerim Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, s. 304.

¹⁰ Örneğin bk. Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 26-27, 32; Ünal, “Tefsire Giriş”, s. 107-110; Aydın, *Tefsir Tarihi*, s. 7-8.

¹¹ Örneğin tevil için ayrı bir tarif yapmayan Zürkânî, tefsir ile tevilin farklarını beyan etmek suretiyle tevil dolaylı olarak tanımlamış olmaktadır.

dolaylı olarak söylenmiş olmaktadır. Tevilin tarifini yapan eserlerin bir kısmındaki tarif şöyledir:

“Meşrû bir sebepten ötürü, herhangi bir ayeti ya da kelimeyi zâhirî manasından alıp, bağlamından koparmadan kitâb ve sünnete uygun bir şekilde yorumlamaktır.”¹²

“Terim olarak tevil, bir ayeti muhtemel olduğu anlamlardan birine döndürmek demektir.”¹³

Tefsir ve tevilin tanımını yapan bu eserlerde tevil ile tefsir arasında kabaca aktaracak olursak şu farkların bulunduğu¹⁴ belirtilmektedir:

1. Tefsirde kesinlik vardır, tevil ise kesinlik ifade etmez.
2. Tefsir lafızlarda söz konusu olur, lafzın sözlük anlamı etrafında açıklamalar yapar. Tevil ise genelde nasların içsel manalarında olur, yani lafızlarda kastedilen mananın ilerisine geçerek bâtinî manaları ortaya çıkarır.
3. Tefsir rivayete, tevil genelde akla dayanır.¹⁵
4. Tefsir tek anlama muhtemel olan durumlar için; tevil ise farklı anlamlardan birini tercih etmeyi gerektiren durumlar için söz konusu olur.¹⁶

İlk başta tefsirin bir ilim olarak tanımlandığı, daha sonra da tefsir ile tevil arasındaki farkların belirtildiği bu tür yaklaşımların meseleyi tam olarak ortaya koymaktan uzak olduğunu, hatta karışıklığa ve belirsizliğe yol açtığını düşünüyoruz. Bu belirsizliğin nedeni, tefsir ile tevilin farkları ortaya konulurken, tevil ile hangi tefsirin farklarının dile getirildiğinin net olmayışıdır. Zira meselenin bu şekilde ele alınması, *tevil* ile baş tarafta tarifi yapılan “Tefsir İlmi” arasındaki farklar üzerinde konuşulduğu intibahı uyandırmaktadır. Oysa bizce şemsiye bir kavram konumundaki “Tefsir İlmi” ile onun bir unsuru olan *tevil* arasında yapılan mukayese, bir şeyin parçasıyla kıyaslanması anlamına geleceği için, yerinde bir mukayese değildir. Bu durumda ne yapılmalıdır?

Anladığım kadarıyla, bizim iki tane “tefsir” terimimiz mevcuttur. Bunlardan birisi, kolaylık olsun diye çoğu kez sadece “tefsir” olarak ifade etsek ve yazsak da aslında “Tefsir ilmi”nin kastedildiği ve bir şemsiye/üst kavram olan “Tefsir”dir ki bunu büyük harflerle “Tefsir İlmi” olarak ifade edebiliriz. Muhsin Demirci’nin

¹² Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 26.

¹³ Aydın, *Tefsir Tarihi*, s. 7.

¹⁴ Tefsir ile tevil arasındaki farklara dair söylenenlerin bir takım genellemeler içerdiği, izahtan varesten bir durumdur. Bu genellemelerin tahlile muhtaç olduğunu düşünmekle birlikte, bu tebliğin amaçları arasında böyle bir tahlile girişmek yer almamaktadır. Dolayısıyla tefsir ile tevil arasındaki farka dair söylenenleri sorgulamaktan sarf-ı nazar ederek bu meselenin tahlilini farklı bir çalışmaya bırakmayı, meramımızı anlatmak bakımından söz konusu farka dair söylenenleri bir veri olarak kabul etmeyi uygun görüyoruz.

¹⁵ Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 32.

¹⁶ Aydın, *Tefsir Tarihi*, s. 7-8. Tefsir-tevil arasındaki farklarla ilgili olarak ayrıca bk. Çetin, *Kur’ân İlimleri*, s. 304; Ünal, “Tefsire Giriş”, s. 109-110.

tarifinden istifade ederek bu anlamda tefsiri, yani Tefsir İlmini şöyle tarif edebiliriz. “*Tefsir İlmi, Kur’an’ın ya da ayetlerin manasını, Arap dilinin imkânları ve beşerin gücü nispetinde ve ayetleri çevreleyen tarihsel şartları da dikkate alarak Kitap ve sünnet çerçevesinde araştıran ilimdir.*”¹⁷

Burada doğal olarak “öyleyse diğer (ikinci) *tefsir* terimi nedir? sorusu aklı gelmektedir. İkinci *tefsir* terimi Kur’an’ı anlama faaliyetinin mahiyet ve düzeyiyle ilgili bir terimdir. *Tevilin* mukabili olan, dolayısıyla *teville* mukayese edilmesi gereken, bir ilmin adı olan “Tefsir” terimi değil, Kur’an’ı anlamamanın bir aşamasını ifade eden *tefsir* terimidir. Yukarıda tefsir ile tevil farkına dair söylenenleri de bu şekilde değerlendirmek gerekir.

Kur’an ilimleri literatürü incelendiğinde bir ilmin adı olan “Tefsir” ile Kur’an’ı anlama faaliyetinin düzeylerinden birisini teşkil eden *tefsir* arasında ayırım yapan müelliflerin bulunduğu görülecektir. Sözelimi Zerkeşî (ö. 794/1392) *el-Burhân* adlı eserinin mukaddimesinde “Tefsir İlmi”nin tarifini yapmaktadır. Aradan tam kırk bir bölüm geçtikten sonra, yani bölüm sayısı itibariyle eserinin sonlarına doğru¹⁸ “Kur’an’ın Tefsir ve Tevilini Bilmek” başlıklı bir bölüm açmış ve burada “mana”, “tefsir” ve “tevil” terimlerinin tarifini yapmıştır. Tam da bu noktada “Acaba Zerkeşî neden hem mukaddimede hem de kırk birinci bölümde tefsirin tarifini yapma ihtiyacı hissetmiştir?” sorusuyla karşılaşırız. Bu soru karşısında “Her iki tarif birbirine yakındır, dolayısıyla Zerkeşî’nin yaptığında herhangi bir özel gaye aramaya gerek yoktur.” gibi düşünülebilir. Ancak bizce her iki tarif tam olarak aynı olmadığı gibi, mesele bu kadar basit de değildir. Bizce eserinin mukaddimesinde zikretmesi ve tarifine “Tefsir şöyle şöyle bir **ilimdir**” şeklinde başlaması Zerkeşî’nin burada “Tefsir İlmi”nin tarifini yaptığını göstermektedir. Bu tarif şöyledir:

“Tefsir, Hz. Muhammed’e indirilen İlahî Kitabı lügat (sözcükbilimi), nahiv, sarf, beyan, fıkıh usulü ve kıraat ilimlerinden istifade etmek suretiyle anlamayı, manalarını açıklamayı, hüküm ve hikmetlerini ortaya koymayı mümkün kılan, yanı sıra nüzûl sebepleriyle nasih-mensuh bilgisini de gerektiren bir ilimdir.”¹⁹

Zerkeşî kırk birinci bölümün baş tarafını ise bizzat kendisinin de belirttiği üzere İbn Fâris’in *es-Sâhibî fî Fıkhi’l-Luga* adlı eserinden istifade ederek oluşturmuştur. İbn Fâris’in (ö. 395/1004) mezkûr eserinin ilgili bölümünün başlığı “Eşya/Varlık Hakkında Konuşmamızın Vasıtası Olan İbarelerde Geçen Lafızların

¹⁷ Krs. Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 24.

¹⁸ Kırk birinci bölüm, eserdeki bölümlerin toplam sayısı itibariyle, sondan yedinci bölüm olmaktadır. Ancak kırk yedinci ve son bölüm çok geniş olduğu için, eserin neredeyse yarısına renk düşmektedir. Bu yüzden “bölüm sayısı itibariyle eserinin sonlarına doğru” demeyi uygun gördük.

¹⁹ Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Zeki Muhammed Ebû Serîf, Dâru’l-Hadâra li’n-Neşr ve’t-Tevzî, Riyad 2006. Tanımın Türkçesi için bk. Mustafa Öztürk, “Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu”, *İslâmiyât*, cilt: VI, Sayı: 4, Ankara 2003, s. 73.

Anlam[katman]ları”²⁰ şeklindedir.²¹ Bu anlam katmanları olarak da “mana”, “tefsir” ve “tevil” şeklinde üç aşamaya tekabül eden üç terimden söz etmiştir. İbn Fâris’in burada söyledikleri çok detaylı olmadığı gibi, dar anlamda Kur’an tefsiriyle ilgili olmayıp daha geneldir. Dolayısıyla yaptığı tespitlerin ıstılâhî anlamda tefsirle bağlantısını çok net olarak kurmamıştır. Konuya ilişkin daha detaylı bilgi veren Zerkeşî ise bu terimlerin tefsirle bağlantısı üzerinde de durmuştur. Zerkeşî’nin buradaki tarifinde “Tefsir şöyle şöyle bir ilimdir” vb. başlayan bir ifade yoktur. Buradan hareketle onun burada “Tefsir İlmî”ni değil, İbn Fâris’in yaptığı tasnif itibariyle anlamın üç katmanından birisi olan *tefsiri* tarif ettiği anlaşılmaktadır.²² Zerkeşî’nin yaptığı *tefsir* tanımı şöyledir:

Tefsirin terim anlamı ise ayet ve sûrelerin nüzûl sebebinin, arka planının (hikâyesinin “و قصصها”), ayetlerin hangi konuda indiğine dair işaretlerin, Mekke ve Medine sûrelerinin tertibinin, muhkem ve müteşabih ayetlerin, nasih ve men-suhun, ayetlerdeki hâs, âmm, mutlak, mukayyed, mücmel ve müfesser lafızların bilinmesidir.²³

Bu tanımın akabinde Zerkeşî tevil lafzıyla ilgili tahliller yapmaktadır. Buna göre “اول” kökünden türeyen *tevil* lafzının, “sözün vardığı nihâî nokta”; ayetin tevilinin ise “onu muhtemel olduğu manalardan birine yöneltmek, hamletmek” anlamına geldiğini belirtmiştir.²⁴

Zerkeşî’nin bu bölümün başından itibaren dile getirdiklerinin yanı sıra, devamında tefsir ile tevil arasındaki farka dair söylediklerinden ve verdiği örneklerden anladığımız kadarıyla, onun burada tanımladığı *tefsir* ile eserinin mukaddimesinde tarifini yaptığı “Tefsir İlmî” aynı şey değildir. Buradaki *tefsir*, “Tefsir ilmi” kapsamında olan, ancak, Kur’an’a onu anlamak amacıyla yönelen ve bu amaçla Kur’an ile irtibata geçen birisinin yapacağı faaliyetin lafızla bağlantısı bakımından ne olduğuyla (*tefsir* mi yoksa *tevil* mi) ilgilidir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Kur’an’daki bir ayeti ya da ayet gurubunu anlamak isteyen kişinin yaptığı iş, anlam katmanları ve ulaşmayı hedeflediği ya da ulaştığı sonuç bakımından ya *tefsir* veya *tevil* olur. Ya da Âlûsî’nin yaptığı gibi bazen önce *tefsir* sonra da *tevil* olmak üzere her ikisi bir arada verilir.

²⁰ “باب معاني الفاظ العبارات التي يعبر بها عن الأشياء”. Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *es-Sâhibî fî Fikhi’l-Luga ve Süneni’l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Hasan Besec, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 144.

²¹ Bu başlık bizim inceleme imkânı bulduğumuz *el-Burhân*’ın matbu nüshalarında köşeli parantez içerisinde “معاني العبارات التي يعبر بها عن الأشياء” şeklinde verilmiştir. Bu ibarenin eserin yazma nüshalarında bulunup bulunmadığına dair ise herhangi bir şey söylenmemiştir. Köşeli parantez kullanılması, muhakkiklerin böyle bir tasarrufta bulunduğu ihtimalini akla getirmektedir. Krş. İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fikhi’l-Luga*, s. 144; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 185.

²² Zerkeşî’nin uygulamasından hareketle temellendirdiğimiz bu ayrıma dikkat çeken başka âlimler de olmuştur. Detaylı bilgi için bk. Büyük, *Tefsir’in Mahiyeti Sorunu*, s. 45-48.

²³ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 187.

²⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 188.

Maksadımızı Zerkeşî'nin örnek olarak zikrettiği “وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ”²⁵ ayeti üzerinde açıklamak istiyoruz. Zerkeşî bu örnek öncesinde, İbn Habîb en-Nîsâbü'rî (ö. 406/1016), Begavî (ö. 516/1122) ve Kevâşî (ö. 680/1281) gibi âlimlerin, “*Tevîl*, ayetin siyak-sibaka uygun olarak, Kitab ve sünnete aykırı olmayan bir manaya, istinbat yoluyla hamledilmesidir. Yapılan bu faaliyet [ayetle ilgili ilk anlama aşaması olan] tefsiri bilenler açısından sakıncalı bir durum olmayıp ilim ehline bu konuda ruhsat verilmiştir.” şeklindeki görüşlerini aktarmış, daha sonra da “وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ” ayeti çerçevesinde yapılan tevillerden örnekler sunmuştur. Buna göre bu ayetin, “savaşa yüzlerce adamın ortasına dalanlarla”, “Allah'ın rahmetinden ümidini kesenlerle”, “infakta bulunmaktan kaçınanlarla”, “malın kıymetsiz ve kötü olanını infak edenlerle” ve “servetinin tamamını tasadduk edip daha sonra dilenmek zorunda kalanlarla” ilgili olduğu söylenmiştir ki bu tevillerin hepsinin bir çıkış noktası ve manası vardır.²⁶ Diğer bir deyişle, verilen bu manalar ayetin tevili kapsamındadır, ancak onun tefsiriyle de bir şekilde irtibatlıdır.

İlgili ayetin nüzulü esnasında ifade ettiği mana ve sahabenin ayetten anladığı şey *tefsir* olmaktadır. Ayetin tefsirini elde etmek için, Zerkeşî'nin bu bölümde tevlin mukabili olarak tarif ettiği *tefsir* tanımındaki unsurlar arasında yer alan ve bizi ayetin tefsirine ulaştıracak olan nüzûl sebebi, ayetin arka planı (hikâyesi) gibi yardımcı bilgilerden yararlanılmalıdır. Bu bilgilerle birlikte, ayetin dilbilimsel açıdan tahlil edilmesi, konuyla ilgili rivayetlerin dikkate alınması gibi aşamaları da eklemek suretiyle yapılan işin adı *tefsir* olmaktadır. Bu aşama Kur'an'ı anlama faaliyetinin olmazsa olmazı ve ilk aşamasıdır. Yine bu aşama bizler için bir sabite, deyim yerindeyse pergelin sabit ayağı olup savrulmaların önüne geçme görevi görmektedir. Tefsir-tevil arasındaki farklar çerçevesinde dile getirilen “tefsir lafızlarda olur”, “tefsirde kesinlik vardır”, “tefsir rivayete dayanır” gibi yargılar bu aşamayla ilgilidir. Oysa “Tefsir İlmi” anlamındaki “Tefsir” ile Kur'an'ı anlama faaliyetinin bir aşaması olan *tefsîr* terimi arasında ayırım yapmadan tefsir-tevil arasındaki farkların belirtilmesine geçildiğinde yukarıdaki yargıların “tefsir ilmi lafızlarda olur”, “tefsir ilminde kesinlik vardır” ve “tefsir ilmi rivayete dayanır” gibi anlaşılma riski ortaya çıkmaktadır ki olması gerekenin ve realitenin böyle olmadığı aşikârdır.

Pergel örneği üzerinden konuşmaya devam edecek olursak, *tevil* pergelin diğer ayağı gibidir. Pergelin sabit ayağını tespit edip iyi ve sağlam bir şekilde yerleştirdikten, yani *tefsiri* doğru olarak yaptıktan sonra, ayetin “siyak-sibaka uygun olarak, Kitab ve sünnete aykırı olmayan bir manaya, istinbat yoluyla hamledilmesi” suretiyle “benim için”, “günümüz için” ya da “herhangi bir olay için” ne tür

²⁵ Bakara 2/195. Ayetin tamamı “وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ” şeklindedir.

²⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 190.

mesajlar içerdiği arayışına girilmesi tevil safhasına tekabül etmektedir. Sûfilerin yaptığı işâri tevilleri ya da ilmî tefsir kapsamında yapılanları bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Zerkeşî'nin "Kur'an tefsiri konusunda Sûfilerin yaptığı yorumların tefsir olmadığı söylenmiştir."²⁷ şeklindeki değerlendirmesi bu açıdan manidardır. Biz Zerkeşî'nin bu sözünün "Tefsir İlmi sûfilerin yaptıkları yorumlarla ilgilenmez" şeklinde değil, "sûfilerin yaptıkları yorumlar, ayetin nüzulüyle ifade ettiği ya da sahabe tarafından anlaşılan manası olan *tefsir* kategorisine girmez" şeklinde anlaşılmasının doğru olacağını düşünüyoruz. *Tefsir* olmasalar da Kur'an'ın anlaşılması sadedinde dile getirildiği için, bu yorumlar da "Tefsir İlminin" kapsamına girer. Ancak son tahlilde bunlar *tefsir* değil, *tevidir*. İşte *tefsir-tevil* arasındaki farklar sadedinde söylenen "tevil kesinlik ifade etmez", "tevil genelde nasların içsel manalarında olur, yani lafızlarda kastedilen mananın ilerisine geçerek bâtinî manaları ortaya çıkarır", "tevil genelde akla dayanır" gibi yargıların da böyle anlaşılmasının daha isabetli olacağını düşünüyoruz.

2. Tefsirin Bir İlim Olarak Teşekkül Etmesini Hazırlayan Süreç

Bir konuya dair malzemenin ilim hüviyetini alması birden bire gerçekleşmez. İlk önce, nüve olarak nitelendirilebilecek bilgiler, tikel meseleler ve sorunlar ortaya çıkar, ardından bunlarla ilgili eserler telif edilir, çeşitli çözüm yolları, ilke ve yöntemler geliştirilir. Oluşan bu birikim, nihayetinde bir ilim hüviyetini almaya başlar.²⁸ Tefsir için de geçerli olduğunu düşündüğümüz bu süreç/ler²⁹ göz önünde bulundurulmadığında tefsir ilminin ortaya çıkışıyla ilgili olarak tebliğin girişinde özetlediğimiz türden sorunlarla karşılaşmaktadır.

Öte yandan Tefsir İlminin doğuşunun genelde tek yönlü olarak ele alındığı ve dar bir çizgi üzerinden gidildiği görülmektedir. Tek yönlü ele almaktan, sadece ayetlere ya da ayetlerde geçen lafızlara dair şifahi ya da yazılı izahların dikkate alınmasını kastediyoruz. Bilindiği üzere tefsir tarihi yazımında Tefsir İlminin doğuşu genelde bu şablon üzerinde ilerlemektedir. Meramımızı netleştirmek bakımından ifadelerimizi biraz daha detaylandırmak ve örneklendirmek istiyoruz.

Tefsir tarihiyle ilgili eserlerdeki "Tefsirin Doğuşu" vb. başlıklar altında genelde Hz. "Peygamber'in Tefsiri", "Sahabe Döneminde Tefsir", "Tâbiîn Döneminde Tefsir", "Tâbiîn Döneminden Sonra Tefsir", "Tedvin Döneminde Tefsir" şeklinde

²⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 215-216.

²⁸ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Açıkgöç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, s. 19 vd.

²⁹ Bu süreçler esnasında ve sonucunda ortaya çıkan ve bir ilmi diğerlerinden ayıran "mevzu", "mesâil" ve "mebâdî" gibi unsurlar, oluşan birikimin bir ilim mahiyetine ulaşması açısından önem arz etmektedir. Bu unsurlarla ilgili bilgi ve değerlendirme için bk. Büyük, *Tefsir'in Mahiyeti Sorunu*, s. 28-33.

kronolojik bir tasnif yapılmaktadır.³⁰ Bu ve benzeri tasnifler yukarıda belirttiğimiz üzere, ayetlerin tefsiri sadedinde aktarılan rivayetleri ya da dile getirilen görüşleri esas almaktadır. Diğer bir deyişle, tefsirin ilim haline dönüşümü, sadece bu tür faaliyetlere indirgenmiş olmaktadır. İşte tam da bu noktada “Hz. Peygamber’in tefsiriyle sözgelimi, Taberî’nin tefsiri ya da Zemahşerî ve Râzî’nin tefsiri aynı mıdır? Hz. Peygamber’in tefsiriyle bugün yapılan tefsir aynı mıdır?” soruları gündeme gelmektedir. Bu soruları, Hz. Peygamber’in tefsiriyle diğer tefsirler arasında değer bakımından mukayese yapan sorular olarak görmemek gerekir. İfade ettiği değer bakımından Hz. Peygamber’in beyan ve izahlarının bir başka tefsir ile kıyaslanması elbette doğru değildir. Dolayısıyla sorulan sorulardaki mukayesenin tefsir faaliyetinin niteliği bakımından olduğunu belirtmek gerekir. Yukarıdaki alt başlıklardan meydana gelen bir tefsir tarihi yazımında, Hz. Peygamber’in Kur’an’ın ilk müfessiri kabul edilmesi itibarıyla, açıkça böyle bir iddia dile getirilmese de “tefsir”in söz konusu dönemlerin tamamında aynı niteliğe sahip olduğu gibi bir algı oluşabilir.

Öyleyse Tefsir İlminin ortaya çıkışı üzerinde konuşurken tek yönlü bakış açısından kurtulmak için, biraz da mecburiyet gereği bugünden bakarak “tefsir” kapsamında değerlendirdiğimiz her dönemdeki faaliyetlerin niteliğini belirlemek gerekmektedir. Ardından da Tefsiri ilim yapan bileşenlerin tamamının bütünsel bir süreç olarak ele alınmasının ve bu bileşenlerin bir ilmi ilim kılan hususiyetler perspektifinden değerlendirilmesinin daha isabetli olacağını düşünüyoruz. Bu sayede de tefsirin dar ve tek bir çizgide ilerlediği şeklindeki algıya düşmekten kaçınmış oluruz.

2.1. Tefsir İlmi Açısından Hz. Peygamber Dönemi

Bilindiği üzere, Hz. Peygamber kendisine gönderilen vahyi insanlara ulaştırmakla görevliydi ki bu görev Kur’an-ı Kerim’de tebliğ olarak adlandırılmıştır. Bu görevin hakkıyla yerine getirilmesi, dolayısıyla tebliğin tam olarak gerçekleşmesi ise vahyin muhtevasındaki mesajların, mesajın niteliğine göre değişen şekilde bilgi, duygu ve uygulama düzleminde bilinmesine bağlıydı, Kur’an bunu da “tebyin” olarak adlandırmıştır. Vahiy yoluyla gelen mesajların muhtevası kavranmadığı, tebyin gerçekleşmediği takdirde tebliğ de gerçekleşmemiş olacaktır. Dolayısıyla tebyin tebliğin bir mütemmimi ve olmazsa olmazıdır. Bu perspektiften bakıldığında bir yandan Kur’an Hz. Peygamber’e indirilirken diğer yandan, inen ayetlerin insanlara ulaştırılması, okunması, insanlar tarafından da anlaşılması ve uygulanması söz konusu olmaktadır. Kendi konuştukları dille indirildiği ve ayetleri çevreleyen tarihi ve sosyal şartlar büyük ölçüde kendi yaşadıkları dönemde

³⁰ Örnek olarak bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dârul-Erkam, Beyrut t.y., I, 25 vd.; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989, s. 231 vd.; aynı yazar, *Tefsir Tarihi*, DİB Yayınları, Ankara 1998, I, 41 vd.; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 55 vd.

gerçekleştiği için, iman etmiş olsun ya da olmasın Kur'an'ın ilk muhatapları onun okunması ve anlaşılmasında kayda değer bir sorun yaşamamaktaydı. Dolayısıyla en azından Kur'an'ın büyük bir kısmının tefsir edilmesine ihtiyaç duyulmamaktaydı.³¹

Bugün bizim ihtiyaç duyduğumuzun aksine, o günkü muhataplar açısından Fil Olayının ne olduğuna, “أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى”³² ayetinin mesajının daha iyi anlaşılması için bu ayette hangi müşrikin hedef alındığının bilinmesine, “فَدَّ سَمِعَ”³³ ayetinin nüzûl sebebine ve tefsirine, “وَلَا يَأْتَلُ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ”³⁴ ayetindeki “أُولُوا الْفَضْلِ” ifadesiyle nüzûl ortamında kimin kastedildiğine ya da “إِنَّمَا النَّبِيُّ زَيْدٌ”³⁵ ayetindeki nesî’den maksadın ne olduğunu izah etmeye gerek yoktu. Zira onlar “أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى” ayetiyle kimin kastedildiğini, “فَدَّ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ”³⁶ ayetinde neyden bahsedildiğini biliyorlardı; nesî uygulamasını ise zaten kendileri yapıyordu. Öyleyse gaybi boyutu bulunan kavramların ve Kur'an'ın yeni bir anlam yüklediği lafızların manasının öğretilmesi istisna tutulacak olursa, Hz. Peygamber'in tebyin görevinin yansımaları, önemli ölçüde duygu ve uygulama düzleminde tezahür etmekteydi. Hz. Peygamber bu anlamda tebyin görevini tam anlamıyla yerine getirmiştir. Zira sahabe “Hz. Peygamber filanca ayetin nasıl uygulanacağını bize açıklamamıştır.” vb. bir kanaate sahip olmamıştır.

Bu anlattıklarımız üzerine şunları temellendirmek istiyoruz:

1. Bu durumda “Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiği”ne dair tartışmaların çok da isabetli olmadığı ya da olması gereken zeminde yapılmadığı anlaşılmaktadır.
2. Bu anlattıklarımız doğru kabul edilecek olursa “Hz. Peygamber'in teknik olarak bugünkü anlamda Kur'an'ı tefsir etmediği, o gün için buna ihtiyaç da olmadığı” kendiliğinden ortaya çıkmış olmaktadır. Eğer onun, Kur'an'ın tamamını tefsir etmediğini söyleyenlerin maksadı bu ise doğrudur.
3. Bununla birlikte, sahabe “Hz. Peygamber filanca ayetin nasıl uygulanacağını bize açıklamamıştır.” vb. bir kanaate sahip olmadığına göre, Nahl 16/44'te ifadesini bulan tebyin görevini Hz. Peygamber'in eksiksiz yerine getirdiği de kolaylıkla anlaşılmaktadır. Bu durumda onun Kur'an'ın tamamını tefsir ettiği yönünde görüş bildirenlerin maksadı bu ise bu görüş de doğrudur. Aksine,

³¹ İbrahim Görener “Söz devam ederken yapılan açıklamalar ifade bütünlüğünün bir parçasıdır ve bugünkü kullanımda tefsir kavramından ayrı bir yapıyı barındırmaktadır.” diyerek zikre değer bir bakış açısı getirmiştir. Bk. İbrahim Görener, “Usul Tartışmaları ve Tefsir Usûlü”, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Bilimsel Araştırma Yayınları (Bilay), Ankara 2018, s. 74.

³² Alak 96/9-10.

³³ Mücadele 58/1.

³⁴ Nûr 24/22.

³⁵ Tevbe 9/37.

bu görüş Kur'an'ın tamamını bugünkü anlamda tefsir ettiği gibi bir iddia içeriyorsa bu iddia tarihi gerçeklerle ya da bize ulaşan bilgilerle örtüşmemektedir.

4. Hz. Peygamber'in açıklama ve uygulamaları bugün "Tefsir İlmi" dediğimiz şeyle ilgili olmasına ve sahabenin bugün *tefsir* ve *tevil* dediğimiz anlama biçimlerine denk düşen kimi faaliyetlerinin bulunmasına rağmen, o dönemde Tefsir İlminden söz etmek doğru değildir. Buna bağlı olarak Hz. Peygamber'i "ilk müfessir" diye nitelendirmek de çok yerinde değildir. Öyleyse "Kur'an'ın ilk müfessiri Hz. Peygamber'dir." vb. yargıların, Tefsir İlmi ve bizim açımızdan teberrüken, kullanım bakımından da tesamühen dile getirildiğini düşünmek daha doğru olur.
5. Çünkü bu faaliyetler tefsir yapmak ya da tefsiri öğrenmek ve öğretmek amacıyla değil, Kur'an'ı öğrenmek ve uygulamak amacıyla yapıyordu.

2.2. Tefsir İlmi Açısından Sahabe Dönemi

Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra sahabenin Kur'an'la irtibatları bakımından yaptıklarının tefsir ilmi açısından ne anlam ifade ettiği üzerinde düşündüğümüzde şunları görmekteyiz: Hz. Peygamber'den öğrendiklerini birbirlerine ve tâbiîne nakletme; lafızların manalarına, ayetlerin nüzûl sebebi ya da arka planına dair bildikleri hususları bilmeyen diğer sahâbîlere ve tâbiîne öğretme; bu çerçevede yukarıda tanımladığımız şekliyle *tefsire* ve *teville* tekabül eden anlama çabaları...

Sahabe de bu faaliyetleri, bir ilim mahiyetinde ve dar anlamda Kur'an'ı anlama ve tefsir etme amacıyla değil, daha ziyade, Kur'an'ı hayata tatbik etme gayesiyle yapıyordu. Öyleyse sahabe döneminde de tefsir bir ilim hüviyetini kazanmamıştı. Daha ziyade uygulamaya yönelik öğrenme ve öğretme şeklinde sürdürülen bu faaliyetleri, bugünkü İslamî ilimler penceresinden değerlendirecek olursak, Tefsir ilmiyle diğer ilimlere mevzu teşkil eden konuların bir arada götürüldüğünü söyleyebiliriz. Ortaya çıkan münferit meseleler ve bu meselelere yönelik arayışlar yapılıyor, çözüm önerileri sunuluyordu. Fakat söz konusu mesail ve çözümler, yapılanların bir ilim olmasını gerektirecek ölçüde kapsamı ve sınırı belirli olan (homojen) bir birikim oluşturmamıştı. Bu anlamda, genelde tefsir tarihi eserlerinde Irak/Kûfe Tefsir Medresesi'nin kurucusu olarak kabul edilen Abdullah b. Mesud sadece tefsirle iştigal etmiyordu. Onun kadılık görevi sırasında verdiği kararlarla, ilim meclislerinde ve çeşitli ilmî ortamlarda aktardığı bilgiler arasında bugün tefsiri ilgilendirenler olduğu gibi, hadisi ve fikhî ilgilendirenler de mevcuttu. Yani o ne sadece tefsir yapıyor ne sadece hadis öğretiyor ne de yalnızca fikhî sorunlarla ilgileniyordu. Bilakis bunların hepsini birden yapıyordu. Dolayısıyla Irak Tefsir Medresesi'nden söz etmek ve bu medresenin kurucusu olarak da Abdullah b. Mesud'u kabul etmek, onun yaptıklarını sadece tefsir ilmine indirgemek

anlamını taşır. Öyleyse Abdullah b. Abbas'ı istisna tutacak olursak Abdullah b. Mesud'un ve diğer sahabîlerin "müfessir" olarak nitelendirilmesini de teberrük ve tesamühen yapılan bir niteleme olarak değerlendirmek uygun olacaktır. Bununla birlikte bu çabaların sonucunda ortaya konan bilgilerin "Tefsir İlmi" ve *tefsir* faaliyeti için vazgeçilmez bir temel teşkil ettiğinde Tefsir İlminin tedvinine doğru ilerlendiğinde şüphe yoktur.

2.3. Tâbiîn ve Tebe-i Tâbiîn Dönemi: Tefsirin Tedvinine Giden Yolda İlk Adımlar

Tefsirin tedvininden kastımız, "insanların hafızalarında ve dağınık sahifelerde bulunan tefsir malzemesinin bir araya getirilmesi suretiyle müstakil tefsirlerin yazımına geçilmesidir".³⁶ Bir ilmin teşekkülü gibi, o ilmin teşekkülünün önemli aşamalarından olan tedvini de birdenbire gerçekleşmez; aksine, bir süreç dâhilinde gelişir. Tefsirin tedvini de bu şekilde gerçekleşmiştir. Yani ilk tefsir kitaplarının, sonrakiler gibi Kur'an'ın tamamını baştan sonra ayet ayet tefsir etmesini, bunu yaparken de sonraki müfessirlerin dile getirdiği meselelerin tamamına yer vermesini beklemek gerçekçi değildir. Bu değerlendirmeler ışığında ilk eserlerin ortaya çıkmaya başladığı hicrî ilk asrın son çeyreğini tedvin sürecine giden yoldaki ilk adımların başlangıcı olarak kabul edebiliriz. Fuat Sezgin'in verdiği bilgilere göre bu dönemde tâbiîn neslinden birçok âlim, tefsir alanında eser telif etmiştir.³⁷ Çoğu günümüze ulaşmayan bu eserlerin tedvin sürecinin sonlarında telif edilen Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân*'ı ya da Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ı gibi hacimli ve sistematik olmasını beklemek doğru olmaz. Kur'an tefsiriyle ilgili olarak eser telifinin tâbiîn neslinden itibaren başlamasından hareketle, tefsirin tedvinine giden ilk adımların tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde atıldığını söyleyebiliriz. Ayrıca bu dönemlerde öğrenmek ve öğretmek amacıyla Kur'an tefsiriyle iştigal edildiğini, tefsirin bir ilim haline dönüşmeye başladığını söylemek mümkündür.

Tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde tefsir alanıyla ilgili ortaya konan eserleri üç gruba ayırmak mümkündür. İlk grupta, muhtemelen sonraki tefsirler gibi kapsamlı ve sistematik olmamakla birlikte, Kur'an'ı tefsir eden eserler yer almaktadır. Bunlardan özellikle tâbiîn âlimleri tarafından telif edilenlerin neredeyse tamamı günümüze ulaşmamıştır ya da henüz keşfedilmemiştir. Dolayısıyla bunların muhtevasına dair kesin bir şey söylemek mümkün olmamakla birlikte, bu eserlerin mevcudiyetini kaynaklardaki bilgilerden anlıyoruz. Saîd b. Cübeyr'in (ö.

³⁶ Tedvin tanımı için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 132, Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 122.

³⁷ Fuat Sezgin, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmud Fehmi Hicâzî, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Riyad 1983, I, 56-67; Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara 2005, s. 12; Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2017, s. 229.

94/713 [?]),³⁸ Mücahid'in (103/721), İkrime'nin (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728), Dahhâk'ın (ö. 105/723),³⁹ Atâ b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114/732), Katâde'nin (ö. 117/735), Süddî'nin (ö. 127/745),⁴⁰ Atâ el-Horasânî'nin (ö. 135/757) ve Kelbî'nin (ö. 146/763) tefsirlerini bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.⁴¹ Daha önce de belirttiğimiz üzere, bu âlimlerin büyük çoğunluğu bir yandan öğrencilik yaptıkları sahabîlerden ve tâbiîn büyüklerinden öğrendikleri bilgileri diğer tâbiîne ve tebe-i tâbiîne öğretmiş, diğer yandan da tefsir alanında kitap telif etmişlerdir. Tebe-i tâbiîn döneminde telif edilen eserlerden ise günümüze ulaşanlar mevcuttur. Ali b. Ebî Talha'nın (ö. 143/760) tefsir sahifesiyle, Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) tefsiri bu kapsamda değerlendirilebilir.

İkinci grup eserler, garîbû'l-Kur'ân ve nâsih-mensûh gibi bazı müstakil Kur'an ilimleriyle ilgili yazılan eserlerdir. Bu çerçevede Katâde'nin (ö. 117/735) *en-Nâsih ve'l-Mensûh* adlı eserini zikretmek mümkündür.⁴² Eseri neşreden Hâtim Salih Dâmin, nâsih-mensûh alanındaki kimi eserlerle Taberî'nin tefsirinde Katâde'ye nispet edilen görüşlere dair yaptığı mukayese sonucunda Katâde'nin *en-Nâsih ve'l-Mensûh*'undaki görüşleriyle diğer eserlerde ona nispet edilen görüşlerin büyük ölçüde örtüştüğünü belirtmiştir. Bununla birlikte eserin bizzat onun tarafından yazılmış olma ihtimalini uzak gördüğünü ifade etmiştir.⁴³ İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) de aynı konuyla ilgili eseri günümüze ulaşmıştır. Bu eserin de müellifine nispeti konusunda şüpheler dile getirilmiş olmakla birlikte, "erken dönemde yazılan nâsih ve mensuha dair eserlerde Zührî'ye birçok atıf yapılması onun bu konuda eser telif etmiş olması ihtimalini güçlendirdiği" ifade edilmiştir.⁴⁴

³⁸ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (İbn Ebî Hâtim), *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1952, VI, 332; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. İbrahim Zeybek-Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risale, y.y., t.y., III, 101.

³⁹ Zemaşerî, İsrâ 17/58. ayetinin tefsirini yaparken Mukâtil'in "Dahhâk b. Müzahim'in kitaplarında bunun tefsiri hakkında [şu bilgiyi] gördüm..." dediğini aktarmıştır (Câruallah Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Tevîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1998, III, 526. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, s. 13). Mukâtil'in tefsirinin Abdullah Şehhâte tarafından gerçekleştirilen neşrinde ise bu bilgi yer almamaktadır. Krş. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 2002, II, 537.

⁴⁰ İbnü'n-Nedîm bu tefsirin Sükkerî'nin hatıyla yazıldığını kaydetmiştir. Bk. Ebû'l-Ferec M. b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, y.y., t.y., s. 36.

⁴¹ Zikrettiğimiz tâbiîn âlimlerinin tefsir kitabı bulunduğu dair rivayetler için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 36-37; Sezgin, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, I, 56-62, 69-82. Tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminin önde gelen müfessirleri hakkında bilgi için bk. Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1997, s. 9-24; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1973, I, 261-312.

⁴² Nitekim Zerkeşî bu alanda eser veren müellifler arasında Katâde'yi ilk başta zikretmiştir. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 37. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Sezgin, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, I, 56, 62.

⁴³ Katâde b. Diâme es-Sedûsî, *Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh fî Kitâbillâh Teâlâ*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin, Müessesetü'r-Risâle, t.y., y.y., "Neşredenin Mukaddimesi", s. 22-23.

⁴⁴ Halit Özkan, "Zührî", *DİA*, 2013, XLIV, 548-549.

Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) *Garîbü'l-Kur'ân* alanındaki eseri de günümüze ulaşmış olup neşredilmiştir.⁴⁵ Fuad Sezgin bu eserin "sadece lügavî izahlarla sınırlı olmadığını"⁴⁶ belirtmiş, İsmail Aydın ise "özellikle lügavî delalete verilen önem sebebiyle bu eserin tam bir garîbü'l-Kur'ân" sayılacağını ve "eserde Kur'an'daki tertibe göre her suredeki garîb lafızların anlamlarını açıklamaya yönelik bir yöntemin hâkim olduğunu" öne sürmüştür.⁴⁷ Eserin Zeyd b. Ali'ye nisbeti konusunda çeşitli şüpheler ileri sürülse de, ona ait olduğuna dair görüşlerin daha güçlü olduğu belirtilmiştir.⁴⁸

Üçüncü grubu ise tefsirle ilgili hadis rivayetlerini müstakil olarak toplayan kitaplar oluşturmaktadır. Nitekim *Tabakâtü'l-Müfessirîn*'inin girişinde müfessirleri dört kısma ayıran Süyûtî; sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiînden sonra, ikinci sınıf/tabakada müstakil tefsir kitapları telif eden muhaddisler bulunduğunu söylemiş, fakat bunları ismen zikretmemiştir.⁴⁹ Öyleyse müstakil tefsir kitabı telif eden bu muhaddisler kim olabilir? Bu sorunun cevabını "bu tabakadan sonra (tâbiînden sonra), sahabe ve tâbiînin sözlerini toplayan tefsir kitaplarının telif edildiği"ni söyleyen Taşköprîzâde'nin (ö. 968/1561) eserinde buluyoruz. Zira Taşköprîzâde, söz konusu tefsir rivayetlerini müstakil olarak derleyen bu tür eserleri telif edenlere örnek olarak Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 196/811), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814), Yezîd b. Hârûn es-Sülemî (ö. 206/821) ve Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/827) gibi isimleri zikretmektedir.⁵⁰ Öyleyse sahabe ve tâbiînden gelen tefsir rivayetlerini bu âlimlerin müstakil eserler altında derlediklerini söylemek mümkündür. Said b. Mansûr'un (ö. 227/842) *Sünen*'i ise tefsir bölümü (Kitâbü't-Tefsîr) içeren ilk *Sünen*'dir.⁵¹

Fuat Sezgin'in, Buhârî'den önceki "*Sünen* müelliflerinin umumiyetle bir de Kur'an tefsirine ait bir kitaplarının olduğu"nu kaydettikten sonra biyografi kitaplarının yanı sıra, İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) gibi müelliflerin *Fihrist*'lerinde bu bilginin teyit edilebileceğini söylemesi,⁵² hicrî ikinci asrın sonlarıyla üçüncü asrın başlarında tefsir rivayetlerini müstakil olarak toplayan kitapların mevcudiyeti konusunda önemli bir delildir. Bu noktada ilginç olan ise modern dönem tefsir

⁴⁵ Zeyd b. Ali, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Muhammed Yûsufüddin, Haydarâbâd 2001.

⁴⁶ Sezgin, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, I, 62.

⁴⁷ Aydın, "İlk Filolojik Tefsirin Tespiti Konusunda Cereyan Eden Tartışmalar", *İslâmî Araştırmalar*, 2011, cilt: 22, sayı: 1, s. 29.

⁴⁸ Saffet Köse, "Zeyd b. Ali", *DİA*, 2013, XLIV, 315.

⁴⁹ Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. A. Meursinge, Publications of M. H. Asadi, Tahrân 1960, s. 2.

⁵⁰ Ahmed b. Mustafa Taşköprîzâde, *Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzûati'l-Ulûm*, thk. Kamîl Kamîl Berkî-Abdülvehhab Ebu'n-Nûr, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, Kahire 1968, II, 77.

⁵¹ Eserle ilgili detaylı bilgi ve değerlendirme için bk. Koç, "Said b. Mansur'un (ö. 227/842) *Sünen*'indeki Tefsir İçerikli Mevkuf ve Maktu Rivâyetler Üzerine", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu (22-23 Mayıs 2015/Sivas)*, 2016, s. 243-251.

⁵² Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 145.

tarihi yazımında, bu âlimlerin, tefsir rivayetlerini hadis kitaplarının içerisindeki tefsir bölümünde (Kitâbü't-Tefsîr) toplayanlar olarak zikredilmesi ve buna istinaden de başlangıçta tefsirin hadisin bir bölümü olduğu yönünde yaygın, fakat bizce yanlış bir kanaatin hâkim olmasıdır.⁵³

3. Tefsirin Bir İlim Olarak Teşekkülü: Tedvin Faaliyetlerinin İlmî Disipline Dönüşümü

Bir önceki başlıkta temas ettiğimiz üzere, tâbiîn döneminden itibaren yazılan özellikle üç grup eser türü, tefsirin tedvinine giden yolun ilk adımları olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte nitelik ve nicelik itibarıyla bu eserler tefsirin tedvininin tamamlandığı yönünde bir değerlendirme yapmaya yetmemektedir. Gerçi Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) günümüze ulaşmış olan ve Kur'an'ı baştan sona tefsir eden kitabı bu dönemde telif edilmiştir. Ancak biz tedvinin bir ya da birkaç eserle gerçekleşen bir olgu değil, aksine, daha önce de belirttiğimiz üzere, tikel meselelere dair getirilen çözüm yolları, geliştirilen ilke ve yöntemlerin yanı sıra bütün bunlara yönelik yazılan eserlerin oluşturduğu bir süreç olduğu kanaatindeyiz. Öyleyse hicrî ilk asrın son çeyreğinde tedvin yolunda atılan ilk adımların, hicri ikinci asrın ikinci yarısından hicri üçüncü asrın sonları ya da dördüncü asrın başlarına kadar yoğun bir şekilde sürdüğünü söyleyebiliriz. Tefsirin bir ilim olarak teşekkülünün, bir ilim hüviyetini almasının da bu süreç içerisinde oluşan birikim neticesinde gerçekleştiğini düşünüyoruz.

Kur'an'ın okunması, anlaşılması ve uygulanmasıyla ilgili karşılaşılan sorunlara ilişkin telif edilen eserlerin hem nicelik olarak artmaya hem de sistematik hale gelmeye başladığı göz önünde bulundurulduğunda hicrî ikinci asrın ikinci yarısıyla üçüncü asrın başlarından itibaren tedvin faaliyetlerinin hızla arttığını söylemek mümkündür. Bu kapsamda telif edilen eserleri, Mukâtil'in tefsiri gibi Kur'an'ı baştan sona tefsir etmeyi hedefleyen kitaplar, öbekleşen anlama meselelerini gidermek amacıyla Kur'an ilimlerinin farklı alanlarına ilişkin yazılan müstakil eserler ve Kur'an'ın anlaşılmasıyla ilgili faaliyetleri destekleyen dil ve siyer gibi alanlardaki diğer çalışmalar olmak üzere üç alt kategoride değerlendirmek mümkündür.

⁵³ Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, s. 238-239. Oysa sözgelimi Ebû Talib el-Mekkî, tefsir, fıkıh, hadis vb. alanlarda eser yazımına hicri 120 senesinden sonra başladığını söylerken ilk eser veren müelliflerden kimin hangi alanda eser telif ettiğini de belirtmiş, bu ilimlerden herhangi birisinin diğerinin bölümü olduğu gibi bir yargıda bulunmamıştır. Bk. Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harisi Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, thk. Said Nesib Mekârim, Dâru Sâdır, Beyrut 1995, I, 325-326. Ayrıca bkz. Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, s. 37; Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, s. 221.

3.1. İlk Tefsirler

Tefsir tarihi yazımında göze çarpan yaygın kabullerden birisi de “ilk başta rivayet tefsirlerinin telif edildiği, daha sonra dirayetin de tefsire dâhil olduğu” yönündedir. Oysa yazılan ilk tefsirler incelendiğinde bu kabulün tam anlamıyla doğru olmadığı görülmektedir. Zira tefsir ilminin ilk ürünleri tahlil edildiğinde bir önceki başlık kapsamında dikkat çektiğimiz üzere, sadece Hz. Peygamber, sa-habe ve tâbiünden gelen rivayetleri toplayan eserler bulunmakla birlikte, Yahya b. Sellâm’ın tefsiri gibi rivayet ağırlıklı olmasına rağmen kendi tercihlerine yer veren tefsirler de bulunmaktadır. Hatta bu dönemde, sonradan oluştuğu anlaşılan rivayet-dirayet ayrımının dirayet kategorisinde kabul edilen lügavî tefsirler ve ahkâmü’l-Kur’ân türü eserler bile telif edilmiştir. Bu durum bize paragrafın başında aktardığımız kabulün sorgulanması gerektiğini, en azından realiteyle daha uygun bir şekilde ifade edilmesinin isabetli olacağını göstermektedir.

İlk telif edilen tefsirler kapsamında Mukâtil b. Süleyman’ın tefsirinin yanı sıra, Abdullah b. Vehb’in (ö. 197/813) *el- Cami’: Tefsirü’l- Kur’ân bi Rivâyet-i Sahnûn b. Saîd* adlı eseri ile Yahyâ b. Sellâm’ın (ö. 200/815) ve Abdürrezzâk b. Hemmâm’ın tefsirlerini (ö. 211/826-27) zikretmek mümkündür. Yaklaşık yüz yıl sonra telif edilen Taberî’nin (ö. 310/923) *Câmiu’l-Beyan’ı* ile İbn Ebî Hâtim’in (ö. 327/938) *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*’i gibi tefsirler, tedvin sürecinin geldiği nokta ve tefsirin bir ilim olarak teşekkül etmesini göstermesi bakımından zikre değerdir.

3.2. Öbekleşen Anlama Meselelerini Gidermek Amacıyla Telif Edilen Eserler

Bir konuya dair malzemenin birden bire ilim hüviyetini almadığını, ilk önce, nüve olarak nitelendirilebilecek bilgilerin, tikel meselelerin ortaya çıktığını, ardından bunlarla ilgili eserlerin telif edildiğini, çeşitli çözüm yolları ve yöntemlerin geliştirildiğini ve nihayetinde bu birikimin bir ilim hüviyetini almaya başladığını daha önce de dile getirmiştik. Tefsir için de aynı durumun geçerli olduğunu görüyoruz. Zira bir yandan farklı konulara ilişkin ayetlerle ilgili tefsirler yapılırken, diğer yandan çokanlamlı kimi lafızların anlamı üzerinde duruluyor, ayetlerin nüzûl sebebiyle ilgili bilgiler aktarılıyor, ahkâma taalluk eden ayetler ve meseleler üzerinde duruluyor, lahn olgusu artınca gramatik çalışmalar yapılyordu. Bu meselelerin zaman içerisinde bir yekûn oluşturmaya ve öbekleşmeye başlamasıyla, bunlar etrafında eserlerin tedvinine geçildiğini görmekteyiz. Söz konusu meselelerin bir kısmının aslında bir hitap olan Kur’an’ın, sözlü kültürün hâkim olduğu dönemden yazılı kültüre geçişle birlikte bir metin olarak telakki edilmesiyle ilgili olduğu söylenebilir.⁵⁴

⁵⁴ Konuyla ilgili olarak bk. Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur’an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 162 vd.

Kur'an'ı anlamayla ilgili müstakil konular etrafında telif edilen bu literatür dikkate alınmadan tam anlamıyla gerçeğe uygun bir tefsir tarihi inşa edebilir miyiz? Bizce tefsir tarihi yazılırken doğrudan Kur'an tefsiri olarak yazılmamış olsa da tefsirin yan branşları olarak niteleyeceğimiz konularda yapılan çalışmaların da dikkate alınması gerekmektedir. Sözgelimi Kur'an ilimlerinin farklı konularında müstakil olarak yazılan eserler ve genel kapsamlı Kur'an ilimleri kitapları eklemlenmeksizin, realiteyle örtüşen bir tefsir tarihi yazmak mümkün müdür?⁵⁵ Ayrıca sözgelimi Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserinde kelimelerin anlamıyla ilgili verilen bilgilerle yine onun tefsirindeki ya da aynı asırda yaşamış bir başka müfessirin tefsirindeki bilgiler karşılaştırıldığında nasıl bir sonuç elde ederiz? Aynı soruları nâsih-mensûh ve diğer Kur'an ilimleriyle ilgili olarak da sormak mümkündür. Bu ve benzeri sorular Kur'an ilimlerinin kronolojik tarihini tefsir tarihini anlamamıza katkı sunacağını ve en azından şimdikinden daha iyi bir tefsir tarihi yazımı gerçekleştirebileceğimizin işaretlerini vermektedir.⁵⁶

Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824 [?]) *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eseriyle Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'an* adlı eseri ağırlıklı olarak lügavî meselelerin çözümü amacıyla telif edilmiştir. Ebû Ubeyde'nin eserinde daha ziyade garîb lafızların manası üzerinde durulmakta iken, Ferrâ kelime ve cümlelerin yapısıyla ilgili meseleleri gündemine almıştır. Elbette bu söylediklerimiz genel değerlendirmelerdir, her iki eserde bu genel durumun yanı sıra başka konulara temas edildiği de olmuştur. Yine belirtmek gerekir ki Fuat Sezgin'in detaylı ve müdellel bir şekilde ispat ettiği üzere Ebû Ubeyde ile Ferrâ'nın eserleri Buhârî'nin yazılı kaynakları arasında yer almaktadır.⁵⁷ Yine İbnü'l-Yezîdî'nin (ö. 237/851) *Garîbü'l-Kur'ân*'ıyla, biraz daha geç dönemde telif edilen İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Garîbü'l-Kur'an* adlı eserinin Kur'an'daki garîb lafızlarla ilgili çalışmaların devamı olarak görüyoruz. İbn Kuteybe'nin *Tevîlû Müşkili'l-Kurân* adlı eserinin ise ilk bakışta (zahiren) aralarında tearuz varmış gibi gözüken ayetleri ele alıp izah edilmesi ve çeşitli yönlerden Kur'an'a dil uzatan kimselere cevap verilmesi yönündeki bir ihtiyaca binaen telif edildiği anlaşılmaktadır.

Dilbilimsel tefsir örneği kabul edilecek bir diğer kategori ise bir kelimenin Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlarda kullanılmasını konu edinen vücûh ve nezâir literatürüdür. Bu anlamda yine Mukâtil'in *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eseri günümüze ulaşmıştır. Harun b. Musa'nın (ö. 170/786 civarı) *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eseriyle Mukâtil'den yaklaşık yarım asır sonra vefat eden Yahya b. Sellam da *et-Tesârif* adlı eserini bu konuya hasretmiştir.

⁵⁵ Benzer düşünceler için bk. Selim Türkan, "Yeni Bir Tefsir Tarihi Kuramı ve Yazımı Mümkün müdür?", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu (Kayseri 23-24 Ekim 2014)*, Ed. Mustafa Karagöz, Araştırma Yayınları, Ankara 2015, s. 351-352.

⁵⁶ Türkan, "Yeni Bir Tefsir Tarihi Kuramı ve Yazımı Mümkün müdür?", s. 353-354.

⁵⁷ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 151 vd.

Ahkâm ayetlerinin tefsirine odaklanan eserler ise adından da anlaşılacağı üzere, ilgili ayetlerin hüküm bakımından ne anlam ifade ettiği üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu alanda çözüm bekleyen meselelerin eser telifine ihtiyaç duyulacak miktara ulaşması konuyla ilgili eserlerin telif edilmesine yol açmıştır. Ahkâmü'l-Kur'ân alanında günümüze ulaşan ilk eser de yine Mukâtil b. Süleyman'a aittir.

Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) Kur'an ilimleriyle ilgili eserlerin ilki kabul edilen, fakat muhtevası ve sistemi itibarıyla tam bir ulûmu'l-Kur'ân görünümünde olmayan *Fehmu'l-Kur'ân ve Maânîh* adlı eseri ileride telif edilecek daha kapsamlı ve sistemli eserlerin habercisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bütün bu eserleri dikkate almadan tefsir ilminin ortaya çıkışına dair sağlıklı bir inşa yapmanın isabetli olmayacağını düşünüyoruz.

3.3. Tefsir Faaliyetlerini Destekleyen Diğer Çalışmalar

Tefsirin bir ilim olarak teşekkülü doğrudan Kur'an'la ya da onun tefsiriyle ilgili yazılan ve şimdiye kadar bahsettiğimiz eserlerle sınırlandırılmamalıdır. Aksine dille ilgili çalışmaların yapılmasına yol açan ve hızlandıran etkenlerin başında Kur'an'ın doğru okunması ve anlaşılması gayretleri gelmektedir. Bu çerçevede Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'l-Ayn* adlı eseri her ne kadar genel anlamda Arapçanın kelime hazinesini derleyen ve sistemli bir şekilde tertip edilen ilk sözlük olma özelliğine sahipse de çeşitli vesilelerle ihtiva ettiği ayetler bakımından Kur'an'ı anlama çabaları için de önemli bir kaynak konumundadır. İbrahim H. Karslı konuyla ilgili makalesinde Halil b. Ahmed'in *Kitâbü'l-Ayn* adlı sözlüğünün "Dilbilimsel Tefsir" in ilk örneklerinden olduğunu söylemektedir.⁵⁸ Yine Sîbeveyh'in *el-Kitâb* adlı eserinde yaklaşık dört yüz ayetin delil olarak zikredilmiş olması,⁵⁹ her ne kadar Arap grameriyle ilgiliyse de bahsi geçen eserin tefsir açısından önemli bir kaynak olduğunu, dolayısıyla tefsirin bir ilim olarak teşekkül sürecinde dikkate alınması gerektiğini göstermektedir.

Tefsir ilminin ortaya çıkışı ve teşekkülüyle ilgili olarak göz önünde bulundurulması gereken bir husus da İbn İshak'ın (ö. 151/768) *Kitâbü'l-Megâzî'si* (*Sîretü İbn İshak*) ve İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-Nebeviyye'si* gibi siyer ve tarih kitaplarıdır.⁶⁰ Zira bu eserlerde özellikle Hz. Peygamber dönemi olaylarını konu edinen ayetlere atıfta bulunulması, ilgili ayetlerin anlaşılması bakımından kayda

⁵⁸ Bkz. İbrahim H. Karslı, "Kur'ân Tefsiri Açısından İlk Arap Lügati Kitâbü'l-'Ayn'ın Değerlendirilmesi", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt: 4, sayı: 14, 2004, s. 49, 51, 55.

⁵⁹ Ali Bulut, *Sîbeveyh'in el-Kitâb'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar*, Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun 2003, s. 72.

⁶⁰ Bu vesileyle, tebliğ sunumu sonrasında "siyer ve tarih kitaplarının da tefsiri besleyen literatür kapsamında değerlendirilmesinin uygun olacağı" önerisinde bulunan değerli meslektaşım Doç. Dr. Ali Karataş'a teşekkür ederim.

değer olduğu gibi, söz konusu eserler nüzûl sebeplerine dair bilgiler ihtiva etmesi ve garîb lafızların tefsiri vb. açılardan Tefsir İlmine katkı sunmaktadır.⁶¹

Sonuç ve Öneriler

Tefsir tarihiyle ilgili son yüzyılda birçok eser telif edilmiştir. Bu eserlerin başlangıçtan günümüze tefsir faaliyetlerinin anlaşılmasına önemli katkıları olmuştur. Ancak aradan geçen zaman, bu arada yeni eserlerin telifi ve yeni bakış açılarının ortaya çıkışı dikkate alındığında tefsir tarihi yazımının güncellenmesi gerektiği aşîkârdır. Güncelleme ihtiyacı duyulan alanlardan biri de tefsir ilminin ortaya çıkışı ve tedvinini kapsayan ilk üç asırlık zaman dilimine ilişkin oluşturulan şablon ve dile getirilen görüşlerdir.

Hem genel manada tefsir tarihine hem de tefsirin ortaya çıkışına dair yapılacak çalışmalarda öncelikle dikkat edilmesi gerekenler arasında, “Tefsir İlmi”yle ilgili doğru bir tanımın yapılması gelmektedir. Akabinde, Kur’an’ı anlama çabası içerisine giren kişinin yapacağı faaliyetin aşamalarını ifade eden *tefsir* ve *tevil* terim çiftindeki *tefsir*in “Tefsir İlmi”yle aynı şey olmadığı konusunda farkındalık oluşturulmalıdır. Zira tefsir ilmiyle ilgili kabulümüz, tefsirin tedvini ve bir ilim olarak teşekkülüyle ilgili bakış açımızı da etkileyecektir. Bu kabul aynı zamanda akabinde yapılacak tefsir tarihi inşasının doğruluğunda belirleyici olacaktır.

Tefsirin ortaya çıkışıyla ilgili olarak dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise tefsir ilminin tedvininin ve bir ilim olarak teşekkülünün birdenbire ortaya çıkmayıp belli bir süreç dâhilinde gerçekleştiğidir. Zira bir ilmin teşekkülü, konuyla ilgili tikel meselelerin ortaya çıkmasına, bunlarla ilgili çözüm önerilerinin dile getirilmesine, eserlerin telifine ve sonuçta belli bir birikimin oluşmasına bağlıdır. Bu süreçler göz önünde bulundurulduğunda daha isabetli sonuçlara ulaşmanın mümkün olacağını düşünüyoruz.

Tefsirin ortaya çıkışı ele alınırken göz ardı edilmemesi gereken bir konu da Kur’an ilimlerinin müstakil branşları gibi tefsir ilmini besleyen diğer önemli eser ve faaliyetlerin inşa edilen tefsir tarihine uygun bir şekilde eklenmesidir. Aksi halde bu birikimin kayıp olduğu bir tefsir tarihi yazılmış olacak, yapılan şey özü itibariyle tefsir ilminin tarihinden ziyade tefsirin ve müfessirlerin tarihi olarak kalacaktır.

⁶¹ Bu bağlamda şu çalışmalara bakılabilir: İsmail Cerrahoğlu, “İbn Hişam ve Siresindeki Garîbu’l-Kur’ân”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], 1977, sayı: 3, s. 1-28; Mustafa Özel, “Bir Tefsir Kaynağı Olarak İbn Hişam’ın es-Siresi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 14, s. 205-215; Nurdan Mendeş - Vehbi Karakaş, “Garîbu’l-Kur’ân Literatüründe İbn Hişam’ın Yeri ve Rağîb el-İsfehânî’nin el-Müfredât’ıyla Mukayese-i”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 5, s. 43-67; Ferihan Özmen, “Abdurrahmân es-Süheylî’nin Müfessir Kişiliği ve Er-Ravzû’l-Ünûf İsimli Eserinin Tefsir İlmi Açısından Tahlili”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları*, 2017, cilt: 12, sayı: 35, s. 375-391.

Kaynakça

- Açıkgenc, Alparслан, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- Ahmed Cebbâr, *İslâm Bilim Tarihi: İslam Bilim Coğrafyasının Bilim Mirası Üzerine*, çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, Küre Yayınları, İstanbul 2018.
- Aydın, İsmail, "İlk Filolojik Tefsirin Tespiti Konusunda Cereyan Eden Tartışmalar", *İslâmî Araştırmalar*, 2011, cilt: 22, sayı: 1, s. 26-31.
- _____, *Tefsir Tarihi*, Tibyan Yayıncılık, İzmir 2014.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Bilmen Basımevi, İstanbul 1973.
- Bulut, Ali, *Sıbeveyh'in el-Kitâb'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar*, Doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun 2003.
- Büyük, Enes, *Tefsir'in Mahiyeti Sorunu: Tanımı, İşlevi ve İlişkili Olduğu İlimler*, Doktora tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize 2018.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, DİB Yayınları, Ankara 1998.
- _____, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989.
- _____, "İbn Hişam ve Siresindeki Garîbu'l-Kur'ânı", *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi [Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi]*, 1977, sayı: 3, s. 1-28.
- Çalışkan, İsmail, "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Sorunları ve Bazı Öneriler", *Günümüz Tefsir Problemleri*, Bilimsel Araştırma Yayınları (Bilay), Ankara 2018, s. 32-53.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2012.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, İFAV, İstanbul 2014.
- Ebü Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harisi, *Kûtü'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfi Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, thk. Said Nesib Mekârim, Dâru Sâdır, Beyrut 1995.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1997.
- Gezer, Süleyman, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- Görener, İbrahim, "Usul Tartışmaları ve Tefsir Usûlü", *Günümüz Tefsir Problemleri*, Bilimsel Araştırma Yayınları (Bilay), Ankara 2018, s. 57-78.
- İbn Ebî Hâtim, Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1952.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luga ve Süneni'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Hasan Besec, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. İbrahim Zeybek-Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risale, y.y., t.y.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec M. b. İshak, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd, y.y., t.y.
- Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Ali, *Ebcedü'l-Ulûm*, nşr. Abdülcebbâr Zekkâr, Menşûratü Vizâreti's-Sekâfe ve'l-İrşadi'l-Kavmî, Dımaşk 1978.
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- _____, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2017.

- Karşlı, İbrahim H., "Kur'ân Tefsiri Açısından İlk Arap Lügati Kitâbü'l-Ayn'ın Değerlendirilmesi", *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, cilt: 4, sayı: 14, Yaz 2004, s. 49-70.
- Katâde b. Diâme es-Sedûsî, *Kitâbü'n-Nâsih ve'l-Mensûh fî Kitâbillâh Teâlâ*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin, Müessesetü'r-Risâle, t.y., y.y.
- Koç, Mehmet Akif, "Said b. Mansur'un (ö. 227/842) Sünen'indeki Tefsir İçerikli Mevkuf ve Maktu Rivâyetler Üzerine", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu (22-23 Mayıs 2015/Sivas)*, 2016, s. 243-251.
- _____, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, Kitâbiyât, Ankara 2005.
- Köse, Saffet, "Zeyd b. Ali", *DİA*, 2013, XLIV, 313-316.
- Mendeş, Nurdan - Karakaş, Vehbi, "Garîbu'l-Kur'ân Literatüründe İbn Hişâm'ın Yeri ve Rağîb el-İsfehânî'nin el-Müfredât'ıyla Mukayesesi", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 5, s. 43-67.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte, Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Özkan, Halit, "Zührî", *DİA*, 2013, XLIV, 544-549.
- Özel, Mustafa, "Bir Tefsir Kaynağı Olarak İbn Hişâm'ın es-Sîresi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 14, s. 205-215.
- Özpınar, Ömer, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005.
- Özmen, Ferihan, "Abdurrahmân es-Süheylî'nin Müfessir Kişiliği ve Er-Ravzû'l-Ünûf İsimli Eserinin Tefsir İlmi Açısından Tahlili", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları*, 2017, cilt: 12, sayı: 35, s. 375-391.
- Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Usûl(süzülük) Sorunu", *İslâmiyât*, cilt: 6, Sayı: 4, Ankara 2003, s. 69-84.
- Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- _____, *Târihu't-Türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmud Fehmi Hicâzî, Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Riyad 1983.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. A. Meursinge, Publications of M. H. Asadi, Tahran 1960.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzûati'l-Ulûm*, thk. Kamil Kamil Berkî-Abdülvehhab Ebu'n-Nûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire 1968.
- Türcan, Selim, "Yeni Bir Tefsir Tarihi Kuramı ve Yazımı Mümkün müdür?", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu (Kayseri 23-24 Ekim 2014)*, Ed. Mustafa Karagöz, Araştırma Yayınları, Ankara 2015, s. 331-356.
- Ünal, Mehmet, "Tefsire Giriş", *Tefsir El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2014.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Dâru'l-Erkam, Beyrut t.y.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmi'it-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Tevil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Mek-tebetü'l-Ubeykân, Riyad 1998.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Zeki Muhammed Ebû Serî, Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, Riyad 2006.
- Zeyd b. Ali, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Muhammed Yûsufüddin, Haydarâbâd 2001.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevzâ Ahmed Zümerlî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1995.

KUR'ÂN'A FANTASTİK YAKLAŞIM ÖRNEĞİ: KUTSAL METİNDEN BİLİM ÜRETMEK

Doç. Dr. Nihat UZUN

Karadeniz Teknik Üniversitesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi/ nuzun ktu.edu.tr

Giriş

“Mü'minlerin” kutsal metinlere yaklaşımlarından birisi de onları -özellikle- pozitif bilim ve onun çıktılarından birisi olan teknolojiyle ilişkilendirmektir. Bu durum sadece Kur'ân'a inananlarla sınırlı olmayıp, tarihin çeşitli uğraklarında dünyanın her yerindeki kutsal metin mü'minlerinin sergilemiş olduğu tavırlardan birisidir.

Varlık sebebi esasen inanç ve ahlakı düzeltmek, düzeltilmiş ahlaka yaslanan amelleri yaygınlaştırmak olan kutsal metinler, inananları tarafından çeşitli düzeylerde farklı algılanır olmuşlardır. Her ne kadar kutsal metinlerin basit ve bir çırpıda anlaşılan maksatları olsa da bunlar inananlara yeterli gelmemiş; onlar hayatın ve ötesinin bütün sırlarının onlarda saklı olduğunu düşünme eğiliminde olmuşlardır. Bu tür bir eğilim hiç şüphesiz inananlar nezdinde kutsal metinlerin gücüne güç katmış, onları daha üstün ve değerli bir konuma yükseltmiştir. Bu tür özelliklere sahip olması kutsal metinlerin mûcizevi yönleri olarak görülmüş ve bu onların tanrı katından geldiğinin delili kabul edilmiştir. Kutsal metinlerin bir mûcize olarak her şeyi ihtiva etmesi doğal olarak bilimsel gelişmeleri ve teknolojik ürünleri de kapsamaktadır. Bu kabulün sahiplerine göre kutsal metinler ortaya çıkışlarından sonraki zamanlarda meydana gelen bilimsel gelişmeleri önceden haber vermiştir. Bu haber verme, bilimsel keşifleri ya işaret etme yahut onları bizzat içirme şeklindedir.

Bilimsel çalışmalar ve teknolojik faaliyetler insanlığın faydasına ve ilerlemesine yönelik gelişmeler olarak kabul edilir. Ayrıca bu tür gelişmeler genellikle insanların hayretini celbeden hususlardır. Bu durumda kutsal metinlerin böyle

hayret uyandırıcı gelişme ve bulguları çok önceden haber vermeleri bir tür mûcize olarak algılanmaktadır. Diğer yandan, kutsal metinlerin bu özellikte olması, inananların kendilerini “ötekiler”e göre daha üstün bir konuma yerleştirmelerine de zemin hazırlamaktadır. İnananların bu türlü yönelişleri hiç şüphesiz kutsal metinlerin kaynağının ilahi olmasıyla yakından ilgilidir. Şöyle ki, inanan bir zihin kutsal metin ve bilim ilişkisini ilahi kaynak olan Tanrı’nın kudreti ve ilmi üzerinden kurmaktadır. Tanrı mutlak ve zamanlar üstü kudreti ve ilmi sayesinde, insanlara bildirdiği vahyine bilimsel gelişmelerin şifrelerini yerleştirmiştir. Bu şifreler ortaya çıktıkça Tanrı’nın kudreti ve ilminin muazzamlığı bir kez daha anlaşılmış olacaktır.

İnananların kutsal metin algıları ve onlardan beklentileri, onları her şeyi ihtiva eden kitap olarak görmelerine zemin hazırlamaktadır. Bunun yanında Kur’ân söz konusu olduğunda, bazı Müslümanları bu türden bir davranışa iten başka sebepler de vardır. Özellikle XIX. yüzyılda belirginleşmeye başlayan haliyle Kur’ân’dan bilim üretme çabası bilimsel tefsir adı altında bir akıma dönüşmüştür. Bu akımın şekillenmesinde en etkili sebep ise Müslümanların Batı karşısındaki yenilgilerinin oluşturduğu bir öykünme ve savunma psikolojisidir.¹ Bu psikolojiyle Kur’ân’a yaklaşım, ondan bilim üretme çabasına dönüşmüştür. Aşağıda ele alınacağı üzere buna eşlik eden başka sebepler de vardır. Bazı Müslümanlar o devirden itibaren Kur’ân’dan bilimsel gelişmelerin hakikatlerini ve temellerini açıklayan deliller bulmaya çalışmaktadırlar. Kanaatimizce bütün bunlar zaman ve enerji israfından başka bir anlama gelmemektedir. Çünkü kutsal metinler sadece, yapılacak her şeyin iman ve ahlak temeline oturtulmasını salık veren/emreden metinlerdir. Dolayısıyla kutsal metinden bilim üretmek fantastik yani gerçekliği olmayan, temelsiz bir yaklaşım kabul edilmelidir. Tebliğde bu yaklaşımın diğer kutsal metinlerle ilişkisi, İslâm’ın klasik dönemlerindeki durumu ve nihayet modern çağlardaki evrildiği şekil ve bunun sonuçları üzerinde durulacaktır.

A. Kutsal Metin-Bilim İlişkisi

Kutsal metinlere sahip topluluklar genel olarak “hakikat”ın bütünüyle kendi kitaplarında yazılı olduğu düşüncesindedirler. Buradaki “hakikat” ile kastedilen, insanoğlunun kendisi/varoluşu, içinde yaşadığı evren (âlem) ve ölüm sonrası-na dair bütün soruların cevaplanmasıdır. Hakikat kutsal metinde olduğuna göre, “mü’minler” bu konulardaki soruların cevaplarının kitaplarında yazıldığı şekilde verilmesi gerektiğini düşünürler.

Daha eski zamanlarda emareleri görülmekle birlikte özellikle XVIII ve XIX. yüzyıllardan itibaren Batı merkezli olarak meydana gelen bilimsel gelişmeler sebebiyle, modern bilim de kutsal metin sahiplerinin ilgi alanına girmiştir. Modern

¹ J. J. G. Jansen, *Kur’an’a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, trc. Halilrahman Açar, Fecr Yayınevi, Ankara, 1993, s. 93.

bilimin ortaya koyduğu teoriler ve kaydettiği teknolojik gelişmeler, bir yandan “mü’minler”in başını döndürürken, bir yandan da böyle inanılmaz gelişmelerin kendi kutsal metinlerinden bağımsız vücuda geliyor olmasını anlamsız bulmuşlardır. Böyle olduğu için insanoğlunun zihinsel üretimlerinden birisi olan bilim ve onun ürünleri bir şekilde kendilerine kutsal metinlerde yer bulabilmiştir. Bu “yer bulma” meselesi, genel itibarıyla, kaydedilen bilimsel gelişmelerin yüzlerce yıl önce kutsal metinlerde “zaten” dile getirildiğini ifade etmek ve bunu bir şekilde kanıtlamak biçiminde tezahür etmektedir. Bahsi geçen bilimsel gelişmeler kutsal metinlerde aynıyle dile getirilmemiş olduğundan devreye te’vil girmekte ve ilgili metinler yoruma tabi tutularak bilimsel gelişmelerle eşleştirilmeye çalışılmaktadır.

Günümüze ulaşan en eski dini metinlerden bazıları Hinduizm’e aittir. Hinduizm’in bilinen tarihi yaklaşık otuz beş asırdan daha fazla bir zaman dilimini kapsar. Hinduizm’in temel kaynağını oluşturan Hint kutsal metinleri, oldukça geniş bir külliyatı içine almaktadır. Hint kutsal metinlerinin başlangıcı M.Ö. 1200’lere tekabül eden Vedalar dönemine kadar geri gider. Bu itibarla Hint kutsal metinleri, insanlık tarihinin günümüze kadar ulaşan en eski dini metinlerinden bir kısmını oluşturmaktadır.²

Hint kutsal metinleri Vedalar, Brahmanalar, Aranyakalar ve Upanişadlar adıyla bilinen onlarca ciltlik bir koleksiyondan oluşur. Bunlara, vahyedilenler, işitilenler veya ilham edilenler anlamında “shruti” türü eserler denir. Bunlara ilaveten Destanlar, Sutralar, Puranalar ve dini hukuk alanında yazılmış kanunnameler de vardır. Bu kısımdaki eserlere akledilen, düşünülerek kaleme alınan ve “yeni-den derlenen” eserler anlamında “smriti” denir. Bilge kişilere ilham edildiğine inanılan shruti metinleri ile beşeri kaynaklı olduğu kabul edilen smriti metinleri, Hinduizm’in temel kaynaklarını oluşturur.³

Hint kutsal metinlerinde genel olarak inanç, ibadet, ahlak ve toplumsal ilişkiler gibi konulara dair hikmetli deyişler ve bilgiler yer alır. Bununla birlikte özellikle XIX. yüzyılın sonlarında Hindu uyanış hareketleri tarafından gündeme getirilen “Vedalar Bilimi” (Vedic Science) fikri, modern bilimin ortaya koyduğu bazı bulgu ve sonuçların kadim Hindu külliyatları olan Brahmanlar, Sutralar ve Shastralarda zaten yer aldığını iddia etmiştir.⁴ Mesela, bir manevi lider ve reformist olan Vivekananda (1863-1902) bu konuda şunları söylemektedir:

² Ali İbrahîm Güngör-Cemil Kutlutürk, “Upan şadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dinî ve Felsefî Dünyasına Katkıları”, *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2009, Cilt: 12, s. 32.

³ Güngör-Kutlutürk, “Upan şadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dinî ve Felsefî Dünyasına Katkıları”, s. 32.

⁴ https://en.everybodywiki.com/Scientific_foreknowledge_in_sacred_texts (Erişim: 09.02.2019).

“Bize ve bilmek isteyen herkese öyle görünüyor ki, modern bilimin ortaya koyduğu sonuçlar Vedanta’nın⁵ asırlar önce vardığı sonuçlardır. Tek fark, bunların modern bilimde ‘madde’nin dilinde yazılıyor olmalarıdır.”⁶

Aynı şahıs bir konferansında da şunları söylemektedir:

“Bugün, aniden karşımıza çıkan ve gözlerimizi asla hayal etmediğimiz mucizelere açan modern bilimin harika keşiflerini görmekteyiz. Ancak bunların çoğu, asırlar önce zaten bulunmuş olan şeylerin yeniden keşfedilmesidir. Modern bilim ısı, manyetizma, elektrik ve benzeri şeylerin hepsinin bir birim kuvvete dönüştürülebildiğini daha dün keşfetti. Fakat bu Samhita’da⁷ bile zaten yapılmaktaydı.”⁸

Diğer yandan, sadece teknolojik keşifler değil, modern bilimin ortaya attığı büyük patlama, çoklu evren, paralel evren, görecelilik teorileri, kuantum dünyası ve “ikizler paradoksu” gibi fikirlerin de çok önceden Hint kutsal metinlerinde dile getirildiği iddia edilmektedir.⁹

Bilimsel gelişmelerin önceden kutsal metinlerde dile getirildiğini düşünenlerden bazıları da Ortodoks Yahudi ve Hristiyan gruplar içinde yer almaktadır. Kitab-ı Mukaddes’in (Eski ve Yeni Ahit’in birleşiminden oluşan kitap; Tevret-Zebur-İncil) bilimsel gerçekleri dile getirdiğine inanan bazı “mü’minler” bu konuda çeşitli kitaplar yazmakta ve iddialarını sosyal medya platformlarında dile getirmektedirler. Mesela bu konuda yazılan bir kitapta Kitab-ı Mukaddes’te yer aldığı iddia edilen bilimsel gerçeklerden bazılarına yer verilmiştir. Bunlar dünyanın uzay boşluğunda yüzüyor olması (Eyüp 26/7), akan/akıcı su ile yıkanmak/elleri yıkamak gerektiği (Levililer 15/13), kanda insana dair genetik bilgi bulunması (Levililer 17/11), dünyanın küre şeklinde oluşu (İşaya 40/22), oşinografi bilgileri (Mezmurlar 8/8), ışık dalgaları ve radyo dalgaları (Eyüp 38/35), termodinamiğin ilk kuralı (Yaratılış 2/1), bir geminin yüzebilmesi için en uygun boyutlar (Yaratılış 6/15), karantinanın tarifi (Levililer 13/46) ve dinazorların varlığı (Eyüp 40/15-24) gibi konulardan oluşmaktadır. Kitapta, bütün bu bilimsel gerçeklerin

⁵ Vedanta, Hint felsefesinin altı sisteminden birisidir. Esas hakikat üzerine yorumlarda bulunan, “Vedalar’ın Sonu” olan Upanişadlar’a dayalı bir akımdır. Bkz. Alper İplikçi, *Felsefi Düşüncenin İlk Metinleri: Upanişadlar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2015, s. 8.

⁶ Friedrich Max Müller ve diğer, *Aspects of The Vedanta*, G.A. Natesan & Company, Esplanade, 1904, s. 137.

⁷ Samhita, Vedalar’dan (Rigveda, Yajurveda, Samaveda ve Atharvaveda) her birinin muhtevasında yer alan ilahiler veya kutsal formüller koleksiyonuna denir. Bkz. <https://www.britannica.com/topic/Upanishad#ref1047481> (Erişim: 09.02.2019).

⁸ http://www.ramakrishnavivekananda.info/vivekananda/volume_3/lectures_from_colombo_to_almora/the_vedanta.htm (Erişim: 09.02.2019).

⁹ Bkz. https://www.huffingtonpost.com/gadadhara-pandit-dasa/hinduism-science-spirituality-intersect_b_967628.html?ec_carp=1104062980860781845 (Erişim: 09.02.2019); Kenneth Chandler, “Modern Science and Vedic Science: An Introduction”, *Consciousness-Based Education and Maharishi Vedic Science* içinde, Ed. Frederick Travis (Consciousness-Based Education: A Foundation for Teaching and Learning in the Academic Disciplines serisi), cilt: I, s. 27-58.

üç bin küsur yıl önce Tanrı tarafından vahyedildiği fakat bilim insanları tarafından ancak yakın zamanda keşfedildiği söylenmektedir. Bilim insanlarının bu kadar geç kalmasının sebebi ise Kitab-ı Mukaddes'ten yararlanmamalarına bağlanmaktadır.¹⁰

Başka bir yerde ise Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bazı ifadelerin bilimsel bilgi sağlamasının yanında, modern bilimle çatışacak ifadelerin onda yer almadığı da anlatılmaya çalışılmaktadır:

“Mukaddes Kitap bir bilim kitabı değildir. Yine de bilimsel konularda söyledikleri kadar, söylemedikleri açısından da dikkate değerdir. (Mukaddes Kitap) bilimle bağdaşmayan görüşler içermez. Eski dönemlerde birçok yanlış inanış geniş çapta kabul görürdü. Yeryüzü hakkında, düz olduğu veya fiziksel maddelerin ya da nesnelerin üzerinde durduğu inancına benzer çok çeşitli görüşler vardı. Bilim, hastalıkların nasıl yayıldığını ya da önlendiğini keşfetmeden uzun zaman önce doktorlar ya etkisiz ya da ölümcül olan bazı uygulamalara başvuruyorlardı. Oysa Mukaddes Kitap 1.100'ü aşkın bölümünde bilimle bağdaşmayan görüşlerin ya da zararlı uygulamaların herhangi birini bir kez olsun onaylamamıştır.”¹¹

Belirtmek gerekir ki, iddia edilen bilimsel gerçekler, esasen Kitab-ı Mukaddes'te açık ve net bir şekilde yer almamaktadır. Mesela dünyanın uzay boşluğunda yüzdüğünü söylediği iddia edilen âyet şöyledir: *O, boşluğun üzerine kuzeyi (kuzey göklerini) yayar ve hiçliğin üzerine dünyayı asar.* (Eyüp 26:7). Buradaki hiçlik (nothing) ifadesi, Kitap'tan bilim çıkarmaya çalışanların dilinde “uzay boşluğu”na dönüşmektedir.

İnsanın kanında, onun genetik bilgilerinin saklı olduğu şeklindeki bilimsel gerçek, iddiaya göre yine Kitab-ı Mukaddes'te yer almaktadır. Buna delil gösterilen âyette şöyle denir: “Çünkü canlılara yaşam veren kandır.” (Levililer 17:11). Bu ifadenin İngilizcesi “For, the life of the flesh is in blood”¹² şeklinde olup lafzi tercümesi, “Çünkü ceninin hayatı kandadır” manasına gelir. Bu ifade Kitab-ı Mukaddes'in vahyedildiği yahut yazıldığı zamanlarda büyük ihtimalle Türkçe tercümesinde verdiğimiz gibi anlaşılmaktayken, modern bilimin keşiflerinin ışığında bugün okunduğunda kanda genetik bilgilerin bulunması şeklinde anlaşılabilir.

Diğer yandan, bir kutsal kitapta yer alan ifadelerin modern bilimin teori yahut verileriyle çelişmiyor olması da esasında meseleye nasıl bakıldığıyla ilgilidir.

¹⁰ Bkz. Ray Comfort, *Scientific Facts in the Bible*, Living Water Publications, USA, 2001, s. 8-16. Aynı konuya dair sosyal medyada çeşitli videolar bulmak da mümkündür. Bu videolarda, Kutsal Kitap'ta olduğu düşünülen bilimsel gerçekler çeşitli görsellerle desteklenerek anlatılmaktadır. Bu videolardan birisi için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=t2sMJMXDiH4> (Erişim: 06.02.2019)

¹¹ <https://www.jw.org/tr/yayinlar/dergiler/g200711/kutsal-kitap%C4%B1n-bilimsel-do%C4%9Frulu%C4%9Fu/> (Erişim: 04.02.2019)

¹² Bkz. <https://www.bible.com/tr/bible/1/LEV.17.KJV> (Erişim: 06.02.2019)

Mesela Kitab-ı Mukaddes'te yer alan "Hiçbir şey yoktu, Tanrı gökleri ve yeri yarattı" şeklindeki bir ifade ilk bakışta Big-Bang (büyük patlama) teorisiyle ve modern bilimin bulgularıyla uyuyor gibi görünebilir. Fakat meseleye biraz daha yakından bakıldığı zaman, "gökler ve yer" ifadesinin günümüzdeki evren anlayışı açısından bir anlam ifade etmediği görülecektir. Çünkü bu ifade çok eski zamanlardaki "yeryüzünün üzerinde üst üste yığılı halde bulunan gökler (yedi gök)" anlayışını dile getirmektedir. Modern astronomi açısından "gök" tektir ve büyük boşluk anlamına gelir. Diğer yandan Big-Bang teorisini ortaya atanlar temelde bir tanrı fikrine sahip değillerdir ve büyük patlamanın bir yaratma eseri olduğunu düşünmemektedirler. Bu durumda Tanrı'nın her şeyi yoktan yarattığı fikriyle, "başlangıçta yoğunluğu ve sıcaklığı sonsuz olan bir tekilliğin yaklaşık 13,8 milyar yıl önce genişlemeye başlaması" anlamındaki "büyük patlama" teorisi esasında farklı anlayışların ve yönelişlerin ürünüdür. Dolayısıyla bu iki fikrin birbiriyle çelişmediğini söylemek bunun gerçekten böyle oluşundan ziyade bizim öyle olmasını istememizle ilgilidir.

B. Kur'ân'da Bilim Arayışı Yahut İlmî İ'caz

Diğer kutsal metinlerin olduğu gibi Kur'ân'ın mü'minleri içerisinde de âyetlerden bilimsel gelişmelere yol bulmaya çalışanlar çıkmıştır ve çıkmaya devam etmektedir. Kur'ân söz konusu olduğunda bilimsel gelişmelerle ilişki kurmanın temelinde de esasen aynı gerekçe yatmaktadır: Mademki Kur'ân "hakikati" ihtiva ediyor ve her yönüyle Kıyamet'e kadar geçerli olacak, o halde mûcizevi tezahürler gibi görünen bilimsel gelişmelere değinmemiş, en azından göndermede bulunmamış olması düşünülemez. Bu gerekçe sebebiyle Kur'ân, insanın akıl, araştırma, gözlem ve tecrübeye dayanarak ürettiği bilimsel düşünce ve ürünlerin de kaynağı olarak görülmektedir.

Kur'ân'ı tabii/pozitif bilimle ilişkilendirmenin zirve noktası, onun ilmî i'câza sahip olduğunu söylemektir. Kısaca, Kur'ân'ın, kendisini hafife alan ve üstün özelliklere sahip olmadığını düşünen muarızlarını her bakımdan aciz bırakma ve başarısız kılma özelliği olarak tanımlanabilecek i'câz,¹³ bilimle ilişkilendirildiğinde "Kur'ân'ın ilmî i'câzı" olarak tanımlanmıştır. Bu i'câz türüne göre Kur'ân, özellikle modern zamanlarda ortaya çıkan kimi bilimsel keşifleri asırlar öncesinden söyle ya da böyle haber vermiştir.¹⁴ İlmî i'câz taraftarlarına göre bu gayet normaldir. Çünkü Allah'ın yaratmış olduğu kevnî hakikatler, yine onun Kur'ân'da anlatmış olduğu hakikatler ile uyum içerisinde. Zira kevnî hakikatler hakkında konuşan, onlardan haber veren ve onları yaratan Allah'tır. Bundan dolayı aralarında

¹³ Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/icazul-kuran> (Erişim: 12.02.2019).

¹⁴ Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu-Bir Zihniyet Tahlili*, Ankara Okulu, Ankara, 2016, s. 73.

bir uyumsuzluğun olması mümkün değildir.¹⁵ Diğer bir deyişle pozitif bilimlerin gözlem ve deney yöntemlerine dayanarak tabiatın oluşum ve işleyişi hakkında ortaya koyduğu bazı bilgilerle Kur'ân'ın Allah'ın varlığı, birliği ve âhiret hayatının mevcûdiyetine dikkat çekmek için tabiatın oluşumu ve işleyişine dair verdiği kısa bilgilerin uygunluk arzemesi bu i'câzın esasını teşkil eder. Dünyanın bir yörüngede hareket etmesi, bütün canlı varlıkların erkekli dişili yaratılması, dünyanın çevresinde bir atmosfer tabakasının bulunması, bitkilerin tozlaşması, güneşin bizzat ısı ve ışık kaynağı olması, yerkürenin üzerinde canlıların yaşamasına elverişli bulunması, uzayın genişlemesi, dağların ağırlık merkezi olup yerküreyi sarsılmaktan koruması, birleştikleri yerde tatlı su ile tuzlu su arasına bir engelin konulmuş olması, göğe doğru yükseldikçe nefes almanın zorlaşması gibi modern bilimin daha sonra keşfettiği konulara Kur'ân'da kısaca veya işaret yoluyla temas edilmesi ilmî i'câz örnekleri arasında zikredilir.¹⁶ Nüzul zamanında henüz tam olarak bilinmeyen böylesi gelişmelerden Kur'ân'ın tam isabetle haber vermiş olması, onun muarızlarını aciz bırakan, mü'minlerinin ise imanını güçlendiren bir özelliği kabul edilmektedir.

Kur'ân'ın tabiatdaki hadiselerden ve canlıların bazı özelliklerinden bahseden âyetlerini, zamanın ilmi verileri ışığında izah etmeye çalışmak, geçmişteki kimi âlimlerin de başvurduğu bir metod olmuştur. Mesela müfessir Râzî (v. 606/1210) Nahl 16/66. âyetinin¹⁷ tefsiri sadedinde sütün nasıl oluştuğunu kendi zamanının bilimsel anlayışına göre izah etmeye çalışır. Bu bağlamda o şunları söyler:

“Birisi şöyle diyebilir: Kan ve süt kesinlikle iškembede oluşmazlar. Bunun delili ise, his ve müşahededir. Çünkü bu hayvanlar mütemadiyen kesilir, fakat hiç kimse onların iškembesinde ne kan ne de süt görmez. Binaenaleyh, şayet kan ve süt iškembede oluşmuş olsaydı, o zaman bunun bazı hallerde müşahade edilmesi gerekirdi. Bizzat müşahadenin, yanlışlığına delalet ettiği iddiası ise benimsenemez. Tam aksine gerçek şudur: Canlı varlık gıdayı aldığı anda, bu gıda, o canlı eğer insansa onun midesine; yok, hayvan vs. cinsten ise, onun iškembesine gider. O gıda iškembede eritilip ilk hazım tahakkuk ettiğinde, o gıdadan akıcı olanlar, ciğere; katı olanlar ise, bağırsaklara geçer. O gıdadan ciğere geçen kısım, orada eritilir ve kana dönüşür ki, işte ikinci hazım budur. Ve o kan, ‘safra’ (bedenin dörtte birini oluşturan kısım); ‘sevda’ (bedenin dörtte birini oluşturan kısım) ve artık ve (zehirli) bir sıvı ile karışır. ‘Safra’, öd kesesine; ‘sevda’, dalağa; su da böbreklerle, oradan da sidik torbasına geçer. Kana gelince, kan da, toplardamarlara geçer ki, bu da, ciğerden çıkan damarlardır. İşte burada üçüncü hazım meydana gelir.

¹⁵ Musâid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr, “Kur'ân'da İlmi İ'câz”, Trc. Zeynel Abidin Aydın, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: III, sayı: 5, s. 220.

¹⁶ Yavuz, “İ'câzü'l-Kur'ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamsiklopedisi.org.tr/icazul-kuran> (Erişim: 12.02.2019).

¹⁷ “Kuşkusuz sizin için hayvanlarda da büyük bir ibret vardır. Zira size, onların karınlarındaki fişkı ile kan arasından (gelen), içenlerin boğazından kolayca geçen hâlis bir süt içiriyoruz.”

Ciğer ile memelik arasında pek çok damar vardır. Dolayısıyla kan o damarlardan memeliğe geçer. Memelik, yumuşak, beyaz etli bir bezedir. Böylece Allah Teâlâ, o etli yumuşak, beyaz bezeye o kan döküldüğünde, onu kan halinden süte dönüştürür ki, işte sütün nasıl oluştuğu hususundaki en doğru görüş budur.”¹⁸

Âyetlerin benzer şekilde açıklanmasının tarihi nüzul çağına kadar götürülmek istense de¹⁹ Kur’ân’ın i’câz özellikleri arasında ilmî i’câzın da bulunduğu söylemi XX. yüzyılda yaygınlık kazanmıştır. Bunun sebebi, zikredildiği üzere son asırlarda Batı’nın öncülük ettiği bilimsel gelişmelerdeki yoğunluktur. Bu durumu, Kur’ân’ın ilmî i’câz olduğundan bahseden eserlerde gözlemlemek pekâlâ mümkündür. Mesela, eserinde bilimsel tefsir örneklerine yer verdiği bilinen Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) Hicr sûresi 22. âyetteki “Bir de aşılایıcı rüzgârlar gönderdik...” ifadesinde “başlı başına bir mûcize-i ilmiyye” bulunduğunu söyler. Ona göre rüzgârın bitkileri nasıl aşıladığı yakın zamanlara kadar bilinmiyordu. Fakat bilimsel çalışmalar sonucunda bitkilerin çiçeklerinde erkek ve dişi çiftler bulunduğu ve erkeğin dişiyi aşılayarak meyvelerin meydana gelmesini sağladığı anlaşıncı, rüzgârların bu aşılama işine yardım ettikleri ortaya çıkmış oldu. Bu şekilde, âyetteki ifadelerin bin küsur senedir bilinmeyen bir ilmi gerçeği dile getirdiği ve buna binaen âyetin bir mu’cize olduğu anlaşılmış oldu.²⁰ Benzer yaklaşımları başka bazı XX. yüzyıl müfessirlerinde de görmek mümkündür.²¹

Kur’ân’ın ilmî i’câzını terviç eden bazı araştırmacılarda ise âyetlerdeki ifadelerin mevcut ilmi gelişmelerle izahından ziyade, herhangi bir bilimsel gelişmeye Kur’ân’dan kaynak ve dayanak bulma çabası hâkimdir. Mesela bu alandaki en dikkat çekici isimlerden birisi olan Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (v. 1888), Şam’da bazı Hristiyan doktorların Kur’ân’da taş kömürünün olup olmadığına dair soru sormaları üzerine çalışmalara başlamış ve neticede *Keşfü’l-Esrârî’n-Nûrânîyye* isimli bir eser telif etmiştir. Eserinde taş kömürüyle birlikte, modern zamanlarda ortaya çıkan başka bazı ürünlerin de Kur’ân’da geçtiğini bir şekilde tespit etmiştir.²² Abdurrahman el-Kevakibi (v. 1902), Iraklı Şii bir âlim olan Seyyid Hibetullah eş-Şehristani ve Osmanlı devlet ve ilim adamı Gazi Ahmed Muhtar Paşa (v. 1919) gibi kimseler de bu yaklaşımın temsilcileri arasındadır.²³

¹⁸ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1420, XX, 232.

¹⁹ Bkz. Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, Aktif Yayınevi, Erzurum, 2007, s. 12.

²⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Bedir Yayınları, İstanbul, 1993, IV, 3053-3054.

²¹ Mesela bkz. Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, ed-Dâru’t-Tûnusiyye, Tûnus 1984, XXX, 264; Vehbe b. Mustafa et-Zühaylî, *et-Tefsîru’l-Vasît*, Dâru’l-Fikr, Dimaşk, 1422/2000, I, 7.

²² Abdurrahman Ateş, “Keşfü’l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLIV, sayı: 1, s. 119-120.111-134

²³ M. Suat Mertoğlu, “Kur’an’ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantavî Cevherî Örneği”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2011/1, cilt: XVI, sayı: 30, s. 97.

Fakat Kur'an'ın ilmî i'câzı iddiasını en detaylı şekilde dile getiren ve yazdığı eserinde bunu sergileyen Tantavî b. Cevherî el-Mısırî'dir (1862-1940). Dünya barışına katkı amacıyla gerçekleştirdiği bazı çalışmalar sebebiyle 1939 yılında Mısır tarafından Nobel Barış Ödülü'ne aday gösterilen Cevherî, Kur'an'ın ilmî i'câzını göstermeyi amaçladığı *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli bir eser kaleme almıştır. Cevherî bu eserinde dini ilimlerle modern tabii bilimleri uzlaştırmayı hedefler. Fakat "tefsir" ismini verdiği bu eser incelendiğinde görülen manzara şudur: O, bir âyetle ilgili bazı kısa açıklamalardan sonra bahsi geçen âyetle doğrudan ilgili olsun ya da olmasın hemen her konuda uzun anlatımlara ve anekdotlara yer verir. Mısır'daki günlük gazetelerden Avrupa ve Amerika'daki bilimsel mecmualara varıncaya kadar çok farklı kaynaklardan uzun iktibaslar yapar ve bu anekdotları astronomi, botanik, zooloji, tıp vb. farklı branşlara ait çok sayıda fotoğraf, harita ve çizimlerle süsler. Bu sebeplerle eserin bir tefsirden ziyade bir resimli ansiklopediye benzediğini söylemek daha doğrudur.²⁴

Diğer yandan Cevherî sadece modern pozitif bilimlerle âyetleri ilişkilendirmekle kalmaz, döneminde öne çıkan ve kendisinin de ilgilendiği "ruh çağırma" gibi bazı "spiritüel" hadiselerle de Kur'an'dan dayanak bulmaya çalışır. O, tabii bilimlerin olduğu gibi ruh çağırma ilminin (*'ilmu tahdîrî'l-ervâh*) temellerinin de Batılılar değil Müslümanlar tarafından atıldığı görüşünü savunmaktadır. Cevherî, bu görüşüne dayanak olarak Bakara 2/67-72. âyetlerinde öldürülen bir adamın cesedine, kendisini öldüreni söylemesi için kesilen sığırın bir parçası ile vurulmasının emredilmesini gösterir.²⁵

Netice olarak Cevherî bu eserinde, XIX. yüzyıldan itibaren Avrupalıların İslâm'ın akıl, bilim ve medeniyet gibi modern unsurlarla bağdaşmadığı yolundaki hücumlarını bertaraf etmeye yönelmiş; Kur'an'ın bütün ilimleri öğrenmeyi teşvik ettiğini, modern bilimsel gelişmelerin bazı âyetlerin daha iyi anlaşılmasına hizmet ettiğini göstermeye çalışarak bu yolla Kur'an'ın ilmî i'câzını temellendirmeyi hedeflemiştir.²⁶

İlmî i'câz peşinde koşan bazı araştırmacılara göre ise Kur'an'ın bilimsel içeriğinin mucizeliği, benzersiz belâgat mucizesinden bile daha büyüktür. Ayrıca çağdaş dönemdeki Arapların büyük çoğunluğu klasik Arapçayı bilmedikleri için Kur'an'ın ifade üslubundaki mucizeliği yeterince takdir edememektedirler. Bu sebeple din âlimlerinin Kur'an'ın diğer sahalardaki harikulâde üslubunu göstermeleri zaruridir.²⁷

²⁴ Mertoğlu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantavî Cevherî Örneği", s. 112.

²⁵ Tantavî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1350/1932, I, 84-85.

²⁶ Mertoğlu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantavî Cevherî Örneği", s. 106.

²⁷ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s. 108.

Cevherî'den sonra bu konuda kalem oynatanların genellikle onun tarzını devam ettirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle Arap dünyasında gittikçe yaygınlaşan bu tarzın örneklerine her gün bir yenisinin eklendiğini görmek mümkündür. Mesela Ürdün İslâm Üniversitesi'nde petrol ve jeoloji profesörü olarak çalışmaya devam eden Zağlul en-Neccâr ve eserleri bu konuda örnek gösterilebilir. en-Neccâr kaleme aldığı *Tefsîru'l-Âyâtî'l-Kevniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli dört ciltlik kitabında Kur'ân'ın bilimsel i'câzının boyutlarını ortaya koymak arzusundadır.²⁸

Bilindiği üzere Türkçe'de de bu konuda çokça kitaplar telif edilmiş, makaleler yazılmış ve hatta tamamen modern pozitif bilimlerin verileri ve çıktıları kullanılarak bir meal bile hazırlanmıştır.²⁹ Bütün bu çalışmalarda yapılan şey, Kur'ân âyetlerini modern pozitif bilimlerin verileriyle buluşturup, onlara âyetlerden destek ve dayanak bulma çabasıdır. Böylelikle her bakımdan mûcize olan Kur'ân'ın, gelişen bilim sayesinde bilimsel açıdan da mu'cize olduğu ispatlanmış olacaktır.

C. Kur'ân'dan Bilim Üretmenin Teselli Edici İşlevi

Özellikle XIX. yüzyılda başlayıp devam eden, günümüzde de örneklerini gördüğümüz faaliyetin adı bize göre Kur'ân'dan bilim üretme çabasıdır. Çünkü yapılan şey, bilimsel teorilerin ve keşiflerin, hatta üretilen teknolojik araç-gereçlerin bizzat Kur'ân'da haber verildiğini, onun nassından bu çıkarımların yapılabileceğini göstermeye çalışmaktır. Kur'ân'dan bilim üretmek maksadıyla makaleler ve kitaplar kaleme alan müelliflerin çoğunun yaptığı şey, astronomi, tıp, biyoloji gibi, son yıllarda hızlı gelişmelerin kaydedildiği bilim dalları ile ilgili olabilecek Kur'ân âyetlerini bilimsel verilerle karşılaştırmak, sonuçta bilim-Kur'ân uygunluğunu ortaya koymak, böylece de Kur'ân'ın mûcize olduğunu ispatlamaktır. Söz konusu eserler incelendiğinde görülecektir ki, bunların hemen tümünün amacı, yeni yeni ortaya çıkan bazı gerçeklerin 1400 yıl önce Kur'ân tarafından bildirildiğini ortaya koyarak Kur'ân'ın bilimle çatışmadığını, bilakis bilimle birlikte olduğunu ispatlamak, dolayısıyla da Kur'ân'a iman etmenin gerekliliğini vurgulamaktır.³⁰

Bilindiği üzere, "ilmî terimlerin Kur'ân ibarelerine hükmetmesi ve bu ibarelerden çeşitli ilimlerin ve felsefi görüşlerin çıkarılması" şeklinde tanımlanan bilimsel tefsirin örneklerine geçmiş zamanlarda da rastlanmaktaydı. Özellikle

²⁸ Bkz. Abdullah Temizkan, "Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım: Zağlûl Neccâr Örneği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, cilt: X, sayı: 19, 2018, ss. 39-65.

²⁹ Bkz. Salih Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'ân-ı Kerîm'in Meal Tefsiri*, 2001 Yayınları, İstanbul, 2001. Bu kitapta mesela Hadîd 57/25. âyet şöyle manalandırılmaktadır: "Derken metal sanayii demiri ayarladık. Bünyesinde hem çevre kirletmesi, silah üretimi vb. ağır bir tehlike hem de yararlı olma özelliği var." (s. 1078)

³⁰ Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], II/4 (2002), s. 122.

Gazzâlî (v. 505/1111), Râzî (v. 606/1210) ve Suyûtî (v. 911/1505) gibi âlimlerin kimi âyetlerin bilimsel yorumlarına imza attıkları bilinmektedir.³¹ Fakat bahsi geçen âlimlerin bilimsel yorumlarının dayandığı husus, daha ziyade Kur'ân'da her şeyin bulunduğu anlayışydı. Bu anlayışa Kur'ân'ın Kıyamet'e kadar geçerli son ilahi kitap olması ve onda her şeyin bulunduğunu söylüyormuş gibi görünen âyetler sebebiyle ulaşmışlardı. Diğer yandan onlarda da Kur'ân'ın bu alandaki i'câzını ispatlama gayreti vardı. Mesela Suyûtî, *el-İtkân* isimli eserinde bilimsel tefsirin önemli temsilcilerinden İbn Ebi'l-Fadl el-Mürsî'nin (v. 655/1257) tefsirinden alıntı yaparak Kur'ân'da yer aldığı düşünülen ilimleri saymaktadır. Bu ilimler arasında tıp, astronomi, cebir ve hendesenin yanı sıra terzilik, demircilik, çiftçilik, dülgerlik, dokumacılık ve camcılık gibi çeşitli meslekler de vardır. Bunun yanında Suyûtî, Kur'ân'da birtakım sayıların, toplama, çıkarma ve çarpma işlemlerine ait bilgilerin bulunmasını Kur'ân'ın mücizeviligi ile ilişkilendirmektedir. Ona göre Kur'ân'da bu bilgilerin bulunmasının sebebi, hesapla uğraşan kimşelerin, felsefeciler ve mühendislerle bir arada bulunmayan ve matematik dersi almayan Hz. Peygamber'in doğru söylediğini ve Kur'ân'ın onun sözü olmadığını görmelerini sağlamaktır.³²

Klasik eserlerdeki bu gibi örneklerle bakıldığında, bazı Müslüman âlimlerin Kur'ân'ı yüceltmenin bir yolu olarak bu yaklaşımı sergiledikleri anlaşılmaktadır. Bu âlimler mezkûr yaklaşım sebebiyle Kur'ân'a yöneltilen ve onun değerini düşürür gibi görünen bazı eleştirilere bir anlamda cevap vermiş olmaktadırlar. Bu cevabın temel esprisi, Kur'ân'ın tahaddisinin sadece nüzul çağı için değil her dönem için geçerli olduğu ve sadece nüzul çağındakilerin değil hiçbir dönemdeki muarızların onun karşısında duramayacağı düşüncesidir. Âyetlerin sadece lafızlarına bakarak yahut çok uzaktan da olsa bazı bağlantılar kurarak buldukları ilimler yahut meslekler, muarızlar karşısında ulema için bir teselli olmuş ve böylece kendilerini Kur'ân'ın ilahiliğini bir kez daha ispatlama konusunda rahatlatmışlardır.

Genel kanaate göre Kur'ân'ın bilimsel tarzda tefsir edilmesi çabasının müstakil bir ekol haline gelmesi XX. yüzyılda gerçekleşmiştir.³³ Temel yöneliş biçimi aynı olmakla birlikte, sebepleri farklı olduğu için XX. yüzyıldaki bilimsel tefsir yaklaşımlarını müstakil bir ekol olarak değerlendirmek yanlış değildir. Bununla birlikte modern çağda bilimsel tefsire yönelip Kur'ân'dan bilim üretmeye çalışanlar da esasında hep bir tesellinin peşinde olmuş gibi görünmektedirler. Onların teselli aradığı nokta ise İslâm dünyasının Batı karşısında içine düştüğü durumdur. Özellikle teknik, askeri ve siyasi bakımdan Batı karşısında tutunamayan

³¹ Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", s. 130.

³² Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme, Mısır 1394/1974, IV, 35-36.

³³ Celal Kırcı, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler: (Münasebeti-Yorumu-Yorumcuları)*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1981, s. 115-116.

Müslümanlar, bu yenilgilerin sebebini Kur'ân'la yeterince ilgilenmemekte görmüşlerdir. Fakat ilginç bir şekilde, bu ilgi Kur'ân'dan modern bilimleri istihraç etmeye yahut bilimsel hayata teşvikler bulmaya doğru yönelmiştir. Şerif Mardin'in (1927-2017) de belirttiği gibi XIX. yüzyılda bilim, Müslümanların kendi dinlerine yönelik savunmacı ve mazeretçi yaklaşımlarının en çok yoğunlaştığı alanlardan birisi olmuştur.³⁴ Aranan şeyler bulundukça –daha doğrusu bulunmuş kabul edildikçe- bu durum Müslümanlar için bir teselli kaynağı haline gelmiştir. Çünkü neticede Batılıların dünya üzerindeki egemenliklerinin sebebi gibi görünen bilimsel gelişmelerin temeli Kur'ân'da yer almaktadır. Bu da asıl üstün olanın Müslümanlar olduğu düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan bakıldığında “Kur'ân'ın ilmi i'câzı” söyleminin savunmacı bir karakterde olduğunu düşünmek gerekir. Çünkü bilimsel keşifleri yapanlar Batılılardır; onların keşiflerine Kur'ân'dan temel arayanlar ise Müslümanlar. Aynı zamanda bu temel arama faaliyeti bir anlamda Batılıların bilimlerdeki ilerlemelerinin değerini ve orijinalitesini düşürmeye yöneliktir. Zira Müslümanlar böyle yapmakla bilimsel keşiflerin asıl sahiplerinin –Kur'ân yoluyla- kendileri olduğu, bundan dolayı Batı'nın kendini güçlü kabul etmesinin sağlam bir temele dayanmadığını ispatlama gayreti içine girmiş olmaktadır.

Bu noktada, bazı Müslümanların bu apolojetik tutumunun temelindeki Ernest Renan (1823-1892) faktöründen de bahsetmek gerekecektir. Bilindiği üzere Renan 1883 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde İslâmiyet ve Bilim başlıklı bir konferans vermiş ve bu konferansta İslâmiyet'i “bilim”den tamamen uzakta duran, bağlılarının bir şey öğrenmek ve yeni bir fikre açılmak kabiliyetinden tamamen mahrum bulunduğu ve fethettiği ülkeleri insan kafasının rasyonel gelişmesine elverişsiz bir saha haline getiren bir din olarak tavsif etmiştir.³⁵ Onun kısaca “İslâm terakkiye manidir” diye özetlenebilecek iddia ve saldırısı Müslüman entelektüelleri adeta galeyana getirmiş; neticede bu iddiayı nakzetmeye yönelik çok miktarda reddiyenin kaleme alınmasına vesile olmuştur.³⁶ Bu reddiyelerde özetle İslâm'ın bilimsel düşünce ve gelişme için bir engel teşkil etmediği, aksine temel kaynakları olan Kur'ân ve hadisin bilimsel gelişmeyi teşvik edici özelliklere sahip olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. Neticede İslâm'ın bir bilim dini olduğu iddiasına belli bir kavramsal çerçeve kazandırmış olan bu reddiyeler, bizzat Renan'ın sarsıcı iddialarına cevap olmak ve “tam aksine, İslâm bilimi teşvik eder” iddiasını seslendirmek bakımından savunmacı bir karakter arz eder.³⁷

³⁴ Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı-Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, Trc. Metin Çulhaoğlu, İletişim, İstanbul, 1994, s. 344.

³⁵ Dücane Cündioğlu, “Ernest Renan ve “Reddîyeler” Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Divân: İlmî Araştırmalar*, 1996/2, s. 5.

³⁶ Dücane Cündioğlu, “Ernest Renan ve “Reddîyeler” Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Divân: İlmî Araştırmalar*, 1996/2, s. 25-85.

³⁷ Bkz. Mustafa Öztürk, “Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları”, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine* içinde, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, s. 31-32.

Diğer yandan, bazı Müslüman entelektüellerin Avrupalı devletlere bu üstünlüğü sağlayan bilimlerin kaynağının Kur'ân olduğunu ya da Kur'ân'ın da aslında bunları içerdiğini söylemelerinin İslâm toplumlarının geleceğine yönelik bir anlamı olduğunu ifade etmek de mümkündür. Şöyle ki, onların bu söylemleriyle bir yandan Müslümanların yaşadığı psikolojik ve entelektüel travmanın atlatılması hedeflenmişken bir yandan da özellikle genç nesillerin, kalkınmanın temelini oluşturacak bilimsel faaliyetlere ve çalışmaya teşviki amaç edinilmiştir.³⁸ Bilimsel tefsir taraftarlarına göre, XIX ve XX. yüzyıllarda Müslüman halkların yaşadığı sömürge hayatından kurtulmak ve kalkınarak siyasi bağımsızlığı kazanmak için özellikle gençlerin tabiata ilgi göstermesine ve bilimsel meraka sahip olmasına ihtiyaç vardır. Bunun için de gençlere bu bilimleri tanıttak ve onları öğrenmeye teşvik edecek eserlere ihtiyaç hissedilmektedir. Özellikle Kur'ân'dan hareketle böyle eserler kaleme alınırsa gençlerde bir merak uyandırılacak ve bilimsel yönelişe doğru bir hareket başlayacaktır.³⁹ Böyle olması Müslümanların kurtuluşu için gereklidir. Çünkü Müslümanlar bilimi terk etmeleri sebebiyle dünya hâkimiyetini kaybetmişler ve bu bakımlardan güçlü olan Batıların sömürgesi haline gelmişlerdir. Dolayısıyla Müslümanlar ilmi bakımdan gelişip siyasi olarak da birlik tesis edebilirlerse yabancıların sömürgesi olmaktan kurtulabileceklerdir.⁴⁰

Bazı araştırmacılar, Kur'ân'dan bilim üretme faaliyetinin bir başka gerekçesi olarak İslâm toplumlarındaki bilim ve teknoloji karşıtlarını ikna çabasını göstermektedirler. Buna göre modern bilimlerin ve bunun sonucunda ortaya çıkan teknolojinin İslâm âlemine girişine karşı çıkan ve toplumda önemli bir direncin oluşmasını sağlayan bir kesim vardı. Bu kesim, söz konusu karşı çıkışlarına İslâm dinini gerekçe olarak gösteriyorlardı. Yani bu direniş dinî bir tavır olarak ortaya çıkmıştı. İşte bu direnci kırmak için Batı'nın gerçekleştirdiği bu sonucun temellerinin Kur'ân'da mevcudiyetini ispatlamak gerekiyordu. Ancak o zaman modern ilimleri tahsil etmek ve bilim sonucu ortaya çıkan tekniği kullanmak meşruiyet kazanacaktı.⁴¹ Her ne kadar Kur'ân'dan bilim üretme çabası içine girmek için güzel bir gerekçe gibi dursa da, sonuçta bu çabanın İslâm toplumlarındaki bilim ve teknoloji karşıtlarını ne derece ikna ettiği izaha muhtaç bir konudur. Kaldı ki İslâm toplumlarındaki bilim ve teknoloji karşıtlarını aksi yönde ikna etmek genellikle yine bilim ve teknolojinin sağladığı kolaylıklar yoluyla olmuştur. Onlar bu husustaki kolaylıkları ve avantajları gördükçe zamanla kendileri de bilim ve teknolojinin nimetlerinden yararlanmaya gönüllü olmuşlardır.

³⁸ Mertoğlu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantavî Cevherî Örneği", s. 96-97.

³⁹ Cevherî, *el-Cevâhir fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, XVI, 248-249.

⁴⁰ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s. 87-88.

⁴¹ M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2008, s. 94.

D. Kur'ân'ın Bilim Yoluyla İstismarı

Kur'ân'dan bilim üretme çabası kanaatimizce Kur'ân'ın bilim yoluyla istismar edilmesi anlamına gelmektedir. Zira bu tür bir çabada bilim vesile edilerek aslında Kur'ân hem amacından saptırılmakta hem de insanlar hiçbir fayda elde edemeyecekleri çıkarım ve fikirlerle karşı karşıya bırakılmaktadırlar. Kur'ân'dan bilim üretme çabasıyla elde edilmek istenen fayda, Kur'ân'ı yanlış tanımak ve ona yanlış bir rol biçmek şeklindeki zarara dönüşmektedir. Neticede Kur'ân'ın hidayete erdirici ve ruhları teskin edici özelliği, teknik bilgiler sunma ve bilimsel gelişmelere veri temin etme gibi çok daha önemsiz ve asla kesin olmayan başka özelliklerle yer değiştirmiş olmaktadır. İlginç olan ise bu özelliklere sahip olmasının Kur'ân'ın üstünlük yönü olarak görülmesidir. Kur'ân ilimleri ve vahiy olgusu üzerine bir eser kaleme alan Subhi es-Salih (1926-1986), ilmi veriler temin etmenin Kur'ân'ın nasıl üstün bir özelliği olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır:

“Şayet Kur'ân vahyinin çağdaşları, bizden bazılarının imkânları dâhilinde olan Kur'ân'ın ilmi ve felsefi yönüne de muttali olma imkânlarına sahip olsaydı ve tarihi hakikatlar hakkında bir hükme varacak imkânı sağlayan kültüre sahip bulunsalardı, bütün insaf sahipleri gibi, zamanın Kur'ân'dan bir şey eksiltmekten aciz kaldığını idrak eder ve müsbet ilimlerin, Allah'ın âyetlerinin inkişafı hizmetinde olduklarını görürlerdi.⁴²

Bu sözler kısaca Kur'ân'ın ilmi ve felsefi hakikatleri barındırdığını ama nüzul dönemi insanların bunları kavrayacak donanımdan yoksun olduğunu ifade etmektedir. Müellife göre bu hakikatler ancak “bizden bazıları” tarafından anlaşılabilmiştir. Kanaatimizce bu tür ifadeler her ne kadar Kur'ân'ın değerini yükseltmek ve yüceltmek amaçlı olsa da içten içe onu küçültmekte ve nüzulünü hikmetsizlikle muallal hale getirmektedir. Çünkü bir ilahi sözün (vahyin), bu kadar kıymetli olduğu düşünülen “ilmi ve felsefi” hakikatlerinin nazil olduğu ortamdaki muhatapları tarafından anlaşıl/a/mamış olması o sözün hitabında bir problem olduğuna delalet eder. Özellikle de “kelamdan maksat ifhamdır” anlayışından hareket edildiğinde, yukarıdaki gibi değerlendirmelerin, kastedilenin aksine, Kur'ân'ı hitabını ifham ettirememiş bir kelama dönüştürür.

Çağdaş dönemdeki bazı araştırmacılar, Kur'ân'dan bilim üretme çabasının en azından Kur'ân'a saygısızlık anlamına geldiğini fark etmişlerdir. Abdullah Diraz'ın şu sözleri bunun örneğidir:

“Dinî gayret yüzünden bazı modern müfessirler bu metodun kullanılmasında, bizzat imanı tehlikeye düşürecek derecede ifrata kaçmışlardır. Gerçekten bu müfessirler, bazen ne kelimenin yapısı, ne de gramer yönünden hamledilmesi imkânsız bir manayı âyetlere vererek, Kur'ân-ı Kerîm'in metnine gereken saygıyı göstermemekte; bazen de kontrolü imkânsız ve hatta çelişkili olan faraziyelerini

⁴² Subhi es-Sâlih, *Kur'an İlimleri*, trc. M. Sait Şimşek, Esra Yayınları, Konya, 1994, s. 48.

benimseyecek şekilde müspet ilimlerle meşgul olan ilim adamlarının görüşlerine körü körüne bağlanmakla hataya düşmektedirler.”⁴³

Bununla birlikte Diraz bu konuda sadece ifrata kaçanları eleştirmekte, böyle bir çaba içine girenlerin hepsinin aynı mantık üzerinde yürüdüğünü pek kabul etmemektedir. Ona göre “kesinlik kazanmış ilmi verilerle Kur’ân-ı Kerîm’in bildirdiği hakikatlerin karşılaştırılmasında herhangi bir sakınca yoktur.” Oysa Kur’ân’dan bilim üretme gayretinde ifrata kaçmak, sadece âyetlerin biraz daha fazla deforme edilmesi anlamına gelmektedir. Zira âyetleri konuşmadıkları konularda konuşturmak –ifrat olsun olmasın- hatalı bir yöneliştir.⁴⁴ Kaldı ki Diraz’ın Kur’ân’daki bilimsel hakikatler diyerek örnek gösterdiği –mesela- yeryüzünün ve göğün (?) küre şeklinde olması, kutuplara doğru yeryüzünün tam bir küre şekli arz etmemesi, güneşin sabit bir noktaya doğru seyretmesi, hayvan topluluklarının da insan cemaatleri gibi bir birine bağlı yaşadıklarının söylenmesi, arıların hayatının tasviri...⁴⁵ gibi hususlar genellikle te’vil yoluyla modern bilimin çıkarımlarından bahsediyor hale getirilmektedir. Başka bir ifadeyle, âyetlerde esasında bu söylenenler bulunmadığı halde, bilimsel tefsirciler tarafından te’vil yoluyla varmış gibi gösterilmektedir.⁴⁶

Bilimsel tefsir yapmaya çalışanlar, ifrata kaçmayıp kelimeleri tamamen ilgisiz bir şekilde manalandırmaları da –kabul etmek gerekir ki- ortaya ilginç yorumlar çıkabilmektedir. Mesela günümüzde kaleme alınmış bir makalede Enbiya 21/30. âyetteki ifadeler Big-Bang teorisiyle ilişkilendirilmektedir. Yazar âyetle ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır:

“Âyet ilk önce yer ve göğün bitişik olduğunu, “فَنفُثْنَاهُمَا” ifadesi ile yer ve göğün patlayarak bir birinden ayırdıklarını ifade etmektedir. Bu âyet neredeyse ilmin bir sabitesi haline gelmiş olan Big-Bang teorisiyle tam tamına örtüşmektedir. Uzaydan çekilen fotoğraflarda bir dinamit patlaması esnasında ortalığa saçılan taş ve kaya parçaları gibi uzayın gök taşlarıyla dolu olması bu teoriyi desteklemekte ve evrenin oluşumunun bir patlama neticesinde olduğu varsayılmaktadır.”⁴⁷

⁴³ Abdullah Diraz, *Kur’an’a Giriş*, trc. Salih Akdemir, Otto, Ankara, 2016, s. 151 (43 no’lu dipnot).

⁴⁴ Dücan Cündioğlu, “Tefsirde Helenizm- “Bilimsel Tefsir” Zaafları ve Eleştirisi”, *Bilgi ve Hikmet*, Güz/1993, sy. 4, s. 168.

⁴⁵ Diraz, *Kur’an’a Giriş*, s. 151.

⁴⁶ Mesela Diraz, Dünya’nın kutuplardan içe doğru basık (elips) biçimini anlatan âyet olarak Ra’d 13/41 ve Enbiya 21/44’ü göstermektedir. Bu âyetlerdeki “yerin uçlarından kısaltılması/kesilmesi” ifadelerinin dünyanın elips şekliyle ilişkilendirilmesi tamamen zorlama ve modern zamanlara ait bir bakışın sonucudur. Çünkü bu âyetler Mekke müşriklerin tehdit edildiği bağlamlarda yer almaktadır ve onların hâkimiyet alanlarının gittikçe daralmasından söz etmektedir. Bkz. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân fî Te’vili’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1420/2000, XVI, 498.

⁴⁷ Hayati Aydın, “Bilimsel Tefsirle İlgili Bazı Analizler”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Bingöl University Journal of Theology Faculty*, 2018, sayı: 12, s. 37.

Buradaki eşleştirmede esasında âyetteki kelimeye yüklenen anlamda ifrata kaçıldığı söylenemez. Çünkü “fetq” kelimesinin yapışık ve bitişik bir nesnenin parçalarının birbirinden koparak ayrılması gibi bir anlamı vardır.⁴⁸ Bilindiği gibi Big-Bang teorisine göre de bir patlama gerçekleşmiş ve kâinatı oluşturan parçalar etrafa saçılmıştır. Bununla birlikte Big-Bang teorisinin, “yer ve göğün patlayarak” birbirinden ayrılmasıyla herhangi bir ilgisi yoktur. Yer ve gök ifadesi Kur’ân’ın indiği dönemdeki muhatapların dünyanın parçaları olarak gördükleri iki unsurdan ibarettir. Dolayısıyla burada en fazla dünyanın nasıl oluştuğuyla ilgili konuşulduğundan bahsedilebilir. Kaldı ki âyet hakkındaki bazı yorumlara bakılırsa tamamen farklı bir husustan bahsedildiği bile söylenebilir.⁴⁹ Ayrıca yarı başka bir teoriyle yer değiştirmesi gayet mümkün olan ve âyetin indiği zaman göz önüne alındığında hiçbir manası olmayan bir bilimsel teoriyi âyetle tamamen mutabık görmek, hem de bunu âyetteki Arapça ifadelerin sözlük anlamından çıkarmak en basit ifadeyle tuhaftır. Daha da tuhaf olanı ise âyetlerle ilgili bu tür izahların ehl-i sünnet anlayışına (!) uygun kabul edilip çoğunluk Müslümanlarca hüsnu kabul ile karşılanıyor olmasıdır.

Özellikle XIX. yüzyılın sonlarında başlayıp günümüzde de devam eden bilimsel tefsir yönelişinin bir teselli arayışı olduğunu belirtmiştik. Bununla birlikte, hem son dönemdeki hem de daha önceki bilimsel tefsir yönelişlerinin arkaplanında Kur’ân’ın bilgilendirici bir metin oluşu algısının yattığını da belirtmek gerekir. Şöyle ki, Müslümanlar genel olarak Kur’ân’ın muhataplarını tıpkı bir ansiklopedi gibi bilgilendirdiğini düşünmektedirler. Müslümanların bu algılarının en çarpıcı tezahürü hiç şüphesiz bilimsel tefsir anlayışında ortaya çıkmaktadır. Bu anlayışa göre Kur’ân, coğrafyadan tarihe, kimyadan biyolojiye kadar birçok bilimsel alanda veriler barındırmakta ve insanların yolunu aydınlatmaktadır. Bu bilgiler doğru yöntemlerle Kur’ân’dan çıkarılabilirse insanlık Kur’ân’ı temel alarak atılımlar gerçekleştirebilecektir. Oysaki genelde vahyin, özelde de Kur’ân’ın temel amacı bilimsel ifadeler kullanmak yahut bilimsel ifadelerin doğruluğunu/yanlışlığını ispat etmek değildir. Çünkü vahyin dili analitik olmayan bir dildir. Bu açıdan bilimsel bir görüşün doğrulanması veya bilimsel görüşlere yer verilmesi Kur’ân’ın amaçları arasında değildir. Onun gayesi insanların ahlakını düzeltmek ve bu alanda onlara yol göstermektir.

Bilmek gerekir ki Kur’ân, bilimsel ve mantıksal argümanlar serdettiği düşünülen yerlerde bile mümkün olduğunca muhatabı etkileyici bir üslûp kullanmaktadır. Başka bir ifadeyle Kur’ân, kendisinde bilimsel merak sezilen sorulara cevap verirken, tabiatın anlaşılması konusunda insana yardımcı olmaktan ziyade,

⁴⁸ Ebu’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi’l-Kur’ân*, nşr. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru’l-Kalem/ed-Dâru’s-Şâmiyye, Dimaşk/Beyrut 1412/1992, s. 623.

⁴⁹ Bu yorumlara göre göğün bitişik olması yağmur yağdırmaması, yerin bitişik olması da bitki bitirmemesi anlamındadır. Bunların ayrılması ise göğün yağmur yağdırıp yerin de bitki bitirmesi anlamına gelmektedir. Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân fî Te’vili’l-Kur’ân*, XVIII, 430-432.

iletmek istediği mesaj ve pratik faydayı ön plana çıkarmayı tercih etmiştir.⁵⁰ Mesela Allah Teâlâ “üstlerinde kanat çırparak uçan kuşlara bakmazlar mı!” derken burada havanın kanatların altına yerleşerek kuşları yukarıda tuttuğundan bahsediyor değildir. Nitekim devamla “Onları (havada) ancak Rahmân tutuyor. Şüphesiz O her şeyi çok iyi görendir”⁵¹ buyurulduğu için buradaki asıl maksadın, “her şeye gücü yeten ve dolayısıyla kendisine karşı kibirlenmenin akılsızlık olacağı bir Allah” inancını pekiştirmek olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde mesela Kur’ân herhangi bir tarihi olaya atıfta bulunduğu onun tarihsel seyrini ihmal edebilmektedir.⁵² Onun amacı, iletiyi yüklemek için seçilen malzeme ne olursa olsun, herhangi bir tarihi ve fiziksel olayın gelişim biçimini tasvir etmek değil; ama her seferinde anlatılan olaya anlam katmaktır. Bu açıdan Kur’ân’ın, ilk muhataplarının yaşadığı toplumda var olan birtakım tasavvurlara ve düşüncelere yer verdiğini söylemek mümkündür. Mesela “iki doğunun ve iki batının Rabbi”⁵³ ifadesinde müfessirlerin genel görüşü; güneşin yazın ve kışın çeşitli yerlerden doğup batmasıdır.⁵⁴ Dolayısıyla burada ilk muhatapların yaşadığı toplumda yerleşik bir tasavvura atıf yapılarak Allah’ın her şeyin rabbi olup tapınılmaya ve hamd edilmeye layık tek varlık olduğu hatırlatılmakta (lâzım-ı fâide-i haber) olup, astronomi yahut coğrafya ilimlerine dair bilgi veriliyor değildir (fâide-i haber).⁵⁵ Fakat durum böyle olmakla birlikte bilimsel tefsir anlayışını benimseyenler âyetteki ifadeyle ilgili olarak “Dünya küre biçiminde olduğundan her bir yarım küreye göre güneşin doğuş ve batış yerleri, Güneş’in ve diğer gök cisimlerinin doğuş ve batış yerleri, Güneş gibi maddi, akıl gibi manevi ışık kaynaklarının doğuş ve batış noktaları veya ısıyıp sönmeleri” şeklinde yorumlar yapabilmişlerdir.⁵⁶

Kur’ân’ın ifadelerini istismar etmenin en belirgin tezahürü hiç şüphesiz onu konuşmadığı konularda konuşturmak ve söylemediği şeyleri ona söyletmektir. Sadece bilimsel tefsircilerin değil, te’vili “ben nasıl istersem o şekilde mana çıkarabilirim” şeklinde anlayan herkesin katkıda bulunduğu bu yöneliş gayet yaygın olmakla birlikte ciddi itiraz ve eleştirilerin de muhatabı olmuştur. Geçmiş dönemlerde bu itirazı en net ve açık şekilde dile getiren, Endülüslü âlim Şâtıbî’dir (v. 790/1388). Şâtıbî’ye göre Kur’ân her neden bahsediyorsa, nasıl bir konuyu gündemine almışsa yahut ne tür “ilim”lerden söz ediyorsa bunlar mutlaka ilk

⁵⁰ Mustafa Öztürk, *Kur’ân’ı Kendi Tarihinde Okumak –Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015, s. 52.

⁵¹ Mülk 67/19.

⁵² Hikmet Zeyveli, “Kur’an Kıssaları”, *İslâmî Araştırmalar*, 1996, cilt: IX, sayı: 1-2-3-4, s. 178, 181.177-183

⁵³ Rahmân 55/17.

⁵⁴ Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXIII, 28.

⁵⁵ Ömer Özsoy, *Kur’ân ve Tarihsellik Yazıları*, Otto, Ankara 2015, s. 38; Gezer, “İnşâ-Haber Bağlamında Kur’an Dilinin Yapısı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VI, sayı: 11 (2007/1), s. 147-148.

⁵⁶ Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI, 4670-71.

muhatapları olan Hicaz Arapları'nın bildikleri, tanıdıkları hususlardır. Kur'ân mesajını aktarırken onların bildiklerinin sınırının dışına çıkmamıştır. Fakat insanlar bu hususu göz önünde bulundurmadan Kur'ân'a yaklaşmakta ve onun içinde kalmaya özen gösterdiği sınırları ortadan kaldırmaktadırlar:

“Birçok insan Kur'ân üzerindeki iddialarında sınırı aşmışlar ve ona tabiat ilimleri, matematik ilimleri, mantık, ilm-i hurûf vb. gibi öncekilerin-sonrakilerin bütün ilimlerini yüklemişlerdir. Bir önceki meselede [ilk muhataplar ümmî olduğu için İslâm şeriatinin de ümmî olduğu meselesi] ortaya konulan esasa vurulduğunda bu iddianın doğru olmadığı görülecektir. Kaldı ki sahabe, tabiin ve onları takip eden nesillerden oluşan selef-i salih Kur'ân'ı ve Kur'ân ilimlerini, Kur'ân'da bulunan esrarı en iyi bilen kimselerdi; bununla birlikte onlardan hiçbir kimsenin bu iddia doğrultusunda söz ettiği bize ulaşmamıştır. Onlar Kur'ân'dan, sadece bir önceki meselede geçen tevhid delilleri, teklifi hükümler, ahiretle ilgili hükümler ve bunlarla ilgili konuların ispatına çalışmışlardı. Eğer onların bu iddia doğrultusunda çabaları ve incelemeleri olsaydı, meselenin esasına delâlet edecek şeyler mutlaka bize kadar ulaşır. Böyle bir şey ulaşmadığına göre, bu iddianın onlarda mevcut olmadığı anlaşılacaktır. Bu da Kur'ân'da onların iddia ettikleri gibi bütün ilimlerin esaslarının bulunmadığına bir delildir.”⁵⁷

Şâtıbî, bu sözleriyle “Kur'ân'da her şey var” veya “Kur'ân her çağa hitap eder” gibi genellemeci iddiaların bir anlamda altının yeterince doldurulmadan, hakkı verilmeden dile getirilen iddialar olduğunu ifade etmekte ve bu tür iddialara kaynaklık ettiği düşünülen âyetlerin farklı anlamlar taşıdıklarına işaret etmektedir. Kur'ân'da bütün ilimlerin bulunduğunu söyleyenlerin destek için müracaat ettikleri “Sana her şeyi açıklayan kitabı indirdik”⁵⁸, “Kitap'ta Biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık”⁵⁹ gibi âyetler, Şâtıbî'ye göre kulların yükümlülüğü ve Allah'a karşı kulluk vazifelerini icra ederken ihtiyaç duydukları hususlarla alakalıdır ve burada sözü edilen kitap da Levh-i Mahfûz'dur. Yoksa bunlar kıyamete kadar gelecek bütün zamanların ilimlerinin Kur'ân'da bulunduğunun delilleri değildir.⁶⁰

Klasik dönemdeki bilimsel tefsir ve Kur'ân'da “her şeyi” bulma anlayışına en ciddi eleştiriyi Şâtıbî yapmışken, çağdaş dönemdeki en kapsamlı eleştirilerden birisi Emîn el-Hûlî (1895-1966) tarafından ortaya konmuştur. el-Hûlî, Şâtıbî'nin haklı eleştirilerine ilave olarak serdettiği görüşlerini ortaya koyarken, bilimsel tefsir taraftarlarını öncelikle lügat (dil ve dildeki kelimeler, kelimelerin anlamları) bakımından eleştirmektedir. Ona göre dilde kullanılan kelimelere, ilk zamanlardan günümüze kadar çok farklı anlamlar yüklenmiş olabilir. Bu konuda

⁵⁷ Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât -İslâmî İlimler Metodolojisi-*, trc. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990, II, 77.

⁵⁸ Nahl 16/39.

⁵⁹ En'am 6/38.

⁶⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 78.

yeterince araştırma yapıldığında, bir kelimenin anlam bakımından ilginç genişlemeler yaşadığı gözlemlenecektir. Dolayısıyla Kur'ân hitabındaki kelimeler, ilk muhataplardan günümüze kadar tek ve aynı manada kullanılmamıştır. Hayatın değişmesiyle lafızların manalarında da tedrici olarak değişiklikler olmuştur. İşte bu lafızların manalarının bazıları Kur'ân'ın indiği zamandaki Araplarca biliniyordu fakat bazılarıyla onlar hiç karşılaşmamışlardı ve onlardan haberdar değillerdi. Çünkü aynı lafızlar için kullanılan bazı manalar sonradan zuhur etmiştir. Bu durumda bilimsel tefsir taraftarları, bir kelimeyi modern bilimin verilerine uygun şekilde anlamlandırdığında, o anlamın Kur'ân'ın indiği zamandaki anlam olduğundan emin olamayız.

İkinci olarak meseleye edebiyat ve belağat açısından yaklaşan el-Hûlî, önce belağatın “durumun gerektirdiği şekilde (mukteza-yı hâle göre) konuşmak” anlamına geldiğini belirtir. Bu tanımdan hareketle, Kur'ân'ın indiği zamandaki muhataplarının, bugün ortaya çıkan “bilimsel” manaları bilip bilmedikleri meselesi önem kazanmaktadır. Onların bu manaları biliyor olmaları çok zordur, çünkü bunlar şimdilerde ortaya çıkarılmıştır. Bu durumda, eğer Allah kendilerine hitap ettiği zaman bu manaları bilmiyor idiyse, o zaman muhatabın durumunu gözetmediğinden dolayı Kur'ân'ın belîğ olmaması gerekir. Bu ise Kur'ân'ın en önemli özelliğini yok etmek demektir. Ama eğer bu manaları biliyor idiyse, öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini ihtiva eden Kur'ân'ın inmesinden bu yana neden Arapların bilimsel kalkınması gerçekleşemedi? Ve neden onların kalkınması çeşitli ilim ve sanatların açıklayıcısı olan bu âyetler üzerinden gerçekleşmedi?

Emîn el-Hûlî'ye göre bilimsel tefsirciler ve her şeyi Kur'ân'da bulmaya çalışanlar dini ve itikadi açıdan da hata yapmaktadırlar. Çünkü eğer biz her şeyi Kur'ân'a yükleyenlerin yolundan gidersek, onu bütün tıbbın, astronominin, matematik teorilerinin, kimya kanunları ve benzeri çeşitli bilimlerin kaynağı haline getirirsek, bu takdirde Müslümanların inançlarına Kur'ân bakımından şüphe sokmuş oluruz. Çünkü bilimin ilkeleri ve dayandığı teorilerin belli bir sınırı olmadığı gibi bu teoriler kalıcı da değildir. Bütün bilim insanlarının kabul ettiği fakat bir müddet sonra yanlış olduğu ortaya çıktığı için vazgeçilen birçok teori vardır. Eski ve yeni bilimsel teorilerin birçoğu da birbiriyle çelişmektedir. Bu durumda aralarında çelişki olmasına rağmen Kur'ân'ın, bu teorilerin ve bilimsel ilkelerin hepsini kapsadığı düşünülebilir mi? Eğer bu düşünülürse bundan sonra Müslümanın Kur'ân'ı tasdik etmesi ve onun Allah'ın kitabı olduğuna dair bir inanca sahip olması düşünülebilir mi? el-Hûlî, esasında bilimsel tefsir taraftarlarının bu yola Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymak için girdiklerini ama bunun yanlış bir yöneliş olduğunu söyler. Çünkü ona göre Kur'ân'ın i'câzı böyle zorlama yöntemlerle ortaya konmaz, hatta bu yöntemler bazen onu i'câzını dahi giderir.⁶¹

⁶¹ Emîn el-Hûlî, “Tefsir ve Tefsir’de Edebî Tefsir Metodu (I)”, trc. Mevlüt Güngör, *İslâmî Araştırmalar*, 1988, cilt: II, sayı: 6, s. 40-41. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (1915-1977), Emîn el-Hûlî'nin

Kanaatimizce Emîn el-Hûlî bilimsel tefsir anlayışına yönelik bu kapsamlı eleştirilerinde tamamen haklıdır. Üç başlık altında ortaya koyduğu eleştirileri, bilimsel tefsircilerin –niyetleri öyle olmasa bile- Kur’ân’ı nasıl istismar ettiklerini ve değersizleştirdiklerini gözler önüne sermektedir. Bununla birlikte el-Hûlî’nin bir teklifi de kanaatimizce eleştiriyi hak etmektedir. Ona göre bilimsel tefsir başlı başına zorlama çıkarımlardan oluşmaktadır. Böyle yapmaktansa, bilimsel tefsire yönelmek isteyenlere Kur’ân’ın ifadelerinin modern bilimlerin hiçbir verisiyle çelişmediği yeterli gelmelidir.⁶² Bu teklif özellikle kendisinin edebiyat ve belâğat açısından yönelttiği eleştirileriyle çelişmektedir. Çünkü eğer Kur’ân, muhataplarının diline ve anlayışına göre konuştuysa, onların şimdiki bilimsel anlayışla çatışan bazı yaklaşımlarını da dikkate almış ve ona göre konuşmuş olabilir. Bu durumda Kur’ân’ın bazı ifadeleri, modern bilimin verileriyle çatışıyor ve çelişiyor olabilir. Kur’ân’da birden fazla yerde geçen “yedi gök” anlatımını bu duruma örnek göstermek mümkündür. Bilindiği üzere modern bilimin verilerine göre yedi gök diye bir şey yoktur.

Taraftarlarına nispetle gayet azınlıkta kalsalar da, bilimsel tefsir yönelişine ciddi eleştiriler yönelten entelektüeller hep var olmuştur. Arap dünyasında bu isimler arasında Mahmut Şeltût, İzzet Derveze, Abbâs el-Akkâd, Âişe Abdurrahmân, Muhammed Kâmil Hüseyin, Şevkî Dayf, Abdülvehhâb Hamûda gibi kimsele-ri zikredebiliriz. Türkiye’de de başta Dücane Cündioğlu ve Mustafa Öztürk olmak üzere bilimsel tefsire ciddi tenkitler yönelten entelektüellerin varlığından bahsetmek gerekir. Bu tenkitler içinde sanıyoruz ki en şiddetlisi Mısırlı bir hekim olan Muhammed Kâmil Hüseyin’e (1901-1977) ait olandır. O bilimsel tefsir yönelişi hakkında şunları söylemektedir:

“Bu (bilimsel tefsir) delilsiz bir iddiadan ibarettir ve mü’minlerin ona ihtiyacı yoktur. (Bilimsel veriler sunduğu iddia edilen) âyetler, ilk Müslümanların anlayışına göre anlaşılmalıdır. Nitekim onlar şöyle diyorlardı: “Bunlar iman etmemiz gereken şeylerdir, gerçekte ne olduğunu ortaya koymamız gereken şeyler değil.” Kevni âyetleri bilimsel tefsire tabi tutanlar böyle yapmakla imanlarının zayıflığını göstermiş oluyorlar. Onlar gerçekten mü’min olsalardı, imanlarını güçlendirmek için böyle şeylere ihtiyaç duymazlardı. Kevni âyetlerin maksadı öğüt vermekten başka bir şey değildir. Bu âyetlerin hakiki tefsiri, zihinlerimizi öğüt ve

bilimsel tefsire yönelttiği eleştirileri neredeyse hiç değiştirmeden kitabına almıştır. el-Hûlî’den haberdar olmayan okuyucu, Zehebî’nin çok az tasarruf ve değişikliklerle naklettiği bu görüşleri sanki kendisinin görüş ve eleştirileriymiş gibi okuyabilir. Çünkü bu eleştirileri serdettiği bölümde Zehebî el-Hûlî’den hiç bahsetmemekte, sadece konunun sonuna doğru onun da bu konuda eleştirileri olduğunu ve kendisinin ondan faydalandığını dile getirmektedir. Açıkçası Zehebî’nin bu tutumu şaşırtıcıdır. Onun meseleyi ele alışı ve kendi (!) tercihini ortaya koyuşu için bkz. Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, tsz., II, 359-362 vd.

62 Bkz. el-Hûlî, “Tefsir ve Tefsir’de Edebî Tefsir Metodu (I)”, s. 40.

ibret almaya yakınlaştıran tefsirdir. Bu türlü âyetlerin fiziksel anlamda tam olarak neye karşılık geldiklerini derinlemesine araştırmak ahmakça bir bid'attir.”⁶³

Sonuç ve Değerlendirme

Kutsal metinlerden bilimsel teorilere ve teknolojik buluşlara destek arama çabaları sadece Kur'ân ve bazı mü'minleriyle sınırlı değildir. Görünen o ki, inandığı kutsal metnin hakikate dair her şeyi bizzat içinde barındırdığını düşünen her “mü'min” bir şekilde bu çabanın içine girmiş ve girmektedir.⁶⁴ Kur'ân söz konusu olduğunda bu tür girişimlerin tarihini epeyce geriye götürmek mümkün olsa da ondan bilim üretmek ve bu gayretin “bilimsel tefsir” adıyla tanınması XIX. yüzyılın ortalarından itibaren başlamıştır.

Müslümanların, bilim insanlarının tecrübe ve akla dayanarak sürdürdükleri bilimsel faaliyetlerin temellerini yahut bizzat kendilerini Kur'ân'da bulma girişimlerinin bazı sebepleri vardır. Her ne kadar keskin çizgilerle ayırmamak da klasik ve modern dönemlerdeki girişimlerin sebeplerinin farklı olduğunu söyleyebiliriz. Klasik dönemlerdeki sebep daha ziyade Kur'ân'ın vahiy mahsulü olması ve bundan dolayı kapsayıcılığının olağanüstü olduğunun düşünülmesidir. Başka bir deyişle bu dönemdeki bazı Müslümanlar hakikatin bütün veçhelerinin ve dolayısıyla insanoğlunun ortaya koyduğu bütün ilim/bilim sistemlerinin olduğu gibi Kur'ân'da bulunabileceğine kanaat getirmişlerdir. Önce bu kanaate sahip olmuş, ardından âyetlerden ve hadislerden kanaatlerini pekiştirecek deliller bulmaya girişmişlerdir. Çağdaş dönemde ise aynı sebep baki olmakla birlikte, başka sebepler de ortaya çıkmıştır. Bunların başta geleni Müslümanların Batı diye tabir edilen güçlü düşman karşısındaki kapsamlı yenilgisidir. Müslümanlar bu yenilgiden fiziksel olarak bir türlü kurtulamayınca, bilimsel gelişmelerin temellerini Kur'ân'dan bulmak suretiyle bir çeşit teselli arayışına girmişlerdir. Böylece tam anlamıyla bir hayalin⁶⁵ peşine düşen bazı Müslümanlar, hem psikolojik açıdan rahatlayacaklarını, hem Batı'nın övücünün aslında haksız olduğunu ispatlayabileceklerini hem de yeni nesle gelecek için ümit aşılayabileceklerini düşünmüşlerdir. Geline nokta bu amaçlarından sadece “teselli arayışı”nın nispeten ve bir süreliğine gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Geri kalan noktalarda herhangi

⁶³ Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân er-Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr fi'l-Karnî'r-Râbi' Aşer*, Riyad, 1407/1986, II, 588.

⁶⁴ Nitekim Roger Garaudy (1913-2012) de her “mü'min”in böyle bir çaba içerisini girebildiğini ama bunun akletmekten ziyade “akılsızlık” olduğunu vurgular. Ona göre Müslümanların bazı âyetlerden embriyonun gelişiminin bilimsel izahını bulmaları da, Hinduların Vedalar'daki ilahilerden kuantum fiziğinin bir “müjdesini” bulmaları da dar görüşlü bir lafızcılık ve de akılsızlıktır. Roger Garaudy, *İslâm Dünyasının Yükselişi ve Çöküşleri*, trc. Cemal Aydın, Timaş Yayınları, İstanbul, 2018, s. 150-152.

⁶⁵ Bu noktada bir Batılı araştırmacı olan Baljon'un bu tür bilimsel tefsirleri “fantastik tefsirler” olarak tanımlamasını hatırlamak gerekir. J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, trc. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınları, Ankara, 1994, s. 122. Fantastik kelimesi “gerçek olmayan, hayal ürünü, saçma, mantıksız” gibi anlamlara gelmektedir.

bir gelişme olmadığı; Müslümanlar bilimde gelişmedikleri gibi Batı'nın çabalarını değersiz kılamadıkları da aşîkârdır.

Bilimsel tefsir çabaları gerek Arap âleminde gerekse ülkemizde –ve diğer Müslüman topluluklar arasında- günümüzde de hız kesmeden devam etmektedir. Bu anlayışın yanlış olduğunu düşünenlerin ciddi itiraz ve eleştirilerine rağmen hâlâ bilimsel tefsiri gündemde tutmaya çalışmanın kanaatimizce iki temel sebebi vardır: İlki bazı Müslümanların Kur'ân'ın nasıl bir hitap/kitap olduğu konusunda ciddi bir fikir imalinde bulunmuyor olmaları, ikincisi de bilim âleminde dair neredeyse hiçbir ciddi bilgi ve anlayışa sahip olmamalarıdır.

Bilmek gerekir ki Kur'ân, esasında diğer vahiy mahsulü olduğu kabul edilen metinler gibi, insanların ahlaki olgunluğuyla ilgilenir. Kur'ân'ın amacı insanı ahlaki çirkeflikten uzak tutmaktır. Ona göre bu çirkefliğin temel tezahürü tek ve kâdir-i mutlak ilah anlayışından uzaklaşmak olduğu için bütün vurguları tevhid üzerinedir. Bu vurgular özellikle de bilimsel tefsircilerin sarıldığı âyetlerde kendini gösterir. Yukarıda da örnek olarak belirttiğimiz gibi, Kur'ân kuşların havada uçabilmesini bilimsel yöntemlerle değil, Allah'a bağlayarak açıklar: “Allah öyle istediği için onlar havada durabiliyor” şeklindeki izah, tam Kur'ânî bir izahdır ve maksadı da “ey insan, işte bu ifadelerden hareketle –ben söylemesem bile sen yine de- kuşların nasıl havada uçabildiklerini araştır, buradan alacağın mesaj budur” demek değildir. Buradaki maksat, “etrafında her neyi gözlüyorsan, sana ilginç gelen, açıklamakta zorlandığın her şey kâdir-i mutlak Allah tarafından yaratılmış ve düzenlenmiştir. Bundan dolayı sana düşen, kibre kapılıp azmak değil, edebince O'na kul olmaktır” mesajını vermektir. Böyledir, çünkü vahye göre insanın dünyada bulunuş amacı her şeye gücü yeten ve yegâne olan tanrının kurduğu sistemi kabul edip kendi kulluğunun farkına varmasıdır. Onun dünya üzerinde edip eyleyeceği her şeyin, zihninde bulunması gereken bu sınır dâhilinde ve bilincinde gerçekleşmesi gerekir. Dolayısıyla Kur'ân'ın insana vermeye çalıştığı, bir bilinçten ibarettir. Bilimsel faaliyetler ise insan birikimlerine ve aklına dayalı olarak icra edilir. Kişi “şu hadisenin gerçekleşmesinde ya da gerçekleşmemesinde etkin olan ve izah edilebilecek sebepler nelerdir?” sorusunu sorduğu zaman bilim yapılmış olur. Yakından bakıldığında görüleceği üzere vahiy bizlere iki olay arasındaki izah edilebilecek sebepleri değil, bütün sebeplerin kendisine boyun eğdiği ilahi iradeyi işaret eder ve ona teslim olmamızı ister. Kısaca bizden iman ister. Diğer yandan bilimsel izahlar her zaman kesinlik arz etmediğinden, başka bir bilimsel açıklama tarafından nakzedilmekte yahut değiştirilmektedir. Bilim âleminin uzun yüzyıllar boyunca kesin bir biçimde “iman ettiği” bazı kabuller neticede değişebilmekte ve eskisi tamamen geçersiz addedilebilmektedir. Bu durumda âyetleri böyle değişken tabiatlı ilmi verilerle sabitleyip dondurmak aslında bilimsel tefsircilerin dahi kabul edemeyeceği bir şeydir. Hatta bu yaklaşımları sebebiyle bilimsel tefsircilerin Francis Fukuyama'nın “tarihin sonu” tezine

-farkında olmadan- gönüllü katkı sunduklarını söylemek bile mümkündür. Bindiği gibi Fukuyama “Tarihin Sonu (mu?)” makalesinde Batı’nın liberal, demokratik ve ekonomik sisteminin tekliğini, yani evrensel bir değer gibi dünyanın her yerinde kabul gördüğünü ve bu sisteme geçmek için ülkelerin ciddi girişimlerde bulunduğunu vs. anlatmaya çalışmıştı. Şüphesiz Batı’nın bu liberal toplumunun üstünlüğü ve böylelikle tarihin sonunu belirlemiş olması, bilimde kaydettiği ilerlemelerle de desteklenmektedir. Yani bu üstünlüğün önemli bir ayağını bilimsel gelişmeler oluşturmaktadır. Bu tez, -haklılığı/haksızlığı bir yana- ortaya atıldığı zaman Müslümanlardan çok ciddi eleştiriler almıştı. Hatta Fukuyama İslam’ı bu liberal Batı’nın karşısında tehditkâr bir unsur olarak görmemesine rağmen⁶⁶ Müslümanlar onu eleştirmişlerdi. Çünkü onun bu tespiti, Müslümanları tehdit olarak görmese de, onların yok sayılması ve söyleyecek bir sözlerinin kalmadığı anlamına geliyordu. Ne var ki aynı Müslümanlar, bilimsel tefsir yapıyoruz derken Kur’ân’ın âyetlerini işte bu tarihin sonunu getirdiği düşünülen bilimsel teori ve kabullerle eşitleyip dondurmaktadırlar. Böylece Kur’ân’ın bu güne kadar bir türlü anlaşılamamış olan (!) “o âyeti”nin nihai anlamı belirlenmiş olmaktadır. Yani tarihin sonunu belirlemiş olan –mesela- Big Bang teorisi, Kur’ân’ın bir âyetinin anlamını da belirlemiş olacaktır. Liberal Batı’nın, bazen Müslüman zihinle uzaktan yakından ilgisi olmayan bir paradigmaya yaslanarak ürettiği bilimsel teori yahut ortaya koyduğu keşif hakem olup, âyetin manası hakkında karar verecektir. Şüphesiz bu son derece tuhaf bir durumdur.

Şunu da belirtmek gerekir: Âyetlerin bu kadar çok bilimsel tefsirinin yapılması olmasına rağmen, gerek ülkemizde gerekse genel olarak İslâm âleminde toplumların bilimsel bakımdan epey gerilerde olmasının izahı şudur: Toplumların bilimsel, ekonomik ve siyasi bakımlardan gelişmesi kutsal metinlerden bilim çıkarmaya çalışmakla olmamaktadır. Bilimsel çalışma yapmak ve bu konuda gelişmek, gayret, sabır, çok çalışma, akıl ve tecrübelerden faydalanma ve gerekli miktarda kaynak ayırıp araştırma-geliştirmeye yönelmekle gerçekleşmektedir. Âyetlerin bu konudaki desteği ancak Müslümanı motive etmek şeklindedir. Bu sebeple, aklını kullanan bir Müslümanın bilimsel alanda gelişme kaydetmek için “Cesaretinizi yitirmeyin ve asla üzölmeyin. Eğer inanıyorsanız güçlü sizsiniz” (Âl-i İmrân 3/139) âyetinden başka bir motivasyona da ihtiyacı yoktur. Böyle düşünmeyip, kimi zaman delaleti bile muğlak bazı âyetlerden bilim üretmeye çalışmak ve bunu da Kur’ân’ın i’câzına bağlamak akıl kârı değildir. Zira Kur’ân’ı olduğundan farklı ve fazla göstermeye çalışmak onun i’câzını ortaya koymak anlamına gelmez. Bu olsa olsa, “neden şunlar da Kur’ân’da olmasın, neden Kur’ân şu özelliklere de sahip olmasın” şeklindeki paşa gönlümüze ait arzuların Kur’ân’a yamanmasıdır.

⁶⁶ Bkz. İsmail Öz, “Fukuyama ve Huntington’da İslam”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2008, cilt: XII, sayı: 2, s. 157.

Kaynakça

- Abdullah Diraz, *Kur'an'a Giriş*, trc. Salih Akdemir, Otto, Ankara, 2016.
- Abdullah Temizkan, "Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım: Zağlûl Neccâr Örneği", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, cilt: X, sayı: 19, 2018.
- Abdurrahman Ateş, "Keşfü'l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLIV, sayı: 1, s. 111-134.
- , "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* [www.dinbilimleri.com], II/4 (2002), s. 117-141.
- Ali İsra Güngör-Cemil Kutlutürk, "Upaşıadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dinî ve Felsefî Dünyasına Katkıları", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2009, cilt: 12, sayı: 35, s. 31-46.
- Alper İplikçi, *Felsefî Düşüncenin İlk Metinleri: Upaşıadlar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2015.
- Celal Kırca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler: (Münasebeti-Yorumu-Yorumcuları)*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1981.
- Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme, Mısır 1394/1974.
- Dücane Cündioğlu, "Ernest Renan ve "Reddiyyeler" Bağlamında İslâm-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Dîvân: İlmi Araştırmalar*, 1996/2, s. 1-94.
- , "Tefsirde Helenizm- "Bilimsel Tefsir" Zaafları ve Eleştirisi", *Bilgi ve Hikmet*, Güz/1993, sayı: 4, s. 152-177.
- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1420/2000.
- Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât -İslâmî İlimler Metodolojisi-*, trc. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem/ed-Dâru's-Şâmiyye, Dimaşk/Beyrut 1412/1992.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Bedir Yayınları, İstanbul, 1993.
- Emîn el-Hûlî, "Tefsir ve Tefsir'de Edebî Tefsir Metodu (I)", trc. Mevlüt Güngör, *İslâmî Araştırmalar*, 1988, cilt: II, sayı: 6, s. 32-41.
- Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân er-Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr fî'l-Karni'r-Râbi' 'Aşer*, Riyad, 1407/1986.
- Friedrich Max Müller ve dğr., *Aspects of The Vedanta*, G.A. Natesan & Company, Esplanade, 1904.
- Hayati Aydın, "Bilimsel Tefsirle İlgili Bazı Analizler", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Bingöl University Journal of Theology Faculty*, 2018, sayı: 12, s. 31-44.
- Hikmet Zeyveli, "Kur'an Kıssaları", *İslâmî Araştırmalar*, 1996, cilt: IX, sayı: 1-2-3-4, s. 177-183.
- https://www.huffingtonpost.com/gadadhara-pandit-dasa/hinduism-science-spirituality-intersect_b_967628.html?ec_carp=1104062980860781845 (Erişim: 09.02.2019).

- İsmail Öz, "Fukuyama ve Huntington'da İslam", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2008, cilt: XII, sayı: 2, s. 157-162.
- J. J. G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, trc. Halilrahman Açar, Fecr Yayınevi, Ankara, 1993.
- J.M.S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, trc. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınları, Ankara, 1994.
- Kenneth Chandler, "Modern Science and Vedic Science: An Introduction", *Consciousness-Based Education and Maharishi Vedic Science* içinde, Ed. Frederick Travis (Consciousness-Based Education: A Foundation for Teaching and Learning in the Academic Disciplines serisi), cilt: I, s. 27-58.
- M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2008.
- M. Suat Mertoğlu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantavî Cevherî Örneği", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2011/1, cilt: XVI, sayı: 30, s. 91-113.
- Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessîrûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, tsz.
- Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus, 1984.
- Musâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, "Kur'an'da İlmi İ'câz", Trc. Zeynel Abidin Aydın, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: III, sayı: 5, ss. 219-235.
- Mustafa Öztürk, "Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları", *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine* içinde, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.
- , *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.
- Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Otto, Ankara, 2015.
- Ray Comfort, *Scientific Facts in the Bible*, Living Water Publications, USA, 2001.
- Roger Garaudy, *İslâm Dünyasının Yükseliş ve Çöküşleri*, trc. Cemal Aydın, Timaş Yayınları, İstanbul, 2018.
- Salih Parlak, *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim'in Meal Tefsiri*, 2001 Yayınları, İstanbul, 2001.
- Subhi es-Sâlih, *Kur'an İlimleri*, trc. M. Sait Şimşek, Esra Yayınları, Konya, 1994.
- Süleyman Gezer, "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: VI, sayı: 11 (2007/1), s. 135-153.
- , *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu-Bir Zihniyet Tahlili*, Ankara Okulu, Ankara, 2016.
- Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı-Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, Trc. Metin Çulhaoğlu, İletişim, İstanbul, 1994.
- Tantavî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1350/1932.
- Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1422/2000.

BİLİM VE DÜŞÜNCEDE YARATICI OLMAK

Doç. Dr. Şahin EFİL

İnönü Üniversitesi Fen-Ed. Fak. Felsefe Bölümü/ sahinefil52@hotmail.com

Giriş

Bilim ve düşünce dünyasında var olabilmek, isim yapabilmek, yeni düşünce ve keşiflere imza atabilmek insan için en onurlu, en soylu ve dünyanın en kayda değer çabalarının başında gelmektedir. Bunun nedeni, insan olmanın gereği olan eşya veya felsefi bir tabirle *varlık* üzerinde düşünmek ve araştırma yapmak gibi son derece zor olan ve ciddi bir titizlik gerektiren, büyük bir sabır ve metanet isteyen bir görevi yerine getirme ve aklı üst düzeyde kullanabilme çabasıdır. Şüphesiz, insanı *insan* yapan ve onu diğer varlıklardan ayıran temel faktörlerin başında onun bu soylu çabası gelmektedir.

Araştırma sırasında “kılı kırk yaran” hassasiyet, analiz ve yorum gücü, bilim adamını diğer insanlardan ayırmakta ve onu saygın bir konuma yükseltmektedir. *Bilim adamı* tabiri burada dar anlamda değil, geniş anlamda kullanılmakta ve bu tabirle hem sosyal bilimler hem de pozitif bilimler alanında çalışan araştırmacılara işaret edilmektedir. Bilimsel ve düşünsel sorunları görmek, gerçekten de sorunun “sorun” olduğunu fark etmek, ardından bu konuda kapsamlı bir araştırma yapmak, bu noktada gerekli olan bütün data'lara ulaşmak, onlar üzerinde detaylı araştırmalar yapmak, bunların doğruluğunu ve tutarlılığını test etmek, bulguları dakik bir biçimde analiz etmek ve yorumlamak gerekmektedir. Bilim ve düşünce tarihinin akışını değiştiren, dili, kültürü, tarihi, sanatı inşa eden, bilim ve tekniği geliştiren ve insanlığı bugün bulunduğu noktaya getiren şeyin arkasında ciddi bir merak güdüsü, inanılmaz bir emek, büyük bir tasarım (akıl) gücü bulunmaktadır.

a) Bilim ve Düşünce Geleneği

Bütün bunlar elbette ki, birkaç bilim adamının yapıp ettiği şeyler değil, tam tersine tarih boyunca yüzlerce bilim adamının, düşünürünün ve sanatkarın tıpkı bir merdivenin basamağı gibi ilk basamaktan başlayıp yukarı doğru yavaş yavaş tırmanarak inşa ettiği insanlığın ortak bilim ve düşünce mirasıdır. Onların her biri bu mirasa az veya çok katkıda bulunmuş, onu biraz daha geliştirmiş ve daha üst noktalara doğru taşımıştır. Nitekim bu gerçeğe bir bilim adamı (Newton) haklı olarak şu şekilde işaret etmektedir: “Benim bir dev olduğumu sanıyorlar, oysa ben benden önceki devlerin omuzlarına basarak bu noktaya geldim.” Dolayısıyla, bilim ve düşüncenin ortaya çıkışında ve gelişmesinde bizden önce gelip geçmiş bilim adamı ve düşünürlerin emeği ve katkısı büyüktür. Nitekim ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî (ö.866), bilim ve düşüncenin elde edilmesinde geleneğin önemine, bunları başkalarından alırken herhangi bir komplekse kapılmamamız gerektiğine ve bu bilgileri üretenlere vefa borcumuz olduğuna şu şekilde işaret eder: “Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için gerçekten daha değerli bir şey yoktur. O halde gerçeği eksik görmek ve onu söyleyeni ve getireni küçümsemek yakışık almaz. Hiç kimse gerçeği küçümsemez, tersine herkes ondan şeref duyar.”¹ Müslümanların geçmişte Kindî’nin burada altını çizdiği hususları hiçbir komplekse girmeden gerçekleştirdikleri görülmektedir. Onlar, Hz. Peygamber dönemi ve sonrasında, özellikle 8. yüzyılın başlarından itibaren bilgiyi “yitik hazine” olarak görmüş, başta eski Yunan olmak üzere Hint, Mezopotamya, İran ve Mısır gibi kadim kültür ve medeniyetlerden hemen her konuda tercüme yapmış ve bu bilgileri içselleştirmek suretiyle önemli katkılar sunarak onların bilgi ve tecrübelerine yeni bir boyut katmışlardır. Diğer bir deyişle, Müslümanlar, nereden ve kimden gelirse gelsin o bilgi ve tecrübeleri hiç tereddüt etmeden almış, eleştiriye tabi tutmuş, analiz ve yorumunu yaparak kullanıma sokmuş, onları çoğaltmış ve zenginleştirmişlerdir.

Bunun daha özel ve somut bir örneğini İbn Sina’nın *el-Kanun fi Tıb* adlı eseri oluşturmaktadır. İbn Sina “bu eseriyle, kendisine ulaşan dağınık durumdaki” Hint, Mısır, Mezopotamya, “Helenistik, Bizans ve Süryani tıp birikimi ile Müslümanların ortaya koyduğu tıp çalışmalarını derlemiş, sistemleştirmiş, şahsi yaratıcılığı ve katkısıyla zenginleştirmiştir.”² İbn Sina, burada iki önemli şey yapmıştır: O, bir yandan, kendinden önce ve kendi dönemindeki tıp çalışmalarını derleyip sistemleştirirken, diğer yandan da, bu çalışmaları şahsi yaratıcılığı ile zenginleştirmiş ve daha ileriye taşımıştır. Eğer kadim kültür ve medeniyetlerin daha önce tıba katkıları olmasaydı, belki de ortaya Kanun adlı bir eser

¹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (çev. Haz. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 9.

² Ömer M. Alper, *İbn Sina*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s.121.

çıkamayacaktı veya İbn Sina'nın bu konuda yapabilecekleri doğal olarak daha sınırlı ve daha az olacaktı. Çünkü insan düşünürken açıklama ve yorum yaparken bunları daima bir "şey" üzerinden veya bir şeyden hareketle yapar. Şey, yoksa düşünce de olmaz; düşüncenin bir nesnesi olması gerekir. İster geçmişe isterse *ana* ilişkin olsun, nesnesi olmayan bir düşünce "düşünce" değildir ve içi boştur. Burada vurgulamak istediğimiz husus şudur: Herhangi bir keşfin ve yeni bir düşüncenin sıfır noktadan başlayabilmesi ve gelişebilmesi, bilim ve düşünce geleneği olmadan, bunlara dayanmadan var olabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi mümkün değildir. Kaldı ki, bilim ve düşüncenin sıfır noktası daima karanlıkta kaldığı için insan o konuda bir bilgi ve bilince sahip olamaz. Çünkü burada insan için bir farkındalık alanı yoktur. Dolayısıyla yeni bir bilim ve düşünce kendilerini önceleyen bir bilim ve düşünce geleneğine bağlı olarak ortaya çıkar, gelişir ve varlığını sürdürür. Bu durum, bu zamana değin böyle olmuş, bundan sonra da böyle olacaktır.

b) Bilimsel Çalışmalarda Disiplin ve Süreklilik

Bilim ve düşünce alanında büyük adam olmak, dünyaya ve insanlığa yeni şeyler söyleyebilmek ve yeni keşifler yapabilmek sanıldığının aksine son derece zor ve uzun bir yolculuktur. Bu yolda adım atmak ve mesafe almak için yapılan işi sevmenin yanı sıra büyük bir *merak* (ilgi/tutku) ile bilim ve düşüncenin peşine düşmek, uzun ve yorucu çalışmaları göze almak, ısrarla ve büyük bir şevkle yollara düşmek şarttır. Bunun dikkat çekici örneğini dünyanın önde gelen İslam Bilim Tarihçilerinden biri olan Fuat Sezgin'den (ö. 2018) verebiliriz. Almanca olarak kaleme aldığı 17 ciltlik *İslam Bilim Tarihi*'ni yazmak için Sezgin 27 dil öğrenmiş, 60 ülkeye (kütüphane) gitmiş, günlük ortalama 17 saat çalışmış, 400.000 cilt *el yazması* okumuş ve bu işe yaklaşık atmış yılını vermiştir. Her bir bilim adamı ve bilginin kendine özgü bir el yazma tarzı olduğu için el yazmalarını okumak ve anlamak hem son derece zor hem de başlı başına büyük bir maharet ve çaba isteyen bir iştir. Kısacası Sezgin'in böylesine çaplı ve muhteşem bir eser yazabilmek için bir ömür gece gündüz, büyük bir tutku ve merakla çalıştığı ve hayatını bu yola adanmış görülmektedir.³ Burada asıl mesele, kendi alanında büyük adam olmaktan ziyade bilimsel ve düşünsel araştırma ruhuyla hakikati araştırma ve keşfetme çabasıdır. Bu şekilde araştırmaya koyulanların alanlarında söz sahibi olmaları ve toplumda ön plana çıkmaları zaten kendiliğinden gerçekleşecek bir durumdur. Önemli olan, burada bütün donanımlarımızla birlikte ve bilinçli bir biçimde yola çıkmak ve yol almaktır.

Bir bilim adamı ve düşünürün kendi yeteneklerini ve potansiyellerini açığa çıkarmak, kendi varlığını ortaya koymak ve alanında bir otorite olabilmek için

³ Fuat Sezgin, *Bilimler Tarihçisi*, (konuşan: Sefer Turan), Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 29-31, 33.

bu işe hayatını vermesi şarttır. Diğer bir deyişle, bilimsel ve düşünsel araştırma çabası, ancak hayat boyunca devam etmesi gereken bir serüvene dönüştüğü takdirde bu alanda bir insanın kendini yetkinleştirebilmesi, kayda değer şeyler söyleyebilmesi ve keşfetmesi mümkün olabilmektedir. Aksi takdirde arkasında merak güdüsü ve büyük bir çaba olmayan, bilimsel ve düşünsel araştırma ruhundan yoksun olan kısa vadeli çalışmaların ne bu alanlarda çalışanlara ne de topluma ve insanlığa bir katkısı olabilir. Çünkü bu şekilde yol almak ve ileriye doğru gitmek mümkün değildir. Doğası gereği bilim ve düşünce alanında üretken olmak ve yetkinleşmek, son derece zor, bir o kadar da soylu ve onurlu bir iştir.

İyi bir bilim ve düşünce adamının yetişmesi uzun yıllar, yorucu çalışmalar ve dakik düşünceler sonucunda mümkün olabilmektedir. Örneğin Alman filozofu Hans George Gadamer'in (ö.2002) "1960 yılında emekliliğine yakın bir dönemde yayınladığı *Hakikat ve Yöntem* adlı eseri, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* (1927) adlı eserinden sonra *felsefi hermenötik* alanındaki en önemli eser olarak uluslararası şöhrete ulaşmıştır... Bu eser, Gadamer'in zengin ve derin düşüncelerinin kapsamlı ve bir bütünlük içinde ifadesi olan *magnum opus*tur."⁴ Bu başyapıtın arkasında neredeyse atmış yıllık bir emek, ciddi bir merak duygusu, inanılmaz bir sabır ve büyük bir tasarım gücü bulunmaktadır.

Burada önemli olan, çok zeki veya dahi olmaktan ziyade çalışmak, aklî ve kalbî yetilerimizi tam kapasite ile kullanmak, yola çıkmak ve yolda olmaktır. Çünkü kendisi de bir deha olan Albert Einstein'ın (ö.1955) dediği gibi, "dehaliğin % 80 çalışmak, % 20 ise Tanrı vergisidir."⁵Bununla birlikte, bilimsel ve düşünsel çabalarımızın nasıl sonuçlandığını görmek de bilimsel süreklilik ve teşvik noktasında büyük bir önem arz etmektedir. Ete kemiğe bürünmüş olan bir bilimsel çalışma, bilim adamına özgüven verdiği kadar onu daha ısrarlı bir biçimde çalışmaya da teşvik etmektedir. Ancak sonuç nasıl olursa olsun (olumlu veya olumsuz) bilimsel çalışmaların bir dinamizm ve süreklilik arz etmesi son derece önemlidir. Bize şu veya bu biçimde katkı sunacak olan şey budur. Çünkü bir atasözümüzde vurgulandığı gibi, "taşı delen damlaların gücü değil, sürekliliğidir." Uzun yıllara yayılmayan ve arkasında yeterli emek ve donanım olmayan çabalar, bir şekilde akamete uğramak durumundadır. Kayda değer istisnaları olmakla birlikte, bugün ülkemizde çeşitli alanlarda yapılan birçok çalışmanın verimli bir sürece dönüşmemesi, bunun somut örneklerinden biri olsa gerektir. Kalıcı ve etkin sonuçlara ulaşabilmek, daha da önemlisi yol alabilmek için bunlar kaçınılmaz ve olmazsa olmaz şeylerdir.

⁴ Burhanettin Tatar, "Hans-Georg Gadamer ve *Hakikat ve Yöntem* adlı eseri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 12-13, Samsun 2001, s. 278. Ayrıca bkz. Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem I-II*, (çev. Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2008.

⁵ Teoman Duralı, "Filosof-bilim adamı ve Felsefe-bilim", <http://www.teomandurali.com/node/46> (30. 01. 2009).

İyi (nitelikli) bir bilim adamı ve düşünürün önce kendine büyük hedefler çizerek yola çıkması ve ardından da bu hedeflere dikkat kesilmesi ve kilitlenmesi gerekir. Ya da o, bilim ve düşünce alanında sorun olarak gördüğü bir konuyu enine boyuna araştırabilir. Bu noktada yetenek ve potansiyellerini sonuna kadar kullanmak ve karşısına çıkan sorunları aşmak veya onlarla ciddi bir biçimde hesaplaşmak durumundadır. Ayrıca, iyi bir araştırmacı olmak için genel müktesebatın yanı sıra alanındaki literatüre vakıf olmak, bu konuda en az iki yabancı dil bilmek ve kendini çok iyi yetiştirmek zorundadır. O, bir taraftan hemen her gün alanıyla ilgili belli bir süre okuma yaparken, diğer taraftan da, bilimsel çalışmalar yapmak (kitap, makale ve bildiri yazmak) ve proje hazırlamak durumundadır. Ne var ki, bütün bunların ciddi bir merak ve tutku olmadan yürümesi mümkün değildir. Örneğin Sezgin'in İstanbul'da *İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi* ile Frankfurt'ta *Arap-İslam Bilimleri Tarihi Müzesi*, İslam bilim tarihi açısından son derece önemli bir projedir. Tarihte Müslüman bilim adamları tarafından keşfedilen 800 tane bilimsel aletin modellerinin sergilendiği bu müzeler⁶, belki de görsel çekiciliği ve somutluğu nedeniyle Sezgin'in *İslam Bilim Tarihi* (17 ciltlik) adlı eserinden çok daha büyük bir etki yaratacak ve dünya çapında ilgi odağı olmayı sürdürecektir. Bu müzenin bugün biz Müslümanlar için önemi ve değeri tartışmasız her şeyin üstündedir. Çünkü bu, Sezgin'in atmış yıllık emeğinin dile ve ele gelişi, somutlaşması ve görünür hale gelmesi demektir.

Bir bilim adamı üzerinde araştırma yapacağı konuyla ilgili yerli ve yabancı kaynaklara ulaşmak ve onları dikkatli bir şekilde okumak zorundadır. Daha da önemlisi, bu noktada onun analiz ve sentez gücünü ortaya koyabilmesi, farklı çıkarımlara ulaşabilmesidir. Bu araştırmaların nitelikli dergilerde ve yayın evlerinde yayınlanması ayrıca büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü nitelikli çalışmaların köklü yayın evlerinde ve prestijli akademik dergilerde yayınlanması onlara gereken önemin verilmesi ve onların hak ettiği yerlerde yayınlanması demektir. Bununla birlikte araştırmacının bütün bu birikimlerini toplumla, lisans, yüksek lisans ve doktora öğrencileriyle paylaşarak onların yetişmelerine katkı sağlaması ve üretilen bilgiyi paylaşması gerekmektedir. Buna göre bilim ve düşünce adamının iki temel görevi olduğu söylenebilir. İlki, alanında araştırma yapmak, bunları makale ve kitaba dönüştürmek, bildiri ve proje hazırlamaktır. Kısaca bilgi üretmektir. Bunun için iyi bir okuyucu ve araştırmacı olmak şarttır. Diğer, ders vermek, yaptığı çalışmaları toplum ve öğrencilerle paylaşmak, özellikle kendi alanında bilim ve düşünce adamı yetiştirmektir. Kendi bilgi ve becerilerini genç araştırmacılarla paylaşarak onların kendi alanlarında yetkin birer bilim adamı ve düşünür olmalarına katkı sağlamaktır. Ancak burada vurgulanan hususları tamamlayan, çalışmalara ciddi bir dinamizm ve süreklilik kazandıran, hocanın

⁶ Bu aletlerin görsel modelleri ve onlar hakkında bilgi için bkz. Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 2008, I-VI; Sezgin, *Bilimler Tarihi*, s. 20-22, 32-33.

öğrenciler üzerinde etkili olmasını sağlayan ve asla göz ardı edilmemesi gereken bazı şeyler vardır. Heyecan, ışık ve tutku gibi merakla da yakından bağlantılı olan bu özellikler, bir bilim adamının sahip olması gereken veya olmazsa olmaz diyebileceğimiz hasletlerdendir. Dolayısıyla bilim adamı, hemen her türden bilimsel ve düşünsel faaliyetlerini gerçekleştirirken öğrenciler onun (ilme ve fikre karşı) tutkusuna, yüreğindeki heyecanına, gözünde parıldayan ışığa bizzat tanık olmalıdır. İlmi ve fikri araştırma arzusunu tetikleyen ve harekete geçiren bu unsurlar, ilim ve fikir karşısında psikolojik bir tutumun dışı yansımasının ötesinde varoluşsal bir duruma karşılık gelmektedir.

Bir bilim ve düşünce adamının bütün bunları yerine getirirken, araştırmalarını derinleştirmesi, işini son derece ciddiye alması ve ona gerekli mesaiyi harçayabilmesi her şeyin üstündedir ve bu en kritik noktadır. Osmanlı Devletinin önde gelen bilim adamı ve entelektüellerinden biri olan Ahmet Cevdet Paşa'ya (ö.1895) dair bu konuda verebileceğimiz şu örnek dikkat çekicidir: "Benim için medresede derse girmek, meydan-ı harbe girmek gibidir. Bir saat ders vermek için en az bir gün hazırlık yaparım." Bu söz, onun bir yandan nasıl önemli bir düşünür ve âlim olduğuna, diğer yandan da böyle bir şeyin *şimdi ve burada* nasıl olması gerektiğine dair bize önemli ipuçları vermektedir.

Zaten bir bilim ve düşünce adamı bütün bunları yerine getirirken bir yandan da hayatı boyunca kendini yetiştirmeye, yetkinleşmeye, bilgi ve tecrübelerini artırmaya devam etmektedir. Daha doğrusu o, kendi alanıyla ilgili araştırmalar yaparken, bir takım tespitlerde bulunurken, sorunları ortaya koyarken ve onları çözmeye çalışırken, bunları başkalarıyla paylaşıırken hem kendisi öğrenmekte, hem de başkalarının öğrenmesine katkıda bulunmaktadır. Dolayısıyla burada monolojik bir ilişki değil, tam tersine öğrenme ve öğretme şeklinde diyalojik bir ilişki söz konusudur. Belki de en etkili ve kalıcı öğrenme tarzlarından biri *öğretirken öğrenmektir*. Bu husus son derece önemlidir ve asla gözden kaçırılmamalıdır. Bu noktada bilim adamı, hem öğrenci hem de öğretmen/hoca olmakta, her halükarda bilgi ve tecrübesini artırmayı ve derinleştirmeyi sürdürmek durumundadır. Dolayısıyla bir bilim adamı, hayat boyunca öğretmen olmakla birlikte, özellikle öğrenci olduğunu ve öğrenci olarak kalmaya devam etmesi gerektiğini unutmamalıdır. Bunun anlamı şudur: Bir bilim adamı kendi alanında hangi seviyeye gelirse gelsin, burada hiçbir zaman nihai bir nokta yoktur. O, daima öğrenmek, yolda olmak ve başkalarına kulak vermek durumundadır. Dolayısıyla hem öğrenme hem de öğretme faaliyetinin verimli bir süreç dönüşebilmesi için süreklilik ve dinamizm şarttır. Eğer bir bilim adamı öğrenci olduğunu unuttur ve kendisini sadece bir öğretmen/hoca olarak görürse, bu durum kısa süre içinde kaçınılmaz olarak onu bitiren ve sığlaştıran bir gerçekliğe dönüşür. Başkalarının ne düşündüğüne ve ne (keşfettiğine) yaptığına kulak vermeyen bir bilim adamı, her şeyi bildiğini ve öğrenecek bir şey kalmadığını iddia ediyor demektir. Oysa öğrenci

olmak, başkalarına kulak vermeyi ve mütevazı olmayı gerektirmenin yanı sıra daha öğrenilecek çok şey olduğu anlamına da gelmektedir.

c) Düşünülmüş Olanı Yeniden Düşünmek

Ülkemizde hemen her alanda yapılan çalışmalarda gözlemlediğimiz genel durum, geçmişte üretilen bilgi ve deneyimlerin aktarılması veya tekrar edilmesinden ibaret olmasıdır. Daha doğrusu, özellikle sosyal bilimlerde önemli ölçüde karşılaştığımız temel sorun, şu veya bu nedenle geçmişte söylenmiş olan şeyleri yeniden söylemek veya düşünülmüş olanı yeniden düşünmek olarak özetlenebilir. Burada bazı önemli istisnalar dışında bilim ve düşünce adına yapılmış kayda değer bir şeyin olduğunu söylemek sanıldığı kadar kolay değildir. Elbette ki, bunun geçmişte üretilen bilgi ve tecrübelerin muhafaza edilmesi ve gelecek kuşaklara aktarılması adına belli ölçüde bir anlam taşıdığı doğrudur. Ancak içinde bulunduğumuz dünyada artık bir anlamı ve geçerliliği kalmamış bazı bilgilerin bazı sorunların çözümü olarak önerilmesi, sorun çözmek yerine bizzat sorunun kaynağına dönüşebilmektedir. Daha doğrusu, geçmişte hakikate dair bir resmin yorumu olarak herhangi bir alanda üretilmiş olan bir bilgi, bugün resim değiştiği için anlamsız olacak, gerçeği temsil etmek yerine bir kurguya dönüşerek insanları yanıltacaktır. Kurgunun gerçek olduğunu düşünmek veya kurgunun *kurgu* olduğunu fark edememek, realiteden uzaklaşmak ve anlamsız yorumların peşinden koşmak demektir. Kurgu ve gerçek meselesi, teorik olmaktan çok bir bütün olarak bir düşüncenin hayatla bağlantısının (hayata söyleyecek bir sözünün) olup olmamasıyla ilgili bir durumdur.

Örneğin geçmişte bazı kelimelerin (Mutezile ve Eş'ari) atom anlayışına bağlı olarak eşyayı veya bu evreni açıklama cihetine gittiklerini biliyoruz. Ancak bugün çok daha farklı bir atom, bilim, evren ve astronomi anlayışıyla karşı karşıyayız. Klasik bilgilerin büyük bir kısmının geçerliliğini kaybetmesine ve yeni gelişmelerin ortaya çıkmasına rağmen bugün bir kelimacı hala bu bilgileri gerçek olarak kabul edip onlara göre kelimayı yapmaya devam ediyorsa, burada çok ciddi bir sorun var demektir. Elbette ki, klasik bilgiler üzerine de kelami ve felsefi çalışmalar ve tartışmalar yapılabilir ve yapılmalıdır da. Ancak genel olarak bilimsel alanda ne olup bittiğine kayıtsız kalarak yapılan çalışmaların bilim ve düşünce adına bize kazandırabileceği çok fazla bir şey yoktur. Çünkü yaşanan gerçeklerle ve hayatla bağı olmayan düşünceler, bir illüzyona sebep olmakta, hem bilim adamını hem de okuru veya dinleyiciyi yanıltmaktadır.

Bilim ve düşünce alanında yapılan tespitlerin (bilgi) oldukça önemli ve vazgeçilmez şeyler olduğu bir gerçektir. Burada tespitlerden kastımız, geçmişte keşfedilen bilimsel bir buluş veya öne sürülmüş bir düşüncedir. Araştırmalar sonucunda böyle bir keşfin yapıldığı veya farklı bir anlayışın geliştirildiği ortaya çıkmakta ve bilinir hale gelmektedir. Örneğin Fuat Sezgin'in tespitine göre

bugünkü gerçeğine en yakın dünya haritası ilk defa 9. yüzyılda Halife Me'mun tarafından yaptırılmıştır. Ondan sonra da dünya haritası yapılmış, ama hiç biri Me'mun'un yaptırdığı harita gibi dünyayı gerçekçi ve kapsamlı bir biçimde resmedememiştir. Bu tespitin (bilginin) bilimsel olarak üç açıdan önemli olduğu söylenebilir: Birincisi, bu bilgiyle insanoğlu haritacılık ve coğrafya konusunda bilgi kargaşası ve yanlışının önüne geçmektedir. İkincisi, söz konusu tespit, Müslümanların aşağılık kompleksinden kurtulup özgüven sahibi olmalarına imkân vermektedir.⁷ Üçüncüsü, bugün coğrafya ve haritacılık üzerine çalışmalar yaparken klasik dönemdeki bu bilgi ve tecrübeleri dikkate almak ve onlardan yararlanma cihetine gitmektir. Zaten tarihi süreç içinde de bu hep böyle olmuştur. Dolayısıyla burada önemli olan, yapılan tespit ve bulgulardan hareket etmenin bilim ve düşünce adamının yaratıcı olmasına vesile olabildiği gibi farklı bir bakış açısının kazanılmasında da önemli bir rol oynayabildiğidir. O halde burada dikkate değer olan şey, başkalarının geçmişte ne söylediğinden çok geçmişteki bilgi ve tecrübeleri de dikkate alarak bizim bugün ne söylediğimiz veya ne söyleyebileceğimizdir. Kısacası *söylenenden ziyade söylenmeyen veya söylenemeyendir*.

Yine örneğin Aristo ve Platon'un felsefi alanda bir yaklaşım tarzı geliştirmeleri, bir görüş ileri sürmeleri takdire şayan ve oldukça önemli olmakla birlikte bu bilgilerden hareketle bizim bugünün dünyasına ne söyleyeceğimiz ve nasıl bir felsefi düşünce geliştirebileceğimiz çok daha önemlidir. O insanların üretmiş olduğu düşüncelerin bugünün dünyasında nasıl bir karşılık bulabileceği ve ne anlama gelebileceği konusunda kafa yormamız, kısacası kadim dönemlerde üretilmiş olan bilgileri *ana* getirmemiz, şimdi ve burada açığa çıkarmamız ve konuşturmamız gerekir. Çünkü bilim ve düşünce tarihinde iki bin beş yüz yıl önce yaşamış bir bilim adamının yaşadığı dünya, içinde bulunduğu zaman ve mekân, kültür, dünya görüşü ve sorunlar bugünküne kıyasla oldukça farklıdır. Doğal olarak bugünün dünyası ve bu dünyada yaşayan bir düşünür ve bilim adamının hadiselerle bakış tarzı birbirinden farklı olmak durumundadır. Bu da bugün bilim ve düşünce adına geçmiştekinden çok daha farklı şeyler söylememiz ve keşfetmemiz gerektiği anlamına gelmektedir. Bugün geçmiştekinden çok daha farklı bir felsefe geliştirmek ve felsefi bir dil inşa etmek kaçınılmaz bir durumdur. Örneğin Gadamer'in Platon diyaloglarını farklı bir tarzda okuduğu, oradan bütün sosyal ve teknik bilimleri de içine alacak şekilde bambaşka bir felsefe yapma tarzı geliştirdiği görülmektedir. O, buna felsefi hermenötik adını vermiştir.

Bilim ve düşünce adamının odaklanması gereken ve üzerinde yoğunlaşmak zorunda olduğu şey, geçmişte söylenenleri tekrar etmek değil, tam tersine *söylenenlerden hareketle söylenmeyi keşfedebilmek ve açığa çıkarabilmektir*. Burada önemli olan, geçmişi '*an*'a getirmek, orada açığa çıkan bilgi ve tecrübelerin *şimdi* ve *burada* ne anlama geldiğini keşfedebilmektir. Bu da bilim adamının geçmişten

⁷ Fuat Sezgin, *Bilimler Tarihçisi*, s. 29-31, 33.

ziyade bugünün bilimsel keşiflerini takip etmesi ve içinde yaşadığı dünyada ne olup bittiğini bilmesi, idrak etmesi ve onların derinlikli analiz ve yorumunu yapabilmesini gerektirir. Diğer bir deyişle bir bilim damının 'an'a konuşabilmesi için geçmişten çok bugün yaşanan gerçekliğe dikkat kesilmesi, bu gerçekliği ciddi bir biçimde analiz etmesi ve yorumlaması gerekir. Bu, bir bakıma bilim adamının *problem odaklı* çalışması demektir.

Bu noktaları dikkate almaksızın sadece geçmişte üretilmiş düşünceleri ve bilimsel keşifleri bilmek ve onlar üzerinde kafa yormak tek başına bir şey ifade etmez. Bu durum, bizi geçmişe hapseder ve bugünün dünyasıyla bağımızı koparır. Bu da, hayatla bağımızın kopmasına ve üretkenliğimizi kaybetmemize neden olur. Bu yüzden, burada asıl mesele Gadamer'in deyişiyle "*geçmişteki şimdiyi ve şimdideki geçmişi*"⁸ fark edebilmek ve açığa çıkarmaktır. Bunu, geçmişi şimdiye, şimdiyi geçmişe feda etmeden, geçmiş ve şimdiyi birbirinden koparmadan, bunlar arasındaki akışı (geçişlilik) sürdürerek ve onlara hakkını vererek yapmak durumundayız. Daha doğrusu, bunun anlamı, geçmiş ile şimdi arasındaki dinamik akışı ve bağı koparmadan içinde bulunduğumuz ana konuşabilmek veya hakikatin şimdi-burada açığa çıkmasına izin vermektir. İşte bilimsel ve düşünsel çalışmalarda bilim adamını zirveye taşıyan, ona prestij kazandıran ve onu alanında yetkinleştiren en kritik nokta budur.

d) Bilimsel Motivasyon: Araştırma Ruhı

Buraya kadar yapılan açıklamalardan sonra karşımıza bir takım önemli sorular çıkmaktadır: Acaba bilimsel ve düşünsel çalışmaların ardındaki asıl *itici güç* nedir? Bu güç, nereden hareketle ve nasıl ortaya çıkmaktadır? Daha doğrusu, bilim adamını harekete geçiren ve onu motive eden şey nedir? Bu güç, merak mıdır? Bir keşif yapmanın ve yeni bir düşünce ortaya koymanın heyecan ve mutluluğu mudur? Aristo'nun vurguladığı gibi öğrenme arzusu mudur? ⁹ Yoksa insanın pratik hayatta karşılaştığı bir problemin üstesinden gelme çabası mıdır? Hemen belirtelim ki, bunların hemen hepsinin bilim ve düşünce adamını motive edecek ve harekete geçirecek unsurlar olduğu bir gerçektir. Çünkü bu gücün pek çok somut örneğini bilim ve düşünce tarihinde görmek mümkündür.

Nitekim hocası Alman oryantalist Hellmut Ritter'in (ö.1971) çalışmaları üzerinde oldukça önemli bir rol oynadığını ve kendini ciddi anlamda motive ettiğini bizzat Fuat Sezgin söylemektedir. Sezgin, 30 ciltlik *Taberi Tefsiri*'ni günde yaklaşık 17 saat çalışmak suretiyle altı ayda tamamlayarak daha önce belli bir seviyede olan Arapçasını Ritter'in teşvikiyle çok daha ileri seviyelere çıkarmıştır.

⁸ Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik Problemin Evrenselliği", *Hermeneutik ve Hümaniter disiplinler/Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*, (der. ve çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 64.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 2010, s. 1.

Aynı şekilde günlük 13-14 saatlik çalışma temposunu yine hocasının önerisiyle 17 saate çıkarmış ve ömrünün sonuna kadar da çalışmalarını bu şekilde sürdürmüştür.¹⁰ Demek ki, bir araştırmacı için iyi bir bilim adamının günde kaç saat çalıştığını, işine ne kadar önem verdiğini, çalışma disiplini, kılı kırk yararak nasıl yol aldığını, nasıl analiz ve yorum yaptığını bilmek ve tecrübe etmek belki de en önemli motive edici güçlerin başında gelmektedir. Bu da ders yaptığımız, birlikte çalıştığımız ve örnek aldığımız hocanın pratikte neleri nasıl yapabileceğine tanıklık etmenin, onu iş başında görmenin bilim ve düşünce adına ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bunun önemini ve vazgeçilmez oluşunu, özellikle tıp ve mühendislik gibi pratik bilimlerde daha iyi ve daha yakından görmek mümkündür.

Bir bilim ve düşünce adamı için olmazsa olmaz diyebileceğimiz şeylerden biri, belki de en önemlisi, iyi bir motivasyona veya araştırma ruhuna sahip olmasıdır. Onun bilimsel araştırma için yollara düşebilmesi, yabancı dil öğrenmesi, ileri düzeyde okumalar yapabilmesi, bunları analiz etmesi ve bir senteze dönüştürebilmesi, ne olursa olsun önüne çıkan her engeli aşması için sahip olması gereken en önemli şey, güçlü bir motivasyondur. Motivasyon, bilim adamını bilimsel araştırma yapmaya sevk eden, onu harekete geçiren, bu çalışmalara süreklilik ve dinamizm kazandıran itici güçtür veya bu konuda en önemli unsurdur. Bilim ve düşünce alanında dile getirilen ve açığa çıkarılan hemen her şey bu motivasyona bağlı olarak gerçekleşir. Motive edici bir güç olmadan bilim ve düşünce alanında yol alabilmek ve verimli çalışmalar yapabilmek mümkün değildir. Çünkü motivasyon, bilim ve düşüncenin lokomotif ve motor gücünü teşkil etmektedir.

Bunun tipik örneklerinden birini klasik İslam düşünce tarihinden verelim. Döneminin önde gelen matematikçisi, astronomu ve tarihçisi olan Ebu Reyhan Biruni (ö.1050) ölüm döşeğinde yatmaktadır. Bir meslektaşı ve arkadaşı onu ziyarete gelir. Hasta olmadan önce Biruni ile birlikte bir matematik problemi üzerine çalışmışlar ancak problemi çözememişlerdir. Arkadaşı çözedikleri problemi çözer ve bu güzel haberi Biruni'ye söyleyip söylememekte tereddüt eder. Kendi içinden 'yarını olmayan bir insanla ne konuşabilirim' diye düşünür. Sonunda söylemeye karar verir. "Ebu Reyhan, birlikte çözmeye çalıştığımız bir matematik problemi vardı ya ben onu çözdüm" der. Bunun üzerine ölüm döşeğinde yatan o ölü adam birden dirilir ve ayağa kalkar. Heyecan içinde 'nasıl çözdün? Anlat' der. Ölüm döşeğinde yatan bir insansın, ne yapacaksın? 'Olur mu öyle şey' diye sorar arkadaşı. Biruni ise Allah'a "Ya Rabbi! Son nefesimde bir problem çözerek senin huzuruna geldim" derim der.¹¹ Bu, aynı zamanda klasik dönemde ilim ve düşün-

¹⁰ Fuat Sezgin, *Bilimler Tarihçisi*, s. 15-16.

¹¹ İhsan Fazlıoğlu, "İnsan ve Medeniyet (Bölüm-3)", <https://www.youtube.com/watch?v=XsBwyFC-suZ4> (24.12.2018). Biruni'nin bu tutumu, Hz. Peygamberin "elinizde dikmeyi düşündüğünüz bir hurma fidanı varken kıyamet koparsa onu hemen dikin" şeklindeki hadisini hatırlatmaktadır. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 191.

cenin altında yatan temel zihniyetin veya güdünün ne olduğunu veya ne olması gerektiğini ortaya koyan dikkat çekici bir örnektir. Ayrıca bu örnek o dönemde ilim ve fıkra nasıl bakıldığını ve onlara ne kadar değeri verildiğini göstermektedir. İslam bilim, fikir ve medeniyetinin bu tip insanların ve böyle bir araştırma ruhu-na sahip olan bilim ve fikir adamlarının omuzlarında yükseldiği açıktır.

Ancak burada önemli olan bir başka nokta da şudur: İslam düşünce tarihinde bilim ve düşüncenin altında yatan itici güç, genelde Kuran'ın *teşvik edici* ve *ilham verici* rolü olmuştur. Bu bakımdan hem kelam, tasavvuf, hukuk/fıkıh, felsefe ve tefsir gibi İslam düşünce ekollerinin hem de matematik, astronomi ve doğa bilimlerinin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde, farklı düşüncelerin çiçeklenmesinde Kuran'ın bu rolü tartışılmaz bir gerçektir. Dolayısıyla bütün bu çalışmalar, önemli ölçüde "ilham ve gücünü Kur'an'dan almaktadır"¹² demek yanlış olmayacaktır. Zaten Biruni'nin verdiği tepkide de bu gerçeği rahatlıkla görmek mümkündür.

e) Tasarım Gücü veya Yaratıcılık

Bilimsel ve düşünsel alanda söylenmeyeni söylemek veya keşfetmek için bilim adamının tasarım gücü (yaratıcılık veya hayal etme kapasitesi) son derece önemli ve vazgeçilmezdir. Bu güç, bir bakıma bilim ve düşünce adamının hayati ve olmazsa olmaz bir niteliğidir. Tasarım gücü olmadan bilim ve düşünce alanında kalite ve seviyeden söz etme, farklı şeyler söyleyebilme ve yol alma imkânı yoktur. Kısacası, tasarım gücü, bilim adamının çalışmalarına anlam, değer ve özgünlük katan temel faktördür. İnsan, tasarım gücü olmadan veya tasarlayamadığı bir şeyi algılayamaz. Bu yüzden, önce onu (şeyi) tasarlayabilmesi gerekir. Tersinden söylersek, insan bir şeyi tasarlayabildiği kadar anlayabilir ve üzerinde düşünebilir. Örneğin Kant'ın haklı olarak işaret ettiği gibi "üçgen dendiğinde zihin üçgen çizer." Üçgen kelimesini duyduğumuzda zihnimiz bu kelimeyi tasarlayamazsa onu anlama şansımız yok demektir. Kısacası en basit bir şeyi bile tasarlayamazsak onu anlama ve dile getirme şansımız yoktur. Tasarım gücü, bir bilim adamı, bir düşünür veya bir sanatkârın bir şeyi, mümkün olabilecek en üst düzeyde ve geniş çapta kendine özgü bir biçimde tasarlayabilmesidir. Bir bilim adamının böyle bir şeyi gerçekleştirmek için büyük bir hayal gücüne ve geniş bir ufka sahip olması gerekir. Böyle bir hayal gücü ve ufuk da zekâmıza, bilgi düzeyimize, kullandığımız kelime hazinesine veya ana dilimizi ne kadar iyi bildiğimize bağlı olarak açığa çıkmaktadır.

Bırakın önemli eserler kaleme almayı, nitelikli tek bir cümle kurmak için bile bir tasarım gücü gerekmektedir. Örneğin Sokrat'ın "sorgulanmamış bir hayat yaşanmaya değmez" veya Hz. Peygamberin "Âlimlerin mürekkebi şehitlerin kanından daha yücedir" sözü aynı zamanda onların tasarım gücünü göstermektedir. Yine Alman filozofu Martin Heidegger'in (ö.1976) "*Varlık ve Zaman* adlı eseri

¹² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992, s. 63.

baştan sona müthiş bir tasarımıdır” ve bu eseri okuduğumuzda orada muazzam bir tasarım gücünün olduğunu hemen fark ederiz. Unutmamak gerekir ki, tasarladığımız veya “hayal edebildiğimiz kadarıyla düşünebiliriz. Tasarım gücü olmayan bir insanın bir metni ve bir şeyi anlaması, dünyayı kavraması, dolayısıyla bir düşünce üretebilmesi mümkün değildir.¹³ Dolayısıyla söylenmeyi söyleyebilmek veya yeni bir keşif yapabilmek için tasarım gücü veya yaratıcılık hayati bir önem taşımaktadır.

Özellikle sosyal bilimlerde bilim adamının yapmış olduğu çalışmalara damga vurması ve çalışmayı özgün kılmaları son derece önemlidir. Bu tür niteliklere sahip olmayan çalışmalarla bilim ve düşünce alanında yol almak, var olabilmek ve ufuk açıcı bir perspektif yakalamak mümkün değildir. En azından araştırmacı böyle bir bilinç ve gayret içinde olmak durumundadır. Bir şeyi farklı bir biçimde tasarlayabilmek, özgün olmanın vazgeçilmez koşuludur. Örneğin Einstein gibi birinci sınıf bir bilim adamını diğerlerinden ayıran neydi ki, onun dünya çapında ön plana çıkmasına sebep oldu? Nasıl oldu da geliştirdiği genel görelilik teorisi, 17. yüzyılda temelleri Newton tarafından atılan ve 20. yüzyıla dek geçerliliğini sürdüren sabit evren anlayışının ters yüz olmasına ve yeni bir evren tasarımına yol açabildi? Enstein’ı pek çok bilim adamından ayıran ve özgün kılan şey, onun değişen, gelişen ve genişleyen, dolayısıyla oldukça farklı bir evren anlayışını tasarlayabilmiş olmasında saklıdır. Nitekim o, bu tasarım/hayal gücüne şu şekilde işaret etmektedir: “Hayal gücü bilgiden daha önemlidir. Bilgi sınırlıdır, ancak hayal gücü sınırsızdır.” Ne var ki, hayal gücünün işlevini yerine getirebilmesi için aklın da orada rol oynaması ve bu gücü denetlemesi gerekir. Bu yüzden, İbn Arabi haklı olarak “bineğin hayal, süvarin akıl olsun” demiştir.

Hayal gücünü harekete geçiren faktörlerin başında soru sormayı ve düşünmeyi bilmek (öğrenmek) gelmektedir. Bilim ve düşünce tarihinde nasıl soru soracağını ve nasıl düşüneceğini bilen bilim adamı ve düşünürlerin genelde yaratıcı olmaları bir tesadüf değildir. Nitekim “Kant bile felsefede daha önce yazılmış ders kitaplarına dayanan dersler vermiş ve *bu derslerde kendi devrimci düşünme tarzını geliştirmiştir.*” Dolayısıyla biz de onun istediği şeyi isteyebiliriz: “Doktrin üzerinde durmak yerine” soru sormayı ve “düşünmeyi öğretmek” ve öğrenmek. Bu...*ebilme* denilen şeydir: Düşün-ebilme ve sorgulay-abilme pratiği” yapmaktır.¹⁴ İlim ve düşüncenin hemen her alanında yaratıcı olmak için klasik dönemde ne söylendiğinden ziyade bunlardan da yararlanarak soru sormayı ve düşünmeyi öğrenmek ve öğretmek gerekmektedir.

¹³ Burhanettin Tatar, “Satır Arası Söyleşi 3”, <https://www.youtube.com/watch?v=Bc9F7i13PNA> (31. 12. 2018).

¹⁴ Hans-George Gadamer, “Metin Sorunları”, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler: Kıta Felsefesi Tartışmaları*, (ed. Richard Kearney, çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2010, s. 220.

Yeni bir tasarım yapabilmenin yollarından biri, belki de en önemlisi, hayat pratiğini veya tecrübesini dikkate almaktır. Burada tasarıma yön vermesi gereken şey, geçmişteki bilgi ve tecrübelerden ziyade bugün şimdi ve burada yaşanan gerçekliktir. Çünkü gerçeklikten kopuk olan bir düşüncenin veya tasarımın yaşama ve bize sahici şeyler söyleme şansı yoktur. Bu yüzden, tasarımın yaşanan gerçekliklere uygun bir biçimde yapılması ve onları yansıtabilmesi veya onlardan kopuk olmaması gerekir.

Sonuç

Hem İslam hem de Batı bilim ve düşünce tarihinde, ilmi ve fikri gelişmelerin altında, bilim ve düşünce geleneği, inanılmaz bir çaba, eleştiri, araştırma ruhu (merak ve tutku) ve yaratıcılık veya tasarım gücü gibi son derece önemli ve vazgeçilmez hususiyetlerin yattığı görülmektedir. Bugün ilmin ve fikrin Batı'da üretilmesi ve canlılığını sürdürmesi, bu hususiyetlerin orada önemli ölçüde dikkate alındığını ve pratikte uygulandığını ortaya koymaktadır. Batı'da pozitif bilimlerin yanı sıra sosyal bilimlerin alanında da önemli bilim adamı ve düşünürler yetişmekte, bu insanların belli bir kısmı nitelikli ve derinlikli çalışmalara imza atmaya devam etmektedir.

Ne var ki, aynı şeylerin -bazı istisnalar dışında- bugün önemli ölçüde İslam dünyasında pratikte bir karşılığı olduğunu ve dikkate alındığı söylemek mümkün değildir. Ancak 8-16. yüzyıllar arasında İslam bilim ve düşünce tarihi göz kamaştırıcı keşif ve düşüncelere sahne olmuş, dünya ilim ve fikir mirasına olağanüstü diyebileceğimiz katkılar sunmuştur. Bugün bunun en dikkat çekici ve nadir örneklerinden biri, dünyanın önde gelen İslam Bilim Tarihçisi Fuat Sezgin tarafından Almanya ve İstanbul'da kurulan *İslam Bilim Tarihi Müzesi* ile *İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi*'nde görülmektedir. Sezgin yaklaşık altmış yılda Müslüman bilim adamları tarafından geçmişte keşfedilen, ama bu zamana dek insanlığın bilmediği sekiz yüz tane bilimsel ve teknik aleti el yazmalarına dayanarak tespit etmiş, ardından da bu aletlerin çalışır durumdaki modellerini yaptırarak bu müzelerde sergilenmesini sağlamıştır. Bu müzeler, geçmişte bu keşifleri gerçekleştiren Müslümanların bugün hala bilim ve düşünce adına yeni keşifler yapabilme ve yeni düşünceler üretebilme potansiyeline sahip olduklarını ve bu potansiyellerini harekete geçirdiklerinde tekrar görkemli mazide olduğu gibi bilim ve düşünce adına pek çok şeyi yapabileceklerini ve başarabileceklerini gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla Sezgin eleştiri gücümüzü, araştırma ruhumuzu, potansiyellerimizi ve yaratıcılığımızı harekete geçirdiğimiz takdirde bilim ve düşünce adına neler yapabileceğimizi göstermesi bakımından kayda değer bir örnektir. Dahası bu örnek, bizi özellikle bilim ve düşünce alanında aşağılık kompleksinden kurtaracak ve özgüvenimizi artıracak, kendi ayaklarımızın üzerinde durabileceğimize ve Ortaçağda olduğu gibi yaratıcı düşünceler ve bilimsel

keşifler ortaya koyabileceğimize dair yeni bir umudun yeşermesine yol açacaktır. Sezgin'in çalışmaları, hem geçmişte Müslüman bilim adamlarının ilim konusundaki olağanüstü çabalarını, sahip oldukları bilimsel ve düşünsel zihniyeti, hem de bugün ilim ve fikir adına neyi, nasıl yapmamız gerektiği hakkında kayda değer ipuçları barındırmaktadır.

Bilim ve düşünce geleneğinde üretilmiş bilimsel ve düşünsel ürünlerin gerisinde yatan zihniyetin “an”a getirilmesi, bugün için onların yeniden anlamlandırılması ve yorumlanması şarttır. Çünkü “Geçmiş, *gelecek için, gelecek ile ve gelecekte* anlamlıdır. Bu nedenle geçmişe ilişkin herhangi bir araştırma, ancak ve ancak yola çıkmış bir düşünce için anlam taşır.” Örneğin bugün “Türklerin geçmişte yaptıkları dil felsefesiyle ilgilenmelerinin şimdide ve gelecekte bir dil felsefesi yapıyorlarsa, yapmak istiyorlarsa bir anlamı vardır. Şimdide ‘ne yapıyoruz?’ ve gelecekte ‘ne yapacağız?’ sorusunu sormayan bir milletin geçmişte ‘ne yapmıştı?’ sorusunu sorması muhal, sorsa da anlamlı bir yanıt bulması zordur.”¹⁵ Soru sormayan veya soramayan bir milletin sorunu da yok demektir. Daha doğrusu, bu durum, problemin olmadığını değil, onun fark edilmediği ve sorun olarak görülmediğini gösterir. Çünkü sahici sorular, sorunlar eşliğinde açığa çıkar ve adeta bize kendisini dayatır. Soru sormak, bir yandan, insan olduğumuzu ve insan olarak kaldığımızı gösterirken, bir yandan da sorunlarımız olduğuna işaret eder.

Eğer bilimsel ve düşünsel çalışmalarımız (makale, kitap, bildiri ve proje), sadece sürekli geçmişte üretilen bilgi ve tecrübelerden söz ediyor, ancak onların şimdi ve burada ne anlama geldiğine dair bir şeyler söylemiyorsa veya onların böyle bir amacı yoksa bu durumda bu tip çalışmalar bugünün dünyasına değil, geçmişin dünyasına konuşuyor demektir. Hal böyle olunca yapılan çalışmalar, düşünülmüş olanı yeniden düşünmenin veya tarihi bilgileri tekrar etmenin dışında bir anlamı olmayan çalışmalar olarak kalacaktır. Eğer ilmi ve fikri alandaki çalışmalar büyük ölçüde geçmişin bir tekrarından ibaret ise, bunun anlamı ele aldığımız konular üzerinde yeterince kafa yormuyoruz, onları analiz etmiyoruz ve yorumlamıyoruz, daha da önemlisi bunlar bugünün dünyasından ve onun tecrübelerinden kopuk demektir. Dolayısıyla bilimsel ve düşünsel çalışmaları anlamlı hale getiren şey, onların söylenmeyi söyleyebilmesi, bugün dile gelmesi gerekeni açığa çıkarabilmesi ve yaşanan hayat veya tecrübe ile sahici bir bağının olmasıdır. Unutmamak gerekir ki, “aklı, ilmi ve ibadeti bir ve aynı kabul eden bir medeniyet, günde yirmi dört saat çalışan mensupları sayesinde var oldu. Bundan sonra da... bu şekilde var olacak”tır.¹⁶ Bunun için bilim ve düşünce geleneğinden beslenmek, eleştirilere açık olmak, güçlü bir merak duygusuna, dinamik bir motivasyona ve büyük bir hayal gücüne sahip olmak şarttır. Kısacası bilim ve düşünce söz konusu olduğunda bilim adamının gözleri parlıyor ve ışıldıyorsa, heyecan

¹⁵ İhsan Fazlıoğlu, *Sözün Eşiğinde*, Papersense Yayınları, İstanbul 2015, s. 139.

¹⁶ İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak*, Papersense Yayınları, İstanbul 2016, s. 55.

duyuyor ve ruhunda bir şeylerin kıpırdadığını hissediyorsa, işte o zaman üzerinde çalıştığı bilim ve düşünce onu değiştirip dönüştürebilir, ona bambaşka bir ufuk kazandırabilir. Dolayısıyla sadece teorik düzeyde kalan ve varoluşsal bir gerçeklikle bağı olmayan bir düşünce, ne bilim adamı üzerinde dönüştürücü bir etki yaratabilir, ne de onu yepyeni bir düşünce dünyasının eşiğine götürebilir.

Kaynakça

- Alper, Ömer M., *İbn Sina*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 2010.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992.
- Duralı, Teoman, "Filosof-bilim Adamı ve Felsefe-bilim", <http://www.teomandurali.com/node/46> (30. 01. 2009).
- Fazlıoğlu, İhsan, *Sözün Eşiğinde*, Papersense Yayınları, İstanbul 2015.
- Fazlıoğlu, İhsan, *Kendini Aramak*, Papersense Yayınları, İstanbul 2016.
- Fazlıoğlu, İhsan, "İnsan ve Medeniyet (Bölüm-3)", <https://www.youtube.com/watch?v=XsBwyFCsuZ4> (24.12.2018).
- Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem*, (çev. Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2008, I-II.
- Gadamer, Hans-Georg, "Metin Sorunları", *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler: Kıta Felsefesi Tartışmaları*, (ed. Richard Kearney, çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2010.
- Gadamer, Hans-Georg, "Hermeneutik Problemin Evrenselliği", *Hermeneutik ve Hümaniter disiplinler/Gadamer-Habermas, Gadamer-Ricoeur, Gadamer-Derrida Tartışması*, (der. ve çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma, İstanbul 2002.
- Kindi, "İlk Felsefe Üzerine", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (çev. haz. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2010.
- Sezgin, Fuat, *Bilimler Tarihçisi*, (konuşan: Sefer Turan), Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- Sezgin, Fuat, *İslam'da Bilim ve Teknik*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 2008, I-VI.
- Tatar, Burhanettin, "Hans-Georg Gadamer ve *Hakikat ve Yöntem* adlı eseri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (12-13), Samsun 2001.
- Tatar, Burhanettin, "Satır Arası Söyleşi 3", <https://www.youtube.com/watch?v=Bc9F7i13PNA> (31. 12. 2018).

KUR'ÂN'DA RİSALET İMARET/UMRAN İLİŞKİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KÜÇÜK

İnönü Üniversitesi İlahiyat. Fak. Öğretim Üyesi/ ahmet.kucuk@inonu.edu.tr

Giriş

Bu çalışmada, Kur'ân açısından insanoğlunun yeryüzündeki imar faaliyetini, imarın keyfiyetini ve tarihini anlayabilmek için üç kavramın birlikte düşünülmesi gerektiğine işaret edilmiştir. Zira Dünya, içerisinde hayatın var olduğu, Kur'ân'ın âlemler diye tanımladığı birbirinden farklı varlık kategorilerden sadece biridir. Bu âlem içerisinde hayatın, bir anlamda imarın nasıl, nereden, ne şekilde seyrettiği ve kiminle başladığı sorularına cevap bulunmadan meselenin anlaşılamayacağı açıktır. Bu yüzden önce dünyanın diğer âlemlerle olan ilişkisine de atıfta bulunarak imarına dikkat çekilmiştir. İmarın, umran'ın neleri kapsadığı, nasıl seyrettiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca ilk insanın aynı zamanda ilk peygamber olması sebebiyle peygamberlerin ve risalet kurumunun imarla, umranla ilişkisi kurulmuştur.

1. Âlem, Risalet ve İmaret/Umran

1.1. Âlem

İnsanoğlunu var ve bir olan Allah (c.)'a götüren alamet, delil ve burhan şeklinde tanımlanan âlem kavramı; maddî ve manevî bütün varlıkları içerisine alır. Tabiat âlemi, ruh âlemi, insanlık âlemi, İslâm âlemi gibi kullanımları olan bu sözcük Kur'ân'da 73 yerde geçmektedir.¹ Bu ayetlerden birinde; "...Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın şanı yücedir."² şeklindeki mealde âlem sözcüğüyle; arş, kürsi, felek, semâvât, Güneş,

¹ Muhammed Fuad Abdulbaki, el-Mucemü'l-Müfehres Li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Çağrı yay., İstanbul, 1990, 480-481.

² A'râf, 7/54.

Ay ve yıldızlar yani kozmik âlemdeki merkezî kavramların kastedildiği anlaşılmaktadır. Bunlara ilaveten gayb-şahadet, mülk-melekût gibi bütün âlemlerde yaratmanın ve emretmenin Allah'a ait olduğunu belirterek bu iki fiili genelleştirmenin daha isabetli olduğu ifade edilmektedir. Yani yaratan da, yöneten de, sevk ve idare eden de, emreden de, buyuran da O'dur şüphesiz. Âlemlerin Rabbi olan Allah (c.) yüceler yücesidir.

Eflatun'un cisim ve ruh birlikteliği olarak tanımladığı insan mikrocsmos, onun içerisinde yaşadığı âlem ise makrocsmos olarak zikredilmektedir. Bütün bu âlemleri Allah'ın yaratıcılığının kuşattığı sürekli bir oluş-yok oluş süreci olarak tasavvur etmek gerekmektedir. Zira hayatın diğer alanlarında olduğu gibi âlemlerin yaratılma ve yönetilme tasavvurunda da merkeze alınan kavram Tevhiddir.

Her dinin kendi teolojik bakış açısına göre âlem tasavvuru vardır. İslâm, âlem tasavvuruna yönelik yaklaşımlarını tevhid akidesi çerçevesinde ele alıp bu bağlamda Allah (c.)'ı, ayette de geçtiği üzere Rabbu'l-âlemin/âlemlerin Rabbi olarak tanımlar.

1.2. Risalet ve İmar/Umrân

Peygamberler, ilahî mesajlarını zikredilen âlemdeki insanlara aktarma görev ve sorumluluğunu yüklenmişlerdir. Bu yüklenme sorumluluğunun adı da risalettir. Tevhid ilkesi etrafında yaratılan âlemlerden biri olan dünyayı imar da, bu sorumluluğun bir parçasıdır. Bu sebeple peygamberler dünya yaratıldığı günden günümüze kadar toplumların inşa süreçlerinde belirleyici etkiye sahip olmuşlardır. Zira peygamberler, sadece dini lider olmayıp, onunla birlikte yaşadıkları dünyayı imar bağlamında hayatın her safhasında modeldirler. Bu kadar çok yönlü bir etkileşim gücü olan risalet kurumunu iyi anlamak sonradan gelecekler açısından da doğru sonuçlara ulaşmak için önemlidir. Çünkü toplumların peygamber tasavvurları, aynı zamanda onların din ve dünya tasavvurlarını etkileyen önemli bir faktördür.

İmar etme; onarmak, ehilleştirmek, kullanılır hale getirmek,³ ziyaret etmek,⁴ tahrip etmenin zıddı, kendisiyle mekanın imar edildiği şey⁵ gibi anlamlara gelip bir şeyin sorumluluğunu emanet etmek manasında da kullanılmaktadır⁶ ve 'a m r fiil kökünden müştaktır. Vucuttaki canlılığın sürdüğü, devam ettiği zaman diye tarif edilen ömür,⁷ eşyanın kullanılabilirlik süresini uzatmak şeklin-

³ Seyyid Muhammed Murtadâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1306. 3:421.

⁴ İsmail bin Hammâd Cevherî, *Sıhah*, Kahire, 1982, 2:757; Zebîdî, 3: 422.

⁵ Cevherî, 2:757; Zebîdî, 3: 422.

⁶ Hüseyin b. Muhammed Rağıp el-İsfahânî, *El-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, Beyrut, tsz., 518-519.

⁷ Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğâ*, Kahire, 1967, 2: 381-383; Cevherî, 2:757; İsfahânî, 518-519; Zebîdî, 3: 422.

de tanımlanan tamir⁸ sözcüklerinin de bu kelimedenden türediği anlaşılmaktadır. Ezherî (ö.370h/980m) a m r fiilinin Rabb sözcüğü ile birlikte kullanılması halinde sürdürülen îmar faaliyetinin ibadet anlamı ifade edeceğini belirtip ibadet-imaret ilişkisine vurgu yapmaktadır.⁹ Aynı fiil kökünden gelen *umrân* kelimesi ise, bir yeri bayındır hale getirmek, şenlendirmek, orada iskan ve ikamet etmek, uzun süre yaşamak gibi anlamlar içermektedir.¹⁰

Kur'ân'da 'a m r kök ve türevleri; iki yerde imar edip, bayındır hale getirmek anlamında,¹¹ bir yerde yeryüzünün mamur hale getirilmesini istemek,¹² bir yerde Mescid-i haram'ı mamur etmek,¹³ beş yerde ömür vermek,¹⁴ sekiz yerde ömür,¹⁵ bir yerde ömrü uzatılan,¹⁶ bir yerde ziyaret etmek,¹⁷ iki yerde ziyaret,¹⁸ bir yerde de el-Beytü'l-Ma'mûr anlamlarında¹⁹ olmak üzere toplam 24 yerde geçmektedir.²⁰ Zikredilen yerlerde kelimenin sözlük anlamlarının birçoğu kullanılmaktadır.

Gerek Arapça sözlüklerini gerekse sözlüklerin belirlediği anlamların Kur'ân'daki kullanımlarını dikkate aldığımızda a m r fiil kökünden gelen imareti/umranı, ibadetle bu kadar iç içe olan ve hayatın bizzat kendisini belirlemek için gelen risaletten/peygamberlerden bağımsız düşünmek mümkün görünmemektedir. Çünkü risalet kurumu, programlı kurumsal bir ıslahat hareketidir. Her peygamber yeryüzünde bu ilahi projeyi hayata geçirme ve bu kurumu ihya etme çabası üzere yaşamış ve vefat etmiştir.

2.2.1. Hz. Âdem ve İmaret/Umran

Kur'ân, İlk insan ve ilk peygamber olan Hz. Adem'in yeryüzünün gidişatını belirleyici olarak hilafet misyonuyla yaratıldığını ifade eder.²¹ Bu misyon ve sorumluluğa sahip Hz. Adem'e eşyanın bütün isimlerinin, kavram üretebilme

⁸ İsfahanî, 518-519.

⁹ Ezherî, 2: 381-383.

¹⁰ Liebi Hüseyin İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, Beyrut, tsz, 701; İsfahanî, 518-519.

¹¹ Tevbe, 9/17-18; Rûm, 30/9. (2 kez)

¹² Hûd, 11/61.

¹³ Tevbe, 9/19.

¹⁴ Bakara, 2/96 (iki kez); Fâtır, 11, 37; Yâsin, 36/68.

¹⁵ Yûnus, 10/16; Hicr, 15/72; Nahl, 16/70; Enbiyâ, 21/44; Hac, 22/5; Şu'arâ, 26/18; Kasas, 28/45; Fâtır, 35/11.

¹⁶ Fâtır, 35/11.

¹⁷ Bakara, 2/158.

¹⁸ Bakara, 2/196. (2 kez)

¹⁹ Tûr, 52/4.

²⁰ M. Fuad Abdalbaki, 482-483.

²¹ Bakara, 2/30.

yetisinin öğretildiğinden,²² düşünüp ifade etme melekesinin bahşedildiğinden bahseder.²³ Böylece Kur'ân kalemle yazmanın da kendisine öğretildiği²⁴ bir peygamber tasavvuru inşa eder. İşte bu peygamber, yeryüzündeki ilk imar faaliyetine *beytü'l-ma'mûr* adıyla bir mescid, bir mabed inşa ederek başlar.

Beytü'l-ma'mûr'un yedinci kat semada günde yetmiş bin meleğin ibadet ettiği, tavaf ettiği ve meleklerin şenlendirdiği bir mabed olduğu hadis²⁵ ve tefsir kaynaklarına²⁶ zikredilmektedir. Buna mukabil yeryüzünde insanoğlunun şenlendirdiği mabed olarak Kabe'ye de beytü'l-ma'mûr denilmekte ve bu mabedi de Hz. Adem'in inşa ettiği ifade edilmektedir.²⁷ Nitekim yeryüzünde ilk evin/beytin Allah'ın evi olan Kabe olduğu şu şekilde ifade edilmektedir.

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِنَاكَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ “Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi elbette Mekke'de, âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kâ'be'dir.”²⁸ Görüldüğü gibi Kur'ân'da Kabe'nin ilk olarak kim tarafından inşa edildiği açıkça ifade edilmemiş olsa da ilk inşa ve imar faaliyeti olarak Kabe olduğu açıktır. Hz. İbrahim'in onu inşa ettiği bildirilmiş olsa da ilk kez onun yaptığına dair sarıh bir ifade bulunmamaktadır. Rivayete göre Hz. Adem, yasak meyveden yeyip cennetten kovulunca meyvesiz bir arazi olan Mekke'ye atıldı. Allah (c.) kendisine meleklerin tavaf edip ibadet ettikleri semadaki beytü'l-ma'mûr'un altına denk gelen onun izdüşümü olarak yeryüzündeki Kabe'yi inşa etmesini emretti.²⁹ Zira bütün peygamberlerin getirdiği Tevhid dininin sözlü şiarı *lâ ilahe illallah* iken onun mekan boyutundaki izdüşümü ve şiarı bir mabed olan Kabe idi. Arş'da/semada ya da arzda/yeryüzünde o âlemin varlıklarına yönelik bir hayat/düzen kurulacaksa bunun mabud ve mabed merkezli olması Tevhidin gereğidir. Nitekim bu bakış açısına sahip olan toplumların şehirleri bu minval üzere kurdukları görülmektedir.

Ayrıca Allah (c.)'ın Tur suresi 4. ayette beytü'l-ma'mûr'a yemin etmesi onun ister semanın 7. katındaki meleklerin mabedi olan beytü'l-ma'mûr olması isterse

²² Bakara, 2/31.

²³ Rahman, 55/4.

²⁴ Alak, 96/4.

²⁵ Muhammed bin İsmail Ebu Abdillâh el-Buhârî, el-Câmiu'l-Müsnedi's-Sahih, thk: Muhammed Zühayr bin Nasır en-Nasır, Dimeşk, 1422, 4:109; 5: 52; Müslim bin el-Haccâc Ebu'l-Hasan en-Nisâbü'rî, el-Müsnedü's-Sahîh el-Muhtasar, thk: M. Fuad Abdulkakî, Dâru İhyâ et-Türasü'l-Arabî, Beyrut, tsz, 1:145; 1: 149.

²⁶ Ebû Muhammed Sehl bin Abdillâh bin Yunus bin Refî' et-Tusterî, Tefsîru't-Tusterî, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1423, 1: 155; Muhammed bin Cerîr bin Yezid Ebû Cafer et-Taberî, Câmi'ul-Beyân Fî Te'vîli'l-Kurân, thk: Ahmet Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale, byy, 1420h/2000m, 22:455.

²⁷ Ahmed bin Muhammed bin İbrahim es-Sa'lebî, el-Keşf ve'l-Beyan An Tefsîri'l-Kur'ân, thk: Muhammed bin Aşur, Dâru İhyâ et-Türasü'l-Arabî, Beyrut, 1422h/2002m, 3: 115.

²⁸ Ali İmran, 3/96.

²⁹ Sa'lebî, 3: 115.

yeryüzünde insanların ilk mabedi Kabe olması onun önemini azaltmamaktadır. Bütün bunlar hayatın tüm alanlarında Tevhidi esas alan İslâm'ın, herhangi bir yeri imar ederken, şehir kurarken mabudu ve mabedi merkeze almamız gerektiğini vurgulamaktadır. İlk insan ve ilk peygamberle birlikte hayatı, yeryüzünü imarı bu şekilde başlatarak bir model sunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Hz. Adem, yeryüzünün ilk mimarı, imarın ve umranın da miladıdır.³⁰ Buna ilaveten tarım, dokumacılık, vb. bir çok mesleği de bilen Hz. Adem'in eşi Havva ile birlikte inşa ettikleri Kabe ise bir anlamda insanoğlunun baba ocağı ve ana kucağıdır.

Umranın/topluman ve erdemli şehirlerin kurucusu *üzerlerinde on iki vasıf taşıyan faal akıl sahibi peygamberler* olmalıdır der Farabî. Peygamber yoksa erdemli şehri en azından zikredilen on iki vasıftan altısını üzerinde bulunduran filozoflar kurmalıdır.³¹ Farabî, aynı zamanda şehirle, mimariyle insan arasında interaktif bir ilişkinin olduğunu îma eder. Şehir erdemli ise insan da erdemlidir şehir erdemsizse/cahilse insan da aynıdır.³² Zira insanlar önce şehri inşa ederler sonra o şehir, insanları ve gelecek nesilleri inşa eder.

İbn Haldun da umran kavramını; hayatın bütün alanlarında ilerleme, gelişme anlamında kullanır, onu din, adalet, hak, görev, ödev gibi bazı toplumsal değerlerin anlam kazandığı tarihsel bir zemin olarak tanımlar. İbn Haldun'un bedevî ve hadarî toplum diye tanımladığı insanoğlunun yapıp etmelerini umran kavramıyla izah eder. İnsanları bir araya getiren, bir arada tutan yardımlaşma ve dayanışmayı asabiyet olarak belirler. Bedevî umranda nesep asabiyetini, hadarî umranda/şehirlerde ise sebep asabiyetini esas alır. Yani şehirlerde yardımlaşma ve dayanışma duygusunu ortak değerler/sebepler zemininde merkeze alır. İlimlerin, büyük bir umranın, yüksek bir hadaretin ancak kendisinden model alınacak şehir olan ümmü'l-Kurâ/şehirlerin anası vasfındaki şehirlerde gelişebileceğini belirtir.³³

Bütün bu anlatımlardan umran sözcüğünün toplumsal hayatın en küçüğü olan aile hayatından dünya toplumu/üniversal çaptaki bir hayata kadar uzanan bir yelpazeyi bütün boyutlarıyla kapsayan, dizayn eden bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Aslında bu anlam Kur'ân'da zikredilen insanlığın yaratılış ve toplumsal hayata, medenî/şehir hayatına geçiş seyriyle de uyumludur. İmarat veya umran hilafetin gereği olduğundan imarın ve umranın tarihi de doğal olarak ilk insan, ilk peygamber ve ilk halife olarak yaratılan Hz. Adem'le başlamaktadır.³⁴

Hız. Adem'le başlayan bu sirkülasyon sonra gelen bütün peygamberlerle aynı şekilde devam etmiştir. Peygamberler umrana, imara hakim olacak olan ya yeni

³⁰ Ahmet Küçük, Kur'ân'da Toplumsal Sınanma, Beyan yay., İstanbul, 2007, 76.

³¹ Fârâbî, el-Medinetü'l-Fâzıla, (İdeal Devlet), trc: Ahmet Arslan, Vadi yay, Ankara, 2004, 96.

³² Fârâbî, 89-95.

³³ İbn. Haldun, *Mukaddime*, trc: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1988, I, 143-144 vd.

³⁴ Küçük, 76.

bir zihniyet inşâ etmek, ya da var olan insanın yapısına/fıtratına aykırı zihniyetleri değiştirmek üzere şehirlerin merkezine gönderilmişlerdir.³⁵ Peygamberler vahye dayalı bu zihniyet değişimini şehirlerin anasından/merkezinden başlatıp etraftaki şehir ve yerleşim birimlerini de etkilemek üzere³⁶ itikadî, ahlakî ve toplumsal irşâtlarının yanı sıra maddî eşyanın kullanım zihniyetiyle ilgili de örneklik ve önderlik yaparak gerçekleştirmeye çalışmışlardır.³⁷ Risaletle bizzat imaret/umran ilişkisi bütün peygamberlerde direkt olarak işlenmemiş olsa da onların misyon ve sorumlulukları direkt ya da dolaylı olarak umranın inşası üzere kurulmuştur. Salih (a.) gibi bir kısım peygamberlerde bu ilişki bariz bir şekilde ortaya konulmuştur. Diğer bir kısım peygamberlerde ise bu ilişki dolaylıdır.

2.2.2. Hz. Salih ve İmaret/Umran

Salih peygamber Kur'an'da peygamber imaret/umran ilişkisinin direkt ifade edildiği örneklerden biridir. Bunu açıkça ortaya koyan ayetin meali şu şekildedir: "... (Salih kavmi Semûd'a) Dedi ki: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka Tanrınız yoktur. O sizi yerden (topraktan) yarattı. Ve sizin orayı bayındır kılmanızı sağlayan O'dur. O halde O'ndan mağfiret isteyin..."³⁸

Ayette geçen *وَاسْتَغْمِرْكُمْ فِيهَا* *vesta'merakum fihâ* ifadesi, "Yer yüzünün imarı ve oradan yiyeceklerinizi çıkarmanız hususunda size izin verdi",³⁹ kullarından yeryüzünü imar etmelerini istedi, emretti⁴⁰ veya sizi yeryüzünü imar etmeye gücü yeter kıldı,⁴¹ sizi yeryüzünün mimarları ve hayatınız boyunca oraya yerleşen sakinleri kıldı⁴² şeklinde anlaşılmış olsa da buradaki izin isteme bir emir niteliği taşımaktadır. Görüldüğü gibi ifadenin bir birine benzer şekilde anlaşılması Hz. Salih'le kavmi Semud arasındaki bu diyalogun farklı bir versiyonu olan A'raf, suresindeki ayetin içeriğiyle de örtüşmektedir.⁴³ Bu ayette Semud kavminin Hicr dağının batı yamaçlarında kayaları oyarak oluşturdukları yüksek bir umran/medeniyet ve dünyevî

³⁵ Kasas, 28/59.

³⁶ Şûrâ, 42/7.

³⁷ Ömer Akkoyun, *Kur'an Kıssaları ve Tarih Felsefesi*, y.l.tezi, EÜSBE. Kayseri, 1997, 78.

³⁸ Hûd, 11/61.

³⁹ Ezherî, 2: 383.

⁴⁰ Carullah Mahmud bin Ömer ez Zemahşeri, *el-Keşşaf, an Hakaiki't-Tenzil*, Beyrut, 1986, 2: 407; Carullah Mahmud bin Ömer ez Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut, 1979, 435; Zebidî, 3: 422.

⁴¹ İzzet Derveze, *Et-Tefsîrû'l-Hadis*, trc: Vahdettin İnce v.ark, İstanbul, 1997, 2, 472.

⁴² Taberî, 7: 62; Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, İstanbul, 1985, 2: 466; Beydavî, *Tefsîru't-Tıbyan*, thk: Abdulkadir İrfân, Beyrut, 1416/h-1996/m., 3: 242; Muhammed Ali Sabûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, Mekke, tsz., 2: 22.

⁴³ "Düşünün ki, (Allah) Âd kavminden sonra sizi (onların yerlerine) halifeler kıldı. Ve yeryüzünde sizi yerleştirdi: Onun düzlüklerinde saraylar yapıyorsunuz, dağlarında evler yontuyorsunuz. Artık Allah'ın nimetlerini hatırlayın da yeryüzünde fesatçılar olarak karışıklık çıkarmayın." (A'raf, 7/74.)

*gücüne işaret edilmekte, ince bir emek ve estetik ürünü olan bu mesken ve mezarlara bir ibret nişanesi olarak dikkat çekilmektedir.*⁴⁴

*Maddî umranı büyük bir özenle gerçekleştiren Semûd kavmine hitaben ayetin başındaki ca'aleküm hulefâ/sizi halifeler kıldı şeklindeki ifadede imaretin hilafetin gereği olduğu da anlaşılmaktadır. Ancak bu görevin bir bütünlük içerisinde icrâ edilmesi gerektiği zikredilmektedir. Semud kavminin ise edindikleri maddî medeniyet ve dünyevî güce yaslanarak kendilerini yeryüzünün mimarları kılan Allah'ı unuttukları, bu nimetlerin karşılığı olarak O'na sunmaları gereken şükürü edâ etmedikleri, imaret görevlerini *adalet ve ıslah* temelinde yürütmedikleri, manevî umranı tamamen ihmal ettikleri ve hayatı ifsat temelinde sürdürdükleri ilgili ayetin son kısmında geçen "...Allah'ın nimetlerini hatırlayın da yeryüzünde fesatçılar olarak karışıklık çıkarmayın." şeklindeki ifadede de anlaşılmaktadır.*⁴⁵

2.2.3. Hz. Muhammed ve İmarat/Umran

Muhammed (a.)'ın umran ilişkisini bütün boyutlarıyla ortaya koymak elbette bir tebliğ, makale boyutunu aşmaktadır. Burada onun sadece bir şehir/toplum/umran kurmadaki belirleyici yönüne işaret edilecektir. Önceki adı *Yesrib* olan yerleşim birimine Hz. Muhammed'in hicreti, orada yeni bir toplum, yeni bir zihniyet ve otorite inşâ edişi, bu minval üzere şehrin çehresinin farklılaşması ve bunun sonucu olarak isminin da değiştirilerek el-Medine denildiğinde Medinetü'r-Rasûl/Resûl'un şehri şeklinde anlaşılmış olması⁴⁶ bütün bu alanlarda onun belirleyiciliğini ortaya koymaktadır. Yani Yesrib'in isim ve içerik olarak Medine'leşmesi, Peygamber (s) in şehrine dönüşmesi, oranın yeni ve vahye dayalı bir umranın/medeniyetin merkezi ve beşiği olması, kendisinden önce kurulan medeniyetlere bir ölçü, sonra kurulanlara ise bir ilham kaynağı olma sonucunu doğurmuştur. Çünkü Peygamber'in Medine'si evrene, eşyaya, insana ve en önemlisi insanlığa dair en sahih öğreti ve eğitimle inşâ edilmiştir.⁴⁷

Bütün bunlara ilaveten âlimlerin bazısının medenî/şehirli olmayı da peygamber olabilmenin şartları arasında zikretmesi⁴⁸ peygamber-umran/şehir ve medeniyet ilişkisine dikkat çekmektedir. Ayrıca İmam Malik'in amel-i ehl-i Medineyi/Medine'lilerin amelini⁴⁹ veya icmâ-ı ehl-i Medineyi/Medinelilerin

⁴⁴ Muhammed Esed,, *Kur'an Mesajı*, trc: Cahit Koytak v.ark., İstanbul, 1999, 1: 287.

⁴⁵ Küçük,

⁴⁶ Cemâlüddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Beyrut, 1990, 13: 402. Ayrıca Kur'an'da Hz. Peygamberin hicret ettiği yerleşim birimi olan *Yesrib'in* kastedildiği *Medine* lafzı dört yerde kullanılmaktadır. Bkz, Tevbe, 9/101, 120; Ahzâb, 33/60; Münâfikûn, 63/8.

⁴⁷ Küçük, 104.

⁴⁸ Kurtûbî, 9: 234.

⁴⁹ İbrahim Kafi Dönmez, *Amel-i Ehl-i Medine*, TDVİA, İstanbul, 1991, 3: 21-25.

görüş birliğini⁵⁰ fıkıhın kaynakları arasında sayması peygamber-umran/medine ilişkisinin önemini yansıtmaktadır.⁵¹ Kısaca peygamber-umran ilişkisi, bir taraftan peygamberlerin vahye dayalı toplum, umran/şehir inşâ etme rol ve sorumluluklarının olduğunu yansıtırken, diğer taraftan da insan ve toplumların da peygamberlerin bu taleplerine olumlu cevap verme yükümlülüklerinin olduğuna işaret etmektedir.

3. Sonuç

Birbiriyle mükemmel bir uyum ve ahenk üzere işleyen milyarlarca âlemin içerisinde var olduğu hem makrokosmosda/kainatta hem de mikrokosmosda/insanoğlunda yaratma, işleyiş, yönetme, emretme, sevk ve idare, şüphesiz sadece âlemlerin Rabbine mahsustur. Bu zaten Allah'ın Rabb sıfatının ve Rububiyet tevhidinin gereğidir. Bunun aksi ise muhaldir. Peygamberler üstlendikleri risalet görevinin gereği olarak kendi toplumlarına rububiyet ve uluhiyyet tevhidini anlatmışlardır. Hayatın dinî, itikadî, ibadî tarafı bu tevhid üzere kurulurken hayatın diğer fiziksel, sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik alanının başka türlü olması beklenemez.

Hayatın bütün alanlarının belirleyicisi olan peygamberler tabii olarak umranın/toplumun/şehrin de belirleyicisi olmak durumundadırlar. Hayatın düşünsel/itikadî/felsefî alanına tevhidi taşıyan peygamberlerin umran/pratik/amelî alana da tevhidi taşıdıkları görülmektedir. Bunun en güzel örneği bir çok mesleği olan ve bu yönüyle de bize model olan Hz.Ademdir. Zira o umran işine bir ve tek olan Allah'a ibadet etmek üzere mabed inşasıyla başlamıştır. Bu yüzden Müslümanların medeniyetleri, inşa ettikleri şehirleri mabed merkezlidir.

Peygamberlerin her biri manevî açıdan üstün ve seçkin olmalarının yanı sıra hayata dair çok önemli bir çok mesleğin de öncüsüdürler. Tarih içerisinde kurulan medeniyetlerin hep peygamberlerin çok yoğun olarak gönderildiği bölgelerden çıkması bir tesadüf değildir. Kur'ân bazen direkt bazen de dolaylı olarak peygamber umran ilişkisine dikkat çekmiştir. Hz.Adem, Hz. Salih, Hz. Muhammed (a.) risalet umran ilişkisinin direkt örneklerinden sadece bir kaçıdır. Diğer peygamberlerin direkt ya da dolaylı ilişkilerini araştırmak için yeni çalışmalara ihtiyaç vardır.

⁵⁰ Geniş bilgi için bkz: Ebi'l-Velîd Süleyman İbn Halefe'l-Bâcî, *Ahkâmü'l-Fusûl Fî Ahkâmi'l-Usûl*, Beyrut, 1989/1409 h., 413-419;

⁵¹ Küçük, 104.

KAYNAKÇA

- Abdulkaki**, Muhammed Fuad, *el-Mucemü'l-Müfehres Li-Elfâzi'l-Kurâni'l-Kerîm*, Çağrı yay., İstanbul, 1990.
- Akkoyun**, Ömer, *Kur'an Kıssaları ve Tarih Felsefesi*, y.l.tezi, EÜSBE., Kayseri, 1997.
- Beydavî**, *Tefsîru't-Tıbyan*, thk: Abdulkadir İrfan, Beyrut, 1416/h-1996/m.
- Buharî**, Muhammed bin İsmail Ebu Abdillâh, *el-Câmiu'l-Müsnedi's-Sahih*, thk: en- Nasır Muhammed Züheyr bin Nasır, Dimeşk, tsz.
- Cevherî**, İsmail bin Hammâd, *Sıhah*, Kahire, 1982.
- Derveze**, İzzet, *Et-Tefsîrû'l-Hadis*, trc: Vahdettin İnce v.ark, İstanbul, 1997.
- Dönmez**, İbrahim Kafi, *Amel-i Ehl-i Medine*, TDVİA, İstanbul, 1991.
- Ebi'l-Velîd**, Süleyman İbn Halef'l-Bâcî, *Ahkâmü'l-Fusûl Fî Ahkâmi'l-Usûl*, Beyrut, 1989/1409 h.
- Esed**, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, trc: Cahit Koytak v.ark., İstanbul, 1999.
- el-Ezherî**, Mansûr Muhammed bin Ahmed, *Tehzîbü'l-Luğa*, Kahire, 1967.
- el-İsfahânî**, Hüseyin b. Muhammed Rağıp, *El-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, Beyrut, tsz.
- et-Taberî**, Muhammed bin Cerîr bin Yezid Ebû Cafer, *Câmi'ul-Beyân Fî Te'vîli'l-Kurân*, thk: Ahmet Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risale, byy, 1420h/2000m,
- et-Tusterî**, Ebû Muhammed Sehl bin Abdillâh bin Yunus bin Refî', *Tefsîru't-Tusterî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1423.
- es-Sa'lebî**, Ahmed bin Muhammed bin İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyan An Tefsîri'l-*
- ez-Zemahşeri**, Carullah Mahmud bin Ömer, *el-Keşşaf, an Hakaiki't-Tenzîl*, Beyrut, 1986.
- Esâsü'l-Belâğâ*, Beyrut, 1979.
- ez-Zebîdî**, Seyyid Muhammed Murtadâ, *Tâcu'l-Arûs*, Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1306.
- Fârâbî**, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, (İdeal Devlet), trc: Ahmet Arslan, Vadi yay, Ankara, 2004.
- İbn Fâris**, Liebi Hüseyin, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, Beyrut, tsz.
- İbn Haldun**, *Mukaddime*, trc: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1988.
- İbn Kesîr**, Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, İstanbul, 1985.
- İbn Manzûr**, Cemâlüddin Muhammed, *Lisânu'l-Arap*, Beyrut, 1990.
- Küçük**, Ahmet, *Kur'an'da Toplumsal Sinanma*, Beyan yay., İstanbul, 2007.
- Müslim** bin el-Haccâc Ebu'l-Hasan en-Nîsâbü'rî, *el-Müsnedü's-Sahih el-Muhtasar*, thk: M. Fuad Abdulkakî, Dâru İhyâ et-Türasü'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- Sabûnî**, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Mekke, tsz.

İSLAM BİLİM İLİŞKİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut DÜNDAR

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı/
mahmutlardan@hotmail.com

Giriş

İnsanoğlu, tarihsel süreç içerisinde ilkel dönemlerde bile hem eğiten ve hem de eğitilen olmuştur. Öncelikle bulunduğu çevre içerisinde bulunan diğer insan ve varlıklara bakarak çeşitli yaşam tecrübelerini edinen insanlar, bu tecrübelerden işe yaradıklarına inandıklarını öbür insanlara öğretmiş ve öğretmektedirler. Böylece şartların gelişmesine bağlı gelişen çevre faktörlerinin etkisiyle eğitim ve öğretim faaliyetleri sürekli gelişme göstermektedir. Bu da gelişen imkânlar ve şartlara bağlı oluşan ihtiyaçların karşılanması için bilimsel faaliyetlerin gelişmesi ile olabilmektedir. Dolayısıyla insanın varoluş tarihinden günümüze kadar olan süreçte tüm bilgi ve değerler, kuşaktan kuşağa geçerek ve gelişerek günümüze ulaşmıştır. Plansız ve planlı gelişen eğitim faaliyetleriyle yaşamını sürdüren insanlar, yaşamlarını daha iyiye götürebilmeleri için sahip oldukları değer ve bilgilerine her zaman yenilerini katmışlardır.

Önceleri insanın sahip olduğu değer ve bilgilerin az ve buna göre ihtiyaçların sınırlı olduğundan eğitim ve öğretim faaliyetleri gelişigüzel sürdürülebilmiştir. Ancak çağların gelişmesine bağlı oluşan ve biriken değerler ile bilgilerin gelişigüzel hayata yansıtılmasının mümkün olmadığının anlaşılmasıyla uzman eğitimcilere ve bu eğitimcilerin öğretim faaliyetlerini sürdürebilecekleri eğitim kurumlarına ihtiyaç duyulmuştur. Böylece ilk olarak bu işe öncülük eden düşünür, bilim ve din adamlarıyla eğitim kurumsallaşmış ve öğretmenlik de meslek haline gelmiştir (Başar, 2010: 25-31).

İnsan hayatının maddi ve manevi huzurunu temin etme amacıyla olan İslam (Bayraktar, 1994: 15-18), temel referanslarının ilki olan Kur'ân-ı Kerim'de "oku" emriyle genel anlamda okumanın ve bilgi sahibi olmanın gereğine vurgu yapmaktadır. Böylece insanın huzur ve kurtuluş reçetesi olarak bilimi ve bilinçlenmeyi uygun bulan İslam ve bilim ilişkisini bilmek gerekmektedir. Bu ilişkiyi anlayabilmek ve bunun önemini ortaya koyabilmek için ilgili birçok kaynak taraması yapılmakta ve çeşitli örnek kişi ve uygulamalara yer verilmektedir.

2. Bilim ve Önemi

Bilimin tarihi çok eskilere dayanmaktadır. İnsanlar şehir ve kasaba kurup yerleşik hayata geçmeye ve toplumlarda iş bölümü gerçekleştirmeye başlayınca, çeşitli meslek grupları arasında değiş-tokuşa ihtiyaç duyulmuş, ölçü, tartı, arazi ve hacim ölçümleri hesaplama işlemleri, aritmetik ve geometri bilgisine olan ihtiyacını doğurmuştur. Bu ihtiyaçlar ise, giderek çeşitlenip ekonomik, dinsel, tarımsal ve teknolojik; aritmetik, cebir, geometri, astronomi ve tıp gibi bilimlerin doğmasına yol açmıştır (Mehdi, 2004: 475). İnsanoğlu, zekâsının çalışması sonucu ortaya çıkan düşünsel ürün olan bilgiye her zaman ihtiyaç duymaktadır (Kaya, 2010: 239). Bütün insanlar bilmek ister, bu sebeptendir ki insan olarak duyularımızdan haz almaktayız (Aristoteles, 1996: 79). İnsan var oldukça yaşadığı dünyada olup bitenleri anlamaya çalışırken aynı zamanda bulunduğu çevreyi de denetimine almak istemiştir. Bunun için edindiği bilgiler, hem plansız ve hem de planlı olabilmektedir. Duyarak, okuyarak ve görerek yüzeysel ve genel kültür düzeyinde oluşan bilgiler plansız ve düzensiz bilgiler olarak nitelendirilebilirken, belli bir amaç ve program dâhilinde edinilen, doğruluğu test edilen sistematik bilgiler de planlı ve düzenli bilgiler olarak nitelendirilebilmektedir ki bu bilgilere aynı zamanda bilim denilmektedir. Bilimin ortak bir tanımı olmamakla birlikte temel hedefi gerçeği bulmaktır (Yiğit, 2016: 194). Mantıkçı pozitivistler, varlık hakkında doğru ve kesin bilgiye bilimle ulaşılabilirdiğini savunmaktadırlar (Tunalı, 2009: 69). Bu doğrultuda bilim şu şekillerde ifade edilebilmektedir: Bilim, bireyin daha iyi yaşam koşullarına ulaşabilmeleri için yeni olgular bularak yeni şeyler öğrenmelerine vesile olan tüm etkenlerdir. Deney ve gözlemle oluşan bilgi bütünlüğüne dayalı duyu verileri ile sistemli anlayışlar arasında uygunluk sağlama çabasıdır. Deneyssel yöntemler ve gerçekliğe dayalı olaylardan seçilen konuya dair yasalar çıkaran düzenli bilgidir. Belli bir konuyu bilme arzusundan kaynaklanan, belli bir amaca ulaştıran bilgi edinme ve yöntemli araştırma sürecidir (Yıldırım, 2008: 15, 19, 24; Mehdi, 2004: 477, 501). Dolayısıyla bilginin bilimsel olabilmesi için hem mantıksal ve hem de araştırma ve deneye dayalı olması gerekir. Aynı zamanda bu bilginin betimlenebilmesi, yordanabilmesi ve kontrol edilebilir olması gerekir. Böylece betimleme ile olaylar, değişkenler ve durumlar derinlemesine tanımlanarak temel özellikleriyle açıklanabilirken, yordama ile

belirli değişkenlerin diğer değişkenler ile ilişkisi saptanabilmekte ve saptanan bu ilişki kontrol altına alınabilmektedir. Bu çerçevede yürütülen bilimsel etkinliklerle olaylar anlamaya (nedir?), açıklanmaya (neden) ve kuram geliştirmeye çalışılmaktadır (Kaya, 2010: 241-242). Aynı zamanda bilen, edindiği bilgi ve bilimle bilmeyene bir şeyler öğretebilmektedir (Aristoteles, 1985: 83).

Bilgi edinmeyi amaçlayan araştırma faaliyeti bütün bilimlerin temelini oluşturur. İnsanların her gün artış gösteren bilmeye ve öğrenmeye olan ihtiyacına bağlı olarak oluşan bilgiler, bir dairede toplanamayacak kadar artış gösterince kendi metodik ve özellik yapısı içerisinde çeşitli sınıflamalara tabi tutulmuştur. Bu sınıflandırma ise düşünene göre değil, düşünülen maddeye göre yapılmıştır. Buna göre bilimler, genel anlamda maddi ve manevi olarak ikiye ayrılmaktadır. Bilimlerin ilerlemesine bağlı uygarlığın ilerlemesi gerçekleştiğinden 17. Yüzyıldan itibaren bilimde görülen gelişme, 18. Yüzyılın başlarında insanoğlunun yaşıntısını büyük oranda olumlu etkilemiştir (Mehdi, 2004: 74,473-474).

İnsan için gerekli olan sağlıklı bir eğitimin gerçekleştirilebilmesi de, ancak bilimsel temellerle olabilmektedir. Dolayısıyla bilimin eğitime olan en büyük katkısı, “bireyin kendi yaşantısı yoluyla davranışlarında kalıcı izli davranış değişikliğini meydana getirme süreci” (Ertürk, 1984: 9-13) şeklindeki eğitimin tanımında bulunan ve anlaşılan öğelerin (öğretmen, öğrenci, öğretim yöntem ve teknikleri, araç-gereçler, öğretim programı, okul ve sınıf ortamı gibi) birbirleriyle olan etkilerini incelemektir. Böylece eğitim ile gerçekleştirilmek istenen davranış değişikliği bilim ile vuku bulan araştırma sonucu gerçekleşebilmektedir. Çünkü birey için bilinmez olan ve bireyi rahatsız ederek problem oluşturan durumun çözüme ulaşması; bu durumun tanımlanması, uygun çözüm yollarının bulunması, ilgili verilerin toplanması ve edinilen verilerin düzenlenmesi ile olabilmektedir (Yiğit, 2016:193-194).

Bilim kavramı çok eskiden beri var olmaktadır. Ancak popüler kullanımı ise günümüz modern çağda bulunmaktadır. Bu kavram sosyal ilişkilerden akademik tartışmalara kadar hemen birçok yerde kullanılmaktadır. Bu kullanım yaygınlığı ise, bilim ve bilimselliğe olan değeri ifade etmektedir. Gücü sağlamlaştırmak ve söylenenlerin şüpheden uzak olduğunu belirtmek için hakikatin ölçüsü olarak bilim referans olarak gösterilmektedir. Dolayısıyla bilmek, bireysel ve toplumsal etkinliği sağlamaktadır.

3. İslam'ın Bilime Verdiği Önem

Her din, kendi içerisinde iman, ibadet ve ahlak boyutlarını taşımaktadır. Bunlardan iman boyutu, evrene ve evrende cereyan eden olaylara dikkat çekti-rerek evren hakkında izahta bulunduğundan aynı zamanda bilimin alanıyla da ilgilenmektedir. Nitekim Yüce Allah: “Devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl döşendiğine bakmazlar

mı?”(Ğaşıye,88/17-20) ayetleri ile kâinata bakmayı, onun hikmetlerini keşfetmeyi ve dolayısıyla Allah'ın büyüklüğünü anlamayı istemektedir. Müslümanlar; Hint, Mısır, İran ve Yunan gibi eski uygarlıkların; astronomi, tıp, matematik, fizik ve kimya gibi bilimlerle ilgili bilimsel yapıtlarının hemen hemen tamamını çevirmiş, bunlardan bir kısmını yorumlarken bir kısmını da özetlemiş ve bir kısmını da düzeltmişlerdir. Nitekim Astronomi ilminin kurucusu olarak anılan Batlamyus, bir senelik zamanın dünyanın kendi etrafında 260 defa dönmesiyle oluştuğunu söylerken meşhur İslam âlimlerinden Bettânî ise, bunun yanlış bir bilgi olduğunu ve bu dönüşün 365gün 5 saat, 46 dakika ve 24 saniye olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla bu ilmin gerçek kurucusunun Bettânî olduğu söylenebilmektedir. Büyük Müslüman âlimlerinden Horasanlı Gıyasüddin Cemşid, *Risaletü'l-Muhi-tiyye* adlı kitabında ilk defa bir derecenin sinüsünü hesapladığı gibi, pi sayısını da ilk defa bulmuştur. Eski Yunanlıların ve Hintlilerin yaptıklarını inceleyen ve bundan etkilenen İslam âlimi el-Cabir, birtakım büyüklükleri harflerle göstermiş ve bugünkü cebir ilminin temelini atmıştır. Üçüncü derecede denklemi çözdüğü gibi, kök almayı da göstermiştir. Yunanlılarda bulunan rakamlar 60'tan yukarı bulunmazken Müslümanlar yeni bir rakam sistematiğini geliştirerek aşar(onlu) sistemi (on ve katları) bulmuşlardır. Böylece Yunanlıların sisteminde gerçekleştirilemeyen matematikteki 4 işlem, Müslümanların geliştirdikleri sistemde gerçekleştirilebilmiştir. Atom ve molekül teorisini üreten ve buna bağlı kırılma kanununu bulan İbnu'l-Heysem bugünkü fiziğin kurucusu sayılmaktadır. İlk defa atomun parçalanabileceğini söyleyen ve atom teorisi ile yer çekim teorisini ortaya koyan ve ancak 19. Asırda Avrupalılarca bahsedilebilen Newton prensibini Avrupalılardan 10 asır önce ortaya koyan ve dolayısıyla kimyanın kurucusu sayılan ilk kişi, Cabir b. Hayyan'dır (Erbakan, 2017: 38-60).

Müslümanların kaynaklarını inceleyen ve Müslümanların ilimleri ve kültürleriyle tanışan Batılılar, zaman zaman Müslümanlara olan hayranlıklarını ve güvenlerini gizleyememişlerdir. Nitekim Avrupalı bilim adamlarından Adam Metz, 1926 yılında yazdığı *İslam Rönesansı* adlı kitabında İslam'ın insanlık tarihinde bir Rönesans olduğunu belirtmiştir. Arthur Pellegrin: “Kur’ân, insanın fikrinin en yüksek kuramı ve görüşlerini beslemeye yetecek fikir ve duygulardan meydana gelen bir hazineyi ihtiva etmektedir.” İfadesinde bulunurken, George Rivoire de :“ Bence yükseliş ve gelişmenin sırrını Kur’ân'ın birçok âyeti ve Muhammed'in hadisleri vermektedir. Bu ayet ve hadisler Müslümanları bilime, yükselişe ve medeniyete teşvik etmiştir. Bunu da Müslümanlar için dini bir vazife saymıştır” ifadesinde bulunmuştur (Bayrakdar,2017: 57-60). Kristof Kolomb, Venedik'te okuduğu Müslüman kitaplarından batıya doğru gidildiğinde yeni kıtalara rastlanılacağını öğrenmiş ve ilk defa Atlantik Denizine açılma cesaretini göstermiştir. Kolomb'un aylarca Atlantik'te gitmesine rağmen karaya ulaşamayınca ona isyan edip geri dönmeyi düşünen gemideki ekibine ikna edici ve sakinleştirici şu sözü

çok anlamlıdır: “Öyle çıkışmayın. Ben, Batı’ya doğru gidildiğinde karaya ulaşılacağı fikrini Müslümanların kitaplarından okudum. Bu karaya mutlaka ulaşacağız. Çünkü Müslümanlar yalan söylemezler” (Erbakan,2017: 61-65).

İslam’ın Batı bilim dünyasına etkisini dile getiren İtalyan asıllı Fransız matematikçi Guglielmo Libri Carucci Dalla Sommaja (1803-1869) Batılılara hitaben: “Tarihten Müslümanları silmiş olsaydınız, bilimsel rönesansınız yüzyıllarca geri kalmış olacaktı” demiştir. Yine Ünlü Fransız sosyolog ve fizikçisi Gustave Le Bon (1841-1931), aynı gerçeği şöyle ifade etmiştir: “Avrupa’nın karanlık bir barbarlık içine daldığı bir devirde, Bağdad ve Kurtuba gibi İslam’ın hüküm sürdüğü iki büyük merkez, parlak nurlarıyla dünyayı aydınlatan bir medeniyetin ocaklarıydı”. Öte taraftan İngiliz tıp bilgini ve antropologu Robert St. Briffault (1876-1948), *The Making of Humanity* adlı eserinde bu gerçeği daha güçlü bir şekilde şöyle ifade etmiştir: “İslam dünyasının modern dünyaya en büyük hediyesi ve yardımı bilimdir. Bunun yanında kültürüdür”. Dolayısıyla İslam medeniyetinin ruhu Kur’ân ve Sünnet kaynaklı olduğunu fark eden bazı Avrupalılar İslam’ı Avrupa’nın geleceği için temenni etmişlerdir. Nitekim ünlü Alman şairi ve düşünürü Goethe şöyle demiştir: “Er-geç geleceğimizde İslam yatar”. Yine 1798 yılında Mısır’a askeri çıkarma yapan Ünlü Fransız Kralı I. Napolyon, Mısır’da gördüklerinden etkilediğinden ülkesine döndükten sonra şöyle demiştir: “Bütün ülkelerin eğitimli ve hikmetli insanlarını bir araya getirerek tek hakikat olan ve insanları mutluluğa götürebilecek Kur’ân’ın ilkeleri üzerine bir idare şeklini kuracağım zamanın çok uzun olmayacağını umut ediyorum” (Bayrakdar, 2017: 66-67).

Ayrıca bilim ve din farklılıklara rağmen ortak yöntemler kullanabilmektedirler. Tecrübe ve yorum ilişkisi ile modeller ve analojilerin yanında, dünya hayatı bir bütün olarak anlayıp bütünselci bir dünya görüşü de her ikisinde görülmektedir. Aynı zamanda bireysel varlıktan başlayan din, tabiatla da ilgilenerek bilim ile ortak bir alanı oluşturur ve tabiat teolojisini yapar. Bunların ötesinde dinde kullanılan ve meşruiyet zeminini oluşturan kavramlar olan hak, delil ve burhan gibi kavramlar, bilimin de vazgeçilmezleridir (Düzgün, 2006: 51-62). Dolayısıyla dinleri sadece inanç alanıyla sınırlı tutan anlayışlar (Peterson & Other,2006:349-375); o dinler hakkında ve aşağıda belirtileceği üzere özellikle insanlığı bilgiye, sorgulamaya ve araştırmaya dayalı bir inanca sahip olmaya çağıran İslam hakkında yanlışlığına düşmüşlerdir.

Kur’ân ve sünneti temel referans alan İslami eğitim, genel anlamda okumayı ve öğrenmeyi “oku” (Alak,96/1) emri ile sürekli yapılması gereken bir eğitim işi olarak görmektedir. Bilginin her türüne ve düzeyine önem veren İslam, sahip olunan her düzeydeki bir bilginin aşamalı olarak üst ve hatta bilimsel düzeylere çıkartılmasının gereğine vurgu yapmaktadır. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Bunu ancak akıl sahipleri düşünüp anlar” (Zümer,39/9) ayeti ile toplumu eğitmenin ve şekillendirmenin tek yolunun ilim

olduğu, bilenlerin bilmeyenlerden elbette ki üstün olduğu belirtilirken ilmin de akıl ve zekâ işi olduğu ve akıl ile iyinin kötünden, ilmin de cehaletten ayırt edilebileceği belirtilmiştir.

“Oku” emri ile ilk vahyi alan Hz. Peygamber, insanlığın tek kurtuluş reçetesinin ilim olduğunu anlamış ve adeta ilme âşık olmuş, vahiyle kendisine indirilen ilimlere ilaveten “Ya Rab, benim ilmimi artır” (Tâ-hâ,20/114) ifadesi ile daha çok ilim sahibi olmayı Yüce Allah’tan dilemiştir. Kur’an-ı Kerim’de “Allah’ı en çok tanıyanların, ona saygı duyanların ve ibadet edenlerin bilgin kimseler olduğu” (Fâtır,35/ 28) belirtilmiştir.

Kur’an-ı Kerim, “devenin, göğün, dağın ve yerin yaratılış biçimleri üzerinde düşünmezler mi?” (‘Gâşiye,88/ 17-20) ayeti ile varlığa ve dış dünyaya ilim gözüyle bakmayı ve dolayısıyla ilmi araştırmalar yapmayı istemiştir. Aynı zamanda Yüce Allah, “gerçeği anlayıncaya kadar varlığımızın belgelerini hem dış dünyada ve hem de kendi içlerinde göstereceğiz” (Fussilet,41 / 53) ayeti ile de biz kullardan iç ve dış âlemi inceleyerek madde ve ruh bilgisine ulaşmak suretiyle Allah’ın varlığını anlamayı ve kulluk bilincine ulaşmayı istemektedir.

Kur’an’a göre bilgi, ilim, kuruntu ve zann olmak üzere üçe ayrılır (Atay,1968:155-176). Ancak hatadan emin olmak için bilginin ilim derecesinde kuvvetli olması gerekir (Gazali, 2013: 3).

Kur’an-ı Kerim’de bulunan “ Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım” (Zâriyât,51/56) ayet ile cinlerin ve insanların yaratılış amaçlarının Allah’a ibadet etmek olduğu belirtilmiştir. Hz. Peygamber ise, bu amacın gerçekleşebilmesi için ilmin gereğine atıfta bulunarak “ilim ibadetten efdâldır” (Taberani, 1985b: 38) ifadesinde bulunmuş ve “imi öğrenmek her Müslüman’a farzdır” (Taberani, 1985a: 195) ifadesi ile de kadın-erkek, hür- köle vb. ayrımı yapmadan tüm Müslümanları eğitime tabi tutmuştur.

Hz. Peygamber; “Yüce Allah, kimin için hayır dilerse onu dinde fakih kılar” (Müslim,1981: İmare,175; Darimi,1981:Mukaddime, 24) hadisi ile bilimle ve özellikle dinin gereklerini bilip yaşamakla hayra ve güzelliklere ulaşılabilmesine işaret etmektedir. Yine Hz. Peygamber; Yüce Allah’ın kendilerine ilim verdiklerinin büyük kazanımlarını şöyle belirtmiştir: “Yüce Allah, ilim ve hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse şüphesiz ona çokça hayır verilmiştir.” (Bakara,2/ 269), “Allah, kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltir”(Mücâdele,58/11). Bu nedenledir ki Hz. Peygamber, bu uğurda gerekli olan her türlü sıkıntılara katlanması gerektiğini, “İlim Çin’de de olsa arayınız.” (Suyuti,1983:193) hadisi ile belirtmiştir. Tabi ki bu arada, belirtilen hadiste işaret edildiği gibi, talep edilen ilmin hiçbir milliyetinin olmadığına işaret edilmiştir. Dolayısıyla öğrenilmesi istenilen her türlü ilim, Müslümanlar’dan alınabildiği gibi, Çin gibi Müslüman memleketi olmayan yerlerde ve Müslüman olmayanlardan da alınabilmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber; “En faziletli amel ilimdir, ilmin azı da çoğu gibi

yararlıdır”(Nabhâni, ts.: 207), “Cennet bahçelerine uğrarsanız, onlardan faydalanın,bu bahçelerin de ilim meclislerinin ve öğretim yerlerinin olduğunu” (Nabhâni,ts.: 155) ifadelerinde bulunurken bununla ilgili şu öğüt ve uyarıda bulunmuştur: “Sen, ya bilen, ya öğrenen, ya dinleyen veyahut ilmi seven ol. Bunların dışında beşincisi olursan helak olursun.” (Nabhâni,ts.: 204). Bu bağlamda Gazali imanın baş şartı olan Allah’ı tanımının bilgiye bağlı olduğunu ve bunun sonucunda ise, makamların ve derecelerın en üstünü olan sevgiye ulaşılabilceğini, bilgi idrak edilmeden sevginin meydana gelemeyeceğini, çünkü bilinenlerin ancak sevilabileceğini belirtmiştir (Gazâli, 2005: 2570-2574). Yine Gazâli’ye göre, insan nefsinin (akıl), ilim ve hikmetin kaynağı ve menbaidır, kömürde ateşin, toprakta suyun ve çekirdekte hurmanın bilkuvve mevcut olduğu gibi, tüm ilimlerin de insan nefsinde bilkuvve mevcuttur (Gazâli, 1964: 334).

Hız. Peygamber; “ ilim, ancak öğretimle gerçekleşir” (Buharî,ts: ilim,10) ifadesi ile ilme sahip olmanın ancak ciddi bir eğitim ve öğretim faaliyetleri ile gerçekleşebileceğine işaret etmiştir. Bu nedenledir ki Yüce Allah: “Nitekim biz, size ayetlerimizi okuyacak, sizi kötülükten arıtacak, size kitabı ve hikmeti öğretecek, bilmediklerinizi bildirecek bir Peygamber gönderdik” (Bakara,2/151) ayeti ile de Allah’tan bilgileri alan ve uzmanlaşan Peygamber ile eğitim ve öğretim faaliyetlerini yürüttüğünü belirtmiştir. Bundan sonra Müslümanların ilk etapta ele alıp inceledikleri ve üzerinde düşündükleri Kur’ân’ı Kerim, bütün Müslümanlar tarafından doğru okunup anlaşılması için âlimler tarafından açıklanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu nedenle ilk olarak Kur’ân’a dayanan Kur’ân ilimleri ve dini ilimler ele alınırken, Kur’ân’ın teşvikiyle diğer ilimler de ele alınmıştır. Yönetimler tarafından Beytülmal ile desteklenerek gelişme gösteren ilimleri şöyle sıralayabiliriz;

Kıraat ilmi: Kur’ân’ın doğru anlaşılması bir nevi doğru okunmasına bağlı olduğundan Halife Abdulmelik b. Mervan, kendi hilafeti döneminde (65-86/685-705) yanlış okumaların önüne geçmek için Ebu Esved ed-Düeli olarak bilinen Zâlim b. Amr İbn Süfyan (ö.69/688)’a verdiği emirle Kur’ân’a noktalama işaretlerini koydurmuştur (Askerî,1987:371). Bunun yanında Yahya b. Ya’mer el-Udvâni (ö.89/708) Kur’ân kıraatı üzerine *Kitabu’l-Kıraat* adlı eserini yazmıştır (Suyuti, h.1426: 26). Kur’ân’ın yedi vecihle okunuşu ile ilgili Harun b. Musa el-Kârî el-E’ver en-Nahvî (ö.142/759), Basra’da bir eser yazmıştır (Suyuti,ts.: 321).

Tefsir ilmi: İslam’ın kaynağı olan Kur’ân’ın doğru ve güzel okunmasının yanında doğru anlaşılması ve açıklanması da önem arz ettiğinden ilk zamanlar sahabeden dört halife, İbn Mesud ,İbn Abbas , Ubey b. Ka’b, Zeyd b. Sabit, Ebu Musa el- Eş’arî ve Abdullah b. Zübeyir gibiler, Hız. Peygamber’den ayetlerin tefsiri (açıklaması) ile ilgili duyduklarını aktarmışlardır (Suyuti, h.1426: 2325). Tabiîin âlimler de sahabeden duydukları ayetlerin tefsirlerini almışlar ve bu tefsirler ile ilgili müstakil eserler yazmışlardır (Zehebi, 2000: 104).

Arap Dili ve Edebiyatı İlmi: İslam'ın Arapların dışına yayılmasıyla farklı dilleri konuşanlar da Müslüman olmuşlardır. Bu dillere mensup olanların Arapça olan Kur'an'ı anlamada ve ondan istifade etmede sıkıntı yaşadıkları nedeniyle Kur'an dili olan Arapça'nın esasları belirlenmeye ve izah edilmeye çalışılmıştır. Böylece öğretilen Arapça gramer bilgileri ile Kur'an ayetleri yorumlamaya ve anlamaya çalışılmıştır (Gözütok,2012: 50).

Fıkıh İlmi: İslam'ın geniş bir alana yayılmasıyla yeni olay ve sorunlarla karşılaşılması neticesinde bunlara çözüm üretmek amacıyla fikhî görüşlere ve yeni içtihatlarla ihtiyaç duyulmuştur. Bu anlamda ilk olarak Urve b. Zübeyir'in (ö.94/712) yazdığı eser günümüze ulaşmamanın yanında (Carl Brockelmann,ts. : 233) sistemli olarak Ebu Hanife (ö.150/ 767) tarafından yazılan ilk eser o dönemden itibaren halkın istifadesine sunulmuştur (Ebu Zehra,ts.: 347).

Hadis İlmi: Bir süre fıkıh ilmiyle birlikte ele alınan hadis daha sonraki dönemlerde müstakil bir ilim olarak ele alınmıştır. Nitekim daha önceden İmam Malik (ö.179/795), *Muvatta* adlı eserinde ve İmam Şafii *el-Umm* adlı eserinde fıkıh ile birlikte hadisleri ele almışlardır. Ancak daha sonraları İmam Buhârî gibi zatlar tarafından hadis ilmine özgü eserler yazılmıştır (Kâfi, 2000: 21).

Tarih İlmi: İslami dönemde başlayan tarih çalışmaları, eski Arap tarihinden bahsettiği gibi, Hz. Peygamberin hayatından ve savaşlarından bahsetmektedir. Nitekim bu anlamda Suhar'ın yazdığı *Kitabu'l-Emsal* adlı ve Ziyad b. Ebihi'nin yazdığı *Mesalib* adlı kitaplar vb. bulunmaktadır (Zirikli,1986: 189).

Kelam ve Felsefe İlmi: Daha önceden felsefeye ilgi duymayan Müslümanlar, İskenderiye'nin fethiyle buradaki kütüphanede bulunan bir kısım yabancı felsefi kitapları tercüme etmeye başlamışlardır (Şeyal,ts.:33).

Tasavvuf İlmi: İslam alimleri, İslam'ın ibadet ve hukukunu içeren ilme fıkıh; Usulu'd-Dini'e (iman esaslarına) dayanan ilme kelam ve dünyaya rağbet etmeme, dini yaşantıda zühde önem verme anlamına gelen "ihsan" a dayanan ilme tasavvuf demişlerdir (Subkî,ts. : 117). Bu ilim ilk zamanlarda teorik ve uygulamaya dayalı iken bir müddet sonra yazılı kaynaklara geçmiştir ki bu da risaleler şeklinde başlamıştır (İsfahani, 1988: 214).

İslam'ın çokça ilme verdiği değer ve her zaman ilme yaptığı teşviklere binaen Müslümanlar, ilme sarılarak bu uğurda gereken gayreti göstermişler, ilgili araştırmalar yaparak hizmetlerde bulunmuşlar ve birçok alanda çokça ilmi eser ortaya koymuşlardır. İslam'ın hicret sonrası ilk yüzyılında Hz. Osman (574-656) Kur'an'ı çoğaltıp birçok merkeze göndermiştir. Daha önceden belirtildiği üzere Arap olmayanların da İslam'ı benimsemesi neticesinde Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için din ve dil kurumları meydana getirilmiştir. Basra ve Küfe'de dilbilgisi çalışmaları yapılmışken halifeliğin karşılaştığı sorunları çözmek için hukuk düzeni oluşturulmuştur. Bu da dört fikhî mezhep ekollerinin kurulmasına sebep olduğu

gibi, Hz. Peygamber'in hadislerini yazma geleneğinin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Müslüman âlimler, Hz. Peygamber'in hadisi diye nitelendirilenlerden güvenilir olanları araştırarak "Hadis İlmi"ni oluşturmuşlardır. Nitekim bu anlamda el-Buharî (810-869), 16 yıl boyunca gezip topladığı çok sayıdaki hadis içinden seçtiği 7275 hadisi, *Kitab el-Câmi el-Sahih* adlı kitapta toplamıştır (Tez, 2001: 10).

Özellikle Ortaçağ İslam dünyasında bilimsel çalışmaların devam etmesinde ve gelişmesinde yöneticilerin ve söz sahibi kimselerin olumlu etkileri olmuştur. Abbasiler, Gazneliler ve Selçuklular dönemlerinde doğuda bütün canlılığıyla ilmi faaliyetler, gelişerek devam ettiği gibi, Emeviler döneminde Endülüs'te parlak bir süreci yaşamıştır. Nitekim doğuda Bağdat mektebi ve diğerleri, çok önemli ilim ve kültür faaliyetlerinde bulunurken, batıda ise, Kurtuba ve Tuleytule parlak ilmi etkinliklerde bulunmuştur. Daha sonraları Osmanlılar, ilmi faaliyetlerin bayraktarlığını yapmışlardır. Özellikle Fatih Sultan Mehmet, döneminde İstanbul'da "Fatih Külliyesini" kurarak burasını ilim ve kültür merkezi haline getirmiştir (Kesikoğlu, 1987: 30).

Abbasilerin, iş başına gelmesi ile, kısa bir süre görev yapan el-Mansur (ö.775) ile Harun Reşid'in (766-809) ve el-Memun (786-833)'un görev yaptıkları dönemlerde (754-861) bilim ciddi bir şekilde desteklenmiştir. Kurtuba'nın Emevi halifeleri kendi dönemlerinde (928-1031), İspanya ve Fas'ta ciddi bir şekilde ilmi destekledikleri gibi, onların yerine geçen sıradan yöneticiler de onları örnek alarak ilmi desteklemişlerdir. Hatta İslam medeniyetinin çöküş süreçlerinde dahi Selahaddin-i Eyyubi (1138-1193), Gazneli Mahmut (971-1030) ve Semerkandlı Uluğ Bey (1394-1449) gibi liderler de ilmin şerefine inanarak ilmi desteklemişlerdir. Aynı zamanda İranlı Bermekî Ailesi (765-803) gibi zengin tüccar ve memurlar da ilmi ve ilim adamlarını destekledikleri gibi, bunlardan bazıları aynı zamanda kendileri de ilimle uğraşmışlardır (Tez, 2001:2).

Müslümanlar; daha önceden işaret edildiği üzere Hint, İran ve Yunan gibi eski uygarlıkların, astronomi, tıp, matematik, fizik ve kimya gibi bilimlerle ilgili bilimsel yapıtların hemen hemen tamamını çevirmiş, bunlardan bir kısmını yorumlarken bir kısmını da özetlemiş ve bir kısmını da düzeltmişlerdir. Böylece İslam'da bilimsel düşünce Bağdat, Şam, Mısır ve Mezopotamya gibi eski bilim merkezlerine yerleştikten sonra yaygınlık kazanmıştır. Bu vesile ile bilimler; Mısır'dan, Hindistan'dan, Babil'den, Yunanistan ve Bizans yoluyla Doğu Müslümanlığa ve İspanya'ya, oradan da Avrupa'ya ve Amerika'ya geçmiştir. Bu arada Hristiyan batı, Ortaçağ'da dinsel yönetimin altında karanlıklar içerisinde bulunurken, İslam dünyası, akla önem vererek eski çağların akılcı düşünce akımlarını sürdüren çok değerli bilim insanını yetiştirmiştir. Zira ilk çağ filozofların düşüncesi kilise tarafından yasaklanırken, İslam dünyası bu düşünce ile iç içe olmuştur. Müslümanların çeviri ile yararlandığı Yunanca ana metinler kayıp olduğundan batılı bilim adamları, İslam kaynaklarından Yunan bilimini öğrenmişlerdir. Aristo ve

Platon gibi bilim adamlarını İslam dünyası aracılığıyla tanımışlar ve Rönesans'ı başlatmalarında İslam dünyasından etkilenmişlerdir ((Tez,2001:2-4).

Nihayet dini ilimlerin yanında ilk olarak Müslümanlar, Emeviler döneminde Astronomi ile ilgili eserleri Yunanca'dan tercüme etmeye başlamışlardır. Abbasiler ise, Halife Mansur başta olmak üzere bu işe çok önem vermişlerdir. Bu işle uğraşanlara bol bol iyiliklerde bulunmuşlardır. Bu dönemde ilgili birçok eser yazılmıştır. Özellikle Halife Me'mun döneminde Bağdat Bytü'l-Hikme'nin yönetiminin kendisine verildiği Matematik ve Astronomide çok ileride olan ve ilgili birçok eser yazan Harezmi (780-850) bulunmuştur. Daha sonra tıp, kimya ve tabiat ilimlerinde derin bilgilere sahip olan ve ilgili değerli eserleri yazan Ebubekir er-Razî (854-932), optik, tabiat bilgileri, riyaziye ve hendese alanında çok önemli eserler veren Ebu Ali Hasan b. Heysem (965-1039),felsefe, tıp, matematik, astronomi, mantık vs. ilimlerde ün salmış olan İbn-i Sinâ (980-1037), Nebatat ve ilaç ilmi ile ilgili İbn-i Baytar (1197- 1248), Coğrafya ile ilgili İbn-i Batute (1304-1377),Tarihte İbn-i Haldun (1332-1406), Matematik, Fizik ve Felsefe alanlarında eserler yazan İsmail Gelenbevi (1730-1791) gibi İslam coğrafyasında birçok alanda çokça âlim yetişmiş ve ilgili ilmi eserler yazılmıştır (Kesikoğlu, 1987: 32-102).

Eğitim ve öğretimde kullanılacak yöntemleri belirlemek ve bilimler arası ortak bağları kurmak ve onlara ilişkin toplu bir bakışı sağlamak için ilk çağlardan beri filozof ve bilim adamları, bilimlerin sınıflandırılması üzerinde durmuşlardır. İlk sistemli sınıflandırmayı Aristo'nun yaptığını görmekteyiz. Ona göre bilim; birinci derecede gerçek olan tanrısal varlığın bilimi ve ikinci derecede gerçek bilim olan doğal varlıkların bilimi olarak ikiye ayrılmaktadır. İslam'ın kaynak ve karakterine göre bilimler genelde nakli ve akli bilimler olarak ikiye ayrılır. Nakli ilimler; dinî ve şer'î ilimler olarak Tefsir, Hadis, Kur'ân ilimleri vb. şeklinde ele alınırken akli ilimler ise; eski bilimler olarak Matematik, Astronomi, Müzik vb. şeklinde ele alınmıştır. Ancak İslam dünyasında nakli ilimlerin, yani İslam dini ile yakın ilişkide olan Fıkıh, Tefsir ve Hadis gibi ilimler büyük değer görürken akli ilimler olarak ele alınan Matematik, Astronomi, Fizik, Biyoloji ve Felsefe gibi ilimler ise, bu denli değer görmemiştir (Tez, 2001: 29-30).

Sonuç

İnsanoğlu her zaman bir şeyler öğrenip ona göre hayatını düzenleme gayreti içerisinde olmuştur. Biriken bilgilerin düzenli olarak organize edip hayata uygulamak bu bilgilerin artmasına bağlı her zaman artış göstermiştir. Bu da çok eskilere dayanan bilimin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İslam Peygamberi Hz. Muhammed, aldığı ilk vahiy olan "oku" emri ile hareket etmiş, genel anlamda bilgiye önem vermiş, bu doğrultuda Müslümanları eğitmiş ve ilme teşvik etmiştir. Müslümanlar da dini ilimler gibi diğer ilimleri de elde etmeye çalışmışlardır. Özellikle Abbasiler döneminde Müslümanların bu anlamda gösterdikleri büyük

başarı sonraki dönem Müslümanları için örnek teşkil etmiştir. Bu anlamda gelişerek ilerleme gösteren Müslümanlar, IX. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar ilimde altın bir çağ yaşamışlardır. Böylece Endülüs, Kahire, Bağdat, İsfahan, Horasan ve Semerkant gibi birçok İslam beldesi ilim merkezliğini yapmıştır. Genel anlamda ilimlerin öğrenmesine önem veren İslam, ilim tahsilinde yaş, cinsiyet, sınıf, renk ve ırk ayrımı yapmadan herkese görev ve sorumluluk yüklemiştir. İslam dünyasında bilim adamları genellikle kendilerine büyük değer veren hükümdarların koruma, destek ve teşvikleriyle ilim ve hikmeti bulmak üzere özgürce ilmi çalışmalarını sürdürmüşler. Nitekim Abbasilerin, el-Mansur (ö.775), Harun Reşid (766-809), el-Me'mun(786-833) gibi halifelerin dönemlerinde bilim, daha önceden görülmemiş derecede desteklendiği gibi, Endülüs Emevi halifeleri (928-1031) dönemi ve sonraki dönemlerde de desteklenmiştir. Tıpkı İbni Sina, İbn Rüşd ve el-Fârâbi, Câbir ve İbn Heysem gibi bilim adamlarının otorite kabul edilerek desteklendikleri gibi. Böylece Ortaçağ'da kendi içinde bilimde gelişen İslam dünyası, özellikle geometri ile trigonometride, felsefe, mekanik, optik, biyoloji ve tıp alanlarında Batı Avrupa'yı etkilemiştir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles (1996), *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Askerî, Ebu Hilal Hassan b. Abdullah b.Sehl (1987), *el-Evail*, (thk. Şeyh Muhammed es-Serir el-Vekil, Kahire: Darü'l-Besir li's-Sekafeti ve'l-Ulumi'l-İslamiye.
- Atay, Hüseyin (1968), "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *AÜİFD*, c. XVI, ss.155-176.
- Başar, Erdoğan. (2010), "Türkiye'deki Eğitimin Tarihsel Gelişimi", *Eğitim Bilimine Giriş*, Ankara: Pegem Yayınları, ss.23-66.
- Bayrakdar, Mehmet (2017), *İslam'da Bilim ve Teknoloji*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bayraktar, M. Faruk (1994), *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b.İsmail (ts.), *Sahihu'l-Buhârî*, İstanbul: Mektebetu'l-İslâmî.
- Carl Brockelmann (ts.), *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî (GAL) III*,(Arapçaya terc. Abdulhalim en-Neccar),-Kahire: Daru'l-Me'arif.
- Darimi, Ebu Muhammed Abduilah b. Abdurrahman (1981), *Sunenu'd-Darimi*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Düzgün, Şaban Ali (2006), "Din Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kelam Araştırmaları Dergisi*,4:1,ss.51-62.
- Ebu Zehra, Muhammed (ts.), *İslam'da İtikadi,Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (çev.Sıbğatullah Kaya), Ankara: Ankara Yayınları.
- Erbakan, Necmettin (2017), *İslam ve Bilim* (haz. Remzi Çetinkaya), Ankara: MGY Yayınları.
- Ertürk, Selahattin (1984), *Program Geliştirme*, Ankara: Yelkentepe Yayınları.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed (2013),*el-Münkizu Mine'd-Delâl*, (terc. Abdurrezzak Tek), Bursa: Akademi Yayınları.

- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed (2005), *İhyâu Ulû-mi'd-Din IV*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed (1964), *Mizânu'l-A-mel*, (thk. Süleyman Dünya), Mısır: Daru'l-Me'ârif.
- Gözütok, Şakir (2012), *İslam'ın Altın Çağında İlim*, İstanbul: Nesil Yayınları.
- İsfahanî, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah (1988), *Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya I*, Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiye.
- Kesikoğlu, Osman (1987), *Müslümanların İlim ve Medeniyete Hizmetleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Mehmedi, Nebi (2004), "Bilim ve Din", *Felsefe Ansiklopedisi II*. (ed. Ahmet Cevizci), İstanbul: Etik Yayınları.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccac el-Kuşeyri (1981), *Sahîhu Müslim*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nabhânî, Yûsuf b. İsmail b. Yûsuf (ts), *el-Fethu'l-Kebir I*, Beyrut: Darü'l-Erkam.
- Peterson, Michael & Other (2006), *Akıl ve İnanç / Din Felsefesine Giriş*. (çev. Rahim Acar), İstanbul: Küre Yayınları.
- Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdolvahhab b. Ali b. Abdilkafi (ts.), *Tabakatu's-Safiiyyeti'l-Kübrâ I*, (thk. Mahmud Muhammed et-Tanahi, Abdulfettah Muhammed el-Hulvî), Kahire: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabî.
- Suyuti, Celaluddin Abdurrahman (1983), *el-Lâli'l-Mesnu'a fi Ahdi'l-Mevdu'a I*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- Suyuti, Celaluddin Abdurrahman (ts.), *Buğyetu'l-Vuhat fi Tabakati'l-Luğaviye ve'n-Nuhat II*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut: Mektebetu'l-Asriye.
- Suyuti, Celaluddin Abdurrahman (h.1426.), *el-İtkan fi Ulumi'l-Kuran VI*, Suudi Arabistan: Mekezu'd-Diraseti'l-Kur'âniyye.
- Şeyal, Cemaluddin (ts.), *Tarihu Medineti'l-İskenderiye fi Asri'l-İslâmî*, Kahire: Darü'l-Ma'rife.
- Taberanî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (1985a), *el-Mu'cemu'l-Kebir X*, thk. Hamdi Abdulmecit es-Silfi, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî.
- Taberanî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed (1985b), *el-Mu'cemu'l-Kebir XI*, thk. Hamdi Abdulmecit es-Silfi, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî.
- Tez, Zeki (2001), *Bilim ve Teknikte Ortaçağ Müslümanları*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Tunalı, İsmail (2009), *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Yıldırım, Cemal (2008), *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yiğit, Nevzat. (2016), "Eğitimin Bilimsel Temelleri", *Eğitim Bilimine Giriş*, Ankara: Anı Yayıncılık, ss.193-212.
- Kafi, Ebubekir (2000), *Menhecu'l-İmami'l-Buharî fi Tashihi'l-Ehadis ve Ta'lilihâ*, (İşraf: Hamza Abdullah el-Melyubarî), Beyrut: Daru İbn Hazm.
- Kaya, Zeki (2010), "Eğitim Bilimlerinde Yöntem". *Eğitim Bilimine Giriş*, Ankara: Pegem Yayınları, ss.237-279.
- Zehebi, Muhammed Hüseyin (2000), *et-Tefsir ve'l-Mufessirin I*, Kahire: Mektebetu Vehbe.
- Zirkili, Hayruddin (1986), *A'lam Kamusu Teracim IV*, Beyrut: Darü'l-İlim li'l-Medayin.

KUR'ÂN YORUMUNDA İKİNCİL ANLAMIN AİDİYETİ MESELESİ -METİN MERKEZLİ BİR METODOLOJİ ÖRNEĞİ-

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed İsa YÜKSEK

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ miyukse@istanbul.edu.tr

GİRİŞ

Dillerin ortaya çıkışı, insanın yaşamını sürdürebilmesi için diğer bireylerle iletişime geçme ihtiyacıyla ilişkilidir.¹ İhtiyacın dile önceliği; başka bir deyişle insanın karşısındakine ihtiyacını anlatabilmek için dile ihtiyaç duyması, lafızdan önce zihinde mananın bulunduğunu göstermektedir. Lafızlar zihindeki mananın aktarılması için bir imkândır. Ancak dilin her zaman için muhatabın, mütekellimi anlamasını garanti eden bir olgu olduğunu iddia etmek mümkün gözükmemektedir. Üstelik anlamın iletimi hususunda dil kadar mütekellim ve muhatap da birtakım kusurlarla yüzleşmektedir. Mütekellimin zihnindeki manayı ifade edememesi, dile hakimiyeti veya ifade melekesi ile ilgilidir. Muhatabın hitabı anlamaması da dilinin veya zeka seviyesinin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.²

Mütekellimin zihnindeki manayı ifade edebilecek, muhatabın da hitabı anlayabilecek seviyede oldukları düşünüldüğüne ise dilin mütekellimin zihnindeki manayı muhatabın zihnine taşıyabilme yetkinliği tartışılacaktır. Dilin bu hususiyeti, aslında muhatabın dil ile mütekellimin zihnindeki manayı anlayabilme imkânı ile alakalıdır. Lafızlar, belirli manalara karşılık vaz' edildikten sonra toplumsal uzlaşma açıldıklarında dile mâl olurlar. Yani, belirli lafızların belirli manalara karşılık geldiği toplum tarafından kabul edildiğinde, o dili konuşanların ortak bir tasavvurat alanına sahip oldukları söylenebilir. İletişimin gerçekleşmesi için söz konusu olan müşterek dil şartı, dilin mikro yapısı olan sözcüklerden başlar. Zihindeki mana; yani içsel kelimeler ise (kelam-ı nefî) müşterek tasavvurat alanının

¹ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahîm b. el-Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâ-cû'l-usûl* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2: 13.

² Ebû'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfehânî, *Mukaddimetü Câmi'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtîha ve metâ-li'i'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: Dârü'd-Da've, 1984), 39.

mütekellim tarafından irâdî olarak kurgulanmasıyla dilde vücut bulur. Dolayısıyla muhatabın, mütekellimin dile gelmiş içsel kelamını (murad) anlayabilmesi, sözcük bilimin ötesinde bir çabayı gerektirmektedir. Muhatabın hitabı doğru anladığını sınamanın tek yolu ise mütekellimin, kasdını açıklamasıdır.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Hz. Peygamberin tefsirini ve müşahedeye dayalı sahabe beyanını kat'î sahaya, istinbatla ulaşılan manaları ise zannî sahaya özgülerken bu öncüllerden hareket etmektedir. Mâtürîdî, kavramsallaştırmaya giderek Hz. Peygamberin ve sahabenin beyanını tefsir, bunun dışındaki fukahâyâ ait çıkarımları ise tevil olarak isimlendirmiştir.³ Mâtürîdî'nin metodolojisinde sadece tefsir sahasında murad-ı ilâhîden bahsetmek mümkündür. Anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî; Hz. Peygamberin açıklamalarını tebyin görevi (el-Nahl 16/44) sebebiyle, ashabın müşahedeye dayalı beyanâtını da soru-cevap, sebep-âyet, hâcet-beyan gibi diyalektik gerekliliklerden ötürü beyan-ı mütekellim addetmektedir.

Molla Fenârî (ö. 834/1431) tefsir tanımlarında kullanılan murad-ı ilâhî kavramını tartıştığı satırlarda, murad-ı ilâhîye dil üzerinden ulaşmanın imkânını ele almaktadır. Molla Fenârî'ye göre murad-ı ilâhî kavramı ile eğer bizatihi Allah'ın (c.c) kelam-ı nefîsine dair bir tespit yapılmaya çalışılıyorsa tefsir ilminin bu bilgiyi sağlayamayacağı açıktır. Nitekim tefsir ya rivayet ya da dirayet temellidir. Tefsirde rivayetlerin çoğu âhâd yollarla gelmektedir. Dilbilimsel öncüllerden hareketle yapılan tespitler de nesnel değildir. Bu durumda zannî verilerden hareketle nesnel bir alana dair tespitler yapmak; yani murad-ı ilâhîyi tayin etmek mümkün değildir. Ayrıca verilerin zannîliğiyle birlikte verileri yorumlayanların donanımları da farklıdır ve bu sebeple yapılan murad tespitleri de farklılık göstermektedir.⁴

Molla Fenârî'nin; Mâtürîdî'nin tefsirde kaynak tespitine dair yaptığı tasnifi, bu verilerin rivayete dönüştükleri durumlar için ele aldığı görülmektedir. Hz. Peygamberin ve sahabenin müşahedeye dayalı beyanlarının beyanın sahibi açısından bağlayıcı ve belirleyici olduğu açıktır. Ancak bu veriler rivayete dönüştüklerinde öncelikle sahih olup olmadıkları sorgulanacaktır. Çoğunun ahâd yollarla geldiği tespit edildiğinde ise kesin bilgi ifade etmediklerinden bu rivayetlerle murad-ı ilâhî tespitlerinin yapılamayacağı söylenecektir. -Her ne kadar tasnifinde dilin murad-ı ilâhîyi tespitte bağlayıcı olup olmadığını açıkça zikretmese de- tefsir sahasını sadece Hz. Peygambere-sahabeye ait kılmasından ve buna karşın tevilde istinbattan bahsetmesinden, Mâtürîdî'nin dili de bir tevil argümanı

³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne = Te'vilatü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Bâslûm), I: 349.

⁴ Şemsüddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Aynü'l-a'yân* (İstanbul: Dersaadet, 1325), 4-5.

olarak değerlendirdiği söylenebilir.⁵ Molla Fenârî ise dilin zannî bir argüman olduğunu açıkça söylemektedir.

Molla Fenârî'nin öğrencisi olan Muhyiddin el-Kâfiyeci (ö. 879/1474), dil üzerinden murad-ı ilâhîyi tespit edebilmenin imkânını ele alan müelliflerden bir diğeridir. Kâfiyeci, lafızların belirli manalara karşılık vaz' edildiğini, kullanım esnasında ister mütekellimin muradı olsun isterse olmasın lafızdan, vaz' olduğu mananın anlaşılacağını; dolayısıyla delaletin mütekellimin muradına değil vaz'ı bilmeye bağlı olduğunu kabul etmektedir. Bu; muhatabın duyduğunda anladığı şeyin mütekellimin muradı değil, vaz'ın karşıladığı anlam olduğu manasına gelmektedir. Ancak Kâfiyeci, diğer sözler ve dil yapıtları ile Kur'ân arasında bir ayırım yapmaktadır. Kur'ân'ın hak ile batılı ayırt eden bir kitap olması, Kâfiyeci'ye göre dilin delaletinin murad-ı ilâhîyi karşılamasını gerektirmektedir.⁶ Kur'ân'ın muhkem âyetleri, kat'î olarak murad-ı ilâhîye delalet etmektedir. Çünkü Allah, Kur'ân'ı Hz. Peygambere her şeyi açıklamak için indirdiğini bildirmiştir. (en-Nahl 16/89) Ayrıca muhkem âyetlerin manası ile amel etmenin gerekli olduğu, bilinen bir husustur. Eğer muhkem âyetler, murad-ı ilâhîye delalet etmeseydi böyle bir gereklilikten bahsetmek de mümkün olmazdı.⁷ Kâfiyeci, müteşabih âyetlerin de kat'î olarak murad-ı ilâhîye delalet ettiğini düşünmektedir. Kâfiyeci'nin bu tespitin, müteşabih âyetlerden muradın bilinebilmesi ile ilgili değil müteşabih âyetlerin murada delaletinin kat'iyeti ile ilgili olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Ayrıca mücmel ifadelerin murada delaletinin genel içerikli (icmâlen) bir bilgi sunduğu da söylenebilir. Genel içerikli delalette bütün detaylarla ilgili nokta tespitlerin yapılması ise beklenmez.⁸

Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ise Kur'an'da bulunan çok anlamlı kelimelerin bütün manalarının, murad-ı ilâhîye izafe edilebileceğini söylemekte; dilin imkân verdiği ve usûle aykırı olmayan (usûlû'd-dîn-usûlû'l-fıkh) bütün manaları da bu kapsamda değerlendirmektedir. Konevî; halin karinesi, sebep-i nüzul, siyak, muhatap kitle gibi argümanların, çokanlamlı lafızların belirli anlamlarının ön plana çıkarmasının aleyhine delil olamayacağını savunur. Çünkü Kur'ân'ın kategorik bir anlam uzantısı (zahr-batn-had-matla') vardır.⁹ Yaptığı değerlendirmelere bakıldığında Konevî'nin bahsettiği muradın, müfessir cihetinden ele

⁵ Mâtürîdî'nin metodolojisinde tefsir ile tevil sahaları arasında geçişliliklerin bulunabileceği söylenmelidir. Yani bu tasnifte dilbilimsel bir tespitle ulaşılan bir anlamın (tevil) başka bir karine ile (örneğin rivayet) birleştiğinde tefsir sahasına geçmesi mümkündür. Biz burada sadece dil üzerinden murad-ı ilâhînin tespit edilebilirliğini sorguladığımızdan bu hususun üzerinde durmaya gerek duymadık.

⁶ Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, trc. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 31-32.

⁷ Kâfiyeci, *Teysîr*, 26.

⁸ Kâfiyeci, *Teysîr*, 34-35.

⁹ Muhammed b. İshak Sadreddin el-Konevî, *İ'câzü'l-beyân fî tefsîri ümmi'l-Kur'ân*, (Kum: Bostan Kitab, 1381), 187-188.

alındığı söylenebilir.¹⁰ Molla Fenârî'nin, murad-ı ilâhî kavramını müfessirin tespitleri ve iddiası cihetinden ele aldığı bölümde Konevî'nin görüşlerine atıf yapması bu tespiti desteklemektedir.¹¹

XVIII. yüzyıl sanayi devriminden sonra İslam dünyasının içerisine düştüğü durum, şer'î ilimleri de batı menşeli birçok söylem ve metodolojinin istilasına açık hale getirmiştir. Bunlardan tarihselci ve bağlamsalcı yaklaşımlar, nassın ne dediğini değil ne demek istediğini keşfederken, hitap ile muhatap arasında zorunlu bir ilişki olduğuna vurgu yapmakta ve hitap ile olgu arasındaki sebebiyet ilişkisini (illet) tespit etmektedirler. Böylece nassın benzer veya farklı koşullarda dolaylı muhataplara ne diyeceği de belirlenmektedir. Bu aşamada, nassın lafzî delaletlerini olgu belirlemekte; muhkem âyetlerin manalarına zıt anlamlar Kur'ân'a isnad edilebilmektedir.

İbn Âşûr *et-Tahrîr ve't-tenvîr* isimli tefsirinin mukaddimesinde klasik literatürde yapılan dil-murad eksenli tartışmalara yeni bir soluk getirmekte, konuyu teorik düzeyde bütün bileşenleri ile ele almaktadır. İbn Âşûr'un sistematize ettiği metin merkezli metodoloji, eşine ender rastlanan bir kurguya ve tasnife sahiptir. Mukaddimelerinde metnin tekdüze bir anlam alanına sahip olmadığını temellendiren İbn Âşûr; olguyu hiçbir zaman ihmal etmemekte, dilbilim ile bağlamın âyetlerin anlaşılmasına sunduğu katkıyı farklı şartlar ve ihtimaller müvacehesinde ele almaktadır. Bununla birlikte İbn Âşûr, murad kavramını literal anlamla özdeşleştirmekte ve konuyu belâgat ile ilişkilendirmektedir. Bu çalışmada, İbn Âşûr özelinde Kur'ân metnine tek anlam dayatanların adiyeti farklı metodoloji ve öncüllerden hareket ettiği temellendirilmeye çalışılacak; belirli şartlarda ikincil anlamların da birincil anlam kadar meşru ve geçerli olduğu belirlenecektir.

1. İBN ÂŞÛR'DA METİN-MURAD-I İLÂHÎ İLİŞKİSİ

İbn Âşûr; tefsiri, Allah'ın Kur'ân'dan muradını açıklayan bir ilim olarak nitelemektedir ve tefsirin amacının; Arap dilinin inceliklerine vakıf olmayan, edebî özelliklerini tabii fitratı ile sezinleyemeyen kimselere murad-ı ilâhîyi anlaşılır kılmak olduğunu söylemektedir.¹² İbn Âşûr'un bu tespitlerinde murad-ı ilâhînin âyet değil, Kur'ân düzeyinde ele alındığı, murada ulaşmanın yolunun da Arap dilinin edebî özelliklerini bilmek olduğu görülmektedir.

İbn Âşûr'un tefsirin işlevi ve amacına dair verdiği bu bilgiler onun metodoloji açısından oldukça önemlidir. Çünkü İbn Âşûr, murad kavramını makâsıd teorisıyla iç içe geçmiş bir üst kavram olarak ele almaktadır. Bütün şeriatların belirli amaçlar için gelmesinde olduğu gibi Allah (c.c), Kur'ân'ı da bütün insanlığın

¹⁰ Konevî, *İ'câzü'l-beyân*, 187.

¹¹ Molla Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 5.

¹² Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Eleyse's-subhu bi garîb* (Tunis: Dârü's-Selâm, 2007), 160.

kurtuluşu ve yapmalarını istediklerini (murad) onlara bildirmek için indirmiştir.¹³ Kur'ân'ın indirilmesi ile kişisel, toplumsal ve ümmet boyutunda bir ıslah planlanmıştır. Kişisel boyuttaki ıslah; insanı inanç, ibadet ve ahlak bakımından ideal düzeye ulaştırmayı hedefler. Toplumsal boyuttaki ıslah, kişisel ıslahın bir uzantısıdır. Nitekim toplumun ıslahı ancak toplumun en küçük yapı taşı olan bireylerin ıslahı ile mümkündür. Ahlaksızlıkların ve kaba kuvvetin önüne geçecek kamu düzeninin korunması da toplumsal ıslahın hedeflerinden biridir. Ümmet boyutundaki ıslah ise İslam devletleri-toplamları arasındaki düzeni, ilişkileri ve İslam'ın genel maslahatlarını korumayı amaçlar.¹⁴

Bu bağlamda İbn Âşûr, Allah'ın lafızlardaki muradından önce Kur'ân'ı indirmesindeki muradından bahseder. Allah'ın Kur'ân'dan muradı, dinin makâsıdını korumak için yapılacakları beyan etmektir. Allah, bu beyanı Kur'ân lafızlarına yüklemiş ve bizi muradını bilmekle ve onu kavramakla sorumlu tutmuştur. (Sâd 38/29) Dinin makâsıdının Araplara Arapça olarak bildirilmesi sıradan bir seçim değildir. Araplar refah içerisinde yaşadığından tembelleşmiş, diğer toplumlara karışıp asimile olmuş, dillerine olan hakimiyetlerini kaybetmiş bir topluluk olmayıp gelişime açık, muhakemesi güçlü bireylerden oluşmaktadır. Arapça ise dillerin en fasihi, en kolay kabul göreni, az lafızla en çok mana taşıyanıdır.¹⁵ Ancak Araplara Arapça hitap edilmesinin, teşriin sadece onlarla sınırlı olduğu manasına geldiği zannedilmemelidir. Teşriin umumi olması ve Kur'ân'ın kıyamete dek i'caz özelliğini koruması bunu kanıtlamaktadır.¹⁶

İbn Âşûr, şeriatın umumiliğine ve dinin belirli amaçlara binaen inmiş olmasına vurgu yaparak makâsıdı tefsir ilminin merkezine konumlandırmaktadır. Dinin makâsıdının Arap dili ile indirilmiş Kur'ân lafızlarına yüklenmesi; müfessirin, lafızların üzerinden üst murada ulaşmasını veya üst murada göre lafızları yorumlamasını gerektirmektedir. İbn Âşûr'a göre tefsir ilmine girişen kimsenin Kur'ân'ın beyan etmek için indiği sekiz temel maksadı bilmesi gerekir:

1. İtikadı ıslah etmek ve doğru inancı öğretmek. Bu insanın ıslahının ilk adımıdır. İnsanın Allah'tan başkasına kulluk etmemesi ve kalbindeki şirk unsurlarının temizlenmesi bu itikadın ıslahı ile mümkündür.
2. Ahlakı güzelleştirmek.

¹³ İbn Âşûr, *Şeyhü'l-İslâm el-İmami'l-ekber Muhammed et-Tâhîr İbn Âşûr ve kitâbuhû Makâsıdü's-şer'iati'l-İslamiyye : Makâsıdü's-şer'iati'l-İslamiyye li-şeyhilislam el-İmami'l-ekber Muhammed Tâhîr İbn Âşûr*, thk. Muhammed Habib İbnü'l-Hoca (Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslamiyye, 2004), 3: 36.

¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnis: ed-Dârü't-Tunisiyye: 1984), 1: 38. İbn Âşûr'un bahsettiği bu makâsıdın, makâsıdü's-şer'î ile karıştırılmaması gerekir. İbn Âşûr'da makâsıdü's-şer'î dinin bütünü kapsayan bir kavram iken o, burada sadece Kur'ân'ın indirilmesindeki maksatlardan bahsetmektedir. İbn Âşûr, *Makâsıdü's-şeria*, 3: 52.

¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 39.

¹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 39.

3. Umumi ve hususi ahkamı yerleştirmek. Kur'ân genellikle ahkamla ilgili küllî kaideler koymuş, çok önemli konularda da cüz'î hükümlere yer vermiştir. Şeriatın Kur'ân'ın nüzulü ile tamamlanmış olması başka türlü düşünülemez. Çünkü şeriatı içerisinde barındıran Kur'ân'ın hacmi bellidir.
4. Ümmetin idaresini sağlamak. Kur'ân'ın en önemli öğretilerinden biri olan bu maksat, birlikteliği sağlama ve dağlımaların önüne geçme gibi ümmetin kuruluşu ve düzeninin devamını sağlamayı amaçlamaktadır.
5. Kıssaları ve geçmiş ümmetlerin haberlerini aktarmak. Bu âyetler; muhataba, kıssaları anlatılan ümmetlerin güzel davranış biçimlerini benimsemek, kötü davranışlarından da uzak durmak için örtük mesajlar içermektedir.
6. Muhatapların dini anlamasını ve yaymasını sağlamak. Kur'ân, hayatlarını ilim değil, tecrübî bilgiler üzerine idâme ettiren ilk muhatapların yaşadıkları döneme uygun öğretiler getirmiş, onları dini almaya ve yaymaya hazırlamıştır. Hikmet, doğru istidlal gibi değerlerin üzerinde duran Kur'ân; birçok âyetle insanları aklı kullanmaya ve ilme çağırmış, bu şekilde ilk muhataplarına sapkın kişi ve gruplarla mücadele yolunu da öğretmiştir.
7. Nasihat etmek, korkutmak, sakındırmak ve müjde vermek. Bu âyetler va'd ve va'id içeren âyetleri içerisine alıp korkutma ve teşvik içeriklidir.
8. Kur'ân'ın mu'ciz bir kelim olduğunu beyan etmek.¹⁷

Bu sekiz maksat hemen yukarıda yer verdiğimiz üç temel maksadın detaylı bir tasnifinden ibarettir. Başka bir deyişle bu sekizli taksim, en temel maksat olan "islah"ın açılımıdır.¹⁸ Dolayısıyla İbn Âşûr, Kur'ân'ın temel maksatlarını bireysel, toplumsal ve küresel (ümme boyutunda) "islah"a indirgemektedir.¹⁹

İbn Âşûr'a göre müfessirin amacı; Allah'ın Kur'ân'daki muradından ulaştığı ya da ulaşmaya çalıştığı manaları, lafzın anlam alanı dışına çıkmaksızın en ideal şekilde açıklamaktır. Müfessir Kur'ân'ın makâsıdını ortaya çıkaracak ve Kur'ân'ın en güzel şekilde anlaşılmasını sağlayacak her türlü bilgiyi kullanacak; aynı zamanda makâsıdın detaylandırılmasını sağlayacak argümanlardan da faydalana-caktır. Bundan dolayı müfessirin genel hatlarıyla da olsa Kur'ân'ın temel makâsı-dını ve Kur'ân'daki lafızların kullanım özelliklerini bilmesi gerekmektedir.²⁰

İbn Âşûr'un söyleminde; dinin makâsıdının Kur'ân'ın lafızlarına yerleştiril-miş olması, Kur'ân lafızlarının dinin makâsıdını karşılayacak, detaylandırarak veya dinin makâsıdına katkı sunacak anlam genişliğine sahip olması manasına gelmektedir. İbn Âşûra göre Arap dilinin semantik yapısı ve Arapların söz üslubu,

¹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 40-41.

¹⁸ Bk. İbn Âşûr, *Makâsıdü's-şeria*, 3: 194-195.

¹⁹ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Gâî (Teleolojik) Yorum* (Ankara: Yayınevi, 2009), 147.

²⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 41-42.

bu misyona imkân tanıyacak bir yapıdadır. Araplar fıtrat itibarıyla zeki ve anlayışları güçlü kimselerdir. Bu sebeple onların, muhataplarının anlayışlarına güvenirerek az sözle çok şey ifade ettikleri ve söz sanatlarına sıklıkla başvurdukları görülmektedir. Bu ise mütekellimin zihnindeki manayı en fasih ve en özlü bir şekilde ifade etmesine; mananın da muhatabın zihninde daha çok yer etmesine imkân tanımaktadır. Kur'ân'ın Arap diliyle inmiş olması, dilin ve belâgatın imkân tanıdığı bütün ince manaları ifade edecek bir dizge yapısına sahip olması manasına gelmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın i'caz özelliği onun Arap edebiyatçılarının belirli sözlerle ifade edebildikleri anlamların çok daha ötesinde anlam taşımasını gerektirmektedir.²¹

İbn Âşûr'un, Kur'ân dilinin nas-olgu ilişkisi içerisinde tek anlamı değil, üst murad kavramı çerçevesinde birçok anlamı taşıdığını temellendirirken başvurduğu temel parametreler belâgat ilmine dairdir. Kur'ân'ın edebî özelliklerini ortaya çıkarmak için bir araç olan belâgat ilminin tefsirle çok sıkı bir ilişkisi vardır. Âyetlerdeki dolaylı manaların ve i'caz yönlerinin ortaya çıkarılması da belâgat ilmi ile sağlanmaktadır.²² Cârullah ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), alanında uzman fakih, mütekellim, kıssaları bilen, vaiz hatta lûgat ve nahiv alimi olan kimselerin bile beyan ve meânî ilimlerinin uzmanlaşmadan ideal düzeyde tefsir ilmini icra edemeyeceklerini söylerken bunu kastetmektedir.²³ Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) de bu bağlamda Allah'ın muradının tamamına vakıf olmak isteyen kimsenin beyan ve meânî ilmine son derece ihtiyaç duyduğunu söylemiş tefsire kalkışıp bu ilimlerde müptedi seviyede olanları kınamıştır.²⁴

İbn Âşûr'a göre, herhangi bir sözde mütekellim murad ettiği manayı sözüne yüklemekte, diğer manaları terk etmektedir. Kur'ân ise nüzul amacına uygun olarak bütün yönlerden irşad maksadını yerine getirecek şekilde insanların ihtiyaç duyacağı bütün manaları içermektedir.²⁵ Bu tespitler İbn Âşûr'un murad-ı mütekellim ile murad-ı ilâhî arasında bir ayrım yaptığı manasına gelmektedir. Bu ayrım hitapların sahipleri ve işlevleri açısından yapılmış bir ayrımdır ve makâsıd teorisinden beslenmektedir. Kur'ân dili çoklu anlama müsait bir dildir. Bu çoklu anlam alanı, Kur'ân'ın içerdiği temel maksatları ifade edebilecek şekilde genişletilmelidir. Kanımızca İbn Âşûr'un Kur'ân'ın insanların ihtiyaç duyacağı her türlü manayı içereceğini söylerken kastettiği şey de yine makâsıddır. Çünkü makâsıd,

²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 93.

²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 19.

²³ Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşân an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûnî'l-ekâvîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998), 1: 96.

²⁴ Ebû Yakub Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm* (Beyrut: Dârül-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 168.

²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 93.

insanın bireysel ihtiyaçlarından ümmetin yönetsel ihtiyaçlarına kadar geniş bir alanı kapsamaktadır.

İbn Âşûr'un nazariyesinde Kur'ân diğeri hitaplardan farklıdır. O, ilmi her şeyi kuşatan Allah'ın indirdiği bir hitaptır. Bundan dolayı fasih kullanımın elverdiği ölçülerde Kur'ân'ın dizgelerinin (terâkîb) imkân tanıdığı bütün manaların murad-ı ilâhî olması düşünülebilir. Çünkü Allah kitabını, bütün ümmetin hidayeti için indirmiştir ve ümmeti onu düşünmek, manalarını tespit etmek için ellerinden gelen çabayı sarf etmeye çağırıştır.²⁶ Bütün bunlarla birlikte İbn Âşûr'un, murad-ı ilâhî kavramını kelim-ı nefsi ile ilgili bir kavram olarak kullanmadığı söylenebilir. Nitekim ona göre Allah'ın muradının tam manasıyla bilinebilmesi/bilinmemesi gereksiz ve sonuçsuz bir tartışmadır. Önemli olan muradın aklın tespit edilebilmesi değil, olgusal olarak bunun mümkün olmasıdır. (el-imkân el-vukûf) İnsanın tama manasıyla Allah'ın muradını bilememekle birlikte gücü yettiğinde muradı araştırmakla sorumlu olması da bunu göstermektedir.²⁷ İbn Âşûr'un olgusal imkân dediği şey, kullara dönük dinin makâsı ile ilgili bir murad arayışıdır. Muradın kelim-ı nefsi değil, din (makâsı)-muhatap diyalektiği bağlamında aranması Kur'ân'ın indirilmesindeki amaçla ilgilidir. Bu amaç ise dinin makâsını beyandır.

2. İBN ÂŞÛR'DA ANLAMIN-METNİN SINIRLARI

İbn Âşûr, Kur'ân metninin imkânlarını ve sınırlarını müfessirlerin metotları ve üslupları üzerinden ele almaktadır. İbn Âşûr'a göre üç türlü tefsir metodundan bahsedilebilir. Birincisinde, terkinin birincil anlamını açıklama ile yetinilmektedir. İkincisinde, lafzın delalet alanı içerisinde olan, makamın ve kullanımın öngördüğü makâsı uygun ikincil anlamlar ele alınmaktadır. Üçüncüsünde ise bazı meseleler -tefsir kabilinden- ayetle ilişkilendirilmektedir. Tefsirde bu meselelere yer verilmesini meşru kılacak çeşitli sebeplerin olması gerekmektedir. Bu sebepler; bazı meseleler ile âyetin manası arasında bir münasebetin bulunması, bu meseleler ile ilişkilendirildiğinde âyetin daha iyi anlaşılması, makâsı anlaşılmasına katkısı bakımından âyetlerin manası ile bazı ilimlerin arasında bir uyumun söz konusu olması veya Kur'ân'ın bazı bilgi ve ilimleri onaylamadığına dair iddiaların çürütülmesidir. İbn Âşûr'a göre, bu üçüncü yöntemin Allah'ın muradı ile ilişkilendirilmesi söz konusu değildir.²⁸

İbn Âşûr, edep ve ahlaka dair yazılan birçok eseri bu yöntemlerden ikincisine dahil etmektedir. Çünkü âyetler bağlamında yazılan bu eserler ve ele alınan konular, Kur'ân'ın temel maksatlarını detaylandırma gibi bir işlev yapmaktadırlar. Aynı şekilde, وكلم الله موسى تكليما âyetinin tefsirinde mütekellimünün kelim-ı nefsiye

²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 94.

²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 39.

²⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 42.

dair görüşlerine ve Kur'an lafızlarının kelim- nefsi ile ilişkisine değinmek, Hızır-Musa (a.s) kıssasında hoca-öğrenci ilişkilerine dair bilgilere yer vermek müfessirin alan dışına çıktığını göstermez; aksine Kur'an'ın temel öğretilerinin detaylandırılmasına katkı sunar.²⁹

Üçüncü yöntemde ise belirli ilimlerin konuları ile âyetler arasında bir ilişki veya uyum gözetilmektedir. Bazen âyetin belirli bir konuya imada bulunması bile müfessiri bu konuyu ayet ile ilişkilendirmesi ile sonuçlanabilmektedir. Örneğin "Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) haline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne veriyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir." (Haşr 59/7) âyetinden ekonomi siyaseti, genel servet dağılımı, zekatın meşruiyeti, miras, ana para ve emek gerektiren muamelelere dair çıkarımlarda bulunmak çok mümkün değildir. Olsa olsa âyetin bu konulara imada bulunduğu söylenebilir.³⁰

Bazı konuların âyetlerin manasıyla ilintisi çok daha kuvvetlidir. Kelâm ilminde Allahü teâlânın varlığını ve birliğini ispatta kullanılan burhân-ı temânü'ün "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir." (Enbiyâ 21/22) âyetinin tefsirinde kullanılması veya "Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz bizim (her şeye) gücümüz yeter." (Zâriyât 51/47) âyetinin tefsirinde müteşabih konusunun işlenmesi de bu kabildendir. Örnekleri çoğaltılabilecek bu tefsirlerin makbul olmasının şartı, ilgili konuların özet bir şekilde ele alınıp detaya dalınmaması ve bu konuların ayetten kastedilen mana olduğu izleniminin uyandırılmamasıdır.³¹

İbn Âşûr birinci ve ikinci yöntemi murad-ı ilâhî ile ilişkilendirmekte, üçüncü yöntem için ise belirli şartlardan bahsetmektedir. Bu şartlar, tevessü' kabilinden âyetlerle ilişkilendirilen konuların tefsir çerçevesinde ele alınmasının meşruiyetine dairdir. Dolayısıyla İbn Âşûr'un metodolojisinde, birincil ve ikincil anlamlar bizâtihi metinden ulaşılan anlamlardır ve murad kavramıyla karşılanmaktadır. Ayetlerle ilişkilendirilen meseleler ise makâsıdın anlaşılmasına ve detaylandırılmasına katkı sundukça hep tefsirin içerisinde olacaktır.

İbn Âşûr'a göre metnin anlam alanının nereye kadar uzanacağını Arap dilinin özellikleri belirlemektedir. İbn Âşûr'un tefsirde ıslah hareketini tavsif ederken tefsir metodolojisinde dilin ve belâğatin yerine dair yaptığı tespitler önemlidir. Ona göre böyle bir ıslah hareketi için öncelikle Arapçanın kullanım özelliklerini

²⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 42.

³⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 42-43.

³¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 43.

dikkate alarak lafızların manalarını açıkla, lafızların-terkiplerin delaletlerini ve belâgatın inceliklerini ele almak, sonra mutâbaka-tezammun-iltizam gibi delaletlerden edinilen manalara ulaşmak (İbn Âşûr burada “her ne kadar farklı manalar elde edilse de” diyerek çoklu anlama dikkat çekmektedir), daha sonra da selef-halef âlimlerden gelen rivayetleri nakletmek gerekmektedir.³²

Aslında İbn Âşûr Arapça bütün ifadelerin çoklu murada delalet ettiklerini düşünmemektedir. İbn Âşûr’un çoklu murad söyleminin temelinde Arap dili ve belâgatı kadar Kur’ân’ın mahiyetine dair tasavvurları da etkindir. İbn Âşûr’a göre dilde tabi olan mütakellimin, sözde irâdî cihetine işaret eden manayı kastedip diğerlerini terk etmesidir. Kur’ân’da ise muhatabın ihtiyaç duyduğu ve belâğî temeli bulunan bütün manaların bulunması gerekir. Çünkü Kur’ân’ın hitabı, sıradan insanların hitabından mahiyet ve işlev açısından farklıdır. Kur’ân bir teşrî, te’dîb ve talim kitabıdır. Bütün bu işlevler, dilin elverdiği şartlarda (bu açıdan dillerin en geniş Arapçadır) lafızların muhtemel olduğu manaların ve makâsıdın üst sınırının Kur’ân’a yüklenmesini gerektirmektedir.³³ Bu sebeple kişi bir âyet okuduğunda ve terkipten Arap dili üslubuna uygun birçok anlam çıkardığında manalar çok diye bir daraltmaya gitmemesi gerekmektedir. Eğer terkip buna imkân tanıyorsa muhatabın bu manalardan birini tercih etmesi, diğerinin murad olmadığı manasına gelmemektedir.³⁴ Gerek lafız gerekse terkip düzeyinde dilin elverdiği manalar, bağlamdan kastedilen manadan farklı olmazsa terkipleri bütün bu manaların hepsine hamletmek gerekir.³⁵ Vakıf-ibtida yerlerindeki değişiklikler sebebiyle anlamın genişlemesi de Kur’ân dilinin imkânları ile ilgilidir. Farklı vakıf tercihleri sebebiyle ortaya çıkan ve bağlamın maksadı ile uyuşan bu manaların hepsinin âyetin kapsamında ele alınması gerekmektedir.³⁶

3. İBN ÂŞÛR’A GÖRE TEFSİRDE İKİNCİL ANLAMIN MEŞRUIYETİ VE AİDİYETİ

İbn Âşûr, iki veya daha fazla anlama muhtemel olan terkipleri üç kategoride değerlendirmektedir. Bunlardan birincisi, manaları arasında umum-husus ilişkisi olan âyetlerdir. Lafzi veya manevi herhangi bir engel bulunmadıkça bu manaların hepsinin murad olduğu noktasında bir şüphe yoktur. “Her kim cihad ederse, ancak kendisi için cihad etmiş olur. Şüphesiz Allah âlemlere muhtaç değildir.” (Ankebût 29/6) âyetindeki mücahedenin, hem dinin gereklerini yerine

³² İbn Âşûr, *Eleyse’s-subhu bi garîb*, 165.

³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1: 93.

³⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1: 97.

³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1: 97.

³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1: 97-98.

getirme hususunda nefisle mücadele hem de düşmanla mücadele olarak anlaşılması buna örnek teşkil eder.³⁷

İkincisi, terkinin delalet ettiği anlamların arasında mütekellimin bunlardan birini kastettiğini söylemeyi gerektirecek bir farklılığın bulunmasıdır. Başka bir deyişle muhatap bu anlamlardan birini tercih etmek durumundadır; çünkü mütekellimin iki anlamı birlikte kastettiğini söylemek örfen mümkün değildir. (Bu anlamlardan birini tercih etmek diğerinin murad olmadığını söylemek demektir.) İbn Âşûr, bu anlamlardan biri murad-ı ilâhî olarak belirlenmediğinde terkinin hem o manaya hem de bu manaya delalet etmesi sebebiyle kişinin her iki manayı da dikkate alması gerektiğini söyler. (murad olabilmek ihtimaline karşın) Ona göre; bu, usulcülerin müşterek lafızları ihtiyaten bütün anlamlarına hamletmelerine benzer.³⁸ İbn Âşûr burada terkinin muhtemel olduğu iki manadan birinin murad olduğunu kabul etmektedir. Ancak terkinin her iki manaya da delalet etmesi, muhatapın iki manadan birini murad olarak belirlemeyip, ikisini de kabul etmesini gerektirmektedir. En azından diğerinin de murad olma ihtimali gözetilerek ihtiyaten bunun yapılması yerinde olacaktır.

Üçüncüsü, ikinci mananın birinci manadan doğması; birinci mananın bir uzantısı olmasıdır. İbn Âşûr, âyetin sarîh anlamının yanında söz konusu olan kinâye, ta’rîz, tehekküm gibi bu manaları “müstetbeâtü’t-terâkîb” kavramıyla ifade etmektedir. İbn Abbas’ın Nasr sûresinden Hz. Peygamberin vefatını anlaması da bundan farklı değildir. Hz. Ömer yaşının küçüklüğüne rağmen İbn Abbas’ı Bedir savaşına katılan yaşı ilerlemiş kimselerin bulunduğu toplantı ortamlarına beraberinde götürmüştür. Bu kimseler, kendi çocukları bu toplantılara katılmadığı halde İbn Abbas’ın katılmasını yadırgamışlardır. Hz. Ömer bunun sebebinin kanıtlamak üzere bir gün İbn Abbas da oradayken onlara Nasr sûresinin manasını sormuş, onlar da “Allah bize zafer ve fetih ihsan ettiğinde O’na hamd ve istiğfar etmemizi emrediyor.” demişlerdir. Hz. Ömer, İbn Abbas’a dönmüş ve onun görüşünü sormuştur. İbn Abbas ise bu âyetlerden Hz. Peygamberin ecelinin geldiğinin anlaşıldığını söylemiş, Hz. Ömer de onu onaylamıştır.³⁹

Yukarıdaki tasnifin birinci maddesindeki umum-husus ilişkisi içerisinde olan anlamların meşru olduğu noktasında İbn Âşûr’un tereddüdü yoktur. Onun ikinci maddedeki ikili murad (ya o ya bu) ihtimali ile ilgili teklifi, iki ihtimalin de ayrı ayrı değerlendirilmesidir. İbn Âşûr’un ikincil anlam dediği daha çok üçüncü madde ile ilişkilidir. İbn Âşûr’a göre tefsirde ikincil anlam, -her ne kadar lafızdan anlaşılan ilk anlam olmasa da- lafzın ve makamın delalet alanı içerisinde bulunan, dilin kullanımına ve makâsıda uygun olan anlamdır. (İbn Âşûr, bu anlamın önemli bir kısmını bir belagat terimi olan “müstetbeâtü’t-terâkîb” ile karşılamaktadır.)

³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1: 96.

³⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1: 97.

³⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1: 97.

İbn Âşûr'un ikincil anlam olarak bahsettiği hususların birçoğu, Arap dilinin özellikleri ile ilintili olup literal anlamdan ayırlamayacak anlamlardır. Örneğin bir âyetle tekid unsurlarının olması, tekidi yapmayı gerektirecek durumların olduğunu; yani muhatabın inkarını ortaya koymaktadır. Âyetin mefhumunun mantûkunun ötesine uzanıp hatta ondan daha kuvvetli bir anlam ifade etmesi, hakiki anlamın yanında mecazın da muhtemel olması, lafzın işaret-iktiza yoluyla diğer anlamlara işaret etmesi de terkiplerin literal boyutundan ayırt edilmeyecek, ancak ilk anlamın ötesindeki anlamlardır.⁴⁰

İbn Âşûr'a göre ister aynı seviyede isterse farklı seviyelerde delalet etsin dizgenin ifade ettiği anlamlar aynı derecede geçerlidir. Dizgenin iki anlama aynı seviyede işaret ettiği durumlarda zaten durum açıktır. Örneğin فأنساه الشيطان ذكره فأنساه (Yûsuf 12/42) "zikr" kelimesi için de "rabbihi" kelimesi için de iki anlam düşünülebilir. Çünkü فأنساه ve ذكره kelimelerindeki zamirlerin Hz. Yusuf'a da, Hz. Yusuf'un hapiste rüyalarını tabir ettiği iki gençten kurtulacağına inandığı kişiye dönmesi de mümkündür. Eğer zamirlerin Hz. Yusuf'a döndüğü söylenirse mana "Şeytan ona Rabbinin zikretmeyi unutturdu"; hapisten kurtulan arkadaşına dönerse "Şeytan ona Hz. Yusuf'u Mısır Melikine anlatmasını unutturdu" şeklinde olacaktır. İbn Âşûr burada iki mananın da murad olduğunu düşünmektedir.⁴¹ Birincil anlamın ikincil anlamdan önce akla gelmesi bu gerçeği değiştirmez.

Bunun yanında bazen terkinin bağlamının dışına çıkarak veya bağlamında hakiki anlamda kullanılan bir cümleyi mecazi anlamda, mecazi anlamda kullanılan bir cümleyi de hakiki anlamda ele alarak ikincil anlamlara ulaşmak mümkündür. Buna mani olan lügavî, örfî veya şer'î bir durum olmadıkça ikincil anlamın da meşru ve metne ait olduğu söylenmelidir. Hz. Peygamberin ve ashabın bu yollarla metnin ikincil anlamlarına ulaştıklarına dair elimizde birçok örnek vardır. Örneğin bir gün Ebû Saîd el-Müallâ namaz kılarken Hz. Peygamber ona seslenmiş, Ebû Saîd namazı bozmamış, namazdan sonra Hz. Peygamberin yanına gitmiştir. Hz. Peygamber ona, çağırdığı halde neden cevap vermediğini sormuş, o da bu esnada namaz kıldığını söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Allah استجبوا لرسوله إذا دعاكم (Enfâl 8/24) buyurmuyor mu? demiştir. Hz. Peygamber bu olayda âyetin bir kısmını Ebû Saîd ile aralarında geçen olayla ilişkilendirmiştir. Âyetin bağlamına baktığımızda استجبوا emri; yerine getirmek, amel etmek; âyetle لما يحييكم kaydı ile gelen إذا دعاكم ifadesi ise "kurtuluşunuzun bulunduğu yolu size gösterdiğinde" manasına gelmektedir. Hz. Peygamber, Ebû Saîd'e âyetle istishadda bulunurken لما يحييكم kaydını hiç zikretmemiş, استجبوا ve دعاكم fiillerini de hakiki manalarında ele almıştır.⁴² Yine Hz. Peygamber, Ümmü Külsüm Müslüman olup Medine'ye hicret ettiğinde "Allah, diriye ölünden çıkarır, ölüyü de diriden çıkarır." (Rûm 30/19)

⁴⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 42.

⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12: 278-279.

⁴² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 94-95.

âyetini okumuş; bağlamında hakiki anlamda geçen bu ifadeleri mecazi manada kullanmıştır.⁴³

Amr b. el-Âs'ın Nisâ sûresi 29. âyeti⁴⁴ yaşadığı olayla ilişkilendirmesi de âyetlerin ilk anlamlarının dışında anlaşılabilmesine benzer bir örneklik teşkil etmektedir. Savaş ortamında soğuk bir günde cünüp olan Amr b. el-Âs, teyemmüm etmiş ve insanların birbirlerini öldürmelerini yasaklayan bu âyeti soğuk bir günde soğuk su ile gusûl abdesti alıp insanın sağlığını tehlikeye atması ile ilişkilendirmiştir.⁴⁵ Usulcülerin ücretin (ceâle) ve kefaletin meşruiyetini Yusuf sûresi 72. âyet⁴⁶ ile temellendirmeleri de bu kabildendir. Ashında bu âyet, Kur'ân'da geçmiş bir ümmetin kıssası olarak yer almaktadır. Üstelik bu kıssa ne takrir veya inkar siyakında geçmektedir ne de şer'î bir hüküm bildirmek için inmiştir. İmam Şâfiî (ö. 204/819) de icmanın hücciyetine Nisâ sûresi 115. âyeti⁴⁷ delil gösterirken, âyeti siyakından bağımsız mefhumu itibariyle değerlendirmektedir. Çünkü bu âyet, müşriklerin Hz. Peygamberle mücadele etmeleri ve müminlerin yolunun dışında bir yola uymaları durumunda düçar olacakları azaptan bahsetmektedir.⁴⁸

Bütün bu örneklere bakıldığında; âyetlerin, siyaka uygun ilk anlamın dışında anlaşılabilirdiği görülmektedir. İbn Âşûr; Hz. Peygamberin, âyeti siyakının dışında o anki olay ile ilişkilendirmesini "Düşündüğümüzde görüyoruz ki; Hz. Peygamber âyeti bu şekilde tefsir ederek Kur'ân lafızlarının en uzak manalarını -dikkate- alma hususunda zihinleri harekete geçirmiştir." sözleriyle izah etmektedir.⁴⁹ İbn Âşûr'un tilavet secdelerini de bu kapsamda değerlendirmesi oldukça özgün bir yaklaşımdır. Hz. Peygamberin okuyup peşinden tilavet secdesi yaptığı âyetler farklı bağlamlarda gelmektedir ve bu âyetlerde muhataptan secde etmesi istenmemektedir. İbn Âşûr bu âyetlerden sonra Hz. Peygamberin secde etmesinin vahiy yoluyla emredilmiş olabileceğine dikkat çekmektedir. Ne var ki ona göre, eğer Hz. Peygamber kendisine vahiy yoluyla yapılmış bir emir olmaksızın secde ettiyse bu, Hz. Peygamberin âyetleri bağlamı dışında değerlendirdiğini göstermektedir. Yok, eğer Hz. Peygambere secde etmesi vahiy yoluyla bildirildiyse bu, Kur'an lafızlarının makâsıda uygun muhtemel manalarının murad-ı ilâhi kapsamında değerlendirileceğinin delilidir.⁵⁰

⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 95.

⁴⁴ "Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka. Kendinizi helak etmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir."

⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 96.

⁴⁶ "Onlar, 'Hükümdar'ın su kabını yitirdik. Onu getirene bir deve yükü ödül var. Ben buna kefilim' dediler."

⁴⁷ "Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, müminlerin yolundan başkasına uyarırsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir."

⁴⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 96.

⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 94.

⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1: 95.

4. et-TAHRİR ve't-TENVİR'DE İKİNCİL ANLAMA DAİR ÖRNEKLER

a. Nisâ Sûresi

Nisâ sûresinin Mekke fethine hazırlık sürecinde indiği kuvvetle muhtemel olan⁵¹ 71 ve 72. âyetlerinde,⁵² Müslümanlar tedbir alıp savaşa gitmeye teşvik edilmekte; Müslümanların içindeki bir grubun savaştan geri durduklarına dair bilgiler verilmektedir. 72. âyetle haklarında “Şüphesiz, aranızda öyle kimseler var ki, (onların her biri savaşa gitme konusunda) hakikaten pek ağır davranır.” denilen kimselerin kimler olduğu hususunda müfessirler farklı görüşler bildirmişlerdir. Bu kişilerin müminlerden bir grup mu münafıklar mı olduğu ikilemi, 71. âyetle müminlere hitap edilip 72. âyetle “sizden” denilmesinden ve bahsedilen kimselerin Allah yolunda şehit olmamayı Allah’ın bir nimeti olarak addedmelerinden kaynaklanmaktadır. Allah yolunda şehadetle ilgili bir müminin böyle bir yargıya sahip olamayacağı düşünülürse bu kimselerin münafıklar olduğu söylenir. Bu durumda münafıkların müminlerden bir grup olarak tavsif edilmesi; münafıkların müminlerin arasına karışmaları, zahiren mümin gözükmeleri veya iman iddiasında bulunmalarıyla açıklanabilir. Yahut da bu kimselerin münafıklar değil, müminlerden zayıf ve korkak bir grup olduğu düşünülür.⁵³

Hitabın Hz. Peygamberin ordusuna yapıldığı ve savaştan geri duran veya savaştan alıkoyan kimselerin münafıklar olduğu görüşü birçok müfessirin tasvip ettiği görüştür.⁵⁴ İbn Âşûr bu görüşe katılmakla birlikte âyetten, zafer kazanılacağı anlaşıncaya kadar savaşa çıkma konusunda ağır davranan zayıf müminlerin kastedilmiş olmasını da muhtemel görmektedir. İbn Âşûr, bu âyetle muhtemel manalarla ilgili iki hususa dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, haberin oldukça kuvvetli tekid unsurları içermesidir. (Âyetle tekid ve kasem lamları bulunmaktadır.) Bunun sebebi ise âyetin bahsettiği hususun, yadırgamay ve şaşırmayı gerektirecek bir durum olmasıdır. İkincisi, bir işte ağırlık göstermek manasına gelen طأ fiilinden nifak veya korkaklık sebebiyle savaşa çıkmakta gevşeklik

⁵¹ İbn Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, 5: 117.

⁵² “Ey iman edenler! (Düşmana karşı) tedbirinizi alıp, küçük birlikler halinde, yahut topluca savaşa gidin. Şüphesiz, aranızda öyle kimseler var ki, (onların her biri savaşa gitme konusunda) hakikaten pek ağır davranır. Eğer başınıza bir musibet gelirse, Allah bana lütfetti de onlarla beraber bulunmadım’ der.”

⁵³ Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1981), 10: 183.

⁵⁴ Nâsirüddîn Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2: 83; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1: 198; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3: 302; Ebüssuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, *İrşâdül-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, ts.), 1: 732-733; Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl* (Kahire: Dârü lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 5: 1392-1393.

göstermenin anlaşılmasıdır. Âyetin bu üslupla gelmesi haberin hakikati aynen kalmakla birlikte inkar ve tariz içermektedir. Bu manlar ise mecaz değil, “müstetbeâtü't-terâkîb”dir.⁵⁵ Dolayısıyla âyetin münafıklar veya müminler hakkında inip onların bu yaptıklarına karşı bir yargı bildirdiği (inkar) veya münafıklarla ilgili inip müminlerden benzer tavra sahip olanlara tariz içerdiği söylenebilir.

b. En'âm Sûresi

En'âm sûresi 6/118. âyette,⁵⁶ müminlerden Allah'ın adı anılarak kesilen hayvanlardan yemeleri emredilmiştir. İbn Âşûr bu âyetin tefsirinde, farklı ve çarpaz argümanlar kullanarak bazen lügavî bazen de aklî anlamlara ulaşmaktadır. Bu âyet inmeden önce müşrikler Hz. Peygambere “Senin ve ashabının söylediği, köpeklerin ve yırtıcı kuşların öldürdüğü hayvanlar helal; Allah'ın öldürdükleri haram öyle mi?” diye çıkmışlar ve ölü hayvanı yemenin haram olduğu ile ilgili şüphe ihdas etmeye çalışmışlardır.⁵⁷ Bu şüpheleri ortadan kaldıran ve müşriklere uymayı yasaklayan bir siyakta gelen bu âyet, boğazlanırken Allah'ın adının anıldığı hayvanları yemeyi emretmiş, Allah'ın adının anılmadığı hayvanları (ölü hayvan da onlardan biridir) yemeyi ise yasaklamıştır.⁵⁸

İbn Âşûr'a göre bu âyetteki فكلوا emrinin ibâha ifade etmesi kadar ibâhanın amacı da önem arz etmektedir. Ne Müslüman ne de müşrik Allah'ın adının anıldığı hayvanı yemenin haram olacağı kimsenin aklına gelmeyeceğinden buradaki ibâha; serbesti getirme (raf'ü'l-harac) değil, mübah olanı beyan edip mübah olmayandan ayırt etme manası taşımaktadır. Mübahın karşısında ise ölü hayvan ile putlar adına kesilen hayvanlar bulunmaktadır. Ayrıca bu âyetle Müslümanlara hitap edilmiş olması da âyetten ulaşılacak anlamlar noktasında gözden kaçırılmaması gereken bir husustur.⁵⁹

Başlangıçta “Allah'ın adı anılmış hayvanlardan yiyin” emri, İbn Âşûr'un daha önce belirttiği ibâhanın amacı ve karşıtlık ilkeleri (mübah olan-mübah olmayan) gereğince “ölü hayvanı yemeyin” manasına gelmektedir. Çünkü Araplar bir hayvanı kurban ederken veya boğazlarken kim adına keserlerse onun adını yüksek sesle anarlardı. Bu açıdan bakıldığında “Allah'ın isminin anıldığı hayvan” kurban

⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5: 119.

⁵⁶ “Artık, âyetlerine inanan kimseler iseniz üzerine Allah'ın ismi anılarak kesilmiş hayvanlardan yiyin.”

⁵⁷ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdû'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, ts.), 3: 112; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Muesse-setü'r-Risâle, 2006), 9: 8.

⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8: 31.

⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8: 31.

edilen hayvandan kinaye olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bu âyetin, boğazlanmayan hayvanın (meyte) yenmesini yasakladığı söylenebilir.⁶⁰

İbn Âşûr'a göre bu âyetin işaret ettiği bir diğer mana da Allah'ın ismi anılmadan boğazlanan ve Allah'ın ismi dışındakilerin ismi anılarak kesilen hayvanların yenmesinin yasak olduğudur. İbn Âşûr, bu anlamları âyetteki ibâha ile örften çıkarmaktadır. Âyetteki ibâha emri, Allah'ın adı anılmayan hayvanları Müslümanların yemeyeceğini göstermektedir. Arapların bir hayvanı keserken hayvanı ne adına kurban ederlerse onun adını zikrettikleri bilinen bir husustur. Bu yaygın bir adet olunca "Allah'ın adı anılan hayvanları yiyin" emri, "putlar cinler gibi diğerlerinin adlarının anıldığı hayvanları yemeyin" manasına gelmektedir. Hayvanı boğazlarken kim ve ne adına kesildiğini söyleyen Arapların hiçbir şey söylemeden hayvanı kesmesi; Allah'ın adını anmaktan kaçındığı manasına gelmektedir. Dolayısıyla bu âyetten, Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanların yenmesinin yasakladığı da anlaşılmaktadır.⁶¹

İbn Âşûr, ölü eti gibi boğazlanmayan şeylerin yenmesinin bu âyetle yasaklanmasını hitap kriteri ile de temellendirmektedir. Allah'ın veya başka bir şeyin adını anmak, hayvanı boğazlarken söz konusu olur. Bu âyet Müslümanlara hitap etmektedir. Müslümanlar, zaten hayvanlarını Allah'ın adını anarak kesmektedirler. Bu durumda onlara bu âyetle ölmüş olanları değil boğazlanan hayvanları yemeleri emredilmiştir. İbn Âşûr'a göre aslında bu âyetle ne daraltıcı bir siga (kasr) ne de mefhum-u muhâlefe vardır. Bu manaların bir kısmı lafızların açık delaletlerinden, bir kısmı bağlamdan, bir kısmı da (son manada olduğu üzere) müstetbeâtü't-terâkib'den alınmıştır. Müstetbeâtü't-terâkib hakikat veya mecaz olarak isimlendirilemeyecek aklî bir delalettir.⁶²

c. A'râf Sûresi

A'râf sûresi 188. âyetle "De ki: 'Allah dilemedikçe ben kendime bir zarar verme ve bir fayda sağlama gücüne sahip değilim. Eğer ben gaybı biliyor olsaydım daha çok hayır elde etmek isterdim ve bana kötülük dokunmazdı. Ben inanan bir kavim için sadece bir uyarıcı ve bir müjdeciyim.'" buyrulurken Hz. Peygamberden gaybı bilmediğini, alemde tasarrufunun söz konusu olmadığını söylemesi istenmiş; bununla da ümmete risalet ve nübüvvetin bir özelliği ve hususi tarafları öğretilmek istenmiştir. İbn Âşûr'a göre, âyetle Hz. Peygamberin gaybı bilmeyeceği söylenirken müşriklerin zihnindeki "peygamber olmanın gaybı bilmeyi gerektireceği" vehmi çürütülmüştür. İbn Âşûr, bu tespiti bir mukaddime kılarak âyetin anlamını daha da genişletmektedir. Bu âyetle müşriklere Hz. Peygamberin gaybı bilmediği, dolayısıyla gaybı bilmemenin onun nübüvvetinde bir kusur

⁶⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8: 31.

⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8: 31-32.

⁶² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8: 32.

addedilemeyeceği açık açık söylenmiş; böylece gayb hususunda Hz. Peygambere meydan okumaktan (tehatti) ümitlerini kesmeleri istenmiştir. Bu âyet, aynı zamanda müminlere nübüvvet makamı için gerekli olan sıfatlar ile gerekli olmayan sıfatlar arasında bir ayırım yapma imkânı vermiştir. Bundan dolayı Hz. Peygamber gayb ile ilgili hususlarda bırakın başkalarını, kendisine dair hususları dahi bilmediğini söylemiştir. Ne var ki Allah (c.c) Hz. Peygamberin bilmesini dilediklerini ona bildirecek, ümmetinin yararına olacak hususlarda bu bilgileri ona ikram edecektir.⁶³ Hz. Peygamber “Eğer ben gaybı biliyor olsaydım daha çok hayır elde etmek isterdim ve bana kötülük dokunmazdı.” sözünü ikinci defa gayb bilgisini kendisinden nefyetmiştir. İbn Âşûr, bu ikinci nefy ile âyetin manasının genişlediğini düşünmektedir. Ona göre, bu iki cümle ile Hz. Peygamberin hem şehâdet hem de gayb aleminde kendisi ve kendisi dışındakiler hakkında gayba dair bir bilgisinin olmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁴

İbn Âşûr, Hz. Peygamber kendisinden gayba dair bilgileri nefyedince onu duyanların -gaybı bilmenin peygamberliğin en önemli özelliklerinden olması düşüncesinden hareket ederek- bu duruma şaşırıp “o zaman bir peygamber olarak başka ne yapacak?” sorusunu akıllarından geçirmiş olabileceklerine işaret eder. Hz. Peygamber, onlara âyetin sonundaki cümle ile “Ben inanan bir kavim için sadece bir uyarıcı ve bir müjdeciyim.” şeklinde cevap verir. قوم يؤمنون ifadesindeki fiil muzaridir ve şimdiki-gelecek zaman ifade etmektedir. Hz. Peygamberin bu âyet inmeden önceki müminler için uyarıcı ve müjdeleyici olması, nassda (mantuk) yer almayan ancak nassın ötesinde daha kuvvetli bir mana (mefhum) ile sabittir. (fahve’l-hitâb)⁶⁵

إِن أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يؤمنون ifadesine bakıldığında, Hz. Peygamberin müminler (iman etmeleri umulanlar, kendilerini imana hazırlayanlar) için uyarıcı ve müjdeleyici olduğu veya kafirler için uyarıcı (‘nezîr’ ifadesinde cümlelerin tamamlandığı düşünülür ve mahzuf bir ‘li’l-müşrikîn’ takdir edilir.) müminler için müjdeleyici olduğu,⁶⁶ ya da kafirler için mutlak olarak müminler için imanlarında sabit kalmaları için uyarıcı olduğu söylenebilir.⁶⁷ İbn Âşûr nahiv bakımından bunlardan birincisini tercih etmektedir. Ancak ona göre, nazmın bu üslup üzere gelmesi (tenâzu’) ve “beşîr” sıfatının قوم يؤمنون ifadesi ile yan yana zikredilmesi; müjdenin müminlere, uyarının ise -“nezîr” kelimesiyle alakalı cümlede zikredilmeyen- “müşrikler”e ait olduğunu göstermektedir. İbn Âşûr bu manaların Kur’ân’dan kastedilen ikincil manalar olduğunun ve Kur’ân’ın i’caz yönlerini teşkil ettiğinin

⁶³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 9: 207.

⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 9: 208.

⁶⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 9: 209.

⁶⁶ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsiri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 2: 485.

⁶⁷ Burhânüddîn Ebü’l-Hasen İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü’d-dürer fî tenâsübi’l-âyâti ve’s-süver* (Kahire: Darü’l-Kütübi’l-İslâmî, ts.), 8: 188.

altını çizmektedir. Çünkü Kur'ân'ın icaz özelliklerinden biri de veciz ifadelerden birçok manaya ulaşmaya imkân tanınmasıdır.⁶⁸

d. Hucurât Sûresi

Hz. Peygamberin konumu, O'na saygının gereği, saygısızlığın yol açacağı hazin tablodan sonra ideal İslam toplumunu inşa eden süreç ve ferdî-toplumsal boyutta bu düzeni bozan etkenlerden bahseden Hucurât sûresinin 14. âyetinde; “Bedevîler ‘İman ettik’ dediler. De ki: ‘İman etmediniz. (Öyle ise, ‘iman ettik’ demeyin.) Fakat boyun eğdik’ deyin. Henüz iman kalplerinize girmedir. Eğer Allah’a ve Peygamberine itaat ederseniz, yaptıklarınızdan hiçbir şeyi eksiltmez. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” buyrulmaktadır. İman-İslam ilişkisinin (lügavî-örfî anlamda) anlatıldığı bu âyette, bedevîlerin “İman ettik” sözlerine karşın Hz. Peygamberden onların iman etmediklerini, Müslüman olduk demelerini söylemesi istenmektedir. Çünkü onların kalplerine henüz iman girmemiştir. *ولما يدخل الإيمان في قلوبكم* cümlesi âyette hal konumundadır ve âyete “kalplerinize iman girmedikçe müddetçe İslam üzere olduk deyin” manasını katmaktadır.⁶⁹ Âyette öncelikle bedevîlerin “iman ettik” iddiaları çürütülmüş, daha sonra imanı içselleştirmedikçe ancak İslam üzere olduk diyebilecekleri belirtilmiştir. Âyette yer alan “iman etmediniz” cümlesi ile “henüz kalplerinize iman girmedik” cümlesi aynı manayı tekrar eden cümleler değildir. Birinci cümle bedevîlerin iman iddialarını yalanlamakta, ikinci cümle ise “İslam üzere olduk” söylemlerini sürdürecekleri zamanı tayin etmektedir.⁷⁰ *لما* edatı fiilin, haberin verildiği zamana dek nefyedildiği manasını taşımaktadır.⁷¹ (Henüz manasında) İbn Âşûr *لما* edatındaki bu mananın, genellikle bu edatla nefyedilen fiilin ileride gerçekleşmesi umulan bir iş olduğuna delalet ettiğini söylemektedir. İbn Âşûr bu delaleti “müstetbeâtü't-terâkîb” olarak isimlendirdirmekte ve Arap dilinin incelikleri ile ilişkilendirmektedir.⁷² Dolayısıyla Zemahşerî'nin de işaret ettiği gibi *ولما يدخل الإيمان في قلوبكم* ifadesi, bu kimselerin ileride iman ettiklerini göstermektedir.⁷³

e. Tekâsür Sûresi

Kur'ân'ın gösterdiği delillere ve İslam davetine arkalarını dönüp kabirlere varıncaya dek mallarının çokluğuyla ve atalarıyla övünen kimselere bir uyarı ve ceza vadi olan Tekâsür sûresi, bu kimseleri kendilerini cehennemden kurtaracak

⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9: 209.

⁶⁹ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5: 137.

⁷⁰ Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedyevî (Dimeşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3: 358.

⁷¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 8: 116.

⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26: 265.

⁷³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5: 588.

şeyleri düşünmeye ve onlara bu nimetleri verene şükretmeye çağırmaktadır.⁷⁴ “Hayır, Hayır! İleride bileceksiniz! Hayır, kesin olarak bir bilseniz... Andolsun, o cehennemi muhakkak göreceksiniz.” (Tekâsür 3-6) âyetleri, sûrenin müşriklere hitap olduğunu göstermektedir. Ancak sûrenin öğretileri aynı derecede müminleri de kapsamaktadır.⁷⁵ 3 ve 4. âyetlerde كلا سوف تعلمون tehdidi tekrarlanmaktadır. 4. âyetin başındaki ث harfi, ikinci tehdidin birinciden daha kuvvetli olduğunu ve birinci tehdidi tekid ettiğini ifade etmektedir. Bu üslup, cümlelerin cümleyi pekiştirdiği lafzî tekit kabilindendir. İbn Abbas 3. âyetin “Hayır! Kabirde başınıza gelecek azabı bileceksiniz.”; 4. âyetin ise “Sonra, Hayır! Yeniden dirilme esnasında size va’dedilenin hak olduğunu elbette bileceksiniz.” manasında olduğunu söylemiştir. İbn Âşûr’a göre İbn Abbas, bu tespiti ile her iki cümlelerin farklı bir tehdid unsuru içerdiğini ifade etmiştir. Bu anlam, “müstetbeâtü’t-terâkîb” kapsamındadır. Aslında 3. ve 4. âyetlerde aynı cümlelerin tekrarlanmış olması bizatihi bu manayı doğurmamaktadır. Ancak İbn Abbas, karinelerin işaret ettiği manalar gereğince her iki تعلمون fiiline farklı birer meful takdir etmiştir. Neticede bu takdirde de tekrarın ifade ettiği tazim ve tehvil manaları mevcuttur.⁷⁶

İbn Abbas ve diğer bazı müfessirlerden nakledilen, birinci ifadenin ölüm-kabir; ikinci ifadenin yeniden dirilme-kiyamet gibi zaman dilimlerine işaret ettiğine dair görüşlerde sadece تعلمون fiiline meful takdir edilmemekte aynı zamanda ث harfinin manası da değişmektedir. İkinci cümlelerin birinci cümleyi tekid ettiğini söylendiğinde ث harfi, ehemmiyet bakımından; bu cümlelerin belirli zaman dilimlerine işaret ettiği söylendiğinde ise zamansal açıdan öncelik sonralık ifade etmektedir.⁷⁷ Bu açıdan İbn Âşûr, hem meful takdirleri hem de ث harfinin iki manası ile ulaşılabilecek manaları âyetin anlam alanı içerisine çekmekte; yaptığı tespitleri de nakille temellendirmektedir.

SONUÇ

İbn Âşûr’un metodolojisini, onun Kur’ân’ın mahiyetine ve işlevine dair yaklaşımları şekillendirmektedir. Sebeb-i nüzul, Mekkî-Medenî ve nüzul dönemine ait bilgileri kullanmakla birlikte murad-ı ilâhînin tespitinde nassa öncelikli bir alan tanıyan İbn Âşûr, klasik tefsir literatürüne ait öncüllerden hareket etmektedir. İbn Âşûr’un, Mushaf tertibinin ve Kur’ân metninin imkânlarını Arap dilinin özellikleri ve Kur’ân’ın mahiyeti ile açıkladığı görülmektedir. Kur’ân, üslup ve edebî özellikleri bakımından diğer dillerden farklı olan Arapça ile inmiştir. Bununla birlikte o, Arap dili ile ifade edilmiş diğer bütün sözlerden mahiyet itibarıyla

⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30: 518.

⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30: 520.

⁷⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30: 521.

⁷⁷ Ebüssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 5: 572; Şihâbüddîn Ebü’s-Senâ Mahmud el-Âlûsî, *Rûhü’l-meânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-Azîm ve’s-seb’i’l-mesânî* (Beyrut: Dârü lhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, ts.), 30: 224.

farklıdır. Bu mahiyet farklılığı Kur'ân'ın ve diğer sözlerin sahiplerindeki mahiyet farklılığından; başka bir deyişle sözlerin aidiyetlerindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşım; Kur'ân'ı, beşerî sözlerle bir tutup dünyevi şartlardaki hitap-muhatap, nas-olgu ilişkisi üzerinden kurgulayan modern dönem söylemlerinin tam karşısında durmaktadır. İbn Âşûr'un metodolojisinde Kur'ân'ın çoklu anlama muhtemel olması, başlangıçta onun her şeyi bilen ve kuşatan Allah'ın sözü olmasından kaynaklanmaktadır.

İbn Âşûr'un tefsir metodolojisini şekillendiren ikinci önemli unsur, Kur'ân'ın işlevidir. İbn Âşûr'a göre tefsirde iki türlü maksat vardır. Bunlardan birisi âyetin lokal maksadı, diğeri de bir üst kavram olarak Kur'ân'ın genel maksadıdır. Allah, Kur'ân'ı belirli maksatlara binaen indirmiştir. Allah'ın âyetlerden muradını belirlemek için öncelikle bu genel maksatların bilinmesi gerekmektedir. Kur'ân'ın genel maksatları aynı zamanda âyetlerin anlam alanının çerçevesini çizmektedir. Bu bağlamda, İbn Âşûr'a göre Kur'ân dilinin (lafız ve terkip açısından) elverdiği, makâsıda uygun anlamlar metne aittir ve murad-ı ilâhî kavramı ile karşılanmalıdır.

Metnin bütün imkânlarının kullanılmasını öngören ve birincil anlam ile ikincil anlamı aynı kategoride ele alan İbn Âşûr, terkip düzeyinde üç çoklu anlam ihtimalinden bahsetmektedir. Birincil mana ile ikincil mana arasında umum-husus ilişkisi olduğu durumlarda veya ikincil anlamın birincil anlamdan doğduğu durumlarda iki anlamın da murad olduğu açıktır. Ancak bazı durumlarda iki anlamın aynı anda murad olması örfen mümkün değildir. Bu durumda muradı tayin etmeyip iki ihtimali de değerlendirmek daha doğrudur.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhû'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâit't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâit't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Bikâî, Burhânüddîn Ebü'l-Hasen İbrahim b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-ây ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâb el-İslâmî, ts.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-muhît*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd, Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebüssuûd, Ebüssuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Eleyse's-subhu bi garîb*. Tunis: Dârü's-Selâm, 2007.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Şeyhü'l-İslâm el-İmami'l-ekber Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr ve kitâbu-hû Makâsîdüş-şeriatî'l-İslamiyye : Makâsîdüş-şeriatî'l-İslamiyye li-şeyhilislam el-İmami'l-ekber Muhammed Tâhir İbn Âşûr*. Thk. Muhammed Habib İbnü'l-Hoca. 3 Cilt. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûnî'l-İslamiyye, 2004.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnis: ed-Dârü't-Tunisiyye: 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselam Abdü's-Şâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Camâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, ts.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahîm b. el-Hasan. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâ-cû'l-usûl*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleyman. *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. Trc. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. 17 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957.
- Konevî, Muhammed b. İshak Sadreddin. *İ'câzü'l-beyân fî tefsîri ümmi'l-Kur'ân*. Kum: Bostan Kitab, 1381.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Camî' li ahkâmî'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Gâî (Teleolojik) Yorum* Ankara: Yayınevi, 2009.
- Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Molla Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî. *Aynü'l-a'yân*. İstanbul: Dersaadet, 1325.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Bedyevî. 3 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râgıb el-İsfehânî. *Mukaddimetü Camii't-tefâsîr*. Thk. Ahmed Hasen Ferhât. Kuveyt: Dârü'd-da've, 1984.
- Râzî, Fahrreddîn Muhammed b. Ömer el-Huseyn. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998.

MEZHEP MENSUBİYETİNİN KUR'ÂN YORUMLARINA YANSIMASI -KEŞŞÂF TEFSİRİ'NDE MEZHEBÎ ELEŞTİRİLER-

Arş. Gör. Şeyma ALTAY

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı/saltay@ogu.edu.tr

GİRİŞ

Cârullah Zemahşerî'nin (538/1143) mezhebi Mutezile, Emevilerin son dönemlerindeki fikrî tartışmaların odaklandığı Allah'ın sıfatları, büyük günah meselesi ve kader gibi konular etrafında şekillenmeye başlayan, Abbasiler devrindeki tercüme faaliyetleri ve felsefeye yönelik ilginin de etkisiyle güç kazanan ve Abbasilerin yükseliş sürecinde resmî mezhep statüsü kazanmış bir ekoldür.¹ Yöneticilerle her zaman iyi ilişkiler geliştirmiş olan Mutezile mensupları Abbasî halifesi Mütevekkil (247/861) döneminden itibaren iktidardaki gücünü kaybetmeye başlamıştır.² Özellikle Kâdir Billah'ın (422/1030) Râfıza ile Mutezilenin Kur'ân ve sünnete uygun olmadığı yönünde dönemin önden gelen dinî, ilmî, idarî şahsiyetlerin onayıyla hazırladığı bildiri Mutezileye ağır bir darbe vurmuştur.³ Bu bildiriye uyan Gazneli Mahmud (421/1030) Horasan, Sicistan ve Mutezileye destek veren Büveyhîlerin merkezi Rey'i işgal etmiştir. Bu dönemde Mutezile Horasan'a sürülmüş ve baskı altında tutulmuştur.⁴ Büyük Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in (429/1037) Rey ve Abbasilerin hilafet merkezi Bağdat'ı ele geçirmesiyle ise bir süredir etkisini kaybetmiş olan Mutezile tekrar canlanmaya başlamıştır. Özellikle Tuğrul Bey'in Mutezile taraftarı olan Amîdülmülk el-Kündürî'yi (457/1065) kendine vezir tayin etmesiyle Mutezile tekrar eski gücünü

¹ Osman Aydın, *Mu'tezile Ekolü, Tarihi ve Öğretisi*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2018, 11

² Ahmet b. Ebi Yakub b. Cafer Yakubî, *Tarihu'l-Yakubî*, Beyrut, 1992, II, 485

³ Ebu'l-Fecer İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk: Abdülkadir Ahmet Ata, 1992-1995, XV, 197-202

⁴ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal İslam Tarihi*, terc: İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, İstanbul, III, 464

toplamiş, Eş'arîlere karşı ikinci bir mihne hareketi başlamasını sağlamışlardır.⁵ Bu süreç Tuğrul Bey'in vefatından sonra yerine geçen Alparslan'ın (465/1072) vezir Kündürî'yi azlederek yerine Nizamülmülk'ü (485/1092) getirmesine kadar devam etmiştir. Nizamülmülk kendi adına nispet edilen Nizamiye medreselerinde Eş'arî akaidi okutmuş, Şif-Batınî düşünceye ve Mutezileye karşı mücadele etmiştir.⁶ Bu dönemde Selçuklu başkentinde tutunamayan Mutezile Horasan ve Harizm bölgelerine yönelmişlerdir.⁷ Mezhep mensuplarının yoğunluğu sebebiyle Zemahşerî'nin de memleketi olan Harizm adeta Mutezile ile özdeşleşmiştir. Nizamülmülk'ün vezirlik yaptığı bu dönem ilim adamlarının devletten ilgi ve hürmet gördüğü bir dönem olmuştur. Ancak bu ilgi sünî alimler ile sınırlı kalmıştır. Zemahşerî, her ne kadar yöneticilere yakın olmaya çalışsa da itizâl düşünceleri sebebiyle yöneticilerden beklediği ilgiyi bulamamıştır.⁸

Zemahşerî'nin tefsirini yazdığı bu toplumsal ve siyasî konjonktür ile sahip olduğu mezhebî fikirler onun paradigmasını belirlemiş, Kur'an yorumlarına yansımıştır. Çünkü bütün insanlar belli bir tarihin, toplumun ve dünya görüşünün etkisi altında nesnelere ve olgulara yaklaşmaktadırlar. Bilgi oluşum sürecinde bireyler boş, duru bir zihinle değil içinde bulundukları toplumsal durumun sunduğu dil ve düşünce dünyasına göre yorum yapmaktadır.⁹ Bundan dolayı yorumcunun zihni, onu kuşatan bir anlamlar ağı tarafından belirlenir; o her ne kadar metni asıl anlamıyla kavramaya çalışsa da bu kavrayış yaşadığı dönemin anlam dünyasının etkisinde olacaktır.¹⁰ Bu açıdan bütün yazınsal metinler gibi Kur'an tefsirleri de metin dışı bağlamdan destek alarak oluşurlar.¹¹

Zemahşerî Keşşâf'ta mezhebi Mutezile'nin ilkelerine bağlı kalarak ayetleri yorumlamış ve bunu yaparken de diğer mezheplerin yorumlarını eleştirmeyi ihmal etmemiştir. Kendileri dışında kalan ekolleri genel bir ifadeyle ehl-i hevâ ve

⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, Beyrut, 1868, yy. IX, 372; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken yayınları, İstanbul, 2016, 149-150

⁶ Zehebî, *Tarihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam, Daru'n-Neşr, Beyrut, 1987, XXX/424

⁷ Aydın, *Mutezile Ekolü*, 232

⁸ Zemahşerî, *Divânü'z-Zemahşerî*, (neşr. Abdüsettar Dayf), Müessesetü'l-Muhtâr, Kâhire, 2003, 79-80. Müfessir Divan'ında Nizamülmülk'e içinde bulunduğu sıkıntılı durumu anlatan şiirler kaleme almıştır. Ancak beklediği desteği bulamamış buna rağmen itizâlî fikirlerinden vazgeçmemiştir. Bkz. Bedrettin Çetiner, "Zemahşerî" *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, VIII, 341

⁹ Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2018, 53-70

¹⁰ Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, Vadi Yayınları, Ankara, 1996, 24-25

¹¹ Her metnin oluşumunda yazar yapısal gereçleri başlıca şu üç alandan seçer: Kendi dilinde daha önce varola gelmiş metinlerin tümü, toplumsal tarihsel değer dizgeleri ve en geniş anlamıyla tarihsel toplumsal bağlam. Bkz. Akşit Göktürk, *Okuma Uğraşı*, Yapı kredi Yayınları, İstanbul, 2016, 87

bid'at¹² olarak isimlendiren müfessir, bazen Mücbire,¹³ Haşviyye,¹⁴ Kaderiyye,¹⁵ Muhtılûn,¹⁶ Müşebbihe¹⁷ ve Mücessime¹⁸ isimlerini kullanarak tenkitlerde bulunmuştur. Ehl-i sünnet ismi ise sadece bir yerde eleştiri amacıyla kullanmıştır.¹⁹ Zemahşerî'nin kullandığı ağır ifadeler ve ötekini tanımlarken seçtiği isimler, Mutezile mezhebinin yorumlarını reddedenlerin onları tanımladığı kavramlarla aynıdır. Hâris el-Muhâsibî (243/857) yanlış yorum yapanları, Ehlü'l-hevâ, Ehlü'l-dalâl, Haşviyye, Râfıza, Mutezile olarak tanımlar.²⁰ İbnü'l-Arabî (543/1148) ise makbul Kur'an anlayışının sünnî tefsir, merdud olanın ise Batıniyye, Şia ve Mutezilenin Kur'an tefsiri olduğunu ifade eder. Çünkü onların tefsirleri bidatçı, bâtıl, haşvî yorumlar içermektedir.²¹ Bütün görüş sahipleri kendi düşünceleri dışında kalan düşünce kalıplarını eleştirirken aynı kavramları kullanmışlardır. Bu durum etki-tepki etkileşiminin sonucu olarak gerçekleşmiştir.

KEŞŞÂF TEFSİRİNDE MEZHEBÎ ELEŞTİRİLER

Zemahşerî'nin mezheplere yönelttiği eleştirileri Mutezile'nin temel ilkeleri olan tevhit, adalet, va'd-va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emri bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker²² bağlamında inceleyeceğiz. Bunun öncesinde Zemahşerî'nin kendi mezhebi olan Mutezileyi nasıl tanımladığını inceleyelim. Müfessir *"Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O'ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. Allah katında din İslam'dır."* (Âli İmrân, 2/18-19) ayetlerinde geçen Allah'ın aziz ve hakîm sıfatlarının onun zatının tevhit ve adalet ile vasıflandığı gösteren iki sıfat olduğunu söyler. Meleklerle birlikte zikredilen ve son derece övülen ilim ehlinin ise Allah'ın vahdaniyetini kesin delillerle ispat eden adalet ve tevhit ehli yani Mutezile olduğunu ifade eder. Zemahşerî'nin söz konusu ayetlerin Allah katında İslam'ın adalet ve tevhit olduğunu gösterdiğini, bunun dışında kalanların ise din adına anlam taşımadığını belirtmesi çok önemlidir. Bu, İslam'ın tek doğru yorumunun Mutezileye ait olduğu ve İslam'ın başka türlü anlaşılabilmesinin

¹² Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni't-Tevîl*, Daru'l-Hadis, Kahire, 2012, IV, 583,583; III, 131; II,621; I, 373

¹³ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 429; II, 420; II, 395-396; II, 316

¹⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 550; IV, 651; IV, 550

¹⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 84; IV, 590-591

¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 389

¹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 431; IV, 443-444; IV, 570

¹⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV,32; IV, 44

¹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 146

²⁰ Hâris el-Muhâsibi, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, tah. Hüseyin Kuvvetli, Kahire, 1970; 333-343, 356-370

²¹ Ebu Bekr İbnü'l-Arabî, *Kânûnu't-Te'vil*, thk. Muhammed Süleyman, Beyrut, 1990, 119-120, 206, 226

²² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1996, 149, 299, 609, 695, 739

imkanının bulunmadığı anlamına gelmektedir. Nitekim Zemahşerî tefsirin devamında bu ayetlerin Allah'ın görülebilmesine caiz gören teşbih inancı ile salt zulümden ibaret olan cebr mezhebinin Allah katında İslam üzere olmadıklarını beyan ettiğini söylemiştir.²³ Görüldüğü üzere ehl-i sünnetin müşebbihe ve cebriye anlayışı ile Zemahşerî'nin anlayışı farklıdır. Ehl-i sünnetin reddettiği teşbih, Allah'ı yaratılmışlara benzetmek iken Zemahşerî Allah'ın ahirette keyfiyetsiz görülebileceğini savunan sünnî düşünceyi de teşbih içerisinde görmekte ve reddetmektedir. Yine Allah'ın hiçbir şeye mecbur olmadığını savunan sünnî düşünce ile kulların işledikleri fiillerde hiçbir iradesi olmadığını savunan cebri düşünce aynı kategori içerisinde tanımlanmıştır. Zemahşerî'nin bu keskin İslam anlayışında mezheplerin kavramlara yükledikleri farklı tanımların etkili olduğu görülmektedir.

TEVHİD

Tevhid, Allah'ın zatına ait sıfatlarla ve bunlara ilişkin hükümlerle birleşmesi demektir.²⁴ Bu ilkenin alt başlıkları Allah'ın sıfatları, ahirette görülmesi, hal-ku'l-Kur'an, araz, cisim, teşbih, mekân gibi konulardan oluşmaktadır.²⁵

Ru'yetullah meselesi tevhid ilkesi gereği Mutezilenin diğer mezheplere en fazla eleştiri yönelttiği konulardan birisi olmuştur. Bundan dolayı Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebinin yer aldığı *"Musa, tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla konuşunca, "Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım" dedi. Allah, sen beni göremezsın, buyurdu ama dağa bak, eğer o yerinde kalırsa sen de beni göreceksin"* buyurdu. Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir etti ve Musa da baygın düştü; ayılınca: *"Yarabbi, münezzehsin, sana tevbe ettim, ben inananların ilkiyim"* dedi." (A'râf, 7/143) ayeti Zemahşerî tarafından uzunca tefsir edilmiştir. Hz. Musa'nın insanların Allah'ı en iyi tanıyanı olup, onun hakkında mümkün ve imkânsız olanları bildiğini bundan dolayı Allah'ın duyu organlarıyla idrak etmenin muhal olduğunu gayet iyi bildiğini söylemektedir. Buna rağmen böyle bir şey istemesini ise kavminin "Allah'ı bize açıkça göster" (Nisâ, 4/153) ayetinde ifade edilen isteklerinin imkânsız olduğunu onlara göstermek amacıyla olduğunu açıklamıştır. Çünkü Mutezile'nin büyükleri bile böyle bir şeyin tasavvur edilemeyeceğini biliyorsa, kelimcilerin en derini olan Hz. Musa mutlaka biliyordur. Cebriye'nin Allah'ı görmenin aklen imkansızlığını reddetmelerinin bağlayıcı olmadığını ekleyerek, bu düşüncenin onların ilk kibirlenmeleri ve günahları olmadığını belirtmiştir. Hz. Musa'nın ayıldıktan sonra tevbe etmesi ruyetullahın Allah katında ne kadar büyük bir günah olduğunu göstermektedir. Kendilerini Müslüman olarak ve *"ehl-i*

²³ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 322-324

²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, terc: Murat Memiş, İstanbul, 2011, 22

²⁵ Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, terc: Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, 59-60; Aydın, *Mu'tezile Ekolü*, 251

sünnet ve'l-cemaat" ismiyle isimlendirenlerin bu inancı kendilerine mezhep edinmelerinin şaşılacak bir durum olduğunu ifade eder. Keyfiyetsiz kaydını koymalarının ise önde gelenlerin uydurmalarından ibaret görür ve buna aldanılmamasını tenbih eder. Ehl-i sünnet ve'l-Cemaat²⁶ isminin Keşşâf'ta tek açıktan geçtiği bu ibare Zemahşerî'nin düşüncesinde Cebriye ile sünnetliğin aynı olduğunu göstermektedir.²⁷ *"Bize Allah'ı apaçık göster, dediler. Bunun üzerine zulümlerinden ötürü onları yıldırım çarptı."* (Nisâ, 4/153) ayetinin tefsirinde ise ruyetullah inancının zulüm olduğunu ifade eder ve müşebbihe yazıklar olsun, üzerlerine yıldırımlar düşsün" diyerek tepkisini gösterir.²⁸ Ehl-i sünnet düşüncesinde Allah'ın ahirette görüleceğinin delillerinden olan "Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır." (Yûnus, 10/26) ayetinde ise müşebbihe ve mücbirenin ziyade kelimesinin Allah'ın vechine bakmak olduğunu söylediklerini ve bir de merfû²⁹ bir rivayet naklettiklerini söyleyerek eleştirir.³⁰

Tevhit ilkesi Allah'ın zatı dışında kadîm bir sıfatı olmadığını savunan Mutezili Zemahşerî, A'lâ suresinde geçen *"Yüce rabbinin ismiyle tesbih et"* (A'lâ, 87/1) ayetini ise cebr ve teşbih düşüncelerinde olduğu gibi Allah'ın isimlerinde küfre götüren sahih olmayan manalardan tenzih edilmesi şeklinde tefsir etmiştir.³¹ Yine *"Kıyamet gününde Allah hakkında yalan söyleyenlerin yüzlerinin kapkara olduğunu görürsün. Kibirlenenlerin kalacağı yer cehennemde değil midir?"* (Zümer, 39/60) ayetinin tefsirinde öncelikle bahsedilen kişilerin Allah'ı onun hakkında caiz olmayan evladı ve şerîki olduğunu söylemek gibi sıfatlarla vasfedenler olduğunu ifade etmiştir. Devamında ise Mutezili düşünce dışında kalan bazı fikir sahiplerinin de bu ayet kapsamına girdiğini belirten bir tevil yapar: *"Ayrıca Allah'ı çirkin fiiller atfederek saçmalayanlar da bu ayette anlatılanlardan uzak değildir. Çünkü bunlar Allah'ın amaçsız yaratmasını, sebepsiz cezalandırmasını, güç yetirelemeyeni yükleyerek zulmetmesini, onu gözle görülen duyu organlarıyla idrak edilen bir varlık gibi cisimleştirilmesini, keyfiyetsiz kaydına bürünerek el, ayak ve yön nispet edilmesini caiz görürler. Başka kadîmler olduğunu iddia ederek Allah'a şerikler kılarlar."*³²

²⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 146

²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 143-146

²⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 545

²⁹ Yazma eserler kurumunun temel aldığı baskıda merfu' kelimesi makrû' şeklinde "kâf" harfi ile yazılmıştır. Editör bu kelimenin uydurulmuş, boş söz anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun vd., Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017, III, 30-31

³⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 316

³¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 570

³² Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 31-32

ADALET

Adalet, Allah'ın kullarına zulmetmemesinin gereği olarak onları iradelerinde hür bırakması ve işledikleri iyilikler için sevap, kötülükler için ceza görmelerinin gerekliliğini ifade eden Mutezile ilkesidir. Bu ilke çerçevesinde hayır, şer, aslah, istitâat ve insan fiilleriyle ilişkili konular ele alınmıştır.³³

Kulun fiillerinde özgür olması ilkesi Zemahşerî'nin ısrar üstünde durduğu ve diğer mezheplere ağır eleştiriler yönelttiği bir konudur. *"Semûd'a gelince onlara doğru yolu gösterdik, ama onlar körlüğü doğru yola tercih ettiler. Böylece yapmakta oldukları kötülükler yüzünden alçaltıcı azabın yıldırımını onları çarptı."* (Fussilet, 41/17) ayetinin tek başına Kaderiyye mezhebine cevap olarak yeteceğini söylemiştir. Ayrıca Hz. Peygamberin "Kaderiyye bu ümmetin Mecusilerdir" hadisini de zikreden Zemahşerî, Kaderiyye'yi ehl-i sünnetin aksine kaderi inkâr edenler olarak değil, Allah'ın kullarının fiillerini belirlemesi, kaderi tayin etmesi inancı şeklinde tanımlamıştır.

Yine kulların özgürlüğü konusunda *"Keşke bu hayatım için önceden bir şey yapsaydım, der."* (Fecr, 89/24) ayetinin insanların tercihlerinin kendi ellerinde olduğunun ve fiillerinin kendi kasıt ve iradelerine bağlı olduğunun en açık delillerinden olduğunu ifade etmiştir. "Onlar ehl-i hevâ ve bid'atin dediği gibi itaatten engellenip, isyana mecbur bırakılsalardı buradaki pişmanlık ifadesinin ne anlamı olurdu?" diyerek kaderci görüşleri eleştirmiştir ki onun paradigmasına göre kendileri dışında kalan bütün düşünce sistemleri hevaya dayanan bidat görüşlerdir.³⁴ Benzer şekilde *"Beni kınamayın kendinizi kınayın"* (İbrahim, 14/22) ayetiyle ilgili olarak "eğer durum cebir taraftarlarının dediğini gibi olsaydı beni de kendinizi de kınamayın. Çünkü Allah sizin için küfre hükmetti ve sizi ona zorladı demesi gerekirdi" diyerek kulların özgür iradeye sahip olduklarını vurgulamıştır.³⁵

Kaderiyye'nin *"Nefsini arındıran kurtuluşa ermiş, kötülülklere gömen de ziyan etmiştir."* (Şems, 91/9-10) ayetinde geçen zekkâ ve dessâ fiillerindeki zamirin Allah'a ait olduğunu söyleyerek Allah'ı kaderi belirlemekle itham ettiklerini belirtmiştir. Bu inançlarının sebebini ise gece gizlice işledikleri kötü eylemlerinin sorumluluğunu yüklenmeyip onları kurnazlıkla Allah'a nispet etmelerini göstermektedir.³⁶

Zemahşerî'ye Allah'ın adalet sahibi olup kullarına zulmetmeyeceğinin bir delili de *Cehennem bekçileri onlara, "Size bir uyarıcı gelmemiş miydi?" diye sorarlar. Onlar: "Evet; doğrusu bize bir uyarıcı geldi, fakat biz yalanladık. derler"* (Mülk, 67/8-9) ayetidir. Bu ifade kafirlerin Allah'ın adaletini itiraf etmeleri ve başlarına

³³ Osman Aydın, Mu'tezile Ekolü-Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Marife*, 3/3, 2003, 45

³⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 583-584

³⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 503,

³⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 591

gelecek durumla ilgili kendilerini uyaran peygamber göndererek onların bahanelerini ortadan kaldırdığının ikrarıdır. Onlara Mücbirenin dediği gibi Allah'ın kaderinden dolayı değil, kendi yaptıkları sebebiyle azap edilmiştir. İnkarcıların seçimi Allah'ın onlar için seçtiğinin, emrettiğinin ve söz aldığı için aksine olmuştur.³⁷

Zemahşerî, kendi görüşünü destekleyen ayetleri doğrudan diğer mezheplere karşıt delil sunarak eleştirirken, onlara destek verecek mahiyette olan ayetleri ise mezhep ilkelerine göre tevil etmektedir: *"Bunlar (haklı) işitmeye güç yetiremezlerdi"* (Hûd, 11/20) "Bu ifadeyle, onların hakka kulak vermede aşırı sağır olmaları ve ondan hoşlanmayışları kastedilmiştir. Sanki onlar işitmeye güç yetiremiyor gibilerdir. Mücbireden kimileri bu ayete görünce kurnazlık yaparak ehl-i adle saldırırlar. Sanki onlar bütün dillerde insanların "bu benim duymaya tahammül edemeyeceğim bir sözdür" şeklindeki kullanımlar yaptığını duymamış gibiler."³⁸

"Bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer." (Enfâl, 8/24) Yani Allah o kulu öldürür ve böylece kul Allah'ın ona verdiği elindeki fırsatı kaçıır. Şöyle de denmiştir: Allah kulun kalbini ele geçirip, ondaki azimetleri giderebilir, niyet ve kasıtlarını değiştirebilir, korkusunu güvene, güvenini korkuya, umursamazlığını Allah'ı anmaya, Allah'ı anmasını da umursamazlığa çevirebilir. Ancak bu kulun yaptığında sevap ve ceza alacağı kalbî ameller için söylenemez. Cebiriler, "kişi inkâr ettiğinde Allah onunla imanının arasına, iman ettiğinde de inkâr ile onun arasına girebilir" kanaatindedirler. Allah zalimlerin bu söylediklerinden münezzehtir.³⁹

VA'D VE VAİD

Va'd, iyilik yapanları ödüllendireceğini va'deden Allah'ın bu sözünden asla dönmemesi ve bu mükafatı vermesi; vaîd ise, günah işleyenleri cezalandırmakla tehdit eden Allah'ın bu sözünden de vazgeçmemesidir. Bu ilke gereği büyük günah işleyenlerin tevbe etmeksizin affedilmeleri Allah'ın adalet sahibi olmasından dolayı caiz değildir.⁴⁰

Müfessir *"Rableri, onlara şu karşılığı verdi: "Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayıf etmeyeceğim."* (Âli İmran, 3/195) ayetinin va'd ilkesinin delillerinden olarak görür ve bunun aksini iddia edenleri cahil olmakla ile itham eder: "Rabbena ifadesi Allah'ın kulların duasına güzel şekilde icabet etmesi ve onları mükafatlandırmak için zorluklara, meşakkatlere sabretmelerini haber vermektedir. Ayrıca Allah hakkında kuruntulara kapılan tembellerin bu tamahlarını kesip, cehalet ve zeka eksikliği sebebiyle ameller ile sevap kazanılamayacağını düşünenlerin haklı olmadığını tescil etmektedir."⁴¹

³⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 429

³⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 356

³⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 196,

⁴⁰ Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü, Tarihi ve Öğretisi*, 246

⁴¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 426

Va'îd ilkesi gereği büyük günah işleyen kimse fasıktır ve tevbe etmedikçe affedilmeleri mümkün değildir. *"Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir. Allah, ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır."* (Nisâ, 4/93) ayetinde ve bu konuda varid olan hadislerde bu durumun açıkça ifade edildiğini söyleyen Zemahşerî "hevâ ve heveslerine uyanlar müminin katilinin tevbesiz affedileceğini umarlar" diyerek sünî düşünceyi reddeder: "Allah, tevbenin hatayla bir mümini öldürmede olacağını söylemiştir. Burada ehl-i kebâirin tevbesiz affedilmeyeceğine delil "kim öldürürse" ifadesinin kafir-mümin, tevbe eden-etmeyen ayırt etmeksizin bütün katilleri kapsamasıdır. Tevbe eden mümin başka deliller ile kapsam dışı bırakılmıştır. Bunun dışında tevbe etmeyen müminin ayetteki cezanın kapsamı dışında kaldığını iddia edenin buna delil getirmelidir."⁴²

Büyük günah işleyenin tevbe etmeksizin azaptan kurtulmasını reddeden Mutezilî düşünce gereği Zemahşerî, Yahudilerin *"Bize, ateş sadece sayılı günlerde dokunacaktır"* (Ali İmran, 3/24) şeklinde ifade edilen kuruntularını Haşviyye ve Cebriyenin af için tevbeyi gerekli görmeyen inançlarına benzetmiştir.⁴³ Benzer bir örnekte şu ayetin tefsirinde geçmiştir: *"(Yahudiler) "nasıl olsa biz bağışlanacağız" derlerdi... Allah hakkında, gerçek dışında bir şey söylemeyeceklerine dair onlardan Kitap'ta söz alınmamış mıydı?"* (Araf, 169) Bununla "kim büyük günah işlerse tevbe etmedikçe bağışlanmaz" sözü kastedilmiştir. Gördüğün gibi Mücbirenin görüşü Yahudiler ile aynıdır. Malik b. Dinar diyor ki: "Bu ümmetin nasılsa şirk koşmadık, Allah bizi bağışlar" diyenleri gelecek. İşte onlar bu ayette anlatılan kimselere benzemektedirler.⁴⁴

Zemahşerî Ad kavminin onları tevbe etmeye davet eden Hz. Hud ile aralarında geçen *"Ey kavmim rabbinize istiğfar edin ve ona tevbe edin.. dediler ki...biz ancak bazı ilahlarımız seni kötü çarptığını söyleriz."* (Hûd, 11/52-54) şeklindeki diyalogunu mutezile ile diğer mezhepler arasındaki tartışmalara benzetmiştir: "Aslında bunların istiğfara akıl bozulması delilik demeleri şaşılacak değildir. Çünkü onlar şirk direkleri olan "âd"lılardır. Asıl şaşılacak olan, Müslüman olarak görülen bazılarının, günahından tevbe edenlere "deli" rabbine yönelenlere aklını kaybetmiş demelerini duymamızdır. Bunların tevbe edenlere karşı cahiliye döneminde gösterdikleri muhabbetin onda birini bile görmüyoruz. Bu da ancak damarlarında atan inkardan ve gizledikleri zındıklıklarından kaynaklanmaktadır."⁴⁵

Kulların fiillerinin özgürlüğü, günahın şahsîliği ve aktarılmaz oluşu şeklindeki inanç Mutezilenin öteki ile sınırlarını belirleyen inançlardan biridir. Bundan dolayı Zemahşerî günah yüklenme ve şefaât ile bağışlanma düşüncelerini şöyle

⁴² Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 513-514

⁴³ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 326

⁴⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 163,

⁴⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 371-372

eleştirmiştir: “İnkâr edenler iman edenlere, “Yolumuza uyun da sizin günahlarınızı yüklenelim” derler. Hâlbuki onların günahlarından hiçbir şey yüklenecek değildir. Şüphesiz onlar kesinlikle yalancılardır.” (Ankebût, 29/12) “Müslüman sıfatını taşıyan bazılarını görüyoruz, bunların yolundan gidiyorlar ve dostlarına onları bazı günahları işlemeye cesaret ettirdiklerinde şöyle diyorlar: Şunu yap, günahı benim boynuma. Nice böyle gururlular vardır halkın zayıf ve cahillerine böyle garantiler verirler.”⁴⁶

EL-MENZİLE BEYNE'L-MENZİLETEYN

El-menzile beyne'l-menzileteyn büyük günah işleyen Müslümanın ne mümin ne de kafir olmayıp, fâsık sıfatı ile ikisinin arasında bir yerde bulunduğu ve tevbe etmediği sürece cehennemlik olacağı inancını ifade eden Mutezile ilkesidir.⁴⁷

Zemahşerî insanları inanç bakımından üç gruba ayıran mezhep düşüncesi-ni savunmak için olası eleştirilere tefsirinde şöyle cevap vermiştir: “Doğrusu bu Kur’ân en doğru yola götürür ve yararlı iş yapan müminlere büyük ecir olduğunu, ahirete inanmayanlara can yakıcı bir azap hazırladığımızı müjdeler.” (İsrâ, 17/9-10) Allah burada neden takva sahibi müminlerden ve kafirlerden bahsedip fâsıklardan bahsetmedi? dersen şöyle cevap veririm: O zaman Müslümanlar ya takvalı mümin ya da müşrikti, el-menzile beyne'l-menzileteyn ashâbı sonradan ortaya çıkmıştır.”⁴⁸

EMR-İ BÎ'L- MARUF VE NEHY-İ ANÎ'L-MÜNKER

Mutezileye göre iyiliği emretme ve kötülükten uzaklaştırma anlamına gelen bu esas her mümine vaciptir; en azından kalp ile olması durumunda bu ilke gerçekleştirilmiş olur. Mutezile bu esas gereği zındık ve fasıklarla cihad etmeyi fazilet, bundan kaçınmayı ise İslam’a karşıt olmakla aynı görmüştür.⁴⁹

Emri bi'l- maruf ve nehyi anî'l-münker ilkesi Zemahşerî'nin tefsirinde ayetler üzerinden öteki mezheplere doğru yolu gösterme, düşüncelerini eleştirme şeklinde kendini göstermiştir. Bu tavrından dolayı da olumsuz tepkiler aldığını şöyle anlatmıştır: “Kavminin cevabı: Onları (Lût'u ve taraftarlarını) memleketinizden çıkarın; çünkü onlar fazla temizlenen insanlarmış! demelerinden başka bir şey olmadı.” (A'râf, 7/82) Kendi pislikleri ile övünerek günahlardan temizlenenler ile alay ettiler. Tıpkı hilekâr fâsıkların kendilerine nasihat etmeye çalışan sâlih kimselere şu zahidi, sofu adamı bizden uzaklaştırın demeleri gibi.⁵⁰

⁴⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 408

⁴⁷ Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü, Tarihi ve Öğretisi*, 242

⁴⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 595

⁴⁹ Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, 43; Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü, Tarihi ve Öğretisi*, 248

⁵⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 118

Yine “*Ey ehl-i kitab! Dininizde haksız yere sınırı aşmayın*” (Mâide, 5/77) ayetinin tefsirinde kendileri ile diğer gruplar arasında nasıl bir metodolojik yaklaşım farklılığı olduğunu açıklamaktadır: Dinde aşırılık iki şekildir. İlki, hak şeklinde olandır. Bu, dinin en ince ve derin manalarını araştırmak ve kanıtlarını elde etmek için çaba göstermektedir ki “ehli Adl ve’t-Tevhid” kelimcilerinin yaptıkları öyledir. İkinci de batılda aşırılıktır. Hakkın sınırlarını delmek, delillerden yüz çevirmek ve şüphenin peşine düşmektedir. Ehl-i hevâ ve bid’atin yaptıkları böyledir.⁵¹

Mutezile taraftarlarının sayıca az olmasını ise “*Pis ile temiz bir olmaz. Pisin çokluğu hoşuna gitse bile*” (Maide, 100) ayeti ile izah etmiş ve çok olmakla övünenleri tenkit etmiştir: “Bu, helali-haramı, salih ameli-kötü ameli, sahih mezhebi-fasit mezhebi gibi konuları da kapsayan genel bir ifadedir. Bu ayet çoklukları ile övünmeleri halinde mücbirelerin yüzüne çalınmayı hak eden bir ayettir.”⁵²

Kendi mezheplerinden olmayan Müslümanları, inanmayanlardan daha sert eleştirmesini ise *Eğer biz sana sebat vermiş olmasaydık, az kalsın onlara biraz meyledecektin. O zaman, hiç şüphesiz sana hayatın ve ölümün sıkıntılarını kat kat tattırırdık.*” (İsrâ, 17/74-75) ayetiyle açıklamıştır: “Neredeyse ifadesi meylin azlığını göstermesine rağmen şiddetli bir tehdit ve iki dünyada da iki kat azap ile uyarılmıştır. **Bu, çirkin fiili işleyen kişinin kıymeti ve konumu ne kadar yüksek olursa o fiili işlemesinin o kadar çirkin olacağına dair açık bir delildir.** Bu sebeptendir ki Ehl-i Adl ve Tevhit üstatları Mücbirenin çirkin fiilleri Allaha isnad etmelerini çok büyük bir günah olarak değerlendirmiştir. Yine bu ifade aşırı kimselere gösterilen en küçük yakınlığın bile Allah’ın gazabını çekmeye sebep olduğunu göstermektedir.”⁵³

Benzer bir durum şu ayetin açıklamalarında da yer almıştır. “*Her kim onu dost edinirse, mutlaka o kimseyi saptırır ve onu cehennem azabına sürükler*” (Hacc, 22/4) Ehl-i hevâ ve bid’at ile Haşviyyenin Allah’ın dininde imam lakabı alan önde gelenlerinin bu ayetin kapsamına ilk başta dâhil olduklarını görüyoruz. Aksine onlar şeytandan sapkınlık olarak daha aşırı ve haktan daha kopukturlar. Onlar sapkınlığı yazıya geçirir ve yandaşlarına sapkınlığı öğretirler. Sapkınlık onların kanları ve etlerini karışmış gibidir. Benden uzak olsunlar.⁵⁴

SONUÇ

İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren yaşanan olaylar ve sorunlar sebebiyle farklı İslamî anlayışlar, düşünceler ve mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu, insan doğasının tek kalıp olmayıp bireysel ve toplumsal farklılaşmalar içermesinin bir

⁵¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 621

⁵² Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 637

⁵³ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 625

⁵⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 131

sonucudur. Yorum faaliyeti de bir insan ürünü olup yorumcunun paradigmasının bir yansımasıdır. Bundan dolayı Kur'ân tefsirleri de müfessirin öznelliğini belli oranda içermektedir.

Mutezilî kimliği belirleyici özelliği olan müfessir Zemahşerî, değerli eseri Keşşâf tefsirinde mezhep düşüncelerini temel alan yorumlar yapmış ve İslam düşüncesinde dini müdafaa adına bir gelenek halini alan “ötekini din üzerinden eleştirme” geleneğine uymuştur. Zemahşerî'ye göre İslâm, Mutezile mezhebinin din anlayışının tâ kendisidir. Kendilerini İslamî olarak tanımlayan diğer mezhepler ise Allah katında din adına bir değer taşımamaktadırlar. Bundan dolayı Cebriyye, Haşviyye, Müşebbihe, Mücessime, Kaderiyye, Ehl-i Sünnet hepsi hevaya dayanan bidat fırkalarıdır ve batıl olma açısından hepsi aynı seviyededir. Bu düşünce sistemlerini onların kendilerini tanımladıklarından farklı tanımlayan Zemahşerî, onları cahil, zekâları eksik, kibirli, sapkın olarak tavsif etmiş ve zaman zaman Yahudiler ve inkarcılar ile aynı inanca sahip olmakla itham etmiştir. Diğer İslamî mezheplere Müslüman olmayanlardan daha fazla ve ağır eleştiriler yöneltmesini ise onların İslam'ı bilmelerinden dolayı daha yüksek bir konumda olmaları ve bilgi sahibi olup yanlış inançlara tevessül etmenin ve doğru amelde bulunmamanın daha fazla azabı gerektirmesiyle açıklamıştır.

Zemahşerî'nin diğer mezheplere yönelik tenkitleri, sünî paradigmanın sapkın olup, Mutezilenin ötekileştirildiği ve yöneticilerden destek bulmadığı bir dönemde yaşamasıyla da alakalı olmalıdır. Ayrıca tarih boyunca benzer ithamlar bütün düşünce sahipleri tarafından kendilerinden farklı düşünenlere yapılmıştır. İnsanları hem kişisel tarihleri hem de insanlığın ortak tarihi içinde anlamak bize daha doğru sonuçlar verecektir.

KAYNAKÇA

- Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2018.
- Aydınlı, Osman, Mu'tezile Ekolü-Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Marife*, 3/3, 2003
- Aydınlı, Osman, *Mu'tezile Ekolü, Tarihi ve Öğretisi, Endülüs Yayınları*, İstanbul, 2018.
- Çetiner, Bedrettin, "Zemahşerî" *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000.
- Göka, Erol, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı*, Vadi Yayınları, Ankara, 1996.
- Göktürk, Akşit, *Okuma Uğraşı*, Yapı kredi Yayınları, İstanbul, 2016.
- Hasan, İbrahim Hasan, *Siyasî, Dinî, Kültürel, Sosyal İslam Tarihi*, terc: İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, İstanbul.
- İbnü'l-Arabî, Ebu Bekr, *Kânûnu't-Te'vil*, thk. Muhammed Süleyman, Beyrut, 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk: Abdülkadir Ahmet Ata, 1992-1995.
- İbnü'l-Esir, *el-Kamil*, Beyrut, 1868, yy.

- Kâdî Abdulcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, çev. Murat Memiş, İstanbul, 2011.
- Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1996.
- Muhâsibi, Hâris, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, tah. Hüseyin Kuvvetli, Kahire, 1970.
- Polat, Fethi Ahmet, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Şehristânî, Muhammed, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, Ötüken yayınları, İstanbul, 2016.
- Yakûbî, Ahmet b. Ebi Yakub b. Cafer, *Tarihu'l-Yakubî*, Beyrut, 1992.
- Zehebî, *Tarihu'l-İslam ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam, Daru'n-Neşr, Beyrut, 1987.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni't-Tevil*, Daru'l-Hadis, Kahire, 2012.
- Zemahşerî, *Divânü'z-Zemahşerî*, (neşr. Abdüssettar Dayf), Müessesetü'l-Muhtâr, Kâhire, 2003.
- Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun vd., Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017.

İKİNCİ BÖLÜM
SÜNNET, BİLİM VE MEDENİYET

NÜBÜVVET VE MEDENİYET

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fak. Öğr. Üyesi/ huseyin.aydin@selcuk.edu.tr

Giriş

Konuya girerken medeniyet ve kültür kavramlarını hangi anlamları yüklediğime açıklık getirerek girmek istiyorum. Bu kavramlar hususundaki seçimim merhum Aliya İzzetbegoviç kullandığı anlamlardır. İnsan var olalı iki zıt gerçek karşılıklı ilişki içindedir. İlk alet ve ilk kült¹ ilk alet ağaç veya kabaca işlenmiş taştır. Aletin imalatı ile kullanılışı haricî ve nicelikli biyolojik tekâmülün devamını teşkil eder. Bu tekâmül hayatın en basit şekillerinden, en mükemmel hayvan olarak insana kadar takip edilebilir. Dimdik yürümek; elin mükemmeliyeti; düşünme; konuşma, zekâ; mahiyeti itibarıyla zoolojik olan bu tekâmülün basamak ve merhaleleridir. İlk defa kendi gölgesi etrafında kum üzerinde bir çizgi çizdiği ve böylece ilk resmi yaptığı zaman insan sırf ona mahsus olan ve herhangi bir hayvanın yapamayacağı imkânsız bir faaliyete başlamış oluyordu. Biyolojik bakımdan insanın zuhuru ona tekaddüm eden zoolojik tarihle izah edilebilir. Fakat manevî bakımdan insanın ortaya çıkmasını insandan önce herhangi bir şeyle izah etmek mümkün değildir. Bu insan başka bir âlemden, dinin tasvirî olarak dediği gibi, “Cennetten” gelmiştir. Tarihin birisi hürriyet fikrinin zaferi sayesinde gelişen ve dehşet veren mahkeme ile sona erecek olan İnsanî serüvendir. Öteki ise aletlerin, yani eşyaların tarihidir. Bu iki tarihin birbiriyle olan münasebeti kült ile alet veya kültür ile uygarlık arasındaki münasebet gibidir. Kültürde her şey insanın semavî menşeyini ya teyit ya inkâr etmek; ya şüphe ile karşılamak ya da onu hatırlamak demektir. Öbür taraftan uygarlık; zoolojik, tek boyutlu yaşamın devamı, insan ile

¹ Kültürün etimolojik olarak da kült (Latince: cultus ve culture)le alâkası vardır. Her ikisi müşterek bir Hind-Avrupa kelimesi olan «kwel»den oluşmuştur. Uygarlığın mânâsı olan «civilizasyon»un ise «cives» = vatandaşla bağlantısı vardır.

tabiat arasında madde teatisidir. Eğer bu hayat diğer her hayvanın hayatından farklı ise, bu ancak seviyede, derecede, sistemde farktır.²

Tüm kültür, dinin insan üzerindeki veya insanın kendi üzerindeki tesirinden ibarettir; bütün uygarlık, zekânın tabiat ve dış dünya üzerindeki tesiri demektir. Kültür “insan olmak hüneri”, medeniyet ise işlemek, üretmek, yönetmek, şeyleri daha mükemmel yapmak maharetidir. Kültür “durmadan kendi kendini yaratmak”, uygarlık ise dünyayı durmadan değiştirmektir. Uygarlık manevî değil, teknik gelişmenin devamıdır. Eski Cermen ve eski Slavların hayatı hakkındaki bilgilerimize göre onların kültür bakımından Romalılardan daha yüksek bir seviyede oldukları söylenebilir. Tıpkı Kızıldililerin beyaz istilacılardan daha “kültürlü” oluşları gibi. Tefekkür, insanın kendi kendini ve dünyadaki yerini tanımak üzere sarf ettiği iç çaba; öğrenmek, tahsil etmek ise, gerçekler ve gerçekler arasındaki münasebetler hakkında bilgi toplamaktan ibaret apayrı bir faaliyettir.³

Kültür ve Medeniyet

Aliya'ya göre “medeniyet” maddi oluşumlar, maddi birikimdir. “Kültür” ise insani birikimin manevi yönü olup manevi birikim anlamına gelir. Aliya'ya göre kültür ve medeniyet ayrı ayrı şeyler olup insanın iki ayrı yönünü temsil eder. İnsanın iki yönünden birisi alet kullanan gelişmiş hayvani taraftır. İkincisi ise “kült” (kutsal anlamında) kullanan, inanan, sanat yapan yönü. Hayvanlar sanat yapmaz. İnsanın “kült” yönü inanma, sanat, ahlak insanın kültürel tarafıdır. Bilim, teknik, mimari, fiziksel yapılanma medeniyettir. Mesela vahiy kültür, yazı medeniyettir. Kültür medeniyete evrilir ancak medeniyet kültüre dönüşmez. Medeniyet ilerlemecidir, kültür ise ilerlemeci değildir.⁴ Kültür tariflerinin çoğunluğunun birleştiği bir nokta da kültürün daha çok belirli bir toplumun yaşadığı ve paylaştıkları müşterek değerler olarak görülmesidir. Elbette belirli bir topluluk halinde yaşayan insanların paylaştıkları müşterek değerler, diğer topluluklardan farklı olacaktır. Her topluluk tabiri caizse birer ‘şahsiyet-i maneviye’ oluşturacaktır. Hakikatte kültür daha çok içe dönük hususî ve manevî bir karakteri, medeniyet ise daha çok maddi karakteri ifade eder.⁵

18. yüzyılda Fransa’da doğan medeniyet sözcüğü, kültür sözcüğü ile eş anlamlı olarak kullanılmış ve her iki sözcük de, Fransa’dan diğer Avrupa ülkelerine dağılmıştır. 19. yüzyılın başlarında civilization sözcüğünün modern anlamına kavuşarak toplumsal düzen ve bilimin yerine kullanıldığı görülmektedir. Batılılar, o dönemde medeniyet kavramını, mevcut durumlarının geçmişe nazaran

² Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, İstanbul, 2011, 83-85.

³ Aliya İzzetbegoviç, a.g.e. 85-88.

⁴ Aydın, Mustafa, “Kültür ve Medeniyet İkilimine Farklı Bir Bakış”, <https://www.youtube.com/watch?v=0lQf81pFuWU&t=2581s> erişim: 27.02.2019

⁵ Baltacı, Cahid, *İslam Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, 2005, 22-23.

gösterdikleri gelişmeyi temsil etmek için kullanmışlardır. Sanatta, kentsel ve toplumsal hayatta, bilimde ve teknolojiye yaşanan gelişmeler, medeniyetin bir parçasıdır. Söz konusu dönemde civilisation kavramı, Batı'nın tekil medeniyet algısı bağlamında, dönüşüm sürecini tamamlamış olup, üst ve orta tabakanın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Böylece Avrupa'nın 19. yüzyıldaki en önemli amaçlarından biri, ilkel ve barbar gördüğü diğer toplumlara da medeniyeti götürmek ve onları bu süreçten geçirmektir.⁶ Batının "Medeniyet" ihracı söylemi pratikte kolonileştirme ve işgal politikalarının meşrulaştırılması işlevi görmüştür. Irak ve Suriye işgali bu anlayışın halen işe yaradığını gösteren en somut örneklerdir.

19. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı'da sivilizasyon sözcüğü ile eş anlamlı olarak kullanılan temeddün, Arapça (m. d. n.) kökünden gelmektedir. Medine kökü Arapça'da yargı çevresi, hüküm alanı; bir yerde iskân etmek; kent, kent devleti, olarak kullanıldı. Temeddün sözcüğü 11. yüzyılda Birûnî tarafından "insanlığın her bakımdan eriştiği yüksek seviye" anlamında kullanılmıştır. Temeddün sözcüğü bir dönem, civilisation sözcüğüne karşılık olarak medeniyet sözcüğü ile birlikte kullanılmış olsa da, 1850'lerden sonra Türkçede pek kullanılmayarak, yerini tamamen medeniyet sözcüğüne bırakmıştır. Medeniyet sözcüğü, Latince civitas yani "şehre ait" gibi şehir manasındaki medineyi hatırlattığından 1845'lerden sonra yaygınlaşmış ve özellikle 1860'lardan sonra sivilizasyon sözcüğünün yerini almıştır. Osmanlı'da ve Cumhuriyet'te vuku bulan Batılılaşma hareketleri ile birlikte, "dilimizde "modernleşme", "Batı(lılaşma)" ve "medeniyet" ile eş anlamlı kavramlar olarak algılanmıştır.⁷

Modern dönemde teknoloji ile medeniyet arasında kurulan doğrusal ilişki, "teknolojist" bir medeniyet tasavvurunun doğmasına neden olmuş ve teknolojik icat ve ilerleme kapasitesi, medeniliğin başlıca ölçütlerinden biri haline gelmiştir. Geleneksel toplumların geliştirdiği tekniklerin tersine modern teknoloji, otomasyona dayalıdır ve giderek karmaşık hale gelen bu özelliğinden dolayı, insanın kendi el emeğiyle ve tabiatla olan ilişkisini köklü bir şekilde değişime uğratmaktadır. Modern teknoloji sadece insan-tabiat ilişkisini dönüştürmemekte, aynı zamanda "insanın özü"ne ilişkin yeni ve tehlikeli imkânları ortaya çıkarmaktadır.⁸ Teknolojinin göz boyayarak büyülediği modern insan üretim-tüketim çarkı içerisinde sürüklenirken iç dünyasını ihmale uğratmakta, hakikatle olan bağı da zayıflatmaktadır.

Modernizmin tabiat-insan ve Tanrı (veya hayatın nihai gayesi problemi) ile olan ilişkilerinin tanımını iki cümle halinde özetleyebiliriz. 1-Descartes'in

⁶ Şimşek, Fatih, "batı2dan Doğuya Medeniyet Kavramının Tarihsel Süreç İçerisindeki Dönüşümü", *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, yıl: 5, sayı: 11, 2017, 441.

⁷ Şimşek, a.g. makale, 443-444

⁸ Kalın, İbrahim, "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş", *Dîvân Dergisi*, 15:29, 2010, 11.

postulası: “Tabiata hakim ve malik olmak.” 2-Marlowe’un postulası: “İnsan, dünyayı yönetmek için yüceleşerek Tanrının yerine geçmektedir.”⁹ Kartezyen düalizm, iki dünyayı birbirinden ayırmıştı: Bir tarafta nesnel olgu, madde, yani fiziksel gerçeklik dünyası; diğer tarafta da öznel zihin bilinç, kişisel deneyim ve değerler dünyası. Descartes bütün doğa görüşünü iki bağımsız ve birbirinden kopuk dünya arasında yaptığı şu temel ayırım üzerine oturttu; zihin ya da *res cogitans* (düşünen şey) ve madde ya da *res extensa* (yer kaplayan şey). Gerek zihin gerekse madde, gerçek doğa düzeninin ve bu düzenin insan zihnince tanınmasına imkân veren aklın ışığının varoluş kaynağı olan ve her ikisinin de ortak referans noktalarını temsil eden Tanrı’nın yaratıklarıydı. Tanrı’nın varlığı Descartes’ın bilimsel felsefesinin temeliydi, ama daha sonraki yüzyıllarda bilim adamları Tanrı’ya herhangi bir açık gönderme yapmadan, insan bilimlerini *res cogitans*’da, doğa bilimlerini de *res extensa*’da toplayan Kartezyen ayırma uygun olarak kuramlarını geliştirdiler. Descartes için maddi dünya bir makinadan başka bir şey değildi. Maddede hiçbir amaç, hayat ya da ruhsallık yoktu. Doğa mekanik yasalara göre işliyordu ve maddi dünyadaki her şey, aksamının düzenlenişine ve hareketine bakılarak açıklanabilirdi. Doğanın bu mekanik tasviri, Descartes’ı izleyen dönemde bilimdeki egemen paradigma oldu. Yirminci yüzyıl fiziğinde vuku bulan kökten değişime gelinceye kadar doğa olayları hakkındaki kuramların formüleştirilmesine ve bütün bilimsel gözlemlere rehberlik etti. On yedi, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda mekanistik bilimin bütün özenli işleniş Kartezyen düşüncenin gelişmesi dışında Newton’un büyük sentezini de içerecekti. Descartes bilimsel düşüncenin genel çatısını meydana getirdi; kesin matematiksel yasalarca yönetilen kusursuz bir makina tarzındaki doğa anlayışını. Organizmadan makinaya doğru doğa tasarımı vuku bulan kesin değişim, insanların doğal çevre hakkındaki tavırları üzerinde güçlü bir etki yaptı.¹⁰ Bu ayırma bilim nesnel dünyada at koşturacak, öznel dünyayı (kültürü) mümkün olduğu kadar işlerine karıştırmayacaktır. Bu ayırım insana doğayı sınırsız dönüştürme yetkisi veren antroposentrik ontolojik birey kavrayışı da eklenince bilim kendine ait bir kutsal alan oluşturmuştur.¹¹

Bilimin aşırı abartılması, dinsel bir kılığa sokulması çabalarına tanık oluyoruz. Bilim, toplum üstü, kültürler üstü, insanüstü bir kavram olarak ele alınıyor. Bilim, bu anlayışta, doğayı, insanı, birey ve toplum olarak inceleyip, şaşmaz, kesin, yasalar ortaya koyan bir çabadır. Bilim adamları, insanüstü varlıklardır; ileri sürdükleri hep doğrudur. Arada yanlış yapsalar da, kendileri ya da meslektaşları

⁹ Garaudy, Roger, “İslâm ve Modernite”, çev. Heyet, Uluslararası I. İslam Düşüncesi Sempozyumu İçinde, İstaç Yay. İst. 1996, 190.

¹⁰ Capra, Fritlof, *Kainata Mensup Olmak*, çev. Mücahit Bilici, İstanbul, 1996, 60; a.mlf. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul, 1989, 44-45; a.mlf. 30; a.mlf. *Fiziğin Taosu*, çev. K.H. Ökten, İstanbul, 1991, 150.

¹¹ Demir, a.g.e. 142.

tarafından bu yanlışları bir süre sonra düzeltilir. Olayların açıklanmasında, gelecekte ne zaman olacaklarının kestirilmesinde, kavranmasında, son sözü söylerler. Günlük yaşayışımızda sık karşılaştığımız, “Bilim bunu böyle emreder”, “Bilim bunu gerektirir” sözleri, bu anlayışın dile getirildiği bir kaç örnektir. Bilimi bir “mit”, bir “din” olarak anlar bu görüş. Bilimin özellikle, insanı anlamada, soyutlama, parçalama yöntemi kullandığı için yetersiz kaldığını ileri süren görüş. Bu anlayışa göre, doğa bilimlerinin yöntemiyle insan anlaşılamayacağı için, ayrı yöntemlerin geliştirilmesi gerekiyor. Bilim insanı “madde” düzeyine indirmiştir. Onun ayrıcalıklı yapısını anlayamamıştır. Bilim, çözebileceği sorunlara, elindeki hazır yöntemlerle cevaplar arar. Oysa özellikle insanı anlamak, bilimin şimdiki yöntemleriyle sağlanamaz. Bilim kazandığı önemli başarılarla karşın yetersizdir. Nükleer savaş, çevre kirlenmesi, insanın bunalımı, kendi kendine yabancılaşması sorunlarını doğurduğu için olumsuzluğunu ileri sürenlere göre bilim, üstelik siyasal baskı ve egemenlik kurmaya çalışan güçlerin elinde bir silah olarak kullanılmaktadır, insanlığı bir “kriz”in eşiğine getirmiştir.¹²

Öncelikle şu temel paradoksun bilincine varmalı ve kabul etmeliyiz: ilerleme medeniyetin bir yüzüysen, diğer yüzü kıyamet, dönüşü olmayan yıkım ve kaostur. Yapılması gereken medeniyetin azgın gücünü, ahlâk ve bilgeliğin yardımıyla kontrol altına alma konusunda söz birliği sağlamaktır. Maddi medeniyetin kültürleri sürekli törpülemesine tepkisiz kalınmamalıdır. Bilimsel tekniğin doğrudan doğruya sonuçları da bütünüyle yararlı olmamıştır. Baş döndürücü maddi gelişme, üretilen mal ve hizmetleri, kalite ve kantite açısından süratle geliştirir ve iktisadi verilerde bütün dünya gelişme kaydederken; madalyonun öbür tarafı, yani insanın kültürü aynı seyri takip etmemiştir. Medeniyetin doğal bir sonucu olan “ilerleme” beraberinde yeni bir dizi zorlukları da getirmiştir. Her teknoloji, her gelişme mutlaka insanın hayrına değildir. Artık medeniyetin karanlık yüzlerini de görebiliyoruz. İnsan, çok uzun mesafelerden hedefini şaşırmadan vura-bilen, son derece hassas, akıllı hareket ettiği iddia edilebilecek kadar iyi programlanmış, tahrip gücü çok yüksek füzeleri durmadan ve hep daha iyisini yapma arzusuyla, doyumsuz bir hırsla üretiyor. Ne var ki her gün her saat açlıktan ölen çocukların ihtiyaçlarını gideremiyor. Erdemsiz medeniyete Kur’an’dan bir örnek vermek gerekirse burada Sâmîrî’yi anabiliriz. Bu konu Kur’an’da şöyle anlatılır:

“Derken Sâmîrî onlara böğüren bir buzağı heykeli (döküp) çıkardı. Sâmîrî ve arkadaşları, «işte bu sizin de tanrınızdır, Musa’nın da tanrısıdır, ne var ki o bunu unuttu» dediler.”¹³ (Mûsâ, Sâmîrî’ye döndü): “Ey Sâmîrî, ya senin amacın nedir?” dedi. Sâmîrî, şöyle dedi: “Ben onların görmediği şeyi gördüm. Elçinin izinden bir avuç avuçladım da onu attım. Böyle yapmayı bana nefsim güzel gösterdi. (Mûsâ): “Git, dedi. Artık hayât boyunca sen: ‘Bana dokunmayın!’ diyeceksin (toplumdan

¹² İnam, Ahmet, “Bilimi Eleştirmek”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı: 5, Ankara, 1992, 3-4.

¹³ Taha, 20/88.

refüze edilip yalnız başına kalacaksın), sana va'dedilen bir cezâ var ki ondan asla şaşırılmayacaksın (mutlaka o cezânı tam zamanında bulacaksın). Şimdi durup taptığın tanrına bak. Biz onu yakacağız, sonra onu ufalayıp denize savuracağız.”¹⁴ Sâmirî'nin yaptığıının ileri seviyede sanat ve teknik seviye gerektirdiği açıktır. Vahiy kültürü açısından bakıldığında ise Sâmirî'nin eseri bir düşüş ve gerilemeye tekabül eder.

Sosyoloji literatüründe “Terakkî (ilerleme) fikri” deyimiyle meşhur olan düşünceye göre insanlığın daima daha iyiye ve daha mükemmele gitmesi umulmaktadır.¹⁵ Bu görüşün epistemik temeli uyarınca, her bilginin başlangıçta kaba halde olduğu ve giderek azar azar geliştiği ve yükseldiği kabul edilir. Tabîî ki hiçbir belirlenmeye dayanmadan, bir tür ilkel kaba basitlikten söz edilir. Yüksek olanın aşağı olandan çıkabileceğini kabul etmek çelişkili (ya da, tutarsız) değilmişçesine, her şeyin aşağıdan başlamış olduğu iddia edilir. Oysaki tersine, ilk baştan beri (manevilikten maddîliğe doğru yani, yüksek olandan aşağı olana doğru giden ve beşeri etkinliğin her alanında tezahür eden ve de yeterince yakın zamanlarda tüm müteâil ilkelerden ayrılmış olan ve yalnızca mümkün kıldıkları pratik uygulamalarca doğrulanan profan bilimlerin ortaya çıkmasına yol açmış olan) bir tür derece düşüşü ya da bir tür sürekli “iniş” (descent) bile söz konusu edilebilir.¹⁶

Teknik sahada meydana gelecek değişme ve ilerlemeler, maddi olmayan sahalarda üzerinde de müessir olmakla beraber hiçbir vakit bu sahanın müesseselerinin aynı hizaya getiren neticeleri vermemektedir.¹⁷ İlerleme inancı, sadece teknik araçlara uygulanmamış, din, sosyoloji ve ekonomi gibi alanlara da uygulanmıştır. Dinî inanan gelişmesinde Totemizm, Animizm, Politeizm ve Teizm evrimlerinden söz edildiği gibi, ekonomik gelişmede de kominal, feodal, kapitalist ve komünist evrimlerden söz edilir olmuştur. Daha basit ve öz bir ifade ile söyleyecek olursak, hayatın, olayların ve inanan tek yönlü bir hareket çizgisini takip ettiği var sayılmıştır. Hâlbuki tarihe bakılacak olursa görülür ki, medenî Mısırlılarla Asurluların putperestlik içinde bulundukları bir sırada göçebe bir hayat süren İbranîler, tevhit inancına sahiptirler. Aynı şekilde Araplar, on dört asır önce hem de bedevi iken, tevhit inancına kavuştukları halde, Avrupalılar, hâlâ teslîs inancı içindedirler.¹⁸

İnsan, kendini oluşturan (ister maddî olsun ister manevî) bütün öğelerini ve bu öğelerin terkitabini, yani kendi mükemmel/komplex varlığını hazır bulmuştur. Bununla birlikte insan dünyayı (ve evreni) da hazır bulmuştur. Bunların var

¹⁴ Taha, 20/95-97

¹⁵ Güngör, Erol, *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul, 1983, 69.

¹⁶ Guénon, René, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, 2000, 112

¹⁷ Kırca, Celal, “Kur'an-ı Kerim'de Medeniyet”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı: 2, 1986, 46.

¹⁸ Kırca, Celal, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, İstanbul, 2005, 85.

olmasında onun herhangi bir rolü ve katkısı yoktur. Ama insan, hazır bulduğu kendisinin bu yaratılışını bir imkân olarak görür ve adeta onunla yetinmez ve kendisini geliştirme ve tamamlama gayreti içine girer. Bu gayretin derecesi ölçüsünde kişilikler ve kişilik farklılıkları oluşur. Buna insanın birinci vazifesi diyelim. İnsan hazır bulmuş olduğu tabiatla ise hiç yetinmez. Onun üzerinde ikinci bir varlık tabakası oluşturur. Biz buna tarihî varlık alanı, insanî varlık alanı diyoruz; ya da başka bir deyişle kültür varlığı ve medeniyet ediyoruz. Buna da insanın ikinci vazifesi diyelim. İslam düşüncesi açısından bakıldığında insanın asıl ve nihai vazifesi, evrenin yaratılışında Allah'ın niyet ve planını gerçekleştirmesidir. Bu nihai vazife ise, insanın kategoryal üç varlık alanı ile kurduğu dengeli bir ilişki ile gerçekleşir. Bu üç varlık alanı: ilâhî varlık alanı (Allah), tabiî varlık alanı (tabiat) ve insanî varlık alanı (insan). İşte hayat da bu varlık alanları ile kurulmuş olan ilişkilerden doğan bir olaylar bütünüdür (kompleksidir). İnsan bu ilişkileri, varlık alanlarının birini diğerine tercih etmeksizin dengeli bir şekilde kurarsa, Kur'an'ın beyan buyurduğu "dengeli insan"¹⁹ idealini gerçekleştirmiş olur. Bu ilişkiler bütünü içinde insan bu dünyaya, ne metafiziğe kapalı bir pencereden bakar, ne de dünyadan kopup metafizik alana kapanır kalır.²⁰

Medeniyetin ilim ve teknikle sıkı bir irtibatı vardır. Kültür ise bir milletin asli özelliklerini muhafaza eden, yaygınlaştıran vasfıyla kendini gösterir. Mehmet Akif de medeniyetin ilim ve teknik yönünü benimsemiş, bunun her halükârda alınmasını ifade etmiş ancak kutsal olana manevi değerlere saygıyı da ihmal etmemek gerektiğini şöyle anlatmıştır:

"Evet, ulûmunu asrın şebâba öğretelim;

Mukaddesata, fakat çokça ihtiram edelim"²¹

Akif batı medeniyetinin müspet yönlerinin alınması taraftarıdır. Bunu şöyle ifade eder:

"...Bu cihetten, hani, hiç yılmasın, oğlum, gözünüz;

Sâde Garb'ın, yalnız ilmine dönsün yüzünüz.

O çocuklarla beraber, gece gündüz, didinin;

Giden üç yüz senelik ilmi sık elden edinin.

Fen diyârında sızan nâ-mütenâhî pınarı,

Hem için, hem getirin yurda o nâfi' suları.

Aynı menba'ları ihyâ için artık burada,

¹⁹ Lokman, 31/31-32.

²⁰ Aydın, Hüseyin, "İnsanın Varlığı, Konumu ve Nihai Gayesi", *Diyanet Dergisi*, sayı: 154, yıl, 2003, 13

²¹ İmamoğlu, Abdülvahit, "Mehmet Akif'te Medeniyet Kavramı", *İslâmî araştırmalar Dergisi*, 21:3, 2010, 166. Bkz. Safahat, Fatih Kürsüsünde, 228.

Kafanız işlesin, oğlum, kanal olsun arada...”²²

Akif’in medeniyet konusunda en çok canını sıkın Avrupalının inhisarcı medeniyet anlayışıdır. Diğer husus ise elde ettiği bu maddi gelişmeyi Müslümanlar üzerinde bir baskı unsuru olarak kullanmasıdır. Bu konudaki düşüncelerini şöyle dile getirir:

«Medeniyet!» size çoktan beridir dış biliyor;

Evvela parçalamak, sonra da yutmak diliyor.”²³

Akif’in aksine Abdullah Cevdet batılılaşma konusunda müsbet-menfi ayrımına gitmeden mutlak ve radikal bir tavır sergileyerek şöyle der: “bir ikinci Medeniyet yoktur; medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ile diken ile isticlâb etmek mecburidir.”²⁴ Özünü vahiyden alan milli kültüre yabancılaşmak yahut onu terk etmek yok olmak anlamına gelir. Nitekim Kur’an’da Allah Teâlâ “Ey İnsanlar! Sizi bir erkek ve dişiden yarattık ve birbirinizle tanışmanız için sizi ırklara ve boylara ayırdık. Allah katında en değerliniz en çok Allah’ın koruması altına girmiş olan erdemlilerinizdir.”²⁵ buyurarak kültür ve medeniyetin bir toplum için hayatî önemine işaret etmektedir.

Kültürler istisnasız olarak zaman ve mekân özelliğine sahiptirler. Bu da kültürlerin mahalli olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bir kültür, küllî değerlere ulaşması halinde mahalli kalma özelliklerini aşarak küllî değerler oluşturan çok dinamik bir yapıya sahip olabilir. Bir kültürün, küllî değerlere ulaşması mahalli kalma özelliklerini aşabilen faaliyetler sayesinde mümkündür. Bunlar da şüphesiz ki, bir taraftan fizik, kimya, tıp ve biyoloji gibi kevnîyyat bilimlerinin ortaya koyduğu ilmî; diğer taraftan felsefe, tarih, hukuk, sosyoloji, psikoloji ve sanat gibi bilimlerin geliştirdiği tefekkürî faaliyetlerdir. Ancak bunlara ilaveten küllî hakikatler ortaya koyan dinlerin de bunda etkisi olduğunu İslam medeniyeti gözler önüne sermektedir. Bu etkenler sayesinde bir kültür ilmî ve felsefi bir özellik kazanarak mahalli yönlerini aşar; gittikçe kendi çevresi dışındaki kültürleri de içine almaya ve içinde birden fazla kültürü barındırmaya başlar. Bu dinî, ilmî ve tefekkürî süreç sonunda bir kültürün ulaştığı duruma “küllîleşme” diyebiliriz. Buna göre medeniyeti, küllîleşmiş bir kültür olarak tarif edebiliriz.²⁶

İnsan yaratılıştan medeni bir varlıktır. Dinin hayata layık veçhesiyle yansıtılması, erdemlerin toplumda tezahürü medine/şehirde gerçekleşebilir. Allah’ın peygamber göndermesi ferdin zihin dünyası bakımından büyük önemi haiz

²² Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, İstanbul, 1933, 372.

²³ Ersoy, a.g.e. 165.

²⁴ Kalın, İbrahim, *İslam ve Batı*, İSAM, İstanbul, 2007, 110.

²⁵ Hucurât 49/13.

²⁶ Açıkgöç, Alparslan, “Medeniyetlerin Kavramsal Temelleri”, *Medeniyet ve Değerler* içinde, İstanbul, 2013, 75.

olduğu gibi hayatın düzen ve salahı açısından da çok önemlidir. İnsana akıl veren Rab insanlığı nübüvvetle hidayet etmektedir. İnsan için aklın önemi ne ölçüde ise insanlık için peygamberin önemi o ölçüdedir.

Yüce Allah her topluma elçiler göndererek tarihe ve topluma müdahale etmiştir. Son peygamber Hz. Muhammed'den (a.s.) ile mesaj yazı ve hıfz yoluyla kayıtlı hale gelmesi, kaybolma ihtimalinin ortadan kalkması ve insan bilgi birikiminin önemli mesafeler alması nedeniyle peygamber gönderme şeklindeki özel elçilik son bulmuş vahiy kültürüyle aydınlanmış aklın elçilik dönemi başlamıştır. Fahreddin er-Razî "Biz, peygamber göndermedikçe kimseye azap edici değiliz."²⁷ âyetini yorumlarken akıl-elçi münasebetine şöyle değinir: Âyet zahirî anlamına yüklendiğinde, Allah'ın insana gönderdiği ilk elçi akıldır. Bu elçi görevini ifa etmese hiçbir peygamberin elçiliği gayesine ulaşamazdı. O halde akıl, aslî elçidir; vahyin kabulü de akıl sayesinde olmaktadır.²⁸

Her gelen peygamber ve getirdiği her kitap, insanoğluna yeni yeni imkânlar, bilgiler ve rahatlığını sağlayacak farklı şeyler getirmiştir. Medeniyetlerin ve kültürlerin gelişmesinde, peygamberlerin ve getirdikleri kitapların çok büyük katkısı ve etkisi olmuştur. Dini düşünce ve fikirlerden uzak, sadece arkeolojik bulgular ve bunlara dayanılarak ileri sürülen bir takım varsayımlarla yazılan medeniyet tarihi kitaplarında ele alınmayan en önemli konu da işte budur. Bu tarz kitaplar da ve pozitif düşünce sisteminde, medeniyetin oluşmasında ve gelişmesinde dinin rolü ve fonksiyonu ya hiç ele alınmaz, ya da çok eksik ne noksan olarak ele alınır. Sanki insan, bütün medeniyeti ve kültürü tek başına ve tesadüflerin yardımı ile var etmiş ve yoktan ortaya çıkartmıştır. Hâlbuki Kur'an, insanlık tarihini, ibret için insanlara arz ederken bu konularda da bilgi vermekte ve medeniyetin gelişmesinde ve kültürün artmasında peygamberlerin rolünü açıkça belirtmektedir.²⁹

Peygamberlerin şehir ve kasaba ahalisine gönderildikleri, onları dinledikleri için de çeşitli şekillerde cezalandırıldıkları dikkate alınırsa günah ve cürmün daha çok şehirlerde işlendiği, ahlaksızlığın ve haksızlığın daha fazla buralarda yaygın olduğu söylenebilir. Buna dayanarak İbn Haldun şehirliyle/hadarililere nazaran bedevîlerin/kırsal kesimde yaşayanların dine daha yakın olduklarını ve ahlakça da daha iyi durumda bulunduklarını savunmuş, bununla da yetinmeyecek şehirlerin bir bozulma ve yozlaşma ve fitrattan uzaklaşma yerleri olduğunu göstermeye çalışmıştır.³⁰ Kırsal kesimde/köyde yaşayan insanların yabancılaşmadan daha uzak, kültürel unsurları daha iyi muhafaza edebiliyor olması her zaman müsbet sonuçlar doğurmaz. Söz gelimi putperest bir kültüre sahip bir

²⁷ İsrâ, 17/15

²⁸ Râzî, Fahreddin, *Tefsiru'l-Kebîr*, Beyrut, 1990, XX/184-185.

²⁹ Kırca, Celal, "Kur'an-ı Kerim'de Medeniyet", <http://www.sadabat.net/?title=makaleler&menuid=3&mk=31> erişim: 27.02.2019

³⁰ Uludağ, Süleyman, "Din ve Medeniyet", <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=Eski-Sayilar&Goster=Yazi&YaziNo=93> erişim 27.02.2019.

beldenin inançlarını daha iyi koruması mümkündür ama bu doğru görülemez. Nitekim Musa ve Hızır'ın uğradığı köylülerin onlara misafirperverlik göstermeleri şöyle ifade edilmiştir: "Nihayet bir köy halkına rastladılar ve halkından yiyecek istediler. Fakat onları misafir kabul etmeyi reddettiler."³¹ Köy muhafazakârlığa daha uygun ortam sağlamakla beraber bu durum hangi inanç, örf ve adetlerin muhafaza edilmeye çalışıldığına bağlı olarak farklı şekillerde ele alınabilir. Salt köyde yahut şehirde yaşamak fazilet için ciddi bir mikyasa kabul edilemez. Köylülerin misafirperverlikleri dillere destan olmuştur ne var ki her köylüden misafirperverlik beklemek vakıya ters düşer.

Şehirde fesat, günaha rağbet daha çok olabildiği gibi şehre dışarıdan insanların daha çok gelmesi nedeniyle davetin kitlelere ulaşması kolaydır. Hz. Muhammed (a.s.) kapalı toplumda yaşamamış, hac ibadeti nedeniyle farklı coğrafyalardan insanların geldiği, ticari ilişkileri nedeniyle de insanların farklı din ve kültürlerle karşılaştığı, putperestlerin, Hristiyanların, Yahudilerin ve Haniflerin yaşadığı çoğulcu bir muhitte yaşamıştır.³² Hz. Peygamberin açık toplumda yaşamış olması tebliğin yayılması açısından önemli bir avantaj oluşturmıştır. Şehir fikirlerin çarpıştığı yerdir. Bu nedenle de fikrî dinanizme şehirde şahit olunur. Köyde hayat daha monoton, fikrî açıdan da sönüktür. İslâm düşüncesinin teşekkül döneminde Müslümanlar farklı kültürlerle fikir teatisinden, münazaradan, tartışmadan kaçınmamışlardır. Müslümanlar farklı kültür ve medeniyetlerden kavram, bilgi ve teknik alma bakımından herhangi bir kompleks duymamışlardır. Diğer toplumlarda rastladıkları yeni, güzel ve faydalı şeyleri alırken bunları Kur'an ve sünnetten edindikleri kodlarla yorumlamaya tabi tutarak kendi anlam ve değer dünyaları içinde yeni bir insanın malzemesi kılmışlardır. İki-üç yüzyıl içerisinde bilinen dünyanın büyük bir kısmında elde ettikleri siyasi vasatı kültürel nüfuzla desteklemişlerdir. Allah dışında hiçbir hakiki otorite tanımadıkları için epistemikve siyasi meydan okumalara yenilmemişlerdir. "Her bilenin üstünde daha iyi bir bilen vardır."³³ âyetinin motivasyonu ile yürüttükleri ilmi faaliyetleri Allah'ın yeryüzüne yerleştirdiği nizamı keşfe adanmışlardır. Bu keşif aynı zamanda Allah Teâlâ'nın aşkın Zâtı yerine O'nun iradesini, kudretini, ilmini ve hikmetini derinden kavrayarak kâmil bir mü'min olma idealini barındırır.

Mâtürîdî din ve dünya işlerini birbirinden tecrit etmeden ihtiyaç ve fayda açısından peygamber göndermenin lüzumunu savunur. Din ve dünya işlerinde aklın ihtiyaç duyması bakımından peygamberlerin gönderilmesi gerekmektedir. Allah (cc)'ın gökten indirdiği su ile yerden onlar için besin maddeleri üretmesi ve onlar için ilaç kılması, sonra yerden bitenlerden öldürücü zehirler ve hastalıkları

³¹ Kehf, 18/77.

³² Ardoğan, Recep, "Peygamberin Beşeriyeti-Ademoğullarını Doğal Olandan Medeni Olana Yükselten ilahî Bir Müdahale olarak Nübüvvet-", (*İslam Düşüncesinde Nübüvvet Algıları ve Medeniyet Tasavvurları Sempozyumu Bildiriler Kitabı* içinde), İstanbul, 2017, 49.

³³ Yûsuf 12/76.

meydana getirmesi, ziraat ile üretilen hususlarda teknik ve ıslahın yerli yerince yapılıp ürünün bol verimli olması, insanı zarara sokacaklardan ise insanı kâçırdırması bakımından da nebinin önemi büyüktür.³⁴ Bütün bu ziraat, botanik, tıp, matematik gibi pozitif ilimlerin çağlarındaki insanların kapasitesi oranında, peygamberler tarafından temelini atma mahiyetinde öncülüğü yapılmıştır. Örtünmek, kapanmak, sıcaktan korunmak için elbiselerin yapılması, terzilik sanatlarının bilinmesi onların aracılığı ile olmuştur. Güçlü hayvanlardan ne yönde faydalanılabileceği, ehlileştirme peygamberlerin öncülüğüyle öğrenilmiştir. İskân edinme, basit aletlerden yararlanma, ticaret sistemlerinin ortaya çıkması onların yol göstermeleriyle anlaşılmıştır. İnsanın dünya hayatıyla ilgili, maddi ihtiyaçlarının giderilmesi için tüm pozitif ilimlerin temelini atan peygamberlerin öğretileri bilimlerin ilerleme ve tekâmül sürecini başlatmıştır. Allah Tealâ peygamberleri insan topluluklarına maddi yükseliş ve medeniyetin ilerletilmesi yönünde de birer örnek ve önder kılmıştır. İnsanların maddi yönde ilerlemeleri için peygamberlerin her birinin önemli rolü olmuştur. Tıp, astronomi ve sosyal ilimlerin incelikleri Hz. İdris, Lokman(as) ve diğer peygamberlerden, çiftçilik ve terzilik gibi insanlığın ihtiyaçları Hz. Âdem ve İdris(as) peygamberlerden alınarak zamanla geliştirilip, genişletilmiştir. Manevi yücelikler gibi maddi yücelikleri ve harikaları da en önce mucize yoluyla Allah(cc) insanlara onlar vasıtasıyla hediye etmiştir, İşte Hz.Nuh'un bir mucizesi olan gemi, Hz.Yusuf'un bir mucizesi olan saati, bunları insanlığa hediye eden mucizenin aracılığıdır. Gemicilerin Hz. Nuh'u, saatçilerin Hz. Yusuf'u, Terzilerin Hz.İdris'i önder kabul etmeleri bu görüşümüzü desteklemektedir. Hz. Âdem'den nesilleri türetmeyi isteyen Allah(cc) onlara babaları Hz. Âdem'i öğretmen kılmıştır. Tabiatta bulunan eşyanın, cisimlerin isimlerini ve neye yaradıklarını öğreten Hz. Âdem kültür ve medeniyetlerin temelini atmış bulunuyordu. Cisimlerin mahiyetinin, neye yaradıklarının açıklanmasıyla tüm pozitif ilimler doğmuş ve gelişme sürecine girmiştir. Hz. Âdem isimlerin bilinmesinden sonra tarım, ziraat bilgileri, yiyecek ve her türlü gıdayı elde etmeyi öğretmiştir. İnsanlar arası münâsebetlerle hak ve hukuku tayin eden sosyal ilimleri tesis etmiştir. İnsanların ihtiyacını görmek için alış veriş esaslarının belirlenmesi, ticaret ilk peygamberlerle doğmuştur. Sanatların, tıp ve bütün bilim dallarının doğup gelişmesi peygamberler vasıtasıyla olmuştur.³⁵

Hız. Âdem'in ilk insan ve ilk peygamber olması avantajını ve sıkıntısını dikkate alırsak, dünya hayatı ile ilgili konularda ve intibaklarını sağlayacak meselelerde Allah'ın yardımını mutlaka dikkate almalıyız. Çünkü her peygamber gibi o da vahyin kontrolündedir. Şayet kendisine dünya hayatı ile ilgili şeyler öğretilmemiş olsaydı, O'nun dünya hayatını intibak etmesi ve yaşaması hemen hemen imkânsız

³⁴ Matürîdî, Ebû Mansûr, *Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, çev. Hüseyin Sudi, İstanbul, 1981, 305.

³⁵ Mâtürîdî, a.g.e. s.306

olurdu.³⁶ İnsanlığın babası Hz. Âdem'e ilâhi bir vergi olan isim ilmi ile bütün eşya adlanacak ve insanlık medeniyetinin temelini oluşturacaktır. Kur'an'ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır;

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra o isimlerin delalet ettiği şeyleri meleklerle gösterip: “Haydi davanızda doğru iseniz, Bana şunları isimleriyle haber verin!” buyurdu. ‘Melekler, ‘Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin’ dediler.”³⁷ İlk insan Hz. Âdem'e isimleri öğreten Yaratıcı, medeniyetin temelini atmış, insanlar arası iletişimin mayasını çalmıştır. Hz. Âdem'e her şeyin isimleri verildiği gibi iletişimi başlatan bütün dillerin nüvesini oluşturan lisan bilgisi de verilmişti. Âyetle melekler ile insanın bilgi açısından farklılaştığını görmekteyiz. Melek Allah Teâlâ'nın yüklediği hazır bilgiyi kullanan, insan ise doğuştan getirdiği çok az bilgi ve vahyin bilgisi dışında ilk kavramları verilerek bilgi üretmesi beklenen varlıktır. Bilgi üretme yeteneği verilen insana yeryüzünde Allah'ın halifesi sorumluluğu yüklenmiştir. Bu insanın yeryüzünü maddi manevi açılardan mamur etmesi ve bitki, hayvan ve cansız tabiatın sorumluluğunu emaneten yüklenmesi anlamına gelir.

Bu isimler olmasa ne ihtiyaçlar anlaşılırdı, ne de onların bulunduğunu bir kimsenin bilmesi mümkün olurdu.³⁸ İnsanların, anlaşması, kaynaşması, beraber yaşama olayı ancak isimlerin bilinmesi ile mümkün olur. İşte bütün dillerin temelini oluşturan bu bilgi Allah(cc)'ın Hz. Âdem'e öğretmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu isimler dâhilinde eşyanın kullanılışı ve yararlı hale getirilmesi Hz. Âdem (as) ile başlamış onun tarafından öğretilmiştir. Elbette din işlerinin yanında insanlar kaçınılması ihtiyaçları gereği peygamberlere muhtaç olmuşlar, onların eğitim ve öğretileriyle dünya işlerini düzene koyabilmişlerdir. İnsanlık kültür ve medeniyetinin üzerine bina edildiği diller Hz. Âdem'e öğretilen isimler üzerinde oluşmuştur.

Medeniyetler soyut nitelikteki kavramlar çerçevesinde oluşma eğilimi gösterirler. Nitekim medeniyetlere kendilerine has özelliklerini kazandıran, her şeyden çok bu soyut kavramlardır. Bu tür kavramları görmek için, henüz oluşmakta olan bir medeniyetin başlangıç dönemlerini incelemek yeterlidir. Mekke'de Hz. Peygamber'e Allah tasavvuru, yaratılış kavramı, âhiret, insan sorumlulukları, fazilet, şükür, fakirlere yardım, öksüzleri koruma, cömertlik, cesaret, vefa, doğru sözlülük, sabır, takva, iyi-kötü, hayır-şer, haram-helal, maruf-münker, gibi ah-lâkî ve imana dair âyetlerin vahyedildiğini biliyoruz. Bu âyetleri incelediğimizde

³⁶ Kırca, a.g. yer.

³⁷ Bakara, 2 / 3

³⁸ Mâtürîdî, a.g.e. s.306.

İslâm medeniyetinin hangi kavramları temel alarak yükseldiğini de anlarız.³⁹ Hz. Peygamber “Medine”yi kurarken kendisine tabi olanların inançlarının inşa edildiği kavramlarda büyük yenilikler getirmiştir. Meselâ artık “teslimiyet”, “tevazu” zillet değil Allah katında makbul bir erdemlilik haline gelmiştir. Başka bir misal kız çocuklarını zül addetme, kadınları metalaştırma yerini eşitliğe terk etmiştir. Artık kadın cahiliyye toplumunun çalıştıracağı işçi, sömüreceği cinsel obje ve savaşta kullanacağı nefer olmakla değer kazanmaktan kurtulmuştur. Allah ile münasebeti kadına değer kazandırmış, takva ölçütü dışındaki fazilet değerlendirmeleri elenerek eşit statü sunulmuştur.

Vahiy kültüründe Tanrı katı ölçü iken, menfi medeniyette her şeyin ölçüsü insan olmuştur. Nebevî gelenek hakikatin ölçüsünü aşkın alanda ararken, metafiziğin elenmesi gerektiğini savunan modernite hakikatin ölçüsünü insan aklına devreder. Nebevî gelenek nefsin köleleştirici bağlarından kurtulmak gerektiğini telkin ederken, erdemsiz medeniyet nefsin arzuları önündeki engelleri mümkün mertebede kaldırmayı hürriyet sayar. Menfi medeniyet gücü esas alırken müsbet medeniyet hakkı ve hukukun üstünlüğünü esas alır. Erdemsiz medeniyet dünyevî pragmatizmi hedeflerken, erdemli medeniyet faydayı dünya-ahiret bütünlüğü ve dengesinde arar. Erdemsiz medeniyet insanların malını heder edip, insanın can güvenliğini yok ederken, erdemli medeniyet malı, canı, fikir ve inancı güvenceye alır. Hz. Peygamberin elçiliği ve sünneti ile şekillenen İslam toplumunda bir insan güvenlik endişesi duymadan Yemen’den kalkıp Hadramevte kadar seyahat edebilme imkanına kavuşmuştur.

Kur’an’ın ele aldığı konulardan biri de Hz. Âdem’in yaradılışıdır. Allah ile Melekler arasında bu konuya bağlı olarak gerçekleşen diyaloga yer veriyor, sonra İblis (şeytan) ile arasındaki diyaloga geçiyor. Allah Teâlâ isimler bilgisi ve halifelik yeteneği ile Hz. Âdem’i meleklerden üstün tutmuştur.⁴⁰ Meleklerden farklı olarak Yeryüzünün hilafetini insana vermekle, Allah’ın kendisine bağışladığı bilgi ve kudret sayesinde hayatın her alanına kendisine-özgü bir şekil verme imkânını elde etmekle meleklerden daha üstün bir düzeye çıkabileceğini vurguluyor ve insanın değerini, onurunu açıklıyor ve bu düşüncüyü canlı tutuyor.⁴¹

Eflatun’a (M.Ö. 427-347) göre Akli başında insan, bütün davranışlarında, Tanrı katını ölçü alması gerekir. Kendisini üstün bir varlığa beğendirmek isteyen insan, bütün gücü ile ona benzemeye çalışacak; olabildiğince ona benzeyecektir. Bu ilke benimsendiği zaman, en ölçülü insan, Tanrı’ya benzediği için Tanrı dostu olacak; ölçüsüzler, haksızlık edenler Tanrı’ya benzemedikleri için Tanrı’ya

³⁹ Açıkgenç, a.g. makale, 86, 89; Bkz. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1970), 1; İzutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Dinî Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin ayaz, İstanbul, 1997, 17-330.

⁴⁰ Bursevî, a.g.e. V/435.

⁴¹ Muhammed Hüseyin Fadlullah, *Tefsir Dersleri*, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul 1989, I/19.

düşman oldukları söylenecektir.⁴² Tanrı'ya benzemek için onun tabiata yerleştirdiği izi takip etmek gerekiyor. Tabiat hem okunması gereken bir kitap hem de insanın yapıp etmelerine ışık tutan bir rehber olarak görülebilir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Kabil'in kardeşini gömmeyi bir hayvanı model alarak öğrendiğini görüyoruz. Kur'an'da bu hadise şöyle anlatılır: "Allah, kardeşinin ölüsünü nasıl gömeceğini göstermek üzere, ona yeri eşleyen bir karga gönderdi. 'Bana yazıklar olsun! Kardeşimin ölüsünü örtmek için bu karga kadar olmaktan aciz kaldım' dedi de ettiğine yananlardan oldu."⁴³ Hayvancılıkla uğraşan Hâbil'in bir sürüsü vardı. Kabil ise ziraatçı idi. Onlardan her biri Allah'a bir kurban sundular. Hâbil sürüsünden güzel bir koyunu seçip, kurban olarak sundu. Kabil ise, ekini içindeki sıradan bir filiz seçip, onu kurban olarak sundu ve her ikisi de, bu kurbanları ile Allah'a yaklaşmayı istediler. Koyun kurban olarak kabul edildi diğeri ise kabul edilmedi.⁴⁴

Döneminde büyük oranda karasal hayat sürdüğü tahmin edilen insanoğlu Nuh (a.s.)'un gemisinin Tufandan başarıyla çıkması neticesinde deniz medeniyetinin kurulması ve geliştirilmesinde inkâr edilemez bir yere sahiptir. Kur'an'da bu şöyle anlatılır:

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ

"Bizim gözetimimizde ve vahyimiz dairesinde gemi yap ve Bana o zulmedenler hakkında bir şey söyleme; çünkü onlar, boğulacaklardır!"⁴⁵ Taberî Nuh (a.s.)'un gemiyi nasıl yapacağını bilmediğini, Allah Teâlâ'nın nasıl yapılacağını bildirdiğini kaydeder.⁴⁶ Fahrettin Râzî bu konuda iki görüş aktarır; birincisi Hz. Nuh'un marangoz olup gemicilik sanatını bildiği şeklindedir, ikincisi ise Cebrail (a.s.) vasıtasıyla öğretilmesidir. Râzî "Bizim gözetimimizde ve vahyimiz dairesinde" ifadesi nedeniyle ikincinin daha yakın anlam olduğunu kaydeder.⁴⁷ Tufan felâketinde kendisine inananları kurtardığı zaman, denizcilik bilimleri insanlar tarafından öğrenilmiştir. Geminin nasıl yapıldığını şu âyetlerden öğreniyoruz: "Nuh'u da tahtalardan yapılmış, çivilerle çakılmış gemiye bindirdik."⁴⁸ Bu âyetlerden anlıyoruz ki Hz.Nuh'a geminin nasıl ve neden yapılacağını da öğretmişti. Hz.Nuh dağa giderek odun kesip gemiyi tahtadan yapmış ve tahtaları çivi ile

⁴² Paksüt, Fatma, *Platon ve Sonrası*, Ankara, 1982, 399-400; Bkz. Akpınar, Ali, "Allah'ın Ahlâkı ile Ahlâklanmak", *Tasavvuf Dergisi*, Sayı: 6, Ank. 2001, 61-80.

⁴³ Mâide, 5/31

⁴⁴ Taberî, a.g.e. X/201-205.

⁴⁵ Hûd, 11/39.

⁴⁶ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, (Mukâranatü't-Tefâsîr içinde) thk. A. M. Şakir, y.y. 2000, XV/308, XIX/26; Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. M. Abdurrahman Maraşlı, Beyrût, 1418 h. IV/86; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-kadîr*, Beyrût, 1414 h. III/570.

⁴⁷ Râzî, Fahreddin, *Mefatihu'l-gayb*, Beyrut, 1420 h. XXIII /272.

⁴⁸ Kamer, 54/13.

birbirine tutturmuştu.⁴⁹ Bunun için de malzemeye ihtiyaç vardır. En azından ağaçları kesecek ve yontacak aletlere muhtaçtı. İkinci olarak da tahtaları birbirine tutturacak çiviye gerekmektedir. Kur'an'dan O'nun çiviye kullandığını açık bir şekilde öğreniyoruz. Âyetin devamında şöyle buyurulmaktadır:

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ

“Nihayet emrimiz geldiği ve tennur (tandır veya geminin kazanı) tutuşup parladığı zaman dedik ki; “Erkeği ve dişisi olan her canlıdan ikişer tane, aleyhlerinde hüküm verilmiş olanların dışında, aileni ve iman etmiş olanları geminin içine yükle”. Zaten beraberinde iman edenler çok az idi.”⁵⁰ Günümüzde en önemli ekolojik mücadele konularından birisi tüm canlı türlerinin korunmasıdır. Herhangi bir hayvanın türü tükendiği zaman artık bu türü canlı olarak görebilmek imkânsız hale gelir. Bu nedenle sayıları azalmış canlı türlerinin korunma altına alınması büyük önem taşır. Norman Solomon, Nuh'un Gemisi kıssasının, insanoğluna faydalı olup olmadığına bakılmaksızın, her türün korunması gerektiği düşüncesini ortaya koyduğuna işaret etmektedir. Nuh (a.s.)'a canlı türlerinin neslinin tükenmesinin engellenmesi emredilmiştir. O halde hayvan türlerinin korunması ilâhî bir emir mahiyetindedir.

Elmalılı'ya göre âyette geçen “tennur (tandır veya geminin kazanı) tutuşup parladığı zaman” ifadesi, Hz.Nuh zamanında gelişmiş teknoloji ürünü buharlı geminin yapıldığına işarettir. Tefsircilerin çoğu “tennur” التَّنُّور kelimesinin hakikaten bir ocak mânâsına geldiğine söz birliğiyle karar vermişlerdir.⁵¹ Efendim böyle bir gemi yapılırsa unutulur muydu? diye kabul etmeyenler acaba o dalgalarla böyle büyük bir geminin sıradan bir yelkenle nasıl boğuştuğunu açıklayabilirler mi? Oysa önceden bilinip de çağların geçmesiyle unutilan tecrübeye ait sanayi ürünlerinin örneği eksik değildir.⁵² Neticede gemicilik sanatı Nuh(as) ile doğup gelişmiştir. O bütün deniz bilimcilerin ve gemicilerin piri, ustası, ustasıdır. Peygamberlerin eser ve faydaları saymakla bitmez. Sırf deney ve düşünceyle insan aklı bu gerekli şeyleri elde edebilseydi, peygamberlik nurundan uzaklaşan Afrika ve Amerika vahşilerinde de bu gelişmelerin bulunması gerekirdi. Hâlbuki ilk keşfedildikleri sırada, peygamberlerin etkisiyle olan medeniyetle ilgili onlarda bu düzeyde bir gelişme görülmemiştir.⁵³ Elmalılı merhumun bu yorumu aşırı abartılı görülmesi doğaldır. Ancak yeryüzünün daha büyük kısmını denizler, göller,

⁴⁹ Ebû İshak es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebî Muhammed b. Âşûr, Beyrut, 2002, V/168.

⁵⁰ Hûd, 11 / 40.

⁵¹ Yazır, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1999, IV/2781. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru mukâtil*, thk. A. Mahmut, Beyrut, 1423, III/155; Tüsterî, Ebû Muhammed, *Tefsîru Tüsterî*, thk. M. Bâsil, Beyrut, 1423, 79. Taberî, a.g.e. XV/320.

⁵² Yazır, a.g.e. 4 / 2781

⁵³ Manastırlı, İsmail Hakki, *Risaleyi Hamidiyeye Zeyl*, Ankara, t.y. 491

nehirler gibi sularla donatan yaratıcının kullarını en kolay ve en ucuz taşımacılık olan gemi taşımacılığına yöneltmesi mümkündür. Tufan'ı Mezopotamya havzası ile sınırlı bölgesel bir hadise saysak bile o günkü dünyada insanların çoğu için bu hayati bir hadiseydi. Nuh'un (a.s.) gemisi bu büyük tufanda başarısız olsaydı bu insanlar için çok büyük bir felaket olacaktı. Yüce Allah'ın Nuh'a dönemin ulaştığı teknik bilginin üzerinde ilhamlarda bulunmuş olması şaşılacak bir husus olarak görülemez. Bu konuda geniş bir araştırma yapılması gerekmektedir.

Yeryüzünde nice milletler ve medeniyetler gelip geçmiştir. İleri düzeyde bir gelişme kat ettiği halde manevi inış toplumların yozlaşmasına, sosyal yapıların çürümesine ve çökmesine yol açmıştır. Şu âyet-i kerime bu duruma göndermede bulunmaktadır: “(Ey Muhammed!) Rabbinin, (Hûd'un kavmi) Âd'e, şehirler içinde benzeri kurulmamış olan, sütunlarla dolu İrem'e, vadide kayaları oyan (Salih'in kavmi) Semûd'a, kazıklar sahibi Firavun'a ne yaptığını görmedin mi?”⁵⁴

Hz. İbrahim'in akli istidlalleri somut ve dogmatik düşünce kalıplarını değiştirmiştir. Atacı dogmatizm ve pagan kültür insanın akli melekelerini körleştirmekte ve süflileştirmekteydi. Hz. İbrahim insan aklını ataletle sevkeden kültürel kodları değiştirerek imanin bilgi temelinde inşa edilmesi değişimini getirmiştir. İbrahim(as) babasına ve milletine; “Bu tapınıp durduğunuz heykeller nedir? diye sorduğu zaman. Biz babalarımızın, atalarımızın yolundan gidiyoruz, dediler. İbrahim; And olsun ki sizlerde babalarınız da apaçık bir sapıklık içerisindesiniz, dedi.”⁵⁵ Hz. İbrahim bütün putları kırıp içlerinden büyüğünü ona başvursunlar diye bıraktı. Bu işin İbrahim'in yaptığı anlaşılınca, onların mantığını, düşüncesini ele alarak onlarla tartıştı. Onlara sağlam putu göstererek, sizin her ihtiyacınız için yardım beklediğiniz şu put yapmış olabilir, ona sorun bakalım diyor. Onların inancından hareket ederek, onların anlayış düzeyine inmiş onları düşündürmüştür. Onlar putlar konuşmaz, böyle bir iş yapamaz diyerek düşüncelerinin tezadını ortaya çıkarınca Hz. İbrahim onları susturucu, ikna edici cevabı vermiştir. Putların acizliğini, güçsüzlüğünü putperestlere itiraf ettirmiştir.

Allah Teâlâ “sağır, kör” nitelemesi ile dogmanın deneysel teste tabi tutulmamasını “akletmeme” ile de istidlalı bilgiden yararlanmamayı tenkit etmektedir. Bu durumda koyu kuşkucu da koyu dogmacı da eleştirilmiş oluyor. Zira iki taraf da akıl ve deneyden yararlanarak bilgilerini test etmemektedirler. Bir başka âyette de şöyle buyrulur: “Milletinin inkârcı ileri gelenleri: ‘Bu, sizin gibi bir insandan başka bir şey değildir. Sizden üstün olmak istiyor. Allah dilemiş olsaydı melekler indirirdi. İlk atalarımızdan beri böyle bir şey işitmedik. Bu adamda nedense biraz delilik var, bir süreye kadar onu gözetleyin’ dediler.”⁵⁶ Geleneğin sağladığı bilgiye hiçbir kuşkuya yer vermeden katı bir dogmatik tutum içerisinde

⁵⁴ Fecr, 89/6-10.

⁵⁵ Enbiya, 21/51, 52

⁵⁶ Mü'minûn, 23/24-25.

tutunmak Kur'ân-ı Kerîm'de onaylanmaz. Bu bilgiler aklın ve deneyin süzgecin-den geçirilmelidir. Başka bir âyette bu mantığa bir cevap olarak şöyle buyrulur: İbrahim: "Eski atalarınızın ve sizin nelere taptıklarınızı görüyor musunuz? Doğrusu onlar benim düşmanımdır. Dostum ancak alemlerin Rabbidir. Beni yaratan da, doğru yola eriştiren de O'dur. Beni yediren de, içiren de O'dur. Hasta olduğumda bana O şifa verir. Beni öldürecek, sonra da diriltecek O'dur. Âhiret gününde yanılmalarımı bana bağışlamasını umduğum O'dur. Rabbim! Bana hikmet ver ve beni iyiler arasına kat."⁵⁷ Tanrı şayet insan gibi bir yaratık ise insanın daha doğrusu yaratılmışların tabi olduğu tabiat açısından test edilebilecektir. Maddi âlemde deneycilik insanlara önemli ölçüde bilgi sağlar; şayet Tanrı aşkın değil yaratık türünden bir varlık ise o da deneye konu olabilecektir. Nitekim Hz. İbrahim putları deney malzemesi kılarak halkının sahip olduğu geleneksel bilgileri test etmelerine aracılık etmiştir. Böylece Hz. İbrahim akla açık hakikatleri buldurmaya rehberlik ediyor. Onun yöntemine insanlara kendi akıllarıyla gerçekleri buldurma yöntemi de denilebilir. Onun bu dahiyane fikrî mücadelesi şöyle anlatılır: "And olsun ki, daha önce İbrahim'e de akla uygun olanı göstermiştik. Biz onu biliyorduk. İbrahim, babasına ve milletine: 'Bu tapınıp durduğunuz heykeller nedir?' demişti. 'Babalarımızı onlara tapar bulduk' demişlerdi. İbrahim: 'And olsun ki sizler de babalarınız da apaçık bir sapıklık içindesiniz' deyince: 'Sen bize gerçeği mi getirdin yoksa şaka mı ediyorsun?' dediler. O şöyle dedi: 'Hayır; Rabbimiz, göklerin ve yerin Rabbidir ki onları O yaratmıştır. Ben de buna şahitlik edenlerdenim.' Allah'a yemin ederim ki, siz ayrıldıktan sonra, putlarınıza bir tuzak kuracağım!' Hepsini paramparça edip, içlerinden büyüğünü ona başvursunlar diye, sağlam bıraktı. Milleti: 'Tanrılarımıza bunu kim yaptı? Doğrusu o zalimlerden biridir' dediler. Bazıları: 'İbrahim denen bir gencin onları diline doladığını duymuştuk deyince, 'O halde bunların şahitlik edebilmeleri için onu halkın gözü önüne getirin' dediler. İbrahim gelince, ona: 'Ey İbrahim Bunu tanrılarımıza sen mi yaptın?' dediler. İbrahim: 'Belki onu şu büyükleri yapmıştır, konuşabiliyorlarsa onlara sorun' dedi. Kendi kendilerine: 'Doğrusu siz haksızsınız', sonra kafalarında olan eski inançlarına dönerek: 'Ey İbrahim! Bunların konuşmayacağını, and olsun ki, bilirsin' dediler. İbrahim: 'O halde, Allah'ı bırakıp da size hiçbir fayda ve zarar veremeyecek olan putlara ne diye taparsınız? Size de, Allah'ı bırakıp taptıklarınıza da yazıklar olsun! Akletmiyor musunuz?' dedi."⁵⁸ Hz. İbrahim dogmatik bilgileri test ederek varılan kesin bilgileri (empirik bilgiler) istidlâlîne malzeme yapmaktadır. Tartıştığı putperestleri zorunlu bilgi veren deney verileriyle yüzleştirmiştir. Hz. İbrahim'in halkı ile mücadelesinde başvurduğu deneyci ve akılcı yöntem kelâmcılar için büyük bir ilham kaynağı olmuştur.

⁵⁷ Şuarâ, 26/75-83.

⁵⁸ Enbiyâ, 21/51-67

Hız. İbrahim'in tabiatın fenomenlerine bakarak Allah'ın varlığına istidlalde bulunması İslâm Düşüncesinde daima ilham kaynağı olmuştur. Hız. İbrahim dogmatik bilgileri test ederek varılan kesin bilgileri (empirik bilgiler) istidlâlne malzeme yapmaktadır. Tartıştığı putperestleri zorunlu bilgi veren deney verileriyle yüzleştirmiştir. Kelâmcılar onun istidlâllerini kullanarak varlık görüşlerini güçlendirmek istemişlerdir. Hız.İbrahim'in kullandığı delillerin kullanılış şeklini kelâmcılar kendi delillerinin mantığına uygun bulmuşlardır. Ayın, güneşin ve yıldızların kaybolması, bir yerden bir yere hareket ettirilmesi hâdisesinde Allah hakkında hareket ve sükûnun caiz olmadığına ilişkin delil bulunduğu kabul edilmiştir. Bir yerden bir yere geçişi ve kaybolması mümkün olan bir varlığın ilah olması doğru görülemez. Kur'ân'da bu şöyle anlatılmaktadır: "Üzerine gece basınca (İbrâhim) bir yıldız gördü; "Budur Rabbim" dedi. Yıldız batınca: "Batanları sevmem", dedi. Ay'ı doğarken görünce: "Budur Rabbim" dedi. O da batınca: "Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi, elbette sapan topluluktan olurdu." bu daha büyük!" dedi. (O da) batınca dedi ki: "Ey kavmim, ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım." "Ben yüzümü tamamen, gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve artık ben O(na) ortak koşanlardan değilim!"⁵⁹

Hız. İbrahim'in delilini incelediğimiz zaman kullanılan terimlerin kelâmcıların geliştirdikleri kavramların aynını ve kapsamını birebir karşılamadığını görmekteyiz. Ancak bu deliller Hız. İbrahim'in akıl yürütme yoluyla ortaya koyduğu deliller olmalarının yanı sıra kelâmcıların istidlâllerinde kullandıkları değişim, hareket-sükûn ve mekân terimleriyle tamamen ilgisiz değildirler. Hız. İbrahim'in kendi zamanının insanına uygun olarak ifade ettiği delili felsefi tahlillerden geçirip kelâmcıların varlık görüşlerinin kalıbına dökersek bunun onların istidlallerine ne aykırı olduğunu da söyleyemeyiz.

İbrahim'e önce kelimeler verilmiş ardından da delilli düşünme tarzını geliştirdiği için de insanlığın derecesi, kendinden önceki döneme kıyaslandığında, bir üst seviyeye yükseltilmiştir. Kur'an'ın meseleyi tasvir tarzına bir göz atalım: "Bir vakit İbrahim'i Rabbi kelimelerle sınavdı. O, onların gereğini yerine getirince, "Ben seni bütün insanlara önder yapacağım" buyurdu. ..."60, "Allah, delillerle İbrahim'in derecesini yükseltti"61, "Andolsun ki Biz, İbrahim'e daha önce olmayan bir rüşd (ergin bir zihin) verdik"62 İbrahim'in tarihte yarattığı bu zihinsel devrim ve bilinç düzeyinin kaybedilmemesi ve insanlığın yeniden bir düşüş yaşamaması, için bütün din mensupları, İbrahim'in dininde (milleti İbrahim) içerilen ve bozulmamış insan doğasına yaslanan hanifliğin temel ilkelerine bağlanmaya çağırılır. Kendini bilmezlerden başka hiç kimsenin de İbrahim'in dinine sırt çevirmeyeceği söylenir

⁵⁹ En'âm, 6/76-79.

⁶⁰ Bakara, 2/124

⁶¹ En'âm, 6/83.

⁶² Enbiyâ, 21/51

(2: 130). İbrahim'e insanlığın gelişim tarihini üst bir evreye tekâmül ettirecek gücün verilmesi, Kur'an'a göre bir sınamanın ardından gerçekleşmektedir. Âyetin anlatımına göre, İbrahim bazı kelimelerle (kelimât) sınanmış, bu sınamadan başarılı bir şekilde geçtiği için de, kavminin onu sıkıştırdığı sığ bir zihnin ürettiği inkâr ve zulüm kalıplarından (9:72; 22:44) kurtarılarak, kelimelerin hâkim olduğu, evrensel bir dünyanın insanlarına önder yapılmıştır.⁶³ Enbiyânın bıraktığı erdemli kültürel birikim artık herhangi bir insanın kendini tanrı olarak ilan etmesine imkân tanımaz. Hz. Peygamberin muhatapları içinde birisi çıkıp da önce-leri yapıldığı gibi tanrılık iddiasında bulunamamıştır. Şayet böyle bir iddia ortaya atılsaydı insanlar bu iddiayı dikkate almazlardı. Bu nedenle Hz. Peygamberin hi-tap çevresi ölüleri diriltmek, denizi yarmak vb. mu'cizelere muhtaç değildiler.⁶⁴

İnsanı yönlendiren, hayatını belirleyen bilgidir. İnsanın bütün yapıp-etmele-rinin temelinde bilgi vardır. İnsan bilmediği bir şeyi isteyemez. Bilmediği bir şeyi yapamaz. İnsanın hayat indeksi, ancak bilgisine sahip olduğu şeylerden oluşur. İnsanın hayattaki başarısı, yapıp etmelerinin temelindeki bilgi ölçüsündedir. İşte Cenab-ı Hakk da Kur'an'da "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" buyuruyor. Daha da başa gidersek, bilgi edinmenin en önemli yolu okumadır. Allah vahyin ilk ayetinde, Resulünün şahsında bütün insanlığa "Oku!" diye hitap etmektedir. Öyle sözcükler vardır ki, işitince insanda ayrı bir etki yapar. Hemen insanın duy-gulanım ve düşünmesini mevcut ilişkilerinden koparıp ayrı bir iklime götürür. İşte bu sözcüklerden birisi de "Hikmet (= Bilgelik) sözcüğüdür. Bu etki, hikmet sözcüğünün sıradan bir sözcük olmayıp bir kavram olması ve içeriğinin insanın bu dünyadaki konumuna ve kaderine ilişkin olmasından kaynaklanır. Bu neden-le, işitilince insana heyecan veren bir niteliğe ve etkiye sahiptir. Hikmet kavramı, daha İlk Çağda Yunanlılarda "Eşyanın bilgisine eksiksiz olarak sahip olmak." diye tanımlanmıştır. Yunanlılar da bu kavram ve onun tanımı karşısında irkilmiş, ür-permiş, "Böyle eksiksiz bilgiye sahip olmak, yani Sophos (= hakîm = bilge) olmak ancak Tanrı'ya yakışır. İnsan sophos olamaz, ancak philosophos (hikmeti seven, hikmeti arayan = filozof) olabilir." demişlerdir ve bugün bildiğimiz ve kullandığımı-z "filozof" sözcüğü de böyle türeyip düşünce dünyasına girmiştir. İslâm kültür dünyasında da hikmet, başta Allah'a mahsus olan bir hazine olarak ortaya çıkar. Allah Kur'an'da kendisini "Hakîm" olarak nitelemekte ve pek çok yerde bunu tek-rarlamaktadır. Yine Allah hikmeti Kitap ile birlikte anar ve onu peygamberlere ve insanlardan dilediğine verdiğini beyan eder ve peygamberlerin de onları insana-lara öğretmekle görevli olduğunu şöyle bildirir:⁶⁵ "Nitekim Biz, size ayetlerimizi okuyacak, sizi her türlü kötülükten arıtacak, size Kitab'ı ve Hikmeti öğretecek

⁶³ Düzgün, Şaban Ali, İsimler'den "Kelimeler'e Âdem'den İbrahim'e İnsan Zihninin Tekâmülü", *Kelam Araştırmaları*, cilt/sayı: 9:1, 2011, 3. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/179774> Erişim:05.03.2019.

⁶⁴ Bâkîllânî, Ebu Bekir, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*, çev. A. Bebek, İstanbul, 1998, 68.

⁶⁵ Aydın, Hüseyin, "Tefekkür, Bilgi, Hikmet", *Diyanet Dergisi*, sayı: 161, 2004, 27.

ve bilmediklerinizi bildirecek kendi içinizden bir elçi gönderdik.”⁶⁶ “Kime hikmet verilmiş ise, ona pek çok iyilik verilmiş olur.”⁶⁷

Bilgi ve değer özdeş kavramlar değildirler. Ama insan sadece bilgide durup kalmaz; hayat bir eylem hâlidir. Eylemin olduğu yerde değer duygusu da iş başındadır. Çünkü insan, değerli gördüğü ya da değer yüklediği şeylere yönelir. Eylemine onları konu edinir. Çünkü “insan değerleri duyan bir varlıktır.” İnsanın kendi varlığının dışında değişmeyen değerler vardır. Her insan bu değerlerle ilişki kurar. Ama bu ilişkinin her insanda kuvvetli ve zayıf olma yönünden yine derece farkları ortaya çıkar.

Görüldüğü gibi İslâm düşüncesi, hikmeti sadece bir bilgi birikimi olarak görmez. Ama sadece bir eylem hâli olarak da ona bakmaz. Bilginin hayata geçirilmesi ve davranışlara temel edilmesi ile ulaşılan bir hayat tarzı olarak görür. Burada değer duygusu, irade ve yargı gücü ve vazife şuuru da devreye girer. Bu etkinliklerin birlikte oluşturdukları bir sentez olan hikmet (bilgelik) de bir insan başarısıdır. Artık burada bilgili, amelde gayretli, değer duygusu yüksek, irade ve yargı gücü kuvvetli, vazife şuuru tam olan insanlar, hikmet sahibi konumuna gelirler ve faziletli insanlar ortaya çıkar.

Hz. Salih ile insanlık dünya nimetlerini hayvanlarla paylaşmayı öğrenirken, Hz. Musa ile de insanlar arasında adalete dayalı bir paylaşım sistemi oluşturmuşlardır. Hz. Musa Firavun karşısında insanları tahrir ederken, Hz. Peygamber insanlığı cahiliye karanlıklarından kurtarmak için büyük mücadele vermiştir. İnsanın medenileşmesi için yalnızca insan haklarına saygılı olması yetmez. Yeryüzünde diğer varlıklara hürmetkâr olmak da insan üzerine düşen ödevlerdendir. Kur'an'da Allah insanlara Salih (a.s.) dönemi gibi erken bir dönemde hayvanlara saygılı olmayı öğretmek istediğini haber vermiştir.⁶⁸ Tabiatın nimetlerini hayvanlarla paylaşabilmek, insan dışındaki varlıkların da hukukunu gözetmek gerekmektedir. Ne var ki Kur'an'da anlatıldığı gibi Salih'in toplumu suyu deveyle paylaşabilmeyi başaramamıştır. Şayet nesli tükenmekte olan hayvanlarla tabiatı paylaşmayı beceremez isek adl-i ilâhî bunun cezasını tüm sorumlulara ve duyar-sız davrananlara çıkartacaktır.

Kur'an'da Allah insana yeryüzü nimetlerini diğer canlılarla paylaşmayı emretmektedir. Tabi öncelikli olarak insanlardan nimetleri kendi aralarında hakça, adilane paylaşabilme becerisini göstermeleri istenir. Hz.Musa'nın kavmine bu paylaşımın öğretildiği Kur'an'da şöyle ifade edilir: “Ve yine bir keresinde Musa, kavminin su ihtiyacı için (Bize) yalvarmıştı ve Biz de kendisine: “Asanla kayaya

⁶⁶ Bakara 2/151

⁶⁷ Bakara, 2/269

⁶⁸ Dedi ki, “İşte şu deve. Onun su içeceği belli bir zamanı vardır. Sizin de su içeceğiniz belli bir gününüz vardır. Ona bir kötülük dokundurmayın. Yoksa büyük bir günün cezasına çarptırsınız. Nihayet onu kestiler; ancak pişman oldular. Ve ceza onları yakaladı. Bunda bir ders var; ancak çoğunluk inanmaz.” Şuarâ, 26/155–158.

“Gündüz estiğinde bir aylık mesafeye gidip, akşam da bir aylık mesafeden gelen rüzgarı Süleyman’ın buyruğu altına verdik. Onun için su gibi erimiş bakır akıttık. Rabbinin izniyle, yanında iş gören cinleri onun buyruğu altına verdik ki, bunlar içinde buyruğumuzdan çıkan olursa ona alevli ateşin azabını tattırırdık.”⁷⁴ buyurulmaktadır.

Davûd ve Süleyman (a.s.) demiri hamur gibi yumuşatıp, bakırı eriterek bunlarla çeşitli metal aletler yapmışlardır.⁷⁵ Madenleri bulup çıkarmak ve kalıplara sokacak şekilde eritip akıtmak bütün maddi sanayinin aslı ve esasıdır. İşte böylece Hz.Davud ve Süleyman(as) sanayi ve teknolojinin çağını açmış oluyordu. Sanayinin ham maddesi demiri, bakırı eriterek kalıplara sokarak istedikleri eşyayı elde ediyorlardı. Zamanlarının ihtiyacına cevap vermek üzere muharebe araçları ve zırh gibi gerekli her türlü teknik alet yapıyorlardı. Artık insanlar demir bakır gibi madenlerin faydalarını görecektir peygamberlerinden öğrenmişler, bu temel üzerine ihtiyaç hissettikçe madenlerden yararlanılarak tüm sanayi dalları oluşmuş tur. Hz.Süleyman Davud’a mirasçı oldu ve şöyle dedi:

وَوَرَّثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مِنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ

“Süleymân, Dâvûd’a mirâşçı oldu ve dedi ki: “Ey insanlar, bize kuşların dili öğretili. Bize her şeyden (bolca) bir pay verildi. İşte bu, açık bir lütuftur.”⁷⁶

Hayvanlarla diyalog kuran, onlardan yararlanan Hz. Süleyman insanlık medeniyetine yeni bir boyut getiriyordu. İnsanların hayvanları kullanmaları, onlardan faydalanmaları lâzımdı. Çünkü dünyadaki her şey insanlığın hizmetine sunulmuştur. İşte Allah(cc) yaratılış gayesi insanlığa hizmet olan bu yaratıkları bir resulünün mucizesi olarak insanlığın hizmetine sunuyor. Hz. Süleyman’ın onların dilinden anlar oluşu, onlarla irtibatı hayvanlarla insanı iç içe getirdi, anlaştırdı, kaynaştırdı, insanlarla anlaşır kaynaşan hayvanlar onların hizmetine koşup durdular. Çağlar boyu insana hizmet eden hayvanlar nebevi teşebbüs sonucu ehlileşmişlerdir. İnsanlar ehlileşmiş hayvanlardan yeme, giyinme, kuvvet, nakliye, bekçilik, habercilik gibi insanların günlük hayatlarıyla ilgili birçok yönden faydalanmışlardır. İnsanlık medeniyetine ehli hayvanların tesiri vazgeçilmez bir unsur olarak devam edegelmiştir.

Kur’an Hz. Süleyman’ın nezdinde bir bilgi sahibi âlimin Sebe Melikesi Belkıs’ın tahtını göz açıp kapayacak kadar geçen kısa bir sürede mekandan mekana naklini gerçekleştirdiğini haber vermektedir. Bu hadise eşyanın uzak bir mekândan kısa sürede nakletmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Günümüzde insanlar arasında “ışınlanma” kavramıyla ifade edilen nakil şekli bilim adamlarının halen araştırmaya değerli bulduğu bir husustur. Kur’an’da hadise şöyle anlatılır:

⁷⁴ Sebe’, 34 / 12

⁷⁵ Râzî, Fahreddin, *Mefatihul-gayb*, Beyrut, 1420 h. XXIV / 197; Kurtubî, Ebu Abdillâh, *el-Cami’ li ahkâmi’l-Kur’an*, Kahire, 1964, XIV/270.

⁷⁶ Neml, 27 / 16

“Yanında Kitaptan bir ilim bulunan kimse de: “Sen gözünü açıp yummadan ben onu sana getirebilirim.” dedi. (Süleymân) tahtı yanına yerleşmiş görünce dedi ki: “Bu, Rabbimin lutfundandır. (Kendisine) şükür mü edeceğim, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınamak istiyor. Şükreden kendisi için şükretmiş olur; nankörlük edene gelince, Rabbim zengindir (onun şükrüne muhtaç değildir), kerimdir (çok ikrâm sâhibidir, yücedir).”⁷⁷

İbn Arabî bu hadiseyi şöyle yorumlar: “Bize göre aktarım zamanının birlenmesiyle [ittihad] (göz açıp kapayıncaya kadar geçen kısa bir zaman içerisinde) olmayıp, ancak (Seba şehrinde) yokedilişle [idam] ve (Süleyman’ın huzurunda) varedilişle [icad], bunu bilenden başkasının kavrayamayacağı bir şekilde oldu — ki, Allahu Teâla şöyle buyurmaktadır: “Onlar, yeni yaratılış konusunda şüphe-dedirler.” (50:15) Görüyor oldukları şeyi görmedikleri bir zaman dilimi yoktur. Bu iş, bizim sözünü ettiğimiz gibi olduğunda; tahtın, bulunduğu yerden yok [madum] olması ve Süleyman’ın huzurunda – yaratılışın Nefesler’le yenilenmesi yoluyla– varolması (herhangi bir zaman geçmeksizin) aynı anda oldu. Ama ilmin bu kadarı hiç kimsede yoktur. Gerçekten de hiç kimse, kendine ilişkin olarak herbir Nefes’te yok olup sonra varolduğunun bilincinde değildir.”⁷⁸

Sufilerin 5 duyunun algıladığı âlemin ötesine geçip, üç boyutlu dünyayı aşarak, çok boyutlu bir gerçekliğe eriştiği anlaşıyor. Relativistik fizik için, kişi dört-boyutlu zaman-mekan gerçeğini görebiliyorsa, bunda paradoksal bir durum yoktur. Sufilerin zaman ve mekân nosyonları relativite teorisinin anlattığına çok yakındır. Tasavvufu, hakikatın zaman-mekan karakterinin güçlü sezgisi vardır. Sufiler külli bir yok oluş hali tecrübe ederler, öyle ki orada akıl ve beden, nesne ve obje ayrımı yoktur. Tam murakabe halinde, zamansız mekân ve mekansız zaman yoktur, çünkü bunlar birbirine geçmektedir. Fizikçiler mekân-zaman nosyonunu bilimsel deneylere dayandırır, Sufiler ise bunu tasavvufa dayandırır. Modern fiziğin göreceli modelleri ve teorileri Sufizmin dünya görüşünün iki ana elemanını betimler: Evrenin tekliği ve asıl olarak dinamik karakteri. Mekân farklı derecelerde bükülmüştür ve zaman evrenin farklı bölgelerinde farklı hızda akar. Üç boyutlu Öklidyen mekân ve zamanın lineer akışı fenomeni fiziksel dünyanın algı tecrübeleriyle sınırlı olduğundan, hakikate ulaşılması için önce bunların terk edilmesi gerekir.⁷⁹

⁷⁷ Neml, 27/40

⁷⁸ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, çev. Ersin Balcı, <http://www.necatiaksu.net/dosya/fusus.htm#S%C3%9CLEYMAN%20KEL%C4%B0MES%C4%B0NDEK%C4%B0%20H%C4%B0KMET-%C4%B0%20RAHMAN%C4%B0YYE> erişim:01.03.2019

⁷⁹ Syed, İbrahim B. “Tasavvuf ve Kuantum Fiziği”, çev. Ekrem Senai, <http://www.derindusunce.org/2010/07/20/tasavvuf-ve-kuantum-fizigi/> erişim:01.03.2019

Gazalî'den esinlenerek diyebiliriz ki, akıl ile kalbin işlevleri uyumlu hâle getirilebilirse, 'ışık üstüne ışık' hâline dönüşürler.⁸⁰ İnsanlık, varlık âleminin madde boyutu ile zihin ve ruh boyutunu uzlaştıramaz; bilme edimini ve bilgiyi salt akli ve maddî kavrayışlar düzlemiyle sınırlar da, bunların ötesini anlamsız ve yok konumuna indirgerse, varoluş gerçeği eksik anlaşılacaktır. İnsan, salt doku ve iskelet toplamına, indirgenirse, giderek Garaudy'nin yıllar önceki betimlemesiyle "denizle karanın birleştiği sınırdaki kum üzerine çizilmiş bir yüz resmi gibi", madde ve akıl tek boyutluluğunun yıkıcı dalgalarıyla silinip gidecek, muhtesiz ve manasız bir varlık hâline dönüşecektir. Kalbin ve ruhun kılavuzu, müşahedeler âlemindeki eli ayağı olan akıl, böylece, 'tek gerçek benim vehmi' tarafından baştan çıkartılarak, Müteal ve metafizik hakikatlerin düşmanlığına yönelecektir. Düz ve sathîleşmiş bir mantık düzeni içindeki insan ve âlem ise hikmetsizlik, temelsizlik, gayesizlik içine düşecek, insan benliğinde ve dünyada yok oluş kasırgaları, dipsiz uçurumlar oluşacaktır.⁸¹ Süleyman (a.s.)'ı anlatan âyetlerde dikkat çeken bir başka husus da hidayete davet edilen kraliçe hakkında şu anlatılanlardır: "Ona: "Köşke gir!" dendi. Köşkü görünce zemini su sandı ve bacaklarını sıvadı. (Süleyman) "O, cilalı, şeffaf sırçadandır" dedi. (Kraliçe): "Rabbim, ben kendime zulmetmişim. (Artık) Süleyman'la beraber âlemlerin Rabbi Allah'a teslim oldum," dedi."⁸² Hz. Süleyman Belkıs'ın kavrayışını sınamak için suyun üstüne şeffaf kristal zemin yaptırdı.⁸³ Hz. Süleyman döneminde böyle bir saray yapılması, insanlığın geçmişinin sanıldığı gibi karanlık olmadığını gösterir.

Yine Hz. İsa'nın ölümleri diriltmesi mucizesini ele alırsak, Kur'an'da şöyle ifade ediliyor:

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَتَّبِعُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُلُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَةٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ

"Onu İsrailoğullarına Peygamber olarak gönderecek; onlara diyecek ki: "Ben, size Rabbinizden bir mucize ile geldim. Ben, size çamurdan kuş biçiminde bir yaratık yaparım, içine üflerim; Allah'ın izniyle hemen bir kuş olur. Yine Allah'ın izniyle, andan doğma körü ve abraşı iyi eder, ölümleri diriltirim ve size evlerinizde yediklerinizi ve biriktirdiklerinizi haber veririm. Eğer iman edecek-seniz, şüphesiz bunda size bir delil vardır."⁸⁴ Bu âyet en müzmin dertlere bile çare bulunabileceğine işaret ediyor, öyle ise ümit kesmeyin, ne türlü dert olursa olsun dermanı mümkündür, arayıp bulunuz denilmektedir. Allah Teâlâ Hz. İsa'ya

⁸⁰ bkz. Ebû Hâmid Al-Gazalî, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara-1971, s. 8

⁸¹ Kılıç, Sadık, "Akıl ile Kalbin Uzlaşması", *Diyanet Dergisi*, sayı: 154, 2003, 23.

⁸² Neml, 27/44

⁸³ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b.Cerir, *Câmiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, thk. A. M. Şâkir, y.y. 2000, XIX/472-474

⁸⁴ Âl-i İmran, 3 /49

Kitab'ı, yazmayı öğretti yaşadığı dönemde insanların yazı ve hikmet (aklî-şer'î ilimler ve ahlâk) bakımından en iyisiydi.⁸⁵ Bu bir peygambere mucize olarak ve-rilmiştir. Mucize olmanın yanında ayetin birçok işaret ve irşadının da olduğunu kabul edebiliriz.

Müslümanların Ortaçağ boyunca meydana getirdiği bilim mirasının Latince ve İbrânîce'ye çevrilerek Batı'ya aktarılması, Avrupa kıtasında yepyeni bir ilim ve eğitim anlayışının doğmasında önemli rol oynamıştır. Batılı bilginlerin İslâm bilimine gösterdiği yoğun ilgi bu birikimi önemli bulmalarının bir sonucudur. Modern zamanlarda Batılı ilim adamlarının fiziğin yöntemi olarak Aristo mantığını değil matematiği koymaları, fizikî varlık alanının niceliğe indirgenmesi gibi metafizik bir sakınca taşısa da artık ölçülebilir gözlem ve deney verilerine dayalı bilimsel teori anlayışı yepyeni ilmî ufukların ortaya çıkmasına, yeni bir ilim anlayışının doğmasına yol açmıştır. Newton'un bilimsel devrimi, onu da sa-nayi devrimi izlemiş, modern bilim, batı sanayi ve teknolojisini mümkün kılıp geliştiren temel yöntem haline gelmiştir. Batı'da söz konusu gelişmeler olurken İslâm toplumunun yeni medeniyetin mensupları karşısında mâruz kaldığı as-kerî yenilgilerin sebebini anlamaya çalıştığı döneme kadar bu gelişmelere kayıt-sız kalması, Batı ve İslâm medeniyetlerinin arasında hızla artan bilimsel ve tek-nolojik bir mesafenin oluşmasına yol açmıştır. XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyı-lın başlarında İslâm dünyasının bilgin ve düşünürleri bu mesafe karşısında İslâm ve bilim ilişkilerini yeniden ele alma ihtiyacı duymuşlardır. Modern İslamcı tar-tışmalar içinde İslâm'ın ilerlemeye engel olmadığı tezi önemli bir yer tutmuştur. Bunu modern bilimin verileriyle İslâmî hakikatlerin çatışmadığı tezi izlemiş ve ardından Kur'an'ı modern bilimsel veriler ışığında tefsir etme temayülü güç ka-zanmıştır. Günümüzde Seyyid Hüseyin Nasr, Nakib el-Attâs, İsmail Râcî el-Fârûkî gibi düşünürler Batı biliminin değerden bağımsız olmadığını, "Batının bilimini alıp ahlâkını terketmek" şeklinde formüle edilen modern İslamcı tezin yetersiz kaldığını ileri sürerek bilimin Batı'da gelişen modern biçimiyle İslâmîleştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁸⁶

Gelenekte Müslümanlar Demokritos'un atomculuğunu alırken onu kendi an-lam-değer dünyalarına adapte ederek, İslamileştirerek almışlardır. İslâm atom-culuğuna göre atomlar, Demokritos'un ezeli, ebedî atomculuğunun aksine, yok iken var olurlar, yani yaratılmışlardır. Oluş, Demkritos'ta görüldüğü gibi atom-ların birleşme ve ayrılmasıyla meydana gelir, fakat oluşta mekanik bir zorunlu-luk ve sebeplilik yoktur. Zira bu doktrin ilâhî iradenin hürlüğü ile çelişir. Atomlar belirli sayıdadır; dolayısıyla âlem sonludur ve boşlukta durmaktadır. Atomların niteliği yoktur. Onlara sadece hareket ve sükûn nispet edilebilir. Birbiriyle bileşen atomlar cisimleri meydana getirir ve atomlar ancak cisim halinde birleştikleri

⁸⁵ Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut, t.y. II/37

⁸⁶ Kutluer, İlhan, "İlim", *D.İ.A.* XXII / 114

zaman renk, tat, koku vb. arazları alırlar. Arazlar ise duyu yanılmasından ibaret olmayıp fiilen mevcuttur. Şu var ki araz cisimsiz, cisim de arazsız olamaz. Atomlar tıpkı nokta gibi boyutsuz ve hacimsizdirler, ancak onların bileşik hali olan cisim üç boyuta sahiptir ve uzayda yer kaplar. Bu demokritos'un sonsuz sayıda, ezeli, yer kaplayan atomlarının tam zıddı bir anlayıştır. Bu zıtlığa yol açan dinî sebeplerin başında kelâmcıların Allah'ın sonsuz kudret ve ilmini sınırlamamak, özellikle de âlemin hudûsunu ispatlamak düşüncesi gelmektedir. Bu mutlak kudret ve her şeyi kuşatan ilim karşısında ezeli olmayan, yaratılmış, sonlu ve sınırlı bir âlem tasavvuruna ulaşma gayretinde olan kelâmcılar, atomculuğu bu maksat için elverişli bir model olarak tercih etmişlerdir. Eş'arî âlimlerin varlık görüşü ise "Yaratıcı" ve yaratılmış varlıkların bütünü anlayan "âlem" kavramları eşliğinde şekillenir. İbn Haldun, filozoflarla kelâmcıların cisimleri incelemesi arasındaki yöntem farkına şöyle işaret eder: "Filozofların cisimleri incelemesi kelâmcıların incelemesinden başkadır. Filozof cismi hareket ve sükûnet hali bakımından, müttekellim ise o cismi yaratana delâlet etmesi bakımından inceler."⁸⁷

Fazlurrahman'ın görüşlerinden şu sonuç çıkarılabilir: İslâm medeniyetinin yeniden kurulması ve canlandırılması için büyük bir düşünce hareketi başlatılmalıdır. Şu anda bütün müslüman toplumların yapmaya çalıştığı gibi Batı bilim ve teknolojisini ithal etmekle hissedilir hiçbir gelişme kaydedilemez. Zira bilim ve düşünce ithal yoluyla geliştirilemez, ancak kendi içimizde yeşerebilir. Bunun için de gereken şart, öncelikle düşünceye dayanan felsefe yanında diğer insan ve toplum bilimlerinin de Kur'an'ı temel alarak hızla geliştirilmesidir.⁸⁸

Durmuş Hocaoğlu'na göre, herhangi bir modernite, ancak başka bir modernite ile aşılabılır. Bu hale göre, bir modernitenin aşılabilmesi için, kendisinden daha ileri düzeyde bir modernitenin yaratılması zorunludur. Halen yaşanmakta ve hükmünü icra etmekte olan Batı Modernitesi, ancak ve yalnız, kendisinden daha üstün, gerçek anlamda modern olma niteliği taşıyan bir oluşum ile aşılabılır ki buna "Yeni Modernite" adı verilebilir. Ona göre Yeni Modernite'nin özü şu olmalıdır: İnsanın özgürleşmesi daha da geliştirilerek ileriye götürülmeli, ancak, bunun yanında, Manâ ve Madde arasında, Batı Modernitesi tarafından Madde lehine tahrip edilen denge çok sağlıklı bir biçimde yeniden kurulmalı, bunun sağlanması için de Kutsal-Olan fonksiyonelleştirilmelidir.⁸⁹

Modernite insanın ve tabiatın mahiyetine ilişkin bakış açısında meydana gelen köklü değişimi anlatır. İnsanoğlunun Din veya daha geniş çerçevede Gelenek içinde yaşadığı her devirde suistimaller, hurafeler, anlayışsızlıklar ve günahlar olmuştur; fakat hiçbir zaman cennet ve cehennem gerçeği sorgulanmamış,

⁸⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul, 1989, II/538; Neşşâr; Ali Sami, *Neş'e-tü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Kahire, 1977, I/473-476; Kutluer, İlhan, "Cevher", *D.İ.A.* İstanbul, 1993, VII/453.

⁸⁸ Alparslan Açıkgöç, "Fazlurrahman", *DİA*, XII / 284

⁸⁹ Hocaoglu, a.g.e. 308.

Allah âlemin kendisiyle açıklandığı basit bir varsayım olarak görülmemiştir. Yakın zamanda ortaya çıkan bu bakış açısı en yalın biçimde profan⁹⁰ (din-dışı) perspektif olarak adlandırılabilir.⁹¹ Bilim, teknoloji ve sanayinin yanı sıra kapitalist üretim biçimi de medeniliğin bir ölçütü olarak vaz' edilmiştir. Modern kapitalizm ile beraber çıkar-odaklı "girişimciliğe" dayalı bir medeniyet tasavvuru yaygınlık kazanmış ve kültür, medeniyet ve tekniği üreten insan emeği, bir meta haline getirilmiştir.⁹² Moderniteye geçişi belirleyen şu dört devrimden söz edilebilir: bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimler. Doğrudan Tanrı ve melekleri tarafından yönetilen bir evrenden, kendini düzenleyen bir evren anlayışına, Tanrı'nın ihtişamını anlatan bir doğadan Evrensel Mekanizme geçilir. Geleneksel anlayışta insan, Tanrı'nın düzenli ve ölçülü yarattığı, insanla iletişim kurduğu simgesel bir düzen söz konusudur. Bu anlayışta her varlığın temeli, ötesinde aranır. İnsanoğlu, tabiatta insanî değer yargılarının bir garantisini yahut canlılar arasında köklü bir birlikteliğin işaretlerini arayan güven verici bir anlayıştan değer yargılarının temelsiz olmaya itildiği, kopuk, parçacı bir anlayışa intikal etmiş gözüküyor. Bir başka motif hükmetme sıradanlaştırma motifleriyle birlikte yankılanıyor.

Sıradanlaştırılmış bir dünya, aynı zamanda hükmedilmeye ve kullanılmaya açık bir dünyadır. Dünyayı, onun tüm çeşitliliği bir takım genel kanunların monoton işleyişine indirgeyen bir teorik plana göre idare ediliyormuş gibi gören bir bilim anlayışı hükmetme zihniyetinin epistemolojik temelini kurar. Böylece, dünyaya yabancı olan insan, kendini bir anda onun efendisi görmeye başlar. Görülmek istenen, insanın karşısındaki ölü, pasif bir tabiatı: bir otomat gibi hareket eden, programlandığında, programdaki kuralları olduğu gibi izleyen bir tabiat. Böylece tabiatla diyalog, insanı tabiata yakınlaştıracak yerde, ondan uzaklaştırmış oluyordu. İnsan zekâsının bir zaferi, acı bir gerçeğe dönüşmüştü. Öyle görünüyordu ki, bilim dokunduğu her şeyi yozlaştırıyordu.⁹³

Modernitede fiziksel evren, mekanik olarak düzenlenmiş, determinizme boyun eğen ve insanın yasalarını keşfetmek zorunda olduğu bir evren olarak gözüküyor. Dünya kitabı imgesinden, dev bir kozmik otomat imgesine geçilir. Otomat artık yalnızca mekanizmalara boyun eğen, fiziğin yasaları sembolizmi terk eder.⁹⁴ Evren kutsal referansların yitimine uğratılmış, insan Tanrılaştırılmış olur. Artık tüm yolların insana çıktığı varsayılır. Fiziksel dünyanın özerkliğinin ilan edilmesi, her şeyin bilimine insanın ermesi düşüncesini getirmişti. Tanrı'nın her şeyin üstünde ve her şeyi kapsayıcı olduğu bir evren yapısından, Tanrı'ya yer bulunmayan

⁹⁰ Profan (Profane): Nesneler, dünya ve daha genelde evren içinde yer alan her şey için kutsal olan ve olmayan şeklinde yapılan ayırmada, kutsal olmayana ait olan; gündelik rasyonelleştirilmiş pratiğin dışında sembolik bir anlamı olmayan. Kutsal olana saygısızlık eden. Demir, Acar, a.g.e. 186.

⁹¹ Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay. İst. 1995, 21.

⁹² Kalın, a.g. makale, 9.

⁹³ İlyas P. Isabelle S. a.g.e. 38.

⁹⁴ Jeanniere, a.g.e. 97.

bir evren şemasına geçmede tam bir ironi vardır. Tanrı'yı ve insanı doğadan ayırmayı içermektedir. Böylece insan doğayı ilahi bir varlık olarak görmez ve bu da insanın doğa üzerinde serbestçe eylemde bulunmasını, ondan ihtiyaçlarına ve niyetine göre yararlanmasını sağlayacak ve bu sayede insan, tarihsel değişimi ve "gelişmeyi" yaratacaktır.⁹⁵ Problem, "bilime hâkim olup gelişimini kontrol altına alabilecek miyiz, yoksa onun hükmü altına mı gireceğiz?" sorunu olarak karşımıza çıkıyor. Artık suçlanan sadece şu ya da bu bilimsel buluşun teknolojik sakarlığı değil, ahlâkîliğe aldırış etmeyen "bilim ruhunun" kendisidir.

Kur'an, tektipçiliği önermemekte ve çoğulculuğu doğal insanî durum kabul etmektedir: "(Resûlüm!) Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?"⁹⁶ Bir başka âyetle de şöyle buyrulur: "(Ey ümmetler!) Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik. Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı; fakat size verdiğinde (yol ve şeriatlerde) sizi denemek için (böyle yaptı). Öyleyse iyi işlerde birbirinizle yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır."⁹⁷ Bu âyetlerden anlaşıldığı kadarıyla, Kur'an, hayatın çoğulculuğunu bir gerçeklik olarak kabul etmektedir. Kültür ve medeniyetleri homojenleştirmek en tehlikeli girişimdir.

Batı-dışı toplumların kendi kültür kodlarıyla bir çağdaşlık geliştirmelerinin imkânını kabul etmek gerekir. İslam, mensupları için yeni formlar yaratacak bir kudrete sahiptir. Bu kudret kendini, indiği toplumu dönüştürmede ve kendine has bir medeniyet yaratmada tarihsel olarak zaten ispat etmiştir. O halde müspet bir medeniyet iddiası, pozitivist olarak tanımlanandan ayrı özellikler taşıyabilmelidir. Hz. Peygamberin yeni dini insanlara anlatmaya başlamadan, daha önce var olan dinsel, kültürel, vs. yanlışlardan zihnini arındırması yönündeki emir (ver'rücze fehcür: bütün olumsuzluklardan zihinsel bir hicret yaşa, uzaklaş⁹⁸) bu yeni çağdaşlığı yaratma amacını taşıyanlar için bir kılavuzdur. Müslüman toplumlar mevcut medeniyetin bir bütün olarak insanlık için yarattığı ayrımcılık, hakikati kendi tekeline alma gibi menfi yönlerini temizleyerek zihnî bir arınmaya girişerek işe başlamalıdır. Modernitenin pranga vurduğu zihnî esaretten ve kalıplardan kurtulmalıdır. Zihnî esaretten kurtulmak sanıldığı kadar aksine zordur. Zira zihnî esaret yargılarla ilgili olduğu kadar kavramlarla da sıkı ilişkisi vardır. Bu durumda, bu yeni çağdaşlığın taşıması gereken özellikler, mevcut pozitivist çağdaşlığın yıkıcı karakterine bakılarak tespit edilebilir. Pozitivist temelli çağdaşlaşma, her şeyden önce, tekerci bir tutum sergilemektedir. Hakikat tekerciliği, kuruluş tekerciliği gibi uzatılması mümkün olan bu etnosentrizm, Yahudi-Hıristiyan

⁹⁵ Attas, S. Nakib, *Modern Çağ ve İslamî Düşününün Problemleri*, çev. Mahmut Erol Kılıç, İnsan Yay. İst. 1989, 44.

⁹⁶ Yunus, 10/99

⁹⁷ Mâide, 5/48.

⁹⁸ Müddessir, 74/5.

geleniğin genetiğine sinmiştir. Bütün açıklama biçimlerini merkez ve çevre yahut ben ve öteki terimleri üzerinden kurmaya alışan bu tekelci medeniyet, Batı kültür havzasının dışında kalanların tamamını bir kategori, kendisini ise bağımsız ayrı bir kategori olarak görme hastalığına yakalanmıştır. Bu etnosentrizme bağlı olarak dünyayı homojen/tek tip bir yapıya dönüştürme hedefi de şiddeti yaratmıştır. Bu zihniyet, hem Rönesans'tan başlamak üzere 18. yüzyıla kadar süren Avrupa'nın sömürgeci emperyal stratejisinde hem de sömürge-sonrası süreçte Batı-dışı toplumlarla olan ilişkisinde görülebilir. Bu paradigma, söz konusu toplumların büyük bir kısmını Sosyolojinin çalışma alanına dahi sokmamış, onları alt kültürler olarak görüp Etnoloji ve Antropolojinin konusu haline getirerek araştırmıştır. Batı-dışı toplumların gelişme seyrini tartışan bu tekelci düşünce, bu toplumların gelişmesinin ancak Batı zihninin yol haritasını takip etmeleriyle mümkün olabileceği söylevini geliştirmiştir ve maalesef bunu onlara da benimsetebilmiştir.⁹⁹

Medine Vesikası, adalet, barış ve hukuk değerlerini insanî gerçeklikler içinde uygulamaya çalışmış bir modellemedir. Medine Vesikası, bir toplumsal mühendislik projesi değil, insanî ve sosyal bir projedir. Bir model olarak Medine Vesikası bugünkü için ilham alabiliriz. Kırk yedi maddeden oluşan Medine Vesikasına bir anayasa olarak bakmak sağlıklı değildir. Medine Vesikası, bir anayasa olmaktan ziyade, bir arada yaşamının çerçevesini belirleyen bir model niteliğinde bir dokümandır.¹⁰⁰ Kimsenin doğrularına müdahale etmeyen, dini kimlikleri koruyan ve hukukun üstünlüğünü esas alan bir sözleşme mahiyetindedir.

Hız. Peygamber vesikadan önce Müslümanların birliğini sağlamak üzere Mes-cid-i Nebevî'yi inşa etmiştir. Tevhid temeline inşa edilen İslam'da Allah Teâlâ'ya şükürü ifa etmek için namaz Müslüman kimliğinin en önemli işaretlerindendir. Medine'de muhacir-ensar kardeşliği inşası ile infaka teşvik ederek ve kölelik sistemini çözecek tedbirler olarak yeknesak olmayan toplumdaki farklılıkları dengeleme hedefi gütmüştür. Hristiyanlara benzememek için "çan çalma" yerine ezanı çağrı olarak belirlemiştir.

Sonuç ve Öneriler

Peygamberlerin medeniyete katkılarını anlatmak bu yapılardan hareketle bilimde medeniyetin ilerleyişinde katkıları olduğunu ispat etmek değildir. Peygamberler Kur'an'da medeniyetle ilgili anlatılan ifadeler peygamberin dinle medeniyeti atbaşı beraber götürmesidir. Nasların bize çizdiği hedef din ile medeniyeti ayırışmadan, birini diğerine feda etmeden, ihmale uğratmadan birlikte

⁹⁹ Düzgün, Şaban Ali, "Değer Temelli Medeniyet Kültürü ve Kültürsüz Medeniyetler", (İslam Düşüncesinde Nübüvvet Algıları ve Medeniyet Tasavvurları Sempozyumu Bildiriler Kitabı içinde), İstanbul, 2017, 86

¹⁰⁰ Sambur, Bilal, "Medine Vesikasının Özgürlük ve Çoğulculuk Açısından Tahlili", *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl: 19, Sayı: 76, 2014, s. 179-186

götürülmesi gereğidir. Kur'an'dan anlaşıldığına göre peygamberler yalnızca toplumun hidayeti ile meşgul olmamış, onlara dünyevi konularda da rehberlik, önderlik etmişlerdir. Vahiy kültürü bize ahireti mamur etmenin, dünyayı maddi ve manevi olarak mamur etmekten geçtiğini öğretmektedir. Bu manada dünya ahiret için olduğu gibi ahiret de dünya içindir. Ahirete iman, bizi dünyayı maddi ve manevi anlamda mamur etmeye sevk etmiyorsa kanaatimce Kur'an'da anlatılan peygamberlerin sünneti yeterince anlaşılmamış demektir.

Kur'an dünyevi menfaatlerin, dünya ile sınırlı ideallerin yanlış ve eksik olduğunu göstermiş dünya-ahiret dengesi kurarak elçilerin öğrettiği iman ve ahlak esaslarını kemale erdiren bir sistem kurmuştur. İnsanlar nebevi geleneğin öğrettiği ahlak esasları etrafında saf tutmuş, erdemli bir toplum oluşturma epistemolojik ve ahlaki şartlarını sağlamıştır. Peygamberler erdemli insan ve toplum modelleri ile kutlu bir hatıra bırakmış modern dönemde de bu hafıza yitirilmemekle birlikte önemli ölçüde dinanizmini kaybetmiştir. İslam Medeniyeti Medine'de mayalanmıştır. Medine'de mayalanan medeniyet Basra, Bağdat, Mısır, Semerkant, Merv ve İstanbul gibi merkezlere anlam-değer dünyasını taşıyarak önemli İslam şehirlerini inşa etmiştir.

Yeryüzünün neresinde bir hayır eseri varsa, her hangi bir millette parlayan bir örnek yaşayış göze çarpıyorsa, nerede bir ıslah hareketi, yüksek bir ahlâk, temiz bir vicdan, saf bir kalp varsa bunlar hiç şüphesiz, peygamberlerin te'sirinden azade olmayıp, onların tebliğlerinin bıraktığı izlerin önemli işaret ve alametleridir. Hükümdarların kılıçla, silahla hâkim olamadıkları, tesir edemedikleri insan topluluklarına peygamberler hiç bir zorbalık yapmadan ilâhi mesajla hitap etmiş, örnek yaşayışlarıyla onları eğitmiş erdemli, adil, müreffeh, huzurlu bir toplum düzeni oluşturmuşlardır. İsimleri hep hürmetle anılmış, yaşantıları çağlar boyu insan topluluklarına yol göstermiştir. Vahiy kütüründen uzaklaşan medeniyetler müsbet, erdemli yönlerini birer birer yitirmeye yüz tutmuşlardır. Teknolojinin ilerlemesi insan ruhunun yücelmesi, yüksek ahlak ve erdemlerle bezenmesi anlamına gelmemektedir. Hatta modern çağın teknolojik ürünler yelpazesi çok güçlü bir illizyon yaratmakla kalmayıp araç olmaktan çıkıp amaç haline gelebilmektedir.

Vahiy kültürü Hz. Peygamber'den başlayarak Müslümanlar arasında görünmez gizli bir bağ oluşturur. Egemen medeniyet olan Batı Medeniyeti diğer pek çok kültürü aşındırdığı halde Müslümanlar arasında müesses olan bu iman bağına çözememiştir. Müslümanlar arasında ümmetin hüsnü kabul ile kabul ettiği hususlar geniş bir ortak kültürel zemin oluşturmuştur. Müslümanların sahip olduğu dinin muhkemleri (istikrar çerçevesi) kültürel bir koruyucu kalkan görevi görmektedir. Bu nedenle de her ne kadar yabancılaşmadan belli bir miktar nasibini almış olsa da kimliğini bütünüyle yitirmesine engel olmaktadır. Dünyanın neresine giderseniz "esselâmu aleykum" dediğinizde bu bağ hemen canlanır hiç tanımadığınız insanlar size yakınlık gösterir. Batı Medeniyeti, karşısında varlığını

sürdürmeye devam eden İslam kültürünü dinî ve kültürel olarak risk bağlamında analiz etmektedir. Batı Medeniyeti gücü, İslâm Medeniyeti ise hakikati ve hukukun üstünlüğünü eksen alır. Müslümanlar meselelere Hz. Âdem'den başlayıp Hz. Peygamberde sona eren nübüvvet zincirinin kurduğu vahiy kültürünün perspektifiyle bakar. Kur'an, İslâm medeniyetini hüda-i nâbit gibi köksüz, geleneksiz olarak takdim etmez. Kur'an Hz. Âdem'den başlatıp Hz. Peygambere değin süren vahiy serüvenini aynı inanç, ahlâkî değerler üzerinde inşa ederek inananlara nebevî bir perspektif kazandırır.

Birkaç öneri ile sözlerimi sona erdirmek istiyorum.

1. İnsanî seviyede Allah'ın ahlakıyla ahlaklanarak şahadet evreninin bilgisiy-le gayb evreninin bilgisini birbirinden ayırmamak gerekir. Fen, Matematik, hendese, tababet ve diğer ilahiyat dışı tahsil görenlerin belli seviyede İslamî ilimleri de bilmelerini sağlayacak üniversite yapılanmalarına ihtiyaç vardır. Bu hususta özel üniversiteler öncülük yapabilirler.
2. İslâm âlimlerinden yalnızca batıya etki edenleri öğretme kompleksinden kurtulup önemli bütün âlimleri bilmek bir ihtisas bilgisi olmaktan çıkıp genel bir bilgi haline gelmesi gereklidir.
3. Newton sonrası batıda fizik ile matematiğin birleştirilmesi başarılı sonuçlara yol açmıştır. Bu nedenle multidisipliner çalışmalara yönelmek büyük önem taşıyor.
4. Alfebenin icadı medeniyet tarihinde nasıl bir etkiye sahip ise günümüzde de bilgisayar ve internet beraberinde salkım oluşturan bağlantılı teknolojilerin devreye girmesi giderek artan bir ehemmiyeti haizdir. Üniversitelerin ilahiyat dahil bir çok lisans ve lisans üstü programlarında bilgisayar programcılığı öğretilmelidir.
5. Sadece okur-yazar değil çok okuyan ve yazan bir toplum olmak için eğitim kurumlarındaki kalitenin artırılması, istidatlara göre mesleki yönlendirmenin yapılması ve bilginin tabana yayılması için de kahve kültüründen kraathane kültürüne geçilmesi gerekir. Aynı şekilde mabetlerin de yalnızca ibadet edilen yerler olarak planlanmasından vaz geçip medeniyetimizde olduğu gibi aynı zamanda ilim, irfan mekânlarına dönüştürülmesi gerekir.

Kaynakça

- Aliya İzzetbegoviç, Doğu Batı Arasında İslam, çev. Salih Şaban, İstanbul, 2011.
- Alûsi, Ruhü'l-meanî, (Mecmuut-tefâsir İçinde) Beyrut, 1353.
- Ardoğan, Recep, Peygamberin Beşeriyeti-Ademoğullarını Doğal Olandan Medeni Olana Yükselten ilahî Bir Müdahale olarak Nübüvvet-, (İslam Düşüncesinde Nübüvvet Algıları ve Medeniyet Tasavvurları Sempozyumu Bildiriler Kitabı İçinde), İstanbul, 2017.
- Aydın, Hüseyin, "Tefekkür, Bilgi, Hikmet", Diyanet Dergisi, sayı: 161, 2004.
- Aydın, Hüseyin, "İnsanın Varlığı, Konumu ve Nihai Gayesi, Diyanet Dergisi, sayı: 154, yıl, 2003.

- Aydın, Mustafa, "Kültür ve Medeniyet İnkilemine Farklı Bir Bakış", <https://www.youtube.com/watch?v=0lQf81pFuWU&t=2581s> erişim: 27.02.2019
- Bursevî, İsmail Hakkı, Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân, Beyrut, t.y.
- Rûhu'l-beyân, (Mukâranatü't-Tefâsîr içinde) Beyrut, t.y.
- Düzgün, Şaban Ali, "Değer Temelli Medeniyet Kültürü ve Kültürsüz Medeniyetler", (İslam Düşüncesinde Nübüvvet Algıları ve Medeniyet Tasavvurları Sempozyumu Bildiriler Kitabı İçinde), İstanbul, 2017.
- Düzgün, Şaban Ali, İsimler'den Kelimeler'e Adem'den İbrahim'e İnsan Zihninin Tekâmülü, Kelam Araştırmaları, cilt/sayı: 9:1, 2011. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/179774> Erişim:05.03.2019.
- Ebû İshak es-Sa'lebi, el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Çur'ân, thk. Ebî Muhammed b. Âşûr, Beyrut, 2002.
- Gazzalî, Ebû Hâmid, İtikad'da Orta Yol, çev. Kemal Işık, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara-1971.
- Guénon, René, Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar, çev. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, 2000.
- Güngör, Erol, İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, İstanbul, 1983.
- İbn Arabî, Füsûsu'l-Hikem, çev.Ersin Balcı, <http://www.necatiaksu.net/dosya/fusus.htm#S%-C3%9CLEYMAN%20KEL%C4%B0MES%C4%B0NDEK%C4%B0%20H%C4%B0K-MET-%C4%B0%20RAHMAN%C4%B0YYE> erişim:01.03.2019
- İzzeddin Abdülaziz b. Abdisselam ed-Dimeşkî, Tefsîru'l-Kur'ân, Beyrut, 1996.
- Kâdî Beyzâvî, Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl, thk. M. Abdurrahman Maraşlı, Beyrût, 1418 h.
- Kılıç, Sadık, "Akıl ile Kalbin Uzlaşması", Diyanet Dergisi, sayı: 154, 2003.
- Kırca, Celal, Kur'ân ve Fen Bilimleri, İstanbul, 2005.
- Kırca, Celal, Kur'an-ı Kerim'de Medeniyet, İslami Araştırmalar Dergisi, sayı: 2, 1986.
- Kurtubî, Ebu Abdullah, el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an, Kahire, 1964.
- Manastırlı, Manastırlı, İsmail Hakkı, Risaleyi Hamidiyeye Zeyl, Ankara, t.y.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, Tevhid, tahkik, Fethullah Huleyf, çev. Hüseyin Sudi, İstanbul, 1981.
- Muhammed Hüseyin Fadlullah, Tefsir Dersleri, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul 1989.
- Râzî, Fahreddin, Mefatihu'l-gayb, Beyrut,1420 h.
- Sambur, Bilal, "Medine Vesikasının Özgürlük ve Çoğulculuk Açısından Tahlili", Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 19, Sayı: 76, 2014, s. 179-186 180. Erişim:07.03.2019 <http://www.liberatedownload.com/LD/arsiv/76/12-bilal-sambur-medine-vesikasinin-ozgurluk-ve-co-gulculuk-acisindan-tahlili.pdf>
- Solomon, Norman, "Yahudilik ve Çevre", (Aubrey Rose, Yahudilik ve Ekoloji içinde) çev. Mehmet Demirhan, İstanbul, 1992.
- Syed, İbrahim B. "Tasavvuf ve Kuantum Fiziği", çev. Ekrem Senai, <http://www.derindusunce.org/2010/07/20/tasavvuf-ve-kuantum-fizigi/> erişim:01.03.2019.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, Fethu'l-Kadîr, Beyrût, 1414 h.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b.Cerir, Câmîu'l-beyan fî tefsiri'l-Kur'ân, thk. A. M. Şâkir, y.y. 2000.
- Yazır, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, 1999.

HZ. PEYGAMBER'İN MEDENİYET İNŞA ETMESİNDEKİ TEMEL YAPI TAŞLARI

Prof. Dr. Saffet SANCAKLI

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi TİB Hadis ABD/saffet.sancakli@inonu.edu.tr

Giriş

Medeni olmak demek sadece yüksek seviyede teknolojiye hâkim olmak demek değildir. Medeni insan, ahlakî ve insanî değerlere sahip, egoizmden arınmış, başkalarını düşünen, başkalarının haklarına saygı gösteren ve bunun mücadelesini veren insandır. Bugün batı dünyasının medeniyet savunuculuğu irdelenmekte ve sorgulanmaktadır. Onların en büyük kusurları ve hataları, dünyayı aldatmalarıdır. Amerika, Irak'a demokrasi ve insan haklarını götüreceğim diye dünyayı aldattı ve ülkenin petrolünü-zenginliklerini yağmaladı. Bir milyon insanı katletti. Ülkeyi parçaladı ve böldü. Bütün bunları dünyanın gözü önünde yapmaktan haya etmedi ve etrafındaki ülkelerin hiç birisi de muhalefet edemedi, bir nevi onu desteklediler. Çünkü hepsi emperyalist bir ruha sahipler. Aynı zamanda Suriye'yi de parçaladılar. Ülkeyi ve insanını perişan ettiler. Hakeza Afganistan da benzer durumdadır. Dolayısıyla bugün Amerika'nın ve Avrupa'nın medeniliği ciddi manada sorgulanmakta ve onlara artık inanılmamakta ve ses çıkaranların sayısı gittikçe artmaktadır. Onların hepsinin ortak politikası çıkar ve menfaattir. Hatta şunu çok sık bir şekilde telaffuz ederler; ülkelerin dostları ve düşmanları yoktur, çıkarları/menfaatleri vardır. Adeta maddecilik her şeyin üstündedir. Günümüz dünyasının Lat, Menat ve Uzza putunun yerine kapitalizm, materyalizm ve sekülerizm almıştır. Dünyayı bu üç put kasıp kavurmaktadır.

Yüz binlerce insanın kanının akmasından sorumlu güçler, ağızlarından medeniyet, özgürlük ve insan hakları söylemlerini hiç dillerinden düşürmemektedirler. Geçmişte ve günümüzde yapılan bütün barbarlık faaliyetlerini meşrulaştırmada medeniyet kavramının bir propaganda aracı olarak kullanılması,

insanların zihninde medeniyet kavramına karşı derin bir güvensizliğin oluşmasına neden olmuştur.¹

Aynı zamanda günümüz dünyasında ekonomik açıdan adil olmayan bir paylaşım söz konusudur. Dünyanın ekonomik pastasının %80'nini %20'lik bir kesim almakta, %20'lik dilim de %80'lik bir kesime kalmaktadır. Ortada adil olmayan hakça olmayan bir paylaşım söz konusudur. Dolayısıyla buna bağlı olarak bir buçuk milyar insan açlık7yoksulluk sınırında olduğu söylenmektedir. Gayr-i insani ve gayr-i ahlâki bir durum söz konusudur. Her yıl milyonlarca insan, sömürgecilerin sömürme hırsından dolayı açlıktan, yoksulluktan ve hastalıklardan ölmektedir.

Avrupa'nın hayat felsefesine göre; hayat bir mücadeledir, yani cıdaldır çarpışmadır. Hayatın gayesi menfaattir ve menfaatin için her şey mubahtır. Hak kuvvettedir. Kuvvetli olan zalim dahi olsa haklıdır. Sen çalış yiyelim, sen öl ben yaşayayım. Batı felsefesinin insana bakışı bu istikamettedir.

I-Medeniyet Kavramı

Kavramsal çerçevede ele aldığımızda medeniyet kavramıyla eş anlamlı kavramlar uygarlık, hadâra, umrân ve medine/şehir kavramları karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber medeniyetle alakalı olarak kültür ve teknik kavramları da ilişkili kavramlardır. Medeniyet kavramı, “civilisation” terimiyle de ifade edilmektedir. Arapça'da “hadâra”, öz Türkçede “uygarlık”, İbn Haldun'a göre de “umran” diye yaygın kullanımı müşahade edilirken, aynı zamanda bedeviliğin de karşıtıdır. Umrân, medeniyet ve hadâret sözcükleri eş anlamlı olmaktadır. Medeniyetin 150'den fazla tanımı yapılmıştır.

Medeniyet, maddi ve manevi şartların bütünüdür. Bu şartlar, bir cemiyete ve o cemiyetin her ferdine çocukluktan ihtiyarlığa, hayatının her devresinde, gelişmesinin her safhasında, ona lazım olan desteği sağlarlar.” şeklinde açıklanmıştır.² Uygarlık anlamına da gelen medeniyet, Arapça şehir anlamındaki Medine kelimesiyle aynı kökten gelmektedir. Buna göre medeniyetin kelime manası şehirleşme demektir ki, göçebeliğin, köylülüğün, bedeviliğin, vahşiliğin zıddı olan bir anlam taşır. Medine kelimesinin de din kelimesiyle aynı kökten geldiğidir.³ Medeniyet kavramı; bir toplumun sahip olduğu maddi-manevi eserler ve tasarruflar bütünü olarak da ifade edilmektedir.⁴ Arapçada bedevi 'nin zıddı olan hadari,

¹ Sambur, Bilal, Medeniyet: Kayıp Cennetin Peşinde, *İslâmî Araştırmalar*, 2007, cilt: 20, sayı: 3, s. 265.

² Malik b. Nebi, *Çağdaş Temel Kanunlar*, (çev. Veysel Uysal), İstanbul 1983, s. 30, 31

³ Kayaalp İsa, *Dinde İletişim Dili*, Nesil Yay., İstanbul 2004, s.19-20

⁴ Kutluer, İlhan “Medeniyet”, *DİA*, İstanbul, 1997, XXVIII, 296.

bir anlamda da bilgisiz, görgüsüz, vahşi olmayan; aksine eğitilmiş, edepli ve kibar; yani medeni insan demektir.⁵

Nitekim medeniyet, Sosyal Bilimler Sözlüğü'nün "uygarlık" maddesinde şöyle tarif edilmiştir: "Medeniyet, değişik coğrafyalarda yaşayan insanların ürettikleri bilgi, teknoloji, yapı, kurum, inanç, sanat eseri vb. maddi-Manevi ürünlerin belirli bir zaman dilimindeki genel adı."⁶ Terim olarak da: "Bir topluluğun hayat tarzı, bilgi seviyesi, sanat gücü, maddi ve manevi varlığı ile ilgili vasıflarının bütünü; bir topluluğun bu bakımdan ileri bir seviyede olması hali; şehirlilik, yeni tabirle uygarlık anlamındadır."⁷

Kısaca medeniyet, aynı inanç düzleminde yer alan milletlerin, maddî - manevî tüm kazanımlarının toplamı olarak tarif edilir.⁸ Bu bağlamda İslâm medeniyeti, İslâm öncesi medeniyetleri ile Mezopotamya, Mısır, Yunan, Roma, Hind, Çin ve Sasani medeniyetlerinden istifade etmiştir.⁹ Dolayısıyla İslâm, kendi medeniyeti ile daha önceki medeniyetler arasındaki ilişkiyi tamamen kesip atmamıştır.¹⁰ Hatta bu anlamda câhiliye döneminin bazı örf ve âdetleri, bizzat Hz. Peygamber'in takdirlerine mazhar olmuştur.¹¹ Şu halde her medeniyet gibi İslâm medeniyeti de, tarih sahnesine çıkarken kendi dışındaki birikimleri tevârüs etmiş, fakat kısa süre içinde kendine özgün formlarını üretmeyi başarmıştır.¹²

II-Kültür ve medeniyet

Kültürle medeniyet arasında da sıkı bir ilişki vardır. Kültür bir toplumun yaşama biçimi ile ilgili her şeyi kapsadığına¹³ göre medeniyet de bunun içindedir. Kültürü maddi kültür, manevi kültür diye ikiye ayıracak olursak, medeniyet onun maddi kültür kısmını oluşturmaktadır. Yani medeniyet kültürün daha çok bilim ve teknolojideki gelişmeler, yeraltı ve yerüstü zenginliklerinin ortaya çıkarılması ve değerlendirilmesi, toplumun refah seviyesinin yükseltilmesi, ilerleme ve kalkınma ile ilgili yönünü ifade eder. Ancak insan hayatının bütünlüğü göz önüne

⁵ Duman, M. Zeki, İslam Medeniyeti ve Çağdaş Dünya, *Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2011, sayı: 13, s. 6.

⁶ Demir Ömer 1 Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1993, s. 365.

⁷ Bkz. Develilioğlu, Ferit Osmanlıca *Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 2003, "Medeniyet" mad.; Doğan Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Bahar Yayınları, İstanbul, 1994, "Medeniyet" mad.

⁸ Erdem, Gazi, "İslam Medeniyetinin Coğrafyası", *Diyanet Aylık Dergi*, 2016, S. 302, s. 38.

⁹ Baltacı, Cahid, İslam Medeniyeti Tarihi, *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay.*, İstanbul, 2010, s.31.

¹⁰ el-Cündî, Enver, *el-Hadâra fî Mefhûmi'l-İslâm*, Dâru'l-Ensâr, Kâhire t.y., s. 4.

¹¹ Sarıçam İbrahim-Erşahin Seyfettin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, T. D. V. Y., 3. Baskı, Ankara 2013, s. 1.

¹² Şulul, Kasım, *İbn Haldun'a Göre İslam Medeniyeti*, İnsan Yay., İstanbul 2011, s.21.

¹³ Özakpınar, Yılmaz, *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*, Kubbealtı Neş., İst. 1997, s. 36.

alınınca madde ile manayı birbirinden ayırmak mümkün olmadığı gibi kültürü medeniyetten, medeniyeti de kültürden ayrı düşünmek mümkün değildir.¹⁴

Kültür ve medeniyeti kıyaslamalı bir şekilde şöyle tarif edenler de vardır: “Kültür, eserler ve ürünlerdir; medeniyet, onların arkasındaki inanç ve ahlak nizamıdır. Kültür öğeleri rastgele meydana gelmez. Toplum yapısının temelindeki inanç ve ahlak nizamı, kültür öğelerini seçtirir, şekillendirir, yönlendirir, sınırlar ve öğelerin ilhamını verir. Kısacası, kültür öğelerini belli bir manevi çerçeve içinde doyuran inanç ve ahlak nizamı medeniyettir.”¹⁵ Öyleyse, kültür bir milletin örf, âdet ve gelenekleri; medeniyet ise; kültürün oluşmasında etkili olan inanç ve ahlak düzenidir diyebiliriz. Canlıların ruhu olduğu gibi medeniyetlerin de ruhu vardı Medeniyete maddeci yaklaşımların temelini güç ve bencillik; maneviyatçı yaklaşımların temelini ise hak ve diğergamlık teşkil eder. Bundan dolayı maddi değerleri öne çıkaran medeniyetlere maddeci, manevi değerleri öne çıkaran medeniyetlere de maneviyatçı medeniyetler denilebilir.¹⁶

Kültür ile medeniyet, daima birbiriyle sıkı münasebeti olan iki kavramdır. Kültür, bir insana, bir gruba, bir topluma ait özellikleri ifade etmektedir.¹⁷ Kültür; bilgiyi, sanatı, ahlâkı, hukuku, örf ve âdetleri kapsadığı gibi, insanın, cemiye-
tin bir üyesi olması dolayısıyla kazandığı diğer bütün kabiliyet ve alışkınlıkları da içine alan bir bütündür.¹⁸

Medeniyet, kültürü kuşatıp çerçevesini belirlediği gibi, kültür de, medeniyeti oluşturur ve ona şekil verir. Dolayısıyla medeniyet, insanoğlunun hayat şartlarını güzelleştirmeye yönelik ortaya koyduğu maddî ve manevi gayretlerin tamamını ifade etmekte ve kültüre göre daha geniş bir anlamı içermektedir.¹⁹ Bu itibarla medeniyet, kültürün kaçınılmaz akıbetidir.²⁰ Kültür ile medeniyet, daima birbiriyle sıkı münasebeti olan iki kavramdır. Oluşumları beraber, birbirinden kesin olarak ayrılımları ise zordur.²¹

III-Şehir ve Medeniyet

Şehirler ve köyler; insanların bir arada yaşadıkları yerlerdir. Adeta şehir-
ler medeniyet kavramıyla bütünleşmiş gibi kabul edilir. Medeniyet kavramının

¹⁴ Şentürk, agm., s. 116.

¹⁵ Özakpınar, age., s. 59, 69.

¹⁶ Ata, Ramazan, Medeniyetlerin Ruhu ve Osmanlı Medeniyeti, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: XIX, sayı: 2, s. 89.

¹⁷ Akdoğan, Ali, “Kültür ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu, Ank.2012, s. 437.

¹⁸ E. Erkal, Mustafa, *Sosyoloji (Toplum Bilimi)*, Der Yay., 14. Baskı, İstanbul 2009, s.145.

¹⁹ Hüseyin Mu'nis, *el-Hadâra Dirâse fî Usûl ve Avâmil Kıyâmühâ ve Tetavvuruhâ*, Kuveyt 1977, s. 13.

²⁰ Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul 1998, s. 111.

²¹ Tozlu, Necmettin, *İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştır*. MEB. Yay.,İst. 1989, s. 61.

düşünce tarihi boyunca kazandığı anlamların ortak noktasında daima, “şehir” anlamı bulunmaktadır. Buna göre medeniyet; “şehir hayatının sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları ifade etmektedir.”²² Çünkü medeni hayatın gerektirdiği imkânlar genel olarak şehirlerde bulunmaktadır. Adeta medeni hayat şehir hayatıyla ifade edilmektedir.²³ İnsan kelimesinin etimolojisini irdeleyen Ragıp el-İsfahani, e-n-s kökünün ünsiyet ve yakınlık kurma ile ilgili olduğuna dikkat çeker ve “İnsan ancak başkalarıyla yakınlık kurduğu zaman var olabilen bir varlıktır.” der. Bu sebeple insan, “tabiatı gereği medeni bir varlıktır.”²⁴ Fakat ünsiyet ve yakınlık, sadece diğer insanlarla değil aynı zamanda diğer varlıklarla ve bunların da üstünde Yaratıcı ile kurulan bir yakınlıktır.²⁵

Medeniyet; bir yere yerleşmek, ikamet etmek ile ilişkili bir kavramdır ve aynı kökten gelen “Medîne” kelimesi ile yakından alakalıdır. Medeniyet; şehirleşmek, şehir hayatını benimsemek demektir. Bir başka bir ifadeyle, şehirler kurmak ve inşa etmek anlamlarına gelir. Şehir, bir medeniyet ortamıdır; kültürün medeniyette evrildiği, medeniyetin beşiğidir.

Bu anlamda medenî halk, şehri, şehir de medeniyeti oluşturmuştur. Zira bir yerin merkezine inşa edilmiş kaleye Medine, burada yaşayanlara da medenî denilmektedir. Dolayısıyla medeniyet, insanların bir yere yerleşip, orasını şenlendirmeleri, imar edip mamur hale getirmeleridir. Zira medeniyet, insanın yeryüzünde inşa ettiği düzendir.²⁶

Medeniyet ve şehir ilişkisi oldukça güçlü bir ilişkidir. Şehirler, medeniyet ve fikirlerin beşiğidir. Şehirler, medeniyet tasavvurlarının, tatbikat sahasıdır. Bu yönüyle de düşünce ve tasavvurların imtihan alanıdır şehirler. Şehirler fikir ve medeniyetlerin teşkilatlanmış altyapısıdır. Fikir, teşkilatlanma maharetini ilk defa şehirde gösterir.²⁷

Şu halde, şehir ve medeniyet arasında cüz’i ve küllî bir ilgi bulunmakta, bu ilişki de kap ile kabın içindeki ilgiyi çağrıştırmaktadır. Benzer şekilde ev halkı, bir evin içinde bulunmaktadır. Ancak ev, ev halkından ayrı bir şeydir. Bunun gibi, şehir de medeniyetin bir parçasıdır.²⁸ Bedevilikten hadariliğe geçen bir toplum-

²² Kutluer, İlhan, “Medeniyet” maddesi, DİA, Ankara, 2003, c. XXVIII, s. 296.

²³ Akdoğan, Ali, *Ahlak, Medeniyet ve İslâm*, Pınar yayınları, İstanbul, 2011, s. 260.

²⁴ Ragıp el-İsfahani, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, s. 34.

²⁵ Kalın, İbrahim, Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş, *Dîvân: Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, 2010/2, cilt: XV, sayı: 29, s. 50.

²⁶ Yukarıdaki tanımlar ve kaynaklar için bk. Yılmaz, Fatih Mehmet, *Sünnet’te medeniyet inşası*, doktora tezi, Hitit Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Çorum, 2016, s. 2.

²⁷ Demir, Haki, *İslâm Medeniyet Tasavvuru 3, Şehir ve Medeniyet*, Fikir Teknesi Yay. Maraş, 2014, s. 11.

²⁸ Çetinkaya, Bayram Ali, *Medine’den Medeniyete*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 37.

dan ve kişiden, artık bedevilik sıfatı düşmektedir. Çünkü bunlar, şehirlere gelmek ve şehir organizasyonu içinde yer almakla bedevilik bağından kurtulmuş olmaktadır. Hz. Peygamber döneminde şehre yerleştikten sonra, herhangi bir neden olmaksızın, çöl hayatına dönmek hoş karşılanmamaktaydı.²⁹

IV-İnsanlık ve Medeniyet

İlk Medeniyet, Hz. Âdem'in ailesi ve çocukları ile kurduğu medeniyettir. Ona Esmayı yani varlıkların isimlerini öğretmiştir. Hz. Âdem'in Esmâyı öğrenmesi demek, onun kâinat hakkında bilgili hale getirilmesi demektir.³⁰ Yine ilk insanın Hz. Âdem olduğuna inanıyorsak, Allah'ın insana "kalemle bilmediğini öğrettiğini" (Alak: 96/4) söylemesinin derin bir manası olması gerekir. "Kalem" le öğrettiğine göre mutlaka yazının ilk insandan bilinir olması icap eder.³¹ İslam medeniyeti, insanı merkeze alan bir medeniyettir. İslam'a göre insan, yeryüzünde Allah'ın halifesidir ve yaratılmışlar içinde en üstün varlıktır. İslam'ın temel amacı da; insanın dünya ve âhîret mutluluğuna kavuşmasıdır.

Her medeniyetin kendine göre bir dünya ve varlık düşüncesi vardır. İnsanı merkeze almayan hiçbir medeniyet tasavvuru olamaz. İnsanlığa yol göstermek için gelen tüm elçiler ve beraberlerindeki kitaplar, ideal insan ve toplumu oluşturmak için gönderilmiştir. "İbn Haldun'a göre insan, medeniyetin temel kurucu ögesidir. Merkezde 'mükemmel insan' olarak Resulullah (sav) yer alır. Bütün zaman kesitlerinde yaşayan insanlar için cazibe kaynağı ise Asr-ı saadettir. Müslüman hangi mekânda ve zamanda olursa olsun fıtrat eksenine bağlı olarak ilahi bir niteliği temsil eder."³² Hz. Peygamber, inşa ettiği medeniyetin, eşref-i mahlûkat olarak yaratılan insanı merkeze almış, kâinatı da insanın emrine amade etmiştir.

"Birlik (vahdet) olmadan hiçbir medeniyet olmaz. Bir medeniyeti meydana getiren unsurlar bir araya gelip, örölüp, birbirleriyle uyumlu hale gelmedikçe bir medeniyet değil, ancak karmakarışık bir birikinti meydana getirirler. Farklı unsurları bir araya getirip, kendi örgüsü altında anlaşmalarını sağlayan bir prensip esastır. Her birleşik medeniyette olduğu gibi İslâm'da da ister malzeme yapıyla veya ilişkilerle ilgili olsun esas unsurların hepsi üstün bir prensip tarafından birbirlerine bağlanmışlardır. İslâm medeniyetinde bu üstün prensip tevhitir. O, Müslüman'ın en ulvi ölçüsüdür; diğer dinler ve medeniyetler yeni gerçekler ve durumlarla karşı karşıya geldiğinde tevhit onun yol göstericisidir ve kriteridir.

²⁹ İbn Manzûr, Ebu'l- Fadl Cemâluddîn, *Lisanü'l-Arab*, "m-d-n" mad., Dar'us-Sâdır, Beyrut, 3. bsk, 1994 , 1, 587.

³⁰ Bolay, Süleyman Hayri, İslam Medeniyete Hangi Değerleri Katabilir, *Medeniyet ve Değerler : Açık Medeniyet-İstanbul Yaklaşımı*, 2013, s. 222.

³¹ Bolay, agteb., s. 223.

³² Albayrak, Ahmet, *İbn Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan*, *Journal of İslamic Research* 2010, 21(1), s. 17.

Onunla uyum sağlayanlar kabul edilir ve uyarlanırlar. Uymayanlar ise reddedilir ve lanetlenir.”³³

V-Din ve Medeniyet

Dinin medeniyetle ilişkisine gelince; din, müminin hayatını Allah'ın iradesine bağlayan, onun dünyada ve âhirette mutlu olması için uyması gereken ilke, değer ve normları belirleyen bir inanç ve kurallar sistemidir. Buna göre dinin insanla ve onun içinde yaşadığı toplumun hayat tarzı olan kültür ve medeniyetle yakın ilişkisi vardır. Dinler, mensuplarının hayat tarzını belirledikleri içindir ki, kültür ve medeniyetler genellikle bağlı bulundukları dinlerin adıyla anılırlar. Bu sebeple, tarihteki büyük medeniyetlerin hepsinin bir şekilde inanç temeline ve sıkı bir ahlaki yapıya dayandıkları söylenebilir.³⁴

İnsanlık tarihi boyunca yeryüzünde iki çeşit medeniyet görülmüştür. Bunlardan biri ilâhî dinlere dayanan toplumların ortaya koyduğu medeniyetler, diğeri de bâtil dinlere dayalı insan topluluklarının medeniyetleridir. Günümüzde meşhur olarak bilinen eski Hind, Asur, Mısır, Yunan ve Roma medeniyetleri, putperest toplumların hayat anlayışlarının bir ürünüdür. Bunlar tek tanrı inancı yerine çok tanrılı inanca sahiptirler ve bu tanrıları insan gibi tasavvur ederler. Bu medeniyetlerin çoğunda kadınlar ikinci sınıf insan muamelesi görür ve bazılarında orta malı şeklinde düşünülürdü.³⁵ Dolayısıyla bu toplumlara nasıl medeni bir toplum denebilir?

İlâhî dinler açısından meseleye bakınca din ve medeniyet ilişkisini şöyle anlamak veya yorumlamak mümkündür: Yüce Yaratıcı, insanlara peygamberleri ve dinleri niçin göndermiştir? Onlar, yeryüzünde başıboş ve sorumsuzca yaşamazlar; bireysel ve toplumsal hayatlarını belli kurallara uygun şekilde, Allah'ın emirleri ve yasakları çerçevesinde yaşasınlar ki hayatın bir düzeni ve anlamı olsun, dünyada ve ahirette mutlu olsunlar. Böylece hak, hukuk, adalet ve medeni ilişkiler sosyal hayata hâkim olsun; toplumda barış, huzur, güven ve mutluluk içinde birtakım dilli ve dünyevi faaliyetler yapılabilsin. Yoksa başıboşluk ve sorumsuzluğun egemen olduğu ortamlarda medeni bir hayat tarzından söz edilemediği gibi, bilimsel ve teknolojik, sosyal ve ekonomik kalkınma ve gelişme de mümkün değildir. Öyleyse dinlerin bir amacı da insanların medeni bir şekilde yaşamalarını temin etmek, onların yeryüzünde medeniyetler kurmalarını ve medeniyet yarışına katılmalarını sağlamaktır. Nitekim Kur'an'ın şu ayeti bu konuda somut bir örnek olarak verilebilir: “*O sizi yeryüzünden (topraktan) yarattı ve sizi*

³³ el-Farûkî, İsmail Racî, *İslâm Kültür Atlası*, İnkılab Yayınları, İstanbul, 3. Basım, 1999, s. 92.

³⁴ Şentürk, agm., s. 117.

³⁵ Dayı, Hüseyin, *İslâm Medeniyetinin Küreselliği*, Akis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 21.

oranın imarında görevli kıldı.”³⁶ Öyleyse yeryüzünü imar etmekle görevli olan insan, medeniyet kurmaya da talip demektir.

VI-İslâm ve Medeniyet

Yukarıda belirttiğimiz gibi, her medeniyetin dinle bir biçimde ilişkisi mutlaka vardır. İslam Medeniyetinde ise, temel kaynak Kur’ân ve Sünnettir. Daha sonra bu dine mensup ilim, sanat ve teknik adamlarının buluş ve ürettikleri gelir. İslam medeniyetinin özünü ve esasını din teşkil eder. Yukarıda da söylediğimiz gibi, İslâm Dini, insan hayatının tamamını kuşatır, ilim ve hikmet, dolayısıyla teknoloji insanlığın ortak malıdır; nerede bulunursa alınır, ama İslâm’ın özüne ve esaslarına aykırı olarak kullanılamaz. Tüm fikir ve sanat etkinlikleri, İslâm medeniyetinin manevi ilkelerine bağlılık içerisinde olmalı ve o ruh ile icra edilmelidir. İşte, Din olarak İslâm ile medeniyet olarak İslam arasında ince bir fark bulunmakla birlikte, ikisini birbirinden ayrı düşünmek de mümkün değildir.³⁷ İslâm medeniyeti, temelde insanın huzur ve mutluluğunu hedef alan ve tüm insanlar için inşa edilmiş ilk ve tek evrensel medeniyettir. Zira bu medeniyet, Allah’ı merkeze alan ve “İnsanı” yücelten; aynı zamanda ırk, renk, cins, toplum ayırımı gözetmeksizin diğerlerine de hayat hakkı tanıyan ve onlarla barışa dayalı ilişkiler geliştiren açık bir medeniyettir.³⁸

İslâm medeniyeti, yapısı gereği emperyalist bir özelliğe sahip değildir. Kendinden önceki ve sonraki medeniyetler gibi, diğer yeryüzünün diğer coğrafyalarını sömürge amaç ve hedefi olmamıştır. Öncelikle İslâm’ın kendi ilkeleri buna izin ve fırsat vermez. İslâm topraklarına dahil olan bölgelerde yaşayan insanlar, İslâm’ı kabul ederlerse, medeniyetin bir parçası durumuna geçerler. Aksi takdirde belirli vergiler vererek can, mal güvenliği içerisinde kendi din ve inançlarını yaşamalarına imkân tanınır. Hatta Müslümanlar, başka toprakları işgal edip emperyalist bir gayeyle sömürmek yerine, kendi zenginliklerini oralara aktarmışlardır. Endülüs’ü de Şam ve Bağdat gibi medeniyet merkezi haline dönüştürmüşlerdir. İslâm coğrafyasının her tarafına ilim, kültür, sanat, mimari dolayısıyla medeniyet taşımışlardır. Hindistan’da İngilizlerin, Cezayir’de Fransızların yaptığı zulüm ve sömürge anlayışı, Osmanlı hâkimiyeti altındaki Balkanlar’da ve Emevîler’in hâkimiyeti altındaki Endülüs’te gözükmez. Hasılı İslâm medeniyetini; ilim medeniyeti, kitap medeniyeti, vakıf medeniyeti, cami medeniyeti gibi tanım ve tavsiflerle isimlendirmek de imkân dahilindedir.³⁹

³⁶ Hud, 111/61

³⁷ Duman, M. Zeki, İslam Medeniyeti ve Çağdaş Dünya, *Erciyes Üniv. İlahiyat Fak.Derg.*, 2011, sayı: 13, s. 8-9.

³⁸ Duman, agm. s. 12.

³⁹ Sarıçam, Erşahin, İslâm Medeniyeti Tarihi, s. 52.

Kısaca diyebiliriz ki, İslâm Medeniyeti, evrensel bir medeniyettir. İslâm, sadece inanç, tutum ve davranışlarda tezahür eden bir din değil, aynı zamanda sosyal hayatın farklı boyut ve. veçhelerinde kurumsallaşarak belirginleşen kültürel bir sistemdir. Bu yüzden İslâm'a girmek demek, sadece bir dine girmek değil; esasını adalet, barış, güzel ahlak, zarafet, estetik, yüksek duyarlılık ve kardeşliğin teşkil ettiği medeni bir hayat tarzını yaşamaya karar vermek ve bir nevi muahede yapmak demektir.⁴⁰

VII-Peygamberler ve Medeniyet

Tüm peygamberler, aslında medeniyet kurucuları veya kurulmuş olan medeniyetleri geliştiren birer medeniyet öncüleri olmuşlardır. İlâhî mesajları tebliğ eden peygamberler, insanların dünya ve âhiret mutluluklarını temin etmek için ilâhî bir rahmetin gereği olarak gönderilmişlerdir. Hz. Peygamber, yirmi üç yıllık risalet döneminin sonunda ideal bir medeniyet modelinin nasıl olacağını bizzat kendisi uygulayarak, kıyamete kadar insanlığa merhamet ve insan merkezli bir tevhit medeniyeti bırakmıştır.

Aslında Peygamberler, yeryüzünün maddî ve manevî mimarlarıdır. "İnsan merkezli bir uygarlık olan İslâm medeniyeti için insan, önemli ve saygıya değer bir varlıktır. Dünyanın imar ve ıslahı vazifesi insana verildiği için, insan bu görevle yükümlü tutulmuş ve nesiller boyunca sorumluluğu kendisine hatırlatılmıştır. Bununla birlikte insanın haklarının, özgürlüğünün ve onurunun korunması için her türlü tedbiri almıştır. Böylece kadın, çocuk, köle ve engellilerin hak ve hukukları özel fikhî prensip ve düzenlemelerle muhafaza altına almıştır. Nihayetinde İslâm medeniyetinde insanın inanç, can, mal, nesil ve akıl gibi temel değerleri korunmuştur. Bu anlamda İslâm medeniyeti, kardeşlik medeniyetidir."⁴¹

VIII-Hz. Peygamber ve Medeniyet

Başta Kur'ân olmak üzere Hz. Peygamber'in sünneti, başlı başına bir medeniyet öngörmektedir. Bu anlamda İslâm dini bir medeniyet dinidir. Bunun teorik temellerini Kur'ân, Sünnet ve Müslümanların bu değerlere bağlı oluşturdıkları İslam düşüncesi oluştururken, pratik uygulaması da Hz. Peygamber'in şahsında tarih boyunca Müslümanların yapıp-ettikleri olarak dünya insanlık ailesinin önündedir. Bu anlamda İslam medeniyeti tevhidi merkeze alarak Yaratıcıya, insana, tüm yaratıklara ve evrende bulunan diğer varlıklara saygıyı kutsallaştırmaktadır. Bu, aynı zamanda bir insanlık medeniyetidir. Zira İslâm dinine göre sevgi, saygı, hoşgörü, adalet, hakka razı olma, doğruluk, yaratılışa uygun yaşama vb. özellikler bir Müslümanın temel ölçütleri olarak ortaya konulmuş ve bunun

⁴⁰ Duman, agm., s. 2.

⁴¹ Çetinkaya, age., s., 59.

örnekliği olarak da Hz. Peygamber gösterilmiştir. Zaten Hz. Peygamber'in hayatı bu anlamda son derece önemli, anlamlı ve model olarak ortadadır.⁴²

Sünnet, İslâm'da, Kur'ân-ı Kerim yanında belli oranda teşrî/yasama ve yönetimin kaynağıdır. Çünkü devlet anlayışının pratikteki yegâne örneğini, Hz. Peygamber ortaya koymuştur. Zira Hz. Peygamber, yaşadığı toplum içerisinde sadece peygamber olarak görev yapmış biri değil; aynı zamanda Medîne'ye hicreti akabinde Müslümanlara, askerî, siyâsî, hukûkî, ekonomik ve sosyal açıdan benzeri görülmemiş bir devlet kuran ve bunu kendisinden sonrakilere emanet/miras bırakan bir liderdir.⁴³ Hz. Peygamber, Medîne'de bir devlet tesis etmiştir. Çünkü İslâm'ın; dînî, siyâsî ve iktisâdî bütün prensipleri, Hz. Peygamber'in şahsında şekillenmiş ve ümmete bizzat yaşadığı hayatı ile örnek olmuştur.⁴⁴ Ayrıca hadisler, İslam kültürünün hafızasıdır. Buna göre İslâm kültür ve medeniyetinin yazılı belgeleri olan hadisleri bilmeden ve anlamadan bu medeniyetin temellerini, hareket noktalarını ve hedefini de anlamak imkânsızdır.⁴⁵ Dolayısıyla İslâm, toplum ve medeniyetine, "Sünnet toplumu ve medeniyeti" adını vermek yanlış olmayacaktır.⁴⁶ Zira sünnet, ıslahatçı bir yaklaşıma sahiptir. Geçmiş toptan inkâr eden, karalayan ve bütünüyle kesip atan devrimci bir yaklaşımı kesinlikle benimsememektedir.⁴⁷ Bizim medeniyetimizde de Kitap, Sünnet ve Hz. Peygamber'in kişiliği kurucu, belirleyici ve koruyucu öğelerdir. İslâmiyet, amacı insan hayatını yücelterek onu her türlü ilkelik ve barbarlıktan uygarlığa çıkarmak olan bir medeniyet dinidir. Sünnet de bunun yol ve yöntemidir.⁴⁸

"Açık Bir Medeniyet", çünkü Hz. Muhammed (sav), Medine'ye hicret eder etmez orada yerleşik olan ve kendi peygamberliğini inkâr eden Yahudi, Hıristiyan ve müşriklere de hayat hakkı tanıyarak onlarla "Medine Vesikası"nı imzalamıştı.⁴⁹ Kaynaklarımıza göre sözleşme Resulullah (sav)'ın Medîne'ye gelişinden kısa bir

⁴² Akdoğan, Ali, *Medeniyetlerin Oluşmasında Dinin Rolü ve İslam Medeniyeti*, *Dinî Araşt.* 2008, c.XI, S.32, s. 106.

⁴³ Barış, Mustafa Necati, *Cahiliyeden Hz. Ömer Döneminin Sonuna Kadar Yargı*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013, s. 1.

⁴⁴ Sönmez, Abidin, *Şura ve Rasulullah'ın Müşaveresi*, İnkılab Yay., İst., 1984, s. 39.

⁴⁵ Özpınar, Ömer, *Hz. Peygamber'i ve Hadisleri Anlamak (Fıkhu'l-Hadis İlmî)*, Ensar, 2. bsk., İst.2012, s. 27.

⁴⁶ Yılmaz, Hayati, "Müslüman Türk Dünyasında İnanç ve Davranış Birliğinin Sağlanması Açısından Sünnet", *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum*, D.İ.B.Yay., Ankara 2011, I, 326.

⁴⁷ Çakan, İsmail Lütfi, *İslami Yapılanmada Siret ve Sünnet*, Marmara Üniv.İlahiyat Fak. Yay., İst. 2010, s. 223.

⁴⁸ İ.Lütfi Çakan, <https://ilimcephesi.com/medeniyetin-olusumunda-sunnetin-yeri/>. 25.03.2019.

⁴⁹ Duman, Mehmet Zeki, *İslâm Medeniyeti: Allah merkezli, ilk ve tek evrensel medeniyet*, Dağıstan Devlet Üniversitesi'nin Mohaçkale'de düzenlemiş olduğu "İslâm Medeniyeti ve Çağdaş Dünya" konulu sempozyumu, 13-14 Ekim 2011, s. 3.

süre sonra, H. 1. yılda yürürlüğe konulmuştur.⁵⁰ Hz. Peygamber'in inşa ettiği medeniyetin evrenselliğini gösteren diğer önemli bir delil ise veda hacı esnasında irad ettiği ve "evrensel insan hakları beyannamesi" diye itibar gören (veda hutbesi)'dir. Veda hacı esnasında muhtelif yerlerde durarak verdiği bu son hutbesinde Allah Resulü insan haklarına vurgu yapmış, tüm insanların kardeş olduklarını; cinsler ve ırklar arasında takvadan başka hiçbir üstünlüğün olmadığını, ayrıca tüm insanların hayat, mal ve ırzlarının-onur aile ve namus-dokunulmaz olduğunu açıkça ilan etmiştir.⁵¹

IX- Hadislerin Medeniyet İnşasındaki Etkisi

Hz. Peygamber'in inşa ettiği medeniyet tasavvuru, insanı merkeze almıştır. İnsanı yücelten ve gerçek hüviyetini kazandıran fitrat dini, İslâm'dır. Hz. Peygamberin sünneti insan merkezli medeniyet inşasının en ideal uygulamasıdır. İslâm, insanın bu dünyada özgürce ve onurlu bir şekilde hayatını devam ettirebilmesi için insan fitratına en uygun olan medeniyet çerçevesidir. Aynı zamanda İslâm, insanın ruh ve bedeniyle birlikte hayatının tüm yönlerini kuşatan bir dindir. İslâm'a girmek demek aynı zamanda, temelinde adalet, barış, kardeşlik, ahlâk ve estetik olan medeni bir hayat tarzını yaşamaya söz vermek denmektedir.⁵²

İslâm, devlet yönetiminden aile düzenine, ibâdetten alış-verişe, eğitimden sağlığa, hukuktan iktisâda, mîmâriden estetiğe kadar sosyal hayata dair ne varsa, Hz. Peygamber ve sahâbe-i kirâm'ın tecrübesinden geçmiş, pratiğe geçirilmiş son derece önemli prensipler bütünüdür.⁵³ Dolayısıyla İslâm, bir medeniyete kaynaklık edebilecek, ona hayatîyet ve şekil verebilecek bir sistem/din olarak ortaya çıkmış ve bu medeniyetin adı olmuştur.⁵⁴

Böylece Hz. Peygamber, Kur'an'ın medeniyete dair ilkelerinin ilk uygulayıcısı olmuş, Medîne de, onun, idârî, ekonomik, sosyal ve kültürel, hukûkî ve ticârî faaliyetlerini gerçekleştirdiği medeniyetin merkezi olmuştur.⁵⁵ Hz. Peygamber, Medîne'ye hicretini tâkip eden ilk günlerden itibaren, İslâm Medîne'sini ve medeniyetini inşa aşamasında; kuramsal alanda mescid inşası, toplumsal bazda Muhâcir ile Ensâr arasında muâhat/kardeşlik antlaşması, ekonomik sahada Müslümanlara mahsus pazar yeri tespiti, sosyal güvenlik alanında da Medîne vesikası diye bilinen diğer din mensuplarıyla yaptığı yazılı antlaşma ile başlamıştır. Medîne döneminde gelen vahiylerle şekillenen ve bütünlenen İslâm, kendine has

⁵⁰ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (Terc.: Mehmet Yazgan), Beyan Yay., İst., 5. Baskı, 2004, s. 168.

⁵¹ Buhârî, *Meğâzî*, 78; İbnu'l- Esir, age. , II, 170.

⁵² Duman, Mehmet Zeki, *İslâm Medeniyeti*, s. 1.

⁵³ Ahatlı, Erdoğru, *Kültür Yapımızda Hadisler*, Nun Yay., 1. Baskı, İstanbul 2011, s. 7.

⁵⁴ Şentürk, Recep, *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, İz Yay., İstanbul 1996, s. 29.

⁵⁵ Sarıçam, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 33.

orijinalitesi içinde Hz. Peygamber tarafından hayata yansıtılmış ve on senelik bir süreçte her alandaki kuram ve kurumlarıyla İslâm Medîne'si ve medeniyeti iyice belirgin hale getirilmiştir.⁵⁶ Bu da gösteriyor ki, bir dinin medeniyetle yakın bir ilişkisi söz konusudur. Kurumlaşma olgusu, ancak Medîne'de ağırlık kazanmıştır.

İslâm medeniyeti, her çağ ve dönemde uygulanabilirlik özelliğine sahip olması sebebiyle evrensel ve dinamik bir medeniyettir. Bu süreç Hz. Muhammed (sav.) ile başlamış, 30 yıllık 'Hulefâ-i Râşidin' dönemi ile devam ederek bilahare Emeviler, Abbasiler, Endülüs Emevileri, Fatımiler, Eyyübler, Selçuklular, Anadolu Selçukluları ve nihayet Osmanlılarla tüm dünyaya yayılmış köklü bir medeniyet hareketidir. Müslümanların tarih boyunca kurdukları bütün medeniyetlerin kaynağı, hiç kuşkusuz Asr-ı Saâdet ve daha sonraki gelen süreçtir.

Belirgin Örnekler

İnanan insanın en önemli özelliklerinden birisi, kendisinden başka insanların da bu dünyada var olduğunu, dünyanın kendisinden ibaret olmadığını fark etmek/düşünmek, bencillik duygularından arınmış olarak başkalarına yardım etmek ve cömert olmaktır. Egoist ve çıkar merkezli hareket eden Batı insanından farklı insan tipinin oluşmasında hadislerin rolü küçümsenemez. Hadis kaynaklarında empati kapsamına dahil edeceğimiz pek çok hadis bulmak mümkündür. *"Sizden biriniz kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe (hakiki manada) iman etmiş olamaz."*⁵⁷ *"Komşusu aç iken, tıka basa karnını doyuran kimse (gerçek) mü'min değildir."*⁵⁸ *"Müslüman, elinden ve dilinden başkalarının emin olduğu kişidir."*⁵⁹ *"Kötülüklerinden komşusunun emin olmadığı kimse mü'min olamaz."*⁶⁰ *"Müslümanların derdiyle ilgilenmeyen onlardan değildir."*⁶¹

Bu kapsamda bu güzellikleri destekleyen şu hadisler de ilginçtir. *"İnsanların en hayırlısı insanlara faydalı olandır."*⁶² *"Sizin en hayırlınız ahlaki en güzel olanınızdır."*⁶³ *"Kardeşini güler yüzle karşılama dahi olsa hiçbir iyiliği küçük görme."*⁶⁴ *"Birbirinizi sevmedikçe mü'min olamazsınız..."*⁶⁵ Hadislerde iyiliğin güzel ahlak-tan ibaret olduğu açıklanarak iyilik yapmaya teşvik edilmiştir. Hadislerin amacı, her yönüyle toplumda aktif görevler ifa edecek, rol oynayacak, toplumda faydalı

⁵⁶ Bkz. Çakan, *İslami Yapılanmada Siret ve Sünnet*, s. 257.

⁵⁷ Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, İmân, 7; Müslim b Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, İmân, 71.

⁵⁸ Buhârî, *Edebü'l-müfred*, Beyrut, 1996, s. 52.

⁵⁹ Buhârî, İmân, 4; Müslim, İmân, 65

⁶⁰ Buhârî, *Edebü'l-müfred*, Beyrut, 1996, s. 52.

⁶¹ Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, X, 248.

⁶² İbn Hacer, *el-Metâlibu'l-âliye*, Beyrut, ts., I, 264.

⁶³ Buhari, Edeb, 38; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 185.

⁶⁴ Müslim, Birr, 144.

⁶⁵ Müslim, İmân, 93.

işler yapacak, başkalarının işini veya bir ihtiyacını yerine getirmekten haz alan, olgun ve erdemli insanlar yetiştirmektir. Böyle bir insan, toplum hayatının her kesiminde başkalarının ihtiyaçlarını karşılamayı bir erdemlilik olarak kabul edecektir.

Hız. Peygamber, insanın dirisine değer verdiği gibi ölüsüne de değer vermiştir. Bir gün ashâbıyla otururken yanlarından bir Yahudi cenazesinin geçtiğini fark edince hürmeten ayağa kalkmıştır. Yanındakiler bu durumu yadırgamış olmalılardır ki, *“Ya Rasûlallah, bu bir Yahudi cenazesidir.”* deyince Hız. Peygamber, *“O insan değil midir?”* cevabını vermiştir.⁶⁶ Nitekim Hız. Peygamber’in Abdülkuddûs isimli bir Yahudi çocuğu hastalanmış, ziyaret amacıyla gitmiş, başucuna oturmuş ve Müslüman olması için telkinlerde bulunmuştu Neticede söz konusu bu çocuk İslâm’a girmiş, Hız. Peygamber de memnuniyeti dile getirmişti⁶⁷

Günümüz kapitalist ve faizci sistemi düşündüğümüzde ortaya çıkan sömürü ve çıkarıcı, menfaatçı insan tipi yanında bir de zekatı ve karz-ı haseni düşünelim. Batılilar Müslümanların cömertliğini, bir şeyler ısmarlamasını bir türlü anlamamazlar. Bundan etkilenip Müslüman olanlardan bahsedilir. *“Darda kalanın borcunu erteleyen veya borcu silen kimseyi Allah gölgesinde gölgelendirir.”*⁶⁸ Dolayısıyla *“karz-ı hasen”, sadaka vermekten daha sevap sayılmıştır.*⁶⁹

Hadislerde görme engelli bir kimseye yol göstermenin, sağır ve dilsizle ilgilenmenin, onlara yardımcı olmanın sadaka olduğu belirtilir ve bu tür olumlu davranışlar kişiye sevap kazandırır. Yükünü yüklemeye veya aracına/bineğine binmeye çalışan bir engelliye yardımcı olmak da bir sadakadır. Hız. Peygamber herhangi bir âmanın yoluna engel olanları kınamış, onları yoldan saptıranları, kasten yanlış yola yönlendirenleri lanetliler içerisinde telakki etmiştir. Bizim medeniyetimizde saha-beden görme engelli olan Abdullah b. Ümmi Mektûm’un ihmal edilmesi, onunla ilgilenilmemesi Allah tarafından hoş karşılanmamıştır. Hız. Peygamber, Abdullah b. Ümmi Mektûm’u, Mescid-i Nebevî’de müezzin olarak görevlendirdiği gibi, Veda haccına ve Uhud savaşına gidişi de dahil, çeşitli zamanlarda Medine dışına çıktığında 13 defa Medine’de kendi yerine vekil bırakmış, namazları o kıldırmıştır.

Mekke fethedildiğinde, Hız. Ebû Bekir, yaşlı ve âmâ olan babası Ebû Kuhâfe’yi sırtına yüklenerek Hız. Peygamber’in huzuruna getirmişti. Bu durumdan rahatsız olan Hız. Peygamber,

şu sözleri sarf eder. *“Bu ihtiyarı evde koysaydın da, onun yanına biz gitseydik ya?!”* diyerek saygı ve nezaket göstermiş⁷⁰, böylece yaşlı/ engelli birisine karşı sergilenmesi gereken tavır bizlere öğretmiştir. Hız. Peygamber, toplumun tüm

⁶⁶ Buhârî, Cenâiz, 50.

⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, III, 227, 280; Buhârî, Cenâiz, 80, Merdâ, 11; Ebû Dâvûd, Cenâiz, 2.

⁶⁸ Müslim, Zühd, 74; Tirmizî, Buyû, 67.

⁶⁹ İbn Mace, Sadakât, 19.

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, III. 160, VI. 349-350.

katmanlarıyla ilgilenmiş, onlarla yakın ilişkiler kurmuş ve özellikle kadın, köle, çocuk, fakir, yaşlı gibi toplumun zayıf kesimleriyle de çok sıkı diyaloglar tesis etmiştir. Avrupa ve ABD’de yaşlılar arasında intihar olaylarının hızla artış gösterdiğini istatistikler haber vermektedir.⁷¹ Medeni bir toplum olmanın en önemli kriterlerinden birisi de, toplumun yaşlısına, engellisine, yoksul ve muhtacına sahip çıkılması, gözetip korunması ve onlara insanca muamelede bulunulmasıdır

Peygamberimiz, çocukları bir insan olarak görmüş, bir eğitimci gibi onlara şefkat ve merhametle davranmıştır. O, çocukları çok sever ve bu sevgisini sözlü veya fiili olarak değişik şekillerde ifşa eder, rastladığı çocuklara selam verir ve hatırlarını sorar, bazen de onlarla şakalaşır, hastalandıklarında ziyaretlerine giderdi. Çocuklara değer vermek, onları insan yerine koymak, onları anlamaya çalışmak, çocuk ve gençlerin en fazla dikkat ettikleri ve bekledikleri hususların başında gelir. O, çocukları kucağına almış, okşamış, öpmüş, sırtında taşımış ise, o halde bu tür davranışlar aşırılık olarak telakki edilmemelidir. Torununu öperken gören Akra b. Habis isimli sahabi, “Doğrusu *benim on çocuğum var, ama hiçbirini öpmem.*” deyince Hz. Peygamber, “*Merhametli olmayana merhamet edilmez.*” uyarısında bulunmuştur.⁷² “*Merhametli olanlara Rahman da merhamet eder. Yerde olanlara merhametli olun ki, gökte olanlar da size merhamet etsinler.*”⁷³ “*Küçüklerimizi sevmeyen, büyüklerimizi saymayan bizden değildir.*”⁷⁴

Çevremizde ölüm, doğum, savaş, tabii afetler, sakat kalanlar, yetim ve öksüz kalanlar eksik olmuyor. Dolayısıyla İslâm dini, hayatın acı ve sıkıntılarıyla kıvranan zayıf, yoksul, yetim, dul ve muhtaç olan kişilerin korunmasını, onların yapayalnız dertleriyle baş başa bırakılmamasını öngörür. Yetimlerin bakımıyla ilgili bazı hadisler, bunu teşvik etmekte “*Ben ve yetimi himaye eden kimse cennette şöylece beraber bulunacaktır.*”⁷⁵

Ensâr ile Muhacir arasında gerçekleşen Muahat (kardeşlik) projesi kayda değer bir olaydır. Medine’de her şeye muhtaç idiler. İşte Hz. Peygamber’in, eşsiz bir sosyal dayanışma ve yardımlaşma örneği olarak sergilediği bu proje, İslam tarihinde paylaşma, bencillikten arınma, başkalarını düşünme ve gerektiğinde kendine tercih etme gibi bazı güzel huylar kazandırma açısından önemi haizdir. Yermük savaşı esnasında yaralılara su verilirken yaralıların canlarını vermek üzereyken bile birbirini tercih etmeleri, İslâm tarihinde gıpta ile anlatılan îsâr

⁷¹ Bk. Tufan, İsmail, *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık*, Aykırı Yay., ist., 2002, s. 203-207.

⁷² Buhari, Edeb, 18; Müslim, Fedail, 65; Ebu Davud, Edeb, 145; Tirmizi, Birr, 12.

⁷³ Tirmizî, Birr, 16.

⁷⁴ Tirmizî, Birr, 15.

⁷⁵ Buhârî, Talâk, 25, Edeb, 24. Ayrıca bk., Ebû Dâvûd, Edeb, 123; Tirmizî, Birr, 14.

örneklerindendir. Her biri şehit olurken yaşayan insanlar için önemli ders ve ibretleri geride bırakarak bu âleme veda etmekteydiler.⁷⁶

Küresel ısınma, ozon tabakasının delinmesi ve dolayısıyla insan ve toplum hayatını ciddi manada tehdit eden salt bir ülke sorunu olmayıp, global manada bir dünya sorunudur. Çevre kirliliği deyince, çevre krizine yol açan bütün maddi ve manevi olumsuz faktörler anlaşılmalıdır. Hava, su, toprak kirliliği, Hz. Peygamber hayatı boyunca çevreyle ve onun korunmasıyla ilgilenmiş, bu konuda bize tabir câizse, “Ekolojik Sünnet” bırakmıştır. Hz. Peygamber’in de bizzat kendisi etrafını ağaçlandırma faaliyetlerine katılarak 500 kadar hurma ağacı diktiği rivâyet edilmektedir.⁷⁷ “*Kıyâmet koparken elinde hurma fidanı bulunuz, -onu dikmeye gücü yetiyorsa- hemen dikiversin.*”⁷⁸

Dünya kurulduğundan beri insanoğlu, günümüzdeki düzeyde bir israf olayıyla karşılaşmış değildir. Her şeyden önce insan kirletilmiş, insan dejenere edilmiştir. Belki günümüzde yaşanan problemlerin hepsinin kökeninde bu yatmaktadır. Modern insanın tükettiği atıklar oranında medeni bir insan olup olmadığı tartışılmaktadır. Batı dünyasında modern insanın anlayışında, bizim değerlerimizle uyumşayan sınırsız üretim ve sınırsız tüketim söz konusudur. Onların bu konuda dengeli ve orta yolu takip etme gibi bir amaçları da yoktur.

Hz. Peygamber, nehir kenarında olsa bile abdest alan bir kişiye abdest suyunu israf etmemesi uyarısında bulunmuştur.⁷⁹ Çevre konusunda İslam, öncelikli olarak çevrenin korunmasını ve tahrip edilmemesini öngörmektedir. Halbuki bugün tam tersi yapılarak çevre önce tahrip ve talan ediliyor, kirletiliyor sonra da tamir ve telafi edilmeye çalışılıyor. Halbuki şu gerçek bilinmelidir ki, tahrip ettikten sonra çevreyi düzeltmek, onarmak çok daha masraflı ve maliyetli bir faaliyettir. Bu konuda kaynaklar ciddi manada tarandığında Hz. Peygamber’in en büyük çevreci bir şahsiyet olduğu görülecektir.

Hz. Peygamber, Hadislerde hayvanlara kaba kuvvet uygulanmasını yasaklamış, hayvanların hedef yapılarak atış yapılmasını, dövüşmeleri için kızıştırılmalarını, zevk için avcılık yapılmasını, avcılıkta hayvana eziyet verdiği için sapanın kullanılmasını men etmiştir. Hadislerde hayvanlara karşı yapılan kötü muameleden dolayı insanın hesap vereceği ifade edilir. “*Nebi (s.a.v.) hayvanlara işkence yapanlara lânet etti.*”⁸⁰

Hala insanlar, zevk ve eğlence uğruna hayvanları acımasızca dövüş-türmekte, onlara işkence etmekte ve acılar içerisinde ölümlerini sadistçe

⁷⁶ Bk., Mahmud Şakir, *Hz. Adem'den Bugüne İslam Tarihi*, çev.: Ferit Aydın, Kahraman Yay. İst., 1993, II, 384.

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 440.

⁷⁸ Buhârî, Edebü'l-Müfret, Beyrut, 1966, s. 138.

⁷⁹ İbn Mace, Taharet, 48; Ahmet b. Hanbel, Müsned, I, 221.

⁸⁰ Buhârî, Zebâih, 25.

seyredebilmektedirler. Bunun en bariz örneğini İspanya’da stadyumlarda binlerce kişinin önünde boğalara yapılan işkencelerde görmekteyiz. Modern Avrupa, bunu spor veya şenlik diyerek geçiştirmekte ve hayvan haklarını görmemezlikten gelmektedir. Hala dünyada başlarına vurularak işkenceyle hayvan öldürme usulleri uygulanmaktadır. Öldürülmeden kol/ kanat gibi organları kopartılarak ölüme terk edilen hayvanları veya canlı canlı tavada kızartılarak yenilenleri ve yahut daha da acı olanı bazı ülkelerde ahtapot gibi canlı olarak yemek tabağına konularak yenilen hayvanları medyada sık sık haber olarak izlemekteyiz. Hz. Peygamber, hayvanlara kaba kuvvet uygulanmasını, hayvanlara dağlama yapmayı, lanet etmeyi yasaklamış, hayvanlar arasında güreş ve dövüş tertiplenmesini, dövüşmeleri için kızıştırılmalarını, kuş yuvalarının bozulmasını, yumurta ve yavrularının alınmasını men etmiş, onların yavrularına da hassas davranılmasını istemiştir. Ayrıca hayvanların hedef yapılarak atış yapılmasını zevk için avcılık yapılmasını, avcılıkta hayvana eziyet verdiği için sapanın kullanılmasını men etmiştir. Hz. Türk kültüründen başka hiçbir kültürde bulunmayan “kuş evi”, “kuş köşkü”, “kuş sarayı” gibi adlarla anılan bu yuvalar, onları çeşitli doğal afetlerden korumak amacıyla yapılmışlardır. Bütün bunlar evrensel medeniyetin önemli ve vaz geçilmez kriterleridir.

Hadislerinde Hz. Peygamber, “*Temizlik imanın yarısıdır.*” buyurarak⁸¹ temizliğin aynı zamanda manevi boyutuna işaret etmiş, insan hayatında ne kadar önemli olduğunu vurgulamış ve söylediklerini bizzat kendisi uygulamış ve çevresindekilere örnek olmuştur. “*Elbiseni temizle.*”, “*Allah çok temizlenenleri sever.*” gibi ayetlerden ilhamını almıştır. Günde beş kereden fazla dişlerini misvaklıyordu. Ve ümmetine de çok sıkı bir şekilde tembih etmiştir.

Fransızların dünyaya övündükleri Versay (Versailles) Sarayı’nda bir hamam bile yoktu. Su ve temizlik düşmanlığı, papazlardan sonra, krallarda, asillerde ve halkta da yaygındı. Hatta papazlar yıkanmaya karşı gelerek sırtlarındaki kir kalınlığına göre birbirlerini derecelendirirlerdi. Müslüman milletlerden ve bilhassa Osmanlılardan görüp öğrendiklerini tatbik ederek, üzerinde asırlar boyu çalışıp geliştirerek bugünkü ilmî ve teknolojik seviyelerine ve ihtilâllerle yerleştirilen rejimlere ulaştılar.⁸²

X-İslam Medeniyetinin Temel Unsurları

Bu bağlamda İslam Medeniyetinin temel unsurlarının belli başlılarını bazı başlıklar altında vermek istiyoruz:

⁸¹ Müslim, Taharet, 1; Tirmizi, Deavat, 86.

⁸² Cahit, Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İFAV, İstanbul, 3. Baskı, 2010, s. 21; Dayı, Hüseyin, age., s. 189.

1-İnsanın Değeri ve Kaliteli İnsan

İnsan, o derece değerli bir varlıktır ki, din, kitap ve peygamber hepsi insan için gönderilmiştir. Yeryüzünde insan olmasa dinin, kitabın, peygamberin gönderilme gerekçesi ve işlevi de kalmazdı. Dolayısıyla her şey insan için olduğuna göre, amaç insan ve insanın mutlu ve huzurlu olmasıdır. Evreni değerli kılan insandır. Çünkü evrendeki her şey; tabiat alemi, hayvanlar alemi insan için yaratılmış ve insanın hizmetine/kullanımına sunulmuştur. İnsanı insan yapan, insanı üstün kılan, yücelten hususlar da evrensel içerikli manevi değerlerdir. Bu değerlere sahip olmayan bir kişinin Allah katında bir değeri ve kıymetinden bahsedilemez.

Şu bir gerçek ki, bir toplumda medenilik ölçütünü anlamak için en başta insana değer verilip verilmediğine bakmak gerekir. Nerede insana değer veriliyor ve insana saygı duyuluyorsa orada medenilikten bahsedilebilir. Dolayısıyla medeni toplumlarda en önemli husus insan unsurudur. İslâm dini insana en büyük değeri vererek evrende en değerli varlık olduğunu ilan etmiş ve eşref-i mahlukât olduğunu bildirmiştir. Hz. Peygamber, çocukları insan yerine koyarak onları da bir şahsiyet olarak kabul etmiş, kendilerine gereken önemi ve değeri vermiştir. Akıl ve irade sahibi olmakla diğer varlıklardan ayrılan ve üstün hale gelen insan, sadece bedeni varlığı ile değil, manevi yönleriyle de değerlidir. İnsan salt et ve kemikten müteşekkil mekanik bir varlık olmayıp ruh ve bedenle beraber bir bütündür. İslâm dininin insana verdiği değeri hiçbir ideoloji vermemiştir.⁸³

Bu meziyetler insanı diğer canlılardan ayıran alâmet-i fârikadır. Dolayısıyla bu değer, şeref ve üstünlük onun; akıl, fikir ve irade ile donatılması, iyiyi kötünden, doğruyu yanlıştan, hakkı batıldan, hayrı şerden ayırabilecek yeteneğe sahip olması, ilâhî emâneti/sorumluluğu yüklenmesi ve ilâhî tekliflere muhatap kılması sebebiyledir. İnsanın bu üstünlüğü onun maddî ve fizikî yapısı ile ilgili değil, manevî ve ruhi yapısı ile ilgilidir.⁸⁴

Bununla beraber İslâm dininin fevkalade önem verdiği hususlardan biri üstün manevi değerlerle mücehhez kılarak insan haklarına saygılı insan-ı kâmil dediğimiz insan tipini (üstün insan modelini) yetiştirmektir. Bu insan tipi yetiştirilmediği sürece amaçlanan hedefi yakalamak mümkün değildir.⁸⁵ Başkalarının da var olduğunu, başkalarının da haklarının söz konusu olduğunu düşünmek bir gereklilik ve bir erdemliliklerdir. İşte Hz. Peygamber'in dünya görüşünde ben merkezli bir dünya yerine biz merkezli ve başkasının da var olduğu hesap edilen bir dünya söz konusudur. Bu noktada başkalarının hakları devreye girmektedir.

⁸³ Sancaklı, Saffet, Hz. Peygamber ve İnsan Hakları, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* _ www.dinbilimleri.com, 2003, cilt: III, sayı: 2, s. 27-28.

⁸⁴ Karagöz, İsmail "Kur'an'ın Engellilere Yaklaşımı" (yayınlanmamış tebliğ), *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm (sempozyum)*, D.İ.B., Ankara 2003, s. 1.

⁸⁵ Sancaklı, İnsan hakları, s. 27-28.

2-İnsan Sorumlu Bir Varlıktır

Yeryüzünün imar edilmesi kendisinden istenilen insanın, bu dünyada genel olarak iki ana görevinin olduğunu söyleyebiliriz: a) Halık'a (yaratana) karşı sorumlulukları b) Mahlukata (yaratılanlara) karşı sorumlulukları. Olgun bir Müslüman, hem Halık' a ve hem de mahlukata karşı görevlerini tam olarak yerine getiren insandır. Toplumda medeniyetin hâkim olabilmesi için ferde ve topluma pek çok yükümlülükler düşmektedir. İslâm'a göre herkes sorumlu olup üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirmekle görevlidir. Sorumluluklarını yerine getirdiği oranda insan yücelir. Kendisine tevdi edilen emânetlere riâyet ettiği ve yükümlülüklerini yerine getirdiği sürece üstün/değerli olma vasfını kazanır. Dolayısıyla İslâm dini, mensuplarına maddî ve manevî sorumluluklar getirmiştir.

Sorumluluk duygusu insanın doğuştan getirdiği ve onu hayvanlardan ayıran temel özelliklerden biridir. İnsan yapıp ettiklerinden sorumludur. İyi mi yaptı, kötü mü; doğru mu yaptı, yanlış mı; fayda mı verdi, zarar mı; bütün bunların hesabını vermek durumunda olduğunun farkında olan bir varlıktır. Sorumluluk duygusu, kişiliğin altyapısını oluşturduğu için kişiliğin gelişmesi de bu duygunun gelişmesine bağlıdır.⁸⁶

Hz. Peygamber'in sünnetinde "*Başkası açlıktan ölse bana ne*" anlayışına yer yoktur, aksine "*Diğerinin acısı benim acımdır.*" anlayışı yoğun bir şekilde kendini hissettirmektedir. Başkalarının dertleriyle hemhal olmayan kişi, manevi yönden sorumludur. Bencil/egoist ve çıkarıcı insan, sürekli kendini düşündüğünden başkaları için hizmeti, yardımseverliği, paylaşmayı önemsemez. Aynı şekilde egoist toplum ve devlet de, insanlığa barış ve saadet getiremez.⁸⁷

3-Dünya-Âhret Dengesi

Son din İslam dini, en mükemmel, en muhteşem olduğu için tesis ettiği medeniyet de çok farklı özellikler taşımaktadır. Din-dünya ayımı söz konusu olmadığından peygamberimiz, risaleti yanında bütün dünyevi dediğimiz devlet başkanlığı, muallimlik, hakimlik, komutanlık gibi makamlarda da bulunmuştur. Dünya-ahiret dengesi kapsamında bütün bunları yerine getirmiş ve böylesine kapsamlı bir medeniyet teşekkül etmiştir. Hayatın bütününü ihata eden ve başlı başına hayat nizamı getiren İslam dininin hem fert hem de cemiyet hayatının en ince noktalarına kadar tesir ettiğini görmekteyiz. İslâm, yalnızca bir inanç değildir; pratiğe aktarılmış şekliyle sosyal bir düzen ve medeniyettir.

İslam dini, dünya ve ahiret dengesinin kurulmasını ister, tek taraflı olarak ne sadece dünyayı ne de sadece ahireti düşünür. Ahiret için dünyanın terk

⁸⁶ Şentürk, agm., s. 106.

⁸⁷ Sancaklı, Saffet, Hz. Peygamber'in Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında İlsâr (Diğergamlık) Kavramına Verdiği Önem, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, cilt: VII, sayı: 17, s. 53-54.

edilmesine karşı olduğu gibi, dünya için ahiretin terk edilmesine de karşıdır. Her ikisine de gereken önemi vermekte ve her iki dünya için çalışılmasını istemektedir. Kişi, dünya ve ahiret saadetini kazanmak istiyorsa ve her iki dünyada rezil ve zelil olmak istemiyorsa soylu ve onurlu bir davranış olan çalışmaya talip olması gerekir. Bir milletin hür olarak yaşayabilmesi, kendi kültür ve yaşayışını koruyabilmesi için ekonomik yönden bağımsız olması şarttır.

Hz. Peygamber'e bir gün güçlü-kuvvetli bir adam uğrar, ashabın dikkatini çeken bu adam için, keşke Allah yolunda olsaydı derler. Hz. Peygamber şöyle dedi: *"Eğer bu adam küçük çocuğu için çalışıyorsa Allah yolundadır, yaşlı anne-babası için çalışıyorsa Allah yolundadır, nefsinin iffetini korumak için çalışıyorsa Allah yolundadır, ehli için çalışmak için çıkmış ise Allah yolundadır. Ancak tefahur ve övünmek için çıkmışsa tağut (şeytan) yolundadır."*⁸⁸

İslâm medeniyeti, her iki dünyanın dengeli kurulması esasına dayanır. Hristiyanlık gibi ne sadece ahiret, Yahudilik gibi ne sadece dünyayı önemser. Aksine birini diğerinin devamı ve kazanma alanı kabul eder. Böylece dünyayı ahiretin kazanılma yeri olarak görürken, tümüyle maddeci veya tümüyle maneviyatçı olmayı engelleyen bir orta yol izler.

Medeniyetlerin esası çalışmaktır. Kültür ve medeniyetler çalışılarak elde edilir. İslam dini, çalışmanın zıttı olan tembellik ve ataletin en büyük düşmanıdır. Yüce dinimiz bize onurlu, şahsiyetli, namuslu, şeref ve haysiyetli yaşamamızı ve sürekli ileriye doğru gitmemizi öngörmektedir.

4-Medeniyet ve Haklar

İnsan haklarının korunmadığı ve güvence altına alınmadığı bir yerde kargaşa ve anarşi kaçınılmazdır. Bir milletin medenî olma ölçütü salt sanayileşmesi veya teknolojik gelişimini tamamlaması olmayıp insan haklarına gösterdiği değerlerle de ilişkilidir.

Peygamberlerin gönderiliş amaçlarından birisi; insana insanca yaşamayı öğretmek, insan haklarını yeryüzünde ikame etmektir. Bütün peygamberlerin ortak yönü, insan haklarını doğal bir güvenceye almaktır. Dolayısıyla yeryüzünde insan hakları alanındaki mücadele yeni başlamış olmayıp insanlık tarihi kadar eskidir. Hz. Peygamber, insan haklarının ikamesi için mücadele vermiş ve insan hakları ihlallerine müdahale etmiştir. O'nun hayatını, uygulamalarını ve hadislerini tetkik ettiğimizde bu gerçeği açıkça müşahade etmek mümkündür. Özellikle insan hakları açısından vedâ hutbesi ve Medine vesikası başlı başına incelenmeye ve tahlil edilmeye değer niteliktedir. Dolayısıyla kişinin doğuştan getirdiği bu tür haklara kimsenin dokunmaması ve bu açıdan kişinin rahatsız edilmemesi gerekir. İnsana gösterilecek saygı burada başlar. Aynı zamanda insan haklarının

⁸⁸ Taberani, *Camiu 's-Sağir*, Kahire, 1968, II, 60.

korunması vicdanlara bırakılan bir husus olmayıp, dinî bir zorunluluk ve yükümlülüktür. İnsan hakları, devlet ve siyasi otorite tarafından bireye verilmiş bir lütuf olmayıp, bireyin yaşam için vazgeçemeyeceği doğal hakkıdır. Bu haklardan yoksun yaşayan insanın hayatı değerli olmaktan çıkar.⁸⁹

Yüce Allah'ın güzel isimlerinden biri olan "hak" kelimesinin çoğulu olan hukukun gayesi, hakların kime âit olduğunun belirlenmesi, hakların korunması ve haklara yapılan tecavüzün, zorbalıkların ortadan kaldırılmasıdır. Dolayısıyla insanın kanı akıtılmaz, canına kıyılmaz, namusuna, toprağına, mesleğine, meskenine ve cinsiyetine dokunulmaz. Hak ve özgürlükler, dokunulmaz, vazgeçilemez, engellenemez, kısıtlanamaz, devredilemez ve evrenseldir. Yüzlerce âyet ve hadis ortak ifadesinden İslâm'ın bu konulardaki görüşleri ortaya çıkmaktadır.

5-Adalet ve Eşitlik Anlayışı

Zulmün karşıtı olan adâlet; orta yol, denge, haksızlıktan uzaklaşma ve her şeyi yerli yerine koymak anlamında İslâm sisteminin ve uygarlığının topluca ifadesidir. Adâlet aynı zamanda hak olduğuna göre, hakkı çiğnemek zulüm ve despotluktur.⁹⁰ Yeryüzünde insanların aradığı ve gerçekleşmesini isteği en önde gelen değerlerin başında adâlet ve eşitlik ilkesi gelmektedir. Bu iki ilkeye değer verilmeyen toplumlarda insanlıktan bahsedilemez, kargaşa eksik olmaz, birlik ve beraberlik sağlanamaz.

İslâm medeniyeti, öyle bir medeniyettir ki, idaresi altında bulunan bütün insanlar eşittirler. İslâm Devleti, zayıfların hakkını kuvvetlilerden alır. Halkın mallarını, canlarını, ırz ve namuslarını korur; bekçilik eder. Halkın en iyi olanlarını başlarına idareci olarak seçen bir disiplinden oluşturur. İslâm medeniyeti, zulüm ve vahşetle halka kan kusturan, idaresi altında bulunanlara zulmeden bir yönetim karşı doğmuştur. Çünkü bu zulüm düzeni, halkı birbirine kırdıran, birbirinin malını gasp etme yarışına giren bir ortam oluşturmuştu. Ahlak adı altında gayr-i meşru hareketleriyle insanların ahlakını bozuyordu.⁹¹

İslam tarihi, Peygamberimizden bugüne kadar Müslümanların kendilerinden olmayanlara gösterdikleri adalet ve hoşgörü örnekleriyle doludur. Hz. Peygamber'in Yahudi, Hristiyan ve müşriklerle imzaladığı Medine Antlaşması, Hz. Ömer'in Kudüs'ün Fethi sonrasında Hristiyanlara gösterdiği hoşgörü, Fatih'in Bosna ve İstanbul'un fethinden sonra farklı din mensuplarına verdiği din özgürlüğü teminatı, Endülüs'ten sürülen Yahudilere Osmanlı Devleti'nin gösterdiği hoşgörü bu örneklerden sadece birkaçıdır. Tarihin en büyük devletlerinden biri

⁸⁹ Sancaklı, Saffet, Hz. Peygamber ve İnsan Hakları, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* _ www.dinbilimleri.com], 2003, cilt: III, sayı: 2, s. 23-24.

⁹⁰ Muhammed Umara, *Adâlet Öğretisinde İnsan Olma Hakkı*, terc., Ali Aslan, 1996., s. 47.

⁹¹ Nedvi, Ebu'l Hasen Ali, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*, Terc. Abdullah Trabzon-Mustafa Acioğlu, Kayıhan yay., İstanbul 2014, s.192.

olan Osmanlı Devleti İslam medeniyetindeki adalet ve hoşgörü anlayışının en büyük örneğidir. Osmanlılar; Hristiyanlar, Yahudiler ve Sabiiler gibi farklı inanç mensuplarını; Rumlar, Sırp, Hırvatlar, Romenler, Çingeneler, Bosnalılar, Arnavutlar, Araplar, Ermeniler, Gürcüler, Kiptiler ve Habeşler gibi onlarca farklı milleti bir arada tutabilmiştir. Bu birlikteliğin özünde ise İslam'ın barış, adalet ve hoşgörü geleneği yatmaktadır.⁹²

Hz. Peygamberin kendisine gelen davalarda yegâne ölçüsü hak, adâlet ve eşitlik olmuştur. O, hüküm verirken hiç kimseye iltimas, imtiyaz ve ayrıcalık tanımamış, zengin, fakir, soylu, asil herkese aynı mesafede davranmıştır. İslâm'da fertler arasında ırk, renk, soy, sop, makam, mevki, fakirlik, zenginlik, şan, şöret gibi hususlarda üstünlük yoktur. Hukuk önünde herkes eşittir. Hz. Peygamber, kanun önünde herkesi bir tarağın dişleri gibi eşit gördüğünü, kimseyi üstün görmediğini hadislerde pekiştirmektedir. O, şu hadislerinde adalet ve eşitliğin evrenselliğine şöyle işaret eder: *"Sizden öncekilerle içlerinden mertebesi düşük birisi hırsızlık yaptığında ona cezayı uyguluyorlardı, ancak şerefli ve soylu bunu yapınca onu terk ediyorlardı. Nefsimi elinde tutan Allah'a yemin ederim ki, hırsızlık yapan Fatıma da olsa, elini keserim."*⁹³

6-İnanç, İbadet, Fikir ve Vicdan Hürriyeti

Din, vicdan ve ibâdet hürriyeti, insanın temel hak ve hürriyetlerinin en önemlilerindendir. Herkes bir din seçme ya da seçmeme hakkına sahiptir. Bu konuda kimseye dayatma ve baskı yapılamaz. Kişiler hür iradeleriyle seçim yapma hakkına sahiptir. Hiçbir kimse inancından dolayı kınanmamalı, aşağılanmamalı, alay edilmemeli ve rencide edilmemelidir. Din seçme hakkına sahip olan kişi, aynı zamanda dinini tümüyle öğrenme, öğretme, yayma ve yaşama hakkına sahip olduğu gibi, bu alanda her türlü örgütlenme hakkına da sahiptir. Çünkü din, vicdanlarda hapsedilen ve mahkûm edilen bir kurum değildir. İnanç özgürlüğünün kutsallığı ve Allah'ın insanın bu kutsal hakkını özgür iradesiyle kullanmasına izin vermiş olması, bu kutsalın değer boyutunu gösterir. Âyet ve hadisler, inanmanın tamamen iradî bir eylem biçimi ile gerçekleşeceğini, zorla olmayacağını açıkça belirtmektedir.⁹⁴

Düşünce özgürlüğü olmayan toplumlarda ilerleme ve gelişme de olmaz. Düşünmek, tartışmak ve müzakere etmek içtihat faaliyetleri arasında yer alan unsurlardır. Düşünce üretme ve düşünce aktarma salt bir hak olmayıp, aynı zamanda dinî bir yükümlülüktür. Düşünceye kısıtlama getirmemiş olan Hz. Peygamber, hayatı boyunca düşünce özgürlüğüne son derece önem vermiş, kişileri düşünce

⁹² Yapıcı, Ahmet, İslam Medeniyeti: Özgünlüğü ve Özellikleri, <http://muhyayile.blogspot.com/2010/11/islam-medeniyeti-ozgunlugu-ve.html>. 25.03.2019.

⁹³ Müsned, XIII, 375-376 (7996); Buhârî, *İkametü'l-Hudud*, 12.

⁹⁴ Sancaklı, İnsan Hakları, s. 30.

ve görüşlerini açıklamaya teşvik etmiş, onların düşünce ve görüşlerinden istifade etmiştir. Zaman zaman ashâbıyla istişâre ederek verdiği bazı kararlarda onların düşünceleri etkili olmuştur. İstişâre bir nevi görüş ve düşüncelerin ortaya çıkmasını sağlayan bir eylemdir. “Barika-i hakikat müsâdeme-i efkârdan doğar.” sözü düşünceye verilen önemi ve değeri en güzel bir şekilde anlatmaktadır.

7-Cinsiyet Ayırımının Olmaması

Hız. Peygamber’in genel olarak insanlarla olan ilişkilerini tetkik ettiğimizde onun ahlak anlayışı gereğince cinsiyet ayırımına yer vermediğini ve buna müsaa- de etmediğini görmekteyiz. Hadislerde erkek olsun kadın olsun her iki cinsin de Allah katında sorumlu, değerli ve saygın bir yere sahip olduğu sürekli vurgulan- maktadır. Hatta pek çok örnekte kadınların lehinde pozitif ayırımcılığın yapıldığı da söz konusudur. Bunun sebebi de o zamanın kadınına karşı oluşan olumsuz anlayış ve düşüncelerin bir an önce ortadan kaldırılmasıdır. O, hiçbir ayırım yap- madan aile fertlerini bu yönüyle de eğitmiştir.⁹⁵

Dolayısıyla Hız. Peygamber, kadınıyla erkeğiyle erdemli bir toplum oluşturma- yı amaçlamıştır. Bu işe, toplumun bir nüvesi konumunda olan aileden başlanılması gerekiyordu. Aile içindeki ilişkilerin nasıl olacağı gündeme geldiğinde pek çok hadis karşımıza çıkmaktadır. O, hayatı boyunca ne bir kadına ne bir hizmetçiye ve ne de bir çocuğa el kaldırmış, ne de şiddet ve kaba kuvvet kullanmıştır. Cahiliye döneminde kadının insan yerine konulmadığı dönemleri ve anlayışları değiştirmeyi hedef alan Hız. Peygamber, kadınlara şiddet uygulanmasını tasvip etmemiştir. Peygamberimiz de şöyle buyurur: “*En hayırlınız, ailesi için hayırlı olandır.*”⁹⁶ “*Cennet, annelerin ayakları altındadır.*”⁹⁷ “*Hanımının sende hakkı vardır.*”⁹⁸ “*çocuğunun sende hakkı vardır*”⁹⁹, *ailenin sende hakkı vardır*¹⁰⁰ buyurarak özellikle yakın çevredeki insanların haklarına riayet edilmesinin ne kadar önemli bir olgu olduğunu vurgulamıştır. Hız. Peygamber’in yakın çevresindeki hanımlarla olan ilişkilerinde özellikle de aile hayatında ilgi, değer verme, adalet, eşitlik, hoş- görü, sevgi, saygı, nezaket, güven, iffet, feragat, haklara saygı, sabır ve tahammül, empati, isar ve zarafet halcim olduğu için neticede o ailede huzur, uyum ve mutluluk halcim olmuştur.¹⁰¹

⁹⁵ Sancaklı, Saffet, Hız. Peygamber’in Yakın Çevresindeki Hanımlara Karşı Muâmelelerdeki Nezaket, Zarafet ve İncelik, *Diyanet İlmî Dergi*, 2009, cilt: XLV, sayı: 1, s. 93.

⁹⁶ İbn Mace, Nikah, 50.

⁹⁷ Bk. İbn Mace, Cihad, 12; Nesai, Cihad, 6.

⁹⁸ Buhari, Savm, 54-55.

⁹⁹ Müslim, Siyam, 183.

¹⁰⁰ Buhari, Savm, 51.

¹⁰¹ Sancaklı, Hız. Peygamber’in Yakın Çevresindeki Hanımlar, s.94.

*H. Fatıma, Peygamberimizin yanına girince Rasûlullah ona ayağa kalkar, onu öper ve meclisine oturturdu. Peygamber Fatıma'nın yanına girince, Fatıma da ayağa kalkar, onu öper ve meclisine oturturdu.*¹⁰² Hadiste ailenin kurucu unsurları olan ebeveyne itaatsizliğin ve isyankarlığın büyük günahlar arasında yer aldığı ifade edilir. Hz Peygamber, kendisine bakan, emziren sütannelerine ayrı ayrı ihtiram etmiş, saygı göstermiştir. “Vefakarlık imandandır.” buyuran Hz. Peygamber, benzer iltifatları, çocukluğunda evlerinde geçirdiği ve kendisine çok iyi bakan, sütanneleri, dadısı, amcası Ebu Talib'in eşi Fatıma binti Esed hanıma göstermiştir. O, kadına insan olduğunu, kadın olduğunu hatırlatmış, ona onur, değer ve şeref ve iffet duygularını geri iade etmiştir. O, baskı, dayatma, azarlama, kaba, katı, kinci, sert, rencide edici, azarlayan, bağırان bir insan da değildi. O, nazık, kibar, iltifat eden, nezaket ve zarafet sahibi, eşitliğe ve adalete riayet eden, sevgi dolu bir insandır. O, en mükemmel eş, en mükemmel baba ve en mükemmel bir dede olarak ümmetine örnek olmuştur.¹⁰³

8-Sevgi ve Merhamet Medeniyeti

İslam medeniyeti, aslında sevgi ve merhamet medeniyetidir. İslam medeniyeti deyince ilk akla gelen insanlığa hizmet ve bütün yaratılmışlara merhamettir. Çünkü İslam'ın hayat felsefesinde, “halka hizmet, hakka hizmet” olarak kabul edilmiştir. Yunus'un dediği gibi, “Yaratılanı hoş gör, Yaratandan ötürü.” anlayışı bu medeniyetin temelini teşkil etmiştir. Nitekim atalarımızın yapmış olduğu hanlar, hamamlar, kervansaraylar, çeşit çeşit vakıflar, Bimarhaneler yanında; Süleymaniye, Selimiye ve Kurtuba Camii gibi dünyaca ünlü medeniyet eserleri bu barışçı ve yapıcı düşüncenin bugün hala yaşayan tezahürleri, somut örnekleridir.¹⁰⁴

Yeryüzüne bakıldığında en az üçte ikisinde İslam Medeniyetine ait eserleri görmek mümkündür. Emeviler, Abbasiler, Ön Asya halkları, Gazneliler, Selçuklular, Endülüs ve Osmanlılar dönemlerinden kalma ve sırf insanlar için, onlara hayat şartlarını kolaylaştırmak maksadıyla inşa ve imar edilmiş hanlar, hamamlar, imarethaneler, hastaneler, yol boyunca belli aralıklarla dizilmiş kervansaraylar. Sadece insanlar değil, hayvanlar için barınak ve korunaklar. Bunların masraflarını karşılamak üzere kurulan vakıflar. Şu halde, İslam Medeniyeti, bir yönüyle de vakıf medeniyetidir, denilse yeridir. Çünkü sadece Allah'tan sevap bekleyerek büyük bir serveti insanlık adına vakfetmek, bugüne kadar başka medeniyetlerde hiç görülmeyen sevgi ve hizmet ilkesidir. Batı Medeniyeti mensupları, işgal ettikleri ülkelerin tüm yer altı ve yer üstü zenginliklerini çekip kendi ülkelerine taşıırken, bir kısım insanları gemilerle Batıya taşıyıp köleleştirirken, delileri içerisinde cin var diyerek ateşe atıp diri diri yakarken, kadınları erkeğin bozulmuş

¹⁰² Ebu Davud, Edeb, 144; Tirmizi, Menakıb, 60 .

¹⁰³ Sancaklı, Hz. Peygamber'in Yakın Çevresindeki Hanımlar, s.119.

¹⁰⁴ Şentürk, agm., s. 116.

şeklidir yahut kadının ruhu ve insan olup olmadığını tartışırken ... Bundan 1400 yıl öncesinden İslam Medeniyeti insanı özgürleştirme ve yüceltme gayreti içerisinde girmiştir. Müslüman zenginler asırlardan beri sırf başkalarını düşünerek insanlık uğruna nice servetler harcamış ve halen harcamaktadırlar.¹⁰⁵

İslâm medeniyet tarihinde veya İslâm kurumlar tarihinde Ahîlik teşkilatı, il-keleriyle, prensipleriyle, işleyişiyle herkesin dikkatini çekmiş ve çok önemli bir işlev görerek tarihteki yerini almıştır. Özellikle Ahîlik, uygulamış olduğu ahlaki ve insanî ilkeleriyle esnaf ve sanatkârlara yön vermiş ve onları bu yönüyle eğitmiştir. Ahî ahlâkını inceleyip tahlil ettiğimizde Hz. Peygamber ahlâkına dayandığını tespit etmekteyiz. Ahî ahlâkında öncelikle bireyin bencillikten/egoizmden, kötü ahlâkî sıfatlardan arınması ve güzel ahlâkî sıfatlarla bezenmesi olmazsa olmaz şartıdır.¹⁰⁶

9-Birlikte Yaşama Ahlakı ve Öteki

İslâm toplumu, var olduğundan beri hiçbir zaman sadece Müslümanların yaşadığı homojen bir toplum olmayıp, içinde değişik inançlara sahip cemaat ve grupların birlikte yaşadığı mozaik bir toplum özelliğine sahiptir. Gayr-i Müslimler barış içerisinde kaldıkları sürece İslâm toplumunda kendi dinî-kültürel kimliklerini koruyarak barış, hoşgörü ve emniyet içerisinde huzurlu bir şekilde yaşamışlardır. Hz. Peygamber, Medine döneminde “Medine vesikası” dediğimiz gayr-i Müslimlerle birlikte yaşama örneğini ve usulünü hukuki ve uygulamalı olarak göstermiştir. “Hz. Peygamber Medine’de yaşayan bütün grupları rızalarıyla kendi hakimiyeti altında birleştirerek, siyasetinin çok önemli ve başarılı dönüm noktalarından birini gerçekleştirmiştir.”¹⁰⁷

İslâm dini, sorumlulukları kabul ve red açısından insanları inananlar ve inanmayanlar diye iki gruba ayırır. Bu temel ayırım dışında İslâmiyet insanlar arasında ırk, renk, dil ve ülke esasına dayalı başka herhangi bir fark gözetmez. Müslümanlar, ilâhî dinlerin asıllarına inandıkları gibi, Allah tarafından gönderilen peygamberler arasında da herhangi bir ayırım yapmamaktadırlar. Dolayısıyla barış içerisinde yaşamak isteyen gayr-i Müslimler temel hak ve özgürlüklere sahip olarak yaşama imkanına sahiptirler. İslâm toplumunda yaşayan insanlar genel olarak üç gruptur: 1-Müslümanlar. 2-Zimmîler: Dini farklı olduğu halde Müslümanlarla birlikte yaşayanlar. 3-Müste’menler: İslâm ülkesi vatandaşı olmayan, izin ve pasaport ile İslâm ülkesine giren bütün yabancılar. Zimmîler vatan-ş olduklarından, Müslüman yurttaşlar gibi bütün hak ve hürriyetlerden

¹⁰⁵ Duman, agm., s. 18.

¹⁰⁶ Sancaklı, Saffet, Ahilik Ahlakının Oluşumunda Hadislerin Etkisi, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: I, sayı: 1, s. 24-25.

¹⁰⁷ Polat Selahattin, Hz. Peygamber’in İttifak ve Teminat Antlaşmalarındaki Diplomatik Taktikler, *E.Ü.İ.F.D.*, sayı:5, Kayseri, 1988, s.117.

istifade ederek tüm medenî hukuk muâmelelerini yapabilirler. Can ve mal güvenliği, inanç ve ibâdet hürriyeti, ikâmet ve seyahat hürriyeti, çalışma hürriyeti, sosyal güvenlik gibi hak ve hürriyetlere sahiptirler.¹⁰⁸ Din farklılığından dolayı onların hakları ihlal edilemez. Gayr-i Müslimlerin pek çok hakka sahip olmakla beraber, en geniş manada inanma ve ibâdet etme özgürlüğüne de sahip oldukları şu tarihi olaydan açıkça anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber Necrân hristiyanlarına yazdığı mektupta şöyle buyurmuştur: “*Necran ve etrafındakiler için kanları, dinleri, kilise ve ruhbanları, din adamları... Allah ve Rasûlü’nün garantisi ve teminatı altındadır.*”¹⁰⁹ Dolayısıyla onların canları, malları Müslüman tebanındaki gibi İslâm devleti tarafından korunmuştur. Asırlar boyunca bu anlayış devam ede gelmiştir.

Necranlılar ile yapılan sulh anlaşmasında, anlaşma şartlarına riayet ettikleri sürece; kiliselerinin yıkılmayacağı, din adamlarının memleketlerinden sürülüp çıkarılmayacağı hükmü yer almış, ayrıca kiliselerinin, piskoposluklarının Allah ve Resûlünün himayesinde olduğu, psikopos ve papazların durumlarında herhangi bir değişikliğe gidilmeyeceği vurgulanmıştır.¹¹⁰ Nitekim Necran heyeti, Medîne’ye geldiklerinde, kendi dînî kisveleriyle mescide girmişler, doğu istikametine doğru yönelerek ibâdetlerini yapmışlardır. Hatta engellemek isteyen sahâbeye, Hz. Peygamber, onların rahat bırakılması yönünde bizzat müdâhalede bulunmuştur.¹¹¹ Hiç kuşkusuz bu hâdise, sünnet medeniyetinin diğer din mensuplarına, daha doğrusu ibâdet özgürlüklerine karşı hoşgörü içerikli yaklaşımının ve âlice-nap bakışının son derece çarpıcı bir örneğini ve aynı zamanda gayr-i Müslimlere tanınan inanç ve ibâdet özgürlüğünün evrensel bir kanıtını teşkil eder.¹¹² Böylece ehl-i kitap olsun veya olmasın başka inanç sistemlerine de yaşam hakkı tanımıştır. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de yer alan, “*Dinde zorlama yoktur,*”¹¹³ “*Sizin dininiz size benim dinim bana,*”¹¹⁴ Her kabileye kendi içlerinde özgürlük tanıdığı gibi, Yahudilerin dinlerinin kendilerine, mü’minlerin dinlerinin de kendilerine ait olduğunu ifade eden anayasa maddesi ile Yahudilere din özgürlüğü de sağlamıştır.¹¹⁵

¹⁰⁸ Bk. Karaman Hayrettin, *İslâm’a Göre İnsan Hakları ve Ödevleri*, s. 238; Bardakoğlu Ali, Hak Mad., *DİA*, İst., 1997, XIII, 420-421; Bayraktar İbrahim, *İslâm’ın İnsana Tanıdığı Bazı Temel Haklar ve Vedâ Hutbesi*, Atatürk Ü.İ.F.D., sayı: 9, Erzurum, 1990, s.254.

¹⁰⁹ Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu’l-Emvâlterc.*, Cemaleddin Saylık, Düşünce Yay., İst., 198, s. 222; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku’s- Siyâsiyye*, s.196, 198.

¹¹⁰ Ebû Dâvûd, el-Harac ve’l-İmâre, 30; Sehârenfûrî, *Bezlü’l-Mechûd*, XIII, 382.

¹¹¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, II, 216-217; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, III, 244.

¹¹² Atçeken, İsmail Hakkı, “*İslâm Tarihinde Birarada Yaşam Tecrübesi (Asr-ı Saadet ve Endülüs Örneği)*”, *İstem*, 2009, s. 47; Sarıçam, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 72.

¹¹³ Bakara, 2/256.

¹¹⁴ Kâfirûn, 109/6.

¹¹⁵ Hurç, Ramazan, “Devlet Başkanlığı Sürecinde Hz. Muhammed”, *Fırat Üniv. İlahiyat Fak.Derg.*, 2000, s. 502.

Geniş bir hürriyet ve müsamaha ortamının oluşması sayesinde gayr-i Müslimler, aralarında mezhep farklılığı olan kendi dindaşları içinde bulamadıkları bir güvenle İslâm toplumunda yaşamış, hayatın her sahasında büyük etkinlikler göstermişlerdir. Hz. Peygamber, savaşlarda uluslararası kabul edilen savaş hukukuna da riâyet etmiş ve askerlerine yaşlılara, çocuklara, kadınlara, mâbedlere kaplanmış din adamlarına dokunulmamasını, hayvanların telef edilmemesini, ağaçların tahrib edilmemesini¹¹, alınan esirlere iyi muâmele yapılmasını ve insanca davranılmasını, her türlü ihtiyaçlarının karşılanmasını istemiştir.

XI-İslâm Medeniyeti ve Diğer Medeniyetler

İslâm medeniyeti, temelde insanın huzur ve mutluluğunu düşünen ve tüm insanlar için inşa edilmiş ilk ve tek evrensel medeniyettir.¹¹⁶ Kainattaki her şey insan için yaratılmıştır İslâm Medeniyetinde, insanlığın söz konusu olduğu yerde ekonomik üstünlüğün lafı bile edilemez. Asıl olan insanı mutlu etmek ve asırlara hükmedip insana hitap edecek kalıcı eserler bırakmaktır. İslâm Medeniyeti tüm insanları kardeş bilir ve yeryüzünde barışı esas alır. Özünde egoizm /bencillik değil, digergamlık/başkasını düşünme vardır. “Yahudi-Hristiyan Medeniyeti” olarak çerçevelenmeye çalışılan Batı Medeniyeti, diğer adıyla çağdaş medeniyet ise, evrensel olamamıştır. O medeniyette Tanrının yeri yoktur. Birey ve ekonomi, her şeyden önce gelir. “Çağdaş Dünya”nın da dün, yani aydınlanma çağı öncesinde olduğu gibi bugün de, hep görmezden geldiği İslâm’ın insanlık anlayışından, eşyayı değerlendiriş biçiminden ve yeryüzüne yaymış olduğu medeniyetin izlerinden alacağı çok şey olduğu kanaatindeyiz.¹¹⁷

İslâm medeniyetinin en önemli özelliklerinden biri de akıl, ilim, teknik ve sanata verdiği değerdir. İslâm, iman ve amel başta olmak üzere bütün hüküm ve anlayışında akla dayanmıştır. İmânda yakın, amelde ihlâs, ilimde rusuh ve muamelatta adalet, akıl, ilim ve beceri ile olur. Mukallidin imanı gibi ameli de âliminki ile mukayese edilemez.¹¹⁸ İslâm, ilim ve irfan merkezli bir medeniyet olarak cehalete savaş açan bir medeniyettir. Hz.Peygamber’in öncülüğünde mes-cid-i nebevide oluşturulan ve ilk üniversite olma özelliğine sahip olan ashab-ı suffedir. Bu medeniyete tek başına “*ilim medeniyeti*” dense yeridir. “*Hikmetli söz, müminin yitiğidir; her nerede onu bulursa onu almaya en layık kimse odur.*”¹¹⁹ İslam dini kadar okumaya, ilme, irfana, ilerlemeye, gelişmeye önem veren başka bir din dünyada bulmak mümkün değildir. Hz. Peygamber, hadislerinde ilim

¹¹⁶ Karcı, Şemseddin, *Hz. Peygamber’in medeniyet tasavvuru* İnönü Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Hadis Bilim Dalı, Malatya, 2015, s.55.

¹¹⁷ Duman, agm., s. 1.

¹¹⁸ Baltacı, Cahit, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İFAV, 3. Baskı, İstanbul, 2010, s.53.

¹¹⁹ Tirmizî, İlim, 39/19.

öğrenmenin farz olduğunu beyan ederek ilmin herkes için geçerli olduğunu vurgulamıştır.¹²⁰

İslâm sanatı, Müslüman milletlerin ortaya koyduğu ortak bir sanattır. İslâmiyet, insanın dünya ve ahirette huzur içinde yaşamasını isterken ondaki güzellik duygularını ve sanat merakını da ortaya çıkarır. İslâm sanatları içerisinde mîmârî, edebiyat, minyatür, kitap süsleme, tezhip, el sanatları, hüsn-i hat, ağaç ve mâden sanatları, çinicilik, kakma, oyma çok ileri gitmiştir. Müslümanlar her gittikleri yerlerde mîmârî eserler yaptırmışlardır. İspanya'daki Kurtuba Câmii, işgal altında bulunan Mescid-i Aksa Câmii, İstanbul'daki Süleymânîye, Edirne'deki Selimiye câmilere İslâm mîmârî sanatının bir şâheseridir. İslâm sanatı Emevîler zamânında başlamış, Abbâsî, Fâtîmî, Eyyûbî, Memlûk, Selçuklu şeklinde gelişerek devam etmiştir.

Batı Medeniyetinde ise, özellikle *civilization* zaman içerisinde sömürgeci politikaları meşrulaştırmaya dönük bir işlevsellik kazanmış ve bu anlamda kendilerini artık tamamlanmış, ileri bir medeniyetin temsilcisi ve taşıyıcısı olarak görüp geri kalmış ülkeleri tahakküm altına almışlardır. Bu çerçevede Batı *Medeniyeti*, Fransa'nın Cezayir'i, İtalya'nın Trablusgarb'ı, İngilizlerin Hindistan'ı, Japonya'yı işgallerinde görüldüğü gibi öteki yayılmacı sömürge hareketlerini 'barbarlara medeniyet götürme' adı altında meşrulaştırma işlevini(!) bile sürdürmüştür. Oysa gittikleri yerlere taşıdıkları, medeniyet değil deniyettir, sömürüdür ve zulümdür.¹²¹

İslâm medeniyetini hemcinslerinden ayıran belli başlı özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

- 1- İnsan merkezli bir uygarlık olan İslâm medeniyeti için insan önemli ve saygıya değer bir varlıktır. Bu yüzden yapılan her şey insanın mutluluğu için ve faydası içindir.
- 2- Tek Allah inancına davet eden İslâm medeniyeti, bu özeliğiyle tüm medeniyetlerden farklılaşmaktadır.
- 3- İslâm medeniyeti, insanî ve evrenseldir. Bir ırk ve milletin düşünce ve ilim erbabını öne çıkarmadığı gibi, farklı milletlerin dâhi ve düşünürlerini kendi ailesine kazandırmıştır.
- 4- İslâm medeniyeti, ahlâk, erdem ve faziletleri öne çıkarmıştır. İslâm, bir hoşgörü, adalet ve tolerans medeniyetini insanlığa sunmuştur.
- 5- İslâm medeniyeti, ilk emri "oku" diye başlayan ilim, irfan ve hikmet medeniyetidir. Vahiy, akıl ve duygunun uyum içerisinde seyrettiği bir medeniyettir. Bu yönüyle İslâm Medeniyetine "Vahiy ve Kur'ân Medeniyeti" diyebiliriz.

¹²⁰ İbn Mace, Mukaddime, 17.

¹²¹ Duman, M. Zeki, İslam Medeniyeti ve Çağdaş Dünya, *Erciyes Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2011, sayı: 13, s. 16.

- 6- İslâm medeniyeti, fethettiği coğrafyalarda yaşayan insanların din ve inançlarına karışmadığı gibi, onların ibadetlerini yapabilmeleri için gerekli olan ortamı hazırlamış ve teminat altına almıştır.
- 7- İslâm medeniyeti, çoğulcu ve katılımcı bir medeniyet sunmuştur. Belli bir ırkın ve coğrafyanın ürünü olmayıp başta Araplar, Türkler ve Farsların ve diğer unsurların tesiriyle şekillenmiş, açık bir medeniyettir.
- 8- İslâm medeniyeti madde ile ruh, akıl ile iman, kulluk ve özgürlük değerleri arasındaki dengeyi Kur'ân bir "denge medeniyetidir".
- 9- İslâm medeniyeti, bir hukuk/fıkıh medeniyetidir. Bulunduğu bölge ve coğrafyalarda hukukun üstünlüğünü ve adaleti gerçekleştiren bir medeniyet sunmuştur.
- 10- İslâm medeniyeti, doğruluk ve barış ile anılan bir medeniyettir. Bu medeniyette asıl olan barıştır, savaş ise arızî bir haldir.¹²²

Kısaca, İslâm medeniyetinin uygulamaya geçirdiği ana değerlere bakıldığında erdemler ortaya çıkmaktadır: İnanç/tevhid, aile, sevgi, saygı, güven, can-mal-ırz güvenliği, özgecilik, dayanışma/yardımlaşma, doğruluk, ehliyet, adalet, eşitlik, istişare, hürriyet, çalışma, üretme, cömertlik/ihsan/isâr/infak, dostluk/arkadaşlık, cesaret/şecaat, merhamet, iyilik duygusu, haklar, affedicilik, sabır, tevekkül, hoşgörü, barış, edep/hayâ, tevazu.¹²³

Sonuç

Medeniyet, bir toplumun maddî ve mânevî boyutlarıyla ortaya koyduklarının bir bütünüdür. İslâm, amacı insan hayatını yücelterek onu her türlü ilkelik, süflilik ve barbarlıktan zirveye çıkarmak olan bir medeniyet dinidir. Sünnet de, bunun yol ve yöntemini tayin etmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, İslâm Medeniyetinin hem kurucusu hem de bilgi kaynağıdır. En güçlü medeniyetler ilahi dinler tarafından tesis edilmişlerdir. Şayet İslâm medeniyeti olmasaydı belki de bugünkü Batı medeniyeti olamayacaktı ya da bugünkü şekliyle var olmayacaktı. İslâm Medeniyetinin merkezinde Tevhit inancı bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in inşa ettiği medeniyeti, diğerlerinden ayıran çok önemli özelliklerin başında, insanı madde ve mana olarak ele alan, fitrata uygun insan merkezli bir medeniyet olmasıdır. Bu medeniyet, hangi ırktan, renkten, cinsten ve dinden olursa olsun herkesi insan olarak görmüş ve yaşama, hakkı başta olmak üzere tüm haklar kendisine verilmiştir. Çünkü İslâm, kolektif ve toplum olarak bir arada yaşanan bir dindir. Hz. Peygamber, madde ile ruh, akıl ile iman, kulluk ve özgürlük değerleri arasındaki dengeyi kuran, inanç, ibadet, fikir ve vicdan hürriyeti esas olan, insan

¹²² Sarıçam, İbrahim, Erşahin Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, DİB, Ankara, 2. Baskı, 2012, s. 46-47, Çetinkaya, Bayram Ali, a.g.e., s. 55-61.

¹²³ Sarıçam, Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s.55.

merkezli, evrensel, adaleti tesis eden, cinsiyet ve ırk ayrımı olmayan eşitlikçi, insanları inançla birbirlerine kardeş yapan, hakları ve ahlaki ön planda tutan, barış, diğerkâmlık, iyiliği emir kötülükten nehiy gibi esaslar üzerinde yükselen, insan ve ilim merkezli bir medeniyet inşa etmiştir.

İslam dininin temsilcisi ve elçisi konumunda olan Hz. Peygamber'in hedefi, iyi huylarla bezenmiş, kötü huylardan arınmış erdemli bir birey modeli/insan-ı kâmil prototipini oluşturmaktır. Başkasını düşünmeyen ve başkasıyla ilgilenmeyen bir bireycilik anlayışının dinde yeri yoktur. Dünyayı kendi çıkarından ibaret olduğunu zanneden, bencil ve ben merkezli dünya anlayışını benimseyenler, dünyanın yeraltı ve yerüstü zenginliklerine sahip olma tamahkârlığından dolayı dünyayı kan deryasına dönüştürmekten ve dünyayı yaşanmaz hale getirmekten çekinmezler. Egoist ve çıkar merkezli hareket eden Batı insanından farklı bir insan tipinin oluşmasında hadislerin rolü küçümsenemez. Dolayısıyla Batı medeniyetinin temelinde var olan hayat felsefesi sağlam ve düzgün değildir.

Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç, *Kültür Yapımızda Hadisler*, Nun Yay., İstanbul 2011.
- Akdoğan, Ali, *Ahlak, Medeniyet ve İslâm*, Pınar yayınları, İstanbul, 2011.
- Akdoğan, Ali, *Medeniyetlerin Oluşmasında Dinin Rolü ve İslam Medeniyeti*, *Dinî Araşt.*, 2008, S.32, XI, 106.
- Akdoğan, Ali, *"Kültür ve Din"*, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu, Ank., 2012.
- Albayrak, Ahmet, *İbn Haldun'un Medeniyet Tasarımı ve İnsan*, *Journal of İslamic Research* 2010, 21(1), s. 17.
- Ata, Ramazan, *Medeniyetlerin Ruhu ve Osmanlı Medeniyeti*, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: XIX, sayı: 2, s. 89.
- Atçeken, İsmail Hakkı, *"İslâm Tarihinde Birarada Yaşam Tecrübesi (Asr-ı Saadet ve Endülüs Örneği)"*, *İstem*, 2009, s. 47.
- Baltacı, Cahit, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İFAV, İstanbul, 3. Baskı, 2010.
- Baltacı, Cahid, *İslam Medeniyeti Tarihi*, *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay.*, İstanbul, 2010, s.31.
- Barış, Mustafa Necati, *Cahiliyeden Hz. Ömer Döneminin Sonuna Kadar Yargı*, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013.
- Bayraktar İbrahim, *İslâm'ın İnsana Tanındığı Bazı Temel Haklar ve Vedâ Hutbesi*, Atatürk Ü.İ.F.D., sayı: 9, Erzurum, 1990, s.254.
- Bolay, Süleyman Hayri, *İslam Medeniyete Hangi Değerleri Katabilir*, *Medeniyet ve Değerler : Açık Medeniyet-İstanbul Yaklaşımı*, 2013, s. 222.
- el-Cündî, Enver, *el-Hadâra fî Mefhûmi'l-İslâm*, Dâru'l-Ensâr, Kâhire t.y.,
- Çakan, İsmail Lütfi, *İslami Yapılanmada Siret ve Sünnet*, Marmara Üniv.İlahiyat Fak. Yay., İst. 2010, s. 223.

- Çakan, İ.Lütfi, <https://ilimcephesi.com/medeniyetin-olusumunda-sunnetin-yeri/>. 25.03.2019.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *Medine'den Medeniyete*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.
- Dayı, Hüseyin, *İslâm Medeniyetinin Küreselliği*, Akis Yayınları, İstanbul, 2012.
- Demir, Haki, *İslâm Medeniyet Tasavvuru 3, Şehir ve Medeniyet*, Fikir Teknesi Yay. Maraş, 2014.
- Demir Ömer 1 Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayınları, İstanbul, 1993.
- Develilioğlu, Ferit Osmanlıca *Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 2003, "Medeniyet" mad.
- Doğan Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Bahar Yayınları, İstanbul, 1994, "Medeniyet" mad.
- Duman, M. Zeki, İslam Medeniyeti ve Çağdaş Dünya, *Erciyes Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2011, sayı: 13, s. 16.
- Duman, Mehmet Zeki, *İslâm Medeniyeti: Allah merkezli, ilk ve tek evrensel medeniyet*, Dağıstan Devlet Üniversitesi'nin Mohaçkale'de düzenlemiş olduğu "*İslâm Medeniyeti ve Çağdaş Dünya*" konulu sempozyumu, 13-14 Ekim 2011, s. 3.
- Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâlterc.*, Cemaleddin Saylık, Düşünce Yay., İst., 198.
- Erdem, Gazi, "İslam Medeniyetinin Coğrafyası", *Diyanet Aylık Dergi*, 2016, S. 302, s. 38.
- E. Erkal, Mustafa, *Sosyoloji (Toplum Bilimi)*, Der Yay., 14. Baskı, İstanbul 2009.
- el-Farûki, İsmail Racî, *İslâm Kültür Atlası*, İnkılab Yayınları, İstanbul, 3. Basım, 1999, s. 92.
- Hurç, Ramazan, "Devlet Başkanlığı Sürecinde Hz. Muhammed", *Fırat Üniv. İlahiyat Fak.Derg.*, 2000, s. 502.
- Hüseyin Mu'nis, *el-Hadâra Dirâse fî Usûl ve Avâmil Kıyâmühâ ve Tetavvuruhâ*, Kuveyt 1977.
- İbn Manzûr, Ebu'l- Fadl Cemâluddîn, *Lisanü'l-Arab*, "m-d-n" mad., Dar'us-Sâdir, Beyrut, 3. bsk, 1994.
- Kalın, İbrahim, Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş, *Dîvân: Disiplinler arası Çalışmalar Dergisi*, 2010/2, cilt: XV, sayı: 29, s. 50.
- Karagöz, İsmail "Kur'ân'ın Engellilere Yaklaşımı" (yayınlanmamış tebliğ), *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslâm (sempozyum)*, D.İ.B., Ankara 2003, s. 1.
- Karcı, Şemseddin, *Hz. Peygamber'in medeniyet tasavvuru* İnönü Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Hadis Bilim Dalı, Malatya, 2015.
- Kayaalp İsa, Dinde İletişim Dili, Nesil Yay., İstanbul 2004, s.19-20
- Mahmud Şakir, *Hz. Adem'den Bugüne İslam Tarihi*, çev.: Ferit Aydın, Kahraman Yay. İst., 1993, II, 384.
- Malik b. Nebi, *Çağdaş Temel Kanunlar*, (çev. Veysel Uysal), İstanbul 1983.
- Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul 1998.
- Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (Terc.: Mehmet Yazgan), Beyan Yay., İst., 5. Baskı, 2004.
- Muhammed Umara, *Adâlet Öğretisinde İnsan Olma Hakkı*, terc., Ali Aslan, 1996.
- Nedvi, Ebu'l Hasen Ali, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*, Terc. Abdullah

- Özakpınar, Yılmaz, *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*, Kubbealtı Neş., İst. 1997.
- Özpınar, Ömer, *Hiz. Peygamber'i ve Hadisleri Anlamak (Fıkhu'l-Hadis İlmi)*, Ensar, 2. bsk., İst., 2012.
- Ragıp el-İsfahani, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yayınlan, İstanbul 1986.
- Sambur, Bilal, *Medeniyet: Kayıp Cennetin Peşinde, İslâmî Araştırmalar*, 2007, cilt: 20, sayı: 3
- Sancaklı, Saffet, Ahilik Ahlakının Oluşumunda Hadislerin Etkisi, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: I, sayı: 1
- Sancaklı, Saffet, Hiz. Peygamber ve İnsan Hakları, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* _ www.dinbilimleri.com], 2003, cilt: III, sayı: 2
- Sancaklı, Saffet, Hiz. Peygamber'in Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında İsrâr (Diğergamlık) Kavramına Verdiği Önem, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, cilt: VII, sayı: 17
- Sancaklı, Saffet, Hiz. Peygamber'in Yakın Çevresindeki Hanımlara Karşı Muâmelelerdeki Nezaket, Zarafet ve İncelik, *Diyanet İlmi Dergi*, 2009, cilt: XLV, sayı: 1
- Sancaklı, Saffet, Hiz. Peygamber ve İnsan Hakları, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* _ www.dinbilimleri.com], 2003, cilt: III, sayı: 2
- Sarıçam, İbrahim, Erşahin Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, DİB, Ankara, 2. Baskı, 2012.
- Sarıçam İbrahim-Erşahin Seyfettin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, T D VY., 3. Baskı, Ankara 2013.
- Sönmez, Abidin, *Şura ve Rasulullah'ın Müşaveresi*, İnkılab Yay., İst., 1984.
- Şentürk, Hâbil, Kürselleşme Çağında İnsan, Din ve Medeniyet Kavramlarına Psiko-sosyal Açından Bir Bakış, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009/2, sayı: 23
- Şentrk, Recep, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, İz Yay., İstanbul 1996.
- Şulul, Kasım, *İbn Haldun'a Göre İslam Medeniyeti*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Polat Selahattin, Hiz. Peygamber'in İttifak ve Teminat Antlaşmalarındaki Diplomatik Taktikler, *E.Ü.İ.F.D.*, sayı:5, Kayseri, 1988
- Taberani, *Camîu 's-Sağîr*, Kahire, 1968
- Tozlu, Necmettin, *İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştır.* MEB. Yay.,İst. 1989
- Tufan, İsmail, *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık*, Aykırı Yay., İstanbul, 2002
- Yapıcı, Ahmet, İslam Medeniyeti: Özgünlüğü ve Özellikleri, <http://muhayyile.blogspot.com/2010/11/islam-medeniyeti-ozgunlugu-ve.html>. 25.03.2019.
- Yılmaz, Fatih Mehmet, *Sünnet'te medeniyet inşası*, doktora tezi, Hitit Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Çorum, 2016.
- Yılmaz, Hayati, "Müslüman Türk Dünyasında İnanç ve Davranış Birliğinin Sağlanması Açısından Sünnet", *Kültür Coğrafyamızda Hiz. Muhammed Uluslararası Sempozyum*, D.İ.B.Yay., Ankara 2011

PEYGAMBERLERİN İNSANLIĞIN GELİŞİM SÜRECİNE KATKILARI

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR

Gaziantep Ü. İlahiyat Fak. Ö. Üyesi/ cinarmahmut@gmail.com

Giriş

İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren, kendilerine rehberlik etmek üzere peygamberlerin gönderilmiş olması, Yüce Allah'ın kullarına olan ilgisi ve bu ilginin lütuf ve rahmet merkezli olmasının bir neticesidir. Peygamberlerin tarihi bir gerçeklik olmasının en önemli kanıtı, onların insanlık üzerinde bıraktığı te-sirlerdir. Kuşkusuz bütün peygamberler öncelikle etraflarındaki insanları tevhit inancına davet etmiş, özgür bir insanın özgürlüğünü ancak bir tek olan Allah'tan başka hiç kimseye boyun eğmeyerek sürdürebileceklerine dikkat çekmişlerdir. Peygamberlik bu bağlamda değerlendirildiğinde, daha çok başta inanç olmak üzere dinî konularla alakalı bir müessese olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bununla beraber bireysel ve sosyal hayatta, çok önemli düzenlemelerin peygamberler tarafından bizzat tatbik edilerek insanlığa miras bırakıldığı da tarihî bir gerçektir.

Gerçekten de medeniyet tarihine bakıldığında, etkileri günümüze kadar devam eden mimarî, sanat ve edebiyat gibi birçok alanda peygamberliğin izlerini görmek mümkündür. Başta Kâbe olmak üzere dünyanın her tarafına yayılmış olan mabetler, bu durumun en canlı örnekleridir. Ayasofya'dan Aziz Petrus Bazilikası'na, Mescid-i Aksâ'dan Floransa Katedrali'ne, oradan Ağlama Duvarı'na bunun örneklerini çoğaltmamız mümkündür. Yine bütün coğrafyalardan hac yapmak üzere, Arefe günü Arafat'ta bir araya gelen Müslümanlar ve diğer din mensuplarının belirli zamanlarda benzer amaçlarla bir araya gelmeleri, peygamberliğin medeniyet oluşturmaya hala devam ettiğini göstermektedir. Bütün bunların yanı sıra, peygamberlerin hayatı kolaylaştırmak ve insanların tabiatı

daha çok istifade etmelerini sağlamak için de bazı somut rehberliklerinin olduğu görülmektedir.

Hız. İbrahim'in misafirperverliği, Hız. Mûsâ'nın özgürlük arayışı, Hız. Süleyman'ın adalet merkezli saltanatı ve Hız. Peygamber'in çok yönlü sosyal devrimi, peygamberlerin ümmetlerine sadece dinî konularda değil, aynı zamanda pratik hayatın diğer alanlarında da önderlik yaptıklarının örneklerinden sadece bazılarıdır. Kelam kitapları peygamberlerin görevlerini sayarken, inanç ve ibadetle ilgili konularda insanları aydınlatan onlara rehberlik eden, onların meraklarını gideren konuları öne çıkarmaktadırlar ki, bu durum peygamberliğin aslî misyonu açısından isabetlidir. Bu maddelerin sonuna bir de dünyevî ve günlük hayatlarını kolaylaştırıcı konularda da rehberlik etmelerine dikkat çekerler. Bu bağlamda Hız. İdris'in terziliği, Hız. Nuh'un marangozluğu ve Hız. Davud'un demirciliği gibi zanaatlar örnek olarak verilir. Kuşkusuz Peygamberlerin bu anlamda gösterdiği faaliyetlerin tamamı hakkında yeteri kadar bilgi sahibi değiliz, zaten bu imkânsızdır da. Zira peygamberlerin bir kısmı hakkında bilgi sahibi olmakla beraber onların sayısı ve yaşadığı tarih ile coğrafya hakkında da sınırlı bilgilere sahibiz. Şu var ki insanlık tarihinde çığır açan ve etkileri günümüzde de devam eden birkaç peygamberin teknik ve medeniyete yaptığı katkılar, hem nitelik açısından hem de etkileri açısından önemlidir. Kutsal metinlerin bu konuda verdiği bilgilerle bilimsel araştırmaların verileri de çoğu zaman örtüşmektedir. Peygamberlerin rehberliğinde gelişen teknik ve zanaatlerden dört tanesini çalışmamızda örnek vererek bir sonuca varmamız mümkün olacaktır. Hız. Âdem ve tarım, Hız. İdris ve terzilik, Hız. Nuh ve marangozluk ile Hız. Davud ve demircilik bugün bile insanların en çok ihtiyaç duyduğu alanlardır. Bunlar kronolojik sıraya göre ele alınacaktır.

Hız. Âdem ve Tarım

Ziraat olarak da tabir edilen tarım, bitkisel ve hayvansal ürünlerin üretilmesi, bunların kalite ve verimlerinin yükseltilmesi, bu ürünlerin uygun koşullarda muhafazası, işlenip değerlendirilmesi ve pazarlanması süreçleri için kullanıldığı gibi, bunlara ele alan bilim dalıdır da. Bunu şu şekilde ifade etmek de mümkündür: Tarım, insanın beslenmesi için yararlanılabilen ve ekonomik değeri olan her türlü tarımsal-hayvansal ürünün üretim, bakım, besleme, yetiştirme, koruma ve mekanizasyon faaliyetlerinin tamamıdır. Buna durgun sularda veya özel alanlarda yapılan balıkçılık faaliyetleri de eklenebilir. Tarım, bitkisel üretim ve hayvansal üretim olmak üzere iki temel üretim alanından oluşur. Bunlar arasındaki fark, materyalin birinde bitki ötekinde ise hayvan olmasıdır.

Bilimsel veriler, insanların Antik çağlarda, Bereketli Hilal ve çevresinde, yerleşik hayata geçtiklerine işaret etmektedir. Bununla eş zamanlı olarak bu bölgede tarımın ilk örneklerine de rastlanmaktadır. Bu dönemde Çin ve diğer Asya ülkelerinde de farklı yöntemlerle de olsa tarım, uygulanmaya başlanmıştır. İlerleyen

zamanlarda Nil Nehri ve çevresinde yoğun bir şekilde uygulanarak insanların yaşadığı bütün coğrafyalara yayılmıştır. Yine tarım tarihçilerine göre tarihte, en eski tarımsal veriler, Suriye'deki Abu Hüreyra¹ ve Türkiye'deki Cafer Höyük², Çayönü³, Nevali Çori⁴ gibi arkeolojik ören yerlerinde tespit edilmiştir. Ayrıca Levant ve İran'daki Zagros Dağları çevresinde tarımsal faaliyetlerin izine rastlanmıştır. Bereketli Hilal bölgesinde darı, arpa, tahıl, acı bakla, keten, buğday gibi tarımsal kalıntılar bulunmuştur. Tarımın ortaya çıkışını araştıran bazı teorilere göre, insanların doğadan topladığı bitkisel besinlerini ve tohumlarını mağara önlerine düşürmesiyle rastgele ve deneme yanılma yöntemiyle başlamıştır. Bunu fark eden insanlar, bitkileri toprağa ekerek devamlı olarak yerleşik halde besin elde etmeye çalışmış, böylelikle beslenme maddelerine daha kolay ulaşmaya çalışmışlardır. Bu araştırmalara göre tarımsal etkinliklere öncelikle Anadolu ve Orta Doğu'da rastlanılmıştır. Medenileşme süreci de tarımın keşfiyle birlikte başlamış, tarımı ilk keşfeden toplumlar, daha erken medenileşme sürecini tamamlamışlardır.

Yukarıda verilen bilgiler ve ileri sürülen teoriler, dinî metinler ve bu doğrultuda oluşturulan kaynaklarla birlikte değerlendirildiğinde, birbirini destekleyen önemli sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki İslâm başta olmak üzere ilahi dinlere göre ilk insan, aynı zamanda bir peygamber olan Hz. Âdem'dir. Hz. Âdem yaratıldıktan sonra eşi Havva ile birlikte cennete bırakılmış, daha sonra kendileri için belirlenen yasak ağaçtan yedikleri için cennetten dünyaya sürgün edilmişlerdir. İşledikleri hatadan dolayı tövbe ederek pişmanlık duyan Hz. Âdem ve Havva dünyada buluşarak, buraya yerleşmiş ve Allah'ın kendileri için belirlediği hayatlarının geri kalan kısmını burada tamamlamışlardır. Ancak yeryüzündeki imkânlar cennetten farklıydı ve her şey hazır bir şekilde önlerine konulmamaktaydı. Bu nedenle yeryüzüne indikten sonra hayatta kalmaları için beslenme ihtiyaçlarını giderecek arayışların içine girmiş ve böylece tarım, insanlığın gündemine girmiştir⁵. Bu durum, Tevrat'ta şu şekilde ifade edilmektedir: "Rab Tanrı Âdem'e, "Karanın sözünü dinlediğin ve sana, 'Meyvesini yeme' dediğim ağaçtan yediğin için, Toprak senin yüzünden lanetlendi" dedi, "Yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın. Toprak sana diken ve çalı verecek, yaban otu yiyeceksin. Toprağa dönünceye dek ekmeğini alın teri dökerek kazanacaksın..."⁶ Bazı İslâm tarihi kaynakları Hz. Âdem, Cennetten yeryüzüne indirildikten sonra, Mekke yakınlarına geldiğini, burada tövbesini kabul edildiğinin müjdelendiğini, Yüce Allah'ın kendisine Kâbe'yi inşa etmesini emrettiğini, onun da bu emre uyarak inşa ettiğini

¹ Kuzey Suriye'de bulunan bir köy ve ören yeridir.

² Malatya'ya bağlı olan höyük ve ören yeri Karakaya Barajı altında kalmıştır.

³ Diyarbakır Ergani'ye bağlı ören yeridir.

⁴ Şanlıurfa'nın Hilvan ilçesine bağlı olan Nevali Çori Atatürk Barajı altında kalmıştır.

⁵ Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *DİA*, İstanbul 1988, I, 358-363.

⁶ Tevrat: Tekvin 3/16-19.

kaydetmektedir⁷. Bu bilgilerle, tarımın ilk olarak Ortadoğu bölgesinde ortaya çıktığına dair yapılan değerlendirmeleri de birbiriyle telif etmek mümkündür.

İnsanlığın ilk atası olan Hz. Âdem’le başlayan bu etkinlik, daha sonraları bütün coğrafyalara yayılmış ve tarihî süreç içerisinde gelişerek günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Şöyle ki M.Ö. 7000’lerde Hindistan’da, yaklaşık 2000 yıl sonra ise diğer Asya ülkelerinde tarımın yapıldığına dair bakiyeler görülmektedir. Aynı dönemlerde Nil Nehri deltasında da tarımın yapıldığına rastlanmaktadır. Mısır ve çevresindeki önemli su kaynakları ve ılıman iklimin mevcut olması tarımın burada daha üretken olmasını sağlamıştır. Mısırdaki, diğer medeniyetlerden farklı olarak Nil’in taşma dönemlerini hesaplayarak ve tarımsal ürünlerinin telef olmasını engellemek için, çeşitli matematiksel formüller ve geometrik hesaplamalar geliştirilmiştir. Böylelikle tarımın matematik başta olmak üzere diğer bilimlerin gelişmesini de sağladığı ortaya çıkmaktadır.

Anılan dönemde tarımla birlikte medeniyet tarihinin gelişimine sahne olan en önemli coğrafyalardan biri hiç kuşkusuz Mezopotamya’dır. Sümerler, Şatt-ül-Arap ve Basra Körfezi çevresinde tarımsal faaliyetler uygulamalar başlatmışlardır. Buradan da zamanla diğer Mezopotamya uygarlıklarına yayılmıştır. Tarımın iki dalından biri olan hayvancılığın izlerine de bu bölgede rastlanılmaktadır. Yapılan araştırmalarda Fırat ve Dicle nehirleri arasında ahır hayvanlarının kemikleri bulunmuştur. Bu da, bölgede hayvancılığın da yer edinmiş olduğunu göstermektedir. Yaklaşık tarihlerde Amerika kıtasındaki And Dağlarında ve Güney Amerika’nın Büyük Okyanus kıyılarında yapılan kazılarda da tarımsal ürünlerin kalıntılarına rastlanmıştır. Akdeniz havzasında bulunan Antik Yunan ve Antik Roma dönemlerinde de benzer kalıntılar elde edilmiştir. Böylelikle ilk insan olan Hz. Âdem’le başlayan tarımsal faaliyetler, dünyanın her tarafına yayılarak insanlığın ortak etkinlik ve beslenme kaynağı haline gelmiştir.

Hz. İdrîs ve Terzilik

İnsanlığın medenîleşme sürecine önemli bir teknolojik katkı sağlayan peygamberlerden biri de Hz. İdrîs’tir. ‘Hikmet’li olmakla bilinen Hz. İdrîs için kullanılan tabirlerden biri de “Hermesü’l-herâmis”tir.⁸ Hakkında çok fazla bilgi olmamakla beraber, Kur’an’da iki yerde kendisinden doğrudan bahsedilmektedir. Bunların birinde, kendisinin çok sadık bir peygamber olduğu ve Allah tarafından yüce bir makama yükseltildiği ifade edilerek, örnek alınması gereken bir şahsiyet olarak sunulmaktadır.⁹ İkincisinde ise Hz. İsmâil’i ve Hz. Zülkifl ile birlikte, sabredenlerden olduğu, Allah’ın rahmetine kabul edildikleri ve onların iyi

⁷ Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine’l-âsâr* (nşr. R. Salih Malhas), Mekke 1423/2002, I, 35-36.

⁸ Geniş bilgi için bk. Ömer F. Harman, “İdrîs”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 478-480.

⁹ Meryem 19/56-57

kimseler olduklarına dikkat çekilerek örnek alınmaları tavsiye edilmektedir.¹⁰ Hz. Peygamber'in hadislerinde de Hz. İdrîs hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte mi'rac hadisesi bağlamında Hz. Peygamber onunla ikinci veya dördüncü kat semada karşılaştığı kaydedilmektedir.¹¹

İslâmî kaynaklar, genel olarak Yahudî kaynaklarından etkilenecek Hz. İdrîs hakkında bir tasavvur oluşturmuşlardır. Buna göre Uhnûh, İbrânîce Hanok'tur. Başka şahıslar hatta bir şehir için de kullanılan bu isim, Hz. İdris için kullanıldığında, Âdemoğlu Şît oğlu Enoş oğlu Ken'ân oğlu Mahalâlel'in oğlu Yared'in oğlu Metuşelah'ın babasıdır.¹² Tevrat'a göre 365 yıl yaşar. Nihayet gözden kaybolur, çünkü onu Allah almıştır.¹³ Hem Hristiyan hem de Yahudi kaynaklarına göre ölmemiş kabul edilen¹⁴ Hz. İdrîs için Müslümanlardan bir kesimi arasında da bu anlayışın kabul gördüğünü söylemek mümkündür.

Kur'ân'da Hz. İdrîs hakkında yer alan "Biz onu yüce bir mekâna yükselttik"¹⁵ ifadesinin neye delâlet ettiği hususunda farklı yorumlar olmakla beraber, bu yorumlardan biri de onun terzi olduğu ve her iğne saplayışında "sübânellah" dediği şeklindedir. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre akşam olduğunda yeryüzünde ameli ondan daha üstün hiç kimsenin bulunmadığı ve bu ifadenin bu duruma işaret ettiği kaydedilmektedir.¹⁶ Yapılan yorumlardan biri de kendisine hem peygamberlik hem de otuz sahîfe verilmesi yanında kalemle yazı yazan, elbise diken, hesap ve yıldız ilmiyle meşgul olan ilk insanın İdrîs olduğu ve bu ifadenin bu anlama geldiği şeklindedir.

Terziliğin aslını teşkil eden iğne ve bunun tarih sahnesine çıkışıyla ilgili yapılan araştırmalara göre, Taş devrinde iplik bükme ve kumaş dokumak bilinmediğinden, insanlar, kışın soğuktan korunmak için, hayvan postlarına bürünmekteydi. Deri parçalarını birbirine eklemek için, sivri çubuklarla açılan deliklerden hayvan sinirleri, sicim gibi ince deriler veya sazlar geçirilmekteydi. Daha sonraları delik delmeye yarayan sivri çubuğun yerine, kemik, fildişi veya boynuzdan yapılmış tığ şeklinde basit bir âlet kullanılırdı. İşte bu dönemde yaşayan insanlardan biri, «Elimdeki tığın ucunda bir delik olsa, sağları ona geçirir, iki işi aynı zamanda yaparak postları birbirine daha çabuk eklerim.» şeklinde düşünmüş ve keskin uçlu bir çakmak taşı ile bu işi başarmıştır. İğnenin keşfi bu şekilde gerçekleşmiş oldu. Söz konusu düşüncenin sahibinin Hz. İdrîs olmasının önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır.

¹⁰ el-Enbiyâ 21/85-86

¹¹ Buhârî, "Şalât", 1; "Enbiyâ", 4, 5; Müslim, "İmân", 259, 263, 264.

¹² Tekvîn, 5/1-18.

¹³ A.g.e, 5/21-24

¹⁴ İbrânîler'e Mektup, 11/5; Tekvîn, 5/21-24.

¹⁵ Meryem 19/57.

¹⁶ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kur'ân, V, 236

İşte bir peygamber olan Hz. İdris'in bulduğu bu iğne sayesinde, bugün dünyanın en önemli merkezlerini hareketlendiren moda başlamış sayılmaktadır. Günümüzde bu alanla ilgi olarak yapılan araştırmalar Güney Afrika'daki Sibudu Cave ve Fransa'da kemikten yapılmış bir iğnenin keşfedildiğine dair bulgulara ulaşmışlardır. Altay dağlarının eteklerinde bulunan Denisova Mağarasında, kuş kemiklerinden yapılmış bir iğneye ulaşılmıştır. Rusya'nın Kostenki bölgesinde ise Fildişi iğneleri tespit edildi. 4400 ila M.Ö. 3000 arasında değişen Naqada'da bakır iğneler bulunmuştur.10. yüzyıldan itibaren Avrupa'ya çelik üretim teknolojisinin girmesiyle birlikte İspanya, Almanya'da ve Fransa'da genişlemiştir. Bununla beraber yeni ve gelişmiş iğneler yapılmaya ve kullanılmaya başlanmıştır. Ancak, iğne ve iplikle dikiş dikmek, yine de uzun yıllar göz nuru ve büyük bir sabır isteyen bir uğraş olarak kalmıştır. 1830 yılında dikiş makinesinin icadı ile dikiş ve terziilik son halini almıştır.

Hz. Nûh ve Marangozluk

Kur'ân'da adı zikredilen peygamberlerden biri de Hz. Nûh'tur. Şu var ki hem Kur'ân'da hem de hadislerde diğer peygamberlere oranla, Hz. Nûh geniş bir şekilde tanıtılmakta ve "Ulû'l-azm" olarak isimlendirilen beş büyük peygamberden biri olarak tanımlanmaktadır. "Nûh" adını taşıyan müstakil bir sûreye ilave olarak, Kur'an'da yirmi sekiz sûrede hakkında bilgi verilmiş ve kırk üç yerde ismi zikredilmiştir. Nûh Sûresi baştan sonuna onun mücadelesi ve tevhide davetinden bahsetmektedir. Kur'an, Hz. Nûh'un hayatının sadece peygamber olarak görevlendirildikten sonraki kısmını konu edinmekte, onun daha önceki hayatı hakkında bilgi vermemektedir. Hz. Nûh'un "ashâbü'n-nevâmis" olarak isimlendirilen, şeriat sahibi bir peygamber olduğu ifade edilmiştir. Mekke ve civarı ile ilk dönem peygamberleri arasında bağlantı kuran bazı kaynaklar, Hz. Nûh tûfan esnasında, Ebûkubey's tepesinde bulunan Hz. Âdem'in naaşını alarak bir tabut içine koymuş, tûfandan sonra da aynı yere defnetmiştir. Ayrıca onun Hz. İdris'ten sonra gelen ilk peygamber olduğu ve marangozluk yaptığı da nakledilmiştir (İbn Kuteybe, s. 19-24). Şifî geleneği başta olmak üzere İslâm ümmeti, Hz. Nûh'un kendisine iman edenlerle birlikte tufandan kurtulmalarına atıfta bulunmak üzere, ona "Neciyyullah" (Allah'ın kurtardığı kişi) sıfatını verilmiştir. Çok yaygın olmamakla birlikte, Allah'ın inâyetiyle Firavun'un zulmünden kurtarılan Hz. Mûsâ için de bu sıfat kullanılmaktadır.¹⁷

Hz. Nûh söz konusu olduğunda, ilk akla gelen husus hiç kuşkusuz tûfandır. Tevhid inancını benimsemeyen ve kendilerine peygamber olarak gönderilen Hz. Nûh'un ısrarlı davetini reddeden kavmi i tûfanla cezalandırılmış ve bu nedenle "Nûh tufanı" olarak meşhur olmuştur. Hatta "Nûh" ismi etrafında yapılan değerlendirmelerden biri de, 'ağlamak' ve 'dövünmek' anlamına gelen 'nevh' kökünden

¹⁷ Ö. Faruk Harman, "Nuh", *DİA*, İstanbul 2007, XXX. 224-227.

türetildiği ve tövbe etmeden boğulup giden kavmine üzüldüğü için bu ismi aldığı şeklindedir. Buna göre insanların Hz. Nûh'a kadar tevhid inancı üzere yaşadıkları ancak onun döneminde ilk defa putperestliğin ortaya çıktığı nakledilmektedir. "Dediler ki: Tanrılarınızı bırakmayın, ilâhlarınız Ved, Süvâ', Yegûs, Yeûk ve Nesr'den vazgeçmeyin"¹⁸ meâlindeki âyet, Hz. Nûh'un kavminin taptığı putların isimlerini de vererek zikretmektedir. Anılan isimler başlangıçta iyilikleriyle bilinen kimselere ait iken, bu kişiler öldükten sonra heykelleri yapılmış ve ilerleyen süreç içerisinde insanlar, onları kendileriyle Allah arasında aracı olarak tayin edip kendilerine tapmışlardır.

Ku'ân-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bilgilere göre, kavmini tevhid inancına davet eden Hz. Nûh'un çabaları başarısız kalınca, kavminin cezalandırılması için Allah'a dua etmiş ve Allah onun duasını kabul ederek inkârcı kavminin tûfanla helâk edileceğini bildirmiştir. Kendisiyle birlikte iman edenlerin ise kurtulacağını müjdeleyerek Hz. Nûh'un bir gemi yapmasını kendisinden istemiştir.¹⁹ Yüce Allah Hz. Nûh'tan gemi yapmasını isteyince, Hz. Nûh tahtayı nereden bulacağını sorar. Bunun üzerine kendisine ağaç dikmesi emredilir. Tevrat'a göre bu geminin hangi ağaçtan ve hangi ölçülerde olacağı da kendisine bildirir. Hz. Nûh gofer ağacından uzunluğu 300, genişliği 50, yüksekliği 30 arşın olan üç katlı gemiyi inşa eder. Gemiye eşi, üç oğlu ve onların eşleri binerler. Ayrıca kuşlar, sığırlar ve toprakta sürünen canlıların her türünden erkek ve dişi olmak üzere birer, eti yenilenlerden ise (kaşer olanlardan) yedişer çift gemiye alınır.²⁰ Rivayete göre Nûh 480 yaşında iken gemi yapma emri almış, bu emirden sonra geminin yapılacağı sedir ağaçları dikilerek büyümüş ve ancak 120 yıl sonra geminin yapımı tamamlanmıştır. Bunun yanı sıra Hz. Nûh'un, saban, orak, balta gibi tamamen veya kısmen ağaçlardan yapılan aletleri de insanlara kazandırdığı ifade edilmektedir.

Bilimsel araştırmalara göre insanların ilk icat ettikleri ve kullandıkları aletin Cilalı taş devrinde (M.Ö. 5 000-4 000 yıllarında), çakmaktaşı ya da taştan yapılmış olan balta olduğu sanılmaktadır. O günlerde, Avrupa başta olmak üzere yeryüzünün önemli bir kısmı ormanlarla kaplıydı. Tarım yapmak için tarla açmaya ihtiyaç duyan ilk çiftçiler, baltayı kullanarak, insanlık tarihinin akışını değiştirmişlerdir. Alet özelleşmesinin ilk örneklerinden biri, bir tür ilkel keserdi. Bu keserin kesici ucu, sapa paralel olarak yerleştirilen baltanın tersine, sapla dik açı yapacak biçimde yerleştirilmişti. Balta, odun yarmaya yarayacak biçimde geliştirilirken, keser, oduna biçim verme ve fazla parçaları kesip atma amacıyla yapıldı. Testere ve eğri matkap, eski Mısır'da geliştirildi. Testerele bakır ya da bronzdan yapılıyor, dişlerin arkaya bakan yüzleri keskinleştiriliyordu. Böylece kesme işlemi, zanaatçı testereyi kendine doğru çekince gerçekleşiyor ve yumuşak metalin bozulması

¹⁸ Nûh 71/23.

¹⁹ Hûd 11/36-39.

²⁰ Tekvîn, 6/14-21; 7/2.

önleniyordu. Alet teknolojisindeki ilk gelişmelerden biri, testere dişlerinin almaşık yönlerde açılmasıydı. Böylece hem kesme işlemi sırasında çıkan tozlar kenara atılıyor hem de dişler genişçe bir ağız açarak sürtünmeyi azaltıyordu. Vida ya da çivi gibi gereçlerin bulunmadığı dönümlerde marangozlar, yaptıkları aletleri yuvarlak tahta pimlerle sürekli delmeyi sağlayan burgu Kuzey Avrupa'da ancak XV. yüzyılda geliştirildi. Zanaatçıların alet yapımını öğrenebilecekleri okul ya da ders kitapları yoktu. Her kuşak, kendinden sonra gelene bu tekniği öğretir ve akılda kalması için kafiyelemler, tekerlemelerden yararlanırdı. Zanaatçılar aletlerine değer verip iyi baktıklarından günümüze ulaşan alet sayısı öteki sanat yapıtı örneklerinden fazladır. Dünyanın birçok müzesinde çok sayıda alete rastlanır. Demirciler XIX. yüzyılda fabrika demirciliğinin yaygınlaşmasına kadar hem tarım aletlerini hem de kendi aletlerinin metal kısımlarını yaparlardı. XIX. yüzyıldan sonra da zanaatçılar, kendi tahta alet saplarını yapmayı sürdürdüler. Bugün bile fabrika ustaları makinelerinde kendi özel aletlerini yaparlar.

Bilimsel araştırmaların önümüze koydukları bulgularla Hz. Nuh'un kereste kullanması ve bu amaçla balta ve keser gibi aletleri keşfetmiş olması arasında, her zaman doğrudan bağlantılar kurmak zor ise de, birbirleriyle çalışmadıkları de açıktır. Bunun sebepleri arasında, Hz. Nuh'un Ortadoğu coğrafyasında yaşamış olması, bilimsel verilerin ise daha çok Avrupa merkezli yapılmasıdır. Zira yukarıda işaret edildiği gibi, baltanın icad etmesiyle Avrupa insanının tarım için alan açma ihtiyacı arasında bağlantı kurulmaktadır. Buna karşılık kutsal metinler ve onların tefsirlerinde Hz. Nuh'un önce ağaç diktiği, bu ağaçlar büyüdüktan sonra gemi yapmak amacıyla bunlardan keresteler yaptığı kaydedilmektedir. Bilimsel verilerin atıfta bulundukları tarih dikkate alınarak, muhtemelen Hz. Nuh'un keşfettiği teknolojinin nispeten Avrupa'ya daha geç gitmiş olabileceği veya onlar tarafından keşfedilmiş olabileceğini söylemek mümkündür. İleride geleceği üzere demir teknolojisi, Avrupaya nispeten daha geç dönmede ve Orta Doğu'dan gelmiştir.

Hz. Davud ve Demircilik

Kur'an'da adı geçen peygamberlerden biri de Hz. Dâvûd'dur. Kur'an-ı Kerîm Hz. Dâvûd'a Zebûr'un verildiğini bildirip²¹ muhtevasına kısaca temas etmekle birlikte²² ayrıntılı bilgi vermemektedir. Diğer İslâmî kaynaklarda ise Hz. Dâvûd'a verilen Zebûr'un ramazan ayında indirildiği, içinde mev'iza ve hikmetli sözlerin bulunduğu, Dâvûd'un onu genellikle makamla ve bir mûsiki aleti eşliğinde okuduğu nakledilmektedir. Kur'an ve hadislerde onun hayat hikâyesiyle ilgili ayrıntılı bilgi olmamakla beraber çeşitli özelliklerine değinilmiştir. Daha sonra oluşturulan literatürde yer alan bilgiler ise genel olarak İsrâiliyat türündendir ve

²¹ en-Nisâ 4/163; el-İsrâ 17/55.

²² el-Enbiyâ 21/105

önemli ölçüde Ahd-i Atîk'teki bilgilerle örtüşmektedir.²³ Buna göre Hz. Dâvûd'un soyu, Hz. İbrahim'e kadar gitmekte Yahuda sıbtının ileri gelenlerinden ve Beytülâhm'de ikamet eden Yesse'nin oğludur. Kaynaklarda Hz. Davud'un "Bedeni ve saç kızıllı, mavi gözlü, az saçlı ve kısa boylu, sarı benizli ve mavi gözlü", "Gür ve güzel sesli, iyi huylu, temiz kalpli, çok anlayışlı ve çok güçlü" olduğu kaydedilmektedir. Hz. Davud'la ilgili anlatılan özelliklerden biri de sapanıyla attığı her şeyi vurması şeklindedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ilk defa: "Tâlût'un askerleri Câlût ve askerlerine karşı çıktıklarında şöyle dediler: 'Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır, ayaklarımızı sağlam tut ve o kâfir millete karşı bize yardım et'. Derken Allah'ın izniyle onları bozguna uğrattılar, Dâvûd Câlût'u öldürdü"²⁴ mealindeki ayetle Hz. Dâvûd'un, Câlût'u (Golyat) öldürmesi münasebetiyle bahsedilmektedir. Davud'un Calut'u öldürmesiyle, hem onun ilk kez etkin bir şekilde tarih sahnesine çıkması hem de ileride kral olması arasında bağlantı kurulduğunda, ayrı bir önem atfedilmiştir. Buna göre onun Calut'u öldüreceği Allah tarafından peygamber Samuel'e bildirilmiş o da Talut'a söylemiştir. Bu konuda Yahudi kutsal metinlerinde yer alan farklı rivayetler de bulunmaktadır. Buna göre Davud zırh ve silahlarını bırakarak sadece sapanını alıp Câlût'un karşısına dikilir. Dâvûd'un sapanla karşısına çıktığını gören Câlût kendisini küçümsediğini düşünerek çok kızar. Ancak Dâvûd sapanına koyduğu taşla Câlût'u iki kaşının arasından vurur ve Câlût ölür. Kral Tâlût, Davud'u kızıyla evlendirir. Neticede Talut katıldığı bir savaşta ölünce yerine Dâvûd kral olur. Bu bilgiler kısmen Kur'an tarafından da doğrulanmaktadır. Zira Câlût'u öldürmesinden sonra Dâvûd'a hem hükümdarlık hem de hikmet (nübüvvet) verildiği bildirilmektedir.²⁵ Böylece İsrâiloğulları'nın tarihinde ilk defa peygamberlikle hükümdarlık aynı şahısta bir araya gelmiştir. Ahd-i Atîk'e göre Hz. Dâvûd, otuz yaşında kral olmuş ve kırk yıl altı ay saltanat sürdükten sonra yetmiş bir yaşında vefat etmiş, Dâvûd şehrine (Kudüs) defnedilmiştir.²⁶

Kur'an'da, Hz. Dâvûd'un başka özellikleri de yer almakla birlikte özellikle onun demirciliği dikkat çekmektedir. Yüce Allah, Hz. Dâvûd'a demiri işleyip bununla zırh yapmayı öğreterek, İsrâiloğulları'nı savaşın şiddetinden korumak istemiştir. Bu nedenle demiri yumuşatarak ustaca işlenmiş geniş zırhlar yapmasını bildirmiştir.²⁷ İslâmî kaynaklarda, Hz. Dâvûd'un demircilik ve yapması hakkında farklı bilgiler de yer almaktadır. Buna göre hükümdar olduktan sonra tebdili kıyafet ederek halkın arasına karışan ve hükümdarın icraatı hakkında onların düşüncelerini öğrenmeye çalışan Hz. Davud'un karşısına insan kılığında bir melek

²³ Geniş bilgi için bk. Ö. Faruk Harman, "Davud", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 21-24.

²⁴ el-Bakara 2/250-251.

²⁵ el-Bakara 2/251

²⁶ I. Krallar, 2/10.

²⁷ el-Enbiyâ 21/80; Sebe' 34/10-11

çıkart ve Dâvûd'un hem kendisi hem de ümmeti için hayırlı bir insan olduğunu, ancak kendisinin ve ev halkının geçimini devlet hazinesinden karşıladığını söyler. Bunun üzerine Dâvûd Allah'tan geçimini temin etmek için bir kazanç yolu vermesini diler ve kendisine zırh yapma sanatı öğretilir. Hz. Peygamber, onun bu tavırını överek örnek göstermiş ve "İnsanın yediğinin en güzeli kendi kazandığıdır. Allah'ın nebîsi Dâvûd kendi elinin emeğinden başkasını yemezdi" buyurmuştur.²⁸

Allah dağları ve kuşları Hz. Dâvûd'un buyruğuna vermiş, onlar da akşam sabah onun tespihine katılmışlardır.²⁹ Bilindiği gibi, İslâmî kaynaklara göre Hz. Dâvûd, sesinin hem çok gür hem de çok güzel olmasıyla meşhur olmuştur. Dâvûd o gür ve güzel sesiyle Zebûr'u okumaya başladığında kurt-kuş durup onu dinler, sesinden dağlar yankılanırdı. Kur'ân'da Hz. Dâvûd'un günah işlemekten titizlikle kaçındığı, Allah'ı çok zikrettiği, ibadete ve salih amele düşkün olduğu kaydedilmektedir.³⁰ Hz. Peygamber de "Allah'ın en sevdiği namaz Dâvûd'un namazı, en sevdiği oruç ise Dâvûd'un orucudur." buyurarak ibadetini övmüştür.³¹

Hz. Dâvûd yeryüzünde halife kılınmış, onun saltanatı güçlendirilmiş, adaletle hükmetmesi emredilmiştir.³² Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Davud'un döneminde İsrâiloğulları'nın yerleşik medeniyete geçerek devleti güçlendirdikleri ve Hz. Dâvûd'un hem krallık idaresini hem de ibadetleri düzene koyarak sistemleştirdiği kaydedilmektedir. Kur'ân'da da Hz. Süleyman'la birlikte onun krallık ve hükümdarlığına atıflar yapılmaktadır: "Dâvûd ile Süleyman'a da lutfettik. Hani onlar bir ekin hakkında -zarar tesbiti ve tazmini için- hüküm veriyorlardı. Bir grup insanın koyun sürüsü geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp zarar vermişti. Biz onların hükmüne şahit idik".³³ İslâmî kaynaklardaki rivayete göre bu meselede Hz. Dâvûd bir çözüm yolu bulmuş, fakat oğlu Süleyman'ın getirdiği çözüm şekli daha mâkul olduğu için onu kabul etmiştir. Yine Kur'ân'da Hz. Dâvûd'un, halkın şikâyet ve dileklerini bizzat dinleyip çözüme kavuşturduğu kaydedilmektedir: "Ey Muhammed! Sana davacıların haberi geldi mi? Hani odasının duvarına tırmanıp Dâvûd'un yanına girmişlerdi de onlardan korkmuştu. 'Korkma dediler, biz iki davacıyız. Birimiz ötekinin hakkına tecavüz etti. Şimdi sen aramızda hak ile hükmet; zulmetme, bizi doğru yola ilet.' (Biri dedi ki:) 'Bu kardeşimin doksan dokuz koyunu, benimse bir tek koyunum var. Böyle iken onu da bana ver dedi ve tartışmada bana baskın çıktı.' Dâvûd dedi ki: 'Andolsun ki o senin koyununu kendi koyunlarına katmayı istemekle sana zulmetmiştir. Zaten mallarını birbirine karıştıran ortakların çoğu birbirine zulmeder. Yalnız inanıp iyi işler yapanlar

²⁸ Buhârî, "Büyû", 15.

²⁹ el-Enbiyâ 21/79; Sebe' 34/10; Sâd 38/18-19

³⁰ Sâd 38/17.

³¹ Buhârî, "Teheccüd", 7.

³² Sâd 38/20, 26

³³ el-Enbiyâ 21/78.

bunun dışındadır ki onlar da ne kadar azdır; Dâvûd kendisini denediğimizi sandı da rabbinden mağfiret diledi, eğilerek secdeye kapandı ve tevbe edip bize döndü. Biz de ondan bunu affettik. Yanımızda onun yakın bir makamı ve güzel bir dönüş yeri vardır".³⁴

Bilindiği gibi, bu ayetlerin tefsiri bağlamında, literatürde İsrailiyatın etkisiyle oluşan ve peygamberlik makamıyla bağdaşması, asla mümkün olmayan dedi kodular nakledilmiştir. Bu konuda delil olarak nakledilen rivayetlerin çoğu, Vehb b. Münebbih'e dayanmaktadır ve İsrâiliyat'tandır. Zaten ayetlerde, öncelikle Hz. Davud'un övülmüş olması, bu yorumların alakasız olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Olay şöyle olmuştur. Hz. Dâvûd'un düşmanlarından bir grup, onu öldürmek maksadıyla beklenmedik bir zamanda ve beklenmedik bir yoldan onun bulunduğu odaya tırmanıp içeriye girmişler, Dâvûd onların asıl niyetini anlayınca nefsi kendisini onlardan intikam almaya zorlamış, ancak o bunu yapmamıştır. Zaten içeri girenler de Hz. Dâvûd'un yalnız olmadığını görünce korkarak yalan söylemişler ve söz konusu anlaşmazlığı gündeme getirmişlerdir. Dâvûd da bir an bile olsa intikam duygusuna kapıldığı için tövbe etmiş veya gerçek öyle olmadığı halde onların kendisini öldürmek için geldiklerini zannetmiş ve bu suizan sebebiyle tövbe etmiştir.

Bilimsel araştırmalar, başlangıçta demir aletlerinin meteordan demir elde etmek suretiyle kullanıldığını, bu nedenle de demir ile gök arasında bağlantı kurulan ve bir takım kutsal anlamalı yükleyen anlayışların geliştiğini değerlendirmektedir. Bu anlayış, sosyolojik araştırmalardan elde edilmiştir. Bunun dışında demirin ergitilerek elde edilmesine MÖ 3500 ile MÖ 2000 yılları arasında Mezopotamya, Anadolu ve Mısır'da rastlanmaktadır. Ancak eski zamanlardan beri bilinmesine rağmen Mısır'da demirin genel kullanımı hakkındaki araştırmalar, M. Ö 800'lü yılları işaret etmektedir. Bununla beraber bulunan en eski demir aletlerden birinin; Büyük Piramit'in yapımında kullanıldığı tespit edilmiştir. Bilindiği gibi, Hz. Davud'un M.Ö. II. Binin başlarında yaşamış olabileceği değerlendirilmektedir. Bu verilerle Hz. Davud'un demirin kullanımını geliştirdiği ve zırh başta olmak üzere günlük kullanılan aletleri elde ettiğine dair dini metinlerde geçen bilgiler birbirine yakındır.

Demirden aletlerin elde edilmesine dair ileri sürülen seneryolardan biri de şöyledir: Hititlerin komşuları ile ticari ilişkilerinde demir önemli bir rol oynamıştır. Bir Hitit kralının II. Ramses'e demir bir kılıç gönderdiği ve bu metalin ticaretini yapma sözü verdiği bilinmektedir. Hititlerin Asurlularla yaptığı ticarete de demirin büyük önemi vardır. Demir gümüşten kırk kat, altından ise yedi kat daha değerliydi. Hitit ekonomisi merkezi sistemle yönetildiği için yüksek kalitede demirin tekeli saraya aitti. Herkes tarafından üretim ve kullanımı söz konusu olmadığından, MÖ 1200 Yıllarına kadar, demir çağı gecikmiştir. Başka bir ifadeyle

³⁴ Sâd 38/21-25.

bu süreç, Hitit imparatorluğu yıkılınca kadar tam olarak başlamamıştır. Buna göre, Hitit İmparatorluğu barbar kavimler tarafından istila edilince, demirci ustaları da kırsal bölgelere dağılmış ve demir üretim teknikleri böylece bütün Orta Doğu ve barbar Avrupa'ya yayılmıştır. M. Ö. 1200 ile M. Ö. 1000 yıllarında Orta Doğu'daki demir kullanımı hızla artmıştır. Bu tarihlerle Hz. Davud arasında bağlantılar kurmak da mümkündür. Buna göre Hz. Davud'dan önce de demirin kullanılmış olması kuvvetle muhtemel olmakla birlikte, etkin bir şekilde kullanımı ve zırh başta olmak üzere birçok aletin üretilmesi, onun sayesinde gelişerek yayılmıştır.

Demirden yapılan eşyaların kullanımının artmasıyla ormanlar kesilip tarıma açılarak, bol ürün elde edildiğinden nüfus artmış ve Orta doğunun uygar toplumları arasındaki dengeler hızla değişmiştir. Demirden yapılan aletlerin kullanımıyla birlikte tarım toplumun geçiş ve bol ürün elde edilerek toplumun kalkınmasını kolaylaştırma, demircilere etkin bir sosyal konum kazandırmıştır. Buna bağlı olarak dünyanın farklı coğrafyalarında, toplumlarda demirciler etrafında mitolojiler oluşmuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde demirciler, insanlara tarımı öğreten ve medeniyeti getiren şahıslar olarak değerlendirilmiştir.³⁵ Demirin kullanımı ve demirciler etrafında oluşan mitolojilerin yaygınlık kazanmasında, aynı zamanda kral olan Hz. Davud'un bu işte öncü olması da etkili olmuş olabilir.

Sonuç

Yüce Allah lütuf ve merhametinin bir neticesi olarak, kullarının işlerini kolaylaştırmak üzere zaman zaman aralarından peygamberler seçerek, bunları vahiy yöntemiyle bilgilendirmiş ve ümmetlerine yol göstermelerini sağlamıştır. Peygamberlik söz konusu olduğunda, daha çok itikad, amel ve ahlak gibi dinî alanlarda ümmetlerine rehberlik etmeleri akla gelmekte ise de, zaman zaman onların hayatlarını kolaylaştıran dünyevi konularda da rehberlik ettikleri kuşkusuzdur. İnsanların peygamberlerin rehberlik ettiği dünyevi konularda, deneme-yanılma yöntemiyle de ulaşmaları mümkün ise de bunun oldukça zor ve zaman alıcı bir süreç olduğu kuşkusuzdur. Her konuda kulları için elverişli yöntemi seçen ve kullarına bununla da lütufta bulunan Yüce Allah, peygamberlik yöntemiyle onların işlerini kolaylaştırmıştır.

Tarım, marangozluk, terzilik ve demircilik gibi, insanların günlük hayatlarında sıklıkla ihtiyaç duyduğu alanlarda, bir peygamberin ümmetine rehberlik etmesi, peygamberlik müessesesinin amaç ve işleyişine uygundur. Özellikle kendilerine iman edenler açısından, bilge ve yetkin bir şahsiyet olarak kabul edilen peygamberin, etrafındakilerin karşılaştıkları sorunları çözme noktasında, kişisel

³⁵ D. Alkan- o. çakır- z. molder- d. çoban, "Eski Çağlarda Demirin Mitolojisi ve Gündelik Kullanımı", https://www.metalurji.org.tr/hurdaci/sayi_2/hurdaci2_0204. 04.10.2019, saat:17:57 tarihli sürüm.

zekâ ve kabiliyetlerinin yanı sıra vahiyle de beslenerek çözümler üretmesi, beklenen ve normal bir durumdur. Ayrıca teknolojik bir icadın geniş halk katmanları tarafından kabul edilerek yaygınlık kazanmasında, söz konusu mucidin peygamber olması etkili olabilir. Birbirinden bağımsız birçok toplumda anılan keşifler etrafında mitolojilerin oluşması ve ilk mucidin çoğu zaman bir halk kahramanı veya göksel varlıklarla irtibat içinde bulunan bir şahıs olarak tasavvur edilmiş olması da söz konusu mucidin bir peygamber olması tezini desteklemektedir.

Bahse konu alanlarda modern dönemde yapılan araştırmalar ve elde edilen bulgularla peygamberlerin yaşadıkları tarih ve coğrafyalar arasında bağlantılar kurmak mümkündür. Kuşkusuz bilimsel araştırmalarla kutsal metinlerin yöntemi farklıdır. Buna bağlı olarak ilk anda elde edilen verilerle kutsal metinlerde yer alan bilgiler arasında bağlantı kurmak her zaman kolay olmayabilir. Ancak derinlemesine yapılan inceleme ve irdelemeler, bunlar arasında bir çelişkinin bulunmadığını ortaya koyacaktır. Özellikle meslek gruplarıyla ilk ortaya çıkış tarihleri ve coğrafi ortamlar hakkında yapılan değerlendirmeler, bu bağlantıları kurmanın sanılanın aksine hiç de zor olmadığını göstermektedir. Hem kutsal metinler hem de bilimsel araştırmaların tarım, marangozluk, terzilik ve demirciliğin anayurdu olarak Orta Doğu coğrafyasına işaret etmeleri, başlı başına bir imkândır. Zira bu bölge Kutsal metinlerde hikâyeleri verilen ve anılan meslekleri icat ve icrâ eden peygamberlerin de anayurdudur. Bu durum peygamberlerin salt dinî konularda değil, aynı zamanda teknolojik ilerleme başta olmak üzere dünyevi konularda da insanlığa rehberlik ettiklerini göstermektedir. Peygamberlerin bu anlamdaki rehberlikleri sayesinde, insanların gündelik hayatları kolaylaşmış, medeniyet sürecini tamamlamaları daha çabuk gerçekleşmiştir.

Kaynaklar

Alkan, D.- Çakır, O.- Molder, Z.- Çoban, D., "Eski Çağlarda Demirin Mitolojisi ve Gündelik Kullanımı", https://www.metalurji.org.tr/hurdaci/sayi_2/hurdaci2_0204. 04.10.2019, saat: 17:57 tarihli sürüm.

Bolay, Süleyman Hayri, "Âdem", *DİA*, İstanbul 1988, I, 358-363

Harman, Ö. Faruk, "Davud", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 21-24.

Harman, Ömer F., "İdrîs", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 478-480.

Ö. Faruk Harman, "Nuh", *DİA*, İstanbul 2007, XXX. 224-227.

el-Ezrakî, Muhammed b. Abdullah, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr* (nşr. R. Salih Malhas), Mekke 1423/2002, I, 35-36.

İHVÂN-I SAFÂ'NIN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

Doç. Dr. Recep ASLAN

Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı/
recep_aslan72@hotmail.com, raslan@gantep.edu.tr

GİRİŞ

İhvân-ı Safâ, IV./X. yüzyılda Abbâsî Devleti'nin son dönemlerine rastlayan, dinî, felsefî ve siyasî çekişmelerin yaygın olduğu bir dönemde Basra'da ortaya çıkmıştır. Felsefî ve ilmî çalışmaları, dinî ve ahlâkî gayretleriyle birlik ve beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı öne çıkararak İslâm toplumunu fikrî açıdan yeniden derleyip toparlamayı amaçlayan bu topluluğun tam ismi, *İhvânü's-Safâ ve Hullânü'l-Vefâ ve Ehlü'l-Adl ve Ebnâu'l-Hamd*'dir.¹ Bu ad, topluluğa başkaları tarafından değil, bizzat kendileri tarafından verilmiştir.²

İslâm düşünce ve kültür geleneğinde, daha çok felsefî yönüyle ön plana çıkarılan İhvân-ı Safâ'nın tarihsel ve siyasal kimliği öteden beri tartışılmış; ancak bu konuda görüş birliğine ulaşılmamıştır.³ Topluluğun nerede, ne zaman, kimler tarafından, nasıl kurulduğu tam olarak bilinmemektedir. Bu konuda kaynakların verdiği bilgi oldukça kısıtlıdır.⁴ Topluluğun kendilerine gizliliği prensip edinmeleri, haklarındaki bilgi yetersizliğinin temel sebeplerinden biridir.

¹ Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ" md, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 1.

² İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, 2008, I, 21.

³ Öztürk, Mustafa, "İhvân-ı Safâ'nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, 2003, Sayı:14-15, s. 283; Uysal, İhvân-ı Safâ" md, XXII, 1.

⁴ Konuyla ilgili bkz. Hicâb, Muhammed Ferîd, *Felsefetu's-Siyâsiyye inde İhvân-ı Safâ*, Mısır, 1982, s. 63-69; Tâmir, Ârif, *Hakikatü'lhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, III. Baskı, Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1982, s. 7-14; Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s.18; a.mlf., "İhvân-ı Safâ" md, *DİA*, XXII, 1; Çetinkaya, Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s. 24; Filiz, Şahin, *İlk İslam Hümanistleri*, Bilim ve Ütopya Kitaplığı, Ankara, 2010, s. 37; Taş, İsmail, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, Palet Yayınları, Konya, 2012, s. 15-23.

Temel düşüncelerini, dört bölüm halinde toplam elli iki risâleden oluşan, felsefe ve ilimler ansiklopedisi niteliğindeki *Resâilu İhvânî's-Safâ*'da formüle eden İhvân-ı Safâ, Yeni Eflâtuncu, Maniheist, Hermetik ve gnostik karakterli bilim, felsefe ve kültürlerin sentezini içeren bu risâlelerin telifinde katkısı bulunan yazarların isimlerini gizli tutmuştur. Fakat felsefeci Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023), "Allah'ın rızasını ve cenneti kazanmaya götürecektir yolun güzergâhını tayin etme iddiasıyla bir araya gelen bir topluluk" olarak nitelediği İhvân-ı Safâ topluluğunun kurucuları ve risâlelerin müellifleri arasında Zeyd b. Rifâa (ö.?), Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'ser el-Bustî el-Makdisî (ö.?), Ebu'l-Hasen Ali b. Hârûn ez-Zencânî (ö.?), Ebû Ahmed el-Mihricânî (ö.?) ve Avfî'yi (ö.?) zikretmiştir.⁵

İhvân-ı Safâ'nın herhangi bir mezhebe mensup olup olmadığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Neticede topluluğu oluşturanların ya bizzat İsmâîlî oldukları ya da Bâtınî-İsmâîlî davet hareketinin propagandasını yaptıkları tezini savunan görüş ağırlık kazanmıştır.⁶ Bu bağlamda, Muhammed Âbid Câbirî, İhvân-ı Safâ'nın Şîî-Bâtınî kanadını, Abbâsî halifesi Me'mûn'un (ö. 218/833) Maniheist gnostizm ve Şîî irfan öğretisiyle mücadelesi sırasında Aristo'ya yönelme politikasına karşı bir tepki hareketi olarak görmektedir. Dolayısıyla İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'inde Arap-İslâm Kültürü içindeki irrasyonel gnostik bâtınî eğilime derinlik kazandırmak suretiyle önce nefisleri, sonra bedenleri ele geçirmeyi hedefleyen genel Bâtınî-İsmâîlî stratejisi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.⁷ İhvân-ı Safâ'nın felsefî düşünce sistemini, "siyasetin emrindeki felsefe" şeklinde niteleyen Macit Fahri de⁸ büyük ölçüde Câbirî'nin bu görüşüne katılmış gözükmektedir.

Bu iki araştırmacının görüşleri dışında İhvân-ı Safâ'nın kimliği üzerinde çok farklı değerlendirmeler de mevcuttur. Belki de bu durumu onların eklektik özelliklerinin bir sonucu olarak değerlendirmekte fayda vardır.

Birçok felsefe geleneğinde olduğu gibi İhvân-ı Safâ Okulu da Aristo geleneğini takip etmiş ve İslâm Felsefesi'nin orijinal dönemi kabul edilen Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) dönemlerine rastlayan bir dönemde ortaya çıkmış olan felsefî bir okuldur.⁹ İhvân-ı Safâ'nın risâleleri bir bilgi deposudur. İhvân-ı Safâ, Tanrı, evren ve insan gibi dönemin tüm fikri çekişmelerinin, mezhep

⁵ Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-İmta' ve'l-Muâ'nese*, nşr. Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyn, Dâru Mektebeti'l-Hayat, ts., II, 4-5; a.mlf., *el-Mukabesât*, DâruSuâd, Kuveyt, 1992, s. 45-46; Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, s. 37; Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 152; Uysal, İhvân-ı Safâ, *DİA*, XXII, 1; De Boer, T.J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul, 2001, s. 109; Öztürk, "İhvân-ı Safâ'nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum", s. 283-284.

⁶ Öztürk, "İhvân-ı Safâ'nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum", s. 284.

⁷ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 264-265; Öztürk, "İhvân-ı Safâ'nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum", s. 284.

⁸ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 151-152.

⁹ Onay, Hamdi, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 21.

ve meşrep kavgalarının anahtar kavramlarını Risâleler'in mihveri olarak telakki etmişler ve anlamlandırmaya gayret etmişlerdir.¹⁰

1. RİSÂLELERDE İLİMLERİN TASNİFİ

İhvân-ı Safâ *Risâleler'*inde nübüvveti anlamak için bilimlerin sınıflandırmasına kısaca değinmek gerekir. İhvân-ı Safâ, bilimlerin sınıflandırılması konusunda Orta Çağ'da yaygın Trivium (söz dizimi ve gramer, cedel ve hitabet) ve Quadrivium (geometri, astronomi, matematik ve müzik) şeklindeki kaba tasniften çok ileri bir düzeyde, Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm'*undan da etkilenererek¹¹, ancak ondan daha geniş bir tasnif yapar.¹² Onların bilimleri sınıflandırması insana göre ve insan içindir.¹³

İhvân-ı Safâ, bilimleri başlıca üç bölümde inceler:

1. Riyâzî (pratik - eğitsel) bilimler
2. Dinî - ictihâdî bilimler
3. Felsefî bilimler.¹⁴

Felsefî bilimleri kendi içinde dört ana başlığa ayıran İhvan, Ulûmu'l-İlâhiyye'yi (İlâhiyat bilimleri) de beşe ayırır:

1. Tanrı bilgisi: Tanrı bilgisi ve ona dâhil olanlar, sıfatları, vahdaniyeti vb. bilmenin keyfiyeti
2. Ruhânî varlıklar ilmi: Aklî, basit cevherlerin bilgisi
3. Küllî ruh bilgisi: Felekî ve fizikî cisimlere sirayet eden ruhlar, nefsler bilgisi
4. Siyaset ilmi: Bu da beş çeşittir: Nebevî siyaset, meliklerin siyaseti, avâmın siyaseti, havâsın siyaseti, kişisel siyaset
5. Âhiret ve yeniden diriliş ilmi: Yeniden dirilmenin mahiyetini, haşrı, ceza ve mükâfat gibi konuların bilgisini içerir.¹⁵

Görüldüğü gibi İhvân-ı Safâ, bilimlerin tasnifinde dinî bilimlerin arasında siyaset ilmini zikretmiş ve siyaset ilminin ilk çeşidi olarak nebevî siyasetide şu şekilde açıklamıştır:

“Nebevî yönetim, (Allah'ın) razı olacağı kanunları fasih ifadelerle yapmayı, güzel gelenekler oluşturmaya; bozuk inançlar, değersiz görüşler, kötü alışkanlıklar ve zalimane davranışlarla hastalanmış olan gönülleri tedavi etmeyi; (gönüllerin

¹⁰ Filiz, *İlk İslam Hümanistleri*, s. 43.

¹¹ Fârâbî'nin ilimler tasnifi için bkz. Bakar, Osman, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 135-150.

¹² Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, s. 29.

¹³ Filiz, *İlk İslam Hümanistleri*, s. 67.

¹⁴ İhvân-ı Safâ'nın ilimlerin tasnifi için bkz. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I, 266-268; krş. İhvân-ı Safâ *Risâleleri*, I, 181-184; Aslan, Recep, *İhvân-ı Safâ ve Hadis*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2017, s. 35-39.

¹⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I, 272-274.

hastalanmasına sebep olan bu olumsuzlukların) o inanç ve alışkanlıklardan nasıl intikal ettiğini; o olumsuzlukları gönüllerden silmeyi; kalpleri o inançların ve alışkanlıkların sebep olduğu hastalıktan tedavi ederek, tekrar onlara dönmekten korumayı ve Allah'ın razı olduğu görüşler, güzel alışkanlıklar, temiz davranışlar ve övülmüş ahlâk ile şifa bulmalarını sağlamanın mahiyetini kavramaktır. Ayrıca nebevî yönetim, doğru yola yönelimlere engel olan, insanı kötü yolların engebeli arazisine sokan ve engel olma işinde ısrar eden, kurtuluş yollarına dönüp bol sevaba rağbet etmemesi için onu azarlayıp tehdit eden şerir nefisleri yönetmenin niteliğini; uykularının uzun sürmesi nedeniyle ve ahireti unuttukları için gaflete düşen ruhları, lehviyata dalan nefisleri uyarmanın ve onlara “bize ne bir Peygamber, ne de bir kitap geldi”¹⁶ dememeleri için misak gününde verdikleri sözü hatırlatmanın mahiyetini bilmektir. Bu siyaset Peygamberlere özgü olan siyasettir.”¹⁷

2. DAVRANIŞLARI İTİBARIYLA İNSANLARIN AHLÂKİ DERECELERİ

Kişilerin daha yüksek hakikatlere erişmesinin ancak peygamberlere teslim olmakla mümkün olacağını düşünen İhvân-ı Safâ, ahlâk mevzusuna özel önem atfeder. Ahlâkın anlamı, ahlâkî hastalıkların çeşitleri, peygamberlerin ahlâkına dair bazı nükteler ve filozofların ahlâkının özü gibi konuların ele alındığı dokuzuncu risâlede peygamberlere tabi sekiz zümreden bahsedilmektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre nazarlar akledilir şeylere hasredilip dinin hükümleri ve koyduğu hudutlar iyi düşünüldüğünde yine peygamberin halleri, emir ve yasaklarının ona uyanlar ve yardım edenlerin nefisleri üzerindeki etkileri dikkate alındığında dinin ruhânî bir yurt olduğu, ayrıca onun varlığının ve devamının sekiz erkânının korunmasına bağlı olduğu açıkça anlaşılabacaktır. İhvân fikrini biraz daha açıklamaktadır. Şöyle ki Peygamber'e tabi olanlarla onun yardımcılarının ibaret olan bu erkân sekiz sınıftır ve her bir sınıfın sanki dinin rükünlerinden birini taşıyan sağlam bir grup olduğu ifade edilmiştir.¹⁸ Bu sekiz grubu İhvân-ı Safâ'nın risâlelerinden aktaralım:

Bu grupların ilki, dinin getirdiği şeyleri ve onun kitaplarını dikkatle okuyanlar/kurrâ, onları indirildiği şekliyle ezberleyenler/hâfızlar ve öncekilerden öğrendiklerini kendilerinden sonraki nesillere öğretenlerdir.¹⁹

¹⁶ Kendisine gönderme yapılan âyetin meâli şöyledir: “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulp-lerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.” A'râf, 7/172.

¹⁷ İhvân-u's-Safâ, *Resâil*, I, 273; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, I, 185.

¹⁸ İhvân-u's-Safâ, *Resâil*, I, 322; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, I, 220. Ayrıca bkz. Aydın, Muhammet, “İhvân-ı Safâ Metinlerinde Nübüvvet”, *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 2017, sayı: 60, s. 254.

¹⁹ İhvân-u's-Safâ, *Resâil*, I, 322; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, I, 220.

İkinci grup, dinle ilgili önemli olayları rivayet edip, hadisleri nakledenler, o dinde oluşan siyer ve ahlâkî koruyup kendilerinden sonrakilere-onların da daha sonrakilere- ulaştıranlardır. Onlar bunu sonrakilerin cahil kalmamaları, dinin eserlerinin silinip unutulmaması ve dine dair rivayetlerin yok olup gitmemesi için yapar.

Üçüncü grup, dini hükümleri bilen fakîhler, hadis âlimleri ve dinin koyduğu sınırları koruyanlardır. Onlar da bunu, bu sınırların bilinmez ve amel edilmez hale gelmemesi, dinin rükünlerinin silinip unutulmaması ve dinin yok olup gitmemesi için yapar.

Dördüncü grup, vahyin zâhirî lafızlarını ve rivayet edilen sözleri tefsir edenler ve onun anlamlarının farklı yönlerini anlayamayan ve bilgisi yetmeyen kimselere açıklayanlardır.

Beşinci grup, dinin savaş veren yardımcıları, din düşmanlarıyla savaşan gaziler, Hz. Peygamber'e tâbi olanların ve ona yardım edenlerin beldelerinin kritik noktalarını koruyanlardır.

Altıncı grup, Hz. Peygamber'in ümmeti içerisindeki halîfeleri, iyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak suretiyle dinin hukukunu koruyanlar, dini yaşantıya aykırı hayat sürenlere engel olanlar ve ülkenin sınırlarını koruyanlardır.

Yedinci grup, mescitlerdeki zâhitler/âbidler, mâbedlerdeki rahipler ve din hizmetini yürüten diğer kimseler, insanları dinin hükümlerini terk etmekten sakındıran, dünya işlerine fazla dalmayı kınayan, insanları dünyevi kuruntulara kapılmaktan sakındıran, şehvî arzulara dalmaktan koruyan, gafillere âhireti ve âhîret ahvalini hatırlatan ve onları âhîret nimetlerine teşvik eden ve bunları onlara ikrar ettiren vâizler ve minberlerdeki hatiplerdir.

Sekizinci grup ise, vahiyle gelen bilgileri tevil eden âlimler, ilâhî ilimlerde ve Rabbânî bilgilerde derinleşenler, dinin gizemli yönlerini bilen âriflerdir. İhvân'a göre bunlar hidayet rehberi imamlar ve hak ile hükmeden adaleti uygulayan râşit halîfelerdir.²⁰

İhvân-ı Safâ'nın risâlelerine bakıldığında klasik Kelâm metinlerinde geçtiği şekliyle nübüvvet konusu işlenmemektedir. Nitekim İhvân-ı Safâ'nın da böyle bir iddia ve kaygıyla bu metinleri kaleme almadıkları bilinen bir husustur. Kendi tarihsel koşullarında ve sahip oldukları felsefî nosyonu ve birikimleriyle tedavüldeki malumatı yine kendi usulleriyle felsefî, mistik ve bâtınî bir bakışla metne aktarmışlardır.²¹

²⁰ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, I, 322-323; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, I, 220-221.

²¹ Aydın, Muhammet, "İhvân-ı Safâ Metinlerinde Nübüvvet", s. 255.

3. İHVÂN-I SAFÂ'DA NÜBÜVVET

Risâleler'inde dinî verilere sık sık başvuran İhvân-ı Safâ'ya göre, Peygamberler, Allah'ın kendisiyle mahlûkatı arasındaki elçilerdir.²² Bu açıdan dinin ahlakî maksadını ön plana çıkaran İhvân-ı Safâ, peygamberlerin çabalarının hem din hem dünya işlerini düzeltmek, nihaî gayelerinin de insanları kötülüklerden ve dünyaya gereğinden fazla bağlanmaktan kurtarıp âhiret saadetine ulaştırmak olduğunu ifade etmiştir.²³ Peygamberlerin dinlerinin ismi, sünnetleri, ibadet zamanları, yer ve biçimleri farklı da olsa hepsinin amaçlarının aynı olduğunu düşünürler.²⁴ Peygamberleri "gönül doktorları" olarak niteleyen İhvân, onların misyonunu, çeşitli zaman ve yerlerde bedenlere ârız olan hastalıkların farklılığına göre tedavi yöntemleri de farklı olan doktorların misyonuna benzetmektedir.²⁵ Pisagorculuğun belirgin tesiri altındaki İhvân-ı Safâ, peygamberlerin ümmet içindeki konumunu ondalık sayı dizisiyle açıklar; peygamberler 1 sayısı gibi, onlara tâbi olan ashâb ve yardımcıları birler, onların yolundan gidenler onlar, onlardan sonra gelenler yüzler, daha sonrakiler binler, on binler... gibidir.²⁶ İhvân-ı Safâ, biraz da mistik bir tavırla üyelerini Hz. Nuh'un yaptığı gemiye binip madde denizinin dalgalarından kurtulmaya, Hz. İbrahim gibi -bir dizi şüphe ve araştırmadan sonra- kesin inanca sahip olarak melekût âlemini seyre, ruhunu bütün manevî kirlerden arındırarak Hz. Muhammed (s.a.) gibi mi'râca yükselmeye çağırarak felsefî tavırlarını nebevî modellere paralel biçimde ifade etmektedir.²⁷

Kur'an'da adları geçen peygamberlerin hemen hemen hepsini zikreden²⁸ İhvân'a göre; nasıl ki her peygamber, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'in²⁹ yerine geçiyorsa, her Allah düşmanı da İblis'in yerine geçmektedir.³⁰

Ulu'l-azm/büyük İslâm peygamberlerinin, İhvân düşüncesinde önemli rol oynadığından şüphe yoktur. Onların adları tüm *Risâleler*'in metinlerine tesir eder ve her birinin tasvirleri, her zaman Kur'an-ı Kerîm'in bütünlüğüne uygundur.³¹ Bu bağlamda, İhvân, Peygamberler içerisinde büyük peygamberleri (ulu'l-azm)

²² İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, 384.

²³ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I, 211.

²⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, IV, 180.

²⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, II, 141; III, 487; IV, 16, 162.

²⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I, 321; Uysal, "İhvân-ı Safâ" md, *DİA*, XXII, 5; Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, s. 304.

²⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, IV, 18; Uysal, "İhvân-ı Safâ" md, *DİA*, XXII, 5.

²⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, II, 280, 283, 350, 352-354; III, 65, 150, 299, 305, 440-441; IV, 16, 18, 27-29, 89, 143, 375.

²⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, IV, 18.

³⁰ İhvân-ı Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia Tâcu Resâili İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, nşr. Mustafa Gâlib, Dârü Sâdır, Beyrut, 1974, s. 66-67; Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, s. 304.

³¹ Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, s. 305.

ayrı bir tasnife tutarak şu isimleri verir: Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed (s.a.v.).³²

İhvân'a göre, musibetlerle imtihan olma, şeytan üzerinden peygamberlere uygulanmıştır. Çünkü peygamberlerin her biri Âdemoğlunun güneşi ve ayı durumundadır. Bu çerçevede İhvân, Hz. Âdem'in İblis'in vesvesesiyle cennetten çıkarılışını, Hz. Nuh'un tufandan kurtulmak için gemiye binmesini, Hz. İbrahim'in ateşe atılmasını, Hz. Musa'nın Allah'la konuşmasını, Hz. İsa, Hz. Zekeriya ve Hz. Yahya'nın kıssalarını detaya inmeden hatırlatmaktadırlar.³³

Nübüvveti felsefeden üstün gören İhvân-ı Safâ, nübüvveti filozofa, vahyi akla tercih etmiştir. İhvân'a göre, "yıldızlar semânın, hayvanlar yeryüzünün ziynetidir. Hayvanların en üstünü insan; insanların en üstünü/faziletlisi, akıl sahipleridir; akıl sahiplerinin en iyileri, âlimlerdir; derece bakımından onların en yükseği, konum bakımından en üstün olanı peygamberlerdir. Rütbe bakımından peygamberlerden sonra hakîm filozoflar gelir... Bil ki ey kardeş, nübüvvet melekler rütbesinden sonra beşerin ulaşabileceği en yüksek rütbe ve derecedir."³⁴

İhvân, Cismânî/Tabîî İlimlere ilişkin ilk risâlesinde "Madde ve Sûret" konusunu tartışırken dolaylı olarak kehaneti de kuşatacak bir şekilde nübüvvet hakkında şunu ifade etmektedir: "Bil ki, küllî nefsin sûretini/şeklini alan cüz'i nefslar ve güzel ahlak, marifet ve ilimden kendisine nüfuz etmesi bakımından buna yakın olan nefslar da vardır. (Kendisine nüfuz edeni) daha çok kabul eden her nefs kendi cinsinin türlerinden daha kıymetli ve daha üstün olur. Örneğin nebilerin nefsleri böyledir. Zira peygamberlerin nefsleri cevherlerin saflığı sebebiyle, küllî neftsen sudûr edip akıp geleni kabul edince, ilâhî kitapları kabul etmiştir. Bu ilâhî kitaplarda, acâyip gizli ilimler, latif anlamlar, tabîî kirlerden temizlenenlerin dışında hiç kimsenin erişemediği saklı sırlar ve herkese fayda veren ilmî şeriatlar ve tertemiz adil sünnetler/öğretiler vardır. Böylece maddenin engin denizinde ve tabiatın esaretinde boğulmuş birçok nefs bunlarla kurtuluşa ermişlerdir.

Yine, hakikî birçok ilim meydana getiren, eşsiz sanatlar ortaya çıkaran, hikmetli eserler inşa eden ve dikkat çekici derecede tılsımlar ortaya koyan araştırmacı bilginlerin nefsleri de böyledir. Aynı şekilde felekî işaretler ve zecrî alametlerle hadiseler meydana gelmeden önce onlardan haber veren kâhinlerin nefsleri de böyledir. Onlar, 'Felsefe insanın gücü ölçüsünde Tanrıya benzemektir' sözüyle bu gibi nefsleri kastetmişlerdir."³⁵ Ancak burada şunu vurgulamak gerekir ki,

³² İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III, 207.

³³ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, I, 143-144.

³⁴ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, IV, 124-125. Ayrıca bkz. Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 168-169.

³⁵ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, II, 10.

İhvân nübüvvetin kesbî olmayıp, lütuf olduğu görüşündedir. Onlara göre Allah kulları arasında dilediğini seçer ve onu melekler ve halkı arasında elçi yapar.³⁶

Başka bir yerde İhvân nübüvveti bir “ruhânî ağaç” metaforu ile ifade eder. Burada peygamber bir ağaç, onun ashâbı ve ensârı ağacın dalları ve budaklarıdır. Onlardan sonra gelen dal, sonrakiler yaprak ve meyve gibidir. Bu ağaç yukarıdan aşağıya biten ruhanî bir ağaçtır. Onun kökleri göktedir. Onun maddesi oradan iner. Yani peygamber melekler tarafından desteklenir; vahyi, ilhamı, haberleri onlardan alır. Bu ağaç arşın altında biten Tûbâ ağacı olarak sembolize edilen bir ağaçtır.³⁷

İhvân’a göre, imanın en kuvvetli ilkesi, peygamberlerin yoluna uymaktır. Onların emrettiklerine uymak ve yasakladıklarından kaçınmak, beşerî amellerin en şerefli, insanî fiillerin en lezzetlisi ve akıl sahibi insanların ulaşabileceği en yüce mertebedir. Peygamberlerle, onlara uyanlar ve dinin hükümlerinden doğan ilimler arasındaki ilişki, yağmur, toprak ve nebat ilişkisini çağırıştırır. Peygamberlerin sözleri yağmur, onlara tabi olanlar toprak ve bu ilişkiden doğan bir takım faydalı ilimler, fiiller ise, toprak ve yağmurun ilişkisinden doğan varlıklar mesabesinde-
dir.³⁸

Kur’an-ı Kerîm’in genel esprisine uygun olarak peygamberlerin insanların hidayete ermelerinde müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderildiğini hatırlatan³⁹ İhvân için peygamberler, insanların akıl, bilgi, düşünce ve anlayış seviyelerinin farklı olmasından dolayı, onları irşat etmek ve yüklerini hafifletmek için gönderilmiştir.⁴⁰

Ba’s, kıyamet, haşr, hesap ve âhiretle ilgili benzeri meselelerin bilgisi, gizli ve latif sırlardır. Bunlar, ancak peygamberlerin melekler aracılığıyla, Allah’tan getirdikleri bilgileri tasdik etmek suretiyle bilinir. Bunlarla yetinmeyip, aklî delil ve felsefî hüccet isteyenlerin, arınmış nefslere, temiz kalplere, dikkatli kulaklara, güzel ahlâka, ilim ve hikmette derinleşmeye ihtiyaçları vardır. Bunları gerçekleştirebilenlerin ulaştığı iman, hakikî imandır. Bunu başaramayanlar için peygamberlerin getirdiklerine iman etmekten ve onları tasdik etmekten, başka yol yoktur. Bu da taklidî imandır. Aksi takdirde bu mevzularda malumat sahibi olamazlar ve sonuçta inkâra düşerler.⁴¹

İhvân, metafizik alanda vahiy ve ilhamı da bilginin kaynağı olarak görmektedir. Akıl yahut duyuların kendini aydınlatamadığı bu tür metafizik konularda

³⁶ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, III, 154; Taş, *İhvân-ı Safâ’da Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 169.

³⁷ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, IV, 136; Taş, *İhvân-ı Safâ’da Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 174.

³⁸ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, IV, 76-77; Koç, Ahmet, *İhvân-ı Safâ’nın Eğitim Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 146.

³⁹ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, II, 455.

⁴⁰ Koç, Ahmet, *İhvân-ı Safâ’nın Eğitim Felsefesi*, s. 134.

⁴¹ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, III, 293; IV, 109-110; Koç, *İhvân-ı Safâ’nın Eğitim Felsefesi*, s. 143-144.

insan, Tanrı'nın sözcüsü olan peygamberlere uymalı, onların öğretilerine tabi olmalıdır.⁴²

İhvân'ın öğretisinde, peygamberler sadece dinî meselelerle meşgul olan insanlar değildirler. Aksine peygamberler, insanların dünyevî ve ruhî bütün ihtiyaçlarına ve problemlerine çözümler sunan insanlardır. Bu noktada Allah'ın birliğine inanan âlim ve filozofa dikkat çeken İhvân, hüküm koyma noktasında filozofun görüşüyle peygamberin görüşü arasında fark olmadığını inanır.⁴³

Peygamberlerin yolunun, benzer şekilde filozofların da yolu olduğunu⁴⁴ söyleyen İhvân'a göre, peygamberlerle filozoflar, dinî ve akîdevî gerçeklerde birleştikleri gibi dünyaya değer vermeme, ikinci hayatı (meâd) ve orada iyilik ya da kötülük olarak bütün amellerin karşılığının verileceğini düşünme gibi ahlâkî konularda da birleşirler.⁴⁵

İhvân'ın düşüncesine göre, peygamberlerin emrettiği ve yasakladığı şeyler kendi görüşleriyle değil, ilâhî kaynaktan gelen vahiyledir. Bu sebeple mutlaklardır. Bilgin ve filozofların ortaya koydukları şeyler ise akıl seviyelerine, düşünme ve araştırmalarına ve kendi görüşlerine dayandığı⁴⁶ için subjektif ve görelidir. Vahiy ile uyum içerisinde olduklarında, mutlaklık kazanırlar.⁴⁷

İhvân'a göre, filozof ve ulemâ peygamberlerin vârisleridir. Bu nedenle peygamberlerden sonra onların vazifelerini sürdürürler. Hikmet ile şeriâtın amacı birdir. İnsanların bireysel farklılıkları ve sorunları sebebiyle farklı söylemlere sahip olsalar bile, temelde aynı amaca hizmet ederler. Nasıl ki doktor hastalıklara ayrı ayrı ilaç yazıyorsa, insanların farklı sorunları sebebiyle hikmette ve şeriatta kimi farklılıklar olacaktır.⁴⁸ İhvân, nebevî şeriâtlerin farklılığını da aynı şekilde açıklamaktadır. Dolayısıyla her topluma farklı şeriâtların indirilmiş olmasının tabii olduğunu belirtmektedir. Ancak şeriât ile hikmetteki "farklılığın bir başka nedeni de insanların kapasitelerinin farklılığı ile ilgilidir. Belki söylenenlerde ihtilaf yoktur; ancak anlayan kişinin anlayışının ve zekâsının farklılığı nedeniyle farklı anlayışlar oluşabilmektedir."⁴⁹

Her ne kadar İhvân tıpkı selefi Fârâbî'nin (ö. 339/950) peygamber ile filozofu aynılaştıran düşüncelerini hatırlatırcasına hakîm, filozof ve erdemlilerin

⁴² Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, s. 68.

⁴³ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, I, 211; Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, s. 310; Ayrıca bkz. Sönmez, Bülent, *Peygamber ve Filozof*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002, s. 129.

⁴⁴ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III, 355.

⁴⁵ Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yayınları, İstanbul, 2012, s. 148.

⁴⁶ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, IV, 136.

⁴⁷ Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, s. 132.

⁴⁸ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III, 30, 347.

⁴⁹ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III, 488; Sönmez, *Peygamber ve Filozof*, s. 129.

yolunun, peygamberler yolu olduğu biçimindeki fikirleri dile getirirse de⁵⁰ burada şu hususa dikkat etmek gerekir. İhvan her zaman önceliği Peygambere vermiştir. Filozofu ise hadislerden mülhem bir anlayışla âlim kategorisinde değerlendirmek suretiyle bir mirasçı olarak görür. Ancak bu pozisyonda olan bir filozofun hükümleri nebevi hükümlerle örtüşebilir. Dolayısıyla peygambere tabi olma vurgusunun İhvan düşüncesinde önemli olduğunu düşünüyoruz.

Sonuç olarak peygamberliğin vehbî olduğuna inanan İhvân için, nübüvvet, en yüce mertebe, en yüksek rütbe yani meleklerin derecesidir.⁵¹ İhvân'ın peygamberlerin sonuncusunun Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğu konusunda herhangi bir tereddüdü yoktur.⁵² İhvân'a göre, şeriat sahibi ile filozof arasındaki fark, muhteva açısından değil, şekil bakımındandır.⁵³

4. NÜBÜVVETİN ŞARTLARI VE ÖZELLİKLERİ

İhvân-ı Safâ, kırk yedinci risâlesinde nübüvvet konusunu bağımsız bir bölüm olarak işlemiştir. Risâlenin girişinde peygamberlik kurumunun önemine bir hadisle vurgu yapmıştır: “*Sadık rüya, peygamberliğin kırk altı bölümünden bir bölümdür.*”⁵⁴ İhvân, bu risâlede nübüvvetin kırk altı hasletini açıkladığını ifade etmiştir. Nübüvveti, insan halinin ulaşacağı, melekleri takip eden en yüce mertebe olduğunu, onun bütünü beşerî erdemlerden kırk altı haslet olduğunu belirtmiştir. Bu hasletlerden birinin de sadık rüya olduğuna dikkat çekmiştir.⁵⁵

İhvân, nübüvvetin konumuna dikkat çekmiş ve bunu riâyset/başkanlıkla açıklamıştır. İhvân, riâyseti de cismânî ve ruhânî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Cismânî riâyset, üstünlük, baskı ve zulümle sadece bedenler ve cisimler üzerinde otoritesi olan melikler ve zorbaların riâyseti gibidir. Ruhânî başkanlığa gelince; o, adalet ve ihsanla ruhlara ve nefislere malik olan şeriat sahiplerinin riâyseti gibidir. Onlar bu riâyseti, şer'i kanunları koruma ve sünnetleri hayata geçirme,

⁵⁰ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, IV, 126; Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, s. 310.

⁵¹ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, IV, 125.

⁵² İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III, 143.

⁵³ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, IV, 136; Hicâb, *Felsefetu's-Siyâsiyye inde İhvân-ı Safâ*, s. 218.

⁵⁴ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, 1980, Ta'bîr, 4; Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Dâru Tayyibe, Riyâd, 2006, Ru'yâ, 1; Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Beytu Efkârü'd-Devliyye, Riyâd, 1999, Edeb, 97; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *es-Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabîyye, Beyrut, ts, Ru'yâ, 2; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts, Ta'bîr, 1; Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, nşr. Hasan Abdu'l-Menâim Şelbî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001, Ta'bîr, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb Arnavût v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, 2001, IX, 118; X, 210, 345; XIV, 416.

⁵⁵ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, IV, 125. Hadisin değerlendirmesi için bkz. Aslan, *İhvân-ı Safâ ve Hadis*, s. 126-130.

ihlâsla ibadet, kalp yumuşaklığıyla ilahîleşme, sevaba ulaşmak için kesin bilgi, ahrette saadet, kurtuluş ve muvaffakiyet için dinler ve şeriatlarda istihdam ederler.⁵⁶

İhvân-ı Safâ, nübüvvetin özelliklerini şu şekilde zikretmektedir: “Nübüvvetin özelliklerinden ilki, meleklerden gelen vahiy ve haberlerdir. Sonra ümmet içerisinde daveti açıkça ortaya koymaktır. Sonra indirilen kitabı veciz lafızlarla tedvin etmek ve onun kıraatini fesahatle ortaya koymak, sonra manalarının tefsirini ve yorumunun çerçevesini açıklamak, sonra ondan elde edilen sünnetleri ortaya koymak ve hasta nefisleri bozuk ve zayıf görüşlerden arındıracak tedavi metotlarını, kötü adetleri, çirkin işleri ve hoş olmayan fiilleri belirlemektir.”⁵⁷

Nübüvvetin özelliklerinden birisi de kötü nefisleri doğru yola döndürme onları azgınlık yolunun sarp yokuşunda ısrarla ilerlemekten alıkoyma siyasetinin keyfiyetini bilmektir. Nübüvvetin özelliklerinden bir diğeri de, şeriat sünnetin icra edilmesi, dinde izlenecek yolun açıklanması, helal ve haramın ortaya konması, dünya işlerinin tamamına dair hadlerin ve hükümlerin ayrıntılı bir şekilde gözler önüne serilmesi; sonra dünyada züht hayatının özendirilmesi, ona aşırı bağlanmanın yerilmesi ve insanların avamdan, havastan ve bu ikisi arasındaki tabakalardan olanlarına dair hükümlerin ayrıntılı bir şekilde dile getirilmesidir.⁵⁸

İhvân, şeriat koyucunun kendisinde, doğuştan üzerinde yaratıldığı on iki haslete/özellığe değinmektedir:

1. Organların tam ve güçlü olması, kendisiyle ve kendisinden beklenen amelleri yerine getirebilmesi ve ne zaman bir iş yapmaya yönelse kolayca yapabilmesidir.
2. Kendisine söylenen ve karşılaştığı her şeyde, o iş ne ise ona göre söyleyenin amacını iyi bir şekilde kavraması ve hızla düşünmesidir.
3. Anladığını, işittiğini ve andığını ezberlemesi ve bir bütün olarak onları asla unutmamasıdır.
4. Bir şey hakkında en küçük bir delil bile görse o delilin gösterdiği şeyi derhal anlayacak şekilde, en ufak bir delilin ortaya çıkmasıyla görüşü oluşabilen zeki ve uyanık bir kimse olmasıdır.
5. İçinde ve kalbinde olanı en veciz lafızlarla dile getirecek ifade güzelliğinin olmasıdır.
6. İlmi ve istifade etmeyi seven, ona boyun eğen, kolayca kabul eden, ilim yorgunluğundan acı çekmeyen ve karşılaştığı sıkıntılardan eziyet duymayan biri olmasıdır.

⁵⁶ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, IV, 128; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, IV, 101-102.

⁵⁷ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III, 494; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, III, 394-395.

⁵⁸ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, III, 495; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, III, 395.

7. Doğruluğu ve güzel muameleyi seven ve ehline yakın duran biri olmasıdır.
8. Yeme, içme ve cinsi münasebete düşkün olmayan, ayıplardan uzak duran ve bunların oluşturduğu lezzetlerden nefret eden biri olmasıdır.
9. Ruhu yüksek, himmeti yüce ve cömertliği seven, bütün kötü ve çirkin şeylerden nefsinin yüce tutan, himmetini en yüksek dereceli işlere çeviren biri olmasıdır.
10. Dirhem, dinar ve dünyanın diğer mal ve mülküne değer vermemesi ve onlardan yüz çevirmesidir.
11. Adaleti ve adil kişileri seven, baskı ve zulümden nefret eden biri olmasıdır. Adaleti ehline veren, zulmü ortadan kaldırıra şefkat duyan, iyi, güzel ve adalet olarak gördüğü her şeyi, hiçbir komuta zorluğu ve başkaldırı hissi duymadan yerine getiren, zulme ve çirkinliğe çağrıldığında icabet etmeyen biri olmalıdır.
12. Yapılmasını gerekli gördüğü şeye karşı azimli, korkusuz, ruh zafiyeti duymayan, cesur ve yürekli biri olmasıdır.⁵⁹

İhvân, bu on iki özelliği sıraladıktan sonra yasa koyucu olarak vasıflandırdığı peygamberlerle ilgili on tane daha özellik zikretmektedir. Şeriatı tamamlamak, sözleri, emirleri, yasakları ve onların yorumlarını yetkinleştirmek, şeriatların gereklerini, hükümlerinin yollarını, ümmetinin tedbirini, din ve dünya işlerinde memleket insanlarının siyasetini geliştirmek için yasa koyucunun koyduğu ve sonra diğer işleri üzerine bina ettiği ilk kural, onun öncelikle kendi nefsinde, âlemin kadim, diri, bilgili, hikmetli, kudretli, üstün, iradeli bir yaratıcısının olduğunu, O'nun bütün varlıkların nedeni olduğunu, onların her birini kendisine uygun şekilde çekip çeviren bir sahibinin olduğunu kesin bir bilgi ile görüp inanmasıdır.⁶⁰ Diğer özellikleri şu şekilde hülâsa etmek mümkündür: İkincisi, maddeden soyutlanmış, her biri kendi kendisiyle var olan, kendi nasibine düşen emre yönelmiş, akılsal varlıkları tasavvur edip düşünmesi gerekir ki, bunlar yüce Allah'ın melekleri ve O'nun halis kullarıdır. Elçi gönderme, vahiy ve haberler onlarla gerçekleşir ve bütün bunlar onların desteğiyle olur. Üçüncüsü, yerine göre bedenden soyutlanmış, yerine göre bedeni kullanan, bazen de onunla bağlantı kuran nefsanî varlıkları bilip iman etmesidir. Onlar iş ve hedeflerine uygun olarak hayvan bedenlerine iner ve oraya yerleşebilirler. Dördüncüsü, onların bedenlerden ayrılmasıyla özlerinin bozulmayacağına ve Allah'ın kudretinden çıkmayacaklarına inanmak gerekir. Beşincisi, varlıklardan her biri kendi özleriyle tektir ve onları ancak kendilerine ilişen kötü amelleri, bozuk fikirleri, kötü huy-ları ve katmerleşen cehaletlerinin ıslah veya ifsad edebileceğine inanmaktır. Altıncısı, Yaratıcı bir şeyi emrettiğinde ona imkân tanyacağına ve bütün nedenleri

⁵⁹ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, IV, 129-130; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, IV, 102-103.

⁶⁰ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, IV, 130; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, IV, 103.

ortaya çıkaracağını, içlerinden emrine uyanların, yasağını işleyenlerin olacağını bilmektir. Yedincisi, itaat ve isyan sınıflarından her birisi için sevap ve azap olarak bir karşılık kılmıştır. Emredilenleri ve yasaklananları bile işleyenlerin karşılığı hak edeceğini öğretir. Sekizincisi, kişilerin yaptıklarının karşılığını görecekları bir yeniden dirilişin olduğunu bilmesidir. Dokuzuncusu, ödülü en fazla ve dönüş yerinde dereceleri en yüksek olan şeyin, Allah'a dua ve yakarış olduğunu bilmektir. Onuncusu, Allah'a çağırانların derece olarak en yücesi, makamlarının en yüksek, bilgilerinin en geniş, doğruyu en fazla konuşan ve hak yola en fazla bağlı olduklarını bilmektir.⁶¹

Burada İhvân-ı Safâ, nübüvvetin özelliklerini farklı bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Görüldüğü üzere nübüvvet özelliğı şeklinde zikredilen maddelerin bir kısmının inanç esaslarından olduğı, diğeri bir kısmının ise sadece peygamberlere özgü olmadığı söylenebilir.

SONUÇ

Asr-ı saadetten günümüze değin nübüvvet kavramına çeşitli dini akımlar birbirinden farklı anlamlar yüklemişlerdir. Bunlardan bir tanesi de IV./X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış İhvân-ı Safâ'dır. İhvân nübüvvet anlayışını, İslam düşünce geleneğinden farklı bir şekilde ortaya koymuş ve klasik akâid/kelâm metinlerinin dışında kendilerine has bir bakış açısıyla vermiştir.

İhvân-ı Safâ'ya göre, Peygamberler, Allah'ın kendisiyle mahlûkatı arasındaki elçilerdir. Bu açıdan dinin ahlakî maksadını ön plana çıkaran İhvân-ı Safâ, peygamberlerin çabalarının hem din hem dünya işlerini düzeltmek, nihâi gayelerinin de insanları kötülüklerden ve dünyaya gereğinden fazla bağlanmaktan kurtarıp âhiret saadetine ulaştırmak olduğunu belirtmişlerdir. Peygamberleri "gönül doktorları" olarak niteleyen İhvân, onların misyonunu, çeşitli zaman ve yerlerde bedenlere ârız olan hastalıkların farklılığına göre tedavi yöntemleri de farklı olan doktorların misyonuna benzetmektedir. Nübüvveti felsefeden üstün gören İhvân-ı Safâ, nübüvveti filozofa, vahyi akla tercih etmiştir. Ayrıca peygamberliğin kesbî olmayıp lütuf olduğuna inanan İhvân için, nübüvvet, en yüce mertebedir ve peygamberlerin sonuncusunun Hz. Peygamber (s.a.) olduğı konusunda herhangi bir tereddütleri yoktur.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb Arnavût v.dğr., Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Aslan, Recep, *İhvân-ı Safâ ve Hadis*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2017.

Aydın, Muhammet, "İhvân-ı Safâ Metinlerinde Nübüvvet", *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 2017, sayı: 60, s. 251-265.

⁶¹ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, IV, 131-132; krş. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, IV, 103-104.

- Bakar, Osman, *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, 1980.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yayınları, İstanbul, 2012.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.
- De Boer, T.J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul, 2001.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Beytu Efkârü'd-Devliyye, Riyâd, 1999.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1992.
- Filiz, Şahin, *İlk İslam Hûmanistleri*, Bilim ve Ütopya Kitaplığı, Ankara, 2010.
- Hicâb, Muhammed Ferîd, *Felsefetu's-Siyâsiyye inde İhvân-ı Safâ*, Mısır, 1982.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dârü'l-Fikîr, Beyrut, ts.
- İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, 2008.
- İhvânü's-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Ali Durusoy v. dğr., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.
- İhvânü's-Safâ, *er-Risâletü'l-Câmia Tâcu Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, nşr. Mustafa Gâlib, Dâru Sâdır, Beyrut, 1974.
- Koç, Ahmet, *İhvan-ı Sefa'nın Eğitim Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Dâru Tayyibe, Riyâd, 2006.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, nşr. Hasan Abdu'l-Menâim Şelbî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.
- Onay, Hamdi, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.
- Öztürk, Mustafa, "İhvân-ı Safâ'nın Felsefî Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, 2003, Sayı:14-15.
- Sönmez, Bülent, *Peygamber ve Filozof*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002.
- Tâmir, Ârif, *Hakikatü İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, III. Baskı, Dâru'l-Maşrik, Beyrut, 1982.
- Taş, İsmail, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, Palet Yayınları, Konya, 2012.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-İmta' ve'l-Muâ'nese*, nşr. Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyn, DâruMektebeti'l-Hayat, ts.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-Mukabesât*, DâruSuâd, Kuveyt, 1992.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, *es-Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabîyye, Beyrut, ts.
- Uysal, Enver, *İhvân-ı Sefa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.
- Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ", *DİA*, XXII, İstanbul, 2000.

ACELECİ HADİS YORUMU VE BUNUN DOĞURDUĞU SAKINCALAR

Doç. Dr. Veysel ÖZDEMİR

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı/ veysel23@gmail.com.

Giriş

Sünnet; Hz. Peygamber'in bir insan olarak yaşamı boyunca ortaya koyduğu örnek uygulamalarının genel adıdır. Hadisler de sünnet malzemesini günümüze kadar taşıyan yazılı formlardır. Bu yazılı formlar hadis tarihinin rivayet dönemi içerisinde temel kaynaklar denilen meşhur hadis eserlerinde ve bunlara nazaran meşhûr olmayan diğer eserlerde yerlerini almıştır. Böylelikle sünnet, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren gerek yaşanarak/uygulamalı gerekse haber şeklinde nakledilerek günümüze kadar gelmiştir.

İslam tarihi boyunca Hz. Peygamber'in sünnetini tespit etmek amacına matuf olmak üzere hadislerin sübût ve delâleti tartışılmıştır. Bu tartışmaların taraflarınca üretilen metodolojilerinden kaynaklanan anlama farklılıklarını bir tarafa koyacak olursak sistemli ve düzenli bir değerlendirme faaliyetinin hep var olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İslâm toplumu içerisinde ortaya çıkan ekollerin hadis değerlendirmelerine dair üretmiş oldukları yöntem ve metotlar oldukça zengin bir birikim sunmaktadır.¹

¹ Hanefiler, Mâlikiler, Şâfiîler, Hanbeliler, Zâhirîler, Mu'tezilîler, Zeydîler, İsnâaşerîler... Bu ekollerin her birinin hadis anlayışları ile ilgili gerek Türkiye'de gerekse İslam dünyasının diğer coğrafyalarında doktora ve yüksek lisans düzeyinde çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan Türkiye'de hazırlanan doktora düzeyindeki çalışmalardan bazıları şöyledir: İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin hadis anlayışı ve Hanefî mezhebinin hadis metodu*. (Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 1994); Dinçoğlu, Mehmet, *Ehl-i hadis ve Hanefî usulcülere göre hadislerin kabul ve reddi*, 1. Baskı (Ankara: İlâhiyât, 2016); Metin Yiğit, *İlk dönem Hanefî kaynaklarına göre Ebu Hanîfe'nin usul anlayışında sünnet*. (İstanbul : İz Yayıncılık, 2009); Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* (Doktora, Uludağ Üniversitesi, 2014); Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'de lafza bağlı hadis/sünnet yorumu* (Doktora, Ankara Üniversitesi, 2006); Hüseyin Hansu, *Mu'tezile'nin hadis anlayışı* (Doktora, Ankara Üniversitesi, 2002); Kadir Demirci, *Zeydiyye'nin hadis anlayışı* (Doktora, Ankara Üniversitesi, 2005).

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar öncelikle hadislerin sübûtuna yoğunlaşmıştır. Bu meyanda Hulefâ-i Râşidîn gerekli tedbirleri almaya gayret etmiş, ashâb-ı kirâm da ellerinden gelen çabayı serdetmiştir. Nitekim onlar Hız. Peygamber'in "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار" / *Kim bile bile bana isnâd ederek yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın.*"² şeklindeki uyarısının muhatabı olmuşlardır. Buna göre kendileri hadislerin naklinde ve Hız. Peygamber'e isnadında oldukça titiz davranmışlardır.

Sahâbe neslinin göstermiş olduğu bu titizlik ondan sonraki nesiller için bir yol haritası olmuş, hadislerin sübûtu için sistematik kurallar geliştirilmeye çalışılmıştır. Bununla ilgili hadis alanına dair çeşitli ilimler doğmuştur. Hadislerin sened ve metinlerin durumunu inceleyen Mustalahu'l-hadîs (Hadis Usûlü), râvîlerini tenkit eden Ricâlu'l-hadîs ile Cerh-Ta'dîl, gizli kusurlarını ortaya koyan İlelu'l-hadîs ilmi bu cümledendir.³

1. Hadisleri yorumlama çabalarının tarihine kısa bir bakış

Hadislerin sübûtu ile ilgili yukarıda zikretmiş olduğumuz çabaların yanında delâlet ve dirâyet yönüne dair çalışmalar da yürütülmüştür. Bununla ilgili birçok disiplinde faaliyetler yürütülürken hadis ilmi içerisinde de bazı alt alanlar oluşmuştur. Fıkhu'l-hadîs, Şerhu'l-hadîs, Garîbu'l-hadîs, Muhtelifu'l-hadîs ilimleri bunlardandır. Fıkhu'l-hadîs: Hadisleri ve hadislerden hareketle Hız. Peygamber'in gayesini kavramak, hadisin künhüne vâkîf olmak ve ondan nebevî muradın ne olduğunu ortaya koymaya çalışmak şeklinde tarif edilir.⁴ Bu anlamıyla, ilk dönemlerde kullanılan "İlmü dirâyeti'l-hadîs", Taşköprizâde'nin hadis ilimleri arasında zikrettiği "İlmü te'vîli akvâlî'n-nebî" ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin kullandığı "İlmü esrârî'l-hadîs" tabirleriyle aynı veya yakın mânaya gelmektedir.⁵

Aslında hadislerin aktarımının yanında onları anlamının da önemli olduğuna dair bizzat Hız. Peygamber'in tavsiyelerinin olduğu bilinmektedir. Hız. Peygamber hayatta iken hadislerinin aktarılmasını öğütlemiş ve bunun önemli bir vazife olduğunu bildirmiştir.

نَضَرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا، فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ، فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ لَيْسَ بِفِقْهٍ.

² Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh*, thk. 'Izzuddîn Dali v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), "İlim", 38; Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh*, thk. Yâsir Hasen v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016), "Mukaddime", 2.

³ Bu ilimlerle ilgili bilgi edinmek için bkz. Thamer Hatamleh - Veysel Özdemir, *Uygulamalı Hadis Usûlü* (İstanbul: Hikmetevi, 2018).

⁴ Ömer Özpınar, *Fıkhu'l-Hadîs İlmî (Hadislerin Anlaşılmasında Takip Edilecek Usûl)* (Yüksek Lisans, Seçuk Üniversitesi, 1996), 74.

⁵ Mehmet Görmez, "Fıkhu'l-hadîs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 12: 547.

“Allah, benden bir hadisi işitip de onu (güzelce) ezberleyip başkasına (eksiksizce) aktaran kimsenin yüzünü ak etsin. Kendisine (bilgi) ulaştırılan nice kimseler vardır ki onu işiten (ve kendisine aktaran kimse)den daha kavrayışlıdır.”⁶

Hz. Peygamber’in kendisine sorulan sorulara cevaplar vermesi, işin iç yüzünü kavratıcı sorular sorarak açıklamalarda bulunması vs. dinin anlaşılması ve kavranmasına dönük faaliyetleridir.

Hicri üçüncü yüzyıldan itibaren ortaya çıkan temelde hadisleri anlama çabaları olan şerh çalışmalarını⁷ da bu meyanda zikretmek gerekmektedir. Şerh; “Meseleyi izah etmek, kapalı bir konuyu açık ve anlaşılır hale getirmek” gibi manalara gelmektedir.⁸ Hadis şerh kaynaklarında hadislerin açıklamaları ve yorumları yapılmaktadır. Aslında “Hadis Şerh İlmi”ne “Hadis Yorum İlmi” de denilmesi mümkündür. Zira Kur’ân’a nispetle Tefsir ilmi ne ise, Hadis’e nispetle Hadis Şerh ilmi de odur.⁹ Hadis şerhlerinde, hadislerin anlaşılmasına dönük kısaca şu faaliyetler yer alır:

“Hadisler şerh edilirken sened ve metin tahlili yapılıp, râviler tanıtılır ve güvenilirlik durumları hakkında cerh ve ta’dil âlimlerinin görüşleri aktarılır. Hadisin senedinde kopukluk olup olmadığı belirtilir. Genellikle hadislerin farklı isnadları zikredilir, hadislerde râviler tarafından yapılan değişikliklere, hatalara dikkat çekilir. Böylece hadisin sıhhatiyle ilgili bir sonuca ulaşılır. Hadisin kaynaklardaki durumu incelenir, farklı lafızlarla rivâyetleri bir araya getirilir. Metindeki herkes tarafından bilinmesi zor (garîb) kelimeler açıklanır. Hadis, edebî ve bilimsel yönünden incelenir. Birbirine zıt gibi görünen hadisler hakkında açıklayıcı bilgiler verilir, uzlaştırma veya tercihler yapılır. Hadisin söylendiği bağlam (sebeb-i vurûd) tesbite çalışılır. Taşıdığı fikhî hükümler tesbit edilir. Kısaca söylemek gerekirse hadis metinleri garîbü’l-hadîs, ihtilâfü’l-hadîs, müşkilü’l-hadîs, fıkhu’l-hadîs açılarından incelenir. Şerhlerde, şerh edilen temel kaynaklardaki hadislerle ilâve olarak hadisin şerhi ile ilgili konularda birçok hadis zikredilmektedir.”¹⁰

Bunlara ilaveten şerhlerde hadis ilk geçtiği yerde uzun uzun açıklanıp, tekrar geçtiği yerlerde açıklamaları ilgili yerlere havale edilir. Bazı açıklamalar, yazının devrinin sosyal, siyasal ve kültürel yapısıyla ilişkilendirilir. Şerh kitaplarının çok zengin bir kaynakçası bulunmaktadır. İbn Hacer’in, *Fethu’l-bârî* şerhinde

⁶ Süleyman b. el-Eş’as Ebu Dâvud, *Sünen*, thk. Yâsir Hasen v.dğr. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 1436), “İlim”, 10; Muhammed b. ‘İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. ‘İzzuddîn Dali v.dğr. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, 2015), “İlim”, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu’ayb el-Arnaût ve Âdil Münşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 21: 60, 27: 318.

⁷ Zîşan Türkan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*, 1. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 49.

⁸ Cemaluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 2: 497.

⁹ Talat Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, 1. Baskı (Ankara, 2013), 24.

¹⁰ Ahmet Yücel, “Temel Hadis Kaynakları Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *Hadis Tarihi ve Usulü*, 3. Baskı (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayını, 2013), 108.

1000'den fazla kaynak kullandığı zikredilmiştir. Ayrıca hadislerin şerhinde gerektiğinde Siyer, Tarih, Kelâm, Coğrafya, Tıp, Astronomi gibi ilim dallarından da istifade edilmiştir. Hadisler; Kur'ân, genel hükümler, ilgili rivayetler ve özellikle mezhep imamlarının görüşleri çerçevesinde değerlendirilir.¹¹

Bu alanın en önemli eserlerinden biri olan Bedruddîn el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserinde uyguladığı metot zikredilmeye değerdir. Zira el-Aynî, eserinde hadisleri anlamaya dönük 30 kadar başlık altında açıklamalarda bulunmuştur. İlk hadislere hasrettikleri ile bab başlıkları ve tercemelerle ilgili olanların dışındaki başlıklarını şu şekilde aktarabiliriz:

(بَيَانُ تَعْلُقِ الْحَدِيثِ بِالْآيَةِ) – Hadisin ayetle olan münasebetinin açıklanması.

(بَيَانُ تَعْلُقِ الْحَدِيثِ بِالترجمة) – Hadisin verildiği başlıkla olan münasebetinin/uyumunun açıklanması.

(بَيَانُ رِجَالِهِ) – Hadisin isnadındaki râvîlerin tanıtılması.

(بَيَانُ لَطَائِفِ إِسْنَادِهِ) – Hadisin isnadının inceliklerinin açıklanması.

(بَيَانُ مَنْ أَخْرَجَهُ غَيْرُهُ) – Hadisin tahrîcinin yapılması.

(بَيَانُ اللَّغَةِ) – Hadisin kelimelerinin, özellikle de garîb olanlarının izahının yapılması.

(بَيَانُ الْمَعَانِي) – Hadisin meânî ile alakasının incelenmesi.

(بَيَانُ التَّيْبَانِ) – Hadisin teşbih sanatına dair yönünün açıklanması.

(بَيَانُ الْبَدِيعِ) – Hadisin bedî' sanatına dair hususlarının incelenmesi.

(الْأَسْئَلَةُ وَالْأَجْوِبَةُ) – Hadisin anlamının ve diğer hadislerle olan ihtilafının soru ve cevaplarla izah edilmesi.

(اِسْتِنْبَاطُ الْأَحْكَامِ) – hadisten çıkan hükümlerin tespit edilmesi.

(فَائِدَةٌ) – Hadisin muhtelif konularla olan ilgisinin açıklanması.¹²

Hadisler içerisinde doğrudan anlaşılmayan müşkil ve müteşabihler de olabilmektedir. Hadiste birbirlerinin yerine kullanılan müşkil ve müteşabih kavramları¹³ anlaşılması güç ve kapalı hadisler için kullanılmaktadır. Bu türden hadislerin doğru anlaşılabilmesi için önemli çabalar gösterilmiş hatırı sayılır bir literatür ortaya çıkmıştır. Bunların başında İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) *Te'vîlû muhtelifi'l-hadis'i*, Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Müşkilü'l-âsâr*'ı, İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Müşkilü'l-hadis ve beyânüh*'ü eserlerini zikredebiliriz. Bu türden hadislerin anlaşılması için ortaya konan ilkeler şu başlıklar altında toplanabilir:

¹¹ Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, 27.

¹² Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, 72-75.

¹³ Nureddin İtr, *Menhecü'n-nakd fî ulumi'l-hadis* (Dimaşk : Dârü'l-Fikr, 1997), 337.

Tenzih, dile uygunluk, Kur'ân ve Sünnete uygunluk, ihtiyat, dinin temel prensiplerine uygunluk, anlamlılık/faide ilkesi.¹⁴

Hadislerin akla uygunluk açısından değerlendirilmesi de önem arz eden başlıklardan birisidir. Nitekim bu akıl ile şereflendirilen insan için tabii ve elzem bir şeydir. Ancak her insan bunu yapabilecek düzeyde midir veya bunu yapabilecek kişilerde hangi donanımların olması lazımdır? Bu soruların cevabını İbn Kayyım el-Cevziyye şöyle cevaplandırmaktadır:

“Bir hadisi teknik olarak incelemeyen yani senedini gözden geçirmeden sadece metniyle değerlendirecek kişinin, tüm hücrelerine işleyecek şekilde sahih sünnet bilgisiyle yoğrulmuş ileri derecede uzman, sünneti, hadisi, Hz. Peygamber'in siretini, irşadını, neyi emredebileceğini ve neyi nehyedebileceğini, neden hoşlanacağını ve neden hoşlanmayacağını, neyi şeriat olarak ümmete getirebileceğini bilecek şekildeki sahabilerden biri gibi olması gerekmektedir.”¹⁵

Buraya kadar verilen tarihi süreçteki anlama ve yorumlama çalışmalarının genel karakteristiğinden yola çıkılarak bir hadisin yorumlanmasında dikkat edilmesi gereken hususların şu şekilde yürütülmesi gerektiği söylenebilir:

- Klasik şerhlere bakılarak, hadisin buralardaki yorumu hakkında fikir sahibi olunmalıdır.
- Hadisler Kur'ân ışığında değerlendirilmelidir.
- Aynı konuda bütün hadisler ele alınarak “metin inşası” yapılmalıdır.
- Muhtelefu'l-hadis ilmi ve diğer hadis ilimleri yöntemleri çerçevesinde değerlendirilmelidir.
- Hadisler vârid olduğu bağlamlar, sebepler ve maksatlar ışığında değerlendirilmelidir. (Sosyal, coğrafi, kültürel, psikolojik, tarihî bağlamlar ile örf-adet, “tabîî hâl” câri kültür etkisi dikkate alınmalıdır.)
- Hadisteki değişken vasıta ile sâbit hedef birbirinden ayırt edilmelidir.
- Hadisteki edebi sanatlar dikkate alınmalı; mecaz ile hakikat ayırt edilmelidir.
- Gaybî olan ile olmayan hadis hükümleri ve mesajları birbirinden ayırt edilmelidir.
- Hadislerin sened ve metin yönünden sıhhat derecesi iyi tespit edildikten sonra, lafızlarının delalet ettiği anlamlar da iyi tespit edilmelidir.
- Hadislerin mânen rivayet edildiği gözden kaçırılmamalıdır.¹⁶

¹⁴ Osman Bodur, *Mütesabih Hadislerin Yorumu* (İstanbul : Rağbet Yayınları, 2016), 142-198.

¹⁵ Muhammed b. Ebi Bekr Şemsuddîn İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Menâru'l-munîf fi's-Sahîhi ve'd-Daîf*, thk. Abdulfettah Ebu Ğudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbû'at'l-İslâmiyye, 1970), 43-44.

¹⁶ Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorumu/Şerh Yöntemi*, 46; Ayrıca bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 203; Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, trc. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2009), 209-302.

- Hadislerde ravî tasarruflarının olabileceği unutulmamalıdır.¹⁷

Aceleci veya herhangi bir metot kullanmadan yapılan hatalı hadis yorumlarına dair örneklere geçmeden önce yukarıda zikredilen başlıklara yenilerinin eklenebileceğini de belirtmek isteriz.

2. Aceleci hadis yorumu ve tarihte bundan kaynaklanan hatalı hadis yorumuna dair örnekler

Aceleci hadis yorumu olarak şunu kastetmekteyiz: Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması için gerekli olan ilke ve kurallar göz ardı edilerek veya bilinmeden içinde yaşanan kültür, örf, âdet, coğrafya, alışkanlıklar, ön yargı, dünya görüşü, toplumsal öğeler vs. altında hemen yorumlanmasıdır. Hadislerin bu şekilde hızlı ve aceleyle yorumlanması çoğu zaman hatalı sonuçlara götürmüştür. Tarihte ve günümüzde bunun örneklerini çokça görmek mümkündür. Nitekim tarihi süreçte İbn Kuteybe kendi zamanına kadar birbirleriyle çelişik gibi görünen ve bunlar hakkında aceleyle davranılıp hatalı bir şekilde yorumlanan birçok hadisi *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* adlı eserinde toplayarak bunları açıklamaya çalışmıştır. Şimdi geçmişte yapılmış olan hatalı hadis yorumlarına bu eserden birkaç örnek verelim.

2.1. Güneşin şeytanın iki boynuzu arasından doğduğu hadisi

İbn Kuteybe, kılınması mekrûh olan namaz vaktiyle ilgili rivayet olunan “فَإِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَأَمْسِكْ عَنِ الصَّلَاةِ، فَإِنَّهَا تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ / Güneş, şeytanın iki boynuzu arasından doğar. Bu yüzden güneş doğarken namaz kılmayınız.”¹⁸ hadisi için şunların söylenildiğini aktarmaktadır:

“Siz, (bu rivayetinizle) şeytanın göklere kadar varan boynuzları olduğunu, yeryüzünden kat kat büyük olan güneşin de onun iki boynuzu arasında hareket ettiğini kabul etmiş oluyorsunuz. Güneş doğarken namaz kılınmamasına sebep olarak da güneşin şeytanın iki boynuzu arasından doğmasını gösteriyorsunuz. Güneşin, şeytanın iki boynuzu arasında hareket etmesiyle Allah için namaz kılmanın ne alakası var? Bunda, Allah için namaz kılmaya mani olacak ne var?”¹⁹

Görüldüğü üzere İbn Kuteybe, namazın vakitleri hakkında bilgi veren hadisin sonunda yer alan “Güneş, şeytanın iki boynuzu arasından doğar. Bu yüzden güneş doğarken namaz kılmayınız.” ifadesinin aklî bir takım gerekçelerle reddedildiğini belirtmiştir. Müellif mezkûr hadisin reddedilmesinin doğru olmadığını

¹⁷ Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvî Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 29-100.

¹⁸ Müslim, “Mesâcid”, 173.

¹⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (*Hadis Müdâfaası*), trc. M. Hayri Kırbaçoğlu, 2. Baskı (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1989), 217-218.

hadiste ifade edilen güneşin şeytanın iki boynuzu arasından geçmenin ne anlama geldiğini şu şekilde açıklamıştır:

“Biz bu kitapta zındıklara ve Allah’ın ayetlerini, Peygamberlerini yalanlayan inkârcılara cevap vermeyi gaye edinmedik. Bizim maksadımız, sadece Müslümanlardan olduğunu söyleyip de, hadislerde tutarsızlık, çelişki ve muhal (akıl dışı) şeyler bulunduğunu iddia edenlere cevap vermektir.

Eğer, aklı almadığı, güneşin şeytanın iki boynuzu arasında doğmasından dolayı namazı terk etmede bir mana göremediği için bu hadisi inkâr ediyorsa, biz Allah’ın izniyle onun aklına yatacak, onun beğeneceği ve onun nazarında akıl dışı olmayacak olan manayı kendisine gösteririz. (Rasûlullah) güneş doğarken namaz kılmamayı ancak şunun için menetmiştir. Çünkü ateşe tapanlar bu vakitte güneşe secde ederler. Geçmiş ümmetlerden pek çoğu güneşe ibadet ve secde etmişlerdir. Rasûlullah da güneşe tapanların güneşe taptıkları vakitte bizim namaz kılmamızı istememiş ve şeytanların veya İblis’in o vakitte güneşin doğduğu yerde bulunduğunu, onların güneşe secde etmekle iblise (veya şeytana) secde etmekte ve ona uymakta olduklarını bize bildirmiştir.

Rasûlullah karn (boynuz) sözüyle onların zihinlerinde tasavvur ettikleri sığır veya koyun boynuzu gibi bir boynuz kastetmemiştir. Burada boynuz başın bir tarafıdır. Başın iki tarafı yanı vardır. Bana kalırsa başta boynuzun çıktığı yerden çıkan boynuz bu ismin verilmesi sadece bir şeye onun bulunduğu yerin isminin verilmesinden ibarettir. Aynı şekilde saç örgülerine de karn (boynuz) denilir. Saçın her bir örgüsü bir karn (boynuz)dur. Bundan dolayı Rumlara da “Zâtu’k-kurûn (boynuzlular)” denilmiştir. Bununla onların saçlarını uzattıkları kastedilmiştir. Rasûlullah da bize, güneşin doğuş vaktinde, güneşe tapanların ona secde ettiği zamanda şeytanın, güneş ile beraber meylettğini, güneşin şeytanın başının bulunduğu cihetten hareket ettiğini bildirmek istemiş ve güneşe tapanların küfre girdikleri güneşe ve şeytana taptıkları bu vakitte namaz kılmamamızı emretmiştir. Bu, bizim bilemeyeceğimiz ve bizim ancak bize bildirildiği kadar bilebileceğimiz bir husustur. İşte sana anlattığım şeyler, hadisin tevilini mümkün kılan ve onu çirkinlikten uzaklaştıran şeylerdir.”²⁰

İbn Kuteybe, hadisin lafzına bakılarak, akla uygun görülmeyp reddedilen bu hadiste Hz. Peygamber’in asıl murâdının muhataplarınca bilinen, güneşe tapanların benimsediği; güneşin doğuşu esnasında şeytanın güneşin yanına gitmesi inancına atıf yapıp, onların kutsal kabul ederek ibadet ettiği bu vakitte namaz kılınmaması gerektiğini belirtmiştir.

²⁰ İbn Kuteybe, *Te’vîlu muhtelifi’l-hadîs (Hadis Müdâfaası)*, 219-221.

2.2. Resulullah (s.a.s.)'in bazı peygamberler ile ilgili söylediği sözleri

İbn Kuteybe, eserinde Resulullah (s.a.s.)'in bazı peygamberler ile ilgili söylemiş olduğu bir takım sözlerinin akli gerekçelerle reddedildiğini bildirmektedir. Bu hadisler, red gerekçeleri ve İbn Kuteybe'nin bunlarla ilgili açıklamaları şöyledir:

“Rasûlullah (s.a.s.)'in *“Ben şüphe etmeğe babam (dedem) İbrahim'den daha layığım. (...نَحْنُ أَحَقُّ بِالشُّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ)”, “Allah Lût'a rahmet etsin. Bulabilseydi rûkn-ü şedîd'e (kuvvetli bir dayanağa) sığınacaktı. (...رُكْنٌ شَدِيدٌ)”, “Eğer Yusuf'un çağırıldığı şeye davet edilseydim kabul ederdim. (...لَأَجِبْتُ الدَّاعِيَ)”*²¹ dediğini rivayet ettiniz. Bu ise İbrahim'e, Lût'a ve Hz. Peygamber'in kendi şahsına hakaret etmek demektir.”²²

İbn Kuteybe, akla uygunsuz olduğu gerekçesiyle reddedilen Buhârî'nin de *Sahih*'inde tahrîc ettiği hadislerle ilgili şunları söylemektedir:

“Biz deriz ki Allah'ın lütfu sayesinde - bu hadiste onların dediği şeylerin hiç-biri mevcut değildir. *“Bir zamanlar İbrahim şöyle demişti: Rabbim! Ölülerini nasıl diriltiyorsun, bana göster! deyince, Rabbi “Yoksa inanmıyor musun?” demişti. O, Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye cevabını verdi.”* (el-Bakara: 2/260) âyeti nâzil olunca bu âyeti duyan bazı kimseler “İbrahim (A.S) şüpheyi düştü. Fakat bizim Peygamberimiz şüpheyi düşmedi” söylemeleri üzerine Rasûlullah (s.a.s.) *“Ben şüphe etmeğe babam İbrahim'den daha layığım”* demiştir. Ayrıca Rasûlullah (s.a.s.) tevazuundan ve İbrahim (a.s.)'ı kendinden üstün tutarak bu sözleriyle “Biz ondan daha aşağı derecede olduğumuz halde şüpheyi düşmedik, o nasıl şüphe eder?” demek istemiştir.

Rasûlullah (s.a.s.)'in “Allah Lût'a rahmet etsin, bulabilseydi bir rûkn-ü şedîd'e (kuvvetli bir dayanağa) sığınacaktı” sözüne gelince, burada Rasûlullah (s.a.s.), Lût'un kavmine söylediği *“Keşke benim size karşı koyacak bir gücüm olsaydı veya güçlü bir desteğe dayanabilseydim!”* (Hûd: 11/80) sözünü kastetmekte, göğsünün daraldığı, kavminin yaptığı kötülüğe karşı sabrının taşıdığı o zamanda, Lût'un yanlışlık yaptığını ifade etmektedir. Hâlbuki Lût bu sözü söylediği anda en kuvvetli rûkn (dayanak) olan Allah'a sığınmakta ve O'na dayanmaktaydı. Nitekim âlimler; Allah Lût'tan sonra gönderdiği bütün Peygamberleri kendi kavmi içerisinden kendisine yardımcı olan ve koruyan bir gurupla birlikte göndermiştir demişlerdir.

Rasûlullah (s.a.s.)'in *“Yusuf'un çağırıldığı şeye çağırılsaydım elbette (hemen) icabet ederdim”* sözüne gelince; Yusuf (a.s.)'ın uzun bir sıkıntı çektikten sonra hapisten çıkması istendiğinde gelen elçiye *“Efendine dön de, ellerini kesen o kadınların derdi ne idi, diye sor!”* (Yusuf: 12/50) demiş ve o anda (hemen) hapisten

²¹ Buhârî, “Enbiyâ”, 11.

²² İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs (Hadis Müdâfaası)*, 184.

çıkamamıştır. Rasûlullah (s.a.s.) de “Onun yerinde olsaydım hemen çıkardım.” demek istemiştir. Bu söz de onun tevâzuundandır. Rasûlullah (s.a.s.), Yusuf’un yerinde olsaydı ve hemen hapisten çıksaydı veya Yusuf (a.s.) elçi ile beraber hapisten çıksaydı, bu hareket onlar için bir noksanlık veya günah teşkil etmezdi. Buna göre Resûlullah (s.a.s.), Yusuf (a.s.) hemen hapisten çıkmamakla Allah’tan gelen meşakkatleri ağır kabul etmediğini fakat kendisinin sabır sahibi ve meşakkatlerin sevabını Allah’tan bekleyen biri olduğunu ve bunun için aceleyle hapisten çıkmadığını ifade etmek istemiştir.”²³

İbn Kuteybe’nin bu açıklamaları mezkûr hadisteki Resûlullah (s.a.s.)’in kendisinden önce yaşamış üç peygamber ile ilgili sözlerinin ne anlama geldiğini göstermekte ve aceleyle hadislerin zâhirîne bakarak değerlendirilmemesi gerektiğini göstermektedir.

2.3. Dehrin/zamanın Allah olduğu hadisi

İbn Kuteybe ve İbn Fûrek’in eserlerinde temas ettiği “Dehrin/Zamanın Allah olduğu”na dair hadis de zâhirî anlamına bakılarak geçmişte reddedilmiştir. Bu hadisi reddedenlerin gerekçelerini İbn Kuteybe şöyle aktarmaktadır:

“Rasûlullahın (s.a.s.)’in “لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ، فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ / Dehre/zamana sövmeyiniz. Çünkü Allah dehrin/zamanın ta kendisidir.”²⁴ buyurduğunu rivayet ettiniz. Böylece bu rivayette bulunmakla, “Dehriyyeye (Materyalistlere)” uymuş oldunuz.”²⁵

Görüldüğü üzere hadis, zâhirînden çıkan sonucuna dayanılarak yani zamanın Allah olduğunu kabul etmenin dehriyyenin/materyalistlerin inancına eşdeğer olduğu görüşüne binâen reddedilmiştir. Halbuki kaynaklarda zamanın Allah olduğuna dair kutsî bir hadis daha bulunmaktadır. O da şöyledir: “Âdemoğlu zamanı sövmek suretiyle bana eziyet ediyor. Zaman benim. İşler benim tasarrufum altındadır; gece ve gündüzü peş peşe ben getiririm.”²⁶

İbn Kuteybe ve İbn Fûrek, bu hadisin zâhirî anlamının ötesinde toplumda var olan bir inanca dikkat çektiğini söyleyerek ne anlama geldiğini şöyle açıklamışlardır.

“Câhiliyye devrindeki Araplar: “Dehr malıma musibet (zarar) getirdi”, “Bana dehrin felâketleri, âfetleri ve musibetleri erişti” derlerdi. İhtiyarlar da “Dehr beni iki büküm etti.” derlerdi. Araplar, Allah’ın, takdiri ile meydana getirdiği, ölüm, hastalık, sevdiklerini kaybetmek veya ihtiyarlık gibi her şeyi dehre nisbet ederlerdi. Ayrıca “Allah, bu dehre lanet etsin?” derler ve ona “الْمَنُونُ / el-Menûn (ölüm)” ismini verirlerdi. Çünkü Araplara göre onlara ölümü celbeden odur.

²³ İbn Kuteybe, *Te’vîlu muhtelifi’l-hadis (Hadis Müdâfaası)*, 184-186.

²⁴ Ahmed b. Hanbel, 15:70, 16:239; Buhârî, “Edeb”, 101; Müslim, “Elfâz”, 5-6.

²⁵ İbn Kuteybe, *Te’vîlu muhtelifi’l-hadis (Hadis Müdâfaası)*, 344.

²⁶ Buhârî, “Tefsîr”, 45, “Tevhîd”, 35; Müslim, “Elfâz”, 2, 3.

Allah Teâlâ Câhiliye ehlinin; Allah'ın kendi takdiri ile meydana getirdiği şeyleri ve O'nun fiillerini zamana izafe etmelerini hikâye ederek şöyle buyurmuştur: *“وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ”* / (*Kıyameti inkâr eden Mekke kâfirleri*) bir de şöyle demektedirler: *Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölüyoruz, yaşıyoruz. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir. Hâlbuki onların bu konuda bir bilgileri yoktur, zannetmekten başka bir şey yaptıkları yok.”* (el-Câsiye: 45/24)

Buna göre Rasûlullah (s.a.s.) “Size musibetler isabet ettiğinde zamana sövmeyin ve musibetleri zamana izafe de etmeyin. Muhakkak ki size bunları isabet ettiren O’dur, zaman değildir. Fâile sövdüğünüz zaman Allah’a sövülmüş olur!” demek istemiştir.

Görmüyor musun, onların birine bir felâket veya malına çocuklarına veya vücuduna bir musibet geldiği zaman, bunları kendisinin başına getiren faile (vasıtaya), bundan dolayı söverler. Onun niyeti zamana sövmektir. Hâlbuki sövülen Allah (c.c.) olmaktadır.

Bununla ilgili şöyle bir örnek verilebilir: Zeyd adında biri, Feth adındaki kölesine, bir adamı öldürmesini emreder. Köle de adamı öldürür. İnsanlar da Feth’e söverler ve ona lanet ederler. Birisi onlara: “Feth’e sövmeyiniz, çünkü Zeyd, Feth’in ta kendisidir.” der. Bu sözyle katilin Zeyd olduğunu kasteder. Çünkü adamın öldürülmesini emreden odur. O adam sanki “Katil Zeyd’dir, Feth değil!” demiş olur. Zaman da böyledir. Zaman içerisinde musibetler, felâketler olur. Bu musibetler Allah’ın takdiri iledir. Musibet ve felâketler zamanın içerisinde meydana geldiği için hiç suçu olmadığı halde insanlar zamana söverler.”²⁷

Resûlullah (s.a.s.) bu sözyle esasında o günkü Arap toplumunda var olan bela ve musibetlerin kaynağını zaman olarak görme inancına atıfta bulunarak esas müsebbibin, hâlikin, mâlikin, sâhibin ve mutasarrıfın Allah olduğu onlara hatırlatmıştır.²⁸

Tarihte acelecilikten kaynaklı özellikle hadislerin zâhirî anlamından yola çıkılarak hatalı yorumlarda bulunmayla ilgili çok sayıda örnek bulunmaktadır. Biz sadece bunlardan üç tanesiyle iktifa etmek istiyoruz.

3. Günümüzde acelecilikten kaynaklı hatalı hadis yorumuna dair örnekler

Tarihte olduğu gibi günümüzde de insanların aceleci davranarak hadisleri zâhirî anlamlarına hapsedtikleri ve de reddettikleri olmaktadır. Yaşadığımız zaman içerisinde iletişim teknolojilerinin gelişmesi ile birlikte acelecilikten

²⁷ İbn Kuteybe, *Te’vîlu muhtelifi’l-hadîs (Hadis Müdâfaası)*, 344-347.

²⁸ Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Müşkilu’l-hadîs ve beyânuh*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Âlemu’l-Kutub, 1985), 275; Bodur, *Müşâbih Hadislerin Yorumu*, 202-203.

kaynaklı hatalı hadis yorumları hiçbir süzgeçten geçmeden sadece bir-iki tuşla yüzlerce kişiyle hatta birkaç saat içerisinde bunların da başkalarıyla paylaşması neticesinde binlerce kişiye yayılmaktadır. Böylelikle aceleci davranıp kendisine gelen bir hadis yorumunu başkalarıyla paylaşarak kendisi de bu döngünün içerisinde giren kimse nasibine düşen payı almaktadır. Halbuki sahih isnadlı olan bu hadislerin birçoğu hatalı bir şekilde sadece zâhirî anlamlarıyla göz önünde bulundurulurken reddedilmektedir. Şimdi onlardan örnek bazalarına bakalım.

3.1. Deve sütü ve idrarının ilaç olarak kullanılması hadisi

Son dönemde üzerinde en fazla konuşulan ve özellikle sosyal medyada sürekli gündemde tutulan rivayetlerden biri Hz. Peygamber'in Medine dışından gelip te hasta olan bir gruba deve sütü ve idrarını içerek tedavi olmalarını tavsiye ettiği Uranîler hadisidir. Bu hadisin metni ve geçtiği kaynaklar şöyledir:

*"Ukl veya Ureyne kabilesinden bir grup Medine'ye gelmişlerdi. Tutuldukları hastalıktan dolayı Medîne'de kalmak istemediler. Hz. Peygamber onlara, beytül-male ait develerin bulunduğu yere gidip orada kalmalarını, bu develerin idrarından ve sütünden içmelerini emretti. Onlar da bunu yapınca sağlıkları yerine geldi. Sonra irtidat ettiler ve çobanları öldürüp develeri önlerine katıp götürdüler. Bu haber sabah erkenden Hz. Peygamber'e ulaşınca arkalarından birlik gönderdi. Öğlen vaktinde onları yakalayıp getirdiler. Hz. Peygamber (kısas olarak) ellerinin ve ayaklarının kesilmesini emretti. Bu canilerin gözleri de oyulup Harre denilen yere atıldılar. Su istedikleri halde verilmedi. Bu şekilde öldüler."*²⁹

Uranîler hadisi Enes b. Mâlik, Hz. Aişe³⁰ ve Abdullah b. Ömer'den³¹ gelmekte ve *Kütüb-i Sitte*'nin tümünde yer almaktadır. Buhârî bu hadisi sekiz bölümde (Vudû, Zekât, Cihâd ve Siyer, Meğâzî, Tefsîr, Tıb, Hudûd, Diyât) ve dördü mükerrer olmak üzere yirmi beş tarikle tahrîc etmiştir. Sadece Buhârî'deki rivayetler özelinde yapılan bir yüksek lisans çalışmasında bu rivayetlerin isnadının hadis ilmi kriterlerine göre sahih olduğu sonucuna ulaşılmıştır.³²

Hadiste zikredilen Urânîlerin hastalanmalarından dolayı tedavi olmaları için Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği deve sütünün idrarı ile karıştırılarak içilmesi o günkü Arapların kendi aralarında uyguladıkları tedavi yöntemlerinden biridir.³³

²⁹ Buhârî, "Vudû", 66, "Zekât", 68, "Meğâzî", 36, "Hudûd", 17, "Tıb", 6, 29, "Diyât", 22, "Cihâd ve's-Siyer", 152, "Tefsîr", 5; Müslim, "Kasâme", 9-11; Ebû Dâvud, "Hudûd", 3; Tirmizî, "Tahâret", 55, "Et'im", 38, "Tıb", 6; Nesâî, "Tahâret", 191, "Muhârebe", 7, 8; İbn Mâce, "Hudûd", 20, "Tıb", 30; Ahmed b. Hanbel, 19:97, 20:151, 387, 21:448, 462.

³⁰ Nesâî, "Tahrîmu'd-Dem", 9.

³¹ Ebû Dâvud, "Hudûd", 3.

³² Abdullah Açık, *Buhârî'nin Hadisleri Değerlendirme Metodu Açısından Uraniler Hadisi* (Marmara Üniversitesi, 2002), 51-53.

³³ Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980), 1: 187.

İbn Abbâs'dan gelen başka bir rivayette de deve sütü ve idrarın mide iltihabına ilaç olarak tavsiye edildiği görülmektedir.³⁴ Nitekim Anadolu'nun bazı yörelerinde idrarla tedavi uygulaması mevcuttur.³⁵ Bu olay Türkçe'de "En küçük bir yardımı dahi esirgeyen" anlamına gelen "Yaralı parmağa i....memek(idrarını yapmamak)" deyimine de konu olmuştur. İçerdiği amonyak oranından dolayı yaraya idrar sürülerek tedavi edilmesi şeklindeki bir ilk yardım yönteminin kullanıldığı bilinmektedir. Her ne kadar modern tıbbın buna itirazı olsa da bu yöntemin eskiden beri halk arasında bilindiği bir vakıdır. Buna göre zamanımızdan 1400 yıl kadar önce Hz. Peygamber zamanında "(استسقاء البطن) İstiskâ" adlı mide iltihabı hastalığının tedavisi için alınan deve sütü ve idrarının birlikte içilmesi yöntemi ni bu günkü bakış açımızla ve modern tıbbın imkânları altında değerlendirmek bizleri anakronizme düşürecektir. Ayrıca şimdilerde bile ilaç yapımında birçok kimyasal maddenin kullanıldığının unutulmaması gerekmektedir. Bu ilacın günümüzde dahi Suudi Arabistan'da özellikle bedevilerin kullandıkları bilinmektedir. Bedeviler $\frac{3}{4}$ 'ü süt, $\frac{1}{4}$ 'ü ise deve idrarının bileşkesinden oluşturdıkları bu ilaca "العَبَسُ / el-Abes" adını vermektedirler.

Hız. Peygamber zamanında gerçekleşmiş olan bu olayın bilgisini veren haberin, hadis rivayet kriterlerine göre sahih olduğunu söyleyebiliriz. Ancak buradaki esas sorun; bu ilacın kullanılmasının Sünnet olarak değerlendirilip değerlendirilmemesidir. Bilindiği üzere İslâm âlimleri Hz. Peygamber'in sünnetini bağlayıcılık açısından birkaç başlığa ayırmıştır.³⁶ Bunları genel olarak bağlayıcı olan ve bağlayıcı olmayan sünnet şeklinde sınıflandırabiliriz. Bunların alt başlıkları da şöyledir:

1. Bağlayıcı olan Sünnet: Beyan, hüküm, kada, fetva,
2. Bağlayıcı olmayan Sünnet: Adet ve gelenekler, tabii (cibilli) fiiller, içinde bulunduğu toplum ve şartların gerektirdiği sünnetler, zamanıyla mukayyed olan fiiller ve dünyevi işler.

Dünyevi işlerinde alt başlıkları şöyledir: Ziraat, sanat ve zanaat, ticaret, kazanç ve geçim yolları, askerlik ve harp ile ilgili olanlar, siyaset ve yönetim ile ilgili olanlar.³⁷

Bu taksimata göre Hz. Peygamber'in tedavi yönlendirmeleri bağlayıcı olmayan, dünyevi ve cibillî (insan olarak yaptığı) işler kategorisine dâhildir. Nitekim Süleyman el-Aşkar Hz. Peygamber'in tıbbî uygulamalarını tamamen "Dünyevi

³⁴ Ahmed b. Hanbel, 4: 416.

³⁵ Yavuz Köktaş, *Günümüz Hadis Tartışmaları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 552.

³⁶ Âlimlerin yapmış oldukları bu taksimatlarla ilgili geniş bilgi için bkz. Talat Sakallı, "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1995): 39-102.

³⁷ Sakallı, "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi", 83-84.

işlerle ilgili fiilleri” kategorisinde sayarak deve idrarı ve sütünü tedavi için tavsiyesi, kan aldırması, bazı ilaçları kullanması gibi uygulamalarını bunlara örnek olarak vermiştir.³⁸

Sonuç olarak Hz. Peygamber’in, içinde yaşadığı toplumun bilgi ve tecrübesine dayanarak böyle bir tedavi yolunu önermiş olması pekâlâ mümkündür. Ama hadiste deve idrarının temizliğinden bahsetmemiş, üstelik başka hadislerinde genel olarak idrardan sakınılması gerektiğini de ifade etmiştir. O halde vahiy eseri olmayan, sadece mahalli bilgi ve tecrübeye dayanan böyle bir tavsiyenin daha sonra başka muhitlerde uygun görülmemiş olması mümkündür ve bu sünnete muhalefet olarak değerlendirilemez. Nasıl ki tıbb-i nebevi olarak bilinen birçok uygulama günümüzde geçerliliğini kaybettiği için uygulamada dikkate alınmıyorsa, Uranîler hadisindeki idrar içme tavsiyesi de dikkate alınmayabilir ve dikkate alınmaması da gerekebilir. Onun için Ebu Hanife, develerin idrarının içilmesini kerih görmüş, ancak hadisi inkâr etmemiştir.³⁹

3.2. Kertenkelenin öldürülmesi ile ilgili hadisler

Günümüzde aceleyle davranıp aklen mantıksız gibi görüldüğünden dolayı reddedilen hadislerden birisi de kertenkelenin öldürülmesi ile ilgili gelen hadislerdir. Bununla ilgili olarak bir canlının öldürülmesinin teşvikinin akıl almaz bir şey olduğu; bir defada vurarak öldürmenin, iki defada vurarak öldürmekten daha sevap olduğunun mantığa aykırı olduğu ifade edilmektedir. Bir televizyon programında bununla ilgili olarak “kertenkele düşmanlığı babanızdan mı kaldı sizin!” şeklinde tahkir edici bir üslupla ilgili hadisler üzerinde polemik üretilmiş ve kertenkele düşmanlığını doğuran bu tarz “uydurma” rivayetlerin İslam’dan temizlenmesi gerektiği şeklinde bir sonuca gidilmiştir. İlk bakışta bu argümanların doğru olduğu gözükmemektedir. Nitekim İslâm’ın hayvanlara bakışı ortadadır ve Hz. Peygamber’in onlara karşı merhameti bilinen bir husustur. Buna rağmen Hz. Peygamber’in kertenkele gibi masum bir hayvanın öldürülmesini istemesini aklımız almamaktadır? Nitekim bizim yaşadığımız coğrafyada kertenkele hem küçük hem de oldukça zararsız bir hayvandır. Öncelikle Hz. Peygamber’den gelen hadislerin metinlerine bakalım:

Sa’d b. Ebi Vakkâs’ın naklettiğine göre Hz. Peygamber, kertenkelenin öldürülmesini emretmiş ve onu fuveysika (fasıkcık/küçük isyankâr) diye isimlendirmiştir.⁴⁰

³⁸ Muhammed Süleyman el-Aşkar, *Ef’âlu’r-Resûl ve delâletuha ale’l-ahkâmî’s-şer’iyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2003), 1: 239.

³⁹ İsmail Hakkı Ünal, “Hadisleri Değerlendirmede Akılcı Yaklaşım”, *Hadisin Dünü- Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, 1993, 154-155.

⁴⁰ Müslim, “Selâm”, 146.

Ebu Hureyre'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Her kim kertenkeleyi bir vuruşta öldürürse ona yüz sevap yazılır, ikincide bundan daha aşağı, üçüncüde ondan daha aşağı yazılır."*⁴¹

Kertenkele olarak Arapça'dan tercüme ettiğimiz "وَزَعَة" kelimesi bizim bildiğimizin tersine kertenkelenin zehirli olanıdır. Büyüğü "سَامُ الْأَرْضِ" diye isimlendirilmiştir⁴² ve Türkçesi zehirli kelerdir. Buna göre kelimenin tercümesinin sadece "kertenkele" şeklinde yapılması durumunda, zihin dünyamızda oldukça masum olan kertenkele gelmekte, zararlı ve zehirli olanı asla düşünülmemektedir. O yüzden öncelikle hadisin tercümesi yapılırken "وَزَعَة" kelimesini "zehirli kertenkele" şeklinde çevirmek gerekmektedir. Bununla birlikte kertenkelenin 4675 türü vardır ve bunlardan az bir kısmı zehirlidir.⁴³ Hz. Peygamber'in yaşadığı coğrafyadaki kertenkelenin ise zehirli ve insanlara zarar veren türü olduğu bildirilmektedir.⁴⁴ Bu hayvanın pis ve zehirli olmasıyla birlikte insana alaca hastalığı bulaştırdığını ve tuzu bulduğunda içine girip yuvalandığını, onun temas ettiği tuzlarda da insanlara alaca hastalığı veren bir madde oluştuğu söylenmektedir.⁴⁵

Kertenkelenin öldürülmesi ile ilgili hadisler çok sayıda sahâbiden farklı metinler şeklinde gelmektedir. Bu hadislerin sened ve metinlerini inceleyen bir çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

"Sened yönünden bakıldığında çok sayıda olan mezkûr rivayetlerin sahih, hasen, zayıf ve uydurma yollarının olduğu görülmüştür. Dolayısıyla konuyla ilgili rivayetlerin sahih olanları da vardır zayıf ve hatta uydurma olanları da.

Yapılan metin tenkidinde ise şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- 1- Hz. Peygamber'in asıl vurgulamak istediği şey, zehirli kertenkelenin insanlara zarar verince öldürülebileceğidir. Zira bazı hadislerde, Hz. Peygamber'den bu konuda izin istenildiği ifade edilmiştir. Ancak râviler, bu izni "emir" manasında nakletmişlerdir.
- 2- Kertenkelenin fitratına kötülüğün işlediğini söylemek doğru bir yaklaşım değildir. Hz. Peygamber, "fasıkcık" lafzıyla, doğal olarak söz konusu hayvanın zehirli olduğuna ve insanlara zarar verebileceğine dikkat çekmek istemiştir.
- 3- Hz. Peygamber'in karakteri ve konuşma üslubunda, Müslümanları kertenkele katliamına sevkedecek kadar basit ifadeler bulunamaz. Kur'an'a zıt cümleler ise asla yer almaz.

⁴¹ Müslim, "Selâm", 147.

⁴² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5: 280.

⁴³ John Lloyd - John Mitchinson, *Cahillikler Kitabı Hayvanlar Âlemi*, trc. Evren Dinçer - Nivart Taşçı (İstanbul : NTV Yayınları, 2009), 100-101.

⁴⁴ Ebü'l-Beka Kemâleddin Muhammed b Musa b İsa Demîrî, *Hayâtü'l-hayevânî'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 2: 544.

⁴⁵ Hüseyin Akyüz, "Kertenkelenin Öldürülmesi İle İlgili Hadislerin Tahlil ve Tenkidi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (01 Haziran 2013): 175.

- 4- Akıllı ve yükümlülüğü olmayan bir hayvanın, Hz. İbrahim'in ateşine üfürdüğünü ifade eden lafızların, Hz. Peygambere nisbet edilmesi doğru değildir.
- 5- Kertenkeleler, meşru bir gerekçe olmadan öldürülemez. Eğer bir kertenkele- nin insana zarar vermesi önlenemiyorsa; bu durumda mezkûr hayvan öldürülebilir. Ancak onun bu işlem- den dolayı acı çekmemesi için gerekli tedbirler alınmalıdır.
- 6- Kertenkelenin öldürülmesiyle ilgili olarak yüz veya farklı sayıda sevap kazanılacağını ifade eden lafızlar, öldürme işleminin eziyet verici olmamasına dikkat çekmek için söylenmiş olmalıdır.⁴⁶ Müslümanlar, bu hadisten esinlenerek kertenkeleyi sevap kazanmanın bir aracı olarak görmemişlerdir. Tarihin hiçbir döneminde, arşiv kayıtlarında Müslümanların sevap kazanma uğruna – Peygamberlerinin yönlendirmesiyle – kertenkele avına çıktıkları mevcut değildir. Mezkûr hayvanın öldürülmesini kâfir öldürmekle eş değer tutmak, hadisin zâhirî manasından çıkarılmış yanlış yorumlardır.

Sonuç

Hadisleri yorumlarken kurallardan ve sistematiklerden bağımsız olarak davranmamak gerekmektedir. Tarih boyunca Müslümanlar bilimsel ve ideal yorum arayışları içerisinde olmuş ve bunun için farklı ilkeler ve yöntemler geliştirmişlerdir. Buna rağmen tarihin her döneminde hadisler bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde ilke ve kurallar göz ardı edilerek içinde yaşanılan kültür, örf, âdet, coğrafya, alışkanlıklar, ön yargı, dünya görüşü, toplumsal öğeler vs. altında aceleyle yorumlanmıştır. Nitekim bu acelecilik çoğu zaman hatalı sonuçlara götürmüş ya hadislerin reddedilmesine ya da problemli rivayetlerin olduğu gibi kabul edilmesine sebebiyet vermiştir.

Son yıllarda dijital dünyadaki iletişim becerilerinin gelişmesi ile birlikte acelecilikten kaynaklı hatalı hadis yorumları daha da artmıştır. Bu yorumlar hiçbir süzgeçten geçirilmeden sadece bir-iki tuşla yüzlerce kişiye hatta birkaç saat içerisinde bunların da paylaşılmasıyla binlerce kişiye yayılmaktadır.

Sonuç olarak aceleci davranarak hadislerin zâhirî anlamlarına hapsedilmesi gerekmektedir. Aslında insan var olduğu ve düşündüğü sürece isabetli yorumların olabildiği gibi hatalı yorumların olması da normaldir. Ancak hadis ilimleri ile meşgul olanların, bunların gerçek anlamlarını bulup delilleri ile ortaya koyması, bilime saygısı olanların da müdellel ve isabetli yorumlara itibar etmesi gerekmektedir. Vallahu 'alem...

⁴⁶ Bir konferansım esnasında bu hadisi örnek olarak verdiğimde geçmişte çobanlık yapmış birisi şunları söyledi: Sarı kertenkeleye çobanlık yaptığımız yaylalarda sık rastladık. Bunlar hastalık taşırdı ve yemeklere bulaşırdı. Eğer öldürülecekse bir defada öldürülüp gömülmesi gerekirdi, aksi takdirde yaralanırsa, taşların arasına girip orada ölür, karıncalar da bunları yiyerek hastalıklarını yine getirip bize bulaştırırdı.

Kaynakça

- Açık, Abdullah. *Buhârî'nin Hadisleri Değerlendirme Metodu Açısından Uraniler Hadisi*. Marmara Üniversitesi, 2002.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût - ve Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed Naim. *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980.
- Akyüz, Hüseyin. "Kertenkelenin Öldürülmesi İle İlgili Hadislerin Tahlil ve Tenkidi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (01 Haziran 2013): 173-214.
- Aşkar, Muhammed Süleyman el-. *Ef'âlu'r-Resûl ve delâletuha ale'l-ahkâmî's-şer'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Bayraktutar, Muammer. *İmâm Şâfi'de lafza bağlı hadis/sünnet yorumu*. Doktora, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Bodur, Osman. *Müteşabih Hadislerin Yorumu*. İstanbul : Rağbet Yayınları, 2016.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *Sahîh*. Thk. 'Izzuddîn Dali - 'Imadu't-Tayyâr - ve Yâsir Hasen. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Demirci, Kadir. *Zeydiyye'nin hadis anlayışı*. Doktora, Ankara Üniversitesi, 2005.
- Demîrî, Ebû'l-Beka Kemâleddin Muhammed b Musa b İsa. *Hayâtü'l-hayevânî'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- Dinçoğlu, Mehmet. *Ehl-i hadis ve Hanefî usulcülere göre hadislerin kabul ve reddi*. 1. Baskı. Ankara: İlâhiyât, 2016.
- Doğanay, Süleyman. *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. Thk. Yâsir Hasen - 'Izzuddîn Dali - ve 'Imadu't-Tayyâr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1436.
- Görmez, Mehmet. "Fıkhu'l-hadîs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12: 547-549. İstanbul, 1995.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Gül, Mutlu. *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*. Doktora, Uludağ Üniversitesi, 2014.
- Hansu, Hüseyin. *Mu'tezile'nin hadis anlayışı*. Doktora, Ankara Üniversitesi, 2002.
- Hatamleh, Thamer - Özdemir, Veysel. *Uygulamalı Hadis Usûlü*. İstanbul: Hikmetevi, 2018.
- İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasen. *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh*. Thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1985.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr Şemsuddîn. *el-Menâru'l-munîf fi's-Sahîhi ve'd-Daîf*. Thk. Abdulfettah Ebu Ğudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1970.
- İbn Kuteybe. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs (Hadis Müdâfaası)*. Trc. M. Hayri Kırbaçoğlu. 2. Baskı. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1989.
- İbn Manzûr, Cemaluddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. 3. Baskı., 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

- Itr, Nureddin. *Menhecü'n-nakd fî ulumi'l-hadis*. Dımaşk : Dârü'l-Fıkr, 1997.
- Karadâvî, Yusuf el-. *Sünneti Anlamada Yöntem*. Trc. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2009.
- Köktaş, Yavuz. *Günümüz Hadis Tartışmaları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Lloyd, John - Mitchinson, John. *Cahillikler Kitabı Hayvanlar Âlemi*. Trc. Evren Dinçer - Nivart Taşçı. İstanbul : NTV Yayınları, 2009.
- Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh*. Thk. Yâsir Hasen - 'Izzuddîn Dali - ve 'Imadu't-Tayyâr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşîrûn, 2016.
- Özpınar, Ömer. *Fıkhu'l-Hadîs İlmi (Hadislerin Anlaşılmasında Takip Edilecek Usûl)*. Yüksek Lisans, Seuç Üniversitesi, 1996.
- Sakallı, Talat. *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*. 1. Baskı. Ankara, 2013.
- Sakallı, Talat. "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (1995): 39-102.
- Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ et-. *Sünen*. Thk. 'Izzuddîn Dali - 'Imadu't-Tayyâr - ve Yâsir Hasen. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşîrûn, 2015.
- Türçan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*. 1. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Hadisleri Değerlendirmede Akılcı Yaklaşım". *Hadisin Dünü- Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*. 1993.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin hadis anlayışı ve Hanefî mezhebinin hadis metodu*. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 1994.
- Yiğit, Metin. *İlk dönem Hanefî kaynaklarına göre Ebu Hanife'nin usul anlayışında sünnet*. İstanbul : İz Yayıncılık, 2009.
- Yücel, Ahmet. "Temel Hadis Kaynakları Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Hadis Tarihi ve Usulü*. 3. Baskı. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayını, 2013.

SÜNNET MEDENİYETİ VE BİLİM

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Mehmet YILMAZ

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ fatihmehmetyilmaz@hitit.edu.tr

Giriş

Sünnet, hayatı bir bütün olarak telakki etmiş, yaşamın bizzat içinde aktif rol alarak itikattan ibâdete, ilimden sosyal hayata kadar her alanda pek çok düzenlemelerde bulunmuştur. Bu haliyle sünnet, medenî bir toplum için gerekli olan pek çok uygulamayı hayata geçirmiş ve bir medeniyet inşası için olmazsa olmaz yapı taşlarını döşeyerek bir medeniyet ortaya koymuştur. Bu yeni oluşum, Hz. Âdem'den bu tarafa devam edegelen hanîf anlayışına farklı bir renk katmış, sonraki Müslümanların kendi dönemlerdeki katkılarıyla da belli bir seviyeye ulaşmıştır. Bu gerçekten hareketle “*Sünnet ve Bilim*” adlı tebliğimizde öncelikli olarak sünnet-medeniyet kavramlarının tanım ve mahiyetleri üzerinde durulacak; daha sonra her iki olgu arasındaki epistemolojik ve pratik ilişkiler hakkında bilgi verilip, medeniyetlerin kurucu ve taşıyıcı unsuru olma niteliği taşıyan ilim/bilim alanında sünnetin gerçekleştirdiği zihnî ve pratik düzenlemeler hakkında bilgi verilecektir. Ancak araştırma kapsamı Hz. Peygamber'in ilim adına hayata geçirdiği uygulamalarla sınırlı kalacak ve söz konusu pratiklerin İslâm medeniyetine katkıları üzerinde durulacaktır.

Sünnet Kavramı ve Mahiyeti

Sözlük anlamı itibariyle sünnet kavramı, takip edilen, gidilen iyi ya da kötü bir yol ve yaşam tarzı¹ anlamlarına gelmektedir. Sünnet ve ondan türemiş ke-limeleri içeren ve sıkça tekrarlanan rivâyetlerde de ilgili kavramdan kastedilen

¹ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüvey-fî, *Lisânü'l-arab*, Dâru Sâdır, I-XV, Beyrut ts., XIII, s. 225.

genellikle yol ve gidişat manaları olmuştur.² İstılâhi manası itibariyle ise sünnet, Hz. Peygamber'in emir ve nehiyleri, tavsiye ettiği söz ve fiilleri olarak tanımlanmaktadır.³

Sünnet sözcüğü biraz öncede ifade ettiğimiz üzere her ne kadar bazı rivâyetlerde iyi veya kötü bir işte öncülük etme ve çığır açma şeklinde hem olumlu hem de olumsuz anlamlarda kullanılsa da⁴ Hz. Peygamber, ifadelerinde birincisine yani iyi olana teşvik etmekte; buna karşın ikincisinden yani kötü olandan da sakındırmaktadır.⁵ Ayrıca Hz. Peygamber'in Müslümanlar için en güzel örnek olduğunu belirten, "Andolsun ki Resûlullah'ta sizin için Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çokça zikredenler için güzel bir örnek vardır"⁶ Kur'ânî beyan bu bağlamda dikkate alındığında, sünnet kavramına "güzel bir örnek" anlamı yüklendiği dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Zira Hz. Peygamber, ümmetine yönelik tavsiyelerinde kendisinden sonra sünnetine sarılmalarını, belirlediği ölçülere uymalarını tenbihlemiş⁷ ve kendi yolunu, "en güzel"⁸ şeklinde takdim ederek farklı kulvarlara saptaktan sakındırmıştır.⁹

İslâm dininin ikincil kaynağı vasfını taşıyan sünnet, koymuş olduğu prensipleri ve uygulamaya yönelik işlevsel nitelikleri sebebiyle her daim Müslümanlar tarafından vazgeçilmez bir özelliğe sahip olmuştur. Bu sebeple Müslüman coğrafyalarda dinin yorumlanması ve yaşanması ilk dönemlerden günümüze kadar hep sünnet verilerine dayalı olarak yürütülmüştür.¹⁰ Bu anlamıyla sünneti, örnek alınması ve uygulanması için Hz. Peygamber tarafından ortaya konulan nebevî bir hayat biçimi şeklinde anlamak doğru olacaktır. Zira Hz. Peygamber, yaşamı boyunca tevhit

² Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisîn*, Dâru'l-Kitâbi'l-Uzlâ, Beyrut, 1984/1404, s. 8-9.

³ Muhammed Accâc b. Muhammed Temîm b. Sâlih b. Abdullah el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1980/1400, s. 15.

⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, tahk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arâbî, I-V, Beyrut ts., Zekât, 69; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Zeyd el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce*, tahk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, I-II, Kâhire ts., Mukaddime, 14; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, tahk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 2. Baskı, I-V, Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1397/1977, İlim, 15.

⁵ Bkz. Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 6. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 15-16.

⁶ el-Ahzâb, 33/21.

⁷ İbn Mâce, Mukaddime, 6; Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbü's-sünen*, tahk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, 2. Baskı, I-VI, Beyrut 2004/1425, Sünnet, 6.

⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsned es-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihi ve eyyâmihî*, tahk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir, Dâru Tavki'n-Necât, I-IX, 1. Baskı, yy. 1422, Edeb, 70.

⁹ İlgili rivâyet için bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl b. Berâm ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, tahk. Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, 1. Baskı, I-IV, Riyâd 2000/1421, Mukaddime, 23.

¹⁰ Uraler, Aynur, *Sahabe Uygulanması Olarak Sünnete Bağlılık*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2012, s. 11.

ilkesini benimsemiş ve bu ilkeyi pratize ederek hayatı bir bütün olarak telakkî etmiş; itikâddan ibâdete, aileden eğitime her alanda aktif bir şekilde rol almış ve ilgili sahalara dair örnek niteliğinde pek çok düzenlemeyi yaşama geçirmiştir. Dolayısıyla sünnet, Hz. Peygamber'in İslâm toplumunu bireysel, toplumsal ve evrensel boyutlarda dolayısıyla hayatın her alanında yönlendirip yönetmede, Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere, esas aldığı ilke ve prensipler bütünü'nün oluşturduğu bir zihniyet ya da dünya görüşüdür.¹¹ Bu bağlamda sünnet, yaşama ilişkin tekil durumları değil bütün olan yapıyı ve zemini temsil edebilecek bir zihniyeti yansıtacak zenginlikte¹² olup evrensel niteliklere de sahiptir. Nitekim Hz. Peygamber'in bir model olarak sunduğu sünnet, coğrafi, tarihî, örfî, sosyal ve kültürel farklılıklara rağmen asırlar boyu bütün insanlığa hitap etmiş, Müslümanları bir araya getiren ve onları ortak bir paydada buluşturan temel bir unsur olmuştur.¹³

Sünnet medeniyetinin oluşturduğu zihinsel ve pratik paradigmaların temelinde Kuran'ın izleri bulunmaktadır.¹⁴ Zira İslâm medeniyetinin iki temel kaynağından birini Kur'an diğerini de sünnet oluşturmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber, kendisine gelen vahyi insânî kültüre dönüştürme aşamasında ilk merhale ve birincil kaynak özelliği taşımaktadır.¹⁵ Nitekim Vedâ haccında, "Size iki şey bırakıyorum, onlara sarıldığınızda hiç bir zaman doğru yoldan sapmazsınız; Allah'ın kitabı ve elçisinin sünneti"¹⁶ beyanı da inşa ettiği medeniyetin kaynaklarını ortaya koyması sebebiyle kayda değerdir.

Her din, sosyal davranışlar için kurallar ve gündelik tecrübeler için açıklamalar getirdiği gibi her biri kendi sisteminin karakterine bağlı olan iş yapma becerileri de üretir.¹⁷ Bu bağlamda Kur'an'ın pratiği olma özelliğini taşıyan sünnet, kelime anlamıyla da örtüşür bir şekilde toplumsal her alana ilişkin öğretiler oluşturan Mekke'den Medîne'ye ve oradan da medeniyete giden yol şeklinde nitelendirilebilir. Zira sünnet, İslâm medeniyetine ruh ve hayat veren nebevî bir öğretilerdir.¹⁸ Hz. Peygamber; îtikattan-ibâdete, eğitimden-ahlâka ve hemen her alanda medeniyet adına ne kadar pratik ortaya koymuş, prensip oluşturmuşsa

¹¹ Bkz. Kırbaoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yay., 2. Baskı, Ankara 1996, s. 107.

¹² Ürkmez, Ahmet, *Sünnet ve Zihniyet Üzerine Düşünceler*, İlâhiyat, 1. Baskı, Ankara 2015, s. 23.

¹³ Erul, Bünyamin, "İslam Medeniyeti Açısından Sünnet ve Devlet Yönetimi", *Hece İslam Medeniyeti Özel Sayısı*, S. 198/199/200, 1. Baskı, Ankara 2013, s. 192.

¹⁴ Bkz. Ayhan, Halis, *Din Eğitimi ve Öğretimi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara ts., s. 182.

¹⁵ Aydın, Hüseyin, "Vahiy Kültürünün İnsani Kültüre Dönüştürülmesi Zorunluluğu ve Sünnetin Önemi", *Diyanet İlmî Dergi*, *Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav)-Özel Sayı- 2*. Baskı, Ankara 2003, s. 227.

¹⁶ Mâlik b. Enes, *Muvatta*, tahk. Ebû Üsâme Selîm b. İd el-Hilâlî, *Mecmûatü'l-Furkân*, I-V, yy. 2003/1424, Kader; 3; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 5.

¹⁷ Kehrer, Günter, *Din Sosyolojisi*, çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1992, s. 112.

¹⁸ Bkz. Erul, Bünyamin, "İslam Medeniyeti Açısından Sünnet ve Devlet Yönetimi", *Hece İslam Medeniyeti Özel Sayısı*, s. 192.

bunların hemen hepsini Medîne’de tesis etmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber’in sünnet ve sîretini görmezden gelmek suretiyle bir İslâm medeniyetinden söz etmek mümkün değildir.¹⁹ Bu haliyle sünnet, İslâm medeniyetini inşa eden temel bir faktör olmuş²⁰ ve karakteristik özelliği itibarıyla de uzun sayılmayacak bir sürede özgün bir medeniyet oluşturmıştır.²¹

Sünnet kavramı ve mahiyetine ilişkin yaptığımız bu kısa grizgahtan sonra medeniyet kavramını tanımlayıp sonra da sünnet medeniyeti terkibi hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Medeniyet Kavramı ve Mahiyeti

Medeniyet sözcüğü tanımlanması oldukça zor ve herkese göre farklı anlamlar yüklenen bu bağlamda elastiki bir özellik taşıyan kavramlar arasında yer almaktadır. Medeniyet kelimesi batı dillerinde şehirleşme anlamında kullanılan ‘civilisation’ sözcüğü ile ifade edilmektedir.²² Arapçada şehir manasına gelen ve ‘müdûn’ köküne dayanan ‘medîne’ sözcüğünden türetilen medeniyet kelimesinin kök itibarıyla yönetmek anlamı da bulunan deyn (dîn) masdarıyla ilişkili olduğu da ileri sürülmüştür.²³ Bu bağlamda medeniyet; şehirleşmek, şehir hayatını benimsemek,²⁴ insanların bir yere yerleşip orayı şenlendirmeleri ve imâr edip mâmur hale getirmeleri demektir.²⁵ Zira medeniyet, insanın dünyada inşa ettiği düzenin adıdır.²⁶

Medeniyet kavramını ifade etmek üzere, umrân ve hadâra/hadâret kelimeleri de kullanılmıştır. Ancak ilgili kavramlardan umrân, bedevîlik ve medenîlik hallerini de ifade edecek şekilde²⁷ ilerleme, refah, mutluluk ve bayındırlık anlamlarına gelen sosyopolitik durumu anlatmak üzere²⁸ kullanıldığından mede-

¹⁹ Bkz. Erul, “İslam Medeniyeti Açısından Sünnet ve Devlet Yönetimi”, *Hece İslam Medeniyeti Özel Sayısı*, s. 200.

²⁰ Mîsâ Ali Ahmed er-Ravâbide, *el-Bu`dü'l-hadârî fi's-sünneti'n-nebeviyye*, (Doktora Tezi/pdf), Câmiatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Ammân 2012, s. 2.

²¹ Bkz. Uyanık, Mevlüt, “Yitik Medeniyetimizin İzlerini Takip Ederek Yeniden Diriltmek”, *Diyanet Aylık Dergi*, 2016, S. 302, s. 27.

²² Bkz. Baltacı, Cahid, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2010, s. 26.

²³ Bkz. Kutluer, İlhan, “Medeniyet”, DİA., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 296.

²⁴ Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 9. Baskı, İstanbul 2011, s.17.

²⁵ Bkz. Uludağ, Süleyman, *İbn Haldun*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 52.

²⁶ Bkz. Alper, Gürkan, “İslam Geleneğinde Medeniyet Tasavvuru”, *Hece Medeniyet Özel Sayısı*, S. 186/187/188,

1. Baskı, Ankara 2012, s. 157.

²⁷ Bkz. Kutluer, “Medeniyet”, DİA., XXVIII, s. 296.

²⁸ Bkz. Sarıçam İbrahim-Erşahin Seyfettin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 3. Baskı, Ankara 2013, s. 1.

niyet, umrân değildir. Zira bir yerleşim yeri îmar edilmemiş olsa bile medeniyet halinde olabilir.²⁹ Ayrıca medeniyet kelimesini karşılamak üzere uygarlık sözcüğünü kullananlar da olmuştur.³⁰ Medeniyet kavramının farklı sözcüklerle ifade edilip değişik manalarda kullanılması, mezkûr kelimenin elastik ve çok anlamlı niteliğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla medeniyet, birden fazla kavramdan oluşan bir “merkez kavram” dır.³¹ Medeniyet kelimesine yüklenen olumlu bazı anlamlar yanısıra; batı, sömürgeci batı, emperyalizm gibi olumsuz manaların verildiği de olmuştur.³² Bu meyanda İslâm/sünnet medeniyeti şeklinde kullanılan tanımlama bu kavramın olumlu manada kullanıldığı yerlerden biri olmuştur.³³

Sünnet-Medeniyet İlişkisi

Medeniyetin, Medîne kavramı ile alakası olmasına rağmen, bu kavram Yesrib’in Medîne’ye dönüştürülmesi ile sınırlandırılmaz. Zira medeniyet, Hz. Âdem’den kıyâmete dek sürecek müslümanların organizasyonunu ifade etmektedir.³⁴ Bu bağlamda İslâm, hem belli özelliklere sahip bir dinin hem de bu dinin tarih içerisinde meydana getirdiği bir medeniyetin adıdır.³⁵ Çünkü medeniyet bir yaşam biçimidir.³⁶

Din, insanlık tarihiyle başladığı gibi medeniyet de insanlık tarihi ile birlikte gelişme kaydetmiş evrensel bir olgudur.³⁷ İbrâhimî geleneğin son temsilcisi olan Hz. Peygamber’in³⁸ kendi misyonunu “*güzel ahlâkı tamamlamak*” şeklinde özetlemesi,³⁹ sünnet-medeniyet ilişkisini ortaya koyması açısından son derece önem arz eden bir açıklamadır.⁴⁰ Dolayısıyla medeniyet, aynı inanç ve ahlâk ilkelerini benimseyen milletler arasında ortak bir olgudur.⁴¹ Nitekim Hz. Peygamber, bu yöndeki açıklamalarında kendisini, önceki peygamberlerin temellerini attığı

²⁹ Bkz. Bergen, Lütfi, *Medeniyet-Müslüman Toplumsallığın İnşası*, MGV Yay., 2. Baskı, Ankara 2014, s. 32.

³⁰ Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 27.

³¹ Kalın, İbrahim, *Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş*, *Dîvân*, C. 15, s. 29, 2010/2, 4.

³² Bkz. Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 11. Baskı, Bahar Yayınları, İstanbul 1996, s. 750.

³³ Bkz. Okumuş, Mesut, “*Kur’an-ı Kerim ve Bir medeniyet İnşası*”, *Hece İslam Medeniyeti Özel Sayısı*, S. 198/199/200, 1. Baskı, Ankara 2013, s. 26.

³⁴ Bkz. Bergen, *Medeniyet-Müslüman Toplumsallığın İnşası*, s. 17.

³⁵ Açıkgeçenç, Alparslan, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İSAM, İstanbul 2008, s. 11.

³⁶ Tuncer, Hüseyin, “*Üç Medeniyet ve Medeniyette Vahdet*”, *Hece Medeniyet Özel Sayısı*, S. 186/187/188, 1. Baskı, Ankara 2012, s. 298.

³⁷ Karlığa, Bekir, *Din ve Medeniyet*, Mahya, 1. Baskı, İstanbul 2012, s. 10.

³⁸ İlbak, Üzeyir, *Medeniyet ve Kültürde Değişim*, İşaret, 1. Baskı, İstanbul 2015, s. 19.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, I-VI, Kâhire ts., II, 381.

⁴⁰ Bkz. İlbak, *Medeniyet ve Kültürde Değişim*, s. 17.

⁴¹ Bkz. Özakpınar, Yılmaz, *Bir Medeniyet Teorisi Kültür ve Medeniyete Yeni Bir Bakış*, Ötüken, 4. Baskı, İstanbul 2013, s. 55.

mükemmel bir evi inşa eden adama benzetmiştir.⁴² Çünkü sünnet; Hz. Peygamber'in içine doğduğu kavme ait kültürel özellikleri yaşaması değil, dinin kendisini insanlığa örnek olması için gönderdiği bir peygamberde temsilidir.⁴³ Bu doğrultuda medeniyet; dini yaşanan zaman ve mekânlara ulaştıran bir değerken din de medeniyetin biçim ve karakterini belirleyen temel unsur olma özelliğine sahiptir.⁴⁴ Zira din, insanların hem ruh hem de somut dünyalarına tesir ederek toplumsallaşan bir özellik taşıması hasebiyle zihniyet kavramıyla doğrudan ilişkilidir.⁴⁵ Netice itibariyle din asıl, medeniyet türevdir⁴⁶ ve medeniyet dinin bizzat aynısı değil⁴⁷ fakat dinden fazlasıyla etkilenen bir yaşam biçimidir.⁴⁸ Bu sebeple sünnet, devlet idaresinden aile düzenine, ibâdetten gündelik hayata, eğitimden sağlığa, hukuktan ekonomiye, mîmâriden estetiğe kadar hayata ilişkin ne varsa Hz. Peygamber ve sahâbe-i kirâm'ın tecrübesinden geçmiş, hayata aktarılmış son derece önemli prensipler bütünüdür.⁴⁹ Bu kapsamda sünnet, medeniyetlerin neşv ü nema bulması ve ilerlemesinde önemli katkılar sağlayan ilim/bilim adına gerek zihnî dönüşüm gerekse de uygulamada pek çok yenilik ve düzenlemeyi de hayata geçirmiştir.

Sünnet ve Bilim

Her medeniyet, kendisini sürekli besleyen ve ayakta tutan çeşitli dinamiklerle sahiptir. Bu temel dinamiklerin başında da bilgiyi üreten, geliştiren ve topluma mâl eden⁵⁰ ilim gelmektedir. Ayrıca dünya görüşleri sistemleşerek etkinlik kazanmakta,⁵¹ bu bağlamda ilmî etkinlikler, kültür-medeniyet nakli ve sosyal hayatın sürekliliğini sağlamakta,⁵² medeniyet alanında çağların biriktirmiş olduğu mîrasın kaybolmasının önüne geçmekte⁵³ ve böylece toplumun bekâ ve gelişmesine katkı sunmaktadır. Dolayısıyla ilme ilgisiz duran bir din, hak olamayacağı

⁴² Buhârî, Menâkıb, 18.

⁴³ Bergen, *Medeniyet-Müslüman Toplumsallığın İnşası*, s. 35.

⁴⁴ Bkz. Kesgin, Salih, "İslam Medeniyeti'nin Hadis ve Sünnetteki Temelleri -el-Câmiu's-Sahih Bağlamında Varlık, Bilgi ve Değer Tasavvuru Eksenli Bir Analiz-", *Muhafazakâr Düşünce*, Ankara 2015, S. 44, s. 29.

⁴⁵ Bkz. Usta, Niyazi, *Ekonomi Ahlakı ve İnsan Kaynağı*, Aktif Yayınevi, Erzurum 2001, s. 15.

⁴⁶ Bergen, *Medeniyet-Müslüman Toplumsallığın İnşası*, s. 299.

⁴⁷ Bkz. Emre, Akif, "Din ve Tarih Karşısında Medeniyet", *Hece Medeniyet Özel Sayısı*, S. 186/187/188, 1. Baskı, Ankara 2012, s. 79.

⁴⁸ Bkz. Özdenören, Rasim, "Din Uygarlık İlişkisi", *Hece Medeniyet Özel Sayısı*, S. 186/187/188, 1. Baskı, Ankara 2012, s. 30.

⁴⁹ Bkz. Ahatlı, Erdinç, *Kültür Yapımızda Hadisler*, Nun Yay., 1. Baskı, İstanbul 2011, s. 7.

⁵⁰ Bkz. Gözütok, Şakir, "İslam Eğitim Tarihinde Müesseseseleşme", *Dini Araştırmalar*, 2006, C. 9, s. 17.

⁵¹ Bkz. Çakan, İsmail Lütfi, *İslami Yapılanmada Siret ve Sünnet*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2010, s. 259.

⁵² Bkz. E. Erkal, Mustafa, *Sosyoloji (Toplum Bilimi)*, Der Yay., 14. Baskı, İstanbul 2009, s. 126.

⁵³ Bkz. Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi*, s. 39.

gibi bir medeniyeti ilimsiz yaşatmak ve geliştirmek de mümkün olamayacaktır.⁵⁴ Şu halde medeniyetler düzleminde ilmin belirgin bir yeri ve kaydadeğer bir gücü vardır ve sünnet medeniyeti, diğer medeniyetler bünyesinde cereyân etmiş olan ilim-din çatışması gibi tartışmalara tanık olmamıştır.⁵⁵

İslâm'da ilim kavramı, batılı anlamdaki bilim kelimesinin delalet ettiği alanların ötesinde daha özel sahaları içine alır. Zira batı, ilmi sadece kıyas ve deney sonucu ortaya çıkan, gözlem ve tecrübeyle elde edilen ve laboratuvarlarda üzerinde deney yapılması mümkün olan şeylere hasretmektedir. Hâlbuki ilim; insan hayatının bütün yönlerini, zaman-mekân, bireysel-sosyal, politik-ekonomik vb. açılardan ele alan sosyoloji, antropoloji gibi ilim dallarının önem verdiği yani insanı araştırma konusu yapan bütün ilim dallarını içerir. Aynı zamanda ilim, madde ve değişimleri konu edinen tabiî ilimler; kimya, biyoloji, astronomi, jeoloji, tıp, radyoloji, mühendislik gibi bilim dallarının ötesinde insanın biyolojik ve fizyolojik yapısıyla ilgili tecrübe ve gözleme dayanan diğer bilim dallarını da kapsar.⁵⁶ Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim ve hadiste/sünnet var olan prensipler, sadece dînle alakalı değil, hayatın her alanına ilişkindir ve müslümanların değişik branşlardaki ilim dalları ile uğraşmalarına da vesile olmuştur.⁵⁷

İlmin temel yapı taşlarından birini yazı teşkil eder. Bu olgu, tarihin her döneminde değer ve önemini muhafaza etmiş ve medeniyet ürünlerinin gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli bir işleve sahip olmuştur. Bu bağlamda araplar da İslâm öncesi dönemde ilmin vasıtalarından yazının değer ve önemini takdir etmişler; okuma-yazma bilmeyi insanın kâmillerden olabilmesi için saydıkları üç temel esastan biri kabul etmişlerdir.⁵⁸ Nitekim câhiliyye döneminde Mekke toplumunda özellikle edebiyat, şiir ve hitâbet gelişmiş; bunun dışında neseb ilmi, ilm-i nücum, tıp, meteoroloji, mitoloji, kehânet ve kıyâfet ilimlerine vâkıf kimseler de her zaman olagelmıştır. Ancak bu alanlar daha çok kabilesel seviyeye indirgenmiş, dolayısıyla bilim anlamında bir gelişmeden söz etmek mümkün olmamış,⁵⁹ neticede ilimle uğraşanların oranı da çok düşük seviyelerde kalmıştır. Başlangıçta Kureyş'ten İslâm'a girenlerden okuma-yazma bilenlerin sayısının on yedi ile sınırlı olduğunu ifade eden rivâyetler de⁶⁰ bu gerçeği ortaya koymakta-

⁵⁴ Yeniçeri, Celal, *Hız. Peygamber'in Çevreciliği Spor Etkinlikleri ve Kur'an'da Çevrecilik*, Çamlıca Yay., 2. Baskı, İstanbul 2014, s. 25.

⁵⁵ Bkz. el-Karadavi, Yusuf, *İslâm Hukuku Evrensellik-Süreklilik*, çev. Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman, Marifet Yay., İstanbul 1997, s. 90.

⁵⁶ Bkz. Karadavi, Yusuf, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet*, çev. Özcan Hıdır, Nida Yay., İstanbul 2012, s. 291-292.

⁵⁷ Bkz. Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, s. 39.

⁵⁸ el-A'zamî, Mustafa, *"Asr-ı Saadet-i Saadette Yazı ve Vahy Kâtipleri"*, çev. Durak Pasmaz, B.Y.A.S.İ., ed. Vecdi Akyüz, Beyan Yay., İstanbul 1995, I, 367.

⁵⁹ Bkz. Yüksel, Ahmet Turan, *İslam'da Bilim Tarihi*, Kitap Dünyası, Konya 2007, s. 34.

⁶⁰ Bkz. el-Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Cebbâr el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, tahk. Abdulah Üneys et-Tabbâğ, Müessesetü'l-Meârif, Beyrut 1987/1407, s. 660-661.

dır. Nitekim Mersed b. Zıbyân'a (ö. ?) ait Hz. Peygamber'in kendilerine gönderdiği mektubu okuyacak kimseyi bulamadıkları ve onu ancak Dubay'a oğullarından bir adama okuttuklarına dair açıklama⁶¹ ilgili dönemdeki ilmî seviyenin tespiti ni yapma açısından önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'in, *"Biz araplar, ümmî bir topluluğuz, yazı yazmaz ve hesap da yapmayız"*⁶² ifâdesi ile kendisinin kadını erkeği, çocuğu yaşlısı ile yazma bilmeyen, ilimle uğraşmayan ümmî bir topluluğa peygamber olarak gönderildiğini⁶³ beyan eden açıklamaları da aynı gerçeğe işaret etmektedir. Bütün bu anlatımlar, sosyal yapıda bir reform meydana getirebilmek ve yeni bir medeniyet inşa edebilmek için ilmî alanda eğitim ve öğretim sisteminin yeniden ele alınıp bir organizasyona kavuşturulmasına ilişkin acil bir ihtiyacın varlığını ortaya koymaktadır.⁶⁴ Bu bağlamda Hz. Peygamber'in bi'set ile birlikte ilim de dâhil hayatın tüm alanlarında insanlığın medenileştirilmesi için başlattığı proje⁶⁵ bütün hayatı boyunca devam etmiş, câhiliye dünya görüşünü değiştirip bilgi faaliyetlerini başlatmaya uygun ve yeterli bir dünya görüşü oluşturunca da bilimsel süreç başlamıştır.⁶⁶ Bu doğrultuda bilime dayalı bir yapılaşma ile olduğu için sünnet medeniyetini "bilimsel medeniyet" olarak da nitelendirmek mümkündür.⁶⁷

Hz. Peygamber, Kur'an'ın ilk hitabı olan "Oku" emrine⁶⁸ muhatap olmuş, ilmi önceleyen bu anlayış nebevî bir yaklaşım olarak hayatının her karesine yansımıştır. İlk âyet olma özelliğini taşıyan bu emirde ne okunacağı hususunun açık/belirsiz bırakılması dikkatlerden varestede değildir. Dolayısıyla bu durum, her şeyin okuma, öğrenme ve bilimin konusu olduğunu göstermesi açısından önemli bir veri niteliği taşımaktadır.⁶⁹ Aynı anlayış, Kur'an-ı Kerim'de yer alan konuyla ilgili başkaca âyetler için de söz konusudur.⁷⁰ Ayrıca Kur'an, ilim elde etme ve öğrenmenin en değerli aracı olarak kabul edilen akıl, kalp ve onlara bağlı olan diğer duyu organlarının çalıştırılmasını da isteyerek⁷¹ ilim alanında bilişsel bir dönüşüm gerçekleştirmiş ve okuma, tefekkür, tedebbür, teakkul ve tefakkuk

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, V, 68.

⁶² Ahmed b. Hanbel, II, 43, 52, 129; en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *el-Müctebâ*, tahk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, I-IX, Halep ts., Siyâm, 17.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, V, 132.

⁶⁴ Bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Saliğ Tuğ, İrfan Yay., 5. Baskı, I-II, İstanbul 1993/1414, II, 758.

⁶⁵ Akyüz, Hüseyin, *"Hz. Peygamber'in Bedevi İnsanları Medenileştirme Projesi"*, Medeniyet İnsan ve Din, ed. Kemal Göz-Mustafa Türkan, 1. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara 2018, s. 9.

⁶⁶ Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, s. 60.

⁶⁷ Bkz. Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, s. 25.

⁶⁸ el-Alâk, 96/1.

⁶⁹ Bkz. Bayrakdar, Mehmet, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji*, 8. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017, s. 29.

⁷⁰ Bkz. el-Alâk, 96/3-4.

⁷¹ Bkz. Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji*, s. 29.

faaliyetleri için yapmış olduğu çağrılar Kitâbullah'ın hemen her satırına serpiştirilmiştir.⁷² Bu doğrultuda sünnet medeniyetinde sebep-sonuç ilişkisi, tarihsel yasa, deneysel araştırma yöntemi gibi pek çok husus ilmin temel umdeleri haline getirilmiştir.⁷³

Gerek âyetlerde gerekse de sünnet verilerinde ilim ve bu alanda çaba harcayanlara yönelik pek çok teşvikler bulunmaktadır. Nitekim bilimin en temel ilkesi öğrenme⁷⁴ olduğu için Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'in görevini öğreticilik şeklinde nitelemiş,⁷⁵ Hz. Peygamber de zatını öğretmen olarak⁷⁶ tanıtarak bu vasfına vurgu yapmış⁷⁷ ve böylece inşa etmiş olduğu sünnet medeniyetinin ilk muallimi olma özelliğini ortaya koymuştur. Ayrıca sünnet medeniyetinde âlimler nübüvvet mîrasının vârisleri⁷⁸ kabul edilmiş, bu bağlamda *ilme ve âlime buğzetmemenin*⁷⁹ *gereği vurgulanmış*, âlimin ölümü sünnet medeniyeti için önemli bir kayıp kabul edilmiştir.⁸⁰ Yine Hz. Peygamber, kendisinden ilim öğrenilen âlimlere saygı duyulması gereğini belirterek⁸¹ bahse konu davranışın da Allah'a saygıdan kaynaklandığını ifade etmiştir.⁸²

İlmî faaliyetlere devam eden kimselere de yönelik teşvik mahiyetinde beyanlarda bulunan Hz. Peygamber, ilimle uğraşanlara cennet yolunun kolaylaşacağını, Allah ve mahlûkâtın tamamının da onlara dua edeceğini belirtmiştir.⁸³ Bu doğrultuda ilme ve âlime yapılacak yatırımın sadakadan daha değerli bir nitelik arz ettiği⁸⁴ ifade edilmiş, ebeveynin çocuklarına bırakacakları en büyük mîrasın onlara sağlayacakları iyi bir eğitim imkânı⁸⁵ olduğuna dikkat çekilmiştir. Hatta bilgi, müslümanın yitiği olarak telakkî edilmiş,⁸⁶ ilme ulaşmada dîni, etnik, coğrafi ve fiziki unsurlar engel olarak görülmemiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber, insanlığın faydasına olan ilmin öğrenilmesi hususunda da teşviklerde bulunmuş,

⁷² Bkz. İmadüddin Halil, *İslam Medeniyetine Giriş*, Mana Yayınları, İstanbul 2010, s. 22.

⁷³ Bkz. İmadüddin Halil, *İslam Medeniyetine Giriş*, s. 26-32.

⁷⁴ Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji*, s. 59.

⁷⁵ el-Bakara, 2/129.

⁷⁶ Dârimî, Mukaddime, 32.

⁷⁷ Bkz. Özbek, Abdullah, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Esra Yay., 4. Baskı, İstanbul 1995, s. 16.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, V, 196.

⁷⁹ el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, s. 38.

⁸⁰ Dârimî, Mukaddime, 32.

⁸¹ el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, tahk. Mahmûd et-Tahhân, Mektebetü'l-Meârif, I-II, Riyâd 1983/1403, I, 554-555

⁸² Ebû Dâvûd, Edeb, 24.

⁸³ Ahmed b. Hanbel, II, 252, 325, V, 196.

⁸⁴ Tirmizî, Birr, 33.

⁸⁵ İbn Mâce, Edeb, 3.

⁸⁶ Tirmizî, İlim, 19.

hatta böylesi bir faaliyeti amel defterinin kapanmasına engel iyilikler arasında saymıştır.⁸⁷

Sünnet, inşa ettiği medeniyet kapsamında ilim öğrenmeyi kadın-erkek her müslüman için bir vecîbe addetmiş,⁸⁸ ilmin kullanım amacını belirlemiş, insanlığın hayrı doğrultusunda kullanılan ilmin kıymetine dikkat çekerken; dünyevî çıkar ve insanlığın zararına olacak şekilde ilim öğrenmeyi değersizleştirip bir ve-bâl sebebi saymıştır.⁸⁹ Dolayısıyla ilim denilince sadece hadis, tefsir, fıkıh, kelâm vb. dinî ilimler anlaşılmamalı, bunların yanı sıra insanlığın faydasına olan her türlü ilim/bilim bu kapsamda değerlendirilmelidir.

Hz. Peygamber, yukarıda zikrettiğimiz beyanları çerçevesinde inşa edeceği medeniyetin eğitim paradigmasını oluşturmuş, insanlığın faydası için yapılacak her tür bilimsel faaliyeti desteklemiş,⁹⁰ bir medeniyetin inşası için gerekli zihinsel alt yapıya sahip olan Müslümanlar da ilerleyen yıllarda düşünce ve bilimin her alanında yer almaktan geri durmamışlar⁹¹ ve kısa bir sürede bilim ve teknoloji üretmeye başlamışlardır.⁹² Zira bütün somut başarılar, aslında onların arkasında yatan itici güç niteliğindeki çok kapsamlı zihniyetler sayesinde gerçekleştirilmektedir. Şu halde İslâm, içinde çok güçlü bir bilgi geleneği olan bir bilgi toplumu oluşturmuş ve bunun neticesi olarak da toplumda biriken bilgiler yavaş yavaş bilimselleştirilmiş ve nihayet bilimsel bir medeniyet kurulmuştur.⁹³

Hz. Peygamber'in, diğer alanlarda olduğu gibi medeniyet inşası sürecinde eğitim hayatında da önemli stratejik adımlar attığı görülmektedir. Bu anlamda Medîne'de yapmış olduğu ilk faaliyetler arasında değerlendirilen mescid, sadece bir ibâdet yeri değil din ve diğer alanlardaki gerekli bilgilerin Müslümanlara anlatıldığı, İslâm medeniyet parıltılarının dünyaya ışık saçtığı bir mekân haline getirilmiştir.⁹⁴ Hz. Peygamber'in, mescide girdiğinde ilimle meşgul olanların yanına oturması⁹⁵ da bu gerçeği ortaya koymada elde mevcut önemli bir veridir. Ayrıca kadınların, namaz için Mescid-i Nebevî'ye gelmeleri ve haftanın belirli günlerinde Hz. Peygamber'in sadece onlara yönelik ilmî faaliyetlerde bulunması,⁹⁶ mesciddeki ilmi etkinliklerin herkese açık olduğunu ve söz konusu faaliyetlere iştirakin üst seviyede seyrettiğini göstermektedir.

⁸⁷ Dârimî, Mukaddime, 46.

⁸⁸ İbn Mâce, Mukaddime, 17.

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, II, 338.

⁹⁰ Bkz. Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, s. 91.

⁹¹ Bkz. Yenen, İbrahim, "İslâm Medeniyetinin Klasik (Ortaçağ) Batı Düşüncesine Etkileri, Hece İslam Medeniyeti Özel Sayısı, S. 198/199/200, 1. Baskı, Ankara 2013, s. 324.

⁹² Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji*, s. 62.

⁹³ Bkz., Açıkgenç, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, s. 25-26..

⁹⁴ Bkz. Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, s. 89.

⁹⁵ Dârimî, Mukaddime, 32.

⁹⁶ Buhârî, İlim, 32, 35.

İlmi faaliyetlere fiziki alt yapı sağlamak amacıyla inşa edilen diğer önemli bir müessese de mescide bitişik, bizzat Hz. Peygamber'in ders verdiği ve müfredatın hazırlanmasında da önemli rol üstlendiği Suffe'dir. Suffe'nin inşası ve ilme verdiği katkılarla birlikte ilmî faaliyetler Medîne'de organize olmuş ve neticede bir uzmanlaşma ve iş bölümü meydana gelmiştir.⁹⁷ Nitekim Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654),⁹⁸ Mus'ab b. Umeyr (ö. 3/625), Eb'ân b. Saîd (ö. 13/634) ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh (ö. 18/639) gibi isimler Kur'an'ı öğretmekle; Saîd b. Âs (ö. 59/679) hattatlıkla,⁹⁹ Abdullah b. Saîd b. el-Âs (ö. ?),¹⁰⁰ Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) ferâiz¹⁰¹ ve Ubâde b. Sâmit de¹⁰² yazı öğretimi ile görevlendirilerek bir branslaşmaya gidilmiştir. Ayrıca Suffe'de kadınlar için de bir bölüm tahsis edilmiş¹⁰³ ve bu mekânda ilmî faaliyetler devam ettirilmiştir. İslâm'ın ilk üniversitesi vasfı kazanmış olan bu kurumla¹⁰⁴ birlikte sünnet medeniyeti ebedîleştirilmiş ve ilmin/bilim temelleri de burada atılmıştır.¹⁰⁵ Yine Hz. Peygamber, kadınların kendisinden ilim öğrenecekleri bir gün talep etmeleri üzerine¹⁰⁶ onlara bu imkânı sağlamış¹⁰⁷, mezkûr faaliyet ilk dönemde kadınlara yönelik açılmış bir okul olarak da değerlendirilmiştir.¹⁰⁸

İlmî faaliyetler için tesis edilen bir başka kurum da Kur'an-ı Kerim, yazı ve gündelik hayata ilişkin prensiplerin öğretildiği küttâblardır.¹⁰⁹ Ümmü Seleme'nin (ö. 62/681) küttâb'daki görevlilerden yardım talep ettiği¹¹⁰ ve İbn Ömer'in (ö. 73/692) de söz konusu mekânda öğrenimlerini devam ettiren çocuklara selam

⁹⁷ Bkz. Parlador, Selahattin, "Hz. Peygamber Devrindeki Eğitim Anlayışı ve İşleyişi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, S. 1, s. 272.

⁹⁸ İbn Mâce, Ticârât, 8.

⁹⁹ el-Arabî, *Devletü'r-resûl fi'l-medîne*, s. 197.

¹⁰⁰ İbnü'l-Esir, İzzüddîn İbnü'l-Esir Ebü'l-Hüseyn Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'ri-feti's-sahâbe*, tahk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I-VII, Beyrut, ts., II, 481-482.

¹⁰¹ Ahmed b. Hanbel, III, 184.

¹⁰² Buhârî, Fezâilü'l-Kur'an, 8.

¹⁰³ Ebû Dâvûd, Hudûd, 12.

¹⁰⁴ Bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 768.

¹⁰⁵ Bkz. Hurç, Ramazan, "Ekonomik ve Toplumsal Sorunları Çözmede Dinin Rolü", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, S. 8, s. 90.

¹⁰⁶ Bkz. el-Keşmirî, Muhammed Enver Şâh b. Muazzam Şâh el-Keşmirî, *Feyzü'l-Bârî alâ sahîhi'l-Buhârî maa hâşiyeti ilâ el-bedri's-sârî ilâ feyzi'l-bârî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Baskı, I-VI, Beyrut 1426/2005, I, 286.

¹⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, II, 246; en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, tahk. Hasan Abdülmünim Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, I-XII, Beyrut 2001/1421, V, 387, (h. no: 5967); İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî*, el-Mektebetü's-Selefiyye, I-XIII, yy., ts., IX, I, 196.

¹⁰⁸ Bkz. Okıç, M. Tayyip, *İslamiyette Kadın Öğretimi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., yy. 1984, s. 27.

¹⁰⁹ Bkz. Öymen, Hıfzırrahman Raşit, "İslamiyette Öğretim ve Eğitim Hareketleri I", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963, C. 11, s. 78.

¹¹⁰ Buhârî, Diyât, 27.

vermesine¹¹¹ ilişkin rivâyetler, çocukların Medîne’de okuma-yazma öğrendikleri bir müessesenin varlığını göstermesi açısından kayda değerdir. Görüleceği üzere Hz. Peygamber, “ümmî” bir peygamber olmasına rağmen risâleti boyunca yoğun bir ilmî faaliyet başlatmış; ilme ilişkin üstün siyaseti sayesinde bu faaliyet kısa bir sürede yayılmış, hatta vahiy kâtiplerinin sayısı elli altıya kadar çıkmıştır.¹¹² Öğretmenler, vahiy kâtipleri, yabancı dil bilenler ve Kur’ân’ı cem` edenleri de okuma-yazma bilenler grubuna dâhil edersek toplumdaki okur-yazar oranı % 65’lere ulaşmıştır. Bu veriler, Hz. Peygamber’in önderliğinde ilmî alanda yapılan çalışmaların ne denli başarıya ulaştığının bir göstergesidir.¹¹³ Daha sonraları Hz. Peygamber’in bu uygulamaları, bütün İslâm şehirleri için bir örneklik teşkil etmiş, dâru’l-hikme, dâru’l-huffâz, dâru’l-ulûm gibi dîni ve akademik kurumların tesis edilmesine de vesile olmuştur.¹¹⁴

Her medeniyetin geleceği, eğitim yetiştirdiği insan unsurunun niteliği ile doğru orantılıdır ve bu durum sünnet medeniyeti için de geçerlidir.¹¹⁵ Bahse konu gerçeğin farkında olan Hz. Peygamber, ilme imkân tanıyan her fırsatı değerlendirmiş hatta devletin maddîyata en çok ihtiyaç duyduğu bir zaman diliminde dahi ilmî faaliyetler için büyük bir bütçe ayırmıştır.¹¹⁶ Nitekim Bedir Gazvesi sonrasında esirlerden her biri için takdir edilen 4000 dirhemlik fidye miktarına mukabil okuma-yazma bilenlerden her birinin on müslüman çocuğa okuma-yazma öğretimi karşılığında serbest bırakılacaklarının kararlaştırılması,¹¹⁷ ilme dair verilebilecek en medenî örnek¹¹⁸ bir uygulamadır. Hatta Hz. Peygamber’e özel kâtiplik yapan ve sonraki dönemlerde de Kur’ân-ı Kerim’in cem’i olayında komisyon başkanlığı görevi üstlenen Zeyd b. Sâbit’in de¹¹⁹ Bedir esirleri tarafından kendisine okuma-yazma öğretilenler arasında yer almış olması¹²⁰ mezkûr uygulamanın bir medeniyet inşasında dikkate şayan önemli bir örnektir. Dolayısıyla

¹¹¹ el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed İsmâîl el-Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, tahk. Muhammed Fuad Abdülbâki, el-Matbaatü’s-Selefiyye, Kâhire 1375, s. 269, (h. no: 1044).

¹¹² Bkz. Buhârî, Fezâilü’l-Kur’ân, 4; el-Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu sâhihi’l-buhârî*, Dâru’l-Fikr, I-XXV, yy., ts. XX, 19; Birekul Mehmet, Yılmaz Fatih Mehmet, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, Yediveren, Konya 2001, s. 77.

¹¹³ Bkz. Birekul Mehmet, Yılmaz Fatih Mehmet, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, s. 83.

¹¹⁴ Bkz. Alver, Köksal, “Hz. Peygamber ve İslam Şehri, Hece İslam Medeniyeti Özel Sayısı, S. 198/199/200, 1. Baskı, Ankara 2013, s. 155-157.

¹¹⁵ Sarıçam, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 123.

¹¹⁶ Bkz. Yeniçeri, Celâl, *Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi Hz. Muhammed ve Yaşadığı Hayat*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2000, s. 373.

¹¹⁷ Ahmed b. Hanbel, I, 247; İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d b. Menî ez-Zühri, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebîr*, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü’l-Hancı, 1. Baskı, I-XI, Kâhire 2001/1421, II, 20; el-Arabî, Muhammed Memduh el-Arabî, *Devletü’r-resûl fi’l-medîne*, Kâhire 1988, s. 197.

¹¹⁸ Bkz. Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi*, s. 57.

¹¹⁹ Bkz. İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fî esmâi’l-ashâb*, Dâru’l-Fikr, I-II, Beyrut 2006/1426-1427, I, 321-323.

¹²⁰ İbn Sa’d, *Kitâbü’t-tabakâti’l-kebîr*, II, 20.

sünnet medeniyetinde ilmin araçlarından birini teşkil eden yazı hürriyete denk tutulacak kadar değerli bulunmuş,¹²¹ bu bağlamda ilim için hiç bir şey engel olarak görülmemiş¹²² ve medeniyeti maddiyata tercih eden bu nebevî tatbikatın bir benzeri¹²³ bir başka medeniyette görülmemiştir.

H. Peygamber'in, ilmin yaygınlaşması adına Mekkelilerin atalarından tevârüs ettikleri alfabeyi geliştirmeye yönelik de gayretleri olmuştur. Zira Mekkeliler tarafından kullanılan yazı şekli ihtiyaçları karşılamaktan uzaktı. Söz konusu dönemde 28 çeşit ses kalıbına sahip 22 harfli bir alfabe kullanılıyordu. Hatta bu 22 harf toplamda 15 harf şekline de indirilebilirdi. Ayrıca kısa sesli harfler yazı ile belirtilmiyor, fiil çekimleri birbirinden ayırt edilemiyor ve okunuşları da hayli güçlük çıkartıyordu. İşte H. Peygamber, söz konusu alfabe ve yazı tarzının geliştirilip mükemmelleştirilmesi işiyle bizzat kendisi ilgilenmiş, ilmi faaliyetlerin kolaylaşması ve tabana yayılmasını sağlamak için alfabede bazı düzenleme ve katkılarda bulunmuştur.¹²⁴

H. Peygamber, ilim adına attığı bu önemli adımların yanısıra bilimsel bir süreç başlatıp toplumda bilgi geleneği oluşturabilmek için de ilmî faaliyetlerini bir program çerçevesinde ve belli yöntemler dâhilinde sürdürmüştür. Bu bağlamda bilginin öğretilmesi için bilimsel yöntem ve tekniklerinden biri olan takrîri kullanmıştır. Takrîr, bir soru veya problem şekline sokulmuş önemli bir hususun muhataba açık olarak anlatılması, îzah edilmesi anlamında kullanılan bir öğretim tekniğidir¹²⁵ ve H. Peygamber de ilgili metodu ifrat ve tefrîte kaçmadan¹²⁶ ilmî faaliyetlerinde uygulamıştır.¹²⁷

Bilginin aktarımında kullanılan bir diğer yöntem, cevabın ne olabileceği hususunda muhatabın/öğrenciler fikir üretmelerine imkân sağlayan suâl usulüdür.¹²⁸ H. Peygamber tarafından oldukça benimsenen, ilmin yarısı¹²⁹ ve cehâletin ilacı

¹²¹ Bayraktar, M. Faruk, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 4. Baskı, İstanbul 1994, s. 85.

¹²² Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, s. 113.

¹²³ Bkz. Hatiboğlu, Mehmed Said, *Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti*, Otto, 2. Baskı, Ankara 2006, s. 99.

¹²⁴ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 761.

¹²⁵ Bkz. Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, s. 125.

¹²⁶ el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd*, XIII, 350.

¹²⁷ Bkz. Ebû Dâvûd, Edeb, 96.

¹²⁸ Bkz. Abdülfettâh Ebû Gudde, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodları*, çev. Enbiya Yıldırım, Yasin Yay., İstanbul 2012, s. 92.

¹²⁹ et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, tahk. Târık b. İvazullah b. Muhammed-Abdülmuhsîn b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dâru'l-Haremeyn, I-X, Kâhire 1995/1415, VII, 25, (h. no: 6744).

olarak nitelenen¹³⁰ bu yöntem, ilmî faaliyetlerin ateşleyici gücü olarak görülmüş ve bu yöntem sayesinde sahâbe arasında nice âlimler yetişmiştir.¹³¹

İlim, bir anda gerçekleşecek ve sonuçlanacak bir faaliyet değil, çoğu kez uzun soluklu bir süreçtir. Ayrıca ilimde tadrîcin, pek çok bilginin hem kolay hem de daha kalıcı bir şekilde öğrenmeye imkân bahşedeceği muhakkaktır. Bu gerçeğin bilincinde olan Hz. Peygamber bu metodu, bizzat kendisi uyguladığı gibi başkaları tarafından da uygulanmasını istemiştir.¹³²

Bilginin elde edilmesi/öğretilmesi aşamasında kullanılan yöntemlerden diğer ikisi de tümdengelim ve tümevarım olmuştur. Tümevarım/endüksiyon, özel ve cüz'i önermeler vasıtasıyla genel hükümlere varmak;¹³³ tümdengelim/de-düksiyon ise, genel önermeler vasıtasıyla cüz'i bir neticeye ulaşmak demektir.¹³⁴ Hz. Peygamber, ilmî etkinlikleri çerçevesinde her iki metodu da aktif bir şekilde kullanmıştır. Nitekim sağlık ve boş vaktin önemini izah ederken¹³⁵ müslümanların birbirileri üzerindeki haklarından bahsederken,¹³⁶ evlilikte eş tercihinine dair açıklamalarda bulunurken¹³⁷ ve Allah Teâlâ'nın kıyâmet günü gölgelendireceği yedi sınıf insanı anlatırken¹³⁸ tümünden gelim metodunu; îmân, İslâm ve ihsân kavramlarını 'dîn' diye tanımlarken,¹³⁹ baldan yapılan içkiyi 'bit', arpa ve darıdan mamul içkiyi de 'mizr' diye tarif edip sarhoşluk veren her şeyin haram olduğunu belirtirken¹⁴⁰ tümevarım yöntemlerini kullanmıştır.

Hz. Peygamber'in inşa ettiği medeniyet çerçevesinde insanların eğitiminde bilimsel her türlü tedbir ve uygulamanın hayata geçirilmesinin akabinde ilmî yeterliğe ve uzmanlaşmaya da önem verilmiş, bu vasfa sahip olan ilim adamlarına her alanda öncelik tanınmıştır. Bu bağlamda pek çok uygulama ve örnek olmasına rağmen biz konuya dair bir kaç misal vermekle yetineceğiz. Hz. Peygamber, câhiliyye döneminde okuyup üflemek, sihir yapmak, tapınaklara kurban adayıp dua etmek yahut muska yazmak gibi yönetmelerle hastaları tedâvi ettiğini¹⁴¹ idda

¹³⁰ Ahmed b. Hanbel, I, 330.

¹³¹ Bkz. Zernûcî, Burhaneddin ez-Zernûcî, *Ta'limü'l-Müteallim*, Dersaadet, yy. t.y., s. 20.

¹³² Ahmed b. Hanbel, I, 233.

¹³³ Bkz. Ülken, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2. Baskı, Ankara 1963, s. 169.

¹³⁴ Bkz. Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelam)*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara 1964, s. 64.

¹³⁵ Dârimî, Rikâk, 2.

¹³⁶ Buhârî, Cenâiz, 2.

¹³⁷ Ahmed b. Hanbel, I, 92.

¹³⁸ Buhârî, Ezân, 36.

¹³⁹ Buhârî, Îmân, 37.

¹⁴⁰ Buhârî, Meğâzî, 60, Edeb, 80.

¹⁴¹ Bkz. Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 4. Baskı, Ankara 1982, s. 146.

eden kâhin ve arraflara müracaat etme geleneğini kaldırmış,¹⁴² bunun yerine alnında uzman ve bilimsel yöntemler kullanan ehil kişilere müracat edilmesini emretmiştir.¹⁴³ Nitekim Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) hastalandığında onu tıp konusundaki çalışmalarıyla meşhûriyet kazanmış Hâris b. Kelede'ye yönlendirmiş,¹⁴⁴ Übeyy b. Ka'b'ın (ö. 33/654) tedâvisi için de bir doktor göndermiştir.¹⁴⁵ Hiç kuşkusuz bu yaklaşım, sünnet medeniyetinin ilme ve bilim adamına verdiği önem ve saygının da bir göstergesidir. Bu sayede Hâris b. Kelede (ö. 13/634), Nadr b. el-Hâris (ö. 2/624), Ebû Rimse et-Temîmî (ö. ?), Dımâd b. Sa'lebe el-Ezdî (ö. ?) vb. tabibler doktorluk mesleğinde uzmanlıkları ile öne çıkan isimler olmuştur.

Devletin çeşitli kademelerinde görev alacak kimselerde de ilmî yeterlik aranmış ve bunun için de bir takım tedbirler alınmıştır. Devletlerarası yazışmalarda Hz. Peygamber'in resmî yazılarını kaleme almak üzere çalıştırılanlar arasında İbrânî yazısını okuyabilene görev verilmiştir. Nitekim Farsça, Habeşçe gibi dillerin yanı sıra İbrânîceyi de çok kısa bir sürede öğrenen¹⁴⁶ Zeyd b. Sâbit devletlerarası yazışma bürosunda/dış işlerde¹⁴⁷ önemli bir görev üstlenmiştir. Yine muhtelif yazı işlerini sürdürmek için Abdullah b. el-Erkâm (ö. ?),¹⁴⁸ Hanzale b. er-Rebî (ö. 45/665)¹⁴⁹ ve es-Sicillü (ö. ?)¹⁵⁰ gibi yetişmiş pek çok isim de devlet kademelerinde görev ifa etmiştir.

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber, ilim ve bu alandaki faaliyetlerin toplum tarafından benimsenmesi ve aynı zamanda yaygınlık kazanması için yeni bir paradigma oluşturmuş, bilimsel etkinliklerin sağlıklı bir şekilde devamını sağlamak üzere de her türlü yatırım ve düzenlemeyi gerçekleştirmekten geri durmamıştır. Hülâsa bütün bu anlatılanlar çerçevesinde İslâm medeniyetinin tarihin çeşitli dönemlerinde gerek ilmî gerekse diğer alanlarda parlayıp yükseliş kaydetmesini Kur'ân'ın yanı sıra Hz. Peygamber'in ilim öncelikli yaklaşımlarında aramak şaşırtıcı olmayacaktır.

¹⁴² Ahmed b. Hanbel, II, 408, 476.

¹⁴³ İbn Mâce, Tıbb, 16.

¹⁴⁴ Ebû Dâvûd, Tıbb, 12; İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, tahk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 1. Baskı, I-XV, Kâhire 2008/1429, IV, 260-261.

¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, III, 315, 371.

¹⁴⁶ Ebû Dâvûd, İlim, 2.

¹⁴⁷ Birekul Mehmet, Yılmaz Fatih Mehmet, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, s. 82.

¹⁴⁸ et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, tahk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiye, 2. Baskı, I-XXV, Kâhire 1415/1994, XXII, 192, (h. no: 451); İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 240.

¹⁴⁹ Bkz. İbn Mâce, Cihâd, 30.

¹⁵⁰ Bkz. Ebû Dâvûd, el-Harac ve'l-İmâre, 6.

Sonuç

Sünnet; yaşamı bir bütün olarak telakki etmiş sadece dini konularda değil hayatın her alanına ilişkin temel yaklaşımlar sunmuş, medeniyetlerin inşa ve devamı noktasında önemli roller üstlenen ilmî faaliyetlere dair de prensipler ve düzenlemelerde bulunmuştur. Zira Hz. Peygamber, insanlığı hakkın yegâne ölçü olarak kabul edildiği bir anlayışa yükseltmiş, bu anlamda medeniyet telakkisinde her zaman ilme ve âlimlere müstesna bir alan açmıştır.

Hz. Peygamber, inşa ettiği medeniyette ilmin önemini vurgulamak üzere öncelikle zihnî dönüşüm gerçekleştirmiş sonrasında kurumsal anlamda inşa sürecine başlamış bu bağlamda da mescid, suffe ve küttâblarla bilimsel faaliyetlerin ivme kazanması için gerekli çalışmalarda bulunmuştur.

Hz. Peygamber, bilimsel faaliyetleri hem kendisi hem de bu alanda yetişen sahâbe ile birlikte yürütmüş, Mekkeliler tarafından kullanılan alfabede düzenlemeler yapmış, müfredât programlarını faydalı olan her türlü ilmî etkinliği içine alacak şekilde genişletmiştir.

Sünnet, ilmî sahada yeterlik edinmiş ve uzmanlaşmış kimseleri de inşa ettiği medeniyet sürecine katkı sağlamak üzere değerlendirmiş, bu bağlamda alanında söz sahibi olan sahâbeden pek çok kimseye her türlü imkân ve desteği sağlamaktan da geri durmamıştır. Dolayısıyla sünnetin ilme, bilimsel faaliyetlere ve âlime attığı değer her dönemde bilimsel etkinliklerin yaygınlık kazanmasına ve bilimin insanlığın faydasına kullanımı için zemin hazırlamış böylece İslâm medeniyeti diğer medeniyetler arasında müstesna yerini almıştır.

KAYNAKÇA

- Açıkgenc,** Alparslan, *İslâm Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*, İSAM, İstanbul 2008.
- Ahatlı,** Erdinç, *Kültür Yapımızda Hadisler*, Nun Yay., 1. Baskı, İstanbul 2011.
- Ahmed b. Hanbel,** Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned*, Müessesetü Kurtuba, I-VI, Kâhire ts.
- Akyüz,** Hüseyin, "Hz. Peygamber'in Bedevi İnsanları Medenileştirme Projesi", *Medeniyet İnsan ve Din*, ed. Kemal Göz-Mustafa Türkan, 1. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara 2018.
- Alper,** Gürkan, "İslam Geleneğinde Medeniyet Tasavvuru", *Hece Medeniyet Özel Sayısı*, S. 186/187/188, 1. Baskı, Ankara 2012.
- Alver,** Köksal, "Hz. Peygamber ve İslam Şehri, *Hece İslam Medeniyeti Özel Sayısı*, S. 198/199/200, 1. Baskı, Ankara 2013.
- Arabî,** Muhammed Memduh el-Arabî, *Devletü'r-resûl fi'l-medîne*, Kâhire 1988.
- Aydın,** Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi (Tevhid ve Kelam)*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara 1964.

- Aydın**, Hüseyin, “Vahiy Kültürünün İnsani Kültüre Dönüştürülmesi Zorunluluğu ve Sünnetin Önemi”, *Diyanet İlmî Dergi*, *Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav)-Özel Sayı- 2*. Baskı, Ankara 2003.
- Ayhan**, Halis, *Din Eğitimi ve Öğretimi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara ts.
- A'zamî**, Mustafa, “Asr-ı Saâdet-ı Saadette Yazı ve Vahy Kâtipleri”, çev. Durak Pusmaz, B.Y.A.S.İ., ed. Vecdi Akyüz, Beyan Yay., İstanbul 1995.
- Aynî**, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sâhîhi'l-buhârî*, Dâru'l-Fikr, I-XXV, yy., ts.
- Baltacı**, Cahid, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2010.
- Bayrakdar**, Mehmet, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji*, 8. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017.
- Bayraktar**, M. Faruk, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 4. Baskı, İstanbul 1994.
- Belâzürî**, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Cebbâr el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, tahk. Abdullah Üneys et-Tabbâğ, Müessesetü'l-Meârif, Beyrut 1987/1407.
- Bergen**, Lütfi, *Medeniyet-Müslüman Toplumsallığın İnşası*, MG Yay., 2. Baskı, Ankara 2014.
- Buhârî**, Ebû Abdullah Muhammed İsmâîl el-Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, tahk. Muhammed Fuad Abdülbâki, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kâhire 1375.
- *el-Câmiu'l-müsned es-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihi ve eyyâmihi*, tahk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tavkî'n-Necât, I-IX, 1. Baskı, yy. 1422.
- Birekul** Mehmet, Yılmaz Fatih Mehmet, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, Yediveren, Konya 2001.
- Çağatay**, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 4. Baskı, Ankara 1982.
- Çakan**, İsmail Lütfi, *İslami Yapılanmada Siret ve Sünnet*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2010.
- Dârimî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl b. Berâm ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, tahk. Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, 1. Baskı, I-IV, Riyâd 2000/1421.
- Doğan**, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 11. Baskı, Bahar Yayınları, İstanbul 1996.
- E. Erkal**, Mustafa, *Sosyoloji (Toplum Bilimi)*, Der Yay., 14. Baskı, İstanbul 2009.
- Ebû Dâvûd**, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbü's-sünen*, tahk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, 2. Baskı, I-VI, Beyrut 2004/1425.
- Ebû Gudde**, Abdülfettâh, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodları*, çev. Enbiya Yıldırım, Yasin Yay., İstanbul 2012.
- Emre**, Akif, “Din ve Tarih Karşısında Medeniyet”, *Hece Medeniyet Özel Sayısı*, S. 186/187/188, 1. Baskı, Ankara 2012.
- Erul**, Bünyamin, “İslam Medeniyeti Açısından Sünnet ve Devlet Yönetimi”, *Hece İslam Medeniyeti Özel Sayısı*, S. 198/199/200, 1. Baskı, Ankara 2013.

- _____. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 6. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.
- Gözütok**, Şakir, “İslam Eğitim Tarihinde Müesseseleşme”, *Dini Araştırmalar*, 2006, C. 9, s. 17.
- Hamidullah**, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Saliğ Tuğ, İrfan Yay., 5. Baskı, I-II, İstanbul 1993/1414.
- Hatîb el-Bağdâdî**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi` li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmî*, tahk. Mahmûd et-Tahhân, Mektebetü'l-Meârif, I-II, Riyâd 1983/1403.
- Hatîb**, Muhammed Accâc b. Muhammed Temîm b. Sâlih b. Abdullah el-Hatîb, *es-Sünne kab-le't-tedvîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1980/1400.
- Hatiboğlu**, Mehmed Said, *Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti*, Otto, 2. Baskı, Ankara 2006.
- Hurç**, Ramazan, “*Ekonomik ve Toplumsal Sorunları Çözmede Dinin Rolü*”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003.
- İbn Abdülber**, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fî esmâi'l-ashâb*, Dâru'l-Fikr, I-II, Beyrut 2006/1426-1427.
- İbn Hacer**, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*, el-Mektebetü's-Selefiyye, I-XIII, yy., ts.
- _____. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, tahk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 1. Baskı, I-XV, Kâhire 2008/1429.
- İbn Mâce**, Ebû Abdullah Muhammed b. Zeyd el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, tahk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, I-II, Kâhire ts.
- İbn Manzûr**, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-arab*, Dâru Sâdır, I-XV, Beyrut ts.
- İbn Sa'd**, Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî, 1. Baskı, I-XI, Kâhire 2001/1421.
- İbnü'l-Esir**, İzzüddîn İbnü'l-Esir Ebû'l-Hüseyn Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fî ma`-rifeti's-sahâbe*, tahk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, I-VII, Beyrut ts.
- İlbak**, Üzeyir, *Medeniyet ve Kültürde Değişim*, İşaret, 1. Baskı, İstanbul 2015.
- İmadüddin Halil**, *İslam Medeniyetine Giriş*, Mana Yayınları, İstanbul 2010.
- Uludağ**, Süleyman, *İbn Haldun*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 52.
- Kalın**, İbrahim, *Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş*, *Dîvân*, c. 15, s. 29, 2010/2.
- Karadavi**, Yusuf, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet*, çev. Özcan Hıdır, Nida Yay., İstanbul 2012.
- _____. *İslâm Hukuku Evrensellik-Süreklilik*, çev. Yusuf Işıcık-Ahmet Yaman, Marifet Yay., İstanbul 1997.
- Karlığa**, Bekir, *Din ve Medeniyet*, Mahya, 1. Baskı, İstanbul 2012.
- Kazıcı**, Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 9. Baskı, İstanbul 2011.
- Kehrer**, Günter, *Din Sosyolojisi*, çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1992.

- Kesgin**, Salih, “İslam Medeniyeti’nin Hadis ve Sünnetteki Temelleri -el-Câmiu’s-Sahih Bağlamında Varlık, Bilgi ve Değer Tasavvuru Eksenli Bir Analiz-”, *Muhafazakâr Düşünce*, Ankara 2015.
- Keşmirî**, Muhammed Enver Şâh b. Muazzam Şâh el-Keşmirî, *Feyzü’l-bârî alâ sahîhi’l-Buhârî maa hâşiyeti ilâ el-bedri’s-sârî ilâ feyzi’l-bârî*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1. Baskı, I-VI, Beyrut 1426/2005.
- Kırbaşoğlu**, Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yay., 2. Baskı, Ankara 1996.
- Kutluer**, İlhan, “Medeniyet”, DİA., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.
- Mâlik b. Enes**, *Muvatta*, tahk. Ebû Üsâme Selîm b. İd el-Hilâlî, Mecmûatü’l-Furkân, I-V, yy. 2003/1424.
- Mîsâ Ali** Ahmed er-Ravâbide, *el-Bu’dü’l-hadârî fi’s-sünneti’n-nebeviyye*, (Doktora Tezi/pdf), Câmîatü’l-Ulûmi’l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Ammân 2012.
- Muhammed Ebû Zehv**, *el-Hadîs ve’l-muhaddisûn*, Dâru’l-Kitâbi’l-Uzlâ, Beyrut, 1984/1404.
- Müslim**, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu’s-sahîh*, tahk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arâbî, I-V, Beyrut ts.
- Nesâî**, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Horasânî en-Nesâî, *el-Müctebâ*, tahk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, I-IX, Halep ts.
- _____, *es-Sünenü’l-kübrâ*, tahk. Hasan Abdülmünim Şelebî, Müessesetü’r-Risâle, 1. Baskı, I-XII, Beyrut 2001/1421.
- Okiç**, M. Tayyip, *İslamiyette Kadın Öğretimi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., yy. 1984.
- Okumuş**, Mesut, “Kur’an-ı Kerim ve Bir medeniyet İnşası”, *Hece İslam Medeniyeti Özel Sayısı*, S. 198/199/200, 1. Baskı, Ankara 2013.
- Öymen**, Hıfzırrahman Raşit, “İslamiyette Öğretim ve Eğitim Hareketleri I”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Özkapınar**, Yılmaz, *Bir Medeniyet Teorisi Kültür ve Medeniyete Yeni Bir Bakış*, Ötüken, 4. Baskı, İstanbul 2013.
- _____, *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*, Ötüken, 2. Baskı, İstanbul 1999.
- Özbek**, Abdullah, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Esra Yay., 4. Baskı, İstanbul 1995.
- Özdenören**, Rasim, “Din Uygarlık İlişkisi”, *Hece Medeniyet Özel Sayısı*, S. 186/187/188, 1. Baskı, Ankara 2012.
- _____, “İslam Neyi Hedefliyor: Müslümanca Yaşamayı mı, Uygarlığı mı?”, *Hece İslam Medeniyeti Özel Sayısı*, S. 186/187/188, 1. Baskı, Ankara 2012.
- Parladır**, Selahattin, “Hz. Peygamber Devrindeki Eğitim Alanı ve İşleyişi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983.
- Sarıçam**, İbrahim-Erşahin Seyfettin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 3. Baskı, Ankara 2013.
- Taberânî**, Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, tahk. Târik b. İvazullah b. Muhammed-Abdülmuhsîn b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dâru’l-Haremeyn, I-X, Kâhire 1995/1415.

- _____ *el-Mu'cemü'l-kebîr*, tahk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiye, 2. Baskı, I-XXV, Kâhire 1415/1994.
- Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, tahk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 2. Baskı, I-V, Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1397/1977.
- Tuncer**, Hüseyin, “Üç Medeniyet ve Medeniyette Vahdet”, *Hece Medeniyet Özel Sayısı*, S. 186/187/188, 1. Baskı, Ankara 2012.
- Uraler**, Aynur, *Sahabe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2012.
- Usta**, Niyazi, *Ekonomi Ahlakı ve İnsan Kaynağı*, Aktif Yayınevi, Erzurum 2001.
- Uyanık**, Mevlüt, “Yitik Medeniyetimizin İzlerini Takip Ederek Yeniden Diriltmek”, *Diyanet Aylık Dergi*, 2016.
- Ülken**, Hilmi Ziya, *Felsefeye Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2. Baskı, Ankara 1963.
- Ürkmez**, Ahmet, *Sünnet ve Zihniyet Üzerine Düşünceler*, İlahiyat, 1. Baskı, Ankara 2015.
- Yenen**, İbrahim, “İslâm Medeniyetinin Klasik (Ortaçağ) Batı Düşüncesine Etkileri, *Hece İslam Medeniyeti Özel Sayısı*, S. 198/199/200, 1. Baskı, Ankara 2013.
- Yeniçeri**, Celal, Hz. Peygamber'in Çevreciliği Spor Etkinlikleri ve Kur'an'da Çevrecilik, Çamlıca Yay., 2. Baskı, İstanbul 2014.
- _____ *Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi Hz. Muhammed ve Yaşadığı Hayat*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul 2000.
- Yüksel**, Ahmet Turan, *İslam'da Bilim Tarihi*, Kitap Dünyası, Konya 2007.
- Zernûcî**, Burhaneddin ez-Zernûcî, *Ta'limü'l-Müteallim*, Dersaadet, yy. ts.

BİLGİ VE MEDENİYET KAYNAĞI OLARAK SÜNNET VE HADİSLERİ ANLAMADA GÜNÜMÜZ SOSYAL BİLİMLERİNDEN İSTİFADE İMKANI

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ali ÇALGAN

Adıyaman Üniversitesi İ.İ.F Temel İslam Bilimleri/ mcalgan@adiyaman.edu.tr

Giriş

Hadisi şerifler İslam medeniyetinin tesisinde ve her açıdan gelişiminde son derece önemli rol oynamışlardır. Peygamber Efendimiz (sav) hayatın her sahasına yönelik çok çeşitli yönlendirmelerde bulunmuş ve düzenlemeler yapmıştır. İktisâdî, idârî, sosyal sahalarda yapılan bu yönlendirmeler sonucu Müslüman nesiller tarih boyunca eşsiz bir medeniyet inşa etmişlerdir. Allah Resulü'nün (sav) zamanındaki iktisâdî, idârî ve sosyal şartlar günümüzden oldukça farklı olsa da bu alanlarda zamanla değişmeyen temel esaslar asr-ı saadette geçerli olduğu gibi günümüzde de aynen geçerliliğini sürdürmektedir. Örneğin iktisadi sahadaki düzenlemelerde haksız kazancın önlenmesi, sözleşmelerde gereksiz belirsizliklere müsaade edilmemesi, üretici ve tüketicinin maslahatının muhafazası; idari sahada hesap verebilirlik, katılımcı yönetim, görevlendirmelerde ehliyet ve liyakatin gözetilmesi, hukukun üstünlüğü gibi temel esaslar şartların değişmesiyle herhangi bir değişikliğe uğramamaktadır. Öte yandan, günümüz sosyal bilimleri iktisat, idare, eğitim, kamu yönetimi, sosyoloji, psikoloji gibi sahalarda çok önemli gelişmeler göstermiş, sosyal konuların incelenmesinde müstağni kalınamayacak imkanlar sunmuştur. Günümüzde Allah Resulü'nün (sav) mesajlarını disiplinler arası bir bakış açısıyla incelemenin, farklı bilim dallarının araştırma bulgularından istifade ederek nebevî öğretileri değerlendirmeye çalışmanın ehemmiyeti genel kabul görmektedir. Böyle bir yaklaşımın hadisi şerifleri anlamada ve günümüz insanına aktarmada önemli katkılar sağlayacağını düşünmekteyiz. Bu çalışmada ülkemizde ve İslam dünyasında hadisleri anlamada diğer sosyal bilimlerden istifade imkanının ne derece değerlendirildiği, bu sahada son dönemlerde yazılmış eserler üzerinden incelemeye çalışılacaktır. Aslında bu tarz disiplinler arası

çalışmaların oldukça yetersiz seviyede olduğu bilinmekle beraber bu tablonun örnek çalışmalar ve istatistiki bilgilerle daha net ve somut şekilde görülmesinin, bu tarz çalışmalara olan ihtiyacı daha belirgin bir şekilde gözler önüne sermesi açısından büyük önem arz ettiği düşünülmektedir. Böylece, hadis sahasındaki lisansüstü çalışmalar, makale ve telif kitap tarzı muhtelif akademik araştırmalarda oransal olarak oldukça yetersiz seviyede olan, iyi hazırlanmış disiplinler arası konulu hadis çalışmalarına dikkatlerin çekilmesi ve bu yönde araştırmaların teşvik edilmesi de hedeflenmektedir. Buna ilaveten, disiplinler arası bir yaklaşım uygulanarak iktisadi ve idari sahalarda seçilen bazı somut örneklerin incelenmesi ve bu şekilde mezkur yaklaşımın günümüzde hadislerin anlaşılmasında ve takdiminde temin edeceği faydaların müzakere edilmesi amaçlanmaktadır.

BİLGİ VE MEDENİYET KAYNAĞI OLARAK SÜNNET

Hadislerin çağdaş meselelere çözüm üretecek şekilde ve bu meselelere uygun bir dille değerlendirilmesine, sadece ibadet değil, hukuk, iktisat, eğitim gibi hayatın her alanındaki hadislerle işlevsellik kazandırılmasına duyulan ihtiyaç açıktır. Sünnetin Müslümanların bilgi ve medeniyetinin kaynağı olması bu yöndeki ciddi çalışmalara bağlıdır. Bu çalışmaların ilgili oldukları disiplinlerden belli bir ölçü çerçevesinde istifade etmesinin, yapılan çalışmalara ayrı bir derinlik kazandıracağı muhakkaktır.

“Hadis verilerinin sürekli tenkidin nesnesi durumunda kalmaktan kurtulması, eleştiren konumunda topluma katkı sağlaması”¹, hadislerden elde edilecek esasların günümüz meseleleriyle irtibatlandırılarak hadis şerhlerinde bulunmayabilen çağdaş yorumlara ulaşma, bu mesaide farklı disiplinlerden faydalanma² önem arz etmektedir.

Günümüzde sünnetin bilgi ve medeniyet kaynağı oluşu konusu haklı olarak büyük bir önem kazanmış görünmektedir. Bu konuda uluslararası sempozyumlar düzenlenmesi, İslam dünyasının önde gelen isimleri tarafından kitaplar telif edilmesi konunun ehemmiyetine işaret etmektedir. Ancak yapılan bunca vurgulara rağmen bu sahada yeterli çalışmaların yapılabildiğini söylemek oldukça güçtür. Nitekim Haldun Ahdeb’in Hicri 1351-1424 (miladi 1932-2003) seneleri arasında sünnet sahasında yapılmış toplam 3568 çalışmayı on iki başlıkta topladığı *et-Tasnîf fi’s-Sünneti’n-Nebeviyyeti ve Ulûmihâ*³ isimli eserinde **Nebevî Sünnette Bilgi ve Medeniyetin Araştırılması** başlığı altında genel 3 çalışmaya⁴ ilaveten daha

¹ Ürkmez, Ahmet, *Tenkit Temelli Türkçe Hadis Çalışmaları Bibliyografyası*, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 17 Sayı: 55 (Bahar 2013), s. 223.

² Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, Kimlik Yayınları, 6. Baskı, Kayseri, 2017, s. 273.

³ Ahdeb, Haldun, *et-Tasnîf fi’s-Sünneti’n-Nebeviyyeti ve Ulumiha*, Müessesetü’r-Reyhan, Beyrut, 1427/2006.

⁴ Bu üç çalışmadan biri de Karadavi’nin *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Olarak Sünnet* (çev. Özcan Hıdır, Nida Yayınları, İstanbul, 2015) isimli eseridir. Bu çalışmanın Sünnet ve Ekonomi kısmında (s.

muayyen konularda 176 çalışma (toplamın takriben yüzde beşi) yer almaktadır. Bu ana başlığın Bilgi alt başlığındaki toplam 84 çalışma ise eğitim ve psikoloji alanında 56, tıp alanında 19 ve iktisat alanında 9 eserden müteşekkildir. Görüldüğü üzere, bilgi ve medeniyet kaynağı olarak sünnet konusu çok konuşulmasına rağmen bu sahada çok az sayılabilecek miktarda çalışma ortaya konmuştur.

Üç bölümden oluşan bu çalışmamızın ilk bölümünde bilgi ve medeniyet kaynağı olarak sünnet ve hadisleri anlamada diğer sosyal bilimlerden istifade imkanı konusunda İslam dünyasından ve ülkemizden bazı hadisçilerin tespit ve değerlendirmelerine yer verilmiştir. Çalışmamızın ikinci bölümünde bu yönde çalışma yapan bazı hadisçilerin eserleri kısaca tanıtılmıştır. Bu bölümde hadisleri anlamada **iktisat, sosyoloji, psikoloji, sosyal psikoloji, eğitim, idare** gibi çok çeşitli sosyal bilimlerden faydalanarak yapılmış disiplinler arası başarılı pek çok çalışma hakkında bilgi verilmektedir. Üçüncü bölümde ise fikir vermesi açısından hadisleri anlamada iktisat ilminden faydalanma konusunda mezkur çalışmalardan iki müşahhas örnek paylaşılmıştır. Çalışmamız konuyla ilgili değerlendirme ve tespitleri içeren sonuç bölümüyle sonlanmaktadır.

HADİŞÇİLERİN KONU İLE İLGİLİ TESPİTLERİ

Çalışmamızın bu bölümünde bilgi ve medeniyet kaynağı olarak sünnet ve hadisleri anlamada diğer sosyal bilimlerden istifade imkanı konusunda İslam dünyasından ve ülkemizden hadisçilerin bazı tespit ve değerlendirmelerine yer vermek istiyoruz. Bu değerlendirmeler üzerinde tarafımızdan da yer yer kısa bazı değerlendirmeler yapılsa da aslî ifadeleri değiştirmemek için hadisçilerin tespitlerini aynen takdim etmek istiyoruz.

Hadis sahasında çok önemli çalışmalara imza atmış olan **Şuayb Arnavut'un** konu hakkında görüşleri şunlardır: "Diğer husus da, sünnet-i nebeviyyenin bütün hayatı kuşatacak genişlikte dakik fihrisinin hazırlanmasıdır. Çünkü bizler hadisleri, sanki sadece namaz, zekat, hac, gibi hususlarla kayıtlıymış gibi görmekteyiz. Halbuki İslam toplumunu inşa eden hadisler çok fazladır. Bunun yapılmasını istemekteki amacım, sünnet-i nebeviyyenin ihâta ettiği alanın genişletilmesidir. Çünkü Hz. Peygamber hem dünya işlerini hem de ahiret yönünü ıslah etmek için gelmiştir. Bundan dolayı O'nun davetinin kuşatıcı, ifade ve sözlerinin hayatın her alanında mütekâmil bir toplum inşa etmek için yeterli olduğunun ortaya konması gerekmektedir...Bu elbette sadece fıkıh açısından yapılmayacaktır. Ahlak, hukuk, iktisat, sağlık vs....Böylece Hz. Peygamber'in hadislerine işlevsellik kazandırmış oluruz."⁵

273-282) iktisatla ilgili bazı hadisler çeşitli başlıklar altında verilmiştir.

⁵ Yıldırım, Enbiya, Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut'la Söyleşi, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011, s. 174, Şuayb Arnavut'tan naklen

Yusuf Karadavi'nin *Sünneti Anlamada Yöntem* kitabının takdim yazısını kaleme alan *Uluslararası İslami Düşünce Enstitüsü* müdürü Profesör Doktor **Taha Cabir el-Ulvani'nin** konu hakkındaki düşünceleri ise şöyledir: "Uluslararası İslami Düşünce Enstitüsü sünnetin anlaşılması meselesini, bu konuda çalışmalar yapma ve tahlil etme yöntemini, onun diğer boyutlarının bilinmesini, İslami kültür, bilgi ve medeniyet için onun ne şekilde kaynak edinileceğini Müslüman düşünürlerin daha fazla özen göstermesi gereken en önemli düşünce problemlerinden biri saymaya devam etmektedir... bu problemler o kadar büyük öneme sahiptir ki çağdaş İslami hayatın yapılanmasında sünnetin yeniden olumlu ve etkin rolünü üstlenebilmesi için birçok ilmi çabaya, ciddi çalışma ve ilmi toplantılara ihtiyaç duyulmaktadır.⁶ El-Ulvani, görüşlerini bu şekilde beyan ettikten sonra Uluslararası İslami Düşünce Enstitüsü'nün hedefleri arasında aşağıdaki iki maddeyi de zikretmektedir:

"Sünneti konularına göre tasnife özen göstermek onu yalnızca fıkhi bilgi için bir kaynak görmek ile yetinmeyip onu her türlü beşeri ve içtimai bilgiler için de kaynak olarak ele alma hedeflerimizi gerçekleştirmek üzere bu meyandaki faydalı ilmi metotlardan istifade etmek, sünnet ile ilgili çeşitli önemli konuları pekiştiren ve İslam medeniyetinin yeniden inşasında ve İslam ümmetini geri kalmışlıktan kurtarmada sünnetin rolü gibi konuları ele alan eserler yazmalarını büyük alimlerden istemek"⁷ Karadavi'nin mezkur eseri de enstitünün bu arzusu üzerine yazılmıştır.

Ülkemizin önde gelen hadisçilerinden **Selahattin Polat'ın** tespitleri ise şu yöndedir: "Sünnetin hayatı aktarılmasını belli uzmanlıkların sorunu olarak görmek: kimilerine göre sünnetin hayata nasıl aktarılması gerektiği hususu ilahiyatçıların uzmanlık alanına girmektedir. Yani bunun üzerinde düşünmek, fikir üretmek ve yol göstermek ilahiyatçıların işidir. Oysa sünnetin hayata aktarılmasında bütün İslami ilimler yanında gerektiğinde başta insan bilimleri olmak üzere bütün ilimlerden yararlanmak gerekmektedir. Sünnet kavramını belli disiplinlerin sınırlarına hapseden bir anlayışın benimsenmesinde sünnetin kaynağını sadece hadisler olarak gören dar bakış açısının yanında ilmi faaliyetlerde katı uzmanlık alanları ayrımı disiplinler arası ekip çalışmaları yapma geleneğimizin zayıflığı, ilahiyat disiplinlerinin sınırlarındaki problemler, ilahiyatçıların özellikle de fıkıhçıların kendilerini hayatın her alanında konuşmaya ve fetva vermeye tek yetkili görmeleri, ilahiyat dışı ilim dalları uzmanlarının din alanında çalışma yapmak konusundaki değişik sebeplerden kaynaklanan çekinceleri zikir edilebilir. Bunların sonucunda din, hayatın ve tarihin dışına düşmekte, sünnetin hayata aktarılması dar çevrelerde, dar çerçevede ve dar bakış açılarıyla konuşulmakta, tartışılmakta

⁶ El-Karadavî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, Nida Yayıncılık, 2008, s. 106-8;

⁷ El-Karadavî, age, s.106

ve yürütölmeye çalışılmaktadır.”⁸ Polat’ın disiplinler arası ekip çalışması yapma konusundaki zaafiyete işareti dikkat çekicidir. Nitekim bilgi ve medeniyet kaynağı olarak sünnet konusunda ibadet ve ahlak dışındaki sahalardaki hadisleri anlama noktasında, farklı bir branşın uzmanı ile yapılan bir çalışmaya ulaşmak çok nadirdir. Oysa bu tarzda, farklı branştan uzmanların ortak çalışma yapmaları fen, sağlık ve diğer sosyal bilimlerde rastlanılan ve nadir olmayan bir durumdur. Polat’ın hadisleri anlamada diğer sosyal bilimlerden istifade zarureti hususunda yaptığı diğer tespitler de son derece önem arz etmektedir.

Ölkemizin bir diğer önemli hadisçisi **İsmail Lütfi Çakan**’ın bilgi ve medeniyet kaynağı olarak sünnet konusundaki görüşlerini özetleyen ifadeleri şunlardır: “Sünnet, İslam medeniyetinin yani medeniyetimizin uygulanma anlamında ilk ve gerçek formu ve oluşturucu gücü, yaşama güvencesidir... bireyin ve toplumun her türlü gelişmesini hem sağlayan hem denetleyen hem de aksayan yönlerini onarım yol ve yöntemini ortaya koyan sünnetten yararlanmadan insani bir gelişimin ve medeniyetin sağlanması yaşadığımız gerçeklikler çerçevesinde sadece kocaman bir hayalden başka bir şey değildir.”⁹

Diğer taraftan, **Yavuz Köktaş** konu hakkında pek çok önemli tespit zikretmektedir: “Fiil ve davranış modeli olarak sünnetin nasıl anlaşılması gerektiği konusu da güncelliğini korumaktadır. Bu süreçte, hukuki bağlayıcılığı söz konusu edildiği kadar bir de medeniyet ve kültür oluşturma boyutu da ihmal edilmemelidir. Bu yönüyle sünnet fertten topluma, sanattan siyasete, ekonomiden diplomasiye her şeyi şekillendirip, yönlendirmektedir.”¹⁰ “Çocuk eğitimi, psikoloji,..., üretim, tüketim, aile vb. konular çağımızın çözüm bulmakta zorlandığı konular arasında görölmektedir. Hadislerde bunlar için ne tür mesajların bulunabileceği hadisleri güncel tutma ve hayata taşıma açısından önem arz etmektedir.”¹¹ ifadeleriyle konumuzun ehemmiyetine dikkatleri çekmektedir. “Hadis ve sünnet tarih içerisinde oldukça fonksiyonel olmuştur. Her alanı etkilemiştir. Hadisle hayatın irtibatı kurulmuş, hadis ve sünnetin anlaşılması için epey emek sarf edilmiştir. Bugün ihtiyacımız olan şey de budur. Geçmiş alimlerimiz kendi dönemlerinde bunu bir şekilde yerine getirmişlerdir Bugün biz de neler yapabiliriz? Aslında hadisin güncelleştirilmesi- ferdî çabalarla birlikte- ekip çalışmasıdır.”¹² Köktaş’ın da hayatı kuşatacak şekilde hadislerin ele alınmasına ve güncel meselelere çözüm üretecek şekilde yapılacak disiplinler arası çalışmalara yaptığı vurgu dikkate değerdir.

⁸ Polat, Salahattin, Hadis Araştırmaları, Kimlik Yayınları, 6. Baskı, Kayseri, 2017, s. 273-4

⁹ Çakan, İsmail Lütfi, Hadis-Sünnet Üzerine Tartışmalar ve Değerlendirmeler, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, İstanbul, 2015, s. 175-6

¹⁰ Köktaş, Yavuz, Hadis İlminde Metin Eksenli Birikimin Mahiyeti ve Güncelleştirilmesi, Hadis Tetkikleri Dergisi, 2007, cilt: V, sayı: 2, s. 145-156. s149

¹¹ Köktaş, Yavuz, Güncel Hadis Problemleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 145.

¹² Köktaş, Yavuz, Hadislerin Anlaşılmasında Yöntem Tartışmaları, Rağbet Yayınları, 2011, s. 62.

Özcan Hıdır, konuyla ilgili şu tespitleri yapmaktadır: “Sünnete ait verileri inceleyen pozitif ilimler ile ilgilenen araştırmacılar insana ve insan psikolojisine, insanın çevre ve kainat ile ilişkisine ve çevrenin korunmasına, insan, toplum ve eşya ile olan alakasına, ekonomi/ iktisadi kaynaklarının korunmasına, malın tedavülüne, meşru yolla tüketime, paraya, siyasi ve sosyo-kültürel ilişkilere dair oldukça fazla ilke, uygulama ve yönlendirme tevcih bulabilir. Hadislerin bu yönü son yıllarda farklı açılardan bazı çalışmaların da konusu olmuştur. Günümüzde ilahiyat fakültelerinde yapılan ve sünnetin bu yönlerini kısmen ele alan bazı tezleri hariç tutarsak *hadislerin beşeri pozitif bilimlerle alakasını metodolojik düzeyde mukayeseli olarak ele alan nitelikli* çalışmalara ihtiyaç da ortadadır.”¹³ Hıdır’ın da aynı ihtiyacı bu sözlerle teyit ettiği görülmektedir.

Saffet Sancaklı da aynı noktaya şu tespitleriyle katılmaktadır: “Sünnetin günümüze taşınmasında karşılaşılan bazı problemlerin olmadığını söylemek mümkün değildir. İslami ilimleri ve hadisleri salt tarihi kuru bir bilgi olarak okuma yerine okunan bilgileri günümüze ve hayata taşımak ve bunlardan birtakım çıkarımlarda bulunmak elzemdir.”¹⁴

Sosyal bilimlerden hadisleri anlamada istifade noktasında bu ilimlere hâkim görüşlerin günümüzde genelde Batı kaynaklı oluşunun yol açabileceği bazı haklı çekinceleri dile getiren **Adil Yavuz** şu bilgileri vermektedir: “Psikoloji Sosyoloji ve Felsefe de insanları tanımak için ihtiyaç duyulan birçok veriyi bize sağlayacaktır... Sosyal bilimler perspektifinden İslami ilimlerin ele alınması yeni açılımlar yapılması noktasında katkı sağlayabilir. Ancak bu disiplinlerin özellikle davranış bilimlerinin önemli ölçüde batıda ortaya çıkıp geliştirildiği bir vakıadır. Her ilim dalı ortaya çıktığı toplumların ve onu geliştirenlerin kültüründen, inancından, tarihi geçmişinden ve birikiminden ciddi ölçüde etkilenmektedir. Onların eseri olan bu ilim dallarının ortaya koyduğu veriler ve yaklaşım tarzıyla İslam’ın ve İslami ilimlerin ele alınması ve incelenmesinin birtakım yanlış sonuçlara yol açabilme riskini taşıdığı göz ardı edilmemelidir.”¹⁵

Son olarak, hadisleri anlama konusunda bir kitap yazmış olan **Ömer Özpinar** ise konunun çeşitli yönlerine şöyle değinmektedir: “Zira dinin muhatabı da sosyal bilimlerin muhatabı da insandır. Sosyal bilimlerde nihayeti itibarı ile insani olana bir bakış açısı ve çözüm üretme çabasıdır. Din-toplum, din-fert ilişkilerinin analizinde ve ihtiyaçların belirlenerek çözüm üretilmesinde her iki ilim grubunun ortak çalışma alanları bulunmaktadır. Bu bakımdan dini ilimleri sosyal bilimlerin perspektifinden değerlendirmek mümkündür. ancak sosyal bilimlerin

¹³ Hıdır, Özcan, Sünnet ve Beşerî/Pozitif İlimler (Sünnet Sosyolojisi, ed. Mustafa Tekin içinde), Eski-yeni Yayınları, Ankara, 2013, s 121-2.

¹⁴ Sancaklı, Saffet, Sünneti Doğru Anlamak, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2013, s. 255.

¹⁵ Yavuz, Adil, Sünnet Sosyolojisi Soruşturma (Sünnet Sosyolojisi, ed. Mustafa Tekin içinde), Eskiye-ni Yayınları, Ankara, 2013, s 407-8.

kaynağı beşeri birikimlerdir, metotları da pozitivist bir karakter taşımaktadır. Bu bakımdan sosyal bilimlerin perspektifinden din anlaşılmaya çalışıldığında bazen dini alanın ve ilimlerinin gaybî, imanî ve psikolojik altyapısı ihmal edilebilmektedir. Dini ilimler salt kültürel ve tarihi bir olgu gibi değerlendirilerek onların aşkın boyutu görmezlikten gelinebilmektedir. *Bu zafiyetin bu iki ilim grubunun birbirlerine ihtiyaç duydukları alan mesele ve metotların iyi tespit edilmesi ile ve birbirlerini anlamaya çalışması ile aşılması mümkündür.*¹⁶ Özpinar'ın belirttiği üzere, sosyal bilimlerden bahsedilen mahzurlar dikkate alınarak belli bir ölçü çerçevesinde istifade edilme imkânı mevcut ve gereklidir.

Özpinar, Hz Peygamberi ve Hadislerini Anlamak (Fıkhu'l-Hadis İlmi) başlıklı eserinde ise şu görüşleri serd etmektedir: “Böylece miladi yirminci yüzyılın son çeyreğine kadar sünnet ve hadis çalışmalarının odak noktasını sünnetin hücciyeti ve dindeki konumu gibi meseleler oluştururken artık bundan sonraki süreçte hadis çalışmalarının *sünnetin çağımızdaki işlevi, anlaşılması ve yorumlanması, bugüne taşınması ve yaşanması* gibi fıkhu'l-hadisi doğrudan ilgilendiren konularda yoğunlaştığı görülmektedir...Zaten günümüzdeki hadis problemlerinin başında da Müslümanların bu çağda karşılaştıkları meselelere sünnet-hadis merkezli çözüm arayışları ve sünnetin günümüze intikali konuları gelmektedir. Bu da bir ilim dalı olarak ele alındığında fıkhu'l-hadis için yeni meseleler, yeni konular ve yeni metotlar demektir. Bu sebeple yapılan fıkhu'l-hadis çalışmaları *çağdaş medeniyetin verilerine, toplumsal ve ekonomik ihtiyaçlara, eğitime, fıkır kavramların tespitine ve Müslümanların günlük ve genel yaşamlarında karşılaştıkları problemlere doğru kaymıştır. Bir Eğitimi olarak Hz Peygamber, Hazreti Peygamber'in aile hayatı, Sünnette terbiye, Kur'an ve Sünnette kadın* gibi başlıklarla ele alınan konular ve yazılan kitaplar da bunu göstermektedir.”¹⁷ Bu sözleriyle Özpinar, diğer hadisçilerin de belirtmiş olduğu, hadislerin hayatın her sahasında ortaya çıkan çağımızdaki önemli problemlere çözüm üretecek tarzda ele alınması hususunda ki kanaatleri paylaştığı anlaşılmaktadır. Ancak, bu mesaide diğer sosyal bilimlerden istifade imkanı hususuna mezkur kitabından iktibas ettiğimiz bu ifadelerde yer vermemiştir.

HADİSÇİLERİN KONU İLE İLGİLİ ÖRNEK ÇALIŞMALARI

Bu bölümde hadisçilerin **iktisat, sosyoloji, psikoloji, sosyal psikoloji, eğitim, idare** gibi çok çeşitli sosyal bilimlerden faydalanarak yaptıkları disiplinler arası başarılı bazı çalışmalar hakkında kısaca bilgi verilecektir.

¹⁶ Özpinar, Ömer, Sünnet Sosyolojisi Soruşturma (Sünnet Sosyolojisi, ed. Mustafa Tekin içinde), Es-kiyeni Yayınları, Ankara, 2013, s 412-3.

¹⁷ Özpinar, Ömer, Hz Peygamberi ve Hadislerini Anlamak (Fıkhu'l-Hadis İlmi), Ensar Yayınları, İstanbul, 2017, s. 247-8

Sosyoloji: Mustafa Tekin tarafından editörlüğü yapılmış olan dikkat çekici bir disiplinler arası çalışma “*Sünnet Sosyolojisi*”¹⁸ isimli kitap olmuştur. Yavuz Köktaş’ın “Hadisleri Anlamada Sosyolojiden Yararlanma İmkânı”, Özcan Hıdır’ın “Sünnet ve Beşeri Pozitif Bilimler” isimli bölümlerle katkıda bulunduğu çalışmada din sosyolojisi sahasındaki araştırmacıların da katkılarıyla hadisleri anlamada diğer sosyal bilimlerden istifade imkanı konusunda önemli bir adım atılmıştır.

İdare: Veysel Özdemir “*Modern Teoriler Açısından Hz. Muhammed (s.a.v.)’in Örnek Liderliği*”¹⁹ başlıklı çalışmasında Resulullah’ın (sav) liderliğini bir yandan siyer ve hadis kaynaklarından takdim ederken, diğer yandan organizasyon ve yönetim biliminin muasır araştırma bulgularından da istifade ederek mukayeseli bir çalışma ortaya koymuştur. Gerek *yönetim, iletişim, liderlik, sosyoloji, yönetim psikolojisi gibi sahaların kaynaklardan yoğun biçimde istifade edilmiş olması*, gerekse hadis ve siyerdeki verilerin çağdaş yönetim terminolojisine uygun bir şekilde tasnif edilmesi yönleriyle bu sahaya özgün bir katkıda bulunulmuştur.

“*Sahîh-i Buhârî’nin Kitâbu’l-Ahkâmı’nın Yönetişim Bağlamında Güncel Bir Okuması*”²⁰ başlıklı makale çalışmamızda günümüzde kalkınma literatüründe ortaya çıkan yeni kavramlardan biri olan yönetim (iyi idare) konusu üzerinde mukayeseli bir çalışma yapılmıştır.

İktisat: Lisans eğitimini işletme, doktorasını iktisat tarihi sahasında yapan Cengiz Kallek “*Sosyal Servet İslam’da Yönetim-Piyasa İlişkisi*”²¹ isimli kitabında Peygamber Efendimiz’in (sav) kurduğu Medine pazarını ve getirdiği piyasa düzenlemelerini hem modern iktisat hem de İslami ilimler açısından mukayeseli bir biçimde incelemektedir.

“*Hadisler Işığında Kalkınma*”²² isimli doktora tezi çalışmamızda günümüzün en önemli konularından biri olan kalkınma meselesi bir yandan hadisler ışığında incelenirken, diğer yandan konuyla ilgili İslam Dünyası’nda ve Batı’da ortaya konan, gerek akademik sahadaki eserlerden, gerekse iktisadi kurumların raporları gibi muasır çalışmalardan da yoğun biçimde ve mukayeseli bir şekilde istifadeye çalışılmıştır.

Yine “*İslâm’da Sermaye Birikimi: İlgili Hadislerin Güncel Bir Okuması*”²³ başlıklı bir makale çalışmamızda iktisadın önemli konularından sermaye birikimi, disiplinler arası bir perspektifle incelemeye çalışılmıştır.

¹⁸ Tekin, Mustafa ed., *Sünnet Sosyolojisi*, Eskiyei Yayınları, Ankara, 2013.

¹⁹ Özdemir, Veysel, *Modern Teoriler Açısından Hz. Muhammed (s.a.v.)’in Örnek Liderliği*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2014.

²⁰ Çalgan, Mehmet Ali, *Sahîh-i Buhârî’nin Kitâbu’l-Ahkâmı’nın Yönetişim Bağlamında Güncel Bir Okuması*, The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS], 2017, sayı: 64, s. 175-194.

²¹ Kallek, Cengiz, *Sosyal Servet İslam’da Yönetim-Piyasa İlişkisi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.

²² Çalgan, Mehmet Ali, *Hadisler Işığında Kalkınma*, Sonçağ yayınları, Ankara, 2016.

²³ Çalgan, Mehmet Ali, *İslâm’da Sermaye Birikimi: İlgili Hadislerin Güncel Bir Okuması*, Hadis Tetkikleri Dergisi, 2017, cilt: XV, sayı: 2, s. 85-113

Eğitim: Şakir Gözütok “*H. Peygamber’in (sav) Hadislerinde Eğitim Metodları*”²⁴ isimli kitabında eğitim biliminin araştırma bulguları ışığında hadislerdeki eğitimle ilgili esasları incelemiştir. Eğitim biliminden etkili biçiminde istifade edilen çalışmada konu edilen hadislerin sadece Sahih Buhari ve Sahih Müslim’e münhasır olması konuya dair verilen örneklerin çok sınırlı kalmasına sebep olmuştur. Çalışmamızın sonuç bölümünde bu husustaki tespit ve tekliflerimiz yer almaktadır.

“*Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*” başlıklı eserinde İbrahim Canan şu ifadelerle çalışmasında takip ettiği metodu izah etmektedir: “Ele alınan konuları işlerken sadece sünnette gelen malumat-ı sunmakla yetinmeyip mümkün mertebe mukayeseli yapmaya çalıştık. Bu çeşit mukayeseye yer vermekteki gayemiz iki ayrı görüşü zikrederek birinin diğerini üstünlüğünü göstermek değildir. Aslında her görüşü kendi bütünü, tüm hayat telakkisi içerisinde değerlendirmek gerekir. Belli bir sistem içerisinde makul ve belli bir ihtiyaca cevap veren bir prensip bir başka sistem içerisinde manasız ve hatta abes ve gülünç olarak değerlendirilebilir... her halükarda gittikçe daralan bir dünyada bizim dışımızda terbiye mevzuunda da gelişmekte olan yeni nazariye ve görüşleri bilmemizin gereğine inanıyoruz... Aydınlık ve terakkiye götüren orta ve doğru yol, değişik ve farklı tezlerin senteziyle ortaya çıkacaktır. Ne batının körü körüne taklidi, ne de eskinin anlamadan, papağanvari tekrarı. Ehemmiyetine daha 19. asrın başlarında M. A. Jüllien tarafından dikkat çekilen mukayeseli eğitim meselesi günümüzde bigâne kalamayacağımız bir seviyede ele alınmış durumdadır. Birçok meselelerimize çözüm getireceğine, diğer kültürlerle daha başarılı temaslara imkan vereceğine inandığımız mukayese işine mümkün mertebe yer vermeye çalıştık.”²⁵ Bu sözleriyle Canan, eğitim ilminin muasır çalışmalarından azami ölçüde istifade edeceğini açıklayarak bu istifadenin de belli bir filtreden geçerek olacağına, körü körüne bir kabullenmenin söz konusu olamayacağına işaret etmiştir.

Sosyal psikoloji: “*Toplunun İslâmî Yapılanmasında Sünnet*” isimli çalışmasında Hayati Yılmaz “bir zemin oluşturmak için sosyoloji ve sosyal psikoloji eserleri tetkik edildi.”²⁶ sözleriyle çalışmasının disiplinler arası yönüne temas etmiştir.

Psikoloji: “*Hadis ve Psikoloji*” isimli eserin müellifi olan Osman Necati 1914 Sudan doğumludur. Psikoloji bölümünden lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini tamamlamıştır. Dolayısıyla psikoloji sahasında çok ciddi donanım sahibi bir araştırmacı olan Necati bu uzmanlığını Kuran Kerim ve hadisi şerifleri psikoloji

²⁴ Gözütok, Şakir, *H. Peygamber’in (sav) Hadislerinde Eğitim Metodları*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2016.

²⁵ Canan, İbrahim, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*, Cihan Yayınları, İstanbul, 1984.

²⁶ Yılmaz, Hayati, *Toplunun İslâmî Yapılanmasında Sünnet*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, Önsöz, VIII.

açısından değerlendirme yönünde kullanmış ve bu sahada çok kıymetli eserler telif etmiştir. “Hadis ve Psikoloji” isimli kitabının önsözünde şunları söylemektedir: “Uzun süredir ilgim İslam’ın insan tasavvurunu iyice anlama, ruh ve beden sağlığına sahip şahsiyetleri oluşturan başlıca etkenleri bilerek İslam’ın bakış açısını kavrama...amacıyla Kuranı Kerim ve hadisi nebevîdeki psikoloji kavramlarını incelemeye yönelmişti. Bu bilgi bize modern Psikolojinin insan ve onun ruhi hayatı konusunda ulaşılmış olduğu verilere başvurma, bunun İslam’ın insan tasavvuru ile örtüşen/uyuşan ve çelişen yönlerini, İslam kültürümüzün psikolojik hayat hususunda bizi ulaştırdığı gerçekleri bilmemize imkan verecektir. İnsanın tanıtımında yapılan araştırmalar sonunda gerçek diye ortaya konan neticeler çoğunlukla Müslüman olmayan Batı toplumlarına dayanmaktadır. Bu yüzden bizim *bu kavramların birçoğunu gözden geçirmeye, İslam’ın insan tasavvuru ışığında tartışmaya, İslami kavramlarımızla uyuşması veya en azından çelişmemesi için bazı değişiklikler ve düzeltmeler yapmaya ihtiyacımız vardır.* İslam’ın insan tasavvurunu kendilerinden yararlanarak doğru bir şekilde çıkarıp ortaya koyabileceğimiz esaslı iki kaynak Kuranı Kerim ve Hadisi Nebevîdir. Bu tasavvur esas alınırpsa psikolojide yeni araştırmalara hareket noktası teşkil eder. Bu şekilde bir dizi araştırma yapıp sonuçta psikolojide yeni bir ekol oluşturmak ve adını psikolojide İslami Ekol koymak mümkün olur... Bu kitap insan davranışları ile ilgili Hadisi Nebevî’de geçen davranış güdülleri, duygu ve heyecanlar, algılama, düşünme, gelişme, kişilik, ruh sağlığı, psikoterapi gibi çeşitli yönleri sunar. *Hadislerde geçen şeylerle bu konular ve psikoloji ilminin söyledikleri arasında mümkün olduğu kadar mukayese yapılmıştır.*”²⁷

Psikoloji ilminden istifade edilen diğer bir önemli çalışma, Nihat Yatkin’in “*Hadisi Anlamada Yöntem Örnek Bir Uygulama*” isimli kitabıdır. Yatkin, izlediği metod hakkında şunları belirtmiştir: “3. bölümde hadisin daha ziyade sosyal bilimler (din bilimleri dahil olmak üzere) ışığında anlaşılması hedeflenmiştir. Ancak felsefe, psikoloji, sosyoloji, sosyal psikoloji, antropoloji ve bunların alt dalları olan din psikolojisi ve din sosyolojisi ilimlerinin her biri uzmanlık gerektirdiğinden konunun bu açıdan değerlendirilmesinde bazı zorlukları beraberinde getirmiştir. Söz konusu açığı gidermek için konu ile ilgili temel kaynakları ve uzmanlarının görüşlerine başvurulmuştur.”²⁸ Görüldüğü üzere, Yatkin ilgili disiplinlerden istifade hususunda ilgili temel kaynaklarla yetinmeyerek uzman görüşlerinden de yararlanarak konuyu daha geniş çerçevede inceleyebilmiştir.

²⁷ Necati, Osman, Hadis ve Psikoloji, çev. Mustafa Işık, Fecr Yayınları, Ankara 2016, s.13-6.

²⁸ Yatkin, Nihat, Hadisi Anlamada Yöntem (Örnek Bir Uygulama), M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, İstanbul, 2013, s.20

Son olarak, Adem Dölek de “*Bazı Hadîslerin Psikoterapi Açısından Yorumlanması*”²⁹, “*Hadîsler Işığında Haset Hastalığı ve Psikoterapi*”³⁰ gibi pek çok çalışmasında disiplinler arası bir metot takip ederek günümüz insanının ihtiyaç duyduğu sahalarda özgün çalışmalar yapmıştır.

KONU İLE İLGİLİ ÖRNEK TAHLİLLER

Bu bölümde iktisat sahasındaki hadisleri anlamada iktisadi bakış açısından faydalanma hususunda iki örneğe fikir vermesi açısından yer vermek istiyoruz. Birinci örnek Medine pazarına yönelik Resûlullah’ın (sav) yönlendirmeleri hakkında, diğer örnek ise borçtan sakındırmaya yönelik nebevî tevcihler hakkındadır.

Konuyla ilgili İbn Mâce’de geçen rivayet şu şekildedir: Resûlullah (s) Nebit çarşısına gitti, oraya baktı. Sonra “Burası size uygun bir çarşı değildir” buyurdu. Sonra başka bir çarşıya gitti. Oraya da baktıktan sonra: “Burası da size (uygun) bir çarşı değildir” buyurdu. Sonra dönüp bu çarşıya geldi ve burada dolaştı. Sonra: “Burası sizin çarşıdır. Sakın bu çarşı kaldırılmasın ve bu çarşı (satıcıları ve alıcıları) üzerine vergi yükletilmesin” buyurdu.³¹ Medine pazarının tesisi ve işleyişi ile ilgili diğer bazı önemli bilgilere *Vefâu'l-Vefâ bi-Ahbâri Dâri'l-Mustafâ* isimli eserinde Semhûdî (h. 911) yer vermektedir:

Resûlullah (s) Bakî’ ez-Zubeyr mevkiinde bir çadır kurdu ve “Bu sizin pazarınızdır” buyurdu. Sonrasında Ka’b b. el-Eşref (Yahudi liderlerinden birisi) gelerek çadırın iplerini kesti. Bunun üzerine Resûlullah (s): “Elbette bu pazarı onu daha da sinirlendirecek bir yere taşıyacağım” buyurdu. Sonra bu pazarı, şimdi olduğu yere taşıdı ve şöyle söyledi: “Bu sizin pazarınızdır, burada etrafını çevirerek sabit yerler edinmeyin (sabah kim erken gelirse istediği yerde dursun) ve hiç bir vergi alınmayacaktır.”³²

Bu rivayetlerle ilgili olarak Cengiz Kallek şu değerlendirmeleri yapmaktadır: “Muhakkak Hz Peygamber’in vergi alınmadığı takdirde satıcıların yeni pazarı tercih edeceklerini bilecek kadar ticari tecrübesi vardı çünkü kar arzusu ticaretin en önemli dürtüsüdür ve vergisiz kazanç daha yüksek kar demektir. Ayrıca vergiden muafiyet maliyetleri azaltacağından fiyatlarda düşme eğilimi gösterecektir. Doğal olarak diğer pazarlara kıyasla düşük fiyatlardan işlem gören mamüller fazla

²⁹ Dölek, Adem, *Bazı Hadîslerin Psikoterapi Açısından Yorumlanması*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2002, cilt: II, sayı: 4, s. 21-38.

³⁰ Dölek, Adem, *Hadîsler Işığında Haset Hastalığı ve Psikoterapi*, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, cilt: X, sayı: 4, s. 39-82.

³¹ İbn Mâce, *Ticaret* 40, II, 751, Muhakkik Muhammed Fuâd Abdulkaki, bu rivayetin İbn Mâce’nin Zevâid’inde geçtiğini ve Bûsîrî’nin isnadın değerlendirmesini yaparak zayıf hükmü verdiğini belirtmektedir.

³² Semhûdî, Ali b. Abdullah b. Ahmed (h. 911), *Vefâu'l-Vefâ bi-Ahbâri Dâri'l-Mustafâ, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye*, Beyrut, 1419, II, 257

müşteri çekecektir. Beni Kaynuka kabilesinin kendi pazarlarını parselleyip ücret mukabili kiraya verdikleri gibi tüccardan da pazar resmi aldıkları, dolayısıyla kira ve vergilerden muaf yeni pazarın söz konusu en güçlü rakibine karşı büyük avantaj sağlayacağı hesaba katılırsa bu muafiyetin isabetlilik derecesi daha iyi kavranır.”³³

Görüldüğü üzere, Peygamber Efendimiz’in (sav) pazardan vergi alınmaması konusundaki talimatının bu şekilde iktisadî çerçevede izahı konuyu daha ikna edici ve anlaşılır kılmaktadır. Yine, Peygamber Efendimiz (sav) pek çok konuşmasında borçtan Müslümanları sakındırmış ve tüketimde itidal istemiştir. Önce bu konudaki birkaç hadisi kısaca zikredip sonra iktisadî açıdan konunun bir izahına değinmek istiyoruz:

“Allah katında; yasakladığı büyük günahlardan sonraki en büyük günah; kişinin ödeyecek mal bırakmadan, borçlu olduğu halde Allah’ın karşısına çıkmasıdır.”³⁴

“Şehidin borçtan başka tüm günahları bağışlanır.”³⁵

Resûlullah (s) namâzda duâ eder ve: “Allahım, ben günâhtan ve borçtan sana sığınırım” derdi. Birisi ona: Yâ Rasulallah! Borçtan Allah’a sığınmanız ne kadar çok oldu, dedi. Resûlullah: “Kişi borçlandığı zaman konuşur, yalan söyler; va’de-der, akabinde vadinden döner” buyurdu.³⁶

Şimdi bu konuda tarafımızdan yapılmış bir çalışmada konuyla ilgili tahlilimizi aktarmak istiyoruz:

“Maddî imkân olmadığında şartları zorlayarak zarûri olmayan tüketime yönelmemenin gereğine işaret olmak üzere, bir rivayette Resûlullah’ın (s) bir kafileden, yanında parası olmadığı halde bir dana satın aldığı, daha sonra sattığı ve “Bundan sonra yanımda parası olmadan hiçbir şey satın almayacağım” buyurduğu nakledilmektedir.³⁷ Ebû Dâvûd bu hadisi aldığı bâbı “Borç konusunda sıkı davranma” şeklinde isimlendirmiştir. Bu hadisi ele almak gerekirse, bab başlığının isabetle işaret ettiği üzere, burada tüketim harcamalarının bütçeyi zorlamadan yapılması ve zorunluluk olmadıkça tüketim için borçlanmamak gerektiği ifade edilmektedir. Nitekim bütçenin infak ve tasarrufa imkân sağlayacak şekilde ayarlanması gerekirken bunların yapılmayarak tam aksine büyük bir mesuliyet doğuran ve rivayetlerde önemle kaçınılması gerektiği vurgulanan borç altına

³³ Kallek, age, s.145

³⁴ Ebû Dâvûd, Buyû’ 9

³⁵ Muslim, İmâre 119-120

³⁶ Buhârî, İstikraz 11; Muslim, Mesacid 129

³⁷ İbn Ebî Şeybe, *El-Musannef*, IV, 468; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 6-7; V, 121; Ebû Dâvûd, Buyû’ 9; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, XI, 282; Hâkim, *el-Mustedrek ale’s-Sahihayn*, II, 28; Beyhakî, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, V, 582. Bu rivayeti Hâkim ve Zehebî sahîh olarak nitelemiş, ancak Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’ini tahkik eden Şuayb Arnavut isnâdın zayıf olduğunu belirtmiştir.

girerek tüketime yönelmek, ciddi bir gerekçe olmadığı sürece uygun olmayacaktır. Günümüzde bir yandan bankacılık sektörünün tüketim kredilerine yönelik yoğun kampanyaları ve diğer yandan medya kanalıyla tüketim kültürünün aşılanması karşısında ihtiyaç ötesi ya da lüks bir takım harcamalar için imkânların zorlanarak borçlanmalara gidilmesi tam da bu hadiste üzerinde durulan husus olup ele aldığımız konu açısından da son derece önemlidir.

Günümüzde bir yandan kalkınma konusunda diğer yandan ekonomik krizler konusunda en kritik konulardan bir tanesinin tam da bu nebevî mesajın üzerinde durduğu ve tüketimde itidalle ilgili diğer mezkur hadislerin önlemeye çalıştığı **“tüketimin borçla finansmanı”** meselesi olduğu dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, Uluslararası Para Fonu’nun (International Monetary Fund- IMF) Nisan 2012 tarihinde yayınladığı World Economic Outlook isimli araştırması içinde 3. bölüm olarak geçen “Dealing with Household Debt” (Hanehalkı Borcuyla Mücadele) isimli çalışmada bazı gelişmiş ülkelerde 2007-2012 ABD ve Avrupa ekonomik krizleri öncesinde tüketici borç seviyeleriyle ilgili bazı istatistiklerin analizine yer verilmektedir. Bu kapsamda, 2007 yılında gelişmiş ülkelerde hanehalkı borcunun gelire oranı ortalama olarak yüzde 138 seviyesinde iken, Danimarka, İzlanda, İrlanda, Hollanda gibi bazı ülkelerde bu oran yüzde 200 seviyesine ulaşmıştır.³⁸ Bu yükselişin ana sebebi olarak banka kredilerinin veriliş şartlarının gevşemesi gösterilmektedir.³⁹ Rapora göre borç/gelir oranındaki bu artış, ekonomilerin olası krizlere karşı direncini zayıflatmakta ve durgunluk dönemlerinin daha uzun sürmesine sebep olmaktadır.⁴⁰

Yine 2007-2012 ekonomik krizini inceleyen akademik çalışmalar krizin ortaya çıkmasında ana faktör olarak ekonomi genelinde artan borç seviyelerine işaret etmektedir. Örneğin mezkur krizle ilgili yayınlanan akademik çalışmaların genel bir literatür taramasını veren bir makalede sonuç kısmında geçen şu ifadeler konumuz için önemlidir: “Tarihî açıdan önemli bir benzerlik sunan husus, **son iki asırda ortaya çıkan krizlerin en güçlü erken göstergesinin, krizlerin tam öncesinde ekonomi genelinde borç seviyelerinin hızlı artışı olmasıdır.**”⁴¹ Aynı tespiti yapan diğer bir makalede ayrıca, kredi sektörünün çok hızlı büyümesinin genel manada krizlerin ortaya çıkmasına zemin hazırladığı hususu ifade edilmektedir.⁴²

³⁸ IMF, *World Economic Outlook*, Nisan 2012, s. 89.

³⁹ IMF, *World Economic Outlook*, Nisan 2012, s. 102.

⁴⁰ IMF, *World Economic Outlook*, Nisan 2012, s. 89.

⁴¹ Gorton, Gary and Andrew Metrick, “*Getting Up to Speed on the Financial Crisis: A One-Weekend-Reader’s Guide*”, *Journal of Economic Literature*, Vol. 50, No. 1 (March 2012), s. 128-150, s. 150.

⁴² Schularick, Moritz, and Alan M. Taylor, “*Credit Booms Gone Bust: Monetary Policy, Leverage Cycles, and Financial Crises, 1870-2008*”, *American Economic Review*, Vol. 102, No. 2 (April 2012), s. 1029-1061, s. 1058 vd.

Türkiye’de ise hanehalkı borcunun gerek miktar gerekse gelire oranı bakımlarından son senelerde çok büyük şekilde artış gösterdiği görülmektedir. Resmi istatistiklere dayanarak yapılmış ve bir kitaba konu olmuş bir araştırma sonuçlarını nakleden bir habere göre, “2002’de 6.7 milyar lira olan hane halkı borcu, 2013 sonunda 372.4 milyar liraya tırmanmış; yani 12 yılda 55 kat artmış. 2002’de hane halkı 100 liralık kazancının 3.4 lirası kadar borçluyken, bugün 100 liralık kazancının 55.2 lirasını borçlu.”⁴³

Bu konu üzerinde araştırmalarda bulunan Çetin’e göre sorun, “**kazanılmış gelirin harcanması**” sorunudur ve bu konuda bankaların olumsuz rolü oldukça etkili olmaktadır.⁴⁴ Çetin’e göre, geçmişte ticârî işletmeler banka kredilerinin başlıca müşterileri iken günümüzde tüketici kredileri, işletmelere verilen kredilerle yarışır seviyeye gelmiştir.⁴⁵ Sonuç olarak, bireylerin tüketime bu derece yönlendirilmesinin, tüketim kültürünün aşılmasının ve kredi şartlarının kolaylaştırılmasının neticesi, ülkenin ihtiyaç duyduğu yatırımları finanse edilecek tasarrufların yapılamaması, sermaye birikimi sürecinin sekteye uğraması ve ekonominin kırılganlaşması olmaktadır. İşte Hz. Peygamber’in (s) zorunlu olmadıkça borçla tüketimden sakındıran mesajı ve tüketimde dengenin önemini vurgulayan bahsi geçen pek çok ifadeleri bu güncel meseleler muvâcehesinde daha da iyi anlaşılmaktadır.”⁴⁶

Görüldüğü üzere, konu ile ilgili bir yandan bir takım akademik makale, tez ve rapor sonuçlarından, bir yandan da güncel ekonomik verilerden istifade ile konunun güncel önemi daha net biçimde ortaya çıkmaktadır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Sünnetin bilgi ve medeniyet kaynağı olarak kullanılması, hayatın her sahasındaki nebevî tevcihatın güncel değerlerinin araştırılması, böylece ilgili bütün hadislerin işlevsellik kazanabilmesi, günümüz insanının karşılaştığı ekonomiden idareye, aileden eğitime her sahadaki konulara hadisler ışığında reçeteler sunulabilmesi günümüz hadisçilerini düşündüren ve bu yönde gayret sarf etmeye sevk eden çok önemli mülahazalar olmuştur. Bu önemli çabada diğer sosyal bilimlerden belli çekincelere ve hususlara riayet ederek istifade imkanı araştırılmış ve ortaya gerçekten kıymetli eserler çıkmıştır.

Ancak, Ahdeb’in çalışmasının gösterdiği üzere, hadis ve sünnet sahasında son 75 senede yaklaşık 3500 çalışma içerisinde bilgi ve medeniyet kaynağı olarak

⁴³ <http://m.milliyet.com.tr/yazarlar/meral-tamer/hane-halki-borcu-12-yilda-55-kat-artti-2026251/> Erişim tarihi: 25.05.2017.

⁴⁴ Çetin, Başak Işıl, *İktisadi Sistemler Bağlamında Gelir Dağılımı-Kredi Ekonomisi İlişkisi Ve Türkiye*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 350.

⁴⁵ Çetin, *agt*, s. 349

⁴⁶ Çalgan, Mehmet Ali, *İslâm’da Sermaye Birikimi: İlgili Hadislerin Güncel Bir Okuması*, Hadis Tetkikleri Dergisi, 2017, cilt: XV, sayı: 2, s. 100-104

sünnet konusunda toplamın takriben yüzde beşine tekabül edecek oranda, yani, yaklaşık 180 çalışmanın (iktisat gibi hayatın önemli bir sahasıyla ilgili ise sadece 9 çalışmanın ki bu çalışmalar da güncel yorumdan ziyade hadisleri derleme ve tasnif niteliğindedir) tespiti, hayatın her sahasındaki hadislerin işlevsellik kazanması için yapılması gerekli yeni araştırmaların önemine işaret etmektedir. Bu tür araştırmalarda çalışmamızın üçüncü bölümünde verilen müşahhas örneklerde görüldüğü üzere, ilgili disiplinin araştırma bulgularından istifade büyük önem arz etmektedir.

İkinci ve üçüncü bölümlerdeki tespitlerin de ışığında hadisleri anlamada diğer sosyal bilimlerden istifade konusunda dikkate alınması gereken bazı mülahazaları şöyle zikredebiliriz:

1. Sünnetin çağımız Müslümanlarına bilgi ve medeniyet kaynağı olabilmesi, ümmetin karşılaştığı problemlere sünnet ışığında güçlü reçeteler bulabilmesi için hayatın her sahasıyla ilişkili emek mahsulü konulu hadis çalışmalarına ihtiyaç vardır. Ancak bu çalışmaların ilgili disiplinlerin kazanımlarına bigâne kalmaması, gerçekten disiplinler arası olmayı hedeflemesi, nitelikli mukayeseli çalışmalar olmaları gerekmektedir.
2. Diğer sosyal bilimlerin doğduğu ve geliştiği kültür dikkate alınmalı, bu bilimlerin bazı tasavvurlarının, varsayımlarının, bulgularının İslami ilimlerde geçerli olamayacağı bilinmelidir.
3. Bununla beraber, bu bilimlerin müminin yitik malı olan hikmet türünden bazı değerli bulgulara ulaştığı ve küçülen dünyamızda bunlara kayıtsız kalınamayacağı açıktır. Nitekim, günümüz sosyal bilimleri iktisat, idare, eğitim, kamu yönetimi, sosyoloji, psikoloji gibi sahalarda çok önemli gelişmeler göstermiş, sosyal konuların incelenmesinde müstağni kalınamayacak imkanlar sunmuştur.
4. Hadislerin günümüzle irtibatının kurulması, hadislerdeki mesajların günümüzün diliyle ve terimleriyle ifade edilmesi, farklı sahalardaki hadiselerle hadislerin penceresinden bakılabilmesi hadisçilerin daha fazla mesai sarf edebilecekleri konular olarak görülmelidir.
5. Din psikolojisi, din sosyolojisi, din eğitimi gibi sahalarda hadisler kullanılarak bir takım çalışmalar yapılabilirse de bunların daha kapsamlı olabilmesi için bu çalışmaların hadis yönünün geliştirilmesi gerekmektedir. Çalışmanın kapsamına alınan hadislerin çerçevesi daha genişletilmelidir. Yeni bir ana-bilim dalı olan İslam iktisadında yapılan çalışmalarda da hem iktisat hem İslami ilimler tarafının eksik kalmamasına dikkat edilmelidir.
6. İslami ilimler araştırmalarında ekip çalışmasının yaygın olmadığı görülmektedir. Ancak disiplinler arası çalışmalarda en azından ilgili alanın kaynaklarına azami ölçüde müracaat edilmesi, konunun uzmanlarıyla görüşülmesi,

yapılacak çalışmaları daha nitelikli kılacağı gibi bu çalışmaları diğer disiplin uzmanlarınca da daha kabul edilebilir hale getirecektir. Böyle bir yaklaşımın hadisi şerifleri anlamada ve günümüz insanına aktarmada önemli katkılar sağlayacağını düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Ahdeb**, Haldun, *et-Tasnif fi's-Sünneti'n-Nebeviyyeti ve Ulumiha*, Müessesetü'r-Reyhan, Beyrut, 1427/2006.
- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed es-Şeybânî (h.241), *el-Musned*, I- L, thk. Şuayb Arnavut, 1. bsk, Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Beyhakî**, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (h. 458), *es-Sunenu'l-Kubrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 3. bsk, 1424.
- , *Şuabu'l-Îmân* (I-XIV), Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1423/2003.
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Buhârî el-Cu'fî (h. 256), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-IX, Dâru Tavki'n-Necât, 1. bsk, 1422.
- , *el-Edebu'l-Mufred*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1.bsk, Beyrut, 1409/1989.
- Canan**, İbrahim, *Peygamberimizin Sünnetinde Terbiye*, Cihan Yayınları, İstanbul, 1984.
- Çakan**, İsmail Lütfi, *Hadis-Sünnet Üzerine Tartışmalar ve Değerlendirmeler*, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, İstanbul, 2015.
- Çalgan**, Mehmet Ali, *Hadisler Işığında Kalkınma*, Sonçağ yayınları, Ankara, 2016.
- Çalgan**, Mehmet Ali, “İstişâru'l-Mesûliyyeti'l-İctimâiyye fi'l-İslâm ve Ehemmiyyetuhu li'l-Muctemei'l-Muâsir”, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, , Sayı 3, s. 26-43, Denizli, 2015.
- Çalgan**, Mehmet Ali, “İslâm'da Sermaye Birikimi: İlgili Hadislerin Güncel Bir Okuması”, Hadis Tetkikleri Dergisi, 2017, cilt: XV, sayı: 2, s. 85-113.
- Çalgan**, Mehmet Ali, “Sahîh-i Buhârî'nin Kitâbu'l-Ahkâmı'nın Yönetişim Bağlamında Güncel Bir Okuması”, The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS], 2017, sayı: 64, s. 175-194.
- Çetin**, Başak Işıl, *İktisadi Sistemler Bağlamında Gelir Dağılımı-Kredi Ekonomisi İlişkisi Ve Türkiye*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Dârimî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (h. 255), *es-Sunen*, Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr, Suudi Arabistan, 1.bsk. 1412.
- Dölek**, Adem, “Bazı Hadislerin Psikoterapi Açısından Yorumlanması”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2002, cilt: II, sayı: 4, s. 21-38.
- Dölek**, Adem, “Hadisler Işığında Haset Hastalığı ve Psikoterapi”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002, cilt: X, sayı: 4, s. 39-82.
- Ebû Dâvûd**, Suleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî (h. 275), *Sunen*, I-IV, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut.

- Ebû Dâvûd Tayâlisî**, Süleyman b. Davud b. el-Carud, (h. 204), *Musned*, I-IV, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî, Dâru Hicr, Mısır, 1999/1419.
- Ebû Nuaym**, Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî (h. 430), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, I-X, Beyrut, 1976.
- Gözütok**, Şakir, *H. Peygamber'in (sav) Hadislerinde Eğitim Metodları*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2016.
- Hâkim**, Ebû Abdillâh Hâkim en-Nisâbü'rî (h. 405), *el-Mustedrek ale's-Sahihayn*, I-IV, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990.
- İbn Ebî Şeybe**, Ebu Bekir Abdullâh b. Muhammed (h. 235), *El-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, I-VII, thk. Kemal Yusuf El-Hut, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1. bsk. 1409.
- İbn Hacer**, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed el-Askalânî (h. 852), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Dâru'l-Mârifet, Beyrut, 1379.
- İbn Hibbân**, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, (h. 354), *Sahîhu İbn Hibbân*, I-XVIII, thk. Şuayb el-Arnaut, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1414.
- İbn Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (h. 273), *Sünen*, I-V, thk. Halil Me'mun Şiyha, Dâru'l-Marife, Beyrut, 2012
- IMF**, World Economic Outlook, Nisan 2012.
- Kallek**, Cengiz, *Sosyal Servet İslam'da Yönetim-Piyasa İlişkisi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015
- El-Karadavî**, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, Nida Yayıncılık, 2008.
- Köktaş**, Yavuz, *Hadislerin Anlaşılmasında Yöntem Tartışmaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011.
- , *Hadisleri Anlamada Sosyolojiden Yararlanma İmkânı* (Sünnet Sosyolojisi ed. Mustafa Tekin içinde), Eskiyei Yayınları, Ankara, 2013.
- , *Güncel Hadis Problemleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.
- Muslim**, Ebu'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbü'rî (h. 261), *Sahîhu Muslim*, I-V, thk. M. Fuad Abdalbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Necati**, Osman, *Hadis ve Psikoloji*, çev. Mustafa Işık, Fecr Yayınları, Ankara 2016, s.13-6.
- Nesâî**, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (h. 303), *es-Sünenü'l-Kubrâ*, I-VIII, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebu'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, Halep, 1406/1986.
- Nevevî**, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref (h. 676), *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc* I-XVIII, 2. bsk., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392.
- , *Riyâzu's-Sâlihîn*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, 1428.
- Özdemir**, Veysel, *Modern Teoriler Açısından Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Örnek Liderliği*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2014
- Özpınar**, Ömer, *Sünnet Sosyolojisi Soruşturma* (Sünnet Sosyolojisi, ed. Mustafa Tekin içinde), Eskiyei Yayınları, Ankara, 2013.
- Özpınar**, Ömer, *Hz Peygamberi ve Hadislerini Anlamak* (Fıkhu'l-Hadis İlmi), Ensar Yayınları, İstanbul, 2017.
- Polat**, Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, Kimlik Yayınları, 6. Baskı, Kayseri, 2017.

- Sancaklı**, Saffet, *Sünneti Doğru Anlamak*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2013.
- Semhûdî**, Ali b. Abdullah b. Ahmed (h. 911), *Vefâu'l-Vefâ bi-Ahbâri Dâri'l-Mustafâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419.
- Taberânî**, Ebu'l-Kâsım Musnidü'd-Dunyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (h. 360), *el-Mu'ce-mu'l-Kebîr*, I-XXV, 1. bsk, Mektebetu İbn Teymiye, Kâhire, 1415/1994.
- Tekin**, Mustafa ed., *Sünnet Sosyolojisi*, Eskiyei Yayınları, Ankara, 2013.
- Tirmizî**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (h. 279), *Sunenu't-Tirmizî*, I-V, Matbaa Mustafa el-Bâbi el-Halebî, Mısır, 1395/1975.
- Ürkmez**, Ahmet, *Tenkit Temelli Türkçe Hadis Çalışmaları Bibliyografyası*, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 17 Sayı: 55 (Bahar 2013)
- Yatkın**, Nihat, *Hadisi Anlamada Yöntem (Örnek Bir Uygulama)*, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, İstanbul, 2013.
- Yıldırım**, Enbiya, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut'la Söyleşi*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011.
- Yılmaz**, Hayati, *Toplumun İslami Yapılanmasında Sünnet*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- <http://www.hakanozyildiz.com/2015/02/turkiyenin-borc-rakamlar.html> Erişim tarihi: 17.01.2016.

İLK ÜÇ ASIRDA DİĞER KÜLTÜR VE MEDENİYETLERİN HADİS VE SÜNNET'İN YORUMLANMASINA ETKİLERİ

Dr. Öğretim Üyesi Sabri ÇAP

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı/
sabricap@hotmail.com.

Giriş

Kur'an ilk muhatapları olan insanların diliyle Arapça olarak indirildiği gibi, ilk Müslümanların, münafık veya müşriklerin bazı davranışları, sözleri hat- ta niyetleri üzerine bazı âyetler nazil olmuştur. Hem Kur'an'ın hem de Resûl-i Ekrem'in ifade tarzı ilk muhataplarının kolaylıkla anlayabilecekleri şekilde idi. Sahâbeden bazılarının açıkça anlayamadıkları âyetler veya Hz. Peygamber'in maksudını tam anlayamayan kimseler de olabiliyordu. Bu ve benzeri durumlarda insanlar Hz. Peygamber'e sorular yöneltiyorlar, o da gerekli açıklamaları yapıyor veya açıklayıcı âyetler nazil oluyordu.

Resûlullah dünyadan ayrıldıktan sonra da Arap yarımadasındaki sahâbe ve tâbiîn büyük ölçüde Kur'an'ı ve hadisleri rahatlıkla doğru olarak anlıyorlardı. Ortaya çıkabilecek hemen her türlü problemin aynısı veya bir benzeri Hz. Pey- gamber tarafından bizzat çözülmüştü. Fakat Resûlullah'ın vefatından kısa bir süre sonra Hz. Ömer'in hilafeti zamanında İslâm Cezîretü'l-Arab'ın dışına çıkmış, Suriye, Irak, Mısır, Ürdün, Filistin, Kudüs ve İran İslâm hakimiyeti altına girmiştir. İslâm coğrafyasının kuzeye doğru genişlemesi sebebiyle Hz. Ali (ö. 40/661) za- manında Kûfe İslâm'ın başkenti olmuş, Emevîler zamanında ise devletin merke- zi Şam'a taşınmış, Afrika'nın büyük bir kısmı ve Anadolu'nun muhtelif bölgeleri fethedilmiştir.

Hz. Peygamber zamanında hem Mekke'de hem de Medine'de Arap olmayan kimseler bulunmaktaydı. Mekke'de az sayıda olsa da kölelik vasıtasıyla bölge- ye gelmiş Hristiyanlar veya Cahiliye döneminde Hristiyan olmuş bazı Araplar

bulunuyordu. Medine’de ise -Necran Hristiyanları dışında- oldukça az Hristiyan- na karşılık çok sayıda Yahudi yaşıyordu. İslâm’ın ilk yıllarından itibaren bunlar- dan Müslüman olanlar bulunmaktaydı. Arapların dışında Müslüman olan köleler arasında Habeşli, İranlı, Rum/Bizanslı olup farklı din ve kültür geçmişine sahip olanlar ve başka dilleri konuşanlar bulunmaktaydı. Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656), Suheyb-i Rûmî (ö. 38/659), Bilâl-i Habeşî (ö. 20/641) ve Yahudi asıllı Abdullah b. Selâm (ö. 43/663) bunlardan sadece birkaçıdır. Fakat farklı inanç ve kültür geçmişine sahip olan sahâbîlerin Kur’an’ı anlamada veya Hz. Peygamber’in söz ve fiillerindeki maksadı kavramada zorluk yaşadıkları bilinmemektedir.

Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra Arap veya gayr-i Arap bütün sahâbe İslâm’ı sonraki nesillere aktarma sorumluluğunu üstlenmiştir. Abdullah b. Selâm ve Selmân-ı Fârisî gibi bazı Arap olmayan sahâbîler ise İslâm’ı kendi milletlerine tebliğ etmede önemli görevler ifa etmişlerdir. Yeni fetihlerle sahâbe bütün İslâm coğrafyasına yayılmış, Kur’an ve Sünnet’i anlatma ve açıklama görevinde son sahâbî dünyadan ayrılıncaya kadar komutanlık, valilik ve kadılık gibi görevler yanında eğitim-öğretim alanında asıl sorumluluk hep sahâbe neslinde kalmıştır.

Fetihlerle birlikte İslâm hakimiyeti altında yaşayan nüfus büyük bir kitle- ye ulaşmış, yeni coğrafyalarda daha önce farklı inançlara mensup olan pek çok kişi İslâm’la müşerref olmuştur. Bununla birlikte fetihler sonucu bazı yerleşim yerlerinde Müslümanlarla gayr-i müslimler birlikte ve bir arada yaşamaya başla- mışlar, hatta birçok yerde Müslümanlar sayıca azınlık durumunda kalmışlardır. Şehirler ve beldeler farklı dine ve kültüre mensup insanlardan ibaret olduğu gibi, bazı aileler muhtelif din mensuplarından oluşabiliyordu.

Diğer taraftan tâbiîn döneminden itibaren sadece yeni fethedilen bölgeler- de değil, Mekke ve Medine’de bile Kur’an ve Sünnet’in öğrenilip öğretilmesinde Arap olmayan (mevâlî) yeni Müslümanların da çok büyük hizmetlerinin olduğu tarihî bir hakikattir. Hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm gibi bütün ilim dallarında bu ger- çeği görmek mümkündür.

İslâm’ın erken bir dönemde hızlı bir şekilde başta Hristiyan Bizans toprak- ları olmak üzere muhtelif din ve kültür coğrafyasına hakim olması ve buralarda yaşayan çok sayıda kişinin Müslüman olması, bazı oryantalistlerin İslâm’ın farklı din ve kültürlerin etkisiyle teşekkül etmiş bir din olduğu iddialarına sebep ol- muştur. Bazıları Arap olmayan Müslümanların hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm gibi alanlarda Araplardan daha etkin olduklarını ve bunların eski din ve kültürlerini doğrudan veya dolaylı olarak -bilhassa hadisler ve fıkıh vasıtasıyla- İslâm’a taşı- dıklarını ileri sürmekte ve bunu ispat etmeye çalışmaktadırlar.

Biz bu tebliğimizde fetihlerle birlikte Arap yarımadası dışında Mecûsîlik ve Hristiyanlık gibi farklı dinlere mensupken Müslüman olan kişilerin, bilhassa Doğu Roma/Bizans, Mezopotamya kültür havzası veya Horasan gibi farklı kül- tür ve medeniyet geçmişine sahip bölgelerdeki insanların hadis ve Sünnet’in

rivayetinde ve yorumlanmasında, Kur'an ve Sünnet'e dayanan fıkıhın teşekkülünde ve İslâm akaidinin oluşmasında coğrafyadan veya diğer din ve kültürlerden kaynaklanan olumsuz bir etkinin olup olmadığını ele almaya çalışacağız.

1. Hz. Peygamber zamanında farklı din ve kültür geçmişli olan sahâbîler

Hz. Peygamber'e hem Mekke hem de Medine döneminde Habeş, Fars, Rum, Yahudi ve Kıptî gibi Araplardan başka milletlere ve diğer dinlere mensup olan insanlardan inananlar olmuştur.¹ Resûlullah'ın eşlerinden Safiyye ve Mâriye'nin Arap olmadığı bilinmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber zamanında Müslüman toplumun büyük bir kısmı Araplardan ibaret idi. Mevâlîden Müslüman olmayanlar da mevcuttu.² Hz. Peygamber ve dört halife döneminde mevâlî, Arap kökenli Müslümanlarla aynı sosyal haklara sahip olup, farklılıklarını hissettirecek bir uygulamayla karşılaşmaksızın yavaş yavaş siyasal, sosyal ve ekonomik alanda öne çıkmaya başlamıştır.³

Hz. Peygamber konuşmalarında Habeşçe, Farsça, İbrânîce, Yunanca ve Sür-yânîce bazı kelimeleri kullanmıştır. Kadri Yıldırım, bir araştırmasında şiir ve hadis kaynaklarında 63, sadece hadislerde 136 yabancı kelimenin geçtiğini tespit etmiştir.⁴ Bunların bir kısmının sonraki raviler tarafından mana ile rivayet sebebiyle hadislerde yer almış olabileceğini de belirtmek gerekir. Bu kelimelerden bazıları eşya, mekân veya nesne isimleri özelliğindedir. Bu isimlerin çok büyük bir kısmının Farsça olması da dikkat çekicidir.

Resûlullah, Medine'de ashâbından bazılarını vali, kadı, zekât memuru veya İslâm'ı öğretmek için farklı kültür bölgelerine göndermiş, onlara nasıl davranmaları gerektiği konusunda bazı prensiplerden söz etmiştir. Onun bu uygulamaları ileride fethedilen yerlerdeki görevliler için de ölçü olmuştur. Resûlullah ile Yemen'e kadı olarak gönderdiği Hz. Ali arasında geçen bir diyalog, Hz. Ali'nin şartlara göre esnek hareket etme hususunda Resûl-i Ekrem'den yetki istediğini

¹ Mehmet Efendioğlu, yaptığı bir çalışmada Arap olmayan milletlerden 120 kişi tespit etmiş olup bunların 45'i Habeşli, 43'ü Yahudi asıllı, 17'si Fârisî, 7'si Rûm ve 8'i Kıptîdir. Bkz. Efendioğlu, Mehmet, *Arap Olmayan Sahâbîler*, s. 141-292; a.mlf. "Arap Olmayan Sahâbîlerin Hadis Rivâyetindeki Yeri", s. 11, 31. Tespit edilen şahısların sadece beş millete ait oldukları görülmektedir. Ancak Arap olmayan sahâbîlerin bu rakamdan ibaret olduğu ve bu milletlere ait olduğu belirtilen sayıların kesinliği de söylenemez. Bkz. Efendioğlu, a.g.m., s. 31. Bu sahâbîlerin isimleri ve hadis rivayetleri hakkında bkz. Efendioğlu, "Arap Olmayan Sahâbîlerin Hadis Rivâyetindeki Yeri", s. 11-31.

² Geniş bilgi için bkz. Kurban, "Mevâlî Mufessirlerin Kur'an Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler", s. 260-261.

³ Mevâlînin Peygamber ve dört halife dönemindeki konumu, sosyal, siyasal ve ekonomik hayattaki rolü için bkz. Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, s. 53-71; Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", s. 2.

⁴ Yıldırım, Kadri, "Klasik Dönemde Arap Diline Giren Yabancı Sözcükler -Hadisler Bağlamında Bir Örnek-", s. 85-96.

göstermektedir.⁵ Buna göre Hz. Peygamber görevlendirdiği kimselere Kur'an ve Sünnet bilgilerine göre karşılaşacakları hâdiseler karşısında inisiyatif almalarını tavsiye etmiştir. Benzer durum yine Yemen'e gönderilen Muâz b. Cebel'le (ö. 17/638) Resûlullah arasında geçen diyalogta da söz konusudur. Resûlullah, Yemen'e vali olarak gönderdiği Muâz b. Cebel'e birçok tavsiyelerde bulunmuştur. Bunlardan birisi de zekât malları ve alınacak zekât miktarlarıdır. Resûlullah *"tahıldan tahıl, davardan koyun, develerden deve, sığırdan da inek al"* buyurmuştur.⁶ Bununla birlikte Muâz, *"Zekât vacip olan Yemen halkından, zekât mallarının kıymetini almakta hiçbir beis görmemiş, mensucat ve giyim-kuşamı bol olan bu insanlardan giyecek almayı tercih etmiştir."*⁷ Resûl-i Ekrem döneminde Müslüman olmayan topluluklara karşı uygulamalar, sonraki dönemler için örnek mahiyetinde olmuştur.

2. Hz. Peygamber sonrasında Kur'an ve Sünnet'in doğru anlaşılması çabaları

Resûlullah'tan sonra İslâm'ın bazı bölgelerde yayılmasıyla birlikte Müslüman olanların İslâm'ı aslına uygun bir şekilde öğrenmeleri önem kazanmıştır. Hadis ve Sünnet'in zaman ve mekan farklılığı sebebiyle anlaşılabilmesi veya yanlış anlaşılması ihtimali söz konusudur. Zira yeni Müslümanlar İslâm'ı Kur'an ve hadislerden öğrenirken maksadı da doğru bilmeleri gerekmektedir. Bu açıdan sahâbînin rehberliği Sünnet'in doğru anlaşılmasında vazgeçilmez bir unsurdur. Onlar genel olarak Kur'an ve hadisi/Sünnet'i doğrudan Hz. Peygamber'den öğrendiği için nakledilen bir hadisin ne demek istediğini açıkça biliyordu. Ancak bu şansa sahip olmayan tâbiîn ve tebe-i tâbiîn, kendilerine ulaşan bir hadisin ne kastettiğini her zaman bilemeyebiliyorlardı. Çünkü Resûl-i Ekrem, konuşmalarında mecaz, kinâye, teşbih ve darb-ı mesel gibi dile ait birçok edebî sanatları kullanıyordu. Bilhassa hadislerde oldukça geniş bir yer tutan tergîb ve terhîb ifadeleri bazen mutlak olarak anlaşılabilirdi. Bu hususta Hz. Ali'nin, ayakta su içmeyle ilgili rivayetlerin yanlış anlaşılmasına karşı yaptığı açıkama dikkat çekicidir.

Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) naklettiği bir rivayete göre Resûl-i Ekrem şöyle buyurmuştur: *"Sizden biriniz ayakta su içmesin. Kim unutarak ayakta su içerse onu kussun."*⁸ Kûfe bölgesinde terhîb maksadlı söylenmiş bu ifade mutlak olarak anlaşılmış, ayakta su içmenin kesinlikle yasaklandığı kanaati oluşmaya başlamıştır. Bu durumu müşahade eden Hz. Ali, müdahale ederek yanlış anlayışın yerleşmesini

⁵ Hz. Ali Resûlullah'a duruma göre hareket edip edemeyeceğini sormuş, o da *"Hazır bulunan bulunmayanın görmediğini görür"* buyurmuştur. Bkz. Ahmed b. Hanbel, I, 83. Krş. Mehmet Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, s. 280.

⁶ Ebu Davud, *"Zekât"*, 11; İbn Mâce, *"Zekât"*, 16.

⁷ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 279 (Karadâvî, *el-Merciiyyetü'l-Ulyâ fi'l-İslâm li'l-Kur'ân ve's-Sünne*, Kahire 1992, s. 236-237'den naklen).

⁸ Müslim, *"Eşribe"*, 116.

engellemiştir. Buhârî, “Ayakta Su İçmek” bâbında şu hadise yer vermektedir: “Hz. Ali öğle namazını kıldırdı ve sonra da insanların ihtiyaçları için Kûfe mescidinin geniş yerinde ikindi namazı vaktine kadar oturdu. Sonra (ikindi namazı için abdest alması maksadıyla) kendisine su getirildi. Hz. Ali bu sudan içti, yüzünü ve ellerini yıkadı. Râvî, başını (meshettiğini) ve ayaklarını (yıkadığını) da zikretti. Hz. Ali abdest aldıktan sonra ayağa kalktı, artan suyu ayakta içti ve şöyle dedi: ‘Şübhesiz bazı insanlar, ayakta su içmeyi kerîh görüyorlar. Resûlullah da benim yaptığım gibi yaptı (ayakta su içti)’”⁹

Kûfe’de bazı insanların -bunlar tâbiîndendir- söz konusu hadislerden hareketle ayakta su içmeyi kerih gördükleri anlaşılmaktadır. Bunun sebebi, muhtemelen hadislerden hareketle sünneti anlamaya çalışmaları, müşahede ettikleri bir uygulama olmadığından yanlış sonuca ulaşmalarıdır. Böyle bir anlayışın yaygınlık kazandığından haberdar olan Hz. Ali bu hatayı düzeltmek için bilinçli bir uygulamaya gitmiş, bizzat kendisi ayakta su içerek Resûlullah’ın da ayakta su içtiğini söylemiş, ayakta su içme yasağının kerahet olarak anlaşılmaması gerektiğini kalabalık bir topluluğa göstermiştir. Hatta Hz. Ali bunu bizzat ayağa kalkarak yapmıştır. Hadisi Hz. Ali’den nakleden râvi Nezzâl b. Sebre Kûfeli bir tâbiîndir.¹⁰ Hadisi ondan nakleden Abdûlmelik b. Meysere de aynı şekilde Kûfeli bir râvidir.¹¹ Kûfe’de ayakta su içmenin caiz olmadığı anlayışının hadisten çıkarılan bir hüküm olduğu ve bunun uygulamadan/Sünnet’ten bağımsız olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Ali’nin tavrına benzer bir tutumu Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669) bir âyetin yanlış anlaşıldığını gördüğünde sergilemiştir. Ebû Eyyûb Konstantiniyye’de Bizansla savaşırken bazılarının -bunlar genç sahâbîlerden veya yeni Müslümanlardan olabilir- savaşta düşmana saldırmayı “Allah yolunda infakta bulunun. Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın (Bakara 2/195)” âyetine dayanarak “kendi eliyle kendini tehlikeye atma” şeklinde anladıklarını görünce müdahale ederek düzeltmiştir: Eslem (b. Yezîd) Ebû İmrân et Tüçibî’nin naklettiğine göre Müslümanlar Konstantiniyye’de Rumlarla savaşırken Müslümanlardan biri Rum safalarına hücum ederek onların arasına girmiştir. Bunu gören insanlar “Sübhanallah! adam kendi elleriyle kendini tehlikeye atıyor” diye bağırımları üzerine Ebû Eyyûb ayağa kalkarak şöyle demiştir: “Ey insanlar! Siz bu âyeti (Bakara 2/195) böyle mi yorumluyorsunuz? Bu âyet, Allah İslâm’ı üstün kıldıktan ve İslâm’ın yardımcıları çoğaldıktan sonra biz Ensâr topluluğu hakkında nâzil oldu. Bazılarımız Peygamber’in haberi olmaksızın diğer bazılarına ‘biz (birçok) malımızı harcadık ve artık Allah İslâm’ı aziz kıldı ve İslâm’ın yardımcıları çoğaldı. Biz artık mallarımızla meşgul olsak ve daha önce kaybettiklerimizi telâfi etsek’ dedi. Allah, bizim

⁹ Buhârî, “Eşribe”, 16. Ayrıca bkz. Müslim, “Eşribe”, 117-120.

¹⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 423, No: 763. İbn Hacer onun sahâbîden olduğuna dair tartışmalara da yer verir.

¹¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 426, No: 789.

bu sözlerimizin doğru olmadığını bildirmek için Peygamber'ine 'Allah yolunda infakta bulunun. Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın (Bakara 2/195)' âyetini indirdi. Tehlike ise malların başında bulunmak ve onları çoğaltmaya çalışmak ve Allah yolunda cihâdî terk etmemizdir."¹² Hadisi Ebû Eyyûb el-Ensârî'den nakleden Eslem b. Yezîd Ebû İmrân et-Tüçibî, Mısırlı bir tâbiîndir.¹³ Her iki olayda da muhatapların Arap olmayan Müslümanlardan ve hâdiselerin Hz. Peygamber'den sonra fethedilen coğrafyada cereyan etmesi de dikkat çekicidir.

Her iki rivayet, Kur'an veya hadislerin fethedilen yerlerdeki bazı yeni Müslümanlar tarafından yanlış yorumlanabildiğini ve sahâbenin bu tarz hatalı anlamalara müdahale ederek Hz. Peygamber'den öğrendikleri şekilde tashihte bulunduklarını göstermektedir. Her iki rivayetin tâbiîn ravilerinin gayr-i Arap Müslümanlardan olmaları da dikkati mûcibtir. Hatta benzer durumların sahâbî çocukları olan tâbiîn için de geçerli olduğunu belirtmeliyiz. Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), teyzesi Hz. Aişe'ye (ö. 58/678) Bakara 2/158. âyetinden hareketle "*Ben, Safâ ile Merve arasında sa'y etmeyen kişiye bir şey gerekmez kanaatindeyim. Safâ-Merve arasında sa'y etmesem de olur*" deyince Hz. Aişe onun âyeti yanlış anladığını belirtmiştir.¹⁴ Rivayetlerden anlaşıldığı üzere sahâbe, Hz. Peygamber'den öğrendiklerini hem kendi çocuklarına hem de Arap veya Arap olmayan yeni Müslüman olanlara aktarmaktadırlar. Sahâbenin Hulefâ-i Râşidîn döneminden itibaren farklı coğrafyaya yayılmaları İslâm'ın yeni nesillere aktarılmasında önemli bir rol icra etmiştir.

Diğer taraftan İslâm'ın yeni coğrafyalarda yayılması, Hz. Peygamber zamanında karşılaşılmayan ve bu sebeple Kur'an ve Sünnet'te çözümü bulunmayan bazı problemleri de ortaya çıkarmıştır. Bilhassa Hulefâ-i Râşidîn böyle durumlarda Kur'an ve Sünnet'in maksad ve ruhuna uygun yeni çözümler ortaya koymuşlardır. Hz. Ömer, insanların yanlış anlayabileceklerini düşünerek, Huzeyfe'nin (ö. 36/656) Kûfe'de Ehl-i kitaptan biriyle evlendiğini öğrenince ona yazdığı mektupta, Mecûsîlerin bulunduğu bir bölgede yaşadığını hatırlatarak eşini boşamasını emretmiş, buna gerekçe olarak da bazı insanların Allah'ın Ehl-i kitap hakkındaki ruhsatını bilmediklerinden '*Resûlullah'ın sahâbîsi kâfir bir kadınla evlendi*' diyerek Mecûsî kadınlarla evlenebileceklerini söylemiştir.¹⁵

Sahâbe Kur'an ve hadislerin yanlış anlaşılmasını önlemek için yeni Müslüman olanlara Kur'an ve Sünnet'i bizzat yaşayarak öğretmeye çalışmışlar, Sünnet'i, sözden ibaret olan hadisler yerine bizzat uygulamalardan öğrenmelerini hedeflemişlerdir. Hz. Ömer'in Medine dışına gönderdiği elçilere yaptığı tavsiyeler

¹² Tirmizî, "Tefsîr", Sûre 3; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 27. Rivayetin devamında Ebû Eyyûb'un, şehid oluncaya kadar Allah yolunda cihâda devam ettiği ve Rum toprağına defnedildiği belirtilmektedir.

¹³ İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 265, No: 499.

¹⁴ Buhârî, "Hac", 79; Müslim, "Hac", 261. Krş. Erul, Bünyamin, "İlk Dönem Kur'an Okumaları (Sahâbenin Kur'an'ı Anlama Çabaları Üzerine)", s. 23-40, s. 26.

¹⁵ Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, 178, No: 12676.

bunu açıkça göstermektedir. O, Kûfe'ye elçi olarak gönderdiği Karaza b. Kâ'b'ı (ö. 50/670) Medine'ye yakınındaki Sırar'a kadar uğurlamış ve ona tavsiyeleri arasında *"Sizi gördükleri zaman Muhammed'in (s.a.v.) ashâbı gelmiş diyerek önünüzde (diz çöküp) boyun eğeceklerdir. Onlara Resûlullah'tan rivayeti azaltınız"* demiştir.¹⁶ Yeni Müslüman olanların Sünnet'i hadislerden değil, yaşayarak öğrenmeleri istenmiştir. Yine Hz. Ömer'in vefatının yaklaştığında *"Allahım! Ben şehirlere gönderdiğim valileri o şehirlerin halkına adaletle davransınlar, halka dinlerini ve Peygamberin sünnetini öğretsinler... diye gönderdiğime dair seni şahit tutuyorum"*¹⁷ sözü, valilerine Kur'an ve Sünnet'in doğru öğretilmesi sorumluluğunu yüklediğini göstermektedir. Bu maksatla bazı sahâbe hadis zikretmekten çekinmiş ve Hz. Peygamber'e ait bir sözün yanlış anlaşılmasına fırsat vermemeye gayret etmişlerdir. Hz. Ali *'İnsanlara anlayacakları şeyleri tahdis ediniz. Allah ve Resûlü'nün yalanlanmasından hoşlanırsınız?' derken*¹⁸, İbn Mes'ûd ise *'İnsanların akıllarının ermediği konularda bir hadis rivayet etmen, bazıları için fitneye sebep olur'* demektedir.¹⁹

Bazen Hz. Peygamber zamanında yaşanan bir hâdisenin aynen tekrarlandığına da şahid olunmaktadır. İbn Ebî Leylâ'nın (ö. 83/702) anlattığına göre, Kays b. Sa'd (ö. 60/680) ve Sehl b. Huneyf (ö. 38/658) Kâdisiyye'de bulundukları sırada yanlarından bir cenaze geçmiş, onlar da ayağa kalkmışlardı. Onlara bunun bir zimmîye ait olduğu söylenince *"Resûlullah'ın (s.a.v.) yanından bir cenaze geçti de o ayağa kalktı. Kendisine, 'o bir Yahudidir' denilince, 'o da bir can değil mi?' buyurmuştu"* demişlerdir.²⁰ Böyle durumlarda Hz. Peygamber'in örnekliği tamamen yeterli olmaktadır. Şartların tamamen değiştiği durumlarda ise Sünnet'in maksad ve gayesine göre tavır alınmaktadır. Yeni nesil Müslümanlar da buna göre hareket etmektedir. Farklı din ve kültür geçmişine sahip olanların Hz. Peygamber'in Sünneti'nde hedeflenen maksadı doğru anladıklarına bir örnek olarak mevâliden olan ve tâbiînin büyüklerinden sayılan Eyyûb es-Sahtiyânî'yi (ö. 131/748) zikredebiliriz: Resûlullah *"Allah elbisesini kibirlenerek uzatıp yerde sürükleyen kimseye Kıyamet günü bakmaz"* buyurmuştur.²¹ Diğer bir rivayette ise *"Kim elbisesini uzatır ve bununla kibirlenmeyi kastederse, Allah Kıyamet günü ona bakmaz"* buyurulmuştur.²² Bu rivayetlere rağmen Eyyûb es-Sahtiyânî elbisesinin uzun olmasında

¹⁶ Ma'mer b. Râşid, *Câmi (Musannef)* içinde), XI, 324-325, No: 20662; İbn Mâce, "Mukaddime", 3.

¹⁷ Müslim, "Mesâcid", 78.

¹⁸ Buhârî, "İlim", 49.

¹⁹ Müslim, "Mukaddime", 5.

²⁰ Müslim, "Cenâiz", 81; Buhârî, "Cenâiz", 49.

²¹ Muvatta, "Libâs", 9-12; Buhârî, "Libâs", 5; Müslim, "Libâs", 42-48.

²² Müslim, "Libâs", 45. Benzer diğer birkaç rivayet için bkz. Buhârî, "Libâs", 1; Müslim, "İman", 171.

bir mahzur görmemiş ve şöyle demiştir: “Geçmişte şöhret, elbisenin uzatılmasındaydı. Bugün ise şöhret, elbisenin kısaltılmasındadır.”²³

3. Farklı din ve kültür coğrafyasına yönelik bazı yeni uygulamalar

Bilhassa Hulefâ-i Râşidîn döneminde yeni Müslüman olanların sebep olduğu bazı farklı uygulamalar söz konusudur. Özellikle Hz. Ömer hadis rivayeti başta olmak üzere yeni fethedilen yerlerde Kur'an ve Sünnet'in yanlış anlaşılabilceği endişesiyle bazı tedbirler almıştır. Hz. Ömer zamanında İslâm coğrafyası hem hızlı hem de oldukça geniş bir alana yayılmış, bunun sonucunda o daha önce Hz. Peygamber ve Ebû Bekir zamanında görülmeyen bazı farklı uygulamalara yer vermiştir. Yukarıda geçtiği üzere Müslüman erkeklerin Ehl-i kitap hanımlarla evlenmesi caiz olmasına rağmen Hz. Ömer, Huzeyfe'nin Kûfe'de Ehl-i kitaptan biriyle evlenmesine müdahale ettiği gibi, genel olarak Ehl-i kitap hanımlarla Müslümanların evlenmesini yasaklamıştır. Hicazda Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir döneminde Ehl-i kitap hanımlarla evlilik ruhsatından istifade etmeleri bir problem teşkil etmezken yeni fethedilen yerlerde Müslümanların bu ruhsatı esas almaları toplumsal bir sıkıntıya sebep olmuş, bunun üzerine Hz. Ömer Ehl-i kitap hanımlarla evliliğe sınırlama getirmiştir.²⁴

Resûlullah, “*Sahip olduğu kölesi ve atı sebebiyle Müslümanın zekât ödeme yükümlülüğü yoktur*” buyurmuştur.²⁵ Fakat Şamlılar Ebu Ubeyde b. Cerrah'a (ö. 18/639) gelerek “*bizim atlarımızdan ve kölelerimizden zekât al*” dediler. O bunu kabul etmedi ve Hz. Ömer'e bir mektupla bunu sordu. Hz. Ömer de bunu kabul etmedi. Şamlılar tekrar Ebû Ubeyde'den aynı talepte bulununca o bu hususu tekrar yazmış, Hz. Ömer cevaben mektubunda “*eğer istiyorlarsa onlardan bu zekâtı al ve onların fakirlerine dağıt, kölelerini de rızıklandır*” demiştir.²⁶ Hristiyan Benî Tağlib kabilesi de Hz. Ömer'den, kendilerinden Acemler gibi cizye değil, Müslümanlardan alındığı gibi zekât alınmasını talep edince, Hz. Ömer önce “*Müslümanlara mahsus bir farzdır*” diye reddetmiş, onlar bu isim altında ne kadar fazla istersen o kadar al diye ısrar edince, zekâtın iki katı olması kaydıyla bu teklifi kabul etmiştir.²⁷

Hz. Ömer zamanında tesis edilen Basra ve Kûfe şehirlerinde yaşayan Müslümanlar, kendisine müracaat ederek Hz. Peygamber'in Necd halkı için Karn

²³ Ma'mer, *Câmi* (Abdürrazzak'ın *Musannef'i* içinde), XI, 84, No: 19992. Elbisenin uzatılması hakkındaki tartışmalar hakkında ayrıca bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 272-273.

²⁴ Geniş bilgi için bkz. Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, s. 408.

²⁵ Muvatta, “Zekât”, 37; Buhârî, “Zekât”, 45-46; Müslim, “Zekât”, 8-9.

²⁶ Muvatta, “Zekât”, 38. Krş. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 415. Savaş için hazırlanan atların dışında nesil üretmek için beslenen atların zekâtı hususunda ayrıca bkz. Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 113.

²⁷ Bkz. Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 72.

bölgesini mîkat yeri olarak tespit ettiğini, ancak bu bölgenin kendilerine uygun olmadığını, lüzumsuz yere yollarının uzadığını, bunun ise ibadetlerinin ifasında meşakkate sebep olduğunu dile getirdiler. Onların bu mazeretlerini haklı ve gerekçelerini meşru gören Hz. Ömer “öyleyse Mikâtta siz de Karn ile aynı paralelde bulunan bir yeri esas alın” dedi ve arkasından Zâtu İrk’ı onlar için mîkat mahalli olarak belirledi.²⁸

Müslümanların diğer din mensuplarıyla birlikte yaşadıkları, bilhassa bir ailede birden çok din mensubunun bulunduğu yeni fethedilen Suriye, Irak, Mısır gibi yerlerde Muâviye (ö. 60/680) zamanında Hz. Peygamber ve dört halife dönemindeki bir uygulamanın değiştiğini görmekteyiz. Resûlullah “Müslüman kâfire vâris olmaz, kâfir de Müslümana varis olmaz” buyurmuştur.²⁹ Buna istinaden Resûlullah ve ilk dört halife döneminde Müslüman ile kâfir birbirlerine varis olmamış; Muâviye ise Müslümanı kâfire mirasçı yaptığı halde, kâfiri Müslümana varis yapmamıştır. Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) dönemine kadar bu uygulama devam etmiş, Ömer b. Abdülaziz ise Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemindeki ilk uygulamaya dönmüştür.³⁰ “Muaviye’ye bir adam gelmiş ve “ne dersin? İslâm bana zarar mı verir, fayda mı?” diye sormuş, Muaviye, “bilakis fayda verir, ne var?” deyince adam; babasının Hristiyan olduğunu ve Hristiyan olarak öldüğünü, kendisinin ise Müslüman olduğunu, Hristiyan olan kardeşlerinin de “biz babamızın mirasına senden daha lâyıkız” dediklerini anlatmıştı. Bunun üzerine Muâviye derhal onun kardeşlerini çağırmış ve onlara babalarının mirasını eşit olarak paylaşmalarını emretmiş, sonra hem Ziyâd’a, hem de Şurayh’a “Müslümanı kâfire mirasçı yapın, fakat kâfiri Müslümana varis yapmayın” şeklinde ferman göndermiştir.³¹ Yine Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde Müslümanlar ile anlaşmalı (muâhed) gayr-i müslimlerin diyeti eşit iken, Muaviye kendi döneminde anlaşmalı gayr-i müslim diyetini hür Müslümanın diyetinin yarısına denk saymıştır.³²

Hz. Peygamber Hicaz bölgesinin karşılaşılabileceği problemleri büyük ölçüde çözmüştü. O cahiliye âdetlerinin bazısını kaldırmış, bir kısmını tadil etmiş ve bazılarını ise ibkâ etmişti. Bu, bölgenin örf-âdetini, sosyal yapısını, ticaret, ziraat vb. karşılaşılabilecek durumları ihtiva ediyordu. Fakat İslâm’ın hızla yayıldığı coğrafya, öncelikle kuzeye doğru olup farklı dine mensup olan sınırlı sayıda Arap

²⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 266, No: 14073; Buhârî, “Hac”, 13. Krş. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 418-419.

²⁹ Buhârî, “Megâzî”, 48; “Ferâiz”, 26; Müslim, “Ferâiz”, 1; Ebû Dâvud, “Ferâiz”, 10.

³⁰ Geniş bilgi için bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 452-453.

³¹ Saîd b. Mansûr, *Sünen*, I, 86, No: 146. Krş. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 453. Buna benzer bir uygulamanın daha önce Yemen’de Muaz b. Cebel tarafından yapıldığı ve bir Müslümanın ölen Yahudi kardeşine varis kılındığı görülmektedir. Bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 454.

³² Geniş bilgi için bkz. Özkan, “Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri”, s. 100-101, 267.

nüfusun yaşadığı, çoğunluğun Arap olmadığı bölge idi. Kûfe, Basra, Fustât gibi şehirler ise tamamen yeni kurulmuştu. Bu açıdan Kûfe merkezli Hanefî mezhebi, karşılaşılan problemlerin çözümünü açık bir şekilde mevcut naslarda bulamıyordu. Bunun için kıyasla birlikte istihsan ve örf birer tâlî delil olarak kullanılmıştır. Öte yandan Resûl-i Ekrem'i örnek alarak sahâbe ve sonraki nesil uleması da İslâm toplumunun karşılaştığı yeni kültürlere ait örf ve uygulamalardan Kur'an ve Sünnet'in ruhuna uygun olanları kabul etmişler, uymayanları reddetmişler, bir kısmını ise tadil ederek İslâmîleştirmişlerdir.

Daha çok yeni fethedilen coğrafyada teşekkül eden Hanefî mezhebinde şartların ve yeni zuhur eden durumların dikkate alındığı görülmektedir. Hanefî mezhebi, diğer mezheplerden farklı olarak örfe büyük önem vermiş ve bunu İslâm hukukunun kaynakları arasında zikretmiştir. İmam Muhammed'den '*Örfile sâbit olanın, nass ile sâbit olmuş gibi kabul edileceği*' prensibi nakledilmektedir.³³ İslâm hukukunun temel prensiplerinden biri olan "*zamanın değişmesiyle beraber hükümlerin de değişeceği*" kuralı, İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren uygulama alanı bulmuştur. Ebu Hanife ve talebeleri fetihler yoluyla hızla değişen ictimâî yapı ve yabancı ulus ve kültürlere yakın bir bölgede bulunmaları sebebiyle bu tür gelişmelerle daha çok temas halinde olmuşlar, onun için verdikleri hükümlerde ve hadisleri yorumlamada bu unsuru dikkate almışlardır. Ebu Hanife, Hicaz'da bilinmeyen, fakat Suriye'de yaygın olan icare akdini, kıyas yoluyla hükme bağlamış, kendisine hududu aştığı şeklinde yapılan ikazlara, Bağdat şehriyle Medine'nin durumunun aynı olmadığı, değişen ve gelişen şartlar karşısında gelişmelere mani olmanın, Allah'ın emirlerine ve Hz. Peygamber'in hadislerine karşı gelmek demek olduğu şeklinde cevap vermiştir.³⁴ Şâfiî'nin de Mısır'da şartların farklılığı sebebiyle daha önceki bir kısım görüşlerinden vazgeçtiği, bazı konularda onun kavî-i kadîm ve kavî-i cedidinden söz edildiği bilinmektedir.³⁵

Bilhassa Hz. Ömer zamanında veya sonraki devirlerde Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarından farklı tatbikâtlar görülmektedir. Fakat bu değişiklikleri yapanlar, Hulefâ-i Râşidîn, diğer bazı sahâbîler veya muahhar fakihlerdir. Onlar Resûl-i Ekrem'in hüküm verirken dikkat ettiği ilkeleri esas almışlardır. Farklı şartların bu hükümlere sebep olduğu açıktır. Bunlarda başka din veya kültürlerin ya da

³³ Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s. 114 (Serahsî, *Şerhu's-siyer*, I, 169'dan naklen).

³⁴ Ünal, *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s. 117 (Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı*, I, 92-93'den naklen). İmam Muhammed'in iki hadise muhalif olarak Müslümanların gayr-i Müslim beldelerde savaşa başlamadan ahaliyi İslâm'a davet edip etmemekte serbest oldukları görüşü için bkz. Ünal, *a.g.e.*, s. 118-119.

³⁵ Şâfiî'nin bazı konularda kavî-i cedîd ve kavî-i kadîm olarak birden çok görüşe sahip olmasının sebebinin Mısır'da farklı kültür ve çevreden kaynaklanmayıp tamamen icthad metoduyla ilgili olduğu, Mısır'a gelmeseydi yine farklı görüşlerinin olacağına dair bir değerlendirme için bkz. Lumeyn en-Nâcî, "İmam Şâfiî'nin Bazı Görüşlerini Değiştirmesinde Mısır'daki Çevreden Etkilenmesi Mes'lesi", çev. Muammer Bayraktutar, *e-Sarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2010, cilt: II, sayı: 3, s. 117-128.

diğer dinlere mensup geçmişi olan şahısların etkili olmadığı bârizdir. Yeni Müslüman olanlar, sahâbe ve tâbiünden öğrendikleri şekilde Kur'an ve Sünnet'in ruhu-na uygun davranmışlar, dinî ve sosyal hayatlarını buna göre tanzim etmişlerdir.

4. Diğer din ve kültür geçmişi olan kişilerin Hadis ve Sünnet'in yorumuna etkileri

İslâm'ın hızla yayılmasının sonucu kısa bir süre sonra sahâbe dışında başka din ve kültür geçmişine sahip olan çok sayıda Müslümanların varlığı ve mevâlîden bir çok şahsın hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm gibi alanlarda söz sahibi olmaları bazı oryantalistlerin İslâm hukuku ve itikadının diğer din ve kültürlerin etkisinde kaldığı, hatta diğer din ve kültürlerden ibaret olduğu iddialarına sebep olmuştur. Oryantalistler İslâm'ın kısa sürede büyük bir medeniyet kurmasının sebebi olarak yeni Müslümanları göstermekte, İslâm hukukunun Yahudi, Bizans ve İran etkisiyle teşekkül ettiğini iddia etmektedirler.

İslâm'ın kökenini diğer din ve kültürlerde arayanlardan biri Goldziher'dir (1850-1921). O hicrî ilk asırda hukukun bütün alanlarını tanzim edecek miktarda hadis olmadığını, bu sebeple hadislere değil, fukahânın görüşlerine dayandığını, fukahânın da bir kısmının mevâlîden olduğundan dolayı onların önceki din ve kültürlerini yeni dinlerine taşıdıklarını, bu hususta ehl-i re'yin etkili olduğunu, onların da gayr-i Arap olduğunu, bunların en önemli temsilcilerinin de İran asıllı Ebû Hanife olduğunu dolayısıyla İslâm hukuku ve medeniyetinin kaynağının Arap olmayan Müslümanlar olduğunu iddia etmektedir.³⁶

Schacht (1902-1969) da benzer görüşleri ileri sürmektedir. Ona göre İslâm medeniyeti İran ve Helenistik kültürün bir sonucudur. Bu etki ilk asrın ikinci yarısında başlamış ve II. Asırda zirveye ulaşmıştır ve etki öncelikle hukuk alanında olmuştur. Schacht'a göre İslâm hukuku Irak'ta hicrî II. yüzyılda ortaya çıkmıştır ve Doğu Kilise hukuku ile İslâm hukuku arasında büyük benzerlik mevcuttur. Bunun sebebi ise Müslüman olan Hristiyanların önceki birikimleridir.³⁷ Kur'an'la birlikte hadislerin birçoğunun Yahudilik ve Hristiyanlık mahsulü olduğu iddiaları oryantalistlerin sıklıkla tekrarladıkları iddialar arasındadır.³⁸

Nabia Abbott (1897-1981) ise gayr-i Arap ulemânın çoğalmasının Zührî'yi (ö. 124/742) endişelendirdiğinden, bu sebeple onun mevâlîden olan muhaddislerle arasına mesafe koyarak Mekhûl (ö. 112/730), A'rec (ö. 117/735) ve Nâfi'

³⁶ Geniş bilgi için bkz. Öztürk, "Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi", s. 8-9 (Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies* (trc. C. R. Barber - S. M. Stern, New York 1977, II, 78 vd'dan naklen).

³⁷ Bkz. Öztürk, "Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi", s. 9 (Schacht, Joseph, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", *Journal of Comparative Legislation*, third series, XXXII, London 1950, s. 13'den naklen).

³⁸ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Hatiboğlu, İbrahim, "İsrâiliyat", *DİA*, XXIII, 195-199; Hıdır, Özcan, "Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2005, cilt: III, sayı: 1, s. 9-26; A.mlf., *Hristiyan Kültürü ve Hadisler*, s. 227-571.

(ö. 117/735) dışındaki mevâlîden rivayette bulunmayıp sadece Araplardan hadis rivayetinde bulunmakla suçlandığından bahsetmektedir.³⁹

Motzki (ö. 2019), son dönem batılı araştırmacıların başlangıçta Arap olmayanların etnik ön yargıya maruz kalmalarına rağmen eğitimleri, becerileri ve sayılarının çokluğu ile hızlı bir şekilde üstün konuma geçtiklerini, ilim dünyasına hâkim olduklarını ve İslâm inancının oluşmasında çok önemli bir rol oynadıklarını düşündüklerini söylemekte, önceleri kendisinin de bu görüşte olduğunu belirtmektedir.⁴⁰

İslâm tarihinin ilk üç asrı esas alındığında İslâm'ın hızla yayılmasının bir sonucu olarak Müslüman olan birçok kişi hadis, tefsir, fıkıh gibi İslâmî ilimlerde büyük mesafe kat etmiştir. Emevîler döneminin başlangıcında, toplum ağırlıklı olarak Araplardan oluşurken ve mevâlî olarak isimlendirilen yeni Müslümanlar ikinci sınıf muamelesi görüp Arap Müslümanların sahip oldukları bazı imkânlardan mahrum iken bu anlayış zamanla değişmiş, ilimle birlikte idarî alanlarda da mevâlî görünür olmuştur. Emevîlerin Ömer b. Abdülaziz dönemi istisna edilirse mevâlîye karşı adaletsiz politikalarının sonucu birçok bölgede mevâlî isyanları olmuş veya ortaya çıkan isyanlar mevâlî tarafından da desteklenmiştir.⁴¹

İlk üç asırda hadis, siyer, tefsir, fıkıh ve kelâm alanında meşhur olan birçok gayr-i Arap ulemâ mevcuttur. Abdullah b. Selâm, Atâ b. Yesâr (ö. 103/721), Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713), Mücâhid (ö. 103/721), İkrime (ö. 104/722), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/724), Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725), Hasan-ı Basrî (110/728), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/728), Mekhûl (ö. 112/730), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Nâfi' (ö. 117/735), Ebü'z-Zinâd (ö. 130/747), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/748), A'rec (ö. 140/757), Ebû Hanife (ö. 150/767), İbn Cüreyc (ö. 150/767), İbn İshâk (ö. 151/768), Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Abdullah b. Vehb (ö. 197/812), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/813) ve Buhârî (ö. 256/870) gibi pek çok meşhur ulemâ gayr-i Araptır.⁴²

Yukarıda Hz. Peygamber'e inanmış olan gayr-i Arap bazı sahâbenin olduğu na işaret etmiştik. Arap olmayan sahâbîler hadis rivayetiyle pek ilgilenmemişlerdir. Bunun sebebi dil bilgilerinin yetersizliği ve köle olmaları ile izah edilmektedir. Tespit edilen 120 Arap olmayan sahâbîden sadece 29'unun kaynaklara

³⁹ Öztürk, "Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi", s. 10. Öztürk, devamla mevâlînin hadis rivayeti hakkında başka oryantalistlerden de söz etmektedir.

⁴⁰ Motzki, "Arap Olmayan Mühtedilerin Erken Dönem İslâm Hukuku'nun Gelişmesindeki Rolü", s. 163. Motzki, Goldziher ve Schacht'ın görüşlerini de zikretmektedir.

⁴¹ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Atçeken, İsmail Hakkı, "Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002 Bahar, sayı: 13, s. 69-88; Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", s. 6.

⁴² Bu ve diğer meşhur gayr-i Arap âlimler hakkında geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 122-392.

intikal etmiş rivâyeti bulunmaktadır. Bunların rivâyet ettikleri toplam hadis sayısı ise 266'dır. Bunun 68'ini Ebû Râfî' el-Kıbtî (ö. 40/660), 60'ını Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656), 44'ünü Bilâl-i Habeşî (ö. 20/641) ve 25'ini Abdullâh b. Selâm (ö. 43/663) rivayet etmiştir. Kalan 68 hadisi ise biri 14, biri 10, biri 6, biri 5, ikisi 4, ikisi 3, üçü 2, ondördü ise 1'er hadis olmak üzere 25 kişi rivâyet etmiştir.⁴³

Sonraki dönemlerde ise Arap olmayan râvilerin sayısı artış göstermiştir. Hadis usûlü kitaplarında '*ma'rifetü'l-mevâlî mine'r-ruvât ve'l-ulemâ'*' başlığı altında mevâlî ravi ve âlimlere yönelik özel bölümler yer almıştır.⁴⁴ Mesela, İbn Sa'd'ın (ö. 230/844) *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sına dayanarak yapılan bir araştırmaya göre ilk iki asırda sahâbe sonrası nesiller arasında 129 (% 52) Arap muhaddis yer alırken, 120 (% 48) mevâlî muhaddis olduğu, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Tezkiratü'l-huffâz*'ı dikkate alındığında da buna yakın bir sonuç olduğu belirtilmektedir. *Tezkiratü'l-huffâz*'da vefatı 200'ü aşmayan toplam 316 kişi bulunmakta ve bunlardan 23'ü sahâbeden olup sadece biri (Abdullah b. Selâm) mevâlîdendir. Kalan 293 kişiden 128'i mevâlî, 156'sı Arap, ikisi de Ebnavî (Fârisî)dir. Diğer yedi kişinin ise Arap ya da mevâlîden olduğu tespit edilememiştir.⁴⁵ Buna göre sahâbe döneminde hadis ile ilgilenenlerin neredeyse tamamı Arap kökenlidir. Tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde ise oran olarak Arap râvilerin sayısı fazla olmakla birlikte mevâlînin sayısı artış göstermiştir.⁴⁶ Diğer taraftan mevâlînin hangi milletlere mensup olduğunun tespitinin de kolay olmadığı anlaşılmakla birlikte bunların büyük bir kısmının Farslı olduğu görülmektedir.⁴⁷

Sahâbe arasında Arap olmayanlardan Abdullah b. Selâm ve Selmân-ı Fârisî'nin eski dinleri ile ilişkili rivayetlerinin son derece az olduğu görülmektedir.⁴⁸ Abdullah b. Selâm'ın ikisi hariç, rivayetlerinin tamamının Hz. Peygamber'den nakledildiği, bunlardan birisinin Cuma günündeki icabet saati hakkında Tevrat'tan yapılan bir nakil ve Resûlullah'ın bu hususta onu onaylaması, diğeri ise recm hakkında Yahudilere uygulanacak olan Tevrat'ın hükmünde yalan ve hileye karşı, Abdullah'ın Resûlullah'a sağlam bilginin aktarılması hususundaki desteğiyle ilgilidir. Fakat bazı tarih ve tefsir kaynaklarında peygamberlerle ilgili bilgiler, insanın ve kâinatın yaratılışı, fiten-melâhim ve kıyamet ââmetleri gibi konularda Abdullah b. Selâm'a nispet edilen mevkuf rivayetler bulunmaktadır. Bu

⁴³ Efendioğlu, "Arap Olmayan Sahâbîlerin Hadis Rivâyetindeki Yeri", s. 31-32.

⁴⁴ Mevâlî kavramı hakkında bilgi için bkz. Öztürk, Mustafa, *Mevalinin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 15-28.

⁴⁵ Öztürk, "Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi", s. 17-18. Öztürk'ün belirttiğine göre "*Tehzîbü't-Tehzîb*"deki toplam mevâlî sayısı ise 1271 kadardır. Öztürk, a.g.m., s. 18.

⁴⁶ Öztürk, "Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi", s. 19.

⁴⁷ Geniş bilgi için bkz. Öztürk, "Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi", s. 20. Öztürk kökenini tespit edebildiği 41 kişiden 25'inin Farisî olduğunu, kesin tespit edemediği 42 kişiden 26'sının yine Farslı olduğu kanaatinin ağır bastığını belirtmektedir.

⁴⁸ Her iki sahâbînin rivayetlerinin değerlendirilmesi hakkında bkz. Öztürk, "Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi", s. 25-29.

rivayetlerin ona kasıtlı olarak nispet edilmiş olması da mümkündür.⁴⁹ Tâbiünden Mâlik b. Dinâr (ö. 130/747) da Kitab-ı mukaddesten bazı nakillerde bulunmuştur.⁵⁰

Diğer taraftan Müslüman olan mevâlî arasında hem sahâbî döneminde hem de sonraki dönemlerde önceki dinleri hakkında geniş bilgi sahibi olan ve dinî bir otorite durumunda bulunan şahıslar son derece sınırlı sayıdadır. Sahâbe arasında sadece bu özellikte Abdullah b. Selâm'ın olduğunu söyleyebiliriz. Daha sonra ise Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) ve Kâ'bu'l-Ahbâr (ö. 32/652) dikkati çekmektedir. Yukarıda görüldüğü üzere mevâlînin çoğu Fars asıllı olmasına rağmen muhaddislerin İsrâiliyata karşı uyarıda bulundukları da bilinmektedir. Hadis alanında otorite olan mevâlînin çok azı dışında ikinci hatta üçüncü kuşak Müslümanlar olduğu, kendilerinin ve babalarının İslâm toplumu içinde yetiştikleri, dedelerinin veya kısmen babalarının ihtida ettiklerini görmekteyiz. Ebû Hanife ve Buhârî bunun örnekleridir.⁵¹

Bilhassa Emevîler döneminde mevâlîye yönelik olumsuz tutumun da etkisiyle Müslüman gözüken mevâlî zındıklar, İslâm düşmanlığı münasebetiyle hadis uydurmuşlardır. Hassaten milliyetçilik duygusuyla da bazı diller, milletler ve şehirler/beldeler hakkında övücü veya yericî hadisler uydurulmuştur. Bu konularda Arap olan râviler tarafından uydurulan rivayetler de bulunmaktadır. Bu sebeple yabancı din ve kültürlerin hadis uydurmada etkisinin olduğu bir gerçektir.⁵² Aynı durum Arap râviler için de geçerlidir.

Farklı düşünce veya telakkilerin hadis metinlerine sokularak yeni düşünceler üretildiği şeklindeki bir değerlendirmeyi Fazlurrahman'da (ö. 1988) görmekteyiz. O, veda hutbesinde geçen *"Arabın Arap olmayana takva dışında bir üstünlüğü yoktur"* ifadesinin sonraki dönemin düşüncesi olduğunu ve hadise ilave edildiğini ileri sürmektedir. O bu düşüncenin Kur'an ve Sünnet'e uygun olmakla birlikte Hz. Peygamber döneminde toplumda Arap olanlar ve olmayanlar şeklinde bir düşüncenin bulunmadığını, böyle bir tasavvurun sonraki dönemlerde oluştuğunu, dolayısıyla Resûlullah'ın böyle bir ifade kullanmış olamayacağını söylemektedir.⁵³

Hadis sahasında olduğu gibi fıkıh alanında da çok sayıda Arap olmayan ulemâdan söz edilebilir. Ebû İshâk Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) nakline göre *"Âbâdile (İbn Abbas, İbn Zübeyr, İbn Ömer ve İbn Amr b. el-As) öldüğünde bütün beldelerde*

⁴⁹ Bkz. Öztürk, "Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi", s. 26-27.

⁵⁰ Onun rivayetlerinin muhtevası hakkında bkz. Öztürk, "Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi", s. 30-31; Hıdır, *Hristiyan Kültürü ve Hadisler*, s. 557-563.

⁵¹ Bu hususta ayrıca bkz. Öztürk, "Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi", s. 36, 37.

⁵² Mevâlînin hadis uydurmadaki rolü hakkında bkz. Öztürk, *Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri*, s. 471-498.

⁵³ Geniş bilgi için bkz. Bayraktutar, Muammer, "Arabın Arap Olmayana Takvâ Dışında Bir Üstünlüğü Yoktur" Hadîsinin Hz. Peygamber'e İsnâdına Yönelik Fazlur Rahman'ın Eleştirileri ve Değerlendirilmesi", s. 33.

fıkıh bilgisi mevâlîye intikal etti. Mekke fakîhi Atâ, Yemeninki Tâvûs, Yemâme'ninki Yahya b. Ebî Kesîr, Basra'nınki Hasan-ı Basrî, Kûfe'ninki, İbrahim en-Nehâî, Surîye'ninki Mekhûl, Horasan'ınki Atâ el-Horasânî'dir. Tek istisna ise Medîne'dir. Allah bu şehre Kureyş kabîlesinden meşhur fakih Saîd b. el-Müseyyeb isimli bir zâtı nasip etmiştir."⁵⁴ Bu söze dayanarak Hz. Peygamber'den sonraki nesilde fıkıh öğretimi Arapların elinde iken, hemen ikinci nesilde, İslâm'ın ilk asrının ikinci yarısında, fıkıh ilminin Arap olmayan mühtedilerin eline geçtiği belirtilmektedir.⁵⁵

Bu görüşün doğru olmadığını düşünen Motzki, Şîrâzî'nin eserine dayanarak bir araştırma yapmıştır. O Medine, Mekke, Yemen, Suriye ve el-Cezîre (Mezopotamya'nın kuzeyi), Mısır, Kûfe, Basra ve Horasan fıkıh merkezlerindeki fıkıhçıları araştırmıştır. Onun tespitlerine göre Medîne'de toplam yirmi iki Arap ve altı Arap olmayan âlim mevcuttur. Mekke'de ise iki Arap, sekiz de Arap olmayan âlim vardır. Yemen'de tamamı gayr-i Arap olan yedi fıkıh âlimi bulunmaktadır. Suriye ve Cezire'de ise 14 âlimden dördü gayr-i Araptır. Mısır'da sekiz âlim olup bunların dördü Arap dördü ise mevâlîdir. Kûfe'de ise 26 âlimden 18'i Arap, 8'i mevâlîdendir. Basra'da on dokuz ulemânın on üçü gayr-i Araptır. Horasan'da ise üç âlimden ikisi mevâlîdendir.⁵⁶ Bir kısım merkezlerdeki durumun aksine (Medîne, % 20, Sûriye, % 30, Kûfe, % 30) bazı yer ve bölgelerde, yüksek seviyede gayr-i Arap fukahânın bulunması dikkat çekicidir (Yemen, % 100, Mekke, % 80, Basra, % 70). Gayr-i Arap ulemânın sayısı Arap Yarımadası dışındaki fıkıh merkezlerinde daha yüksek değildir. Arap olmayan âlimler Arabistan içerisindeki bazı merkezlerde daha baskın iken Yarımada'nın dışındaki bazı merkezlerde sadece bir azınlık oluşturmuşlardır. Arap ve gayr-i Arap âlimlerin oranı ulemâ tabakasına göre hesaplandığında ilk tabakada % 37 Arap olmayana karşı, % 63 Arap ulemânın mevcudiyeti görülmektedir. İkinci tabakada % 40 Arap, % 60 Arap olmayan şahısla karşılaşmaktayız. Üçüncü tabakada oran tekrar tersine dönüp Araplar % 63 oranla rakamsal olarak üstün bir konumdadırlar. Sadece bir kaç âlimi içeren dördüncü tabakada oran eşittir.⁵⁷

Motzki'nin tespitlerine göre de mevâlîden olanların büyük bir kısmı sonraki nesillerdendir. Dolayısıyla İslam kültürünü etkilediklerinden söz etmek güçtür. Nitekim o "*Ben erken dönem önde gelen bir fıkıh âliminin, hukuk eğitimi bir tarafa, normal eğitimini dahi kendi kültür kökeni içerisinde alıp daha sonra Müslüman bir*

⁵⁴ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukâhâ* (Beyrut, 1401/1981), s. 58.

⁵⁵ Bkz. Motzki, "Arap Olmayan Mühtedilerin Erken Dönem İslâm Hukûku'nun Gelişmesindeki Rolü", s. 161-162. Motzki bu hususta Alfred von Kremer, Goldziher ve Paul de Lagarde'in görüşlerine de yer vermektedir.

⁵⁶ Geniş bilgi için bkz. Motzki, "Arap Olmayan Mühtedilerin İslâm Hukûku'nun Gelişmesindeki Rolü", s. 167-170.

⁵⁷ Motzki, "Arap Olmayan Mühtedilerin Erken Dönem İslâm Hukûku'nun Gelişmesindeki Rolü", s. 171. Motzki, sahâbe neslinden sonra fıkıh ilminin mevâlîye geçtiği tezinin doğrulanmadığını belirtmektedir. O, mevâlîden olan şahısların hangi milletlerden olduğuna dair de geniş bilgi vermektedir. Bkz. Motzki, a.g.m., s. 173-175.

hukukçu olduğuna dair herhangi bir delil bulabilmiş değilim" demektedir.⁵⁸ Motzki'nin araştırması oryantalistlerin İslâm hukukunun birçok hükmünün Roma hukuku, Hristiyan veya Yahudi hukukundan alındığına dair iddialarının da asılsız olduğunu ortaya koymaktadır. Zira Arap olmayan hukukçuların dörtte üçü Yahudi veya Hristiyanlık kökenine değil, eski Sâsânî imparatorluğu kökenine sahiptirler. Yine bunların büyük bir kısmı çocukluklarından itibaren İslâm toplumu içinde ve İslâm kültürüyle büyümüşler, eski kültür ve dinleri hakkında ancak çevreden bilgi edinmişlerdir. Bu sonuç, gayr-i Arap ulemânın "kendileriyle birlikte İslâm'a yerli hukuk sistemlerinden iktibaslar getirdiklerine dair faraziye"yi desteklememektedir.⁵⁹

Hadis ve fıkıhta olduğu gibi tefsir alanında da mevâlîden birçok âlim mevcuttur. Saîd b. Cübeyr (ö. 95/713), Mücâhid (ö. 103/721), Dahhâk b. Muzâhim (ö. 105/723), İkrime (ö. 107/725), Hasan-ı Basrî (ö. 110/731), Âta b. Ebî Rabah (ö. 114/732), Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 118/736), İbn Cüreyc (ö. 150/767), Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Süfyan b. Saîd b. Mesrûk (ö. 161/777), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Abdullah b. Vehb b. Müslim (ö. 197/812), Âta b. Ebî Müslim (ö. 135/752), Yahya b. Yemân (ö. 188/804) ve Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/819) erken dönemde tefsir yazan mevâlîden bazılarıdır.⁶⁰ Hadis ve fıkıhın aksine tefsirde mevâlînin etkisi, İsrâiliyatın tefsire girmesi, geçmiş peygamber ve milletlerden bahseden âyetlerin tefsirlerinde daha yoğun görülmektedir.⁶¹

Diğer taraftan Ehl-i sünnet dışı kabul edilen itikadî mezheplerin fikirlerinin teşekkülünde yabancı fikir, inanç ve tasavvurların etkisinin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Başta Mu'tezile olmak üzere bir kısım itikadî mezheplerin önde gelen bazı kimselerinin ihtida eden şahıslar olduğu görülmektedir. Müslümanlarla İslâm hakimiyeti altında bulunan zimmîler arasındaki tartışmaların veya etki altına alma çabalarının itikadî alanda cereyan ettiğini, hukukî, idarî ve sosyal alanda ciddi çatışmaların görülmediğini söyleyebiliriz.

Çok farklı din ve kültür çevresine mensup insanların İslâm'ın egemenliği altına girmesi ya da yeni toprakların ve dinî unsurların İslâm coğrafyasının birer parçası olması, inanç alanında ve sosyal boyutta karşılıklı etkileşimi doğurmuştur.

⁵⁸ Motzki, "Arap Olmayan Mühtedilerin Erken Dönem İslâm Hukûku'nun Gelişmesindeki Rolü", s. 176.

⁵⁹ Bkz. Motzki, "Arap Olmayan Mühtedilerin Erken Dönem İslâm Hukûku'nun Gelişmesindeki Rolü", s. 177.

⁶⁰ Bu ve diğer bazı mevâlî müfessirler hakkında bkz. Kurban, "Mevâlî Müfessirlerin Kur'ân Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler", s. 264-265.

⁶¹ Mücâhid'in Yahudiler hakkındaki bazı âyetlerin tefsiri hakkındaki görüşleri için bkz. Kurban, "Mevâlî Müfessirlerin Kur'ân Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler", s. 265-266. Buradan hareketle mevâlînin tefsirde etkisinin daha geniş araştırmayı gerektirdiğini de belirtmeliyiz. Kurban, ayrıca mevâlîden olan müfessirlerin bazı İsrâiliyatı da tefsire sokmakla itham edildiklerinden söz etmekte ve bazı örneklere yer vermektedir. Bkz. Kurban, a.g.m., s. 269-270.

Böylece diğer dinî fırkalar, İslâm fırkalarıyla iç içe yaşar bir hale gelmiş; dinî konularla ilgili tartışma oturumları düzenlenmiş ve görüş alış-verişinde bulunmaları ya da mücadele içinde olmaları kaçınılmaz olmuştur.⁶² Mu'tezilî bilginler, eski din ve kültürleriyle münazara ve mücadelede olgunlaştırdıkları metot ve tekniklerle yeni bir sistemin gelişmesine imza atmışlardır. Felsefeye ilgi duymaları ve böylece felsefî donanımına sahip olmaları, ağırlıklı olarak mevâlî kesimden olan Mu'tezilî bilginlerin, görüşlerini ve ilkelerini şekillendirmiş; dini okuma ve yorumlamada yeni bir paradigma oluşturmalarını sağlamıştır.⁶³ Çoğunluk tarafından benimsenmeyen Mu'tezilenin düşüncelerinin teşekkülünde ise felsefî tercümelerle birlikte "hızlı kültür değişimi"nin etkisi de önemli rol oynamıştır.⁶⁴

Göröldüğü üzere bir kısım itikadî mezheplerin bazı görüşlerinin oluşumunda mevâlînin önceki din veya kültürlerinin etkileri olmuştur. Fakat bu mezhepler İslâm'ın ana kitlesi haline gelememiş, sahâbeden itibaren tebliğ ve tatbik edilen Kur'an ve Sünnet'e dayalı düşünce merkez mahiyetini muhafaza etmiştir. Diğer taraftan yine mevâlîden olduğu kabul edilen Ebû Hanife gibi birçok şahıs, kendi veya çevre kültürlerin İslâm'ın esasına muhalif olmayan bazı düşünceleriyle birlikte görüşlerini Sünnet çerçevesinde oluşturmaya başarmışlar ve hüsn-ü kabul görmüşlerdir. Farklı kültürlerin etkisini Kelâm ilminin ortaya çıkışında görmekteyiz. Diğer din mensuplarıyla teolojik tartışmaları öncelikle büyük bir kısmı gayr-i Arap Müslümanlardan oluşan Mu'tezile mensuplarının yürüttüğünü, eski dindaşlarına İslâm'ı en mukni şekilde onların anlattıklarını da göz ardı etmemeliyiz.

5. İslâm'ın diğer kültürleri bünyesine katarken aslî özelliğini muhafaza etmesi

İslâm Medeniyetinin en önemli özelliğinden birisi de ihtida ile bünyesine kattığı şahısların yeni dinlerine eski inanç ve düşüncelerini, İslâm'ı olumsuz etkileyecek bir şekilde dahil etmelerine imkan vermemiş olmasıdır. Başta fıkıh, hadis, tefsir, kelâm gibi ilim alanlarında önemli yerler edinmiş birçok gayr-i Arap âlim, İslâm rengine bürünmüşler ve İslâmî ilimlere büyük katkıları olmuştur. Farklı din ve kültür geçmişine sahip olanlar, Kur'an ve Sünnet'in ruhuna uygun olan birikimlerini İslâm'a taşımışlar ancak Kur'an ve Sünnet anlayışına kendi renklerini vermemişlerdir. Kitlelerin hızlıca İslâm'a dahil olmalarının en önemli sebebi, inanç ve hayat tarzı olarak İslâm'ın bünyelerine aykırı olmamasıdır. Evrensel bir dinin farklı bir mahiyette olması da düşünülemez. Topyekün insanlığa,

⁶² Bkz. Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", s. 3-4. Mürcie, Şia gibi bazı itikadî mezheplerin önde gelenlerin mevâlîden olduğuna dair geniş bilgi için bkz. Aydın, a.g.m., s. 13-25.

⁶³ Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", s. 25.

⁶⁴ Aydın, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", s. 25.

bütün asırlara ve her coğrafyaya hitap eden İslâm dininin mahiyetinin doğal olarak buna müsait olup evrensel olması, farklı kültür ve medeniyete, dil ve ırka sahip insanların kolaylıkla intibak edebilecekleri bir özellikte olması gerekir. İslâm tarihi bunun şahididir. İnsanlar eski kültürlerinin güzelliklerini devam ettirebilmişler, İslâm'a aykırı inanç ve davranışlarından arınmakta zorlanmamışlardır.

Yaklaşık bir asır gibi kısa bir süre içinde doğuda Çin sınırına, batıda ise Endülüs'e ulaşmış olan İslâm coğrafyasında birden çok din ve kültür geçmişine sahip olan insanlardan Kur'an ve Sünnet'in ruhuna uygun bir toplum oluşturulmasında en büyük katkı, fethedilen her yere farklı maksatlarla gidip yerleşen sahâbe nesline aittir. Onlar Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in maksadını çok iyi biliyordu. Bilhassa fakih sahâbîler Resûlullah'ın davranışlarında, verdiği hükümlerinde, emir ve yasaklarında, konuşma üslûbunda takip ettiği hedef ve maksadı çok iyi anlıyordu. Valilik, komutanlık, kadılık gibi hizmetleri de bu özellikteki sahâbe üstleniyordu. Sahâbenin, Resûlullah ile uzun süre beraberliklerinden kazandıkları, naslardan hüküm çıkarma veya kıyas ile re'yi kullanma ve maslahata itibar etme şeklinde temayüz etmiş bir metodu vardı. Çünkü onlar, Kur'an asrında yaşamışlar, âyetlerin nüzûl sebeplerine şahit olmuşlar, Resûlullah'ın hadislerini dinlemişler ve onların illetlerini ve gayelerini anlamışlardır.⁶⁵

Yeni fethedilen yerlerde İslâm'ın haricî etkilerden korunmuş olarak Kur'an ve Sünnet'e uygun bir şekilde yeni Müslümanlara bizzat yaşayarak öğretilmesi ve hayatın her alanında ortaya çıkan problemlerin çözülmesinde, sahâbenin fethedilen yerlere yerleşmeleri büyük rol oynamıştır. Fetihlerle birlikte sahâbe Mekke ve Medine'den her tarafa dağılmıştı. Yapılan bir araştırmada 1500 kadar sahâbenin Mekke ve Medine dışında gittikleri yerler tespit edilmiştir.⁶⁶ Ancak yeni coğrafyaya hicret eden sahâbe bu sayıdan ibaret değildir. Nitekim İclî sadece Kûfe'ye gelen sahâbî sayısını 1500 olarak bildirmektedir.⁶⁷

Sahâbe fetihlere katılmak, İslâm dinine davet ve eğitim faaliyetlerinde bulunmak, hadis öğrenmek, valilik, memurluk, elçilik ve kadılık gibi idarî görevler ve devletin iskan politikası doğrultusunda değişik beldelere gitmişlerdir.⁶⁸ Bunlardan hangi sebeple olursa olsun, onlar bulundukları yerlerde İslâm'ı temsil eden şahsiyetler olarak kabul edilmiş ve hayat onların temsil özellikleri doğrultusunda şekillenmiştir. Herhangi bir şekilde bir görev üstlenmiş olan bütün sahâbîler Hz. Peygamber'i en güzel şekilde temsil ettiklerinden dolayı bölgeler arasında sınırlı sayıda özel şartlar dışında ciddî itikadî-amelî farklılıklar ortaya çıkmamıştır. Bilhassa sonraki dönemlerde rihleler vasıtasıyla farklı bölgelerde yayılan hadislerin

⁶⁵ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 264-265 (Nâdiye, *İctihâdu'r-Rasûl*, s. 223-224'den naklen).

⁶⁶ Bkz. Akgün, "Sahabe Coğrafyasının Oluşumu ve Sonuçları", 33.

⁶⁷ Akgün, "Sahabe Coğrafyasının Oluşumu ve Sonuçları", s. 34 dipnot: 2 (İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülalim Abdülaziz el-Bestevî, Medine 1985, II, 488'den naklen).

⁶⁸ Geniş bilgi için bkz. Akgün, "Sahabe Coğrafyasının Oluşumu ve Sonuçları", s. 36; a.mlf., *Sahabe Coğrafyası*, s. 9-18; Alpkıray, "Sahabenin Yerleşim ve Vefat Yerleri", s. 10-27.

İslâm coğrafyasının tamamına ulaşmasıyla birlikte bu farklılıkların daha da azaldığını söylemek mümkündür. Fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında ortak bir İslâmî telakkinin oluşmasının ilk harcı şüphesiz bütün coğrafyaya yayılan sahâbe neslidir. Hadis yolculukları dışında, aynı oranda bir göçün sonraki nesillerde de olup olmadığı daha ayrıntılı araştırmayı gerektirecek özelliktedir.

Sahâbe, diğer şehirlere göç etmek suretiyle, İslâm'ın ilk büyük merkezi ve örnek şehri Medine'de oluşturulan medeniyet telakkisini diğer şehirlere taşımış, Hz. Peygamber'in yıllar süren gayretleri sonucunda oluşturduğu Medine medeniyetini, göç ettiği şehirlerde yeniden canlandırmıştır. Bu medeniyet telakkisinin temelinde, merkezinde ulemânın yer aldığı ilim anlayışları bulunmaktadır. Özellikle Kûfe, Basra ve Şam gibi şehirler, Medine'ye bir yönüyle benzeyen, bir yönüyle de ayrı birer ilim telakkisinin bariz biçimde görüldüğü yerlerdir.⁶⁹

Sahâbe gittiği veya yerleştiği yerlere sadece bildiği hadisleri götürmekle kalmamış, aynı zamanda doğrudan Hz. Peygamber'den öğrendikleri Sünnet'i bizzat yaşayarak göstermişler, Kur'an ve hadislerin yanlış anlaşılmasına da engel olmuşlardır. Bununla birlikte fethedilen bütün coğrafyada ortak İslâm anlayışının oluşmasının biraz zaman aldığını da belirtmeliyiz. Sahâbenin değişik coğrafyalara dağılmasının sonucunda muhtelif bölgelerde, farklı hadis birikimleri oluşmuştur. Bazen bir bölgede bilinen bir hadis diğerlerinde bilinmeyebiliyordu. Bu durum, o bölgedeki fikhî hükümlere de yansiyordu. Zamanla "hadis için yapılan yolculuklar"la bölgelerdeki hadis bilgisi farklılıkları azalmış, zamanla tamamen ortadan kalkmıştır.⁷⁰ Bu sürecin hızlandırılmasında da bazı sahâbîlerin önemli katkıları olmuştur. Zira bir kısım sahâbe Mekke ve Medine dışında herhangi bir yere yerleşmemiş, hayatı boyunca büyük bir coğrafyayı dolaşmış ve ömrünü birden çok yerleşim yerlerinde geçirmiştir. Mesela Ebû Mûsa el-Eş'ârî (ö. 42/662); Basra, Cundişâpûr, Dînever, Cezîre, Ehvâz, Erracân, Remle, Sûs, Harrân, Isfahân, Istahr, Kâşân, Kûfe, Kum, Nusaybîn, Şîrâz ve Zebîd'e gitmiştir. Amr b. el-As (ö. 61/681) ise Askalân, Trablusgarp, Berka, Ecnâdîn, Arîş, Fustât, İskenderiye, Nûbe, Antakya, Filistin, es-Seb', Haleb, Kaysâriye, Kûfe, Menbic, Mısır, Şerhûs, Trablusgarp ve Umman'a gitmiştir.⁷¹ Farklı bölgeleri dolaşan sahabîler aynı zamanda sahip oldukları Kur'an ve Sünnet bilgisini diğer beldelere taşımışlardır.

Diğer din ve kültürlerin bilhassa itikad açısından İslâm'a olumsuz etkisini önleme adına bazı muhaddislerin durmak bilmeyen bir gayret içinde oldukları

⁶⁹ Özkan, "Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri", s. 191.

⁷⁰ Akgün, "Sahâbe Coğrafyasının Oluşumu ve Sonuçları", s. 45, 47; a.mlf., "Bölgelerarası Rivâyet Farklılıkları Açısından Mısır'daki Hadis Kültürünün Tahlihi", s. 9. Mesela Akgün'ün tespitine göre diğer bölgelerden gelen hadisler hicrî II. yüzyılın başlarında Mısır'a girmeye başlarken, buradaki rivâyetler II. yüzyılın ortalarından itibaren diğer bölgelerde kabul görmeye ve sonrasında yaygınlaşmaya başlamıştır. Akgün, a.g.m., s. 14.

⁷¹ Mezkûr sahâbîler ve diğer bazı sahâbenin dolaştıkları şehirler hakkında geniş bilgi için bkz. Akgün, "Sahabe Coğrafyasının Oluşumu ve Sonuçları", s. 37-38.

görülmektedir. Ahmed b. Hanbel ve daha sonra da Buhârî bunların başında gelmektedir. Ahmed b. Hanbel'in mihne olayı karşısındaki duruşu malumdur. Buhârî de hem *Sahîh*'inde hem de diğer eserlerinde yabancı din ve kültürlerin etkisiyle teşekkül etmiş olan ve devrinde İslâm dünyasında temsilcileri bulunan bütün itikadî mezheplere karşı hadis/Sünnet'le cevap vermeye çalışmış, bâb başlıklarında verdiği ilave bilgilerle itirazlarını ortaya koymuştur.

Yabancı din ve kültürlerin İslâm'a, hadis ve Sünnet'in yorumuna olumsuz etkisini önlemek maksadıyla sürekli bir mücadelenin içinde olanların başında yine Arap olmayan muhaddis, fakih, müfessir ve kelâmcıların olduğunu görmekteyiz. Hadis kitapları arasında Kütüb-i Sitte adıyla şöhret bulan eserlerin beşinin gayr-i Arap şahıslar tarafından tasnif edilmiş olması, Hz. Peygamber'in Sünnet'i istikametinde kaleme alınan birçok tefsir ve fıkıh kaynakları bunun şahidi durumundadır. Bunlar arasında bilhassa Ebû Hanife ve Buhârî'yi zikretmeliyiz.

İslâm geniş bir coğrafyaya yayılıp asr-ı saadetten uzaklaşınca İran-Sâsânî, Hint ve Batı-Bizans gibi yabancı kültürlerle teması ve etkileşimi sonucunda Kaderîlik, Cehmîlik, Cebrîlik ve bunların sistematik vizyonu olan Mu'tezileyi İslâm dünyasının gündemine getirmiştir. Bu sebeple Buhârî'nin kelâm mezhepleriyle mücadelesinin esasını, yabancı fikirlerin etkilerini önlemek oluşturmıştır.⁷² Buhârî, doğum yeri olan Buhara, komşusu Belh ve Tirmiz, Mekke, Medine, Bağdat, Basra, Dimeşk, Hicaz, Humus, Kûfe, Merv, Mısır ve Nişabur gibi yerleri dolaşmış ve farklı pek çok kültür ve fikirle tanışmıştır. O, dedelerinin Mecûsî olması itibarıyla bu düşünceye de yabancı değildi. Cehmîliğin merkezleri olan Tirmiz ve Belh, doğum yeri olan Buhara'nın komşu şehirleriydi. Buhârî'nin gezdiği ve ilmî seyahatte bulunduğu bölgelere bakıldığında dönemin bütün farklı telakki ve düşünce ekollerini en üst düzeyde temsil eden kültür merkezleri olduğu görülmektedir. Buhârî Kûfe merkezli Şîlîği ve Haricîliği, Şam merkezli Râfızîliği, daha çok yabancı kültür temasının sonucu ortaya çıkan Basra merkezli Mu'tezilîliği ve bu akımın nüvesini teşkil eden Cehmîlik, Kaderîlik, Cebrîlik, Mürcîlik gibi fikrî akımları yakından tanıdı.⁷³ Buhârî, dış amillerin ortaya çıkardığı Cehmîlik, Cebrîlik, Kaderîlik, Mürcîlik ve özellikle Mu'tezilîlik'le mücadeleye ağırlık vermiş ve *Sahîh*'inin çeşitli bölümlerinde bunları hedef almıştır.⁷⁴

Buhârî'nin şahsında hadis/Sünnet'in yorumlanmasına yabancı din ve kültürlerin olumsuz etkisinin önlenmesinde yine en büyük mücadeleyi farklı din ve kültür geçmişi olan kişilerin yürüttüğünü görmekteyiz. Buhârî'nin kendisinin de mevâlî bir aileden gelmesine rağmen yabancı kültürlerin hadis ve Sünnet'in yorumuna tesiriyle mücadele etmiş olması onların İslâm'ın rengine büründüklerini

⁷² Bkz. Akyüz, "İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması", s. 172.

⁷³ Bkz. Akyüz, "İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması", s. 162-163.

⁷⁴ Akyüz, "İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması", s. 163.

göstermektedir. Yani yabancı din, kültür ve medeniyetlerin hadis ve Sünnet'in yorumuna etkisini önlemek için mevâlîden olan âlimler de mücadele etmişlerdir. Buhârî, devrindeki Yahudi ve Hıristiyan kültürlerinin, felsefe, Mu'tezile, Mürcie ve Şîa'ya kadar bütün bid'at ehli fırkaların hadis/Sünnet'in gayesinin dışında yorumlamasını, vahyin salt aklın kontrolüne alınmasını önlemek için âyet ve hadislerle yaptığı tasnif sistemiyle ve bâb başlıklarıyla kendi yorumunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Diğer taraftan "bid'at" kavramının hadis ve Sünnet'in dış etkilere açık hale gelmesini önlemek maksadıyla önemli bir fonksiyon icra ettiğini söyleyebiliriz. İslâm toplumunun Hz. Peygamber'in sünnetiyle tanzim ettiği hayat tarzının sonradan ister diğer dinlerin etkisiyle ve ister farklı kültür ve medeniyetlerin tesiriyle tahribe ve tebdile uğratılması bid'at olarak nitelendirilmiş ve Sünnet karşıtı olarak değerlendirilmiştir. Bid'at, sonradan ortaya çıkan uygulamalar şeklindeki lügat manasının dışında Hz. Peygamber'in tebliğ ve tatbik ettiği dine sonradan yapılan ilaveler anlamında bir terime dönüşmüştür. Sünnet'ten her ayrılış bid'at olarak görülmüştür.⁷⁵

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in birbirinden farklı hususlarda müşriklere, Yahudilere, Ehl-i kitaba, Habeşlilere ve Rumlara muhalefet ettiğine ve ashâbına onlara muhalefet etmelerini emrettiğine de şahid olmaktayız.⁷⁶ Müslümanlar sadece kendilerinden ibaret olan bir dünyada yaşamadıklarına göre sınırlı ölçüde diğer kültür ve medeniyetlerin hatta dinlerin İslâm'a etkilerinin olabileceği tamamen reddedilemez bir gerçektir. Nitekim Resûlullah, İslâm'ın bidayetinden itibaren cahiliye dönemi uygulama ve âdetlerinden bir kısmını olduğu gibi bırakmış, bazılarını tamamen ortadan kaldırmış ve bazı uygulamaları ise tadil etmiştir. Bunun dışında Resûlullah'ın başka kültürlerle karşı örnek niteliğinde bazı uygulamaları da olmuştur. Resûlullah komşu devletlere davet mektubu yazmak istediğinde kendisine bu devletlerin mühürsüz yazıyı kabul etmedikleri söylenince resmî yazışmalarda kullandığı bir yüzük edinmiştir.⁷⁷ Hz. Fatıma'nın (ö. 11/632), cenazesinin taşınma şekinden yakınması sebebiyle, Habeşistan'a hicret eden hanımlardan biri olan Esmâ binti Umeyy (ö. 40/661), ilk defa Hz. Fatıma için vefatında taşınması maksadıyla Habeşistan'da Hıristiyanların uygulaması olarak gördüğü tabuttan yaptırmış ve Medine'de cenazelerin tabutla taşınması uygulamasını başlatmıştır.⁷⁸ Sonraki dönemlerde de "hikmet mü'minin yitiğidir" düsturuna göre güzel ve İslâm'ın esaslarına, Sünnet'in özüne muhalif olmayan uygulamaların Müslümanlar tarafından kabul edilmesinde bir sakınca görülmemiştir.

⁷⁵ Sünnetin İslâm kültürü olarak tanımlanması ve İslâm ümmetinin ortak özelliğini ifade anlamında kullanılması hakkında bkz. Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, I, 320-325.

⁷⁶ Bu hususta bkz. Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, I, 330-333.

⁷⁷ Buhârî, "Libâs", 52; Müslim, "Libâs", 56-58.

⁷⁸ Bkz. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, II, 471, No: 11164; Hâkim, *Müstedrek*, III, 177, No: 4763.

Devlet yapısıyla ilgili olarak Hz. Ömer, fetihlerle iyice büyüyen devletin hantallaşan yapısını kırıp, daha kolay ve sağlıklı yönetim sağlayabilmek için, köklü bir tarihî geçmişe sahip olan İran Sâsânî İmparatorluğunun divan ve vergi sistemi, uluslar arası ilişkilerde protokol uygulaması gibi bazı uygulamalarını almaktan çekinmemiştir.⁷⁹ İslâm hiçbir zaman, yeni muhatap olduğu toplumlarda her şeyi terk edip/yıkıp yeniden inşayı istememektedir. Dolayısıyla İslâm'a yeni giren toplumlarda o an için mevcut olan unsurlar İslâm'a ve ruhuna uygunsâ; mübah veya en nihayet mekruh çerçevesinde kalıyorsa, o zaman onlarla uğraşmaya mahal yoktur.⁸⁰ Ancak, yeni şartların sebep olduğu bu tarz düzenlemeler diğer din ve kültürlerin Kur'an ve Sünnet'in yorumlanmasına etki olarak değerlendirilebilir mi? Kanaatimizce bu düzenlemeleri yapanlar başta sahâbe ve tâbiîn olup İslâm'ın ruhuna uygun olarak yapıldığı için bunların olumsuz bir etki olarak görülmemesi gerektiğidir.

Sonuç

Hz. Peygamber hayatta iken Arap kökenli kişilerle birlikte Yahudi, İranlı, Habeşli ve Bizanslı kişilerden de İslâm'a girenler mevcuttur. Fakat bunlar arasında Abdullah b. Selâm dışında önceki dininde otorite olan bir kimse yoktur. Dört halife döneminde ise İslâm'ın hızlı bir şekilde yayılması sonucu birçok bölgede Müslümanlarla diğer din ve kültüre mensup insanlar birlikte yaşamaya başlamış, fethedilen bölgelerde teolojik tartışmalar vuku bulmuştur. Diğer taraftan II. asırdan itibaren hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm alanında gayr-i Arap birçok âlim söz sahibi olmuştur. Bazı oryantalistler bu durumu dikkate alarak Müslüman olan gayr-i Arap ulemânın eski din ve kültürlerini yeni dinlerine taşıdıklarını, dolayısıyla İslâm dini ve medeniyetinin diğer din ve kültürlerden alınanlarla oluştuğunu iddia etmişlerdir.

Hz. Peygamber cahiliye dönemi uygulamalarından bazılarını iptal, bir kısmını ise tadil veya ibka etmiştir. Yine Yahudi ve Hristiyanlara karşı bir hareket tarzı oluşturmuştur. Bu örneklerden de hareket ederek başta sahâbe, fethedilen bölgelerde ortaya çıkan problemlere çözüm üretmişler, Resûlullah'ı örnek alarak diğer din ve kültürlerin Kur'an ve Sünnet'in ruhuna ve maksadına uygun olan uygulamalarını almaktan çekinmemişlerdir.

⁷⁹ Bkz. Şahin, Osman, "Sahâbe ve Tâbiûn Müçtehitlerinin Yeni Gelişmeler Karşısındaki Tutumlarının Hukuk Metodolojisi Açısından Analizi", s. 62. Hayat şartlarının değişmesiyle ortaya çıkan yeni durumlara uygun olarak yapılan değişiklikler ve geliştirilen uygulamalar hakkında geniş bilgi için bkz. Şahin, a.g.m., s. 50-60.

⁸⁰ Şahin, "Sahâbe ve Tâbiûn Müçtehitlerinin Yeni Gelişmeler Karşısındaki Tutumlarının Hukuk Metodolojisi Açısından Analizi", s. 70. İslâm hukukunun şartlara göre değişim özelliği hakkında ayrıca bkz. Kahveci, Nuri, "Sosyal Değişim Dinamiğinin İslam Hukukuna Etkisi (Peygamber ve Sahâbe Dönemi)", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: III, sayı: 6, s. 43-64.

Sahâbenin fethedilen yerlere yerleşmeleri, bütün bölgelerde Kur'an ve Sünnet çerçevesinde İslâm anlayışının oluşmasında önemli rol oynamıştır. Böylece yeni Müslüman olanlar İslâm'ın aslî özelliklerine sahip olmuşlar, İslâm'a aykırı davranış ve düşüncelerinden arınmışlardır. Ebû Hanîfe ve Buhârî gibi şahıslar başta olmak üzere Kur'an ve Sünnet'in yorumlanmasına yabancı din ve kültürlerin etkisine karşı en büyük mücadeleyi yine başka din ve medeniyetin ihtida etmiş yeni nesilleri yürütmüştür. Bununla birlikte itikadî konularda bazı mezheplerin görüşlerinde diğer din ve kültürler etkili olmuştur. Fakat bu gruplar İslâm'ın ana unsurunun dışında kalmışlar, bir kısmı ise zamanla varlığını yitirmiştir.

Kaynakça

- Abdürrezzak, Ebû Bekr b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef* (I-XI), thk.: Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebül-İslâmî, 2. Baskı, Beyrut, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd* (I-VI), el-Mektebül-İslâmî, 5. Baskı, Beyrut, 1405/1985.
- Akgün, Hüseyin, "Sahâbe Coğrafyasının Oluşumu ve Sonuçları", *"İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe" Konulu Tartışmalı İlmi Toplantı, SAÜ İlahiyat-İSAV, 27-28 Nisan 2013, Sakarya, İstanbul*, 2013, s. 33-52.
- Akgün, Hüseyin, "Bölgelerarası Rivâyet Farklılıkları Açısından Mısır'daki Hadis Kültürünün Tahlili (Yezîd b. Ebî Habîb'in (ö. 128) Rivâyetleri Özelinde)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sayı: 5, s. 7-29.
- Akgün, Hüseyin, "Şam Bölgesinde Rivâyet Edilen Hadislerin 'Bölgesellik' Açısından Tahlili", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, sayı: 7, s. 7-32.
- Akyüz, Ali, "İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2003, sayı: 11, s. 161-176.
- Alpkıray, Abdulcelil, "Sahabenin Yerleşim ve Vefat Yerleri", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri, 2005.
- Atçeken, İsmail Hakkı, "Ömer b. Abdülazîz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002-Bahar, sayı: 13, s. 69-88.
- Aydınlı, Osman, "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/1, cilt: II, sayı: 3, s. 1-26.
- Bayraktutar, Muammer, "Arabın Arap Olmayana Takvâ Dışında Bir Üstünlüğü Yoktur' Hadisinin Hz. Peygamber'e İsnâdına Yönelik Fazlur Rahman'ın Eleştirileri ve Değerlendirilmesi", *Milal ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2012, cilt: IX, sayı: 1, s. 31-80.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-sahîh*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988.
- Demircan, Adnan, *İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, 1. Baskı, Beyan Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- Efendioğlu, Mehmet, *Arap Olmayan Sahâbîler*, İFAV, İstanbul, 2011.

- Efendioğlu, Mehmet, "Arap Olmayan Sahâbîlerin Hadis Rivâyetindeki Yeri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* (HTD), XVI/1, 2018, s. 7-32.
- Erdoğan, Mehmet, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1994.
- Erul, Bünyamin, "İlk Dönem Kur'an Okumaları (Sahabenin Kur'an'ı Anlama Çabaları Üzerine)", VII. *Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Müslümanlar*, 14-15 Mayıs 2004, Kayseri, 2005, s. 23-40.
- Erul, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2000.
- Hatiboğlu, İbrahim, "İsrâiliyyât", *DİA*, XXIII, 195-199.
- Hıdır, Özcan, *Hristiyan Kültürü ve Hadisler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2017.
- Hıdır, Özcan, "Yahudi Kültürünün Hadislere Etkisi İddiaları Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2005, cilt: III, sayı: 1, s. 7-37.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk.: M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, (y.y.), 1395/1975.
- Kahveci, Nuri, "Sosyal Değişim Dinamiğinin İslam Hukukuna Etkisi (Peygamber ve Sahâbe Dönemi)", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: III, sayı: 6, s. 43-64.
- Kurban, Nur Ahmet, "Mevâlî Müfessirlerin Kur'an Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen Eleştiriler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* = The Journal of International Social Research, 2011, cilt: IV, sayı: 16, s. 259-273.
- Lumeyn en-Nâcî, "İmam Şâfiî'nin Bazı Görüşlerini Değiştirmesinde Mısır'daki Çevreden Etkilenmesi Mes'alesi", çev. Muammer Bayraktutar, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2010, c. II, sayı: 3, s. 117-128.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk.: M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, y.y., ts.
- Motzki, Harald, "Arap Olmayan Mühtedilerin Erken Dönem İslâm Hukûku'nun Gelişmesindeki Rolü", çeviren: Mustafa Öztürk, *Mariye: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2001, cilt: I, sayı: 2, s. 161-178.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Thk.: M. Fuâd Abdülbâkî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- Özkan, Halit, "Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2006.
- Öztürk, Mustafa, *Mevâlî'nin Hadis Rivâyetindeki Yeri*, Yedirenk, İstanbul, 2012.
- Öztürk, Mustafa, "Mevâlî Râviler ve Geçmiş Kültürlerin Hadislere Etkisi: Hicrî İlk İki Asır", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2006, cilt: IV, sayı: 1, s. 7-37.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osman el-Horasânî, *es-Sünen*, thk.: Habîburrahman el-A'zamî, 1. Baskı, Dâru's-Selefiyye, Hindistan, 1403/1982.
- Şahin, Osman, "Sahâbe ve Tâbiûn Müctehitlerinin Yeni Gelişmeler Karşısındaki Tutumlarının Hukuk Metodolojisi Açısından Analizi", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, 2006, sayı: 9-10, s. 45-74.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *es-Sünen*, ta'lik ve yayına hazırlayan: İzzet Ubeyd ed-Du'âsî, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ts.
- Ünal, İ. Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanevî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara, 1994.
- Yıldırım, Kadri, "Klasik Dönemde Arap Diline Giren Yabancı Sözcükler -Hadisler Bağlamında Bir Örnek-", *Dinî Araştırmalar*, 2002, cilt: V, sayı: 14, s. 77-96.

SEBEB-İ VÜRÛD BİLGİSİNİN İÇTİHAT İLE TESBİTİ*

Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, serkan.demir@inonu.edu.tr

GİRİŞ

Tarihin herhangi bir döneminde vuku bulan bir olayın hangi koşullarda gerçekleştiğini bilmenin tek yolu, hâdiseye şahit olan kimselerin aktardığı bilgilerdir. Olaya şahit olmamış ya da şahit olan kimselerden kendisine bilgi ulaşmamış bir kimsenin bu koşullarla ilgili yapacağı açıklamalar ise tahminden öte bir değer taşımayacaktır. Bundan dolayı gerek Kuran âyetlerinin iniş sebebini ifade eden sebeb-i nüzûlun, gerekse hadislerin neden söylendiğini ya da yapıldığını ifade eden sebeb-i vürûdun tesbitinin yegâne yolunun müşahede ya da nakil olduğu savunulmuş, muhakeme, istidlâl ve içtihat gibi yollarla bu bilgilerin tesbiti doğru karşılanmamıştır.² Bununla birlikte mevcut bilgilerin hadisi anlamada yetersiz kaldığı durumlarda İslâm âlimleri, ilmî birikimleri çerçevesinde hadislerin gerekçeleri hakkında çeşitli çıkarımlarda bulunmuşlardır. Bu tebliğde söz konusu durum dikkate alınarak sebeb-i vürûdun tesbiti iki başlık altında incelenecektir.

Serkan demir, hadislerin anlaşılması için önemli bir bilgi olan vurud sebeplerinin tesbitinde zaman zaman bazı âlimler tarafından rivayetten bağımsız yapılan değerlendirmelere yer vererek bu konuda bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.

* Bu çalışmada tarafımızdan hazırlanan *Rivâyet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadîs* (Marmara Üniversitesi SBE, Danışman: Doç. Dr. Hasan Cirit, İstanbul: 2016) isimli doktora çalışması esas alınmıştır.

2 Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, s. 96; Suyûtî, *İtkân*, s. 75-76; a.mlf, *Elfiye*, s. 106 (nâşirin açıklaması).

A. SEBEB-İ VÜRÛDUN RİVÂYETLE TESBÎTİ

Sebeb-i vürûd rivâyetleri incelendiğinde hadislerin vârid olmasına vesile olan bilgilerin birkaç farklı kanaldan intikal ettiği görülmektedir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Sebeb bilgisinin “sâhibü'l-kıssa”³, “sâhibü'l-vâkıa”⁴ ve “sâhibü'l-hâdis”⁵ gibi adlarla anılan ve olayın kahramanı sayılan sahâbîden ya da ilgili hadisin söylenmesine vesile olan sahâbîden nakledilmesi.
2. Sebeb bilgisinin hadis ile doğrudan ilgisi olmayan ancak olaya şahit olan sahâbî tarafından rivâyet edilmesi.
3. Sebeb bilgisinin hadisin vârid olduğu ortamla ilgisi bilinmeyen ya da söz konusu ortamda olmadığı bilinen kimseler tarafından aktarılması: Bu kısım için şu örneği vermek mümkündür:

Bu konuda İbn Abbas'tan gelen şu rivâyeti örnek verebiliriz.

Allah Resûlü'nün hanımlarından biri büyük bir kabın içindeki sudan alarak gusletti. Sonra da Resûlullah o kaptan abdest almak veya gusletmek için gelince “Ey Allah'ın Resûlü ben cünüp idim” dedi. Bunun üzerine Resûlallah şöyle buyurdu: “*Su cünüp (pis) olmaz!*”⁶

İbn Abbas anlattığı bu olayı doğrudan görmemiş olsa da Hz. Peygamber'in sözünü, vürûd sebebiyle birlikte aktarmıştır. Nitekim İbn Abbas'ın teyzesi Hz. Meymûne'den (ö. 51/671) gelen bir rivâyetle söz konusu olaya şahid olan kimsenin kendisi olduğu açık bir şekilde zikredilmiştir.⁷ Bu durum bahsi geçen hadisi İbn Abbas'ın, teyzesi Hz. Meymûne'den vürûd sebebi ile birlikte dinlediğini, daha sonra kimden işittiğini söylemeye gerek duymadan vürûd sebebiyle birlikte başkalarına aktardığını göstermektedir.

Vürûd sebebini nakleden kimselerin aktardıkları bilgiyle ilgilerini esas alan bu sıralama, özellikle hadisler arasında teâruzun vuku bulması durumunda rivâyetler arasında tercih yaparken önemlidir. Çünkü âlimler olayın kahramanının (*sâhibü'l-kıssa*) ve olaya şahit olan râvinin (*mübâşir*) rivâyetini böyle olmayan râvilerin rivâyetlerine tercih etmişlerdir.⁸ Ayrıca yukarıda ilk iki sırada verilen râvilerden aktarılan rivâyetler sahih olması halinde hadisin anlaşılmasında önemli bir konum üstlenirken, üçüncü sırada zikredilen ve kimi zaman mürsel olarak gelen rivâyetler ise çeşitli şartlarla kabul edilmektedir.

3 Âmidî, *el-İhkam*, IV, 210; İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 610.

4 Kasımî, *Kavâidü't-tahdîs*, s. 324

5 Sirâc, *İlmü esbâbi'l-vürûd*, s. 46.

6 Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 35; Tirmizî, “Tahâret”, 48.

7 Ahmed b. Hanbel, VI, 330; İbn Mâce, “Tahâret”, 33.

8 bk. Hatib, *Kifâye*, s. 435; Kasımî, *Kavâidü't-tahdîs*, s. 324.

İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) bir bedevinin mescide bevletmesini anlatan olayla ilgili, biri sahâbeden diğeri ise tâbiûndan gelen iki zıt haber arasında yaptığı kıyaslama, bir yandan mürsel rivâyet ile merfû rivâyetlerin karşılaştırılması anlamına gelirken diğer yandan olaya şahid olan bir kimseyle olaya şahid olmamış kimsenin değerlendirmeleri arasındaki farkı ortaya koymaktadır. İbn Kuteybe'nin ilgili açıklamaları şöyledir:

Buradaki aykırılık râviden gelmektedir. Ebû Hüreyre'nin hadisi daha sahihtir. Çünkü o, bu kıssa esnasında orada hazır bulunmuş ve hâdiseyi görmüştür. Abdullah b. Ma'kıl b. Mukarrin ise sahâbeden, Resûlullah zamanına yetişenlerden değildir. Biz onun sözünü hâdisede hazır bulunan ve hâdiseyi gören birinin sözüyle bir tutamayız.⁹

İbn Kuteybe dışında daha birçok âlimin¹⁰ uyguladığı bu yönteme esas teşkil edebilecek bazı örnekleri sahâbe döneminde de görmek mümkündür. Nitekim sahâbîler kendi aralarında bir mevzuda Hz. Peygamber'in sünnetini merak ettiklerinde o konuda Hz. Peygamber'e en yakın olanlara müracaat etmeyi önemsemişlerdir. Zira bu kişiler hem o konudaki sünneti bilecek hem de Hz. Peygamber'in ilgili sünnetinin gerekçesine vâkıf olabilecektir. Örneğin Ebû Hüreyre, önceleri cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunun bozulacağını savunmuşken kendisine Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'nin "*Hz. Peygamber ihtilam olmadan cünüp olarak sabahladı ancak orucunu bozmadı*" dedikleri haber verince şunları söyleyerek eski görüşünden vazgeçmiştir:

"O ikisi bu konuyu daha iyi bilir. Çünkü ben bu sözü doğrudan Hz. Peygamber'den duymadım. Bana bu sözü Fadl b. Abbas söylemişti"¹¹

9 İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfâsı* (trc. M. Hayri Kırbasoğlu), İstanbul 1979, s.318-319. Konunun ihtilâfî'l-hadis ile ilgili ve bazı örnekler için bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 230-231.

10 Örneğin Seyfüddîn Âmidî (ö. 631/1233) hadislerin teâruzu durumunda izlenecek yollar hakkının da bilgi verirken ravî ile ilgili tercih sebeplerinin 7. ve 8. maddesini bu mevzuya ayırır ve şunları söyler:

Yedinci çözüm yolu: Tearuz durumundaki iki rivâyetten birinin râvisi rivâyet ettiği şeyi doğrudan görmüşse, onun rivâyeti -rivâyete konu olan şeyi daha iyi bildiği için- görmeyenin rivâyetine tercih edilir. Örneğin Ebû Râfî'den gelen ve Hz. Peygamber'in Meymûne (r.anha) ile ihramlı değilken evlendiğine dair rivâyeti; İbn Abbas'tan gelen ve Hz. Peygamber ile Meymûne'nin (r.anha) ihramlıyken evlendiğini söylediği rivâyete tercih ederiz. Çünkü o günlerde Ebû Râfî, Hz. Peygamber ile Meymûne arasında aracılık yapıyordu.

Sekizinci çözüm yolu: Râvilerden birisi bizzat olayın kahramanıysa (*sâhibü'l-kıssa*) onun rivâyeti de böyle olmayanların rivâyetine tercih edilir. Nitekim Hz. Meymûne'nin "Biz Hz. Peygamber ile ihramlı değilken evlendik" rivâyeti bahsi geçen İbn Abbas (ra) rivâyetine tercih edilir. Çünkü Meymûne (r.anha) nikahın ne zaman olduğunu başkalarından daha iyi bilir (Âmidî, *el-İhkam*, IV, s. 210; ayrıca bk. İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 610-613). Sebeb-i vürûd'un müstakil bir ilim dalı olarak ele alınmasında önemli bir yeri olan Bulkînî de rivâyetler arasında tercih yaparken bu durumu önemseyen âlimlerdendir (bk. *Mehâsin*, s. 703.) Teâruz anında râvinin olayla ilgisinin bir tercih sebebi olduğuna dair bazı örnekler ve değerlendirmeler için bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar*, s. 230-231.

11 Müslim, "Siyâm", 75.

Bu rivâyete göre Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber'in eşlerinin, söz konusu olaya şahit oldukları için, ilgili hususu daha iyi bileceklerini düşünmüş ve eski görüşünden vaz geçmiştir. Benzer bir durum inzal olmayan cinsî münasebetten dolayı guslün gerekip gerekmediği tartışmalarında da yaşanmıştır. Rivâyetlere göre Hz. Ömer devrinde bu konuda sahâbîler arasında farklı görüşler ileri sürülmüş çözüm için konuyu daha iyi bilecekleri gerekçesiyle Hz. Peygamber'in eşlerine müracaat edilmiştir.¹² Bu örneklerde de görüldüğü gibi hadislerin anlaşılmasında bir ihtilafın vuku bulması durumunda kendisiyle ilgili özel nedenlerden dolayı bir hadisi daha iyi bilen sahâbîlerin rivâyetleri, böyle olmayan sahâbîlerin rivâyetlerine tercih edilmiştir.

B. SEBEB-İ VÜRÛD BİLGİSİNİN İCTİHAD İLE TESBİTİ

Tebliğin başında da işaret edildiği üzere sebab-i vürûd bilgisinin tesbiti ancak olaya şahit olan kimseler aracılığıyla tesbit edilebilmektedir. Bununla birlikte geçmişten günümüze birçok İslâm âlimi vürûd sebebiyle ilgili yeterli bilgi bulunmayan hadislerin vürûd ortamına ve gerekçelerine dair bazı tasavvurlarda bulunmuşlardır.¹³ Bu çalışmada vürûd ortamı hakkındaki bu tür fikir yürütme-ler sebab-i vürûdun icthad ile tesbiti kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁴ Sebeb-i vürûdun bu yolla tesbit edilmesinde iki gerekçe öne çıkmaktadır.

1. Hz. Peygamber'in kendisinin hadisin gerekçesini belirtmemesi veya râvinin açıklanan gerekçeden haberdar olmaması.
2. Vürûd ortamına dair bilginin yetersizliği veya yokluğu.

Bu iki nedenden ötürü henüz Hz. Peygamber hayattayken kimi sahâbîler bazı hadislerin gerekçelerini merak etmişlerdir. Bu durumda doğrudan Hz. Peygamber'den bilgi alamadıklarında neden söylenmiş olabileceği hususunda akıl yürütmüşlerdir. Bu mevzuda, Hz. Peygamber'in yabanî olmayan (ehlî) merkep-lerin etinin yenmesini yasaklaması üzerine sahâbîlerin yaptıkları değerlendirmeler örnek verilebilir. Rivâyetlere göre Hayber'de Müslümanlar yiyecek bir şey bulamayınca çareyi merkepleri keserek pişirmekte bulmuşlardır. Hz. Peygamber

12 İlgili rivâyetler ve değerlendirmeleri için bk. Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi*, 71-72. Farklı örnekler için bk. *a.g.e.*, s. 72-75, 78-80.

13 Bu başlık altında incelenen konuların çoğu fıkıh usûlü terimi olarak, bir eylemin veya hükmün illete bağlanması anlamında kullanılan "ta'lîl" ile yakından ilgilidir (bk. H. Yunus Apaydın, "Ta'lîl", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 511). Ancak tebliğimizin sınırlarını aşmamak için burada sadece hadislerin vürûd ortamına dair doğrudan bir rivâyete dayanmayan değerlendirmelere bazı örnekler verilip bu bilgilerle sebab-i vürûd bilgisinin bir rivâyete bağlı olarak tesbiti arasındaki farka kısaca temas edilecektir.

14 Benzer bir adlandırma için bk. Asrî, *Sebeb-i vürûdî'l-hadîs*, s. 155 vd.. Yavuz Köktaş ise benzer durumları "dirâyetle bilinen sebepler" kapsamında değerlendirir. ("Esbâbü Vürûdî'l-Hadîs", s. 145). Sebeb-i vürûd bilgilerinin rivâyete dayanmadan tesbitiyle ilgili bazı açıklamalarda bulunan Selçuk Çoşkun ise doğrudan bir rivâyete dayanmadan bir hadisin niçin söylenmiş olabileceği ile ilgili değerlendirmeler için "inşa edilmiş sebab-i vürûd" tanımlamasını yapar (bk. *Hadîse Bütün-cül Bakış*, s. 307).

bu durumdan haberdar olunca -münadisi aracılığıyla- “*Ehlî merkeplerin etlerinden yemeyin. Kim onlardan bir şey pişirmişse onu hemen döksün*” diyerek merkep eti yemenin haram olduğunu söylemiştir. Bu olayı aktaran Abdullah b. Ebî Evfâ el-Eslemî (ö. 86/705) rivâyetin devamında şunları söyler: “Biz kendi aramızda bu yasağın sebebini konuştuk, bir kısmımız “Henüz ganimetler dağıtılmadığı için Allah Resûlü bunu yasaklamıştır” diye düşünürken bir kısmımız da “Allah Resûlü onları, pislik yedikleri için tamamen yasakladı” diye düşündü.¹⁵ Nehyinin gerekçesiyle ilgili fikir beyan eden sahâbîlerden birisi de İbn Abbas’tır. O bu yasağın “merkeplerin yük taşımalarından -dolayısıyla da- tüketilmeleri durumunda insanların bu eşyaları taşımakta zorlanacak olmalarından dolayı konulmuş olabileceğini” söyler.¹⁶ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber söz konusu nehyin gerekçesini açıklamadığı için sahâbîler kendi kanaatlerini belirtmişlerdir. Bu durumda farklı kanaatlerin bir kısmının doğru, bir kısmının ise yanlış olması mümkündür.¹⁷

Sahâbîlerin hadislerin gerekçeleri üzerinde fikir beyan etmelerinin bir nedeni de Hz. Peygamber’in konuyla ilgili açıklamalarından haberdar olmamalarıdır. Sahâbîler özellikle herhangi bir hadisin gerekçesine dair Hz. Peygamber’in açıklamalarından haberdar olmadıklarında böyle bir arayış içerisine girmişlerdir. Örneğin bazı rivâyetlerde yanından cenaze geçerken ayağa kalktığı belirtilen Hz. Peygamber,¹⁸ bir defasında yanından geçen Yahûdî cenazesinden dolayı da ayağa kalkmıştır. Bunun üzerine yanındakiler onun bir Yahûdî cenazesi olduğunu söyleyerek kalkmasına gerek olmadığını imâ ettiklerinde Hz. Peygamber “*أَلَيْسَتْ (نَفْسًا) O da bir can değil miydi?*”¹⁹ buyurarak ölen kimsenin dinine bakılmaksızın ayağa kalkılabileceğini belirtmiştir.²⁰ Oysa bu açıklamadan bağımsız aktarılan bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber’in ayağa kalkmasının gerekçesi hakkında farklı görüşler zikredilmiştir. Bu rivâyetlerin bir kısmında Hz. Peygamber’in ölünün kokusundan rahatsız olmasından ya da mekânın dar olmasından dolayı,²¹ bir

15 Buhârî, “Humus”, 20; Müslim, “Sayd ve’z-zebâih”, 26.

16 Buhârî, “Megâzî”, 38; Müslim, “Sayd ve’z-zebâih”, 34. Buhârî ve Müslim’in eserlerine aldığı başka bir rivâyet İbn Abbas’ın bu çıkarımını destekler mahiyettedir. Söz konusu rivâyete göre bir kısım müslümanlar merkeplerin kesildiğini görünce durumu Hz. Peygamber’e haber vermişlerdir. Hz. Peygamber ise bu duruma herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Ancak Hz. Peygamber’in yanına aynı şikâyetle üçüncü kez gelinip eşeklerin tükendiğini söyleyince Allah Resûlü münadisini çağırarak yasağı sahâbîlere haber vermesini söylemiştir (Buhârî, “Zebâih ve’s-sayd” 28; Müslim, “Sayd ve’z-zebâih”, 35).

17 Bu görüşlerin değerlendirmeleri için bk. Süleyman b. Salih el-Süneyyan, *İstidrakı ba’zî’s-sahâbe*, II, 602-608.

18 Buhârî, “Cenâiz”, 45; Müslim, “Cenâiz”, 73. Bu rivâyetlerde ölen kimsenin Müslüman veya kâfir olması arasında bir farktan bahsedilmemiştir.

19 Buhârî, “Cenâiz”, 48; Müslim, “Cenâiz”, 81.

20 Müslim’in yer verdiği başka bir rivâyette Hz. Peygamber ölünün dehşetinden dolayı ayağa kalktığını söylemiştir (إِنْ الْمَوْتَ فَرَعَ فَإِذَا رَأَيْتَ الْجَنَازَةَ فَقُومُوا) (bk. Müslim, “Cenâiz”, 78).

21 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 584; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 200; IV, 388

kısımında başının Yahûdî cenazesinin altında kalmaması için²², bir kısmında ise cenazenin yanındaki meleklerle ta'zim için²³ ayağa kalkmış olabileceği söylenmiştir.²⁴ Ancak Hz. Peygamber'in açık beyanına rağmen burada farklı gerekçelerin aranması kimi İslâm âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Örneğin İbn Kayyim (ö. 751/1350), Hz. Peygamber'in söylediği sabit olan bir açıklama varken başka gerekçeler aramayı anlamsız bulur.²⁵ Konuyla ilgili rivâyetleri değerlendiren İbn Hacer ise (ö. 852/1449) Hz. Peygamber'in açıklamasından haberdar olmadan yapılan değerlendirmeleri ictihad olarak kabul eder ve bunların Hz. Peygamber'in ta'lilinin önüne geçemeyeceğini ifade eder.²⁶

Sahâbenin, bir hadisinin gerekçesini bilmediklerinde izledikleri bu yöntemi daha sonraki dönemlerde yaşayan İslâm âlimlerinde de görmek mümkündür. Birçok İslâm âlimi özellikle bir ihtilâfın vukuu anında hadisin gerekçesi üzerine akıl yürütme yoluna gitmişlerdir. Örneğin İmam Şâfiî (ö. 204/820) “*Sizden biri, Müslüman kardeşinin nikâhlamak için talip olduğu kıza talip olmasın*”²⁷ hadisi ile Fâtıma bint Kays’a (ö. 54/674) aynı anda hem Muâviye’nin (ö. 60/680) hem de Ebû Cehm’in (ö. 70/690) talip olduklarından bahseden hadis²⁸ arasındaki ihtilâfı gidermeye çalışırken muhtemel sebab-i vürûd bilgilerine işarette bulunur. Zira ona göre birinci hadis -her ne kadar vürûd sebebine dair bir açıklama bulunmasa da- kendisine evlilik teklifi yapılmış ve bunu kabul etmiş birisi hakkında söylemiş olmalıdır. Aksi durumda söz konusu iki hadis arasında bir teâruz olacaktır ki sahih hadisler arasında bir teâruzdan bahsedilemez.²⁹

Hadisler arasındaki teâruzu giderme noktasında muhtemel sebab-i vürûd bilgilerinden bahseden âlimlerden birisi de İbn Kuteybe’dir (ö. 276/889). O, *Te’vîlû muhtelifi’l-hadîs*’inde hadislerdeki teâruzu gidermek için sıklıkla sebab-i vürûd bilgilerine müracaat eder.³⁰ Hadisin vürûd sebebine dair yeterli bilgi olmaması durumunda ise hadisin niçin söylenmiş olabileceğine dair bazı tahminlerde de bulunur. Örneğin “*Allah hırsıza lanet etsin! Yumurta çalar eli kesilir, ip çalar eli kesilir*”³¹ rivâyeti ile “*Değeri çeyrek dinardan az olan bir eşyanın çalınması duru-*

22 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 586.

23 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 585; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 391.

24 Konuyla ilgili rivâyetlerin değerlendirmesi için bk. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, s. 260-261.

25 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Haşiyetü İbn Kayyim alâ Süneni Ebî Dâvûd*, Beyrut 1994, VIII, 320 (وتعليق النبي صلى الله عليه وسلم الذي ذكره بلغظه أولى).

26 İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, III, 216.

27 Buhârî, “Nikâh”, 46; Müslim, “Nikâh”, 38.

28 Müslim, “Talak”, 36; Ebû Dâvûd, “Talak”, 39; Tirmizî, “Nikâh”, 37.

29 Şâfiî, *Risâle*, s. 307-312.

30 Bazı örnekler için bk. Demir, *Rivâyet Kitaplarında Esbâbü’l-Hadîs*, s. 76 vd.

31 Buhârî, “Hudûd”, 7; Müslim, “Hudûd”, 7.

*munda el kesme cezası uygulanmaz*³² rivâyeti arasında çelişki olduğu iddialarına cevap verirken böyle bir yol izler. İbn Kuteybe'nin te'viline göre bu iki rivâyet, farklı durumlarda söylenmiştir. Buna göre "*Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin*" (el-Mâide 5/38) âyeti nâzil olunca Hz. Peygamber çaldığı malın değerine bakılmaksızın hırsızın elinin kesilmesi gerektiğini düşünmüş ve söz konusu hadisi söylemiştir. Ancak daha sonra Allah Teâlâ kendisine elin ancak çeyrek dinardan daha fazla değerde bir eşya için kesilebileceğini -bir çeşit ilham yoluyla-bildirince "*Değeri çeyrek dinardan az olan bir eşyanın çalınması durumunda el kesme cezası uygulanmaz*" hadisini söylemiştir. Zira Hz. Peygamber bir konudaki ilâhî hükmü ancak Allah'ın bildirmesi ile bilebilir. Nitekim ona bazı hükümler bir defada değil tedrici olarak bildirilmiştir.³³ İbn Kuteybe, bu yorumlarının ardından gerek kendisinden evvel gerekse daha sonra bazı fıkıhçılar tarafından benimsenen yumurtadan kastın "harpte başı örtmeğe yarayan demir miğfer", ipten kastın ise "gemi halatı" olduğu iddialarını ise Arap dili kurallarına uymadığını söyleyerek reddeder.³⁴ Görüldüğü gibi İbn Kuteybe çelişkili olduğu iddia edilen rivâyetler arasındaki tearuzu gidermek için vürûd ortamına dair bazı tahminlerde bulunmuştur. Onun bu te'vili, rivâyeti anlamak ve tearuzu ortadan kaldırmak için makul görülebilir. Ancak bu konuda bir rivâyette atıfta bulunulmaması hadislerle ilgili farklı yorumların da yapılmasına neden olmuştur.³⁵ Oysa bu konudaki hadisler açık bir şekilde vürûd sebebiyle nakledilmiş olsalardı farklı yorumlara gidilmesine gerek kalmayabilirdi.³⁶

İlim tarihimizde ictihad ile sebep-i vürûdun tesbiti noktasında Hanefî âlimlerin önemli bir yeri vardır. Hanefî âlimler özellikle mezhep görüşleriyle çelişen hadisleri yorumlarken bu yola çokça başvurmuşlardır. Örneğin sarık üzerine mesh yapmanın caiz olmadığını söyleyen Hanefî fakîh Serahsî (ö. 483/1090), Hz. Peygamber'in sarığının üzerine mesh yaptığı rivâyetiyle³⁷ bir askerî birliğe sarık üzerine mesh edebileceklerini söylediğine dair rivâyeti³⁸, hadislerin vârid oldukları ortamla ilgili bazı tahminlerde bulunarak yorumlamaya ihtiyaç duyar. Buna göre Serahsî ilk rivâyeti aktaran râvinin, abdest esnasında Hz. Peygamber'den uzak olduğunu, dolayısıyla da Allah Resûlü sarığını çıkardığı halde -iyi görmediği için- onun sarığını çıkarmadan başını meshettiğini sanmış olabileceğini söyler.

32 Buhârî, "Hudûd", 13; Müslim, "Hudûd", 1.

33 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 245 (arapça baskı).

34 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 245 (arapça baskı).

35 Rivâyet ile ilgili farklı yorumlar için bk. Serahsî, *Mebûsât*, IX, 231; İbn Hâcer, *Fethü'l-Bârî*, XII, 84.

36 İbn Kuteybe benzer bir yöntemi sabah uyandığında ve yağlı bir yemek yedikten sonra elleri yıkamak ile ilgili rivâyetleri değerlendirirken de uygular.

37 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 248; Buhârî, "Vudû", 47; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 59.

38 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 227.

Serahsî ikinci rivâyet için ise özel bir durumun söz konusu olduğunu³⁹ nitekim Hz. Peygamber'in zaman zaman bazı kimseler için özel hükümler verdiğini belirtir.⁴⁰

Serahsî'nin bir hadisin vürûd sebebini icthad ile tesbit etmeye çalıştığı bir diğer örnek ise Necaşî'nin (ö. 9/630) vefatı üzerine Hz. Peygamber'in cenaze namazı kılmasıyla ilgili rivâyetlerde söz konusudur. Mezhep görüşü doğrultusunda gıyabî cenaze namazı kılınmasını caiz görmeyen Serahsî, Necâşî için kılınan namaz ile ilgili hadislerde⁴¹ özel bir durum olduğunu savunur. O, ilgili rivâyetleri yorumlarken, Necâşî'nin naaşının (bir mucize olarak) Hz. Peygamber'in önüne getirildikten/aradaki mesafe ortadan kaldırıldıktan sonra cenaze namazının kılındığını ve bunun Hz. Peygamber için muhal olmadığını söyler.⁴² Serahsî bu açıklamalarından hareketle gıyabî cenaze namazı kıldırmanın Hz. Peygamber'e özgü bir durum olduğunu, onun haricindekiler için ise böyle bir durumun söz konusu olmayacağını savunur. Dolayısıyla Serahsî'ye göre bu konudaki rivâyetlerle mezhep görüşleri arasında herhangi bir tearuz söz konusu değildir.⁴³ Ancak Hanefîlerin hadisin vürûd ortamına dair bu değerlendirmeleri, söz konusu bilgilerin ancak rivâyet ile sabit olacağı, bu konuda ihtimal üzerine hüküm bina edilmeyeceği gerekçesiyle eleştirilmiştir.⁴⁴

C. DEĞERLENDİRME

Hadiseye şahid olmayanlar için Nüzûl ve vürûd sebebini tesbitin yegâne yolu rivâyettir. Ancak sebep-i vürûdun tesbitinde böyle bir sınırlandırmaya gidilmesi "Rivâyet olmadığında hadislerin gerekçelerine dair hiçbir açıklamada bulunulamaz mı?" ya da "Rivâyetin varlığı farklı durumlar üzerinde düşünmeye engel midir?" sorusunu akla getirmektedir. Şüphesiz tarihî olayları tek bir sebe-

39 Ahmed b. Hanbel'in eserindeki rivâyette göre, seriyyede yer alan sahâbîlerin Hz. Peygamber'e soğuktan şikâyetle bulunmaları üzerine, sarık üzerine meshetmeleri için kendilerine izin verilmiştir (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 227).

40 Serahsî, *Mesûât*, I, 185. Hz. Peygamber'in sarığı üzerine mesh yaptığına dair rivâyetlerle ilgili bir diğer değerlendirme İbn Kuteybe'ye aittir. O bu konudaki bazı rivâyetleri verdikten sonra bunlarla amel edilmediğini bunların bir kısmının nesh edildiğini söyler. İbn Kuteybe bazı durumlarda Hz. Peygamber'in hem başını hem de sarığını meshettiği rivâyetini verdikten sonra olayı anlatan râvinin Allah Resûlünün hem sarığa hem de sarığının altında başına meshettiğini gördüğünü ancak hadisi naklederken bu iki fiilden sadece farklı ve nadir olanını yani sarığına meshettiğini aktarmış olabileceğini söyler. Dikkat edilirse İbn Kuteybe'nin bu değerlendirmesi de doğrudan rivâyete dayanmayıp olayın naklinin keyfiyeti ile ilgili bir tahmindir.

41 Buhârî, "Cenâiz", 53; Müslim, "Cenâiz", 62.

42 Serahsî, *Mesûât*, II, 111.

43 Serahsî'nin, sahih kabul ettiği bir rivâyetle mezhep görüşünün çelişmesi durumlarda hadisi yorumlama yoluna gittiğine dair farklı bir örnek için bk. bu çalışma cemaatle yeniden namaz başlığı s. 147 vd.; icthad ile Hz. Peygamber'in bir fiilinin gerekçesini tesbit çabasına farklı örnekler için bk. Serahsî, *a.g.e.*, I, 12, 41, 44; II, 79, 85.

44 bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 225. İbn Hacer bu konuda İbn Abbas'dan aktarılan senedsiz bir rivâyet olduğunu ancak bunun delil olamayacağını söyler.

be indirgeyerek anlamaya çalışmak, yanlış sonuçlara ulaşmaya neden olabilir. Zira tarihteki her olayın meydana gelmesinde ya da sözün söylenmesinde pek çok farklı nedenden bahsedilebilir. Örneğin herhangi bir hadisin anlaşılmasında; Hz. Peygamber'in edebî zevklerinden, Arapların dil zevklerine; cahiliye kültüründen, toplumda ehli kitaptan olan kimselerin bilgi birikimine; bedevî bir kimsenin yaşayış tarzından, sahâbîlerin Hz. Peygamber'e olan bağlılıklarına, hadisin söylendiği anda Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu durumdan, muhatapların beklentilerine kadar birçok bilgi önemli katkılar sunabilir. Ancak sebep-i vürûdun alanının bu şekilde genişletilmesi sebep-i vürûddan istifadeyi azaltacaktır. Buna mukabil esbâb-ı vürûdî'l-hadîs ilminin alanını doğrudan hadisle ilişkili olan rivâyetlerle sınırlandırmak ise ondan istifadeyi artıracak, böylece hadislerin anlaşılmasına yardımcı olacak bir birikim aktarılacaktır. Sebeb-i vürûdun rivâyet dışı yollarla tesbiti konusunda verilen örneklerde görüldüğü gibi bu değerlendirmeler, görüş sahibinin ve o görüşü benimseyen kimselerin, hadisi anlamlandırmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Ancak rivâyetten bağımsız yapılan bu yorumların tamamının aynı ilmî değere ve yönlendiriciliğe sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Vürûd ortamına dair bu tasavvurların (icthatların) önemi ve kıymeti, değerlendirme sahibinin ilmî yeterliliği ve değerlendirmeyi yaparken dikkate aldığı sahih bilgilerin çokluğu ile doğru orantılıdır. Örneğin Hz. Peygamber'i yakından tanıyan bir sahâbînin bir hadisin niçin söylenmiş ya da yapılmış olabileceği ile ilgili değerlendirmeleri -söz konusu hadisin vürûd sebebini bildiği halde aktarmamış olması ihtimali de göz önüne alındığında- aynı durumda olmayan kimselerin değerlendirmelerine tercih edilir. Oysa sebep-i vürûd bilgisinde böyle bir durum söz konusu değildir. Rivâyetle birlikte nakledilen -ve onunla aynı sıhhat derecesine sahip olan- sebep-i vürûd bilgisi hadisin çerçevesinin çizilebilmesinde daha nesnel bir alan sunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında sebep-i vürûdun nasıl tesbit edileceğiyle, ne zaman ve nasıl vürûd ortamına dair hâricî değerlendirmeler yapılabileceği hususunda Kâfiyecî'nin (ö. 879/1474) sebep-i nüzûl hakkında yaptığı açıklamalar, sebep-i vürûd için de geçerli olabilecek bazı noktalara temas etmesi açısından önemlidir. Kâfiyecî'nin, tefsir usûlüne dair yazdığı *et-Tefsîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr* isimli eserinde konuyla ilgili yaptığı açıklamalar şöyledir:

“Usûlüne uygun olarak, görmeksizin ve duymaksızın nüzûl sebebi hakkında konuşmak câiz olur mu?” dersen, cevaben derim ki: Câiz olmaz. Çünkü nüzûl sebebi öyle bir iştir ki, onun delili ancak şer'î cihetten mümkün olabilir. Bu hususta şer'î yönden bir delil getirilmezse konuşmak câiz olmaz. Sebeb-i nüzûl hakkında delilsiz söz söylemek, gayb hakkında konuşmak gibidir ki, asla câiz olmaz ve (böyle bir durumda) tevakkuf edilir. Bunun için müfessirler delilsiz olarak sebep-i nüzûl hakkında asla konuşmamışlardır. Onlar her ne kadar usûle uygun olarak müteşâbihin çeşitli yönlerden te'vili hakkında konuşmuşlarsa da, müşa-

hede ve işitme olmaksızın sebep-i nüzûl hakkında konuşmanın câiz olmadığına ittifak etmişlerdir.⁴⁵

Kâfiyeci bu açıklamalarının devamında sebep-i nüzûl hakkında tasavvur yoluyla konuşmanın ise yasak edilmediğini ancak sema ve müşâhade olmaksızın “falanca âyetin sebep-i nüzûlü budur” diyerek kesin ifadelerle söz söylemenin caiz olmadığını söyler.

Bizce de Kâfiyeci’nin dikkat çektiği nokta sebep-i vürûd için de geçerlidir. Zira sebep-i nüzûl ve sebep-i vürûd ile nüzûl veya vürûd ortamına dair tasavvurların birbirinden ayrılması gerekmektedir. Her ne kadar genel bağlam bilgisinden ve konu ile ilgili diğer naslardan istifade edilerek âyetin ve hadisin niçin söylendiğine dair bazı tahminler yürütülebilirse de bunlar sebep-i nüzûl veya sebep-i vürûd ile aynı değerinde kabul edilmemelidir. Çünkü sahih bir yolla gelen sebep bilgisi içtihad da veri oluşturabilecek bir bilgi iken; muhakeme veya istidlal yolu ile ulaşılan sebep bilgisi zan ifade eden icthadî bir bilgidir. Örneğin yukarıda değinilen Necâşî’nin gıyabi cenaze namazının kılınması ile ilgili rivayette onun cenazesinin getirildiğine dair olaya şahid olanlardan bir bilgi aktarılsaydı, bu bilgi konu hakkında icthadda bulunacak olan tüm mezhepler için büyük öneme sahip olabilecekken bu konuda rivayetten bağımsız yapılan yorumlar diğer mezhepler için bir bilgi ifade etmemektedir. Dolayısıyla sebep-i nüzûl ve sebep-i vürûd’un tesbitinde icthadın kabul edilmemesi, bu çabaların hadisin anlaşılmasına etkisinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim “ehlinden sâdir olan ve mahallinde yapılan” hadisin niçin söylenmiş olabileceği yorumu özellikle ihtilâflı hadislerin anlaşılmasında önemli katkılar sunabilmektedir. Ancak burada deliller arası hiyerarşinin korunması gerekmektedir. Bu ise bir hadisin sahih vürûd sebebi dikkate alınmadan neden söylenmiş olabileceğiyle ilgili icthadda bulunmanın isabetli olamayacağı anlamına da gelebilmektedir.

Sonuç olarak nasıl icthad ile sebep-i nüzûlün tesbiti doğru karşılanmamış ve bu tür veriler bir tefsir olarak kabul edilmişse,⁴⁶ icthad ile sebep-i vürûd’un tesbiti de bir şerh olarak algılanmalı ve rivâyetin metniyle birlikte nakledilen vürûd sebebiyle aynı kategoride değerlendirilmemelidir. Zira bu içtihadların, vürûd sebebi olarak kabul edilmeleri hadisleri anlama için ortaya konmuş çabaları, hadisin anlaşılmasına yön veren bir bilgiye çevirecektir. Bu durumun ortaya çıkaracağı sorunlar ise açıktır. Oysa vürûd ortamına dair tasavvurların bir şerh ya da yorum olarak telakki edilmesi durumunda bu bilgilerin değeri, söz konusu yorumu yapan kimsenin ilmî birikimiyle doğru orantılı olacak ve bu bilgiler kaynaklarımızda -bağlayıcılığı olmayan- bir değerlendirme olarak kendisine yer bulacaktır.

45 Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Kitâbü't-taysir fî kavâ'idî ilmi't-tafsîr* (nşr. ve trc. İsmail Cerrahoğlu), Ankara 1974, s. 65.

46 Bu konuda bazı değerlendirmeler için bk. Bedreddin Çetiner, *Fâtiha’dan Nâs’a Esbâb-ı Nüzûl*, I, 1-2.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Kahire 1968.
- Asrî, Zeynelâbidîn Muhammed, *Sebeb-i vürûdi'l-hadîs davâbıt ve meâyır*, Beyrut 2006.
- Bedreddin Çetiner, *Fâtıha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl Kur'ân Âyetlerinin İniş Sebepleri*, İstanbul 2002.
- Bulkînî, Ömer b. Reslân, *Mukaddimetü İbni's-Salah ve Mehâsinü'l-İstılâh* (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire ty.
- Coşkun, Selçuk, *Hadîse Bütüncül Bakış, (Tesbit-Anlama-Anlatma Bağlamında Bir İnceleme)* İstanbul 2011.
- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l Hadis İlmi)*, İstanbul 2010.
- Demir, Serkan, *Rivâyet Kitaplarında Esbâbü'l-Hadîs* (Marmara Üniversitesi SBE, Danışman: Doç. Dr. Hasan Cirit, İstanbul: 2016
- Dümeynî, Misfir b. Gumrullah, *Hadis'te Metin Tenkidi Metodları* (trc. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel), İstanbul 1997.
- Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyecî, *Kitâbü't-taysir fî kavâ'idî il-mi't-tafsir* (nşr. ve trc. İsmail Cerrahoğlu), Ankara 1974
- Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Haşiyetü İbn Kayyim alâ Süneni Ebî Dâvûd*, Beyrut 1994
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2007.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekr, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, Haydarabâd 1938.
- H. Yunus Apaydın, "Ta'lîl", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 511
- İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (nşr. Abdulkadir Şeybe) yy. 2001.
- İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfası* (trc. M. Hayri Kırbasoğlu), İstanbul 1979
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis* (nşr. Muhammed Muhyiddîn el-Esfer), Beyrut 1999.
- İbnü's-Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *Ref'u'l-Hâcib an Muhtasar İbn Hâcib* (nşr. Ali Muhammed Muavviz – Adil Ahmed Abdulmevcûd), Beyrut 1999.
- Kâsimî, Cemâleddin Muhammed b. Muhammed, *Kavaidü't-tahdis min fûnûni mustalahi'l-hadis* (nşr. Muhammed Behcet el-Baytar), Beyrut 2001.
- Köktaş, Yavuz, "Esbâbu Vürûdi'l-Hadîs İlmi: Kapsamı ve İçeriğine Yeni Bir Bakış", *Usûl*, 2005/2, sy. 4, s. 131-156.
- Sirâc, Ali Abdullah, *İlmü esbâbi vürûdi'l-hadîs ve mukârenetuhu bi esbâbi'n-nüzûl* (yüksek lisans tezi, 2005), San'a Üniversitesi
- Suyûtî, , *Elfiyetü's-Suyûtî fî ilmi'l-hadîs* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), yy., ty.

Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 2008

Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Esbâbü'n-nüzûl* (nşr. Mâhir Yâsîn el-Fahl), Riyad 2005.

Süleyman b. Salih el-Süneyyan, *İstidraku ba'zi's-sahâbe ma hufiye ala ba'zihim mine's-sünen: cem'an ve dirâseten*, Medine 2008

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mebisût -1000 Yılın İslam Fıkıhı Temel Eseri Deliller ve Hükümler-* (ed. Mustafa Cevat Akşit), İstanbul 2008.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İSLAM DÜŞÜNCESİNDE
İTİKADÎ VE FIKHÎ YORUMLAR

KELAM İLMİNİN GELİŞİM SÜRECİ VE OSMANLI MEDRESELERİNDEKİ KONUMU

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi /
fikret.karaman@inonu.edu.tr

Fikret OYMAN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı Yüksek lisans Öğrencisi

GİRİŞ

Genel olarak her dinin mensupları arasında, zaman içerisinde itikadi ve ameli yönden bazı farklılıklar yaşanmıştır. Bu farklılıklar kendi sınırları içinde kalıp dinin özüne zarar vermediği müddetçe hoş karşılanmalıdır. Hatta farklı düşünce, yorum, tartışma ve değerlendirmelerle toplumun maddi ve manevi zenginliğine katkı da sağlamak mümkündür. Buna rağmen insanlar, gönderilen peygamberlerin vefat tarihleriyle mesafeleri açıldıkça, onların getirdikleri ilahi mesajlardan uzaklaşmışlardır. Bu bağlamda peygamberlerin kendi kavimlerine yönelik bazı tavsiyeleri de olmuştur. Kur'an-ı Kerim geçmiş milletlerin, peygamberlerinin vefatından sonra içine düştükleri halleri ve davranışları ibret ve ders alınacak biçimde açıklamıştır.¹ Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Davud, Hz. Salih, Hz. Yakup, Hz. Musa ve Hz. İsa, bu peygamberlerden sadece birkaçıdır. Bu ve diğerlerinin daha hayatta iken kavimleriyle olan tartışmaları, vefatlarından sonra doğru ve hak yoldan saparak uzaklaşmaları detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Nitekim Hz. Muhammed (sav) de geçmiş kavimlerin bu hatalarını ashabıyla paylaşmış, ümmetinin hayatlarını hidayet üzere sürdürmeleri için Allah'ın kitabına ve kendisinin sünnetine sınıksız sarılmalarını tavsiye etmişlerdir.²

¹ Ali Özek vd. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1993, s. 24.

² Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Çeviren: Abdülkadir Şener, Hisar Yayınları, İstanbul, 1976, s. 19.

Daha önce ifade edildiği gibi aynı dinin mensupları arasındaki farklı görüşler; ayrılmaya yol açmadığı müddetçe rekabete ve rahmete vesile olabilir. Hatta bu hususta isteyenlerin yeri geldiğinde içtihad ve görüşlerini ortaya koymada çekinmemeleri gerekir. Şu varki az önce işaret edildiği üzere, bu iddia ve tartışmalar dinin temel prensiplerine aykırı olmamalıdır. Özellikle insanların tefrika-yaya düşmelerine ve gruplaşmalarına fırsat verilmemelidir. Kur'an-ı Kerim geçmiş milletlerin bu olumsuz tutumlarını hatırlattıktan sonra insanların Allah'ın ipine (Kur'ana) sarılmalarını emretmiştir: "Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sını-sıkı sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de o, kalplerinizi birleştirmişti. İşte onun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de o sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz"³ Bu ayette de vurgulandığı gibi insanların inançta, amelde ve davranışlarında birliğe önem vermeleri istenmektedir. Kim Kur'an'a yapışır ve onunla amel ederse dosdoğru yola yönelmiş olur.⁴ Fert veya bölünmüş gruplar halinde yaşayanların kutsal değerlerini koruyamadıkları acı tecrübelerle müşahade edilmiştir. Çoğu kez bireyler, sosyal, maddi ve manevi baskılara karşı direnmeyi göze alamamışlardır. Oysaki Kur'an insanlar arasında düşünce ayrılıklarının bulunmasını, yadırgamamış aksine bunu insanın yaratılış hikmetine ve özelliklerine bağlamıştır. Bu nedenle iyi niyete dayalı olması ve makul çizgide kalınması halinde bu ayrılıkların toplumların ilerlemesine ve kalkınmasına yardımcı olacağı da açıktır. Ancak İslam, düşünce ayrılığının düşmanlığa dönüşmesini, insanları kamlara ayırmasını müsamaha ile karşılamaz. Bu nedenle birlik ve kardeşlik Allah'ın bir nimeti olarak hatırlatılmıştır. İslam'dan önce örnekleri çokça görülen çekişme halleri, her an içine düşüp yanabilecek ateşten bir çukurun kenarında bulunmaya benzetilmiştir. Yüce Allah insanların böyle bir tehditle karşı karşıya kalmamaları için toptan Allah'ın ipine sarılmalarını ve genel prensiplerin dışına çıkmamalarını istemiştir.⁵

Biz bu çalışmamızda; önce Hz. Peygamber (sav) ve dört halife döneminden itibaren İslam inanç esasları etrafında meydana gelen ihtilaf ve tartışmaları kısaca irdelemeye çalışacağız. Devamında ise, İslam'ın uzak coğrafyalara yayılmasıyla birlikte ortaya çıkan itikadi konuların, tartışmaların süreci değerlendirilerek kelam ilminin bağımsız bir disiplin haline gelinceye kadar geçirdiği merhalelerin özeti ve bu alanla ilgili ortaya çıkan ekollere işaret edilecektir. Bu bağlamda kelam ilminin Osmanlı dönemindeki konumu, medreselere yansımaları, okutulması ve günümüze kadar izlenen süreci üzerinde durulacaktır:

³ Al-i İmran, 3/103

⁴ İmam Mahmud. b. Ömer ez. Zemahşerî, *el- Keşşaf*, Matbaatü'l İstkame, Kahire, 1953, 1/ s.203.

⁵ Hayrettin Karaman, vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal Ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003, s. 1/477.

1 - Hz. Peygamber (sav)'in Dönemi:

Bu dönem, Hz. Peygamber (sav)'in yaşadığı ve vahyin nazil olduğu dönemdir. Zira Allah'ın elçisine iman etmek ve aynı çağda yaşamak gibi bir mutluluğa eren sahabe, temiz bir vicdana ve kuvvetli bir imana sahipti. Onlar bu arı duru imanlarıyla her hususta Kur'an'ın hükmüne ve Resûlullah'ın sünnetine uymuşlardır. Aralarında Allah'ın Resulü varken ihtilafa düşme endişesini yaşamamışlardır. Çünkü Kur'an-ı Kerim onlara, anlaşmazlıklarını Allah'a ve Resulüne arz ederek çözmelerini emretmişti: *"Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu Allah'a ve Resûlüne götürün (onların talimatına göre hareket edin); bu hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir."*⁶

Ayette açıklandığı gibi dünyada, herhangi bir hususta anlaşmazlığa düşmek söz konusu olursa Allah'ın hükmüne ve Resulullah'ın sünnetine başvurulması önerilmiştir. Bundan maksat ise Kitap ve sünnete bağlı kalmayı teşvik etmektir. Çünkü bu iki kaynağa müracaat insanlar için daha yararlıdır. Nitekim asrısaalette sahabe tereddüt ettiği konularda Allah'ın elçisine doğrudan müracaat etme imkânına sahipti.⁷

Hal böyle olunca İslam'ın başlangıcındaki risalet nuru ve nebevi sohbetin bereketiyle inançlar sağlandı. Müminler, sonrakiler gibi dini meseleleri tartışmıyor, aksine vahyin haberine göre tereddütsüz tasdik ediyorlardı. Mesela kader ve müteşabih (kapalı) konular üzerinde tartışma ve yorum yapmıyorlardı. Çünkü Hz. Muhammed (sav) ortaya çıkan her meseleyi açıklamış, gönülleri huzura ve sükûnete erdirmiştir.⁸

Medine'ye hicretten sonra, Müslümanların sayısı daha da artmıştır. Tebliğ süreciyle elde edilen topraklar genişlemişti. Bu büyümenin doğal bir sonucu olarak, çeşitli etnik guruptan muhtelif inanışa sahip pek çok insan, Müslümanların arasına katılmıştır. Bu durum insanlardaki soru sorma ve cevap alma merakını arttırmıştır. Hz. Peygamber hayatta olduğu sürece bu merakı giderme imkânı vardı. Çünkü sahabe-i kiram, pek çok konuyu cami, toplantı ve seyahat anında Resûlullah'a sormuş ve karşılığını da almıştır. Bu suretle merakları zail oluyor, kalpleri sükûnete eriyor, şüpheleri dağılıyor ve gönüllerine kâmil iman yerleşiyordu. Bununla birlikte Hz Peygamberin sağlığında, ashabı kiramın iman konularıyla ilgili hiçbir fikri hareketin ve istidlalin olmadığını söylemek doğru değildir. Bu hususta Ebu Hureyre'den (59/679) rivayet edildiğine göre, ashaptan bir grup Allah'ın elçisine gelerek içinden geçenleri şöyle anlatmışlardır:

⁶ Nisa; 4/ 59.

⁷ Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safvetü't-Tefasir*, Ensar Neşriyet, İstanbul, 1990, s.540.

⁸ Ebu Mansur el- Matürîdi, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, Çeviren: Bülent Baloglu, Murat Memiş, Bilge Kültür Sanat, İzmir, 1998, s. 11.

-İçimizden öyle şeyler geçiyor ve hissediyoruz ki her hangi birimiz, bunu söylemeyi bile büyük günah kabul ederiz. Hz. Peygamber (sav) şöyle demiştir.

-Hakikaten öyle bir şey hissettiniz mi?

-Evet dediler. Bunun üzerine Resulullah “bu imanın ta kendisidir.”⁹ Buyurdular.

*Abdullah bin Mes’ud (32/653) da şöyle bir olayı nakletmiştir. Resulullah’a vesvese soruldu. O da “imanın halis olanıdır.” Cevabını verdi. Görüldüğü üzere vesvese her çağın hastalığıdır. Sürekli insanları rahatsız etmektedir. Fakat Allah’ın elçisi vesvese üzerine bir şey inşa edilmemesini, terk edilmesini ve değer verilmemesini isetmiştir.*¹⁰

2 - Dört Halife Dönemi:

Az önce de ifade edildiği üzere insanlık âlemi için en bereketli zaman dilimi Hz. Muhammed (sav) ile birlikte yaşanan süredir. Nitekim bir hadiste de asırların en hayırlısı nübüvvet asrı olarak belirtilmiştir. Daha sonra sırasıyla bu asra en yakın olan asırlar sayılmıştır: “Asırların en hayırlısı benim asrımdır. Sonra ondan sonra gelen asır, sonra da ondan sonra gelen asırdır.”¹¹ Görüldüğü üzere, asr-ı saadette yaşayanların daha hayırlı ve bereketli bir ömür geçirdiklerine işaret edilmektedir. Sonra da sırasıyla onlara tabi olanlardır. Bunlar; Hz. Muhammed (sav)’in vefatından sonra kitap ve sünnet ışığında İslam’ın temel prensiplerini koruyanlardır. Bunların arasından Bedir, Uhud, ilk bey’ata katılanlar ve Hz. Peygamber (sav) tarafından Cennetle müjdelenenler vardır. Bir bakıma onlar, sonraki nesillerin yolunu aydınlatmak üzere yükseklerde yakılan meşaleler gibidirler.¹² İnsanlara hakkı ve doğru yolu göstermişlerdi. Kur’an-ı Kerim onlara, bu özelliklerine uygun olarak şöyle hitap etmiştir:

“Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin”.¹³ “Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun (Başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah’ın yolundan ayırır. İşte sakınmanız için Allah size bunları emretti.”¹⁴ “Onların arkasından gelenler şöyle dediler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir garaz ve kin bırakma!”¹⁵

İmam Matürîdî “Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun (Başka) yollara uymayın” Mealindeki ayeti yorumlarken şunları ifade etmiştir: Bu ayet muhkemdir. Hiçbir ilahi kitap tarafından neshedilmemiştir. “Benim dosdoğru

⁹ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1981, s.19.

¹⁰ Bekir Topaloğlu, a. g. e. s.20.

¹¹ Müslim, *Fedailü’s-Sahabe*, 51.

¹² Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, Bilmen Basımevi, İstanbul, 1972. S.9.

¹³ Şura; 40/13.

¹⁴ En’am; 6/153.

¹⁵ Haşr; 59/10.

yolumdur” peygamberelerin davet ettiği herşey anlamına gelir. Dinin aslı ile Allah’ın birliği, O’na kulluk ve O’nun ülûhiyetine başkalarını ortak etmeden ihlasla kendini Allah’a vermek anlamı kastedilmiştir.¹⁶

Bir hadis-i şerifte de, İslam’ın temel prensiplerini ayakta tutan sahabe şöyle övülmüştür: *“Ashabıma kötü söz söylemeyin! İçinizden biri uhud dağı kadar altın infak edecek olsa bile onların ne seviyesine ne de o seviyesinin yarısına erişebilir.”*¹⁷ Şu hadiste ise Hz.Peygamber (sav), kendisinden sonraki gerçek hilafet döneminin otuz yıl olacağını belirtmiştir: *“Nübüvvet hilafeti otuz senedir. Bundan sonraki, idare saltanat ve emaret şeklinde olacaktır.”*¹⁸

Hz. Muhammed (sav)’ın vefatından sonra yeni ve zor bir dönemin başladığı muhakkaktır. Böylece Müslümanlar tarihin ilk dönemlerinden itibaren bazı zorluklarla karşılaşmaya başlamışlardır. Müteşabih Kur’an ayetleri ile bazı hadislerin yorumu farklı algılanmıştır. Böylece giderek artan tartışmalar üzerine nakli ve akli deliller üzerinden bazı ayrışmalar meydana gelmiştir. Özellikle iman, Allah’ın zatı, sıfatları, kader, kaza, büyük günah, âlemin yaratılışı, nübüvvet ve ahiret gibi konular ilerleyen zaman diliminde göndeme gelecektir. Bu problemlerden de önce Hz. Peygamber (sav)’ın vefatı ve ardında dört halife döneminde yaşanan olaylar küçümsenecek cisten değildir. Hemen çözüm ve tercih bekleyen bu konular peşpeşe ümmeti meşgul etmeye başlayan olaylar şöyle sıralanabilir. Üsâme ordusunun gönderilmesi, Fedek arazisi meslesi, ridde olayları, zekât vermekten kaçınanlara karşı mücadele, Hz. Ebu Bekir dönemindeki askeri hareketler, Kur’an-ı Kerimin toplanması, Mushaf haline getirilmesi, Hz. Ömer’in halife seçilmesi bu olaylardan sadece bir kaçıdır. Bu hadiseler; Hz. Ömer dönemindeki askeri hareketler, fetihler Hz. Ömer’in şehadeti ve yeni halifenin seçimi ile sonuçlanmıştır. Hz. Osman’ın dönemi daha hareketli geçmiştir. Bu dönem; askeri hareketler, fetihler, Kur’an nüshalarının basımı, çoğaltılması, Mescid- Nebevinin genişletilmesi, fitne hareketlerinin ortaya çıkması ve Hz. Osman’ın şehid edilmesiyle sonuçlanmıştır. Hz. Ali’nin dönemi de, hareketli ve çok zor olaylarla harıl原因lanmaktadır. Hz. Osman’ın katillerini cezalandırmaya yönelik talepler, Cemel vak’ası ve sonuçları, Sıffin savaşı, Hakem olayı, Nehrevan, savaşı, Hz. Ali’ye düzenlenen süikast ve şehadeti gibi olaylardır.¹⁹

Emeviler dört halife döneminden sonra (632-661) Suriye’nin merkezi Dımaşk (Şam)’ta kurulan İslâm tarihinin ilk hânedan-devleti olmuştur. Adını kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân’ın mensup olduğu Benî Ümeyye (Ümeyyeoğulları,

¹⁶ Ebû Mansur el- Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an* Çeviren, Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, Ensar, İstanbul, 2016, 3/279.

¹⁷ Müslim; Fedailu’s-Sahabe, 54.

¹⁸ Tirmizi; Fiten, 40.

¹⁹ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Çeviren M. Said Mutlu, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1972, s.20 vd.

Emevîler) kabilesinden almıştır.²⁰ Ümeyyeoğulları içinde Hz. Osman gibi ilk müslümanlar arasında yer alanlar bulunmakla birlikte Hz. Peygamber'in İslâm'a açık davetini kabul etmeyen hatta halkın müslüman olmasını engellemeye çalışanlar da vardı. Nitekim Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra müslümanlarla müşrikler arasında cereyan eden Bedir, Uhud ve Hendek gibi savaşlarda müşriklerin kumandanlığını Emevî liderleri yapmışlardı. Mekke'nin fethine kadar müslüman olmamakta direnen Emevîler'in çoğunluğu, fetih esnasında başta reisleri Ebû Süfyân olmak üzere diğer müşriklerle birlikte İslâmiyet'i kabul etmişlerdir. Muaviye Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber tarafından kendisine kâtiplik vazifesi verilmiştir. Hz. Ebû Bekir zamanında (632-634) Suriye üzerine gönderilen dört ordudan birinin başına getirilmiştir. Hz. Ömer döneminde Dımaşk valiliğine, Hz. Osman zamanında ise, (24 -645) yılında Suriye umumi valisi olmuştur. Muâviye, Hz. Osman hakkında ilgisiz kaldığını ve suç ortağı olduğu isyancıları ordusunda barındırdığını ileri sürerek Medine'de halife seçilen Hz. Ali'ye biat etmedi. Haksız yere öldürülen halifenin kanını dava etmek için toplanan gruplarla, katillerin cezalandırılması hususunda acele edilmesi gerektiğini iddia ederek Cemel, Sıffin savaşları hakem olayı ve büyük günah gibi problemler tırmanmaya devam etmiştir. Kerbala olayı ise İslam tarihinin önmeli bir kırılma noktası olmuştur.

3-Abbassiler Dönemi:

Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın soyundan gelen ve 750-1258 yılları arasında hüküm süren Abbassiler hânedan döneminde, ilim hayatı açısından önemli faaliyetlerin başlatıldığı müşahade edilmektedir. Fıkıh, tefsir, kelam ve felsefe gibi ilimler, halifelerin himayesine ve desteğine mazhar olmuştur. Bu dönemde ne zaman ve kimin tarafından kurulduğu bilinmemekle birlikte "*Darü'l hikme*" olarak isimlendirilen bir ilim merkezinin hizmete girdiği anlaşılmaktadır. Kaynakların çoğunda bu ilim merkezinin Abbâsî halifesi Me'mûn (786-833) tarafından 830'da Bağdat'ta kurulduğu ifade edilmiştir. Ancak bu çalışmanın düşünce ve teşebbüs olarak Halife Mansûr (714-775) dönemine kadar uzadığını söyleyenler de vardır. İslâm coğrafyasının genişlemesiyle müslümanların Helenistik, İran, Hint ve diğer kültürlerle temasları sonucu bu ilimlere karşı kendilerinde geniş bir ilgi ve merak uyanmıştı. Ayrıca bu farklı kültürler arasında ortaya çıkan birtakım sürtüşme ve tartışmalarda Müslümanlar kendi inanç ve düşüncelerini tutarlı bir şekilde savunmak, İslâm'ın üstünlüğünü göstermek ve kültürlerini korumak amacıyla söz konusu merkezi kurmuşlardır.

Halife me'mun, "*Beytü'l hikme*"yi daha da geliştirerek Ortaçağ'ın âdeta bir ilimler akademisi hüviyetine kavuşturmuştur. Daha sonra 830'da Bizanslılar'a

²⁰ İsmail Yiğit, *Emeviler (Siyasi Tarih) Maddesi, İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1995, 11/ 87-104.

karşı başarıyla sonuçlandığı seferden dönerken oralardan toplattığı kitapları beraberinde Bağdat'a getirdi. Ayrıca kütüphaneyi zenginleştirmek için büyük bir para ayırdı ve "Beytül hikme" nin yöneticilerini bir heyet halinde Bizans'a göndererek bu heyetin kütüphanelerden seçeceği kitapların kendisine gönderilmesini, imparatorun rica etti. O dönemde bazı zengin ailelerin de özel kütüphane kurarak telif, tercüme ve ilmi araştırmalara büyük paralar yatırdığı bilinmektedir.

Abbasi halifesi Me'mun (786-833) devrinde yetişen üç büyük matematik ve fen âliminden söz edilmektedir. Bunların isimleri, Ahmed, Hasen ve Muhammed'dir. Halife Me'mun'un sarayında astronomi ilmiyle uğraşan Mûsâ bin Şâkir'in oğullarıdır. Bağdâd'da doğup yetiştiler. Doğum târihleri bilinmemektedir. Sadece Muhammed bin Mûsâ'nın, (260/ 873) senesi vefat ettiği kaynaklarda zikredilmektedir. Tarihte Benî Mûsâ diye bilinen (Muhammed, Ahmed ve Hasan) adlarındaki bu üç bilgin ve kâşif kardeş Huneyn b. İshak (809-873)'ın başkanlığında bir başka heyeti Bizans'a göndererek büyük paralar karşılığında kitaplar temin etmişlerdi. Gerek imparatorluk sınırları içindeki kilise okullarından, gerekse komşu ülkelerden ve Kıbrıs'tan getirtilen kitaplarla Beytülhikme Ortaçağ'ın en zengin kütüphanesi ve yoğun ilmi araştırmaların feyizli bir merkezi haline gelmiştir.²¹ Beytülhikme'de din, millet ayrımı yapılmaksızın özellikle aklî ilimlerin öğretimi yapılmış, birçok farklı düşünce kendini ifade eden ilmi bir atmosferde gelişme imkânı bulmuştur. Hemen hatırlatalım ki Beytülhikme'nin bu ortamı Mu'tezile mezhebinin gelişmesine de imkân sağlamıştır.

Mûsâ bin Şâkir genç yaşta vefat edince, Halife Me'mun, oğullarının terbiye ve yetişmesini sağladı ve bütün imkânları te'min etmek fedâkârlığında bulundu. İshak bin İbrahim adlı bu üç kardeşin yetiştirilmesine me'mûr etti. Çocuklarından sonra bu üç genci Bağdâd'daki "**Beyt-ül-Hikme**"ye yâni ilim akademisine gönderdi. Burada, Yahya bin Mansûr (ö.215/816)'un yanında ilim öğrendiler ve matematik, mekanik, geometri, tıp, fizik ve diğer ilimlerde yüksek dereceye eriştiler.

4-Akaid'ten Kelam İlmine Geçiş:

Bilindiği üzere başlangıçta kelam ilmi, değişik isimler altında gündeme gelmiştir. Bu ilim; "Tevhid İlmi, Akaid ve Usulü'd-Din, İlmi Tevhid ve Sıfat, Fıkh-ı Ekber, İlmi-i Cedel ve Münazere, İlmi-i Nazar ve İstidlâl" ²² gibi başlıklar altında ortaya çıkmıştır. Şüphesiz ki bu ilimlerle yapılmak istenen ortak çalışma iman esaslarına ilişkin konuları anlamak, yorumlamak ve korumaktır. Takdir edileceği üzere her geçen gün İslam coğrafyasının genişlemesi, Müslümanların gittikleri her yerde çeşitli inanç ve kültürlerle karşılaşmaları üzerine, yeni problemler

²¹ Mahmut Kaya, "Beytülhikme" Maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1992, 6 /88-90.

²² Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l Mevakıf*, Çeviren: Ömer Türker, Türkiye yazma Eserleri Kurumu, İstanbul, 2015, 1/13.

ortaya çıkmıştır. Az önce ifade edildiği üzere Hz. Peygamber(sav) ve halifelere yakın dönemde bu tür konular daha çok selefi çizgi üzerinden korumacı bir anlayışla gelişmiştir. Ancak İslam tarihinin seyrini önemli ölçüde etkileyen haricilik ve şia hareketi ile diğer mezhep ve akımların devreye girmesiyle yeni bir metotla ifrat ve tefrit anlayışı gündeme gelmiştir. Bu olayların disipline edilmesi, Kur'an ve sünnetin dışına çıkılmaması adına insanların doğru aydınlatılması ihtiyacı ortaya çıkmıştır.²³

Bu olaylar karşısında ortaya çıkan konular bir süre, Selefi ve Mutezilî düşünceler ışığında tartışılmıştır. Bu tartışmalar, iman- amel ilişkisi, Allah'ın zatı, sıfatları, halku'l Kur'an, rüyetullah, âlemin yaratılışı, nübüvvet ve büyük günah, gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu ilk döneme paralel olarak Şia mezhebi de "İmamet" meslesini savunarak selefiye ve mutezile mezheplerine eşlik etmiştir. Böylece İslam tarihinin ilk yıllarında Selefiye, Mu'tezile ve Şia ile ortaya çıkan akaid konuları, hicri II. Asırdan itibaren mütekaddimun olarak tanımlanan kelimacıları tarafından ele alınmıştır.²⁴ Ehl- Sünnet Kelam-ı olarak da isimlendirilen bu çalışma önce İmam-ı Âzam Ebu Hanife (ö.150/ 757) ile başlamıştır. Daha sonra Ebu Hanife'ye sonraki kuşaklarda talebesi olan Ebû Mansur el- Mâtürîdî (ö.333/944) ve aynı dönemin âlimlerinden Ebû'l Hasan el- Eş'ari (ö.324/ 935) bu ilmin kurucuları olmuştur. İkinci merhalede ise, kelam ilmini sistematik hale getiren, Bakıllani (ö.403/1013), İbni Furek (405/1015), Cüveynî (ö.478/1085) ve Ebu'l Muin en- Neseff' (ö.508/1115) gibi âlimleri mütekaddimin dönemi içinde değerlendirmek gerekir.²⁵

İmam Gazali (505/1111) ile başlayan müteahhirun dönemi ise kelam ve felsefe ile karşılaşılacak bir dönemdir. Bu dönemin ileri gelen kelam âlimleri ise; Şehristani (ö.548/1153), Fahreddin Razi (ö.606/1210), Amidî (ö.631/1233), Taftazani (ö.792/1390), Seyyid Şerif Cürcanî ve Celaleddine ed- Devvanî (ö.908/1502)'dir.²⁶ Görüldüğü üzere Gazzâlî sonrası Fahreddin er-Râzî"yle şekillenen müteahhirûn dönemi kelâm kitapları, Osmanlı medreselerinde okutulmuş, Gazzâlî, başta ilimlerin tasnifi olmak üzere Osmanlı âlimlerini birçok açıdan etkilemiştir. Seyyid Şerif Cürcânî ve Teftazânî medreselere yön veren en önemli müteahhirûn dönemi kelimacılarıdır. Bu iki âlime ait birçok eser, medresede ders kitabı olarak okutulmuştur. Osmanlı medreselerinde II. Bayezid döneminden sonra etkisi oldukça kalıcı olan bir diğer Eş'arî kelâmcı ise Celâleddin ed-Devvânî'dir.

Nihayet 18 ve 19. asrın sonlarına gelindiğinde Batı'daki ilmi, felsefi ve çağdaş bazı akımların ortaya çıktığı ve İslam âlemini önemli ölçüde etkilediği görülmüştür. Batıdaki bu yayılcı, pozitivist ve rasyonalist akımlara karşı, "yeni

²³ Metin Yurdağur, *Kelam Tarihi*, İFAV, İstanbul, 2017, s.29.

²⁴ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010, s.239.

²⁵ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a. g. e. S. 240.

²⁶ Temel Yeşilyurt, *Matürîdilik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler*, Kelam, Grafiker, Ankara, 2012, s.149.

ilm-i kelim" dönemi başlamıştır. Bu dönemin kelim âlimleri ise; Şibl-i Nu'mani (157/1914), Abdullatif Harputî (1842-1916), İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946), Filibeli Ahmed Hilmi (1865/1914) Efendi, Ömer Nasuhi Bilmen (1882-1971) ve Ali Arslan Aydın (1926-2009)'ı²⁷ saymak mümkündür.

5- Osmanlı Dönemi Başlarken:

Takdir edileceği üzere 1299 yılında kurulan Osmanlı Devleti, dünya tarihinde eşine az rastlanan bir dönem geçirmiştir. Bu cihanşümül devlet, yaklaşık altı yüz yıl gibi bir süre ile yeryüzünün en geniş coğrafyası üzerinde varlığını sürdüren bir ilim, kültür ve medeniyet abidesi olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı Yönetiminin böylesine uzun bir sürede dünyada söz sahibi olmasının, siyasi ve sosyal politikalar üretmesinin arka planında bu zengin ilmi mirasın de bulunduğu unutulmalıdır. Çalışmamızın bu bölümünde de, Osmanlı dönemi ile birlikte şekillenen kelim ilmi, kelim âlimleri, medrese eğitimi ve seyri hakkında bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

Nizâmülmülk (1018-1092) tarafından Bağdat başta olmak üzere Selçuklu hâkimiyetindeki çeşitli şehirlerde kurulan medreseler, kısa bir sürede önemli eğitim kurumları haline gelmiştir.

Nizâmülmülk Şiî Fâtımîler'in, Sünnî Abbâsîler'i ve Selçuklular'ı yıpratmak amacıyla siyasî ve askerî faaliyetlerin yanı sıra ilmî açıdan da yoğun bir propaganda giriştikleri dönemde Ehl-i sünnet akîdesini güçlendirmek ve devletin ihtiyaç duyduğu görevlileri yetiştirmek için ülkenin her tarafında medreseler açmaya karar vermiştir. Bu konuda Sultan Alparslan'dan izin alan Nizâmülmülk onun devrinde ve daha sonra Sultan Melikşah zamanında Irâk-ı Arab, Irâk-ı Acem, Horasan, Mâverâünnehir, Suriye ve Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde medreseler kurmuştur.²⁸ Bunların bir kısmı onun ölümünden sonra açılmakla birlikte Bağdat Nizâmiye Medresesi örnek alındığı için hepsi bu adla anılmıştır. Çünkü Bağdat Nizâmiye Medresesi. Nizâmiye medreseleri içinde en meşhuru ve en muhteşemi idi.

Osmanlı dönemine geçişte, medrese öncesi için sistemli olmayan kısa bir eğitim sürecinden söz etmek mümkündür. Bu ara dönemde eğitim kitap dükkânları, kütüphaneler, bazı âlimlerin evleri, saraylardaki salonlar ve eğitim-öğretim faaliyetinin yapıldığı mekânlarda devam etmiştir. Bir müddet sonra medreselerin eğitim-öğretim faaliyetleri bakımından daha yaygın, sistematik ve profesyonel olarak yapıldığı yerler olmuştur. Bununla beraber medreseler zamanla siyasî otoritenin kontrolünde ve belli bir mezhebin görüşüne dayalı olarak eğitim-öğretime ev sahipliği yapan kurumlar haline gelmişti. Bu mekânlarda temelde şer'î

²⁷ Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelim*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1988, s.53.

²⁸ Abdülkerim Özaydın, *Nizamülmülk Maddesi, İslâm Ansiklopedisi* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, 33./188-191.

ilimlerin okutulması amaçlanmıştır. Fakat bu eğitim merkezleri, Abbâsîler döneminde kurulmuş olan Beytülhikme kadar olmazsa bile akaid ve kelim konularına da önemli ölçüde yer vermişlerdir.

Nizamiye medreselerinin eğitim-öğretim faaliyeti Anadolu medreselerinde de sürdürülmüş ve bir miras olarak Osmanlı medreselerine aktarılmıştır. Osmanlı döneminde tarihi bir gelenek olarak devam eden medrese eğitimi gelişerek, 15 ve 16. Asırda zirve yapmıştır. Bu kurumlarda çoğunlukla Hanefî-Mâtürîdî düşüncesi hâkim olmuştur. Çünkü Osmanlı coğrafyası bir yandan Maverünnehir diğer taraftan da Irak- Bağdat ilmî muhitlerinin özelliği olan “*ashâbu*”r-rey” taraftarları ön plana çıkmıştır. Medreseler, bu özelliklerinden dolayı kelâm ilmine yoğun olarak yer vermişlerdir. Bu sürecin bir yansıması olarak medrese tarihinde ilk ve ileri derecede kelâm eğitim ve öğretimi Fatih dönemi medreselerinde yapılmıştır. Akâid ilmi, genellikle talebeler medreseye gelmeden önce öğrenmeleri gereken bir ilimdir. Medreselerde ise, akâid metinleri ancak şerhleriyle birlikte okutulmakta idi. Böylece en düşük dereceli medreselerde bile akâid risaleleri değil, kelâm kitapları okutulmuştur. İslâm tarihinde ilk defa Fatih, medreselerde okunacak kelâm kitapları bir kanuna bağlanmıştır ki artık kelâm, Osmanlı medreselerinin en temel derslerinden bir olmuştur. Kelâm kitapları olarak müteahhirün dönemi Eş“arî kelâmcılarının hacimli ve felsefî yönü yoğun kelâm eserleri tercih edilmiştir.²⁹

6- Fatih Dönemi:

Osmanlı Devleti’nin ilk yıllarında kelim ilminin inkişafı ve medreselerde kurumsal hale gelmesi Fatih döneminde başlamıştır. Aslında Fatih Sultan Mehmed (1432-1481)kelam dâhil, bütün dini, iktisadi, fenni, teknik, siyasi ve sosyal bilim alanlarına önem vermiştir. Yönetimi esnasında ilmiye sınıfı ile istişareye büyük önem vermiştir. Bu vesile ile biz konumuz gereği Fatih döneminde kelim ilminin konumunu açıklamaya çalışacağız:

Osmanlı yönetiminin ilk yıllarında kelim ilminde öncü rolü alan islam âlimi, asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza olan Molla Fenârî (751/ 1350) dir. Bu nisbe ile anılmasının sebebi, onun ya Mâverâünnehir bölgesinden ya da Bursa civarında Yenişehir ile İnegöl yakınlarındaki Fenâr köyü ile olan ilişkisinden kaynaklandığı söylenmektedir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı (1888-1977), onun Yenişehir ile İnegöl taraflarındaki Fenâr kasabasından olduğunu kaydetmiştir. Molla Fenârî, Seyyid Şerîf el-Cürânî (1340-1413) ile birlikte gittiği Kahire’de başta Ekmeleddin el-Bâbertî (ö.786/184) olmak üzere çeşitli âlimlerden şer’î ilimleri tahsil etmiş ve Bursa’ya döndükten sonra Yıldırım Bayezid (1360-1403) tarafından Manastır Medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir. Molla Fenârî, Osmanlı

²⁹ Osman Demirci, *Fatih Öncesi Dönemde Osmanlı Medreselerinde Kelâm*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2005, s. 89-115.

Devleti'nde tasavvuf ve tevhid ilminin ön de gelen âlimlerindendir. Tasavvufi düşüncelerinin şekillenmesinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1165-1240) 'nin tesiri olduğunu söylemek mümkündür. Sonuçta Molla Fenari Osmanlı döneminin ilk yıllarında padişahların yardımına mazhar olmuş ve medrese eğitiminin yerleşmesine "tasavvuf ve tevhid (kelam)" eserlerinin okutulmasına büyük katkısı olmuştur.³⁰

Fatih Sultan Mehmed İstanbul'u fethettiğinde medreseleri hiyerarşik bir yapıya kavuşturmuştur. Buna rağmen ilk dönemde bu medreselerin kademelerinde hangi kelâm kitaplarının okutulacağı belirtilmemiştir. Fakat genel kanaat bu esnada Osmanlı medreselerinde müteahhirûn dönemi Eş'arî kelâmcılarının eserlerinin okutulduğu şeklindedir. Ancak tarihçi Uzunçarşılı'ya göre Osmanlı'daki ilk medresenin başına Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) gibi zâhiri ve bâtını ilimlerinde vukufiyeti olan derin görüşlü bir mütefekkirin getirilmiş olması, medresede okutulan dersler arasına kelâm dersinin de olduğunu göstermektedir.³¹ Bu dönemde, Medreselerde hangi kelâm kitaplarının okutulduğuna dair bazı ipuçları mevcuttur. Çünkü medreselerde kelâm kitaplarının okutulması artık kanunla kesinlik kazanmaktaydı. Nitekim aynı dönemde Hızır Bey (1407-1458)'in Kasîde-i Nûniye adlı eseri ve onun talebesi olan Ahmed b. Musa el-Hayâlî (ö.875/1470)'nin yazdığı şerhe dair metinlerin itibar gördüğü anlaşılmaktadır. Bu eserler, herhangi bir medrese payesinde akâid metni olarak okutulmasa da gerek Hızır Bey'in bu manzûm akâid risalesi ve gerekse Hayâlî'nin bu risale üzerine yazdığı şerh, medrese talebelerinin yoğun ilgisine mazhar olmuştur. Böylece Fatih dönemiinde medreselerde, Kelâm eğitim ve öğretiminin zirve yaptığını söylemek mümkündür. Bu nedenle Osmanlının son döneminde hep Fatih dönemi medreselerine bir özlem duyulmuş, Fatih'in, külliyesi içerisinde yaptırdığı "*Sahn-ı Semân ve Tetimme Medreseleri*" örnek gösterilmiştir. Burada Fatih'in aklî ve felsefî ilimlere duyduğu ilgi, medresedeki müfredata da yansımıştır.

Yine Fatih'in teşvik ve himayesiyle yetişmiş, daha sonra Osmanlı medreselerinde kelâm ders kitabı olarak okutulan Hayâlî hâşiyesi'nin müellifi ve Kestelî hâşiyesi'nin müellifi bu dönemde yaşamışlardır. Kelâm ve felsefeye dair en önemli tartışmalar Fatih'in huzurunda yapılmış Sultan, bu tartışmaların bizzat dinleyicisi ve takip edicisi olmuştur. Fatih'in en yakınında olan âlimler de kelâm alanındaki çalışmalarıyla temayüz eden isimler olduğuna göre, Fatih bu âlimlere özel bir ilgi göstermiştir. Osmanlı ilim hayatında "*Tehâfüt tartışmaları*" Fatih ile başlamış ve sonraki dönemde de farklı âlimlerle devam ettirilmiştir.

Az önce işaret edildiği üzere Molla Fenari'den sonra Osmanlı da ilk medrese kurucularından birisi de Davûd-i Kayserî (ö. 751/1350) 'dir. Bu iki ilim adamı

³⁰ İbrahim Hakkı Aydın, *Mustafa Uzunçarşılı Maddesi İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, 30. / 245-247.

³¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yayınları Ankara, 1982. I/ 522.

sentez anlayışının en önemli temsilcileridir. Aklî ve naklî ilimlerdeki yetkinlikleriyle birlikte, vahdet-i vücud ile ilgili görüşleri benimsenmiş ve Anadolu'da bu görüşlerini yaymışlardır.³² Osmanlı'da ilk medrese İznik'te kurulmuş ve bu medresenin müderrisliği, Dâvûd el-Kayserî'ye verilmiştir. Osmanlı'da sentezci âlim tipinin ilk örneği olan Davûd el-Kayserî'nin kelâma ve tasavvufa dair eserleri olmasına rağmen bu medresede hangi ilimleri okuttuğu kesin ve net bilinmemektedir. Sonuçta Nizâmîye medreseleriyle başlayan geleneğin, Osmanlı medreselerini etkilediği düşünüldüğünde bu medresede tefsir, fıkıh ve hadis gibi şer'î ilimlerin okutulduğunu göstermektedir. Ancak bu derslerle beraber aklî ilimlerin ve kelâmın okutulup okutulmadığı bilinmemektedir.

Ayrıca ilk dönem Osmanlı müderrislerinin, başta Şerhu'l Mevâkıf olmak üzere, Tavâliu'l-Envâr ve Nasıruddin Tûsî (1201-1274)'nin Tecdîdu'l-kelâm'ına Seyyid Şerif Cürcânî'nin yazdığı Hâşiye-i Tecdîd kitaplarının üzerine çalıştıkları anlaşılmaktadır. İznik sonrası Bursa ve Edirne gibi şehirlerde de ilim merkezleri oluşmaya başlamıştır. Bu medreselerde müderrislik yapan Osmanlı âlimlerinin hangi kelâm kitapları üzerine çalışmalar yaptıkları ve buralardaki medreselerde hangi kitapları okuttuklarına dair bazı tespitler olsa da kesin olarak bilinmemektedir.

7-Klasik Dönem:

Davûd-i Kayserî, Molla Fenârî'den sonra, Molla Şah Fenârî (ö.832/ 1426), Hocazâde Muslihuddin Mustafa (ö. 892/ 1487), Molla Lütî (ö. 899/1494), Taşköprîzâde Ahmed Efendi (ö. 968/ 1561) gibi klasik dönem Osmanlı bilginlerinin kelâm ilmine yönelik çalışmaları da, herhangi bir tenkide uğramamıştır. Aksine bu dönem kelam açısından başarılı geçmiş ve çeşitli eserler yazılmıştır. Özellikle Taşköprîzâde'nin döneminde ve eserlerinde kelâm ilmi ön plana çıkmıştır.

Ancak klasik dönem sonrası Saçaklızâde (ö. 1145/1698) ve Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573) gibi Osmanlı âlimlerinin kelâma ve özellikle kelâmın felsefî yönüne dair eleştirileri, Gazzâlî'nin düşünceleri paralelinde şekillenmiş ve negatif bir anlayışa büründüğü ifade edilmektedir. İlim tasnifiine, Osmanlı âlimleri içerisinde en farklı yaklaşanı ise 17. yüzyılda yaşayan Kâtip Çelebi (ö. 1068/1657)'dir. Kâtip Çelebi, gerek aklî ilimlerin gerek kelâmın ve gerekse felsefenin Osmanlı ilmi muhitinde âdetâ müdafaasını yapacak, Sünnî kelâmın dışında felsefenin de okunmasına sıcak bakmıştır.³³

Kânûnî Sultan Süleyman (1494-1566) sonrası Osmanlı Medreselerinde okutulan kelâm kitapları, değişmeye başlamıştır. Diğer bir ifade ile bu dönemde ilim

³² M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2007, s. 198-199.

³³ Ahmet Yaşar Ocak, *Fetih Öncesi Dönemde Osmanlı Medreselerinde Kelâm Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, TTK Yayınları, Ankara, 2005, s. 89-115.

meclislerinde, kelâm alanında çalışmalar durağan bir hal almıştır. Safevî İran ile olan kötü ilişkiler yüzünden bu bölgeye dair ilim seyahatleri azalmış, ortaya gergin ilişkiler neticesinde Osmanlı sosyal yaşamında mistik karakterli sosyal hadiseler patlak vermiştir. Devlet Şîlik şüphesiyle daha çok tedbirli olmaya başlamış, bunun doğal sonucu olarak Sünnilik algılayışında bir daralma meydana gelmiş, bu içe kapanma anlayışı medreselerdeki kelâm kitaplarının tercihini bile belirleyici olmuştur.

Sistemli ve hiyerarşik bir düzene tabi olan Osmanlı medreseleri, Kanûnî sonrası dönemde önemli kırılmalara sahne olmuş, Fatih dönemindeki ilmi seviyeye bir daha ulaşamamıştır. Klasik dönemde oldukça zengin bir kelâm öğretimi varken, birçok nedene bağlı olarak bu öğretim, zamanla zayıflamış ve birçok kelâm kitabı ders müfredatından çıkarılarak bu hiyerarşik sistem zedelenmiştir. Bu tarihî durum, medreseler açısından sadece kelâm ilmine özgü olmayıp, diğer aklı ve şer'î ilimler için de geçerlidir. Buna rağmen geleneksel medreselerden ayrı olarak kelâm ve fıkıh gibi temel derslerinin okutulduğu sanılmaktadır.

8-Osmanlı Kelamcıları:

Daha önce ifade edildiği üzere Osmanlı Devleti hem uzun süre hem çok geniş bir coğrafya'da hizmet vermiştir. Dolayısıyla Osmanlı Yönetiminin diğer ilimlerde olduğu gibi kelim ilmine de katkılarının olduğunu söylemek gerekir. Elbette birkaç kaç asır boyunca devam eden idarenin sürekli olarak ilmi, siyasi, iktisadi ve sosyal anlamda aynı tempoda olması mümkün değildir. Çok başarılı ve az başarılı olduğu dönemler vardır. Bu tür farklılık normal karşılanmalıdır. Belki de bu hareketliliğin en canlı örneği Osmanlı döneminde yetişen ve şöhreti halen devam eden Kelam âlimleridir. Yeri gelmişken Osmanlı dönemi Kelmcılarından bazıları- nı yaşadıkları tarihleri ve dönemleri de dikkate alarak tanıtmakta yarar vardır:

a) 13-14. yüz yıl:

- 1- Davûd-i Kayserî (ö. 751/1350)
- 2-Molla Fenârî (ö.834/1431)
- 3-İbnu'l Hümam (ö. 861/1457)
- 4-Hızır Bey (ö. 863/1459)
- 5-Hayalî (ö.875/1470)
- 6-Ali Kuşçu (ö. 879/1474)
- 7-Hocazade Muslihiddin Efendi (ö.893/ 1488)
- 8-Molla Lütfi (ö.900/1495)
- 9- Kestelî (ö. 901/1495)

b) 15-16. Yüz yıl:

- 1- Taşköprîzade Ahmed Efendi (ö. 968/1561)

2-Beyazîzade Ahmed Efendi (ö. 1098/1687)

c) 17. Yüz yıl:

1-Abdülbaki Arif Efendi (ö.1125/1713)

2-Davud-i Karsî (ö.1169/1756)

3-Gelenbevî İsmail Efendi, (ö.1205/1791)

d) 18. 19 ve 20. Yüz Yıl:

1-Giritli Sırrı Efendi (ö./ 1895)

2-Manastırlı İsmail Efendi (ö.1846/1912)

3-İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946)

4-Abdüllatif Harputî (1846/1916)

5-İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946)

6- Şerafeddin Yaltkaya (1880-1947)

7-Arapkirli Hüseyin Avni (1864-1954)

8-Yusuf Ziya Yürükan (1887-1954)

9-Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1854)

10- Mehmed Şemseddin Günaltay(1883- 1961)

9- Yeni İlm-i Kelam Dönemi:

Osmanlı Devletinin son ve sıkıntılı olduğu yıllarda ise, kelam ilmi daha çok ön plana çıkmış ve “*yeni devir ilm-i kelam*” olarak isimlendirilmiştir. Bu aynı zamanda bir ihtiyaçtan kaynaklanmıştır. Çünkü o dönmede büyük bir ilmi hareketlilik içinde olan Batı’daki ilmi gelişme, İslam dünyasına karşı bir fikri taarruzun içine girmiştir. Yine Batı’nın başlattığı siyasi, sosyal felsefi ve insan haklarına yönelik çalışmalar ister istemez İslam dünyasını etkilemeye başlamıştır. Buna karşılık Osmanlı aydınları ikiye ayrılmıştır. Bir kısmı tamamen Batı’nın bu hegemonyasına teslim olmayı kabul ederken ya da ayırım yapmaksızın taklide rıza gösterirken bir kısmı da İslâm tarihi boyunca elde edilen mükteşebatın ortaya konulmasını tercih etmiştir. Dönemin kelam ve felsefe ilimleri üzerinde çalışanlar, bu ikinci yolu tercih etmişlerdir. Hal böyle olunca yeni dönem kelam eseleri mütekaddimun ve müteahirun döneminden farklı olarak Batı’daki gelişmelere cevap teşkil edecek şekilde hazırlanmaya çalışılmıştır. Yeri gelmişken Yeni devir kelam âlimlerinden Abdullatif Harputî’nin şu tespitini buraya almakta yarar vardır:

“Abdullatif el-Harpûtî der ki: “Saltanat-ı İslâmiye merkezindeki “*Daru’l-Fünûn-ı Osmaniye*” de Kelâm İlmini tedris etmekle görevlendirildiğimde, dinin esas inançlarını içeren, muânid bid’atçıları reddeden ve çağdaş dinsizlere karşı koyan bir kitap arayışına girdim. Ancak mütekaddim Ehl-i Sünnet

kelamcılarına ait böyle bir kitaba rastlamadım. Zira onların kitapları kendi dönemlerinde ortaya çıkan sapkın İslâmî fırkaların bid'atları ve Yunan kökenli eski filozof saçmalıklarını reddetmekle sınırlıydı. Bu kitaplarda, asrımızda ortaya çıkan birçok bid'at ve dini korumak için kesin bir şekilde ortadan kaldırılması gereken modern *duyumcu felsefe*'nin sapkınlıklarını reddetmeye yönelik bir şey bulunmamaktadır. Çünkü kelâm ilmi -sünnet ve yakîn erbabı bazı muhakkik âlimlerin de işaret ettiği gibi- duruma ve konuma göre tedvin edilmelidir. İşte bunlar, beni tedris ve müzakere ortamında böyle bir kitapçığı yazmaya sevketti. Bunu da hak olan dinimizi ve doğru olan kitabımızı, hile ve saptırma yoluyla sa-vaşanların saldırısına karşı savunmak için yaptım. Bununla beraber İslâm inanç esaslarımızı, sahih kelâm kitaplarından derleme yoluna gittim. Sonuçta kitap, içerdiği konular bakımından çağdaş dinsizleri tenkit konusunda akıl sahiplerine örnek olabilecek bir şekle geldi.”³⁴

Bu İslam bilginleri; yeni bir kelâmın inşa edilmesi ihtiyacını hissederek dine yöneltilen eleştirileri karşılamak amacıyla İslâm ilimlerinde yorumlama tekniğini geliştirerek, İslâm'ın ilk kaynaklarına dönmek suretiyle aslî hüviyetini ortaya çıkarmaya çalışmışlardır.³⁵

Sonuç ve Değerlendirme: Osmanlı kelamcıları genellikle Matürîdî düşüncesini benimsedikler söylensedey uygulamada, kelam ilmi alanında medreselerde okutulup yaygın hale gelen eserlerin çoğunun Eş'ari âlimlerine ait olduğu görülmektedir. Muhetmelen bunun sebebi Eş'ari kelam ekolüne mensup ve müteahhirun dönemi kelamcılarından olan Fahreddin er-Razî'nin de etkisi olmuştur. Bununla birlikte konu bütün olarak değerlendirildiğinde Osmanlı medreselerinde şu eserlerin kelam ilmi açısından ön plana çıktığı ve çeşitli kademelerde ders kitabı olarak okutulduğu anlaşılmaktadır:

Akâidü'n-Nesefî; Mâtüridiyye âlimlerinden en- Nesefî tarafından kaleme alınmıştır. Bu esredeki en önemli özellik, İslam inanç esaslarının toplu bir şekilde özetlenmiş olmasıdır.

Şerhu'l akaidi'n-Nesfeiiye; Bu eser, Eş'ariyye mezhebi mensuplarından Taftazanî'ye aittir. Bu eserle ilgili de şerhler hazırlanmıştır.

El-Akaidü'l Adudiyye ve Şerhleri; Bu eser de eş'ari kelamcılarından el-İcî (ö.756/1355)'ye aittir. Küçük hacimli olmakla beraber kelam âlimlerinin büyük ilgisini çekmiş ve uzun süre Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.

Şerhu'l Mevakif; Bu eser de Osmanlı medreselerinde uzun dönem okutulmuştur. Yine el- İcî, ehl-i sünnet kelamını ortaya koymak için altı bölüm halinde

³⁴ Abdullatif Harputî, *Tenkihu'l Kelam Fî Akaidi Ehl-il İslam*, Çeviren: Fikret Karaman, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016, s.6.

³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Yeni Devir İlmî Kelam” Maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2002, 25/ 196-203.

anlatmıştır. Bu eser için birçok şerh yapılmıştır. Fakat en meşhuru S.Ş. Cürcânî'nin yaptığı şerhtir.

Şerhu'l Makâsîd; Bu eserin müellifi ünlü Eş'ari âlimi et-Taftazanî'dir. Ehl-i sünnet akaidini kapsamlı bir şekilde anlatmaktadır. Sadece Osmanlı değil birçok islam ülkelerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.³⁶

Tevâliu'l-Envar, Müfessir Kadı Beyzavî'nin (ö.685/1286) önemli bir eseridir. Şemseddin el- İsfahanî (ö. 749/1349) tarafıbdan yapılmış olan "Metalîu'l – Enzar Tevaliu'l Envar" adlı şerhtir.

Tecridu'l –İtikad; Şii âlimlerinden Nasîruddin-i Tusi (ö.672/1274) tarafından hazırlanan bir eserdir. Bu eser İmamiyye Şiasının akaid prensiplerini oratya koyma noktasında bir ilk olma özelliğini taşımaktadır. Bu eser şii ve sünni âlimler tarafından büyük bir kabul görmüştür.

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Osmanlı döneminde hem dirayetli kelimciler yetişmiş hem de onların hazırladıkları eserler günümüze kadar ulaşmıştır. Zira Osmanlı dönemi, kelim ilminin müteahhirun dönemidir. Dolayısıyla bu dönemde şerh ve haşiyelere kapsamlı olarak yer verilmiş olması doğaldır. Kimileri bu tür metinleri tekrar ve bir bilgi yığını gibi görebilir. Fakat objektif bir değerlendirme yapıldığında görülecektir ki Osmanlı devleti din, ilim, kültür, adalet ve hürriyet üzerine dayalı büyük bir medeniyet inşa etmiştir. Son dönemde ise daha sistemli olarak geliştirilen "yeni devir kelim ilmi" metodu ile günümüze kadar daha da iyileşerek devam etmektedir.

Kaynaklar:

- Ali es-Sabûnî, Muhammed, *Safvetü't-Tefasir*, Ensar Neşriyet, İstanbul, 1990.
- Aydın İbrahim Hakkı, *"Mustafa Uzunçarşılı" Maddesi İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2005.
- Bilmen Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelam*, Bilmen Basımevi, İstanbul, 1972.
- Cürcânî Seyyid Şerif, *Şerhu'l Mevakif, Çeviren: Ömer Türker*, Türkiye Yazma Eserleri Kurumu, İstanbul. 2015.
- Demirci Osman, *Fetih Öncesi Dönemde Osmanlı Medreselerinde Kelâm*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2005.
- Ebü Mansur el- Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, Çeviren: Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz, Ensar, İstanbul, 2016.
- Ebu Mansur el- Mâtürîdî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, Çeviren: Bülent Baloğlu, Murat Memiş, Bilge Kültür Sanat, İzmir, 1998.
- Gölcük Şerafettin, Süleyman Toprak, *Kelam*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1988.
- Harputî Abdullatif, *Tenkihu'l Kelam Fî Akaidi Ehl-il İslam*, Çeviren: Fikret Karaman, Çelik Yayınevi, İstanbul, 2016.

³⁶ Metin Yurdagür, *Ünlü Türk Kelamcıları*, İFAV, İstanbul, 2017, s. 115.

- Karaman Hayrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal Ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003.
- Kaya Mahmut, *"Beytülhikme" Maddesi, İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1992.
- Muhammed Hamidullah, *İslam Petgamberi*, Çeviren M. Said Mutlu, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1972.
- Özek Ali, *Kur'an-ı Kerim Ve Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1993.
- Ocak Ahmet Yaşar, *Fetih Öncesi Dönemde Osmanlı Medreselerinde Kelâm Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, TTK Yayınları, Ankara, 2005.
- Topalğlu Bekir, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2010.
- Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1981.
- Özaydın Abdülkerim, *Nizamülmülk Maddesi, İslâm Ansiklopedisi* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Özervarlı M. Sait, *"Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz", Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Uzunçarşılı İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yayınları Ankara, 1982.
- Yavuz Yusuf Şevki, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2002.
- Yeşilyurt Temel, *Matürîdilik: Önemli İsimler ve Temel İlkeler*, Kelam, Grafiker, Ankara, 2012.
- Yiğit İsmail, *Emeviler (Siyasi Tarih) Maddesi, İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1995.
- Yurdağür Metin, *Ünlü Türk Kelamcıları*, İFAV, İstanbul, 2017.
- Yurdağür Metin, *Kelam Tarihi*, İFAV, İstanbul, 2017.
- Zehra Ebu Muhammed, *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Çeviren: Abdülkadir Şener, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1976.
- Zemahşerî İmam Mahmud. b. Ömer, *el- Keşşaf*, Matbaatü'l İstikame, Kahire, 1953.

NASSLARDAN VE BAĞLAMLARINDAN BAĞIMSIZ İCTİHAD YAPILABİLİR Mİ? İCTİHADLARIN GÜNCELLENMESİ TEZLERİ BAĞLAMINDA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Doç. Dr. Ali DUMAN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı/ ali.duman@inonu.edu.tr

GİRİŞ

19. yüzyılın ortaları geçildiğinde yeryüzünde İslam'ın temsilcisi ve Müslümanların hamisi konumundaki Osmanlı Devleti, sürekli Hristiyan batı karşısında yeniliyor, toprak kaybediyor, bilimsel ve teknolojik açıdan geri durumda bulunuyordu. Osmanlı'nın gerilemesi aynı zamanda İslam'ın ve Müslümanların gerilemesi anlamına geldiği için, Osmanlı'nın bu kötü gidişatı karşısında Osmanlı coğrafyasında yaşayan İslam alimleri bu gerilemeyi durdurmak için çareler arıyorlardı. Cevap aranılan konu şuydu: Kur'an-ı Kerim'de "وَأَنْتُمْ الْأَغْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" "*inaniyorsan üstünsün*" (Al-i İmran, 3/139) dediği halde, nasıl oluyor da Hristiyan Batı ekonomide, savaşlarda, bilimsel ve teknolojik alanlarda sürekli üstün geliyordu? Bu sorunun cevaplanması gerekiyordu.

Bu soruya cevap olarak Osmanlı alimleri dört proje geliştirdiler bunlardan birincisi Garpcılık şeklinde ifade edilen Batıcılıktı¹. Batıcılık tezi, Osmanlı'nın neredeyse kuruluştan itibaren hedef yönü olan Batı olmasından dolayı, daima Osmanlı idarecilerinin zihninde yer alan bir tezdi ve Osmanlı'nın dara düştüğü zamanlarda Osmanlı âlimlerinden bir kısmı batının kültür ve teknolojisi alınarak Batı ile rekabet edilebileceği fikrini batıcılık biçiminde ifade etmişlerdi.

¹ Garbcılık konusunda geniş bilgi için bkz. Hasan Hikmet, "Medeniyet, Terakkiyat-ı Maddiyeden mi İbarettir?(İctimaiyyatta Garbcılık ve Bozgunculuk)", *Sebilü'r-Reşâd*, (1340/1922), 24/622, 374-377; Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, thk. Ertuğrul Düzdağ, 5. Bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006); Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, 3. Bs (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2013); Ercüment Kuran, *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, 3. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007); Şaban Öz, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Medeniyet Tasavvurları -Ahmet Ağaoğlu (1869-1939) Özelinde", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4/3 (Spring 2009): 1794-1803; Ömer Ali Yıldırım, "Said Halim Paşa'ya Göre Batılılaşma Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi Olarak 'Millileştirme' Projesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Ocak 2011): 103-134.

Bir diğer tez “Osmanlı coğrafyasında yaşayan herkes Müslim gayrimüslim, etnik köken farkı gözetmeksizin Osmanlı vatandaşıdır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti’nin bekası için birlikte hareket etmelidir” düşüncesi şeklinde ifadesini bulan Osmanlıcılık düşüncesi². Bu tez kalıcı olmadı. Çünkü bilhassa 1789 Fransız İhtilali’nin etkisi ile gelişen milliyetçilik akımı Osmanlı coğrafyasının Avrupa’daki kısmı olan Balkanlarda hızla yayıldı ve Balkan ülkeleri birer birer Osmanlı’dan bağımsızlıklarını ilan ettiler. Ayrıca sadece Balkanlarda değil, dünyanın her neresinde gayrimüslim Osmanlı tebaası varsa, onlar da birer birer Osmanlı’ya başkaldırdılar.

Osmanlıcılık tezinin tutmayacağı belli olunca İslamcılık³ tezi geliştirildi. Kısaca: “Osmanlı coğrafyasında yaşayan bütün Müslümanlar kardeştir. Dolayısıyla İslam Birliği sağlanarak, tek halifenin etrafında birleşerek, Hristiyan batıya ve dünyaya meydan okuyabiliriz” şeklinde özetlenebilecek olan İslamcılık tezi ne yazık ki bilhassa Kuzey Afrika ve Ortadoğu coğrafyasında yaşayan Müslüman toplumların liderlerinin İngilizlerle, Fransızlarla anlaşmalar yaparak Osmanlı’dan bağımsızlığını elde etme çabaları neticesinde uzun süre yürürlük gösteremedi.

Osmanlı alimlerinin geliştirdiği son kez Türkçülük⁴ oldu: “Osmanlı coğrafyasında yaşayan Türk Milleti Osmanlı Devleti’nin ana unsurudur. Bu devletin sınırlarını genişlemesinde Türk, kanı ile canı ile mücadele etmiştir. O halde geri kalan varlık mücadelesinde de Türk bu işi yapacaktır” tezi.

Biz bu tebliğimizde Osmanlı Devleti’ni kurtarabilmek adına geliştirilen bu tezlerin inceleme konusu yapacak değiliz. Ancak, bilhassa İslamcılık tezi içerisinde yer alan ve doğru bir İslamcılık yapılabilmesi için nasıl hareket edilmesi gerektiğini temellendiren bir teze, sonraki ismi ile Neo-Selefilik⁵ olacak olan

² Osmanlıcılık konusunda geniş bilgi için bkz. Şerif Demir, “Tanzimat Dönemi Eğitim Politikalarında Osmanlıcılık Düşüncesinin Etkisi”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/31 (K 2010): 284-294; Şerif Demir, “Tanzimat Döneminde Bir Devlet Politikası Olarak Osmanlıcılık”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 29 (2011): 331-348.

³ İslamcılık konusunda geniş bilgi için bkz. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*; G. Wyman Bury, *Pan-Islam* (London: MacMillan and Co, 1919); E. Lee Dwight, “The Origins of Pan-Islamism”, *The American Historical Review* 47/2 (Ocak 1942): 278-287; Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı* (İstanbul: Baha Matbaası, 1962); Nikki Keddie, “Pan-Islam as Proto Nationalism”, *The Journal of Modern History* 41/1 (Mart 1969); Nikki Keddie, “The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdülhamid II”, *Middle Eastern Studies* 3/1 (Ekim 1966): 46-67; Mümtaz’er Türköne, *İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994); Gökhan Çetinsaya, *II. Abdülhamid Dönemi’nin İlk Yıllarında “İslam Birliği” Hareketi (1876- 1878)* (Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, 1988); Yıldırım, “Said Halim Paşa’ya Göre Batılılaşma”.

⁴ Türkçülük konusunda geniş bilgi için bkz. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, e-kitap (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2015); Yusuf Akçura, *Türkçülük* (İstanbul: Toker Yayınları, 2006); Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, thk. Kemal Bek (İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, ts).

⁵ Selefilik ve Neo-Selefilik konusunda geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Selefililiğin Fikri Arkapları - İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 4. Bs (Ankara: Otto Yayınları, 2017); Zeki İçsan, *Selefilik - İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri*, 2. Bs (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014); Zeki İçsan, “Tarih Boyunca Selefî Söylem”, *İlahiyat Akademi - Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, Selefilik Özel Sayısı/1/1-2 (2015): 1-14; Ferhat Koca, “İslam Düşünce Tarihinde Selefilik Tarihsel

bir teze temas etmek istiyoruz. Bu tez bilhassa Cemalettin Afgani⁶, Muhammed Abduh⁷, ardından Muhammet Reşit Rıza Hüseyini⁸ ve ülkemiz temsilcisi Mehmet Akif kanalıyla dile getirilen bir anlayıştı. “Öze dönüş projesi”⁹ de denilmesi mümkün olan bu teze göre, Müslümanların Hristiyan Batı karşısında geri kalmalarının sebebi içtihat kapısının kapatılması ve din adına hurafelerin yığılmasıdır. Dolayısıyla içtihat kapısı yeniden açılır ve din hurafelerden ayıklanırsa İslam yeniden eski satvetine kavuşacak ve dünyada yeniden hakim ve söz sahibi olan Müslümanlar olacaktır.

Bu düşünce bilhassa Mısır merkezli olarak ortaya çıkmışken paralelinde İngiltere sömürgesi olan Hindistan’da da Sir Seyit Ahmet Han¹⁰ tarafından Kur’an-cılık düşüncesi¹¹ biçiminde geliştiriliyordu.

Serüveni Ve Genel Karakteristiği”, *İlahiyat Akademi - Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 1/1-2 (2015): 15-70; Mehmet Evkuran, “Bir Kriz Teolojisi Ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik –Selefi İdeoloji Ve İslam Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz-”, *İlahiyat Akademi - Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 1/1-2 (2015): 71-90; Mehmet Kubat, “Selefiyye İle Neo-Selefilik’in Kesişen Ve Ayrışan Yönleri”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2017): 124-142.

- 6 Ignaz Goldziher, “Cemaleddin Efgani”, *İA* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1978); Mecdi Abdülhafız, *Cemaleddin Efgani ve İskaliyyatu’l-Asr* (ys.: el-Meclisü’l-A’la li’s-Sekafeti, 1997); Muhsin Abdülhamid, *Cemaleddin Afgânî Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*, trc. İbrahim Sarmış (Ankara: Fecr Yayınları, t.y.); Muhammed Paşa Mahzumi, *Hatıratu Cemaleddin el-Hüseyinî el-Efganî*, (Kahire: Mektebutü’sŞuruku’d- Düveliyye, 2002); Muhammed Reşad, “Efgani Hakkındaki Sualler”, *Cemaleddin Efgani’nin Gerçek Yüzü (Derleme)* (İstanbul: Bedir Yayınları, 1997), 9-50; Ali Duman, “Klasik Modernist İslamcılardan Cemaleddin Afganî’nin Batı Emperyalizmi Karşısındaki Görüşleri / Thoughts of the Classical Modernist Islamists Jamal al-Din Afghani Against The West Imperialism”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6/11 (08 Ocak 2013): 179-200.
- 7 Muhammed Ammare, *el-A’mâlü’l-Kamile li’l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh* (Kahire: Daru’s-Şuruk, 1993); Reşid Rıza Hüseyini, *Tarihu’l-Üstazi’l-Azam eş-Şeyh Muhammed Abduh*, 2. Bs (Kahire: Daru’l-Fazile, 2006); Mehmet Zeki İçsan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998).
- 8 Reşid Rıza hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, “Neo-Selefilik Ve Kur’an -Reşid Rıza’nın Kur’an Ve Yorum Anlayışı Üzerine-”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004): 77-106; Özgür Kavak, “Dünyevi Bir ‘Fıkah’ İnşasına Doğru: Reşid Rıza’nın Fıkıh Usulü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009): 35-72; Mehmet Emin Maşalı, “Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makasid Merkezli Yaklaşım Reşid Rıza ve İbn Aşur Örneği”, *Makasidi Tefsir Kur’an-ı Kerim’i Amaç Ve Hikmet Eksenli Anlamak, İlmi Toplantılar Serisi: 10* (İstanbul: Kuramer, 2018), 261-278.
- 9 Ali Duman, “Klasik Modernist İslamcılardan Cemaleddin Afganî’nin Batı Emperyalizmi Karşısındaki Görüşleri”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6/11 (Ocak 2013): 192-193.
- 10 Seyyid Ahmed Han konusunda bkz. Mustafa Öz, “Ahmed Han, Seyyid”, *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989); Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997); W. Christian Troll, “Seyyid Ahmed Han (181 7-1898) ve İlm-i Kelam’ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, trc. Şaban Ali Düzgün 8/1 (K 1995): 35-64.
- 11 Kur’anıcılık konusunda bkz. Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur’anıcılık* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013); Süleyman Kaya, “Modern Dönem Kur’an Algısı”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Bahar 2014): 18-36.

Gerek öze dönüş projesi, gerek Kur'ancılık düşüncesi olsun, temel tezleri İslam'ı hurafelerden arındırarak yeniden kitap ve sünnete dönerek, çağdaş yaşamın gereğince içtihatlarla İslam'ı ihya etmek düşüncesine dayanıyordu.

Aslında iyi niyetli projeler kabul edilmesi mümkün olan bu tezler Kur'ancılık ve hurafelerden dini arındırma düşüncesi ile başlayarak, hadisi ve sünneti inkar etmeye, Kur'an'dan başka hakikat olmadığını dillendirmeye ve neticede peygamberin sadece bir postacı olduğunu, din hususunda herhangi bir yetkisi bulunmadığını ifade etmeye kadar vardı.

Günümüzde de insanlar yegane hakikatin Kur'an olduğunu ve insanların Kur'an'dan hareketle çağa uygun içtihatlar ortaya koyabileceği, Kur'an'ın açık, mübin bir kitap olduğu, herkesin dinini Kur'an'dan okuyup anlayabileceği, Kur'an'ın bütün insanlara açık ve anlaşılır bir biçimde gönderildiği, kimsenin Kur'an'ı anlamak ve İslam'ı yorumlamak hususunda yetkisi olmadığı, her bir bireyin kendi dini anlayışını geliştirebilecek kapasitede yaratıldığını gibi söylemleri savunan bu düşünceleri ülkemizde de, dünyada da görmekteyiz.

Bu düşünceleri, iyi niyetli ve İslam'ı çağa uydurmak amacıyla olan düşünceler şeklinde değerlendirirsek bile, bilhassa Kur'an'dan hareketle din inşa edilebileceği, herkesin Kur'an'ı okuyarak anlayabileceği, dini hayatını Kur'an'a göre düzenleyebileceği ya da günümüzde Kur'an ve sünnetten hareketle, hadislerden hareketle yeni içtihatlar ortaya konulabileceği düşüncelerinin gerçeği yansıtmadığını söylememiz gerekir. Çünkü Kur'an ve sünneti elde ettiğimiz hadis metinleri, yaklaşık 1500 yıl önceki bir toplumsal ortamda ortaya konulmuş ve o dönemin toplumu oluşturan fertlerin anlayış kapasitesi ve sorunları çerçevesinde şekillenmiştir. Dolayısıyla, zorunlu olarak bugünün insanı ile 1500 yıl önceki insanın problemleri, problemlere bakış açısı, yaşadıkları coğrafya, kültürel ortam, örf ve adet farklılıkları mevcuttur. Dinin anlaşılıp yorumlanması hususunda bu sayılan hususlar önemli etkenler olduğu için, bugün Kur'an ve hadis metinlerinden hareketle, insanların bunları okuyup anlayarak din ve dünyalarını inşa edebilecekleri düşüncesi, Allah'ın dinini değil, her bir insanın kendi dinini inşa edeceği sonucunu doğuracaktır diye düşünüyoruz.

Bugünün insanının Kur'an'ı ve hadisleri önüne koyarak yaşadığı çağın problemlerini çözemeyeceğini, çünkü Kur'an'ın ve hadislerin ve onlardan elde edilen sünnetin anlaşılabilmesi için gerekli eğitim ve altyapı bilgileri bulunmadan Kur'an ve sünnetten din inşa edilemeyeceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim -Yunus Apaydın'ın ifadeleriyle- nasları anlamada yetki ve yöntem sorunu olarak değerlendirilmesi mümkün olan bu problemde kitap ve sünnet metinlerinin kim tarafından ve hangi yöntemle anlaşılacağı¹² ve yeni ortaya çıkan meselelere çözüm üretmek de kullanılacağı sorunu gündeme gelmektedir.

¹² H. Yunus Apaydın, "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu (Genel Bir Tasvir)", *Marife* 2/1 (Bahar 2002): 7-8.

Şimdi neden Kur'an'ın anlaşılabilmesi için birtakım temel bilgilerin lazım olduğunu, hadislerden sünnetin elde edilebilmesi için temel bilgileri almanın gerekli olduğunu izah etmeye çalışalım.

1. DİNİN KAYNAKLARININ (KİTAP VE SÜNNET) ANLAŞILMASI VE YORUMLANMASI

İslam, hem bir din, yani inançlar manzumesi, hem de bir hukuk, yani insanların amel, tutum ve davranışlarını yönlendirmede belirleyici, norm koyucu temel kriterdir. İnsanların dini tutumlarını, İslâm ahlakına belirlemede birinci derece etkenin de İslâm dini olması gerekir¹³. İslam'ın din, yani inanç, akait boyutu Kelam ilmi tarafından incelenmektedir. O sebeple bu hususa girmeye gerek görmüyoruz. Amel boyutuna gelince; bu, hukukun ya da hukuku da içine alacak biçimde fıkıhın inceleme alanıdır. Fıkıh, Müslüman bireyin Allah'a kulluğunun mahiyetini belirleyen ibadetler alanından, günlük hayatının tamamını düzenleyen, bunları din, ahlak, görgü ve hukuk kuralları çerçevesinde olması gerekeni kitap, sünnet, icma ve diğer delillere dayalı olarak ortaya koyan disiplinin adıdır.

İslam hukuku yani fıkıh kitap, sünnet, icma, kıyas ve üzerinde ittifak edilme-ye diğer kaynaklardan istinbat edilir. Kitap ve sünnetin dışındaki diğer bütün kaynaklar, kitap ve sünnetten güçlerini alırlar. Sözelimi icma, geçerli olabilmek için kitap veya sünnetten bir senedi olmak zorundadır. Aynı şekilde kıyas yapılabilmesi için kitap ve sünnetten bir asla ihtiyaç vardır. Bunların dışında kalan istihsan, maslahat-ı mürsele, seddi zeri'a, örf, ıstıshab gibi kaynakların hepsi kitap ve sünnete uygun olduğu takdirde kaynak olabilirler. Kitap ve sünnetin dışındaki diğer kaynaklar ancak kitap ve sünnete aykırı olmamak koşuluyla kaynak olabilirler. Kitap ve sünnetin doğru anlaşılıp, doğru yorumlanması ve bu ikisinde yein ortaya çıkan meselenin hükmüyle ilgili herhangi bir delil olmadığının ortaya konulmasından sonra diğer kaynaklar devreye girebilmektedir. Görüldüğü gibi İslam hukukunun temel kaynağı kitap ve sünnettir. Kitap ve sünnet incelendikten, bunlarda yer alan manalar tespit edildikten, hükmü bilinmek istenen meselenin bu iki kaynaktan bir delilinin olmadığı anlaşıldıktan sonra, diğer delillere müracaat edilerek meselenin hükmünün çözüleceği anlaşılmış olmaktadır.

Kitap ve sünnetin doğru anlaşılabilmesi için ise, usûlcülerin alet ilmi dedikleri ilimleri bilmeye ihtiyaç vardır. Bunlar lügat, sarf-nahiv, mantık, siyer, tarih, hadis, tefsir gibi ilimlerdir. Ayrıca kitap ve sünnetin bağlam bilgisi, kitapta yer alan ibarelerin umumluk-hususluk, mutlaklık-mukayyetlik, nasihlik-mensuhluk gibi durumlarına vakıf olmak da gerekir.

Kitapta ve sünnette yer alan bir ibarenin doğru anlaşılabilmesi sadece o metni oluşturan kelimelerin taşıdığı manadan ibaret değildir. Herhangi bir ayet veya

¹³ Hasan Arslan, "Dindarlık Boyutları, Algıları, Uygulamaları Ve Değerlendirilmesi", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 4/7 (2011): 40-41.

hadisi duyduğumuzda, o ayeti veya hadisi oluşturan kelimelerin mübteda-haber, fiil-fail-meful, istisna, şart, vasıf, gaye gibi bir takım durumları içerdiğini görmek ve bunları lafzi manalara bağlı bir şekilde çevirerek ona bir anlam yüklemek mümkünse de; bu şekilde elde edilen anlamın Şari'in kastı olduğundan emin olmak mümkün olamamaktadır. Çünkü o ayetin yer aldığı sure içerisinde o ayetten önce gelen, ayetler ve sonra gelen ayetler ile ilişkisi, ayetin sebep-i nüzulü, sahabenin o ayetten anladığı anlam ve hayata geçirme biçimi gibi bütün durumların bilgisi ile birlikte ayetin doğru anlamı tespit edilebilecektir.

Bu noktada Yunus Apaydın hocanın şu tespitleri öne arz eder: “bize göre anlam metni için olan ve ancak dilin imkanları ve konuşan kişinin bilinen konumu ve genel maksatları çerçevesinde keşfedilecek olan bir şeydir. Bu bakımdan anlam metne dışarıdan yüklenmek de tam tersine metnin sahibine ait olup metinden dışarı doğru taşımaktadır”¹⁴. Bu ibareyi açıklayacak olursak, anlam da metinle beraber verilmiştir. Bu anlamı kendisine metin gönderilen peygamber tamamen üstlenmiş ve olduğu gibi sahabeye aktarmıştır. Dolayısıyla Kur'an birinci nesilde tam olarak anlaşılmış demektir. Buna göre herhangi bir kimsenin sonraki bir dönemde yapacağı Kur'an okuması ile metne yükleyeceği anlam, Cenabı Hakk'ın peygambere gönderdiği anlam olmayacaktır.

Bu durumun Yunus Apaydın çok güzel bir biçimde özetlemektedir: “Kur'an söz konusu olduğunda anlam, kesin olarak metne için olan ve ancak dilin imkanları ve Şari'in maksatları çerçevesinde doğru bir şekilde keşfedilecek olan bir şeydir. Anlamın tespiti sürecinde dilin imkanları ve Şari'in maksadı ihmal edildiğinde çoğu zaman Kur'an'ın ne söylediğini anlama çabasının yerini, ona istediğimizi söyletme çabası alır”¹⁵.

Aynı şey hadis için de söz konusudur. Hadis neticede Arapça bir cümle olarak, Mübteda-haberden veya fiil-fail-meful ve diğer yan cümle öğelerinden oluşacaktır. Cümleyi oluşturan kelimelerin sahip oldukları anlamları bir araya getirerek hadisin metninden bir anlama ulaşmak mümkündür. Ancak bu ulaşılan anlam Peygamber Efendimizin o sözü söylerken kastettiği anlam mıdır bundan emin olamayız. Emin olabilmemiz için o hadisin söylendiği ortamı, bağlamı, Peygamber Efendimizin kime, nerede, ne zaman, hangi sebeple o sözü söylediğini bilmemiz gerekir. Bunun dışında sözü söylerken sahip olduğu ruh halini, psikolojik yapısını, eğer bu hadis bir soruya cevapsa soru soranın toplumsal statüsünü, eğitimi, kültür düzeyini, şehirli mi, köylü mü olduğunu bilmemiz önem arz etmektedir.

Kitap ve hadis metinlerinde yer alan ibarelerin anlamlarını anlamak için sadece Arapça bilmek, cümleyi oluşturan öğeler arasındaki irtibatları, cümleyi

¹⁴ H. Yunus Apaydın, “Sahih Anlam Meşru Yorum”, *İslam ve Yorum - Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar* (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 1: 32.

¹⁵ Apaydın, “Sahih Anlam Meşru Yorum”, 1: 33.

oluşturan kelimelerin anlamlarını bilmek de yeterli değildir. Ayrıca bunların birbirleriyle bağlantılarını ve hüküm açısından gerekçelerini, illetlerini çıkarabilmek de gerekir. Usûlcülerin “hüküm istinbat melekesi” dediği bu özellik, elbette vehbi değildir, kesbîdir, çalışarak kazanılabilir. Ancak böyle bir melekeyi kazanmak için herhangi bir gayret çaba sarf etmeden, sadece kitabı ve hadisleri önümüze koyarak bunlardan hüküm çıkartmaya kalkışmamız ancak ve sadece ahkam kesmekten ibaret bir faaliyet olur.

Bu noktada cevaplanması gereken soru şudur: İnsanlar neden kitap ve Sünnet oluşturan hadisleri metinlerini okumalıdır?

Aslına bakılırsa bu sorunun cevabı açıktır. Sıradan insanların kitap ve sünneti oluşturan hadis metinleri ile ilişkisi, sadece onu okumaktan sevap alacak bir ilişkiden öteye gidemez. Çünkü kitap ve sünnette ahkam dediğimiz fıkhi hükümler de yer almaktadır, ki bunların amacı fertlerin Allah’a hakkıyla kul olabilmelerinin anahtarlarını tespit etmek, bunun dışında yeryüzünde insanların birbirleri ile ilişkilerinde hak ve adaletle göre hareket etmelerini sağlamak, devlet ile fertlerin ve toplumun ilişkilerini düzenlemek, kısaca hukuk üretmektir. Hukuk insanlara lazımdır ve insanlar hukuka göre hayatlarını düzenlerler. Fakat hukuk üretmek sıradan insanların işi değildir. Hukuk insanların hayatlarını kendisine göre düzenlemeleri gereken ilkeler bütünüdür. Bu ilkeler tek tek sıradan insanlardan değil, onların da hayatlarını belli ilkeler bütününe göre idare edecek uzman ve yetkin insanlar tarafından üretilebilir. Bununla kastım hukuku sadece belli insanlar üretebilir demek değildir. Bununla kastım, hukuku, hukuk kurallarını, toplumsal nizamı sağlayacak uzman ve otorite fertler üretebilir demektir. Yani hukuk üretmek uzmanlık işidir.

Hiç şüphesiz ki Kur’an, insanlığın hidayet rehberi ve kıyamete kadar gelecek olan Müslümanların kendisine göre hayatlarını düzenleyecekleri dünyayı anlama ve anlamlandırma kılavuzudur. Kur’an’ın tefsiri niteliğinde olan sünnet de dünyayı anlamak ve Kuran’ı hayata geçirmek için insanların önünde bir örnektir. Sünnet, kitabın hayata nasıl geçirileceğini örneğidir. Ancak hem kitap, hem de sünnet belli bir tarihsel zaman diliminde, belli bir toplumun yaşantısı, örf, adet ve gelenekleri üzerine, onların içinde yaşadığı dönemin problemlerine cevap verecek bir biçimde varit olmuşlardır. Kur’an’ın indiği dönemin insanları, sahabe nesli dediğimiz bu insanlar, Cenab-ı Allah’tan Kur’an’ı alarak kendilerine ileten peygamber efendimize iman etmişler, onun nezaretinde Kur’an’ı hayatlarına uygulamışlar ve Kur’an’ın ne dediğini, ne demek istediğini, neden dediğini hayatlarında göstermişlerdir. Peygamberimizin vefatından ve vahyin kesilmesinden sonra Kur’an’ın iniş sürecinde karşılaşmadıkları yeni meselelerle karşılaştıklarında ise Kur’an’ın ve Kur’an’ın tefsiri niteliğindeki sünnetin yol göstericiliği ile karşılaştıkları sorunları çözmeye çalışmışlardır. Bu sorunları çözerken de öncelikle, Allah’ın kitabında karşılaştıkları meselenin cevabının olup olmadığını

aramışlar, eğer onda bulamamışlarsa peygamberimizin söz, fiil ve takrirlerinde, onun döneminde ashabın yapıp ettikleri karşısında peygamberimizin tutum ve davranışlarında aramışlardır. Eğer bu kaynaklardan bir çözüm üretememişlerse, peygamberimizin onlara öğrettiği gibi kıyası uygulamışlar ve içtihat etmişlerdir. İctihatlarında şeriatın maksatlarını, toplumun maslahatını, toplumun iyi-kötü değerlendirmesi çerçevesinde ahlakını ve örfünü dikkate almışlar ve Cenabı Hakk'ın kitap ve sünnetle onlara ve kıyamete kadar gelecek bütün insanlığa hedef olarak koyduğu ahlaki temel ilkeleri göz önünde bulundurmışlardır. Karşılaştıkları meseleleri çözmek için gerekli olan İslam hukukunun kaynaklarını oluşturmuşlar ve kendilerinden sonra gelen nesillere de ortaya çıkacak meselelerin çözümünde başvuracakları kaynakların eksiksiz olarak teslim etmişlerdir.

Onların arkasından gelen tabiun nesli de sahabe'nin tespit etmiş olduğu kaynaklardan hüküm çıkarabilmek için, öncelikle bu kaynakların doğru anlaşılması ve yorumlanması için ilkeler, usuller, yöntemler belirleme yoluna gitmişler ve onlar da kendilerinden sonra gelen nesillerin kaynakları doğru anlayıp, doğru yorumlayabilmesinin anahtarlarını ortaya koymaya çabalamışlardır.

Tabiundan sonra gelen nesil fıkıh tarihi açısından müctehid İmamlar dönemi olarak isimlendirilir. Bu dönemde müctehid imamlar kendilerinden önce yaşayan ve Selef dedikleri sahabe ve tabiunun kaynakları oluşturma ve anlama yöntemleri çerçevesinde, kıyamete kadar gelecek Müslüman toplumlarının rehberliğini yapabilecekleri usul, metot ve yöntemleri ortaya koymuşlardır. Böylece her nesil kendi döneminde kitap ve sünneti yeniden yeniden okuyup, yeniden yeniden hükümler istinbat etmek zorunda kalmayacak bir biçimde sistemlerini ortaya koymuşlardır. Kitabın ve sünnetin indiği ve olduğu dönemde verdiği mesajın lafzıyla kalmayarak o mesajı neden verdiğini, gerekçelerinin neler olduğunu tespit etmişler ve gelecek nesillerin artık gerekçeler üzerinden, içinde yaşadıkları dönemin sorunlarını çözebilmesinin anahtarları olan usulü ortaya koymuşlardır. Zira, Kur'an ve sünnetin yorumlanması sahabe ile sonraki nesiller arasındaki mesafe açıldıkça daha da zorlaşmaktadır. Mezhep imamlarının koymuş olduğu yöntemlerle kitap ve sünnete tekrar tekrar başvurmaya gerek kalmamakta ve fakat nasslarda yer alan hükümlerin gerekçelerinin tespiti ve anlaşılması ile ortaya çıkan yeni meselelerin çözümünde usul ve kitap, sünnet ve diğer delillerden elde edilen külli kaideler ile yetinilmesi yeterli olabilecek bir hale gelmektedir.

2. ANA KAYNAKLARDAN FIKIH ÜRETMEK SIRADAN İNSANLARIN YAPABİLECEĞİ BİR FAALİYET MİDİR?

Yukarıdaki açıklamalardan fıkıh üretmenin akademik, bilimsel bir faaliyet olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre sıradan bir kimsenin Kur'an-ı Kerim'i ve hadisleri önüne koyarak bunlara göre hayat yaşıyorum gibi bir iddiası olamaz. Çünkü bu "Kur'an'ı önüne koydum şimdiye kadarki bütün tarihsel süreçlerdeki

içeriğini, muhtevasını, anlaşılış biçimlerini ve yorumlarını tamamen göz ardı ettim, ben kendi dini anlayışımı, kendi din yaşantımı Kur'an'dan ve ulaşabildiğim hadislerden çıkarıyorum" gibi çok uçuk tutarsız bir iddiadır. Halbuki Kur'an ve Sünnet 1500 sene önce nazil olduğu zaman verildi bir anlama sahiptir. Peygamberimiz ve etrafındaki Ashab bu anlamı elde etmişler, bu anlama göre hayatlarını düzenlemişler, bu anlama göre Kur'an ve sünnette yer alan şeriatı yaşam biçimi haline getirmişlerdi. Ayrıca tabiun, Sahabe'den aldıkları bu verili anlam üzerine kendi yorumlarını katarak Kur'an'ın yaşadıkları dönemde nasıl anlaşılacağına ortaya koymuşlar ve kendilerinden sonra gelen nesillere Kur'an ile hayat ilişkisinin, Kuran'ı anlama, hayata geçirme ve yorumlama kurallarının anahtarlarını ortaya koymuşlardı.

Müctehid imamlar döneminde artık Kur'an ve sünnetin edilme kaynağı olan hadisi önüne koyan bir kimsenin, kendi anlayışını din veya şeriat olarak ileri sürme imkanı kalmamıştır. Çünkü Kur'an'ın verili anlamı sabitti. Bu sabit anlam üzerine yorum yapma, yani içtihat alanı ise sonuna kadar açıktı. Bu yüzden imam Kerhi "bizim ashabımın görüşlerine aykırı her bir ayet ve hadis neshe hamledilir ya da uygun bir biçimde yorumlanır"¹⁶ derken kastettiği buydu. Yani artık Kur'an'ı önüne koyan ondan anladığı mananın Allah'ın gönderdiği mânâ olduğunu iddia edemez. Allah'ın gönderdiği mânâ sabittir. Ashab bunu anlamıştır, bizim imamlarımız bunu anlamıştır, bize düşen imamlarımızın bu anlama tarzını kavramak ve ona göre çağımızda günümüzde onu yaşantıya geçirmektir demek istiyordu. Aynı şekilde Kerhi'nin talebesi Cessas da "hadis alimleri bir hadise sahih dediler diye onunla amel bir fakih görmedim" derken kastettiği tamamen buydu. Buna göre sıradan insanların Kur'an ve Sünnet elde edilen hadisleri okuyarak Buna göre bir yaşam tarzı belirleme iddiaları çok tutarlı gözükmemektedir.

Yapılması gereken Kur'an'ın verili anlamını kavradıktan sonra, onun illetlerini, gerekçelerini tespit ederek, içinde yaşanan dönemde ihtiyaç olan alanlarda nasstan hareketle hükümlere ulaşmaya çalışmaktır. Bu ise bir usul, bir yöntem gerektirir. Burada sorulması gereken soru: Karşılaşılan yeni meselelere cevap verirken, nasıl bir yöntem izleneceği ya da klasik yönteme uyulup uyulmamasının zorunlu olup olmadığı gibi sorulardır. Değişik bir anlatımla, kurucu içtihat / mutlak içtihat döneminin ardından tarihin herhangi bir döneminde ve günümüzde kitap ve sünnette hükmü bildirilmemiş bir Hadise ile karşılaşan Fakih, bu meselelerin hükmünü istinbat etmekte nasıl bir yöntem izlemelidir?

Bu sorunun cevabının müctehid imamlar devri'nin akabinde başlayan dönemlerde ekol sistematığı¹⁷ olduğunu söyleyebiliriz. Ekol sistematığı, kurucu

¹⁶ Ali Duman, *İlham ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri*, 2. Bs (Malatya: Protecth Matbaacılık, 2017), 155.

¹⁷ H. Yunus Apaydın, "Fıkıhın Yenileşmesi ve Ekol Sistematığı", *İslam Fıkıhının Dinamizmi - Sempozyum, Tebliğ ve Müzakereler* (Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı (Kurav), 2006), 71-76.

içtihat ortaya koyan imamların içtihatlarını ve içtihatlarında izledikleri usulleri esas alarak, onların karşılaştıkları meselelerde getirmiş oldukları çözümlerden hareketle, bu yeni meselelerle karşılaşsalar mı nasıl hareket edebileceklerini çıkarmak demektir. Bunun usul ilmindeki adı ise tahrîc'dir.

3. İCTİHAD MI TAHRİC Mİ?

Aslında Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar geçen peygamberler silsilesinde, peygamberler, içinde yaşadıkları toplumun ameli hayatlarının düzenlemesinde daima birtakım yöntemler uygulayagelmışlerdir. Fakat bütün peygamberlerin karşılaştıkları yeni meselelerde hüküm istinbat yöntemlerine dair elimizde yeterince bilgi bulunmamaktadır. Ancak biz Cenab-ı Allah'ın en son şeriatının mübelliği olan Hz. Muhammed (SAS)'in vahiy ile kendisine hüküm bildirilmemiş olan alanlarda nasıl hareket ettiğine ve yeni ortaya çıkan meseleleri hükme bağladığına dair yeterince malumata sahibiz.

Her ne kadar fukaha arasında tartışmalı olsa da¹⁸, çoğunluk Hz. Peygamberin vahiy ile hükmü bildirilmeyen konularda içtihat etmesinin caiz olduğu kanaatinde-dir. Peygamberimiz hükmü bilinmek istenilen bir meseleyle karşılaştığında, eğer o meselenin hükmüyle ilgili olarak o ana kadar inen vahiyde herhangi bir hüküm varsa onu bildirir ve meseleyi hükme bağlardı. Eğer yeni meseleyle ilgili bir hüküm yoksa, Ebu Hanife'ye göre vahiy bekler, vahiy gelmez ya da konu vahiy beklendiğinde çözümsüz kalmakla karşı karşıya kalacaksa, diğer mezheplere göre vahiy beklemesine gerek olmaksızın, ictihad ederdi.

Peygamber Efendimizin ictihadının birkaç şekilde gerçekleştiğini görmekteyiz. Bazen inşani bilgi ve tecrübesine dayanarak karşılaştığı meselenin hükmünü tespit etmekte daha önce yaşamış olduğu hadiselerle kıyas yaparak hüküm verirdi, bazen hükmü bilinmek istenen mesele ile ilgili toplumda bilgi sahibi olan kimselerle istişare yaparak hareket ederdi ederdi, bazen toplumun genel maslahatın düşünerek topluma faydalı olacak şekilde meseleyi çözerdi, kimi zamanda toplumun ölçü haline gelmiş durumlarda örfi içtihadına kaynak olarak tespit ederdi¹⁹.

¹⁸ Hz. Peygamberin içtihadı konusunda fukahanın görüşlerini topluca görmek açısından bkz. Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz Peygamberin Tasarrufları* (Doktora, Selçuk Üniversitesi, 2008).

¹⁹ Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Casim en-Neşmi, 2. Bs (Kuvvet: Vezaretü'l-Evkaf ve's-Şuunü'l-İslamiyye, 1994); Ebu'l-Hüseyn el-Basri, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *Kitabu'l-Mu'temed*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımsşk: el-Mahedu'l-İlmi el-Fransi Diraseti'l-Arabi, 1964); İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelûsî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, XIII c. (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1404); Buharî, Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-Esrar an Usûli'l-Pezdevi*, thk. Muhâmmad el-Mu'tasimbillah el-Bağdadi, 2. Bs (Beyrut: Darü'l-kitabi'l-Arabi, 1994); Duman, *İltam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri*, 29-33; Selahaddin Kiyıcı, "Peygamber (S.A.V.)'in İctihadları", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1994): 1-42; Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz Peygamberin Tasarrufları*; İsmail Acar, "Fıkıh Usulünün Temelleri: Hazreti Peygamber Devrinde Deliller", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (Ocak 2015): 43-81; Cahit Külekçi, "İlk Dönem Siyasi

Özetleyecek olursak, hazreti peygamber hükmü bilinmek istenen bir mesele ile karşılaştığında o ana kadar inmiş olan vahye göre meseleyi çözebiliyorsa çözer, çözemese içtihad ederdi. İctihadında kıyası, istişareyi, maslahatı, örfü ve kişisel re'y yani bilgi ve tecrübesini kullanırdı.

Peygamber Efendimizin vefatından sonra sahabe döneminde vahyin sona ermesiyle kitap son şeklini almıştı ve peygamber efendimizin içtihatları da onun sünneti olarak sahabeye intikal etmişti. Sahabe yeni ortaya çıkan bir meselenin hükmünü araştırdıkları zaman kitaba ve sünnete bakarak çözmeye çalışırlardı. Ancak bu mümkün olmazsa bu durumda içtihadla yönelirlerdi. Sahabe içtihad ettiğinde kimi zaman fikir birliği oluşurdu. Buna icma denirdi. Kimi zaman da ihtilaf ederlerdi. Sahabe içtihadında kişisel bilgi ve tecrübesini re'yi kullandığı gibi tıpkı Peygamber Efendimizin yaptığı gibi kıyası, örfü, maslahatı da hüküm istinbatında kullanırlardı. Sahabe döneminde İslam hukukunun aslî kaynaklarının oluştuğunu söylememiz mümkündür.

Sahabeden sonra başlayan tabiûn döneminde sahabenin oluşturduğu kaynakların kullanımına yönelik usulî ilkelerin konulduğunu görmekteyiz. Tabiun kitaptan yararlanmanın kurallarını ortaya koymaya çabaladığı gibi, kitabın tefsiri niteliğindeki sünneti tespit edilebilecek hadislerin güvenliğinin sağlanması yolunda da çeşitli tedbirler geliştirdiler²⁰. Yine tabiun döneminde sahabe icmaı, kıyas ve sahabe ihtilaf ettiğinde ortaya çıkan sahabe kavli hukuk kaynağı haline gelmiştir.

Tabiûndan sonra gelen tebe-i tabiûn de denilen ve müçtehit imamların büyüklerinin yetiştiği dönemde İslam coğrafyası çok genişlemiş, gayri Arap unsurlar Müslüman olmaya başlamıştı. Sahabe Döneminden itibaren başlayan siyasi ve itikadi çekişmeler artık hizipleşme ve partileşmelere yol açmıştı²¹. Her grup kendisini haklı çıkartmak adına kitaptan ve sünnetten çeşitli deliller ileri sürmekte, kimi zaman kitabı kendi keyfi yorumlarına göre çarpıtma yolunu tercih ederken, çoğu zaman kendilerine destek bulabilmek adına peygambere nisbetle hadis uydurma faaliyetleri yaygınlık kazanmıştı.

Bu dönemde yetişen İmam-ı A'zam Ebu Hanife²², İmam Malik gibi büyük fakihler, şeriatın ana kaynaklarından yararlanmanın kurallarını ortaya koymaya ve böylece kitabın ve sünnetin çarpıtılarak, insanların keyfi yorum yapabilecekleri

Tarihinde Hutbe Uygulaması", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/7 (2013): 265.

²⁰ Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 2: 224; Serahsi, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed, *el-Usul* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1990), 1: 155; Duman, *İlitam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri*, 188; Mustafa Bozkurt, *Kelami Epistemolojide Haberin Bilgi Değeri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 41-87.

²¹ Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelam*, 3. Bs (Malatya: TDV Yayınları, 2018); Bozkurt, *Kelami Epistemolojide Haberin Bilgi Değeri*.

²² Bilal Gök, "Ebû Hanîfe'nin Devlet Yöneticileriyle Münasebetleri", *Uluslar Arası Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmam-ı A'zam Sempozyumu*, (Eskişehir: ESOGU, 2015), 593-602.

bir malzeme haline dönüşmesine engel olmaya çabaladılar. Böylece kendilerine mahsus usüllerini ortaya koydular. Yapmış oldukları çalışmalarda herhangi bir mesele ile karşılaşıldığında kitaptan nasıl yararlanacağını, sünneti elde etmek için hadislerden nasıl istifade edileceğini, eğer bu iki kaynaktan hükme ulaşmak mümkün olmazsa, kıyas yönteminin nasıl uygulanacağını, illeti tespit etmenin imkânlarını belirlediler. Eğer kıyas da çözüm olmazsa diğer delillerle insanların Allah'a layık bir kul olarak hayatlarını devam ettirebilmeleri için gerekli içtihadı ve Re'y faaliyetlerini sistematize etmeye ve bu çerçevede topluma önderlik, liderlik, rehberlik etmeye başladılar.

Bu büyük alimlerin ortaya koyduğu usullerle tüm çabaları sıradan insanların kendi keyiflerine göre kitap ve sünneti yorumlayarak, kendi din anlayışlarını Allah'ın dini gibi ortaya koymalarına engel olma. Bunu da büyük oranda başardılar. Bu müctehid imamlardan sonra artık sıradan insanların kitabı ve sünneti önlerine koyarak kendi kıt akılları çerçevesinde din ihdas etmelerinin önü tıkanmış oldu.

Onlardan sonra gelen talebeleri de hocalarının bu yöntemlerini çeşitli meselelere uygulayarak kural haline getirmeye ve toplumsal yaşamın, hocalarının koymuş olduğu bu usuller çerçevesinde idame ettirilebilmesinin gerekliliğini ortaya koymaya çalıştılar ve bu süreç mezhepleşme ile neticelendi. Her ne kadar mezhepleşme itikadi ve siyasi yönden kavga ve anlaşmazlık sebebi olarak değerlendirilirse de, fıkhi yönden kitap ve sünneti hayata geçirmenin temel ilkesi olarak kabul edilmelidir. Mezheplerin ortaya koymuş oldukları usulî yöntemlerle artık günlük hayatta meydana gelebilecek tek tek hadiselerin Allah'ın rızasına, kitap ve sünnetin maksatlarına uygun olarak hükme bağlanabilmesinin kuralları ortaya konulmuş oldu. Bundan böyle insanlar, bu mezheplerin koymuş oldukları kurallar ve ilkeler çerçevesinde hayatlarını devam ettirebilecek bir pozisyona gelmiş oldular.

Sonraki dönemlerde gelen alimler, gerek kurucu imamların, gerekse mezhebi sistematize eden imamların ortaya koymuş oldukları yöntemlerle, mezheb içinden hareketle hayatın farklı yönlerini ilgilendiren konularda artık hocalarının koymuş olduğu ilkeleri esas alarak meseleleri çözmeye ve kendi dönemlerinde meydana gelen yeni meseleleri hükme bağlamaya başladılar ki buna tahric denilir.

Tahric, Bilmen'in ifadeleriyle söyleyecek olursak: "Müctehidlerin hüküm istinbat ederken dayandıkları naslara, kaidelere, asıllara uygun olarak şeri hükümleri çıkarmaktır"²³. Yani tahric aslında mensubu bulunulan mezhebin kurucu imamının koymuş olduğu usul ilkeleri ve çözmüş olduğu meselelerden

²³ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul, 1985), 1:20.

hareketle yeni meselenin hükmünü çıkarmak demektir²⁴. En genel manası ile tahrir, kurucu imamlar bu mesele ile karşılaşmış olsalardı nasıl onu hükme bağ-larlardı şeklinde bir soruya aranan cevaptır.

SONUÇ

Sonuç itibariyle İslam bir din olmakla birlikte, insanların hem bu dünya, hem de ahiret mutluluğunu garanti eden, vatandaşların ve inananlarının bu dünyada ideal insanlar olmasını temin eden kuralları içeren bir hukuk sistemidir. Bu çer-çevede bu hukuk sisteminin kaynaklarının yani kitap ve sünnetin ve onlara bağlı olarak gelişmiş olan diğer kaynakların doğru anlaşılmasından sonra, ancak doğ-ru yorum yapılabilceği kabul edilmelidir. Hal böyle olunca bir hukuk sistemin-de, sıradan insanların sadece dinlerinin kaynağı olduğundan hareketle kitap ve sünneti okuyarak kendi hayatlarını bir hukuk nizamına göre düzenleyebilecekle-rini söylemek yanlış bir iddia olacaktır. Bu sebeple Kitap, sünnet ve onlara bağlı olarak gelişmiş diğer şer'i delillerin incelenmesi ve bunlardan hareketle hukuk normlarının ortaya konulması uzmanlık işidir. Bunun yapılabilmesi için gerekli uzmanları yetiştirmek kifai vaciptir yani toplumun sorumluluğundadır. Son ola-rak eklemem gerekir ki içtihat kapısı ardına kadar açıktır. Ama hangi ictihat diye sorduğumuzda, bunun mezhep kurucu içtihat olmayıp, kurulmuş mezheplerin ortaya koymuş oldukları usulleri, yöntemleri kullanarak yeni meselelere yaklaş-manın daha doğru ve akılcı bir tutum olacağını söylemeliyim. Bütün Müslüman toplumlarının karşılaştıkları meseleleri çözmede, toplumda hakim olan mezhe-bin yöntemini kullanarak meseleleri çözebilecek -Hanefi geleneği ile söyleyecek olursak tahrir ashabi denilen- alimler yetiştirmesinin bir gereklilik olduğunu be-lirtmeliyim.

KAYNAKÇA

- Abdülhafız, Mecdi. *Cemaleddin Efganî ve İşkaliyyatu'l-Asr*. ys.: el-Meclisü'l-A'la li's-Sekafeti, 1997.
- Abdülhamid, Muhsin. *Cemaleddin Afgânî Hayatı ve Etrafındaki Şüpheler*. Trc. İbrahim Sarmış. Ankara: Fecr Yayınları, t.y.
- Acar, İsmail. "Fıkıh Usulünün Temelleri: Hazreti Peygamber Devrinde Deliller". *Dokuz Eylül Üni-versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 41 (Ocak 2015): 43-81.
- Ağaoğlu, Ahmet. *Üç Medeniyet*. 3. Bs. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2013.

²⁴ Tahrir tanımı konusunda geniş bilgi için bkz. Muhammed Seyyid Bey, *Medhal* (İstanbul: Mat-baa-i Amire, 1333), 257; Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16: 12; Yakub b. Abdilvehhab Bahuseyn, *et-Tahrir İnde'l-Fukaha ve'l-Usuliyin Dirasetin Nazariyyetün Tatbikiyyetün Te'siliyyetün* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414), 9; Tuncay Başoğlu, "Tahrir", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39: 420; Nevvar Şeyli, *Nazariyyetü't-Tahrir fi'l-Fikhi'l-İslami* (Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2010), 43-44; Zeki Koçak, *Fıkıh Usulü Açısın-dan Hükümlerin İstinbatında Tahrir Yöntemi* (Erzurum: Uzakülke Yayınları, 2015), 29-34.

- Akçura, Yusuf. *Türkçülük*. İstanbul: Toker Yayınları, 2006.
- Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*. E-Kitap. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015.
- Ammare, Muhammed. *el-A'mâlü'l-Kamile li'l-İmam eş-Şeyh Muhammed Abduh*. Kahire: Daru's-Şuruk, 1993.
- Apaydın, H. Yunus. "Fıkıhın Yenileşmesi ve Ekol Sistematiği". *İslam Fıkıhının Dinamizmi - Sempozyum, Tebliğ ve Müzakereler*. 71-76. Bursa: Kur'an Araştırmaları Vakfı (Kurav), 2006.
- Apaydın, H. Yunus. "Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu (Genel Bir Tasvir)". *Marife* 2/1 (Bahar 2002): 7-24.
- Apaydın, H. Yunus. "Sahih Anlam Meşru Yorum". *İslam ve Yorum - Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*. 1: 31-38. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Arslan, Hasan. "Dindarlık Boyutları, Algıları, Uygulamaları Ve Değerlendirilmesi". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 4/7 (2011): 39-61.
- Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistemantik Kelam*. 3. Bs. Malatya: TDV Yayınları, 2018.
- Bahuseyn, Yakub b. Abdilvehhab. *et-Tahric İnde'l-Fukaha ve'l-Usuliyin Dirasetin Nazariyyetün Tatbikiyyetün Te'siliyyetün*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1414.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *DİA*. 16: 1-21. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Başoğlu, Tuncay. "Tahric". *DİA*. 39: 420-422. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul, 1985.
- Bozkurt, Mustafa. *Kelami Epistemolojide Haberin Bilgi Değeri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Buharî, Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrar an Usûli'l-Pezdevi*. Thk. Muhâmmmed el-Mu'tasimbillah el-Bağdadi. 2. Bs. Beyrut: Darü'l-kitabi'l-Arabi, 1994.
- Bury, G. Wyman. *Pan-Islam*. London: MacMillan and Co, 1919.
- Cessas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razi. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Thk. Uceyl Casim en-Neşmi. 2. Bs. Kuveyt: Vezaretü'l-Evkaf ve's-Suunü'l-İslamiyye, 1994.
- Çetinsaya, Gökhan. *II. Abdülhamid Dönemi'nin İlk Yıllarında "İslam Birliği" Hareketi (1876-1878)*. Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi, 1988.
- Demir, Şerif. "Tanzimat Dönemi Eğitim Politikalarında Osmanlılık Düşüncesinin Etkisi". *Elekttronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/31 (K 2010): 284-294.
- Demir, Şerif. "Tanzimat Döneminde Bir Devlet Politikası Olarak Osmanlılık". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 29 (2011): 331-348.
- Duman, Ali. *İlitam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri*. 2. Bs. Malatya: Protech Matbaacılık, 2017.
- Duman, Ali. "Klasik Modernist İslamcılardan Cemaleddin Afganî'nin Batı Emperyalizmi Karşısındaki Görüşleri". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6/11 (Ocak 2013): 179-200.
- Duman, Ali. "Klasik Modernist İslamcılardan Cemaleddin Afganî'nin Batı Emperyalizmi Karşısındaki Görüşleri / Thoughts of the Classical Modernist Islamists Jamal al-Din Afghani

- Against The West Imperialism". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 6/11 (08 Ocak 2013): 179-200.
- Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Dwight, E. Lee. "The Origins of Pan-Islamism". *The American Historical Review* 47/2 (Ocak 1942): 278-287.
- Ebu'l-Hüseyn el-Basri, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. *Kitabu'l-Mu'temed*. Thk. Muhammed Hamidullah. Dımsşk: el-Mahedu'l-İlmi el-Fransi Diraseti'l-Arabi, 1964.
- Evkuran, Mehmet. "Bir Kriz Teolojisi Ve Toplumsal Hareket Olarak Selefilik –Selefi İdeoloji Ve İslam Dünyasındaki Etkileri Üzerine Bir Analiz-". *İlahiyat Akademi - Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 1/1-2 (2015): 71-90.
- Goldziher, Ignaz. "Cemaleddin Efgani". *İA*. 3: 81-85. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1978.
- Gök, Bilal. "Ebû Hanîfe'nin Devlet Yöneticileriyle Münasebetleri". *Uluslar Arası Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmam-ı A'zam Sempozyumu*, 593-602. Eskişehir: ESOGU, 2015.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. Thk. Kemal Bek. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, ts.
- Hüseyni, Reşid Rıza. *Tarihu'l-Üstazi'l-Azam eş-Şeyh Muhammed Abduh*. 2. Bs. Kahire: Daru'l-Fazile, 2006.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelûsî. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. XIII Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1404.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- İşcan, Zeki. *Selefilik - İslami Köktencilğin Tarihi Temelleri*. 2. Bs. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- İşcan, Zeki. "Tarih Boyunca Selefi Söylem". *İlahiyat Akademi - Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*. Selefilik Özel Sayısı, 1/1-2 (2015): 1-14.
- Kavak, Özgür. "Dünyevi Bir 'Fıkıh' İnşasına Doğru: Reşid Rıza'nın Fıkıh Usulü Eleştirisi ve Modern Fıkıh Düşüncesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009): 35-72.
- Kaya, Süleyman. "Modern Dönem Kur'an Algısı". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Bahar 2014): 18-36.
- Keddie, Nikki. "Pan-Islam as Proto Nationalism". *The Journal of Modern History* 41/1 (Mart 1969).
- Keddie, Nikki. "The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdülhamid II". *Middle Eastern Studies* 3/1 (Ekim 1966): 46-67.
- Kıyıcı, Selahaddin. "Peygamber (S.A.V.)'in İctihadları". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1994): 1-42.
- Koca, Ferhat. "İslam Düşünce Tarihinde Selefilik Tarihsel Serüveni Ve Genel Karakteristiği". *İlahiyat Akademi - Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 1/1-2 (2015): 15-70.
- Koçak, Zeki. *Fıkıh Usulü Açısından Hükümlerin İstinbatında Tahric Yöntemi*. Erzurum: Uzakülke Yayınları, 2015.

- Kubat, Mehmet. "Selefiyye İle Neo-Selefliğin Kesişen Ve Ayrışan Yönleri". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2017): 124-142.
- Kuran, Ercüment. *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*. 3. Bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Kutlu, Sönmez. *Selefliğin Fikri Arka planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. 4. Bs. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Külekçi, Cahit. "İlk Dönem Siyasi Tarihinde Hutbe Uygulaması". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/7 (2013): 307-321.
- Mahzumi, Muhammed Paşa. *Hatıratu Cemaleddin el-Hüseynî el-Efganî*. Kahire: Mektebutü'sŞu-ruku'd- Düveliyeye, 2002.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Yakın Dönem Tefsir Geleneğinde Makasid Merkezli Yaklaşım Reşid Rıza ve ibn Aşur Örneği". *Makasidi Tefsir Kur'an-ı Kerim'i Amaç Ve Hikmet Eksenli Anlamak*. 261-278. *İlmi Toplantılar Serisi: 10*. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Öz, Mustafa. "Ahmed Han, Seyyid". *DİA*. 2: 73-75. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Öz, Şaban. "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Medeniyet Tasavvurları -Ahmet Ağaoğlu (1869-1939) Özelinde". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4/3 (Spring 2009): 1794-1803.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. "Neo-Seleflik Ve Kur'an -Reşid Rıza'nın Kur'an Ve Yorum Anlayışı Üzerine-". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004): 77-106.
- Paşa, Said Halim. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*. Thk. Ertuğrul Düzdağ. 5. Bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Reşad, Muhammed. "Efgani Hakkındaki Sualler". *Cemaleddin Efganî'nin Gerçek Yüzü (Derleme)*. 9-50. İstanbul: Bedir Yayınları, 1997.
- Serahsi, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Usul*. 2 Cilt. İstanbul: Eda Neşriyat, 1990.
- Seyyid Bey, Muhammed. *Medhal*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.
- Şeyli, Nevvar. *Nazariyetü't-Tahric fi'l-Fıkhi'l-İslami*. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2010.
- Şimşek, Murat. *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz Peygamberin Tasarrufları*. Doktora, Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Troll, W. Christian. "Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve İlm-i Kelam'ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü". *İslami Araştırmalar Dergisi*. Trc. Şaban Ali Düzgün 8/1 (K 1995): 35-64.
- Tunaya, Tarık Zafer. *İslamcılık Cereyanı*. İstanbul: Baha Matbaası, 1962.
- Türköne, Mümtaz'er. *İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1994.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Said Halim Paşa'ya Göre Batılılaşma Sorunu ve Bir Çözüm Önerisi Olarak 'Millileştirme' Projesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Ocak 2011): 103-134.

ŞER'Î VE ÖRFÎ HUKUK BAĞLAMINDA İSLAM MEDENİYETİNDE FIKIH İLMİ

Doç. Dr. Mehmet BİRSİN¹

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: mehmetbirsin@gmail.com

1. Giriş

İslam medeniyeti, İslam dininin muharrik ve değer koyucusu olduğu birçok milletin katkıları ile oluşmuş ve oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmış bir medeniyettir. Bu özelliği ile İslam medeniyeti, Müslüman milletlerin ortak malı olduğu kadar İslam'ın Müslüman milletleri ulaştırdığı düzeyi de ifade eder. Bu medeniyet, kendisinden önceki medeniyetlerin birikimlerinden yararlanmış; ancak bu birikimlerin neredeyse tamamını kendi karakteristik özelliklerine uygun hale getirmeyi başarmıştır. Birçok ilim dalı, felsefi tefekkür, hukuk, sanat, tarım ve sanayi üretim yöntemlerinde kayda değer başarılar ortaya koymuştur. Üstelik modern batı medeniyetinin oluşum sürecinde, bu birikimden yararlandığı, artık birçok medeniyet tarihi araştırmacısı tarafından, genel kabul ile aktarılmaktadır.²

Tebliğimizin konusu oluşturan fıkıh ilmi, İslam medeniyetini Kurtuba'dan Bağdat'a, İstanbul'dan Kahire'ye Şam'dan Buhara'ya birbirine bağlayan ve medeniyetin temel karakteri olan düzenin temel oluşturunusudur. Köprülü'nün ifade ettiği gibi "İslam medeniyetinin en dikkate değer mahsullerinden biri fıkıh dediğimiz İslam hukukudur. İslam dairesine giren kavimler evvelce ne gibi hukuk müesseselerine sahip olurlarsa olsunlar, fıkıh hükümlerini kabule ve ona bağlı kalmaya mecbur oluyorlardı."³ Bu medeniyette "en basit hukuk ve ceza davalarından, en karmaşık idari, mali, siyasi meselelere kadar her şey (fakihler tarafından verilen) bu fetvaların hüküm ve tesirine tabiydi."⁴

¹ İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı

² Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, 6. Bs (İstanbul: İFAV, 2006), 28 vd.

³ Mehmet Fuat Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 213.

⁴ Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 213.

Fıkıhın İslam toplumlarındaki bu konumuna rağmen şer'î ve örfî hukuk bağlamından fıkıhın İslam toplumlarının ihtiyaçlarını karşılama oranı ve etkinlik sahası hakkında çeşitli değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Şer'î hukuk ve örfî hukuk ayrımı yapılırken ve sınırları belirlenirken fıkıh ilminin beşeri davranış ve ilişkileri düzenleme tarzının yeterince kavranmağı gözlenmektedir. Sivil bir karakterde gelişen fıkıhın karşılaştığı toplumsal ve siyasal olguları aşmak için geliştirdiği yaklaşımın göz ardı edildiği görülmektedir. Tebliğimizde şer'î ve örfî hukuk kavramlaştırması, buna bağlı iddialar ve fıkıhın düzenleyici norm üretme ve gelişme istidadı hakkında değerlendirmeler yapılacaktır.

2. Şer'î ve Örfî Hukuk Kavramları

Genel bir tanımlama ile şer'î hukuk, şer'î delillerden doğrudan veya müçtehitlerin içtihadı yolu ile elde edilip fıkıh kitaplarında tedvin edilmiş olan huktur.⁵ Şer'î hukuk adlandırmasında bu hukukun devlet müdahalesi olmaksızın fıkıhın kaynaklarından içtihat yöntemleriyle üretilmiş olması belirleyicidir.⁶

Örfî hukuk denildiğinde ise, en genel şekli ile hükümdar ve padişahların emir ve fermanlarıyla oluşan hukuk anlaşılmaktadır.⁷ Bu hukuk türü için daha teknik bir tanım yapmak gerekirse, maslahat, örf ve kamu düzeni gibi gerekçelerle caiz (mübah) alanda devlet başkanının yaptığı hukuki/idari düzenlemelerden oluşan huktur. Buna göre öfî hukuk, fıkıhın devlet kudretine ve onu kullanan devlet başkanına tanıdığı takdir yetkisine dayalı olarak ihdas edilen normatif düzenlerden ibaret olması gerekir.⁸ Buna karşın müçtehidin, fıkıhın tali kaynaklarına dayalı olarak gerçekleştirdiği normatif çıkarımları da örfî hukuk kapsamında değerlendiren hukukçuların olduğu görülmektedir.⁹ En fazla kıyas yolu ile sabit hükümleri fıkıh kapsamına dâhil ediyor gözükten bu yaklaşım, fıkıhın delilleri, mevcut birikim ve kabullerle uyumlu değildir.

Örfî hukuk, siyaset-i sultanî, "siyaset-i şer'iyye", "yasa", "yasag", "yasağ-ı padişahi", "yasakname", "örf-i padişahi", "örf-i münif-i sultanî", "kanun-ı münif", "kanunname" gibi pek çok isimle adlandırılmıştır.¹⁰ Fıkıh literatüründe daha çok öne çıkan ismi ise "es-siyâsetu's-şer'iyye" dir.

Arapça bir kelime olan siyaset, bir şeyin içerisine girerek onu kemirme ve bozma kök anlamına sahiptir. Bu bakımdan kelime, ilişkilendiği varlıkları değiştiren boyun eğdirici fiili ifade etmek için konulmuştur. Kelimenin tanımladığı değiştirici fiil fiziki şekliyle meyve kurtçuğunun (sûs/سوس) fiilidir. Manevi şekli ile

⁵ Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Hukuku'nda Şer'î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999): 117.

⁶ Adnan Koşum, "Osmanlı Örfî Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (01 Haziran 2004): 146.

⁷ Koşum, "Osmanlı Örfî Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri", 146.

⁸ Koşum, "Osmanlı Örfî Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri", 146.

⁹ Akgündüz, "Şer'î Hukuk-Örfî Hukuk İkilemi", 117.

¹⁰ Koşum, "Osmanlı Örfî Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri", 146.

değiştirici fiil, özelde atlara, sahip olmadıkları beceriyi kazandırma fiilidir.¹¹ Bu işi yapan kişi anlamına gelen “seyis” kelimesi Türkçeye de geçmiştir. İnsanlar bakımından ise değiştirici fiil iki şekilde olur. İlki, insanın iç dünyası üzerinde etkili olarak özünü (bâtın) değiştirir. Diğeri insanın haricen ve zahiren boyun eğmesini sağlar. Bu sebeple klasik dönem âlimleri, bugün eğitim ve idare kavramları ile ifade edilen dönüştürücü fiillerin her ikisini de siyaset kelimesi ile ifade etmişlerdir. Bu iki değiştirici fiil dikkate alınarak yapılan bir tanıma göre siyaset, “dünyada ve ahirette kurtuluşa götürecek yolu göstererek halkı düzene kavuşturmadır.”¹²

Klasik literatürde siyaset-i şer’iyye, kullanım yerine bağlı olarak değişen farklı anlamlara sahiptir. Geniş anlamda siyaset-i şer’iyye Hanbeli hukukçu İbn Akıl tarafından, “hakkında vahiy inmemiş ve Hz. Peygamber onu teşri kılmamış olsa da insanların, sayesinde iyiliğe/salaha daha yakın ve fesada daha uzak oldukları fiiller şeklinde tanımlanmıştır. (السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه اقرب) . (إلى الصلاح وابتعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي).

Bu fiilleri, kamu otoritesi niteliğinde olsun olmasın, kudret sahibi her kişi uygulayabilir ve bu kişinin akli olgunluğunun nişanesi kabul edilir. Yargılama hukukunda siyaset-i şer’iyye, temel ispat araçlarının dışında yer alan ancak yargıcın sonuca ulaşmasını sağlayan ikincil emarelerin adıdır. Bu durumda siyaset, hâkimin keskin zekâsıyla, emareler, hal delaleti ve karinelerle sonuca varmasıdır. İslam hukukçuları bu şekilde karara ulaşmayı, “şer’î ahkâmın usul ve prensiplerinden doğan” bir yol olarak kabul edilmiş ve “adil siyaset” olarak adlandırılmıştır.¹³ Devlet kudretinin yetkisi olarak siyaset-i şer’iyye ise, nezaket kurallarını (âdab), maslahatları ve kamu düzeninin sağlanması için konulmuş kanunlar şeklinde tanımlanmıştır.¹⁴ Bu özelliği ile siyaset-i şer’iyye, hakkında doğrudan nass bulunmayan bütün alanlarda kamu yararı ve düzeni için gerekli olan düzenlemeleri yapma yetkisidir.¹⁵

¹¹ el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (ö.370/980), *Tehzîbu'l-Luğa*, Thk. Alî Huseyn Hilâlî, ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîfi ve't-Terceme, Kâhire 1387/1967, XIII/134; el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd (ö.393/1003), *es-Sihah Tâcu'l-Luğa ve Sihahî'l-Arabiyye*, Thk. Ahmed Abdülgâfûr Atâr, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır 1377, II/935; ez-Zemahşerî, Cârullah Ebi'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, Esâsu'l-Belâğa, Thk. Abdurrahîm Mahmûd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût (t.y.), s.224; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî el-Mısırî, (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdir-Dâru Beyrût 1375/1956, VI/107-108.

¹² et-Tehânevî, Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm, Mektebetu-Lübânân nâşirûn, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut 1996, I/993.

¹³ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zer'î ed-Dimeşki, l'Îlâmü'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn, Thk. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1416/1996, VI/349-350; İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Turuku'l-Hukmiyye fi's-Siyâseti's-Şeriyye, s.10-11; Abdusselâm, s.14-16.

¹⁴ Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitâti ve'l-âsâr*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418), 3: 383. القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال

¹⁵ Koşum, “Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri”, 147.

3. Örfî ve Şer'î Hukuk Ayırımını Kısa Tarihi

Medeniyet tarihçisi Makrîzî'yi (ö. 845/1441) esas alırsak şer'î ve örfî hukuk ayrımının tarihi, Mısır ve Şam'da emirlikler kuran Türk hükümdarların zamanına kadar geri gider. Yaşadığı 9/15. Yüzyılda bu ayrımın olduğunu söyleyen Makrîzî, "Bil ki insanlar çağımızda hatta Mısır ve Şam'daki Türk devletlerinin kuruluşundan itibaren hükümlerin şer'î hüküm ve siyaset-i şer'îye şeklinde iki kısma ayrıldığını bilmektedirler"¹⁶ demektedir. Makrîzî devamla bu hükümdarların, ibadetler, evlilik ve borçlar ile ilgili hususları Kâdî'l-kudâta bıraktıklarını, bunların dışındaki sahalarda Hacıpler atayarak burada Cengiz Han'ın yasasına uyguladıklarını söylemektedir.¹⁷

Bu anlatımı ile Makrîzî, Abbâsî hilafetinin siyasi kudretini kaybettiği II. Abbasî asrındaki (3/9 yy.) durumun tasvirini yapmaktadır, öncesi hakkında herhangî bir şey söylememektedir. II. Abbasî asrıyla başlayan sürece ilişkin analizlerde, siyasal kudretin yerel emirlere geçtiği tespiti yalnızca günümüz araştırmacılarının değil, bu dönemde yaşamış müelliflerin de yaptığı bir tespittir. Örneğin Kadir Billah ve Kaim Biemrillah dönemlerini yaşamış olan Birunî (440/1048), iktidarın Müstekfi Billah döneminden itibaren Büveyhîlere geçtiğini, Abbasî halifelerinin elinde dinî ve itikadi işler kaldığını, dünyevi ve iktidar ile ilgili işlerin ellerinden çıktığını kaydetmektedir. Devamla kendi çağını kastederek, "şimdi Kaim Biemrillah İslam'ın başkanıdır, hükümdar (melik) değildir", demektedir.¹⁸

Tarihçilerin bu tasvirleri II. Abbâsî çağında siyasi ve hukuki yapıda bir değişimin meydana geldiğini göstermektedir. Emirlerin iktidar alanlarında bağımsız yönelişler içerisine girdikleri hakkında bir fikir vermektedir. Bu durum bir boyutuyla İslam fıkhnın diğer boyutuyla İslam medeniyetinin uygulamada karşılaştığı bir sorundur. İslam hukukun oluşumu üzerinde çalışan Schnouck, Hurgırnje¹⁹, Goldziher²⁰, Schacht²¹ gibi oryantalistler ile M. Fuad Köprülü²² gibi bazı çağdaş müellifler ise bir taraftan İslam hukukunun kaynağını fıkhnın "deliller" şeklinde

¹⁶ el-Makrîzî, *el-Hitât*, 3: 383.

¹⁷ el-Makrîzî, *el-Hitât*, 3: 385.

¹⁸ Bîrûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsarü'l-Bâkıyye anî'l-kurûnî'l-haliyye*, by.ty., s.132; Fikâ, ed-Devletü'l-Abbasiyye s. 248.

¹⁹ M. Fuad Köprülü, "İslam Amme Hukukunda Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?", *Belleten* II/5/6 (1938): 52.

²⁰ I. Goldziher, "Fıkıh", *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 4: 603.

²¹ Schacht, Emevi hukukunun İslami ilkeler, arap örfü, Bizans hukuk birikimi ve devletin ihtiyaçları doğrultusunda oluştuğunu savunduktan sonra "sonuç itibarıyla son Emevi devrinin kamu ve idare ile ilgili tatbikatı, İslamın dini hukuku şekline girmiştir" demektedir. Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş (An Intriduction to Islamic Law)*, trc. Mehmet Dağ - Abdulkadir Şener, 2. Bs (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 37.

²² Köprülü İslam hukukunun menşeinin "Kitap ve sünnetten -yani iptidai Arap örfüyle Muhammed'in kanun koyucu şahsiyetinden- almakla beraber muhtelif yabancı hukuk sistemlerinden etkilendiği" savunmaktadır. Köprülü, "İslam Amme Hukukunda Ayrı Bir Türk Amme Hukuku", 54-55.

sistematize ettiği kaynakların dışında aramakta, diğer taraftan da İslam hukukuna paralel bir örfi hukukun, Hz. Ömer'in bazı uygulamaların da örfi hukuka örnek vermeyi tercih etseler de Raşit halifeler dışındaki bütün İslam tarihinde mevcut bir olgu olduğunu savunmuşlardır.²³

Biz tebliğimizi Fuat Köprülü'nün iddialerinin kanıtı olarak verdiği örnekler çerçevesinde sürdüreceğiz. Bu bağlamda Köprülü, şer'î yargının "kâzî'l-kuzât" veya "akza'l-kuzât" unvanıyla devlet merkezinde oturan en büyük adalet memurunun kontrolü altına alındığını kaydettikten sonra oldukça geniş bir alanda örfi hukukun ortaya çıktığını iddia etmektedir.²⁴ Bu durumun örneği olarak Abbasi devletinde muhtelif Halifelerin miras hukukunun uygulanmasına dair aldıkları karar ve uygulamalara dikkat çekmektedir.²⁵ Ancak Köprülü'nün kaynak verdiği esere bakıldığında tartışmanın miras hukukunun tali içtihadî bir meselesiyle ilgili olduğu görülmektedir.²⁶

Şer'î örfi hukuk ayrımının Makrîzî'nin işaret ettiği dönemden önce başladığını savunan Köprülü'nün, örfi hukuk alanının genişlemesine verdiği diğer bir örnek hicri 224 yılında Abbasilerin Horasan valisi Abdullah b. Tahir'in Fergane'de meydana gelen depremin yol açtığı su kanallarıyla ilgili sorunu çözme tarzıyla ilgilidir.²⁷ Gardizî'nin aktardığına göre Horasan ve Nişabur ahalisi Abdullah b. Tahir'e sorunlarını arz ederlerdi. Bu kapsamda su kanalları (el-kunâ) meselesini kendisine dava ettiler. Abdullah, fıkıh kitaplarında ve Hz. Peygamber'den gelen haberlerde kanalların ahkâmıyla ilgili bir şey bulamadı. Bunun üzerine bütün Horasan fakihlerini ve bazı Irak fakihlerini bir araya topladı. Kanal hukuku (kanalların ahkâmı) hakkında bir kitap hazırladılar ve adını "Kitabu'l-kunâ" (كتاب القنى) koydular. Bu tarihten itibaren bölge insanı bu kitapta tayin edilen hükümlere göre amel etmekteydiler.²⁸ Gardizî, yaşadığı çağda bu kitap halen mevcut olduğunu ve su arkı ve kanalı niteliğindeki yerlerin hükümlerinin bu kitaba göre yürütüldüğünü söylemektedir.²⁹

Köprülü'nün bu olayı örfi hukuk kapsamında sayması, muhtemelen su kanallarının ahkâmı hakkında vali Abdullah b. Tahir'in fıkıh kitaplarında ve Hz. Peygamber'den gelen haberlerde bir şey bulamamış olması sebebiyledir. Ancak valinin sorunun çözümü için fakihleri toplaması ve sorunu düzenleyen bir kitap yazmış olmaları, konunun fıkıh ilmi yoluyla çözülmesi gereken bir mesele olarak

²³ Köprülü, "İslam Amme Hukukunda Ayrı Bir Türk Amme Hukuku", 54-55.

²⁴ Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 319.

²⁵ Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 319.

²⁶ Ebu'l-Hasen el-Hilal b. el-Muhsin Sâbî, *Tuhfetu'l-umerâ fi târîhi'l-vuzerâ* (Beyrut: Mektebetu'l-e'yân, ty.), 268 vd.

²⁷ Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 320.

²⁸ Ebu Saîd Abdulhay b. Dahhâk Mahmûd Gardizî, *Zeynu'-Ahhâr*, trc. es-Seyyid Zeydân Ifâf (Meclisul-İlmi li's-sekâfe, 2006), 199-200.

²⁹ Gardizî, *Zeynu'-Ahhâr*, 199-200.

görüldüğünü göstermektedir. Diğer taraftan bu döneme kadar fıkıh kaynaklarında bir düzenlemenin bulunmayışı sorunun “nevazil” fikhî kapsamına girdiğini göstermektedir. Gerçektende ilk fıkıh kitaplarında sulama hakkı bakımından su kaynak ve kanallarının inceleme konusu yapılmamıştır. Fıkıh birikiminin olgunlaşmasıyla su kaynakları ve su kanallarının ahkâmı fakihler tarafından ele alınmış ve çeşitli düzenlemelere konu edilmiştir.³⁰

Bu bakımdan genel kabul görmüş şekliyle şer’î ve örfî hukuk ayrımını II. Abbasî çağı ile başlatmak daha olası gözükmemektedir. Bu asırdan önceki meseleler – arap örfü, Bizans hukuk birikimi vs.- Emevi ve Abbasi döneminde fakihlerin sivil faaliyeti ve devlet kudreti ile fakihler arasında kurulan irtibat ile fıkıhın bünyesi içerisinde eritilmiştir. İslam hukukçularının başarılı çalışmaları sonucunda bu kaynaklar, İslam’ın ana ilkeleri çerçevesinde yorumlanıp fıkıhın delilleri aracılığıyla bir asla bağlanıp sistemli bir hukuk birikimi şeklinde ortaya konulmuştur. Bu bakımdan bu dönemde örfî ve şer’î hukuk ayrımından değil, belki henüz fıkıh sistematığına uygun hale gelmemiş meseleler ile İslam hukukundan sapma şeklinde ortaya çıkan uygulamalardan söz edilebilir.

Örfî hukukun başlangıçtan beri bulunduğunu savunanların fıkıhın hüküm istinbatında sahip olduğu imkânları dikkate almadıkları görülmektedir. Bu bağlamda bu kişilerin verdikleri örnekler incelendiğinde, fikhî-içtihadî konuların çözüm şeklinin dikkate alınmadığı görülmektedir. Bu kişilerin sözlerinin satır aralarından fikhî, kitap ve sünnet nassından ibaret sayma eğiliminde oldukları anlaşılmaktadır. Halbuki fıkıh ilmi, dahili tartışmalarla birlikte, hükümlerin elde edilmesi için usul ilminde incelenen geniş bir deliller hiyerarşisi geliştirmiştir. Ehli tarafından uygun delil ile irtibatı kurulan mesele artık içtihad ile fikhî bir kavil haline gelmiş olur.

Örfî hukuk alanının ilk dönemlerden itibaren mevcut olduğunu savunan Köprülü, fıkıh üretmek için fakihler tarafından geliştirilen istihsan ve mesalih gibi delilleri örfî hukuk lehine fıkıha karşı konumlandırmaktadır. larıdır. Bu bağlamda Köprülü, istihsan ve mesâlih-i mürsele prensiplerinin devletin fakihlerin kıyas ile verdikleri hükümlere muhalif hareket edebilme imkânı verdiğini iddia etmektedir.³¹

Köprülü’nin temel iddialarından biri de örfî hukuk alanının şer’î hukuk aleyhine sürekli geliştiğidir. Bu bağlamda Selçukluların Abbasi hilafetinde merkezi güç haline geldiklerinde örfî hukuka örnek olabilecek bazı çalışmalar yaktıklarına işaret etmektedir. Selçuklu hükümdarı Melikşah’ın vezir Nizamulmülk’ün

³⁰ Burhânuddîn Ebu’l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti’l-mubtedî* (Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsi’l-arabî, 1995), 4: 287 vd.; Muhyiddin Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref Nevevî, *Ravdatu’t-tâlibîn ve umdetu’l-müftîn* (Beyrut: Mektebetu’l-islâmî, 1991), 4: 204; Mansur b. Yunus b. İdris Behûtî, *Keşşâfu’l-kınâ’ an metni’l-iknâ’* (Beyrut: Âlemu’l-kutub, 1983), 4: 199.

³¹ Köprülü, “İslam Amme Hukukunda Ayrı Bir Türk Amme Hukuku”, 53.

telkinleriyle fakihleri toplayarak hazırlattığı ifade edilen “Mesâilu’l-Melikşahiyye fî’l-kavâidi’ş-şer’iyye” adlı mecelleyi bunu örneği olarak zikreder.³² Dönemin büyük anlaşmazlıklara yol açan hukuki meselelerini açık ve kesin hükümlerle düzenleyen bu mecellenin Ömer Hayyam (517/1123) tarafından sultan için telif edildiği de ifade edilmektedir.³³ Bununla birlikte rivayette ifade edildiği üzere çalışmanın fakihler tarafından yapıldığı kabul edilirse, çalışmanın bir örfi hukuk girişiminden daha çok bir tür kanunname vasfında olabileceği öne çıkmaktadır. Bununla birlikte çalışma örfi hukuk niteliğinde düzenlemeler de içerebilir; ancak metnine ulaşamadığı için bu hususun tahkik imkanı bulunmamaktadır.

Köprülü’nün İslam medeniyetinde zaman içerisinde örfi hukuk alanının genişlemesine dair verdiği diğer bir örnek ise, İslam ilimlerine belli oranda vukufiyeti bulunduğu söylenen Şeybânî Han ile ilgilidir. Şeybânî Han, hicri 914 yılında Herat ve Buhara âlimlerine dede yetimine mirastan pay verilmeyeceği hakkındaki icmân dayanağını sormuştur. Sorulan ilim adamları, kitap ve sünnette icmân delili olan bir nass gösterememişlerdir. Bunun üzerine Şeybânî Han, Cengiz Han yasasına göre dede yetimine amcaları gibi miras verilmesi hususunda bir ferman hazırlatmıştır. Ancak daha sonra kendisine icmân Buhârî’deki bir hadise dayandığı söylenince fermanı geri çekip uygulamaya koymamıştır.³⁴ Köprülü’nün Fazlullah Rûzbihân’dan yaptığı bu nakil, fıkıh usulü ilminde nass ve icmâ bulunmayan alanda içtihat yetkisinin kullanılmasıyla ilgili gözükmektedir. Haberi doğru kabul edersek, söz konusu meselede icmân bulunduğu şüphesi olan bir hükümdar, icmân senedini araştırarak durumu şüphesini gidermeye çalışmaktadır. İcmân senedinin naklini gerekli görmeyen usuli yaklaşımlara temas etmeyen rivayet, hükümdarın Buhârî’de yer alan bir hadisin kendisine nakli ile icma bulunduğu görüşüne uyduğu anlaşılmaktadır. Kat’i nass ve icmâ bulunmayan bir meselenin içtihat alanına dahil olduğu fıkıh usulünün genel kabulüdür. Hükümdarın tavrı bu çerçeve içerisinde ele alınabilir de rivayetin Cengizhan yasasını uygulamaya koymak istediğini belirtmesi, hukuk sistemleri arasında bir iktibasa vurgu yapmaktadır. Hükümdarın dede yetimine amcası gibi pay verme şeklindeki görüşe içtihadî olarak veya iktibas yoluyla ulaştığı açık değildir. Tarihçinin benzerlikten hareketle yaptığı bir yorum olması da pek ala mümkündür. İktibas yolu ile örfi bir hukukun kabulü şeklinde yorumlandığı takdirde dahi bir hükümdarın şahsi eğilimi olarak yorumlanabilecek nitelikte görülmektedir.

³² Köprülü, “İslam Amme Hukukunda Ayrı Bir Türk Amme Hukuku”, 65; Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 320.

³³ C.E. Bosworth, “Melikşah”, *Mûcezu dâireti’l-meârif el-islamiyye*, trc. Arapçaya çeviri: Komisyon (Mısır: Merkezi’ş-Şârika lilidâil-fikrî, 1998), 31: 9623; Köprülü, “İslam Amme Hukukunda Ayrı Bir Türk Amme Hukuku”, 65; Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 320.

³⁴ Fazlullah Rûzbihân, *Mihmanname-i Buhara*, Nûr-ı Osmaniye Kütüphanesi, no: 3431’den naklen Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 322-323.

Osmanlı döneminde şer'î hukukun yanı sıra örfi hukuk uygulamalarının bulunduğu hakkında Osmanlı dönemi tarihçileri tarafından kayda geçirilmiştir. Bu bağlamda Fatih dönemi (1451-1481) Osmanlı devlet adamı ve tarihçilerinden Tursun Bey “ ... mücerred tavr-ı akl üzere nizam-ı alem-i zahir için mesela tavr-ı Cengiz Han gibi olursa sebebine izafe ederler, siyaset-i sultan ve yasağ-ı padişahî derler ki, urefamızca ona örf derler... ” tespitini yapmıştır.³⁵ III. Murat döneminde (1574-1595) yazılan meşhur siyasetnamelerden birisi olan Hırzu'l-mulûk'ta Yavuz Sultan Selim'in “Selatîni izâm her ne ederlerse kanun olur” sözüne yer verilmiştir.³⁶

Başta Fatih Sultan Mehmed ve Kanuni Sultan Süleyman olmak üzere Osmanlı hükümdarları ceza, idare, maliye sahalarında kanunname olarak adlandırılan düzenlemeler yapmışlardır.

Bu bağlamda Fatih'in Kanunnamelerinin içeriği hakkında kısa bilgi vermekte yarar bulunmaktadır³⁷: Fatih'in 1. kanunnamesi üç bapta oluşmuştur. Birinci bapta evvela veziriazam, şeyhülislam ve sultanın hocası ve vezirler arasındaki meratip, sonra resmi toplantıda devlet büyüklerinin mertebe ve yerleri ve divandaki mertebeler tayin olunmaktadır. Padişaha doğrudan doğruya arzda bulunmaya salahiyyetli olanlar gösterilmekte, terfi şekilleri, devlet işlerinin müzakeresine ve hüküm vermeye yetkili olanlar, katiplerin ve merasimlere nezaret eden memurların, bürolardaki büyük memurların mertebeleri ve terfileri tayin edilmektedir. Daha sonra kadıların meratibi ele alınıyor. İkinci bapta divan, has oda ve diğer saray hizmetleri, bayramlaşma merasimi, sefer esnasında riayet olunacak meratip ve hizmetler ve hazine hakkında maddeler yer almıştır. Üçüncü bapta dirliklere dahil bulunan cerimeler, has, tımar ve salyane, tekaütlik, defterdarlar ve kadıların alacakları aidat ve resimler, ulufe ve nihayet büyük memurlara ve handan azasına yazılan yazılarda kullanılacak unvanlar gösterilmiştir.³⁸

Fatih'in ikinci kanunnamesi Reâya kanunu niteliğindedir. 893/1488 tarihini taşır. Bu kanunname dört fasıldan oluşmaktadır. İlk üç fazlı ceza kanunnamesi, dördüncü fasıl ise vergi kanunlarını kapsar.³⁹ Osmanlı ceza kanunnamesi şer'î esasları (kısas, diyet vs.) ihtiva eder. Fakat onun yanında şeriatın tayin ve tespit

³⁵ “ ... Cengiz Han'ın yaptığı gibi olursa olayları sebebine bağlarlar ve buna sulatanın siyaseti ve padişahın yasağı derler ki, geleneğimize göre ona örf denir.” Tursun Beg, *Fatih'in tarihi*, thk. Ahmet İzci, ed. Fatih Kerem Yardım, 2014, 14.

³⁶ Akgündüz, Osmanlı *Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 8/3'ten naklen Ahmet Yaman, “Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'iliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı”, *İslamiyât* 8/1 (2005): 116-117.

³⁷ Fatih kararnamesinin oryantalistler tarafından uydurulmuş bir metin olabileceğine dair iddialar için bkz.: Menderes Coşkun, “Osmanlı Sultanlarının Kardeş Katili Oldukları Mesajını Veren Fatih Kânûnnâmesi'nin Türkçeyi Bilmeyen Bir Oryantalist Tarafından Uydurulmuş Olma İhtimalı”, *Eleştirel Bakış Dergisi*, 6 (2018): 1-22.

³⁸ Halil İnalıcık, “Osmanlı Hukukuna Giriş : Örfi - Sultani Hukuk ve Fatih' in Kanunları”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 13/2 (1958): 112-113.

³⁹ İnalıcık, “Örfi - Sultani Hukuk”, 116-117.

etmediği ta'zir cezalarında Sultan'ın örfi prensipe dayanarak bir takım açık kaideler koyduğunu görmekteyiz. Bunun içindir ki Osmanlı ceza kanunnamesi de bir ferman şeklinde tebliğ ve ilan olumaktadır ve ceâ-i ma'rufe veya siyasetnâme adıyla anılmaktadır.⁴⁰

Kanunname Birinci Fasıl'da ceza hukuku sahasında, *"Eğer bir kişi zina kılrsa şeriat huzurunda sabit olsa ol zina kılan evlü olsa ve dahi bay olursa ki bin akçaya dahi ziyadeye gücü yeterse cerem/cürm üç yüz akça alına, evsatu'l-hâl olursa kim altı yüz akçaya malik ola cerem/cürm iki yüz akça alına, andan aşağı gücü yeterse cerem/cürm yüz akça alına ... "* şeklinde bir düzenleme içermektedir. III. Fasil'da hırsızlık suçunun cezası hakkında *"Eğer koyun veya kovan uğrılarsa cerem/cürm on beş akça alına"* denilmektedir. Bu hükümleri değerlendiren Ahmed Yaman birinci hükmün Nur, 24/2 ayetine, ikinci hükmün ise, el-Mâide 5/38 ayetine aykırı olduğunu tespit etmektedir.⁴¹ Kanunnâme'de kardeş katli ile ilgili düzenleme ise, uzun zamandan beri tartışma konusudur. Bu bağlamda başta Fatih olmak üzere bazı siyaseten katl örnekleri kaynaklarca aktarılmıştır.⁴² Oldukça geniş bir alanda düzenlemeler yapan Kanunnâme, Fatih'in ağzıyla, *"Bu Kanunnâme atam ve dedem kanunudur ve benim dahi kanunumdur"* şeklinde takdim edilmektedir.

Bu düzenlemeleri dikkate alan Çağımız tarihçilerinden Halil İnalçık, *"tama-mile hususi şartlar altında gelişen Osmanlı devleti, şeriatı aşan bir hukuk nizamı geliştirmiştir. Buna imkan veren prensip ise, örf, yani hususi manada hükümdarın sırf kendi iradesine dayanarak şeriatin şumulüne girmeyen sahalarda kanun koyma salahiyetidir.... Şeriat yanında kanun ve örf yani sırf hükümdarın idaresinden doğan ayrı bir hukuk düzeni prensibi Osmanlılardan önce Türk İslâm devletlerinde tamamiyle yerleşmişti"* demektedir.⁴³ Yine İnalçık, *"İstanbul Fatih'i mutlak otoritesini, devlet teşkilatında, kanunlarda yaptığı yeniliklerle tam manasile gerçekleştirmek gayesini takip etmiş ve bu otorite sayesinde örfi hukuku hakim mevkie çıkarmıştır."*⁴⁴ diyerek yukarıda boşluk olan sahalarda şeklinde sınırladığı düzenlemeleri genele teşmil etmektedir.

İnalçık Fatih'in çıkardığı kanunnamelerin sırf devlet menfaati için hükümdarın kendi iradesiyle çıkardığı müstakil kanunnameler olduğunu ve islami esaslara değil, Türk-Moğol ananesine bağlı olarak ortaya çıktığını savunmaktadır.⁴⁵ İnalçık Fatih ve Kanunu kanunnamelerinin umumi code mahiyetinde olduğu

⁴⁰ İnalçık, "Örfi - Sultani Hukuk", 122.

⁴¹ Yaman, "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı", 117-118.

⁴² Osmanlı tarihçilerinin kaydettiğine göre Fatih, henüz süt emme çağındaki (tıfl-ı nâresaide) kardeşi Ahmed'i boğdurtmuştur. 1574 yılında III. Murat beş ardeşini; 1595 yılında III. Mehmet on dokuz kardeşini bu maddeye dayanarak boğdurtmuşlardır. Yaman, "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı", 118.

⁴³ İnalçık, "Örfi - Sultani Hukuk", 102-103.

⁴⁴ İnalçık, "Örfi - Sultani Hukuk", 110.

⁴⁵ İnalçık, "Örfi - Sultani Hukuk", 111.

görüşüne karşıdır ve bunların resmi mahiyette olduğunu savunmaktadır.⁴⁶ Benzer bir yaklaşımı Köprülü de benimser ve bütün türk devletlerinde özellikle kamu hukukunda devletin serbest yasama faaliyeti yaptığını savunur.⁴⁷

5. Sonuç

Kısaca alıntılanmaya çalıştığımız bu tartışmalar, en azından II. Abbasi asrıyla birlikte örfi hukuk olarak adlandırılan bir alanın mevcudiyetini göstermektedir. Bu genel kanaate rağmen örfi hukukun kapsamını genişletmeye çalışanların verdiklerin örneklerin tamamının örfi hukuk kavramıyla uyuşmadığıdır. Diğer bir ifadeyle bu çalışmalarda dikkat çeken noktalardan biri, üstü üste toplanan verilerin hepsinin aynı toplama işlemine girme imkanının bulunmadığıdır.

Bu çalışmalarda örfi hukuk kapsamında ele alınan meselelerden bir kısmı umeranın sorunlara fakihlere arz etmesi ile üretilen içtihadî hükümler niteliğindedir. Bunlara örfi hukuk adının verilmesi sağlıklı değildir. Verilen örneklerin bir kısmı, fıkhi hükümlerin ihtiyaca binaen tedvini ve devlet kudreti tarafından ortak hukuk haline getirilme çabası taşımaktadır. Bu faaliyetlerin örfi hukuk kapsamında mütalaa edilmesi uygun değildir. Tartışma konusu yapılan bir kısım meseleler, ta'ziri cezalar örneğinde olduğu üzere, klasik fikhın devlet başkanı ve yetkili merciye terk ettiği boşlukların doldurulmasına ilişkin yetki çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Hızlı değişime uğrayan alanlarda verilen bu yetkinin hukuk güvenliği bakımından durumu tartışılrsa da şer'î hukuka paralel bir hukuk anlamındaki örfi hukuk başlığı altında toplanması yerinde olmaz. Çünkü nihayetinde yapılan şey, şer'î hukukun izniyle ortaya çıkan boşluğun doldurulmasından ibarettir. Kimi zaman devlet başkanlarının maslahat deliline dayanarak nass ile ameli tahsis niteliği taşıyan uygulamaları örfi hukuk kapsamında değerlendirilmiştir. Burada maslahat takdiri hususunda farklı görüşler savunulabilse de bu mesele, fıkhi doktrini içerisinde tartışılan bir konudur. Bütün bu hususlar örfi hukuk olarak adlandırıldığı gibi fıkhi bakımdan bir temele dayandırılmayacak olan meseleler de örfi hukuk başlığı altında toplanmıştır. Esasında şer'î hukuka paralel bir hukuk anlamında örfi hukuktan bahsedilecekse bu sonuncusunun adına örfi hukuk denilmesi gerekmektedir. İslam hukukunda şartları oluştuğunda örfün muteber bir delil olduğu⁴⁸ dikkate alındığında örf ile sabit her durumu da örfi hukuk kapsamına dahil etmek yerinde olmaz. Örfi hukuk alanının genişleten müelliflerin bu ayrıma dikkat etmedikleri görülmektedir.

⁴⁶ İnalçık, "Örfi - Sultani Hukuk", 111.

⁴⁷ Köprülü, "İslam Amme Hukukunda Ayrı Bir Türk Amme Hukuku", 64.

⁴⁸ Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Nihâyetu'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb* (Cidde: Dâru'l-menâhic, 1428), 11: 382; Celaluddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâid ve furûi fikhî's-Şâfiyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403), 98; Muhammed Emîn Efendî İbn Âbidîn, *Mecmûatu resâili İbn Âbidîn* (İstanbul: Dersââdet, 1325), 2: 116.

Bu bakımdan Şer'î hukuk örfi hukuk ilişkisi ele alındığında örfi hukuk olarak adlandırılan kavramın içeriğinin sorunlu doldurulduğu dikkate alınmalı ve Balkanlardan Endülüs'e, Mısırdan Hindistan'a kadar geniş bir coğrafyada hak ve ödev düzenini kuranın fıkıh ilmi olduğu tespitinin gölgelemesine izin verilmemelidir. İslam medeniyetinin sorun çözme kabiliyetini temsil eden fıkhi düşünüşün oldukça geniş bir alanda hala hayatiyetini koruduğu ve İslam medeniyetine özgü çözümler üretme kapasitesi taşıdığı unutulmamalıdır. Bununla birlikte Müslüman toplumlarda hak ve ödev düzeninin pozitif ve sivil boyutlarıyla düzenlenmesinde en büyük paya sahip olan fıkıh ilminin oluşan sorunlar da pay sahibi olduğunu kabul etmek durumundayız. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken hususlardan biri, şer'î ve örfi hukuk ayırımına yol açan sebeplerin üzerinde yeniden düşünme ihtiyacıdır.

6. Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. "Osmanlı Hukuku'nda Şer'î Hukuk-Örfi Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 12/2 (1999): 117-122.
- Behûtî, Mansur b. Yunus b. İdris. *Keşşâfu'l-kınâ' an metni'l-iknâ'*. Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1983.
- Bosworth, C.E. "Melikşah". *Mûcezu dâireti'l-meârif el-islamiyye*. Trc. Arapçaya çeviri: Komisyon. Mısır: Merkezi's-Şârika lilîdâi'l-fikrî, 1998.
- Coşkun, Menderes. "Osmanlı Sultanlarının Kardeş Katili Oldukları Mesajını Veren Fatih Kânûn-nâmesi'nin Türkçeyi Bilmeyen Bir Oryantalist Tarafından Uydurulmuş Olma İhtimali". *Eleştirel Bakış Dergisi*. 6 (2018): 1-22.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-. *Nihâyetu'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. Cidde: Dâru'l-menâhic, 1428.
- Gardizî, Ebu Saîd Abdülhay b. Dahhâk Mahmûd. *Zeynu'-Ahhâr*. Trc. es-Seyyid Zeydân Ifâf. Mec-lisu'l-ilmi li's-sekâfe, 2006.
- Goldziher, I. "Fıkıh". *İslâm Ansiklopedisi*. 4: 601-608. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn Efendî. *Mecmûatu resâili İbn Âbidîn*. 2 Cilt. İstanbul: Dersâdet, 1325.
- İnalcık, Halil. "Osmanlı Hukukuna Giriş : Örfi - Sultani Hukuk ve Fatih' in Kanunları". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 13/2 (1958): 102-126.
- Kazıcı, Ziya. *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. 6. Bs. İstanbul: İFAV, 2006.
- Koşum, Adnan. "Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (01 Haziran 2004).
- Köprülü, M. Fuad. "İslam Amme Hukukunda Ayrı bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?" *Belleten* II/5/6 (1938).
- Köprülü, Mehmet Fuat. *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed el-. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zik-ri'l-hitati ve'l-âsâr*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418.

- Merğînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelil. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyetî'l-mubtedî*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1995.
- Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekerîyya Yahya b. Şeref. *Ravdatu't-tâlibîn ve umdetu'l-müftîn*. Beyrut: Mektebetu'l-islâmî, 1991.
- Sâbî, Ebu'l-Hasen el-Hilal b. el-Muhsin. *Tuhfetu'l-umerâ fî târihi'l-vuzerâ*. Beyrut: Mektebetu'l-e'yân, ty.
- Schacht, Joseph. *İslâm Hukukuna Giriş (An Intriduction to Islamic Law)*. Trc. Mehmet Dağ - Abdulkadir Şener. 2. Bs. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman es-. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâid ve furûi fıkhi's-Şâfiyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403.
- Tursun Beg. *Fatih'in tarihi*. Thk. Ahmet İzciEd. Fatih Kerem Yardım. 2014.
- Yaman, Ahmet. "Osmanlı Pozitif Hukukunun Şer'îliği Tartışmalarına Eleştirel Bir Katkı". *İslamiyât* 8/1 (2005): 113-125.

NASSLARIN YORUM VE TEVİLİ BAĞLAMINDA İBÂDÎ MUHADDİS REBÎ' B. HABÎB'İN (Ö. 175/791) MUHALİFLERİYLE TARTIŞMALARI

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Öğretim Üyesi /
ozdemirahmet73@gmail.com

GİRİŞ

Sünnî kaynaklara göre Hâricîlerin günümüze kadar varlığını devam ettiren, görüşleriyle mutedil ve ehlisünnete en yakın kolu İbâdiyye fırkasıdır. Bununla beraber İbâdiyye, kendilerini Hâricîlerden farklı ve müstakil bir mezhep olarak görmüşlerdir. Hâricîlerin özellikle önemli simalarından olan Nâfi' b. Ezrâk'ın (ö. 65/685) diğer Müslümanlar hakkında ileri sürdüğü tekfirle alakalı sert görüşlerine katılmadıklarını belirtmişlerdir. Kendilerini daha çok Basra'da Abdullah b. İbâd (ö. 86/705) etrafında toplanan ılımlı bir fırka olarak tanımlamışlardır.¹

İbâdiyye her ne kadar Abdullah b. İbâd'a izafe edilse de aslında mezhebin fikir babası, birçok sahabe ile görüşme imkânı bulmuş olan tabiinden meşhur Câbir b. Zeyd el-Ezdî'dir (ö. 93/711). Hicri birinci asrın sonunda vefat eden Câbir b. Zeyd'in ilmi birikimi, İbâdîler içerisinde en önemli öğrencisi muhaddis Ebu 'Ubeyde Müslim b. Ebi Kerime (ö. 145/762) ve onun da talebesi çalışma konumuz olan Rebî' b. Habîb (ö. 175/791) ile devam etmiştir.² İbâdî kaynaklara göre Rebî' b. Habîb, hicri ikinci asırda başta hocası Câbir b. Zeyd ve Ebu 'Ubeyde

¹ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Muhammed Seyyid Geylanî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1404), 1: 134; Süleyman Bârûnî, *Muhtasarı Tarihi'l-İbâdiyye*, www.aldura.net, 21; 'İvaz Muhammed Halîfât, *el-Usûlu't-Tarihiyye li'l-Firkati'l-İbâdiyye*, 3. Baskı, ('Umân Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî, 1994), 12; Tarık Sâsî Şeybânî, *el-İbâdiyye Usûluhâ ve A'lâmuuhâ*, (Ribât/Meğrib: Matbaatu'l-Ma'ârifî'l-Cedide, 2014), 13-14.

² Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Saîd ed-Dercînî (ö. 675/1276), *Tabakâtu'l-Meşâyih Bi'l-Mağrib*, Thk. İbrahim Tallay, (Kasantine/Cezâyir: Matbaatu'l-Ba's), 2: 205; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Saîd eş-Şemmâhî (ö. 928/1521), *Siyeru's-Şemmâhî*, (Kahire: el-Metbaatu'l-Bâruniyye, 1301), 70; Halîfât, *Neş'etu Hareketi'l-İbâdiyye*, 2. Baskı, (London: Dâru'l-Hikme, 2013), 1: 122

Müslim b. Ebi Kerime'den rivayet ettiği hadisleri *el-Câmiu's-Sahih* adlı eserde bir araya getirmiştir. İbâdiyye'nin itikadî ve amelî konulardaki görüşleri bu eserdeki rivayetlere dayanmaktadır. Hatta onlara göre bu eser, Kur'ân-ı Kerim'den sonra en sahih dinî kaynak olarak kabul edilmektedir. Bununla beraber Rebî' b. Habîb'in bu eseri diğer islamî fırkalar tarafından pek tanınmamıştır. Hatta diğer mezheplerce bu eserin adeta meçhul kaldığını söylemek mümkündür. Günümüzde birçok defa yayınlanmış olan eser dört ciltten meydana gelmiştir.³ Özellikle eserin üçüncü cildi hicri ikinci asırda tartışılan ilmî ve fikrî problemlerle alakalıdır. Rebî', bu ciltte İbâdî olmayanlarla birçok meselede tartışmış ve tartıştığı kişileri ilzam etmek için kendi görüşlerine destek olmak amacıyla birçok ayet, hadis, sahabe ve tabiin sözlerine müracaat etmiştir. Bu çalışmadaki amacımız, İbâdî muhaddis Rebî'in özellikle muhalifleriyle yaptığı ilmî ve fikrî tartışmaları tespit etmek ve delil olarak kullandığı nassları ne şekilde yorumladığını ortaya koymaktır. Böylece İbâdîlerin nassları ne şekilde tevil ettiklerini, kısacası onların nassları yorumlama metodolojisi hakkında bilgi edinme imkânı bulmuş olacağız.

1. Rebî' b. Habîb'in (ö. 175/791) Muhalifleriyle Tartıştığı Konular

Rebî', imanın mahiyeti, iman amel ilişkisi, şirk, büyük günah işleyenin durumu, Allah'ın sıfatları, rü'yetullah, kader, kabir azabı ve imamet gibi birçok konuyu muhalifleriyle tartışmıştır. Muhalifleriyle yaptığı tartışmaları bab başlıklarında belirtmiştir. Eserinde 37 tane bab başlığı kullanmış ve kullandığı başlıkların altında da konuyu destekleyen rivayetlere yer vermiştir. Rivayetlerin başında genellikle sened kullanılmamıştır. Tercih edilen bab başlıklarına bakıldığında Rebî'in söz konusu başlıklarla kendi muhatabını ilzam etmek ve muhatabın fikirlerini çürütmek istediğini görmekteyiz. Amaç muhatabı susturmak ve ona karşı delil getirmek olunca müellif naklettiği hadisin senedine çoğu zaman başvurmamış ve sadece rivayeti nakletmekle yetinmiştir. Rebî' bu rivayetleri delil getirmek için kullandığına göre kanaatimizce ona göre rivayetlerin sıhhatinde herhangi bir problem yoktur. Bizler de Rebî' b. Habîb'in delil olarak kullandığı rivayetleri sıhhat açısından değerlendirme cihetine gitmeyeceğiz. Zira böyle bir çalışma tebliğin sınırlarını aşacaktır.

Rebî'in muhalifleriyle yaptığı tartışmalarda kullandığı bâb başlıklarından bazıları şu şekildedir:

- Ehli kebâir, kâfir değildir diyenlerin aleyhinde hüccet.⁴

³ Eserle ilgili geniş bilgi için bkz. Ahmet Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebî' b. Habîb'in Müsned'i*, (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 99-203

⁴ er-Rebî' b. Habîb b. Amr el-Ezdi, *el-Câmiu's-Sahih*, Trt. Yusuf b. İbrahim el-Vârcelânî, (Beyrut. Dâru'l-Feth), 1: 198 (بَابُ الْحُجَّةِ عَلَى مَنْ قَالَ إِنَّ أَهْلَ الْكِبَائِرِ لَيْسُوا بِكَافِرِينَ)

- İman, amel olmadan sadece sözdür diyenlerin aleyhinde hüccet.⁵
- Ehli kible den olanın cenaze namazı kılınmaz diyenin aleyhinde hüccet.⁶
- Allah'ın zatı hakkında düşünmenin nehyi.⁷
- Kaderiyye ve Mürcie fırkaları aleyhindeki rivayetler.⁸
- Şirkin çok gizli olduğuna dair rivayetler.⁹
- Allah'ı tazim etmek ve onu herhangi bir varlığa benzetmemek.¹⁰
- Kabz, vech, 'ayn, nefis ve yed hakkındaki rivayetler.¹¹
- Rahmân 'arşa istiva etti ayeti.¹²

Yukarıdaki bab başlıklarına bakıldığında hicri ikinci asırda çokça tartışılan ilmî ve fikrî meselelerin neler olduğunu tahmin etmek mümkündür. Zira söz konusu dönemde eserini telif eden Rebî b. Habîb'in muhalifleriyle tartışmış olduğu imanın mahiyeti, Allah'ın sıfatları, şirk, ehli kebâirin durumu, rü'yetullah ve kader gibi daha çok itikadî konularda münakaşa yaptığı anlaşılmaktadır. Bu durum hicri ikinci asırda özellikle fırkalar arasında itikadî konuların çokça tartışıldığını göstermektedir.

2. Rebî'in Nassların Zahiriyle Amel Etmesi

Rebî' muhalifleriyle tartışırken çoğu zaman ayet ve hadislerle müracaat etmiştir. Duruma göre delil olarak kullandığı nassların zahiriyle amel etmiş ve bu nassları, muhalifini ilzam etmek için kullanmıştır. Örneğin imanın mahiyeti ve kebâir işleyen kişinin durumu hakkında genellikle nassları zahiri anlamlarında kullanmıştır. Konunun anlaşılması için Rebî'in delil olarak zikrettiği rivayetleri ne şekilde değerlendirdiğini anlamak için örnekler vererek devam etmek istiyoruz.

a. İmanın Mahiyeti

İmanın ne olduğu meselesi erken dönemden itibaren islamî fırkalar arasında tartışılmıştır.¹³ İman ile amel arasında nasıl bir ilişki vardır? İbâdîlere göre iman ve amel bir bütündür dolayısıyla iman ve İslâm kavramları arasında bir ayrım

⁵ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, 1: 201 (بَابُ الْحُجَّةِ عَلَى مَنْ قَالَ: الْإِيمَانُ قَوْلٌ بِلَا عَمَلٍ)

⁶ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, 1: 203 (بَابُ الْحُجَّةِ عَلَى مَنْ لَا يَرَى الصَّلَاةَ عَلَى مَوْتَى أَهْلِ الْقَبْلَةِ وَلَا يَرَى الصَّلَاةَ خَلْفَ كُلِّ نَارٍ (وَفَاجِرٍ))

⁷ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, 1: 205 (بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْفِكْرِ فِي اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ)

⁸ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, 1: 207 (مَا جَاءَ فِي الْحُجَّةِ عَلَى الْقَدَرِيَّةِ)

⁹ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, 1: 216 (الْمَرْكُ أَخْفَى مِنْ دَيْبِ الثَّمَلِ)

¹⁰ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, 1: 217 (فِي التَّعْظِيمِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَنَهْيِ التَّشْبِيهِ لَهُ)

¹¹ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, 1: 234 (بَابُ فِي الْقُبْضَةِ)

¹² Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, 1: 238 (بَابُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: الرَّوحُ خَضُّ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)

¹³ Bkz. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfâtü'l-Musallîn*, Tsh. Halmut Riter, (Almanya: Dar Feranz Ştayz, 1980), 53-54, 60, 132-140; Mustafa Sinanoğlu, "İmân", *DİA*, (Ankara: TDVY, 2000), 22: 213-214; Mehmet Sait Uzundağ, "Bir Muhaddis Olarak

yapmaksızın imanı, kalp ile tasdik dil ile ikrar ve amel şeklinde tanımlamışlardır.¹⁴ Rebî' *"el-hüccetu alâ men kale: el-imânu kavlu bilâ 'amel"*¹⁵ bab başlığıyla imanı sadece söz olarak görenlerle tartışmıştır. Bab başlığın altında naklettiği rivayetlerden tartıştığı kesimin Mürcie fırkası olduğunu anlıyoruz. Burada Hz. Peygamber'e izafe edilen rivayet şudur: *"Allah benden önce yetmiş peygamberin diliyle Mürcie'ye lanet etti. Mürcie kimdir ya Resulallah denilince, iman amel olmaksızın sadece sözdür diyenlerdir dedi."*¹⁶ Bununla beraber iman ile salih amelin bir olduğunu göstermek için şu rivayetler delil olarak kullanılmıştır:

*"Hz. Peygamber, hangi mümin iman açısından daha faziletlidir şeklindeki bir soruya "ahlakî güzel olan" şeklinde cevap vermiştir."*¹⁷

*"Hz. Peygamber'e imanın ne olduğu sorulduğunda "sabır ve müsamaha" dedi."*¹⁸

*"Diliyle iman edip kalbiyle iman etmeyen kişi iman etmiş sayılmaz."*¹⁹

*"İman yüz cüzdür en büyüğü lailaheillallah sözüdür, en hafifi ise yolda eziyet veren şeyi kaldırmaktır"*²⁰ denilmiştir.

Rebî' konuyla ilgili delilleri naklettikten sonra rivayetlerin zahiri anlamlarından hareket ederek şu sonuca varmıştır: *"Bu hadislerin tamamı göstermektedir ki iman söz ve amelden ibarettir. Her kim bunun aksini söylese o kişi kendi söylemiyle küfre girmiştir."*²¹ Rebî'in delil olarak kullandığı rivayetlere baktığımızda onun söz konusu hadislerin zahiri ile amel ettiğini ve rivayetleri herhangi bir yoruma veya tevile tabi tutmadığını görmekteyiz.

b. Mürtekibu'l-Kebâir'in Durumu

Aynı konuya bağlı olarak tartışılan diğer bir mesele ise büyük günah işleyen kimsenin durumudur. Rebî' muhalifleriyle yaptığı tartışmada kebâir işleyen kişinin kâfir olduğunu savunmuştur. Şunu hemen belirtelim ki İbâdîler, "ehli kebâir kâfirdir" derken buradaki "küfür" kelimesini İslam dininden çıkmak anlamında kullanmamışlardır. Küfürden kasıt; Allah'ın hidayet nimetini inkâr etmek,

İbnü'l-Mulakkın ve et-Tavzîh Adlı Şerhinde İman Konusuna Yaklaşımı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/1, VI, sayı: 11, s. 65-87).

¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Amr Ebû Sitte (ö. 1088/1677), *Haşiyetu't-Tertîb 'Alâ'l-Câmi'i's-Sahih*, Thk. İbrahim Muhammed Talay, (Kusantiniyye/Cezâyir: Matâbiu Dâri'l-Ba's, 1995)1: 42; Nured-din es-Sâlimî (ö. 1332/1913), *Şerhu'l-Câmi's-Sahih Müsnedu'l-İmâm er-Rebî' b. Habîb el-Ferâhidî*, (Mısır Matbaatu'l-Ezhâr el-Bâruniyye, 1326), 1: 105

¹⁵ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, 1: 201

¹⁶ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 768; İbnü'l-Cevziyye, göre rivayet mevzudur. Bkz. (İbnü'l-Cevziyye, *el-Mevzû'ât*, Thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (Medine: Mektebetu's-Selefiyye, 1969), 1: 276)

¹⁷ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 742

¹⁸ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 771

¹⁹ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 775

²⁰ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 743

²¹ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, 1: 202

nankörlük etmek, fışk ve fücür işlemek demektir. Bu tür küfür için aynı zamanda *küfrü'n-ni'me* (iman nimetini inkar) kavramı da kullanılmıştır.²² Kebâir işleyen kişinin nimet küfrü içinde olduğuna delil olarak naklettiği hadislerin bazıları şunlardır:

*"Allah, kehanet gösteren, sihir ve büyü yapandan veya kendisi için büyü ve sihir yapılandan beridir..."*²³

*"Bizi kandıran bizden değildir."*²⁴

*"Benden sonra küfre dönüp de birbirinizin boynunu vurmayın."*²⁵

*"Bir zimmiyi sebepsiz yere öldürene, cennet haramdır."*²⁶

*"Ölüp de kalbinde hardal tanesi kadar kibir olanlar, cennete giremez."*²⁷

Rebî' bunun gibi daha birçok rivayetten hareket ederek amelin imandan bir cüz olduğunu, iman ile amelin birbirinden ayrılmayacağını ve kebâir işleyen kişinin küfre gireceğini savunmuştur. Büyük günah işleyeninin durumuyla alakalı delilleri naklettikten sonra bu delillerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda kendi kanaatini şu şekilde beyan etmiştir: *"Bu hadisler, ehl-i kible (Müslümanlar) için küfrün gerçekleşebileceğini ispat etmektedir. Bu konuda ayrıca sayılamayacak kadar delil vardır."*²⁸

Aslında kebâir ehline dünyada kâfir muamelesini uygulamamak, İbâdiyye'nin Haricîlerden ayrıldığı noktalardan biridir. İbâdiler, kebâir işleyen kişiye dünyada mümin muamelesi yaptıkları için kişi ister facir ister muttaki olsun her müminin arkasında namaz kılınabileceğini kabul etmişlerdir. Rebî', bu konuyla alakalı birçok rivayet de nakletmiştir.²⁹

Nakledilen delillerden anlaşıldığı üzere Rebî' hem imanın mahiyeti hem de büyük günah işleyen kişinin durumu hakkında kendi görüşüne dayanak olması için birçok rivayete müracaat etmiş ve naklettiği nassların zahiri ile amel etmiştir. Tabi ki bu onun her zaman nassların zahiriyle hareket ettiği, teville hiç

²² Ebû Sitte, *Haşiye*, 1: 42; es-Sâlimî, *Şerh*, 1: 105; Ebu Hafs 'Amrûs en-Nefûsî, *Usûlu'd-Deynûne es-Sâfiyye*, Thk. Hâc Ahmed b. Hamû, ('Umân Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî, 1999), 1: 73; Heyet, *Mu'cemu Mustalahâtî'l-İbâdiyye*, 2. Baskı, (Umman Sultanlığı: Vizâretu'l-Evkâf ve Şuunu'd-Diniyye, 2012), 2: 847

²³ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 747

²⁴ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 753

²⁵ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 756

²⁶ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 743

²⁷ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 764

²⁸ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, 1: 201

²⁹ Naklettiği delillerden bazıları şunlardır: Cabir b. Zeyd - İbn Abbas - Hz. Peygamber: *"Her adil ve fâcirin arkasında namaz caizdir. Her adil ve fâcirin (cenaze) namazını da kılınız."* Diğer bir rivayet ise şudur: *"Benden sonra bazı imamlar olacak benim sünnetim ve (hidayetim) rehberliğimle amel etmeyecekler. O zaman çözüm nasıl olacak ey Allah'ın Resulü sorusuna şöyle cevap vermiştir: "Sizleri beş vakit namazdan men etmedikleri sürece onlara itaat ediniz."* (Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 776-780)

başvurmadığı anlamına gelmemektedir. Birazdan üzerinde duracağımız gibi bazen nassların mutlaka tevil edilmesi gerektiğini, bizzat kendisi naklettiği rivayetlerle göstermiştir.

3. Nassları Tevil Etmesi ve Yorumlaması

Rebi' nasslarla amel ederken her zaman onları zahiri anlamda kullanmamıştır. Her ne kadar yukarıda ifade ettiğimiz gibi iman, kebâir işleyeninin durumu ve imamet konularında delil olarak kullandığı rivayetleri, zahiri anlamlarıyla amel etmişse de özellikle Allah'ın sıfatları hususunda son derece tenzihçi bir tavır takınmıştır. Teşbih ve tecsime düşmemek için neredeyse Allah'ın tüm sıfatlarını tevil etmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması için örnekler vererek konuya devam edelim.

a. Allah'ın Sıfatları

İbâdiyye'ye göre, Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etmek, teşbih ve tecsime düşmeden onu layık olan sıfatlarla vasıflandırmak son derece önemli bir ilkedir. İbâdiyye mezhebi Allah'ın sıfatları noktasında Mu'tezile ile hemfikirdir denilebilir. Onlara göre Allah'ın sıfatları zatı ile mündemiçtir ve onlar zât ile sıfatları bir olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olan ve zahiren teşbih ve tecsime ifade eden tüm nassları tevil etmişlerdir.³⁰ Rebî' bu konuda Kur'an'da geçen ve Allah'a izafe dilen yed, 'ayn, yemin, nur, gelmek ve gitmek gibi sıfatları zahiri manadan mecazi anlamalara hamletmiştir.

Mesela; **وَاللَّهُ يَفْقِضُ وَيَبْسُطُ** "*Allah, (rızkı) daraltır ve genişletir*"³¹ ayetinde geçen *kabz* (eliyle alan) kelimesini *daraltan, men eden* anlamında tevil etmiştir. *Bast* (eliyle açan) kelimesini de *veren ve genişleten* anlamında tevil etmiştir.³²

تَبَارَكَ الَّذِي يَدِيرُ الْمُلْكَ "*Mutlak hükümlerlik elinde olan Allah*"³³ ayette geçen *yed* (el) kelimesini, "*sadece onun için*" şeklinde tevil etmiştir. Yaptığı tevilin doğru olduğunu kanıtlamak için Arap diline de müracaat ederek şu sözü nakletmiştir: Araplar "*Biz falanın eli altındayız*" derken o kişinin güç ve kudreti altında olduğunu ifade etmek istiyorlar.³⁴

³⁰ Tebğûrîn b. Davud b. İsa, *Usûlu'd-Dîn*, Thk. Venis Amir), (el-Mektebetu's-Şâmile el-İbâdiyye), 1: 51; es-Seminî, *Me'âlimu'd-Dîn*, ('Umân Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsu'l-Kavmî, 1986), 1: 221; Bekir b. Said A'veşt, *Dirâsâtun İslâmiyyetun fî Usûli'l-İbâdiyye*, 3. Baskı, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 1: 50-53

³¹ Bakara, 2/245

³² Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 864

³³ Mülk, 67/1

³⁴ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 865

لَا خَذَنَّا مِنْهُ بِالْيَمِينِ “Elbette onu kısıyvrak yakalardık”³⁵ ayette geçen yemin kelimesi *kudret* anlamında kullanılmıştır.³⁶

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ “Allah göklerin ve yerin nurudur”³⁷ buradaki *nur* kelimesi *denge*, *hidayet* ve *adalet* anlamında yorumlanmıştır.³⁸

وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ “Azamet ve kerem sahibi rabbinin veçhi (zâtı) ise bâki kalır.”³⁹ Buradaki *vech* kelimesinden kasıt bizzat Allah’ın kendisidir. Yani o hariç her şey fanidir.⁴⁰

تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ “Sen benim içimdekini bilirsin, ama ben senin zâtında olanı bilmem”⁴¹ ayetinde geçen *nefs* kelimesi, *bendeki ilim* şeklinde tevîl edilmiştir.⁴²

Rebî’ “Allah, Adem’i kendi suretinde yaratmıştır”⁴³ rivayetinde geçen suret kelimesini de sahabe ve tabiinin görüşlerine müracaat ederek “Allah, Adem’i kendi ilmindeki gibi, onu başka bir varlığa dönüştürmeden yaratmıştır”⁴⁴ şeklinde yorumlamıştır. Yine Rebî’in naklettiğine göre İbn Abbas, ben Allah’ı nasıl tanıyım şeklinde soru sorana şu cevabı vermiştir: “Bil ki o her varlığın yaratıcısıdır. Onun mahlûkata benzediğine dair kalbinde tereddüt olmasın. Kalbinin böyle bir şeyi düşünmesine fırsat verme. Çünkü ona benzeyen hiçbir şey yoktur.”⁴⁵

Görüldüğü gibi Rebî’ b. Habîb, özellikle Allah’ın sıfatları konusunda tam bir tenzihçi tavır takınmış, teşbih ve teciime düşmemek için başta Kur’an’daki ayetler olmak üzere ilgili nassları zahiri anlamlarında kullanmamıştır. Aksine söz konusu nassları tevîl ederek yorumlamıştır.

b. Rü’yetullah

Sıfatlar konusuna bağlı olarak kıyamet günü Allah’ın müminlerce görülüp görülmeyeceği hususu da tartışma mevzusu olmuştur. Rebî’ buna bağlı olarak kıyamet günü Allah’ın görülebileceğine işaret eden tüm nassları tevîl etmiştir. Mesela: وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ “Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır”⁴⁶ ayetinde bakma ve görme ifade eden “nâziretun”

³⁵ Hâkka, 69/45

³⁶ Rebî’ *el-Câmiu’s-Sahih*, h. no: 866

³⁷ Nur, 24/35

³⁸ Rebî’ *el-Câmiu’s-Sahih*, h. no: 868

³⁹ Rahman, 55/27

⁴⁰ Rebî’ *el-Câmiu’s-Sahih*, h. no: 873

⁴¹ Maide, 5/116

⁴² Rebî’ *el-Câmiu’s-Sahih*, h. no: 875

⁴³ Rebî’ *el-Câmiu’s-Sahih*, h. no: 844

⁴⁴ Rebî’ *el-Câmiu’s-Sahih*, h. no: 851

⁴⁵ Rebî’ *el-Câmiu’s-Sahih*, h. no: 851

⁴⁶ Kiyâme, 75/22-23

kelimesi, İbn Abbas'ın görüşüne müracaat edilerek "beklemek" şeklinde tevil edilmiştir. İbn Abbas'tan şöyle dediği nakledilmiştir: Allah'ın dostları kıyamet günü yüzleri parlak olacak sonra cennete girmek için Allah'ın kendilerine ne zaman izin vereceğini beklerler.⁴⁷ Aynı konuda ayetin tefsiri için Hz. Ali'nin görüşüne de başvurulmuş ve ondan da "nâzire" kelimesinin bakmak değil bekleme yani "intizâr" anlamında olduğu nakledilmiştir.⁴⁸ Rebî, tabiinden önemli birçok kişinin de ayeti bu şekilde tefsir ettiğini belirtmiştir.⁴⁹ Görüşünü desteklemek için ayrıca Arap diline de müracaat etmiştir: Arplar, إِنْمَا أَنْظُرُ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ إِلَيْكَ "Şüphesiz ben önce Allah'a sonra sana bakıyorum"⁵⁰ derken aslında Allah'tan ve senden gelecek nimeti, iyiliği bekliyorum demek istemektedirler. Hâlbuki yukarıdaki ayet, ehlisünnet âlimleri tarafından zahiri anlamıyla anlaşılmıştır. Yani cennete girecek olan müminler, keyfiyetini bilmediğimiz bir şekilde Allah'ı göreceklerdir.⁵¹

Rebî' yapmış olduğu tüm bu tevil ve yorumların ardından şunları ifade etmiştir: Şayet birisi bize; tevil ettiğiniz ayetlerin tamamı müteşabihdir. Dolayısıyla sizin görüşünüzün doğru olduğuna nasıl inanabiliriz diye sorarsa biz de onlara şu şekilde cevap veririz. Tartıştığımız ve sizin de müteşabih dediğiniz ayetlerin zahiri anlamlarından hareket edilerek anlamaya çalışmak ve kesin bir sonuca varmak mümkün değildir. Çünkü aynı nasstan farklı anlamlara ulaşmak mümkündür. Yani aynı metin farklı bir şekilde yorumlanabilmektedir. Bize düşen o nassın gerçek anlamını keşfedip ortaya çıkarmaktır. Hz. Peygamber de "Her kelimenin illaki iki veçhi (anlamı) vardır. Siz de kelamı en güzel veçhe (anlama) hamledin"⁵² buyurmuştur. Hatta Kur'ân nasslarının birçok veçhini bilmeyen kişi, Kur'ân'ı anlayamaz denilmiştir. Dolayısıyla bizler de müteşabih ayetleri, en güzel bulduğumuz veçhe (anlama) hamlettik. Tercih ettiğimiz vecih de sahabe ve tabiin tarafından da tercih edilmiş ve Arap dili kaidelerine de uygun olandır.⁵³

⁴⁷ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 853-854

⁴⁸ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 853-854

⁴⁹ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 855

⁵⁰ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 859

⁵¹ Bkz. Muhammed b. İsmail el-Buhari, *el-Câmiu's-Sahih*, Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1988), "Tevhid", 25; Muhammed b. İsa, et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Dâru İhyâi Turasi'l-Arabî), "Sifetu'l-Cenneti", 17. Ayrıca ilgili tartışmalar için bkz. (Abdullâh b. Abdurrahmân Ebû Muhammed ed-Dârekutnî, *Ru'yetullâh*, Thk. İbrahim Muhammed Ali ve Ahmed Fahri er-Rufâî, (Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1411; Nurullah Agitoğlu, "Halku'l-Kur'ân ve Rü'yetullâh Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakkın'ın Buhârî'nin Bâb Başlıklarına Yaklaşım, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, V, sayı: 10, s. 99-123).

⁵² Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 880; Dârekutnî, *Sünen*, thk. es-Seyyid Abdullah Haşim, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966), 4: 144

⁵³ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, 1: 242-245

c. Şefaât

İbâdiyye'ye göre kıyamet günü başta Hz. Peygamber olmak üzere Allah'ın izin vereceği kişiler, şefaât edeceklerdir. Ancak bu şefaât özellikle ehli-sünnetin savunduğu gibi kebâir ehline yapılmayacaktır.⁵⁴ Konuya delil olması için Rebî', Câbir'den mürsel olarak Hz. Peygamber'den "*Şefaât, benim ümmetimden ehli-kebâire değildir*"⁵⁵ rivayetini nakletmiştir. Câbir b. Zeyd, rivâyet ettiği bu hadisin Kur'ân'a daha muvafık olduğunu belirtmek için yemin ederek şunları ifade etmiştir: "*Ehli kebâir için şefaât yoktur. Çünkü Allah, kitabında ehli kebâire cehennemi vadetmiştir. Her ne kadar Enes b. Mâlik'ten "şefaât, ehli kebâir içindir"*⁵⁶ rivayeti gelmiş olsa da bununla, cinayet, zina, sihir ve Allah'ın kendisi için cehennem vadettiği günahlar kast edilmemiştir."⁵⁷ Câbir b. Zeyd, Enes b. Malik'ten nakledilen ve "şefaatin ehli kebâir için olacağını ifade eden" hadisin aslında yanlış anlaşıldığını, hadisten kast edilenin bugün anladığımız büyük günahlar olmadığını anlatmaya çalışmış ve bu bağlamda Enes b. Malik'ten şunları nakletmiştir: "*Enes b. Malik dedi ki şüphesiz sizler bazı işler yapıyorsunuz ki bu ameller sizin gözünüzde kıldan daha incedir. Lakin biz, Hz. Peygamber zamanında bu amelleri, kebâir günahlardan sayardık.*"⁵⁸ Görüldüğü üzere Câbir b. Zeyd Enes b. Malik tarafından gelen rivayeti, zahiri manasıyla almıyor ve hadisi tevil edip yorumlamaya çalışmaktadır. Yapmış olduğu tevilin de Kur'ân'ın ruhuna daha uygun olduğunu belirtmiştir.

Rebî' şefaâtle alakalı Sünnî kaynaklarda yer alan ve kebâir işleyen kişilere şefaatin olacağı rivayeti eserine almamıştır. Aslında Rebî'in bu rivayetten habersiz olduğunu söylememiz mümkün değildir. Çünkü Câbir b. Zeyd, yukarıda konuyla alakalı naklettiği hadiste Enes b. Malik tarafından nakledilen tarikten söz etmiş ve buna karşı çıkmıştır. Ancak İbâdiyye'nin kebâir günah işlemiş olanların cennete girmeyeceği yönündeki kanaati, onları doğal olarak büyük günah işleyen kimselere şefaatin de olmayacağı tezini savunmaya sürüklemiştir. Bundan dolayı Rebî' b. Habîb, Cabir b. Zeyd'in görüşlerine dayanarak günahkârlara şefaati ifade eden hadisi, zahiri anlamından tevil ederek yorumlama cihetine gitmiştir.

SONUÇ

İbâdîler, muhaddisleri Rebî' b. Habîb örneğinde görüldüğü üzere hicri ikinci asırda muhalifleriyle Allah'ın sıfatları, imanın mahiyeti, kebâir günah işleyeninin durumu, rû'yetullah, kader ve şefaât gibi söz konusu dönemin ilmî ve fikrî meselelerini tartışmışlardır. Bu tartışmalarda kendi görüşlerine delil olması için

⁵⁴ Bkz. Ebû Sitte, *Haşiye*, 3: 15

⁵⁵ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 1004. Bu rivayeti başka kaynakta tespit edemedik.

⁵⁶ Süleyman b. Dâvud et-Tayâlisî (ö. 204/819), *Musned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin, (Mısır: Dâru Hicra, 1999), 3: h.no: 512; Tirmizî, "Sıfatu'l-Kiyâme", 11

⁵⁷ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 1004

⁵⁸ Rebî' *el-Câmiu's-Sahih*, h. no: 1004

ayet, hadis, sahabe ve tabiinin sözlerine müracaat etme gereğini duymuşlardır. Hâricîlerin günümüze kadar gelebilen kolu olarak görülen İbâdîlerin tamamen nassların zahiriyle hareket ettiğini söylememiz mümkün değildir.

İmanın tanımı ve büyük günah işleyenin durumu hususunda ileri sürdükleri nassların zahiri ile amel etmişlerdir. Ancak özellikle Allah'ın sıfatları hususunda ise tenzihçi bir anlayışla delil olarak müracaat ettikleri tüm nassları tevil ederek yorumlamışlardır. Bununla beraber ister nassları zahiri anlamıyla kullansın isterse tamamen tevil ederek mecazi anlamlara hamletsin her iki durumda da Reb' b. Habîb'in, İbâdiyye mezhebinin görüşlerine sadık kaldığını söylememiz mümkündür. Dolayısıyla onun nass karşısındaki zahiri duruşu veya tenzihçi refleksinden kaynaklanan tevilci tutumu ile mezhebinin görüşleri arasında tam bir paralellik mevcuttur. Kanaatimizce Reb'in nass karşısında bazen zahiri bazen de tevilci tavır sergilemesinin altında yatan asıl neden, onun kendi mezhebine olan bağlılığından kaynaklanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Agitoğlu, Nurullah. "Halku'l-Kur'ân ve Rü'yetullâh Konuları Bağlamında İbnü'l-Mülakkın'ın Buhârî'nin Bâb Başlıklarına Yaklaşım. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, V, sayı: 10.
- A'veşt, Bekir b. Said. *Dirâsâtun İslâmiyyetun fî Usûli'l-İbâdiyye*. 3. Baskı, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Bârûnî, Süleyman. *Muhtasarı Tarihi'l-İbâdiyye*. www.aldura.net.
- Buhari, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*, Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1988.
- Dârekutnî, Abdullâh b. Abdurrahmân Ebû Muhammed. *Ru'yetullâh*. Thk. İbrahim Muhammed Ali ve Ahmed Fahri er-Rufâî. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1411.
- Dârekutnî. *Sünen*. thk. es-Seyyid Abdullah Haşim. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966.
- Dercînî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Saîd. *Tabakâtu'l-meşâyih bi'l-mağrib*. Thk. İbrahim Tallay. Kasantine/Cezâyir: Matbaatu'l-Ba's.
- Ebû Sitte, Ebû Abdullâh Muhammed b. Amr. *Haşiyetu't-tertib 'alâ'l-câmi'i's-sahih*. Thk. İbrahim Muhammed Talay. Kusantiniyye/Cezâyir: Matâbiu Dâri'l-Ba's, 1995.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Mekâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfâtü'l-Musallîn*. Tsh. Halmut Riter, Almanya: Dar Feranz Ştayz, 1980.
- Ezdî, er-Rebî' b. Habîb b. Amr. *el-Câmiu's-sahih*. Trt. Yusuf b. İbrahim el-Vârcelânî. Beyrut. Daru'l-Feth.
- Halîfât, İvaz Muhammed. *el-Usûlu't-tarihiyye li'l-firkati'l-İbâdiyye*. 3. Baskı, 'Umân Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî, 1994.
- Halîfât, İvaz Muhammed. *Neş'etu hareketi'l-İbâdiyye*. 2. Baskı. London: Dâru'l-Hikme, 2013.

- Heyet. *Mu'cemu Mustalahâtî'l-İbâdiyye*. 2. Baskı, Umman Sultanlığı: Vizâretu'l-Evkâf ve Şuunu'd-Diniyye, 2012.
- İbnu'l-Cevziyye. *el-Mevzû'ât*. Thk. Abdurrahmân Muhammed Osman. Medine: Mektebetu's-Selafiyye, 1969.
- Nefûsî, Ebu Hafs 'Amrûs. *Usûlu'd-deynûne es-sâfiyye*. Thk. Hâc Ahmed b. Hamû. 'Umân Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî, 1999.
- Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebî' b. Habîb'in Müsned'i*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Sâlimî, Nureddin. *Şerhu'l-câmi's-sahih müsnedu'l-imâm er-rebî' b. habîb el-ferâhidî*. Mısır Matbaatu'l-Ezhâr el-Bâruniyye, 1326.
- Seminî, *Me'âlimu'd-dîn*. 'Umân Sultanlığı: Vizâretu't-Turâsu'l-Kavmî, 1986.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İmân", *DİA*. Ankara: TDVY, 2000.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*, Thk. Muhammed Seyyid Geylanî. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1404.
- Şemmâhî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Saîd. *Siyeru's-Şemmâhî*. Kahire: el-Metbaatu'l-Bâruniyye, 1301.
- Şeybânî, Tarık Sâsî. *el-İbâdiyye usûluhâ ve a'lâmuhâ*. Ribat/Meğrib: Matbaatu'l-Ma'ârifî'l-Cedide, 2014.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud. *Musned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin. Mısır: Dâru Hicra, 1999.
- Tebğûrîn, b. Davud b. İsa. *Usûlu'd-dîn*, Thk. Venis Amir. el-Mektebetu's-Şâmile el-İbâdiyye.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Daru İhyâi Turasi'l-Arabî.
- Uzundağ, Mehmet Sait. "Bir Muhaddis Olarak İbnü'l-Mulakkın ve et-Tavzîh Adlı Şerhinde İman Konusuna Yaklaşımı". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/1, VI, sayı: 11.

BİR BANKACILIK İŞLEMİ OLARAK MÜŞTERİ ADINA SATIN ALMA

Dr. Öğr. Üyesi Arif ATALAY

Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi /arifatalay@osmaniye.edu.tr

GİRİŞ

Bankalar günümüzde bir dizi zaruri mali işleri yerine getiren, mali aracılık yapan sosyal hayatın vaz geçilmezi olan mali kuruluşlardır. Çünkü tasarruf yapma imkânı bulan bir kimse kimi zaman birikimini değerlendirirken fırsatları yeterince faydalanamayabilir, yatırım yapmaya istekli olmayabilir veya yatırım yapabilecek istidat ve kabiliyette olmayabilir. Bunun tam tersi de mümkündür; bir kimse ticaret konusunda yeterli derecede istidat ve kabiliyetli olmakla birlikte mali imkânlardan yoksun olabilir. Bu durum Müslüman olsun gayrimüslim olsun bütün toplumlar için sosyal bir gerçekliktir. İşte bankalar; çek, havale, kredi kartı ve benzeri yollarla ve kendisine özel yöntemler kullanarak bu ihtiyaca cevap veren iktisadi bir kuruluşlar olmuşlardır.

Bankacılık sisteminin ekonomik hayata doğrudan veya dolaylı olarak etkisi kaçınılmazdır. Ancak dini değerlere sahip olan toplumlarda hükümlerin bankacılık sisteminin oluşması ve şekillenmesinde dinamik bir etki ve hukuki bir yetkisi olması eşyanın tabiatı gereğidir. Çünkü siyasal ve buna bağlı olarak da toplumsal dalgalanmalar dünya ekonomisinin mevcut ve gelecek durumuna etki etmektedir. Bu etkilenmeye bağlı olarak günümüzdeki küresel ekonomik hayatta bankanın ekonomik kalkınma ve büyümeye olan etkisi bir gerçektir. İşte bu durumda Müslüman bir topluma hizmet verecek olan banka topluma derinlemesine nüfuz edebilecek ahlaki ve estetik bir anlayış ekleyerek bankacılığı İslam hukukunun hükümleriyle uyumlu olarak çalıştırabilecektir.

Bu bağlamda günümüz faizsiz bankacılığının işlem hacminin ağırlık noktasının temeli “murâbaha” akdine dayanmaktadır. Burada müşterinin bir malı, belirli bir kâr karşılığında faizsiz bankadan talep etmesi söz konusudur. Ancak yapılan

bu işlem günümüzde her banka tarafından farklı metotlar uygulanarak gerçekleştirilmektedir. Bu metotlardan kimisi İslam hukuku tarafından geçerli kabul edilirken kimisi de geçerli olarak görülmemektedir.

I- BANKA VE İŞLEVLERİ

Banka diğer adıyla “masrif” döviz değişiminin yapıldığı yerdir,¹ şeklinde tanımlanmakla birlikte banka deyimi iktisadi ve ticarî konularla ilgili olarak günlük hayatımızda en çok kullanılan bir kelime olmasına rağmen, literatürde tam ve kesin bir tarifini vermekten kaçınılmaktadır. Hatta birçok ülkenin mevzuatında banka ve bankacılık kavramının tam bir tarifine rastlamak mümkün değildir. Bu hususta gösterilen çekingenliği haklı ve mazur görmek gerekir. Zira artık iktisadi hayatın bir odak noktası haline gelmiş olan bankalar, iktisadi ve ticari hayatın her safhasında o kadar çeşitli konularla uğraşmaktadırlar ki bir taraftan bütün bu alanları kavrayarak diğer taraftan bu alanlarda bankaların konusu ile diğer teşekkül, şirket ve firmaların iştigal sahalarını açık bir şekilde ayırt etmeye yarayacak köklü bir tarif yapmak mümkün değildir. Ayrıca banka mefhumunun çeşitli ülkelerde tesis etmiş uygulamalara ve yerleşmiş olan mevzuata göre değişiklik gösterdiğini dikkate almak gerekir.²

Banka kurumunu genel anlamda bankacılık ve faizsiz bankacılık olarak iki ana başlık altında ele alıp değerlendirebiliriz.

A- GENEL OLARAK BANKACILIK

Bankacılık genel olarak; kredi, yatırım sermayesi, para ve ödeme işlemleri, emanet kabulü, kasa kiralaması, senet tahsili, istihbarat ve tetkik gibi hizmet işlemlerini yürüten,³ kamu özel ve tüzel kişilerin bu alanlardaki ihtiyaçlarını karşılayan kurumlardır.⁴ Banka toplumda bazı insanların üretim veya başka yollarla elde ettikleri alım güçlerinin tüketilmeyen kısmını başkasına kullanarak sağladığı parasal farkla faaliyetini sürdüren aracı bir kuruluştur.⁵ Dolayısıyla banka; para ve para işlevini gören bütün değişim araçlarının ticaretiyle uğraşarak faiz almak suretiyle kar elde eden ticari kuruluşlardır.⁶ Faizin temeli de M.Ö 2000 yılında tapınakların alış- verişlerinde faizi kullanmalarına kadar dayanmaktadır.⁷

¹ Kuneybî, Kal'acı, Muhammed Revvâs, Hamit Sadık, *Mu'cemu lugati'l-fukahâ*, Beyrut, Dâr-ru'n-nefâis, 1988, s. 424.

² Ulutan, Burhan, Bankacılığın Tekamülü, Ankara 1957, s. 4.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Köklü, Aziz, *Para ve Kredi*, Ankara 1967, s. 25-63.

⁴ Tezer, Öcal, *Para Teorisi*, Ankara 1990, s. 11.

⁵ Öcal, s. 11

⁶ Eti, Ayten H., *Banka ve Banka Muamelatı*, İstanbul 1957, s. 5.

⁷ Çizakça, Murat, “Tartışma- Görüşler”, *Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli*, Acar Matbaacılık Tesisleri, İstanbul ty, s. 121.

Buna göre bankacılığın temel fonksiyonlarını aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

- 1- Tasarruf erbabı ve yatırımcılar arasında aracılık yapmaktır. Bu durumda banka ekonomik ve faaliyetlerin geliştirilmesi için ihtiyaç duyulan finans ve sermaye desteğini sağlamak için tasarruf erbabı ve yatırımcılar arasında bir köprü görevi görür. Fonları kullanamayanlardan kullananlara, malları ihtiyacı olmayanlardan olanlara istikrarlı akışını sağlar.⁸
- 2- Bankalar; piyasayı ödeme araçları yönünden donatır. Bankaları diğer mali araçlardan ayıran ve piyasa ekonomilerini de onlara özel ir yer verilmesini sağlayan bu rolüdür. Bankalar yalnız başlarına tüm özel sektör kuruluşlarının da büyük bir kısmını ödeme araçları veya para arzı bakımından teçhiz ve tefriş ederler.
- 3- Bankalar; kıymet muhafızlığı yaparlar. Bankalar bu fonksiyonları sayesinde fertlerin; likit mevcutlarını emniyetle muhafaza endişelerini giderdikleri gibi aynı zamanda bu likiditeyi mutad ödeme ve harcamalarında her zaman emrine amade tutma arzularını da mükemmel bir şekilde cevaplandırmış olur.
- 4- Bankalar ekonomide öncülük eder ve teşebbüste bulunurlar. Banka sisteminin tanımında baskın bir karakter sayılmamakla birlikte, teşebbüs ve ekonomide öncülük bankaların önemli fonksiyonlarındanıdır. Bankalar kendilerini sadece aracılıkla sınırlamak yerine, aktif olarak karlı gördükleri sınai ve ticari veya diğer faaliyetlere el atarak bu yatırımlara el atarak bu yatırımlara ortak olmayı tercih edebilirler. Hatta evrenselleşme yolunda olan uluslararası çapraz-piyasalarda kilit sanayi ve mali kuruluşlar iç içe tekelleşme ve devleşmektedir.⁹

Bankacılığın toplum hayatındaki hizmet ve fonksiyonları bu saydıklarımızla da sınırlı değildir. Muhakkak başkaları da vardır, ama biz bunları bankaların bir ekonomiyi ayakta tutan esaslı fonksiyonları olarak görmekteyiz. Kapitalizmin ayrılmaz bir parçası olan banka, kapitalizm öncesi medeniyetlerde mevcut olduğu gibi kapitalizm sonrası sosyalist toplumlarda da mevcuttur.¹⁰

B- FAİZSİZ BANKACILIK

Faizsiz banka kurumu kredi verme yerine malları ve parayı bir merkezde toplamak suretiyle şahısların zimmetini merkeze alarak merkezi bir muhasebe ile malın ve paranın kimde ve nerede bulunduğunu bilme, ilgililere talimat verme şeklinde çalışacaktır. Böylece faizsiz bankacılık İslam ekonomisini haram kılınan faizden uzak tutmak suretiyle bir taraftan Müslüman şahısların finansmanlarını

⁸ Akın, Cihangir, *Faizsiz Bankacılık ve Kalkınma*, s. 77.

⁹ Akın, s. 77.

¹⁰ Akın, s. 78.

sağlayacak diğer taraftan da ekonomiyi durağanlıktan koruyacak ve faizli sistemle çalışan bankacılığın toplumda meydana getirdiği huzursuzluğu da bertaraf edilecektir.

Bu ve buna bağlı nedenlerden dolayı bankacılığın net bir tanımı verilememektedir. İslam bankacılığı konusunda da yukarıda zikredilen durumların geçerli olması sebebiyle İslam bankası tanımını yapmanın da çok zor olduğunu söyleyebiliriz. Ancak İslam bankasının faizsiz işler yapma ve özellikle de finansman sağlama gibi arada önemli bir fark bulunmaktadır.

Bununla birlikte İslam bankası için mutlaka bir tanım vermek gerekirse; “İslam’ın koyduğu ve teyit ettiği prensipler çerçevesinde banka işletmeciliği yapmaktır,”¹¹ şeklinde tanımlayabiliriz. Bu tanımın ülke şartlarına ve banka modellerine göre farklılıklar göstermesi kaçınılmazdır.

Faizsiz bankacılığın başlangıcı M.Ö 2123-2081 yılları arasında Babil’de hüküm süren Hammurabi’ye kadar uzanmaktadır.¹² Diğer taraftan modern anlamda ilk faizsiz banka 1963 yılında Mısır Deltasında küçük bir tarım toplumunda kurulan Mit Ghamr Savings Bank’tır. Bu ilk bankanın fon sahipleri 1972 yılında devletin de desteğiyle ikinci bir banka olan Nasser Sosyal Bank’ı kurmuşlardır.¹³ Ancak İslam’da bankacılığın ilk rağbet gördüğü dönem Abbasiler devri olmuştur. O dönemde harp, müsadere ve benzeri ile elde aşırı bir ganimet ve servet birikmiştir. Tıbbi hizmetlerde Hristiyanlardan yararlandığı gibi mali işlerde de en etkin hizmet veren Yahudilerden yararlanmakta mahzur görülmemiştir. Oryantalistlerin araştırmalarında İslam dünyasında bankacılığın pratiğinin çok iyi bilindiği kaydedilmektedir.¹⁴

İslamda da faizli sistemlerden farklı olsa da krediden ve kredi kaynakları söz konusudur. Burada genel olarak üç türlü kaynak bulunmaktadır:

- 1- Kişilerin kendi aralarında “karz-ı hasen” olarak verdikleri ödünç paralar.
- 2- Garimin-borçlular için vermek üzere zekat gelirlerinden ayrılan paylar.
- 3- Zekatın dışındaki diğer gelirler.¹⁵

II- MURÂBAHANIN TANIMI

Faizden uzak ticari işlemleri finanse etmek için ihdas edilen faizsiz bankacılığa temel teşkil eden iş ortaklığı murâbaha aktidir. Bununla birlikte faize karşı iş ortaklığının ilk örneğini M.Ö 2000 tahinden de eski olarak Asurda “Narukum

¹¹ Akın, s. 110.

¹² Ayrıntılı bilgi için bakınız Akın, s. 110, 111.

¹³ Altan, Mikail, “Faizsiz Bankacılığın Temelleri”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (İslam İktisadi Özel Sayısı), sayı: 16, Konya 2011, s. 134.

¹⁴ Yusuf, 1971, s. 32.

¹⁵ Yeniçeri, Celal, “Senet Çıkartılması ve Senet Çeşitleri”, *Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli*, s. 123.

kontratında” görmemiz mümkündür.¹⁶ Ancak M.Ö 2000 tarihlerinde ortaklık sistemine yönelik kuralları ilk yazılı hale getiren devlet adamı olarak Hammurabi kabul edilir.¹⁷

A- Klasik Dönemde Murâbaha

Murâbaha kelimesi sözlükte artma, çoğalma anlamlarına gelen murâbaha terim olarak; müşteriye satılacak malın maliyet veya alış fiyatı hakkında bilgi verilerek, malın ilk fiyatı üzerine belirli bir miktar kâr konularak satılması¹⁸ anlamına gelmektedir. Murâbaha güven esasına dayanan¹⁹ emanet akitlerdendir.²⁰ Malın ilk fiyatı üzerine konulan bu kâr kimi zaman sabit bir miktar olur kimi zaman da ilk fiyatına nispeten yüzdelik dilim olarak tespit edilen bir miktar olur.²¹ Bazı kaynaklarda bu durum; muayyen bir nisbette yıllık % 15 nemanın dışına çıkmamak kaydıyla yapılan murâbaha akitleri devlet garantisindedir, ifadesiyle bir sınır tayin edilmiştir.²² Bununla birlikte veresiye olarak satın alınan bir şeyin veresiye satın alındığı açıklanmadıkça murâbaha yoluyla satılamaz. Çünkü böyle bir satış murâbaha satışında maliyet fiyatı konusunda yalan beyan olarak kabul edilir.²³

Murâbahanın ve diğer (tebliye, vedia) akitlerin caiz oluşunun delili Hz. Ebû Bekir’in hicret etmeye niyet edince iki deve satın almasıyla ilgili olan hadisi gösterilmektedir. Zira Resulullah (s.a.v) ona; “ikisinden birini bana tebliye yoluyla (kâr etmeden) sat”, demiştir; bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, “o karşılıksız senindir,” deyince Resulullah (s.a.v), “karşılıksız olmaz”, demiştir.²⁴

Malın ilk fiyatından maksat, ticaret örfüne göre satım esnasında yapılan nakliye, tabaklama, boyama, ağaçlandırma gibi malın aynında veya değerinde artış sağlayan bütün harcamaların anaparaya eklenmesidir. Ancak mal için tutulan çoban veya bekçi ücreti gibi mala değer katmayan harcamalar anaparaya

¹⁶ Çizakça, s. 121, 122.

¹⁷ Bayındır, Servet, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, İstanbul 2005, s. 26.

¹⁸ Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Sehl Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ty., XIII, 81; Kuneybî, Kal'acı, s. 420; Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 1991, II, 144.

¹⁹ Serahsî, XIII, 78; Karaman, II, 144.

²⁰ Emanet akitleri; tebliye, vedia ve murâbaha olmak üzere üç çeşittir. bkz. Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekir b. Mes'ud, *Bedâi'u's-sanâi fi tertibi's-şeraif*, Lübnan 2010, VII, 180; Karadâvî, Yusuf, *Be-yu'l-murâbaha li'l-âmiri bi's-şirâi kemâ tücrîhi'l-mesârifî'l-İslamiyye*, Mektebetü Vehbe, Mısır 1989, s. 91.

²¹ Karadâvî, s. 91.

²² Aslan, Nasi, “Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Rol Oynayan Faktörler”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Eylül-Aralık, c. 1, sayı: 2, Ankara 1998, s. 107.

²³ Serahsî, XIII, 79.

²⁴ Serahsî, XIII, 83.

eklenmemektedir.²⁵ Bununla birlikte koyun sürüsünü bir yerden başka bir yere götürün çobanın ücreti bu konuda açık bir örf bulunması sebebiyle maliyete eklenir. Burada çobanın ücreti taşıma masrafı gerektiren mallardaki nakliye ücreti gibidir.²⁶ Satın alan kimse yolculuk sırasında kendisi için yiyecek, nakliyet ve diğer harcamaları maliyete ekleyemez. Çünkü kendisi için yaptığı harcamayla malın değerinde görünür veya görünmez hiçbir artış meydana gelmez. Satın alan kimse malı satarken; o bana şu kadara mal oldu der, şu kadara satın aldım demez.²⁷

Bir şeyin maliyete eklenmesi konusunda genel geçer olan dikkate alınacak ölçü örnektir.²⁸

B- Modern Dönemde Murâbaha

Murâbaha akdi klasik dönemde kâr amaçlı bir akitken modern dönemde bankacılığın araya girmesiyle hem bir finans işlemi hem de kâr amaçlı bir muamele olarak uygulanmaktadır. Murâbahanın günümüzde uygulanış şekli ise, müşterinin talebi üzerine bir malın faizsiz veya katılım bankası tarafından satın alınıp söz konusu müşteriye, önceden anlaşılan oranda bir kâr ilavesi ile vadeli olarak satılmasıyla gerçekleşmektedir. Bu tür murâbahanın tarafları; müşteri, banka ve satıcı olmak üzere üç kişiden meydana gelir. Böylece murâbahanın fıkıh kitaplarında anlatılan şekliyle uygulanmasına klasik murâbaha, faizsiz veya katılım bankacılıktaki şekliyle yapılan uygulamaya da çağdaş veya modern murâbaha denilmiştir. Bu durumda klasik dönemde uygulanan ticaret örfüne göre satım esnasında yapılan nakliye, tabaklama, boyama, ağaçlandırma gibi malın aynında veya değerinde artış sağlayan bütün harcamaların anaparaya eklenmesi bankacılıkta uygulanan modern murâbahada; ekspertiz ücreti, elektronik fon transferi ücreti, havale ücreti gibi benzer masrafları da anaparaya dahil edilmesi kaçınılmaz olmaktadır.

Çağdaş murâbahanın bankalarında cari olan uygulanışı; sipariş üzerine peşin bedelle alınan bir ürünün vadeli bedelle satımı işlemidir. Ancak günümüzde murâbaha akdi bankacılık işlemlerinde mevcut haline göre farklı olarak uygulanmaktadır. Bu uygulamanın temeli murâbaha akdine dayanmakla birlikte bir miktar kâr ekleyerek satmanın yanında işin içine vaatte bulunma ve taksitlendirerek veresiye satışta söz konusudur. Zira müşteri kesin olarak satın almayı teahhüt ettiği malın niteliklerini tayin eder ve ilgili kuruma sipariş eder. Ancak vadin bağlayıcılığı ve veresiye satış İslam hukukunun yabancı olduğu bir uygulama değildir. Kur'an-ı Kerimde veresiye satışın caiz olması gerektiği ve toplum hayatında nasıl uygulanacağıyla ilgili olarak deliller bulunmaktadır.

²⁵ Serahsî, XIII, 80; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*, Riyad 2003, VII, 353, 354.

²⁶ Serahsî, XIII, 83.

²⁷ Serahsî, XIII, 80; Kâsânî, VII, 182.

²⁸ Serahsî, XIII, 83.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ

*Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın. Aranızdan bir kâtip bunu adaletle yazsın. Kâtip Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın.*²⁹

Diğer taraftan Kur'an-ı Kerimde; آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ “Ey iman edenler akitlerinizi yerine getiriniz” ayeti gereğince vaatte bulunmanın bağlayıcılığı konusu İslam hukukunda önemli bir yere sahiptir.³⁰

İmamı Şâfiî'ye göre; bir kimsenin bir başkasına bir malı göstererek, tanımlayarak veya tercihi kendine bırakarak kâr vereceğini teahhüt ederek satın almasını istese; muhatabın bu talebe güvenerek malı peşin veya vadeli olarak satın alması işlemi caizdir.³¹

Müşteri belirli bir malı satın almayı vaadederek murâbaha yoluyla satmasını bankadan talep edebilir. Kâr oranı yapılan anlaşmada belirtilir. Satın almak isteyen kimse, mal sahibinden alınması istenilen malı, nitelikleri ve fiyatı belirtilen sözleşme belgesini bankaya sunar. Banka müşterisinin yazılı talimatı üzerine malı satın alır; fakat teslim aldıktan sonra müşteriye kârını da üstüne koyarak satar. Bu bakımdan lisans ve marka gibi soyut şeylerde murâbaha cari olmaz. Müşterinin vaadinden cayması halinde banka için ciddi bir risk ortaya çıkması nedeniyle talimatın yazılı olması şarttır. Zira hukukî yönden böyle bir vaaddan cayılması halinde, müşterinin malı satın almaya zorlanıp zorlanamayacağı konusunda fakihlerin görüşleri ihtilaflıdır.³² Bununla birlikte murâbaha aktinin gerçekleşmesi için birtakım şartlar bulunmaktadır:

- 1) Murâbaha yoluyla satışta bir malın kesin maliyetinin ortaya konması gerekir.
- 2) Murâbaha mal ve eşyada cari olur; altın, gümüş arasında cari olmaz.
- 3) Murâbahada ilk bedelin misliyyattan³³ olması şarttır.
- 4) Murâbahanın konusu kazanç değeri olan şeylerden olmalıdır.
- 5) Murâbaha yoluyla satılan bir malın veresiye alındığı müşteriye bildirilmemişse müşterinin satışı reddetme hakkı vardır.
- 6) Murâbahada satıcının yalanı ortaya çıkarsa müşteri muhayyerdir; bedeli aynen kabul edebileceği gibi sahte fazlalığı da düşebilir.

²⁹ el-Bakara, 2/282.

³⁰ el-Maide, 5/1.

³¹ Şâfiî', Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *Kitâbu'l-Üm*, , Kahire 1961, III, 33.

³² Atalay, Arif, *İslam Hukukunda Teslim Tesellüm* (Kabz), Konya 2016, s. 223, 224.

³³ Çünkü fiyat aynı cinsten dengini bulduğu bir mal olursa murâbahanın tanımı onda gerçekleşir ve bu malı aldığı fiyat üzerinden murâbaha yoluyla satabilir. bkz. Serahsî, X, 82.

- 7) Bir kimse bir malı halkın aldanmayacağı derecede yüksek bir bedelle satın aldığını bilse müşteriye bu durumu haber vermeden söz konusu malı murâbaha yoluyla satamaz.
- 8) Bir kimse bir malı mesela, 10 TL'ye satın alıp, 15 TL'ye başkasına sattıktan sonra tekrar 10 TL'ye satın alacak olsa 5 TL kazancı anaparadan düşmedikçe o malı tekrar murâbaha yoluyla satamaz.
- 9) Bir kimse murâbaha yoluyla bir malı sattıktan sonra ilk satıcının tenzilat yapması halinde bunu aynı oranda satış bedeli üzerinden kendi alıcısına uygulamak zorundadır.³⁴

Faizsiz bankacılık işlemlerini; kaynak oluşturma, kaynak kullandırma ve hizmet işlemleri olmak üzere üç ana başlık altında değerlendirmek mümkündür. Faizsiz bankacılık işlemi olarak araştırmamızın konusu olan murâbahanın ise faizsiz bankanın kaynak kullandırma işlemlerindendir. Faizsiz bankanın konuyla ilgili olarak; “murâbahanın akreditif³⁵ uygulaması, satış rehinli murâbaha, bonoya bağlanmış murâbaha ve hisse satışlı murâbaha” şeklinde uygulamaları bulunmaktadır.³⁶

İslam toplumunun daha çok ilgi gösterdiği ve ihtiyaç duyduğu alan bankacılıkta uygulanan murâbaha; “satın alma emriyle murâbaha satışı”dır. Burada müşteri bankadan belirli bir malı satın alma vaadinde bulunarak ondan murâbaha yoluyla onu satın almasını talep edebilir. Kâr oranı anlaşılmada belirtilir. Bu mevcut³⁷ olmayan bir malın satışı değildir. Zira banka satıcı değildir, müşterinin yazılı talimatı üzerine malı satın alır ve ancak teslim aldıktan sonra müşteriye satar. Bu bakımdan lisans marka ve benzeri soyut şeylerde murâbaha cari olmaz. Talimatın yazılı olması müşterinin vaadinden cayması halinde banka için ciddi bir risk doğurması nedeniyle şarttır. Zira Şerî yönden böyle bir vaatten cayılması halinde müşterinin malı satın almaya zorlanıp zorlanamayacağı konusunda fahihler arasında ihtilaf vardır.³⁸

Murâbaha modeli geleneksel bankalardaki bireysel konut/araç kredilerinin yerine kullanılmaktadır. Ayrıca farklı işletme aktivitelerinin finansmanı için de uygulandığı görülmektedir. Örneğin ticari hayatta hammadde ihtiyacının karşılanması veya makine-teçhizat alımı gibi durumlarda sıkça murâbaha işlemi yapılabilir. Banka müşterinin istediği tek bir ürünü ya da bir parti malı alır, müşteri

³⁴ Cihangir, Akın, s. 159.

³⁵ Akreditif, bir bankanın müşterisinin talimatı üzerine kendi kefaletiyle üçüncü bir kişi lehine, muhabirinin nezdinde açtığı kredidir. İthalat ve ihracat ödemelerinde en fazla başvurulacak şekillerden biridir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Atalay, s. 228-230.

³⁶ Altan, Mikail, s. 137.

³⁷ Hanefilere göre mevcut, teslim edilmesi garanti olan şeydir. Yani mal gerçekte olmasa bile teslimi garanti edilebiliyorsa hükmen var kabul edilir. Semendeki mal bu açıdan bakıldığında var olan maldır. Çeker, Orhan, *Fıkıh Dersleri 1*, Konya 2016, s. 54, 55.

³⁸ Cihangir, Akın, s. 159-160.

geri ödemeleri önceden belirlenen zamanlarda gerçekleştirir. Burada önemli bir husus, bankaların maliyete ilişkin hesaplamaları nasıl yapacağıdır. Pek çok bankanın, malın satın alma maliyetine ek olarak gerçekleşen nakliye, işlem vd. giderlerin dağıtımının standart hale getirilmesi için politikalar hazırladığı görülmektedir.³⁹ Şöyle ki; bir kimsenin bankaya gelip; “ben kalp hastalıkları hastanesi sahibiyim, falanca şirketten kalp ameliyatı için gerekli olan modern aletler satın almak istiyorum”, şeklinde teklifte bulunmasıyla böyle bir aktin kurulmasına teşebbüs edilmiş olur.⁴⁰

Bütün bunlardan sonra bu tür satış işlemi, dört şekilde meydana gelir. Bunlardan ikisi sahihtir, ikisi de sahih değildir.

a) Sahih Olan Alımı Emredene Murabahalı Satışlar

- 1- Bankanın mes’ul olan görevlisi, sözleşme belgesini teslim alır, mal sahibine gider ve banka adına malı satın alır; bundan sonra bankanın mahzenine nakleder, sonra da onu almak isteyen kimseye sunar. Alımı emreden kimse, satın almaya meylettiği zaman onunla birlikte satış akdi gerçekleşmiş olur. Bu şekil satım sahihtir.
- 2- Diğer bir şekil ise; görevlinin faturayı ya da sözleşme belgesini teslim alıp mal sahibine gider ve banka adına satın alır, fakat bankanın mahzenine nakletmek yerine, malı teslim etme zamanı geldiğinde, göndermesi üzere satıcının yanında bırakır. Bu durumda mal, satıcının yanında emanettir, satıcının eli satıştan sonra ve teslimden önce, tazmin elinden emanet eline dönüşür. Çünkü satıcı mal ile müşteriyi başbaşa bırakmıştır, müşteri dilerse malı teslim alırdı, fakat o satıcının yanında bırakmıştır. Sonra görevli, malı isteyeninin yanına ulaştırır, müşteri malı bulunduğu mekânda satın almak konusunda muhayyerdir. Görevli, malı isteyeninin yanındayken mal ona sunulur ve o da satın almaya meylettiği zaman görevliyle beraber satım akdi gerçekleşir. Bu tür satış öncekine göre şüphelidir; çünkü bankanın malı isteyene satması; satıcının bankanın görevlisiyle malı başbaşa bırakması suretiyle görevlinin teslim almasından sonra gerçekleşmiştir.⁴¹

b) Sahih Olmayan Alımı Emredene Murabahalı Satışlar

- 1- Görevli, satın almayı isteyen kimseden sözleşme belgesini teslim alır ve faturaya göre, banka adına ticaret eşyasını telefonla satın alır. Sonra da malı isteyen kimseyle satış akdini bitirir. Banka, alımı emreden kimsenin satıcıdan

³⁹ Çürük, Suna Akten, *İslami Finansın Türkiye’deki Gelişimi, Mevcut Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (Basilmamış Doktora Tezi), Konya 2013 s. 50.

⁴⁰ Karadâvî, s. 24.

⁴¹ Sıddık Muhammed’ül- Emin ed- Darîr, “Kabz”, *MMFİ*, Mekke 1990, 486, 487; bkz. Karadâvî, 102-109; bkz. Saeed, Abdullah, *Islamic Banking and Interest*, Leiden 1996, 78-94.

malı teslim alması için ona faturada belirtilen miktarda bir çek verir. Malı isteyen kimse de satıcıdan malı teslim alır. Bu şekil satış sahih değildir; çünkü banka her ne kadar malı isteyene satmadan önce ticaret eşyasını mülk edinmişse de, ne gerçekte ne de hükmen teslim almamıştır ve malın tazmin sorumluluğunu yüklenmemiştir.

- 2- Sahih olmayan diğer bir şekil de; banka görevlisinin alımı emreden kimse-den malın vasıflarını belirten belgeyi teslim alması ve faturada belirtilen ticaret eşyasını, mesela % 10 kârla satım akdini bitirdikten sonra, satıcıdan teslim alması için faturada belirtilen fiyat miktarınca bir çek vermesi ile olan akiddir. Bu şekil satış da asla sahih değildir. Çünkü banka hem mülk edinmeden önce hem de teslim almadan önce eşyayı satmıştır, bu da satış akdi şeklinde borç karşılığı bir fazlalıktır ki faizdir.⁴²

III. SATIN ALMAYI EMREDEN İÇİN YAPILAN MURÂBAHA AKDİNİN BAĞLAYICILIĞI VE TAZMİN SORUMLULUĞU

İvazlı olan bütün akitlerde zarar etmeme ve kar etme gayretleri bulunmaktadır. Bu sebeple yapılan akitlerde tarafların maslahatını koruyacak ilke ve kuralların bulunması hukukun gereğidir. Akitlerde bağlayıcılığın ve tazmin sorumluluğunun dikkate alınması da bu ilke ve kuralların temeli oluşturmaktadır.

Bankacılık taraftan yapılacak bu tür bir murâbaha aktinde *kabzedilmemiş malın* satışının konumu ve “el-Harâcu bi’d-damân”⁴³ hadisini dikkate alarak yapılacak olan kârın da tazmin mukabilinde olduğu bilinmesi gereken bir konudur. Diğer taraftan aktin “beyu’l-kâlî bi’l-kâlî” kapsamına girmemesine dikkat etmek de önemlidir.

A- Murâbaha Akdinde Bağlayıcılık

Satın almayı emreden kimse için murâbaha akdinde müşterinin teklifi bir vaad içirmektedir. Diğer taraftan da satın aldıktan sonra banka tarafından bu alışverişin tamamlanması vaadi bulunmaktadır. Bu durumda akdin bağlayıcılığı gündeme gelmektedir. Sonuçta müşteri görmediği bir şeyi satın alacaktır.

Vaadin bağlayıcılığı konusunda mezhepler arasında bir ittifak yoktur. Çünkü bazı mezhepler vaadi hükmen bağlayıcı kabul ederken bazıları da diyaneten bağlayıcı olarak görmektedirler. Ancak vaadin bağlayıcı olduğunu kabul etmek hem teamülün hem maslahatın ve hem de muamelatın istikrarını muhafaza eden bir faktördür.⁴⁴

⁴² Sıddîk Muhammed’ül- Emin ed- Darîr; 486, 487; bkz. Karadâvî, 102- 109.

⁴³ Tirmizî, “Buyu”, 53; Ebu Davud, “Buyu”, 71; İbn Mâce, “Ticârât”, 43, Nesâî, “Buyû”, 15; Ahmed b. Hanbel, VI, 80 (Farklı lafızla).

⁴⁴ Karadâvî, s. 11.

Satın almayı emredene murâbahalı işlemde iki çeşit vaad söz konusudur. Birincisi müşterinin vaadidir ki “*satın almayı emredendir*”, satın alacağını vadetmesidir; diğeri de bankanın murâbahalı satacağı vaadidir.⁴⁵

Satın almayı emreden kimse vadetmiş olarak kabul edilmektedir. Vadetmenin bağlayıcı olması ya da olmaması konusunda fakihler ihtilaf halindedirler. Bizim tercihimiz İbn Şübrimenin görüşüdür, şöyleki: “*Haramları helal, helalleri de haram kılmayan her türlü vaad bağlayıcıdır. Böyle bir vaad; hem hukuken hem de dinen bağlayıcı bir vaad olur.*” Bu görüş insanlara daha kolay olanı almaktır, bununla amel etmek muamelatı kontrol altında tutmaktır. Böyle bir şartı yerine getiren kimse için bir engel yoktur.⁴⁶ Vadedilen bir şey borcun ifası gibi vacip bir şey ise yerine getirilmesinin, haram ise yerine getirilmemesinin gerekliliği konusunda fukahanın ittifakı vardır. Mubah ve mendub olan vaadin bağlayıcı olması ya da olmaması konusu fakihler arasında tartışmalıdır.⁴⁷ İbn Şübrüme’ye göre; haramları helal, helalleri de haram kılmayan her türlü vaad hem hukuken hem de dinen bağlayıcıdır.⁴⁸

Bu işlemin bağlayıcılığı konusunda Ali Muhyiddin Karadâğî gibi çağdaş hukukçular murâbahada vaadin bağlayıcı olduğunu kabul ettiklerini söylemektedirler.⁴⁹

Bununla birlikte vaadin bir sebebe bağlanması durumunda vaad edilen iş ya da şey henüz gerçekleşmemiş olsa bile bu vaad bağlayıcıdır. Bir kimse yapacağı evlilik için veya satın alacağı bir şey ya da borçluların borcunu ödemek için borç para istese veya bir yere gitmek için bir kimseden arabasını ödünç istese o kimsenin tamam demesi ve sonra talepte bulunan şahsın evlenmeden, satın almadan, yolculuk yapmadan önce fikrini değiştirmesinde olduğu gibidir. Bu durumda ikinci şahsın verdiği söz bir sebebe bağlandığı için hukuken bağlayıcıdır. Ayrıca her hangi bir sebebe bağlanan vaad de sebebe bağlı olan işin ya da şeyin gerçekleşmesiyle bağlayıcı hale gelir. Mâlikî mezhebinin dikkate aldığı vaad bu çeşit vaattir.⁵⁰ İbn Kasım da bu görüştedir ve Müdevvende şöyle demektedir: “Bir kimse diğer bir kimseye; şayet sen araba satın alırsan ben sana bin dirhem yardım edeceğim deyip de diğer kimse de bu vaad üzerine arabayı satın alırsa

⁴⁵ Karadâvî, Yusuf, s. 25.

⁴⁶ Karadâvî, Yusuf, s. 9.

⁴⁷ Vadin bağlayıcılığı konusunda bkz. Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, Ahkâmü'l-Kur'ân, Matbaatü'l-Evkâfi'l-İslâmiyye, yy. 1917, IV, 242; Şâfiî, III, 33; İbn Hazm, Makdisî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed İbn Müflih, *Kitâbü'l-furû'*, Beyrut 1418, VI, 278; Serahsî, XX, 129; Kâsânî, V, 2; Aynî, XIII, 257; V, 390; Behûtî, III, 363; Atalay, s. 224, 225.

⁴⁸ İbn Hazm, VI, 278; VI, 370.

⁴⁹ Karadâğî, Ali Muhyiddin, *Mebdeü'r-rızâ fî'l-ukûd/Dirâse mukaarane fî'l-fıkhi'l-islâmî ve'l-kanû-ni'l-medenî*, Beyrut 1406/1985, II, 1035-1307.

⁵⁰ Uleyş, Muhammed Ahmed, *Fethu'l-aliyyi'l-mâlik*, Beyrut ts., I, 212; Karâfî, Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris, *el-Furûk*, Kahire 1285, IV, 24, 25.

vaadde bulunan kimsenin bu vaadi bağlayıcıdır.”⁵¹ Bunlar toplumda bilinip uygulanan vaadlerdir.

Müşteri bankadan bütün vasıflarını söyleyerek bir ticari eşyayı satın almak istiyor. Bankayla birlikte satın alacağı mebûin fiyatını belirliyorlar. Semen yani fiyat; bankanın, her iki tarafın da (amiyl ve banka) ittifak ettikleri, bankanın satın aldığı mebû üzerine koyacağı kârı da izafe etmesinden sonra böylece tesbit edilmiş oluyor. Bu durumda İslam Bankası birinci toplantısının tavsiyesi (Cemadi'l-Âhar, 1399/1979) şöyledir: Bu gibi her türlü muamele müşterinin belirli şartlarda bankadan satın almayı ve bankanın da şartlara uygun olarak satın almanın gerçekleşmesinden sonra bu satım akdini tamamlamayı vadetmeyi içermektedir. Bu gibi vaadler Mâlikî mezhebinin hükümlerine uygun olarak hukuki bakımdan her iki tarafı da bağlayıcıdır. İslam Bankası ikinci toplantısında (Cemadi'l-Âhar, 1403/1983) bu konu hakkında şu kararı almıştır: İbn Bâz da fetvasında (16 Cemadi'l-Âhar, 1402/ 10 Nisan 1982); “anlatılan şey, sorunuzda ifade ettiğiniz gibi ise; mebûin İslami Bankanın mülkiyetinde durması ve satıcının mülkünden alınmış olması durumunda uygundur”; şeklinde sonuca bağlamıştır.⁵²

1979 yılında Dubaî’de yapılan Birinci İslâm Bankacılığı Kongresi’nde konuyla ilgili olarak şu karar alınmıştır: “Bu uygulama müşterinin malı satın alacağı, bankanın ise anlaşılan şartlar altında akti sonuçlandıracağı vaadini içerir. Bu gibi vaadler Mâlikî mezhebinin görüşüne uygun olarak her iki tarafı da hukuken; diğer mezheplerin görüşüne uygun olarak diyâneten bağlar. Dolayısıyla diyâneten bağlayan bir şey, toplumun yararı olduğunda hukuken de bağlayıcı kılınabilir.”⁵³

Vaadın bağlayıcılığı konusunda dört ayrı görüş olduğu bildirilmiştir:

- a) Vaade dayanılarak hükmedilir, yâni vaad kişiyi mutlak olarak borçlu kılar.
- b) Vaadle asla hükmedilemez; yani borçlu kılmaz.
- c) Vaad, bir sebep zikrederek yapılmış olsa va ‘dedilen sebebi gerçekleştirmese de vaad borçlu kılar. Ödünç vereceğini veya mal alacağını söyleyen kimseye diğeri vadetse vaadi alan şahısın sebeplere teşebbüs etmesiyle vaad yerine getirilmelidir; getirmezse icra cebren alır.
- d) Vaad için zikredilen sebebi gerçekleştirmeye teşebbüs edilmedikçe vadeden kimse vaadinden vazgeçebilir, teşebbüsten sonra vazgeçemez. Mehîr meblâğını ödünç alabileceğinin vâdedilmesine güvenerek evlenilmesiyle vaad borçlu kılar. Mâlikî mezhebi bu görüşü tercih etmiştir. Hanefîler’e göre

⁵¹ Sahnûn, Abdüsselam b. Saîd Tenuhi, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, , Beyrut, Dâru'l-fikr III, 264; bkz. Derdîr, Ebu'l- Berakât Ahmed b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ Muhtasarı Halîl*, Beyrut ts, III, 335.

⁵² Karadâvî, s. 12.

⁵³ Karadâvî, s. 12; Murâbahanın bağlayıcılığı konusunda bkz. Bayındır, *a.g.m*, s.107- 120

–talik/şarta bağlama yoluyla olan çok dar sınırlar içindeki- bazı haller dışında vaad kişiyi borçlu kılmaz.⁵⁴

Diğer taraftan satın almayı emreden kimse için yapılan bu işlemde mala ait taşıma belgesi her ne kadar müşterinin elinde olsada bu satışı gaib eşyanın satışı hükmünde ele almamız gerekmektedir. Müşteri her ne kadar mebî'e sahipse de ve kabzetmişse de mebî' henüz mevcut değildir. Buradaki taşıma faturası sadece mebî'in vafıdır, bu satışta mevcut eşyanın vasıflarının tarifiyle satışı türündendir. Bu tür satışın bağlayıcılığı ihtilaflı olmakla birlikte, âlimlerin çoğuna göre caizdir. Bununla birlikte anlatılan vasıflar, gaib olan mebî'de bulunursa akit bağlayıcı olur, aksi halde akti geçerli kılma ya da feshetme konusunda müşteri muhayyerdur. Bu görüş, sıfatları tarif edilerek gaib mebî'in satışının caiz olduğunu kabul edenlere aittir.⁵⁵

B- Murâbaha Akdinde Tazmin Sorumluluğu

Satın almayı emreden kimse için murâbahalı satış; satın alınan şeyin mülk edinilmesi ve kabzedilmesinden sonra, daha sonra satın almayı emreden kimseye zikredilen kârla, satılması hukuken caiz olan bir işlemdir. Mebîin tesliminden önce helak olması durumunda banka ya da bu akdi yerine getiren kurum sorumludur. Bu akdin bağlayıcılığını kabul etmek, teamülün ve muamelatın muhafazası açısından daha koruyucudur. Burada hem bankanın hem de müşterinin maslahatı gözetilmektedir. Bağlayıcılığı kabul etmek hukuken kabul edilen bir işlemdir.⁵⁶ Bu durumda teslim edilmemiş malın bütün sorumlulukları katılım bankasına aittir. Her hangi bir zarar veya hasar olması halinde bankanın tazmin sorumluluğu altında kabul edilir, müşteri için herhangi bir sorumluluk meydana gelmez.

Konuyla ilgili olarak Katarda gerçekleşen bir olayı burada örnek olarak zikredebiliriz. Bu olay bize katılım bankasında malın tazminiyle ilgili olarak somut bir bilgi verecektir. Olay şöyle gerçekleşmiştir: Büyük bir şirkete ait yük gemisi Katarlı birkaç şirketin ve tüccarın mallarını taşımaktadır, geminin sahibi olan şirket aniden iflasını ilan etmiştir, bu esnada gemi Bursaid (Port Said) limanındayken gemiye haciz konulmuştur. Gemide Katar İslam bankasına ait mallarda bulunmaktadır. İslam bankası gemideki malları "*Dohadaki Haliç Mefruşatları*" adındaki bir şirkete murâbaha yoluyla satmak için satın almıştır. İslam bankası bu durumda bütün sorumlulukları üzerine almıştır. Malları, haciz konulan gemiden boşaltıp saklama ve onu Doha'ya ulaştırmak için başka bir gemiye nakletme konusunda ilgili yerlerle irtibata geçmiştir. Yapılan bu işlerden ve sorumluluklardan

⁵⁴ Zerkâ-Neccar, *İslâm Düşüncesinde Ekonomi Banka ve Sigorta*, (Terc. Karaman, Hayrettin), İstanbul 2009, s. 25; Murâbaha akdinin bağlayıcılığı konusunda bkz. Bayındır, *a.g.m.*, s.107- 120; Atalay, s. 225.

⁵⁵ Atalay, s. 245.

⁵⁶ Karadâvî, s. 10, 11.

banka müşterisinin hiçbir sorumluluğu bulunmamaktadır. Çünkü banka malı müşteriye üzerinde ittifak ettikleri limanda teslim edinceye kadar mal bankanın mülkü ve bankanın tazmini altındadır.⁵⁷ Burada limandan maksat malın teslim edileceği yerdir. Malın teslim yeri her hangi bir ambar, garaj veya depo da olabilir.

Satın almayı emreden kimse için satın alınan malın tazmini hakkında şöyle söylememiz mümkündür: Tesliminden önce mebî'in helak olması halinde sorumluluk banka veya akti gerçekleştiren kuruma aittir.⁵⁸

Alımı emredene murabahalı satım, emredilenin mülkiyetine geçmiş ve şer'an aranan kabz şartı gerçekleşmiş bulunan bir mal üzerinde yapılmışsa, teslimden önce telef olma sorumluluğu (hasar) ve teslimden sonra gizli ayıp ve benzeri iâde sebeplerinden dolayı, iâdenin hukukî sonuçları, emredilene ait olduğu, satımın diğer şer'î şartlarını haiz ve engellerinden de arındırılmış bulunduğu sürece caiz bir akittir.⁵⁹

SONUÇ

Görüldüğü gibi klasik dönemde uygulanan murâbaha akdi ile günümüz faizsiz bankacılığın uygulanan satın almayı emreden kimse adına yapılan murâbaha akdi bir birinden farklıdır. Faizsiz bankacılığın uygulamış olduğu murâbaha akdi klasik dönem murâbaha akdinden farkları bulunmakla birlikte en çok göze çarpan fark olarak vaadetmeyi ve üçüncü bir şahsı aktin içine katmaktadır. Diğer taraftan satın almayı emreden kimse için murâbahalı satış uygulamasının klasik dönemde uygulanan murâbaha akdinden sadece şeklen değil aynı zamanda mahiyet bakımından da çok farklı olduğunu görmekteyiz. Yani yapılan uygulama faizle borç almaktan alım satıma dönüşmüştür. Dolayısıyla klasik dönemdeki murabahayla satın almayı emreden kimse adına yapılan murâbaha arasındaki fark çok derinleşmiştir. Böylece şeklin değişmesiyle içerik de değişmiştir. Rasulullah (s.a.v)'in sahabeye kaliteli hurmayı daha fazla kalitesiz hurmayla değiştirmeleri yerine faizin gerçekleşmemesi için kalitesiz hurmaları satıp onun parasıyla kaliteli hurma almalarını emretmesi bu duruma somut bir örnektir. Böylece hem faizli işlem yapmaktan kaçınılmış hem de tarafların ihtiyacını gideren alım satım gibi helal bir uygulama gerçekleşmiştir.

Murâbaha aktinin temelinin güven ortamına dayandığı araştırmamızın başından sonuna kadar kendini hissettirmektedir. Çünkü İslam ekonomisinin temeli güvene dayanmaktadır. Allah (c.c); *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَحُونُوا*; *أَمَّا نَبَتْكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ*; "Ey iman edenler! Allah ve resulüne karşı hainlik etmeyin, emanetinizdeki şeylere de bile bile hıyanet etmeyin" (el-Enfâl, 8/27), buyurmaktadır.

⁵⁷ Karadâvî, s. 30.

⁵⁸ Atalay, s. 244.

⁵⁹ Aybakan, Bilal, *İslam Konferansı Teşkilatı İslam Fıkıh Akademisi, Kararlar ve Tavsiyeler*, s. 96, 10-15 Aralık 1988 tarihleri arası Kuveytte 5. Dönem Toplantısı, İstanbul, 1995.

Rasulullah (s.a.v) de konunun dayanağı olan güvenle ilgili olarak; “لَيْسَ مِنَّا مَنْ غَشَّأَ”; “aldatan bizden değildir”, buyurarak konunun önemine işaret etmektedir.

Bazı kaynaklarda; muayyen bir nispette yıllık % 15 nemanın dışına çıkmamak kaydıyla yapılan murâbaha akitleri devlet garantisindedir, ifadesiyle bir sınır tayin edilmiş olsa da bu sınırlama Müslümanların içinde yaşadığı ekonomik yapının, tüccar örfünün ve devletin iktisadi politikalarının farklılığına göre şekil alarak değişmesi kaçınılmazdır. Zira günümüzde elektronik ticaretin toplum hayatına girmesiyle ülke ekonomileri global dalgalanmalardan ve değişkenliklerden etkilanmektedir.

Bu gibi durumlarda; insanların ihtiyaçlarının arttığını, iktisadi yapının çeşitlendiğini, toplum hayatına daha önceki dönemlerde hiç bilinmeyen “müntefu’n-bih” olan malların çoğaldığını, teknolojinin ilerlemesiyle ülkeler arasındaki sınırların kalktığını ve daha yüklü miktarlarda ödemeler yapılarak uzak mesafelerden daha kısa zamanda ticari işlemler yapıldığını ve daha birçok şeyi dikkate almak gerekir. Bununla birlikte İslam ekonomisini ele alırken İslam’ın tek parça bir organizma gibi olduğunu dikkate alınmalıdır. Zira İslam’ın her bir hükmü bir diğer hükmünü tamamlamaktadır. Bu sebeple cımbızlama bir hükmü ele alıp da sonuca bağlama gayretlerine girmek araştırmacıyı yanlış sonuçlara ulaştırır. Murâbaha akdini faizsiz bankacılık yönünden ele alırken İslam’ın sarf akdi ve faiz hakkındaki prensiplerin dikkate alınması daha faydalı olacaktır. Bu şekilde mevcut olan prensipler çerçevesinde yapılacak olan bir ekonomik tahlille sağlıklı ve kapsamlı sonuçlar elde edilebilir.

KAYNAKÇA

Akın, Cihangir, *Faizsiz Bankacılık ve Kalkınma*, İstanbul 1986.

Altan, Mikail, “Faizsiz Bankacılığın Temelleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (İslam İktisadi Özel Sayısı), sayı: 16, Konya 2011.

Aslan, Nasi, “Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Rol Oynayan Faktörler”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Eylül-Aralık, c. 1, sayı: 2, Ankara 1998.

Atalay, Arif, *İslam Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz)*, Kayseri 2016.

Aybakan, Bilal, *İslam Konferansı Teşkilatı İslam Fıkıh Akademisi, Kararlar ve Tavsiyeler*, 96, 10-15 Aralık 1988 tarihleri arası Kuveyte 5. Dönem Toplantısı, İstanbul, 1995.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed (v. 855/1451), *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Dâru'l- Fikir) Beyru, ts.

Bayındır, Servet, *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, İstanbul 2005,

Behûti, Mansur b. Yunus (v. 1051/1641), *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'* (thk. Muhammed Emin Zinnavî), Beyrut 1982.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali (v. 370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, yy., Matbaatü'l- Evkâfi'l- İslâmiyye, 1917.

Çizakça, Murat, “Tartışma- Görüşler”, *Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli*, Acar Matbaacılık Tesisleri, İstanbul ts.

- Çeker**, Orhan, *Fıkıh Dersleri 1*, Konya 2016.
- Çürük**, Suna Akten, *İslami Finansın Türkiye'deki Gelişimi, Mevcut Sorunlar Ve Çözüm Önerileri* (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2013.
- Derdîr**, Ebu'l- Berakât Ahmed b. Muhammed (v. 1201/1786), *eş-Şerhu'l-kebîr alâ Muhtasarı Halîl*, Beyrut ts.
- Ebu Davud**, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v. 275/889), *Sünenu Ebî Dâvûd*, İstanbul 1981.
- Eti**, Ayten H., *Banka ve Banka Muamelatı*, İstanbul 1957.
- İbn Âbidîn**, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz (1252/1836), *Reddû'l-muhtar ale'd-Dürri'lmuhtar*, Riyad 2003.
- İbn Hazm**, Muhammed Ali b. Ahmed (v. 456/1063), *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Dâru'l- Kutubi'l- İlmiyye, Beyrut ts.
- İbn Mâce**, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el- Kazvînî (v. 275/888), *es-Sünen*, İstanbul 1981.
- Karadâğî**, Ali Muhyiddin, *Mebdeü'r-rızâ fî'l-ukûd/Dirâse mukaarane fî'l-fikhi'l-islâmî ve'l-kanûni'l-medenî*, Beyrut 1406/1985.
- Karadâvî**, Yusuf, *Bey'u'l-murâbaha li'l-âmiri bi's-şirâ kemâ tücrîhi'l-mesârifi'l-İslâmiyye*, Kahire 1987.
- Karâfî**, Şihabuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris (v. 684/1285), *el-Furûk*, Kahire 1285.
- Karaman**, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, Bayrak Matbaacılık, İstanbul 1991.
- Kâsânî**, Alauddin Ebû Bekir b. Mes'ud (v. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâi fî tertibi's-şeraîf*, Lübnan 2010.
- Kuneybî**, Kal'acı, Muhammed Revvâs, Hamit Sadık, *Mu'cemu lugatî'l-fukahâ*, Beyrut, Dâru'n-nefâis, 1988.
- Köklü**, Aziz, *Para ve Kredi*, Ankara 1967.
- Makdisî**, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed İbn Müflih (v.763/1362), *Kitâbü'l-Furû*, Beyrut 1418.
- Saeed**, Abdullah, *İslamic Banking and Interest*, Leiden 1996.
- Sahnûn**, Abdüsselam b. Saîd Tenuhi (v. 240/854), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Dâru'l-fikr, Beyrut ts.
- Serahsî**, Şemsü'l-eimme Ebû Sehl Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mebsût*, Dâru'l-ma'rîfe, Beyrut ty.
- Siddîk**, Muhammed'ül- Emin ed- Darîr, "Kabz", *Mecelletü mecmei' fîkhi'l-İslâmî*, Mekke 1990.
- Şâfiî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbas, *Kitâbu'l-Üm*, Kahire 1961.
- Tezer**, Öcal, *Para Teorisi*, Ankara 1990.
- Uleyş**, Muhammed Ahmed, *Fethu'l-aliyyi'l-mâlik*, Beyrut ts.,
- Yeniçeri**, Celal, "Senet Çıkarılması ve Senet Çeşitleri", *Faizsiz Yeni Bir Banka Modeli*, Acar Matbaacılık Tesisleri, İstanbul ts.
- Zerkâ-Neccar**, *İslâm Düşüncesinde Ekonomi Banka ve Sigorta*, (Terc. Karaman, Hayrettin), İstanbul 2009.
- Ulutan**, Burhan, *Bankacılığın Tekamülü*, Ankara 1957.

İSLAM DÜŞÜNCESİNİN KURUCU DİSİPLİNLERİ OLARAK KELÂM VE FİKİH USÛLÜNDE AKLIN SINIRI: CÜVEYNÎ ÜZERİNDEN BİR İNCELEME

Dr. Öğr. Üyesi Bilal TAŞKIN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Ana Bilim Dalı/
bilaltaskin@comu.edu.tr

Arş. Gör Hikmet ŞAVLUK

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı/
hikmetsavluk@comu.edu.tr

Giriş

Aklın mâhiyetinin ne olduğu, nasıl işlediği, sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği gibi problemler, evreni ve eşyayı anlamayı ve bunun üzerine bir fikir dünyası inşa etmeyi amaç edinen sistemlerin hemen neredeyse tamamının başat inceleme konuları arasında yer almaktadır. İslam düşünce tarihinde de akıl ve akıl ile ilişkili pek çok konu ilk dönemlerden itibaren muhtelif tartışma konularıyla irtibatlı olarak ele alınmış ve sonraki dönemlerde müstakil bir bilgi kaynağı olarak İslam bilgi felsefesinin önemli meselelerinden biri haline gelmiştir. Klasik İslam düşüncesinde akıl, özellikle nas ve ilhâm ile ilişkisi bağlamında tartışmaların gündemine gelmekteydi. Modern dönemde ise fizik ötesi gerçekliği tespit edebilmek için aklın neden-sonuç ilişkilerini (makûliyet/rasyonellik) tesis etmeye elverişli olup olmadığı İslam düşüncesinde çözülmeyi bekleyen öncelikli sorunlar arasında yer almaktadır. Bu çalışmada hem klasik dönemde akılla ilgili problemlere ışık tutması hem de günümüzde aklın fonksiyonu, etki alanı ve sınırlarına ilişkin araştırmalara katkı sağlaması açısından Cüveynî'nin değerlendirmelerine başvurmayı amaçladık. Klasik İslam düşünürleri arasından Cüveynî'yi tercih etmemizin nedeni onun, istidlâl yöntemleri, ilâhî sıfatların tevîli ve aklın nakil ile çatışması halinde hangisinin tercih edileceği gibi önemli hususlarda mütekaddim dönemin genel yaklaşımından farklı bir tavır geliştirerek

müteahhir dönemin oluşumuna zemin hazırlamış olmasıdır. Cüveynî üzerinden yapılacak bu çalışma kelâmî ve hukûkî yönleriyle aklın sınırını tartışmaktadır. Bu minvalde Öncelikle Cüveynî'nin kelâmî açıdan akla dair değerlendirmelerine yer verilecektir. Bu bağlamda aklın mâhiyeti, nazar ve nazarın kısımları gibi konulara temas edildikten sonra aklın başka bir vâsıta bulunmaksızın metafizik yapma, marifettullaha ulaşma, Allah'ın sıfatlarını bilme imkânı ve müteşâbih ifadeler bağlamında aklın nas karşısındaki konumunun ne olduğu problemlerine temas edilecektir. Daha sonra fıkıh usûlü perspektifinden Cüveynî'nin aklın sınırlarına ilişkin değerlendirmeleri ele alınacaktır. Bu doğrultuda aklın, hükmün mûcibi olup olamayacağı sorunu, diğer bir ifadeyle hükümlerde aklîlik-şer'îlik ayrımı incelenecektir.

I. Bölüm Kelâm İlminde Aklın Sınırı

Birinci bölüm, Aklın Mâhiyeti, Nazar, Bilgi ve Delil Kavramları ve Bilgiye Ulaşmada Aklın Sınırı şeklinde üç başlıktan oluşmaktadır.

I.I. Aklın Mâhiyeti

Cüveynî'den önce akılla ilgili İslam düşüncesinde pek çok tanım yapılmıştır. Örneğin Eş'arî (324/935-936) akli "bilmek"¹ Bâkıllânî (403/1013) "bazı zorunlu bilgiler"² şeklinde tanımlamışlardır. Maturîdî akli (333/944) "aynı olanları toplayan farklı olanları ayıran"³ Kadı Abdülcabbâr (415/1025) ise "mükellefte meydana geldiğinde onun nazar ve istidlâlde bulunmasını sağlayan belirli bilgiler bütünü"⁴ şeklinde tanımlamışlardır. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Cüveynî akli müstakil ir başlık altında *el-İrşâd*, *et-Telhîs* ve *el-Burhân* adlı eserlerinde tanımlamıştır. *O el-İrşâd*'da ve *et-Telhîs*'te Bâkıllânî'nin tanımına bağlı kalarak akli "bazı zorunlu bilgiler" şeklinde tanımlamıştır. Örneğin iki zıttın bir anda bir şeyde toplanmasının imkânsızlığı ve bilinenin şeylerin ya mevcut ya da madûm olmalarının zorunluluğu bilgisi böyledir. Cüveynî bu tanımlama -yine Bâkıllânî'den ilham alarak- hiçbir bilgiye sahip olmayan kişinin "akıl sahibi" sıfatı ile nitelenmesinin imkânsız olmasıyla temellendirir.⁵ Cüveynî *et-Telhîs*'te Bâkıllânî'nin tanımını "akıl, imkânsızların imkânsızlığına ve mümkünlerin mümkünlüğüne ilişkin bazı zorunlu bilgilerdir" şeklinde özgün bir kayıt ile geliştirir ve bunu tam olarak özümsemediğini ima ederek "Bu tanım, ilim ve diğer tanımlanan şeyler gibi ayırıcı ve ayırt edici tanımlardan değildir" der.⁶ Nitekim Cüveynî *el-Burhân*'da bu

¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, ed. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987, 31.

² Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998, I, 195.

³ Mâturîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, İstanbul: TDV 2017, 79.

⁴ Kadı Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, thk. İbrahim Medkûr. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1963, XI, 375.

⁵ Cüveynî, *Kitabü't-Telhîs fî usûlî'l-fıkıh*, Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1996, 110-111; Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâdî'i'l-edille fî usûlî'l-i'tikâd*, Ürdün: 2016, 70.

⁶ *et-Telhîs*, 113.

tanımdan vazgeçer.⁷ O Bâkıllânî'ye nispetle bu tanımları aktarmış akabinde yine Bâkıllânî'ye ait olan mezkûr temellendirmeyi eleştirmiştir. Ona göre bilgiye sahip olmak aklın kendisi değil, akletmenin şartı olarak da değerlendirilmelidir. Şart olan bilgi olmadan akletme eylemi gerçekleştirilemez. Bütün şart ve şartlı (*meşrûd*) ilişkilerinde de durum böyledir.⁸ Ayrıca Cüveynî kişinin imkânsızlar ve mümkünler hakkında herhangi bir fikri olmadığı durumlarda da “âkil” diye isimlendirildiği söyleyerek Bâkıllânî'nin tanımının geçersizliği açıklamaya çalışır. Kendisinin tanım olarak ne önerdiğine ilişkin soruya Cüveynî, bu konuda konuşmanın kolay olmadığını, Hâris el-Muhâsibî (243/857) dışında ilim adamlarının bu hususta etraflıca inceleme yapmadıklarını ve Muhâsibî'nin aklı “bilgi olmayan, ancak bilgileri anlamayı mümkün kılan fitrat” şeklinde tanımladığı söyler. Akabinde aklı “akıl, var olduğunda nazarî bilgilere ve nazarî bilgilerin dayanağı olan zorunlu öncüllere ulaşmayı mümkün kılan bir niteliktir” şeklinde tanımlar. Cüveynî akıl hakkındaki bilgisinin bu kadarla sınırlı olmadığını söyleyerek bahsi kapatır.⁹ Kanaatimize göre Cüveynî akıl hakkında yapılan ve kendisinin yaptığı tanımlardan mutmain olmamış gözükmemektedir.¹⁰

Cüveynî aklın yapısı ile ilgili tartışmaya da katılır ve Bâkıllânî gibi, aklın cevher olmadığını savunur. Aklın yapısı ile ilgili İslam düşüncesinde “maddeden mücerred cevher”, “ruhânî cisim”, “kalpteki nûr”, “görmeyi ve konuşmayı sağlayan nûr”, “nefsin bilgi edinmeyi sağlayan kuvveti”, “fitrat (*ğarîza*)” şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır.¹¹ Cüveynî Muhâsibî ve Bâkıllânî'nin değerlendirmelerine bağlı kalarak aklın bir cevher olmayıp araz oluşunu kabul eder.¹² Zira cevherlerin tamamı aynı cinstendirler (*mütecânis*). Eğer akıl cevher olsaydı bütün cevherlerin akıl olması ayrıca aklın kendi başına kâim olan cevherlerin özellikleri ile nitelenmesi ve canlı olması gerekirdi.¹³ Neticede eğer akıl cevher değilse araz olan aklın ne ile kâim olduğu sorusu önem arz etmektedir. Cüveynî'nin elimizde mevcut olan kelâm kitaplarında akıl, nefis ve rûh ve bunlar arasındaki ilişkilere dair sarfî ifadelerle rastlayamadık.¹⁴ Ancak onun genel olarak Eş'arî düşünce

⁷ Nitekim *el-İrşâd*'ın şarihi Takıyyüddin el-Mukterih (612) de Cüveynî'nin bu görüşten döndüğüne işaret etmektedir, *Şerhu'l-İrşâd*, thk. Fethi Ahmed, Kahire: Kahire Üniversitesi, 1989, 52.

⁸ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1997, 19,

⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 19.

¹⁰ Cüveynî'nin öğrencisi Gazzâlî ise aklın tek bir tanımla tanımlanamayacağını ve aklın şu beş farklı anlamı ifade ettiğini söyler: (a) Bazı zorunlu bilgiler, (b) Nazarî bilgileri elde etmeyi mümkün kılan fitrat, (c) Tecrübeden elde edilen bilgiler, (d) Oturup kalkmasında vakar sahibi kişilerin tavırları, (e) İlmiyle amel kimselerin tavırları; bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, Beyrut: Müessesetü'r-İsâle, 1997, II, 22.

¹¹ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1983, 151-152.

¹² *et-Telhîs*, 111.

¹³ *et-Telhîs*, 111.

¹⁴ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye* adlı eserinin “Kabir Azabı” bahsinde rûh ve nefis hakkında yaklaşık bin yapraklık bir eser yazdığını ve onu *Kitabü'n-nefs* diye isimlendirdiğini zikreder. Muhtemelen o bu konudaki görüşlerini günümüze ulaşmayan bu eserinde açıklamıştır.

geleneğine bağlı olması hasebiyle aklın nefis/rûh ile kâim olduğu şeklinde bir yaklaşımı benimsediğini söyleyebiliriz.¹⁵

I.II. Nazar, Delil ve Bilgi Kavramları

Cüveynî aklın bilgiye ulaşma aracı olarak gördüğü nazarı *el-İrşâd*'da "kişinin bilgiyi ve zann-ı gâlibi kendisiyle elde edilmek istediği fikir" şeklinde tanımlar.¹⁶ O, nazar, fikir, te'emmül, tedebbür, itibâr ve istidlâl kavramlarının aynı hakikati ifade ettiğini savunur.¹⁷ Kişiyi bilgiye ulaştıran nazarın sahih ve fâsid şeklindeki meşhur ikili taksimine Cüveynî de katılır.¹⁸ Sahih nazarı, delilin sonuca (*medlûl*) delâlet etmesine uygun bir şekilde bilgiye ulaştıran, fâsid nazarı ise böyle olmayan nazar, şeklinde tanımlamaktadır.¹⁹ Görülmektedir ki, -nazarı istidlâl (delillendirme) olarak isimlendirmesinin de ima ettiği üzere- Cüveynî'ye göre nazar, delil kavramıyla doğrudan alakalıdır. Nitekim o delili "kendisi üzerinde sahih nazar yürüterek bilinmeyi bilmeye ulaştıran şey" diye tanımlar.²⁰ Dolayısıyla ona göre nazarın yani fikir üretme eyleminin delil üzerinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle delil olan şeyin incelenmesi nazarın sonuç vermesini sağlayacaktır.

Bu durumda delilin incelenmesi ile neyin kastedildiği sorusu önemlidir. Cüveynî nazar kavramını incelerken delilin kısımlarına da yer verir. *el-İrşâd*'da delili aklî ve dinî (*sem'î*) diye ikiye ayırır. Aklî delil, özünde bulunan ve *ondan ayrılmayan bir nitelik*le sonuca (*medlûl*) delâlet eden delildir. Dinî delil ise doğru bir habere ya da uyulması zorunlu bir emre dayanan delildir.²¹ *et-Telhîs*'te ise Cüveynî delili aklî ve vaz'î şeklinde taksim eder. Aklî delil, arzu edilen sonuca (*matlûb*) o şeyin kendisinde olan bir *nitelik* aracılığıyla delâlet eden delildir. Bu delil bir belirleyicinin belirlemesine (*vaz'u'l-vâzı*) ihtiyaç duymaz. Örneğin hâdis olan bir şeydeki hudûs (sonradan var olmak) niteliğinin, onun bir muhdisi (var

¹⁵ Nitekim Eş'arî "rûh"u azaların boşluklarında dolaşan latîf ve ruhânî bir cisim kabul eder. Eş'arî ruhûn cismânîliğini semantik delil ile temellendirir. Şöyle ki, Arapçada ruhun bedenden ayrılması "ruhun çıkması" (*hurûcû'r-rûh*) terkihiyle ifade edilmektedir. Çıkmak ise beden ve cism özelliklerindendir. Dolayısıyla rûh da cismânî bir şey olmalıdır. İbn Fûrek, *Mücerred*, 267.

¹⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, 57; Ayrıca bk. *el-Kâfiye fi'l-cedel*, thk. Fevkiyye el-Hüseyn, Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1979, 17; Cüveynî, *et-Telhîs*, 123.

¹⁷ Cüveynî, *el-Kâfiye*, 18.

¹⁸ Müttekaddim dönemde kelâmın nazar ve bilgi anlayışının geniş bir incelemesi için bk. Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, İstanbul: İSAM, 21-106.

¹⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 57; Cüveynî, *eş-Şâmil*, thk. Ali Sami en-Neşşâr, Kahire: Minşe'etü'l-meârif, 1969, 99-101.

²⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, 63.

²¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 63. Cüveynî *et-Telhîs*'te aklî ve dinî delilleri kesinlik ve ya zan ifade eden şekilde ikili taksime tabi tutar. Kesinlik ifade eden aklî deliller akâidde kullanılan, zan ifade eden aklî deliller ise kıyemî malların değerlendirilmesi gibi, aklın tanıklığı ile dikkate alınan delillerdir. Kesinlik ifade eden dinî deliller kesin bilgi ifade ederler. Âhad haberler ve nassa dayalı kıyaslar gibi dinî deliller ise zan ifade ederler. *et-Telhîs*, 132.

edicisi) olduğuna delâleti böyledir. Vaz'î delil ise kendisinde bulunan bir nitelik ile değil özel bir belirlemeyle sonuca ulaştıran delildir. Örneğin lafızların anlam-larına delâleti böyledir.²² Şu halde Cüveynî'ye göre nazar, yani sahih nazar –aklî istidlâller/çıkarımlar özelinde söyleyecek olursak- delildeki öz niteliği keşfetme, böylece o nitelik üzerinden ulaşılması arzu edilen sonuca (medlûl ve matlûb) ulaşma çabasıdır.

Nazar, işlevini yani delildeki öz niteliği bulma vazifesini akılla yerine getir-mektedir. Nitekim o nazarın şartlarını zikrederken şu üç şarta yer verir: Nazar yapanın, (a) sonucu bilmemesi, (b) aklının yetkin olması ve (c) delilin sonuca götürecek yönlerini bilmesi. Burada ikinci şart açıkça nazarın ön şartının akıl olduğunu göstermektedir.²³ Dolayısıyla nazar, aklın delilin özünde bulunan ve sonuca götürecek niteliği bulma eylemidir.

Cüveynî'ye göre nazar eyleminin sonucu bilgidir. Nitekim o bilgiyi nazarın ürünü (*semeratü'n-nazar*) olarak değerlendirmektedir.²⁴ Cüveynî bilgiyi *el-Îr-şâd*'da "bilineni olduğu gibi bilmek" diye tanımlar ve bu tanımın -aktardığı diğer tanımlar arasında- en muteber tanım olduğunu ifade eder.²⁵ Ancak o *el-Burhân* adlı eserinde Bâkılânî'ye nispet ettiği bu tanımların ilmin hakikatini vermediği ve ilmi diğer şeylerden ayırtmadığı (*temyîz*) gerekçesiyle eleştirir.²⁶ Kendisinin ilimi nasıl tanımladığıyla ilgi soruya doğrudan tanım vererek değil analitik bir üs-lupla cevap verir. Şöyle ki, cehalet bir şeyi olduğundan farklı bir şekilde kabullen-mektir ('*akd*), ilim ise bunun tersidir, dolayısıyla ondan ayrışır. Şüphe ve zan ise bir şey hakkında iki kabul arasında tereddüt etmektir. Dolayısıyla bu da ilimden ayrılmaktadır. Geriye sadece bir şeyi akletmeden olduğu kabullenen mukallidin durumu kalır. Zaten ilmin ne olduğunun tespit edilmesi sadedinde yürütülen inceleme Cüveynî'ye göre esasında mukallidin kabulüyle gerçek bilgiyi birbirin-den ayırtırmakla ilgilidir. Bu ikisinin farkını bilen ilmin hakikatini bilir. Ona göre tanım tekniğine uygun olarak ilim ile taklidi birbirinden ayırtıracak bir tanımla-yabilen, dilediği tanımla-yabilir. Ancak bir tanımın yapılması zorunlu değildir. Örneğin mis kokusunu idrâk bir akıl sahibi bu kokuyu tanımlayamaz; ancak bile-bilir. Bu noktada o açıkça meramını ifade eden bir tanım önermez; ancak mukal-lidin kabulüyle gerçek bilgiyi birbirinden ayırtıracak bir açıklama yapar. Buna göre mukallidin kabulü, aklî bir mesnede/delile dayanmaması hasebiyle ilimden

²² Cüveynî, *et-Telhîs*, 120.

²³ Cüveynî, *et-Telhîs*, 128-129.

²⁴ Cüveynî, *el-Kâfiye*, 18.

²⁵ Cüveynî, *el-Îrşâd*, 66. Diğer tanımlar şunlardır: İlim "bilineni olduğu gibi açıklamaktır", "bulun-duğu yerin âlim olmasını gerektiren şeydir", "nitelediği şeyin işinin muhkem ve sağlam olmasını sağlayan şeydir."

²⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 22

ayrışmaktadır.²⁷ Buna göre tanımı nasıl yapılırsa yapılsın Cüveynî'ye göre ilim aklî bir delile/zemine dayanmalıdır.

Neticede akıl, delil, nazar ve bilgi ilişkisi bağlamında Cüveynî adına şunu söylemek mümkündür: Nazar için akıl şarttır. Nazar delil üzerinde yürütülür. Nihâyetinde bilgiye ulaşılır. Nitekim o *el-İrşâd*'da şöyle demektedir: "Sahih nazar doğru bir şekilde eksiksiz olarak tamamlandığında ve ardı sıra ilme zıt bir sorun belirmedikçe nazar yürütülen şey (*manzûru fîh*) hakkında nazarın yoğunlaşması nedeniyle bilgi meydana gelir."²⁸ Belirtmek gerekir ki, bu çıkarım nazarî bilgiler için geçerlidir. Zira Cüveynî zorunlu (*zarûrî*) bilgiler için nazarın gerekli olmadığını ifade etmiştir.²⁹

Bu konuda son olarak şu hususa dikkat çekmemiz faydalı olacaktır: Cüveynî nazarın vâcip olduğunu ve bu vücûbun (zorunluluk) da akla değil dine dayandığını savunmaktadır. Ona göre akıl yürütmenin vücûbu Mutezile'nin iddia ettiği gibi³⁰ akıl ile idrâk edilemez. Bu durumda Cüveynî bir sorunla karşı karşıya kaldığını söyler. Şöyle ki, eğer nazarın vâcip olduğunu din ile biliyorsak peygamberin doğruluğunu bilmek için akıl yürütmek yani nazar, neden ve nasıl gerekli olur? Peygamberin doğruluğu hakkında nazar yürütmesi istenen kişi, nazarın zorunlu olmadığını söyleyemez mi? Cüveynî bu soruya dinin/peygamberin doğruluğunun, nazarın dışında başka bir dayanak ile sabit olduğunu söyleyerek cevap verir. O bu dayanağın mucizeler olduğunu söyler ve akabinde şöyle devam eder: "Mucizeler gerçekleştiğinde ve deliller peygamberlerin doğruluğuna delâlet ettiğinde din (*ser*) yerleşmiş olur ve vâciplerin vâcipliğini, yasakların yasaklığını haber veren vahiy (*sem*) varlığını ortaya koymuş olur."³¹ Şu halde ona göre mucizeler dini/peygamberi doğrulamakta, akabinde ise din nazar yürütmeyi vâcip kılmaktadır.³²

I.III. Aklın Sınırı

Bu başlık altında temelde İslam düşüncesinin önemli disiplinlerinden bir i olan kelâmın –elbette Cüveynî özelinde- metafizik bir sistem inşa etme sürecinde akla müessir bir vazife verip vermediği sorununa ve aklın fizik metafizik ve dinî hükümler alanındaki sınırlarına temas edeceğiz. Öncelikle Cüveynî'nin kelâmın akıl, duyu ve haber şeklindeki üç temel kaynağa dayanan bilgi anlayışına bağlı kaldığını söyleyebiliriz. *el-Burhân*'ın ilmin kaynaklarına (*medârikü'l-'ulûm*) ayrılan bölümünde o ilmin kaynaklarına ilişkin şu dört görüşe yer verir: (1) İlmi yalnızca mahsûsâta hasredenler. Bunlar akılla elde edilen bilgileri "ilim" olarak

²⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 22

²⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 61; Cüveynî, *et-Telhîs*, 127.

²⁹ Cüveynî, *el-Kâfiye*, 25.

³⁰ Örnek olarak bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûl'l-hamse*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996, 67-68.

³¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 65.

³² Cüveynî, *el-Kâfiye*, 24.

değil, “akledilirler” (*ma’kûlât*) olarak adlandırırlar. (2) Bilginin kaynağının “il-hâm” olduğunu söyleyenler. (3) İlmin kaynağının yalnızca Kitap, Sünnet ve İcmâ’ olduğunu kabul edenler. (4) İlmin zorunlu bilgiler (*zarûriyyât*), nazarî aklî bilgiler ve dinî naslar (*sam’iyyât*) şeklinde üç kaynağı olduğunu savunanlar. Cüveynî kendisinin de tercih ettiği bu görüşü muhakkikûna nispet etmektedir.³³

Neticede o bilginin kaynağının zorunlu bilgilerin bir kısmı olan duyu, akıl ve vahiy/haber olduğunu kabul eder. Ancak burada asıl sorun bunların alan ve sınırlarının tespit edilmesidir. Cüveynî, bilgilerimizi (a) yalnızca akılla bilinenler, (b) yalnızca vahiy ile bilinenler ve (c) hem akıl ve hem de vahiy ile bilinenler şeklinde üç kısma ayırır.³⁴ Konumuzun sınırlarını zorlamamak için burada yalnızca birinci maddeyi inceleyeceğiz. Cüveynî’ye göre yalnız akıl ile bilinenler eşyanın hakikatleridir. Ayrıca aklen imkânsız olanların imkânsızlığı, mümkünlerin mümkünlüğü ve zorunlu olanların zorunluluğu da yalnızca akılla idrâk edilir.³⁵ Cüveynî aklın her alanda etkin olamayacağını, bazı alanlarda sınırlı olduğunu belirttikten sonra nazarın yani etkin olan aklın nasıl işlediğine ilişkin önemli bir yöntemle temas eder. Buna göre akıl iki aşamada çalışır: (a) Önce herhangi bir iddiayı olumlanma ve olumsuzlanma (nefy ve ispat) şeklinde sınırları belli iki ihtimalle (*taksîm-i munzabıt*) ele alır, diğer bir ifadeyle önce onun yanlış ya da doğru olabileceğini varsayar. (b) Akabinde im’ân-ı nazar ederek iki ihtimalden birini eleyip diğerini tayin eder. Mühendis, aritmetikçi, mütekellim ve diğerleri zorunlu bilgilerin akabinde bu yöntemle bağlı kalarak nazarî bilgilere ulaşırlar. Örneğin mütekellim, sâkin olan cismin hareket ettiğinde yeni bir duruma geçtiğini (*te-ceddüd*) zorunlu olarak bilir. Daha sonra bu hareket arazının zorunlu (a) olup (b) olmadığını sorgular ve bu noktada iki ihtimalle karşı karşıya kalır. Yaptığı akıl yürütme ameliyesinden elde ettiği delile dayanarak hareket arazının zorunluluğuna ilişkin ihtimali eler ve böylece hareketin mümkün olduğu kanaatine ulaşır. Cüveynî’nin oldukça açık bir şekilde tasvîr ettiği bu yöntemle göre nazarî bilginin temel özelliği, onun yanlışlanma ihtimalinin bulunmasıdır.³⁶ Bu yaklaşımın benzerini modern dönemde K. Popper’ın bilimi, bilim olmayandan ayırt etmek için geliştirdiği ve seküler bilimin temel kabullerinden biri haline gelen “yanlışlanabilirlik ilkesi”nde kısmen görmek mümkündür.³⁷ Ancak Cüveynî bu ilkeyi “saf aklın” (*el-‘aklû’l-mahz*) alınanda tatbîk ederken, modern bilim bunu yalnızca deneylebilir alanlarda işletmektedir. Kanaatimizce Cüveynî’nin yanlış ve doğru şeklinde ikili ihtimale dayanan akıl yürütme yönetmenin geliştirilmesi, büyük oranda metafiziğe ve aklî istidlâle dayanan İslam bilgi felsefesinin takviye

³³ Cüveynî, *el-Burhân*, 24.

³⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 29.

³⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 29; *el-Akidetü’n-Nizâmiyye*, 13.

³⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 29-30.

³⁷ K. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, (çev. İbrahim Turan), İstanbul: YKY, 2018, 101-116.

edilmesi açısından önem arz etmektedir. Neticede Cüveynî'ye göre akıl bu yönlemlerle imkânsız olanların imkânsızlığını, mümkünlerin mümkünlüğünü ve zorunlu olanların zorunluluğunu idrâk edebilir. Cüveynî *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'de aklen bilinen vâcib, mümkün ve imkânsızları zarûrî/bedihî olarak bilineneler ve nazarî olarak bilinenler şeklinde ikili taksime tutar ve her birini örnekendirerek izah eder. Aklen mümkün olan şeylerin bedihî olanının örneği gördüğümüz herhangi bir yapının sonradan yapılmış olması (*hudûs*) özelliğine ilişkin bilgimizdir. Aklen mümkün olan şeylerin nazarî olanının örneği belli bir yörüngede seyreden semâvî feleklerin aksi yönde dönebilmeleri ihtimalinin bulunduğu ilişkin bilgimizdir. Aklen imkânsız olan şeylerin bedihî olanının örneği iki zıttın bir anda bir şeyde toplanamayacakları bilgimiz; nazarî olanının örneği ise mümkünün – örneğin cismin hareketinin- bir gerektirici (*muktazî*) olmaksızın var olmasının imkânsızlığına ilişkin bilgimizdir. Aklen vâcib olan şeylerin bedihî olanının örneği, bir şeyi var edenin var etmek için kudretinin olması gerektiğine dair bilgimizdir. Aklen vâcib olan şeylerin nazarî olanının örneği bir şeyi var edenin var ettiği şeyi bilmesi gerektiğine ilişkin bilgimizdir.³⁸ Ancak burada şu hususu belirtmemiz gerekir: Cüveynî aklın vâcib, mümkün ve imkânsızları bilse de aklen vâcib olan şeylerin sevap ve ikâba yol açacak mâhiyette bir sorumluluk (*teklîf*) içermediğini savunur. Nitekim o *el-Burhân*'da aklın yalnızca akılla bilinen hususları zikrettikten sonra “teklîf anlamda bunların zarûrî ve nazarî olanlarının bilgisini aklın idrâk edemeyeceğini” söyler.³⁹

Bu taksimden ve verilen örneklerden hareketle Cüveynî'nin Tanrı, Tanrı'nın bazı sıfatları gibi fizik ötesi bazı hakikatlerin akıl ile idrâk edilebileceğini savunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o kendinden sonraki kelâmacılar gibi, bilginin kaynağının duyu ile sınırlanması fikrini eleştirmektedir.⁴⁰ Görebildiğimiz kadarıyla Cüveynî bu fikre yönelik en geniş eleştiriye *el-İrşâd*'da yer vermektedir. O öncelikle bu fikrin kesin mi şüpheli mi olduğunu sorar. Eğer kesin ise bu kesinliğe ya nazar ile ya da zorunlu olarak ulaşılmış olmalıdır. Eğer nazar ile ulaşılmışsa;

³⁸ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. M. Zahid e1-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1992, 3-15. Cüveynî'ye göre aklen bilinebilir olan şeyler:

Aklen Bilinebilir Şeylerin Taksîmi					
Vâcibât		Mümkinât		Müstahilât	
Bedihî:	Nazarî:	Bedihî:	Nazarî:	Bedihî:	Nazarî:
Var edenin var etmeye kudreti olması gibi.	Var edenin var ettiğini bilmesi gibi.	Değişen yapıların sonradanlık (<i>hudûs</i>) özelliğine sahip olması gibi.	Semâvî feleklerin hâlihazırdakinden daha farklı bir yörüngeye sahip olabilmeleri gibi.	iki zıttın bir anda bir şeyde toplanabilmesinin imkânsızlığı gibi.	Mümkün bir şeyin sebepsiz var olmasının imkânsızlığı gibi.

³⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 29.

⁴⁰ Örnek olarak bk. Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1991, 65-66.

Cüveynî bu durumda mezkûr fikre sahip olanların kendi iddialarıyla çelişkiye (*tenâkuz*) düşüklerini söyler. Eğer bu fikre zorunlu olarak sahip olduklarını ileri sürerlerse; Cüveynî bunun doğru olmadığını, pek çok filozofun bunun aksini kabul ettiğini ileri sürer. Şayet mezkûr fikirde şüphe ediliyorsa; Cüveynî nazarın açık bir şekilde sonuç vermesinin şüpheyi izale edeceğini söylemektedir.⁴¹ *el-Tel-hîs*'te ise o aklın duyunun ötesinde etkin olup olmadığı hakkındaki tereddüdün, nazarın tecrübî (somut/pratik) sonucunun gözlemlenmesi ile izâle edilebileceğini şöyle açıklamaktadır: "Bir meseledeki delilleri incele ve onları tecrübe et. Onlar seni delilin sonuçlarına (*medlûlât*) ulaştıracaktır. Bu, nazarı inkâr edenlere yöneltebilecek en güzel cevaplardandır."⁴² Şu halde denilebilir ki, Cüveynî'ye göre nazarın ürettiği sonuçların ilmî bir nitelik kazanmasının ölçütü, onların tecrübî bir fayda/sonuç vermeleridir. Bu noktada aklın metafizik alana dair neleri idrâk edebileceği sorusu önem arz etmektedir.

Cüveynî *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*'de İlâhiyat/Metafizik (*Bâbun fi'l-Îlâhiyyât*) bölümünde aklın metafizik alanda neleri idrâk edebileceğini Allah hakkında vâcip, mümkün ve müstahîl olanlar şeklinde üç başlık altında incelemektedir. Buna göre belirleyici (*muhasıs*) bir müessire ihtiyaç duyan, yani imkân ve başkasına ihtiyaç duyma anlamı ihtiva eden her türlü sıfat Allah için aklen imkânsızdır. Ayrıca akıl, yön (cihet), hâdislere benzerlik ve terkip ifade eden sıfatların Allah'a nispet edilmesini de imkânsız kabul eder. Hayat, irâde, kudret, ilim ve kelâm sıfatları Allah hakkında aklen zorunludur. Aklen mümkün olan her şey O'nun hakkında mümkündür.⁴³ O, *el-Burhân*'da bilginin akıl, akıl-âdet ve vahiy (*sem*) şeklindeki üç kaynağını incelediği başlık (*medârük'ü'l-'ukûl*) başlığı altında aklın idrâk alanlarını şöyle izah eder:

"Bilginin kaynaklarının ilki akıllardır. Akıllardan maksat her mümkünün imkânını idrâk etmek, mümkünü gerçekleştirdiği şekilde belirleyeni idrâk etmek, mümkünü belirleyenin, imkân ifade eden hükümlerde mümkünlerden farklı olmasının zorunluluğunu idrâk etmek ve belirleyenin belirleyen olması için gerekli olan niteliklerin onun hakkında zorunlu olduğunu idrâk etmek. İşte bunlar din konusunda (*diyânât*) sırf akılla (*el-'akl'ü'l-mahz*) bilinen şeylerdir."⁴⁴

Cüveynî *et-Telhîs*'te ise bilgiyi yalnız akılla, yalnız vahiyle ve bazen akılla bazen vahiyle bilinen bilgiler şeklinde üç kısma ayırır. (a) Yalnızca akılla bilinen bilgileri "Allah'ın birliğine ve nübüvvete dair bilginin dayandığı bütün bilgiler" şeklinde açıklar. Bu bilgilerin neden yalnızca akılla idrâk edildiği sorusunu ise şöyle cevaplamaktadır: "Çünkü vahyin (*sem*) yol göstericiliği, gönderen ve gönderilen (mürsil-mürsel) hakkında bilgi sahibi olmayan kişi hakkında geçerli olmaz.

⁴¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 57-59.

⁴² Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 124.

⁴³ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, 20-36.

⁴⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 32.

Dolayısıyla gönderen ve gönderilen hakkındaki bilginin vahyi önceleyen bilgi olamadan elde edilmesi imkânsızdır.”⁴⁵ *el-Burhân*’da ise peygamberin sözünün doğruluğunu gösteren bilginin dinin kendisinden elde edilmesinin imkânsız olduğunu söyleyerek aklın dine kaynaklık ettiğini ortaya koymaktadır.⁴⁶ (b) Cüveynî yalnızca vahiyle idrâk edilen bilginin ise bütün dinî hükümler olduğunu söyler. (c) Allah’ın birliği, nübüvvet ve dinî hükümler dışındaki şeylere ilişkin bilgiler ise bazen akılla bazen vahiyle idrâk edilen bilgilerdir.⁴⁷ Cüveynî’nin *et-Telhîs*’teki bu yaklaşımı ve *el-Burhân* ile *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*’deki açıklamaları göstermektedir ki ona göre akıl dinin ve vahyin aslı dayanağı ve zeminidir. Dolayısıyla ona göre akıl ve nakil çatıştığında akıl tercih edilip din tevil edilmelidir. Nitekim o *el-İrşâd*’da Dinî Hükümler Hakkında Söz (el-Kavlü fi’s-sem’iyyât) başlığı altında akıl-nakil ilişkisine dair yaklaşımını şöyle formüle etmiştir: Dinin delilleri kesin olup aklen imkânsız olmayan bir şeyi ifade ediyorsa onun ortaya koyduğu hüküm kesindir. Eğer dinin delilleri kesin olmayıp aklen imkânsız olmayan bir şeyi ifade ediyorsa onun ortaya koyduğu hüküm kesin değildir. Eğer elimizdeki dinî delilin içeriği aklî önermelere (*kazıyyetü’l-akl*) aykırı ise onun ortaya koyduğu kesin olarak reddedilir. Çünkü din akla aykırı olamaz.⁴⁸ Cüveynî’nin bu değerlendirmesi müteşâbih ifadeler/sıfatlar meselesinde yansımaları göstermektedir. Nitekim Cüveynî müteşâbih ifadelerde tevil yöntemini tercih etmiştir. Örneğin, *el-İrşâd*’da yed, vech, ‘ayn gibi ifadeleri Allah Teâlâ’nın zâtına zâit gören ve bunu “Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu?” [38/Sâd, 75] âyetinin zahir anlamıyla temellendirenlere şöyle itiraz eder: “Bu doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü akıllar yaratılışın yalnızca kudret sıfatıyla gerçekleştiğine dair hüküm vermiştir. [...] Dolayısıyla insanın yaratılışının kudretin dışında başka bir şeyle meydana gelmesinin bir izahı yoktur.”⁴⁹ İlâveten Cüveynî ilimlerin mertebelerini sayarken akılla elde edilen bilgileri yedinci mertebede, nübüvvet ve dinin imkânının bilgisini sekizinci mertebede, vahye dayalı bilgileri ise onuncu mertebede zikretmektedir.⁵⁰

⁴⁵ Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 134.

⁴⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 29. Benzer şekilde bu bakış açısıyla o kelâm ilminin de fıkha kaynaklık ettiğini savunmaktadır. Fıkhnın delillerinin kitap, sünnet ve icmâ’ olduğunu zikrettikten sonra bütün bunların temelinde Allah’ın sözünün yer aldığını kaydeder ve bu cihetten fıkhnın usûlünün kelâmdan destek aldığını (*istimdâd*) söyler.

⁴⁷ Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 133-134.

⁴⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 368-370.

⁴⁹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 200. Belirtmek gerekir ki Cüveynî *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*’de müteşâbih ifadelerin teviline uzak bir tavır sergilerken, *eş-Şâmil*’de tevilin tercihe şayan bir yaklaşım olduğunu söylemektedir. *el-Akîdetü’n-Nizâmiyye*, 32-35; *eş-Şâmil*, 510-512; ayrıca bk. Ahmed b. Abdüllatif, *Menhecü İmâmî’l-Harameyn fî dirâseti’l-akîde*, Riyad: Matbaatü Melik Faysal, 1993, 271-273.

⁵⁰ Cüveynî’nin *el-Burhân*’da sıraladığı ilimlerin mertebeleri (*merâtibü’l-ulûm*) şöyledir: Birincisi, İnsanın –iç duyuları da dahil olmak üzere– kendisini bilmesi; ikincisi, aklî imkânsılar gibi zorunlu şeylerin bilgisi; üçüncüsü, mahsûsâtın bilgisi (duyular bazı durumlarda işlevlerinin yitirdikleri için bu mertebe aklî zorunluların altında değerlendirilmiştir); dördüncüsü, tevâtür haberlerin bilgisi; beşincisi, meslekî bilgiler; altıncısı, utanmak gibi doğal tavırların bilgisi; yedincisi, aklî

Neticede Cüveynî aklın metafizik (*ilâhiyyât/mâ verâ'e 'âlemi't-tabâi'*) alanda Allah'ın varlığı birliği, sıfatları ve nübüvvetin imkân ve ispatına dair bilgi üretebileceğini kabul etmektedir. Ancak ona göre bunun da bir sınırı vardır; *el-Burhân*'da o aklın metafizik alana dair bütün hakikatleri ve bu alanda mevcut olanların bütün özelliklerini idrâk edemeyeceğini şöyle ifade eder: “Aklın hükmedip ötesine geçemediği sınır/durak (*mevkıf*) metafizik (*ilâhiyyât*) hakikatlere [bütün] özellikleriyle birlikte vakıf olma noktasıdır. Aklın ulaşabileceği nihâî nokta bunların bazı icmâlî özellikleridir (*umûrin cümliyyetin*).”⁵¹ Cüveynî bunu sonlu hâdisin sonsuz hakikatleri idrâk ve ihâta edemeyeceğini söyleyerek temellendirmektedir. Ayrıca o bu bağlamda ilk felsefecilerin (*evâil*) sözlerinden de istimdâd eder. Felsefecilere göre insan âleme nispetle bütünü parçası gibidir; dolayısıyla parçanın bütünü ihâta etmesi mümkün değildir. İlaveten, onlara göre insan akledilirleri (*ma'kûlât*), küllî aklın feyziyle idrâk eder. Aklî bir tabiatı olan parça, yani insan bütün metafiziği ihâta edemez. Ancak insan metafizik bilgilerden tamamen mahrum değildir. “Hakikatlerin *tamamını* ihtiva etmek ancak bütünü parçaya hükümrânlığında (*saltanat*) gerçekleşir.”⁵² Bu ifadeye akıl metafizik hakikatleri kısmen idrâk edebilir. Cüveynî'ye göre aklın metafiziğe ilişkin bilgisi metafizik hakikatlerin varlığına ilişkin bilgilerdir. Ona göre akıl metafizik gerçekliklerin varlığını bilir ancak onların hakikatlerini idrâk etmesi zorunlu değildir. Nitekim o *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'de Allah hakkında imkânsız olan şeyler arasında O'nun mahlûk ve masnû' olanlara benzetilmemesi gerektiğini zikreder ve bu tavra karşı iki farklı yaklaşıma yer verir: Birincisi Allah'ı mahlûka benzetenlerin yaklaşımı ki, bu düşünce Cüveynî'ye göre “onların Allah'ı mahsûsâtтан kabul etmeleri” fikrine dayanmaktadır. Diğeri ise Allah'ın hakikatini idrâk edemedikleri için sıfatları reddedenlerin yaklaşımıdır. Cüveynî şöyle demektedir: “Onlar aklın ihâta edemediği şeylerin yok olması gerektiğini sandırlar. Hâlbuki düşüncelerinde başarılı olsaydılar bileceklerdi ki, hakikatini idrâk etmeden bir şeyin varlığını anlamak mümkündür.”⁵³ Bu düşünceye yöneltilen “şu halde sizin amacınız hayrete düşmek ve dehşete kapılmaktır” şeklindeki itiraza Cüveynî şöyle cevap verir: “Deriz ki: Akılların şeylerin hakikatini idrâk edip edememesi mümkündür; ancak varlığı bilmeleri kesindir.”⁵⁴

Aklın metafizik hakikatleri icmâlen ve en azından varlık yönünden idrâk edebileceğini söyleyen Cüveynî'ye göre akıl fizikî âlemin özelliklerini de idrâk

delillerle elde edilen bilgiler; sekizincisi, nübüvvetin ve dinin imkânının bilgisi; dokuzuncusu, mucizelerin gerçekliğinin bilgisi; onuncusu, bütün dinî hükümlerin bilgisi. Cüveynî bu mertebelerden ilk altı tanesini zorunlu bilgilerden (*zarûriyyât*) kabul eder. *el-Burhân*, 27.

51 Cüveynî, *el-Burhân*, 31.

52 Cüveynî, *el-Burhân*, 31; Krş. Muhammed et-Temîmî e-Mâzerî, *İzâhü'l-mahsûl min ilmi'l-usûl*, Tunis: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2001, 118-120.

53 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 22.

54 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 23.

edebilir. O cisimlerin hakikatlerini ve özelliklerini idrâk etmeyi aklın sınırlı olduğu yerler (*mevâkıf-i l-'akl*) arasında değerlendiren ve aklın mıknatistaki demiri çekme özelliğini idrâk etmesinin mümkün olmadığını savunan ilk filozofları (*evâil*) eleştirilmektedir. Çünkü cisimlerin özellikleri fizik âlemindendir. Cüveynî'ye göre akıl -zor da olsa- yoğunlaşmayla cisimlerin özelliklerini idrâk edilecek bir düzeye ulaşır. Çünkü cüzî olan akıl, fizik âlemin tamamında hâkimdir (*musydar*). Cüveynî fizikî bir özelliğin yalnızca, olumlanma ve olumsuzlanma ihtimalleriyle ele alınıp bu iki ihtimalden herhangi birisinin tayin edilemediği durumlarda idrâk edilemeyeceğini söyler. Örneğin akıl, cevher-i fertlerin renkleri olup olmadığı şeklinde iki ihtimali ortaya koyduktan sonra bu iki ihtimalden birini eleyip diğerini tayin edemez. Dolayısıyla nazar renkler hakkında geçerli olmadığına göre; akıl gözlem (*basîra*) olmaksızın onlar hakkında hüküm veremez.⁵⁵ Şu halde Cüveynî'ye göre akıl fizikî şeylerin hakikatlerini bazı durumlarda idrâk edebilirken, bazı durumlarda zorunlu olarak duyuya ihtiyaç duymaktadır.

Cüveynî fizik ve metafizik âlemlere ilişkin hakikatleri idrâk etmede aklın bir yönüyle etkin bir yönüyle sınırlı olduğunu kabul eder. Dinî hükümler (*sem'iyât*) alanında ise o genel Eş'arî düşünceye bağlı kalarak aklın tamamen sınırlı olduğunu savunur. Ona göre akıl dinî hükümler alanında hiçbir şekilde etkin bir bilgi kaynağı değildir. Bu soruna ilişkin izâhât çalışmamızın ikinci bölümünde mufassal olarak ele alınacaktır. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, Cüveynî dinî hükümleri aklen mümkün olan şeyler kapsamında değerlendirmektedir. Dinî hükümler olumlanma ve olumsuzlanma şeklinde ikili ihtimale indirgenip tespit ve tayin edilemez. Bu anlamda o, dinî hükümleri imkânsız olan şeyler (*muhâlât*) kapsamında değil, aklın mümkün görüp hayret ettiği/idrâk edemediği şeyler (*muhârât*) kapsamında değerlendirmektedir. Cüveynî *el-Burhân*'da bu durumu şöyle açıklar: "Aklın ikili ihtimale indirgeyemediği (*taksîm-i munzabıt*) ya da ikili ihtimale indirgeyip uzun bir fikrî sürecin nihâyetinde bunlardan birini tercih ve tayin edemediği şeyler aklın hayret ettiği şeylerdir." O bu şeylere Allah'ın görülmesini örnek verir. Ona göre akıl Allah'ın görülmesinin nedenlerini şu ya da bu şekilde ikili ihtimale indirgeyemez. Dolayısıyla "bu ve bunun gibi, olumlu ve olumsuz olmak üzere iki ihtimal ile sınırlandırılmayan şeyler hakkında nazar asla sonuç veremez."⁵⁶ Cüveynî'ye göre dinî hükümlerin hemen tamamı aklen idrâk edilemeseler de aklen mümkün olan şeylerdir. Nitekim *el-Burhân*'da belirttiği üzere Cüveynî'ye göre dinin idrâkte etkin ve müstakil olduğu nokta, aklen mümkün olanların hangilerinin gerçekleşip hangilerinin gerçekleşmeyeceğinin (*vukû'u'l-câizât ve intifâuhâ*) belirlenmesidir.⁵⁷ Şöyle denilebilir: Nelerin müm-

⁵⁵ Cüveynî, *el-Burhân*, 30.

⁵⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, 30.

⁵⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, 31; Cüveynî, *el-İrşâd*, 368.

kün olduğunu akıl tespit eder, din adına nelerden sorumlu olunacağını din tespit ve tayîn eder.

II. İslam Hukukunda Akıl Sınırı ve Hükümlerdeki Etkisi

Aklın tarifi, mahiyeti gibi konular doğrudan fıkıhın konusu olmasa da usûl kitaplarında ilk dönemden itibaren yer almıştır. Hukukçuların akla yaklaşımlarının farklılığı, aklın İslam hukûkündaki fonksiyonlarında da yansımaktadır. Usûl kitaplarında hüsün-kubuh meselesine bağlı olarak veya özel bir başlık altında aklın, hükmün mûcibi olup olmayacağı tartışılmıştır.

Akl ile ilgili tartışmalar hukukta daha çok hüsün-kubuh meselesi bağlamında değerlendirilmiştir. İhtilafın en somut semeresi şer'in (din/vahiy) vürûdundan önce akıl ile hükümlerin tespit edilip edilmeyeceği ve bu hükümlerin neticesinde uhrevi sorumlulukların olup olmayacağıdır. Aklın bir şeyi güzel veya çirkin bulmasının hükme kaynak olacağını söyleyen Mu'tezile şer'in vürûdundan önce akıl ile bilinen hükümlerin sevap ve ikâbı gerektireceğini belirtmiştir. Hukukta Hanefî, usûlî'd-dinde Mutezilî ekole bağlı olan Cassâs'ın (370/980) "Peygamber'in bütün mübâhları söylemesi gerekli değildir" ifadesi Mutezile'ye göre aklın ibâha konusunda da akla geniş bir yetki tanıdığını söylememizi mümkün kılmaktadır.⁵⁸ Çünkü ona göre din gelmeden önce fiiller - tevhîd ve nimet verene şükür gibi vâcipliği (îcâb) ve küfür, zulüm ve yalan gibi haramlığı (hazr) gerektirmeyen şeylerden ise- mübâh kabul edilir. Peygamberin yeniden bütün mübâhları zikretmesine bu bakımdan gerek kalmamaktadır. Neticede Mu'tezile'ye göre akıl genel anlamda dinî hükümlerin ölçütüdür ki, bu ölçüt fiillerin iyi veya kötü diye değerlendirilmesi fikrine dayanmaktadır.⁵⁹

Hanefîler ise aklın hükmü idrak edebilmesi noktasında Mu'tezile ile aynı fikre sahiptir. Ancak onlar aklın hükmü gerektirmesi yani hâkim/şâri' konumunda olması hususunda Mu'tezile'den ayrılmışlardır. Hanefîler, akli hükmün müdriki olarak kabul etmiş ancak hâkim olarak değerlendirmemişlerdir. Dolayısıyla sevap ve ikâbın yalnızca şer'î nassa dayalı olduğunu kabul etmişlerdir.⁶⁰ Bununla beraber hanefî fıkıh geleneğinde akli vaciplerin varlığı kabul edilmiştir. Hanefî hukuçusu Debûsî, zulmedene iman, dünyayı zevk ve sefa yeri olarak görmenin, yaratıcıyı inkâr etmenin ve yeniden yaratılıp ceza veya mükâfatlanmayı reddetmenin haram olduğunu ve bunların din gelmeden önce akıl ile idrak edebileceğini ifade etmektedir. Aynı şekilde ona göre insanın kulluğunu, Tanrı'nın ilâhlığını, kulun ölüm gelinceye kadar imtihanında olduğunu ve âlemin insanın faydalanması

⁵⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, III, 122.

⁵⁹ Louis Gardet & Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş Karşılatırmalı Teoloji Denemesi*, (terc. Ahmet Arslan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, 516.

⁶⁰ Bedreddin Muhammed b. Bahaüddîn Abdullah eş-Şafî, *Bahru's-Muhîd fî Usûli'l-Fıkıh*, Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslmiyye, 1992, I, 147.

için yaratıldığını bilmenin aklın ortaya çıkardığı dinî vacipler olduğunu söylemiştir. Debûsî'ye göre eşyada/hükümlerde asıl olanın mübâhlık olduğu fikri yine aklen elde edilmiştir. Çünkü kişi faydayı ve zararı aklen bilebilir. Fayda ve zarara dair bir delil olmadıkça eşyada asıl olan mübâhlıktır.⁶¹

Eş'arîlerde ise akıl şer'î nasları anlamada ve yorumlamada yetkilidir. Ancak hükümlerin kaynağı olamaz. Bir fiile hasen, kabîh, mubâh, mahzûr, vacip, fâsid, sahih, nâfiz gibi hükümler verebilmek yalnızca şer'î naslara dayanarak mümkündür.⁶² Bu durum aklın işlevsiz olduğunu göstermez. Çünkü bir hüküm bilinmedikçe sabit olmaz. Şer'î nasların anlaşılması da aklılığı gerektirir. Nitekim Eş'arîlerin önemli isimlerinden Bâkılânî, bir hükmün şer'î olması için onun aynı zamanda aklî olmasını şart koşar.⁶³

Yukarıda kelâm ekollerine göre kısaca özetlediğimiz problemi Eş'arî düşünce geleneğinin önemli temsilcilerinden Cüveynî özelinde inceleyeceğiz. Cüveynî, İslam hukukunda mutlak olarak kullanıldığında "hüküm" kelimesinin şer'î hükmü ifade ettiğini söylemiştir. Nitekim o "fıkıh" kavramını "şer'î hükümleri bilmek" şeklinde tarif etmektedir. Ayrıca o, hükmü, ilişkili olduğu eylemde (mükellefin fiili) sabit bir sıfat olarak da kabul etmez. Mesela "içki içmek haram kılınmıştır" sözünde haram olma vasfı sabit bir vasfı değildir. Zaruret halinde içki içmek ile muhayyer haldeyken içki içmek aynı fiillerdir. Zira hüküm fiilin sabit sıfatı olsaydı ruhsat ve azimet aklen mümkün olmazdı.⁶⁴

Hükmü şer'î olarak ifade eden Eş'arîler, hükmün illetinin de şer'î bir illet olmasını gerekli görür. Hüsün ve kubhun aklılığını kabul edenler illetin şer'î olmasını şart koşmazlar. Nebiz ile şarabı mukayese ederken şarabın haram oluşunu onun kabîhliği ile açıklarlar. Yani şarap sarhoş edicidir ve sarhoş eden şey de zararlıdır. Zarar verme haramlığı gerektiren bir durumdur. Nebiz bu zarar verme yönüyle kabîh kabul edilirse o da haram olur. Bir başka örnek de şöyle verilebilir: "Eğimli, bir duvarın altında oturmak mubâh mıdır değil midir" sorusuna verilecek cevapta haramlık emaresi ve zarar verme hali göz önünde bulundurulur. Oturma eylemi başlı başına haram değildir. Ama başka bir halde haramlık

⁶¹ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmu'l-Edile fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 2001, 458. İmam Maturidî'ye göre akıllar doğruluk ve adaletin güzel olduğuna, yalan ile zulmün çirkin olduğuna hükmedebilir. Bu durumda akıllar emreden ve nehyeden konumdadır. Ona göre akılların güzel veya çirkin bulduğu bir şeyi terk edip kendi hevasına tabî olmak ikâb gerektirir. Bu bakış açısı bize Matûridilik ile Mutezile arasında fark olmadığını göstermektedir. Bk. Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, 265.

⁶² Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bakılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr*, Beyrut: Müessesetü'r-risale, I, 272. Hükümlerin bağlayıcılığı (ilzam) yalnızca şer'î naslarla olur. şer'î nasların aklılığı yani ma'kul oluşu te'kid amaçlıdır. Bakılânî'nin "şer'iyetun aklıyyetun" ifadesi bu bağlamdadır.

⁶³ Bk: Bakılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr*, I, .272.

⁶⁴ Cüveynî, Burhan, I, 87.

emaresi taşıdığına mubah olmaktan çıkâbilir.⁶⁵ Cüveynî'ye göre Kıyasta bahsi geçen aklî illetin hükmü elde etme hususunda yeterli olduğu düşüncesi yanlıştır. Söz konusu illetler şer'î illetlerdir ve bunlar vahiy ile bilenirler. Hüküm aklî illetten dolayı olsaydı bu takdirde şarabın haramlığı İslam'ın ilk yıllarında da bulunurdu. Mu'tezile bunu salah-aslah prensibine göre açıklamaktadır. Şöyle ki bu prensibe göre hüküm aklî bir temele sahip olmalıdır. Mu'tezile, "Şarabın İslam'ın ilk yıllarında haram oluşunun salah-aslah prensibi bağlamında aklın izalesi (*sekr*) ile izah edilemeyebilir" şeklinde bir itiraz yapabilir. Yani salah olanın İslam'ın ilk dönemlerinde şarabın haram olmamasıydı ve bu durumda şaraptaki aklın izalesi haramlığın illeti olamayacaktır. Bu itirazı son derece zayıf gören Cüveynî, yapılan itirazın neticesinde şarabın haram kılınışını sekre bağlamaksızın açıklayan bu itiraz ile sekre etki etmeyecek kadar az miktarda şarabın haram oluşunun kabul edilmek zorunda kalınacağını bildirmektedir.⁶⁶

Kıyastaki hükmün aklen tespit edilemeyeceğinden hareketle Cüveynî aklî illet ile hükme varılamayacağını ancak şâri'in illeti hükme ait kılmasıyla bir şeyin illete dönüşeceğini ve bunun da hükme etki edebileceğini söyler. Sonrasında aklî illet ile şer'î illet arasındaki farkları izah eder. Buna göre;

1. Aklî illetler başlı başına bir illettir, şer'î illetler ise şari' tarafından hüküm için belirlenmiştir.
2. Şer'î illetler mucib değildir, ancak aklî illetler mucibtir. Şer'î illetler, ma'lulunu vacib kılmış olsaydı şer'in vürudundan önce de mucib kıları.⁶⁷ Eşarî düşüncesine göre şer'î illetler hükmün bir anlamda nişanesidir ve şer' ile kaimdir. Hırsızın elinin kesilmesinin illetinin hırsızlık olması gibi. Aklî illetler mucibtir. Pamuğa ateş değdiğinde yanması gibi.⁶⁸
3. Aklî illetler gerçek anlamda birer illettir. Şer'î illetler ise hakikatte mucib olmaktan öte bir gösterge durumundadır. Bundan dolayı kaşif veya alem şeklinde kullanıldığı olmuştur.⁶⁹
4. Aklî illetlerde in'ikas şartı vaciptir. Çünkü illetin kaldırılmasıyla ma'luldeki etkisi de ortadan kalkmaktadır. Şer'î illetler de ise bu şart koşulmaz. Çünkü şer'î illetler bir malule has olmayabilir. Bir ma'lul için birden fazla illet olabilir ve biri yok olduğunda diğer illete bağlanabilir.

⁶⁵ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 215. Nazzâm'ın kıyası kabul etmeyişi ile haramlık emaresini kabul etmeyişi aslında paraleldir. Buna örnek olarak da hür kadına bakmanın haramlığı ile köle kadına bakmanın mubahlığı aynı emareyi taşımaktayken bir haram diğeri mubah hükmünü kazanmıştır. Aynı illete mebnî olan iki bakma eyleminin bir kıyas altına alınamamasını kıyasın caiz olamayacağını göstermektedir. Bk. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 230.

⁶⁶ Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 181.

⁶⁷ Alauddin Abdulazîz b. Ahmed el-Buharî, *Keşfu'l-Esrar ala Usûlî Pezdevî*, Beyrut: Daru'l-Kitabî'l-Arabî, 1997, IV, 161.

⁶⁸ Cüveynî, *el-Kafiye*, 15.

⁶⁹ Cüveynî, *el-Kafiye*, 15.

5. Aklî illetler zaruri bilgilerden yahut zaruri bilgiye dayanan nazari bilgiden elde edilir. Oysa şer'î illetler muhtemel lafızlardan oluşur. Aklın caiz/mümkün gördüğü bilgi kısmına girer.⁷⁰
6. Şer'î illetler aklî nitelemelerden oluşması mümkündür. Bu durumda aklî illetler, şer'î illetlere benzemektedir.⁷¹
7. Aklî illetler ma'lulu gerektirmekte bir şarta bağlanmazlar. Ancak şer'î illetler ma'lulunu gerektirme de bir şarta bağlanabilirler. Zinanın recmi gerektirmesinde evli olma şartına bağlanması gibi.⁷²
8. Şer'î illetler hükümden önce olabilir. Nitekim Şer'in vürudundan önce illetlerin bulunması hükmü gerektirmemektedir. Ancak aklî illetlerin ma'lulu mu-teahhir olamaz.⁷³
9. Daha önce izah ettiğimiz gibi şer'î illetlerde aks şart kılınmadığı gibi tard da şart kılınmaz. Yani şer'î illet bulunduğu halde hüküm olmayabilir. Ancak aklî illetlerde tard zorunludur. Aklî illetler bulunduğu takdir de mucibi de bulunmalıdır.
10. Aklî illetlerde ma'lula yalnızca bir illet düşer. Ama şer'î illetler muhtelif olsa da tek bir hükme bağlanabilir. Nitekim bundan dolayı aks ve tard şart kılınmamıştır.
11. Şer'î bir illet muhtelif hükümlere taalluk edebilir. Mesela çocuk olma, köle olma gibi illetler birçok hükmün illeti olmuştur. Ancak aklî illetler yalnızca bir hükme bağlanabilir.
12. Bir gruba göre şer'î illetler tahsise uğrayabilir. Ancak aklî illerde tahsis söz konusu değildir. Çünkü aklî illetler başlı başına ma'lulunun mucibiydi. Ancak kabul edilen görüşün şer'î illetlerde de tahsisin mümkün olmayışındır. Çünkü şer'in vürudundan sonra şer'î illet bir nevi aklî illet gibidir.⁷⁴
13. Şer'î illetler neshedilebilir. Örneğin recmin illeti olan zina neshedilebilir. Ancak aklî illetler neshedilemez. Şer'in vürudundan önce aklen eşyada haram veya mubah olduğuna dair hükme varılamamasının nedenlerinden biri budur. Aklen varılmış bir hükmün aksine şer' varid olmaz.
14. Aklî illetler aklen tesbit edilebilir. Ancak şer'î illetlerin aklen tesbiti mümkün değildir. Mesela el kesme cezasının illetinin hırsızlık oluşunu aklen değil ancak nas ile bilebiliriz.

⁷⁰ Cüveynî, *el-Kafiye*, 15.

⁷¹ Cüveynî, *el-Kafiye*, 15.

⁷² Cüveynî, *el-Kafiye*, 15.

⁷³ Cüveynî, *el-Kafiye*, 15.

⁷⁴ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed Abdulcebbar es-Sem'anî, *Kavati'ul-edille fî Usûli'l-fıkh*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999, II, 190.

15. Olumsuz bir hükmün olumlu bir illete, olumlu bir hükmün de olumsuz bir illete taalluku caizdir. Ancak aklî illetler de bu durum söz konusu değildir.
16. Aklî illetletlerde hükmün varlığı illetin varlığına bağlıdır. Çünkü illet burada zatî bir sıfattır. Şer'î illetlerde ise bir hüküm başka bir hükme illet olabilir. Böylece iki illet ortaya çıkâbilir ve her iki illet de hükmün zatî sıfatları olamaz.⁷⁵

Cüveynî aklî illet ile şer'î illet arasındaki farklı yönleri zikrettikten sonra farklılıkları kabul etmenin sonucunu şöyle açıklar: Aklî bilgilerde illet tanım (hadd) gibidir. Ma'lulun varlığı illetin varlığındandır. Şer'î illetlerde aynı durum söz konusu değildir. Şer'î illetler, hükümlerin çoğunda hükmün oluşmasında zorunlu değildir. İlet-ma'lul ilişkisi had-mahdud ile benzetildiğinde kastedilen aklî illetlerdir.⁷⁶

Yukarıda izah ettiğimiz üzere şer'î illetler kendi başlarına hükmün mucibi olamaz. Ancak şarinin illeti hükmün müessiri kılmasıyla illet, hükmü gerektirebilir. Bu görüşlerinin arka planında hüsün-kubuh meselesine yaklaşımları yatmaktadır. Konuyu daha iyi izah edebilmek için hüsün-kubuh ilkesine değineceğiz. İkinci bölüm, Hüsün-Kubuh, Din Gelmeden Önce Eşyada ve Fiillerde Hükmün Niteliği ve Ahâd ve Akıl ilişkisi şeklinde üç başlıktan oluşmaktadır.

II.1. Hüsün-Kubuh

Eş'arî ekolüne göre emredilen şeylerin aklen hasen olması zorunlu değildir. Şer'an emredilen her şey hasen olarak kabul edilir. Mutezile ise emredilen şeylerin aklen hasen olmasını zorunlu kılar. Hanefiler bu konuda iki görüşe ayrılmaktadır: Birinci görüşe göre emredilen şeylerin hasen oluşu aklen bilinmektedir. İkinci görüş ise Serahsî, Pezdevi gibi Hanefi usûlcülere aittir. Buna göre söz konusu emrin hasen oluşunu dine bağlıdır.⁷⁷ Abdulazîz el-Buharî, Eşari'ler ile kendileri arasındaki farkı izah ederken hasen kavramına yaklaşımlarına değinir. Eşari'ye göre hasen olması emrin mûcibliğine delâlet eder. Bundan dolayı hasen olma vasfı yalnızca şer'î olabilir. Ancak Hanefilere göre emrin hasen olması, onun medlulü (göstergesi) olduğunu gösterir. Hanefilerin bu yaklaşımına göre Allah'ın bilinmesi, adalet, ihsan ve doğruluk emirlerinin hasen oluşu bunların aklen vacipliğine delil ve muarrif olmuştur.⁷⁸

Cüveynî, Mutezilî bilginlerinin hüsün ve kubhu zarurî akıl ve nazarî akıl olmak üzere iki yönden tespit ettiklerini bildirir. Nazarî akılla ortak hükme varmak

⁷⁵ Cüveynî, *el-Kaḫīye* 14.

⁷⁶ Cüveynî, *el-Kaḫīye*.16.

⁷⁷ Ahmed b. Ebû Sehl Serahsî, *Usûl*, I, 60, Pezdevi, *Keşfu'l-Esrâr*, Haydarab: Licnetü İhyai'l-Maari-fi'l-İslamiyye, 1993, I, 182. Eşarilere göre aklen hasen olması mümkün değil. Çünkü aklen hasen olarak belirtilecek emir kadim iken hasen vasfı ise hadistir. Bk. Cüveynî, *et-Telḫis*, I, .285

⁷⁸ Abdulazîz el-Buharî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 182-183.

mümkün değildir. Çünkü nazari akıl insanların doğası gereği farklılık arz etmektedir. Zarurî akıl ile hükmün (olumlu ile olumsuzun bir anda aynı şeyde toplanması veya parçanın bütünden küçük olması gibi) bilinmesinde ihtilaf yoktur. Şu halde tartışma konusu olan soru “nazari akılla hükme ulaşmanın mümkün olup olmadığı” sorusudur.⁷⁹

Cüveynî hüsün-kubuh meselesini önce Bakıllânî’nin iki yöntemini zikrederek açıklar. İlk yönteme göre Bakıllânî, “Hüsün ve kubhun akliliğini kabul etmeyen kimse hiçbir şeyi bilemez” şeklinde yapılan itiraza cevap olarak şöyle cevap vermiştir: Hüsün ve kubhun akliliğini reddetmek ile kastımız fiillerin sevap ve ikâbı gerektirmediğidir.⁸⁰ İnsanlar hoşlarına giden şeylere temayül edip çirkin gördükleri şeylerden de kaçınabilirler. Fakat bunlar dinî delil olmadan medh ve zemmi gerektirmez.⁸¹ Örnek olarak boğulan bir kimseyi kurtarmanın güzel olup olmadığı sorusuna Cüveynî veya diğer Eş’arîler karşı çıkmamaktadır. Fakat burada güzel denmesinden karşılık insanın tabiatının meyletmesidir. İnsanlar yalanı da çirkin görürler ancak bu çirkinlik insanın tabiatının nefret etmesinden kaynaklanmaktadır. Sevâp veya ikâb gerektirmesi ancak sem’î bir delille mümkündür. Eğer illet, dinî bir delille hüsün-kubuha delalet ederse hükme kaynak olabilir.⁸² Cüveynî de bu cevaba benzer bir açıklama yapmıştır. Nitekim o, Mu’tezile’nin dinin hükümlerde akla uygun düşmesini delil göstererek ihtilafın hükümde olmadığını, hükmün kaynağı meselesinde olduğunu ileri sürmesine karşı çıkar ve şu örneği verir: Çocukların ve hayvanların verdiği zararların ikâb yönünden bir hükme karşılığı yoktur. Dolayısıyla dine göre bunlar kabîh fiillerden değildir. Oysa akıl bunların kabîh olmasını gerektirirdi.⁸³

İkinci yönteme göre Bâkıllânî, hüsün-kubhun akliliği fikrini reddederken fiillerin zâtî olarak hasen veya kabîh olmayacakları düşüncesini de izah etmektedir. Şöyle ki, ona göre kabîh bir fiil hasen olabilir. Mesela kendisini veya topluluğu bir zarardan kurtarma amacıyla yalan söylemek insana çirkin görünmeyebilir. Zira Eş’arî düşüncesinde insanın farkına varamadığı hasen-kabîh fiillerin olabileceği görüşü vardır. Onlara göre Allah yalanı insanlara faydalı kılabilirdi ve insanlar o faydadan dolayı yalanı kabîh görmeyebilirlerdi.⁸⁴ Cüveynî, hüsün-kubuh ilkesini

⁷⁹ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 89.

⁸⁰ Husün-Kubhun akliliğini reddetmekten maksat şer’î inkâr edenlerin güzel veya çirkin bilemeyecekleri değildir. Nitekim Mutezile buna benzer argümanları getirerek itiraz etmiştir. Ancak tartışmanın konusu teklife bina edilecek hükümleri aklen bulabilmenin husün-kubuh ilkesinden yola çıkarak tesbit etmektir. Şeriattan evvel de tahsin veya takbihte bulunabilirler fakat bu mutlak anlam da ikâb-sevaba yönelik olamaz. Çünkü onlara göre hayvan kesmek çirkindir çünkü aklen hayvana eziyet vermek çirkin görünmektedir. Oysa şeriat bu fiili kabîh değil de hasen olarak görmektedir. Cüveynî, *el-Burhan*, I, 11.

⁸¹ Bakıllânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd es-Sağîr*, I, 284.

⁸² Bk. İrşad 223.

⁸³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 10.

⁸⁴ Cüveynî, *el-Burhan*, I.10.

reddederken ifade edilen iki yöntemin Bakıllanî'ye ait olduğunu belirtip kendisine göre doğru olan görüşü açıklar. Ona göre aklın kötülükten kaçınmasında veya faydalı işlere yönelmesinde bir ihtilaf söz konusu değildir. Onun üzerinde durduğu husus, gayb olarak nitelenen hükümlerin, akılla fiillere nispet edilmesi sonucunda sevap ve ikâbı gerektirmemesidir.⁸⁵

Mu'tezile, buna karşın, yalan veya doğru ile istenilen bir şeye ulaşmak isteyen kişi eşit şartlarda olduğu takdirde doğruyu tercih edeceğini, bunun da yalanın kabih olduğunu gösterdiğini söyleyerek itiraz da bulunur. Cüveynî bu itirazı kabul etmemektedir. Çünkü yalan dinen zemmedilmiş bir fiildir. Dolayısıyla doğru ve yalan eşit olamaz. Dinen zemmedilmiş olması onun tercih edilmemesine sebep olmuştur. Din gelmeden önce ise insanların tercihleri yine inançlarına göredir. İhtimal ki, başka bir kimse yalanı tercih edebilirdi ki bu takdirde ona göre yalan hasen olarak kabul edilmiş olacaktır.⁸⁶

Aklî vacipleri reddeden Cüveynî dine girmede nazarın ve nimet verene şükretmenin vacip oluşu meselelerine değinir. Nazarın vacip olduğunu kabul eden Cüveynî, bu zorunluluğun mutlak anlamda aklî zorunluluk olmadığını salt akıl ile idrak edilmediğini belirtir.⁸⁷ Ona göre nübüvvetin ispatı için nazar vaciptir ancak bu vaciblik yalnızca akıl ile bilinemez. Mu'tezile, bir din yok iken peygamberlerin mucize göstererek (*tehaddî*) ve delil getirerek (*ihdicâc*) insanları davet etmelerinin anlamlı olabilmesi için aklen nazarın vacip olmasını gerekli görür. Cüveynî, zihinde ortaya çıkan düşüncenin (*havâtır*) çelişkili varsayımlara sahip olabileceğinden hareketle, kişinin nazarın vacip oluşunu bilemeyeceğini imkân dâhilinde görmektedir. Dinin istidlâl ve nazarı vacip kılışını "vacibe ulaştırın şeyin de vacip oluşu" şeklinde izah etmektedir. Yani ma'rifetullah vaciptir ve bu vacipliğin gerçekleşmesi için nazara ihtiyaç vardır. Dolayısıyla nazar da vaciptir. Böylece nazarın müstakil bir vacip olmayıp dinî delile bağlı bir vacip olduğu ortaya çıkmaktadır.⁸⁸

Cüveynî, Mu'tezile'nin hüsün-kubuh ile aklen kulun ikâb ve sevaba müstahak olacağı teklifi hükümleri idrak edebileceğini, nimet verene şükretmenin aklen vacip olmasını ispat ederek izah ettiklerini ifade etmiştir. Akıl sahibi bir kimse, bir rabbi olduğunu ve ona şükretmenin talep edildiğini anlayabilir. Bu talebe cevap

⁸⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 10. İhtilafın nedeni Cüveynî'nin akıl ile Allah'a vucubiyet yüklemekten kaçınmaktır. Aslında mesele fikhın ahkamına etki etmemektedir. Nitekim verilen örnekler de varsayımaya dayalıdır. Mesela Cüveynî'ye göre vaciblik yapılmasına yönelik kat'î bir emir olmakla beraber terkedildiği takdirde de ikâba mustehak olmaktır. Allah bir fiili kesin olarak emredebilir ve yapılmadığı takdirde de bir ikâbı vaatte bulunmaz. (emrun cazimün min gayri va'idin ala terkhihi.) Akıl emrin varlığını bilse de terkinde ikâbın olup olmadığını bilemez. Bu gerekçeden dolayı insanın aklen vacibliği tesbiti mümkün değildir.

⁸⁶ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 11.

⁸⁷ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 11; *et-Telhis*, I, 130.

⁸⁸ Cüveynî *Kitabu'l-İrşad ıla Kavati'u'l-Edille fî Usûl'l-Fikh* Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1995, 10.

verdiği takdirde bir mükâfatı elde edeceğini, talebi yerine getirmedeği takdirde de cezalandırılacağını bilebilir.

Cüveynî, Mu'tezile'nin bu izahını doğru bulmamaktadır. Mu'tezile'nin belirttiği akıl yürütmeyi de eksik görmektedir. Akıl yürütme devam edilirse hiçbir şeye muhtaç olmayan yaratıcının şükre de ihtiyacı olmayacağını bilinebileceğini ifade etmiştir.⁸⁹

Cüveynî, hüsün-kubhun aklîliğini kesin bir dille reddederken bunu tevlîd teorisine dayandırıldığını ifade edebiliriz.⁹⁰ Cüveynî'nin insanın fiillerini Allah'ın yarattığını kabul etmesi de onun hüsün-kubhun aklîliğini reddetmesini gerektirmektedir. Çünkü insan fiillerini kesb etmesiyle mesuldür ve bu kesbi insan değil Allah yaratmıştır. Kulun bir eylemi yapabilmesi mümkün değil iken aklının bu fiillerinin iyi veya güzel olmasına hükmetmesi de mümkün değildir.⁹¹ Bu sebeple dinî hükümler fiillerin sıfatı olamaz. Çünkü dinden önce haram veya vacip olarak nitelenen tüm fiiller eşittir.⁹² Hükümlerin fiillerin zâtî sıfatları olduğunu ileri sürerler, fiiller olmasaydı hükümler de olmazdı şeklinde bir argüman dayanmaktadır. Cüveynî bu yaklaşıma şöyle cevap vermektedir: Cevherler olmadığı takdirde arazlar da var olmazlar. Bu durumda arazlar cevherlerin zâtî sıfatları olmadığı gibi hükümler de fiillerin zâtî sıfatı olarak nitelenemez.⁹³

Dinî deliller kitap, sünnet ve icma'dan oluşmaktadır ve sınırlı delillerden müteşekkildir. Oysa vakıalar sınırsızdır. Sınırlı sayıda delilin sınırsız sayıda olaya cevap verebilmesi mümkün müdür? Bu soru, hüsün-kubuh ilkesini reddeden Eş'arîler arasında ihtilafa neden olmuştur. Cüveynî, Bakillânî'nin bunu aklen caiz ve dinen vaki kabul ettiğini bildirmektedir. Ancak Cüveynî, burada Bakillânî'den ayrılmaktadır. Ona göre böyle bir şey aklen caiz görünse de dinen vaki olmamıştır. Çünkü o hükümlerin mütereddît, yani bir hüküm olmadığında diğerinin var olduğunu ve böylece sınırlı olan karşısında sınırsızın bulunabileceğini söylemektedir. Mesela haramlara delalet eden dinî naslar sınırlı olduğundan haramlar da sınırlıdır. Ancak mubahlar sınırsızdır. Yine nelerin necis (pis) olduğu sınırlıdır ancak geri kalan şeyler temiz olduğu için temiz olanlar sınırsızdır.⁹⁴

⁸⁹ Bk. Cüveynî, *İrşad*, 107.

⁹⁰ Akıl yürütme meselesini Mu'tezile, tevlid teoirisini baz alarak açıklar. Yani insanın yaptığı akıl yürütme sonucunda bilgi meydana gelir. Eşarî'ler'de (Bakillânî ve Cüveynî'de) ise tanrı fiilleri yarattığı için akıl yürütmeden bilginin ortaya çıkması zorunlu değildir. Çünkü akıl yürütme fiilini var eden Tanrı'dır ve sonra devamlı olarak bilgiyi var etme de onun adetindendir. Bk. Louis Gardet & Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş Karşılatırmalı Teoloji Denemesi*, (terc. Ahmet Arslan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, 518.

⁹¹ Cüveynî, *İrşad*, 107.

⁹² Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 151.

⁹³ Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 151.

⁹⁴ Cüveynî, el-Burhan, Doha: Katar Üniversitesi, 1979, II. 1349. İmam Şafii, hem aklen hem de şer'an mümkün olmadığını ifade eder. Bk. er-Risâle, 20.

II.II. Din Gelmeden Önce Eşyada ve Fiillerde Hükümün Niteliği

Din gelmeden önce fiillerin hükmü ile ilgili Mu'tezile içinde var olan ihtilaf ile ilgili bir kısa bir açıklama yapmamız faydalı olacaktır. Bu fiillerle alakalı Mu'tezile ekolü içinde ibâha, hazr ve tevâkuf şeklinde üç farklı görüş bulunmaktadır. Ancak bu görüşler akıl bir şeyde iyi veya kötü olduğuna dair hükümde bulunamıyorsa söz konusudur. Yani akıl bir şeyi hasen olarak görüyorsa bütün Mu'tezile'ye göre o hazr olamaz. Tam tersi kabih olduğuna hükmediyorsa bu durumda da mubah olamaz. Hasen veya kabih olduğuna hükmedilen bir şey de tevakuf söz konusu değildir. Akıl bir fiilin hasen veya kabih olduğuna dair bir delil getiremiyorsa bu durumda o şey/fiil için Mutezile'de ibâha, hazr ve tevâkuf şeklinde üç görüş söz konusudur.⁹⁵

Mezheplerin din gelmeden önce fiillerin/eşyanın durumu ile ilgili görüşleri dört grupta toplanabilir. Birinci grup Basralı Mutezile, Zeydîler, Hanefilerin çoğunluğu, Ebû Abbas b. Süreyc (306/918), Ebû İshak el-İsferâyînî (418/1027), Ebu'l-Ferec (486/1094), Ebu'l-Hasan et-Temimî, ve Ebu'l-Hattab el-Kelvezânî (510/ ve bunlara tabi olanlar ibâha görüşünü savunmaktadırlar.⁹⁶ İkinci görüşü savunan âlimlere göre ise eşyada asıl olan yasaklamadır (*hazr*). Bu görüş Bağdatlı Mu'tezile, İmamiyye Şiası'ndan bazıları, Ebherî (Maliki), Ebû Ali b. Ebu Hu-reyre (Şafii), Kadî Ebû Ya'la (Hanbelî) tarafından savunulmaktadır.⁹⁷ Üçüncü ve dördüncü görüş tevâkuf görüşünün farklı yorumlanmasından anlaşılmıştır. Tevâkufu hükümün var olmasına rağmen bilinmezliğiyle yorumlayan Bakillânî ve ona tabi olanların bir grubu; tevâkufu hükümsüzlük (*adem-i hüküm*) olarak yorumlan Cüveynî, Gazzâlî ve ona tabi olanlar ise farklı bir grubu teşkil etmektedir.⁹⁸ Bu konu da Cüveynî, Bakillânî'yi çokça referans aldığı için Bakillânî'den konuyla ilgili açıklamalar getirmeyi uygun gördük.

Bâkılânî'ye göre teklîfî hükümler yalnızca dinî ve tevkîfî olarak var olurlar. Akıl ile hükümlerin tesbit edilmesi mümkün değildir. Yine ona göre insanların fiileri hasen ve kabih sıfatı ile sıfatlanmazlar. Ayrıca Bâkılânî 'ye göre tahsin ve takbih'te akla herhangi bir yetki verilmemiştir.⁹⁹

⁹⁵ Tefvik Münevver Sedayü, *el-İbâha fî Şer'i'ati'l-İslamiyye*, Kral Abdulaziz Ünivesitesi yüksek lisans tezi, Mekke 1980, 8. Cüveynî, Gazalî, Amidî ihtilafı bu şekil de yorumlamaktadırlar ki biz ce doğru olan görüş de budur.

⁹⁶ Tefvik Münevver, *el-İbâha*, 9,

⁹⁷ Tefvik Münevver, *el-İbâha*, 11.

⁹⁸ Tefvik Münevver, *el-İbâha*, 12.

⁹⁹ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad*, 302. Bunun aksine Cassâs ise bir amaca binaen gerçekleşmiş fiillerin aklen mübah, vacip ve mahzur (haram) olduğunun bilinebileceğini ifade etmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Bâkılânî ve onu takip eden Eş'ariler hükümleri dinî deliller ile izah ederken Cassâs ise bu kaydı kullanmamakta akla yer vermektedir. Tanımları yaparken sevaba ve ikâba müstehak olma fikrini kullanmak bir anlamda aklı şari' olarak ifade etmektedir. Bkz.: Cassâs, *el-Fusûl*, III, 243.

Bâkıllânî'ye göre akıl ile hükmün sabit olamamasının nedeni şudur: Fiillerin hasen veya kabih olarak nitelenmesi, emrin failini yüceltmek ve fiili işleyenin övgüye hak kazanması anlamında Allah'ın hükmüne racidir. Kabih olarak nitelenmesi ise Allah'ın bu fiili işleyene zem etmesine racidir.¹⁰⁰ Aslında Bâkıllânî'ye göre hasen ve takbih sevap ve ikâb ile beraber anlam kazanır. Ona göre de Allah'ın hasene sevap ve kabihe ikâb ile karşılık vermesi zorunlu olmadığından akıl ile fiilleri hasen veya kabih olarak nitelemek doğru olmaz. Nitekim Allah kabih işleyene mağfiret edebilir. Bâkıllânî, Mutezile'nin görüşünü ve Ehl-i Hakk'ın muhalifi olarak tasvir ettiği diğer grupları tek bir çatı altında toplayıp onların görüşlerini şu şekilde izah etmiştir: Yaptığı fiili bilerek ve kast ile işleyen akıllı bir kimsenin fiilleri şu kısımlara ayrılır: a) vacib: adalet, insaf, nimet verene şükür ve Allah'ı bilmek; b) mendub: fazilet göstermek, ihsan; c) Faydası veya zararı olmayan eşyadan faydalanmak; d) hazr: cehalet, yalan, nimet verene nankörlük, zulüm. Onlara göre zikredilen tüm hükümler aklen bilinebilir.¹⁰¹

Bâkıllânî ve onun yaklaşımını benimseyenler insan fiillerinde veya eşyanın kullanımı ile ilgili bir hüküm vermek için bir görüş belirtmek yerine dinî bir delil gelmesini beklemişler ve vakfetmişlerdir. Çünkü onlara göre dinî bir delil mübâh olan bir şeyi haram kılabilir veya aksi şekilde haram olan bir şeyi helal kılabilir. Ehl-i Hak dinî delille gelen hükümde bir maslahat aramaz; Mu'tezile'de olduğu gibi aslah prensibine işletmez. Bâkıllânî'ye göre mübâh, mükellefe fiilinde verilen bir izindir. Yani izin verenin verdiği izinle o fiil mübâh olmaktadır.¹⁰² Cüveynî ise hükümsüzlük görüşünü savunduğu için ibâha görüşünü savunanlar ile aralarında fiili yapıp yapmama konusunda mutlak serbestlik kastedilmesi durumunda aynı fikir de olduğunu bildirmiştir. Yani hüküm yoksa sorumluluk da yoktur ki mübahın da anlamı sevbi ve ikâbı gerektirmemesidir. Mübâh fiilin hükümsüz olduğunu ifade eden Cüveynî'ye göre bütün fiiller -aklen hazr, ibâha veya vacip olsun- mübâh durumundadır. Mu'tezile'den ayrıldığı nokta ise ibâhayı mal sahibinin mübâh kılması şeklinde algılanmasıdır. Yani Cüveynî, ibâha görüşünü savunanlar ile aynı fikirde görünse de hükümlerin akıl ile tespit edilmesi hususunda Mu'tezile'den ayrılmaktadır.¹⁰³

Bâkıllânî'ye göre bir şeyin faydalı olması veya zararlı olması dinden önce bir hükme mebni olmasını gerektirmez. Yani aklen faydalı bir şey tüketilir ve zararlı bir şeyden kaçınılır. Tevkifi savunanlar bir fiilin durumundan onda zarar veya faydayı tesbit edemeyeceklerini değil hükme konu olamayacağını ifade etmektedir. Çünkü hükümler fiilin zatına göre değil, Allah'ın kelamına göredir.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad* 303.

¹⁰¹ Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad* 304.

¹⁰² Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşad* 311.

¹⁰³ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 100.

¹⁰⁴ Cüveynî, *et-Telhîs*, III, 474.

Yukarıda anlatılan ifadelerden akla tartışmanın esasa ilişkin gerçek bir tartışma olmadığı lafzî bir tartışma olduğu düşünülebilir. Ancak bu doğru değildir. Çünkü Bâkillânî'ye ve onu takip eden Cüveynî'ye göre hakkında dinin hüküm vermediği şeylerden faydalanmayı içeren fiiller ile hayvanların fiilleri aynı kabildendir. Yani aklen faydalanılması mümkün ve zarar ihtiva etmeyen bir fiil ile hayvanların fiillerinin mübâh olarak adlandırılması doğru kabul edilirse tartışma lafzi olur. İhtilafın nedeni Mu'tezilenin aklen idrak ettiği hükmü, şari'nin adalet ilkesi gereği ikâb ve sevaba mebni etmesidir.¹⁰⁵ Bu açıdan bakıldığında lafzî olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Tartışmada kısmi bir ittifak olduğu söylenebilir. İlim maluma, delil medlûla tâbidir. Dolayısıyla mübâh bir fiil kendinde onu mübâh kılan (şari' veya akıl) bir delili veya ilamı gerektirmektedir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde bir fiilin mübâh olup olmaması mükellefe göre anlam ifade etmez. Yani mükellef olmayan kimselerin yaptıkları fiilleri de mübâh olarak vasıflandırmak mümkündür.

II.III. Ahâd Haberler ve Akıl İlişkisi

Aklın fonksiyonu ile ilgili bir tartışma da haberi vahid karşısındaki konumudur. Söz konusu tartışmanın nedeni Allah'ın aklen kabih görülen bir fiilin emredebileceği düşüncesinin neticesinde haberi vahidlerin akla muarız olabileceği zannıdır.

Cüveynî'ye göre haberler üç kısımdır. (oluşu cihetinden)Caiz (mümkün), vacib, ve muhal. Ona göre haber eğer akıl tarafından muhal görülüyorsa kesin bir şekilde rivayetin yalan olduğu kabul edilir, vacib ise doğruluğu kabul edilir. Eğer haber caiz kısmından ise onun kesin bir şekilde yalan veya doğru olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Ona göre haberi vahidlerin tümü bu kategoridedir.¹⁰⁶ Cüveynî, haber-i vahide *et-Telhîs* adlı eserinde şöyle bir tanımlamaktadır: Zorunlu veya akıl yürütme ile doğruluğuna ve yanlışlığına kesin bir şekilde hükmedilemeyen mümkün haberlerdir.¹⁰⁷

Mutezile'ye salah/aslah göre ya da hüsün-kubuh ilkesine göre hükümler aklen tesbit edilebildiği için haberi vahidler akla ters düşemez. Çünkü onlara göre şer'î bir nassı kabul etmek ve onunla amel etmek için Allah'ın emir ya da yasakladığı hükmün aklen idrak edilebilir olması gerekir. Mu'tezile'ye göre haber akla ters düştüğü takdirde kabul edilmez. Dolayısıyla akıl ile idrak edilen bir hüküm için nassa ihtiyaç yoktur. Şu halde akla uygunluğuna bakmaksızın salt haberle amel etmek doğru değildir. Çünkü insanlar haberlerinde çirkine davet edebilirler.

¹⁰⁵ Cüveynî, *el-Burhan*, I, 24.

¹⁰⁶ Cüveynî, *et-Telhîs*, I, 321. Cüveynî *el-Kafiye* adlı eserinde haberi vahide bu doğrultu da üç farklı tarifi bildirmiştir. Birincisi, tevatür denilecek sayıya ulaşmayan rivayetlerdir. İkincisi, dinleyenin doğruluğunu kesinleştiremeyeceği rivayetlerdir. Üçüncüsü, ilmi gerektirmeyen rivayetlerdir. Bk. *el-Kafiye*, 56.

¹⁰⁷ Cüveynî, *et-Telhîs*, II, 325.

Ahad haberlerde böyle bir ihtimal bulunduğu için onlar amel edilmeye uygun değildirler. Bu iddiaya Cüveynî şöyle cevap vermektedir: İnsanların mezkûr ihtimale bağlı olarak amel etmeleri “zannı galib” ile Allah’ın ilminde onlar için salah olabilirken, akıl ile buldukları kesin bilginin bulmasının fesadına neden olması da aklın mümkündür. Dolayısıyla salah prensibini ile ahad haberler reddedilemez.¹⁰⁸ Haberi vahitler ile akıl muarız oldukları takdir de İslam âlimlerin ittifak ettiği görüş aklın tercih edilmesidir.

Sonuç

İslam düşüncesinin önemli temsilcilerinden olan Cüveynî, Kelâm ve Fıkıh Usûlü’ne dair kaleme aldığı eserlerde akıl, aklın sınırı, akıl ve vahiy ilişkisi ve bunlarla ilişkili meseleleri bilgi, ilâhî sıfatlar, nübüvvet, sem’iyyât, kıyas, hüküm gibi muhtelif konular kapsamında farklı açılardan ele almıştır. Bu çalışmada Cüveynî’nin zikredilen meselelere ilişkin yaklaşımına kelâm ve fıkıh usûlü zaviyesinden ışık tutulmaya çalışılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Cüveynî dinin temellendirilmesinde ve dinin mâkûliyetinin izah edilmesinde akla ve aklın faal hali olan nazara önemli vazifeler yüklemektedir. Bu noktada öncelikle onun aklın çalışmasıyla ilgili geliştirdiği yöntem kanaatimizce yeniden gelişme emareleri gösteren günümüz İslam Düşüncesi açısından önem arz etmektedir. O aklı düşüncenin yanlışlanabilir olma ve tecrübî sonuç üretme şeklinde önemli iki özelliğine dikkat çekmektedir. Ayrıca Cüveynî kendinden önceki ve sonraki pek çok İslam düşünürü gibi aklın/nazarın metafizik gerçeklikleri idrâk edebilecek imkânâ sahip olduğunu söyler. Bununla beraber, ona göre akıl bu gerçeklikleri idrâk etmede sınırsız değildir. Akıl metafizik gerçekliklerin varlığını kesin olarak bilebilir; ancak hakikatlerini idrâk edemez. Fizikî nesnelerin özelliklerini tespit ve tayin etmede akıl bazen müstakil olarak etkin olabilirken bazen duyuların desteğine ihtiyaç duymaktadır. Cüveynî’ye göre akıl dinî hükümler bağlamında tamamen etkisizdir. Ancak akıl dinin temelidir. Din akılla temellendirilir ve aklın kesin önermelerine aykırı olan dinî hükümler kesinlikle reddedilmelidir. Esasında ona göre din, çerçevesini aklın çizdiği mümkünler dairesinde kendi gerçekliğini kaim kılmaktadır. Şu halde Cüveynî’nin düşünce sistemine göre dinin akıl ile çatışmasının mümkün olmadığını söyleyebiliriz.

Cüveynî, hükümlerin idrak edilmesinde veya muayyen hale getirilmesinde aklın etkin olduğunu ifade eder. İnsanlar, şer’in getirdiği ahkâmdan akıllarıyla anladıkları kadar sorumludurlar. Teklifin içeriğinde taat ve imtisal bulunmaktadır. İmtisal ise yalnızca maksud olanı bilmek ile elde edileceğinden mükellefin akıllı ve temyiz gücünün olması gerekir. Cüveynî’nin itiraz ettiği nokta aklın hükmün mucibi olduğu görüşüdür. Cüveynî’ye göre akıl, hükmün inşasında değil

¹⁰⁸ Cüveynî, *el-Burhan* I, 603. Ayrıca husûn-kubuh ilkesini reddeden Cüveynî ve diğer Eş’arîler şer’i naslarda yer alan emirleri ve nehiyleri aklın ve sem’an da hasen-kabih görmektedirler.

anlaşılmasında yetki sahibidir. Ahkâmın inşasında tek merci sem'iyattır. Cüveynî, insanın fitratının iyiyi veya kötüyü akıl ile idrak edebileceğini söylemektedir. O, söz konusu fiillerde hasen veya kabîh sıfatının şer'in vürudundan önce sevab ve ikâbı gerektirmeyeceğini bildirmektedir. Diğer bir ifadeyle Mu'tezilenin -aklın kabîh bulduğu bir fiili, Allah'ın onu yasaklaması ve o fiili işleyeni cezalandırması Allah'a vaciptir- anlayışını reddetmektir. Allah'a vucubiyet yüklemeyen Cüveynî, bu doğrultuda hüsün-kubuh meselesini reddetmektedir. Cüveynî'nin aklen fiillerde hüsün-kubuhun bilinemeyeceğini ifade etmesinde bir diğer neden de fiillerin kullar tarafından işlenilmediği anlayışıdır. Cüveynî'ye göre akıl yürütme eylemi de dahil insan fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır. Cüveynî'ye göre haberlerin, aklın zarurî bilgilerine veya zarurî bilgilerinden elde edilmiş nazarî bilgilerine aykırı gelmesi durumunda kabul edilmemesi gereklidir. Bu ilkenin, Mu'tezile'nin aklen Allah'ın kabîhleri emrebileceğinin mümkün görülmesi durumunda akıl ile haberin çelişebileceğini ve peygamberlerin getirdiklerini anlayanın mümkün olmayacağı şeklindeki itirazına cevap niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Ahmed b. Abdüllatif, *Menhecû İmâmî'l-Harameyn fî dirâseti'l-'akîde*, , Riyad: Matbaatü Melik Faysal, 1993.
- Bakıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr*, Beyrut: Müessesetü'r-risale.
- Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998
- Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1991.
- Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli' Pezdevî*, Beyrut: Daru'l-Kitabî'l-Arabî, 1997.
- Cassâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, İstanbul: Mektebetü'l-İrşad.1994.
- Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1983.
- Cüveynî *Kitabu'l-İrşad ila Kavati'u'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh* Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1995.
- Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. M. Zahid e1-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1992.
- Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâdî'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, Ürdün: 2016.
- Cüveynî, *el-Kâfiye fî'l-cedel*, thk. Fevkiyye el-Hüseyn, Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1979.
- Cüveynî, *eş-Şâmil*, thk. Ali Sami en-Neşşâr, Kahire: Minşe'etü'l-meârif, 1969.
- Cüveynî, *Kitabü't-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, Beyrut: Dârü'l-beşâirî'l-İslamiyye, 1996.
- Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 2001.
- Demir, Hilmi, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*, İstanbul: İSAM.
- Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, ed. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü'l-Meşrîk, 1987.
- K. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, (çev. İbrahim Turan), İstanbul: YKY, 2018.

- Kadı Abdulcebbar, *Kavati'ul-edille fî Usûli'l-fıkh*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Kadı Abdücebbâr, *el-Muğnî*, thk. İbrahim Medkûr. Kahire: Dârü'l-Mısıryye, 1963, XI.
- Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Louis Gardet & Georges Anawatî, *İslam Teolojisine Giriş Karşılatırmalı Teoloji Denemesi*, (terc. Ahmet Arslan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Mâturidî, *Kitabü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, İstanbul: TDV 2017, 79.
- Muhammed et-Temîmî el-Mâzerî, *İzâhü'l-mahsûl min ilmi'l-usûl*, Tunus: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2001.
- Pezdevî, *Keşfu'l-Esrâr*, Haydarab: Licnetü İhyai'l-Maarifi'l-İslamiyye, 1993.
- Takiyyüddin el-Mukterih, *Şerhu'l-İrşâd*, thk. Fethi Ahmed, Kahire: Kahire Üniversitesi, 1989.
- Tevfik Münevver Sedayu, *el-İbâha fî Şeri'ati'l-İslamiyye*, Kral Abdulaziz Ünivesitesi Yüksek Lisans Tezi, Mekke 1980.

MODERN DÖNEMDE SÜNNETULLAH KAVRAMININ ANLAŞILMASI TEFSÎRU'L-MENÂR ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Hekim TAY

Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/htay@beu.edu.tr

Giriş

Kur'ân, toplumu belli kurallara göre hareket eden dinamik bir yapı olarak ele alır. Tabiat işleyişinde var olan düzenin aynı zamanda toplumsal yapıda da mevcut olduğu dikkatlere sunulmuştur. Buna göre toplumsal hareketlilik önceden belirlenmiş ve sınırlandırılmış ilkeler çerçevesinde meydana gelir. Fertlerin yaşayabilmesi için riayet edilmesi gereken kurallar olduğu gibi toplumların devamı için de belli kurallar vardır. Evrenin işleyişi ile ilgili yasalar sünnetullah kapsamında âyetlere konu olmuştur. Aslında söz konusu olan bu kuralların sadece bu kavram çerçevesinde sınırlandırılması doğru değildir. Özellikle önceki kavimler hakkında bilgi verilen tüm âyet pasajları bir şekilde bu ilahi kanunlara işaret etmektedir. Bu yönü ile sünnetullah kavramı tahmin edilenin ötesinde çok daha kapsamlı bir hacme sahip olduğu söylenebilir. Bunun sonucu olarak bu konu Menâr tefsirinde sadece kavramı geçtiği âyetlerle sınırlı olarak ele alınmamış, bütüncül bir bakış açısıyla toplumsal yasaya işaret eden diğer âyetlerle bağlantılı olarak incelenmiştir.

Menâr tefsiri Muhammed Abduh'un 1899 yılında Ezher'de vermeye başladığı tefsir derslerinin, talebesi Reşid Rızâ tarafından kaleme alınmasıyla telif edilmiştir. Abduh'un başlattığı tefsir dersleri altı yıl boyunca en-Nisâ 4/125'nci âyete kadar devam etmiştir. Abduh'un vefatından sonra hocasının bıraktığı yerde tefsire devam eden Reşid Rızâ, vefat ettiği tarih olan 1936 yılına kadar bu faaliyetini sürdürmüş, o da tefsiri tamamlayamadan ancak Yusûf 12/52'nci âyetine kadar gelebilmiştir.¹ Daha sonra eser on iki cilt olarak farklı tarihlerde basımı yapılmıştır.

¹ Mehmet Salmazzem, *Kur'ân'ın İ'câzına Çağdaş Bir Yaklaşım Menâr Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 15-16.

Menâr'da Kur'ân mesajının genel manalar içerdiği üzerinde ısrarla durulmuş, modern dönemde siyasal ve sosyal alanlardaki etkileşime dikkat çekilerek, âyetler güncel olaylara uygulanmaya çalışılmıştır.² Bu yönü ile eserde içtimai konular ağırlıklı olarak ele alınmıştır. Özellikle İslâm dünyasının geri kalmışlık nedenleri üzerinde geniş bir şekilde durulmuş, bu süreçte toplumsal çözümler ve bunun sonucunda meydana gelen tahribat; nedenleri ve çözüm önerileri ile birlikte analiz edilmiştir.

Şehhâte'ye göre Menâr tefsirinin en önemli özelliği sünnetullah kavramının geniş bir şekilde eserde yer almış olmasıdır. Buna dayanak olarak kavramın geçtiği yerlerin uzun bir listesi çıkartılmıştır.³ Bizim tespitlerimize göre eserde *sünnetullah* kelimesi yüz altmış, çoğul formu *sünenullah* ise yüz otuz dokuz yerde geçmiştir. Kavramın çoğu yerde *sünen* veya *sünnet* olarak geçtiği düşünüldüğünde neredeyse her sayfasında doğrudan veya dolaylı olarak kavrama yer verildiği söylenebilir.

Elbette Menâr tefsirinde tüm boyutları ile sünnetullah kavramının sınırlı bir çalışmanın konusu olması beklenemez. Bunun için kavram ile ilgili genel mülhazalar ve toplumun yapısına işaret eden tefsir mahiyetindeki bazı bilgilere işaret etmekle yetinilecektir. Buna geçmeden önce genel olarak sünnetullah kavramının tefsir tarihi boyunca nasıl anlaşıldığının tespit edilmesi gerekir.

1. Genel Olarak Sünnetullah Kavramı

Sünnet ve *Allah* kelimesinin birleşmesiyle meydana gelen *sünnetullah* kavramının birinci bileşeni sünnet kelimesi *s n n* kökünden türemiş olup "yol",⁴ "tabiat",⁵ "bilinen" (ma'rûf)⁶ ve es-sîret⁷ manasında kullanılmıştır. Çoğulu *sünen*dir.⁸ Râzî, sünnet kelimesini iştikakı ile ilgili öne sürülen görüşleri üç farklı gruba ayırmıştır. Birincisi *es-sünnetun* kelimesi *fu'letun* vezninde, kök manası itibarı ile *senne'l-mâ'* "suyun akması" anlamındadır. Zira Arplar, suyun sürekli kendi mecrasında akmasından dolayı akan suyu "doğru yolu" benzetmişlerdir. İkincisi kelime *sennet en-naşle, fe huve mesnûn* "Bir şeyin bilinmesi veya mızrağın ucuna

² M. Suat Mertoğlu, "Tefsîrü'l-Menâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 297-299.

³ Abdullah Mahmûd Şehhâte, *Menhecû'l-İmâm Muhammed 'Abduh fî Tefsîri'l-Kur'ân'il-Kerim* (Kahire: Matba'atu Câmi'ul Kahire, 1984), 241-248.

⁴ Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belağa*, Thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Savde (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1998), 1: 478; Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991), 429; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-lüğa* (Beyrut: Dâru'l-İhyâ, 2001), 12: 213.

⁵ Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs* (B.y.: Dâru'l-Didâye, ts.), 35: 231.

⁶ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheretü'l-lüğa*, thk. Ramzî Münîr Baklebekî (Beyrut: Dâru'l-İlm il Meleâyîn, 1987), 1: 135.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadr, 1414/1993), 13: 225.

⁸ İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, 429.

demir takılması” anlamında olup, bu fiil Hz. Peygamber’e nispet edildiğinde *mes-nûn* anlamında *sünnet* demektir. Üçüncüsü ise deve güzel güdüldüğünde *sen-ne’l-ibilu* tabirine nisbeten, Hz. Peygamber’in devam ettiği fiiller “en güzel şekilde riayet edilmesi ve sürdürülmesi” anlamında *sünnet* olarak isimlendirildiği ifade edilmiştir.⁹

Taberî, *sünen* kelimesini, peygamberlerini yalanlayan kavimlerin helâk olması ve daha sonra gelenler için ibret alınması gereken örnekler olması bakımından *müşelât* (tekili *meşele*) “ibret alınacak olayalar”¹⁰ olarak izah eder. Zeccâc *sünen* kelimesini *ehl-i sünen* yani *ehl-i tarîk* “belli bir yola tabi olan” olarak izah eder. Ona göre *fulânun ‘alâ sünnetin* ifadesi *fulânun ‘alâ tarîkatın* anlamındadır. Çeşitli karineler gereği tabirin *es-sünnetü’l-müstakîm* şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir.¹¹ Mâtürîdî *sünen* kelimesini, tabi olunması gereken kurallar bağlamında “meşru hükümler”¹² olarak izah eder. Mâverdî’nin “hayır ve şerde tabi olunan yol”¹³ şeklindeki izahı, diğerlerine nazaran kavramın sınırlarının geniş tutulduğu izlenimini vermektedir. Âyetlerde yaptığı başarılı filolojik tahliller ile tanınan Zemâşerî, *Senne sünneten hasene* ifadesinin *tırâka tarîkaten hasene* ifadesi ile aynı anlamda olduğunu ifade ederken, sözcüğün “yol” (*tarîk*) anlamında kullanıldığına işaret etmiştir.¹⁴ Belirlilik takısı almış *es-Sünnet* kelimesinin aslı *sunnehu et-tarîkat* tabirinden mütevellit olmak üzere “önceki insanların edindiği (*sünnehu*) ve sonrakiler için âdet olan yol (*et-tarîkat*)” şeklinde izah edilmiştir.¹⁵

Kavramla ilintili olarak çeşitli tabirler türetilmiştir. Örneğin *es-sünnetü’n-ne-bî* “Hz. Peygamber’in tatbik ettiği yolu”,¹⁶ *senne’l-lâhu sünnete* “Allah’ın sağlam bir yol beyan etmesi”,¹⁷ *senneha’l-llâhu lin-nâsi* “Allah’ın insanlara bir şeyi açıklaması”,¹⁸ *hâzihi sünnetü’l-lâh* “Emir ve nehiy ifade eden Allah’ın hükmü”¹⁹ olarak ifade edilmiştir. *Sünnetü’l-evvelîn* “önceki ümmetlerin başına gelen olaylar”²⁰

⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyau’t-Turâsî’l-Arabî, 1420/1999), 9: 369-370.

¹⁰ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi’ul beyân fî te’vili’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 7: 228.

¹¹ Ebû İshak İbrahim ez- Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuhu*, thk. Abdulcelil Abdüh Şelbî (Beyrut: Alemlü’l-Kutub, 1998), 1: 214.

¹² Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, *Tefsîru’l-Mâtürîdî (Te’vilâtu Ehli’s-Sünne)*, thk. Mecdî Baslum (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005), 2: 489.

¹³ Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el- Mâverdî, *en-Nüketu ve’l-uyûn*, thk. Seyyid ibn Abdilmaksur b. Abdirrahman (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts), 1: 425.

¹⁴ Zemâşerî, *Esâsü’l-belâğa*, 1: 478.

¹⁵ Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa*, 12: 213.

¹⁶ İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbu’l-Kur’ân*, 429.

¹⁷ Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa*, 12: 214; İbn Mânzûr, *Lisânu’l-Arab*, 13: 225.

¹⁸ İbn Mânzûr, *Lisânu’l-Arab*, 13: 225.

¹⁹ Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa*, 12: 213; İbn Mânzûr, *Lisânu’l-Arab*, 13: 225.

²⁰ Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 17: 71; Mâverdî, *en-Nüketu ve’l-uyûn*, 3: 318.

şeklinde tanımlanmış, izafenin muhatap insana yapılmasının nedeni hükmün onlar üzerine cari edilmesi olarak açıklanmıştır. Gerçekte ise sünnet Allah'ındır.²¹ Genel olarak *sünnetu'l-evvelîn* inkârcılara mühlet verilmesi, resullerinin çeşitli deliller ile onları hak yola davet etmesi, defalarca karşı çıkılmasına rağmen ısrarla tebliğe devam etmeleri ve nihayetinde her şeye gücü yeten Allah'ın onları yakalayıp cezalandırması şeklinde anlaşılmıştır.²²

İlk dönemde sünnetullah kavramı genel olarak "Peygamberlere karşı nifak içerisinde olanların kaçınılmaz bir şekilde yok olmalarını ifade eden ilahi nizam"²³ şeklinde anlaşılmıştır. Modern dönemde ise "kültürel ve sosyal problemler ile ilgili emir ve talimatlar",²⁴ "Allah'ın, tabîî veya sosyal bakımdan kâinatı yönetme yasası ve yöntemi",²⁵ "Allah'ın süregelenmekte olan, kendine özgü, değişmeyen davranış tarzı ve tutumu"²⁶ ve "hayat tarzı veya davranış biçimi"²⁷ şeklinde anlaşılmıştır. Son dönemde kavram ile ilgili yapılan tanımlamaların daha kapsayıcı olduğu söylenebilir.

Sünnet kelimesi Kur'ân'da iki yerde çoğul (*sünen*),²⁸ diğer yerlerde tekil (*sünnet*) olmak üzere on altı yerde geçer. Âyetlerde geçen tekil kullanımı iki yerde²⁹ *sünnetunâ* ve *sünnetu men* şeklinde; sekiz yerde Allah lafzı (*sünnetu'l-lâh*),³⁰ dört yerde ise *evvellûn* (*sünnetu'l-evvelîn*)³¹ kelimesine izafe edilerek kullanılmıştır.³²

Genel olarak kavramın kullanıldığı âyetlerde çeşitli anlam bağlantılarından bahsedilebilir. Âl-i İmrân 3/137'nci âyetinin öncesinde sonuçları Müslümanlar için oldukça sarsıcı olan Uhud savaşından bahsedilmiştir. Bedir zaferinden sonra

21 Şehabuddin Mahmud b. Abdillâh el- Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'a'l-mesânî*, thk. Ali Abdulbari Atiye (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 8: 284.

22 Muhammed İzzet Derveze, *Tefsîru'l-hadis* (Kahire: Dâru İhyau'l-kitâbi'l-Arabî, 1383/1963), 7: 367.

23 Taberî, *Câmiû'l-beyân*, 7: 229; Matürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7: 94; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 12: 213; Ebu'l-Muzaffer Mensur b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998), 3: 367; Ebû Hafs Siracüddîn ed-Dimaşkî, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 5: 549.

24 Ebu'l A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayani v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 1: 350.

25 Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 1: 686.

26 Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin kavramsallaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 53.

27 Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, trc. Cahit Koytak v.dğr. (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 116.

28 Âl-i İmrân 3/137; en-Nisâ 4/26.

29 İsrâ 17/77.

30 Ahzâb 33/38, 62; Mü'min 40/85; Feth 48/23.

31 En'am 8/38; Hicr 15/13; Kehf 18/55; Fâtır 35/43.

32 Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-muhfehres li elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1364), 367.

beklenmedik bir şekilde ağır yara alan İslam ordusu teselli edilerek, zafer ve yenilginin öteden beri süregelen sünnetullah gereği olduğu ifade edilmiştir.

en-Nisâ 4/26'ncı âyetinde aile hukuku ile ilgili çeşitli kuralların yerleştirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Cahiliye Arap geleneklerinde kalan bazı uygulamaların yanlış olduğu ifade edilerek, tevhid ehli ümmetlerde var olan evrensel ilkeler yerleştirilmeye çalışılmıştır. Buna benzer bir durum, Hz. Peygamber'in şahsında el-Ahzâb 33/38'üncü âyette ifade edilmiştir.

el-Enfâl 8/38'inci âyetinde Müslüman olmayı seçen kimsenin, İslam'a göre suç olan iman etmeden önceki davranışları konu edinmiştir. Âyet, sünnetullah gereği onların önceden işledikleri suçların bağışlandığını haber vermiştir.

el-Hicr 15/13'üncü âyetinde Mekke müşriklerinin diğer inkârcı kavimler gibi Kur'ân'ı dinleyip anladıkları halde hidayet yolunu seçmemelerinden bahsedilmiştir. İnkârlarından vazgeçemedikleri takdirde önceki ümmetler hakkında vaki olan azabın onlar hakkında da gerçekleşeceği uyarısı yapılmıştır.

İsrâ 17/77'nci âyetinden önce, müşriklerin Hz. Peygamber'i etkileme ve davetten vaz geçerime çabalarından bahsedilmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'i Mekke'den çıkartma planlarına değinilmiştir. Bunu yaptıkları takdirde peygamberlerini yurtlarından çıkaran önceki kavimlerin başlarına gelen musibetin aynısı ile karşılaşacakları uyarısı yapılmıştır.

el-Kehf 18/55'inci âyetin öncesinde inkârcıların ahirette uğrayacakları azap ve bunun neticesinde sözlerine yansıyan pişmanlık dolu ifadelere yer verilmiştir. Kur'ân'da her türlü delil yer aldığı halde, bazı insanların buna inanmak yerine onunla tartışmayı tercih ettiği ifade edilmiştir. Bu âyette Allah, önceki ümmetlerin başına gelen helâk olma akıbetinin ancak iman etmeleri halinde gerçekleşmeyeceğini bildirmiştir. Buna göre inkârcıların helâk edilmesinin sünnetullah gereği olduğu ifade edilmiştir.

el-Fâtır 35/43'üncü âyeti öncesinde Mekkeli müşriklerin daha önce sarf ettikleri, kendilerine bir peygamber gönderildiğinde ona itaat edecekleri yönündeki sözleri hatırlatılmıştır. Kendilerine peygamber gönderildikten sonra, kibirlerinden dolayı bu sözlerini tutmadıkları hatırlatılmıştır. Bu tavırlarının devam etmesi halinde kendilerinden önceki kavimlere uygulanan sünnetullahın gerçekleşeceği uyarısında bulunularak, Allah'ın kanununda bir değişikliğin olmadığı hatırlatılmıştır. Allah'ın önceki kavimler ile ilgili sünnetinin ne olduğunu öğrenmek için yeryüzünü gezmeleri istenmiştir. Görecekları şey ise kendilerinden daha kuvvetli olan kavimlerin resullerini yalanlamaları nedeniyle helâk edildikleridir. Sonrasındaki âyette insanların yaptıkları hataların karşılığının hemen verilmediği, aksi durumda yeryüzünde tek bir canlının kalmayacağı ifade edilmiştir. Hemen azabın gelmemesinin nedeni Allah'ın bunlara belli bir süre vermesidir. Bu

süre bittikten sonra iman edilmediği taktide geri dönülmez bir şekilde yok olma sürecinin başladığı bildirilmiştir.

Mü'min 40/85'inci âyetinden önce insanların yeryüzünü dolaşıp ibret almamaları kınanmıştır. Önceki kavimlerden kalan şehirlerin enkaza dönmesinin nedeni peygamberlerin getirdikleri şeylerle alay etmeleri ve onların küçümsemeleridir. Nihayetinde onlar hakkında helâk olma hükmü verildikten sonra yani Allah'ın azabı başladıktan sonra iman etmelerinin kendilerine fayda vermediği bilgisi verilmiştir. Bunun Allah'ın eskiden beri var olan sünnetullah gereği olduğu hatırlatılmıştır. el-Feth 48/23'üncü âyetinde ise inkârcıların savaşmaları halinde sünnetullah gereği hezimete uğratılacağı bildirilmiştir.

Tarihi süreç içerisinde sünnetullah kavramı daha çok Allah'ın emrine muhalefet eden kavimlerin oluşturdukları medeniyet ile birlikte yok olmaları şeklinde anlaşılmıştır. Örneğin Katâde kavramı "inkârcıların dünya nimetlerinden istifade etmesinden sonra bu nimetlerin onlar için azaba dönüşmesi" olarak ifade etmiştir.³³ Aynı yöndeki açıklamaların Taberî'nin cümlelerine yansıdığı görülmektedir. Buna göre Âl-i İmrân 3/137'nci âyeti bağlamında Uhud savaşında Müslümanların başına gelen musibetlerin, Allah'ın daha önce insanlar için belirlemiş olduğu sünnet gereği olduğu ifade edilmiştir. O sünnet de imtihan için belirenmiş olan dünya hayatında, bazen hakka tabi olanların, bazen de peygamberleri yalanlayan inkârcıların galip gelmesidir. Bununla beraber sonuç ne olursa olsun tüm işler sünnetullah gereği Allah'a döner ve onun emri galip gelir. Bunun böyle olduğunun kanıtı ise daha önce yaşayan kavimlerin geriye bıraktığı kalıntılardır. Çok daha güçlü nice medeniyetler Allah'ın belirlemiş olduğu bu kural gereği tarih sahnesinde yok olup gittiler. Taberî'ye göre Kur'ân muhataplarına şunu demek istemektedir: Ya peygambere tabi tabi olurlar ya da helâk olan önceki kavimler gibi yok olup giderler.³⁴

Diğer taraftan sünnetullah, insanların yaşantısında tesadüflerin yerin olmadığı, diğer tabiat kanunları gibi sosyal yaşantının da belli kurallar çerçevesinde gerçekleştiğinin bu kurallara tabi olan insana bildirilmesi olarak izah edilmiştir. Nitekim Mâtürîdî'nin "sünnetullah, hükümlerin konusu ve ümmetlerin imtihan edildikleri şeyler olup, önceki kavimlerin yaşadıklarının rastgele olmadığı, bilakis onlar için önceden belirlenmiş kurallar gereği olduğunun bilinmesidir"³⁵ şeklinde açıklanması aynı noktaya işaret etmektedir.

Erken dönemde yapılan bazı yorumlarda kavram, Allah'ın evrenle ilgili ilkelere olarak izah edilmiştir. Râzî'nin aktardığına göre Mücâhid sünnetullah kavramını Müslüman ve inkârcı farkı gözetmeksizin tüm insanların tabi olduğu ilahi kurallar olarak izah etmiştir. Dünyanın ne Müslüman ne de inkârcılara kalmadığı;

³³ Taberî, *Câmiû'l-beyân*, 7: 230.

³⁴ Taberî, *Câmiû'l-beyân*, 7: 229.

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 2: 490.

müminlerin ahirette büyük sevaplara ulaşmalarının yanında dünyada güzel bir şekilde anıldıkları, inkârcıların ise ahirette cezalandırılmaları yanında dünyada lanetle hatırlandıkları dikkatlere sunulmuştur. Sünnetullah bağlamında söz konusu iki fırkadan helâk olan kavimlerden örnek verilerek, bu iki fırkadan inkârcıların halinin düşünülmesi istenmiş, bir fırkanın halinin düşünülmesinin diğer fırkanın da halinin anlaşılmasına yeterli olduğu ifade edilmiştir.³⁶ İsfahânî'nin tanımlama için "Allah'ın hikmeti ve ona itaat etmenin yolları"³⁷ şeklinde tercihi aynı noktaya işaret ettiği söylenebilir. Bu tanımlamalar Modern dönemde araştırmacıların kavrama verdiği anlamla paralellik göstermektedir.

Geçmiş kavimlerin örneğinde açıklandığı gibi sünnetullah gereği ilahi mesajlara sırt çeviren kavimler toplu bir şekilde cezalandırılmıştır. Esasında toplumun imhasıyla sonuçlanan bu ağır cezanın sebepleri üzerinde durulması gerekir. Burada öne çıkan nedenlerden birisi insanların peygamberlerin davetine inatla karşı çıkmalarıdır. Bunca delil kendilerine gönderilmişken inanmamalarının nedeni inat ve büyülenme dışında başka bir şey olmadığı ifade edilmiştir. Çünkü bu deliller kesin bir şekilde inanmayı gerektirir.³⁸ Kendilerine gönderilen tüm bu delillere rağmen toplum ıslah olmadığında, âdeta kendi sonunu hazırlamış olur.

Toplumların helâk olma gerekçelerinden birisi de peygamberlerin üstlendiği davet misyonunun başarıya ulaşamamasıdır. Toplumun yok olması ile sonuçlanan davet sürecinin bitmesi peygamberlerin öldürülmesi, gönderildikleri toplum tarafından zorla memleketlerinden çıkartılması veya hak yola tabi olmayacakları kesinleştikten sonra bulundukları yeri terk etmelerinin emredilmesi şeklinde olmuştur. Toplumun baskısıyla risalet vazifesi sona ermişse kaçınılmaz bir şekilde helâk olma süreci başlar.³⁹ Yeri gelmişken Hz. Peygamber'in Mekke'yi terk etmesi nedeniyle kavmi için helâk sürecinin başlaması ile ilgili olarak, âlimlere göre hicret Allah'ın emriyle gerçekleştiği için kavminin helâk olma süreci başlatılmıştır.⁴⁰

Sünnetullah kavramının geçtiği âyetlerde üzerinde durulan temel hususlardan birisi de tüm zamanları kapsayan değişmeyen sabit kurallar olmasıdır. Her dönemde inkârcı toplumların resullerin getirdiklerine karşı sırt çevirmeleri nedeniyle kalplerinin birbirine benzemesi, onlar hakkındaki hüküm karşısında helâk olmalarını engelleyecek bir gücün olmaması, azap kesinleşip bildirildiğinde pişman olup iman etseler dâhi bu pişmanlıklarının azabın gerçekleşmesine engel olamaması ve muhatapları farklı olduğu halde ilahi kanunların her kavim

³⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9: 370.

³⁷ İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, 429.

³⁸ Matürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7: 186; 8: 499; Kavimlerin helâk olma gerekçeleri hakkında geniş bilgi için bk. Abdülbaki Güneş, "Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (Haziran 2005): 61-93.

³⁹ Zeccâc, *Me'ani'l-Kur'ân*, 3: 255; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 3: 148.

⁴⁰ Taberî, *Câmiû'l-beyân*, 17: 512.

hakkında gerçekleşmesi bakımından sünnetullahta tebdil veya tahvil olmadığı ifade edilmiştir.⁴¹ Taberî, Allah'ın yarattıkları için koymuş olduğu sünnetullahın değişmemesini, iyiliklerin karşılığının daime iyilikle, kötülük ve küfrün karşılığı ise cezalandırma olduğu ilkesi ile açıklamıştır.⁴² Buna göre hak edenin cezalandırılacağı, hayrı işleyip tam izzeti sağlamak için buna devam edenlerin ödüllendirileceğinin beyan edilmesidir.⁴³ Her nefsin amellerinin rehini olarak yaptığı hayrın ve şerrin karşılığını almasıdır.

Kehf 18/55'inci âyetinde açıkça ifade edildiği gibi helâk olma süreci başladıktan sonra iman etmelerinin onlara bir faydası olmaz.⁴⁴ Çünkü azap indikten sonra Allah'ın vahdaniyetini kabul etmelerinin onlara bir fayda vermediği; azabı hak etmeleri veya azabın onlara helal olması gerekçesiyle izah edilmiştir. Onların iman ettikleri anın, doğrulamanın fayda verdiği bir zaman dilimi olmadığı, sünnetullah ilkesi gereği kendilerine azap indikten sonra pişmanlığın fayda vermediği ifade edilmiştir.⁴⁵

Sünnetullah kavramının geçtiği âyetlerde yaygın bir şekilde yeryüzünü dolaşmaları talep edilir. Mâtürîdî'ye göre bu ifade çeşitli şekillerde anlaşılabilir. Birincisi resullerini tekzip ettikleri için önceki kavimlerin üzerlerine helal olan azabın izlerini görmek için yeryüzünde dolaşılması talep edilmiştir. İkincisi önceki kavimlerin resullerini tekzip etmelerinden dolayı başına gelen azaptan haberdar olan kimselere bu konunun sorulması talep edilmiştir. Üçüncüsü ise Kur'ân tefekkür edildiğinde, sanki yeryüzünde dolaşmış gibi önceki ümmetler hakkında bilgi sahibi olunur.⁴⁶

Râzî'ye göre bu hitaptaki gaye yeryüzünde dolaşılmasını talep etmek değildir. Bilakis amaç hallerinin öğrenilmesidir. Yeryüzü dolaşılmadan ahvalleri öğrenilirse amaç hâsıl olur. Bununla birlikte, bir kimsenin önceki kavimler ile ilgili ahvali müşahade etmesi, işitmesinden daha etkileyici olduğu inkâr edilemez bir hakikât olduğu ifade edilmiştir.⁴⁷ Aynı şekilde Zeccâc'ın burada ifade edilmek istenilen hususun tefekkür edip ibret alınması ve işlerin akıbetinin ne olduğuna bakılması talebi olduğu şeklindeki düşüncesi aynı noktaya işaret etmektedir.⁴⁸

Taberî âyetlerde yer alan bu hitabın ilk muhatapları ile ilgili bağlantısını açıklamıştır: "Ey Muhammed, bizi inkâr etmeleri ve resullerimi yalanlamaları

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünnet*, 8: 499.

⁴² Taberî, *Câmiû'l-beyân*, 22: 235.

⁴³ Derveze, *Tefsîru'l-âhadis*, 1: 288.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 7: 186.

⁴⁵ Taberî, *Câmiû'l-beyân*, 21: 424.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 2: 489.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9: 370.

⁴⁸ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezak Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1422/2001), 1: 328.

nedeniyle helâk ettiklerimi yeryüzünde gezip görmezler mi? Çünkü tüccar olmaları nedeniyle Şam yolunu kullanıyorlardı. Geçip gittikleri yerlerde kendilerinden önce yaşamış olan kavimlerin kalıntılarını vardı. Onları helak etmedik mi? Evlelerini yıkmadık mı? Kendilerinden sonrakiler için misal yapmadık mı? Bu kavimler gibi onları azab etmek Allah'a zor değildir."⁴⁹ Önceki kavimlerle ilgili örnek verilmesinin başka bir nedeni onların Mekke müşriklerinden sayı olarak daha fazla, kuvvet olarak da daha güçlü olmalarıydı. Çünkü onlar yeryüzünde daha fazla eser bıraktılar. İçlerinde dağları oyup evler yapanlar vardı. Mekke'de çok da yaygın olmayan sanat, ziraat ve siyaset alanında tecrübeleri vardı.⁵⁰

Kur'ân'ın bildirmek istediği husus önceki toplumların kendilerine göre mükemmel bir düzen kurdukları halde bunun devam ettirememeleridir. Helâk olma süreci başladığında sahip oldukları gücün yok olmalarının önüne geçemediği ibret dolu ifadeler ile açıklanmıştır. Mesela o dönem için güç ve prestij göstergesi olduğu anlaşılan dağlardan evler yapabilme becerisine sahip olmalarının onları helâk olmaktan kurtaramadığı ifade edilmiştir. Sahip oldukları hiçbir şey onları kurtaramadığı, tamamının hızlı bir şekilde helâk olduğu hatırlatılmıştır.⁵¹

2. Menâr Tefsirinde Sünnetullah Kavramı

Sünnetullah kavramı Menâr tefsirinde geniş bir şekilde yer almıştır. Yukarıda ifade edildiği gibi diğer tefsirlerden farklı olarak eserin öne çıkan özelliği sünnetullah kavramının Kur'ân bütünlüğü içerisinde ele alınmasıdır. Müelliflere göre geçmişte yapılan tefsirlerde temel eksiklik âyetlerin içtimai hayata işaret eden yönlerinin ihmal edilmesidir. Eserin sosyolojik tefsir mahiyetinde hazırlanmasının nedeni müelliflerin bu yakınmaları olsa gerektir.

Eserde konu ile ilgili öne sürülen temel argüman âyetlerde yer alan bu mahiyetteki bilgilerin ilmi bir disiplin oluşturabilecek nitelikte olduğudur. Onun için sünnetullah bağlamında yer alan malumatlar Müslümanların daha önce bildedikleri *ilmü'l-ictima'* (toplumbilim/sosyoloji) bilgisi olduğu savunulmuştur.⁵² Bu ilim bazı yerlerde *İlmü's-süneni'l-ilâhiyye* veya *İlmü's-siyâseti'd-dünyâ* şeklinde isimlendirilmiştir.⁵³

Kur'ân'da yer alan pek çok konu sünnetullah ile bağlantılı olarak ele alındığı için *ilmü'l-ictima'* en önemli ve en faydalı ilimlerden biri olarak sayılmıştır. Kur'ân'ın ilk muhataplarının böyle bir ilimden bahsetmemeleri, erken dönemde kaidelerinin tespit edilmemiş olması bu alanla ilgili sarf edilen çabaların meşru-iyetine halel getirmez. Zira sahabenin, usûl ve kaideleri olan şerî ilimleri tedvin

⁴⁹ Taberî, *Câmiû'l-beyân*, 20: 485.

⁵⁰ Taberî, *Câmiû'l-beyân*, 21: 421.

⁵¹ Taberî, *Câmiû'l-beyân*, 21: 422.

⁵² Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (Kahire: Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Amme li-l-Kitâb, 1990), 4: 114.

⁵³ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 115.

etmediği bilinmektedir. Ancak tüm bu söylenenlerden sahabenin bu ilimden hiç istifade etmediği anlamı çıkarılmamalıdır. Onlar, Kur'ân'da geçen sünenden faydanmış ve murad-ı ilahinin ne olduğunu bilmişlerdir. Her ne kadar kuralları belirlenmiş ilmi bir disiplin olarak yaklaşımlar olmamışsa da bu âyetlerin gereğini pratikte yerine getirdikleri söylenebilir. Bu noktada tecrübe ve uygulamaya dayalı ilimler, salt nazari ilimlerden daha faydalı olduğu hususu gözden kaçırılmamalı. Diğer İslami ilimlerin, ihtiyaca binaen zamanla tedvin edilme süreci sünnetullah için de söz konusudur. Modern dönemde Müslümanlar her zamankinden daha fazla sünnetullah kavramını idrak etme gereksinimi duymaktadır.⁵⁴

Sünnetullah “Hak ve batıl mücadelesinde yaşananlar; savaş, çatışma, saltanat, egemenlik ve buna benzer; sağlam bir yol ve değişmez ilkelerin oluşturduğu; insanların toplundaki gidişatını belirleyen; baskı, tahakküm ve istibdâd gerektirmeyen genel nizam”⁵⁵ şeklinde tanımlanmıştır.

Klasik tefsir eserlerinde sünnetullah konusunun geçtiği âyetlerin tek yönlü olarak izah edilmesi yeterli olarak görülmemiştir. Kur'ân'da az sözle ifade edilen ancak ilk bakışta âlimlerin aklına gelmeyen, siyâk ve üslûb yardımıyla anlaşılabilen engin manalı ibareler vardır. Esasında Kur'ân, üslûbu gereği az sözle çok şey anlatan mu'ciz bir kitap olması hasebiyle, sünnet kavramı ile ilgili bilgilerin de bu minvalde değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Sünnetullah, anlaşılması için emek harcanması gereken önemli konulardan biri sayılmıştır.⁵⁶

Bu kavram ile bağlantılı olarak dikkatlere sunulan diğer bir husus sünnetullahın, diğer ilahi kitaplara nazaran Kur'ân için müstesna bilgiler olmasıdır. Zira Kur'ân'ı diğer ilahi kitaplardan ayıran niteliklerinden biri de sünnetullah bilgisini içermesidir. Kur'ân'da yer alan sünnetullah ile ilgili bilgilerin diğer semavi kitaplarda geçmediği, kâmil toplumu oluşturma ile ilgili bu bilgilerin sadece Kur'ân'da yer aldığı vurgulanmıştır.

Allah'ın evrende yerleştirmiş olduğu tabiat kurallarında var olan hassas dengeğin aynısı toplum ve fertler için de geçerlidir. Örneğin bu kurallar tabiat işleyişini belirleyen fizik yasaları kadar hassas ve değişmezdir.⁵⁷ Buna göre Allah'ın nefislere yerleştirmiş olduğu sünen diğer düzenlerde var olan sünenlerden daha aşığa değildir.⁵⁸

Toplum işleyişinin Allah'ın belirlemiş olduğu kurallar çerçevesinde gerçekleştiği hususunun pek çok Müslüman tarafından doğru bir şekilde

⁵⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 115.

⁵⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 115.

⁵⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 114.

⁵⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 181.

⁵⁸ Sünnetullahın toplumsal yasalar olarak anlaşılması ile ilgili olarak geniş bilgi için bk. Mücteba Altıntaş, “Kur'ân'da Toplumsal Değişim İlkeleri Üzerine Bir Deneme”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (Ocak 2013): 295-310.

anlaşılmadığından yakınılmıştır. Toplumun milyonlarca ferdinin, Allah'ın mahlûkatı ile ilgili işleri, mutlak hüküm sahibi zorba hükümdarlar gibi dikte ettiğine inanır. Gene aynı anlayışa göre Allah'ın bazı insanlara yardım ettiğini, bazılarını da kayırdığını düşünülür.⁵⁹ Bu düşüncenin Müslümanların dinleri hakkında zanları olduğu ifade edilmiştir. İşlerin açık hikmetler ve adil bir düzen (sünen) üzere tatbik edildiği savunulmuştur.

Menâr tefsirinde ifade edilen bu düşünceler kâinatın işleyişini izah eden determinizm⁶⁰ felsefesini akıllara getirmektedir. Abduh genel olarak mucizenin mümkün olmasına inanmakla birlikte pratikte işlevsel olarak görmemiştir. Bundan dolayı Abduh'un mucizeden soyutlanmış bir nübüvvet düşüncesine sahip olduğu ifade edilmiştir.⁶¹ Bu sonucun everende sebep-sonuç ilişkisine dayanan sünnetullah düşüncesiyle yakından ilgili olduğu söylenebilir.

Derterminist düşüncede sebep-sonuç bağlantısını ortadan kaldıran ve evrende var olan normal işleyişin dışına çıkmayı ifade eden mucize anlayışı kabul edilmez. Burada yeri gelmişken bununla bağlantılı olarak ifade edilmesi gereken diğer bir husus Kelâm âlimleri kâinattaki işleyişin belirlenmiş (determine) olmadığını ifade etmek için sünnetullah kavramı yerinde *âdetullah* tabirini kullanmayı tercih etmişlerdir. Böylece tabiat kanunları mutlak yaratıcıyı zorunlu kıldığı için mucize mümkün kılınmış olur.⁶²

Yahudilerin cumartesi günü yasağını ihlal etmelerinden dolayı maymuna dönüştürüldüklerini bildiren Bakara 2/65'inci âyetinin maymuna dönüştürülme olarak değil, büyük bir ibret ile bilinmesi gereken önceki kavimler ile ilgili sünnetullah olan, Allah'ın emrine karşı çıkan ve onun tanzim ettiği doğru yolu bozmaya çalışan kişilerin insanlık mertebesinde düşürülüp, hayvanlar seviyesine indirilmesi şeklinde izah edilmesi Menâr'da yer alan mucize anlayışının bir sonucu olarak okumak mümkündür.⁶³

Sünnetullah düşüncesinin Menâr tefsirinde yaygın olarak görülen âyetlerin aklî istidlaller ile açıklanması metodolojisiyle bağlantılı olarak izah edildiği açıktır. Bunu teyit eden başka bir örnek, özellikle işârî tefsir geleneğinde savunulan

⁵⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 116.

⁶⁰ Kânatta olan hadiselerin maddi veya manevi nedenlerin zorunlu sonucu olduğunu ileri süren felsefi düşüncedir. Bu düşünce sonucun zorunlu olarak sebep tarafından belirlendiği esasına dayanır. İlhan Kutluer, "Determinizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 215-220.

⁶¹ Fehd er-Rûmî, *Menhecû'l medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse fî't-tefsîr* (Riyad: Müessesetu'r-Risâle, 1983), 585-587. Geniş bilgi için bk. Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006): 26-55; Bilal Atik, "Mucize-Sünnetullah İlişkisi Bağlamında İ'câzu'l-Kur'ân", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Ekim 2018): 185-216.

⁶² İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2010), 38: 159-160.

⁶³ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 285.

Peygamberlerin karşılaştıkları musibetleri derecelerın yükseltilmesi veya günahlardan arınma olarak açıklanmasına karşı çıkılmasıdır.⁶⁴ Mesela konu ile ilgili olarak Bursevî'nin düşüncesi şöyledir:

“Allah'ın kadim kanunlarından birisi olan sünnetullah gereği, peygamberlerin düşmanları tarafından çeşitli eziyetlere maruz bırakılmasının nedeni içlerindeki deruni ihlasın ortaya çıkması ve hayvani nefisten arınmalarıdır. Bu imtihan değişmez. Çünkü hikmet, maslahat ve kadim bir irade üzerine bina edilmiştir. Bazı büyüklerin ‘İnsanların kötülüklerinden çok iyiliklerinden kaçın. Çünkü insanlardan gelen kötülükler senin bedenini, iyilikler ise kalbini etkiler. Bir şeyin kalbin yerine vücuduna zarar vermesi senin için daha faydalı olur. Seni mevlandan uzaklaştıracak düşman, mevlanı senden uzaklaştıracak dosttan hayırlıdır’ sözü aynı hakikate işaret eder. Her bela, kişiyi tevhid hakikatine sevk eden Allah'ın kamçılarından biridir. Bağlantılar örtüktür. O da, elem suretinde olan lezzetlerdir”⁶⁵

Menâr tefsirinde, Kur'ân'ın Allah'ın mahlukâtı ile ilgili maişetinin sadece sabit hikmetler ve değişmez bir yol üzerinde icra edildiği hususunun muhataplarına açık bir şekilde beyan edildiği hatırlatılmıştır. Peygamberlerin karşılaştıkları musibetlerin bu çerçevede anlaşılması gerektiği savunulmuştur. Müslümanlar ile inkârcılar arasındaki mücadele buna örnek olarak gösterilmiştir. Buna göre kim savaş konusunda Allah'ın sünnetini icra ederse, mülhid veya putperest dahi olsa başarılı olur. Kim de gereğini yerine getirmese, salih bir Müslüman veya peygamber dahi olsa kaybeder. Müşriklerin peygamberimize kadar ulaşip onu yaralamaları ve çukura düşürmelerine neden olan Uhud hezimetini sünnetullah gereğinin yerine getirilmemesine bağlanmıştır.⁶⁶ Sahabenin bununla ilgili âyetleri ezberlediğini ancak Uhud'ta başlarına gelene kadar bu sünenin neyle bağlantılı olduğunu –mesela Âl-i İmrân 3/165 âyetinde “başlarınıza gelenler nefislerinizden dolaydır” şeklinde ifade edildiği gibi- tam olarak anlaşılmadığı savunulmuştur. Uhud Savaşı'ndan sonra nâzil olan âyetlerde sünnet kavramının tebdil ve tağyire uğramayan ilahi nizam olduğu⁶⁷ şu sözlerle ifade edilmiştir: “Uhud gününde başınıza gelenler hüznlenmeniz ve gevşemeniz için değil, Allah'ın süneninde yer alan savaş tedbiri ilkesini yerine getirmeniz gerektiğini öğretmek için sizi eğitmeye vesile olan bir şeydir. Savaşta komutanınızın emrini yerine getirmediğinizde başınıza gelecekleri öğrenmek içindir. Gevşeyip, hüznlenmeniz sizi zafere yolundan alıkoyacak sünnetullah kaidelerindendir. Böylece bundan ibret alıp bir daha böyle bir hata yapmayın.”⁶⁸ Tatbiki uygulama olmadan, unutulması veya az itibara alınması nedeniyle sadece söz olarak öğrenilmesiyle yetinilmemiştir.

⁶⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 115.

⁶⁵ İsmâil Hakkı Bursavî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 5: 191.

⁶⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 116.

⁶⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 117.

⁶⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 119.

Sünnetullah ile bağlantılı temel meselelerden biri de kıssalardır. Kur'ân'da yer alan önceki kavimler ile ilgili bilgilerin tarihi olayların açıklanması için değil, peygamberlerin izzeti itibarının ikrarı, gönderildikleri kavimler hakkındaki sünnetullahın açıklanması ve Hz. Peygamber'in kalbini teskin etmek için olduğu hatırlatılmıştır.⁶⁹

Sünnetullahta sürekliliğin esas olduğu, önceki kavimlerin tabi olduğu kurallar ile daha sonra gelecek olanların tabi olduğu kuralların farklı olmaması nedeniyle, önceki kavimlerin tarihinin öğrenilmesi Kur'ân'ın teşvik ettiği bir husus olarak ele alınmıştır. Bununla verilmek istenilen mesaj şudur: "Hak ve batıl mücadelesi önceki ümmetler arasında meydana gelmiştir. Hak ehli zamana, mekâna ve düşmanın sayısına göre savaşta alması gereken tedbirleri alıp batılı mağlup etmiş; sabır ve takva ile kendilerine yardım edilmiştir. Sünenden öğrenilir ki, hak yolda olan bunun gereklerini yerine getirdiğinde kendisine yardım edilir ve yönetimin varisi olur. Eğer gerekleri yerine getirmezse, yeryüzü fesat ile dolar, sonuç ise darmadağın olmak olur. Kur'ân'ın muhataplarına 'yeryüzünde dolaşın, nice ümmetlerin nasıl hak olduklarını, tafsili ve hakiki bir şekilde öğrenin' mahiyetindeki emrinin amacı kesin bir şekilde hâsıl olur. Böylelikle işlerin önceki ümmetlere uygulanan kurallar üzerine kaim olduğu anlaşılmış olur."⁷⁰

Bunun için bazı müfessirlerin Kur'ân'da yer alan "Eğer inanmıyorsanız yeryüzünü dolaşın" çıkarımının⁷¹ doğru olmadığı ifade edilmiştir. Yeryüzünü dolaşma, öncekilerin ahvalini araştırma, onların hak ettikleri akıbeti öğrenme, bu süneni bilmeye ve gerektiği değeri göstermeye vesile olduğu hakkı teslim edilmiştir. Yeryüzünü dolaşıp öncekilerin geride bıraktıklarını takip ederek öğrenmeye çalışmak bu süneni öğrenmeye sevk eder. Ancak yeryüzünde dolaşmasının kendisini etkilemesi itibara alınmadan sadece gözleriyle kalıntıları görmesinin amaç edinilmediği ifade edilmiştir. Bizim dışımızdakilerle olan savaş ve çatışmamız hususunda, kendimizi tanımamızı, gerektiği gibi hazırlık yapmamızı, hakkımızı görmemiz için, onun talep ettiği sünnetullahın seyri ve muhafazası için bilgilendirme yapılmıştır. Böylece düşmanlarımızın durumunu öğrenilmiş olur ve aradaki denge sağlanır. Aksi takdirde Kur'ân'ın hedeflediği nasihat alınması amacının hâsıl olmayacağı hatırlatılmıştır.⁷²

Bundan çıkartılan başak bir sonuç ise helâk olan önceki ümmetlerin durumunu öğrenmek için yeryüzünde dolaşmaya başlayan kimsenin edineceği tecrübelerden birisinin de önceki kavimlerin sünnetullah hususunda en cahil kimse olduklarıdır. Eğer helâk olan kavimler sünnetullah gereği yeryüzünü dolaşıp,

⁶⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 178; 2: 165.

⁷⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 117.

⁷¹ Karşılaştırma için bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2: 97.

⁷² Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 117-118.

kendilerinden daha güçlü olan nice kavimlerin yok olduklarını idrak etmiş olsalardı aynı akıbet başlarına gelmezdi.⁷³

Kur'ân'da yer alan çeşitli meseleler sünnetullah kavramı çerçevesinde analiz edilmiştir. Bunlar ile ilgili örneklerin sayısı oldukça fazla olmakla birlikte burada birkaç örnek verilmekle yetinilecektir.

Âyette geçen '*urvetu'l-vuṣṭâ* kavramının metodolojik olarak beşeri sosyal düzen ile ilgili sünnetullah, toplumların ilerleme ve geri kalma nedenleri ile güçlü ve zayıf oldukları durumlar olarak ifade edilmiştir.⁷⁴

Münafıkları ile ilgili olarak el-Bakara 2/27'nci âyetinde geçen "onlar Allah'a verdikleri sözü, pekiştirdikten sonra bozarlar" ifadesi ile ilgili olarak fık tanımlaması yapılmıştır. Buna göre fık "Allah'ın mahlûkatı için tanzim ettiği, akıl ve şuurla doğru yola ulaşmalarını ifade eden sünnetullahtan uzaklaşma" şeklinde izah edilmiştir. Burada fıkın sonucu olan mefsedet (bozgunculuk) sünnetullahı aykırı bir eylem olarak ifade edilmiştir.⁷⁵

İlk insan Hz. Âdem'in yaratılış hikâyesi sünnetullah bağlamında, insanın öğrenme yetisiyle idrak edebileceği, insanlar için tanzim edilen ilahi bir düzen olarak ifade edilmiştir. Öyle ki meleklerin dahi önünde secdeye kapandığı şey Âdem'in ruhu değil, bu ruhun kavrayabildiği ilahi nizam olan sünnetullahı öğrenme ve bu uğurda gösterilen çabalar olduğu belirtilmiştir.⁷⁶

Bakara 2/124'üncü âyetinde yer alan Hz. İbrahim'in kendi zürriyeti için dua etmesi ile ilgili olarak, tüm fertleri kapsayacak şekilde dua edilmesinin sünnetullahı aykırı olduğu ancak edep gereği duanın geneli kapsayan ifadeler ile yapıldığı savunulmuştur. Zürriyetinden sonra gelen tüm fertlerin dua kapsamına girmeyeceği, sünnetullah kapsamı dışına çıkan bir duanın kabul edilmeye layık olmadığı, böyle bir şeyin talep edilmesi tebdil ve tahvil olmayacak olan sünnetin değiştirmesini talep etme⁷⁷ veya dinini tamamlayıp peygamberlik sonlandıktan sonra şeriatini değiştirilmesini istemek olduğu ifade edilmiştir.⁷⁸

Fakirlere yardım etmenin Allah'a borç verme olduğunu bildiren ifadeler ile ilgili olarak, fakirlik Allah'ın belirlemiş olduğu süneninin bir gereği ise, fakirliğin sebeplerini ortadan kaldırma veya fakirlere yardım etme de bu sünnet gereği olduğu savunulmuştur.⁷⁹

⁷³ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 118.

⁷⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 11.

⁷⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 202.

⁷⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 330.

⁷⁷ Sünnetullah ve toplumsal değişim olgusu hakkında daha geniş bilgi için bk. Mustafa Şentürk, "Kur'ân'da Toplumsal Değişme Olgusu Disiplinler Arası Bir Giriş Denemesi", *Marife* 14/2 (2014): 25-42.

⁷⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 375.

⁷⁹ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 2: 368.

Âl-i İmrân 3/140'inci âyetinde yer alan "işte biz günleri insanlar arasında döndürürüz" ifadesi ile ilgili olarak insanlar arasında iyi ve kötü günlerin dönüşümlü olarak gerçekleşmesi, insanlar arasında var olan sünnetullah gereği olduğu ifade edilmiştir. Buna göre yönetim gücünü elinde bulunduranların bir sefer hakka tabi olanlarda, diğer sefer batıla tabi olanlarda olmasının şaşılacak bir durumu değildir. Asıl önemli olan husus hakka tabi olanların akıbetleri, amellerinin nasıl son bulacağıdır.⁸⁰

Âl-i İmrân 3/145'inci âyetinde yer alan "Dünyayı isteyene istediğini hemen veririz" ifadenin Allah'ın kitabında sabit kıldığı sünnetullahı ilgilendiren bir husus olduğu üzerinde durulmuştur. Buna göre Allah'ın bazı insanların diğerine üstün kılmasının hesapsız ve kitapsız yapılan bir iş olduğu düşüncesine karşı çıkmıştır. Aksine işlerin sünnet gereği meydana geldiği, insan iradesinin de bu sünene dâhil olduğu ifade edilmiştir. Bundan dolayı âyette geçen *men kâne yurîdu* ve *men kâne erâde* ifadeleri insan iradesinin kıymetini gösterir.⁸¹

Nisâ 4/88'inci âyetinde "Allah'ın saptırdıklarını hidayete mi erdirmek istiyorsun?" ifadesi insanların nefislerinde var olan sünnetullahı değiştiremeyeceğinin göstergesi kabul edilmiştir. Allah'ın mahlûkatı ile ilgili sünenlerinden biri de hak yolundan sapmış olan kimselerin, tabi olacakları bir yol bulamamalarıdır. Çünkü hakkın sağlam fitrat yolu dışında başka bir yolu yoktur. Batılın ise pek çok yolu vardır. Bu yol dışında başka bir yol arayan kimse hak yoldan uzaklaşır. Kişilerin tercih ettikleri yol batıl ise sünnetullah gereği hidayete ermesin mümkün olmadığı savunulmuştur.⁸² Sapkın kişilerin doğru yolu bulamamasının nedeni yaptıklarının bir sonucudur. Bu durum bazılarının fitratı batıl üzerine inşa edildiği, bunu yapmaya mecbur oldukları şeklinde anlaşılmamalıdır.⁸³

Mâide 5/2'nci âyetinde "Allah'a karşı gelmekten sakının" ifadesi ile Allah'ın Kur'ân'da açıkladığı ve yarattıkları için koyduğu nizam olan sünnetullaha göre hareket etme hususunda Allah'a karşı gelmekten sakınılması şeklinde anlaşılmıştır. Bu teklif hidayetten yüz çevirenlerin maruz kaldığı ilahi cezaya müstahak olunmaması içindir. Öteden beri bilinir ki Allah'ın kanunlarına riayet etmeyen kimse şiddetli bir şekilde cezalandırılır. Hidayete tabi olmama doğal olarak var olan menfaatlerden mahrum kalma ve zarar görme sonucunu doğurur. Bu zararlardan biri de fitratın bozulması, basiretin yok olmasıdır. Tüm bunlar dünyada nefsi harap ettiği, ahirette de kötü bir sonuca götürdüğü hatırlatılmıştır.⁸⁴

Diğer taraftan Mâide 5/11'inci âyetinde geçen "Allah'a karşı gelmekten sakının" ifadesi Kur'ân'ın üzerinde durduğu kavramlardan biri olan *takvaya* işaret

⁸⁰ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 121.

⁸¹ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 4: 139.

⁸² Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5: 363.

⁸³ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 5: 383.

⁸⁴ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 6: 109.

etmiştir. Buna göre Allah insanlara önce takvayı, daha sonra da tevekkülü emretmiştir. Takva “Her türlü kötülük ve şerden; bu kötülük ve şerlere götüren sebeplerden uzaklaşmaya çalışmak” olarak tarif edilmiştir. Allah’ın mahlûkatları için tanzim ettiği sünnetullah’a göre hareket etmeden tevekkül gerçekleşmez. Çünkü tevekkül eden kişinin itaat etmesi gerekir. Allah’ın âlemde yerleştirdiği sünnetullahtan uzaklaşan, emrettiği faydalı işleri yerine getirmeyen, zararlı fiillerden kaçınmayan kimsenin mütevekkil olamayacağı, takva ve bunun sonucunda meydana gelen tevekkülün sünnetullah’a riayet edilmesiyle gerçekleşebileceği savunulmuştur.⁸⁵

Menâr’da sünnetullah kavramının sistematik bir şekilde analiz edildiği, çoğunlukla sûrelerde yer alan âyetlerin bu bağlamda kategorilere ayrıldığı görülmektedir. Burada örneklik teşkil etmesi bakımından Hûd sûresinin sünnetullah kavramı çerçevesinde konularına göre taksim edilmesi örneğine yer verilecektir.

Hûd sûresinin genel olarak üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde “Tekvin ve takdir süneni” başlığını taşımakta ve kendi arasında çeşitli bölümlere ayrılmıştır. Bunlar sırası ile şöyledir: 1. “Canlıların rızkı ile ilgili sünen”: Tüm canlıların rızkını veren Allah’tır. Hûd 11/6’ncı âyette bu durum açıkça bildirilmiştir. Yaşamaları, büyümeleri ve Allah’ın takdir ettiği süreye kadar devam hayatta kalabilmeleri için gıdalarının temin edilmesidir. Bununla ilgili olarak bitkiler ve hayvanlar âlemi ile ilgili pek çok çalışmalar yapılmıştır. 2. “Hayatın devamı süneni”: Hûd 11/6’ncı âyette geçen *ya’lemu müstakirrahâ ve müstavdî’ahâ* ifadesinin buna işaret ettiği ifade edilmiştir. Buna göre *istikrâ’*/duracakları ve *istivdâ’*/gidecekleri yer, her türün doğumdan önceki süresi, doğumu, bebeklik dönemi, çocukluğu, hayatı ve ölümü için hassas bir denge ile dizayn edilmiş bir sünen gereklidir. 3. “Âlemin düzeni ve takdiri süneni”: Hûd 11/6’da geçen *küllü fî kitâbin mubîn* ifadesi başka bir çeşit düzene işaret etmektedir. Bu düzen, Allah’ın ilminin kâinatta olan her şeyi kuşatması ve olan biten her şeyin kayıt altına alınmasıdır. Mevcudatta olan her şey el-İsrâ 17/58’inci âyetinde *kullu zâlike fî’l-kitâbi meştûrâ* şeklinde ifade edildiği gibi kayıt altına alınmıştır. Bu bilgiler levh-i mahfûzda kayıtlı olup, mahiyeti kimse tarafından bilinmemektedir. Her şeyin bir ölçü üzere olduğu Ra’d 13/8’inci âyetinde de bildirilmiştir. 4. “Yer ve göğü altın günde yaratma süneni”: Hûd 11/7’inci âyette geçen *halağa’s-semâvati ve’l-’arḍa fî sitteti eyyâmîn* ifadesi buna işaret etmektedir. Bu ifade ile kâinatta olan şeylerin ansızın, herhangi bir ölçü veya hesaplama olmadan yaratılmadığını bildirilmiştir. 5. “Canlıların sudan yaratılması ve bileşenlerin çift olması süneni”: Hûd 11/7’nci âyetinde *ve kâne ‘arşuhu ‘alel mâi* ifadesi ilk yaratılma döneminde işaret eder. Bu da tüm canlıların sudan yaratıldığını göstermektedir. Aynı şekilde var olan tüm bileşenlerde çift

⁸⁵ Rızâ, *Tefsîru’l-menâr*, 6: 230.

yaratılma vardır. Bu durum el-Enbiyâ 21/30 ve Yâsîn 36/36'ncı âyetlerinde ifade edilmiştir.⁸⁶

İkinci Bölüm "İnsanın huy ve tabiatı süneni" başlığıyla çeşitli alt dallara ayrılmıştır. 1. "İşlerin güzel yapılabilmesi için insanın denenmesi": Kâinata küçükten büyüğe muhteşem bir düzenin varlığına işaret eder. 2. "İnsanın Aceleci olma süneni" Hûd 11/8'inci âyette *veleîn aḥḥarnâ 'anhumu'l-'azabe ilâ ümmetin ma'dude* ifadesi ile bildirdiği gibi insan yapısı gereği acelecidir. Bu durum Yunûs 10/11'inci âyetinde de ifade edilmiştir. 3 ve 4. "Nimet verildiğinde mutlu olması, musibette ümitsizliğe düşmesi süneni": Bu durum Hûd 11/9-10'uncu âyetlerinde ifade edilmiştir. 5. "Az ilgi göstermesi gereken yerde aşırı ilgi gösterme içgüdü süneni": Hûd 11/15'inci âyette ifade edildiği gibi insan tüm gücüyle geçici lezzetlere yönelir. 6. "Sem' ve Baser hidayetinin yitirilmesi süneni (Göreme ve işitmesinin işlevsizleşmesi)": Hûd 11/20'nci âyette bu durum ifade edilmiştir. 7. "İmanın zorlama olmadan telkin ile olması süneni": Hûd 11/28'inci âyetinde bu durum belirtilmiştir. 8. "İnsanın delaleti ve azgınlığı süneni": Hûd 11/34'üncü âyette ifade edilmiştir. 9. "Allah dileyseydi insanları bir ümmet olarak yaratabileceği süneni": Bu durumu Hûd 11/118'inci âyetinde ifade edilmiştir.⁸⁷

Üçüncü Bölüm'de ise "Toplum ve Medeniyet süneni" başlığıyla bazı hususlar sıralanmıştır. 1. "Toplumların günahlardan tevbe etmesi fertler gibi olması süneni": Bu durum Hûd 11/3, 52 ve 90'ıncı âyetlerinde izah edilmiştir. Fertlerde olduğu gibi toplum süneni gereği faydalı ve güzel şeylerin yapılması kavimleri ileri taşır. Ancak burada hitap ferde değil toplumdur. Her fert cezasını dünyada çekmez. Ama her toplum cezasını dünyada çeker. Cezalandırılmaları iki türdür. Birincisi dini nedendir. Peygamberlerini yalanladıkları için. İkincisi ise günahlarından dolayı doğal olarak zarar görmeleridir. Toplumların yok olma nedenleri haddi aşma, yeryüzünde fesatçılık ve zulüm olarak sıralanmıştır. 2. "İyilikler yapıldığında toplumların ilerlemesi süneni" 3. "Toplumların cezalandırılmalarının doğal bir süreç olması süneni" 4. "Resullere ilk tabi olanlar fakirler olması süneni": Bu durum Hûd 11/27'inci âyetinde belirtilmiştir. 5. "Topluluk ve ümmetlerin kurtuluşu salih kimselerin tekâmülü ile olması süneni": Hûd 11/29'uncu âyet ile bildirilmiştir. 6. "Sermaye sahipleri ile davetçilerin çatışması süneni": Hûd 87'inci âyetde anlatılan Hz. Şuayb'ın durumu buna örnek verilmiştir. 8. "Mutlu sonun müttakilerin olması süneni": Bu kural toplumsal kanunların en önemli olanıdır. Hûd 11/49'da ifade edilmiştir. 8. "Liderlerin bozgunculuktan nehyetmeleri toplumu helâk olmaktan kurtarması süneni": Hûd 11/116'ncı âyetinde ifade edilmiştir. 9. "Tuğyan ve Zalimlere meyletmenin yardımın engellenme sebebi olması süneni": Hûd 11/112-113'üncü âyetlerinde bildirilmiştir. 10-15.

⁸⁶ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12: 194-195.

⁸⁷ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12: 196-197.

“Toplumların zulümleri nedeniyle helâk edilmeleri süneni”: Bu durumlar Hûd 11/ 100-102, 112, 113, 116 ve 117’nci âyetlerinde bildirilmiştir.⁸⁸

Yukarıda başlıklar halinde aktarıldığı gibi sünnetullah kavramı Hûd sûresi bağlamında ayrıntılı bir şekilde analize tabi tutulmuştur. Aynı yöntemle diğer sûreler de bu kavram çerçevesinde tefsir edilmiştir.

Sonuç

Sünnetullah kavramı ilk dönem tefsirlerinde çoğunlukla önceki kavimlerin helâk olmaları şeklinde anlaşılmıştır. Allah’ın değişmez ezeli kuralları olan sünnetullah, fitratın toplumun geleceğini tehlikeye atacak şekilde tahrip olması nedeniyle, ilahi müdahale şartlarının oluşması ve akabinde engellenmez bir şekilde yok olmakla sonuçlanan sürecin başlaması olarak telakki edilmiştir.

Modern dönemde toplumlarda meydana gelen hızlı değişim süreci yaşanan kadar sünnetullah kavramı entelektüel çalışmalara konu olmadı. Sanayi devriminin etkisiyle belirginleşen toplumsal eğilimlere, Müslümanların batı karşısında sürekli olarak gerilemesi eklenince, sünnetullah kavramı yeniden âlimlerin dikkatini çektiği söylenebilir. Son dönemde hızlı bir gelişme kaydeden sosyoloji ilminin sünnetullah kavramının yeniden yorumlanmasında başat rol oynadığı yadsınamaz bir gerçekliktir. Kur’ân âyetlerinin yeni dönemde, topluma yönelik ilmi araştırmaların ulaştığı veriler bağlamında yeniden incelenmesinde öne çıkan kavramların başında sünnetullah yer almıştır.

Kur’ân âyetlerinin içtimâî yönden yeniden yorumlanması çalışmalarında Muhammed Abduh ve Reşid Rıza’nın müellifliğini yaptığı Menâr tefsiri öne çıkmaktadır. Bu eserde sünnetullah kavramı geniş bir şekilde ele alınmıştır. Sadece kavramın geçtiği âyetler değil, diğer pek çok âyet de bu kavramla bağlantılı olarak açıklanmıştır. Esrede konu ile ilgili savunulan temel düşünce, sünnettullah kavramının müdevven bir ilmi disiplin olarak görülmesi gerektiğidir. Her ne kadar önceki dönemlerde âlimler buna gereken önemi vermemişlerse de günümüz Müslümanlarının Kur’ân’ın toplumla ilgili çıkarımlarını metodolojik bir altyapıya oturtturarak, analize tabi tutmaları gerektiği savunulmuştur. Buna örnek olarak erken dönemde Müslümanların tefsir, kelam ve fıkıh alanında yaptıkları çalışmalar gösterilmiştir. Her ne kadar sahabe döneminde adı sayılan ilimlerin metodolojisi tespit edilmemişse de sonraki dönemde toplumun ihtiyaçları doğrultusunda bu alanlarda, Kur’ân âyetleri temel alınarak ilmi bir altyapının oluşturulduğu hatırlatılmıştır. Aynı durumu günümüz Müslümanları için de geçerlidir. Modern toplumun Kur’ân âyetlerini ictimai yapıya işaret eden yönleriyle yeniden okumasının elzem olduğu vurgulanmıştır.

⁸⁸ Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 12: 198-202.

İslam toplumunun asırlardır geri kalma nedenlerinden biri de Kur'ân âyetlerinin toplumsal yapıya işaret eden ve geri kalmışlık tehlikesini önceden haber veren bu âyetlerin ihmal edilmesi veya hiç anlaşılmaması olarak ifade edilmiştir. İslam toplumu batı kaşında yeniden ayağa kalkmak ve mazideki gücüne kavuşmak istiyorsa işe Kur'ân'ın bu minvalden yeniden anlaşılması ile başlanması gerektiği, sünnetullah kavramı bağlamında ele alınmıştır.

Öte yandan bazı tefsirlerde sünnetullah kavramının dar sınırlara hapsedilmesi eleştirilmiştir. Söz gelimi âyetlerde defalarca zikredilen “yeryüzünün gezilmesi” emrinin sadece Kur'ân'da yer alan önceki kavimlerin helâk edildiklerini bildiren âyetlerin doğruluğunu teyit edilmesine has kılınmasına karşı çıkmıştır. Dikkat çekilen başka bir husus da peygamberlerin çektiği sıkıntı ve acıların Allah katında derecelerini arttıran bir eylem olarak görülmesidir. Ne var ki Allah'ın mahlûkatı ile ilgili tasarrufunun önceden belirlenmiş kaideler (sünnetullah) çerçevesinde yaptığı gözden kaçırılmıştır. Menâr tefsirinde modern dönemde yaygın olan akli tefsir hareketinin izlerini görmek mümkündür. Sünnetullah kavramını genel olarak bu çerçevede ele alındığı söylenebilir.

Kaynakça

- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-muhfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1364.
- Altıntaş, Mücteba. “Kur'ân'da Toplumsal Değişim İlkeleri Üzerine Bir Deneme”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (Ocak 2013): 295-310.
- Âlûsî, Şehabuddin Mahmud b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'a'l-mesânî*. thk. Ali Abdulbari Atiye. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Atik, Bilal. “Mucize-Sünnetullah İlişkisi Bağlamında İ'câzu'l-Kur'ân”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Ekim 2018): 185-216.
- Bursavî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Çelebi, İlyas. “Sünnetullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 159-160. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyau'l-kitâbi'l-Arabî, 1383/1963.
- Dımaşkî, Ebû Hafs Siracüddîn. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. trc. Cahit Koytak v.dğr. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâ, 2001.
- Fehd er-Rûmî. *Menhecu'l medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse fi't-tefsîr*. Riyad: Müessesetu'r-Risâle, 1983.
- Güneş, Abdulkâki. “Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplulukların Çöküş Nedenleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (Haziran 2005): 61-93

- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemeretü'l-lüğa*. thk. Ramzî Münîr Baklebekî. Beyrut: Dâru'l-İlm il Meleâyîn, 1987.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1414/1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdurrezak Mehdi. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Ķur'ân*. Thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006): 26-55.
- Karaman, Hayrettin v.dğr., *Kur'ân Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Kutluer, İlhan. "Determinizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 215-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsiru'l-Mâturîdî (Te'vilâtu Ehli's-Sünne)*. thk. Mecdî Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüketu ve'l-'uyûn*. Thk. Seyyid ibn Abdilmaksur b. Abdirrahman. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mertoğlu, M. Suat. "Tefsîrü'l-Menâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 297-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Ķur'ân*. trc. Muhammed Han Kayani v.dğr. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin kavramsallaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm)*. Kahire: Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Amme li-l-Kitâb, 1990.
- Salmazzem, Mehmet. *Kur'ân'ın İ'câzına Çağdaş Bir Yaklaşım Menâr Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Şehhâte, Abdullah Mahmûd. *Menhecu'l-İmâm Muhammed 'Abduh fî Tefsîri'l-Ķur'ân'il-Kerim*. Kahire: Matba'atu Câmi'ul Kahire, 1984.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mensur b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.
- Şentürk, Mustafa. "Kur'ân'da Toplumsal Değişme Olgusu Disiplinler Arası Bir Giriş Denemesi". *Marife* 14/2 (2014): 25-42.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân fî te'vili'l-Ķur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 2000.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-'arûs*. B.y.: Dâru'l-Didâye, ts.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim. *Me'âni'l-Ķur'ân ve i'râbuhu*. Thk. Abdulcelil Abduh Şelbî. Beyrut: Ale-mu'l-Kutub, 1998.
- Zemahşerî, Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer. *Esâsu'l-Belağa*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Savde. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1998

ŞÂFİÎ USÛLCÜLERİN MUHTELEFÜN FÎH OLAN RİVAYETLERİ TERCİH VE YORUMLAMA GEREKÇELERİ - EBÛ İSHÂK eş-ŞÎRÂZÎ ÖRNEĞİ-

Dr. Öğr. Üyesi Nurullah AGİTOĞLU

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ nurullahagitoglu@gmail.com

Giriş

Medine merkezli Hicaz fıkıhı ile Kûfe merkezli Irak fıkıhı arasında orijinal bir sentez meydana getiren İmam Şâfiî'ye (ö. 204/820) nispet edilen fıkıh ekolü ve bu çizgideki fıkıh birikimi Şâfiî mezhebi diye isimlendirilmiştir.¹ Şâfiî mezhebi çok sayıda müntesibi olan bir ekol olarak değişik Müslüman beldelerde yayılma imkânı bulmuştur. Sistemli bir mezhep olarak kendine has bir metodoloji geliştirdiği gibi önemli usûlcülerin de yetişmesini sağlamıştır.

Şâfiî mezhebi içerisinde önemli ve etkili birçok âlim yetişmiştir. Bu mezhebin önemli fakih ve usûlcülerinden biri de Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî'dir (ö. 476/1083). Fıkıh eğitimi ile yakından ilgilenen ve çok sayıda eser telif eden Şîrâzî'nin özellikle *el-Lüma' fî usûli'l-fıkh* adlı eseri göz önünde bulundurulduğunda, onun usûlcülüğüne dair malumata ulaşmak kolaylaşmaktadır.

Şîrâzî'nin mezkûr eserinde özellikle muhtelefun fîh olan rivayetleri tercih ve yorumlama nedenleri konusuna yaklaşımı dikkat çekmektedir. Tercihin de bir yorumlama ameliyesi olduğu unutulmamalıdır. Şîrâzî'ye göre tercih sened ve metin açısından yapılır. O, her iki alanda 12'şer olmak üzere 24 madde tercih gerekçesi sıralamıştır.

Biz çalışmamızın birinci bölümünde Şîrâzî'nin kısaca hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdikten sonra ikinci bölümde onun sened ve metin bakımından öngördüğü tercih nedenlerini ele alıp irdeleyecek ve değerlendirme yoluna gideceğiz. Bu çerçevede sened bakımından tercih nedenleri ve metin açısından tercih nedenlerini verdikten sonra genel bir değerlendirme yoluna gideceğiz. Ardından çalışmamızı bir sonuç ile bitireceğiz.

¹ Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38: 233.

1. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin kısaca hayatı ve eserleri

Tam adı Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) olan müellifimiz, Şîraz'ın güneyindeki Fîrûzâbâd beldesinde dünyaya gelmiştir. İlim tahsili için Basra ve Bağdat'a gitmeden önce ilk eğitimini doğduğu yerde, ayrıca Şîraz ve Gandecân'da aldı. Bağdat'a geçtikten sonra ömrünün sonuna kadar orada kaldı. Bağdat'ta usûl, fıkıh ve cedel ilimlerini tahsil ettiği hocaları şunlardır: Ebû Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Ebû Hâtim Mahmûd b. Hasan el-Kazvînî (ö. 414/1023), Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Beyzâvî, (ö. 424/1032) ve İbn Râmîn (ö. 430/1038). Ebû Bekir el-Berkânî (ö. 436/1083), İbn Şâzân el-Bağdadî (ö. 420/1029) gibi âlimlerden de hadis dersleri almıştır.² İlmî kişiliğinin oluşmasında en önemli rol yaklaşık olarak on yıl kadar kendisine öğrencilik yaptığı hocası Ebû Tayyib et-Taberî'ye aittir.³

Şîrâzî'nin, bir Müslümanın Fatihâ'yı bilmesi kadar, mezhepler arası hilaf meselelerine vakıf olduğu ve özellikle münazara ilminde dönemin sayılı âlimlerden birisi olarak kabul edildiği nakledilmektedir. Rivayete göre Şîrâzî ile karşılaşp bir mesele hakkındaki görüşünü dinleyen Mâverdî (ö. 450/1058) onun gibisine denk gelmediğini söylemiş ve şayet İmam Şâfiî görseydi onu mutlaka iftihar ederdi, demiştir. Hocası Ebû Tayyib et-Taberî'nin ölümü üzerine Şîrâzî, Bağdat'ta Şâfiî mezhebini temsil konumuna gelmiştir. Bağdat o dönemlerde mezhepler arası yoğun rekabete ve siyasî çekişmelere sahne olan bir bölge idi.⁴

Şîrâzî, yaşadığı dönemde ilk önce Büveyhî-Abbâsî mücadelesi daha sonra ise Selçuklu-Abbâsî mücadelesine şahit olmuştur. Büveyhîler devrinde Sünnî-Şîî çatışması vardı. Tuğrul Bey Bağdat'a girip Büveyhî egemenliğini yok edince, mücadele Sünnî mezhepler arasındaki ihtilâf ekseninde yoğunlaşmaya başlamıştır. O dönemde Bağdat'ta Hanbelîler güçlü idi. Mâlikî mezhebi ise hicri beşinci yüzyılda Bağdat'ta neredeyse yok olma noktasına gelmiş idi. Nîşâbur merkezli Büyük Selçuklu devleti, Hanefî mezhebini desteklemişse de daha sonra bu politikadan vazgeçilmiştir. Alparslan (1064-1072) ve Melikşah (1072-1092) dönemlerine

² Şemsuddin ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993), 18/452-463; Ebu İshak eş-Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, (Müellifin özgeçmişi kısmı), Thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Daru'r-Râidi'l-Arabi, Trs.), 5 vd.; Bilal Aybakan, "Şîrâzî, Ebu İshak", *DİA*, c. 39, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 184; Ayrıca Şîrâzî ile ilgili yapılmış kayda değer bazı ilmi çalışmalar için bkz. Tuba Erkoç, "Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri", (İstanbul Üniversitesi, Yüksek lisans Tezi, 2011); Abdülkerim Özeydin, "Bağdat Nizamiyye Medresesi'nin İlk Müderrisi Ebu İshak eş-Şîrâzî ve Medresenin Resm-i Küşad", *Şarkiyat Mecmuası*, sayı: 26 (2015-1) 85-99; Nihat Özdemir, "Ebu İshak Eş-Şîrâzî'nin el-Lüma' adlı eserinde Hanefilere yönelttiği Görüşlerin Tahlili", (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Hüseyin Akkurt, "Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin İcma Anlayışı", (Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Ahmet Özdemir, "Âhâd Haberinin Reddedildiği Durumlar-Şafii Âlimlerinden Ebû İshâk Eş-Şîrâzî (Ö. 476/1084) Örneği", *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Metinler Kitabı*, Ed. Bülent Cercis Tanrıtanır, Amenah Manafidizaji, (Mardin: İksad Yay., 2018), 449-450.

³ Aybakan, "Şîrâzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39: 184

⁴ Aybakan, "Şîrâzî", 39: 184-185.

denk gelen zamanda Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) etkisiyle Şâfiî mezhebine özel bir ilgi gösterilir olmuştur. Nizâmülmülk, ilmîni takdir ettiği Şîrâzî'yi müderris tayin etme düşüncesiyle Nizâmiye Medresesi'ni inşa ettirdi. Şîrâzî, hayatının sonuna kadar buradaki müderrislik görevini sürdürmüştür.⁵ Onun ilmî şahsiyetinin şekillenmesinde, bu hareketli ve karışık ortamın da tesiri büyük olmuştur. Onun münazara ve cedel konusundaki maharetinin bu ortamdan güç bulmadığı düşünülemez.

Öğretim ve ilmî telif faaliyetlerini bu gerilimli ortamda devam ettiren Şîrâzî, pek çok sosyal anlaşmazlığın çözümünde rol oynamıştır. Bazen kendisini mezhepler arası tartışmaların içinde bulmuştur. Şâfiîlerin Hanbelîleri teşbih ve tecsim ile suçlaması ile çıkan tartışmalarda da Şîrâzî çoğu zaman aracı rolünü oynamıştır.⁶ O, ilmî ve sosyal meselelerde hep müspet ve yapıcı yönü ile öne çıkmış bir âlim portresi çizmiştir.

İlmî birikim ve yorum yeteneğini eserlerine dökmeyi ihmal etmeyen Şîrâzî, çok önemli çalışmalar ortaya koymuştur. Eserlerini şöyle sıralamak mümkündür:

1. *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Şâfiî fıkhnın ana kaynaklarından biri olan eserde mezhepteki temel hükümler ve mezhep içi ihtilâflar delilleriyle ele alınmaktadır.
2. *et-Tenbîh fî fûrû'î'l-fıkhi's-Şâfiî*. Bu muhtasar eser Şâfiî fıkhnın beş muteber kitabından biri olup üzerinde çok sayıda şerh yazılmış, çeşitli ilmî çalışmalara konu olmuştur.
3. *el-Lüma' fî uşûli'l-fikh*. *el-Lüma'* müellifinden başka âlimler de şerh etmiştir. Çalışmamızda, onun muhtelefun fih rivayetlerdeki tercih gerekçelerini bu eseri bağlamında ele alacağız.
4. *Şerhu'l-Lüma'*. Yine onun eseri olan *el-Lüma' fî uşûli'l-fikh*'in kendisi tarafından yapılmış şerhidir.
5. *et-Tebşıra fî uşûli'l-fikh*. Mütakellimîn metoduna göre yazılmış olup sadece hilâfla ilgili meselelere temas etmektedir.
6. *el-Mülahhas fî'l-cedel*. Şîrâzî'nin cedele dair ilk eseridir.
7. *el-Ma'üne fî'l-cedel* (*Ma'ünetü'l-mübtedîn ve tezkiyetü'l-müntehîn fî'l-cedel*). Usûl-i fıkıh konularının cedel yöntemiyle ele alındığı kitap *el-Mülahhas fî'l-cedel*'in muhtasarı niteliğindedir.
8. *en-Nüket fî'l-mesâ'ili'l-muhtelef fihâ beyne's-Şâfiî ve beyne Ebî Hanife*.

⁵ Tacuddîn es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, (y.y: Daru Hicr, 1413), 4/215-256.

⁶ Subkî, *Tabakât*, 4/215-256; Aybakan, "Şîrâzî", *DİA*, c. 39, 185-186; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-lüma'*, (Thk. Abdulmecid Tutki), (Lübnan: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1988), 578-662. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Ahmet Özdemir, "Âhâd Haberinin Reddedildiği Durumlar-Şâfiî Âlimlerinden Ebû İshâk Eş-Şîrâzî (Ö. 476/1084) Örneği", *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Metinler Kitabı*, Ed. Bülent Cercis Tanrıtanır, Amenah Manafidizaji, (Mardin: İksad Yay., 2018), 449-450.

9. *Muhtasar fîma'htelefe fîhi Ebû Hanîfe ve's-Şâfiî*. Müellifin girişte belirttiğine göre yetmiş iki kitaptan yararlanılarak derlenen bu eserde Şâfiî ve Ebû Hanîfe arasındaki 555 hilâf meselesi delilleri verilmeden kısaca anlatılmıştır.
10. *Tezkiretü'l-mes'ûlîn fî'l-hilâf beyne'l-Hanefi ve's-Şâfiî*.
11. *el-Muhtasar fî usûli mezhebi's-Şâfiî*.
12. *el-İşâre ilâ mezhebi ehli'l-hak*.
13. *Akîdetü's-selef*.
14. *Tabakâtü'l-fukahâ'*. Sahâbe neslinden V. yüzyılın ortalarına kadar gelen meşhur fakihlerin kısa biyografilerini içermekte, fıkıhın müellif zamanına kadar ki gelişim seyrine dair genel bir tablo çizmektedir.⁷

Şîrâzî'nin muhtelefun fih rivayetler arasında tercihte bulunma gerekçelerini onun *el-Lumâ' fî usûli'l-fıkıh* adlı eserini esas alarak incelemeye çalışacağız. Müellifi ile beraber başka âlimler tarafından da şerh edildiği yukarıda zikredilmişti.

Bizim çalışmada esas alacağımız baskı *el-Luma' fî usûli'l-fıkıh maa havâşî'l-Kâsımî ve muhtasari tahrîci'l-Gumârî* adıyla yayınlanmış olandır.⁸

2. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin muhtelefun rivayetleri tercih nedenleri

Şîrâzî'nin mezkûr eserinde özellikle muhtelefun fih olan rivayetleri tercih ve yorumlama nedenleri konusuna yaklaşımı dikkat çekmektedir. Tercihin bir yorumlama ameliyesi olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu durum âlimlerin rivayetleri anlama gayesine matuftur. Böylece rivayetlerin anlaşılabilmesi kadar amel edilebilme ve işlevselliği noktasına da hizmet edilmiş olmaktadır.

Şîrâzî'ye göre tercih sened ve metin açısından yapılır. Bu bağlamda ona göre sened açısından, olaya müdahil olan ya da olayla bir ilişkisi olan başkasına tercih edilir. Bir başka tercih nedeni de fakihliktir. Zira fakih ne işittiğini daha iyi bilir. Metin bakımından da âlimlerin amel ettiği rivayetin veya lafız ve delili cem edenin sadece birisini cem edene tercih edileceğini belirtir. Buna benzer birçok kriter sıralayan Şîrâzî'nin sened ve metin bakımından öngördüğü tercih nedenlerini irdeleyecek ve değerlendirme yoluna gideceğiz.

En başta şu noktaya dikkat çekmekte fayda vardır. Muhtelefun fih rivayetlerde tercih meselesi âhâd haberde gerçekleşmektedir. Mütevatirde böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü mütevatir kat'î bilgi ifade eder. Genelde kabul edildiğine göre tercihte bulunmadan önce iki hadisin arası cem edilmeye ve

⁷ Geniş bilgi için bkz. Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, 19-20; Aybakan, "Şîrâzî", 185-186.

⁸ Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *el-Luma' fî usûli'l-fıkıh maa havâşî'l-Kâsımî ve muhtasari tahrîci'l-Gumârî*, Thk. Abdulkadir el-hatib el-Hasenî, (Bahreyn: Dâru'l-hadîsi'l-Kettâniyye, Trs.)

uzlaştırılmaya çalışılır. Cem mümkün değilse hadisin mensuh olup olmadığına bakılır. Nesh mümkün değilse tercih sebeplerine başvurulur.⁹

Şîrâzî'ye göre tercih sened ve metin açısından yapılır. O önce sened bakımından sonra metin açısından tercih sebeplerini 12'şer maddede sıralamıştır:

2.1. Sened açısından tercih nedenleri

Şîrâzî öncelikle muhtelefun fih olan rivayetlerde sened açısından 12 tercih gerekçesi sıralamaktadır. Tercih gerekçeleri şu şekildedir:

1. Yaş açısından büyük olan râvi, daha küçük olana tercih edilir. Zira büyük olanın daha iyi kavramış olduğu düşünülür.¹⁰
 2. Fakîh olan râvinin evlâ olduğu kabul edilir. Çünkü fakîh olan ne işittiğini daha iyi bilmekte ve kavramaktadır.¹¹
 3. Peygambere daha yakın olan kişi sünnetleri daha iyi bildiği için tercih edilir. Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'in (sas) ev hayatını daha iyi bilmesi gibi.¹²
 4. Olaya müdahil olan ya da olayla bir ilişkisi olan râvi böyle olmayan râviye tercih edilir.¹³ Zira böyle bir râvinin aktardığı olaya daha vâkıf olduğu ortadadır.
 5. Râvisi çok olan rivayet böyle olmayan rivayete tercih edilir. Çünkü topluluğun haberi daha kuvvetlidir.¹⁴ Râvilerin çokluğunun yanlış ve yanlış anlaşılmış olma ihtimalini zayıflatması rivayete güç kazandırmaktadır.
- Şîrâzî, {أَنَّ تَفْصِيلَ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرُ إِحْدَاهُمَا الْآخَرَى} ayetini burada delil olarak getirmiştir.¹⁵
6. Sohbeti çok olan râvi böyle olmayana tercih edilir. Çünkü o sünenleri daha iyi bilir.¹⁶
 7. Hadisin siyâkını daha iyi bilen rivayeti tercih edilir. Çünkü haberi daha iyi bir şekilde almıştır.¹⁷ Böyle bir râvinin rivayetin bağlamına olan vukûfiyeti rivayete güç verecektir.

⁹ Şîrâzî, *el-Luma'*, 217.

¹⁰ Şîrâzî, *el-Luma'*, 217.

¹¹ Şîrâzî, *el-Luma'*, 217.

¹² Şîrâzî, *el-Luma'*, 217; Ayrıca bkz. Ebu'l-Vefâ Ali b. Akil el-Bağdadî ez-Zaferî (ö. 513)'nin *el-Vadih fi Usulî'l-Fıkıh*, (thk. Abdullah et-Türkî, Müessesetu'r-Risale, Lübnan 1999, 2/351.

¹³ Şîrâzî, *el-Luma'*, 218.

¹⁴ Şîrâzî, *el-Luma'*, 218.

¹⁵ el- Bakara, 2/282.

¹⁶ Şîrâzî, *el-Luma'*, 218.

¹⁷ Şîrâzî, *el-Luma'*, 218.

8. Daha geç Müslüman olanın rivayeti tercih edilir. Çünkü o en son olan haberi daha iyi bilir. Ancak Hanefiler buna karşı çıkmıştır.¹⁸
9. Daha ihtiyatlı olan râvinin rivayeti tercih edilir. Çünkü haberi daha özenli nakletmiştir.¹⁹ İhtiyat ilmî titizliğin göstergelerindendir.
10. Konuşma açısından sıkıntı yaşamayanın rivayeti tercih edilir. Çünkü konuşma sıkıntısı yaşayanın hıfzının daha zayıf olduğu düşünülür.²⁰
11. Medine ehlinin olan râvinin rivayeti evlâdır. Çünkü onlar Hz. Peygamber'in fiillerini daha iyi bilir.²¹ Medine'nin sünnet yurdu olarak nitelendirilmesi yani ahkâma dair nassların genelde orada nüzûlü ve vürûdu Medine ehlinin önemini göstermektedir.
12. Kendisinden nakledilen rivayet hakkında ihtilafın olup olmamasına göre tercih durumuna bakılır. Bir râvinin rivayeti hakkında ihtilaf olabilir. Rivayeti hakkında ihtilaf olmayan tercih edilir.²²

2.2. Metin açısından tercih nedenleri

Şîrâzî muhtelefun fih olan rivayetlerde metin açısından da 12 tercih gerekçesi sıralamaktadır.

Tercih gerekçeleri şu şekildedir:

1. Kitap, sünnet ve kıyas gibi bir delile muvafık olan rivayet tercih edilmelidir. Zira bu haber, diğer delillerle desteklenmiştir.²³
2. Âlimlerin amel ettiği rivayet takdim edilir. Âlimlerin onunla amel etmesi haberin en son o şekilde olduğunu göstermektedir. Ehl-i harameynin (Mekke-medine) onunla ameli de böyledir. Çünkü şeriatın bununla devam ettiğini ve toplum tarafından nakledildiğini göstermektedir.²⁴
3. Lafız ve delili cem eden sadece birisini cem edene tercih edilir.²⁵
4. Lafız ve delil açısından ihtilafa düşünce lafzen güçlü olan tercih edilir. Çünkü delil muhtelefun fihtir. Lafız ise değildir.²⁶
5. Kavlî ve fiilî olan, sadece kavlî ya da fiilî olana tercih edilir.²⁷

¹⁸ Şîrâzî, *el-Luma'*, 218.

¹⁹ Şîrâzî, *el-Luma'*, 219.

²⁰ Şîrâzî, *el-Luma'*, 219.

²¹ Şîrâzî, *el-Luma'*, 219.

²² Şîrâzî, *el-Luma'*, 219.

²³ Şîrâzî, *el-Luma'*, 220.

²⁴ Şîrâzî, *el-Luma'*, 220.

²⁵ Şîrâzî, *el-Luma'*, 220.

²⁶ Şîrâzî, *el-Luma'*, 220.

²⁷ Şîrâzî, *el-Luma'*, 220.

6. Hüküm kast eden diğerine tercih edilir. Çünkü bu beyan ve ifade açısından daha kuvvetlidir.²⁸
7. Umum hüküm ifade eden rivayet, bir sebebe bağlı olan (mukayyed) hükme tercih edilir. Çünkü umum olanda ittifak diğerinde ihtilaf vardır. Birisi bir sebebe binaen gelmiş, diğeri ise geneldir.²⁹
8. Kendisi ile diğer rivayetin zıddına hüküm verilen rivayet tercih edilir.³⁰
9. İsbat eden nefyedene tercih edilir. Olumlu olumsuzla tercih edilir. Çünkü isbat edende fazla bilgi vardır.³¹
10. Nakil olan mubkî (beraeti zimmet asıl diyen) tercih edilir. Zira nakil olan şeri hüküm ifade etmektedir.³²
11. İhtiyatlı olan tercih edilir. Çünkü dinen bu daha iyi ve uygundur.³³
12. Sakınma ifade eden ibâha ifade edene tercih edilir. Bazılarına göre bu eşittir.³⁴

Yukarıda Şîrâzî'nin ihtilaflı rivayetler konusunda ön gördüğü tercih gerekçelerini sened ve metin bakımından 12'ser maddede güzel bir şekilde sıraladığını gördük.

Rivayetler açısından ihtilaf meselesi önem arz etmektedir. Bu bakımdan konunun hadis ilimleri içerisinde müstakil bir alan haline geldiğini hatırlatmakta fayda vardır. Muhtelifu'l-hadis ilmi ile ilgili biraz bilgi vermek gerekirse şunlar söylenebilir:

Terim anlamıyla hadîslerin muhalefeti demek olan ihtilâfu'l-hadîs terimi, sahih olarak rivayet edilmiş, dış görünüş bakımından birbirine zıt görünen, cem' ve te'lifin yapılabildiği yahut iki hadîsten birinin tercihiyle diğerinin terki ve tercih olunanla amel edilmesi sürecini ifade eder.³⁵

Aslında muhtelifu'l-hadis iki hadisin zahirî olarak birbirine zıt anlamlarda vârid oluşudur. Her âlimin; hattâ her Müslümanın bilmesi gerekli görülen bu konu, Hz. Peygamber'in hadislerinde var olduğu zannedilen tenakuzun giderilmesine

²⁸ Şîrâzî, *el-Luma'*, 221.

²⁹ Şîrâzî, *el-Luma'*, 221.

³⁰ Şîrâzî, *el-Luma'*, 221.

³¹ Şîrâzî, *el-Luma'*, 221.

³² Şîrâzî, *el-Luma'*, 221.

³³ Şîrâzî, *el-Luma'*, 221.

³⁴ Şîrâzî, *el-Luma'*, 221.

³⁵ Geniş bilgi için bkz. Ahmed Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi Mukaddimesi*, DİB yay. Ankara, 1982, I, 251, Talat, Koçyiğit, *Hadîs İstilahları*, Ankara: AÜİF yay. 1985, 268; İsmail Lütfi, Çakan, "Hadis Usulu Kitaplarında "İhtilafü'l-Hadis" , *MÜİFD*, İst., Sayı: 4, (75-115) , 1986; Bayram Kanarya, "İmâm Şafî'nin "İhtilâfu'l-Hadis" İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633* Sayı:VIII Kasım 2012, 102.

imkân sağlar.³⁶ Hadis uleması, muhtelifu'l-hadis denilen bu konu ile meşgul olmuşlar ve birbirine zıt görülen hadisler arasını birleştirerek problemin giderilmesinde başarı sağlamışlardır. Bu konuda ilk defa *İhtilafu'l-hadis* adı altında bir kitap telif eden İmam Şâfiî (ö. 204/820) olmuştur. Ondan sonra aynı konuda İbn Kuteybe ed-Dineveri (ö. 275/889) hadislerde tenakuz bulunduğunu ileri sürerek onları reddeden hadis düşmanlarına cevap vermiştir.³⁷

Yine aynı konuda kitap te'lif edenler arasında İbn Cerir et-Taberî (ö. 224/838) ile et-Tahavî'nin (ö. 239/853) isimleri zikredilebilir. İbn Huzeyme (ö. 311/924) de, muhtelifu'l-hadis konusunda öne çıkmış kişilerdendir. Onun "birbirine zıt hiç bir hadis bilmiyorum; her kim böyle bir hadis biliyorsa, getirsin onu telif edeyim" sözü, bu konudaki bilgisini göstermek bakımından dikkate değerdir.³⁸

Yukarıda da görüldüğü üzere muhtelifu'l-hadisın çözüm yöntemlerinden biri tercih yöntemidir. Tercih için ilgili âlimler birçok gerekçe ortaya koymuşlardır.

İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), iki hadis arasında yapılan tercih için elli sebep bulunduğunu zikrederse de, Suyûtî (ö. 911/1505), bazı ulemanın bunları yüze çıkardığını söylemiş ve kendisi yedi kısım içerisinde yüz kadar sebebi örnekleriyle açıklamıştır. Bu yedi kısma bakıldığında şöyle bir tablo ile karşılaşırız:

1. Râvilerin hallerine bakılarak tercih yapılır. Örneğin tercih edilen hadisin râvileri, diğerinin râvilerine nisbetle daha çok olur. Fazla râviler tarafından rivayet edilen hadiste, râvileri az olan hadise nisbetle hata ihtimali daha azdır. Mesela tercih edilen hadisin râvileri, diğerine nisbetle daha fakih olurlar.
2. Hadisin tahammülüne bakılarak tercih yapılır. Örneğin tahammülün vakti bülûğ çağından önce veya bu çağa yakın bir zamanda işitilen hadise nispetle olgunluk çağında işitilen hadis daha güvenilirlerdir.
3. Hadisin rivayet keyfiyetine bakılarak tercih yapılır. Örneğin hadislerden birisinin lafzen, diğerinin manen rivayet edilmesi veya rivayetlerden birisinde sebebi vürûdun zikredilmesi, diğerinde zikredilmemesi.
4. Vürûd vaktine bakılarak tercih yapılır. Mesela hadislerden birinin Medenî, diğerinin Mekkî olması.
5. Haber lafzına bakılarak tercih yapılır. Örneğin hâssın âmma tercihi.
6. Hükme bakılarak tercih yapılır. Mesela tahrime delâlet eden hadisin ibahaya delâlet eden hadise tercihi gibi.
7. Hârici durumuna göre tercih yapılır. Örneğin Kur'ânın zâhirine muvafakat eden hadisin diğerine tercihi.³⁹

³⁶ İbnü's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, Thk. Nureddin İtr, (Beyrut: Darau'l-Fikir, Trs.) 284.

³⁷ Suyûtî, *Tedrib*, 651 vd.; Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 147-148.

³⁸ Suyûtî, *Tedrib*, 652; Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 148.

³⁹ İbnü's-Salah, *Ulûmu'l-Hadis*, 286; Geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 149-150.

Öte yandan Şâfiî usulcileri, kesin deliller arasında teâruz bulunmayacağı düşüncesinden hareketle daha çok hadislerin ve kıyasların tercihi konusuna yer vermişlerdir. Usulcüler teâruz halindeki delillerden birinde bulunup diğerine karşı üstünlük sağlayan her vasfın tercih sebebi olabileceğini belirtmiş ve bazı vasıfların kabulü konusunda görüş birliğine varmış olsalar da tercih için yeterli olacak nitelikleri belirlemede aralarında geniş görüş ayrılıkları bulunmaktadır.⁴⁰

Muhaddisler ise, hadisler arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışırken sırasıyla, cem' ve te'lif, nesh, tercih ve tevakkuf gibi yöntemleri kullanmışlardır. Sıralama hususunda teorik tartışmalar olmuştur. Hadislerin çözümlemesi yapılırken bazen bir yöntem bazen de birkaç yöntem birlikte kullanılmıştır. Bunlardan nesh ve tercih kesin bir çözüm yolu olmakla birlikte, hadîslerden birinin ihmal edilmesi ne meydan verdiği için gerekli olmadıkça başvurulmamıştır.⁴¹

Şâfiî uleması içinde önemli bir usûlcü olarak öne çıkan Şîrâzî'nin el-Lümâ' adlı eserinde muhtelefun fih rivayetleri tercih gerekçelerini çok sistematik olarak ele aldığı görülmektedir. Kimi âlimlerin 50, bazılarının 100'e kadar çıkardığı tercih gerekçelerini 12'si sened 12'si de metin ile ilgili olmak üzere 24 başlıkta sıralamış olması dikkat çekmektedir.

Sıraladığı tercih sebeplerini anlaşılır bir şekilde özetleyip sunan Şîrâzî'nin, hem Şâfiî usûlcileri hem de muhaddislerin sıraladıkları gerekçeleri mezkûr eserinde derli toplu bir biçimde özetlemiş olması, onun iyi bir usûlcü, cedel tekniklerine vâkıf bir âlim, tartışmalara hâkim ve halkın sorunlarına çözüm üretmeye çalışmış ve aynı zamanda eser telif etmiş bir bilgin olması gibi özelliklerine uygun düşmektedir.

SONUÇ

Şâfiî mezhebi içerisinde önemli ve etkili birçok âlim yetişmiştir. Bu mezhebin önemli fakih ve usûlcülerinden biri de Ebû İshâk eş-Şîrâzî'dir. Onun ilmî şahsiyetinin şekillenmesinde, kendi dönemindeki hareketli ve karışık ortamın tesiri büyük olmuştur. Onun münazara ve cedel konusundaki maharetinin bu ortamdan güç bulduğu söylenebilir.

İlmî birikim ve yorum yeteneğini eserlerine döken Şîrâzî, çok önemli çalışmalar ortaya koymuştur. Şîrâzî'nin özellikle *el-Lüma' fi usûli'l-fıkh* adlı eseri göz önünde bulundurulduğunda, onun usûlcülüğünü anlamak kolaylaşmaktadır.

⁴⁰ Suyûtî, Celaluddin, *Tedribü'r-râvî*, Thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Feryâbî, (Beyrut: Mektebetü'l-kevser, Beyrut, Trs.), 654-659; Kanarya, "İmâm Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi", 107; Şükrü Özen, "Tercih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40: 484-487.

⁴¹ Kanarya, "İmâm Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi", 106.

Muhtelifu'l-hadisın çözüm yöntemlerinden biri tercih yöntemidir. Tercih için ilgili âlimler birçok gerekçe ortaya koymuşlardır. İbnu's-Salâh, iki hadis arasında yapılan tercih için elli sebep bulunduğunu zikretmiş; Suyûtî, bazı ulemanın bunları yüze çıkardığını söylemiş ve kendisi yedi kısım içerisinde yüz kadar sebebi örnekleriyle açıklamıştır.

Şîrâzî'nin mezkûr eserinde özellikle muhtelefun fih olan rivayetleri tercih ve yorumlama nedenleri konusuna yaklaşımı dikkat çekmektedir. Tercihin de bir yorumlama ameliyesi olduğu unutulmamalıdır. Şîrâzî'ye göre tercih sened ve metin açısından yapılır. O, her iki alanda 12'ser olmak üzere 24 madde tercih gerekçesi sıralamıştır.

Sıraladığı tercih sebeplerini anlaşılır bir şekilde özetleyip sunan Şîrâzî'nin, hem Şâfiî usûlcüleri hem de muhaddislerin sıraladıkları gerekçeleri mezkûr eserinde derli toplu bir biçimde özetlemiş olması, karmaşık olan bir konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed Naim. *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi Mukaddimesi*. Ankara: DİB yay., 1982.
- Akkurt, Hüseyin. "Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin İcma Anlayışı", Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38: 233.
- Aybakan, Bilal. "Şîrâzî, Ebu İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39: 184.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Hadis Usulu Kitaplarında "İhtilâfu'l-Hadis" , *MÜİFD*, İst., Sayı: 4, (75-115) , 1986.
- Ebu'l-Vefâ Ali b. Akil el-Bağdadî ez-Zaferî. *el-Vadih fi Usuli'l-Fıkh*. Thk. Abdullah et-Turkî, Lübnan: Müessesetu'r-Risale, 1999.
- Erkoç, Tuba. "Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri", (İstanbul Üniversitesi, Yüksek lisans Tezi, 2011).
- İbnü's-Salah. *Ulûmu'l-Hadis*. Thk. Nureddin İtr, Beyrut: Daru'l-Fikir, Trs.
- Kanarya, Bayram. "İmâm Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-Hadis" İsimli Eserinde Muteâriz Hadisleri Çözme Metodolojisi", -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı:VIII, Kasım 2012, 102.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstılahları*. Ankara: AÜİF yay., 1985.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- Özaydın Abdülkerim. "Bağdat Nizamiyye Medresesi'nin İlk Müderrisi Ebu İshak eş-Şîrâzî ve Medresenin Resm-i Küşadı", *Şarkiyat Mecmuası*, sayı: 26 (2015-1) 85-99.
- Özdemir, Ahmet. "Âhâd Haberin Reddedildiği Durumlar-Şâfiî Âlimlerinden Ebû İshâk Eş-Şîrâzî (Ö. 476/1084) Örneği", *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Metinler Kitabı*, Ed. Bülent Cercis Tanrıtanır, Amenah Manafidizaji, (Mardin: İksad Yay., 2018), 449-450.

Özdemir, Nihat. "Ebu İshak Eş-Şîrâzî'nin el-Lüma' adlı eserinde Hanefilere yönelttiği Görüşlerin Tahlili". (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

Özen, Şükrü. "Tercih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40: 484-487.

Subkî, Tacuddîn. *Tabakâtu's-Şafiyye*. y.y: Daru Hicr, 1413.

Suyûtî, Celalüddin. *Tedribü'r-râvî*. Thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Feryâbî, Beyrut: Mek-tebetü'l-kevser,, Trs.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *Şerhu'l-luma'*. Thk. Abdulmecid Tutki, Lübnan: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1988.

Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Luma' fî usûli'l-fıkıh maa havâşî'l-Kâsımî ve muhtasari tahriri'l-Gumârî*. Thk. Abdulkadir el-hatib el-Hasenî, Bahreyn: Dâru'l-hadîsi'l-Kettâniyye, Trs.

Şîrâzî, Ebu İshak. *Tabakâtu'l-Fukahâ*. Thk. İhsan Abbas, Beyrut: Daru'r-Râidi'l-Arabi, Trs.

Zehebî, Şemsuddin. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993.

İSLAM HUKUKU'NDA ZEKÂTA KONU OLMASI AÇISINDAN MAL TANIMI

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf BALTA

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı/
ybalta@artvin.edu.tr

Giriş

Mal kelimesi, nasslarda insanların sahip oldukları tüm mal varlığını ifade eden muhtevalı bir kavramdır. İslam hukukunda mülkiyet başta olmak üzere, zekât gibi ibadetleri, eşya, menfaat, hak ve alış veriş gibi konuları ilgilendiren temel bir kavramdır. Klasik dönem fıkıh kitaplarında *mal* anlayışı, dönemlere göre revaçta olup mal denilen şeylerle tarif edilmiş ve muhtevası bu şekilde sınırlandırılmıştır. Bu durum o dönemin yaygın mal kalemlerini yansıtmaması açısından da önemlidir. Zâhiriler hariç, diğer mezhepler kendi dönemlerinin şartlarını yegâne dönem olarak ileri sürmemiş ve değişmez kabul etmemiştir.

Nasslarda çeşitli malları ifade etmek için kullanılan müteradif kavramlarında, mal anlayışını bazı mallarla sınırladığı görülmektedir. Mal ve malla ilgili kullanılan bu müteradif kavramların manaları, bilineni ihtiva ettiği gibi, gelecekte ihdas edilecekleri de kapsayacak umûmîliktedir. Buna bağlı olarak bu malların vergilendirilmesi açısından, Rasulüllah döneminde var olan tüm mal çeşitleri zekâta tabi tutulmuştur. Daha sonra sahabe döneminden başlanarak Rasulüllah'ın nüfuz coğrafyasında olmayıp döneminde zekatlandırılmayan bazı malların değer kazandığı görülmektedir. Yine Müslümanların yaşadığı bölgelerde olmayan bazı mal çeşitleri zaman içinde fetihlerle Müslümanların eline geçmiş veya tanınmıştır. Dolayısıyla zekatlandırılması gündeme gelmiş ve bunlardan meşrû-mütekavvim olanlardan zekât alınmaya başlanmıştır. Bazı şeylerde daha önce mal olma kıymeti kazanamadığından kullanılmazken, özellikle de sanayi devriminden sonra günümüze değin mal olma niteliği kazanarak mal sayılmış ve zekâta tabi tutulmuşlardır. Bu çalışmada, mal kavramıyla var olanın başlangıçtan günümüze geçirdiği kavramsallaşma merhalelerinin ne olduğunu tespiti katkı

sunmak ve günümüzde zekâtla ilgili yazılan eserlerdeki mal tarifi ve zekat malları arasındaki tenakuzlara işaret etmektir. Mesela Hanefiler'in menfaat ve hakları dışarda bırakan mal tarifleri verilirken; mallarda kira gelirleri ve telif hakları gibi menfaat ve haklar zekat malı olarak sayılmaktadır.¹ Bu aşamadan sonra mal anlayışının ne olması gerektiği konusunda düşünmeye kapı aralamaktır.

1. MAL KAVRAMININ SÖZLÜK VE TERİM ANLAMLARI

Sözlükte, zenginleştirmek, maddi manadaki ihtiyacı karşılama anlamındaki “مول” “mevele” fiil kökünden türemiş olan *mal* “المال” kelimesi, eşyanın tümünden sahip olunan her şeydir. Gerçekte altın ve gümüşe malik olmak anlamında iken daha sonra elde edilen ve ayn olan şeyler manasında kullanılmıştır. Ayn'dan malik olunanlardır ki. Deve, sığır, at, koyuna; insanın tasarrufunda olan ayn maddi ve menfaat, ağaç, arazi, hayvan ve ticaret malından hepsine ıtlak olunan şeylerin ismine mal² denilir. Kendisinde “bezl (harcama, mal feda etmek) ve men (biriktirme, harcamama ve herhangi bir tasarrufu engellemek)” gerçekleşir. Toprak, kül, menfaat benzerleri bundan çıkarılır. Mal, insanların bazılarının veya hepsinin iddihârıyla (saklama, biriktirme) edinmesiyle sabit olur.³ Mecelle'de mal: “Tab-ı insanı mâil olupta vakti hâcet için iddihâr olunabilen şeydir ki menkûle⁴ ve gayrı menkûle⁵ şâmil olur;”⁶ şeklinde tarif edilmiştir. “*Hıyâzeti*” ve “*ihrâzı*”⁷

¹ Yusuf Karadavi, *Fıkhu'z-Zekât*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1984), 1: 133; Komisyon (Yaşar Yiğit, Mehmet Keskin, İsmail Karagöz), *Zekat İlmihali* (Ankara: DİB Yay., 2011), 77.

² Mecdüddîn Muhammed b. Yakup Firûzâbâdî Şirâzî, *el-Kâmûsü'l-muhit* (Mısır, 1980), 4: 52; Mahmud Abdurrahman Abdulmenâm, *Mu'cemu'l-Mustalahât ve el-Fâdî'l- Fıkhiyye* (Kahire: t.y.), 3: 194; Ali Şafak, *Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul:1995), 300; Hasan Hacak, “Mal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27: 461.

³ Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfü ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l- ulûm*, nşr. Ali Dahrûc (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 2: 1422.

⁴ “Menkul mal”: Bir mahalden diğerine nakli mümkün olan şeydir ki nukûd (paralar) ve urûza (ticaret malları), hayvanât ve mekilât (hacim ölçüsü ile ölçülen mallar) ve mevzûnata (tartılabilen) şâmil olur. (Mecelle: 128 mad.). “Emvâli menkule”: Akâr dışındaki taşınır mallar. (Bilmen, *Kâmûs*, 6: 9; Erdoğan, *Hukuk ve Fıkıh Terimler Sözlüğü*, 289)

⁵ “Gayrı menkul mal”: Akar denilen ev, dükkân, arsa gibi başka yere taşınması mümkün olmayan şey, taşınmaz şey. (Bilmen, *Kâmûs*, 6: 10; Erdoğan, *Hukuk ve Fıkıh Terimler Sözlüğü*, 121)

⁶ Ali Haydar, *el-Mecme'atü'l-cedide* (Dersâadet: 1332), 138'den Mecelle 126. Madde naklen; Bilmen, *Kâmûs*, 6: 8; Abdulaziz Bayındır, *İslam Muhâkeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1986), 40.

⁷ “*Hıyâzet*”: El koymak ve istila etmektir. El konulan şey bir korunakta (hırz) olabilir ya da olmadan korunabilir. *Hıyâzet*, hırzdan daha umumdur. Fukahaya göre mülk/milk sebeplerinden biridir. Özel anlamıyla elde mevcut bir şeyde hak ve tasarruf sahibi olmak demektir. Malikler'e göre bir şey üzerindeki hâkimiyeti, güç ve kudreti isbat etmektir. Diğer fukahaya göre, teslim alma manasındadır. (Nezih Hammâd, *İktisadi Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, çev. Recep Ulusoy (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 120.

mümkün olup âdeten intifâ edilebilen (yararlanılabilen) her şeydir,”⁸ Mecelle- nin 126. maddesindeki mal tarifini tadil eden maddede mal, “gerek ayan gerek menafi gerek hukuk olsun halk arasında tedavül eden şeylerdir,” şeklinde tarif edilmiştir. Mal aynı zamanda, eşyadan malik olduğumuz her şey olarak maruftur. Araplarda çoğunlukla deveye mal denir. Çünkü onlarda en çok bulunan devedir. Cemisi “أَمْوَال” “*emvâl*” dir.⁹

Sözlük ve terim olarak mal, örnekler verilerek ayn olan şeyler ve bunun dışında kalan menfaat ve hakların anlaşılmasına delalet eden manalarla tarif edilmiştir.

1.1. Kur’ân ve Sünnet’te Mal Kavramı

Mal kavramının, Kur’ân ve Hadis’te sözlük anlamıyla müfret- cemi olarak kullanılmaktadır. “الْمَال”-“مال”¹⁰. Aynı zamanda bunlar marife veya nekra’dırlar. “الْأَمْوَال”-“أَمْوَال”. Bu şekildeki kullanımlar mala ait birçok vasfın varlığını beyan etmesi açısından önemlidir.

Müfret kullanımda, âyet ve hadislerin kendi içlerindeki siyak ve sibaka bakıldığında, müfret olmasına rağmen “الْمَال” kelimesinin çoğulu ifade eden cins anlamında kullanıldığı görülmektedir. Zekâtla ilgili hadislerde *mal* kavramı ya “الْمَال” veya “أَمْوَال” şeklinde kullanılmış ya da *emval* “أَمْوَال” kavramıyla beraber doğrudan zekât alınan mallar sarih olarak zikredilmiştir.¹¹

Kur’ân’da *mal* kavramı, insanların sahip oldukları tüm malları veya mülkiyeti belli olmayan malları ifade etmektedir. el-Bakara 2/177, Hûd 11/29, el-Kehf 18/46, eş-Şura 26/88, el-Fecr 89/20. âyetler bu manada gelmiştir.¹² Âyetlerde “أَمْوَال” kavramı, muzaf olduğunda malın mülkiyetini ifade edecek şekilde kullanılırken, “الْمَال” şeklinde yalın olarak ise malın mülkiyetinin kime ait olduğu belli olmayan malı ifade edecek şekilde olduğu anlaşılmaktadır.¹³

Kur’ân’ı Kerim’de *mal* kavramı izafet terkihi içinde müfret, kullanılmıştır. “سَعَلْنَا أَمْوَالَنَا” “Allah’ın malı”¹⁴ ifadesiyle Allah’a izafe edilmiştir. Cemi olarak

⁸ Mutafa Ahmet Zerkâ, *el-Medhalü'l-Fıkhul-Âmira* (Cidde: 2004), 1: 351; Haydar Yardımcı, *İslam Hukuku’nda Rehnin Menfaatlerinden Yararlanmanın Hukuki Durumu* (Yüksek Lisans Tezi, Maraş Üniversitesi, 2011), 29.

⁹ Cemâluddîn Ahmed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, m-v-l mad. (Beyrût: 1996), 4300; Firûzabâdî, *Âmûsu'l-Muhîd*, 4: 52; Mecdüddîn el-Mübârek b. Esirüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fi Garibi'l-hadis ve'l-eşer* (Beyrût: t.y), 4: 373; Tehanevî, *Keşşâf*, 2: 1422; Abdulmenâm, *Mu’cem*, 3: 194; Hacak, “Mal”, 461.

¹⁰ el-Kehf 18/146; eş-Şuarâ 26/ 88.

¹¹ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitâbu'l-Emvâl*, nşr. Ebû Enes Seyyid b. Recep (Mısır: Dâru'l-Hedyi'n-Nebevî, 2007), 360.

¹² Karadâvî, *Fıkhul-Zekât*, 1: 133.

¹³ Bkz. el-Bakara 2/177; el-Kehf 18/46; el-Fecr 89/20.

¹⁴ en-Nûr 24/33.

“bizi meşgul etti,”¹⁵ ifadesiyle mal insana izafe edilmiştir. *Mal* kavramı, “O’nun malı” “مَالُهُ”, “onların malları” “أَمْوَالُهُمْ” “sizin mallarınız” “أَمْوَالُكُمْ” ve “insanların malları” “أَمْوَالُ النَّاسِ” gibi¹⁶ tekil, çoğul ve topluluk ifade eden kelimelere muzaf olmuştur. Bu tamlamaların hepsinde mal insanlara izafe edilerek, muhatapların tüm sahip oldukları varlığı kapsayacak manada kullanılmıştır. Bu terkiplerin geçtiği âyetlerde insanların sahip oldukları mallarından örneklerde verilerek infaktan bahsedilmiştir. “Allah’ın (cc) size verdiği malından veriniz”; “onların mallarından sadaka al” ve “onların mallarında bir hak olduğunu” bildiren ifadeler, zekât verilen belli malları ifade etmektedir. Âyetlerde ki bu durum, “mal” ve “emval” kavramlarının yalın ve terkiiple kullanılması, sahip olunan her şeyi ihtiva eden geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Ayrıca insanların mallara sahip olması, mutlak sahip olan Allah’a(cc) göre izafi ve geçicidir. Allah (cc) malı insana dünyevi ihtiyaçlarını karşılarsın diye vermiştir.

Kur’ân’ı Kerim’de, *mal* kavramının, farklı coğrafi bölgelerdeki yaşam tarzlarının mal anlayışına, dolayısıyla mal kavramına farklı anlamlar kattığına vurgu yapan örnek ayetler mevcuttur. *Mal* kavramının farklı coğrafyalarda ortak anlamının yanında özel anlamlarda da kullanıldığı görülmektedir. Bu malın umumi/genel bir anlama sahip olduğunu göstermektedir. el-Fetih 48/11. “سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ” “مِنْ الْأَغْرَابِ شَعَلْنَا أَمْوَالَنَا” âyetlerde bahsedilenler daha çok bedevilerin develeridir. Ancak onların malları için “deve” kelimesi değil, daha umumi olan “emval” kavramı tercih edilmiştir. Bedeviler mal olarak sadece deveye sahip değillerdi. Ancak deve en gözde malvarlıklarıydı. Yine Mekkeli muhacirlerden bahseden el-Haşr 59/8. âyette ise, muhacirlerin mallarından, onların ticaret malı ve nakit olan altın ve gümüşlerinden tek tek bahsedilmemiş, daha umumi bir kavram olan “emval” kavramı kullanılmıştır. el-Bakara 2/279. âyette¹⁷ -“Bunu yapmazsanız Allah (cc) ve Rasulü tarafından açılmış bir savaşla yüz yüze olduğunuzu bilin. Tevbe eder-seniz ana mallarınız sizindir; ne haksızlık etmiş, ne de haksızlığa uğramış olursunuz.”- geçen, -“رُؤُوسَ رُؤُوسِ أَمْوَالِكُمْ”- kelimesi ile “أَمْوَالُ” kelimesinin isim tamlaması şeklindeki karşılığı Türkçe’ye, “sermaye/anapara”¹⁸ şeklinde tercüme edilebilir. Sermaye, gelir elde etmek üzere bir ticari teşebbüs ya da ortaklığa konulan para ya da mala denir.¹⁹

Kur’ân’da *mal* kavramı, insanların sahip oldukları tüm malları veya mülkiyeti belli olmayan malları ifade etmektedir. Allah’a izafe edilmesi mutlak malikiyeti, insanlara izafe edilmesi mutlak sahip olan Allah’a(cc) göre izafi ve geçicidir.

¹⁵ el-Fetih 48/11.

¹⁶ Bkz. el-Bakâra 2/188, 261, 262, 264, 274, 279; en-Nisâ 4/24, 29; et-Tevbe 9/34, 103; er- Rûm 30/39; el-Ahzâb 33/ 27; ez-Zâriyât 51/9; el-Haşr 59/8.

¹⁷ el-Bakara 2/279.

¹⁸ Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet yayınları, 1998), 337.

¹⁹ Servet Bayındır, “Finansal Türev Varlıklar ve Bu Varlıkların Üzerine Yapılan Sözleşmelerin Fıkhi Tahlili,” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005): 60.

İnsanların mallara sahip olması, *Mal* kavramının farklı coğrafyalarda ortak anlamının yanında özel anlamlarda da kullanıldığı görülmektedir.

Kur'ân'ı Kerim'de olduğu gibi, Sünnet'te de mal kavramı, hem müfret, nekre ve marife “الْمَال” hem de cemi olarak “أَمْوَال” olarak geçmektedir. Her iki durumda da Kur'ân'daki gibi, mallar anlamında, hem umumi hem de hususi mana ifade edecek şekilde kullanılmıştır.²⁰

Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838) rivâyet ettiği gibi, Medineliler'in örfünde Rasûlullahın döneminde “mal” “أَمْوَال” dendiğinde, hadislerden anlaşılan, hayvancılık, tarım arazi ve ürünleridir.²¹

Hadislerde ise malların kendileri sosyal hayattaki intifâi ve haklara konu olmaları bakımından vurgulanmaktadır. Mesela: Rasûlullah'ın, “kişinin atı ve kölesinde bir hak (zekât) yoktur”, “infak edilen en hayırlı dirhem in aileye infak edilen dirhem olduğu”, “malları çok olanların, mallarının hakkını vermemesinden dolayı hüsranda olduğu ve hakkının verilmesinin”²² buyrulduğu hadisler, bu durumu açıklamaktadır.

“Emval” kavramından ne anlaşıldığına dair İbn Hümam (ö. 861/1457), “zekât malı bizim örfümüzde, nakit ve ticaret malı olarak anlaşılır,” şeklinde ifade etmiştir. Yine, “Ebû Muhammed'in malı, insanların mülk edindikleri dirhem, dinar, buğday, arpa, hayvan, elbiseler ve diğer benzer şeylerin hepsidir”, şeklinde açıkladığını belirtirken; Musannef'te de maldan, badiye ehlinin (çölde yaşayan) örfüne aykırı olarak saimelerin (senenin yarıdan fazlasını otlaklarda geçiren hayvanlar) dışındaki şeyler kastedilmiştir. Onlara göre “النَّعَم” (neam) maldır. Mal bu kavramın kapsamına giren hayvanlardır. Göçebe olmayanlara (ehli hadâra) göre de malın muhtevası “النَّعَم” dışındaki şeylere verilen isimlerdir,²³ diye söylemiştir. Yukarıdaki örnekler, farklı örf ve coğrafyalarda mal kavramının anlam yelpazesini zenginleştirdiğinin örnekleridir. Dolayısıyla mal kavramı, örneklerini verdiğimiz şekilde, anlamı sınırlandırılmayacak mahiyette zenginliğe sahip bir kavramdır.

Hadisler'e baktığımızda da *mal* kavramının, Kur'ân'daki gibi, aynı anlam zenginliğine sahip olduğunu mal olarak sayılan örneklerden anlamaktayız. Ziyad b. Hudayr şöyle dedi: Hz. Ömer beni, Beni Tağlib Hristiyanlarına gönderdi. Onların mallarından “أَمْوَالِهِمْ” yirmide bir (1/20) oranında vergi almamı emretti. Benim, bir müslümandan ve haraç vergisini ödeyen bir zimmîden onda bir vergi almamı

²⁰ el-Bakara 2/177, 188, 261-267, 274, 279; en-Nisâ 4 / 24,29; et-Tevbe 9/34,103; el-Kehf 18/46; en-Nûr 24/33; eş-Şuarâ 26/88; er-Rûm 30/39; el-Ahzâb 33/27; ez-Zâriyât 51/19; el-Fecr 89/20.

²¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l Emvâl*, 418; Celal Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi* (İstanbul, Şâmil Yayınları, 1984), 32.

²² Müslim, “Zekât”, 8, 38.

²³ Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid İbn Hümmâm, *Şerhü fethu'l-kâdîr ale'l- hidâye şerhi bidâyeti'l-mübeddî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2: 208.

yasakladı. Yahya, burada ravinin Müslüman sözü ile gayri Müslimlerden (Beni Tağlib'den) Müslüman olmuş bir kimseyi kastettiğini sanıyorum, dedi. Çünkü O, Beni Tağlib Hristiyanlarına gönderilmişti. "Harac vergisini ödeyen bir zimmi" sözü ile de zimmîlerin hayvanlarından ve ziraat ürünlerinden vergi alınmamasını kastettiğini sanıyorum. Beni Tağlib ise böyle değildir; onlardan haraç alınmadığından, onların bu sayılan mallarından vergi alınması konusunda böyle bir antlaşma yapılmıştır.²⁴ Yahya b. Âdem'in belirttiği gibi bu rivâyette "emval" kavramıyla ticaret malları ve hayvanlar kastedilmektedir. Konu ile ilgili diğer hadisleri şöyle sıralayabiliriz:

Ebû Hureyre'den, Rasulü Allah buyurdu ki: "Her kim mal toplamak için, insanlardan onların mallarını dilenirse, muhakkak bir ateş parçası istemektedir. Artık ya bu ateşin az olmasını yahut da çok olmasını istesin."²⁵

Ebû Hureyre'den, Rasulü Allah buyurdu ki: "Yaşlı kişinin kalbi iki şeyi sevmekte daima gençtir: Uzun hayat temennisi ve mal sevgisidir."²⁶

İbn Abbâs şöyle rivâyet etmiştir: Hz. Peygamber, Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken, O'na: "Yemenlileri (evvelâ) Allah'tan başka ibâdete lâayık bir ilah olmadığına ve benim Allah'ın Rasûlü olduğuma şehâdet etmeye davet et. Eğer bu iki şehâdeti kabul ederlerse, bu defa Allah'ın her gece ve gündüzde üzerlerine beş vakit namaz farz kıldığını onlara bildir. Eğer onlar bu namaz farzına itaat ederlerse, bu defa onlara mallarında Allah'ın zekâtı (sadaka) farz kıldığını bildir. Bu zekât, zenginlerinden alınır ve fakirlerine verilir," buyurdu.²⁷ Görüldüğü gibi bu üç rivâyette mal kelimesi, her türlü malı ihtiva edecek anlamda kullanılmıştır. Âyetlerdeki mal kelimesinin anlamıyla da örtüşmektedirler. Hâlbuki Yemenlilerde daha çok mal olarak sığır mevcuttur. Çünkü sığırlarla ilgili rivayetler Rasulül-lah'ın son dönemlerine ve Yemen'e vali ve amil olarak gönderilen Muaz b. Cebel'e aittir.

Aşağıdaki hadislerde de *mal* kavramının farklı anlamlarına değinilmiştir:

Cabir dedi ki: "Üzre oğullarından bir zat, bir kölesine, kendisi öldükten sonra azad olacağını söyledi. Bu haber Rasulü Allah'a ulaştığında O'na: Senin bundan başka bir malın var mı? diye sordu. O hayır dedi. Rasulü Allah köleyi ondan alıp bunu benden kim satın alır, dedi. Bu soru üzerine Nuaym b. Abdullah el Adevi köleyi sekiz yüz dirheme satın aldı..."²⁸

²⁴ Yahya b. Âdem el Kureşî, *Kitâbu'l-Harâc*, çev. Osman Eskicioğlu (İzmir: 1996), 32; Beyhâkî, *Sünenü'l-kübrâ* (hadis no: 19278) 9/218; Beyhâkî, "Şuûbu'l-İmân", 3/197; İbn Ebî Şeybe, Musannef, 6/561 (يعثني عمر إلى نصارى بني تغلب امرني أن اخذ نصف عشر أموالهم).

²⁵ Müslim, "Zekât", 35.

²⁶ Müslim, "Zekât", 38.

²⁷ Buhârî, "Zekât", 1; Tirmizî, "Zekât", 2; Müslim, "Zekât", 55.

²⁸ Müslim, "Zekât", 13.

“Ebû Zerr’den (r.a.) rivâyet edildiğine göre, Rasulüllah’ın yanına geldim. O Kâbe’nin gölgesinde oturuyordu. Karşısında beni görünce dedi ki: “Kâbe’nin Rab-bi’ne and olsun ki onlar hüsrاندadırlar!” dedi; nihâyet ben oturdum. Fakat ben yerimde duramadım, kalktım: - Ya Rasulüllah! Babam ve anam sana feda olsun. Bu hüsranda olanlar kimlerdir? diye sordum. Rasulüllah şöyle buyurdu: “Onlar malı çok olan zenginlerdir. Ancak bunlardan şöyle, şöyle, şöyle verenler müstes-nadır. Onlar ne kadar azdır. Zekâtları ödenmeyen deve, sığır ve koyunlar sahibi-ne kıyamet gününde, olduklarından daha iri ve daha semiz olarak geleceklerdir. Boynuzları ile sahiplerini toslayacak ve sert ayaklarıyla da çiğneyeceklerdir. Bütün insanlar arasında hüküm oluncaya kadar o sürülerin sonu bittikçe ön tarafla-rı tekrar döndürülecektir.”²⁹

Câbir (r.a.) hadisinde “köle”, mal olarak ifade edilmiştir. Ebû Zer’ (r.a.) hadi-sinde ise Kur’ân’ı Kerim’de “enam” kavramıyla tabir olunan deve, sığır ve koyun gibi hayvanlar, emval kavramıyla zikredilmiştir. Hz. Ebû Bekir, “ridde” (dinden dönme, rivâyette “kefere” fiili geçmektedir.) savaşlarının gerekçesini açıklarken zekâtın malın hakkı olduğunu, “Allah Rasûlü’ne vere geldikleri bir dişi oğlağı (yânî umûmî olarak zekâtı) benden men’ ederlerse, bu zekâtı men’ etmek su-çundan dolayı onlarla muhakkak harb ederim,” diyerek mal kavramıyla, malların zekâtını, bir hayvanı örnek vererek zikretmiştir.³⁰

Zikredilen hadislerde ve sahabe kavillerinde “mal” ve “emval” kavramları her tür malı çeşitleriyle kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

Yukarıdaki âyet ve hadislerde genel olarak zekât mevzularına temas eden âyetlerde *emval* kelimesi kullanılmıştır.³¹ Bu kelime çoğuldur. Usulcülere göre tekil ve çoğul kelimeler, istiğrak ve şumûl bildiren “*lam*”ı tarifle veya muzafla muarref hale getirildiği zaman, umum ifade eder ve tahsis olmadığı sürece tüm

²⁹ Müslim, “Zekât”, 8; Ebû Ubeyd, , *Kitâbu'l-Ĥarâc*, h. no: 920; Tirmizî, “Zekât”, 1. (hasen, sahih) (Buhârî’deki rivâyette, hak kavramı geçmektedir. Müslim’deki rivâyette ise “zekât” kelimesi geç-mektedir. Buhârî’deki “hak” kelimesini tasrih etmektedir. Karadâvî, *Fıkhü’z-Zekât*, 1: 200.)

³⁰ “Ebû Hureyre (ra) şöyle demiştir: “Rasûlullah vefat ettiği zaman, Ebû Bekir halife olunca Arab kabilelerinden bazıları kâfirliğe dönerek, tekrar kâfir olduklarında (onlara karşı ordu sevkine giriştiğinde) Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir’e hitaben: İnsanlara karşı nasıl savaşırısın. Allah Rasûlü, ben insanlar Allah’tan başka ilah yoktur deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim böyle yapar-sa, malını ve canını benden hakkıyla korumuştur. Hesabı Allah’a kalmıştır, buyurmaktadır. Ebû Bekir’de Ömer’e cevaben: Allah’a yemin ederim ki, ben namaz ile zekâtın arasını ayıran kimseler-le muhakkak harb ederim. Çünkü zekât, mâlî bir hakk-tır. Allah’a yemin ederim ki, bunlar Allah’ın Rasûlü’ne vere geldikleri bir dişi oğlağı (yani umûmî olarak zekâtı) benden men’ ederlerse, bu zekâtı men’ etmek suçundan dolayı onlarla muhakkak harb ederim, dedi. Bunun üzerine Ömer: Vallahi bu mürtedlerle harb edilmesi hakkındaki hüküm, Allah’ın Ebû Bekir’in göğsünü, gönlünü açıp genişletmiş olmasındandır. Ben bu sayede onlarla harb etmenin hakk olduğunu öğrendim, dedi.”(Buhârî, “Zekât”, 1.)

³¹ Mehmet Erkal, “Öşür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 97.

efradını cem eder.³² “حَذَّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً” ayetinde (أَمْوَالِهِمْ) isim tamlaması muzaf cemidir. Bu yapı zekat alınması gereken bütün malları ihtiva etmektedir.³³ Zikrettiğimiz âyet ve hadislerde genel olarak “emval” (mallar) kelimesi cem’i-marife ve muzaf olarak kullanıldığı için tüm malları kapsamaktadır. Dolayısıyla herhangi bir malı bu umumun kapsamından çıkarmak için başka bir delil yani nass gerekir. Haram ve temiz (tayyib) olmayanlar dışında, belli bir malın veya belli bazı malların, mal olmadığına ve zekâta tabi olmadığına dair nasslar dil ve muhteva bakımından sınırlayıcı değildir. Örneğin zeytinde, balda veya elmada zekâtın olmadığını belirten herhangi bir hadis yoktur. Bu konuda sadece iki hadis vardır. Biri “Müslüman’ın kölesi ve atında zekât yoktur,”³⁴ diğeri de “Yeşilliklerde zekât yoktur,”³⁵ hadisleridir. Birinci hadis temel ihtiyaçlarla ilgilidir. İkinci hadis ise ulemanın belirttiği gibi zayıf hadistir. Dolayısıyla bu iki hadisten birincisi temel ihtiyaçlarla ilgili olduğundan; ikinci hadiste sahih ve hasen derecesinde olmadığından bu konunun delili olamayacağı fukaha tarafından belirtilmiştir.³⁶ Neticede bazı mallarda zekatın olmadığını bildiren rivâyetlerde onlarda ve o dönemlerde zekatlandırmayı gerektirecek bir değer olmadığını göstermektedir. Daha sonraki dönemlerde rivâyetlerde zikredilen mal çeşitlerinin bazıları -atlar ve ticareti yapılan taşlar³⁷ gibi- zekatlandırılmıştır.

Kur’ân ve Sünnet’te sıkça geçen *mal* kelimesi sözlük anlamıyla özel mülkiyeti, servet ve zenginliği ifade edecek bir içerikle kullanılır. Nasslarda geniş kapsamlı ve açık bir anlama sahip olan *mal* kelimesinin fıkıhtaki terim anlamı aynı ölçüde kolay ve açık değildir. Bu durumun temelinde, fıkıh ekollerinin mezhep prensipleri dolayısıyla *mal* kelimesine yaklaşımlarının farklı olması ve teknik anlamda *mal* anlayışıyla, gündelik dildeki malın her zaman örtüşmemesi yatar.³⁸

Malın tariflerini daha çok dilbilimcilerin sözlüklerinde bulmaktayız. İlk dönem fukaha da müstakil *mal* tarifi yapmaktan ziyade malı ilgilendiren konularda kendi usulleri çerçevesinde malın vasıflarını saymışlardır. Daha sonrakiler ise

³² Serahsî, *Uşûlû’s-Serahsî*, 1: 151 v. dğr.; Muhammed b. Muhammed el-Gazzali. *el-Müstasfâ fî ‘ilmi’l-uşûl* (İslam Hukuk Metodolojisi), çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik), 2: 93-94; Vehbe Zuhaylî, *Uşûlû’l-Fıkhî’l-İslâmî* (Dımeşk: 1986), 2: 245-247; Şâbân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: 1990), 346.

³³ Şâbân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 295.

³⁴ Müslim, “Zekât”, 2.

³⁵ Tirmizî, “Zekât”, 13.

³⁶ “Yeşilliklerde sadaka yoktur,” hadisini Tirmizî, sened bakımından, tenkit etmiş ve hadise zayıf demiştir. Tirmizî bu hadis hakkında şöyle der: “Bu hadisin isnadı sahih değildir ve bu konuda Resûlullah’tan sahih bir isnatla bir şey gelmemiştir. Bu hadis ise Musa b. Talha’dan mürsel (“Mürsel hadis”: Fukahâya göre, senedinin tamamı ya da sonuncu kısmı düşürülmüş olan ve Rasûlullah’a isnat edilen hadistir. (Bilmen, *Ğâmûs*, 1: 28; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 337.) olarak rivâyet edilmiştir. Bu hadisin senedindeki Hasan b. Umâre’de zayıf bir ravidir,” demiştir. Tirmizî, “Zekât”, 13.

³⁷ Yahyâ b. Âdem, *Kitâbu’l-Ğarâc*, h. no: 69. “ليس في حجر زكاة الا ما كان في لتجارة”

³⁸ Hacak, “Mal”, 27: 461.

öncekilerin yaklaşımına bağlı olarak tarifler yapmışlardır. Dolayısıyla ilgili mezhebin mal yaklaşımını baştan itibaren bu şekilde tespit etmek mümkün olmaktadır. Fıkıh istilâhları sözlüğü sahibi lügatçilerinde, takip ettikleri mezhebin mal anlayışını yansıttıklarını görmekteyiz. Mesela Tehânevî, Hanefiler'in; Firuzabadi, Şafilere'in mal anlayışlarını sözlüklerinde yansıtmışlardır.

1.2. Fakihlere Göre Mal

Sözlükte *mal*, ayn'dan malik olunanlar, deve, sığır, at ve koyuna; insanın tasarrufunda olan ayn, menfaat, ağaç, arazi, hayvan ve ticaret malından hepsine itlak olunan şeyler³⁹ ile kendisinde "bezl ve men" in gerçekleştiği şeylere mal denildiği⁴⁰ başta belirtilmişti.

Mal, İslam Hukuku'nda mülkiyet başta olmak üzere ayni hakların⁴¹ ve kurban, fitır sadakası ve zekât gibi ibadetlerin, alışveriş gibi muamelelerin konusu olan temel bir terimdir. Bir şeyin mal sayılması, onun ayni haklara konu olabilmesi ve üzerinde her türlü hukuki işlemin yapılabilmesi anlamını taşır. Nelerin ayni haklara konu olabileceği ve hangi nesne ve şeyler üzerinde hangi hukuki işlemlerin yapılabilmesi, İslam Hukukçuları arasında tartışılmıştır. Bu durum malın fıkıhın tarihi sürecinde farklı şekillerde tarif edilmesine sebep olmuştur.⁴² Malı ilgilendiren fikhî-hukukî mevzularda, meselelerin hallini bu tariflere uygun olarak temellendirmeye çalışmışlardır. Tarihi süreç, mezheplerin mala müteallik meselelerdeki içtihatlarının, teori ile pratiğin, mal tariflerindeki isabetliliğini ve tadil edilmesi gereken noktalarını da ortaya çıkarmıştır. Tanımların sosyal hayata uygulanmasındaki isabet nispetine göre, bazı hukukçular birtakım yeni içtihadî durumlar neticesinde malın tariflerinde değişiklikler yaptıkları görülmektedir. Bu durumu ilk ve sonraki dönemlerde telif edilmiş fıkıh kitaplarının zekât bölümlerinin başlıklarından, zaman içerisinde yapılan muhteva değişikliklerini gözlemleyerek takip etmekte mümkündür. Mesela, zekat verilecek mallar arasında son dönem çalışmalarda apartman ve fabrika gibi gelir getiren akarların, serbest meslek ve işçi gelirlerinin, telif hakları, hisse senetleri ve petrol gibi madenler yer almaktadır. İlk dönem kaynakların zekât başlıklarında bunlar yer almamaktadır.⁴³ Günümüzün yeni gelişmeleri, mal anlayışıyla ilgili zekat gibi mala bağlı meselelerin çözümünde, ilk dönemlerdeki gibi içtihadî gelişim sürecin devam ettiğini göstermektedir.

³⁹ Mecdüddîn Muhammed b. Yakup Firûzabâdî Şirazî, *Ķâmûsu'l-Muhit* (Mısır: 1980), 4: 52; Abdulmenâm, *Mu'cem*, 3: 194; Hacak, "Mal", 27: 461.

⁴⁰ Tehanevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 2: 1422.

⁴¹ "*Aynî hak*": Bir şahsa bir nesne üzerinde doğrudan doğruya hâkimiyet sağlayan ve bu sebeple herkese karşı dermeyan edilebilen haklardır. (M. Kemal Oğuzman, Özer Seliçi, *Eşya Hukuku* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1982), 4.)

⁴² Hacak, "Mal", 27: 461.

⁴³ Karadâvî, *Fıkh'u'z-Zekât*, 1: 14,15; Zuhaylî, *Fıkh'u'l-İslâmî*, 3: 353.

Mülkiyet konusunda çalışma yapmış olan Fahri Demir’inde belirttiği gibi, mal kavramıyla, nelerin mal olduğu kanunlarda belirlenen sistemlerde, nelerin mal sayılacağı ve mallar üzerinde ne tür hakların söz konusu olacağı da belirlenmiştir. Bu durum yasamanın (teşri) konusu iken, malı kanunla tarif etmeyen sistemlerde ise bu durum içtihat konusudur. İslam Hukuku’nda mallar tamamen teşri ile belirlenmemiş, örneklerle umumi sınırları belirleyen hatlar çizilmiştir. Buna göre İslam Hukuk sisteminde nelerin mal sayılacağı ve hangi malların haklara ve zekâta konu olabileceği meselesinin Kur’ân ve Sünnet’in işaret ettiği şekilde içtihat meselesi olduğu nasslardan anlaşılmaktadır.⁴⁴ Bu itibarla İslam Hukukçularına göre, her devirde, değişen zaman ve gelişen teknik sebebiyle yararlanma (intifa) ve edinmeye konu (temevvil) olabilecek yeni mallar içtihat yolu ile hukuki muamelelerin konusu olabilecektir.⁴⁵

Ancak, günümüzde yapılan mal tarifleri, değişen zaman ve gelişen tekniklere uyumlu yapılmaya çalışılsa da, bunlar ilmi ve akademik çalışmalar içinde istisna gibi kalmakta, uygulamaya dönük tavsiyelerde mütekaddimün hukukçuların tarifleri ön plana çıkarılmaktadır. Bu durumun resmi bir kanun olan Mecelle’nin mal tarifine de yansıdığı görülmektedir. Mecelle 126. maddeye göre mal: “Tab-ı insanı mâil olupta vakti hâcet için iddihâr olunabilen şeydir ki menkûle⁴⁶ ve gayrı menkûle⁴⁷ şâmil olur,”⁴⁸ şeklinde tarif edilmiştir. Mesela: Hanefiler menfaati mal saymazken, icare akdiyle elde edilen menfaati bu durumdan istisna saymışlardır. İcâre akdinde menfaati mal gibi kabul edip üzerine akit yapmayı caiz görmelerine⁴⁹ ve Mecelle’nin hazırlanmasından önce İbni Abidin’in, “İnsan dışındaki her şeyin mal olabileceğini ifade etmesine rağmen, Mecelle’nin 126. maddesinde Hanefiler’in mefaati mal saymayan tarifi yer almaktadır. Daha sonra Mecelle’yi tadil eden (1879) tarihli Osmanlı Usulü Muhakematı Hukuk Kanunun 64. Maddesinde mal, “Gerek ayan gerek menafî gerek hukuk olsun halk arasında tedavül edile gelen şeyler alelîtlak mal sayılır”, şeklinde Mecelle’nin 126. maddesindeki mal tarifini tadil etmiştir. Ayrıca kısmet akdinde, maksum’un *ayn* olması şarttır, denilmektedir. Ancak aynî taksim mümkün olmadığı, mümkün olsa da önemli değer

⁴⁴ Fahri Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı* (Ankara: 1988), 21.

⁴⁵ Ali el Hafîf, *el-Mülkiyye fi’ş-şerîati’l-İslâmiyye mea mukârenetihâ bi’l-kavânini’l-vâdiye* (Mısır: 1969), 13; Mehmet Erdoğan, *İslam Hukuku’nda Ahkâm’ın Değişmesi* (İstanbul: 1990), 134; Jale G. Akipek, *Türk Eşya Hukuku* (Ankara: 1972), 1: 37 vd.

⁴⁶ “Menkul mal”: Bir mahalden diğerine nakli mümkün olan şeydir ki nukûd (paralar) ve urûza (ticaret malları), hayvanât ve mekilât (hacim ölçüsü ile ölçülen mallar) ve mevzûnata (tartılabilen) şâmil olur. (Mecelle: 128 mad.). “Emvâli menkule”: Akâr dışındaki taşınır mallar. (Bilmen, *Kâmus*, 6: 9; Erdoğan, *Hukuk ve Fıkıh Terimler Sözlüğü*, 289)

⁴⁷ “Gayrı menkul mal”: Akar denilen ev, dükkân, arsa gibi başka yere taşınması mümkün olmayan şey, taşınmaz şey. (Bilmen, *Kâmus*, 6: 10; Erdoğan, *Hukuk ve Fıkıh Terimler Sözlüğü*, 121)

⁴⁸ Ali Haydar, *el-Mecmea’tü’l-cedide* (İstanbul: Dersaâdet, 1332), 138’den Mecelle 126. Madde naklen; Bilmen, *Kâmus*, 6: 8; Abdülaziz Bayındır, *İslam Muhâkeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1986), 40.

⁴⁹ Ali Haydar, *Dürrü’l-Hükkâm* (İstanbul: 1330), 1: 795.

kaybına sebep olduğu ve hiçbir paydaşın talep etmediği durumlarda başvuru muhayee'de menfaatlerin taksimi söz konusudur. Dolayısıyla kısmetin mahalli sadece aynı mallar değil, aynı mallarla menfaatlerdir.⁵⁰

Bu tadilatlar rağmen, son dönemlerde mali meselelerin çözümleriyle ilgili çalışmalara yansımamaktadır. Lisansüstü çalışmalarda da, Hanefiler'in mal tarifi olarak Mecelle'nin 126. maddesindeki tarif verilirken, Mecelle'nin 126. maddesindeki bu tarifi tadil eden Osmanlı Usuli Muhakematı Hukuk Kanunun 64. maddesi tezin 79. dipnotunda verilmektedir. Bu tadil maddesinin, 126. madde de ki mal tarifinde neyi tadil ettiği ve onun yerine neyi ikame ettiği belirtilmemektedir. Diğer taraftan da Hanefi hukukçuların daha kapsamlı mal tarifi için şu tarif verilmektedir. "*Hıyâzeti*" ve "*ihrâzı*"⁵¹ mümkün olup âdeten intifâ edilebilen (yararlanılabilen) her şeydir;⁵² şeklinde bir tarif verilmektedir. Bu tarif Hanefilerin tarifi olarak verilmiş olmasına rağmen, Mustafa Ahmet Zerkâ'nın (ö. 1907-1999) "*el Fıkhü'l- İslâmî fî Sevbihil Cedîd*" adlı eseri dipnot olarak verilmiş,⁵³ fakat hangi Hanefi Hukukçunun tarifi olduğu belirtilmemiştir. Zerkâ ise bu tanımı, "*Fethul Kadir*"in "*Şirket*" bölümünden almıştır. Aynı çalışmada malın "*hiyâzet ve ihrâz imkânı*" ise şu şekilde açıklanmaktadır: "İlim, sıhhat, şeref, zekâ gibi hiyazeti mümkün olmayan manevi şeyler, hava, güneşin sıcaklığı, ayın ışığı, gibi tahakkümü mümkün olmayan şeyler mal sayılmaz"⁵⁴, denilerek mal "ayn" olan şeylerdir düşüncesine yeniden dönülmüştür. Tezde, Mecelle'nin 126. maddesini tadil eden "Osmanlı Usuli Muhakematı Hukuk Kanunun" 64. Maddesi dipnot olarak zikredilmiş ancak, üzerinde herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır. Yukarıda da değindiğimiz üzere mütekaddimun hukukçularının yaklaşımını önceleyen bu bakış açısı, zamanın değişmesiyle ortaya çıkan hakların ve menfaatin tamamen mal sayılması gibi, yeni meselelerin çözümünde çelişkiler meydana getirmektedir.

Yusuf el-Karadavi "*Fıkhü'z-zekat*"ta, Yunus Vehbi Yavuz, "*İslam'da Zekat Mülkessesesi*" kitabında mal tarifi konusunda, aynı cümleleri kullanarak, "bizim tercihimiz Hanefiler'in tarifinin, Arap lügatlerinin zikrettiği lügat manasına daha yakın olması bakımından en doğru bir görüş olduğudur. Zekâtla ilgili hükümlerin tatbiki bakımından en uygun manada budur," diyerek tercihlerini Mecelle'nin 126. Maddesinden yana yapmışlardır. Yine âyet ve hadislerde malın mutlak

⁵⁰ Orhan Çeker, *İslam Hukuku'nda Akitler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 154.

⁵¹ "*Hıyâzet*": El koymak ve istila etmektir. El konulan şey bir korunakta (hırz) olabilir ya da olmadan korunabilir. *Hıyâzet*, hırzdan daha umumdur. Fukahaya göre mülk/milk sebeplerinden biridir. Özel anlamıyla elde mevcut bir şeyde hak ve tasarruf sahibi olmak demektir. Malikler'e göre bir şey üzerindeki hâkimiyeti, güç ve kudreti isbat etmektir. Diğer fukahaya göre, teslim alma manasındadır. (Nezih Hammâd, *İktisadi Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, çev. Recep Ulusoy (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 120.

⁵² Mutafta Ahmet Zerkâ, *el Medhâlü'l- Fıkhü'l-Âmira* (Cidde: 2004), 1: 351; Haydar, *İslam Hukuku'n-da Rehnin Menfaatlerinden Yararlanmanın Hukuki Durumu*, 29.

⁵³ Mustafa Ahmet Zerkâ, *el Fıkhü'l-İslâmî fî şevbihi'l-cedîd*, 3: 100.

⁵⁴ Yardımcı, *İslam Hukuku'nda Rehnin Menfaatlerinden Yararlanmanın Hukuki Durumu*, 30.

olarak zikredildiğini, zekata tabi bütün malları içine aldığını ancak, elde edilme imkanı olupta henüz elde edilemeyen varlıkların maldan sayılmayacağını belirtmişlerdir.⁵⁵

Günümüzün önemli İslam hukukçularından Hayrettin Karaman'ın "*Mukayeseli İslam Hukuku*" adlı eserinde, malın tarifi olarak Mecelle 126. maddeki tarif verildikten sonra, malın sekiz taksimi yapmakta, sekizinci taksim olarak da malları "maddi ve manevi mal", diye ayırmaktadır. Ardından hukukçuların malları maddi ve manevi diye ayırmadıkları, malların "maddi ve manevi mallar" şeklindeki taksiminin, İslam Hukuku'nun dışındaki hukuklarda görüldüğü söylemektedir. Bu hukukların manevi malı, hariçte fiziki varlığı bulunmamakla beraber, insanın malvarlığı ve serveti içinde yer alan mallar şeklinde ifade etmektedir. Şahsi ve ayni haklar, menfaatler, telif hakları, sanat eserleri ve buluşlarla ilgili haklar, ticari unvanları kullanma hakları vb. bu tür mallar içinde yer almaktadır. Bu taksimin İslam Hukuku'ndaki mal anlayışına uygun düşmediği, fıkıhçıların mal ve mülkü birbirinden ayırdıklarını, hak ve menfaatleri mülk içinde değerlendirmelerine rağmen, mal saymadıkları ve bazı istisnalar dışında akit mevzu yapmadıkları söylemektedir. Bunlar söylenirken, bunu yapan fıkıhçıların "kendi zamanlarının şartları" gereği bu şekilde yaptıklarının kaydı da konulmaktadır.⁵⁶ Hâlbuki Kâsânî (ö. 587/1191) gibi bazı Hanefi hukukçu ve son dönem araştırmacıların eserlerinde -zekât malları başlıkları kapsamında örneklerini yukarıda verdiğimiz- menfaat ve haklar mal kavramı içinde zikredilmektedirler.⁵⁷ "Manevi mal denilen menfaat ve haklar, mal sayılmaktadırlar", denilerek bir tercihte bulunulmamıştır.

Zahiriler ve bazı müstakil görüş sahibi âlimler hem mal tariflerini hem de zekât malının kapsamını sünnetteki mal tarifleriyle ve hadislerde belirtilen sekiz mal cinsiyle sınırlı tutmaktadırlar.⁵⁸ Hâlbuki Ebû Ubeyd, İbn Ömer'den nakledilen bir rivâyette, "Köle ve *bezz'den* zekât yoktur. Ancak, ticaret için bulundurulanan *"ragıyg"* رقيق-*köle*" ve *"bezz'den* - بز (kumaş, elbise, ev eşyası) zekât vardır,"⁵⁹ şeklinde nakleder.

⁵⁵ Karadavi, *Fıkh'u'z-zekât*, 1: 153; Yunus Vehbi Yavuz, *İslam'da Zekât Müessesesi* (İstanbul: Çığır yayınları, 1977), 153-54.

⁵⁶ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz yayınları, 1999), 3: 12-22.

⁵⁷ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 6: 42 ve 7: 385; Mecelle 126. maddeyi tadil eden, Osmanlı Usûli Muhâkemâtı Hukuk Kanûnu 64. madde; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmi* (Bursa: 1993), 39-40.

⁵⁸ Ebû Muhammed Âlî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muḥallâ*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: İdâratü't-Tibâati'l-Münîriyye, 1968), 12: 4; Karadavi, *Fıkh'u'z-zekât*, 1: 146; Vecdi Akyüz, *Mukayeseli İbadeteler İlmi* (İstanbul, İz Yayıncılık: 1995), 3: 167.

⁵⁹ Ebû Ubeyd, *Kitabü'l-emvâl*, h. no: 1181; Dârekutnî, "Zekât", 5.

Ebu Zerr'den gelen rivâyette ise, "Develerde zekât vardır. Koyunlarda zekât vardır. Sığırlarda zekât vardır. Kölede, ticari ev eşyasında (*bezz*)⁶⁰ ticaret için olurlarsa onlardan zekât vardır,⁶¹ diye nakledilir.⁶² Günümüzde mal anlayışını nasslarda zikredilenlerle yani aynı olanlarla sınırlamak, meşru olan ama nasslarda zikredilmeyen mallar açısından problem oluşturmaktadır.

Şimdi mezheplerin mal tariflerine geçerek yukarıda bahsettiğimiz durumu örnekler üzerinden görmeye çalışalım. Belli başlı mezheplerin mal tariflerini sıralamaya çalışacağız. Bu şekilde tariflerdeki tekâmülde ortaya çıkmış olacaktır. Bu tariflerle mezheplerin kabul ettiği zekât mallarının uyumunu da görme fırsatı bulacağız.

Netice olarak da Kur'ân'ı Kerim'in ve Sünnet'in elverdiği bir mal tarifine ulaşmaya çalışacağız. Ayrıca, mezheplerin mal tarifleriyle, zekâta tabi saydıkları malların da bir nevi sağlaması yapılmış ve konu daha iyi anlaşılmış

olacaktır.

Mezheplerin mal anlayışlarını muhteva bakımından üçe ayırabiliriz. En dar- dan genişe doğru Zahiriler, Hanefiler ve günümüzün iktisadi meselelerinin halinde en elverişli görüşlere sahip olan cumhurun içtihadı şeklindedir. Kronolojik olarak önce, Hanefiler'in tariflerini vererek başlayacağız. Daha sonra günümüze en yakın anlayış olan Hanefiler'in dışındaki cumhurun hak ve menfaati baştan beri mal sayan görüşleri verilecek, son olarakta Zahiriler'in görüşleri verilecektir.

1.2.1.Hanefilerin Mal Tarifleri

Hanefilerin mal tariflerini, sadece ayn olarak ele alan ve ayn-menfaat ayrımı yapmadan bazı şartlarla her şeyi mal sayan tarifler olmak üzere iki kısımda inceleyebiliriz. Malı sadece ayn ve ayn-menfaat ayrımı yapmadan ele alan tariflerin varlığını, ilk dönemlerden itibaren görmekteyiz. Son dönemlerde ise sosyal ve iktisadi şartların getirdiği zaruretle, ikinci kısım tarifler ön plana çıkmaya başlamıştır. Tariflere geçecek olursak birinci gruptakileri şöyle sıralayabiliriz.

Mal: İnsan tabiatının kendisine meylettiği, ihtiyaç için biriktirilen ve kendisi ile adet olduğu üzere faydalanılan her ayn'dır.⁶³ *Mal*: Tabiatın meylettiği bezl (bir başkasına verme, harcama) ve men'e (saklama, vermemeye) konu olan şeydir.⁶⁴

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "b-z-z" "البز من ثياب امتعة البراز متاع البيت من الثياب خاصة البز"

⁶¹ Dârekutnî, "Zekât", 1915-1916; Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, h. no:1181. "ما كان من رقيق أو بز يراد به التجارة" "ففيه الزكاة"

⁶² Bk. el-Bakara 2/267; el-Enâm 6/ 141, 142.

⁶³ Merginânî, *Hidâye*, 2: 46; İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 5: 297-298; İbn Abidin, *Reddû'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr*, 4: 100-103; *Hâşiyetü İbn Âbidin*, 4: 534.

⁶⁴ Muhammed b. Ferâmuz b. Ali Molla Hüsrev, *Dürerü'l-ḥukkâm fî şerḥi Ğureri'l-aḥkâm* (İstanbul: 1318), 2: 168.

Mecelle'nin 126. maddesinin de mal şöyle tarif edilir: "Tab-ı insanı mâil olup da vakti hâcet için iddihâr⁶⁵ olunabilen şeydir ki menkûle⁶⁶ ve gayrı menkûle⁶⁷ şâmil olur.⁶⁸ "Mal ayn olanlardır," anlayışı dile getirilmektedir. Bu gruptaki Hanefiler'de bir nesnenin mal niteliği taşıması için iki temel unsura sahip olması gerektiği görülür. Birincisi insanların bir ihtiyacını giderecek fayda temin etmesidir. Yani iktisadi bir değer taşımasıdır. Malın ikinci unsuru müstakil bir fiziki varlığının bulunmasıdır. Malın iddihâr olabilme özelliği, üzerinde doğrudan ferdi hâkimiyet kurulabilmesi unsurunu ifade eder. Bu unsur, bir malın kullanılması ile elde edilecek faydayı ifade eden "menfaat"i mal tanımının dışında tutmak gayesiyle tanıma eklenmiştir. Zira menfaatlerin doğrudan *ihrâz* edilmesi Hanefiler'e göre mümkün değildir.⁶⁹

Diğer gruptaki tariflere gelince, Ebû Muhammed, malı, " "İnsanların dirhem, dinar, buğday, arpa, hayvan, elbise gibi şeylerle beraber, bunların dışındaki sahip (malik) olabildikleri her şey,"⁷⁰ diye tarif etmiştir.

Mal: İnsanların ihtiyaçlarını karşılamak için yaratılan istenildiği zaman elde edilip kullanılabilen, insandan gayri şeylere denir.⁷¹

Mal: Altın ve gümüş paralar, buğday, arpa, davarlar, giyecek eşyası ve diğer temellüke elverişli sahip olunabilecek şeylere denir.⁷²

Kasani, "malın ayn, deyn ya da menfaat olması arasında bir fark yoktur; mal bazen ayn olur bazen de menfaat şeklinde olur. Bir şeyin mal olarak tespitinde insanların tercihleri önemlidir,"⁷³ demektedir. Halit Çalış, bu ifadelerin, bir Hanefi hukukçunun kaleminden çıkmış olması konumuz açısından önemlidir,⁷⁴ diyerek

⁶⁵ "İddihâr": Biriktirme, saklama. Bir şeyi ihtiyaç zamanı için saklama. İddihar, malın maddi bir varlığının olması gerektiğini ifade eder. (Erdoğan, *Hukuk ve Fıkıh Terimler Sözlüğü*, 181; Adnan Akalın, *İslam Cezâ Hukuku'nda Hırsızlık Suçu ve Çalınan Malla İlgili İhtilaflar* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 63.)

⁶⁶ "Menkûl mal": Bir mahalden diğerine nakli mümkün olan şeydir ki nukûd ve urûza, hayvanât ve mekilât ve mevzûnata şâmil olur. (Mecelle 128. madde). "Emvâli menkûle:" Akar dışındaki taşınır mallar. (Erdoğan, *Hukuk ve Fıkıh Terimler Sözlüğü*, 289)

⁶⁷ "Gayrı menkûl mal": Akar denilen ev, dükkân, arsa gibi başka yere taşınması mümkün olmayan şey, taşınmaz şey. (Erdoğan, *Hukuk ve Fıkıh Terimler Sözlüğü*, 121)

⁶⁸ Mecelle 126. madde.

⁶⁹ el-İmâm Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Beyrut, 1993), 4:522; Hacak, "Mal", 27: 462.

⁷⁰ İbn Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr* (Beyrut: t.y.), 2: 208.

⁷¹ İbn Nüceym, *el Bahru'r-Râik*, 5: 27; İbn Âbidin, *Reddû'l-muhtâr*, 4: 334-335, 534.

⁷² Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *el-İnâye 'ale'l- hidâye* (Mısır: 1970), 2: 208; Molla Hüsrev, *Dürer*, 1: 180.

⁷³ Kâsânî, *Bedâ'i*, 6: 42; *Bedâ'i*, 7: 68, 385.

⁷⁴ Halit Çalış, "İslam Hukuku Literatüründe Eşyâ Hukuku'nun Temel Kavramları ve Konu ve Kapsam Açısından Milk Terimi," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (Konya 2003): 201.

Hanefiler'in mal anlayışlarıyla örtüşmediğini imâ etmektedir. Çünkü Hanefiler prensipte menfaati mal olarak kabul etmemektedirler.

İbn Âbidîn (ö. 1307/1889), eşyada maliyet vasfının, insanların tamamı ya da çoğunluğu tarafından bir şeyin mal edinilmesi ve o şeyden faydalanmanın şeran mübah olması ile tayin edilebileceğini ifade etmektedir. O'na göre mal, mal olarak edinilen her şeyin ismidir.⁷⁵ Yine malı belirlemede örfü etkili saydığından, maddi anlamdaki malı değerli kabul edip menfaati devre dışı bırakmak doğru olmaz,⁷⁶ diyerek Hanefiler'in görüşünden rucu etmektedir. Hanefiler'in malla ilgili tariflerinde görüldüğü gibi, baştan itibaren sadece ayn olanları mal sayanlar ile bunun yanında hak ve menfaatleri de mal sayanlar olarak iki grup mevcuttur. Son dönemlerdeki temayül, malın sadece ayn olanlar değil, bunun yanında hak ve menfaatlerinde mal sayıldığı yönündedir.

Hanefiler'e nispet edilen başka bir tarifte mal: "Hıyazeti (bir mal üzerindeki tasarruf edebilme imkân ve yetkisi) ve ihrâzı (Mübah mal üzerinde malik olma kasdıyla zilyetlik tesis etmektir).⁷⁷ Mümkün olup yararlanılabilen intifa edilebilen her şeydir."⁷⁸

Mecelle'nin 126. maddesindeki hak ve menfaati mal saymayan tarifini tadil eden Osmanlı Usûli Muhakematı Hukuk Kanunun 64. maddesi malı şöyle tarif eder: "Gerek ayan gerek menafi gerek hukuk olsun halk arasında tedavül edile gelen şeyler alelittlak mal sayılır."⁷⁹ Mecelle'nin 126. maddesindeki mal tarifinde, "iddihâr", "menkul" ve "gayrı menkul mallar" ifadeleriyle malların kapsamı daraltılarak muhteva olarak mal ismi, "ayn" olan şeylere hasredilmiştir. Bu kavramlar sadece ayn olan varlıklar düşünülerek kullanılmıştır. 126. maddeyi tadil eden 64. maddeye gelince malın kapsamını olabildiğince genişleterek malın sadece ayn'lardan ibaret olmadığını, hak ve menfaatlerinde mal olduğunu ortaya koymuştur.

Hanefilerin, "Mal, elde edilip ihtiyaç zamanı için biriktirilmesi ve normal olarak yararlanılması mümkün ve caiz olan her şeyi ifade eder," şeklindeki tarifini Hamdi Döndüren şu şekilde değerlendirmektedir. Malın biriktirmeye elverişli olması tarifi birinci özelliğidir. Bu yüzden ilim, sağlık, şeref ve zekâ gibi manevi şeylerle, mutlak olarak hava, güneş ve ayın ışığı ya da güneşin ışığı ve sıcaklığı gibi varlıklar mal niteliği taşımaz. Ancak temelde mübah olan bu gibi değerler, yeni teknolojik imkânlarla depolanırsa mal sınıfına girebilir."⁸⁰ Bu şekilde malın

⁷⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 7: 7; Celâl Yeniçeri, *İslam Açısından Tüketim Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi* (İstanbul: İFAV Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 46.

⁷⁶ Çalış, "Eşyâ Hukuku'nun Temel Kavramları", 201.

⁷⁷ Hasan Hacak, "Mülkiyet," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 546.

⁷⁸ Mutaft Ahmet Zerkâ, *el-Medhalû'l-fıkhiyyü'l-âm* (Cidde: 2004), 3: 100.

⁷⁹ Osmanlı Usûli Muhakematı Hukûk Kânûnu 64. madde.

⁸⁰ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticâret ve İktisat İlmihali* (Bursa: 1993), 39.

klasik tarifinin ifadelerinden vazgeçmeyen Hamdi Döndüren, kapsamına itiraz ederek, yasalarla, yeni teknolojik imkanlarla ve şifrelemelerle mülkiyete dahil edilen şeylerin kıymet ifade etmeye ve gelir elde edilmeye başlanmasından dolayı mal olabileceğini kabul etmektedir. Abdulkadir Udeh (ö.1904-1954), ılık, sıcaklık ve soğukluk vb. tabi kuvvetlere birisi sahip olur ve kontrol ederse bunlar menkul bir mal vasfını kazanır;⁸¹ demektir. Udeh ve Döndüren'in dediği gibi, klasik tariflerdeki "ihrâz"⁸² ve "iddihâr" kavramlarının sözlük anlamlarını düşünerek, bu kavramları sadece ayn⁸³-somut bir mal saklamaya hasredemeyiz. Zira mal telakkisi toplumların iktisadi, teknik, sosyal gelişmelerine paralel bir seyir takip etmektedir. Patent hakkı, ticari unvan ve plaka, güneş ışığı ve ısı, hava ve bazı gazlar vb. hususların mal sayılıp sayılmaması dolayısıyla hukuki işlemlere konu olup olamayacağı hep bu türden gelişmelerin sonucudur.⁸⁴ Dolayısıyla yeni bir mal tarifinin zorunluluğu da bu şekilde ortaya çıkmış olmaktadır. Görüldüğü gibi Rasulüllah döneminde mal konusu umumi olarak anlaşılmıştır. Hadislerde zikredilen zekât malları ise bölgedeki zekât vermeye elverişli (nâmi) malları kapsamaktadır. Nihai mallar değildir. Çünkü Rasulüllah'dan sonra, atların, balın, kiranın, amber, deniz ürünleri ve altın-gümüş dışındaki madenler gibi malların zekâtlarının verilmesi konusunun gündeme gelmesi ve tartışılması, nassların mal çeşitlerini sınırlandırmadığını göstermektedir.

Mal kavramının kapsamı hakkındaki klasik görüşlerin ihtilaflarını inceleyen günümüz fıkıhçılarından Karadâvî, zekâtla ilgili nassların uygulanmasına elverişli olan yaklaşımın Hanefî mezhebinin yaklaşımı olduğunu ifade etmektedir. Gerekçe olarak, Hanefî mezhebinin menfaatin, zekât olarak beytülmale konulmayacağı görüşünü ileri sürmektedir. Zekât olarak alınan, toplanan ve beytülmale konulup hak sahiplerine dağıtılan şeyin eşyanın aynı olduğunu söylemektedir.⁸⁵

Kanaatimizce, beytülmalin zekât olarak topladığı ve dağıttığı malın "ayn" olması, "menfaat" ve "hakların" zekâta tabi olmaması sonucunu doğurmaz. Çünkü zekâta tabi olan hak ve menfaatlerin kendilerinden zekât alınmamakta olup sağladığı gelirlerden zekât alınmaktadır. Alınan zekât her halükarda ayn'dır ancak, zekâtın alındığı kaynak ayn, menfaat ve haklar olmaktadır.

⁸¹ Abdulkadir Udeh, *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî* (Beyrût: ty.), 2: 543-44.

⁸² "İhrâz": Bir şeyi alınmak veya çalınmaktan korumak demektir. İhrâzın daha iyi anlaşılabilmesi için örf bakmak lazımdır. Çünkü ne dinde nede dille bunun sınırı belli değildir. Zamanların, durumların ve malların çok çeşitli olmalarından dolayı ihrâzında çok çeşitli şekil ve uygulamaları vardır. (Hammâd, *İktisâdî Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, 147; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 185.)

⁸³ "Ayn": Dışarıda mevcut, muayyen, müşahhas olan şeydir. (Bilmen, *Şâmu's*, 6: 11)

⁸⁴ Halit Çalış, *Eşyâ Hukuku'nun Temel Kavramları*, 46.

⁸⁵ Karadâvî, *Fıkhu'z-Zekât*, 1: 133.

1.2.2. Malikilerin Mal Tarifleri

Mal: Arzuların kendisine ulaşmaya çalıştığı, faydalanılması şeran ve adeten maslahata uygun olan şeydir.⁸⁶

Mal: Adette mal edinilebilen ve takas edilmesi caiz olan şeydir.⁸⁷

1.2.3. Şâfiilerin Mal Tarifleri

Mal: İster menfaat isterse ayn olsun kendisinden faydalanılan ya da faydalanılması mümkün olan şeydir.⁸⁸

Mal denince akla gelebilenler şunlardır: Az da olsa bir ticari değeri olup telef edenin tazmin etmek zorunda kalacağı şeyler ve insanların normal olarak atmadıkları şeylerdir.⁸⁹

1.2.4. Hanbelîlerin Mal Tarifleri

Mal: Her durumda, ihtiyaca gerek duyulmaksızın şer'an mutlak olarak faydalanılması mubah olan şeydir.⁹⁰

Mal: Kendisinden faydalanılması genel bir ihtiyaç ya da zarurete bağlı olmaksızın mubah olan şeylerdir. Hiçbir faydası olmayan haşereler, yasaklanmış bir faydası olan hamr vb. ile ihtiyaç dolayısıyla faydalanılması mubah kılınan şeyler ifadesiyle köpek vb. tanım dışında kalır.⁹¹ Mubah olan şeyler kapsamına ayn, menfaat, hak olan her şey girer.

Bu üç mezhebin tariflerinde mal, "şer'an mubah sayılan, ayn, hak, menfaat olsun bir ayırım yapılmaksızın insanların atmayıp biriktirdiği, telef edenin tazmin ettiği, ticari değeri olan her şey," olarak belirlenmiştir. Hanefilerin dışındaki cumhur, menfaati mal saymakta, ayn gibi görmektedir. Bu yönüyle modern hukuk görüşlerine de muvafık görünmektedir.⁹²

⁸⁶ İbn Arabî, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, 2: 607.

⁸⁷ Ebû Muhammed b. Abdulvahhâb b. Ali b. Nasr el Maliki, *el-İşrâf alâ Nektî Mesâilî'l-Hılâf* (Beyrût: 1999), 2: 947.

⁸⁸ Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşi, *el-Menşûr fi'l-ḳavâ'id* (b.y.:1986), 3: 222.

⁸⁹ Ebu İshâk Cemalüddîn İbrahîm b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî. *el-Mühezzeb* (Beyrût: 1995), 1: 156; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzî'l-Minhâc* (Beyrut, 1997), 1: 566; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Mısır: 1959), 5: 327.

⁹⁰ Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salâhaddîn, *Şerhu Münthe'l-İrâdât*, 2: 142.

⁹¹ Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salâhaddîn, *Keşşâfü'l-ḳinâ' an metni'l-İḳnâ'* (Beyrût: 1982), 3: 546, 559.

⁹² Zerkeşi, *el-Medḥal*, 1: 352.

Genel olarak şer'ın helal saydığı, insanlar arasında iktisadi bir değere sahip ve normal şartlarda ve iradi olarak faydalanılması şeran ve âdeten mümkün olan her şey maldır.⁹³

1.2.5. Zahirilerin Mal Tarifleri

Zahiriliği mezheb olarak sistemleştiren İbn Hazm (ö. 456/1064)⁹⁴, mal kavramına zekât açısından yaklaşmıştır. İbn Hazm, “Zekât mallarının çerçevesini, hadislerde belirtilen hayvanlardan deve, sığır ve koyun; zirai ürünlerden arpa, buğday ve hurma; maden ve nakitlerden altın ve gümüş olmak üzere yalnızca sekiz çeşit mala farzdır,” diyerek sınırlamıştır. O'na göre ticaret malları gibi, bu sayılanların dışındakiler naslarla belirlenmediğinden zekâta tabi olamazlar. “Bu sekiz sınıfın dışındaki mallar, nasslar da zikredilmediği için zekât malı değildirler. Dolayısıyla zekâta tabi değildirler”,⁹⁵ sonucuna varmaktadır. Ancak, Zahiriler bu konuda sadece hadisleri dikkate almışlardır. Zekat mallarının bariz olduğu zahir manalı ayetleri ise eserlerinde zikretmemişlerdir. Fukahaya göre, bu sekiz sınıf malın birleştiği ortak nokta, bunların nâmi (hakikaten veya hükmen artıcı/çoğaltıcı özellikte olan) olmasıdır. Dolayısıyla da zekât mallarının bu sekiz sınıf malla sınırlandırılmayacağı belirtilmiştir. Nami olan her helal ve meşru-temiz (tayyib) mala zekâtın vacip olacağını söylemişlerdir.⁹⁶ Nasslara baktığımızda zekât malı cinslerinin Zahiriler'in belirttiği gibi sekiz sınıfla sınırlı olmadığını da görmekteyiz.⁹⁷ Mesela, el-En'âm 6/141. âyetinde zekâtla ilgili olarak, zekâta tabi zirai mahsuller “cennât”, “mağrûş”, “nahl”, “zeria”, “zeytun”, “rumman”, “bunlara benzeyen ve benzemeyenler”, olarak sayılmıştır. “Bunlara benzeyen ve benzemeyenler” ifadelerine dayanarak Cessâs (ö. 370/981), bu âyetinde zikredilmeyenler hüküm bakımından zikredilenlere atfedilerek tüm ekin ve meyvelerden zekâtın farz olduğunu söylemektedir.⁹⁸

Dolayısıyla el-Enâm 6/141. âyetinde geçen “zeria, mağrûş, nahl, cennât, zeytûn ve rummân” kavramlarının kapsadığı anlamlar konumuz açısından son derece önemlidir.

⁹³ Abdusselâm Dâvûd Abbâdî, *el-Milkiyye fi's- Şeri'ati'l- İslâmiyye Tabiâtuhû ve Vazîfetuhû ve Kuyû-dûhâ* (Ammân: 1976).

⁹⁴ Apaydın, H. Yunus, “İbn Hazm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 42.

⁹⁵ İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 6: 209, 214; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 6: 44.

⁹⁶ Semsüleimme Muhammed Ahmed b. Ebu Sehil es-Serahsi, *el-Mebsûṭ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1989), 2: 150; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, 2: 11,14; Maverdi, *el-Aḥkâmü's-sultânîyye*, 113; Mehmet Erkal, “Nemâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 550.

⁹⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbn Arabî, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2: 607.

⁹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*, nşr. Muhammed es-Sâdık Kamâhâvî (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1992), 4: 175.

Zeria; Bitkiler için isimdir. İnsan eliyle dikilen bitkilerdir. Bir süreye kadar kalır sonra hasat edilir.⁹⁹ Çoğunlukla arpa ve buğday için söylenir. Ayrıca ekilip dikilen bitkilerden her şeydir.¹⁰⁰

Mağrûş, insanların çardaklara kaldırdıkları bitkiler veya karpuz, ekin, üzüm gibi yeryüzüne yayılanlar; gayri mağrûş, toprakta ve dağlarda yetişen meyveler ve ağaçlar veya bir gövde üzerinde asılı olanlar hurma ve diğer ağaçlar gibi.¹⁰¹

Cennât; Yeryüzünün üzüm, ekinler ve karpuzlarla bolca döşenmiş olması halidir.¹⁰²

"Nahl", taze, yaş ve kuru (rath, temr, belh) hurma ve hurma ağacı.¹⁰³ Gerek ham, gerek taze hurma, hem gıda hem de meyve yerini tutar. *Temr* denilen kuru hurma ise aylarca saklanabilen gıdalardandır. Aynı şekilde hurmanın çekirdekleri, lifleri gibi her tarafı ile istifade edilir.¹⁰⁴

"Rummân", meyvegillerden bilinen bir ağacın meyvesidir. Bilinen bir anlamı olmadığı için olduğundan fazla anlam yüklenmiştir.¹⁰⁵ Âyetteki bu anlamlar, Zahiriler'in nasslar malları sınırlamaktadır iddiasını yok etmektedir. Belirttiğimiz gibi zahiri kaynaklarda zekât mallarıyla ilgili olarak ayetler kaynaklarda yer almamaktadır.

1.3. Değerlendirme

Mezheplerin mal anlayışlarına bakınca üç durumla karşılaşmaktayız. Hanefilere göre ayn olanlar maldır. Dolayısıyla zekâta ancak ayn olan mallar konu olabilirler. Bu yaklaşım, zekât mallarını nasslarda zikredilenlerle sınırlayan Zahirilerin bir adım ötesidir. Aynı mallarla beraber hak ve manfaatlari de zekât malı olarak sayan cumhurun bir adım gerisindedir. Günümüz mal anlayışı açısından baktığımızda cumhurun görüşü zekâtla ilgili meselelerin halledilmesinde daha işlevseldir.

Mezheplerin mal ve menfaatle ilgili yaklaşımları, İslam zekât hukuku açısından ele alınarak değerlendirildiğinde,¹⁰⁶ mezheplerin mal ve menfaat anlayışı dönemin değişen şartlarına göre değiştiği kanaatine götürmektedir. Yukarıda örnekleriyle işaret edildiği gibi âyet ve hadislerde yer alan mal, menfaat ve hak

⁹⁹ Ebu Hüseyin Ahmed İbn Faris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, nşr. Abdüsselam Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru'l-Fikr; t.y.), "z-r-a", 3: 51.

¹⁰⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "z-r-'a", 8: 141.

¹⁰¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtûbî (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 9: 50.

¹⁰² Kurtûbî, *Câmi'*, 7: 86.

¹⁰³ Abdulmenâm, *Mu'cem*, "n-h-l" 3: 405.

¹⁰⁴ Suat Yıldırım, *Fatiha ve Enâm Surelerinin Tefsiri*, 197.

¹⁰⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "r-m-n", 1739.

¹⁰⁶ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 271.

yaklaşımı ile Hanefiler'in dışındaki, Cumhur ulemanın yaklaşımı ve aynı şekilde son dönem Hanefi fakihlerin mal, hak ve menfaate yaklaşımları benzerlik arz etmektedir. Çağdaş fukaha arasında da konu tartışılmıştır. İlk dönem fukahanın dönemlerinde, günümüzdeki gibi mevcut olmayan veya kullanım alanı bulunmayan eşya, menfaat ve haklar,¹⁰⁷ yeni teknolojik ve iktisadi gelişmelerle toplumların hayatına girmiştir. Zamanla insanların değer verdiği, tasarruf edilebilen, mali bedelle nakledilebilen ve mali kıymet taşıyan meşru eşya, hak ve menfaatler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu durum hukukun bazı menfaat ve hakların korunması meselesini gündeme getirmiştir. Çeşitli şekillerde bu mal, hak ve menfaatler mülk edinilmiş, kanunlarca korunmuş ve vergiye dâhil edilmiştir. İnsanlar arasında maddi bir değere sahip olan meşru her şey hukuki anlamda maldır. Dolayısıyla bu özellikteki her şey mülkiyetinde konusudur.¹⁰⁸ Son dönem de hazırlanan hukuk ve iktisat terimler sözlüklerinde, malın tarifi yapılırken teknolojik ve iktisadi yeni gelişmeler dikkate alınarak hazırlandıkları görülmektedir.¹⁰⁹ Bazı sözlüklerde malın tarifi Hanefiler'in sadece ayn olan şeylerin mal sayıldığı eski tarif dikkate alınmıştır.¹¹⁰ Yukarıda geçtiği gibi âyet ve hadislerde mal kavramı, en kapsamlı anlamıyla insanların yararlandığı her türlü menfaatler, hayvanlar, zirai ürünler, madenler ve rızık gibi her şeyi muhtevasına alacak genişliktedir. Zekât ise bu mallardan doğrudan ve dolaylı olarak et-Tevbe 9/60. âyetinde belirtilen yerlere verilmesi gereken bir mükellefiyet olarak ifade edilmektedir.

Bundan dolayı yukarıda belirttiğimiz sebepler dikkate alınarak kapsamlı bir mal tarifinin yapılması zorunlu hale gelmiştir.

Fıkıh mezheplerinin mala yaklaşımlarının birbirinden farklı olmasının sebebini eşya, menfaat ve hakların İslam Hukuku açısından mal sayılması konusuna sonuna kadar açık olarak izah eden Fahri Demir, malı şöyle tarif etmektedir. "Mal, hukuken insanların faydalanma, edinme ve sahip olma (intifâ, temevvül ve temellük) konusu yapabilecekleri bütün eşya ve haklara denebilir," demektedir.¹¹¹ Bu tarife "hak" ve "menfaat" kavramlarını ilave ettiğimizde malı şu şekilde tarif edebiliriz. "Mal, hukuken (şer'an) faydalanma (intifâ), edinme ve sahip olmaya (temevvül ve temellük) mevzu olabilecek kıymet ifade eden, bütün eşya (ayn), hak ve menfaatlerdir," diye tarif edebiliriz. Bu tarifi şümülüne giren her şey milkinde konusudur. Çünkü malın iki unsuru vardır. Şer'i unsur: Malda şeran intifâ'nın mübah olması yani malın haram mal kapsamına girmemesidir. Örfi unsur: "ihrâz",

¹⁰⁷ Ali el Haff, *el Milkiyye*, 12.

¹⁰⁸ Çalış, *Eşyâ Hukuku'nun Temel Kavramları*, 46.

¹⁰⁹ Hammâd, *İktisadi Fıkıh Terimleri*, 216-217; Ali Şafak, *Ansiklopedik Hukuk Sözlüğü* (İstanbul: 1996), 300; Hilmi Ergüney, *Türk Hukuk Lügat ve Istılâhları* (İstanbul: 1973), 288.

¹¹⁰ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 271.

¹¹¹ Fahri Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı* (Ankara: DİB yayınları, 1988), 20.

“iddihâr”.¹¹² Malın ihrâz ve iddihârı örfi olanlardır, değişebilir. Örfi olanlar, örfün değişmesiyle tegayyüre uğrayabilir. Şeri’ olanlar ise sabittir, değişmez. Çünkü mezheplerin önceden mal olarak kabul etmedikleri şeyler, Kur’ân’ı Kerim’deki “demir”, “hilye”, “zirai ürünler”, “zeheb”, “fidda” kavramlarıyla hakikaten; “emvâl”, “menfaat”, “hayr”, “kesb” “arad”, “meta”, “rızk”, “zinet”, “enâm”, “kenz” kavramları dahilinde mecazen zikredilerek, bugün bir kıymete haiz olmakta, mal olarak kabul edilip her türlü akdi muameleye tabi ve mevzu olmakta ve devletlerce bunlardan vergi alınmaktadır. Yani malın korunma ve biriktirilme şekli günümüzde değişmiştir. Eşya olmayan ancak, mali değer ifade eden ve gelir sağlayan menfaat ve haklar kanunlar ve kanunların tanıdığı elektronik şifreleme sistemleriyle korunmakta ve şahısların mülkiyeti altında biriktirilmektedirler. Kanuni tarzda yapılan işlemler yasalar çerçevesinde olduğu için bir sorunla karşılaşıldığında, kişiler yasal haklarını bu yasa ve kanunlar çerçevesinde arayabilmekte ve muhatap bulabilmektedirler.

Nitekim İslam Hukuku’nda örf, bir nassa veya yerleşik temel kaidelere açıkça aykırılık arz etmedikçe muteber bir kaynak kabul edilir. Mecelle 210. maddede “Beynennas mal olmayan şeyi satmak yahut onunla bir mal satın almak batıldır,” denilerek bir şeyin mal sayılmasını insanlar arasında mal sayılmasına bağlamıştır. Tarihi süreç içerisinde ihrâz ve iddihâr bakımından hangi malların mülkiyet konusu olup olmadığına bakacak olursak, bunu tayin eden kriterin yine örfi rağbet olduğu gerçeği ile karşılaşırız. Zira mal telakkisi toplumların iktisadi, teknik ve sosyal gelişmişliklerine paralel bir seyir takip etmektedir. Patent hakkı, ticari unvan, ticari plaka, güneş ışığı ve ısı, hava, gaz, bazı gazlar vb. hususların mal sayılıp sayılmayacağı ve dolayısıyla hukuki işlemlere konu olup olmayacağı hep bu türden gelişmelerin sonucudur.¹¹³ İbn Abidin, “*Neşru’l urf fi binâi ba’zı’l-ahkâm ale’l-urf*” adlı risalesinde örfün sosyal yaşama etkisi konusunda, “şüphesiz hükümlerin çoğu, insanların örfünün değişmesine bağlı olarak zamanın değişmesi veya zaruretin ortaya çıkması ya da insanların bozulması sebebiyle değişir. Öyle ki hüküm önceki durumunda olduğu gibi kalsa insanlara ondan dolayı zarar ve zorluk isabet edecek ve bu durum elbette şeriatın dayandığı hafifletme ve kolaylaştırma, zararı ve fesadı defetme gibi kurallara aykırı olacaktır,”¹¹⁴ demiştir.

İslam hukukuna göre her devirde, değişen zaman ve gelişen tekniğe bağlı olarak yararlanılan ve edinilen her yeni şey, içtihat yoluyla hukuki işlemlerin konusu olabilecektir. Dolayısıyla hukuki işleme konu olan helal, temiz ve nami her ayn, hak ve menfaat mal sayılacaktır.¹¹⁵

¹¹² Sâdûddîn Mesûd b.Taftazânî, *et-Telviḥ fi ḥaḳā’iki’t-Tenḳih* (İstanbul: 1310), 2: 325; Demir, *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, 32.

¹¹³ Çalış, *Eşyâ Hukuku’nun Temel Kavramları*, 201.

¹¹⁴ İbn Âbidin, *Mecmû’atü resâ’ili İbn ‘Âbidin* (Beyrut: Dâru lhyâit-Turâsil Arabiyye, t.y.), 2: 125

¹¹⁵ Halit Çalış, *Eşyâ Hukuku’nun Temel Kavramları*, 201.

SONUÇ

Nasslarda mal anlayışı sınırlandırıcı değildir. Nasslarda geçen kavramlar ve örnekler bunu göstermektedir. Mezheplerin farklı mal anlayışlarına sahip olmaları ise, zaman ve mekânlardaki bilinen mal çeşitleriyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Bu sonucun yani farklı içtihatların ortaya çıkmasına nassların yol verdiğini ve yine mal anlayışının sabit değişmez olmadığını da teyit etmektedir.

Fukaha döneminde, Rasulullah döneminde nasslardaki gibi umumi manasıyla anlaşılan mal, sınırlandırılmıştır. Bazıları sadece nasslarda zikredilen kelimeleri mal saymışlardır. Özellikle bu anlayış zekat mallarının tespitinde bariz bir şekilde görülmektedir. Bunun yanında nasslara yakın anlayışa sahip olan görüşlerde, uygulamada, aslında “mal sadece ayn’dır” diyenlerle aynı anlayışa sahipelerdir. Ancak bu durum sanayi ve tekniğin gelişmesiyle, fukaha döneminde olmayan veya mal sayılmayan bazı mal, hak ve menfaatler, mal olma vasfı kazanarak kıymet arz etmişlerdir. Kanunlarca da sahibi adına korunmuşlardır. Dolayısıyla İslam hukukçuları zamanın malın vasfını değiştirdiğini tespitle, daha önceki mal anlayış ve tariflerinin yetersiz kaldığını anlamışlardır. Mallar sınırlandırılmayıp meşru-helal olan her mal, hak ve menfaatin mal olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Ana kaynaklara yaklaşım açısından bu anlayış, Rasulüllah dönemindeki var olanı mal sayıp zekatlandırma ve gelecekte olacağı sınırlandırmama umumi anlayışına dönüşüde yansıtmaktadır.

Günümüzde yapılacak olan mal tarifleri sınırlandırıcı olmamalı, efradını cami ayyarını mani mahiyette yapılmalıdır. Verilen örneklerle de tariflerimiz gelişmemelidir. Çünkü insanlığın yaşantısında eski dönemlerde mevcut olmayan veya mevcut olup mal sayılmayan, hukukun meşru saydığı şeyler mal olarak kabul edilmekte, korunmakta ve vergilendirilmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdulmenam, Mahmud Abdurrahman. *Mu’cemu’l-Muştalahât ve el-Fâdî’l- Fıkhıyye*. 3 cilt. Kahir: Dâru’l-fazîle, t.y.
- Ali Haydar. *Dürerü’l-hükkâm min şerhi Mecelleti’l-ahkâm*. Beyrut: y.y., 2003.
- Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadeteler İlmihali*, İstanbul, İz Yayıncılık: 1995.
- Apaydın, H. Yunus. “İbn Hazm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 42-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Babertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye ‘ale’l- hidâye*. Mısır: Şirketü Dâru’l-Erkam b. Ebî Erkam, 1970.
- Bağdâdî, Ebû Muhammed b. Abdulvahhâb b. Ali b. Nasr el Mâlikî. *el-İsrâf alâ nekti mesâilî’l-hılâf*. 2 cilt. Beyrût: y.y., 1999.
- Bayındır, Abdulaziz. *Ticaret ve Faiz*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2007.
- Bayındır, Abdulaziz. *İslâm Muhâkeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)*. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1986.
- Bayındır, Servet. “Finansal Türev Varlıklar ve Bu Varlıkların Üzerine Yapılan Sözleşmelerin Fikhi Tahlili.” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005): 51-73.

- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukukî İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1968.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. Büyük İslam İlmihali. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1990.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhih*. 4 cilt. Kâhire: el-Matbaatü's-Sefiyye, 1400.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salâhaddin. *Şerhu Münthe'l-İrâdât*. Beyrut: 1982.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 5 cilt. nşr. Muhammed es-Sâdık Kamahâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Çalış, Halit. "İslam Hukuku Literatüründe Eşya Hukuku'nun Temel Kavramları ve Konu ve Kapsam Açısından Milk Terimi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2, (2003): 185-205.
- Demir, Fahri. *İslam Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*. Bursa: Erkam Yayınları, 1993.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvud*. 5 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî). *Kitâbu'l-Emvâl*, . 2 cilt. nşr. Ebû Enes Seyyid b. Recep. Mısır: Dâru'l-hedyi'n-Nebevî, 2007.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1994.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- el-Haffif, Ali. *el-Mülkiyye fi's-şer'iat'l-İslâmîyye mea mukârenetihâ bi'l-kavânini'l-vâdiye*. Mısır: y.y., 1969.
- Erkal, Mehmet. "Nema". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Erkal, Mehmet. "Öşür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 97-100. İstanbul, TDV Yayınları, 2007.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yâkub Fîrûzâbâdî Şîrâzî. *Kâmusu'l-Muhît*. 4 cilt. Mısır: y.y., 1980.
- Hacak, Hasan. "Mal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 461-465. İstanbul, TDV Yayınları, 2003.
- Hammâd, Nezih. *İktisadî Fıkıh Terimleri*. çev. Recep Ulusoy. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- İbn Âbidîn, Muhammed b. Emin. *Reddül-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. çev. Ahmet Davudoğlu. 6 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1983.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Riyad: Dâru'l-âlemi'l-kütüb, 2003.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Mecmû'atü resâ'ili İbn 'Âbidîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsil Arabiyye, t.y.,
- İbn Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2003.
- İbn Fâris, Ebu Hüseyin Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. 6 cilt. nşr. Abdüsselam Muhammed Harun. y.y.: Dâru'l-Fikr, t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhalâ*. 11 cilt. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: İdâratü't-Tibâati'l-Müniriyye, 1968.
- İbn Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdulvâhid. *Şerhü fethu'l-kâdir ale'l- hidâye şerhi bidâ-yeti'l-mübtetî*. 10 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, t.y.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, t.y.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Ahmed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.

- İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim. *el-Baḥrū'r-râ'ik şerḥu Kenzî'd-deḳā'ik*. 8 cilt. Kahire: 1311.
- İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim. *el-Eşbah ve'n-nezâir*. 2 cilt. Beyrut: y.y., 1985.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin el Mübarek b. Muhammed el-Cezerî. *En-Nihaye fî Garibi'l- Hadis ve'l-E-ser*. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arab, t.y.
- Karadâvî, Yusuf. *Fıḫu'z-Zekât*. çev. İbrahim Sarmış. 2 cilt. İstanbul: Kayihan Yayınları, 1986.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 cilt. İstanbul: İz Yayınları, 1999.
- Kâsânî, Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2003.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtûbî. *El-Câmî' li ahkâmî'l-Kur'ân*. 24 cilt. nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mecellei Ahkâmı Adliyye*.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr b. Abdulcelîl. *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Ali. *Dürrü'l-ḥukkâm fî şerhi Ğureri'l-aḥkâm*. İstanbul: y.y., 1318.
- Müslim, Müslim b. Haccac. *Sahihu Müslim*. 5 cilt. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'n-Nesâî*. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Oğuzman, M. Kemal; Selîçî, Özer. *Eşya Hukuku*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1982.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Eşbah ve'n-nezâ'ir*. Mısır: yy., 1959.
- eş-Şirazi, Ebu İshak Cemalüddin İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzebe*. Beyrût, 1995.
- Şirbini, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Muğni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut, 1997.
- Şa'ban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: İz Yayınları, 1990.
- Taftazânî, Sâdüddin Mesûd b. Taftazânî. *et-Telviḥ fî ḥakâ'iki't-Tenkiḥ*. 2 cilt. İstanbul: yy., 1310.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hamîd el-Fârûkî. *Keşşâfû istılâhâtî'l-fünûn ve'l-ülûm*. 2 cilt. nşr: Ali Rahruc. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 cilt. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. Yy: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühü, 1968.
- Yahya b. Âdem el Kureşî. *Kitâbü'l-Ḥarâc*. çev. Osman Eskicioğlu. İzmir: 1996.
- Yardımcı, Haydar. *İslam Hukukunda Rehnin Menfaatlerinden Yararlanmanın Hukukî Durumu*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslâm'da Zekât Müessesesi*. İstanbul: Çığır Yayınları, 1977.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 cilt. İstanbul: Çelik-Şura yayınları, t.y.
- Yeniçeri, Celâl. *İslâm'da Devlet Bütçesi*. İstanbul: Şamil Yayınları, 1984.
- Yeniçeri, Celâl. *İslam Açısından Tüketim Tüketicinin Korunması ve Ev İdaresi*. İstanbul: İFAV, 1996.
- Zerkâ, Mutafta Ahmet. *el-Medḥalü'l-fıkhîyyü'l-'âm*. Cidde: y.y., 2004.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*. 4 cilt. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. y.y.: Dâru't-Turâs, t.y.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Mensür fî'l-Kavâ'id*. y.y.: 1986.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıḫu'l-İslâmî ve Edilletühü*. 8 cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.

DİN VE YORUM BAĞLAMINDA TENZİL VE TE'VİL

Dr. Mehmet Mekin MEÇİN

Süleyman Demirel Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Felsefe ve Din Bilimleri /
ali_imran2002@hotmail.com

Giriş

Dini yorumlamada tenzil ve te'vil yekdiğerini tamamlayan önemli iki kavram olarak belirir. Tenzil, tam olarak melek tarafından peygambere ilka edilen Tanrı sözü ya da dinin açık nasları, diğér bir ifadeyle vahyin yukarıdan indirilmesi ve Tanrı sözünün insanlığın kavrayış düzeyine indirgenmesi olarak açıklanabilir. Te'vil ise, tenzilin tersine, geri çevirme, evveliyata döndürme, asalete ve anavatana dönme, geline yere yönelme, hakikî manaya ve metnin aslına rücu etme şeklinde ifade edilebilir. Tenzil yukarılardan indirilen ve indirgenen Tanrı konuşması, te'vil ise bu konuşmayı hakiki muradıyla anlama çabasına giren insanın zahirden batına, şeriatte irfana, batının karanlık diyarından doğunun nurani âlemine dönerek verdiğı bir cevap olarak da okunabilir.

Bu çalışmanın amacı, Misal âleminde gerçekleştiğı düşünölen vahyin tenzil biçiminde inmiş olduğunu yani insanlığın Tanrı sözünü kavrayacak şekilde indirgenmiş ve lahutî âlemden nasutî âleme aktarımda müteşâbih, mitik, ikonik veya sembolik biçimde aktarılmış olduğunu tespit etmek; diğér yandan te'vil ile tanrının sözünü ilk ve evveliyattaki hakikatiyle anlama çabasına girmek için indirgenmiş bu özel din dilini Misal âlemine yani ana vatanına müracaat ederek daha güçlü bir dinî yoruma ulaşmaktır.

Çalışma, tenzil ve te'vilin anavatani sayılan Misal âlemi bağlamında ve Misal âleminden kökenini alan sembolizm ve özel din dilinin mitik ya da müteşâbih yapısı çerçevesinde ele alınacaktır. Bu çalışmayla, te'vilin ilk bakışta içinde yaşanan cemaatin rengini taşımaktan öteye geçmek, dinî nassın zahirine teslim olmaktan ve her türlü hazır, yaygın ve kabul görmüş görüşleri kabul etmekten kaçış

gibi görünse de, esasen te'vilin dinî manayı kavramada, ilahî muradı yakalamada, hikmet ve bilgelîğe kaynaklık eden tüm maneviyatın peşine düşmede anahtar bir rol oynadığını temellendirmek hedeflenecektir.

Dinî metinleri anlamada ve tamamen açık olmayan din dilinin şifresini çözmede anahtar rol oynayan konuların başında Misal âlemi gelmektedir. Çünkü nebevî bilgi olan vahiy veya irfanî bilgi olan keşf veya şühudun gerçekleştiği dünya Misal âlemidir. Misal âlemi ise tamamen soyut akledilir âlem ile tamamen somut duyusal âlem arasında bulunan bir araf, bir berzah veya bir ara âlemdir. Duyusal âlemdeki maddeden tamamen arınık olduğu halde üç boyutlu cismanî niteliklere sahip olan bu âlem hem akledilir âlemin hem de duyusal âlemin misali veya örneğini oluşturur. Çünkü Misal âlemi maddeden arınık olmakla akledilir âleme, üç boyutlu cismanî özelliklere sahip olduğu için de duyusal âleme benzemektedir. Ancak bu âlemdeki varlıklar ne salt akledilirler ne de som maddelerdir. Aksine buradaki varoluş tıpkı hayale yansıyan görüntüler, rüyada görülen vakalar, suya ve aynaya yansıyan suretler, fotoğraflanan kareler veya sinema perdesine yansıyan karakterler gibi üç boyutlu olduğu halde delinmeyen, yırtılmayan, yıpranmayan, eskimeyen, yaşlanmayan, oluş ve bozuluştan (kevn u fesat) uzak kalabilen niteliktedir. Hayal gücüyle son derece ilişkili olduğu için Ayrık Hayal (el-Hayalu'l-Munfasıl) âlemi olarak da adlandırılan Misal âlemi, tenzil öncesi vahyanî hakikatlerin vukubulduğu, irfanî görülerin ilk hallerinin müşahade edildiği ve din dilinin konuşulduğu arz-ı melekuttur.

Nebinin ve arifin hayal gücüyle, rüya yoluyla, esrime yoluyla bedenden sıyrılarak suud ve uruc sayesinde ulaştıkları bu arz-ı melekût kıvılcık bir ülkedir. Çünkü bembeyaz nurlar âlemi ile kapkara maddi dünyanın arasında yer alan bu âlemde, beyazlık ile karalığın birleşmesiyle oluşan bu kıvılcıkta yine Kızıl Akıl ve Cebrail ile irtibata geçerek metafizik hakikatleri kıvılcık dille diğer bir ifadeyle sembolik, ikonik, mitik veya müteşabih bir dille öğrenir. Nebi bu dili tüm halkın kavrayabileceği indirgenmiş genelin diline dönüştürerek minbere inerken, arif daha özel bir dile çevirerek seçkin sufi yarenleri arasına, hankaha iner.

Bu bakımdan dinî metinler, ilahî vahiyler, irfanî nesir ve şiirler ile sufi şathi-yatların hayal gücü ve Misal âlemi ışığında incelenmesi oldukça önem arz eder. Anavatanı Misal âlemi olduğu için yeryüzüne tenzilen veya indirgenerek insanlığa ulaşan bu metinlerin tamamen yerel veya zemini olmayan misalî, sembolik, özel bir dile sahip olduğundan hareketle arka planını dikkate alarak ele alınması ve evvel emirdeki tenzil öncesi saflığıyla anlaşılması ve yorumlanması te'vili doğurur. O halde Misal âleminden insanlığın zihinsel ve algı düzeyinin kavrayış sınırına indirgenerek oluşan dinî metinler tenzili, bu metinlerin özüne nüfuz etmek amacıyla metinlerin anavatanına rücu ederek tersi bir istikametle kaynakla bağ kurularak evveliyata veya Misal âlemine yönelerek yorumlanması ise te'vili oluşturur.

I. Tenzil ve Te'vil

Dinde derinleşen kimselerin yararlandıkları önemli araçlardan biri te'vildir. Çünkü haddizatında te'vil, tek şekilciliğin ötesine geçmenin, cemaatten kopmanın ve her türlü tek renklilik savunuculuğu hatta tek tip yorumsal dayatmanın dışına çıkmanın ilk adımıdır. Yine te'vil, dinî-kutsal metinlerin salt zahiri lafızcılığına hapsolmanın, genel kanaatler ve geleneksel kabullerin dışına taşan ezber bozan bir anlam arayışı ve zahirden batına, kalıptan kalbe, kelimeden manaya giden bir derinleşme yoludur.¹

Te'vil genellikle tenzil ile birlikte zikredilir ve birbirini tamamlayan karşılıklı iki kavram olarak görülür. Tenzil, tam olarak melek tarafından peygambere ilka edilen Tanrı sözünün kendisi, dini yasa veya şeriattır. Yine tenzil; vahyin yüce âlemden aşağı âleme gönderilmesini ifade eder. Te'vil ise, sözcük anlamıyla tenzilin tam tersi istikametinde geriye gitmek, aslına, kökenine ve ana vatanına başvurmak, gelinen mekâna geri götürmek, çıkış noktasına ve kaynağına döndürmek ve son tahlilde bir metnin hakikî ve asıl manasına yönelmektir.²

Te'vil, "evvel" kelimesinden türemiştir. Bu yüzden te'vil yapan kimse, sözün kaynağına, ilk membâna ve aslına dönerek ve kelâmın çıkış zamanı ve mekânına başvurarak hakiki manayı idrak etmenin peşine düşmektedir. Böylece te'vilci, sözün zahirinden batınına, lafzından manasına ve şeklinden hakikatine ulaşmayı hedeflemektedir. Bu bakımdan te'vil, bir tür içsel, batınî, sembolik veya manevî tefsir sayılır. Buna göre te'vil hakikatin kaynağına ulaşma heyecanı ve anavatanı bulma merakının harekete geçirdiği kutsal bir yolculuk ve yaratıcı bir çaba olarak görülebilir. Bu yolculuk ise Mısır'dan³, Kayravan'dan⁴ veya Batı Sürgün Diyarı'nın adapperestliği ve zahiri perdelerle kapatılmış zindanından sahraya⁵, Doğu'nun nuranî işrak ülkesine⁶ diğer bir ifadeyle sonsuz anlamlar ve aydınlanmalar diyarına doğru yapılan derûnî bir seyr-u seferdir.⁷

¹ Hanry Corbin, *İbn Sina ve Temsil-i İrfanî*, Trc. İnşallah Rahmetî, İntişarat-i Sofya, 3. Baskı, Tahran, 1392 HŞ. (2013), s. 125

² Corbin, *İbn Sina ve Temsil-i İrfanî*, s. 126

³ Halkı zalim şehir olan Mısır'dan Yahudiler'in kurtuluş müjdesi olan çıkış. Bkz. *Tevrat*, Bab.3/1-6; *Kur'an*, Şuara 52; Taha 77

⁴ Şeyh'ul İşrak Sühreverdî sembolizminde halkı zalim bir şehir olan batı, karanlıklar ülkesi olan dünyanın sembolü. Bkz. Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbetü'l-Ğarbiyye*, (*Mecmua-yi Musannefât*) thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalâat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996, c. 2, s. 275

⁵ Hem Yahudiler'in Mısır'dan çıkarken yürüdükleri özgürlük diyarı hem de Sühreverdî'nin dünya hapishanesinden kurtulduktan sonra ulaşılan özgürlük ülkesi. Bkz. *Tevrat*, Çıkış, Bap:12; 37-40; *Kuran*, Maide 26; Sühreverdî, *Akl-i Surh* (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 3, s. 210; Sühreverdî, *Avaz-i Per-i Cbril* (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 3, ss.225-226

⁶ İşrak hikmetinde dünya karanlık batı sürgün diyarı iken melekût âlemi doğunun aydınlıklar ülkesidir. Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbetü'l-Ğarbiyye*, (*Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrak*), c. 2, s. 275

⁷ Corbin, *İbn Sina ve Temsil-i İrfanî*, s. 126

Tenzil namütenahi yüce âlemden sınırlı âleme tenezzülü, düşüşü ve kısıtlı insan belleğine ve anlam dünyasına indirgemeyi ifade ederken, te'vil, tenzilin kaynağına ve maksadına doğru bir yükselişi, dikey bir miracı, batını bir herme-neutiği ya da suûdî bir yolculuğa çıkışı gösterir.⁸

Öyleyse te'vil hangi şeyi hangi şeye veya neyi neye dönderiyor? Bu sorunun da bir gereği olarak te'vil kimi kime yönlendiriyor? Bu sorulara verilecek cevapta te'vilin iki veçhesi tezahür ediyor. Bunlardan ilki metnin te'vili, ikincisi ise nefsin te'vilidir. Te'vil, zahiri metinlerin teşbihlerinin birer sembolleri oldukları söz ve kelimeleri asıl anlamlarına, özlerine ve hakiki kaynağına götürür. Metnin zahiri ile murat edilen asıl anlamı arasındaki ilişki mecaz ile hakikat arasındaki ilişki gibidir. Nitekim Kuran'ın zahiri ve batını arasındaki ilişki de böyledir. Kuran'ın açık zahiri metni veya şeriat mecaz, Kuran'ın batını ise hakikattir. Te'vil, zahir olanı hakikate döndürülmeli, zahir metnin sembollerini batını hakikatine götür-melidir. Çünkü şeriat hakikatin zahiri, hakikat ise şeriatin batınıdır ve zahir batı-nın başlığı, şeriat misal, hakikat ise kendisine misal getirilendir. Ancak metinle-rin sembolleri olan kelimeleri asıl kaynağına götürmek nefsin te'viline bağlıdır. Nefsin te'vili ise nefsin ana vatana ve geldiği yere dönmesi, bedenden soyutlan-ması, ruhani doğuşla yeniden doğmasını gerektirir. O halde metnin te'vili nefsin te'vilini gerektirir. Nefis ise ancak sınırlar ve engellerle kuşatılı olduğu nesneler dünyasından, cetvelle çizilmiş kalıplardan, mecazlarla örülü doğa zindanından, yabancı olduğu batı sürgün diyarından hicret ederek te'vilini gerçekleştirebilir, hakiki âlemdaki hakiki manalarla yüzleşebilir ve böylece metnin zahiri sembol-lerinden batını hakikatine ulaşabilir.⁹

II. Din Dili ve Sembolizm

Kutsal metinlerin dili özel bir dil; sembolik, ikonik, mitik veya müteşâbihtir. Kaynağı hayal, rüya, berzah, araf veya Misal âlemi olduğu için tamamen yerel di-ğer bir ifadeyle zeminî olmayan bu özel din dilini çözümlemede *mitin*, *sembolün*, *teşbihin* ve *ikonik* dil yapısının yeri son derece önemlidir. Bu dil yapısının özellik-lerinin bilinmesi ise ilahî muradın dosdoğru anlaşılması yolunda önemli bir adı-mın atılmış olmasının yanı sıra duyusal algının ötesine taşan mucizevî anlatılar ve olağanüstü vakaların berisindeki anlam dünyasının kapıları da aralanmış olur.

Nitekim her din hakikati sunmaya çalışır. Ancak bunu yaparken, her zaman sözcüklerin ilk temel anlamını kullanmaz. Örneğin Tanrı'dan söz edildiğinde in-sanın aklına ilk gelen şey, "güçlü bir padişah" gibi bir şey gelir. Dünyanın yaradı-lışından söz edildiğinde, Tanrı'nın dünyayı yoktan ve bir anda var ettiğine inan-manın yanı sıra, çömlekçinin balçıktan bir çömlek yapması "gibi bir şey" olarak

⁸ Corbin, *Vakianigari-yi Rengha ve İlm-i Mizan*, Trc. İnşallah Rahmeti, İntişarat-i Sofya, 2. Baskı, Tahran, 1390 HŞ. (2011), s. 227

⁹ Corbin, *İbn Sina ve Temsil-i İrfanî*, s. 127-129

tasavvur edilir. Hâlbuki din dili ile ifade edilen gaye bu zahîrî algıların ötesinde daha derin bir maksat olmalıdır. Dilin bu ikincil kullanımı üzerine temellenen dünyanın dini anlayışı için “mit” kelimesi kullanılır. Ancak maalesef mit, iki anlamlı bir kelime olarak anlaşılabilir. Çünkü ilk anlamıyla mit, doğruyu ifade etmeyen veya realiteden kopuk bir şeyi akla getirir. Fakat mitin, *dini hakikatin ikincil bir dilde ifadesi* şeklinde bir anlamı da vardır. *Mitin alternatifi semboliktir*. Yine din dilinin *ikonik* bir kullanıma sahip olduğu da söylenebilir. Çünkü bir ikon, *üç boyutlu bir nesneyi iki boyutlu göstermektedir*. İkonik takdim, yetersiz olduğu bilinmesine karşın, realitenin bir temsilî ifadesi olarak kabul edilir. Bu da, “tanrısal realiteler hakkında konuştuğumuz dil ikoniktir, ancak, hakkında konuştuğumuz şey gerçektir” düşüncesini kabul etmemizi mümkün kılar.¹⁰

Din dilinin anlaşılması ve yorumlanması için dini tecrübe önemlidir. Çünkü kutsal her zaman kendisini doğal gerçekliklerden bütünüyle farklı bir gerçeklik olarak gösterdiğinden din dili, aşkın ve mistik bir hüviyete bürünür ve doğal alana ait olan terimlerle ifade edilmesi olanaklı görülmez. Bu bakımdan Tanrı ile ilişki kurmanın tek yolu batını tecrübedir. Diğer bir ifadeyle Tanrı ve Tanrı dili ancak dinî tecrübe ile hakikî şekilde anlaşılabilir.¹¹

Öte yandan bir kelime ile onun anlamı arasında güçlü bir bağ her zaman bulunmayabilir. Zira kelime nesneler dünyasına (mülk) ait iken, anlam ise manevî dünyaya (melekût) aittir. Her kelime, arka planında bulunan geniş anlam dünyası ile karşılaştırıldığında sınırlı ve önemsiz bir nokta gibi zayıf ve yetersiz kalır. Buna göre kelime yalnızca daracık bir kapıdır. Bu dar kelime kapısından insan, sınırlı anlam dünyasına adım atar. Yine anlam dünyası kelimenin sınırlı ve keskin kalıplarına hapsedilemeyecek kadar geniş ve esnekler. Bu yüzden anlamın kelime gibi kararlılığı ve kesinliği de yoktur. Anlam, kendisine işaret eden kelimenin taşıdığı sınırlı anlamdan bağımsız bir şekilde, insanî deneyim ve bilincin derinlik derecesine göre büyüleyici bir esneklikle kendi istek ve ahengine göre genişleyen bir şeydir. Ne var ki bu derin ve geniş kapsamına rağmen anlam, sınırları ve kalıpları çizilmiş olan kelimenin içerisine yüklenir. Bu yüzden bir kimsenin kelimeye dışardan bakarak ya da zahirini dikkate alarak anlam dünyasının sınırsız kapsamını idrak etmesi düşünülemez. Bu yüzden kelime kutsal olduğu zaman onun anlamına ulaşmak derin bir mistik tecrübe gerektirir. Bu da dini metinlerin ve kutsal sözlerin ampirik olmayan doğası gereği, kelimenin çoklu anlam dünyasına nüfuz etmeyi zorunlu kılar.¹²

¹⁰ W. Montgomery Watt, Müslüman-Hıristiyan Diyalogu, Çev. Fuat Aydın, Birey yay., İstanbul, 2002, s.

¹¹ Turan Koç, *Din Dili*, İz yay., İstanbul, 1998, s. 195

¹² Aynulkudat Hemedani, *Zübdetu'l Hakâik: Şekve'l-Garib Anî'l-Evtan İla Ulemâi'l-Buldan*, 1. Baskı, Dar-i Bibliyun, Paris, 1962, s. 4, Toşiko İzutsu, *İslam'ın Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ramazan Ertürk, Ağaç Kitapevi yay., İstanbul, 2010, s. 119; Fatıme Muderrisi- Meryem Arap, *Kabe-yi Dil*, Neşr-i Çapar, Tahran, 1393 HŞ. (2014), s. 186

Neredeyse bütün dinî geleneklerde herkesin vâkıf olamadığı özel bir din dili veya kutsal şiveden söz edilir. Bu dil filolojinin standart kalıplarına sığmayan ve zahirî tahlilleriyle çözümlenemeyen “kuş dili”dir. Yine bu dil, hava, gökyüzü ve meleklerle de ilişkilendirilir ve “melek dili” veya “melekutî dil” olarak da ifade edilir. Bu dil, beşerî dünyaya vezinli ve sembolik olarak intikal eder. Yaradılışın başlangıcında ve ana vatanda hâkim olan dilin, bu kuş dili olduğu ifade edilir. Nitekim İslamî gelenekte Âdem cennette iken şiirsel veya nazımla konuştuğu söylenir. Aynı şekilde kutsal kitapların da şiirsel bir dile sahip oldukları görülür. Şiirsel dil için bu yüzden “tanrıların dili” denilmiştir.¹³

Kutsal metinlerin bu özel din dili ışığında ve Misal âlemi ile ilişkilendirilerek te’vil edilmesi gerekir. Çünkü bu ikonik veya müteşâbih dil yeryüzüne ait olan veya yer küresinin genel geçer yasaların kapsam alanı dışında gerçekleşen vakıaları hikâyeye eder. Eğer bu özel din dili, Misal âlemine ait kılınmazsa ve oraya müracaat ederek çözümlenmezse anlaşılması, isabetli bir yoruma ulaşılması güç hale gelecektir. Öyleyse nefsin sınırlılıklarla kuşatılı nesneler dünyasından hicret ederek yükseldiği, orada göksel beni ile mülakat ederek edindiği hakikatleri inzal ederek ya da insanların algılayabilecekleri seviyeye tenezzül ederek veya dünyalılarının sınırlı algılarına indirgeyerek gerçekleşen tenzilin; hakikatlerin sembolle-ri olan dini kelamı veya kutsal metinlerin hakikî anlamlarına ulaşmak için yenden suûd ederek kendisini ve dini metinleri asıl kaynağına döndürerek yapılan te’vilin ana vatani Misal âlemidir.

III. Misal Âlemi

Tenzil ve te’vil ile yeni bir dünyanın kapısı aralanır. Çünkü tenzil ve te’vilin diğer bir ifadeyle kutsal metinlerin anavatanı olan bu yeni dünya, Misal âlemidir. Misal âleminde akledilir olan teorik hakikatler ve akidevî ilkeler hissedilir sûretletlere bürünürler ve Misal âlemine yükselmiş olan nefislere görünürler. Öte taraftan hissedilir olan maddî olayların görünmeyen gerçeklikleri de bu âlemde aşikâr hale gelirler. Bu yüzden Misal âleminde akledilir gerçeklikler daha alt bir varlık mertebesine inmekle ve sûrete bürünmekle, varlıksal hakikatleri nefislere görünür hale gelir. Aynı şekilde hissedilir varlıklar daha üst bir varlık mertebesine yükselmek ve maddeden arınmak sûretiyle batınlarındaki hakikatler tezahür etmeye başlar. O halde eğer te’vil, batın olan şeyin zahir olması anlamında ise, ruhanî te’villerin gerçekleşmesi için gerekli olan zemin Misal âlemidir.¹⁴

Nefsin duyusal âlemde müşahade ettiği veya yaşadığı her şey, daha önce ve tarih ötesinde Misal âleminde meydana gelmiş olan olayların hikâyesidir. Çünkü

¹³ Rene Genon, “Zeban-i Morgan” (*Hermes ve Zeban-i Morgan*), Trc. Emin Aslanî, İntişarat-i Ceyhun, Tahran, 1386 HŞ. (2007), s. 15-21

¹⁴ Taki Purnamdariyan, *Akl-i Surh: Şerh ve Te’vil-i Dastanhâ-yi Remzî-yi Sühreverdi*, 1. Baskı, İntişârât-i Sokhen, Tahran 1390/2011, s. 38; Mehdi Dehbaşî, “Hembestegi-yi Te’vil Ba Âlem-i Misal Der İrfan-i Şeyh-i İşrak”, (İrfan, İslam, İran), s. 78

duyusal âlemdeki olaylar, varlık mertebesi bakımından kendisinden önce gelen Misal âlemindeki olayların daha alt bir mertebede tezahür etmesinden başka bir şey değildir. Dış veya duyusal âlemde yaşanan her şey, bir sembolden, bir tekrardan, bir yeniden dillendirmeden veya nefsin başından geçen veya nefis âleminde meydana gelen bir içsel maceradan başka bir şey değildir. Çünkü duyusal dünyamızda yaşanan her şey, ilkin gökte, nefis âleminde meydana gelmiş olan olayların tekrarından başka bir şey değildir. Bu nedenle, kutsal tarihin yeri, diğer bir ifadeyle kutsal tarihte vuku bulmuş olaylar duyu organları aracılığıyla algılanamaz. Zira onların anlamları bir diğer dünyaya döner. Bu bakımdan hikâyelerin özü, olayların içyüzü, Kurânî hakikatlerin veya mitik anlatıların¹⁵ hakikî anlamları ancak manevî te'vile anlaşılabilir. Çünkü te'vil, bu tür olayların ve hikâyelerin anlamlarını, olayların hakikî bir şekilde meydana geldikleri bizzat bu varlık mertebesine yani onların gerçekleştikleri özel anlarına, tarih ötesi zamana götürerek anlaşılmasını sağlar.¹⁶

Mükâşefeler, ruhanî olaylar, Peygamberlerin başından geçen olağanüstü maceralar, mitolojik karakterli kutsal kitapların anlatıları sembolik eserler sayılır. Bunları dosdoğru anlamamanın yolu, ruhanî yorumlama ve te'vildir. Te'vil ise bu bağlamda Misal âlemine yükselmek (suûd) ve buradan vakıaları şahsî bir tecrübeyle müşahade etmek, yaşamak, tatmak ve idrak etmektir. Nefsin Misal âlemine yükselişi ise, nefsin bu âleme çıkacak ve meleklerle mülakat edebilecek bir güce ve yetkinliğe ulaşması ile mümkündür. Bir metni nazarî veya akledilir kavramlara döndürmenin adı olan te'vil, metnin zahirînin ötesine geçmek ve mitolojik rengini silmektir. Bir metnin hem zahirînin korunması hem de batinî hakikatlerinin anlaşılması isteniliyorsa, duyusal ve zahir âlemin üstündeki bir âlemde bizzat tecrübe edilmeli; diğer bir ifadeyle metin Misal âleminde ya da bizzat kendi içinde idrak ettiği ruhanî bir tecrübeye dönüştürülmelidir.¹⁷

Eğer ilki akıl ikinci duyu organları ile algılanan akledilir ve hissedilir olmak üzere yalnızca iki âlemin varlığına ihtimal tanınırsa, ya uhrevî durumlar ve olaylar, peygamberlerin tecrübeleri ve irfanî mukâşefeler yalnızca akledilir soyut kavramlara çevrilmeli ve böylece onların zahirîni inkar edecek şekilde salt akledilir soyut kavramlara, mecazi ve istiarî beyanlara indirgenmeli ya da tüm bu olaylar vehim ve hayal ürünü olarak kabul edilmelidir. Fakat akledilir ve hissedilir iki âlem arasında akıl ve duyu organları dışında kalan ve hayal gücüyle idrak edilebilen orta bir âlem olan Misal âleminin varlığına imkân tanındığı takdirde, artık ne metnin zahirîni inkâr etme gereği hissedilir ne de kimi hakikatler kurgu

¹⁵ Mitik aktarım dili için bkz. Roger Bastide, *Danış-i Esatir*, Trc. Celal Settârî, İntişarat-i Tus, Tahran, 1391 HŞ. (2012), s. 66-88

¹⁶ Purnamdraiyan, *Akl-i Surh*, s. 39; Hanry Corbin, *Tahayyül-i Hallak Der İrfan-i İbn Arabî*, Trc. İnşallah Rahmetî, İntişarat-i Camî, Tahran, 1384 HŞ. (2005), s. 310-312, 352; Corbin, *Arz-ı Melekût*, terc. Ziyauddin Dehşirî, 4. Baskı, İntişârât-ı Tahurî, s. 291

¹⁷ Purnamdraiyan, *Akl-i Surh*, s. 39; Corbin, *Arz-ı Melekût*, s.291

ve vehmin ürünü olarak sanılır. Zira Misal âlemi sayesinde metnin hem zahirî hem de batını mu'teber sayılabilir.¹⁸

Gerçekte İşrakî teosof, Misal âlemine yükselebilecek bir makama ve yetkinliğe ulaşan, göksel konakların sırlarına vakıf olan ve felsefî hakikatleri meleğin dilinden işitebilen kimsedir. Bundan dolayıdır ki Sühreverdî şöyle der: “*Kuran’ı öyle bir biçimde oku ki, adeta senin için indirilmiş olmaktan başka bir maksadı olmasın.*”¹⁹

*Duyusal, Misalî ve akli olmak üzere üç mertebeye sahip olan bir dünya, her şeyin akledilir, Misalî ve hissedilir üç varlık boyutuna sahip olmasını gerektirir. Nitekim bir şeyin algılanabilir duyusal âlemdeki varlığından hareketle daha üst mertebelerdeki varlıksal boyutu idrak edilebilir. Örneğin Sühreverdî’nin Kızıl Akıl risalesinde geçen varlıklardan biri duyusal âlemdeki güneştir. Duyusal âlemin Güneşi, Misal âleminde Tuba ağacına ve akledilir âlemde Nûru’l-Envâr’a dönüşür. Buna göre duyusal âlemdeki Güneş, Misal âlemindeki Tuba ağacının ve Tuba ağacı ise aklanî âlemdeki Nûru’l-Envâr’ın sembolüdür. Bu yüzden dünyamız ve içindeki varlıklar diğer bir âlemde yer alan varlıkların ve olayların birer sembolleridir. Bizim Misalî ve aklanî âlemdeki varlıkları ve vakaları algılayabilmemiz bu semboller sayesinde. Misal ve aklanî âlem olmaksızın dünyamızdaki bütün varlıklar, sebebi olmayan sonuçlara ve yalnızca zahirî özelliklerine dayalı olan varlıklara dönüşürler.*²⁰

Burada Şeyhu’l-İşrak Sühreverdî’nin sembolik irfanî risaleleri önem kazanır. Çünkü bu risalelerin dili sembolik veya Misalîdir. Bu risalelerde geçen olaylar Misal âleminde gerçekleşmiş ve kaleme alınmıştır. Bu risaleler aslında enfusî bir dünya olan duyular üstü bir âlemde gerçekleşen bir salikin şahsî tecrübeleridir.²¹ Ruhanî vakıalar ve irfanî tecrübelerin ele alındığı bu risalelerin birçoğunun merkezinde yer alan olay, melek mülakattır. Bilge bir pir şeklinde Misal âleminde beliren melek vasıtasıyla salike bir marifet öğretilir. Bu sembolik anlatılar, sahip oldukları felsefî derinliğin yanı sıra Sühreverdî’nin sıra dışı hayal gücünün, edebî dehasının ve üretken zekâsının önemli ipuçlarını da taşır.²² Bu sembolik irfanî dili, ancak her türlü ilmî ve marifeti çekinmeden sahiplenene, kadim İran’ın bol miktarda sûfî, filozof ve bilge yetiştiren mümbit kültüründen²³, Meşşâî felsefeden, kadim Yunan hikmetinden ve Kuranî marifetten beslenen ve böylece

¹⁸ Purnamdraiyan, *Akl-i Surh*, s. 39; Corbin, *Arz-ı Melekût*, s. 291; Dehbaşî, a.g.m., s. 77-78

¹⁹ Sühreverdî, *Kelimetu’t-Tasavvuf*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 4, s. 129

²⁰ Purnamdariyan, *Akl-i Surh*, s. 40

²¹ Hanry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi, İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim yay., İstanbul, 2013, s. 266

²² Seyyid Hüseyin Nasr, *Mukaddime*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 3, s. 39; Seyyid Cafer Seccadî, *Ter-cüme-yi Hikmetu’l-İşrak*, İntişarat-ı Danişgah-i Tahrân, Tahrân 1390/2011 HŞ., *Mukaddime*, s. 2

²³ Gulamhüseyn İbrahim Dinanî, *Şua-i Endişe ve Şühûd der Felsefe-yi Sühreverdî*, İntişarat-i Hikmet, Tahrân, 1393 HŞ. (2014)s. 27-28

felsefeyi, vahyi ve irfanı diğer bir ifadeyle aklı, nakli ve kalbi birleştirerek ısrak okulunun temelini atan Sühreverdî yakalayabilirdi.²⁴

Misal âlemi vahyin, irfanın, te'vil'in, din dilinin, şiirin ve sembolizmin de ana yurtdur. Burada her şey hakikî özüyle birlikte varken, dünyaya düşen sadece yansıması, gölgesi, temsili veya sembolüdür. Hakikî varlığından yeryüzüne tenzi- len yani indirgenerek düşer.²⁵ Bu açıdan Misal âleminden edinilen hakikatlerin aktarım dili mitik, ikonik, sembolik veya müteşâbihtir. Çünkü burada elde edilen bilgi ve tanıklık edilen vakıalar ve varlıklar, dünyalıların akıl ve mantık sınırları- nın üzerinde bir asıl ve cevherdedirler. Bu yüzden buradaki bilgiler ve tecrübeler dünyalılarla ancak mit, sembol ve teşbihlerle aktarıldığında anlaşılabilir. İsa- retler yakalanır. Nitekim kutsal dini metinler, irfanî şiir ve hikâyeler, sûfî tecrübe- ler ve nebevî miraslar mitik, sembolik veya ikonik bir dil yani özel bir din diliyle aktarılır. Misal âleminden yapılan rivayet ve aktarımların bazıları yani mitik veya müteşâbih olanları ancak te'ville anlaşılabilir. Diğer bir ifadeyle kimi dini metin- ler ve sûfî *şathiyat*lar ancak te'vil anahtarıyla, hermeneutik şifreyle, din diliyle çözülebilirler. Kelimeyi aslına ya da anavatanına götürmek, kullanıldığı evveli- yatına döndürmek anlamına gelen te'vil, kökeni Misal âlemi olan ve insan man- tık çitasının dışına taşan tüm rivayetleri batınıyla ya da dosdoğru anlamının en önemli anahtarıdır.²⁶

Sühreverdî'nin sembolik irfanî risaleleri, bunlarda anlatılan hikâyeler ve ak- tarılan rivayetlerin merkezi Misal âlemdir. Bu yüzden Sühreverdî'nin kullandı- ğı dil sembolik bir dildir ve bu hikâyeleri anlamak için kelimeleri kullanıldıkları yere döndürmek ve te'vil etmek gerekir. Örneğin *Kıssatu'l-Gurbetu'l-Garbiyye*'de salık kardeşi *Asım*'la *Maveraunnehir*'den *Batı* diyarındaki *Kayrevan*'a avlamak üzere çıktığında, *halkı zalim olan şehrin* sakinleri tarafından yakalanır, *derin ve karanlık bir kuyunun* dibine atılırlar. Yolculuğun sonuna kadar böyle bir sembolik dille ve müteşâbih ayetlerle hikâye anlatılır. Eğer bu Misalî dil te'vil edilmezse, hikâye anlaşılmayacaktır. Bu hikâyede *salık* Sühreverdî'nin kendisi, *kardeş Asım* ise sahip olduğu akıldır. *Maveraunnehir* doğunun ışıltılı nurlar âlemi, *Batı* ise ka- ranlık madde âlemi veya sürgün diyarıdır. *Kayrevan* o dönem bilgi ve ışığı temsil eden İslam medeniyetinin en batısında yer alan dünya şehri, *halkı zalim olan şe- hir* Nisa süresi 73. ayette geçen dünyadır.²⁷ Sühreverdî'nin eserleri özellikle ir-

²⁴ Purnamdariyan, *Akl-i Surh*, s. 40; Gulamhüseyn İbrahim Dinanî, *Defter-i Akl Ayet-i Aşk*, İntişarat-i Tarh-i Nû, Tahran, 1392 HŞ. 2013, c. 3, s. 314

²⁵ Bkz. Dan R. Stiver, *Felsefe-yi Zeban-i Dinî*, Trc. Ebulfazl Seccadî, Neşr-i Edyan, Kum, 1384 HŞ. (2005), s. 74-80

²⁶ Takî Purnamdariyan, *Remz ve Dastanha-yi Remzi der Edeb-i Farsi*, İntişarat-i İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1386 (2008), s. 121-130, 441-460; Corbin, *Arz-ı Melekût*, s. 128-129, 157, 163-168; Hanry Corbin, *İslam-i İrani: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*, thk. ve terc. İnşaulah Rahmetî, İn- tişârât-i Sofya, 1. Baskı, Tahran 1391/2012 s. 234, 249, 322-327; Dehbaşî, a.g.m., s. 79-80

²⁷ Sühreverdî, *Kıssatu'l-Gurbetu'l- Garbiyye*, (*Mecmua-yi Musannefât*), c. 2, s. 274-276; Purnamdari- yan, *Akl-i Surh*, s. 365-368

fanî risaleleri birer sembol hazineleridir. Çünkü “bedenini bazen çıkardığı bazen giydiği bir gömlek gibi gören bir *hekim-i müteellih*²⁸in, balçıktan bedeninde ilahî nurları yansıtabilen²⁹ya da ilahî bir doğaya bürünerek esrimeye (hulsa)³⁰ giren İşrakî bir teosofun karanlık âlemden nurlar âlemine yaptığı yolculuk sırasında Misal âleminde tattığı dini tecrübeleri, irfanî görüşleri ve şuhudî keşifleriyle yazılmıştır. Bu yüzden hikâyelerdeki dil, mitik, ikonik veya semboliktir.³¹

Misal âlemi, insanın ayrıldığı günden beri arayıp durduğu göksel ikizi, hakikî özü veya âsumanî beni, kendi meleği,³² içindeki beni ile diyalog kurabildiği, ondan karanlık âlemdeyken zahîrî ve geçici albenilerin kendisine unutturduğu hakikatleri öğrendiği, göksel yarımıyla bütünleşmek suretiyle mükemmelleştiği ve varoluşu tümel olarak görebildiği arz-ı melekuttur.³³

KAYNAKÇA

- Bastide, Roger, *Danış-i Esatir*, Trc. Celal Settari, İntişarat-i Tus, Tahran, 1391 HŞ. (2012)
- Corbin, Hanry *Arz-ı Melekût*, terc. Ziyaeddin Dehşiri, 4. Baskı, İntişârât-ı Tahuri
-*Vakianigari-yi Rengha ve İlmi Mizan*, Trc. İnşauallah Rahmetî, İntişarat-i Sofya, 2. Baskı, Tahran, 1390 HŞ. (2011)
-*İbn Sina ve Temsil-i İrfanî*, Trc. İnşauallah Rahmetî, İntişarat-i Sofya, 3. Baskı, Tahran, 1392 HŞ. (2013)
-*İslam-i İrani: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*, thk. ve terc. İnşauallah Rahmetî, İntişârât-ı Sofya, 1. Baskı, Tahran 1391/2012
-*Tahayyül-i Hallak Der İrfan-i İbn Arabî*, Trc. İnşauallah Rahmetî, İntişarat-i Camî, Tahran, 1384 HŞ. (2005)
-*İslam Felsefesi Tarihi, İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim yay., İstanbul, 2013, s. 266
- Dehbaşî, Mehdi, “Hembestegi-yi Te’vil Ba Âlem-i Misal Der İrfan-i Şeyh-i İşrak”, (İrfan, İslam, İran)

²⁸ Sühreverdî, *Mutarahat*, (Mecmua-yi Musannefât), s. 503

²⁹ Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 119-120

³⁰ Sühreverdî, *Mutarahat*, (Mecmua-yi Musannefât), s. 494, 503, 504; *Kelimetu’t-Tasavvuf*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 4, s. 128, 135

³¹ Bkz. Sühreverdî, *Kissatu’l Gurbetu’l-Garbiyye*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 2; s. 274-297; *Risale-tu’t-Tayr*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 198-207; *Avaz-i Per-i Cibril*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 207- 223; *Akl-ı Surh*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 226-239; *Ruzi Ba Cemaat-i Sufiyan*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 242-251; *Fi Haleti’t-Tufuliye*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 252-267; *Fi Hakikati’l-Aşk*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 268-293; *Lugat-i Muran*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 294-313; *Safir-i Simurg*, (Mecmua-yi Musannefât), c. 3, s. 314-330

³² Corbin, *Tahayyul-i Hallak...*, s. 313-314

³³ Purnamdariyan, *Remz...*, s. 289-293; Corbin, *İslam-i İrani*, c. 2, s. 243, 246; Corbin, *Arz-ı Melekût*, s. 165; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*, çev. Ali Ünal, İnsan yay., 4. Baskı, İstanbul 2009, s. 96, s. 96

- Dinanî, Gulamhüseyn İbrahim, *Şua-î Endişe ve Şühûd der Felsefe-yi Sühreverdî*, İntişarat-i Hikmet, Tahran, 1393 HŞ. (2014)
- *Defter-i Akl Ayet-i Aşk*, İntişarat-i Tarh-i Nû, Tahran, 1392 HŞ. 2013
- Genon, Rene, "Zeban-i Morgan" (*Hermes ve Zeban-i Morgan*), Trc. Emin Aslanî, İntişarat-i Ceyhun, Tahran, 1386 HŞ. (2007)
- Hemedani, Ay nulkudat, *Zübdetü'l Hakâik: Şekve'l-Garib Anî'l-Evtan İla Ulemai'l-Buldan*, 1. Baskı, Dar-i Bibliyun, Paris, 1962
- İzutsu, Toshihiko, *İslam'ın Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Çev. Ramazan Ertürk, Ağaç Kitevi yay., İstanbul, 2010
- Muderrisî -Arap, Fatime - Meryem, *Kabe-yi Dil*, Neşr-i Çapar, Tahran, 1393 HŞ. (2014)
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*, çev. Ali Ünal, İnsan yay., 4. Baskı, İstanbul 2009
- Purnamdariyan, Taki, *Akl-i Surh: Şerh ve Te'vîl-i Dastanhâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*, 1. Baskı, İntişârât-i Sokhen, Tahran 1390/2011
- *Remz ve Dastanha-yi Remzi der Edeb-i Farsi*, İntişarat-i İlmi ve Ferhengi, Tahran, 1386 (2008)
- Seccadî, Seyyid Cafer, *Tercüme-yi Hikmetu'l-İşrak*, İntişarat-ı Danişgah-i Tahran, Tahran 1390/2011 HŞ., Mukaddime
- Stiver, Dan R., *Felsefe-yi Zeban-i Dinî*, Trc. Ebulfazl Seccadî, Neşr-i Edyan, Kum, 1384 HŞ. (2005)
- Sühreverdî, *Akl-ı Surh, (Mecmua-yi Musannefât)* thk. Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkuli Habibi, 2. Baskı, İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, Tahran, 1375/1996
- *Avaz-i Per-i Cibril, (Mecmua-yi Musannefât)*
- *Fi Haleti't-Tufuliye, (Mecmua-yi Musannefât)*
- *Fi Hakikati'l-Aşk, (Mecmua-yi Musannefât)*
- *Lugat-i Muran, (Mecmua-yi Musannefât)*
- *Ruzi Ba Cemaat-i Sufiyan, (Mecmua-yi Musannefât)*
- *Safîr-i Simurg, (Mecmua-yi Musannefât)*
- *Kelimetu't-Tasavvuf, (Mecmua-yi Musannefât)*
- *Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye*
- *Mutarahat, (Mecmua-yi Musannefât)*
- *Risaletu't-Tayr, (Mecmua-yi Musannefât)*
- Turan Koç, *Din Dili*, İz yay., İstanbul, 1998
- Watt, W. Montgomery, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, Çev. Fuat Aydın, Birey yay., İstanbul, 2002

