

Diyanet

İlmî Dergi



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI
Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğü

Üç Ayda Bir Yayınlanır

Cilt: 50 • Sayı: 2 • Nisan - Mayıs - Haziran 2014

Diyanet İşleri Başkanlığı Adına
Sahibi ve Genel Yayın Yönetmeni
Dr. Yüksel Salman

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Dr. Faruk Görgülü

Mali İşler ve Dağıtım Sorumlusu
Mustafa Bayraktar

Yayına Hazırlayan
Fatih Kaya

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar
Dr. Yüksel Salman
Prof. Dr. Bünyamin Erul
Prof. Dr. İ. Hilmi Karslı
Prof. Dr. Ahmet Yaman
Prof. Dr. Mehmet Paçacı
Doç. Dr. Gürbüz Deniz
Doç. Dr. Ekrem Demirli
Dr. Necdet Subaşı
Dr. Faruk Görgülü

Sayı Hakemleri

Prof. Dr. İ. Hilmi Karslı
Prof. Dr. Mehmet Erkal
Prof. Dr. İsmail Albayrak
Doç. Dr. Abdurrahman Candan
Dr. Bilal Esen

Yönetim Merkezi

Diyanet İşleri Bakanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA

Yayın Türü

Üç Aylık, Yerel, Süreli Yayın

Tel: (0312) 295 85 88
Faks: (0312) 284 72 88
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Abone İşleri

Tel: (0312) 295 71 96 - 97
Faks : (0312) 285 18 54
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

Abone Şartları

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 24,00 TL. Yurt dışı yıllık: ABD: \$ 25, AB Ülkeleri: € 20, Avusturya: 30 Avusturya Doları, İsveç ve Danimarka: 150 Kron, İsviçre: 30 Frank, Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara-Kamu Girişimci Şubesi'ndeki IBAN: TR08 0001 0025330 59943085019 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir mektubun, "Diyanet İşleri Bakanlığı Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya-ANKARA" adresine gönderilmesi gerekir.

Diyanet İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

Dergimize gönderilen yazılar Hakem ve Süreli Yayınlar İnceleme Komisyonu kararıyla yayınlanır. Hakemler ve Komisyon tarafından yazılarda düzeltme ve kısaltmalar yapılabilir. Dergide yayınlanan yazılardan kaynak gösterilmek suretiyle alıntı yapılabilir.

Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

Teknik Yapım

Salamat Basım Yayıncılık Ambalaj
San. ve Tic. Ltd. Şti.
Sebze Bahçeleri Cad. Arpacıoğlu İş Hanı
No. 95/1 İskitler - Ankara
Tel: 0312 341 10 24
Faks: 0312 341 30 50

Basım Tarihi

??.??..2014

DİYANET İLMÎ DERGİ

Cilt: 50 • Sayı: 2 • Nisan - Mayıs - Haziran 2014

Editörden <i>Yüksel SALMAN</i>	5
Fıkhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim <i>Ahmet YAMAN</i>	7
İmam Şâfi'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları <i>Adnan KOŞUM</i>	23
İlahi Hitabın Nüzul Aşamaları <i>Mücteba ALTINDAŞ</i>	43
Kur'an-ı Kerim'in Eski Türkçe ve Osmanlıca Tercüme Sürecine Bir Bakış <i>İsmail PIRLANTA</i>	69
Tevbe 6. Ayeti Bağlamında Kur'an Hoşgörüsü ve Dini Çoğulculuk Paradigması <i>Sadık KILIÇ</i>	79
Şeyhu'l-İslam İbn Kemal'in Kur'an-ı Kerim'in İ'câzıyla İlgili Görüşleri <i>Ali ÖGE</i>	89
Haccın Kadınları Dönüştürücü Etkileri <i>Zekiye DEMİR</i>	103
Din Hizmetlerinde Kalite Bağlamında "İhsan" Şuurunun Yeri ve Önemi <i>İhsan KARA</i>	131

DIYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1- Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait, dini, sosyal alanlarda yapılan araştırma makalelere yer veren bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz, Ocak-Şubat-Mart/Nisan-Mayıs-Haziran/ Temmuz-Ağustos-Eylül/Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayısı olarak yayımlanır.

2- Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığının, “Toplumu Din Konusunda Aydınlatma” amacıyla örtüşen, dinî ilimlere katkı yapıcı nitelikte özgün, ilmi standartlara uygun ve herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmaları ihtiva eder. Belirtilen bu alanlar dışındaki araştırmaların yayınlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.

3- Diyanet İlmî Dergi Hakemli bir dergidir. Dergi’de kör hakem sistemi uygulanır ve yayımlanacak makaleler en az iki hakem tarafından incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de “yayımlanabilir” görüşü alması gerekir. İki hakemden de “yayımlanamaz” mütalaası alan yazılar yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucu olumlu bulunanların yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.

4- Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.

5- Derginin yayın dili Türkçe’dir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayınlanması, Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.

6- Dergide makalesi yayımlanan yazarlara ‘Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik’e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın iade edilmez.

7- Makaleler, derginin, ilmidergi@diyanet.gov.tr adlı elektronik posta adresine veya “Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara” adresine posta ile gönderilebilir.

B) YAZIM KURALLARI

1- Yazılar elektronik posta ya da CD olarak gönderilmelidir. Tercüme ve sadeleştirmelere orijinal metin de eklenmelidir.

2- Yazarlar ad ve soyadları ile birlikte, unvanlarını, görev yaptıkları kurumları ve e-mail adreslerini belirtmelidirler.

3- Yazıların 50-100 kelimelik Türkçe özeti ve bu özetin İngilizce çevirisi (Abstract) verilmelidir. Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Özetler, Derginin; www.diyane.gov.tr adresindeki web sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

4- Yazılarda TDK’nın yazım kuralları esas alınmalıdır.

5- Gönderilen yazılar Microsoft Office Word ve üzeri programlarda 12 punto, Times New Roman ve 1.5 satır aralıklı yazılmış olmalıdır.

6- Dipnotlar 10 punto ile yazar adı ve soyadı, eser adı (italik), (varsa) cildi, yayıncısı, yeri ve yılı şeklinde yazılmalıdır. Ayetler (sure adı, sure numarası/ayet numarası) ve hadisler (birinci kaynak hadis kitabının adı, babı ve numarası) şeklinde bilimsel usulle verilmelidir.

7- Yazılar (resim, şekil, harita, vb. ekler dahil) en fazla 20-25 sayfayı geçmemelidir.

Editörden

Her ilim dalı için bir teşekkül ve gelişim süreci vardır. Fıkıh ilminin ve usulünün doğuşu, gelişmesi ve bu süreçte etkili olan şahıslar ve düşünce ekolleri, mezheplerin karakteristik özelliklerini ve sosyolojik değişime bağlı olarak içtihat farklılıklarını tanımda bizlere önemli ipuçları verir. Fıkıhın gelişim sürecinin seçkin isimlerinden biri olan İmam Şâfiî, fıkıh ilim geleneğinin temel yapı taşlarından biridir. Özellikle usul alanında geliştirdiği yöntemle, usulü fıkıhın kurucu isimlerinden biridir. Er-Risale adlı eseri, bu alanda neşredilmiş ilk eser olma özelliği yanında, günümüze kadar etkisini sürdürmesi açısından da muhalled bir çalışma mahiyetindedir. Bu itibarla İmam Şâfiî'nin ve eserlerinin tanınması, fikir ve düşünce dünyasının keşfedilmesi İmam Şâfiî ekolünün kavranması açısından oldukça önemlidir. Ahmet Yaman ve Adnan Koşum'un ele aldığı makaleler, bu konuyu ayrıntılarıyla irdelemektedir.

İlahi mesajın peygamberlere ulaşma vasıtası olan vahiy, tarihi süreçte farklı açılardan hep tartışılmıştır. Vahiy esnasında Hz. Peygamber'in yaşadıklarından, vahyin lafız ve mana bütünlüğüne sahip olarak gelip gelmediğine varıncaya kadar birçok konu, İslam âlimlerince değerlendirilmiştir. Geleneksel kanaat, bu konuda lafız ve mana ayırımına gitmenin vahiy olgusu açısından mümkün olmadığı yönündedir. Çünkü ilahi mesajın lafız ve manadan oluşan bir bütünlük içinde ve anlaşılacak üzere gönderildiği hususu pek çok alim tarafından kabul edilmektedir. Mücteba Altındaş'ın ilahi hitabın nüzulüne ilişkin tespitleri bu konudaki pek çok noktaya ışık tutmaktadır.

Kur'an-ı Kerim, getirdiği ilkeler ve sunduğu hakikatlerle evrensel bir mesajdır. O'nun bütün insanlık için hayat kitabı oluşu, her renkten, her ırktan insana yönelik kuşatıcı hitabı, muhataplarının onu anlama çabalarını ve evrenselliğini de beraberinde getirmiştir. İslam dinini kabul eden, ancak ana dili Arapça olmadığı için Kur'an'ı anlamakta zorluk çeken toplumların Kur'an'ın çağrısına kulak verebilmesi ve O'nu anlayabilmesi için Kur'an'ın başka dillere tercüme edilmesine ihtiyaç duyulmuştur. İlk dönemlerden itibaren ortaya çıkan tercüme faaliyetleri her asırda yenilenerek ve gelişen bilgi ve tekniğin ışığında tazelenerek devam etmiştir. Kuşkusuz bu çalışmalar ilahi hitabın çağın insanının dil ve idrakiyle buluşması bağlamında da değerlidir. İsmail Pırlanta'nın konuyla ilgili makalesinde eski Türkçe ve Osmanlıca özelinde tercüme sürecini daha yakından tanıma imkanı bulacağız.

Kur'an'ın her ayeti engin anlamlar taşır. Bu yüzden her ayet üzerinde sistematik, karşılaştırmalı bilimsel çalışmalar yapılmıştır. Tevbe Suresi altıncı ayeti de lafzî anlamı yanında sosyolojik ve insani vurguları bakımından dikkat çekicidir. Söz konusu ayet, farklılıklara rağmen barış, uzlaşma ve toplumsal ahengin nasıl gerçekleştirilebileceğini metodik biçimde ve merhaleler halinde bizlere sunmaktadır. Buna dair kapsamlı bilgileri Sadık Kılıç'ın değerlendirmeleriyle ilginize sunuyoruz.

Şeyhülislam İbn Kemal, Osmanlı devletinin yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden biridir. O'nun yetişme tarzı, fetvaları ve Yavuz Sultan Selim'le olan ilişkisi, kendisini hem ilmi hem de devlet ricaliyle ilişkiler bağlamında farklı bir konuma getirmiştir. İbn Kemal'in özellikle Kur'an'ın i'câzıyla ilgili görüşleri ve bu görüşlerini ihtiva eden risaleleri ilgi çekicidir. Bu konudaki detayları Ali Öge'nin kaleminden okuyacaksınız.

Bilindiği gibi hac, İslam'dan önce de var olan bir ibadettir. Ancak İslamiyet'ten sonra uygulama şeklinde ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Haccın iki önemli boyutundan biri zaman diğeri de mekandır. Haccın zamanı ve mekanı vahiyyle belirtilmiş ve şartlarını taşıyan müslümanların söz konusu zamanda belirtilen mekanları ziyaret etmeleri farz kılınmıştır. Haccın insanı tarihe götüren ve tarihsel tecrübeyi yaşatan özelliği yanında, ibadet hayatında kişiyi daha hassas kılan, ahirete ilişkin bilinç tazeleyen, insanları hak ve hukuka daha fazla riayet etmeye sevkeden yönüyle de insanı olgunlaştıran ve Allah'a yaklaştıran bir etkisi bulunmaktadır. Haccın bu dönüştürücü etkisini Zekiye Demir ele aldı.

Din, insan hayatında merkezi konuma sahip bir hayat tarzıdır. Bu yüzden her toplum kendi inanç sistemini gelecek nesillere aktarmanın gayreti içinde olmuştur. Kuşkusuz bunu yaparken dinin sağlıklı bilgisine sahip olmak, dinin doğrularını, etkili ve uygun bir metotla insanlara aktarmak gerekir. Yine dini yetkin ve alanında uzman kişiler eliyle tebliğ etmek kadar, dini samimiyetle yaşayan kişilerden öğrenmek de oldukça önemlidir. Çünkü insanlar, özellikle din alanında muhataplarının söyledikleri kadar yaptıklarından ve yaşantılarından etkilenirler. “İhsan” şuurunun din hizmetlerinde sağlayacağı etkinlik ve verimliliği İhsan Kara bizimle paylaştı.

Dergimizin bu sayısında yer verdiğimiz Ahmet Yaman'ın, “Fıkhnın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim”, Adnan Koşum'un “İmam Şâfi'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları”, Mücteba Altındaş'ın “İlahi Hitabın Nüzul Aşamaları”, İsmail Pırlanta'nın “Kur'an-ı Kerim'in Eski Türkçe ve Osmanlıca Tercüme Sürecine Bir Bakış”, Sadık Kılıç'ın “Tevbe Suresi Altıncı Ayeti Bağlamında Kur'an Hoşgörüsü ve Dini Çoğulculuk Paradigması”, Ali Öge'nin “Şeyhu'l-İslam İbn Kemal'in Kur'an-ı Kerim'in İ'câzıyla İlgili Görüşleri”, Zekiye Demir'in “Haccın Kadınları Dönüştürücü Etkisi” ve İhsan Kara'nın “Din Hizmetlerinde Kalite Bağlamında “İhsan” Şuurunun Yeri ve Önemi” başlıklı makalelerini beğeninize sunuyor, ilmi birikimize katkılar sunmasını temenni ediyorum.

Dr. Yüksel SALMAN

Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim

Ahmet YAMAN*

Özet:

Yetkin bir fakihın, amelî hayata ilişkin bir meselenin dinî-hukukî hükmüne dair verdiği cevap olarak tanımlanabilecek olan fetva, dinamik bir karakter taşır. Çünkü ibadetler dışındaki amelî hayat yani birey veya toplumun günlük ilişkiler ağı canlı olup değişime ve gelişime açıktır. İbadet, haram-helal ve naslardaki sayısal şer'î hükümler (mukadderât) alanı ise dinî niteliği dolayısıyla değişime kapalıdır. Diğer taraftan fıkıh mirası içinde tarihsel karakterli hükümler bulunduğu gibi evrensel nitelikte olanlar da bulunur. İşte yoruma açık alanlarda veya tarihsel nitelik taşıyan hükümlerde olmak üzere daha önce verilen fetvalar; zamanın, mekânın, durumun, örfün, bilginin, ihtiyacın, siyasî, iktisadî ve sosyal şartların, imkân ve gücün değişimine veya umûmî'l-belvâya bağlı olarak değişebilecektir. Aksi tutum, fıkıhın belli bir tarihsel zaman-mekân-algı-örf-ihtiyaç sarmalına hapsedilmesi anlamına gelecektir. Günün algı ve taleplerine hitap edemeyen bir hukuk sisteminin sosyolojik yürürlüğünden bahsetmek de mümkün değildir.

Anahtar Kelimeler: Fetva, İçtihat, Fıkıh, Değişim

The Change in Fatwa within The Context of Socioological Effectivity of Fiqh

Abstract:

A fatwa, which can be defined as an answer by a qualified faqih to a problem related to the daily life vis-a-vis its religious and legal aspect, has a dynamic character.

* Prof. Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi; NEÜ. İlahiyat Fakültesi

Because, apart from the rituals, the daily life, that is the daily interactions of individuals and society, is active and open to change and development.

The field of rituals, haram-halal and the legal quantitative provisions in the sources (muqaddarat) is closed to change due to its religious nature.

On the other hand, within the fiqh heritage there can be found decrees with historical character as well as with universal nature. Thus, the fatwas issued within the fields open to interpretation or about the decrees that have historical nature are open to change upon some changeable conditions, which are time, space, situation, tradition, knowledge, need, political, economic and social conditions, the change in ability and strength or depending on a general hardship. A counter attitude on this issue means confining fiqh within the limitations of a historical process that is bound with time, space, perception, tradition and need. It is impossible to talk about the sociological effectivity of a legal system that cannot address the perceptions and needs of the day.

Key Words: Fatwa, Interpretation, Fiqh, Change.

Giriş

Fetva usûlünün en dikkat çekici konusu, önceki fetvaların bazı gerekçelere bağlı olarak değişip değişmeyeceği meselesidir. Bu mesele etrafında birisi tefrit diğeri ifrat sayılabilecek iki uç tavır yanında, metodik çerçevede daha dengeli bir değişim teorisi öneren üçüncü bir tutum bulunmaktadır.

Her nasılsa verilmiş olan fetvanın asla değişmeyeceğini savunan tefrit yaklaşımı, klasik fıkıh doktrinini, ilgili olduğu konuyu nihaî olarak çözüme kavuşturan ve son noktayı koyan hükümler mecmuası olarak görmektedir. Hal böyle olunca mezheplerde yerleşik hale gelen fetvalar “nas” telakki edilip adeta kutsallaştırılmaktadır. Bu görüşte olanlara göre fetvanın dayanaklarını yitirmesi, delilinin zayıflığının ortaya çıkması, hükümden beklenen hedefe artık ulaştıramıyor oluşu, verildiği zamana göre şartların, toplumsal durumların, örfün başkalaşmış olması onu değiştirme gerekçesi yapılamaz. Fetvayı, onu üreten tarihsel kodlara hapsedmek ve orada dondurmak anlamına gelen bu tutumun, gelişen ve değişen hayat karşısında onunla beraber yürüyen bir fıkıh üretemeyeceği ortadadır. Bu dar bakış, sonuçta ya “dindar” kalma uğruna mağdur olan ve geri kalan, ya tamamen köklerinden kopan ve başka hukuk havzalarına yelken açan ya da çift kişilikli, takıyyeci ve münafık karakterli birey ve toplumlar üretir. Oysa İbn Abidin’in ifadesiyle “Müftî, zamanının şartlarını göz ardı edip mezhebin zâhirü’r-rivâye nakilleri üzerinde donup kalmamalıdır. Böyle yaparsa, birçok hakkın çiğnenmesine sebep olur ki, fayda vereceğim derken kat kat fazlasıyla zarar vermiş olur.”¹

1 İbn Âbidîn, “*Neşru’l-Arf*”, II, 130; Karâfî’nin benzer ifadeleri için bk. *el-Furûk*, I, 177; II, 109-110; Karâfî, *el-Ihkâm*, s. 136.

Bu dar tutumun tam karşısında konuşlanan ifrat görüşüne göre ise bütünüyle furû hükümler, üretildiği tarihsel ve toplumsal şartlarla kayıtlıdır. Hatta Kur'an ve Sünnet'in belirlediği fer'î hükümler bile bu niteliktedir. Dolayısıyla sadece içtihatla belirlenen fikhî hüküm ve fetvalar değil, ahkâm ayet ve hadisleri dahi tarihseldir. Öyleyse toplum ve şartların değişimine paralel olarak cüz'î-fer'î hükümler de değişmelidir. Söz konusu düşünceye sahip olan Fazlurrahman'ın (ö. 1988) ifadesiyle "İçtihat, kural içeren bir nassın veya geçmişteki emsal bir durumun manasını anlama ve o kuralı öyle bir şekilde teşmil, tahsis ya da aksi halde ta'dil ederek değiştirme çabasıdır ki, bulunan yeni çözüm vasıtasıyla bu kural, yeni durumu içersin."²

Söz konusu ifrat yaklaşımı, kanunun, yürürlüğe konulmasından sonra kanun koyucunun iradesine bağlı olmaktan çıktığını, yani kaynağı ile bağlantısının kesildiğini, dolayısıyla önemli olanın, kanun koyucunun başta ne istemiş olduğu değil; fakat şimdiki şartlar göz önünde tutularak ondan çıkarılabilecek anlam olduğunu, kanunun uygulanması anındaki yarar veya çıkar uyumsuzluklarına en uygun gelecek biçimde kanunun yorumlanması gerektiğini savunmaktadır.³ Radikal bir yorumla, muamelat alanının tamamıyla maslahat doğrultusunda değişebileceğini iddia eden Necmeddin et-Tûfî'yi (ö. 716/1316) bu modern yaklaşımın klasik zamanlardaki temsilcisi saymak mümkündür.⁴

"Ezmânın teğayyuru ile ahkâmın teğayyuru inkâr olunamaz"⁵ küllî kaidesini asıl maksadının dışına çıkararak kuralsız ve külliyen değişimin anahtarı olarak kullanan bu ifrat bakışı, fıkıh mirasını bütünüyle göz ardı eden, hemen her konuda beşerî hukuk ile entegre olmuş, ilk vahyedildiğindeki dinî boyasından arınmış ve neredeyse "aydınlanmacı" bir seküler hukuk anlayışını benimsemeye götürecektir.⁶

Daha dengeli ve yöntemsel olarak daha tutarlı olan üçüncü yaklaşıma göre, genel hüküm getiren nasların tamamı ve fer'î hüküm koyan nasların çoğunluğu tarih üstüdür. Bu naslar arasında ilk dönemlerin toplumsal ve kültürel şartlarıyla kayıtlı olanları son derece azdır. Fıkıh mirası içindeki hükümler arasında tarihsel karakterli olanlar

2 Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 77. Bu düşünce tarzı, Kara Avrupası'nda ortaya çıkan ve "kanunun metni ile bağlı kalmaksızın tamamen serbest bir şekilde âdil sayılan bir çözüme varılabileceğini, hatta bu çözümün kanunun metnine aykırı (contra legem) olabileceğini kabul eden" serbest yorum metodunu hatırlatmaktadır. bk. Dönmez, İ.Kâfi, "İslâm Hukukunda Muctehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *MÜF Dergisi*, s. 30,45.

3 Tarihselci bakışın temel savları ve eleştirisi için bk. Uyanık, Mevlüt, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Ankara 1997; *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, İstanbul 2000; Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul 2001; Paçacı, Mehmet, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara 2000; Koşum, Adnan, *Nasları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu: Fazlurrahman Örneği*, İstanbul 2004; Öğüt, Salim, *Modern Düşüncenin Kur'an Anlayışı: Bir Zihniyet Eleştirisi*, İstanbul 2008.

4 Tûfî'nin görüşleri için bk. *Kitabu'l-Ta'yin fi Şerhi'l-Erbain*, Beyrut-Mekke 1997.

5 Hâdimî, *Mecâmiu'l-Hakâik*, s. 46 ; *Mecelle* 39. md.

6 Allâl el-Fâsî, bu ikinci grupta yer alanları "yeni mutezile" ve "yeni isrâiliyyât devşirmecileri" olarak niteler. bk. *Makâsîdû's-Şer'iati'l-İslâmiyye ve Mekârimühâ*, s. 94-95, 101-103.

bulunduğu gibi evrensel nitelikte olanlar da bulunur. Diğer taraftan ibadet, haram-helal ve naslardaki sayısal şer'î hükümler (mukadderât) alanı ilkesel olarak değişime kapalıdır. Değişimin ilkesel olarak yani dinî karakteri dolayısıyla mümkün olmadığı bu alanlar dışında kalan fikhî hükümler ise dayanakları ve amaçları itibariyle değişime konu olabilirler.

Son derece dikkat ve özen isteyen işbu değişim konusunda, bilebildiğimiz kadarıyla “Maslahat, Niyet, Şart, Ortam ve Zamanın Değişmesine Göre Fetvanın Değişmesi” başlığı altında ilk müstakil ve kapsamlı değerlendirmeyi yapan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) şunları söylemektedir:

“Bu, çok faydalı ve önemli bir konudur. Bu bilinmediği için, fıkıh adına büyük hatalar işlenmiş ve birtakım meşakkat, sıkıntı ve üstesinden gelinemeyen zorluklar ortaya çıkarılmıştır. Hâlbuki maslahat prensibine riayette zirvede bulunan bu üstün hukukun, böylesi şeylerden uzak olduğu, bilinen bir gerçektir. Çünkü İslâm'ın temel gayesi, insanların dünyevî ve uhrevî maslahatlarını temindir. İslâm hukuku bütünüyle adalet, bütünüyle rahmet, bütünüyle maslahat, bütünüyle hikmettir. Bundan dolayı adalet, merhamet, maslahat ve hikmete ters düşen hiçbir şey İslâm'dan sayılamaz. Aksini ispat hususunda yapılacak her türlü tevil ve yorum boşuna yorulmaktan ibarettir. Zira İslâm, Allah'ın, kulları arasındaki adaleti, yaratıkları arasındaki rahmeti, yeryüzündeki gölgesi, kendisine ve Peygamberinin sadakatine en büyük ve en doğru delaletidir.”⁷

1. Fetvada Değişimin Boyutları

İbadet, haram-helal ve naslardaki sayısal şer'î hükümler (mukadderât) alanının doğrudan Şâri Teâlâ'nın hakkı olduğu ve irrasyonel niteliği yani akli/rasyonel gerekçelendirilmelerinin mümkün olmayışı sebebiyle ilkesel olarak değişime kapalı olacağı takdir edilecektir. Özleri itibariyle nasıl telakki edilmişse o şekilde aynen benimsenip uygulanması gereken bu sahalarda, olsa olsa ibadetlerin edasında ilave bazı düzenlemeler yapma, gerekiyorsa mukadderâta ilavede bulunma ve görülen lüzum üzerine helalleri belli bir süre yasaklama türünden bir tasarruf söz konusu olabilir.⁸

Mesela Hz. Ömer'in Basra ve Kûfe gibi yeni kurulan şehirlerde yaşayanların Kâbe'ye gelişi yolları üzerinde yeni mîkat yeri belirlemesi, Hz. Osman'ın cuma namazı için ikinci bir ezan ihdası, bayram namazı vaktinin girdiğini duyurmak üzere Muâviye'nin ezan okutması, Mescid-i Haram'daki saf düzeninin Haccâc zamanında dairevî hale getirilmesi ibadetlerin esasına değil vesâiline ve edasına ilişkin değişiklikler olarak hatırlanabilir.

Keza Hz. Ömer döneminde içki içme suçunun cezasına ilavede bulunulması, deve fiyatlarının yükselmesine bağlı olarak diyetin parasal karşılığının artırılması, buğda-

7 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkûn*, III, 11.

8 Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 126-143; Kahraman, Abdullah, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*, İstanbul 2012.

yın önemli bir gıda maddesi haline gelmesi üzerine sahabe döneminde fitır sadakası olarak onun da verilebileceğine karar verilip oranının hurma ve arpa fiyatları mihenk alınarak yarım sa' olarak tespiti, daha sonraları buğday fiyatlarının düşmesi üzerine yükümlülüğün bir sa'a çıkarılması, mukadderât alanında yapılabilecek değişikliklere örnek teşkil etmektedir.

Amme velâyetini hâiz kişi ve kurumların kamu yararını temin amacıyla mübahlarda kısıtlama yapabilme yetkisine sahip buldukları kuralına⁹ dayanarak helallerin geçici olarak yasaklanabileceğine ise Hz.Ömer'in (r.a.), et arzının az olduğu bir dönemde kişilerin haftada peş peşe iki gün et alımını yasaklaması¹⁰; yine onun, müslüman kadınların evde kalması tehlikesi belirdiğinde Ehl-i kitabın muhsan hanımlarıyla evlenme iznini¹¹ askıya alması¹² örnek verilebilir.

Örneklerden anlaşılacağı üzere, beşer yorumuna kapalı naslara dayanan ibâdât, mukadderât ve helal-haram sahasındaki hüküm ve fetvalar, esastan değişime konu olamazlar. Zira mevrîd-i nasda içtihad mesâğ yoktur. Dolayısıyla bazılarınca dile getirilse de şöyle yeni içtihatlar ileri sürülemez:

- Annesi gibi gelişmiş görünen kuzunun kurban edilebileceğine kıyasla iki yaşını doldurmamış bile olsa günümüzdeki beslenme imkânları dolayısıyla sanki o yaştaymış gibi semiz görünen dana kurban edilebilir.

- Günümüzün gelişmiş anlayışı bir sosyal devlet gerçeğini ortaya çıkardığından, bu devlet de sadece sosyal değil, siyasî, askerî vs. bütün ihtiyaçları gidermeyi kendine görev bildiğinden, topladığı vergileri de zaten bunlar için harcadığından zekâtın işlevi de kendiliğinden görülmüş olmaktadır. Öyleyse zaman, oran, matrah ve sarf yerleri açısından ayrı bir zekât kurumuna ihtiyaç kalmamıştır. Devlete verilen vergi zekât yerine geçer.

- Kur'an-ı Kerim'de belirlenen miras oranları, hanımların sorumlulukları ve ev idaresine ekonomik katkıları arttığı için değişebilir. Gebelik günümüzde çok basit bir teknikle hemen tespit edildiği için boşanmış hanımların üç hayız (veya tuhr) süresince iddet beklemelerine gerek yoktur.

- Bayram hutbesi, bayram namazından önce îrâd edilmelidir.

- Kurban ibadeti, kurbanlık hayvanı fakire ya da hayır kurumuna canlı bağışlamakla da eda edilebilir.

Şu halde, esaslı değişimin taabbüdî değil aksine muallel (aklen gerekçelendirilebilir, rasyonel) olan muamelat alanında olabileceğini söyleyebiliriz. Bu vesileyle

9 Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, I, 130 vd.; Karâfî, *el-Furûk*, II, 33; bk. II, 122-131.

10 İbnü'l-Cevzî, *Siretü Ömer*, s. 68 ve Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 18'den naklen Burhânî, Muhammed H., *Seddü'z-Zerâi*, s. 595.

11 Mâide, 5/5.

12 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 459; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 172.

fikhî hükümlerin öncelikle taabbüdî değil talilî nitelikte değerlendirilmesi gerektiğini; bir başka ifadeyle taabbüd alanını olduğundan fazla genişletmemek gerektiğini ifade etmeliyiz. Eğer böyle yapılırsa da kısmen ibâdât ama daha ziyade muamelat ile ilgili ve illeti akılla kavranabilir olan ahkâm ayet ve hadisleri, lafzî/literal anlamlarıyla dondurulursa, onların gelişen ve değişen şartlara hâkim olma kabiliyetleri ortadan kalkar. Böyle olursa o zaman bazı müctehitlerce ileri sürülmüş olan şöyle tuhaf fetvalarla karşılaşılır:

- Fıtır sadakası, sadece ilgili hadiste geçen maddelerle ödenebileceğinden kutuplarda yaşayan müslümanlar hurma, kuru üzüm, arpa veya keş (yağı alınmış peynir) bulmak zorundadırlar.

- Musarrât yani müşteri çekmek maksadıyla bir süre sağılmayarak sütü bol gösterilen bir hayvan ile ilgili olarak Hz. Peygamber (s.a.) “Birisini böyle bir hayvanı satın almış ve sütünü de sağmışsa iki şeyden birini yapabilir: Ya bu haliyle razı olur ya da hayvanı iade eder ve ayrıca bir sâ’ (yaklaşık 3 kg.) hurma verir.” buyurduğundan, hurmayı bilmeyen ülkelerin insanları bile musarrât karşılığında hurma vermelidirler. Başka bir şeyden verilerse caiz olmaz.

- Malının zekâtını zamanından önce ödeyen kişi, tıpkı güneşin zevalinden önce öğle namazını veya fecrin doğmasından önce sabah namazını kılan kişinin namazlarını iade etmesi gibi yeniden zekât yükümlüsü olur.

- Hz. Peygamber (s.a.), kişinin yanında olmayan veya kabzetmediği malı satmasını yasakladığından, katalog ya da numune üzerinden yapılan satım akdi fasittir.

İşte böyle sonuçlara ulaştıracağı içindir ki, muhakkik fakihler hükümlerdeki temel ilkenin ta’lil olduğunu söylemişlerdir.¹³ Şu halde, yoruma açık alanlarda olmak üzere daha önce verilen fetvalar; zamanın, mekânın, durumun, örfün, bilginin, ihtiyacın, siyasî, iktisadî ve sosyal şartların, imkân ve gücün değişimine veya umûmü’l-belvâya bağlı olarak değişebilecektir.¹⁴

Fetvada Değişimin Gerekçeleri

Bu başlık altında, fetvanın değişiminde etkili olan söz konusu gerekçeleri yedi maddede yakın plana alıp örneklendirmeye çalışacağız.

A. Zamanın Değişmesi

Bundan maksat, insanların ve anlayışların zaman içinde olumsuz yönde değişmesidir. Literatürde fesâdü’z-zamân kavramıyla ifade edilen bu durum, genel ahlâkın

13 Gazâlî, *el-Mustasfâ*, s. 282-283, 294 vd.; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 398; Şelebî, *Ta'îlîlül-'Ahkâm*, s. 105, 109, 381.

14 İbn Âbidîn, “*Neşru'l-Arf*”, II, 125-128; Erdoğan, *a.g.e.*, s. 163; Karadâvî, *Mûcibâtü Teğayyürî'l-Fetvâ fî Asrinâ*, s. 39-40; Belmehdî, Yûsuf, *el-Bu'dü'z-Zemânî ve'l-Mekânî ve Eseruhumâ fî'l-Fetvâ*, Cezayir ts. (Vizâratü'ş-Şuûnî'd-Dîniyye ve'l-Evkâf).

bozulması, takva duygusunun, adalet bilincinin ve haklara saygının zayıflaması şeklinde tezahür etmektedir. Bu haliyle fesâdü'z-zamân daha sahabe döneminde bile bir endişe kaynağı ve hükümde değişim sebebi olarak gündeme gelmiştir. Mesela fitnenin yaygınlaşması sonucu kadınların camiye çıkmaları tartışılmış, sorumluluk ve emanet duygusunun zayıflaması sebebiyle zanaatkârların kendilerine teslim edilen eşyayı bundan böyle tazminle sorumluluklarının olduğuna karar verilmiş, güven duygusunun eksilmesiyle yakın akrabaların şahitliği artık kabul edilmez olmuş, esnafın tamahkârlığına ve karaborsaya fırsat vermemek için eski hükmün aksine narh koymaya cevaz verilmiş, aynı anda verilen üç talâk, dinî duyguları zayıflayan erkekleri terbiye ve ıslah amacıyla üç sayılır olmuştur. Ömer b. Abdilazîz'in dediği gibi "insanların bozulması ölçüsünde hükümler de değişmiştir".

İftâ sorumluluğunu taşıyanlar, hem dini ve değerleri hem hukuku hem de toplumu korumak için eski fetvanın bunu yapmadığı durumlarda yeni hüküm tesisini gündeme alacaklardır. Aksi halde İbn Âbidîn'in "Yaşadığı zamanın insanlarını/toplumunu bilmeyen kişi cahildir"¹⁵ saptaması müftî hakkında da geçerli olacaktır. Bu cümleden olarak:

1. Diyânî olan yani bireyin dinî duyarlılığına bırakılan alan, yargısal denetim kapsamına alınarak kazâî hale getirilebilir. Hz. Osman'ın diliyle "Kur'an ile yola gelmeyen, devlet gücüyle yola getirilir". Mesela zekât, resmî bir kurum aracılığıyla denetime tâbî tutulabilir, nikâhın tescili şart koşulabilir, kocanın vereceği mehir, resmî senede bağlanabilir, din eğitimi zorunlu hale getirilebilir, mülkiyetin kullanım hakkı komşuluk hukukuyla sınırlandırılabilir, belirli özellikteki yakın akrabaya vasiyette bulunmak gerekli görülebilir, geçimsiz koca muhâleaya zorlanabilir.

2. Daha önce belirlenen cezalara ta'zîr cinsinden ilaveler yapılabilir. Mesela uyuşturucu üreticisi ve satıcıları ağır bir biçimde cezalandırılabilir, İnsan kaçırana idam cezası verilebilir; kırmızı ışık ihlali yaparak ölümlü kazalara neden olanlar kasıtlı (amden) ya da kastın aşılması suretiyle (şibh-i amd) adam öldürmek suçuyla yargılanabilir.

3. Genel kurallardan istisna yöntemi işletilebilir. Son tahlilde "istihsan" sayılabilecek bu yöntemle mesela Hanefiler, menfaatlerin tazmin edilmeyeceği yönündeki mezhep içtihadından, daha sonraları yetim malını, vakıf malını ve gelir getirmek üzere hazırlanmış malı istisna etmiş ve bunları gasp eden kimseleri tazminle sorumlu tutmuşlardır. Aynı yöntemle akît serbestisi kuralından vakıf bina ve arazilerinin uzun süreli kiraya verilmesi, kadınların yanlarında mahremleri olmadan sefere çıkamayacakları hükmünden güvenliği sağlanan kadınların yolculuk yapmaları ve hacca gitmeleri; tâat cinsinden amellere karşılık ücret alınamayacağı kuralından meslek olarak Kur'an öğretme, imamlık ve müezzinlik yapma karşılığında ücret almaları istisna edilebilir.

15 İbn Âbidîn, "Neşru'l-Arf", II, 128-129, 130.

4. Vaktiyle cevaz verilmiş bazı işlemler yürürlükten kaldırılabilir. Mesela istismar edileceği endişesi varsa, yetimin malında vasînin mudârabe (emek-sermaye ortaklığı) yapabileceği fetvası; faize ve tefeciliğe yol açma tehlikesi varsa bey bi'l-vefâ (geri alım şartlı satım) meşruiyetini kaybedebilir.

5. Yürürlükten kaldırılan bir fetva, eski durumun avdet etmesi üzerine tekrar gündeme gelebilir. “Erkeğin bir başka memlekete gitmesi halinde, karısının ona tâbi olması mecburiyeti meselesi, bu konuda bir örnektir. Önceki fukahâ, o devirde insanlar arasındaki güven ve asayişin yerleşmiş olması dolayısıyla bu hükmü vermişlerdi. Ne zamanki insanların ahlâk ve durumları değişmiş ve bazı erkekler, gurbet diyarında kendisini ve haklarını koruyacak kimsesi olmayan zavallı kadınlara eziyet etmeye ve kötü muamelelerde bulunmağa başlamış, işte o zaman sonraki fukahâ fetvalarını değiştirmişler ve kadından zararı defetmek maksadıyla, kocasının başka bir memlekete gitmesi durumunda ona tâbi olma mecburiyetini kaldırmışlardır.

Günümüzde ise, iş icabı sık sık bir yerden başka bir yere, bir ülkeden başka bir ülkeye gitmek gerekli hale gelmiştir. Bu durumda şayet kadın kocasıyla birlikte gitmeyecek olursa, bu defa kadın kocasını sıkıntı ve zarara sokmuş olacaktır. Diğer taraftan bugün kadının dün olduğu gibi, gurbet dolayısıyla akraba ve diğer yakınardan tamamen kopması korkusu da bahis konusu değildir. Çünkü posta, telefon ve telgraf gibi haberleşme vasıtalarıyla, görüşme ve haberleşme, oldukça kolaylaşmıştır. Bundan ötürü, işbu fetvanın bir kez daha değişmesi ve ilk hükme yeniden dönülmesi gerekli olmuştur.”¹⁶

6. Mezheplerdeki mercûh görüşlerden istifade edilebilir. Mesela Hasen b. Ziyad’ın (ö. 204/819) Zâhirü’r-rivâyeye aykırı olduğu için Hanefilerce benimsenmeyen hür, akıllı ve ergin kızların dengi olmayan erkeklerle yaptıkları evlilik akdinin sahih olmayacağı rivayeti, son yüzyıllarda fesâdü’z-zamân gerekçesiyle tercih edilir olmuştur.¹⁷ Sadece Hanefî mezhebinin müftâ bih kurallarını esas almayı ilke edinen Mecelle’nin “muâmele-i asriyyeye muvâfık”, “hükm-i zaman Ebû Yûsuf hazretlerinin kavlini mürevviç görmesiyle”, “ihtiyâcât-ı zamana evfak”, “fî zemâninâ pek ziyâde tekessür ederek”, “nâsa erfak ve maslahat-ı asra evfak” gibi gerekçelerle böyle tercihler yaptığı bilinmektedir. Mısır’da 1910 yılında çıkarılan 21 nolu kanunun, öncelikle Hanefî mezhebindeki kuvvetli içtihatlarla amel edileceğini beyan etmekle birlikte zamanın ihtiyaçları gerekçesiyle bazı konuları mercûh görüğe göre düzenlemesi de bir başka örnek olarak hatırlanabilir. Mesela lehine ikrarda bulunulan şahsın, ikrar edenin yalancı olduğu iddiasına karşılık yemin ettirilmeyeceği; nerede olduğu bilinmeyen gaip kişinin aleyhine hüküm verileceği; kendisine yemin tevcih edilen kişinin mahkemeye gelmemesinin nükûl sayılacağı hükümleri, mercûh olmakla birlikte kanunlaşmıştır.¹⁸

16 Karadâvî, *İslâm Hukuku*, s. 169-170.

17 İbn Âbidîn, “*Neşru’l-Arf*”, II, 127.

18 Merâğî, *el-İctihâd fi’l-İslâm*, s. 53.

Zamanın değişmesi kapsamındaki değişiklikler, Hanefilerin, İmam Ebû Hanîfe ile İmameyn (Ebû Yûsuf ve Muhammed) arasındaki farklı içtihatlarla getirdikleri yorum gibi “devir ve zaman ihtilafları olup, delil ve burhan ihtilafları değildir.”

B. Mekanın Değişmesi

Kırsalın durumu şehirden, bedevînin hali şehirliden, sıcak bölgelerin ihtiyacı soğuk bölgelerden, dâruislâm ise dâruлкüfr ve dâruharbten farklıdır. Buna bağlı olarak hükümler de farklılık arz edebilir. Onun içindir ki Hz. Peygamber bedevînin şehirli aleyhine şahitlik edemeyeceğini bildirmiştir.¹⁹

Mekanın fetva üzerindeki etkisinin en bilinen örneği, herhalde İmam Şâfi'nin Bağdat'tan Mısır'a taşınmasından sonra değiştirdiği içtihatları olsa gerektir. Onun kavli kadîm denen önceki görüşlerini terk ederek yeni görüşler (kavl-i cedîd) ortaya koymasında metodik ve bilgisel farklılıklar yanında, değişen mekânın da etkisi olmuştur.

Ebû Yûsuf'un mescitle ilgili şu içtihat değişikliği de bu gerekçeyle izah edilebilir. Bir yer mescit yapılıyorsa ilke olarak onun üst ve altı da aynı hükümde olur, dolayısıyla altı ev üstü mescit veya tersi tarzında bir düzenleme yapılamaz görüşünde olan Ebû Yûsuf, Bağdat'a geldiğinde konut sıkıntısı sebebiyle binaların bir katının ev, diğer katının mescit yapılmak zorunda kaldığını görünce içtihadını değiştirmiştir.²⁰

Bu gerekçeyle mesela çok soğuk bölgelerde, su bulunduğu halde hasta olma tehlikesine binaen teyemmüme cevaz verilebilir; toprak ya da toprak cinsinden bir madde bulunmadığı yerlerde yeryüzünde ne varsa onunla mesela kar-buz ile teyemmüm düşünülebilir; kutuplara yaklaştıkça namazların cem edilme ihtiyacı daha çok hissedilip namaz vakitlerinin belirlenmesinde “takdir” biçimleri farklılık arz edebilir; fitır sadakasının verilebileceği gıda maddeleri çeşitlendirilebilir.

C. Örfün Değişmesi

Fetvanın değişim sebeplerinden birisi de o konuyla ilgili örfün değişmesidir.

“Şâfi, Mâlikî ve diğer mezhep âlimlerinin, kendi zamanlarında mevcut örf ve âdetlere bağlı olarak verdikleri birtakım kesin hükümler vardır ki, bunlar hakkında isabetli olan görüş nedir? Yani, söz konusu örf ve âdetler değişmiş, o zamanki delâletlerinin aksine bir şekil almışlarsa, o takdirde fukahânın kitaplarındaki o fetvalar hükmünü yitirecek ve yeni ortaya çıkan âdetlerin muktezasınca yeniden fetvalar mı verilecektir? Yoksa ‘Bizler mukallidiz; içtihadı ehil olmadığımız için, yeni hükümler koymaya hakkımız yoktur. Binaenaleyh, müçtehitlerden nakledilmiş olan kitaplardaki hükümlere göre fetva vermeye devam etmeliyiz’ mi diyeceğiz?” sorusuna Karâfi'nin cevabı şudur:

19 Ebû Dâvûd, Akdiye, 17; İbn Mâce, “Ahkâm”, 30.

20 Merğînâni, *el-Hidâye*, III, 19; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, V, 63'den naklen Erdoğan, a.g.e., s. 251-252.

“Kaynağını örf ve âdetlerin teşkil ettiği ahkâm üzerinde -bu örf ve âdetler de değiştiği halde- ısrar etmek ve bu ahkâmı amel etmeye devam etmek, icmaya aykırı bir tutumdur ve dini bilmemektir. İslâm hukukunda örfe bağlı olarak verilmiş olan her hüküm, örf değiştiğinde yeni örfün gerektirdiği şekilde değişir. Bu iş, mukallitlerce yeni bir içtihat yapmak değildir ki bunda içtihat ehliyeti aransın! Aksine bu, ulemanın içtihat ettikleri ve üzerinde icmâyâ vardıkları bir kaidedir. Binaenaleyh biz, yeni bir içtihat söz konusu olmaksızın bu hususta onlara itaat etmiş oluruz.”²¹

Aynı yöndeki şu ikaz da ona aittir:

“Her ne zaman yeni bir örf ortaya çıkarsa onu dikkate al ve yürürlükten kalkan örflere itibar etme! Ömrün boyunca kitaplar üzerinde donup kalma! Kendi bölgen dışından biri sana fetva sormak üzere geldiği zaman, onu kendi bölgenin örfüyle mükellef tutma! Kendi beldesinin örfünü sorarak onu kendi örfüyle değerlendir ve öyle fetva ver. Yoksa kitaplarınızda yazılı olanlara ve kendi örfünüze göre değil!”²²

Hanefî fakih İbn Âbidîn, örf üzerine bina edilen fetvaların değişimini konu edindiği meşhur risalesinde benzer vurgularda bulunmaktadır:

“Halkın örfünün değişmesi, zaruretlerin ortaya çıkması ve devrin insanların bozulması gibi sebeplerden dolayı, zamanın değişmesiyle birçok hüküm değişir. Zira eğer hüküm olduğu şekliyle kalacak olursa, bundan meşakkat doğar, insanlar zarara uğrar ve dünya düzenini en güzel bir şekilde sağlamak, kolaylık ve zarar ile fesadı defetme esasları üzerinde yükselen İslâm ilkelerine ters düşer... Bilesin ki, Hanefî mezhebinin fıkıh kitaplarında yazılı bulunan önceki müçtehitlere ait birtakım meselelere, sonrakilerin muhalefet etmelerinin sebebi, zaman ve örfün değişmesidir. Sonraki fukahâ biliyordu ki, mezhep sahibi müçtehit (Ebû Hanîfe) şayet kendi zamanlarında yaşasaydı, aynen onlar gibi fetva verecekti... Ancak (şurası unutulmamalıdır ki), müftî ve hâkimlerin sağlam bir görüş sahibi olmaları, çok çaba sarf etmeleri, şer’î hükümleri iyi bilmeleri ve bu konuda, riayet edilmesi gereken şartları gözden irak tutmamaları kaçınılmazdır!”²³

Öyleyse eskiden murûeti/şahsiyet saygınlığını gideren ve şahitlik ehliyetini etkileyen fiiller olarak görülen yolda yürürken yemek yemek ve erkeğin başı açık gezmesi, şimdi normal karşılandığı için aynı sonucu doğurmayacaktır. Garanti şartlı satışlar örf haline geldiği için eski fetvanın aksine akdi ifsat etmeyecektir. Elektronik transfer yoluyla ulaştırılan şeyin kabzi, internet üzerinden akit gibi işlemlerde, günümüz örfünün müsamahayla karşıladığı gecikmeler veya ilave şartlar artık akdi ifsat sebebi sayılmayacaktır. Devlet başkanının adaletini ve beden sağlığını kaybetmediği sürece kayd-ı hayat şartıyla görev yapması hükmü, belli bir süreyle kayıtlanabilecektir.

21 Karâfî, *el-İhkâm*, s. 218; Karâfî, *el-Furûk*, I, 176-177.

22 Karâfî, *el-Furûk*, I, 176-177.

23 İbn Âbidîn, “*Nesru 'l-Arf*”, II, 125, 128.

“Nâsın isti’ mali bir hüccettir ki onunla amel vacip olur”, “Örfen mâ’ruf olan şey, şart kılınmış gibidir”, “Beyne’t-tüccar mâruf olan şey, beynlerinde meşrûr gibidir”, “Örf ile tayin, nas ile tayin gibidir”, “Âdet ancak muttarıd yahut gâlib oldukta muteber olur”, “İtibar gâlib-i şâyi’adır, nâdire değildir”, “Âdeten mümteni’ olan şey hakikaten mümteni’ gibidir” “Âdetin delâletiyle mânâ-yı hakîkî terk olunur” gibi küllî kaideler, örfün hükümler üzerindeki işlevini açıklamaktadır.

D. Durumun/Halin Değişmesi

İçinde bulunulan durumun değişmesi, ilgili fetvanın da değişmesini gerektirebilir. Zira darlık ile bolluk, sefer ile ikamet, hastalık ile sağlık, savaş ile barış, korku ile emniyet, ihtiyarlık ile gençlik bir değildir. Müftünün bu gerçekleri bilerek davranması, ustalığının işaretidir.

Hız. Peygamber’in (s.a.) ve ashabın fetva siyasetlerinde bunun örneklerini bulmak mümkündür. Oruçlu iken eşini öpmenin zarar verip vermeyeceğini soran genci bundan nehyeden Resûl-i Ekrem (s.a.s.), aynı soruyu soran ihtiyara izin vermiştir.²⁴ Amellerin en değerlisi sorusuna, kişilerin durumuna göre farklı cevaplar vermiştir.

Konuyla ilgili şu fetva örneği İbn Abbas’tan (r.a.) gelmektedir. “Kasıtlı olarak bir müslümanı öldüren birisinin tövbe hakkı var mıdır?” diye soran birisine İbn Abbas “Hayır, ancak ateş vardır” cevabını verir. Soran kişi oradan ayrıldıktan sonra İbn Abbas’a “Bize böyle mi fetva veriyorsun? Oysa daha önce kâtilin tövbesinin makbul olduğunu söylüyordun?” itirazı yöneltince şu yorumu yapmıştır: “Ben bu kişiyi, bir müslümanı öldürmeyi tasarlayan kızgın birisi olarak gördüm.” Gerçekten de peşinden gidip araştırdıklarında soru soran kişinin aynen böyle olduğunu fark etmişlerdir.²⁵

“Meşakkat teysîri celbeder”, “Bir iş dik oldukça müttesi’ olur”, “Zaruretler memnû olan şeyleri mubah kılar”, “Zarar izâle olunur”, “Zarar bi kaderi’l-ımkân def olunur”, “Zarar-ı eşed, zarar-ı ehaf ile izâle olunur”, “Zarar-ı âmmî def için zarar-ı hâs ihtiyâr olunur”, “Hâcet umumi olsun hususi olsun zarûret menzilesine tenzîl olunur” gibi küllî fıkıh kaideleri, aynı zamanda durumun/halin değişiminin farklı seviyelerine göre nasıl tavır alınacağını da açıklamaktadır.

Bu bağlamda mesela gayri müslim ülke (dârulküfür) vatandaşlığına geçmek²⁶, gayrimüslim ülkelerde onların kanunlarına tâbi olarak iş yapmak, gayrimüslim ülke vatandaşı olarak askerlik yapmak gibi eskiden cevaz verilmeyen eylemlerin hükmü, günümüzde durumun değişmesine bağlı olarak gözden geçirilebilir. Yine deve idrarıyla tedavinin cevazı, gayrimüslim ülkelere başta Mushaf olmak üzere dinî yayınların ihracının adem-i cevazı, devletlerarasında süresi on yılı aşan barış antlaşması yapılamayacağı hükmü, bazı durumlarda kap-kacağı toprakla temizlemenin zorunluluğu,

24 bk. Ebû Dâvûd, “Savm”, 38; Tirmizî, “Savm”, 31; Muvatta, “Siyâm”, 17-20; Dârimî, “Savm”, 21.

25 Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân*, IV, 97.

26 Hasen el-Bennâ’nın menfî görüşü etrafındaki bir yorum için bk. Karadâvî, *Mûcibâtü Teğayyürî’l-Fetvâ fî Asrinâ*, s. 64-66.

futbol kulübü işletmenin hükmü bu çerçevede ele alınabilir. Bu kapsamda mesela sosyal medyada yer almayı soran bir gence verilecek cevapla yetişkine verilecek cevap aynı olmayabilir.

E. Bilginin Değişmesi

Fetvanın en kolay ve tartışmasız değişim sebebi, dayanağı olan teknik ve bilimsel bilginin yanlışlığının ortaya çıkmasıdır. Bu durumda söz konusu fetvanın yeni/doğru bilgi istikametinde değişmesi kaçınılmazdır. Mesela hamileliğin en uzun süresinin Hanefilerin söylediği üzere 2 yıl veya Mâlikîlerin görüşü üzere 5 yıl olduğu yönündeki fetvalar, içine taze balık veya ekme atılmak suretiyle hamrın sirke haline getirilebileceği içtihadı (zira günümüz bilimine göre böyle yapmakla alkol sirkeye dönüşmez), suyun bulunmadığı zaruret halinde susuzluğu gidermek için içki içilebileceği fetvası (zira bilimsel bilgiye göre bu durumda ölüm daha da hızlı gerçekleşir), sigaranın mubah veya tenzîhen mekruh olduğu kanaati, ceninin 120 günden önce canlı olmadığı gerekçesiyle gebeliğin ilk dört ayı içinde sonlandırılabilirliği içtihadı, yeni bilgiler ışığında gözden geçirilmelidir.

Bilimsel bilgiden -sınırlı olmakla birlikte- ibadet alanında da istifade ve buna bağlı olarak hüküm değişimi mümkündür. Mesela klasik görüşlere göre bir su, rengi, kokusu ve tadı değişmediği sürece hem şer'î temizliğin sağlanmasında hem de içmede kullanılabilir. Radyasyona maruz kalan suda bu üç özellik görünürde değişmemektedir. Buna göre radyasyonlu suya, klasik fetvayı esas alıp 'kullanılabilir' hükmü mü verilecektir, yoksa radyasyonun zararına ilişkin bilimsel bilgiye dayanarak 'kullanılmasının caiz olmayacağı' hükmü mü?

Aynı şekilde, kavuşum (ictima/iltika) anı denen dünya, ay ve güneşin aynı düzlemde bulunduğu zaman, ayın dünyanın hiçbir yerinden görülemeyeceğini modern astronomi kesin olarak ortaya koymuşken, kavuşumun olduğu gün hilali gördüklerini söyleyenleri, konuyla ilgili klasik fetvaya dayanarak onaylamak ne kadar doğru olacaktır?²⁷ Yine kola veya kalçaya yapılan enjeksiyonun mideye ulaşacağı bilgisinin doğru olmadığı anlaşılınca, iğne vurdurmanın orucu bozacağı fetvası geçerliliğini koruyacak mıdır?

F. İhtiyaçların Değişmesi

Bilimsel ve teknolojik gelişmeler ile kültür ve medeniyetteki değişimler, zorunlu olarak hayata aksetmekte, yeni durumlar ve ihtiyaçlar doğurmaktadır. Tahsîniyyât kabilinden olan şeyler hâciyyât, daha önce hiç hatıra gelmeyen pek çok şey hâcât-ı asliyye sayılmaktadır. Hal böyle olunca fetvada değişim kaçınılmaz olmaktadır.

Mesela buzdolabı, telefon, bilgisayar, sıcak bölgelerde klima, zorunlu eğitim giderleri, yangına ve hırsıza karşı alınacak emniyet tedbirleri, ısınma ve aydınlanma giderleri neredeyse zaruriyyât derecesine ulaşmış, dolayısıyla zekât sorumluluğu konuşulurken hesaba katılmak konumuna gelmiştir.

²⁷ Bu son örnek için bk. Karadâvî, *a.g.e.*, s. 81-82.

G. Umûmî Belvâ

Toplumun genel olarak müptela olduğu, kaçınılması güç, herkese bir şekilde ilişen ve çokça vuku bulan hususlar (mâ teummu bihi'l-belvâ) olarak resmi çizilebilecek²⁸ umûmî belvâ veya belvâyı âm (umûmü'l-belvâ; el-belvâ'l-âm) fetva üzerinde etkili olan bir başka sebeptir. Hatırlanacağı üzere umumî belvâ, daha önce normun esnemesini sağlayan nedenlerden biri²⁹ olarak sayılmıştı.

Bu bağlamda mesela doğum günü, evlilik yıldönümü, anneler günü gibi aslında Batı toplumlarının âdeti olan birçok kutlama, günümüzde bütün dünyada, bu arada müslümanlar arasında çok yayılmış bulunduğundan bunları benimsemeyi, gayrı müslimlere benzemek olarak telakki eden fetva; bazı İslâm beldelerinde müslüman erkeklerin sakalsız ve bıyısız olmaları neredeyse genel görünüm haline geldiği için sakalı kesmeyi murûete aykırı bulan fetva; yazılı, görsel ve elektronik medya resimsiz ve videosuz olamayacağı için canlı resmini yasaklayan fetva; kredi kartı kullanmayan neredeyse kalmadığı için vekâlet ve kefâlet işlemleri sırasındaki faiz şüphesinin bile faiz sayılacağı fetvası; dinî programlar bile mûsikisiz yapılamadığı için müzik aletleri ve icrasıyla ilgili olumsuz fetva; kadınların iş ve eğitim hayatında neredeyse erkekler kadar bulunur hale geldiği için kadının evin dışına çıkmasını ancak çok gerekli nedenlere bağlayan fetva, eşyanın özel ambalajı içinde satımı âdet haline geldiği için mebiin görülmesiyle ilgili fetva, şehir şartlarında ve yoğun iş ortamında takvimlere ve imsâkiyelere müracaat gerekli hale geldiği için ibadet vakitlerini çıplak gözle tespitini esas olduğu fetvası günümüzde gözden geçirilmiştir.

Umûmü'l-belvânın fetva üzerindeki etkisini doktrinindeki klasik örneklerle de teyit edebiliriz. Mesela İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/804) sığır pisliklerini hafif necasetlerden sayar ve bundan korunmanın mümkün olduğu öngörüsüyle elbisenin dörtte birinden fazlasına bulaşması halinde o elbiseyle namaz kılınamayacağını söylerken, bu kanaatini Rey şehrine yaptığı yolculuktan sonra değiştirir. Çünkü Rey'de yaşayanların –muhtemelen çok bulunduğu ve onlarla iç içe yaşandığı için- kendilerini sığır pisliklerinden koruyamadıklarını ve bunun genel bir sorun olduğunu görür. Bunun üzerine eski görüşünden vaz geçerek, İmam Mâlik'in fetvası gibi çok da olsa elbiseye bulaşan sığır pisliğinin namaza engel olmayacağını söyler.³⁰

Aynı şekilde cadde ve sokaklardaki atık suların ve çamurlardan sakınmak zor olduğu için, bunların içinde genellikle bulunan necaset yok farz edilmiş ve bulaştıkları elbise ile namaza cevaz verilmiştir. Oruçlunun boğazına kaçan sineğin, dumanın ve un tozunun bunlardan bazı sektörlerde çalışanların kaçınması çok zor olduğu için orucu bozmayacağı söylenmiştir. Kurbanlık hayvanın yatırılması veya kesimi sırasında meydana gelen ve hayvanı ayıplı hale getiren kusurlar, bunlardan sakınılması güç

28 Dûserî, Müslim b. Muhammed, *Umûmü'l-Belvâ*, s. 41 vd.

29 İzz b. Abdisselam, *el-Fevâid*, s. 58-60; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s.77-78; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 75-81.

30 İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, I, 142'den naklen Erdoğan, *a.g.e.*, s. 251.

olduğu için engel sayılmamıştır.³¹

Umûmü'l-belvâ, zamanla müftülerin mezhep içi tercihlerini de etkilemektedir. Mesela Ebû Hanîfe'nin müzâraayı onaylamayan görüşü ile mevkûfun, onu vakfedenin mülkiyetinden çıkmayacağı görüşü sonraki Hanefilerce belvâ sebebiyle terk edilerek imameynin aksi yöndeki içtihatları tercih edilmiştir.³²

Umûmî belvânın fetvada etkisi, örneklerden izleneceği üzere kolaylaştırma ve hafifletme yönünde olmaktadır. Bu anlamda onun “Meşakkat teysîri celbeder”, “Bir iş dîk oldukça müttesi' olur”, “Zarar ve mukâbele bi'z-zarar yoktur”, “Zarar izâle olunur”, “Zarar bi kaderi'l-îmkân def olunur” gibi genel kurallarla yakın alakası vardır. Bu şekilde bir işlev görebilmesi için umûmî belvânın şu nitelikleri hâiz olması gerekir³³:

1. Kaçınılmaz durum, sanal (mütevehhem) değil kesin (mütehakkık) olmalı,
2. Nas ile çatışmamalı,
3. Mükellefin gevşekliğinden değil, o şeyin bizzat kendi tabiatından ve yapısından kaynaklanmalı,
4. Aslî hükümden kurtulmak (terahhus) amacıyla gündeme gelmemeli,
5. Kaçınılmaz olarak yapılacak fiil, günah bir fiil olmamalı,
6. Bu fiil, kaçınılması zor olan o halin mevcudiyetiyle sınırlı olmalı.

Sonuç

İşte buraya kadar sayılan sebepler, yetkin müftülere eski fetvayı gözden geçirme ve usûlünce yeni fetva verme kapısını açmaktadır. Fıkıhın hem gönüllere hem de hayata hâkim olabilmesi için bu kapıdan girmek kaçınılmazdır. Aksi tutum, fıkıhın belli bir tarihsel zaman-mekân-algı-örf-ihtiyaç sarmalına hapsedilmesi anlamına gelecektir. Günün algı ve taleplerine hitap edemeyen bir hukuk sisteminin sosyolojik yürürlüğünden bahsetmek de mümkün değildir.

Fıkıhın ve dolayısıyla fetvanın dinamizmi, yukarıda çizilmeye çalışılan çerçevede kalmak ve usûlünce gerçekleştirmek kaydıyla, bunların değişime açık olmasına bağlıdır. Sık sık fıkıh-değişim ilişkisine vurgu yapan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) ifadesiyle:

“İşte gerçek fıkıh budur. Örf, âdet, zaman ve durumların farklılıklarına rağmen insanlara hâlâ kitaplarda nakledilegelen (eski) görüşlerle fetva veren kişi, kendisi saptığı gibi başkalarını da saptırır. Böylelerinin dine karşı işlediği cinayet, tıp kitaplarında-

31 bk. Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 78; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 76. Başka örnekler için ayrıca bk. Düserî, *Umûmü'l-Belvâ*, s. 72, 363 vd.

32 İbn Âbidîn, “*Neşru'l-Arf*”, II, 126.

33 Düserî, *a.g.e.*, s. 338-352.

ki (eski) bilgilerle yola çıkıp insanları tedaviye kalkışan doktorun cinayetinden daha büyüktür. Cahil müftü ile cahil doktor, işte bu ikisi insanların dinleri ve bedenlerini mahvederler. Allah yardımcımız olsun”.³⁴

Kaynakça

- Belmehdî, Yûsuf, *el-Bu'dü'z-Zemânî ve'l-Mekânî ve Eseruhumâ fi'l-Fetva*, Cezayir ts. (Vizâratü's-Şuûni'd-Dînîyye ve'l-Evkâf).
- Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Haydarâbâd 1925.
- Burhânî, Muhammed H., *Seddü'z-Zerâi*, Beyrut ts. (Matbaatü'r-Reyhânî).
- Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut 1993.
- Dönmez, İ. Kâfî, “İslâm Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese”, *MÜİF Dergisi*, sy: 4 (1986), ss.23-51.
- Düserî, Müslim b. Muhammed, *Umûmü'l-Belvâ*, Riyad 1420.
- Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990.
- Fâsî, Allâl, *Makâsıdü's-Şerîati'l-İslâmîyye ve Mekârimühâ*, Beyrut 1993.
- Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, (çev. A. Açıkgenç, H. Kırbasoğlu), Ankara 1990.
- Gazâlî, *el-Mustasfâ*, Beyrut 1993.
- Hâdimî, *Mecâmiu'l-Hakâik*, İstanbul 1308.
- İbn Âbidîn, “*Neşru'l-Arfî Binâi Ba'dü'l-Ahkâm ale'l-Urf*”, *Mecmûatü'r-Resâil II*, 114-147, İstanbul 1320.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut 1991.
- İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Beyrut 1985.
- İzz b. Abdisselam, *el-Fevâid fi İhtisâri'l-Kavâid*, (*el-Kavâidü's-Suğrâ*) (thk. C. Abdurrahman), Kahire 1988.
- Karadâvî, Yusuf, *İslâm Hukuku Evrensellik Süreklilik*, (çev. A. Yaman, Y. Işıcık), İstanbul 1997.
- Karadâvî, Yusuf, *Mücibâtü Teğayyüri'l-Fetva fi Asrinâ*, yy., ts. (el-İttihâdü'l-Âlemî li Ulemâi'l-Müslimîn).
- Karâfî, *el-Furûk*, Beyrut ts. (Âlemü'l-Kütüb),
- Karâfî, *el-İhkâm fi Temyizi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm ve Tasarrufâtü'l-Kâdî ve'l-İmâm* (nşr. A. Ebû Ğudde), Beyrut 1995.
- Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, Kahire 1973.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Ali Haydar, Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm), İstanbul 1330.
- Merâġî, Muhammed Mustafa, *el-İctihad fi'l-İslâm*, Kahire 1959.
- Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Beyrut 1983.
- Şâtbî, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa*, Beyrut 1991.
- Şelebî, M. Mustafa, *Ta'lîlü'l-Ahkâm*, Beyrut 1981.
- Tûfî, *Kitabu'l-Ta'yîn fi Şerhi'l-Erbaîn*, Beyrut-Mekke 1997.

34 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, III, 66.

İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları

Adnan KOŞUM*

Özet:

İmam Şâfiî'nin İslam düşüncesindeki yeri öteden beri bir takım çevrelerde tartışma konusu olmuştur. Bu çalışmada onun yaşadığı ortam ve dönemden hareketle düşünce dünyası belirginleştirilmeye ve meşhur eseri er-Risâleye yansımaları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonuç itibarıyla Şâfiî'nin bir takım bilimsel kaygılarla yola çıktığı, dönemindeki bilimsel kaosu engelleme, fikrî birliği ve nasların otoritesini sağlama düşüncesiyle hareket edip yöntemini teorik olarak mezkûr esaslar üzerinde temellendirmeye çalıştığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Şâfiî, er-Risâle, Fıkıh usûlü, Ehl-i re'y, Ehl-i hadîs.

The Environment in which Imam Al-Shafii Wrote his al-Resalah and its Impact and Reflections on it

Abstract:

The role and place of Imam al-Shafii in Islamic thought has been criticised by some scholars for a long time. In this study, we tried to focus on his way of thought which based on the context of the period in which he lived (d.204/811), and the impacts of this environment on his famous book "al-Resalah". As a result, it would be said that al-Shafii set rules to prevent a scientific chaos in his time and defended Sunnah vigorously as a sound evidence in extracting "ahkaam/adjudications", as well as a means to provide unity of thinking. In other words, al-Shafii formed his methodology on the foundations of the matters which were mentioned above.

Key Words: al-Shafii, al-Resâlah, Islamic Law Methodology, Ahl al-Ra'y, Ahl al-Hadith.

* Prof. Dr., SDÜ. İlahiyat Fakültesi

Giriş

Fıkıh ilminin ve onun usûlünün teşekkülünün hangi merhaleler geçirdiğini, basit ve sade bir halden olgunlaşmaya doğru nasıl geliştiğini ve zikredilen aşamalarda kimlerin mühim rol oynadığını bilmek önemlidir. Zira fıkıhın ve usûlünün tarihini incelemek kısmen onu öğrenmek sayılır. Bu nedenle oryantalist camiada ilk dönemlere öteden beri var olan bu ilgi, günümüzde de yoğun bir şekilde mevcudiyetini sürdürmektedir. Söz konusu dönemin incelenmesine son zamanlarda İslam dünyasında da ehemmiyet verilmeye başlanmıştır. Teşekkül döneminin mümeyyiz ve bir o kadar da önemli ve etkileri günümüze kadar uzanmış olan şahsiyetlerinden biri kuşkusuz İmam-ı Şâfiî'dir (ö. 150–204/767–820). O, eserleri ve düşünceleri ile kendisinden sonra gelen hemen hemen bütün ekolleri ve bilginleri derinden etkilemiş, İslam düşüncesi ve bakış açısının oluşumunda ve şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Bu konuda farklı kanaatler dile getirilse de İmam-ı Şâfiî'nin zikri geçen döneme damga vurduğunda şüphe yoktur.¹ Bu yüzden Şâfiî'yi tanımadan ve anlamadan klasik İslam düşüncesini anlamak ve yorumlamak kanaatimizce kâfi değildir. Şâfiî'yi anlamak yönünde onun “er-Risâle”si önemli bir dokümandır. Bu nedenle söz konusu eser araştırmamızın mihverini oluşturmaktadır. Ancak Şâfiî hayatı boyunca söz konusu eseri iki kez kaleme almıştır. İlki, dönemin hadis imamlarından Abdurrahman b. el-Mehdi (ö. 135–198/752–814)'nin talebi üzerine kaleme alınan² kadim er-Risâle, ikincisi ise, Mısır'da yazdığı ve görüşlerinin nihai şekli olan ve bize kadar da ulaşan yeni er-Risâle'dir.³ İlk er-Risâle'nin ve sonrakinin yazılışını bir takım şartlar, dış unsurlar gerektirmiştir. Özellikle birinci er-Risâle'nin kaleme alınmasında görünüşteki sebep Abdurrahman b. el-Mehdi'nin talebi olsa bile, birinci ve daha sonra Mısır'da yeniden yazdığı ikinci er-Risâle'de yaymaya çalıştığı düşüncelerin onun zihninde filizlenmesinin daha başka gerçek sebepleri vardır. Bir diğer ifadeyle, konu iyi araştırılıp incelendiğinde Şâfiî'nin er-Risâle'sini yazmasında mücerret bir ilim adamının talebinin ötesinde, derinlerde ve tarihsel arka planda ana saik olarak bir takım hususlar söz konusudur. “Usûl” üzerindeki mücadelelerde sosyal, fikrî, siyasi ve başka boyutlarının da olduğunu düşündüğümüz bu arka planı, elinizdeki çalışmada ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacak ve bunun er-Risâle'ye yansımalarını ele alacağız.

1 Aksi kanaat için bk. Hallaq, Wael, *Was the Shafi Master of Architect? Şâfiî Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?* Çev. İ. Hakkı Ünal, s. 49-72 (*Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, Hazırlayan: M. Hayri Kırbaoğlu, Kitâbiyyât içinde).

2 Ebû Zehra, Muhammed, *eş-Şâfiî, Hayâtühü ve asruhü-Ârâühü ve Fıkhuhü*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978, s. 147. Mamafih genellikle hadisçiler er-Risâle'yi hadis usulü eseri gibi görme eğilimindedirler. Zira onlara göre o, bu eserini hadisi savunmak ve ona bir metodoloji tesis etmek amacıyla kaleme almıştır. (örn. bk. Nazlıgül, Habil, *İmam Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü.S.B.E., Ankara 1993, s. 57; Kırbaoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, s. 205.) Fakat içindeki konuların tamamı göz önünde bulundurulduğunda onu salt hadisi savunusu ve tabii ki hadis usulü olarak görmenin isabetli bir yaklaşım olmadığı söylenebilir.

3 Eski (kadim) Risâle günümüze kadar ulaşmıştır. Bugün mütedavil olan ikinci kez kaleme alınandır. Bununla birlikte Aybakan, iki Risâle arasında pek fazla bir fark olmadığı kanaatindedir. *İmam Şâfiî, İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz yayıncılık, İstanbul 2007, s. 128.

Şâfiî'nin Usûl-ü Fıkıhtaki Yeri

Şâfiî'nin hangi saiklerle ve şartlarda eserini kaleme aldığı meselesine geçmeden önce, onun fıkıh usûlü'nde işgal ettiği yere muhtasar da olsa değinmek gerekir. Şâfiî, İslam Hukuk tarihinin dönüm noktasında durmaktadır. Hukuk teorisinin gelişiminde onunla birlikte yeni bir dönem başlamaktadır. Hukuk prensiplerine bakışında onu önyargılı yapacak veya sınırlayacak fikhî faaliyetlerin yürütüldüğü belli bir merkeze kesin bir bağlılığı yoktur. Zaten onun zamanına kadar ilk dönem mezheplerinin her biri kendi bölgelerinde kendi fikhî düşüncelerini sistematize etmişlerdir. Doğal olarak aralarında ihtilaflar vardır, fakat bunlar esasa müteallik olmayıp fikhî problemlerin detaylarıyla ilgilidir. Ara sıra ortaya çıkan şiddetli ihtilaflar haricinde, temel akıl yürütmeleri ve meselelere yaklaşımları az çok aynıdır. Ancak Şâfiî'nin İlk dönem okullarıyla farkı esasa mütealliktir. Bu sebeple onlarla aynı kefeğe konulması isabetli görünmemektedir. Şâfiî'nin teşekkül dönemi mezhepleri ile ihtilafının sebebi, onun ihatalı fikhî faaliyetinde farklı bölge hukukçularıyla tartışması sonucu, fıkıhta yeni kesin prensipler formüle ederek onları sıkı bir şekilde takip etmesidir. Bu prensipler onun eserlerinde özellikle “er-Risâle”de serpiştirilmiştir. Seleflerinin doktrinlerinde kendi koyduğu teori ve prensiplere aykırı gördüklerini reddetmiştir. Böylece o, sonraki fakihler tarafından uygulanacak olan bir hukuk sisteminin öncüsü olmuştur. Şâfiî kendi sistemini geliştirmiş ve ona belirli bir şekil vermiştir. Bazı ilaveler dışında Şâfiî tarafından kullanılan terimler seleflerinin kullandıklarının aynıdır. Ne var ki söz konusu terimlerin tatbiki ve yorumlaması onun sisteminde değişmiştir.⁴

Şâfiî'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları

Çağdaş yazarlardan Nasr Hâmid Ebu Zeyd (ö. 1943–2010), “İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi”⁵ adlı eserinde er-Risâle metnini veri analizine tabi tutmak suretiyle Şâfiî'nin düşüncesi ve dönemi hakkında anlamlar yakalamaya çalışır. Adı geçen yazarın yöntemi kanaatimize göre, Şâfiî'nin düşüncesi ve yaşadığı dönem ve ortam ikinci plana konulduğunda ve nihai tahlilde, er-Risâle'nin ilmî ve usûlî endişelerle yazılmış bir eser değil ideolojik bir savunma olduğu ve Şâfiî'yi aşırı bir Arap milliyetçisi kabul etmek gibi sonuçlara götürmektedir. Tasnif olarak usul-i fıkıhın temellerini atan İmam Şâfiî'nin er-Risâle'de ortaya koyduğu esaslar, muhtemelen hareket alanlarını daraltıp istedikleri manevraları yapmalarına mani olduğu için Modernistler tarafından bu kitabın ilmî bir eser değil, ideolojik bir çalışma olarak sunulmasına yol açmıştır.⁶

4 Burada Şâfiî'nin usûl ilminin kurucusu olup olmadığı ile ilgili tartışmalardan doğrudan konumuzla ilgisi bulunmadığından dolayı sarfı nazar ediyoruz. Şâfiî'nin usûl-ü fıkıhtaki yeri konusundaki tartışmalar için bk. Hallaq, Wael B., *Was the Shafi Master of Architect? Şâfiî Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?* Çev. İ. Hakkı Ünal, (Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü, Hazırlayan: M. Hayri Kırbaoğlu, Kitâbiyyât, Ankara 2003 künyeli eser içinde), s. 49-72; Coulson, Noel J., *A History of Islamic law*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2001, s. 53; Aybakan, a.g.e., s. 128-129.

5 Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İmâm eş-Şâfiî ve Te'sîsü'l-İdeolociyyeti'l-Vasatiyye*, Sinâ li'n-Neşr, Kâhire 1992, s. 16.

6 *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü* isimli M. Hayri Kırbaoğlu imzalı seçki de, bu teze

Bu çalışmada ise, Hâmid'in yönteminin aksi yapılacak, yani Şâfiî'nin döneminden ve şartlarından hareketle er-Risâle'de temellendirmeye çalıştığı hususlar tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Şâfiî'nin Bulunduğu İlmî Ortam

Şâfiî, sahabe, tâbiîn ve kendisinden önceki fıkıh imamlarından intikal eden fikhî serveti hazır bulmuş, çeşitli görüşlere sahip olanların mücadeleleriyle karşılaşmıştır. Görmüştür ki Medine fakihleri ile Irak fakihleri arasında devamlı münakaşalar yapılmaktadır. Bu münakaşalara olgunlaşmış düşünceleriyle kendisi de müdahil olmuştur. İmam Malik'ten (ö. 179/796) aldığı Medine fikhini, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den (ö. 189/805) öğrendiği Irak fikhini ve doğup büyüdüğü memleket olan Mekke fikhini iyi bildiği için bu münakaşalar ona, içtihat faaliyetindeki doğru ve yanlış ayırt edecek ölçüleri koyma düşüncesini ilham etmiştir. Özellikle, Şâfiî'nin Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/768) talebesi ve aynı zamanda Hanefî mezhebinin müdevvini ve nâkili diyebileceğimiz Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin tedrisatında bulunması ve onun çevresiyle irtibat halinde olması ve bu suretle de Hanefî eserlerine muttali olması onun fıkıh anlayışı ve yöntemi üzerinde derin etkilere sahip olduğu gibi,⁷ bu çevrelerin hukuk düşüncesine ve yöntemlerine karşı bir eser kaleme almasında da etkin ve önemli bir saik olduğu söylenebilir.⁸

Diğer taraftan Şâfiî'nin bulunduğu çağ İslamî ilimlerin tedvin çağıdır. İslami ilimler alanında eserlerin yazımı hızlanmıştır. Abbâsiler devri bu özelliğiyle temayüz etmiştir. Emevîler devrinde ilim daha çok şifâhî olup, bilhassa dini ilimler semâen nakledilirken, Abbasîler devrinde ilimler tedvin edilmeye başlanmıştır. Her ilimle ayrı ayrı meşgul olan âlimler vardır. Bu çağda Basra ve Küfe ekolleri, nahiv kaidelerini koymuş Halil b. Ahmed (ö. 718–786) ve Sibeveyh (ö. 194/809?), aruz ilmini meydana getirmiş⁹ ve Câhîz (ö. 767–869), edebî tenkit usûlünü tespitte çalışmıştır. Bu durumda şüphesiz fıkıhın da istinbat kaideleri tespit edilmelidir. Zikri geçen tedvin faaliyetlerinin Şâfiî'nin de böyle bir faaliyete yönelmesinde etkili olduğu ve onun mezkûr faaliyetlerden esinlendiği ileri sürülebilir.¹⁰

derli-toplu bir katkıda bulunmak amacıyla oluşturulmuştur.

- 7 Khadduri, Majid, *al-Shâfiî's Risâla, Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence*, The Islamic Texts Society, Cambridge 1987, s. 12.
- 8 el-Hinn, Mustafa Said, *Dirâse Târîhiye li'l-Fıkh ve Usûlühü*, Dımaşk 1404/1984, s. 167.
- 9 Ebû Zehra, Muhammed, *eş-Şâfiî, Hayâtühü ve asruhü-Ârâühü ve Fıkhuhü*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978, s. 55-56.
- 10 Câbirî, Şâfiî'nin mezkur kişilerden ve onların eserlerinden şekil ve içerik olarak da etkilendiği kanaatindedir. Bk. *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 142.

2. Nasların Otoritesini Savunma Gayesi ve Hadis/Sünnet Etrafındaki Tartışmalar

Şâfiî'nin yaşadığı dönem olan hicri II. asırda, en etkin olan düşünce sistemi ilk İslam rasyonalistleri olarak niteleyebileceğimiz Mu'tezile'dir. Ne var ki Şâfiî, Mu'tezile'den ve tartışma usullerinden hiç hoşlanmamıştır. Mu'tezile'nin naslar karşısındaki rasyonel tutumu Şâfiî'yi nasların otoritesini savunmaya sevk etmiştir.¹¹ Şâfiî'ye göre naslar dinde mutlak bir güce sahiptir. Bu sebepledir ki o, nasların otoritesini tesis için büyük bir gayret göstermiştir. Bu iki otoritenin mutlak oluşunu ise, eserlerinde defalarca vurgulamaktadır. Dolayısıyla ona göre nasların otoritesi her türlü mülâhazanın üstündedir.¹² Bu yüzden Şâfiî'nin bütün gayret ve çabası, günlük hayatta ortaya çıkan yeni hâdise ve problemlere olabildiğince nasların ışığında çözüm bulmak ve bunun yöntemini tesis etmekten ibarettir. Zira onun kanaatine göre, mutlaka bir noktada naslarla irtibat kurulmalıdır. Aksi takdirde keyfiliğin yolu açılmış olur. Bu yüzden istihsanı tamamen dışlamış, birer akli çabadan ibaret olan içtihat ve kıyas metotlarını ise naslarla olaylar arasındaki benzerlik temeline oturtarak sistemleştirmiştir. Bu nedenle Şâfiî'nin, istihsanla naslardan bigâne kalınarak sırf akli istidlâlde bulunulma ihtimaline ve yine bu prensibe dayanarak, akli melekeleri Şer'î hükümlerde hâkim kılma zihniyetine karşı çıkarak, İslam hukukunda aklın hâkim bir pozisyonda olmasının, dolayısıyla hukukta aklileşme sürecinin önüne geçmeyi amaçladığı¹³ ileri sürülmüştür.

Aynı şekilde Şâfiî'nin döneminde, onun Kur'an'ın sahih yorumunun güvence si olarak gördüğü Sünnet, teşriin ikinci kaynağı olarak meşruiyetinin sağlanmasına muhtaçtır. Hadis uydurma olayının çığırından çıkmasından dolayı, hadisin bazı çeşitlerine olan güven konusunda farklı düşünceler oluşmuştur. Ortada, Kur'an'ın yeterli olduğunu dolayısıyla doğruluğunu ve vahye nispet derecesini bilmenin zor olduğu hadis ve sünnetlere ihtiyacın olmadığını düşünenler vardır. Bunlar Kitap'ın delaletinin, rivayetlere hâkim olduğu görüşündeydiler. Görüldüğü kadarıyla bunlar, bazı sahabenin kimi rivayetleri, Kur'an'ın bazı naslarının delaletiyle çelişmesi sebebiyle almama tutumlarının yanı sıra, görüşlerini de destekleyen bir takım rivayetlere dayanmaktaydılar.¹⁴ Bu saiklerden dolayı Şâfiî, Sünnet'i, sadece Kur'an'ı açıklayan

11 Şâfiî, kelimacılar diye de nitelediği bu kişilerle olan tartışmalarını *er-Risâle*'nin yanı sıra *Cimâu'l-İlm* adlı eserine de almıştır. Mu'tezili âlimler istisnalar dışında, genel anlamıyla re'y taraftarı oldukları gibi fıkıhta da çoğunlukla Hanefi mezhebine mensuplardır. Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Kitâbiyât, Ankara 2004, s. 74.

12 Özen, Şükrü, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), MÜSBE, İstanbul 1995, s. 384, 449.

13 Özdemir, Muhittin, *Şâfiî'ye Göre İstihân*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İÜSBE, İstanbul 2001, s. 92, 117-118.

14 Ebû Zehre, Muhammed, *Ebü Hanîfe*, s. 256-257; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Dârü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, Kahire 1982, s. 242-244. Mu'tezile içinde bir grup sünneti tamamen reddetmiş, onu bir teşri kaynağı olarak görmemiştir. Bir diğer grup haber-i vahidi kabul etmeyip sadece, mütevatir hadisleri kabul etmiştir. Hicri ikinci asrın ilk yarısında Mu'tezile hadislerine sadece sened bakımından değil, akli olarak da eleştiri getiriyordu. İşte Şâfiî'nin hadis konusunda hedef aldığı kitle bu gruptur. *er-Risâle*'de

ve tefsir eden bir vasıta değil, bilakis onu, delalet çeşitlerinin arasına sokmaya ve Kur'anî nassın yapısına özsel ve organik bir parça olarak sokuşturmaya ve kurmaya çalışmaktadır.¹⁵ Bu durum, er-Risâle'sinde sünnete özellikle vurgu yapmasına ve ona ayrıcalıklı bir yer tanınmasına neden olmuştur. Ahmet Şâkir'in tahkikli nüshasında er-Risâle'nin toplam 257 sayfasının 130 sayfası tamamen hadis konularına ayrılmıştır. İstihsan ve kıyas gibi diğer konuların tartışıldığı yerlerde bile, bu yaygın tema aynı kalmaktadır. Bir başka ifadeyle, hüküm istinbatında Kur'an ve sünnet üzerine dayanılması gerektiği üzerinde durulmuştur. Hâs-âm gibi dil konuları ele alınırken bile başlıca amaç, Sünnet'in Kur'an'ı tahsis edebileceğini göstermektir.

Yine Şâfiî, hadislerin kullanımından kaynaklanan metot probleminin giderilmesi gayretiyle hadisi, fıkıh kaynaklarından birisi olarak ele almış ve Mu'tezile ile bir kısım re'y ehli fakihlere karşı cevap vermeye çalışmış ve bu metot probleminde çözüm önerisi olarak, er-Risâle'yi ortaya koymuştur.¹⁶ Şâfiî ehl-i re'y kesimini hadisten kopuk fikhî faaliyet yapmakla suçlamıştır. Ona göre hadislerle temellendirilmemiş bir fikhî yapı dini temsil etme açısından meşruiyet sorunuyla karşı karşıyadır. Bu nedenle er-Risâle meşru fıkıh oluşturma yönündeki teşebbüsün bir ürünü olarak görülebilir.¹⁷ Ehl-i hadîs'in bu minval ve çerçevedeki ihtiyaçları ve talepleri de onun bu eseri kaleme almasında önemli etkenlerden birini teşkil etmektedir. Bunun er-Risâle'ye etki ve yansımaları görmek mümkündür. Aynı zamanda bir hadis usûlü eseri de kabul edilen er-Risâle'sinde Şâfiî, fıkıhın kaynaklarını, sünnetin konumunu, bir rivâyetin sıhhat şartlarını ve re'yin sınırlarını tespit etmiş ve fıkıh usûlüne dair farklı uygulamaları ortadan kaldırmak istemiştir.¹⁸ Yine onun haber-i vâhid aleyhinde gördüğü Mu'tezile kelimeleri, Kaderiye, Râfiziler, Hariciler, Cehmiyye, Mürchie ve Maniheist inanç kalıntılarına inanan bir zümreye (Zenâdika) karşı, haber-i vâhid'in dinde bilgi kaynağı olduğu, "sünnetin meşruiyetini Kur'an'dan aldığı"¹⁹, "sünnetin Kur'an'da geçen hikmet demek olduğu"²⁰, "sünnetin vahiy mahsulü olduğu"²¹ gibi konular üzerinde durması, söz konusu tartışmanın er-Risâle'ye yansımalarının tezahürleridir.

Şah Veliyyullah (ö. 1341), Şâfiî döneminde hadisin konumu ve hadis kullanımından kaynaklanan yöntem ihtilafı ve bu ihtilafarda Şâfiî'nin rolü hakkında şunları söylemektedir: "Şâfiî'den önce âlimler, bütün belde hadislerini toplamaz, yalnız kendi

hadise ilişkin kısımlar bunlara cevap olarak yazılmıştır. Bkz. Abdülmecîd, Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticâhatü'l-Fikhiyye inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicri*, Mektebetü'l-Hancı, 1399/1979, s. 101-2.

15 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi*, (çev. Salih Özer), s. 105.

16 Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Kahire 1358/1939, s. 369-471; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s. 153.

17 Aybakan, *a.g.e.*, s. 80.

18 Fahrüddin Razî, Muhammed b. Ömer, *Menâkıbu'l-İmami's-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzi es-Sekâ, Beyrut 1413/1993, s. 143-144.

19 Şâfiî, *er-Risâle*, md. no: 58, 269-281.

20 Şâfiî, *er-Risâle*, md. no: 96, 252.

21 Şâfiî, *er-Risâle*, md. no: 101-102, 613.

beldelerindeki hadisleri toplarlardı. Kendi beldelerindeki hadisler arasında bir teâruz olursa, bir çeşit ferasetle bu teâruzu gidermeye çalışırlardı. Hâlbuki Şâfiî asrında bütün beldelerin hadisleri toplandı. Bu durumda hadisler arasındaki teâruz da ikiye katlandı. Bir taraftan ayrı belde hadisleri çatışırken, diğer taraftan fakihlerin içtihatlarına mesnet yapmak için seçtikleri hadisler çatışıyordu. Böyle olunca her âlim, kendi şeyhlerinin hadisleriyle yetinmeye başladı. Hile yayılıp bozgunculuk arttı. Hesapta olmayan birçok ihtilaflar ortalığı sardı. İnsanlar hayret ve dehşet içinde kaldılar. Bir çıkış yolu bulamıyorlardı. O zaman Rablerinden kendilerine bir yardımcı geldi. Allah Teâlâ Şâfiî'ye bu ihtilafların cem kaidelerini ilham etti. Bu suretle Şâfiî, kendinden sonrakiler için yeni bir kapı açtı.²²

Diğer yandan Şâfiî'nin fıkıh usûlünü kaleme almasında dönemindeki haber-i vâhidle ilgili tartışmaların önemli etkisi olmuştur. Bu tartışmaların başında, haber-i vâhidlerin fıkıhın bir kaynağı olarak kabul edilip edilmeyeceği meselesi gelmiştir. Zira bu mesele, hem Mu'tezile kelâmcıları, hem de re'y taraftarı fakihler tarafından, Ashâbu'l-hadîs'in görüşlerine muhalif bir şekilde ele alınmaktadır.²³ Hanefilerin hadis yerine zaman zaman istihsan prensibini kullanmaları da ehl-i hadis ile fakihleri karşı karşıya getirmiştir. Şâfiî'nin döneminde etkisi ve otoritesi güçlü olan Mu'tezile aynı zamanda bütün hadislerin sahih olduğu konusunda da isteksiz davranmaktadır. Mu'tezili âlimler hukuki hükümlerde haber-i vahidi kabul etmemekte, bir hadisin birden fazla ravisi olması gerektiğine inanmaktaydılar.²⁴ Mamafih bu düşüncenin dayanağı, âlimin yanılır olması prensibi değildir. Çünkü onlara göre hukuki hükümlerin teyit edilmesi için iki şahit gerekmektedir.²⁵ Başka bir ifadeyle Mu'tezile ve ehl-i re'y, bir râviden yapılan rivayeti, şahitliğe kıyaslamışlar ve şahitlikte nasıl tek bir kişinin sözü kabul edilmiyorsa, aynı şekilde hadis rivayetinde de kabul edilmemesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Ehl-i hadis âlimleri ve Şâfiî, bu argümana karşı çıkarak bu teze tatminkâr bir cevap vermişlerdir. Şâfiî, er-Risâle'de şahitlik ile hadis rivayeti

22 Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-İnsâf fi Beyani Sebebi'l-İhtilâf*, Kahire 1978, s. 53.

23 Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994, s. 133-135.

24 Şâfiî'nin Mu'tezile karşısında haber-i vâhidin otoritesini savunması, sadece *er-Risâle*'de söylenenlerle sınırlı değildir. Özellikle *Cimâu'l-İlm*, *İhtilâfu'l-Hadîs* ve diğer eserlerinde zaman zaman haber-i vâhidin müdafaasını yapmaktadır.

25 Genellikle Mu'tezile'nin hadisleri reddettiklerine inanılır. Ancak bu düşünce gerçeği yansıtmamaktadır. Mu'tezile'nin tamamını aynı kategoride değerlendirmek mümkün değildir. Şâfiî'nin çağdaşı olan İbrâhîm b. İsmail b. Uleyye (ö. 218), İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 221/835), Ca'fer b. Harb (ö. 236/850), Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848), Muhammed b. Abdillâh el-İşkâfî (ö. 240/855) gibi mu'tezilî bilginler genel mu'tezilî eğilimin aksine haber-i vâhidi kabul etmemektedirler. Sonraki dönem Mu'tezilî âlimleri haber-i vâhidi kabul etmekte ancak kabulü için çok sıkı şartlar ileri sürmektedirler. Bk. Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Kitâbiyât, Ankara 2004, s. 156-8. Kabul etmeyenler görüldüğü gibi genel Mu'tezilî eğilim içinde marjinal bir gruptur. O halde Şâfiî'nin muhatap aldığı kişilerin de söz konusu grup olduğu söylenebilir. Bahsi geçen kişilerin bir diğer özellikleri fıkıh usulündeki kıyası reddetmiş olmalarıdır. Bk. Koşum, Adnan, *İslam Hukuk Tarihinde Kıyasın Oluşum ve Gelişim Süreci (Başlangıcından Mezheplerin Teşekkülüne Kadar)*, İzmir 2010, s. 62.

arasındaki farklar üzerinde uzun uzadıya durmuştur.²⁶ Sonuçta Mu'tezililerin haberi vahid itirazı ağırlığını kaybetmiş, âlimler bunu kabul etmeye başlamışlardır. Şâfiî, Hz. Peygamber'in hayatından bir kişinin kanıtına/rivayetini dayanmış birkaç olayı seçerek söz konusu düşünceyi çürütmeye çalışmıştır. Söz konusu örneklerden biri, Hz. Peygamber'in sabah namazından sonra kıblenin yönünün Kudüs'ten Kâbe'ye değiştiğini bildirmek için bir adam gönderme hadisesidir. Mâlik (b. Enes)'in Abdullah b. Dinar vasıtasıyla (Abdullah) İbn Ömer'den aktardığı rivayet: "İnsanlar Kuba'da sabah namazı kılarken biri geldi ve 'Hz. Peygamber'e Kur'an ayetleri indi ve kible olarak Ka'be'ye dönmesi emredildi, siz de ona dönün' dedi. Onların yüzleri Şam'a dönüktü. Bunun üzerine Ka'be'ye döndüler"²⁷ şeklindedir. Şâfiî'ye göre sahabe böyle bir haberin, ancak kendilerince doğru olan biri vasıtasıyla geldiğinde huccet olduğunu bilerek, namazda yönlerini kibleye çevirmişlerdir. Kıblenin değiştirildiğine dair Hz. Peygamber'den gelen haber-i vâhidi kabul etmeleri, aslında onlar için bir farzdır.²⁸ Bu olayda Hz. Peygamber yalnızca bir kişi göndermiştir. Namaz esnasında cemaatin Kudüs yerine Kâbe'ye yönelmelerini istemiştir. Sahabe bir kişinin sözüne göre hareket etmişlerdir. Bu olay, Hz. Peygamber döneminde bir kişinin rivayetiyle bir amelin delil olarak alındığını ispatlar ve Hz. Peygamber'in emirlerinin iki kişi tarafından rivayet edilmedikçe desteklenmeyeceğini ifade eder. Şâfiî başka bir örnekle konuyu teyit etmeye çalışır. Bir gün Medine'de Hz. Peygamber tarafından tayin edilen bir adam, tek başına içki hakkındaki yasağı ilan etmiştir. Meşhur sahabe Enes, çocukluğunda şahit olduğu bu olayı bize şöyle aktarır:

Mâlik (b. Enes), bize İshak b. Abdillâh b. Ebî Talha vasıtasıyla Enes b. Mâlik'in şöyle dediğini haber verdi: "Ben, Ebu Talha ve Ebu Ubeyde b. el-Cerrah ile Übey b. Ka'ba hurma ve hurma koruğundan yapılmış şarap veriyordum. Birisi geldi ve 'şarap haram kılındı' dedi. Bunun üzerine Ebu Talha, 'Ey Enes! Kalk git, şu küpleri kır' dedi. Ben de kalkıp dibek taşımızla onların altlarına vurdum. Sonunda hepsi kırıldı."²⁹ Şâfiî, sahabenin verilen haber üzerine derhal şarap içmeyi bıraktıklarını, onların haber-i vâhidi kabul etmemeleri gerekseydi Hz. Peygamber'in kendilerini onu kabul etmekten yasaklayacağını³⁰ ifade etmektedir. Nihayet Şâfiî, örnekleri ortaya koyduktan sonra, haber-i vâhidin kabul edilmemesinin sahabe ve tâbiînin uygulamalarıyla çeliştiğini, onun tek başına dinde huccet/delil olacağını belirtmekte, böylelikle kendi döneminde tartışmalı olan ve hakkında çağdaşı olan Mu'tezililerin

26 Şâfiî, *er-Risâle*, no: 1007-1086, 1109-1122. Rivayeti şahitliğe kıyas ederek sayıyı esas alan ve adalet ve zabt sahibi en az iki râvi olması gerektiğini ileri süren kişinin Şâfiî'nin çağdaşı ve onunla haber-i hususunda tartışmalarda bulunan Mu'tezilî fakih İbrahim b. İsmail b. Uleyye (ö. 218) olduğu ileri sürülmüştür. Hansu, Hüseyin, *Haber Tartışmaları Bağlamında Şâfiî-Mu'tezile İlişkileri, Uluşarısı İmam Şâfiî Sempozyumu*, Mayıs 2010, s. 288. İmam Şâfiî'nin yöntemini oluşturmasında Mu'tezilî bilginlerle olan bu ilişkisinin önemli bir etkisinin bulunduğu söylenebilir.

27 *er-Risâle*, md. 1113; Buhârî, *el-Âhad*, 1; *en-Nesâi*, *es-Salât*, 24, *el-Kible*, 3; *el-Muvatta*, *el-Kible*, 6; Ahmed b. Hanbel, II/113.

28 *er-Risâle*, md. 1116, 1119; Buhârî, *Eşribe*, 3, 11, *el-Âhad*, 1.

29 *er-Risâle*, md. 1120; Buhârî, *Eşribe*, 3, 11, *Âhad*, 1; *el-Muvatta*, *Eşribe*, 13.

30 *er-Risâle*, md. 1121-1124.

oluşturduğu çevrelerde olumsuz görüşlerin olduğu haber-i vâhidin delilliliğine vurgu yapmakta, şartlarını taşıyan haber-i vahidle amel edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Zira ona göre teşri'(yasama) ile ilgili hükümlerin çoğu, bu yolla nakledilmiştir; şayet bunlar ilga edilirse, dinin çoğu ortadan kalkar. Dolayısı ile kolayına kaçarak, rivayetin ve ravîlerinin zayıflığını ileri sürerek haber-i vâhidleri reddetmek yerine, güvenilirlik ölçütlerini tespit etmeye çalışmak daha yerinde bir davranıştır.

3. Öznel, Keyfi ve Hatalı Yorumları Önleme Çabası

Şâfiî'nin usulle ilgili eser kaleme almasında ve usûlünde sürekli ve ısrarlı bir şekilde nassa (Kur'an ve sünnete) vurgu yapmasında önemli rol oynayan hususlardan biri de nasların sağlıklı bir şekilde yorumlanması ve özellikle zamanında yaygınlaşan keyfi ve öznel yorumlarla mücadele/başa çıkma kaygı ve çabasıdır.³¹ Zira o, Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinin ötesine gitme eğilimi gösteren her türlü dini bilgi sistemine karşıdır. er-Risâle'nin ilk bölümünde, Şâfiî'nin bu düşünce dünyasının yansıması sayılabilecek şu ifadelerle rastlanmaktadır: "Allah'ın dinine mensup olanların karşılaşacakları hiçbir mesele yoktur ki, Allah'ın kitabında o konuda yol gösterici nitelikte bir delil bulunmasın"³². Daha sonra, "Allah'ın hükümleriyle ilgili bilgiyi gerek nass gerekse istidlal yolu elde eden kimsenin Allah tarafından, bildiğini dile getirmeye ve onunla amel etmeye muvaffak kılınırsa, dinde imamlık mertebesini hak edeceğini"³³ söyleyen İmam Şâfiî, bu bölümden sonra anlatmaya başladığı "beyan", "nesh", "umum-husus", "emir-nehiy", "icma" ve "kıyas" gibi meselelerle aslında er-Risâle'yi telif amacını göstermekte, hükümlerin nassla ve istidlalle nasıl sabit olacağını keyfiyetini/usulünü ortaya koymak suretiyle öznel ve keyfi yorumların önüne geçmeyi hedeflemektedir.

Yine Şâfiî er-Risâle'yi öznelliği ve keyfiliği önleme gayesi doğrultusunda ilahi hukukun iki temel kaynağına, Kur'an ve hadislere uygulanacak bir "beyan=açıklama" teorisi çerçevesinde kurgulamış ve usulünü söz konusu kavram etrafında oluşturmuştur.³⁴ O beyan kavramı kapsamında fikhın aslî kaynağı olarak Kur'an'ı ele almış, yaklaşık 220 âyete atıfta bulunmuştur. Ayrıca onun eserinde beyan kavramının hareket noktası olması "Arap dili"ne vurguyu ve ilahi hitabın dili olan Arapça'nın doğru anlama ve yorumlamada vazgeçilemez olması düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Zira Kur'an ve sünnetin hitabı Arapça'nın üslûp ve özelliklerini taşımaktadır. Bu sebeple Şâfiî'nin er-Risâle'sinde Arapça'ya olan vurgusu³⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in ileri sürdüğü gibi

31 Aybakan, Bilal, *a.g.e.*, s. 63.

32 Şâfiî, *er-Risâle*, no: 48.

33 Bkz. eş-Şâfiî, *er-Risâle*, no: 46.

34 Lowry, Joseph E., *The Legal-Theoretical Content of The Risâla of Muhammad b. İdris al Şafîi*, University of Pennsylvania, 1999, Copyright by Bell & Howell Information and Learning Company, USA, 2000, s. 19.

35 Şâfiî, *er-Risâle*, no: 138-9, 143-178, 605, 1471, 1478. Öte yandan nasların anlaşılmasında Arapça'ya vurgu hususunda Şâfiî tek değildir. Benzer vurguyu Şâtûbî'de de görmek mümkündür. Bk. İbrâhim b. Mûsâ Ebû İshâk eş-Şâtûbî, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerîa*, Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1991, II, 62.

ideolojik tarafgirlikten (Kureyşli oluşundan)³⁶ değil, dile olan derin vukûfiyetinden ve nasların anlaşılmasında sağlam bir dil bilgisinin kaçınılmaz oluşunu vurgulamak istemesinden kaynaklanmaktadır. Zira onun esas kaygısı ilahi hitabı doğru anlamak ve uygulamaktır. Bunun için Arapça'nın bütün incelikleriyle bilinmesi gerekli ve önemlidir. Arapça zorunlu olarak doğru anlamının bir parçasıdır.³⁷ Beyan kavramı ile de Arapların diliyle ifade ve edebî fasihlikle ve Arapça'nın üslûpları doğrultusunda inen Kur'anî söylem kastedilmektedir. Usûl-furû ilişkisini belirleyecek olan, Arapça bilgisidir.³⁸ Arap dilinin mantığı, ifade şekilleri ve beyan üslûplarını bilmeyenlerin, sağlıklı bir şer'î hüküm istinbâtında bulunmaları mümkün değildir. Zira Arap dili, dinin ve şeriatın dilidir. Bu minvalde yine o, Kur'an hükümlerinin, mücmel olsun zahir olsun, yoruma açık bulunması hallerinde, yorumun Arap dilinin imkânları çerçevesinde yapılmasını zorunlu görür. Zira lafızların delaletindeki kapalılık veya zannilik sünnet devreye sokulduktan sonra mutlaka Arapça'nın dil imkânları çerçevesinde çözülmek zorundadır.³⁹ Nitekim kendisi devamla meseleyi şöyle anlatmıştır: "Kur'an'ın, başka bir dilde değil de, Arapça ile indirildiği ile (konuya) başlamamın sebebi, Arapça'nın (anlam konusundaki) enginliğini, ifade tarzlarının çokluğunu, anlamsal birleşmeleri ve ayrılıkları bilmeyen kimsenin, Kitap'ta yer alan mücmel bilgilerin açıklamasını bilemeyeceğidir. Bunu bilen kimse, Arapça bilmeyen kimselerin karşılaştığı şüphelerle karşılaşmaz."⁴⁰ O halde onun hareket noktası naslardaki "hakikatin bilgisi"ne ulaşma kaygısıdır. Onun Arapça'yla ilgili ifadeleri yukarıda da belirtildiği üzere, Arap dili üzerine olup, dili konuşanlarla ve onların üstünlüğü (fazileti) ile ilgili değildir. Yani dil konusunda Arapların daha avantajlı olduklarını belirtmek istemektedir.

Yine o dönemde fetihlerin genişlemesi ve bu münasebetle fethedilen ülkelerdeki Arap olmayanların İslam'a ve İslam toplumuna dahil olması hasebiyle Acemlik yayılmış, Arapça'da nasların anlaşılması ve delaletinde ihtimallerin ve karışıkların ortaya çıkmasına götüren lahin (bozulma) ve zayıflama başlamıştır. Tabii ki bu durum aynı şekilde nasların anlaşılmasında Arapça'ya olan vurguyu ve Arapça'nın önemini özellikle belirtmeyi gerektirmiştir.

Diğer taraftan Arapça'ya verdiği değer ve Kur'an'da Arapça dışında kelime bulunmadığına dair düşüncelerinden dolayı⁴¹, Şâfiî'ye bazı sert eleştiriler de yöneltilmiştir. Ne var ki, şimdiye kadar ki tartışmalarda görüldüğü üzere, Şâfiî'nin, "Kur'an'da a'cemî (Arapça olmayan) kelime yoktur" tezi de, tamamen o günkü tartışma ortamında, Kur'an'ın tefsir ve yorumlarında Arap dilinin esas alınması gerektiği ilkesinden hareketle ortaya konan bir düşünceden ibarettir ve bunun Arap ve Kureyş ideolojluğu

36 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İmam Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesisi*, (çev. Salih Özer), s. 94, 201.

37 Şâfiî, *er-Risâle*, no: 169, 177, 605, 1471, 1478.

38 el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997, s. 143.

39 Şâfiî, *er-Risâle*, no: 168; Aybakan, *a.g.e.*, s. 73.

40 Şâfiî, *er-Risâle*, no: 169, s. 50.

41 Şâfiî, *er-Risâle*, no: 149-160.

(asabiyeti) ve kavmiyetçilikle bir ilgisinin varlığından söz etmek zordur.⁴² Bu nedenle meseleyi sathi bir bakışla bir nevi Şâfiî'nin Arap milliyetçisi olduğu tezine dayanak sağlamak için kullanmak isabetli bir tavır olmasa gerektir. Nitekim o, Arap olmayanların da –Araplardan öğrenmek suretiyle- Arap diline vakıf olabileceklerini kabul etmektedir.⁴³ Fakat o dönemde hâkim olan Şuûbiyye hareketinin bu konuda ve düşüncede belki sınırlı bir etkisinden söz edilebilir.⁴⁴ Bunların yanında Kur'an'da Arapça dışında başka bir kelime bulunmadığı ve buradan hareketle Arapça'nın tevkifi olduğu iddiasını kanıtlama çabasının altında, aynı zamanda o dönemde sürdürülen “Halku'l-Kur'an” tartışmalarına karşı bir tepki ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir.

Öte yandan Şâfiî, yaşadığı dönemde tercüme hareketleriyle birlikte dönemin Müslüman entelektüellerinin Grekçeye yönelmesinden endişe duymuştur. Nitekim Şâfiî, Celalettin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) kendisinin de iştirak ederek aktardığı gibi, Kur'an ve Sünnet naslarındaki hüküm ve hikmetlerin Yunan dili ve Aristo mantığı ile açıklanmaya çalışılmasını bidat olarak nitelemiştir.⁴⁵ Hafız İzzeddin Abdülaziz (ö. 767h.) konuyla ilgili olarak Şâfiî'nin şu sözlerini aktarır: “İnsanların cahilliği ve ihtilafları, Arap dilini terk edip Aristo'nun diline meyletmeleridir.”⁴⁶ Dolayısıyla Şâfiî, nassın anlaşılması için mutlaka Arapça'nın bilinmesi gerektiğini, başka bir ifadeyle Arapça vasıtasıyla nassın anlaşılabilirliğini ifade ederken, Yunan mantığını veya başka bir yabancı kaynağı almanın isabetsizliğini vurgulamak istemiştir. Şâfiî'nin, Yunan diline olan bu ilgiyi Arapça'yı ön plana çıkartmak suretiyle önlemek istediği, Grekçe karşısına Arapça'yı koyduğu söylenebilir.

4. Fıkıh Alanında Artan Karmaşa ve İhtilaflar

Şâfiî'nin zamanında, Kitap ve Sünnete dayandığını ve hükümlerini bunlardan istinbat ettiğini iddia eden fakihler arasında pek fazla ihtilaf meydana gelmiş ve uygulama kargaşası doğmuştur. Hatta söz konusu kargaşanın Şâfiî'den yarım asır öncesine kadar giden bir mazisi vardır. Şâfiî ve onun evveliyatı hukukî hayatı tasvir sadedinde Abdullah İbn Mukaffa'nın (ö. 145/762) er-Risâle fi's-Sahâbe adlı eseri önemli bir dökümanı oluşturmaktadır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Emevilerden beri hukuk uygulamalarında tam bir kargaşa yaşanmaktadır. O, özellikle kendi zamanında, fıkıh alanında mevcut anarşiye dikkat çekmiş, eserinde İslam fikhının teşekkül sürecine ve bu süreçte yaşanan problemlere işaret etmiştir. Ona göre, ilk dönem otoritelerince fıkıh sahasında re'yin

42 Arslan, Gıyasettin, *İmam Şâfiî'nin Kur'an Okumaları*, Rağbet Yay., İstanbul 2004, s. 164. Şâfiî'nin kavmiyetçilik yapmadığını fikhî düşüncesinde de görmek mümkündür. Kureyşli olmasına rağmen evlenmede denkliği nesepte değil, dinde görmesi bunun açık bir göstergesidir.

43 Şâfiî, *er-Risâle*, no: 146-7.

44 Lowry, *a.g.e.*, s. 389-394.

45 Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm, an Fenneyi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, Ta'lik: Ali Sâmî en-Neşşâr, y.y., t.y, s. 15; Muhammed Ali Muhammed, Mahmûd, *el-Alâka beyne'l-Mantık ve'l-Fıkh inde Mufekkiri'l-İslâmî, Kırâe fi'l-Fikri'l-Eş'arî*, Kahire 2000, s. 27.

46 Muhammed Ali Muhammed, *el-Alâka beyne'l-Mantık*, s. 27.

çok sık kullanılması ve muhtelif sünnet algıları farklı bölgelerde kaos ortamını yaratmıştır.⁴⁷ Yazarın tasvirine göre ihtilaf o derece büyümüştür ki, Hire’de helal sayılan bir şey, Kûfe’de haram sayılmıştır. Aynı şehir içinde bile bu tür ihtilaflarla karşılaşılacaktır. Bir mahallede helal sayılan bir şey başka bir mahallede haram sayılmaktadır. Bu durumu: “Hire bölgesinde adam öldürme ve zinâ ile ilgili bir fiil helâl sayılırken, bu iki fiil Kûfe’de haram sayılmaktadır. Bu farklılıklar ve görüş ayrılıkları, Kûfe içinde bile mevcuttur. Hatta Kûfe’nin bir tarafında helâl olan bir mesele, başka bir tarafında haram sayılmaktadır. Öyle ki bütün bu farklılıklar, Müslümanların kanları ve mahremiyetlerini ilgilendiren alanlarda dahi uygulanmaktadır”⁴⁸ ifadeleriyle dile getirir. Abdullah b. Mukaffâ’nın verdiği bilgilere göre bu hükümlerin kaynağı sorgulandığında bunun re’y ve farklı sünnet algıları olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁹ Görüldüğü üzere, ikinci asırda âlimler arasındaki ihtilaflar rahatsız edici boyutlara ulaşmış, hukuki alanda birlik, özellikle idareciler için uygulama birliği arayışları Şâfiî öncesinde başlamıştır.

İbn Mukaffâ önce hukuk alanındaki farklı uygulamalara yol açan sebepleri çözümlenmeye başlayarak işe girer. İbn Mukaffâ’ya göre bu farklı uygulamaların nedeni, daha sonraları Şâfiî’nin de ileri sürdüğü gibi, kendilerini ehl-i re’y olarak adlandıran grubun, müslümanları ilgilendiren önemli konularda Kitab ve sünnete dayanmadan re’y ile hüküm vermelerinin yanında, bir usul eksikliğinden, yani henüz tam olarak şekillenmemiş olan sünnet, kıyas ve icmâ’nın kullanımında sistematik bir anlayışın henüz gelişmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu durum da, hukuk alanında bir başıboşluk meydana getirmektedir.⁵⁰ Emevilerin idari uygulamaları ve mahalli gelenekleri Hz. Peygamberin sünneti ile karışarak sünnetin kapsamı genişlemektedir. Sözelimi sünnet alanında, kadırlara siz “bu uygulamayı hangi sünnete göre yapıyorsunuz?” diye sorulduğunda, “bugüne kadar uygulama böyleydi” ya da “Abdumelik b. Mervân veya bunun gibi bazı emirlerin böyle yaptığını” söylemekteydiler.⁵¹ Ayrıca sünnet ile amel edilmediği durumlarda kadılar icmaya önem vermeden örf'e göre hareket ettiklerinden,⁵² fakihlerin “evvelkilerin sünneti (Medâdu’s-Sünne)”⁵³ dedikleri mahalli bazı icmaların sünnetin yerine geçmesi de söz konusudur: “Hükümlerin çeşit-

47 Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad 1988, s. 134.

48 Abdullah İbnü'l-Mukaffâ, “*Risâletü’s-Sahâbe*”, nşr. Ahmet Zeki Safvet, *Cemheratu Resâilü'l-Arab fî Usûri Arabiyyeti’z-Zâhira*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut t.y., III, 39. Ancak bu türden bir karmaşa gerçekte ne ölçüde ve hangi yaygınlıkta yaşanmıştır? Yoksa bazı örnekler genelleştirilmiş midir? Bu durum ayrıca araştırmaya muhtaç ve müstakil inceleme konusu olabilecek bir konudur.

49 Özen, Şükrü, *Akileşme Süreci*, s. 367.

50 İbn Mukaffâ, *er-Risâle fi’s-Sahâbe*, III, 40.

51 *er-Risâletü’s-Sahâbe*, III, 39-40; İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî (189/805), davacının yemine ilave olarak ek bir şahit getirme şartını, Emevî halifelerinden Muaviye ve Abdumelik b. Mervân’ın uygulamalarına dayandırmıştı. Muhammedî b. Hasan eş-Şeybani, *el-Muvatta*, Deoband ty. s. 363.

52 Goitein, s. 72-73; A. Emin, *Duha'l-İslam*, II, 209.

53 Nitekim Ebu Yusuf, Evzâî ve Hicazlı âlimler tarafından “evvelkilerin sünneti(medâdu’s-sünne)” dedikleri şeyin, bir vâli yada emir tarafından verilmiş hüküm olma ihtimaline dikkat çeker. Bkz. Ebü Yusuf, *er-Redd ala Siyeri'l-Evzâî*, Ebu'l-Vefa Afğani, Kahire, ty. s. 11, 41, 46, 76.; a.mlf., *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire 1302, s. 33, 99, 105.

li ve farklı olmasının sebeplerine gelince, bu genellikle üzerinde “icma” olmayan ve öncekilerden (seleften) tevâris eden şeylerden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu hükümleri bir grup bu şekilde yorumlarken diğeri başka bir şekilde yorumluyor...”⁵⁴ Bundan dolayı Hicazlıların kararları ile Iraklıların kararları bir birinden oldukça farklılaşabilmektedir. Nitekim bu Risâle'nin yazıldığı yıllarda Said b. Müseyyib (ö. 94/715) ile Rabi'atü'r-Re'y (ö. 136) arasında, sünnete göre içtihat ve reye göre içtihat çerçevesinde sert tartışmalar yaşanmıştır.⁵⁵ Rivayete göre Humeyd (ö. ?), İbn Mukaffâ'dan daha önce Emevi halifesi Ömer b. Abdulaziz'e (99-102/717-720) “insanları bir şey üzerine toplasan?” diyerek bütün ülkede hukuk birliğine gidilmesi teklifini yaptığında Ömer b. Abdulaziz “onların ihtilaf etmemiş olmaları beni sevindirmez” karşılığını vermiş ve sonra çeşitli memleketlere yahut şehirlere mektup gönderip her kavmin kendi fakihlerinin birleştikleriyle hüküm vermelerini emretmiştir.⁵⁶

Hukuk alanındaki ihtilaf ve farklılaşmanın bir diğer sebebi, kıyasın ilkelerine uymamaktan ve yanlış yerde kıyas yapmaktan kaynaklanmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki bu dönemde kıyasta henüz ortak bir temel unsur (illet) ile bir birine bağlı büyük ve küçük mantıkî önermeler düşüncesi gelişmemiştir. Kıyasa dayanarak içtihat yapanlar ya kıyasın kurallarını bilmemekte ya da her konuda kıyasla hüküm vermeye kalkışmaktadırlar. İbn Mukaffâ bu durumu şöyle dile getirir: “İhtilâfın esas kaynağı, kıyas yapılırken kıyasın ilkelerine uymamaktan ve bir takım yanlışlıkların yapılmasından doğmuştur. Sonuçta hiç alâkasız bir durum ortaya çıkmıştır. İhtilâf ve farklılıklar, bazen kıyasa fazla dayanmaktan da kaynaklanmaktadır.”⁵⁷ Bu sebeple kıyasa bağlı kalınarak verilmiş hükümler arasında ciddi farklılıklar çıkmaktadır.⁵⁸ Bu sorunların nereden kaynaklandığının çok iyi farkında olan İbnü'l-Mukaffâ, kıyasın kullanımını metodolojik bir disipline sokmak ve bu sürecin hızlanmasına katkıda bulunmak amacıyla, tercüme faaliyetleri açısından erken sayılabilecek bir devirde Aristo'nun Mantık kitaplarının kıyas ile ilgili bölümleri olan, Kategoriler, Barmenyas, Analitikler ve Ferforyos'un İsağojî'sini Farsça'dan Arapça'ya tercüme etmiştir.⁵⁹ İbn Mukaffâ'nın eserinde kıyasın hukuk alanında yanlış uygulanmasını karmaşanın bir sebebi olarak ortaya koyması dikkate alınır, onun Aristo'nun mantık kitaplarını tercüme etmekteki temel hedefinin, hukuk alanında kıyasın yanlış kullanımını önlemek ve fıkıh usulünde kıyası sistematik hale ge-

54 *er-Risâletü's-Sahâbe*, III, 40.

55 İlk devirde sünnet etrafındaki tartışmalar ve gelişimi hakkında geniş bilgi için bkz Ahmed Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, trc: A. H. Çavuşoğlu-H. Esen, İstanbul 1999, s. 120 vd; Rabi'atü'r-Reyy Irak'tan Medine'ye döndüğünde şöyle demişti: “Geldiğim yerde öyle bir millet gördüm ki helallerimiz onların haramı, haramlarımız onların helali olmuş” demişti. Bkz. Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, II, 210.

56 Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman es-Semerkandî, *es-Sünen*, Beyrut 1987, I, 59.

57 *er-Risâletü's-Sahâbe*, III, 40.

58 Bk. A. Hassan, *The Early Development*, s. 156-166.

59 İbn Ebî Usaybia s. 413; Paul Kraus, “et-Terâcimu'l-Aristotalis el-Mensûbetu ilâ İbnü'l-Mukaffâ”, *Turâsu'l-Yunânî fi'l-Hadâratu'l-İslamiyye* içinde, Derleyen: Abdurrahman Bedevî, Kahire 1980, s. 101-120.

tirmek, bu suretle de hukuk alanındaki karmaşaya son verme amacına matuf olduğu neticesine varılabilir. Muhtemelen Şâfiî de İbn Mukaffâ gibi zamanında re'ycilerin hukuku serbest bir şekilde yorumlamalarına tepki göstererek bu tepkisini er-Risâle'sinde kıyas konusundaki teorisini ortaya koyarak yansıtmış, bu suretle hukuk alanındaki ihtilaf ve karmaşanın önüne geçmek istemiştir.⁶⁰ Buradan hareketle şunu da ifade edebiliriz ki Şâfiî, kıyası sistematik hale getirme ve teorik kayıtlar altına alma teşebbüsü konusunda ilk değildir. Bununla birlikte İbn Mukaffâ bunu Aristo mantığını ithal etmek suretiyle gerçekleştirmek isterken, Şâfiî tamamen eldeki kaynaklardan yararlanma ve onları daha düzenli hale getirme çabasına girişmiştir. O, akıl yürütmenin serbest şekli olan ve kendi kanaatine göre ihtilafı kapı açan re'yi⁶¹ dışlamış, bunun yerine kurallara bağlanmış kıyası ileri sürmüştür. Ancak ikisinin de ortak endişe ve kaygıları toplumda fikhî ve yargı ihtilafının bir kaos yaratacak ölçüde çoğalmış olması ve bir an önce hukuk birliğini (güvenliğini) sağlayacak tedbirlerin alınmasıdır. Bu bağlamda er-Risâle'nin o dönemdeki fikrî karmaşaya yöntem bazında bir çözüm önerisi olduğu ifade edilebilir. Bu yüzden o er-Risâle'de, "Hiç kimse ilim ciheti olmaksızın hiçbir şey için helal ve haram diyemez. İlim ciheti ise, Kitap veya sünnetten bir haber, icma veya kıyaştır" ilkesini getirir. Buradan hareketle onun, fakihler arasındaki görüş farklılıklarını azaltacak yeni bir yöntem saptamayı ve bir doktrin birliği sağlamayı amaçladığı ileri sürülebilir.⁶² İcmâ üzerinde ısrarla durmasının, re'ye dayalı kıyas, istihsan, istislah gibi delilleri reddetmesinin de bu düşünceden kaynaklandığı söylenebilir.

Netice itibariyle İbn Mukaffâ tarafından getirilen eleştirilerin ve daha sonraları da devam eden ve gittikçe de artan ihtilafın, fıkıh alanında Şâfiî gibi âlimler üzerinde sistematik bir usul geliştirme arayışında teşvik edici tesirinin olduğu söylenebilir.

5. Sosyolojik Saikler

Sosyal ve siyasi bir takım olayların Şâfiî'nin er-Risâle'yi kaleme almasında tetikleyici bir rol üstlendiğini söyleyebiliriz. Emevilerin son dönemlerine doğru, siyasi yapının bozukluğuyla beraber, düşünce yapısında da bulanıklıklar mevcuttur. Çünkü h. II. yüzyılın başında müslüman olan Yahudi, Mecûsî ve Dehriilerden oluşan toplulukların zihinleri hala kendi inanç ve kültürleriyle doludur. Müslümanlar, onlara itikadi konularda yeterli ve ikna edici delilleri sunamamışlardır. Dolayısıyla, böylesi şartlarda, onların delilleriyle onlara karşı koymak gerekmektedir. Bu durum ise, felsefe ve mantığa olan ihtiyacı daha da artırmaktadır. Özellikle Abbâsi dönemine gelindiğinde, İslam dünyasını daha büyük fikri tehlikeler tehdit etmektedir. Bu sebeplerden dolayı, kendilerinden medet umularak felsefe ve mantık kitapları tercüme edilmeye başlanmıştır. Öte taraftan Halife Me'mun (813-833) döneminde ortaya çıkan Kur'an'ın mahlûk oluşu, ru'yetullah'ın inkârı gibi meseleleri ortaya çıkaranların Arap dilini bil-

60 Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Great Britain 2001, s. 60.

61 Şâfiî, *Ümm*, VII, 279, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1393.

62 Hazne, Heysem, *Tatavvuru'l-Fikri'l-Usûli'l-Hanefi (Dirâse târihiyye, tahliliyye, tatbikiyye)*, Dâru'r-Râzi, Ammân 1428/2008, s. 37.

mediklerinden, Kur'an ve Sünnet naslarını Yunan diliyle ve Aristo mantığıyla izah etmeye çalışmaları da⁶³ geleneksel usüllerle Aristo mantığı arasında bir gerilim doğmasına, nasların otoritesini savunan ve geleneğe sıkı sıkıya bağlı olanların tepkilerine yol açmıştır. İşte Şâfiî, yaşadığı dönemde mantığın Müslümanlar arasında oldukça yaygın olduğu gerçeğiyle yüz yüze gelince, onların mantığı bir yöntembilim olarak kabullenmelerinden ve bunun kendilerini günaha düşüreceğinden endişe duymuştur. Bunun üzerine, er-Risâle'yi kaleme alarak, Aristo mantığının karşısına usûlî'l-fikhî koymuştur.⁶⁴ Şâfiî'nin usûlünü ortaya koymak suretiyle dönemindeki Helenistik akıma karşı durmak ve İslami ilimleri korumak istediği söylenebilir.

Diğer yandan Şâfiî'nin düşüncesini, kendisini oluşturan çağın düşünsel bağlamı içine koyarken, fıkıh usûlü alanında ehl-i hadis ve ehl-i re'y arasındaki fikri mücadeleleri de göz ardı etmemek gerekir. Aksi takdirde onun er-Risâle'sinde ileri sürdüğü tezleri hakkıyla anlamak mümkün olmaz. Zira İmam Şâfiî döneminde akıl-nakil/din ilişkisi ve bunların nasların yorumlanmasında ne ölçüde kullanılacağı ile ilgili tartışmalar yoğun bir şekilde yapılmaktadır. Şâfiî'nin, er-Risâle'yi kaleme aldığı dönem, propagandaların, çeşitli akım ve grupların ortaya çıktığı hicri ikinci asır başlarında, akıl-nakil geriliminin çok yoğun olduğu bir dönemdir. Şâfiî, yetişmiş bir fakih olarak bilim dünyasına çıktığında hadis ve re'y taraftarları arasındaki fikrî mücadeleyi her iki ortamda da bulunmak suretiyle teneffüs etmiş durumdadır. O, yaşadığı dönemde ehl-i re'y ve taraftarlarının, din ve ümmet sorunlarında pratik aklın hakemliğine koşuşmalarından nasıl rahatsız oluyorsa; Hicaz ve Şam fakihlerinin, maruf ve mütedavil olan her şeye, Müslümanların bir sünneti olarak yapışmalarından veya anlama ve uygulama açısından bunları Kur'an nassına bile hâkim kılacak kadar bir kutsallaştırma ve onlara aşırı güvenme cihetine gitmelerinden de o kadar rahatsız olmaktadır.⁶⁵ Fıkıh usûlü sahasında ehl-i re'y ile ehl-i hadis arasındaki şiddetli çatışmayı yakından yaşayan Şâfiî, Medine'de ehl-i hadisle birlikte ilim tahsil etmesi, ardından Irak'a giderek orada ehl-i re'y'den de yararlanması ve onlarla ilginç münazaralar yapması neticesinde fıkıh usûlünün tespiti ve re'yin kurallara bağlanması yolunda çalışmaya başlamıştır. İmam Şâfiî kendi devrinde ehl-i re'y ve ehl-i hadis arasındaki tartışmalara da müdahil olmuş, hayatının son döneminde iki grup arasındaki tartışmalarda orta yolu bulacak ve sentez teşkil edecek bir usûl eseri kaleme almayı düşünmüştür. İşte bu noktada usûl ilmini vaz etmeye yönelmiş, söz konusu tartışmalar da er-Risâle'ye yansımıştır. Tartışmaların esasını oluşturan re'ye sistematik bir karakter kazandırıp kıyas biçimine sokmuş, hadis konusunda ölçüler koyarak iki tarafı uzlaştırma gayretine girmiştir. Nasların yorumlanması keyfiyetinde yapılacak bu kurallaştırma, bir yandan fıkıh alanında başını alıp giden "kargaşa"ya son verecek diğer yandan da re'y ve hadiste görülen enflasyonu durdurabilecektir.⁶⁶ Bu bağlamda Şâfiî, ehl-i hadis'le ehl-i re'y arasındaki uçurumun kenarlarını birbirine yakınlaştırmış ve re'y

63 Suyûtî, *Savnu'l-Mantık*, s. 15.

64 Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyat, Ankara 2002, s. 91.

65 es-Seyyid, Rıdvân, *Şâfiî'î ve er-Risâle*, çev. Salih Özer, (*Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü içinde*), Ankara 2003, s. 74.

66 Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Kitabevi, 2000, s. 103-104.

tarafklarlarının da sonuçta “hadis”lere dayanması gerektiđini dűşündűđunden dolayı te-
 razide ehl-i hadis’in tarafı diğerlerinininkinden daha ağır basmıştır.⁶⁷ Bu iki ifrat yakla-
 řımın, řâfi’nin er-Risâle’de her iki ekolű ortada buluřturan bir metot benimsemesine
 yol açtıđı sűylenebilir. Nitekim Mustafa Abdurrâzık’ın ifadesine gűre de řâfi’nin usulű
 fikhı koymaktaki amacı, re’ye ekolű ile hadis ekolű arasındaki mesafeyi yakınlılařtır-
 maktır.⁶⁸ şâfi er-Risâle’sinde akıl ve nakil arasında bir sentez girişimini teorik olarak
 ortaya koyarken, bir yandan hűkűm çıkarmada Hz. Peygamber’in hadislerinin otorite-
 sini savunmuş, diğer yandan da kıyası tamamen dışlamamış, kıyasın meşruiyetini kabul
 etmiř ve sistematik bir forma bűrűndűrmű, kıyası bir takım kayıtlarla bađlamıřtır. Ehl-i
 re’yi muhatap alarak hadis ve sűnnete vurgu yapmıřtır. řâfi’nin selefleri, az veya çok
 kendi re’ylerine bařvurmuř ve Sűnnet’e daha az ilgi gűstermiřlerdir. řâfi ise re’yi kıyas
 biçiminde dűzenleyerek, yűnteminin zorunlu bir parçası olarak kalmasına rađmen ona
 vahye dayalı kaynaklar karşısında tâli bir rol tayin etmiştir.⁶⁹

Fahreddin Râzi’ye (ű. 606/1209) gűre ise, řâfi usűl-i fikhı re’y taraftarlarına karřı
 geliřtirmiřtir.⁷⁰ Bu sebeple řâfi’nin er-Risâle’sindeki diyalog uslűbunda da Hanefi’lere
 karřı olan tartıřmaların etkisinden sűz edilebilir. Bununla birlikte J. Shacht’a gűre,
 řâfi’nin er-Risâle’deki diyalogları, űzellikle Iraklı muhalifleriyle ilgili hararetili fikir
 alışverişlerini ve gerçek tartışmaları yansıtımış olsa da, çoğunlukla hayalidir. şâfi’nin
 temel ifade tarzı, genel olarak isimsiz bir muhatapla yapılan hayali konuşmalar şek-
 lindedir. O, bu edebî formu, Iraklılar’ın ‘Eraeyte/ ne dersin, ne dűřűnűrsűn?’ řeklinde,
 gerçek tartıřmalarında kullandıkları kadim uslűba dayanarak geliřtirmiřtir.⁷¹

Yine George Makdisi’ye gűre řâfi’nin çalıřmalarında temel motivasyon ve amaç
 Peygamber’in sűnnetini Kur’an seviyesine yűkseltmek ve kıyasın kullanımına belirli
 sınırlar çizmek suretiyle hadis ekolű için, kendisinin hasım olarak gűrdűđű rasyonalist
 Mu’tezile ile birlikte anılan iyi temellendirilmiş kelimine karşı kullanabilecekleri
 bir ilim tesis etmektedir.⁷² Gűrűldűđű űzere, er-Risâle’deki dűřűnceler hadis taraftarları
 lehinde olmakla birlikte kime karşı konulduğu meselesindeki kanaatler farklıdır. Bu
 nedenle er-Risâle’de ileri sűrűlen dűřűnceler ne re’y ne de hadis ekolűyle tam olarak
 űrtűmemektedir. řâfi’nin teorisi bu ekollerden hiç birine hitap etmemekte, fakat iki-
 si arasında uzlaştırıcı/eklektik bir tavır takınmaktadır ve bu teorisini er-Risâle’de or-
 taya koymuřtur. Bu tavrında hocaları arasında re’y ekolűne mensup âlimlerin bulun-
 ması ve řâfi’nin onların kanaatlerini bilmesinin de etkili olduđu sűylenebilir. Ahmed

67 Cábiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 107.

68 Abdurrâzık, Mustafa, *et-Temhid li Târihi’l-Felsefeti’l-İslamiyye*, yy., 1944, s. 237.

69 Koşum, Adnan, The Emergence, Reasons and Characteristics of The Synthesis of Ra’y and Hadith in
 Islamic Law, *Hamdard Islamicus*, vol. XXXIV, no: 1, pp. 17.

70 Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Menakıbu’l-İmam eş-şâfi*, (neşr. Ahmed Hicazi es-Sekka), Ka-
 hire 1986, s. 394.

71 Shacht, Joseph, “řâfi’nin Hayatı ve řahsiyeti űzerine”, ev. İřhak Emin Aktepe, *Hadis Tetkikleri*
Dergisi, c. III, sy. 1, İstanbul 2005, s.123-124.

72 Makdisi, George, “*The Juridicial Theory of Shafi’i*”, 1975, s. 12.

b. Hanbel Şâfiî'nin er-Risâle'de dışa vurduğu uzlaşmacı tavrını “Biz re’y ekolünü, onlar bizi lanetler dururduk; Şâfiî geldi aramızı buldu”⁷³ sözleriyle dile getirmiştir. Şâfiî'nin herhangi bir bölgeye aşırı bağlılığının olmaması onun düşünce sistemine de yansımış ve iki ekol arasında sentezci bir yol tutmuştur. Bununla birlikte onun tam ortada olduğunu söylemek mümkün değildir. er-Risâle ve diğer eserleri göz önünde bulundurulduğunda ehl-i hadis tarafının ağır bastığı söylenebilir.

6. Külli Kaideleri Tespit Saiki

İmam Şâfiî zekâsı ve kavrayışı kuvvetli bir zattır. Akli melekesi sağlamdır. Genellikle meselelerin özünü kavramaya çalışır. Bu nedenle olayları ve hükümleri inceleyen onları külli kaideler altında toplamayı amaçlamıştır. İncelemeleri külli kaidelere, genel teorilere yönelmiştir. Kuşkusuz külli kaidelerin öğrenilmesi güçlü bir akıl, keskin bir zekâ, ince bir basiret ister. Cüz’i meselelerin incelenmesinde ise bunlara ihtiyaç duyulmaz. Şâfiî'nin cüz’î meselelere değil de külli kaziyelere ve problemlere yönelmesi onu, usulü fıkıh ilmini ve esaslarını vaz’etmeye, başka bir deyişle er-Risâle’yi yazmaya götürmüştür.⁷⁴

7. Yeni Usûl Anlayışı

Esas itibarıyla çalışmanın başından itibaren ortaya koyduğumuz hususlar Şâfiî'nin usûl konusundaki farklı ve bir bakıma yeni anlayışını yansıtmaktadır. İhtilâfu'l-Hadîs'in girişinde, Cimâu'l-İlm adlı eserinde ve er-Risâle'nin çeşitli yerlerindeki açıklamalarından anlaşıldığına göre Şâfiî'yi usûlünü kaleme almaya sevk eden başlıca sebep; yeni teessüs etmekte olan Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin usûl ve furû'una bakınca aynı yöntemleri takip etmesini engelleyen aşağıdaki hususlar gözüne çarpmıştır.

-Hanefî ve Mâlikîlerin mürsel ve munkatî' hadislerle amel etmeleri. Şâfiî'ye göre bu mürsellerin birçoğu ya asılsız veya müsned hadislere muhaliftir.

—Birbirlerine zıt gibi görünen nasların uzlaştırma kurallarının mazbut olmayışının bazı içtihat hatalarına sebep olması.

—Kimi sahih hadislerin, tabiûn âlimlerine ulaşmamış bulunması sebebiyle; söz konusu âlimler amel etmediler diye mezkûr imamlar tarafından da reddedilmesi. Halbuki tabiûn âlimleri olsun, sahabe olsun devamlı araştırmada bulunurlar, sahih bir hadise rastlayınca derhal ona rucû ederlerdi.

-Bazı sahabe fetvâları toplanınca bazılarının, sahih hadislere muhâlif bulunduğunun ortaya çıkması. İşte zikredilen bu sebepler Şâfiî'yi usûl alanında bir eser telif etmeye götürmüştür.⁷⁵

73 Kâdi İyaz, Musa b. İyaz es-Sebtî Ebu'l-Fazl, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi'l-İmam Mâlik*, (neşr. Ahmed Bükeyr Mahmûd), Beyrut-Trablus 1965, I, 95, 386-7.

74 Ebû Zehra, Muhammed, *eş-Şâfiî, Hayâtühü ve Asruhü-Ârâühü ve Fıkühühü*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978, s. 36-7.

75 Dihlevî, Şah Velîyullah Ahmed b. Abdîrahîm, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, neşr. Seyyid Sâbık, Mısır 1966,

Nevevî (ö. 676/1277), Şâfiî'nin yeni bir usul belirleme hususundaki konumunu şöyle betimlemiştir: “Şâfiî, fıkıh kitaplarının sistematik olarak tespit ve tasnif edildiği, ahkâmın karar kıldığı ve düzenlendiği bir zamandan sonra geldi. O, öncekilerin mezheplerini inceledi ve önde gelen âlimlerin görüşlerini öğrendi. Zamanının en ehliyetli ve dirayetli âlimleriyle münazaralarda bulundu, görüşlerini araştırdı ve tahkik etti. Bütün bunlardan sonra Kitab, sünnet, icmâ ve kıyastan oluşan yeni bir yol (usûl) ortaya koydu. O, diğerlerinin yaptığı gibi bu kaynaklar arasından birini ötekine takdim etmedi.”⁷⁶ Bu ifadelerle bakıldığında Şâfiî'den önce fıkıh ilmi, re'y ehline mensup kimselerin elinde sistemli bir şekilde tedvin edilmiş ve belli usûllere bağlı olarak fikhî mezhepler ortaya çıkmıştır. Ancak bu dönemde, ehl-i hadis için aynı şeyi söylemek zordur. Zira onların ilim anlayışı sistematik bir hale gelememiştir. Bu uğurda en önemli adımı Şâfiî atmış⁷⁷ ve usûlünü er-Risâle adıyla kaleme almıştır. Şâfiî'nin, bu eseriyle zikri geçen iki ekol arasında yönetime yönelik tartışmalara bir son vermek istediği⁷⁸ ileri sürülebilir.

Netice itibariyle İmam Şâfiî, hadislerin sıhhat açısından değerlendirilmesine ilişkin kuralların tespiti, fıkıh kaynağı olarak sünnetin tevsiki ve hadisin bir metoda kavuşması için gayret sarfetmiştir. Öte yandan o, yerine göre rivayetlerin ihmal edilmesine sebep olan kıyas ve benzeri istihsan gibi delillerin, belirli esaslara bağlanarak sınırlarını çizmiştir. Böylece, ehl-i hadis'le ehl-i re'y arasındaki en önemli tartışma konusu olan fikhin kaynaklarıyla ilgili bir “usûl” belirlemeye gayret etmiştir.⁷⁹

Değerlendirme ve Sonuç

er-Risâle zahirde her ne kadar Abdurrahman el-Mehdî'nin talebi üzerine kaleme alınsa da tarihsel arka planda Şâfiî'yi buna götüren bir takım temel sâikler olmuştur. Abdurrahman el-Mehdî böyle bir talepte bulunmasaydı bile, Şâfiî kendisini telife zorlayıcı zikri geçen şartların varlığı sebebiyle söz konusu eseri yine de kaleme alacağı ileri sürülebilir. Abdurrahman el-Mehdî'nin talebinin tetikleyici unsur olduğu söylenebilir. Mezkûr şartların bir kısmı fıkıh usûlüyle doğrudan ilişkili olan özel, bir kısmı da (sözgelimi İslamî ilimlerin tedvini gibi) fıkıh usûlüyle doğrudan ilgisi olmayan genel sebepler olmak üzere iki türlüdür.

Çalışmanın başından beri ortaya koyduğumuz hususlar, kimi çağdaş yazarlar tarafından ısrarla vurgulandığı gibi, Şâfiî'nin er-Risâle'sini ileri sürmede ideolojik ve kavmiyetçi kaygıların yeri olmadığını açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Onun asıl endişesi döneminde cereyan eden olaylar, ortaya çıkan fikrî akımlar karşısında nasların otoritesini savunmak suretiyle dinin özünden uzaklaşmamak, bir yöntem et-

I, 308-311; a. mlf., *el-İnsâfî Beyani Sebebi'l-İhtilâf*, Mısır 1372, s. 9-10.

76 Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1996, I, 70-71.

77 Nazlıgül, *a.g.e.*, s. 82.

78 Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 202; Ebû Zehrâ, *İmam Şâfiî*, s. 78-79.

79 Yusuf Mûsa, *Târihu'l-Fıkhî'l-İslamî*, Da'vetün Kaviyyetün li Tecdîdihî bi'r-Rucû'ı li Masadirihi'l-Ülâ, Kahire 1378/1987, s. 202; el-Hinn, *a.g.e.*, s. 167-8.

rafında Müslümanları buluşturarak fikrî birliği sağlamak ve artan ihtilafların, kaosun önüne geçmektir. Şâfiî ideolojik değil çağın fikrî krizlerini iliklerine kadar hisseden Müslüman bir aydın kisvesiyle hareket etmiştir. O, eserini işte zikredilen tüm bu kaygı ve saiklerin tesiri altında kaleme almıştır.

Elbette ki yukarıda zikrettiğimiz bilimsel, sosyolojik ve siyasî konjonktür, er-Risâle'yi kaleme almadaki tesir ve etkinlikte aynı ölçüde değildir. Ayrıca zikredilen bu gerekçeler daha çoğaltılabilir. Bizim tespit edemediğimiz veya dikkatten kaçan doğrudan veya dolaylı daha başka gerekçeler de söz konusu olabilir.

Şâfiî'nin yönteminin olduğu bilimsel ortamı ve tarihsel arka planı göz ardı edip, sadece er-Risâle'nin metninden yola çıkılarak yapılacak değerlendirme, analiz ve çıkarımların yanlış sonuçlara müncer olması kaçınılmazdır.

Diğer taraftan er-Risâle'nin ortaya çıkmasında bazı sâik, sebep ve kaygıların etkili olması günümüzde er-Risâle hakkında kaleme alınan ve Şâfiî'yi usûlün müdevvini görmeyen çalışmaların sonuçlarının ne kadar veya ne ölçüde isabetli olduğunu ortaya koyar. Zîra er-Risâle, fıkıh usûlünün bütün konularının ele alınması ve incelenmesi tasarılanarak ortaya konulmuş bir eser olmadığı gibi, tartışmalı da olsa bu alanda ilk olarak yazıya dökülen bir eserdir. Bu nedenle onda kâmil manada usûlün bütün konularını ve yeterli şekilde incelenmesini ve ele alınmasını beklemek anlamını yitirmiş olmaktadır.

Kaynakça

- Abdullah İbnü'l-Mukaffa, “*Risâletü's-Sahâbe*”, nşr. Ahmet Zeki Safvet, *Cemheratu Resâilü'l-Arab fi Usûri Arabiyyeti'z-Zâhira*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.
- Abdurrâzık, Mustafa, *et-Temhîd li Târihi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, yy., 1944.
- Abdülmecid, Mahmûd Abdülmecid, *el-İtticâhatü'l-Fıkhiyye inde Ashâbi'l-Hadis fi'l-Karni's-Sâlisi'l-Hicri*, Mektebetü'l-Hancı, 1399/1979.
- Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad 1988.
- Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslam*, Dâru'n-Nahdati'l-Misriyye, Kahire 1982.
- Arslan, Gıyasettin, *İmam Şâfiî'nin Kur'an Okumaları*, Rağbet Yay., İstanbul, 2004.
- Aybakan, Bilal, *İmam Şâfiî, İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz yayıncılık, İstanbul 2007.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997.
- Coulson, Noel J., *A History of Islamic law*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2001.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman es-Semerkindî, *es-Sünen*, Beyrut 1987.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-İnsâf fi beyani Sebebi'l-İhtilâf*, Kahire 1978.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm, *Huccetullâhi'l-Bâlîğa*, neşr. Seyyid Sâbık, Mısır 1966.
- Ebü Yusuf, *er-Redd ala Siyeri'l-Evzâi, Ebu'l-Vefa Afğani*, Kahire, ty.
- Ebü Yusuf, *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire 1302.
- Ebü Zehra, Muhammed, *eş-Şâfiî, Hayâtühü ve Asruhü-Ârâühü ve Fıkühü*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978.
- Ebü Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İmâm eş-Şâfiî ve Te'sisü'l-İdeolocıyyeti'l-Vasatiyye*, Sinâ li'n-Neşr, Kâhire 1992.
- Fahrud din Razî, Muhammed b. Ömer, *Menâkıbu'l-İmami's-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1413/1993.

- Hallaq, Wael, *Was the Shafi Master of Architect? Şâfiî Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı? Çev. İ. Hakkı Ünal, (Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü, Hazırlayan: M. Hayri Kırbasoğlu, Kitâbiyyât içinde).*
- Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Kitâbiyyât, Ankara 2004.
- Hazne, Heysem, *Tatavvuru'l-Fikri'l-Usûli'l-Haneî* (Dirâse târihiyye, tahliliyye, tatbikiyye), Dâru'r-Râzî, 1428/2008 Ammân.
- el-Hinn, Mustafa Saîd, *Dirâse Târihiyye li'l-Fikh ve Usûlühü*, Dımaşk 1404/1984.
- İbrâhim b. Mûsâ Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şeria*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1991.
- Kâdi İyaz, Musa b. İyaz es-Sebtî Ebu'l-Fazl, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi'l-İmam Mâlik*, (neşr. Ahmed Bükeyr Mahmûd), Beyrut-Trablus 1965.
- Khadduri, Majid, al-Shâfiî's Risâla, Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence, The Islamic Texts Society, Cambridge 1987.
- Koşum, Adnan, *İslam Hukuk Tarihinde Kıyasın Oluşum ve Gelişim Süreci* (Başlangıcından Mezheplerin Teşekkülüne Kadar, İzmir 2010.
- Koşum, Adnan, *The Emergence, Reasons and Characteristics of The Synthesis of Ra'y and Hadith in Islamic Law*, Hamdard Islamicus, vol. XXXIV.
- Lowry, Joseph E., *The Legal-Theoretical Content of The Risâla of Muhammad b. İdris al Shâfi'i*, University of Pennsylvania, 1999, Copyright by Bell & Howell Information and Learning Company, USA, 2000.
- Makdisi, George, "The Juridical Theory of Shafi'i", 1975.
- Muhammed Ali Muhammed, Mahmûd, *el-Alâka beyne'l-Mantık ve'l-Fikh inde Müfekkiri'l-İslâmî, Kirâe fî'l-Fikri'l-Eş'ari*, Kahire 2000.
- Nazlıgül, Habil, *İmam Şâfiî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü.S.B.E., Ankara 1993.
- Nevevî, Ebû Zekerriyyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Özen, Şükrü, *İslam Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M.Ü.S.B.E., İstanbul 1995.
- Özdemir, Muhittin, *Şâfiî'ye Göre İstihsân*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İ.Ü.S.B.E., İstanbul 2001.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyyat, Ankara 2002.
- Paul Kraus, "et-Terâcimu'l-Aristotalis el-Mensûbetu ilâ İbnü'l-Mukaffâ", Turâsu'l-Yunânî fi'l-Hadâratu'l-İslamiyye içinde, Derleyen: Abdurrahman Bedevî, Kahire 1980.
- Shacht, Joseph, "Şâfiî'nin Hayatı ve Şahsiyeti Üzerine", çev. İshak Emin Aktepe, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. III, sy. 1, İstanbul, 2005.
- es-Seyyid, Rıdvân, *Şâfiî'î ve er-Risâle*, çev. Salih Özer, (Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü içinde), Ankara 2003.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm, an Fenneyi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, ta'lik, Ali Sâmi en-Neşşâr, y.y., t.y.
- Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Kahire 1358/1939.
- Şâfiî, *Ümm*, VII, 279, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1393.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 1994.
- Yusuf Mûsa, *Târihu'l-Fikhi'l-İslâmî, Da'vetün Kaviyyetün li Tecdidihî bi'r-Ruc'û li Masadirihî'l-Ülâ*, Kahire 1378/1987.

İlahî Hitabın Nüzul Aşamaları

Mücteba ALTINDAŞ*

Özet:

Vahiy, Yüce Yaratıcı ile insan arasında gerçekleşen bir konuşma çeşididir. Kur'an, vahiy anlatmak için farklı kavramlar kullanmaktadır. Yaratıcı, insanlarla vahiy yöntemiyle konuşmaktadır. Vahyin nüzul aşamalarıyla ilgili olarak farklı tartışmalar dikkati çekmektedir. Bu klasik tartışmalara baktığımızda farklı nüzul teorileri üretildiğini görmekteyiz. Bu da vahiy anlayışımızı netleştirmesi gerekirken daha da karmaşık bir hale getirmiştir. Kuran vahyin nüzul aşamasında dört önemli kavramı sürekli vurgulamaktadır. Bunlar levh-i mahfuz, vahiy meleği, peygamber ve kitap kavramlarıdır. Bu kavramlar aynı zamanda vahyin korunmuşluğunu ve güvenilirliğini vurgulayan özel kavramlardır.

Anahtar Kelimeler: Vahiy, Levh-i mahfuz, Vahiy meleği, Peygamber, Kitap

Stages of Revelation

Abstract:

Revelation is a kind of a conversation that took place between the Almighty Creator and people. To describe the revelation the Qur'an uses different concepts. The Creator speaks to people through the way of the revelation. Different arguments regarding phases of revelation attract our attention. When we look at these classical arguments, we see that there are different theories produced about revelation. Thus, these debates made our understanding of revelation more complicated instead of clarifying it. The Qur'an points out constantly four essential concepts regarding the stages of revelation. These are: Lawh al-Mahfuz, Angel of Revelation, Prophet and the Book. At the same time, these concepts are specific concepts that emphasize reliability and being protected of the revelation.

Key Words: Revelation, Lawh al-mahfuz, Angel of revelation, Prophet, The book

* Yrd. Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Giriş

Vahiy Kavramı:

Arapça “v-h-y” kökünden bir mastar olan vahiy terimi ani ve süratli bir işaret, gizlice bildirmek, fısıldamak, ilham etmek, hızlı ve gizli fısıldamak, yazıyla bildirmek, emretmek, ima veya işaret etmek, acele etmek, kitabet ve yazı yazmak gibi anlamlara gelmektedir.¹ Bu tanıma göre vahyin özü, hızlı ve gizlilik içerisinde yapılan bir bildirimden oluşmaktadır.² Öyleyse vahiy, Allah’ın insanlardan seçmiş olduğu kimselere alışılmışın dışında gizli bir yolla bildirmek istediği şeyleri haber vermesidir.³ Allah, peygamber olarak seçmiş olduğu elçileri vasıtasıyla gerekli bilgileri insanlara aktarmaktadır. Bu anlamda vahiy, Yaratıcı’nın peygamberine gizli bir yolla bildirerek kalbine yerleştirdiği, peygamberin de onu anlayıp metne aktardığı ilahi bir kelimedir.⁴

Tanımdan da anlaşıldığı gibi vahyin peygambere geliş şekli esas olarak bir sırdır. Ancak ortaya çıkan ilahi mesajlar ilahi iradenin sözel bir ifadesidir.⁵ Vahiy olayında mesajın asıl sahibi Allah’tır.⁶ Bu anlamda vahiy insanlığın kendi çabasıyla ulaşabileceği bir bilgi değildir.⁷ Bu yüzden vahiy olgusunda insanın sahip olduğu duyularla elde edemeyeceği bilgileri aktaran peygambere ihtiyaç vardır.⁸ Peygamberlik insanlar için bir rahmet ve bağış olup sadece ilahi irade ile ilgilidir.⁹ Vahyin beş temel unsuru bulunmaktadır. Vahyin kaynağı olan İlâhi irade, vahiy, vahiy elçisi melek, vahiy gönderilen peygamber ve vahyin tüm insanlığa tebliğ edilmesidir.¹⁰

Yaratıcı’nın konuşması olan vahiy kendi iradesini dil aracılığı ile bildirmesidir. Fakat insana ait olmayan bir dille değil insanın açıkça anlayabileceği bir dille konuşmasıdır. İlâhi iradenin yaptığı bu konuşma olmasa gerçek manada hiçbir din olmaz. Yaratıcı insana insanın anladığı dille hitap etmiştir.¹¹ “Ey Muhammed! Andolsun ki sana da, senden önceki peygamberlere de vahyolunmuştur.”¹² “Muhakkak biz,

1 İbn-i Manzur, Ebul Fadl Cemaleddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Kahire 1970, c. 3, s. 892; Râgıb, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed el-İsfehani, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Marife, Beyrut, s. 515.

2 Firuzabadi, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *Bâsâir Zevi't-Temyiz fi Letâifi'l-Kitabi'l-Aziz*, 1986, c. 1, s. 81.

3 Zerkâni, Muhammed Abdulazim, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, 1980, c. 1, s. 63.

4 Suyuti, Celaleddin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut 1987, c. I, s. 138.

5 İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev: Süleyman Ateş, Ankara 1975, s. 128.

6 Watt, W. Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev: Prof. Dr. Mehmet Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara 1982, s. 35.

7 Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, İstanbul 1980, c. 2, s. 781.

8 Yahya b. Hüseyin, *Resâilu'l-Adl ve'l-Tevhid*, 1971, c. 1, s. 240.

9 Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid es-Şerif, *Şerhu'l-Mevakif*, İstanbul 1321, c. 2, s. 408.

10 Razi,, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Tefsir-i Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, Komisyon, Akçağ Yayınları, Ankara 1995, c. 19, s. 481.

11 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 143.

12 Zümer, 39/65.

Nuh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, torunlarına, İsa'ya, Eyyub'a, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a da vahyettik. Davud'a da Zebur'u verdik. Daha önce sana anlattığımız peygamberlerle, anlatmadığımız başka peygamberlere de vahyettik. Ve Allah Musa ile de konuştu. Peygamberleri müjdeciler ve azap habercileri olarak gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah mutlak üstündür, yegâne hikmet sahibidir.¹³

Yüce Yaratıcı insanlarla konuşma şekillerini ayette açıklamaktadır. “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir.”¹⁴ Ayete göre Allah, insanlarla bu üç yöntemle konuşmaktadır. Perde arkasından konuşma şekli yine sözlü bir konuşmayı göstermektedir. Dinleyen konuşanı görmez ancak hitap eden varlığı hisseder ve bilir. Elçi aracılığı ile yapılan konuşmada peygamber konuşulan sözleri işitmekle kalmayıp konuşan Cibril'i de bizzat görmektedir.¹⁵ Görme olayının da gerçekleştiğini ayetler teyit etmektedir.¹⁶ Bu anlamda peygamberler, kendilerine gelen ilahi bilginin doğruluğu veya Allah'tan geldiği konusunda hiçbir şüpheye düşemezler.¹⁷

Allah ile insan arasında varlıksal mahiyet farklılığı olduğu için vahiy anında peygamberin durumu tartışılmıştır. Bu tartışma vahiy alırken peygamberin insani tabiatının değişip değişmediğidir.¹⁸ Yine bir diğer önemli tartışma konusu, vahyin lafız ve mana bütünlüğüne sahip olarak gelip gelmediğidir. Kur'an'ın Arapça lafzının vahiy meleğine mi yoksa peygambere mi ait olduğu uzun uzadıya tartışılmıştır.¹⁹ Halbuki lafız ve manada böyle bir ayırıma gitmek vahiy olgusu açısından mümkün değildir.²⁰ Zira ilahi irade göndermiş olduğu mesajın olduğu gibi eksiksiz ve tam olarak anlaşıl- mak için gönderildiğini vurgulamaktadır.

13 Nisâ, 4/163-165.

14 Şûrâ, 42/51.

15 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 153.

16 Necm, 53/1-14, “Arkadaşınız deli değildir. Andolsun ki O, Cebrâil'i apaçık ufukta gördü.” (Tekvir, 81/22-23)

17 Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992, s. 180; Gölcük, Şerafeddin- Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya 1988, s. 288.

18 Suyuti, *El-İtkân*, c. 1, s. 138.

19 Vahyin lafız mana ilişkisine yönelik geniş tartışmalar için bkz. Suyuti, *El-İtkân*, c. 1, s. 139; Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Halep, 1957, c. 1, s. 229-230; Zerkâni, *Menâhili'l-İrfân*, c. 1, s. 43-48, Kattan, Menna, *Mebâhis fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut, 1976, s. 35-36; Cüveyni, Abdülmelik b. Abdullah b. Ebi'l Meâli İmamı'l Haremeyn, *el-İrşad ila Kavâidi'l-Edille fi Usuli'l-İtkân*, Mısır 1950, s. 135.

20 Bu konuda çok ilginç tezler geliştirilmiştir. Buna göre vahyin iki kısımda nazil olması ümmete kolaylık sağlamasıyla ilişkilendirilmiştir. Şayet vahyin bütünü lafızla rivayet edilmiş olsaydı ümmete bir zorluk olurdu. Veya mana ile rivayet edilmiş olsaydı tahrife uğramasından emin olunamazdı. (Suyuti, *El-İtkân*, c. 1, s. 141) Böyle bir düşüncenin usül kitaplarında savunuluyor olması izahı güç bir durumdur.

Vahiy bir konuşma çeşidi olup Kur'an, vahiy anlatmak için "kelam" kelimesini kullanmaktadır. Bu ilahi konuşma esrareniz olmakla birlikte insan konuşmasının özelliklerini taşır.²¹ Kur'an'ın vahiy anlatmak için insan konuşmasına ait "kelime"²² ve "kavl"²³ gibi diğer kavramları da sık sık kullanması bu niteliği vurgulamaktadır. Bu anlamda vahiy, ilahi iradenin söz şeklindeki ifadesidir.²⁴ Yaratıcı, insanlarla olan iletişimini sözel yoldan bu şekilde gerçekleştirmektedir. Vahiy ifade eden bir diğer kavram da "tenzil" kelimesidir. "N-z-l" kökünden türemiş bir mastar olan tenzil, bir şeyi yukardan aşağıya indirmek anlamına gelmektedir.²⁵ Ancak klasik kültürümüzde tenzil ve inzal kelimeleri karşılaştırılarak farklı bir nüzul teorisi üretilmiştir. Vahiy anlayışımız netleşmesi gerekirken bu düşünce sonucunda giderek bulanık hale gelmiş ve karmakarışık bir yapıya bürünmüştür. Bu teoriye göre tenzil kelimesi Kur'an'ın parça parça indiğine delalet etmekte, inzal kelimesi ise bir defada toptan indirildiğine işaret etmektedir.²⁶ İnzal, levh-i mahfûzdan dünya semasına intikal ettirme, tenzil ise dünya semasından peyderpey yeryüzüne indirme olarak anlaşılmaktadır.²⁷ Zira nüzul olayının bu şekilde gerçekleşmek zorunda olması birçok hikmetlere dayandırılmaktadır.²⁸ Ancak böyle bir anlayış sonucunda vahyin nüzul aşamaları çoğaltılmış ve ara formüller üretilmiştir.

1. Kitab-ı Mekkûn: Levh-i Mahfûz

Kur'an'da vahyin indirilişi ile bağlantılı olarak en çok tartışma konusu olan kavramlardan birisi de levh-i mahfûz kavramıdır. Bu kavram tamlama şeklinde sadece bir ayette geçmektedir. "O, Levh-i mahfûzda olan yüce bir Kur'an'dır."²⁹ Ayetteki levh kavramı, sözlükte geniş ve yassı tahta, düz satır, kürek kemiği ve üzerine yazı yazılan nesne anlamlarına gelmektedir.³⁰ Çoğulu elvah olan bu kavram Hz. Musa'ya verilen Tevrat levhaları için de elvah ifadesiyle kullanılmıştır.³¹ Ayrıca Hz. Nuh'un gemisine de tahtalardan yapılmış anlamına gelen "zât-ı elvâh" denilmiştir.³²

21 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 145.

22 "Rabbinin Kitabı'ndan sana vahyedileni oku. O'nun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O'ndan başka bir sığınak da bulamazsın." (Kehf, 18/27).

23 "Şüphesiz biz sana ağır bir söz vahyedeceğiz." (Müzzemmil, 73/5).

24 Amidi, Seyfuddin, *Gâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelam*, Kahire 1971, s. 111.

25 İbn-i Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 3, s. 619.

26 Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan*, Kahire 2001, c. 24, s. 542-543; Suyuti, *El-İtkân*, c. 1, s. 130-131; Firuzabadi, *Basâir*, c. 1, s. 81.

27 Taftazani, Saduddin Mesud b Ömer, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, Dersaadet 1326, s. 92.

28 Suyuti, *El-İtkân*, c. 1, s. 132-134.

29 Burûc, 85/22.

30 İbn-i Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 2, s. 584; Râgib, *Müfredât*, s. 456.

31 A'râf, 7/145, 150, 154.

32 Kamer, 54/13.

Tamlamadaki mahfûz kelimesi ise korunmuş, muhafaza edilmiş anlamlarına gelmektedir. Buna göre levh-i mahfûz kavramı korunmuş, muhafaza edilmiş levha demektir. Ayrıca ayetteki mahfûz ifadesini “levh”in değil de Kur’an’ın sıfatı olarak okuyarak anlam verenler de vardır.³³ Bu durumda anlam “korunmuş olan Kur’an bir levhadır” şeklinde olmaktadır. Ancak böyle bir anlam verilirse ayetin ifade etmiş olduğu bu özel kavramın anlam alanı bozulacağı için özel bir tanımlama olan levh-i mahfûz kavramı ortadan kalkacaktır.

Ragıp İsfehani, levh-i mahfûzun Kur’an’da “el-Kitab” kelimesi ile ifade edildiğini fakat içeriği hakkında bilgi verilmeyip insanın anlayışına kapalı bir alan olduğunu söylemektedir.³⁴ Kitap kelimesiyle bağlantı kurduğu bu kavramı ayetlere dayanarak her şeyin sayılıp kendisinde kaydedildiği³⁵, yer ve gökteki bütün gizlilikleri kapsayan³⁶, olacak her şeyin bütün bilgilerini saklayan³⁷ bir kavram olarak yorumlamaktadır. İbni Teymiye, levh-i mahfûzu Kur’an’ın indirilmeden önceki yazılı olduğu levha olarak anlarken³⁸ Zerkani, Kur’an’ın asıl nüshasının levh-i mahfûzda olduğunu, elimizdeki mushafın da bu asıl nüshaya uygun olarak tertip edildiğini savunmaktadır.³⁹ Bu bakış açısına göre Kur’an’ın indirilmeden önce tamamen bu levhada yazılı olduğu iddia edilmektedir. Elmalılı ise levh-i mahfûzu yazıcı meleklerin ilahi ilmi kaydettikleri yer veya semavi kitapları oradan istinsah ederek Cebrâil’e sundukları bir makam olarak düşünmektedir.⁴⁰ Görüleceği gibi Kur’ani bir kavram olan levh-i mahfûz hakkında birbirinden farklı yorumlar dikkati çekmektedir.

Söz konusu kavramla ilgili tanımlamaların üzerinde en çok yoğunlaştığı alan ilahi ilimle ilgilidir. Genelde bu kavramla, kitap kavramı ve ilahi ilimle ilişkilendirilerek sonsuz ilmin sembolik anlamda somutlaştırılması sağlanmıştır. İlahi ilmin tümüyle yazılı olduğu levha olarak yorumlanan “levh-i mahfûz” kavramı, “ümmü’l-kitab” kavramıyla eş anlamlı görülerek ilahi ilmin anlam alanına sokulmuştur. Halbuki farklı bir anlama gelen ümmü’l-kitab kavramı ana kitap olarak ifade edilen kanunlar bütünü simgelemektedir.

Genel anlayışa göre sonsuz ilahi ilmi sembolize ettiği düşünülen ve vahyedilen bütün ilahi kitapların ana kaynağı olan ümmü’l-kitab, levh-i mahfûzla aynileştiril-

33 Zemahşeri, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâimi’l-Tenzil ve Uyûnu’l-Ekâvil fi Vucûhi’l-Te’vil*, 1307, c. 2, s. 536; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar, İstanbul 1988, c. 10, s. 402.

34 Ragıp, *Müfredât*, s. 456.

35 Yâsîn, 36/12.

36 Neml, 27/75.

37 Kâf, 50/4.

38 İbn-i Teymiye, Ebu’l Abbas Takıyuddin Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam, *Mecmû’u Fetavâ*, Riyad 1381, c. 12, s. 126.

39 Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, c. 1, s. 48-49.

40 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 8, s. 534.

mektedir.⁴¹ Böyle bir anlamlandırmada etkili olan unsur kitap ve ilahi ilim kavramlarının ayetlerde birlikte kullanılmasından kaynaklanmaktadır.⁴² Halbuki böyle bir tanımlamaya ayetler imkan vermemektedir. Hiçbir şeyin ilahi bilgi dışında gerçekleşmeyeceğini, her şeyin ilahi bilgi içerisinde olduğunu vurgulayan bu tür ayetlerin ilahi ilmin bir kitap içinde olduğu şeklinde lafzi olarak yorumlanması tutarsız düşünceleri beraberinde getirmiştir.

Hadis kaynaklarındaki rivayetler de levh-i mahfûz kavramına yüklenen anlamları yansıtmaları açısından oldukça dikkat çekicidir.⁴³ Buhari³deki rivayetlerde levh-i mahfûz, ümmü'l-kitab, aslu'l-kitab ve cümletü'l-kitab kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir.⁴⁴ Kimi rivayetlerde ilahi emirlerin tamamının bulunduğu bir levha olarak kabul edilen levh-i mahfûz kimi rivayetlerde ise ezeli ilmin bir yansıması olarak kader ve kaza levhası olarak tanımlanmaktadır.⁴⁵ Böyle bir anlamlandırma sürecinde bu kavram, Kur'anî kavramlardan olan Kitap, Ümmü'l-kitâb ve Kitap-ı mübîn gibi farklı anlam alanlarına sahip kavramlarla aynileştirilerek anlam kaymasına uğramıştır.

Kur'an'ın nüzul süreciyle ilgili olan bu özel kavram hakkında yapılan tartışmalara bakıldığında bir kavram kargaşası yaşandığı ortadadır. Konuyla ilgili ayetler bütünlük içerisinde ve Kur'an zemininde ele alınmış olsaydı bu anlam kaymasının önüne geçilebilirdi. Vahiy süreci içerisinde vahyin kaynağı olan Allah ile vahiy meleği Cebrâil arasında ontolojik bir zorunluluğun sonucu olan bu özel alan tamamıyla vahiyle ilgili bir kavramdır. Bu anlamda levh-i mahfûz emir alma merkezi olup emirlerin verildiği yeri ifade eden mecazi bir kavramdır.⁴⁶ Yaratıcı bu kavramla vahye karşı şüphe ve şartlanmışlık içerisinde olan inkarcılara karşı elçisiyle arasındaki mesajın gerçekliğini ve ko-

41 Ateş, *Çağdaş Tefsir*, c. 8, s. 238.

42 Bkz. Ra'd, 13/43; En'âm, 6/39, 59.

43 Hadis kaynaklarındaki levh-i mahfûz ile ilgili en erken rivayet olduğu kabul edilen haber bu bakış açısını yansıtmaktadır: "Ey Temimoğulları, müjdeyi kabul edin! Onlar da iki kere, Ey Allah Resulü, şüphe siz bizi müjdeledin, bize dünyalık da ver, dediler. Allah Resulü daha sonra Yemenilere: Ey Yemenliler! Temimoğullarının kabul etmediği müjdeyi siz kabul edin! dedi. Onlar da, kabul ettik, biz sana bu yaratılış işinin başlangıçta nasıl olduğunu sormaya geldik, dediler. Hz. Peygamber de şöyle buyurdu: "Allah var iken hiçbir şey yoktu. Arşı su üzerinde idi. Göklere ve yeri yarattı ve daha sonra her şeyi Zikr'e yazdı." Bu sırada birisi, Ey İmran deven bağından kurtuldu, dedi. O da; hemen arkasından gittim ve benimle devemin arasını kesen serapta onu göremedim. Keşke deveyi bıraksaydım da Hz. Peygamberin sözlerini dinleme fırsatını kaçırmasaydım, dedi." (Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, 1315, (Kitâb'u Bed'i'l-Halk), c. 4, s. 73)

44 Buhârî, *a.g.e.*, c.6, s.38; İbn-i Abbasa dayandırılan bir rivayette ise konu hikayemsi bir karaktere büründürülmektedir. "Allah beyaz mercandan bir levha yarattı. Levhanın iki kenarı yeşil zebecet taşındandır. Kalem ise nurdur. Allah diriltmek, öldürmek, yaratmak, rızık vermek, aziz yapmak, zelil kılmak ve dilediğini yapmak için bu levhaya her gün 360 defa nazar eder." (İbn-i Kesîr, İmaduddin Ebi'l Fidâ İsmail, *Tefsiru'l- Kur'ani'l-Azim*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1992, c. 8, s. 350).

45 İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, c. 12, s. 387-388.

46 Wensinck, Levh-i mahfûzu ilahi emirleri içeren levha olarak görmektedir. Wensinck, A. J, *Levh*, İA, Maarif Basımevi, İstanbul 1957, c. 7, s. 48; krş; Fazlurrahman, çev: Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1987, s. 158.

runmuşluğunu vurgulamaktadır.⁴⁷ Bu yüzden levh-i mahfûzu ilahi ilmin tümüyle yazıldığı bir kitap veya levha olarak kabul etmek ayetin anlam örgüsüyle uyuşmamaktadır.⁴⁸ Önyargılı ve tahmine dayalı yapılan yorumlar farklı anlamlandırmalara neden olmuştur.

Levh-i mahfûzu ilahi bilginin kayıtlı olduğu bir mekan veya kitap olarak algılamak, ilahi sıfatlara mekan izafe etmek anlamına gelecektir ki bunun Kur'an'dan dayanağı yoktur. Böyle düşünüldüğü takdirde sonsuz olan ilahi ilmin yazıldığı sonsuz sayfalar gerekecek ve bu kitap da Allah'ın yanında bulunacaktır. Varlık boyutu olarak aşkın bir varlık için bunu düşünmek muhaldir. Zira bu durumda Yaratıcı'nın yanında ezeli olan başka nesnelerin varlığını kabul etmek gerekecektir ki varlıksal açıdan böyle bir şey imkansızdır. Bu yüzden levh-i mahfûzun yeriyile ilgili yedi kat semanın üstünde, doğu ve batı arası kadar bir yerde⁴⁹ gibi rivayetler bu maddi kitap için yer arama sorununun bir yansımasıdır.

Mekan problemini aşmak için levh-i mahfûzun ilahi bilgiyi sembolize eden soyut ve sembolik bir kitap olduğu iddia edilirse, Yüce Yaratıcı'nın böyle bir şeye ihtiyacı yoktur ve ayetler böyle bir imada bulunmamaktadır. Zira ilahi bilgiyi somut veya soyut olarak bir kitapta toplamak, onu sınırlandırmak anlamına gelecektir. İlahi bilgiyi en güzel şekilde ifade eden ayet böyle bir anlayışı reddeder niteliktedir: “Yeryüzündeki ağaçlar kalem, denizler de mürekkep olsa, sonra yedi deniz daha eklense Allah'ın sözleri yazmakla tükenmez. Çünkü Allah kudret ve hikmet sahibidir.”⁵⁰

Kur'an'da levh-i mahfûzla eş anlamlı olarak kullanılan bir diğer kavram Kitab-ı meknûn kavramıdır. Kitab-ı meknûn kavramı ayette şu bağlam içerisinde geçmektedir: “Doğrusu O, Kur'an-ı Kerim'dir. Saklı bir kitaptadır. Ona arınmış olanlardan başkası dokunmaz. Âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir.”⁵¹ Ayet, levh-i mahfûz kavramını, saklı ve korunmuş kitap anlamına gelen kitâb-ı meknûn tamlamasıyla farklı bir şekilde ifade etmektedir.

Meknûn kelimesi bir şeyi korumak, saklamak ve örtmek anlamlarına gelen “kenene” fiilinden türemiş ismi meful olup korunmak için gizlenip saklanmış şey de-

47 Burûc, 85/22.

48 Bu bağlamda M. Abduh şunları söylemektedir: Yedi kat göğün üstünde, şu kadar mesafede ve ilahi ilmin kendisinde yazılı bulunduğu söylenen Levh-i mahfûz Kur'an'da geçmez. Bu gayb alemine ait bir şey olduğu için ona inanmak da gaybe imanla ilgili bir konudur. Gaybe iman ise konuyla ilgili olan nasların sınırında durmakla olur. Ancak Levh-i mahfûzla ilgili olarak ileri sürülen görüşlere inanmayı gerektiren bir nass yoktur. (Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Kurani'l-Hakim*, Menar matb, Mısır 1353, c. 2, s. 162).

49 Zemahşeri, *Keşşâf*, c. 2, s. 536; Suyutî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi'l-Tefsir bi'l-Me'sûr*, Kahire 2003, c. 15, s. 344; İcî, Muhammed b. Abdurrahman, b. Muhammed, *Câmiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 2004, c. 4, s. 472; Razi, *Tefsir-i Kebir*, c. 8, s. 114; Reşid Rıza, Levh-i mahfûzla ilgili rivayetlerin İbn-i Abbas ve diğer tefsircilerden rivayet edilen görüşlerden ibaret olduğunu ifade ederek rivayet tefsiri ile uğraşan tefsircilerin bu tür rivayetlerin etkisinde kalarak bu konu hakkında Kur'an'da ve sahih sünnette olmayan görüşler ileri sürdüklerini söylemektedir. (Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim*, c. 7, s. 471-472).

50 Lokmân, 31/27, ayrıca bkz. Kehf, 18/109.

51 Vâkı'a, 56/77-80.

mektir.⁵² Maddi anlamda koruyucu özelliği olan şeyler için kullanıldığı gibi mecazi anlamda koruyucu özelliği olan şeyler için de bu fiilden türetilmiş kelimeler kullanılmaktadır. Bu iki anlam çeşidini de ayetlerde görmek mümkündür. Kur'an'da insanın içinden geçirdiği niyet ve düşünceler,⁵³ kalplerdeki anlamaya engel olan örtü ve kapalılık,⁵⁴ dağlardaki sığınak ve barınaklar,⁵⁵ cennet kızları hurilerin el değmemişliği ve saflığı⁵⁶ ifade edilirken bu kökten türeyen kelimeler kullanılmıştır.

Müşrikler vahiy olgusunu reddediyor, hiçbir insanın vahiy alamayacağını iddia ediyorlardı. “Bu bir insan sözünden başka bir şey değildir.”⁵⁷ “Allah hiçbir beşere vahiy indirmemiştir.”⁵⁸ “Rabbimiz eğer bu gerçekten senin indirdiğin bir vahiy ise gökten bize taş yağdır veya bir azap gönder de anlayalım.”⁵⁹ İşte müşrikler bu tür gerekçelerle daima vahiy yalanlamış ve ilahi kelamın Hz. Peygamberin kendi uydurması olduğunu iddia etmişlerdir.

Kur'an, müşriklerin bu itirazlarına, Kitâb-ı meknûn/korunmuş kitap tanımlamasıyla cevap vermektedir. Kitâb-ı meknun kavramı vahiy meleğinin mesajı aldığı kaynak olan levh-i mahfûzun bir diğer ismidir.⁶⁰ Kur'an nüzul sürecinde mesajın alındığı yer olan levh-i mahfûz/kitâb-ı meknun'da kendisine zarar verebilecek her türlü müdahaleden korunmuştur. Bu da vahyin sağlamlığını ve güvenilirliğini göstermektedir. Vahyin niteliği ve geliş şekli özellikle vurgulanarak müşrik itirazlarının dayanaktan yoksun olduğu ifade edilmektedir. “Peygamberin size okuduğu Kur'an kendisine bildirilen vahiyden başka bir şey değildir.”⁶¹, “Şüphesiz O, şerefli bir elçinin sözüdür. O, bir şairin ve kâhinin sözü değildir.”⁶² “Şüphesiz Kur'an şerefli, güçlü, arşın sahibi katında güvenilen bir elçinin getirdiği sözdür.”⁶³

Müşriklere ve inkarcılara verilen diğer bir cevapta ise vahyin tamamen koruma altında olduğu vurgulanmaktadır. “Kur'an'ı şeytanlar indirmedir. Bu onların işi değildir, zaten buna güçleri de yetmez. Şeytanlar vahiy işitmekten kesinlikle uzak

52 Râgıb, *Müfredât*, s. 442; Firuzabadi, *Basâir*, c. 2, s. 161; İbn-i Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 3, s. 305.

53 Bakara, 2/235; Neml; 27/74; Kasas, 28/69.

54 En'âm, 6/25; İsrâ, 17/46; Kehf, 18/57; Fussilet, 41/5.

55 Nahl, 16/81.

56 Sâffât, 37/49, 52; Tûr, 52/24; Vâkı'a, 56/23.

57 Müddessir, 74/25.

58 En'âm, 6/91.

59 Enfâl, 8/32.

60 Taberi, *Câmiu'l-Beyan*, c. 3, s. 103; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. 8, s. 21; İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman, *Zâdü'l-Mesir fi İlmi'l-Tefsir*, Beyrut 1965, c. 8, s. 152; Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut 1966, c. 17, s. 225; Suyuti, *Dürrü'l-Mensûr*, c. 14, s. 220.

61 Necm, 53/4.

62 Hâkka, 69/40-42.

63 Tekvîr, 81/19-21.

tutulmuşlardır.”⁶⁴ İnkarcılar, bu peygamberin kendi sözüdür, bunu kendisi uydurdu şeklinde iftirada bulununca Allah, Kur’an okunandır, peygamber onu okumuştur diye karşılık vermiştir. İnkarcılar ise Kur’an ona okunmuşsa, bu cinlerin sözüdür diyerek itirazda bulunmuşlardır. Bu sefer de Allah “O, korunmuş bir kitaptadır” ifadesiyle vahyin sağlam ve güvenilir bir kaynaktan alınarak peygambere getirildiğini vurgulamıştır. Bu da başka varlıkların vahye herhangi bir müdahalede bulunmalarının mümkün olmadığını göstermektedir.⁶⁵ Vahyin Kur’an, yani okuma olarak nitelendirilmesi, vahiy elçisi tarafından peygambere okunduğu için adeta, bunu kendisi uyduruyor, diyenlere karşı tutarlı bir reddiyedir.⁶⁶

Kur’an-ı Kerim’in saklı bir kitapta olması demek, onun orada yazılı bir kitap olmasını gerektirmez. Korunmuş kitap kavramıyla vurgulanan bu ifade mecazi bir anlatımla vahyin alındığı yer olan levh-i mahfûzun korunmuşluğunu, dolayısıyla vahyin sağlamlığını ve gerçekliğini onaylamaktadır. Kitab-ı meknûn ifadesi, Kur’an’ın lafız ve mana olarak korunmuşluğunu ve güvenilirliğini ifade eden özel bir kavramdır.⁶⁷ Kur’an’ın tahrif ve değişimden korunmuşluğunu bildiren ayetlerde teşbih yoluyla konunun iyice anlaşılması için vahyin alındığı kaynağı vurgulamak amacıyla Kitab-ı meknûn veya levh-i mahfûz kavramları kullanılmıştır.

Vahyin nüzul sürecinde levh-i mahfuzla ilgili yanlış algılamalardan birisi de Beytü’l-izze formülüdür. Bu kavram Kur’an’ın levh-i mahfûzdan, önce dünya semasında bir mekan olan Beytü’l-izze’ye, oradan da Hz. Peygambere indirilmesini ifade eden bir kavramdır. Buna göre levh-i mahfûzda bulunan Kur’an, ilk önce bir bütün olarak Beytü’l-izze’ye indirilmiş, oradan da çeşitli zaman dilimi içerisinde parça parça Hz. Peygambere gönderilmiştir.⁶⁸ Bu durumda vahiy iki aşamalı bir süreçte nazil olmaktadır.

Kur’an açısından hiçbir dayanağı olmayan böyle bir nüzul teorisi, İbni Abbas’a dayandırılan rivayetlerle desteklenmektedir. “Kur’an dünya semasına Kadir Gecesinde toptan indirildi, oradan da yirmi küsur yıl boyunca peyderpey nazil oldu.”⁶⁹ Böyle bir anlayışın nedeni ise Kur’an’a ilişkin şüpheleri ortadan kaldırmak, ona olan güveni sağlamak ve Hz. Peygamberin şerefini artırmak gibi hikmetlere dayandırılmıştır.⁷⁰

64 Şu’arâ, 26/210-212.

65 Razi, *Tefsir-i Kebir*, c. 29, s. 168.

66 Razi, *a.g.e.*, c. 29, s. 168.

67 Kitab-ı meknûn, Kur’an’ın lafız ve manasının ilahi ilim, irade ve emirlere uygunluğunu ifade eden bir istiareddir. (İbn-i Aşur, Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve l-Tenvir*, trsz, c. 27, s. 333).

68 Zerkeşi, *Burhan*, c. 1, s. 228; Suyuti, *El-İtkân*, c. 1, s. 130-131.

69 Nisaburi, Nizamuddin Hasan b. Hüseyin el-Hakim, *Müstedrek ale’s-Sahihayn*, Beyrut 2002, c. 2, s. 578; Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Kitabu’l-Esma ve’s-Sıfat*, Beyrut, s. 234-235; İbn-i Ebi Şeybe, A. b. Muhammed, *el-Musannef fi Ehâdisi ve’l-Âsâr*, Daru’l-Fıkr, Beyrut 1989, c. 7, s. 191.

70 Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfan*, c. 1, s. 42; Kur’an’ın dünya semasına bir defada indirilişindeki hikmet Kur’an’ın ve resulün yüceliğini ifade etmektedir. Bu yücelik en şerefli ümmete gönderilmiş son peygambere indirilen Kur’an’ın son olduğunu yedi kat göğün sakinlerine duyurmakla gerçekleşir. Diğer bir hikmeti de Kur’an’ın

Ayrıca, vahyin bir kerede dünya semasına peygamberlikten önce mi yoksa sonra mı indirildiği de tartışma konusudur. Her iki ihtimalin de mümkün olduğu ancak önce indirilmesinin daha faydalı olduğu kabul edilmiştir.⁷¹ Böylece levh-i mahfûz ile Hz. Peygamber arasına aynı anlama gelen Semaü'l-ulyâ, Semau'd-dünyâ, Semau's-süflâ, Beytü'l-izze gibi kavramlar konulmuştur. Bazı yorumcular Beytü'l-ma'mur kavramını da Beytü'l-izze ile aynı anlamda kabul etmişlerdir.⁷² Ancak bu kavram Kur'an'da geçen bir isim olup farklı bir anlama gelmektedir. Tasavvufçulara göre ise Beytü'l-izze, hakta fena olma hali olan cem makamına ulaştırılan kalptir.⁷³

Ayetlerdeki yukarıdan aşağıya indirmek anlamına gelen “n-z-l” kök fiili master olarak tenzil ve inzal kalıbıyla ikiye ayrılarak farklı anlamlar verilmiştir. Bu anlayışa göre İnzal, levh-i mahfûzdan dünya semasına intikal ettirmedi. Tenzil ise dünya semasından peyderpey yeryüzüne indirmedir. Zira tef'îl babı fiilin çokluğuna işaret etmektedir. Kur'an bir defada levh-i mahfûzdan dünya semasına inmiş, melekler onu sayfalara yazmış, sonra olaylara göre ve maslahat gereği kısım kısım Hz. Peygamber'e indirilmiştir.⁷⁴

Kur'an'ın Ramazan ayında indirildiğine işaret eden ayetler⁷⁵ Kur'an'ın bir gecede toplu olarak indirildiğine delil olarak kullanılmaktadır. Ayetlerdeki enzelnâ ve tünzile fiilleri, mazi kalıbıyla geldiği için tamamıyla olmuş bitmiş bir eylem olarak düşünülmüş ve inme olayının bir gecede gerçekleştiği öne sürülmüştür. Böyle bir sonuca götüren düşünce ise Kur'an-Mushaf özdeşliğinden hareket edilmesidir. Ezeli kelim fikriyle bağlantılı olarak ayetlerdeki Kur'an ibaresi, Kur'an'ın bütünü olarak düşünüldüğü için Kur'an'ın bir bütün halinde levh-i mahfûzda olan varlığı beytü'l-izze denilen bir mekana aktarılmıştır.⁷⁶ Zira indirdik ifadesi bu işin tamamıyla bittiğini

önce dünya semasına inişi onu insanlara yaklaştırmaktır. Şayet hikmeti olaylara göre indirilişi gerçekleşmeseydi önceki kitaplar gibi yeryüzüne bir defada bütün olarak inerdi. Fakat Allah diğer kitaplar arasında bir fark gözetmiş ona önce bir bütün halinde sonra da parça parça indirilme gibi iki ayrı özellik vermiştir. Bu Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere nazaran yüce şerefini de gösterir. (Suyuti, *El-İtkân*, s.132).

71 Zerkeşi, *Burhan*, c.1, s. 230; Ebu Şâme, Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail, *Mürşidü'l-Veciz*, Ankara 1986, s. 25.

72 Tabatabâi, M. Hüseyin, *El-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, çev: Vahdettin İnce, Kevser Yayınları, İstanbul 1998-2009, c. 2, s. 27.

73 Tahanevi, Muhammed Alâ b. Ali İbnu'l Kadı, *Keşşâfu Istılahâtü'l-Fünûn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 1, s. 150.

74 Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s. 92, Taberi, *Câmiu'l-Beyan*, c. 24, s. 542-543, Suyuti, *El-İtkân*, c. 1, s. 130.

75 Bakara, 2/185; Kadr, 97/1; Duhân, 44/3.

76 Yaygın inanca göre her şey ezeli bir belirlemeye göre ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamberin peygamberlik öncesi hayatı bile bu yaklaşımla birlikte ele alınmakta ve tarih üstü bir şahsiyete dönüşmektedir. İlahi bilgi ile ilgili ayetlerin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan Kur'an metninin ezelden beridir yazılı olduğu düşüncesi ile nüzula ilişkin tarihi malumat arasındaki çelişkiyi giderme konusunda ise beytü'l-izze formülü yardımı yetişmektedir. Buna göre Kur'an ezeli haliyle böyle isimlendirilen semavi bir makama indirilmiş ve sonra peyderpey yeryüzüne gönderilmiştir. Bu düşünceye göre ezeli olan Kur'an ile nüzul döneminin verili durumu arasındaki uyum herhangi bir sorun oluşturmamaktadır. Bu yüzden tarih üstü bir kitap kabul edilmesine rağmen tarihsel bir hitap muamelesi görmüştür. (Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitabiyat, Ankara 2004, s. 55).

ifade etmektedir.⁷⁷

Ancak Kur'an kelimesi Kur'an'ın tamamının Ramazan ayında indirildiğine değil bir kısmı olan ilk ayetlerinin indirildiğine işaret etmektedir. Vahyin tamamına Kur'an denildiği gibi bir kısma da Kur'an denilir.⁷⁸ "Enzelnâ" fiili geçmiş zamanda olmuş bitmiş bir eylemden bahsetmekle birlikte sürmekte olan bir eylemi de haber vermektedir. Zira vahiy süreci devam etmekte iken Kur'an'ın böyle bir üslup kullandığına dikkat edilmelidir.⁷⁹ Öyleyse Kur'an'ın indirilmesinden kasıt ilk ayetlerin mübarek bir gecede indirilmesidir. "Enzelnâhü" fiilindeki zamir, Alak suresi ile inzali başlayan Kur'an'ı işaret etmektedir. Kur'an'ın her bir parçası Kur'an olarak isimlendirildiği için bu fiildeki zamir mecaz değil gerçek bir durumu ifade etmektedir.⁸⁰

Görüleceği gibi Kur'an'ın levh-i mahfûzda tümüyle yazılı ezeli bir varlığı olduğu anlayışı, Kur'an'ın ilahi irade tarafından olguya dikte ettirilen önceden mevcut bir kitap olarak algılanmasına neden olmuştur. Böyle bir düşünce Kur'an'ı anlam ifade eden dilsel bir metin olmaktan çıkararak salt mukaddes bir objeye dönüştürmüştür. Kutsallığı ideler âlemindeki aslından alan bir Mushaf ise yaşanan olgudan tamamıyla soyutlanmıştır.⁸¹ Kur'an'ın dünya semasındaki varlığıyla levh-i mahfûzdaki varlığı arasında bize hidayet olması bakımından bir fark bulunmamaktadır. Kur'an'ın dünya semasına nazil olmasında ve bu inzalin insanlara bildirilmesinde bir fayda yoktur. Bu görüş sahipleri tüm semavi kitapların Ramazan ayında nazil olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bu konuda sabit naslarla yetinilmeli ve daha ileri gidilmemelidir.⁸²

77 Ebu Şâme bir defada bir bütün olarak indirilenin ne olduğunu sorgulayarak buna iki şekilde cevap vermektedir. 1. Ayetin manası kadir gecesinde indirilmesine hükmettik, bunu böylece ezelde kararlaştırıp takdir ettik demektir. 2. İndirme fiili mazi fiille ifade edilmiştir. Manası istikbale matuftur. Böyle olunca manası Kur'an'ı bir defada indireceğiz demektir. (Suyuti, *El-İtkân*, c. 1, s. 132).

78 Tahanevi, *Keşşâf*, c. 2, s. 1159; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dili Kur'an Dili*, Ankara 1986, c. 1, s. 162; Bir bütünün adının parçasına, bir parçanın adının bütüne ya da cinsin adının türe, türün adının cinsin verilmesi dilde kendine çokça başvurulmuş bir sanattır. Nitekim belagat alimlerinin zikr-i küll, irade-i küll, (bütünü zikredip parçayı kastetmek) zikr-i küll, irade-i küll (parçayı zikredip bütünü kastetmek) tabirleriyle ifade ettiği bu kuralın söz konusu ayetler için de geçerli olduğu gerçektir. (Cündioğlu, Düccane, *Sözün Özü*, Tıbyan Yayınları, İstanbul 1996, s.103).

79 Nisâ, 4/174; Yûnus, 10/94; Tâ-Hâ, 20/2-3; Ankebût, 29/47; Zümer, 39/2; Yûsuf, 12/2; İbrahim, 14/1; Sâd, 38/29.

80 İbn-i Aşur, *et-Tahrir ve'l-Tenvir*, c. 30, s. 456; Kasımî'ye göre fiilin mazi kullanılması için büyüklüğünü göstermektedir. Nüzulün başlangıcı bu gecedir. Kitabın geri kalan kısmı ise daha sonradır. Bu da gelecekte tamamlanacak olan dinin başlangıcına işaret etmektedir. (Kasımî, M. Cemaleddin, *Mehâsinü'l-Te'vil*, 1960, c. 17, s. 98).

81 Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev: M. Emin Maşalı, Avrasya Yayınları, Ankara 2001, s. 93

82 Rıza, *Teşirü'l-Kur'an*, c. 2, s. 162; Rivayet asrından itibaren tefsirciler söz konusu ayetlerle ilgili problem görmüşler ve bu sorunu çözmek için Kur'an'ın dünya semasına inmesini uygun görmüşlerdir. Ancak bu iddia ayete terstir. Bu tür rivayetlerin sayısı çoğaltılmıştır. (Rıza, a.g.e., c. 2, s. 161).

Ayetler Kur'an'ın Ramazan ayı içerisinde şerefli ve mübarek olarak isimlendirilen bir gecede inmeye başladığını söylemektedir.⁸³ Nüzul sürecinde levh-i mahfûzdan bahsedilmekle birlikte beytü'l-izze diye bir kavramdan söz edilmemektedir. Ancak rivayetlerle Kur'an'da olmayan kavramları delillendirmeye çalışanlar Kur'an'ın mübarek bir gecede indirilmesini⁸⁴ yanlış yorumlamışlardır. Birçok yorumcu Kur'an'ın Ramazan ayındaki mübarek bir gecede indirilmesi ifadesinden hareketle Kur'an'ın tamamının bir gecede nazil olduğunu savunmuşlardır. Halbuki ayet vahyin ifade edilen geceden itibaren inmeye başladığını vurgulamaktadır. İşte bu problemi çözmek için rivayetlere dayanarak ara bir formül bulunmuştur. Bu ara formüle göre Kur'an, Ramazan ayındaki gecede bir seferde tamamen levh-i mahfûzdan dünya semasındaki beytü'l-izze'ye indirilmiştir.⁸⁵ Halbuki Kur'an vahyin Ramazan ayında⁸⁶, şerefli ve mübarek bir gecede⁸⁷ Hz. Peygambere indirilmeye başladığını vurgulamaktadır. Bu iniş bir defada olmayıp beytü'l-izze'den değil, levh-i mahfûzdan gerçekleşmiştir.⁸⁸ Bu yüzden ayetler nüzul sürecinde oldukça açık bilgi vermesine rağmen böyle anlamsız bir teori üretilmesini anlamak mümkün değildir.

Kur'an'ın toptan indirilmesi anlayışı yaşanan tarihi olgulara da terstir. Ayetler belli bir süreç içerisinde yaşanan olaylara bağlı olarak bir realite üzerine gelmiştir. Zaten Kur'an'ın bir hidayet rehberi olmasının anlamı da budur. Bu anlamda kitap, yaşanan olguyla ilgili olarak ilahi yönlendirmenin somutlaşmış ve yazıya geçirilmiş halidir. Kur'an'ı önceden kurgulanmış bir metin olarak okumamızı imkansız kılan en önemli gerçek Kur'an'ın metinleşme tarihidir.⁸⁹ Bu yüzden henüz olaylar yaşanmadan önce bu olaylardan bahseden ayetlerin levh-i mahfûzdan dünya semasına inmesinin bir izahı ve mantığı yoktur.⁹⁰ Kur'an'ın maddi bir kitap gibi levh-i mahfûzdan alınarak başka bir mekana indirildiğini ifade eden rivayetler gerçeği yansıtmamaktadır.⁹¹

83 Bakara, 2/185; Kadr, 97/1; Duhân, 44/3.

84 Kadr, 97/1; Duhân, 44/3.

85 Krş. Rıza, *Tefsiru'l-Kur'an*, c. 2, s. 162; Kasımi tefsirinde, Hz. peygamberden mütevatir bir haber olmadıkça Kur'an'ın Kadir gecesinde toptan beytü'l-izze'ye nazil olduğu türünden rivayetleri akaide sokmanın caiz olmadığını, bu tür rivayetlerin kabul edilemeyeceğini söylemekte ve Müslümanların bu konuda hassas davranmadıklarından şikayet etmektedir. (Kasımi, *Mehasinü'l-Te'vil*, c. 17, s. 215-219).

86 Bakara, 2/185.

87 Kadr, 97/1; Duhan, 44/3.

88 Vâkı'a, 56/77-80; Burûc, 85/22.

89 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 57.

90 Ateş, *Çağdaş Tefsir*, c. 11, s. 23.

91 Ateş, *Çağdaş Tefsir*, c. 1, s. 307 bkz. Salih, Subhi, *Mebâhis fi Ulumi'l-Kuran*, Beyrut 1965, s. 51; Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 132.

Hareket noktası Kur'an'ın bizzat kendisi olması gerekirken vahiyle ilgili kavramları anlamada farklı noktalardan hareket edilmesi anlam kaymasına ve tutarsızlığa neden olmuştur. Vahyin güvenilirliğini ispatlamak için levh-i mahfûzla kıyaslayarak vahiy bir bütün halinde başka bir mekana indirmenin Kur'an açısından bir tutarlılığı yoktur.

2. Vahiy Meleği Cibrîl

Vahyin nüzul aşamasında önemli olan bir kavram da elçi kavramıdır. Levh-i mahfûzdan sonraki aşama vahyin buradan alınıp insanlara ulaştırılmasıdır. İlahi mesajların bütün insanlara ulaştırılmasında elçi olarak seçilen varlıkların önemi büyüktür. Vahyin bu boyutu gaybi bir özellik taşıdığı için seçilen elçinin bu âleme ait özellikler taşıması gerekmektedir. Vahyin insanlara aktarılarak tebliğ edilmesi ise elçilerden birinin insanlardan olmasını gerektirmektedir.

Elçi anlamına gelen resul kelimesi hem peygamberler hem de melekler için kullanılmakta olup sözü ve risaleti yüklenmiş kişi anlamına gelmektedir.⁹² İlahi iradenin iletilmesinde vahyin birinci aracı, bir varlık kategorisi olan meleklerden seçilmiştir. İkinci aracı ise insani özelliklere sahip olan peygamberlerdir.⁹³ Yaratıcı insanlara yol gösteren vahyini bir melek aracılığıyla peygamberlerine bildirmiştir. Kur'anî ifadeyle vahyin meleklerden seçilen elçinin ismi Cibrîl'dir. Bu isim üç ayette geçmektedir. “De ki: Cibrîl'e kim düşman ise şunu iyi bilsin ki Allah'ın izniyle Kur'an'ı senin kalbine bir hidayet rehberi, önce gelen kitapları doğrulayıcı ve müminler için de müjdecî olarak o indirmiştir. Kim, Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cibrîl'e ve Mikâil'e düşman olursa bilsin ki Allah da inkârcıların düşmanıdır.”⁹⁴

Vahiy meleği Cibrîl için ayetlerde bir çok farklı isim kullanılmaktadır. Bu isimler, Ruh,⁹⁵ Ruhü'l-Kudüs,⁹⁶ Ruhü'l-Emin,⁹⁷ ve Resul'dür.⁹⁸ Vahiy meleğinin farklı isimlerle tanımlanması ona verilen önemin ve değerinin bir göstergesidir. Zira birçok ayette Cibrîl'in, övülerek arşın sahibi katında değerli, güçlü, güvenilen, sözü dinlenen şerefli bir elçi olduğu özellikle vurgulanmaktadır.⁹⁹ Siret kaynaklarında Cibrîl'i işaret eden başka isimler de kullanılmaktadır. Ehl-i Kitap alimleri vahiy meleğini namus olarak isimlendirmektedir.¹⁰⁰ Namus ise sır saklayan, gizli bir takım bilgilere sahip

92 Râgıb, *Müfredât*, s.195.

93 “Allah meleklerden de insanlardan da elçiler seçer. Şüphesiz Allah işitendir, görendir.” (Hac, 22/75).

94 Bakara, 2/97-98; Ayrıca bkz. Tahrîm, 66/4.

95 Nahl, 16/2; Meryem, 19/17-22; İsrâ, 17/85; Enbiyâ, 21/91; Mü'min, 40/15; Me'âric, 70/4, Nebe', 78/38; Kadr, 97/4.

96 Bakara, 2/87; Mâide, 5/110; Nahl, 16/102.

97 Şu'arâ, 26/193-195.

98 Meryem, 19/17-19.

99 Hâkka, 69/40; Necm, 53/5,6; Tekvîr, 81/19-21; Razi, Allah'ın Cebrâil'i risalet, kerem, kuvvet, çok muteber, sözü dinlenen ve güvenilen olarak altı sıfatla nitelendirdiğini söylemektedir. (Razi, *Tefsir-i Kebir*; c. 22, s. 533-535).

100 Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübesinin Hıristiyan bir alim olan Varaka b. Nevfel'e anlatılması so-

olan kimse demektir.¹⁰¹ Böylece namus Cibrîl'i işaret eden bir başka isim olmaktadır. Böyle bir ismin verilmiş nedeni de emanet edilen vahyi gerektiği gibi koruyup muhafaza etmesinden dolayıdır.

Vahyin tabiatı, vahyin ilk muhatapları tarafından anlaşılamadığı için Kur'an bu konuda açıklama yapmıştır. "Sana Ruh hakkında soruyorlar. De ki ruh Rabbimin emrindedir. Size bu konuda ilimden az bir şey verilmiştir."¹⁰² Ayetteki ruh teriminin anlamı üzerinde farklı yorumlar yapılmış ve genel olarak bedenın karşıtı anlamındaki ruh kavramıyla izah edilmiştir. İlk çağ felsefi düşüncesinin oluşumundan itibaren ruh beden ayırımına gidilmiş ve bu düşünce klasik kültürümüzü de etkilemiştir. Ruhun ne olduğunun bildirilmemesi, ilahi hikmetin bir eseri olarak görülmektedir. Zira bu hususun açıklanmama gerekçesi ilahi ilim karşısında insanın acziyetini bilmesi olarak yorumlanmaktadır.¹⁰³ Oysa ayetteki bu terimin bedenın karşıtı anlamındaki ruh kavramıyla bir ilgisi yoktur. Bu terim, Kur'an'da vahiy ve vahiy meleğini tanımlamak için kullanılmaktadır.¹⁰⁴ Buradaki ruh, hayatın karşılığı olan ruh değil, Kur'an'ı indiren Ruh'tur.¹⁰⁵

Cahiliye Arap toplumunda şairle cin arasında çok yakın bir ilişki kurulmuştur. Her şairin ara sıra kendisine gelip ilham veren özel bir cini vardı. Kendi cinini samimi bir arkadaş olarak gören şair, bu cinin ilhamını daima gökten aşağı gelen bir şey olarak hissedirdi. Şiir ilhamının bu özelliğini anlatmak için genellikle aşağı inme manasına gelen nüzul kelimesi kullanılırdı.¹⁰⁶ Bu inançlarından dolayı Araplar Kur'an'ın da cinler tarafından gökten alınıp Hz. Peygamber'e verildiğini sanmışlar, bu nedenle kâhin, şair ve mecnun lakaplarını yakıştırmışlardır.¹⁰⁷ Ancak Kur'an bu yanlış algılayışı şiddetle reddetmektedir. "Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin uçlarından bucaklarından geçip gitmeye gücünüz yeterse geçip gidin. Çok özel bir güç olmadıkça geçip gidemezsiniz. Üzerinize ateşten alev ve duman gönderilir de

nucu heyecanlanarak şöyle dediği rivayet edilir. Kuddüs, Kuddüs! Eğer doğru söylüyorsan ona gelen Musa'ya gelen vahiy meleği Namus'dur. (İbn-i Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Mısır 1936, c. 1, s. 254, bkz. Buhari, Sahih, (Babu Bed'i'l Vahy), c. 1, s. 3) Onun böyle bir ifade kullanması vahiy geleneğini çok iyi bildiğini göstermektedir.

101 Herevî, Ebu Ubeyd Kasım b. Selam, *Garibu'l-Hadis*, Darul Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1986, s. 315; İbnu'l Esir, Mecdüddin b. M. b. Muhammed, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, Hayriye Matbaası, Mısır, c. 4, s. 188; Namus kelimesi lügatte sahibu'l-sırrı'l-hayr, casus kelimesi ise sahib-u sırrı'ş-şer manasına gelir. Nemestu's-sırra onu gizledim, nemestu'r-racule ise onunla sırlarını paylaşım demektir. (İbn-i Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 3, s. 722).

102 İsrâ, 17/85.

103 Ruhun mahiyeti hakkında yapılan geniş tartışmalar için bkz. Kastallâni, Ebu'l Abbas Ahmed b. Muhammed, *Mevâhibu Ledünniye Tercemesi Meâlimu'l-Yakin*, mütercim: Şair Abdülbaki, 1316, s. 43.

104 Bu nedenle Ruh kelimesi klasik anlamının dışında "emr" kelimesinin anlam alanı içinde anlaşılmalıdır. Şakir Kocabaş, *İslam'da Bilginin Temelleri*, İz yayıncılık, İstanbul 1997, s. 139.

105 Derveze, İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, 1962, c. 3, s. 263.

106 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 159.

107 Elik, Hasan, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, MÜİFV Yay, İstanbul 1988, s. 77.

birbirinizi kurtaramaz ve yardımlaşamazsınız.”¹⁰⁸ Görüleceği gibi cahiliye anlayışı vahiy meleği yerine cinleri koyarak vahiy olgusunu inkar etmiştir. Bu yüzden Kur’an vahiy esnasında Hz. Peygamberin vahiy elçisini canlı bir şekilde müşahade ettiği vahiy olgusunu kabullenemeyen insanlara ifade etmektedir.¹⁰⁹ Bu ifadelerde Hz. Peygamberin bir hayal görmediği, vahiy Cibrîl’den alarak gerçek bir tecrübe yaşadığı vurgulanmaktadır.

Vahyin vahiy meleği tarafından levh-i mahfûzdan alınarak Hz. Peygamber’e ulaştırılma olayının mahiyeti farklı şekillerde yorumlanmıştır. Vahyin indirilişi hakkında üç görüş vardır. 1. Vahiy, Arapça lafızlardan oluşur. 2. Cebrâil sadece manaları indirir, Hz. Peygamber bu manaları kavrar, Arapça olarak ifade eder. 3. Cebrâil’e sadece mana verilmiş, bu manayı Arapça olarak lafza çevirmiş, bunları olduğu gibi indirmiştir.¹¹⁰

Vahyin levh-i mahfûzdan Cebrâil tarafından alınışı kesin ve açık olmasına rağmen kaynaklarda ilahi bilginin “sefera” denilen bir grup yazıcı melek tarafından Cibrîl’e yazılı belgeler şeklinde verildiği görüşü hakimdir.¹¹¹ Bir diğer görüş de Cebrâil’in vahiy beytü’l-izzeye getirerek kiramen katibine veya meleklerle yazdırarak Hz. Peygamber’e ulaştırdığını iddia etmektedir.¹¹² Her iki farklı yorumun da hareket noktası aynı ayetlerdir. “Hayır! Şüphesiz bu âyetler, değerli ve güvenilir kâtiplerin elleriyle yüce ve tertemiz kılınmış mukaddes sahifelerde yazılı bir öğüttür; dileyen ondan öğüt alır.”¹¹³ Ayetteki “sefera” kelimesi melekler olarak yorumlanıp vahiy elçisi meleklerin birden fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır. “Sifr” kelimesi kitap anlamına gelmekte olup “Safir” kelimesi de kâtip anlamına gelmektedir. Sefera ise safir kelimesinin çoğulu olup kâtipler anlamındadır. Kâtibe bu ismin verilmesi bir şeyi açıklaması anlamıyla yakından ilgilidir.¹¹⁴ Bu anlama göre Sefera’nın vahiy kâtipleri olması daha doğrudur. Bu elçiler, vahiy insanlara ulaştırdıkları için övülmektedir. Yaptıkları görevin yüceliğine atfen de ayetteki güzel sıfatlarla nitelendirilmişlerdir.¹¹⁵

108 Rahmân, 55/33,35.

109 Necm, 53/1-14; Tekvîr, 81/22-23; Ayrıca bu konudaki rivayetleri topluca görmek için bkz. Beyhaki, *Mevsûatü’l-Esmâ ve ş-Sıfat*, Beyrut 2006, c. 1, s. 564-569.

110 Suyuti, *El-İtkân*, c. 1, s. 139.

111 Zerkânî, *Menâhilü’l-İrfân*, c. 1, s. 46-47; Zerkeşi, *Burhan*, c. 1, s. 229; Suyuti, *El-İtkân*, c. 1, s. 131-132; Bu anlayışa göre Cebrâil göksel âleme has bir yazı şeklinde aldığı vahiy söze dönüştürmekte, söz kalıplarına dökerek insan düzeyine indirgemektedir. Bu aşamada söze büründürme melek Cebrâil tarafından olduğu için nasıl olduğunu bilemiyoruz. Bu söz haline gelme bizim dilimizdeki gibi bir söze dönüşme değildir. Simge ve semboller söze dönüştürülmüşse bu da bir tercümedir. Bu sefer sembol ve işaretlerin söze dönüşme şeklinde tercüme yaşanmıştır. Bu aşamada sembollere mana verilmesi, onların anlaşılır hale getirilmesi söz konusudur. (Hidayet Aydar, “Kur’an ve Tercüme”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, 2010, c. 46/3, s. 112).

112 Zemahşeri, *Keşşâf*, c. 2, s. 554; Suyuti, *El-İtkân*, c. 1, s. 140.

113 Abese, 80/11-16.

114 İbn-i Manzur, *Lisânu’l-Arab*, c. 2, s. 155.

115 İbn-i Aşur, *et-Tahrir ve’l-Tenvir*, c. 30, s. 118.

Kur'an'a göre vahiy elçisi melek bir tane olup birden fazla olduğunu kabul etmek tutarlı değildir. Zira Kur'an vahiy meleğinin ismini açıklamış ve vahiy görevini sadece bu elçiye tahsis etmiştir. Ancak tartışmalara baktığımızda melekler boyutunda vahiyyle ilgili farklı kategoriler üretilmesi vahiy anlayışımızı bulandırmıştır. Vahiy elçilerinin sayısının çoğaltılması vahyin güvenilirliğiyle ilişkilendirilse de Kur'an açısından tek bir elçinin farklı isim ve sıfatlarla nitelendirilmesi onun güvenilirliğini daha da kuvvetlendirmektedir.¹¹⁶ Zira elçinin görevi de aldığı mesajı tam ve eksiksiz olarak istenilen yere ulaştırmaktır.¹¹⁷

3. Peygamber

Vahyin nüzul aşamasında ikinci elçi peygamberdir. Vahiy meleği elçi olarak ifade edildiği gibi peygamber de elçi olarak görevlendirilmiştir. Yaratıcı, iradesini insanlara bildirmek için insanlardan da bir elçi seçmektedir. İlahi iradeyi insanlara aktarmada kullanılan birinci aracı insanüstü bir varlık olan melek, ikinci aracı ise peygamberlerdir. Bu anlamda peygamberler sadece vahiy almakla değil, aynı zamanda insanlara aktarmakla da görevlidir.

Ayetler özellikle peygamberlerin elçilik görevine büyük bir vurgu yapmaktadır. “Ey Resûl! Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah, kâfirler topluluğuna rehberlik etmez.”¹¹⁸, “Ben size Rabbimin vahyettiklerini tebliğ ediyorum ve size nasihat ediyorum. Sizin bilmediğiniz şeyleri de Allah tarafından gelen vahiy ile biliyorum.”¹¹⁹, “Size Rabbimin vahyettiklerini tebliğ ediyorum ve ben sizin için güvenilir bir öğütçüyüm.”¹²⁰

Elçilik görevini ifade eden Resul ve Nebi kavramları vahiy olgusuyla doğrudan ilişkilidir. Nebi haber veren demektir.¹²¹ Bu anlamda nebi, kendisine verilen gayb haberlerini insanlara ulaştıran kimse demektir. Ancak nebi kelimesinin gelecekte haber vermek anlamındaki kehanetle hiçbir ilgisi yoktur.¹²² Zira Kur'an'a göre peygamber gelecekte haber veren kimse değil, ilahi iradenin bildirmiş olduğu kadar gaybden

116 Şüphesiz O Kur'an, değerli, güçlü ve Arş'in sahibi katında itibarlı, orada itaat edilen, güvenilir bir elçinin getirdiği sözdür. (Tekvîr, 81/19-20).

117 Elçi vahiy olduğu gibi indirir. Bu da hükümdarın elçisine mektup vererek bunu falana oku diye emretmesi elçinin bunu eksiksizce okuması gibidir. (Suyuti, *el-İtkân*, c. 1, s. 141).

118 Mâide, 5/67.

119 A'râf, 7/62.

120 A'râf, 7/68; krş; “Şuayb onlardan yüz çevirdi ve içinden dedi ki: “Ey kavmim! Ben size Rabbimin gönderdiği gerçekleri duyurdum ve size öğüt verdim. Artık kâfir bir kavme nasıl acırım!” (A'râf, 7/93); “Daha önce gelip geçen o peygamberler, Allah'ın vahiylerini tebliğ eden, Allah'tan korkan, başka hiç kimseden korkmayan kimselerdir. Allah, hesap görücü olarak yeter.” (Ahzâb, 33/39); “Benim yaptığım ancak Allah katından olanı, O'nun gönderdiklerini tebliğdir. Artık kim Allah ve Resûlü'ne karşı gelirse, bilsin ki ona içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi vardır.” (Cin, 72/23).

121 İbn-i Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 1, s. 561.

122 İzzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 172 krş. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 135.

haber veren kimsedir.¹²³ Bu yüzden uyarıcı ve müjdeleyici özelliğine sık sık vurgu yapılmaktadır. “Ey Nebi, Şüphesiz biz seni bir şahit, müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik.”¹²⁴

Resul ise elçi anlamına gelmektedir.¹²⁵ Bu kavram daha çok peygamberlerin Allah ile insanlar arasındaki elçilik vasfını vurgulamaktadır. Fakat klasik kelimada resul ve elçi kavramları birbirinden ayrı tutularak farklı şekilde tanımlanmışlardır.¹²⁶ Ancak Kur’an’ın bazı elçileri hem nebi hem de resul olarak adlandırması böyle bir ayrımı güçleştirmektedir.¹²⁷

Resul ve nebi kelimelerinin aynı ayette kullanılmış olmaları onların birbirinden farklı olduğu anlamına gelmez. Yaratıcı bizim nebimiz ile diğer nebilere ayırmıştır. İsimlendirme farklılıklarını dışarıda bırakmamak için her iki kelime birlikte kullanılmaktadır. Nebi haber veren, resul elçi anlamına geldiğinden iki kavram da aynı şeyi ifade etmektedir.¹²⁸ Nebi’yi resul yapan alınan mesajın başkalarına aktarılmasıdır.¹²⁹ Bu yüzden iki kavram eş anlamlı olup, aynı şey farklı isimlerle vurgulanmaktadır.

Kur’an’da Peygamberliğin sürekli olarak vurgulanan yönü hatırlatan, uyarıcı ve öğüt veren anlamına gelen müzekkir olmasıdır.¹³⁰ Dolayısıyla mesaja da tezkire, yani hatırlatıcı ve uyarıcı denilir. Bu daha önce bilinen ve unutulmuş bir şeyin zihnen hatırlatmak değil, daha çok bir şeyi zihinde tutmak ve ona uygun davranışı benimsetmektir.¹³¹ Böylece kelimenin Kur’ani kullanımı uyarıcı anlamıyla ilgili olmaktadır.

123 “O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak dilediği peygamberler bunun dışındadır. Çünkü O, onlerinden ve ardından gözcüler salar ki böylece onların Rablerinin gönderdiklerini hakkıyla tebliğ ettiklerini bilsin. Allah onların nezdinde olup bitenleri çepeçevre kuşatmış ve her şeyi bir bir saymıştır.” (Cin, 72/26-28).

124 Ahzâb, 33/45; ayrıca bkz: Fetih, 48/8; Bakara, 2/119; İsrâ, 17/105; Furkân, 25/56; Sebe’, 34/28; Fâtır, 35/24; Fussilet, 41/4; Hicr, 15/89.

125 İbn-i Manzur, *Lisânu’l-Arab*, c.1, s.1166.

126 Genel anlamda bu iki kelimenin ayrı şeyleri ifade ettiği düşünülmektedir. Resul, kendisine kitap verilen ve kendinden önceki peygamberin şeriatını kaldıran peygamberdir. Oysa nebi peygamber olmakla birlikte kendisine kitap verilmeyen kimsedir. Dolayısıyla nebi kendinden önceki resulün şeriatını neshedemez ve ona uymak durumundadır. (Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkâhîr b. Tahir b. Muhammed, *Usulu’d-Din*, İstanbul 1928, s. 154; Pezdevi, Ebu’l Hasan b. Muhammed b. Hüseyin, (*Usulu’d-Din*) *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev: Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1980, s. 320); Resul ve nebi ayrımı hakkında yapılan uzun tartışmalar için bkz. (Eyyubi, A. b Salih, *Haşiye ala Haşiyeti’l-Hayali*, İ. Efendi matb., İstanbul 1307, s. 12,13); Farklı bir yoruma göre ise Nebi kelimesi sadece Yahudi ve Hristiyan geleneğine ait peygamberler için kullanılmaktadır. (Watt., *Kur’an’a Giriş*, çev: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006, s. 43).

127 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 136.

128 Kadı, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, Kahire 1965, s. 567-568; Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım, Ankara 1992, s. 59.

129 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 83.

130 “Artık sen öğüt ver! Sen ancak bir öğüt vericisin.” Çâşiye, 88/21; krş. En’âm, 6/70; Kâf, 50/45; Zâriyât, 51/55; Tûr, 52/29; A’lâ, 87/9.

131 Watt, *Kur’an’a Giriş*, s. 42.

Uyarıcının esas görevi mesajı insanlara aktarmaktır. Zira Hz. Peygamber'den, görevinin kendisine verilen mesajları aktarmaktan ibaret olduğunun insanlara açıklanması istenmektedir. “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.”¹³²

Hz. Peygamber, sorumluluk endişesiyle vahyi alırken aceleci davranmıştır. Bu davranış biçimi onun vahiy altındaki ağır sorumluluğunun psikolojik bir yansımasıdır. Ancak ilahi irade mesajını elçisine teslim ederken ilahi destek altında olduğunu hatırlatmaktadır. “Resûlüm! vahyi çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu açıklamak da bize aittir.”¹³³ Bu yüzden sıkça iddia konusu yapılan vahye herhangi bir şey karışması, eksiklik ve yanlışlık gibi durumlar mümkün değildir.

Kur'an'ın bir özelliği olan şiirsel anlatım tarzı ile büyü ve cinler arasında bir bağlantı kurulduğu görülmektedir. Cahiliye döneminde bazı şiir şekilleri büyü ile ilgili amaçlarla kullanılmıştır. Ölçülü satırlarla ve benzer seslerle söylenmiş kelimelerin büyük bir büyü gücü taşıdıklarına inanılırdı.¹³⁴ Kur'an'ın kafiyeli şiirsel üslubu ile yaygın cahiliye kültürü birbirine karıştırılmıştır. Bu yüzden dönemin toplumu Hz. Peygamber'i sıklıkla cinlenmiş şair, büyücü ve kahin sıfatlarıyla itham etmişlerdir.¹³⁵ Zira onların inancına göre şairler ilhamını tabiatüstü bir varlık olan cinlerden almaktaydılar.¹³⁶

Bu yüzden Kur'an, müşriklerin Yaratıcı ile cinler arasında varlıksal bir bağlantı kurduklarını söyleyerek bu anlayışı şiddetle reddetmektedir. “Allah ile cinler arasında da nesep bağı kurdular. Oysa cinler de kendilerinin Allah'ın huzuruna getirileceklerini bilirler. Allah, onların nitelendirdiği şeylerden uzaktır, yücedir.”¹³⁷ Ayrıca Hz. Peygamber'in vahyin gelişi esnasında gösterdiği şiddetli ruhsal ve fiziksel değişimler de cinlerin yönettiği bir şair anlayışına yol açmıştır.¹³⁸ Ancak ayetler Hz. Peygamber'in bu varlıklarla bir bağlantısı olmadığını vurgulayarak doğru anlayışı ortaya koymaktadır. “Resûlüm! Sen öğüt ver. Rabbinin nimeti sayesinde sen ne bir

132 A'râf, 7/188.

133 Kıyâme, 75/16-19.

134 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.172.

135 “Biz, mecnun bir şair için ilâhlarımızı mı terk edeceğiz? diyorlardı.” Sâffât, 37/36; “Dediler ki: Ey kendisine Zikir indirilen kimse, Sen mutlaka bir mecnunsun!” (Hicr, 15/6); ayrıca bkz. Şu'arâ, 26/27; Duhân, 44/14; Zâriyât, 51/39,52; Kalem, 68/51.

136 Bu anlayışa göre şairler ve kahinler, görünmez âlemin bilgisine sahip olduklarını söyleyen kimselerdi. Aldıkları bilgileri tabiatüstü varlıklardan aldıklarını söylüyorlardı. Bu varlıklar onlara göre cinlerdi. (İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.161).

137 Sâffât, 37/158-159.

138 İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.161.

kâhinsin, ne de bir deli.”¹³⁹, “Kaleme ve satır satır yazdıklarına andolsun ki Sen Rabbinin nimeti sayesinde mecnun değilsin.”¹⁴⁰

Kur’an, Hz. Peygamber’in ümmî oluşuna vurgu yapmaktadır. “Onlar, yanlarındaki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir...”¹⁴¹ Ayetlerde geçen ümmî kavramı Hz. Peygamber’in okuma yazma bilmediğine delil olarak kullanılmaktadır. Kur’an’ın hiç okuma yazma bilmeyen bir elçi tarafından tebliğ edilmiş olması onun mucizevi özelliğini güçlendirmektedir.¹⁴²

Söz konusu ayetler önyargısız okunursa kelimenin en tabii anlamı, yazılı kutsal kitapları olmayan kavimlerle ilgilidir. Ayetler ümmînin Yahudi olmayan anlamına geldiğini kesin olarak ortaya koymaktadır. Bu durumda ümmî yerli, yani Arap topluluklarına ait olan anlamına gelmektedir.¹⁴³ Bu anlamda Araplara gönderilen peygamber, Yahudi geleneğine ait olmayıp kendi içlerinden çıkmış yerli bir peygamberdir.¹⁴⁴ Yine ehli kitap ve ümmî kavramlarının karşılıklı olarak kullanılıp aralarında kesin bir ayırım yapılması da bu düşünceyi desteklemektedir.¹⁴⁵ Öyleyse bu konudaki ayetler Hz. Peygamber’in okuma yazma bilmediğiyle ilgili olmayıp Yahudi ve Hıristiyan kitap geleneğini bilmediğiyle ilgilidir.

Hz. Peygamber’in yazı yazmayı bilmediği şeklinde yorumlanan ayet de aslında aynı gerçeği ifade etmektedir. “Sen bundan önce herhangi bir kitabı okumuş yada kendi elinle onu yazmış değildin. Öyle olsaydı, bâtıla uyanlar kuşku duyarlardı.”¹⁴⁶ Ayet, Hz. Peygamber’in önceki din adamları gibi kendi kitaplarını okuyup yazmadığı anlamına gelmektedir. Eğer öyle olsaydı müşriklerin vahiy hakkındaki iddiaları haklılık payına sahip olacak ve vahyin önceki kitapların bir tekrarı olduğu düşüncesi çürütülemeyecekti.¹⁴⁷ Zira vahye karşı şartlanmışlık içinde bulunanlar sürekli olarak

139 Tûr, 52/29.

140 Kalem, 68/1-2; ayrıca bkz. Tekvîr, 81/22.

141 A’râf, 7/157.

142 Alusi, Ebu’l Fadl Şahabuddin Muhammed el-Bağdadi, *Ruhu'l-Meâni fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesâni*, Beyrut 1997, c. 5, s. 231.

143 Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 49; Ehl-i Kitap İsrailoğulları geleneğini devam ettiriyor, ümmiyyun ise kendi kabilelerinin dinini devam ettiriyorlardı. (Şehristani, Muhammed b. Abdulkarim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Mısır 1910, c. 1, s. 485).

144 “Ümmîlere içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara Kitab’ı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O’dur. Kuşkusuz onlar önceden apaçık bir sapıklık içindeydiler.” (Cum’a, 62/2).

145 Âl-i İmrân, 3/20,75; İçlerinde bir takım ümmîler vardır ki, Kitab’ı bilmezler. Bütün bildikleri kulaktan dolma şeylerdir. Onlar sadece zan ve tahminde bulunuyorlar. (Bakara, 2/78).

146 Ankebût, 29/48.

147 Fazlurrahman bu ayetin üç fikir ortaya koyduğunu söylemektedir. En belirginini daha önceki peygamber hikayelerinin öğretilildiğini ileri süren Mekkelilerin ithamlarına karşılık cevap vermektedir. Şayet peygamber bu hikayeleri tebliğe başlamadan önce okuyor ve yazıyor ise onların şüphesi dayanak bulurdu. İkinci nokta ise Hz. Peygamber peygamber olacağını hiçbir zaman tahmin etmemiş ve gayret sarf etmemiştir. Üçüncüsü ise bu ayetteki sen onu yazmıyordun cümlesinde eski kitapları yazan fakat bağlı

vahyin eskilerin masalları olduğu düşüncesinde ısrar etmektedirler. “Bu âyetler, onun, başkasına yazdırıp da kendisine sabah akşam okunmakta olan, eskilerin masallarıdır, dediler.”¹⁴⁸ Arap toplumu daha önceki kitapları bilmeyen ümmi bir toplum olduğuna göre Hz. Peygamber’in Kitab-ı Mukaddes’i hiç okumadığı ve kendisine okunmadığı açıkça ortadadır.¹⁴⁹

Hız. Peygamberin ümmiliğiyle bağlantı kurulan bir diğer konu da diğer kutsal kitapların bir kerede toplu olarak indiği algılayışıdır. “İnkâr edenler: Kur’an ona bir defada topluca indirilmeli değil miydi? dediler. Biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için parça parça indirdik ve onu tane tane okuduk.”¹⁵⁰ Bu ayet Kur’an dışındaki kitapların bir defada indirildiği şeklindeki genel kanıya delil olarak gösterilmektedir. Buna göre inkarcılar bu sözleriyle önceki kitapların bir defada indirildiğini kastetmektedir.¹⁵¹ Bundan dolayı Hz. Musa, okuma yazma bildiği için Tevrat bir kerede indirilmiş, Hz. Peygamber okuma yazma bilmediği için farklı zamanlarda indirilmiştir.¹⁵² Vahyin aralıklı olarak inmesi diğer peygamberlerin aksine ayetleri kolayca ezberleme amacına yöneliktir. Böyle bir anlayış da diğer peygamberlerin okuryazar olup Hz. Peygamber’in okuma yazma bilmediği ön kabulünü doğurmuştur.¹⁵³ Halbuki Kur’an’ın peyderpey geliş yönteminin amacı sürekli ilahi bağlantıyı sağlayarak vahiy elçisini kuvvetlendirmektir.¹⁵⁴

Kur’an, peygamberlik olayını bir bütün kabul ederek evrensel bir olgu olarak görmektedir. İlahi irade elçileri vasıtasıyla insanlarla konuşmaktadır. Bu yüzden insanların ihtiyaçları doğrultusunda her dönemde farklı bölgelere elçiler göndermiştir. İlahi mesajın elçisi olan peygamberler öncelikle kendi kavimlerine gönderilmekle birlikte tebliğ görevleri evrensel bir özellik taşımaktadır. Bütün peygamberlere iman etmenin imanın zorunlu şartlarından birisi olması da bu geçtiği onaylamaktadır.

kalmayan kişileri eleştiren bir ifadenin bulunmasıdır. (Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s.222).

148 Furkân, 25/5; ayrıca bkz. En’âm, 7/25; Enfâl, 8/31; Nahl, 16/24; Mü’minün, 23/83; Neml, 27/68; Ahkâf, 46/17; Kalem, 68/15; Mutaffifin, 83/13.

149 Maturidi bu konuda şunları söylemektedir: Hz. Peygamber daha önce kendi kültürüne ait olmayan yabancı kitaplardaki bilgileri bilmediği halde ehli kitap ve müşriklere okuyordu. Zira Hz. Peygamber peygamberliğinden önce bu iki grup tarafından kendilerine ait herhangi bir kitabı okumadığı ve yazmadığı, şairlerinin yanında bulunmadığı, nesep ilmini ve kaynaklarını bilmediği biliniyordu. (Maturidi, Ebu Mansur, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, Mizan Yayınları, İstanbul 2005, c. 5, s. 283).

150 Furkân, 25/32.

151 Suyutî, *el-İtkân*, c. 1, s. 134.

152 Zerkeşi, *Burhan*, c. 1, s. 231.

153 Suyutî, *el-İtkân*, c. 1, s. 134.

154 Bedevî, Ahmed, *min Belâğâti’l-Kur’an*, Mısır, trsz, s. 286.

4. Kitap

Peygamberlerin uyarıcı ve öğüt verici olmaları onların tebliğ görevini açıklamaktadır.¹⁵⁵ Tebliğ, evrensel bir görev olup aslında bütün zamanları ve insanları kapsamaktadır. Din tek olduğu için bütün peygamberler bu dinin temsilcileridir. Bu anlamda elçilerin yaptığı görev, peygamberlik zincirinin kendilerine düşen halkasını tamamlamaktır. Tevhit bölünmez bir halka olduğundan dolayı bütün peygamberler aldıkları sorumluluğu titizlikle yerine getirmişlerdir.

Peygamberlerin tebliğ görevinin en önemli sonucu bütün vahiyleri içine alan bir kitap ortaya koymalarıdır. Bu yüzden vahiylerin toplamı olan kitap, elçilik görevinin önemli bir aracı olmaktadır. Zira vahyin bütün insanlara ulaştırılmasında evrensel bir tebliğ aracına ihtiyaç vardır. Ayetlerde peygamberliğin sıklıkla kitap ve hikmetle zikredilmesi bu önemi göstermektedir. “Andolsun, biz Nûh’u ve İbrahim’i peygamber olarak gönderdik. Peygamberliği ve kitabı onların soylarına da verdik. Onlardan kimi doğru yola ermiştir, ama içlerinden birçoğu da fasık kimselerdir.”¹⁵⁶ “Onlar kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir...”¹⁵⁷ Bu anlamda peygamberlik ve kitabın verilmesi ilahi bir nimet olmaktadır. “İşte böylece sana da emrimizle Kur’an’ı vahyettik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola erdirdiğimiz bir nur kıldık. Şüphesiz ki sen doğru bir yolu göstermektesin.”¹⁵⁸

Elçinin getirmiş olduğu mesajın temel görevi kılavuzluk yaparak insanları hidayete ulaştırmaktır. Kur’an, hidayeti yol kavramıyla birlikte kullanılmaktadır.¹⁵⁹ Yolu ifade eden sebil, sırat ve tarik kavramları bir yol göstericiyi gerekli kılmaktadır. İlahi ayetlerle gösterilen yol doğru yoldur ve kişiyi kurtuluşa ulaştırır.¹⁶⁰ Bu yola ulaşacak olan da mesajlarıyla insanlara kılavuzluk yapacak olan elçileri gönderen İlahi iradedir. “Sana Kitabı, ancak ayrılığa düştükleri şeyleri onlara açıklaman için ve iman eden bir topluma doğru yolu gösterici ve rahmet olarak indirdik.”¹⁶¹ Öyleyse Kur’an

155 “Bu, kendisiyle insanları uyarman, inananlara öğüt vermen için sana indirilen bir kitaptır. Artık bu hususta kalbinde bir şüphe olmasın.” (A’râf, 7/2).

156 Hadîd, 57/26.

157 En’âm, 6/89; “Biz, Allah’a ve bize indirilene; İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ve nesillerine indirilene, Musa ve İsa’ya verilenlerle Rableri tarafından diğer peygamberlere verilenlere, onlardan hiçbirini arasında fark gözetmeksizin inandık ve biz sadece Allah’a teslim olduk, deyin.” (Bakara, 2/136); “Onlar kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir... İşte o peygamberler Allah’ın hidayet ettiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy. De ki: Ben peygamberlik görevime karşılık sizden bir ücret istemiyorum. Bu Kur’an âlemler için ancak bir öğüttür.” (En’âm, 6/89-90)

158 Şûrâ, 42/52.

159 En’âm, 6/153-154; Nisâ, 4/68, 175; Fetih, 48/2, 20; Fatiha, 1/6; Tâ-Hâ, 20/135; Sâffât, 37/118; Ahzâb, 33/4, Kasas, 28/22.

160 İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s.136.

161 Nahl, 16/64; “Gerçekten onlara, inanan bir toplum için yol gösterici ve rahmet olarak, ilim üzere açıkladığımız bir kitap getirdik.” (A’râf, 7/52); “O gün her ümmetin içinden kendilerine birer şahit göndereceğiz. Seni de hepsinin üzerine şahit olarak getireceğiz. Ayrıca bu Kitab’ı da sana, her şey

yol gösterici ve rahmet olarak ifade ettiği mesajlar bütününi sürekli kitap olarak isimlendirmektedir.

Kutsal kitaplar, Allah ile mesaj gönderdiği insanlar arasında birer ahitleşme örneğidir.¹⁶² Bu açıdan Tevrat, İncil ve Kur'an esas itibarıyla birbirinden farklı değildir. "O, sana Kitabı hak ve kendinden öncekileri doğrulayıcı olarak indirdi."¹⁶³ Her risalet ve kitap öncekinin yenilenmesinden başka bir şey değildir. Böylece tevhitin peygamberler ve kitaplar konusundaki birliği elde edilmektedir.¹⁶⁴ Zira tevhit, resuller ve kitaplar arasında bir ayırım yapmama anlamına gelmektedir.¹⁶⁵ Ancak Ehli kitap bu tevhit zincirini koparmıştır. Haniflik olarak tanımlanan peygamberler zincirinin temsil ettiği dinlerin temelinde birliği düşüncesini yok etmişlerdir.¹⁶⁶ Bu yüzden Kur'an onların bu tavrını şiddetle eleştirmekte ve sıkça önceki kitapların devamı olduğunu ve onları tasdiklediğini vurgulamaktadır.¹⁶⁷

Ayetlerde peygamberlere kitabın ve hikmetin verilmesi insanlar arasında hüküm vermenin ve bilginin kaynağı olarak görülmektedir. Kitap ve hikmet insanın bilemeyeceği şeylerin öğretilmesiyle yakından ilgilidir. "Allah sana Kitab'ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir."¹⁶⁸ Ayetlerde geçen kitap ve hikmet ikilemesindeki hikmet kavramı farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bazı tasavvufçulara göre hikmet, ayetlerin gizli anlamına işaret etmekte ve bu anlamlar özellikle müteşabihatta gizlenmektedir.¹⁶⁹ Bu yüzden bu tür ayetlere ilginç batını anlamlar yüklenip tuhaf bir yorum mantığı geliştirilmiştir. Bazı fıkıhçılara göre de hikmet peygamberin sünnetini tanımlamaktadır. Zira kitap Kur'an olup hikmet kitapla birlikte anıldığı için sünnet anlamına gelmektedir.¹⁷⁰

Ancak yapılan farklı tanımlar bu kavramın gerçek anlamını tam olarak ortaya koymamaktadır. Hikmet kavramının içinde bilgi ve fiil olmak üzere iki önemli unsur

için bir açıklama, bir hidayet ve rahmet kaynağı ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik." (Nahl, 16/89); "Kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi? Elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibret vardır."(Ankebût, 29/51); "Sen, bu kitabın sana verileceğini ummuyordun. Ancak o, Rabbinden bir rahmet olarak sana verildi. Öyle ise kâfirlere sakın arka çıkma."(Kasas, 28/86).

162 Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınları, Ankara 2005, s. 248.

163 Âl-i İmrân, 3/3; ayrıca bkz.: Mâide, 5/44, 46, 48.

164 Paçacı, Mehmet, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 83.

165 Bakara, 2/136.

166 Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 214.

167 Âl-i İmrân, 3/78, 98, 99, 105; Nisâ, 4/47; En'âm, 6/20; Ankebût, 29/46, Furkân, 25/35.

168 Nisâ, 4/113; ayrıca bkz.: Âl-i İmrân, 3/48, 81, 164; Bakara, 2/129, 151; Nisâ, 4/54, 105; Mâide, 5/110; Cum'a, 62/2.

169 Rabbâni, Ahmed Faruki Serhendi, *Mektûbât-ı Rabbâni*, çev. A. Akçiçek, Çile Yayınları, İstanbul 1979, c. 1, s. 865; bkz. Kâşânî, Kemaleddin Abdurrezzak, *Letâifu'l-'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlham*, Tahran 2000, s. 251; Bursevi, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyan*, 1926, c. 1, s. 235-236.

170 İmam Şâfiî'nin bu konudaki düşüncesi şöyledir. "Allah, kitabı zikretmiştir ki o, Kur'andır. Hikmeti de zikretmiştir. Kur'an ilmine vakıf olanlardan beğendiğim birinden, hikmet, peygamberin sünnetidir, de-

bulunmaktadır. Bu anlamda eşyanın tabiatının kavranması, filin düzenli ve sağlam olmasının sebebidir.¹⁷¹ Hadid-25 ayeti bu konuda açıklayıcı bir bilgi sunmaktadır. “Andolsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik.” Ayetteki mizan kelimesi, kitap ve hikmet ikilemesinde olduğu kitap kelimesiyle aynı şekilde geçmektedir ve hikmetle eş anlamlıdır. O halde Hikmet, aslında mizan olup kitabın üzerine oturduğu akılcı temeldir. Dengeli bir yaşam sürdürme konusunda insana yardım eden bir özelliktir.¹⁷² Bu anlamda mizan eşitliği sağlayacak olan hukukun ölçüsü olmaktadır.¹⁷³

Hız. Peygamberin daha önce kitap ve imanla ilgili konulardan haberi olmadığını ifade eden ayet bu konuda vahyin gerekliliğini ortaya koymaktadır.¹⁷⁴ İman hususunda akıl yeterli olmayıp vahiy ile açıklanması gereken noktalar vardır. Bu anlamda iman etme gereklilik ve şartlarının yeterince bilinmesi Kitap olgusuna bağlanmaktadır.¹⁷⁵ Zira vahyedilen kitabın okunmasının Hız. Peygamberden istenmesi¹⁷⁶ ona uymayı ve yükümlülüklerinin yerine getirilmesini vurgulamaktadır.¹⁷⁷ Bu yüzden Kitab’ı tebliğ hususunda Peygamberlerin de mutlaka sorguya çekilecekleri hatırlatılmaktadır.¹⁷⁸ Bu açıdan vahyin inişinden itibaren topluma sağlıklı bir şekilde tebliğ edilmesi ve sonraki nesillere bozulmadan iletilmesi önemli bir görevdir. Bu da vahyin yanlıştan korunmuş bir şekilde doğru olarak ulaştırılması açısından önemli olup tebliğ görevinin sorumluluğu ve ağırlığını göstermektedir.

diğini işittim. Allah bilir, ancak bu onun söylediği gibidir. Çünkü Kur’an zikredilmiş hikmette ona tabi kılınmıştır. Allah, insanlara kitap ve hikmetin öğretilmesinin onlara kendi lütfu olduğunu zikretmiştir ki, buna göre, burada hikmetin ancak, peygamberin sünneti olduğu söylenebilir. Zira hikmet, Allah’ın kitabıyla birlikte anıldığı için, peygambere itaat farzdır. Kur’an, insanları kesin olarak peygamberin emirlerine itaate çağırır. Bu nedenledir ki, Allah’ın kitabında ve Hız. Peygamber’in sünnetinde yer almayan bir söz için, bu farzdır, denilmez. Bu durumda Şâfiî’ye göre Sünnet, Allah’ın murat ettiği manayı açıklayan, vahyin genelini ve özelini gösteren bir delildir.” (Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris, *er-Risale*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara 1996, s. 51-52).

171 Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tusî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, Beyrut 2003, s. 126.

172 Abdüllatif, Seyyid, *Kur’an’ın Zihni İnşası*, çev. Kürşat Atalav, Pınar Yayınları, İstanbul 1995, s. 60.

173 Herevi, *Tefsiru Hadâiku'r-Ravhi ve'r-Rayhân*, 2008, c. 26, s. 69.

174 Şûrâ, 42/52; Kasas, 28/86; Ankebût, 29/48.

175 Elmalılı, *Hak Dini*, c. 7, s. 40.

176 “Rabbinin kitabından sana vahyedileni oku. O’nun kelimelerini değiştirecek hiçbir kimse yoktur. O’ndan başka asla bir sığınak da bulamazsın.” (Kehf, 18/27).

177 Razi, *Tefsir-i Kebir*, c. 15, s. 162.

178 “Elbette kendilerini peygamber gönderilen kimseleri de, gönderilen peygamberleri de mutlaka sorguya çekeceğiz! Ve onlara yaptıklarını tam bir bilgi ile mutlaka anlatacağız. Biz, onlardan uzak değiliz.” (A’râf, 7/6-7).

SONUÇ

Esas itibarıyla peygamberlere geliş şekli bir sır olan vahiy olgusu ilahi iradenin sözel bir ifadesidir. Yüce Yaratıcı'nın konuşması olan vahiy, kendi iradesini dil aracılığı ile insanlara bildirmesi anlamına gelmektedir. Bu konuşma insana ait olmayan bir dille değil insanın açıkça anlayabileceği bir dille gerçekleşmektedir.

Allah ile insan arasında varıksal mahiyet farklılığının bir sonucu olan vahiy realitesi farklı açılardan tartışılmıştır. Vahiy esnasında peygamberin insani tabiatına dair tartışmalardan vahyin lafız ve mana bütünlüğüne sahip olarak gelip gelmediğine kadar bir çok husus tartışma konusu yapılmıştır. Kur'an'ın Arapça lafzının aidiyeti sorunu farklı teorilerin üretilmesine neden olmuştur. Ancak klasik tartışmalarda da görüleceği gibi lafız ve mana ayırımına gitmek vahiy olgusu açısından mümkün görünmemektedir. Zira ilahi mesajın lafız ve manadan oluşan bir bütün halinde ve anlaşılacak üzere gönderildiği ortadadır.

Kuran vahiyyle ilgili olarak nüzul sürecine dair temel kavramlardan bahsetmektedir. Bu unsurlar Kur'an'ın kavramsal çerçevesi içerisinde doğru vahiy algısını ortaya koymaktadır. Kur'an, vahyin kaynağı olan ilahi iradeden sonra vahyin nüzul aşamasında dört önemli kavramı sürekli vurgulamaktadır. Bunlar levh-i mahfuz, vahiy meleği, peygamber ve kitap kavramlarıdır. Zira bütün bu unsurlar inkarcılara karşı vahyin gerçekliğini ve tutarlılığını vurgulamaktadır.

Klasik kültürümüzde tenzil ve inzal kelimelerinin karşılaştırılarak farklı bir nüzul teorisi üretildiğini görmekteyiz. Kur'an'da vahiyyle ilgili temel kavramların sıklıkla vurgulanması vahiy anlayışımızı netleştirmesi gerekirken böyle bir anlayış sonucunda giderek daha karmaşık bir yapıya bürünmüştür. Zira nüzul olayına böyle bir bakış açısı birçok hikmetlere dayandırılmaktadır. Ancak böyle bir anlayış sonucunda vahyin nüzul aşamaları çoğaltılmış ve ara formüller üretilmiştir. Halbuki Kur'an açısından böyle bir nüzul teorisini savunmak mümkün görünmemektedir.

Kaynakça

- Abdüllatif, Seyyid, *Kur'an'ın Zihni İnşası*, çev: Kürşat Atalav, Pınar Yayınları, İstanbul 1995.
- Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım, Ankara 1992.
- Alusi, Ebu'l Fadl Şahabuddin Muhammed el-Bağdadi, *Ruhu'l-Meâni fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve Ş-Sebi'l-Mesâni*, Beyrut 1997.
- Amidî, Seyfuddin, *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelam*, Kahire 1971.
- Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar, İstanbul 1988.
- Aydar, Hidayet, *Kur'an ve Tercüme*, Diyanet İlmî Dergi, c. 46/3, Ankara 2010.
- Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *Usulu'd-Din*, İstanbul 1928.
- Bedevi, Ahmed, *min Belâğâti'l-Kur'an*, Mısır trsz.
- Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Kitabu'l-Esma ve Ş-Sıfat* Beyrut.
- *Mevsuatü'l-Esmâ ve Ş-Sıfat*, Beyrut 2006.

- Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih* 1315.
- Bursevi, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyan* 1926.
- Cündioğlu, Dücane, *Sözün Özü*, Tibyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Cürçani, Ali b. Muhammed es-Seyyid es-Şerif, *Tarifât*, İstanbul 1300.
- *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1321.
- Cüveyni, Abdülmelik b. Abdullah b. Ebi'l Meâli İmamü'l Haremeyn, *el-İrşad ıla Kavâidi'l-Edille fi Usuli'l-İtikad*, Mısır 1950.
- Derveze, İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, 1962.
- Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yayınları, Ankara 2005.
- Ebu Şame, Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail, *Mürşidü'l-Veciz*, Ankara 1986.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev: M. Emin Maşalı, Avrasya Yayınları, Ankara 2001.
- Elik, Hasan, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, MÜFV Yay, İstanbul 1988.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Ankara 1986.
- Eyyubi, A. b. Salih, *Haşiye ala Haşiyetil Hayali*, İ. Efendi matb, İstanbul 1307.
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev: Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1987.
- Firuzabadi, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *Bâsâir Zevî'l-Temyiz fi Letâifi'l-Kitabi'l-Aziz* 1986.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Ahmed et-Tusi, *Makâsıdu'l-Felâsife*, Beyrut 2003.
- Gölcük, Şerafeddin- Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya 1988.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, İstanbul 1980.
- Herevi, Ebu Ubeyd Kasım b. Selam, *Garibu'l-Hadis*, Darul Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- *Tefsiru Hadâiku'r-Ravhi ve'r-Rayhân* 2008.
- İbn-i Aşur, Muhammed Tahir, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, trsz.
- İbn-i Ebi Şeybe, A. b. Muhammed, *el-Musannef fi Ehâdisi ve'l-Âsâr*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1989.
- İbn-i Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Mısır 1936.
- İbn-i Manzur, Ebul Fadl Cemaleddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Kahire 1970.
- İbn-i Kesir, İmaduddin Ebi'l Fidâ İsmail, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1992.
- İbn-i Teymiyye, Ebu'l Abbas Takiyuddin Ahmed b. Abdülhalim b. Abdusselam, *Mecmû'u Fetavâ*, Riyad 1381.
- İbnü'l Cevzi, Ebu'l Ferec Cemaleddin Abdurrahman, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsir*, Beyrut 1965.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin b. Muhammed, *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, Hayriye Matbaası, Mısır.
- İcî, Muhammed b. Abdurrahman, b. Muhammed, *Câmiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 2004.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev: Süleyman Ateş, Ankara 1975.
- Kadı Abdülcebbar, Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Hüseyn, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1965.
- Kasımî, M. Cemaleddin, *Mehâsinü'l-Te'vil* 1960.
- Kastallani, Ebu'l Abbas Ahmed b. Muhammed, *Mevâhibu Ledünniye Tercemesi Meâlimu'l-Yakin*, mütercim: Şair Abdülbaki 1316.
- Kaşani, Kemaleddin Abdurrezzak, *Letâifu'l-İ'lâm fi İşârâti Ehli'l-İlham*, Tahran 2000.
- Kattan, Menna, *Mebâhis fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut 1976.
- Kocabaş, Şakir, *İslamda Bilginin Temelleri*, İz yayıncılık, İstanbul 1997.
- Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkami'l-Kur'an*, Beyrut 1966.
- Maturidi, Ebu Mansur, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Mizan Yayınları, İstanbul 2005.
- Nisaburi, Nizamuddin Hasan b. Hüseyin el-Hakim, *Müstedrek ala Sahihayn*, Beyrut 2002.

- Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitabiyat, Ankara 2004.
- Pezdevi, Ebu'l Hasan b. Muhammed b. Hüseyin, (*Usulu'd-Din*) *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev: Prof. Dr. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1980.
- Paçacı, Mehmet, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- Rabbani, Ahmed Faruki Serhendi, *Mektûbât-ı Rabbâni*, çev: A. Akçiçek, Çile Yayınları, İstanbul 1979.
- Ragıb, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed el-İsfehâni, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Marife, Beyrut.
- Razi, Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistâni, *Tefsir-i Kebir (Mefâtihu'l Gayb)*, Komisyon, Akçağ Yayınları, Ankara 1995.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim*, Menar matb, Mısır 1353.
- Suyuti, Celaledin Abdurrahman, *el-İtkân fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut 1987.
- *ed-Dürrü'l-Mensûr fi'l-Tefsir bi'l-Me'sûr*, Kahire 2003.
- Salih, Subhi, *Mebâhis fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut 1965.
- Şafii, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris, *er-Risale*, çev: Abdulkadir Şener, İbrahim Çalıskan, Ankara 1996.
- Şehristani, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Mısır 1910.
- Tabatabâi, M. Hüseyin, *El-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, çev: Vahdetin İnce, Kevser Yayınları, İstanbul 1998.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan*, Kahire 2001.
- Taftazani, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, Dersaadet 1326.
- Tahanevi, Muhammed Alâ b. Ali İbnu'l-Kadi, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Watt, W. Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev: Prof. Dr. Mehmet Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara 1982.
- *Kur'an'a Giriş*, çev: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.
- Wensinck, A. J., *Levh*, İA, Maarif Basımevi, İstanbul 1957.
- Yahya B. Hüseyin, *Resâilu'l-Adl ve'l-Tevhit* 1971.
- Zemahşeri, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâimi'l-Tenzil ve Uyûnu'l-Ekâvil fi Vucûhi'l-Te'vil* 1307.
- Zerkani, Muhammed Abdulazim, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an* 1980.
- Zerkeşi, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Halep 1957.

Kur'an-ı Kerim'in Eski Türkçe ve Osmanlıca Tercüme Sürecine Bir Bakış

İsmail PIRLANTA*

Özet:

Kur'an-ı Kerim getirdiği ilkeler ve verdiği mesajlarla evrensel, ilahi bir emirler manzumesidir. O'nun çağlar üstü olan hitabı, ırk ve millet ayrımı yapmadan bütün insanları içine almaktadır. Bu bağlamda, İslam Dini'ni kabul etmiş Türk ve Fars gibi Arap olmayan kavimler, Kur'an'ı okumak, anlamak, özümsemek ve onun emirlerini eksiksiz olarak tatbik etmek istemişlerdir. Tabiatıyla, bu insanlardan her biri, Kur'an'ı okumak ve O'nu tam olarak anlamak için O'nun orijinal dili olan Arapçayı bilmemekteydiler. Arapça bilmeyen insanların Allah'ın emirlerini anlamalarına imkân verebilmek, Kur'an'ın başka dillere tercüme edilmesi ile mümkün olmuştur. Bu kutsal amacı gerçekleştirme yolunda Türkler, diğer Arap olmayan milletler gibi, İslamiyet'le şereflendikten sonra tarih boyunca pek çok defa Kur'an'ı kendi dillerine çevirmişlerdir. İşte biz bu çalışmamızda, Türklerin Kur'an-ı Kerim'i kendi diline çevirme sürecine tarihi bir bakış yapmayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim, Kur'an tercümesi, Eski Türkçe, Osmanlıca, Tefsir.

An Overview for the Translation Process of the Holy Qur'an to Former Turkish and Ottoman Turkish

Abstract:

The Holy Qur'an with its message and principles is universal and is a book of divine orders. Its everlasting message includes whole people without any distinction of race and nationality. In this context, non-Arab nations, such as Turks and Persians after accepting Islam wanted to read, to understand and to embrace the Qur'an, and to fulfill its orders completely. Naturally, these people didn't know

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Arabic, -the language of the Qur'an, in order to read and to understand the Qur'an completely. Ensuring to understand God's orders for these people only became possible by letting the Qur'an to be translated into other languages. After embracing Islam, in order to perform this sacred goal, Turks translated the Qur'an into their language many times throughout history. In this study, we aim to overview the translation process of the Qur'an into Turkish throughout history.

Key Words: The Holy Qur'an, Translation of the Qur'an, Former Turkish, Ottoman Turkish, Commentary.

Giriş

İslam Dini'nin müntesipleri hayatlarının her yönünü ilâhi iradeye uydurmak ve ona aykırı davranışlardan şiddetle kaçınmak durumundadırlar. Kurtuluşları, başka bir deyişle yeryüzünde mutluluk ve huzur içinde yaşayabilmeleri ve ahirette de sonsuz nimetlere kavuşabilmeleri böyle hareket etmelerine bağlıdır. Arap dilini bilmeyen kişilerin bu emele nail olmalarının yolu kutsal kitapları Kur'an-ı Kerim'i anlamadan geçmektedir. Bu insanların Allah'ın kelamını hakkıyla anlamaları ise Kur'an'ın kendi dillerine çevrilmesi ile mümkündür. Hz. Peygamber bu gerçeği çok iyi bildiğinden dolayı hem bu iş hem de dış ilişkilerde kullanmak için yabancı dil bilen sahabilerin yetişmesi yolunda gayret sarf etmiş, onları bu konuda teşvik etmiştir. İbranice ve Süryaniceyi çok kısa bir zamanda mükemmel bir şekilde öğrenen Zeyd b. Sabit onun bu isteğini yerine getiren sahabilerdendir.¹

Hicri birinci asırdan itibaren Kur'an'ın diğer dillere tercümesi meselesi İslam âlimleri arasında ele alınan ve hakkında fikir yürütülen bir konu haline gelmiştir. Bu noktada onların fikir ayrılığına düştükleri temel husus, Arapça'dan başka bir dil ile ibadetin yapılıp yapılamayacağı hususudur.² İranlıların Selmân-ı Fârisî'den Fatiha suresi'ni Farsça'ya tercüme etmesini istemeleri, onun da tercüme edip göndermesi, bu tercümeyi İranlıların namazda okumaya başlamaları, bu hususun Hz. Peygamber'e arz edildiği zaman onun bundan onları men etmemesi âlimlerin münakaşalarında başverdükleri rivayettir.³

Hz. Peygamberin Selmân-ı Fârisî'nin yaptığı bu uygulamayı kötü görüp onu men etmemesi böyle bir tercümenin cevazını bize göstermektedir. Hicri ikinci yüzyılda fakihler, İslam ordularının yeni fetihleri sebebiyle genişleyen topraklarda yaşayan Arap haricindeki insanların Kur'an-ı daha iyi anlamaları için bu tercüme meselesiyle daha yoğun ilgilenmişlerdir. Özellikle Hanefî âlimler bu konuda, diğer mezheplere göre daha fazla malumat vermişlerdir. Bunun nedeni, Hanefî Mezhebi'nin yayıldığı çevrenin nüfus itibarıyla çok fazla yabancı unsur barındırmasıyla açıklanabilir.

1 İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Mısır 1910, s. 561.

2 Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Ankara 1989, s. 33.

3 es-Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût, Dâru'l-Ma'rife*, Beyrut (Lübnan) 1414/1993, I, s. 37; Osman Keskiöglü, *Kur'an Tarihi*, İstanbul trz., s. 272.

Bütün mezhep âlimleri Kur'an-ı Kerim'in başka dile çevrilmesi hususunda hem fikirdirler.⁴ Bu konuda Zemahşeri'nin şu sözleri oldukça manidardır: "Peygamber yalnız Araplara değil, bütün insanlara hatta insü cinne gönderilmiştir. Onların ise dilleri muhtelifdir. Kur'an-ı Kerim kendi lisanları ile olduğundan Araplar onu anlar, fakat başka milletlere tebliğ ne ile olur dersiniz, cevaben deriz ki: Bütün dillere nüzulüne hacet yok, çünkü tercüme bunun yerini tutar. Her dille inzal edip uzatmaya lüzum kalmaz."⁵ Fukahânın Kur'an'ın başka bir dile tercümesi konusundaki ılımlı tavırları daha sonra gelen âlimlere de ışık tutmuş ve Kur'an yüzyıllar boyu bütün batı ve doğu dillerine çevrilmiştir. Nitekim Muhammed Hamidullah'ın tespitine göre Kur'an yüzden fazla dile tercüme edilmiştir.⁶

Kur'an-ı Kerim'in Arapça dışındaki bir dile tercümesi iki şekilde olmaktadır:

- a) Kur'an-ı Kerim'in kelime kelime başka bir dile tercüme edilmesi.
- b) Kur'an-ı Kerim'in cümle halinde diğer bir dile tercüme edilmesi.

Bu yöntemlerden en çok tercih edileni kolaylığı itibariyle kelime kelime bir başka dile yapılan tercüme yöntemidir. Kelime kelime yapılan tercümelerin tercih edilmesinde, bu tercümelerin İslam âlimlerinin çoğunluğunun onayını almış olması kuşkusuz etkili olmuştur.⁷ Arapça lafızların altlarına hangi dile tercüme edilecekse o dildeki karşılığı yazılarak yapılan bu tercümelerde en önemli eksiklik, iki dilin cümle terkiplerinin uygun olup olmadığına pek önem verilmeden tercüme işleminin yapılmasıdır. Bu tür çevirilere Farsçaya yapılmış Kur'an çevirileri örnek olarak verilebilir. Farsça çevirilerin mazisi Hz. Peygamber dönemine kadar gitmektedir.⁸ Tercüme hususunda diller arasında herhangi bir ayırım yoktur. Eserlerde Farsça'nın geçmesi örnek kâbilindendir. Nitekim: "Farsça'dan başka herhangi bir lisan ile de okusa caizdir."⁹ ibaresi bu durumun bir açıklamasıdır.

4 Osman Keskiöglü, "Fatih Devrine Ait İki Kur'an-ı Kerim Tercümesi" *Vakıflar Dergisi*, IV, Ankara 1961, s. 91-92 ; Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, s. 33; *İslam İlmihali* (Komisyon), TDV, I, İstanbul 1999, s. 242-243.

5 ez-Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an - Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Tahkik ve tahrir. Abdürrezzâk el-Mehdî, Dâr-u İhyâ-i Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1997, II, s. 506-507; Osman Keskiöglü, "Fatih Devrine Ait İki Kur'an-ı Kerim Tercümesi", IV, s. 92.

6 Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, İstanbul 1965, s. 64-68; Bu sayı, Muhammed Hamidullah'ın kendi zamanındaki kayıtlara göre vermiş olduğu bir sayıdır. Günümüzde Kur'an'ın çevrildiği dil sayısı kuşkusuz daha fazladır. (Hidayet Aydar, Kur'an'ın Tercümesi, <http://www.enfal.de/kuran17.htm> 02.08.2011)

7 Osman Keskiöglü makalesinde bu âlimlerin görüşlerinden örnekler sunmaktadır. Bu örneklerden bazıları şu şekildedir: Kemal İbn Hümâm *Fethü'l-Kadir* adlı eserinde: "Kur'an'ı yazarak her harfin yani kelimenin tefsiri ve tercümesi yazılsa caizdir." demektedir. *Nefhatü'l-Kudsîye* 'de ise : "Arapçasını yazar ve her kelimenin tercümesini yazarsa caizdir. Kur'an'ı Farsça olarak yazsa cünüp ve hayızlı olan kimselerde ona dokunsa bu durum icmâen haramdır. Sahih olan da budur." şeklinde geçmektedir. (Osman Keskiöglü, "Fatih Devrine Ait İki Kur'an-ı Kerim Tercümesi", IV, s. 92.)

8 Selmân-ı Fârisî'nin yapmış olduğu Fatıha suresi tercümesine yukarıda temas edilmiştir.

9 Osman Keskiöglü, "Fatih Devrine Ait İki Kur'an-ı Kerim Tercümesi", IV, s. 92.

Başka bir dile cümle halinde yapılmış olan Kur'an tercümeleeri sayı bakımından kelime kelime yapılan tercümeleer kadar fazla değildir. Bu tür tercümeleer bir nevi tefsirli tercümeleerdir. Arapça lafızlar tek bir kelime olarak açıklanmaktan ziyade bütün bir ayet uzun cümleleer halinde açıklanmaktadır. Bu tarz bir tercümenin eksik olan yönü ayetleer uzun cümleleer halinde açıklandığı için tercümede geçen kelimeleerin hangi Arapça kelimenin karşılığı olduğunun kestirilememesidir.

Eski Türkçe ve Osmanlıca Kur'an Tercümeleeri

Türkler Miladi onuncu asrın ortalarında toplu bir biçimde İslam Dini'ne girdikten sonra İslam'a girmiş her kavmin yaptığı gibi yeni dinleerinin ilkelerinin öğrenmek için Kur'an-ı Kerim'i anlamak istemişleerdir. Bunun en güzel yolunun da Allah'ın kelamının kendi dillerine çevrilmesi ile olacağını farkındaydılar. Ama bu iş o kadar kolay değildi. Çünkü Kur'an Arap dilinin en muciz ve en büyük kaynağı olduğu için O'nun Türkçeye tercüme edilmesi hemen olabilecek bir şey olarak görünmemekteydi.

Kur'an-ı Kerim'in Türkçeye tercüme edilmesi tarihi bir süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Sâmânilerden Emir Mansur b. Nuh devrinde (350 – 365 / 961 – 976) Allah'ın kelamı Farsçaya çevrilmiştir.¹⁰ Bu çeviride kaynak olarak Taberî Tefsiri kullanılmıştır. Zeki Velidi Togan bu tercüme işini, içerisinde Türk âlimleerin de bulunduğu Horasan'lı ve Mâverâünnehir'li bir heyetin gerçekleştirdiğini söylemektedir.¹¹ Yine Togan, bu heyetin içerisinde yer alan Türk âlimleerin Kur'an-ı Kerim'i ilk kez Türkçeye tercüme ettiklerini de dile getirmektedir. Satır arası kelime kelime yapılan bu çeviride kaynak olarak Taberî Tefsiri'nden Farsça'ya çevrilmiş metin kullanılmıştır.¹² Ama ne yazık ki bu tercüme zamanımıza kadar ulaşamamıştır. Kur'an'ın ilk Türkçe tercümeleeri hakkında farklı rivayetleer de mevcuttur. Bu rivayetleerden birine göre ilk tercümenin Türkleerin toptan İslamiyet'e girmelerinden bir asır sonra yapıldığı tahmin edilmektedir.¹³ M. Fuat Köprülü'ye ve Abdülkadir İnan'a göre ise Farsça tercümeden yapılmış olan ilk Türkçe Kur'an tercümesi, Kur'an'ın Farsçaya tercüme edilmesinden yaklaşık bir asır sonra yani Miladi on birinci yüzyılın ilk yarısında yapılmıştır.¹⁴

Günümüzde mevcut olan Kur'an'ın Türkçe tercümeleerinin en eskileri Miladi on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllara aittir. Bunların içerisinde, Z. V. Togan'ın Türkistan'da eksik bir şekilde bulduğu, halen Petersburg'daki Asya Müzesi Kitaplığı yazmaları arasında Anonim Tefsir adı ve 1914-2475 numara ile kayıtlı bulunan nüsha en eski Türkçe Kur'an tercümesidir. Timur devrinde istinsah edilen bu nü-

10 Ahmet Topaloğlu, *Muhammed b. Hamza XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış satır-arası Kur'an Tercümesi*, I, İstanbul 1976, s. 2.

11 Zeki Velidi Togan, "Londra ve Tahran'daki İslami Yazmalardan Bazılarına Dâir", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, III, 1959 – 1960, s. 135.

12 Zeki Velidi Togan, "Londra ve Tahran'daki İslami Yazmalardan Bazılarına Dâir", s. 135.

13 Mehmet Sofuoğlu, *Tefsir Dersleri*, İstanbul 1983, s. 69 – 70.

14 M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1926, s. 192 ; Abdülkadir İnan, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümeleeri Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara 1961, s. 8.

hanın aslının Batı Türkistan'da Hicri dördüncü yüzyılın sonunda veya beşinci yüzyılın başında yazıldığı düşünülmektedir.¹⁵ Öte yandan İstanbul'daki İslam Eserleri Müzesi 73 numarada kayıtlı olan, Şirazlı Hacı Devlet Şahoğlu Mehmet tarafından 734 / 1333 tarihinde baştan sona Doğu Türkçesi (Oğuz Türkçesi) ile yazılmış olan Türkçe Kur'an tercümesi, birçok araştırmacı tarafından en eski Türkçe Kur'an tercümesi olarak nitelendirilmektedir.¹⁶ Bu tercümeyle kaynaklık eden nüshanın Hicri dördüncü yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir.¹⁷ Bu tercümeyle birlikte Millet Kütüphanesi Hekimoğlu Ali Paşa Bölümü kataloğunda 551 numara ile kayıtlı olan bir Türkçe tercüme daha vardır. Müstensihisi belli olmayan bu tercümenin yazım tarihi 764 / 1363'tür.¹⁸ Oğuz Türkçesiyle yazılmış bir başka Kur'an nüshası da Manchester'da bulunmaktadır.¹⁹

Oğuz Türkçesiyle yazılmış bu Kur'an tercümelerinden İslam Eserleri Müzesi 73 numarada kayıtlı olan tercümede 10 tane Arapça ve Farsça kelime de dahil 2500 kelime vardır. Bu tercümede çok güzel Türkçe karşılıklar kullanılmıştır. Örnek olarak aşağıdaki kelimeleri verebiliriz:

fakir: cigay	şahit: tanık
kadir: ogan	kitap: bitik
cehennem: tamu	cennet: uçmak ²⁰
taam: yeygü	

Petersburg'daki Asya Müzesi Kitaplığı'nda bulunan Kur'an tercümesi hakkında Türk ilim adamlarından başka yabancı ilim adamları da inceleme yapmışlardır. Örnek olarak A. K. Borovkov'u verebiliriz. İslam Eserleri Müzesi 73 numarada kayıtlı olan Kur'an tercümesi üzerine de Janos Eckmann'ın çalışmaları vardır.²¹

Eski Türkçe ile yazılan Kur'an tercümelerinin yanında sayıları onlardan daha fazla olan Osmanlıca yazılmış Kur'an tercümeleri ve tefsirleri de mevcuttur. Kur'an'ın bu tip Türkçe tercümeleri kelime kelime tercümeden ziyade çoğunlukla cümle halinde yazılmış tefsirli tercümelerdir. Bu tercümelere Fatiha, İhlas, Mülk, Yasin gibi

15 Mehmet Sofuoğlu, *Tefsir Dersleri*, s. 70-73 ; Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, s. 33.

16 Osman Keskiöglü, "Fatih Devrine Ait İki Kur'an-ı Kerim Tercümesi", IV, s. 93 ; a.mlf., *Kur'an Tarihi*, s. 273 ; a.mlf., "Vakıflar Genel Müdürlüğü İhtisas Kitaplığındaki Eski Kur'an Tercümeleri", *Vakıflar Dergisi*, V, Ankara 1962, s. 157 ; Ahmet Topaloğlu, *Muhammed b. Hamza XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır-arası Kur'an Tercümesi*, I, s. 2.

17 Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, s. 34.

18 Abdülkadir İnan, "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz – Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten*, 1960, s. 80 ; Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, s. 34. (Burada nüshanın numarası 951 olarak geçmektedir.)

19 Abdülkadir İnan, "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz – Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", s. 81.

20 Osman Keskiöglü, *Kur'an Tarihi*, s. 273.

21 Abdülkadir İnan, "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz – Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", s. 81.

kısa surelerin tercüme edilmesiyle başlanmıştır. Bu tefsirî tercümelerin istinsah tarihi bakımından en eskisi, Burdur Kütüphanesi'nde 1234 numara ile kayıtlı olan nüshadır. Bu nüsha 826 / 1422 yılında istinsah edilmiştir.²² Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmasından sonra kurulan beylikler döneminde daha sık olarak görülen Türkçe tercümelerin Osmanlı Devleti'nin pâyitahtı olan İstanbul'da bu kadar sıklıkla görülmemesi veya böyle tercümelerin daha sonra ortaya çıkmış olması dikkat çekicidir. Bu konu hakkında araştırmacıların pek çok yorumları vardır. Bu yorumlardan biri şöyledir: "Dikkati çeken diğer bir cihet de Osmanlı Türklerinde bu nevi tercümelerin daha ziyade İstanbul'dan hariçte taşralarda, Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde, beyliklerde yapılmış olmasıdır. Arapça tedrisatın bol olduğu İstanbul bu lüzumu pek hissetmemiş gibidir. Şifâhî tercüme ve izah yollarıyla bu ihtiyacı karşılamış olabilir. O devirlerde milli cereyan yoktu ki, böyle bir gayeye hizmet maksadıyla tercüme yapanlar çıksın. Tercüme yapanlar sırf dini bir gayretle Allah kelamını anlayayım ve anlatayım diye bu işe girişiyorlardı. Bu tercümelerin az yapılmasında tercümenin caiz olup olmadığı münakaşalarının da tesiri olabilir. İslam uleması daha ziyade Kur'an'ı tefsir yoluyla anlatmak cihetini tutmuşlardır."²³

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan bir asır sonra yani takriben Miladi on dördüncü yüzyılın sonlarında artık daha kapsamlı Türkçe tercüme ve tefsirlerini görmekteyiz. Bu dönemde görülen Türkçe tefsir çalışmalarında genellikle kaynak olarak Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (öl. 383 / 993) tefsiri alınmıştır. Bu tercihte önemli olan sebepler konusunda Abdülkadir İnan şu tespitleri yapmaktadır: "Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirini 1450 yılında ölen İbn Arapşah Türkçe'ye tercüme etmiştir. İbn Arapşah'ın Kur'an tefsirini Türkçeye tercüme etmesi ve bu tercüme için Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirini seçmesi, onun tahsil ve terbiye zamanını Semerkand medreselerinde ve Türkler arasında geçirmiş olmasıyla izah edilebilir. Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirinin Anadolu bilginleri arasında rağbet kazanması İbn Arapşah'ın Osmanlı hizmetine girmesinden sonra meydana gelmiş olabilir."²⁴ Cevâhiru'l-Asdâf ve Enfesü'l-Cevâhir müellifleri ile birlikte aynı dönemde yaşamış olan İbn Arapşah, Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirinin tercümesini Edirne'de Mehmed Çelebi'nin (1403 – 1421) hizmetinde bulunduğu zaman yani 1412 – 1421 yılları arasında yazmış olabilir.²⁵ Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirini İbn Arapşah'tan başka 1430 yılında ölen Musa el-İznîkî de tercüme etmiştir (Enfesü'l-Cevâhir). Bunlardan başka 1404 yılında yazıldığı tahmin edilen ve müellifi meçhul olan Cevâhiru'l-Asdâf isimli yukarıda da adını zikrettiğimiz bir tefsir daha mevcuttur.²⁶

22 Ahmet Ateş, "Burdur – Antalya ve Havâlisi Kitaplıklarında Bulunan Mühim Eserler", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, II, 1948, sa. 3 – 4, s. 172.

23 Osman Keskiöğlü, "Fatih Devrine Ait İki Kur'an-ı Kerim Tercümesi", IV, s. 93.

24 Abdülkadir İnan, "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz – Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", s. 89.

25 Abdülkadir İnan, "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz – Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", s. 90.

26 Ahmet Topaloğlu, *Muhammed b. Hamza XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır-arası Kur'an Tercümesi*, I, s. 3.

Osmanlıca Kur'an tercüme ve tefsirlerinin Oğuz Türkçesiyle yazılmış Kur'an tercümelerinden ne oranda etkilenmiş oldukları tam olarak açıklığa kavuşturulamamıştır. Ama Moğol zulmünden kaçıp gelen Horasan kökenli bilginlerin Anadolu'daki özellikle kelime kelime yapılmış olan Kur'an tercümelerinin metodunu belirlediklerini söyleyebiliriz. Bunun en büyük delili, Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmasından sonra ortaya çıkan beylikler döneminde bölgede ilk defa Türkçe tercümelerin görülmesidir.

Anadolu'da Osmanlıca kelime kelime olarak yapılmış Kur'an tercümeleleri, satır arasına, Arapça lafızların altına Türkçe karşılıkları yazılmış olan tercümelerdir. Miladi on dördüncü yüzyılın sonlarında yazılmaya başlanmış olan bu Kur'an tercümeleri, gerektiği zaman kısa kısa açıklama ve tefsirlerle bezenmiştir. Fakat bu tefsirler tercüme metne katılmayıp, bir nevi hâşiye olarak sayfa kenarına yazılmıştır. Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde 40 numarada kayıtlı olan Kur'an tercümesi 827/1424 tarihli olup araştırmacılar tarafından Anadolu'da kelime kelime yazılmış Kur'an tercümelerinin en eskisi olarak nitelendirilmektedir.²⁷ Bunun yanında Bursa Ulu Cami Kitaplığı Kataloğu'nda kayıtlı, istinsah tarihi 838/1435, yazarı da Musa el-İznîkî olan Kur'an tercümesinin en eski tercüme olduğu da söylenmektedir.²⁸

Elimizde mevcut olan Türkçe Kur'an tercümeleri birbiri ile karşılaştırıldığında tek bir kaynağa dayanıyormuş izlenimini vermektedir. Özellikle satır arası kelime kelime yapılmış tercümeler aynı metnin tercümesi olmak, Beyzâvî, Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Zemahşerî gibi alimlerin tefsirlerini baz almış olmak gibi bir takım özellikler göz önüne alındığında birbirinin benzeri olarak değerlendirilebilir. Bu çeşit tercümeler, Arapça lafızların karşılıkları hemen altlarına yazılmak suretiyle oluşturdukları için tercüme işlemini yapanlar sadece Türkçe karşılıklar yazmakla yetinmişler farklı şeyler yazmak cihetine gitmemişlerdir. Arapça kelimelerin Türkçe karşılıkları aynı olacağından dolayı pek tabidir ki karşılaştırılan tercümelerdeki benzer ifadeler onların birbirinin kopyası gibi durmalarına sebep olmuştur. Bununla birlikte Kur'an'ın Türkçe tercümelerinin tek bir kaynaktan neşet etmiş olduklarını kesin olarak söylemek için yüzeysel çalışmalar yapmakla yetinilmeyip daha kapsamlı incelemeler ve araştırmalar yapmak gerekmektedir. Ancak böyle çalışmalar neticesinde daha sağlıklı bir sonuca varılabilir.

Şuanda elde mevcut olan Oğuz Türkçesi ile yazılmış Kur'an tercümelerinin sayısı bildiğimiz kadarıyla yedi nüshadan ibarettir.²⁹ Bunun yanında Anadolu'da Osmanlıca yazılmış Kur'an tercümelerinin sayıları hakkında tam bir rakam verememekteyiz. Türkiye'nin dört bir tarafına dağılmış olan bu Kur'an tercümeleri ya il kütüphanelerinde ya özel şahıs kütüphanelerinde ya da birçok tarihi eserimizin sergilendiği gibi

27 Ahmet Topaloğlu, *Muhammed b. Hamza XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır-arası Kur'an Tercümesi*, I, s. 3.

28 Abdülkadir İnan, "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz – Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", s. 85.

29 Ahmet Topaloğlu, *Muhammed b. Hamza XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır-arası Kur'an Tercümesi*, I, s. 4.

başka ülkelerin kütüphanelerinde mevcudiyetlerini sürdürmektedirler. Birçok değerli ilim adamımızın eserlerinde verdiği rakamlar onların kendilerinin bizzat gördükleri veya varlığını güvenilir kaynaklardan işittikleri rakamlardır. Dolayısıyla her geçen gün bu konu üzerinde yapılan yeni çalışmalar, ortaya daha önce varlığından haberdar olunmayan Kur'an tercümelemleri çıkarabilmekte, bu durum da elimizde mevcut olan tercümelemlerin sayısını değiştirmektedir. Kanaatimizce önemli olan, bu tercümelemlerin ne kadar olduğu değil gerek Türkçemize gerekse tarihimize yapmış oldukları hizmettir ve bu hizmetin ortaya konmasıdır.

Çalışmamızda Türkçe Kur'an tercümelemlerinin tarihi gelişimini gözler önüne sermeyi amaç edindiğimizden dolayı bu tercümelemlerin dil bakımından değerlendirilmesi ve bunların Türk diline yapmış olduğu ilmi katkıların ortaya konulmaya çalışılması amacımızın aşılması anlamına gelecektir. Bu itibarla Türk dili araştırmacılarının sahalarına girmeden Türkçe Kur'an tercümelemlerinden bir tanesi hakkında sadece örnekler vermekle yetineceğiz.

1951 yılında Afyon'da Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne alınan, boyu 0,26m., eni 0,16m., kalınlığı 0,08m. ebatlarında, üzerinde tarihi kitabesi olmayan, baş tarafında Arapça olarak 1104/1692 senesinde Abdurrahman b. Hacı Hızır b. Hacı Hüseyin tarafından Afyon'daki Arap Camii'ne vakfedildiği yazılan, Fatih devri mahsulü olduğu tahmin edilen, 806 yaprak olan Kur'an tercümesinde geçen bazı Arapça lafızların Türkçe karşılıkları şu şekilde verilmiştir:

intikam: ökünç (öç) almak	nikah: çiftleşmek
unzur: göztut	necm: ılduz
elîm: ağırıcı	ibnü's-sebîl: yol eri
ism, cünah: yazuk	rab: çalab
arz: yir (yer)	berk: ıldırım, ıldırmak
ekser: çokarak	cehennem: tamu
sâil: dileyici, sorucu	cidâl, şikâk: tartışmak
sâhir: cadu	beden: ten
sühr: caduluk	dua, nidâ: çığırnak
hâlid: mengü kalıcı	cisim: gövde
hamr: süci	sündüs: yufka, ince barcın
vekil: iş sürücü	şerik: ortak
nesil, zürriyet: döl	mâbud: sağışlanmış
sâbir: katlanıcı	ulu'l-elbâb: uslar ıssıları

fuad: yürek	büşra: muştuluk
câhil: bilüsüz	harîr: barcın
hayat: dirlük	sevab: yanut
resûl: yalavaç	duhân: dütengen
rabbâniyyûn: Tanrı biliciler	dâru'l-âhîret: sonrağı saray
hayr: yeğrek	inne, kad: bayık
küllemâ: hernice kez	enfüs: kendözleri
ve hüve'l aliyyü'l-azîm: dahi ol yücedir, uludur	Allah: Tanrı
tafdîl: artuk eylemek	cünûd: çeriler
cennet: uçmak	beşer, nas: ademiler
hınzır: tonuz	şarap: içesi nesne
halîm: aşakı gönüllü	sükârâ: esrükler
şâhid: tanuk	ibâdet: tapmak
kabir: sin	fâsık: buyruktan çıkıcı ³⁰

Sonuç

Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra yeni dinlerinin vermiş olduğu enerji ile bu dine hizmet etmek istemişlerdir. Bu hizmet, ister onu iyice özümseyip hayatlarına uygulamak ve imkânlar ölçüsünde yaymak olsun isterse İslam'ın cihat anlayışı ile birleşip yeni fetihlerde bulunmak olsun öncelikle Kur'an-Kerim'in iyi anlaşılması ile paralellik arz etmektedir. Nitekim bu durumu, Türk milletinin Ahmet Yesevî, Mevlana Celâleddin Rûmî, Hacı Bektaş Velî, Yunus Emre gibi şahsiyetleri yetiştirmesinde görmekteyiz. Kendilerine Horasan erenleri ismi verilen büyük dervişler heyeti, önce kendi yaşadıkları yörelerdeki insanların Müslüman olmaları için çalışmışlar, daha sonra ordu ile birlikte ve hatta ondan daha önce öncü birlikler ile yeni fethedilecek yerlere giderek yerleşmişler, oradaki insanların Müslümanlaşmaları için gayret sarf etmişlerdir. Bu insanlar yukarıda zikredilen işleri yaparken kendilerine mahsus yöntem kullanmışlar, İslam'ı önce kendileri çok iyi kavramışlar, daha sonra onu sadeleştirmişler ve yeni dinlerini öğrenmek isteyen insanlara onların anlayacağı dilden anlatmışlardır. Hiç şüphe yoktur ki bu metodun başarıya ulaşmasında Kur'an-ı Kerim'in gerek eski Türkçe gerekse Osmanlıca yapılmış olan tercümelerinin büyük bir katkısı olmuştur. Kendi dillerine çevrilmiş olan Kur'an-ı Kerim'i Türk halkı daha iyi anlamış ve hükümlerini hayatlarına daha kolay tatbik etmişlerdir. Anadolu'da Türkçe Kur'an tercümelerinin, Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmasından sonra ortaya

30 Örnek olarak verdiğimiz Kur'an tercümesi hakkında daha geniş bilgi için bkz: Osman Keskiöglü, "Fatih Devrine Ait İki Kur'an-ı Kerim Tercümesi", IV, s. 95 - 100.

çıkan beylikler döneminde Moğol zulmünden Anadolu içlerine kaçan Horasanlı ve Harizmlî din bilginlerinin gelmesinden sonra görülmesi, yukarıda dile getirdiğimiz şeylerin doğruluğunu ispat etmektedir.³¹

Türk milleti İslam Dini'ni ona aykırı olmayan örf ve dünya görüşü doğrultusunda yeniden yorumlamış, onun özünü değiştirmeden kendisinin anlayacağı, tatbik edeceği bir hale getirip hem onunla şereflenmiş ve onun asırlar süren bayraktarlığını yapmış, hem de minyatüründen mimari eserlere kadar gerek sanatsal gerekse sosyal her türlü alanda çok büyük hizmetlerde bulunmuştur. Bütün bu hizmetleri yaparken de çok büyük önem verdiği Kur'an'ı ve O'nun kendi dilinde olan tercümelerini her an yanında taşımış ve ondan gereği gibi istifade etmiştir.

Kaynakça

- Akdemir, Salih, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümelere (Eleştirel Bir Yaklaşım)*, Ankara 1989.
- Ateş, Ahmet, "Burdur – Antalya ve Havâlisi Kitaplıklarında Bulunan Mühim Eserler", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, II, 1948, sa. 3 – 4.
- Aydar, Hidayet, Kur'an'ın Tercümesi, <http://www.enfal.de/kuran17.htm> 02.08.2011.
- es-Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût, Dâru'l-Ma'rife*, Beyrut (Lübnan) 1414/1993.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an – Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, Tahkik ve tahrir. Abdürrezzâk el-Mehdî, Dâr-u İhyâ-i Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, İstanbul 1965.
- İbn Hacer, el-Askalanî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, Mısır 1910.
- İnan, Abdülkadir, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümelere Üzerinde Bir İnceleme*, Ankara 1961.
- "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz – Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten*, 1960.
- İslam İlmihali (Komisyon), TDV., I, İstanbul 1999.
- Keskioğlu, Osman, *Kur'an Tarihi*, İstanbul, trz.
- "Fatih Devrine Ait İki Kur'an-ı Kerim Tercümesi" *Vakıflar Dergisi*, IV, Ankara 1961.
- "Vakıflar Genel Müdürlüğü İhtisas Kitaplığındaki Eski Kur'an Tercümelere", *Vakıflar Dergisi*, V, Ankara 1962.
- Köprülü, M. Fuat, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1926.
- Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsir Dersleri*, İstanbul 1983.
- Togan, Zeki Velidi, "Londra ve Tahran'daki İslamî Yazmalardan Bazılarına Dair", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, III, 1959 – 1960.
- Topaloğlu, Ahmet, *Muhammed b. Hamza XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış satır-arası Kur'an Tercümesi*, I, İstanbul 1976.

31 Anadolu'da görülen Kur'an'ın Türkçe tercümelerinin Horasanlı ve Harizmlî alimler tarafından getirildiğine dair geniş bilgi için bkz: Abdülkadir İnan, "Kur'an'ın Eski Türkçe ve Oğuz – Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar", s. 89 ; Ahmet Topaloğlu, *Muhammed b. Hamza XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış satır-arası Kur'an Tercümesi*, I, s. 4.

Tevbe 6. Ayeti Bağlamında Kur'an Hoşgörüsü ve Dini Çoğulculuk Paradigması

Sadık KILIÇ*

Özet:

Kur'an'da vurgulanan ve etkili biçimde yinelenen ilkelerin başında 'tevhîd' ilkesi gelmektedir: Zati ve sıfatları bakımından tek (ehad, vâhid) gerçek Tanrı olan Allah'a teslim olmayı telkin eden bu başat ilke, Ahiret-teki necat kadar, dünyadaki kurtuluş, esenlik ve nizamı da, tevhit akidesi-ne samimiyetle bağlanmakta görür (muhtisîne lehu'd-dîn).

Buna karşın Kur'an, bütün eylemlerin merkezine olduğu gibi, 'iman' jesti ve eyleminin odağına da isteyerek kabul, ihtiyar ve tercihi; kısaca, özgür iradeyle seçme ve iştiraki yerleştirerek, korku (ikrâh) ya da beklentiye dayalı, ruhi ve içsel gerçeklikten yoksun, samimiysiz iman bağlanışını (nifak, riyâ) reddeder.

Ve en önemlisi, sosyal, ailevi ya da rasyonel bir nedenle 'iman' dönüşümü ve inşasını benimseyememiş; bu yüzden, herhangi bir inanış üzere kalmayı seçmiş kimseleri de, Kur'an'ın hedeflediği evrensel barış ve ahenk düzenini bozmadıkları, tehdit etmedikleri sürece, himaye ve gözetimine almış, onu 'öteki bir değer' olarak içselleştirmişti... İşte bu makale, "Kur'an hoşgörüsü ve çoğulculuk paradigması" diye adlandırabileceğimiz bu kurucu ilkeyi, Tevbe 6 ayeti bağlamında ele alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tevhit, Hoşgörü, Çoğulculuk paradigması, Özgürlük, Himaye.

The Qur'anic Tolerance and Paradigm of Religious Pluralism in the Context of the Verse Tawbah, 6

Abstract:

Tawhid is the primary principle which emphasized and repeated in the Qur'an. This primary principle, which suggests be-

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

lieving in Allah who is only real God in terms of His self and character, sees the salvation, soundness and tranquility in this world as well as in the hereafter to believe intimately in tawhid.

On the other hand, the Qur'an as for all actions puts willing acceptance, choosing and preferring, in short freewill into the center of faith. It refuses insincere faith which is based on fear or expectation, and deprived of spiritual and essential reality.

Above all, tawhid protects people, who can't adopt conversion and construction of faith because of social, familial, and rational reasons, and who choose to believe in any belief, as long as they do not disturb universal peace and order which intended to secure by the Qur'an. Tawhid interiorizes these persons as 'the other value'. This paper discusses this founding principle which we can entitled as "Qur'anic Toleration and Paradigm of Pluralism" in the context of Verse 6 of Surah Tawbah.

Key Words: Tawhid, Tolerance, Paradigm of pluralism, Freedom, Protection.

Giriş

Sonsuz hakikatin ve bilgi evreninin cüzi ifadeleri konumundaki Kur'an ayetlerinin her biri, esasında, müstakil ve engin hakikat dünyalarına işaret ederler. Bu sebeple, her bir ayet üzerinde, sistematik ve karşılaştırmalı çalışmalar yapılırsa, böylesi bir çalışma son derece anlamlı olur.

Bu bağlamda Tevbe 6 ayeti, birincil lafzi (literal) anlamı yanında dini, sosyolojik ve insani gönderimleri bakımından da son derece dikkat çekici bir pasajdır. Bir başka ifadeyle, Tevbe 6 ayeti, tevhide inanmayan (müşrik) bir kimsenin bile himaye altına alınması, -en geniş anlamda- güvenliğinin sağlanmasını konu edinen, bu yönüyle dini çoğulculuk anlayış ve uygulamasına karakteristik bir kaynaklık teşkil etmektedir. Özlü bir ifade bir özdeyiş haline getirir de söylersek, 'bizzat Kur'an, başka inanç sahiplerine ve inançsızlara da saygıyı öngörür.'

Kozmik paradigma, yaşam anlayışı, düşünce ve inanç kodları ne denli farklı, hatta kendisinininkilerle çatışma içinde dahi olsa, 'özgü bir kimlik ve benlik' değeri ifade eden diğer beşeri gruplara müsamahalı davranma; derin bir duygudaşlık tecrübesi içinde, onları 'kendileri olarak kabul edip ötekileştirmeme' ilkesinin somut bir uygulama alanını oluşturan mezkur Tevbe 6 ayetinin metni ve mealı şöyledir:

وَأِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ

"Eğer müşriklerden birisi senden sığınma hakkı ister [de yanına gelir]se, sen ona güvence ver, ki böylece Allah'ın kelamını dinlesin, [düşünsün...]. Sonra, [şayet Müslümanlığı benimsemezse], onu, kendisini güvende hissedeceği yere [vatanına] ulaştır...".

Bu ayet bize, inanç ve yaşam farklılaşmaları arasında barış, uzlaşma ve toplumsal ahengin nasıl gerçekleştirilebileceğini, metodik olarak, merhaleler halinde sunmaktadır.

Buna göre denilebilir ki,

Müslüman birey ya da toplum kendisine güvenilen ve sığınandır.

Kur'an'ın vahiy çağında inmiş olan bu pasajından günümüz sosyal olgusuna bir projeksiyon yaparak, diyebiliriz ki: İslam egemen bir toplumsallaşma dokusu içinde yer alan bir inançsız, bir ateist, agnostik (Allah'ın varlığı ya da yokluğu meselesine duyarız, bununla ilgilenmeyen) bilinemezci ya da deist (pasif bir tanrı inancına bağlı) bir kimse, açıkça reddedip baş kaldırmadığı, karşı çıkmadığı, şiddete baş vurmadığı; aksine, bu psikolojik ve itikadi yapısıyla kendi öznel, hatta münzevi dünyasında var olma halini seçtiği sürece, işte o zaman o, Müslümanların koruma, himaye, gözetme ve güvenceleri (eman) altında bulunmaktadır.

Sahip olduğu kurumsal ve konumsal erke, siyasi kudret ve hegemonyaya rağmen, Müslüman birey ve toplum, onu güvence ve koruma altına almak; dinin özünde yer alan 'rahmet ve müsamaha' ile ona da hayatta bir yer açmak yükümlülüğünü taşımaktadır. Kuşkusuz, bu himayenin ve güven içinde tutmanın dinî beşerî gayesi de, ona, kendisinininkinden farklı yeni bir ışık yansıtmak; duymadığı yeni sesler işittirmek; yaşamadığı bambaşka bir iklimin yepyeni tayflarını ve davranış biçimlerini sunmak, beşerî var oluşunu zenginleştirmektir.

Bu açıklamamıza ayette tekabül eden pasaj, "...ki böylece, Allah'ın kelamını dinlesin" cümlesidir; yani, Alûsî'nin ifadesiyle, "... ki böylece, onu iyice düşünebilsin ve davet ettiğin şeyin hakikatini kavrayabilsin..."¹. Vurgulu bir biçimde belirtmek gerekirse, bu ilahî pasaj, bizimkine aykırı bir âdiyet dünyasını bile muhafaza altına almayı, Hz. Peygamber'in şahsında, her Müslümana ahlâki bir sorumluluk olarak emretmektedir. Zira, ifadedeki, "sen ona güvence ver; koruma altına al.." emri, zaman ve muhatap bakımından, ayetin nüzûl çağı ve Hz. Peygamber'le sınırlı olmayıp, aksine, benzer durumlarda bize referans ve kaynaklık işlevi görececek bir arketip ifade konumundadır. Bu noktada amaçlanan, dünyadan soyutlayıcı bir koruma, bir gözaltı durumu değil, kişinin kendi öznel dünyası ve inanç haritası ile Kur'an'ın itikadi, ahlâki ve uhrevî kodları arasında kıyaslamalar yapmasına imkan verecek esnek, şeffaf ve hareketli bir kabuldür...

Müslüman'ın vazgeçilmez ödevi bilgilendirmek (tebliğ), aydınlatmak (tebyin), kuşkuvarı gidermektir (tavzih).

Koruma isteyen kimseye dinletilmesi öğütlenen şey ise, doğrudan Allah'ın kelamı'dır; Kur'an'ın mesajlarıdır. Teolojik açıdan bakıldığında, ruhunda ve beyninde Aşkın hakikat dünyasının kapılarını ona açacak; uzağında bulunduğu manevî göğün ışıklarını gözlerine yaklaştıracak, bir var oluş depremi ve yeniden bir inşa vücuda

1 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ts. X/53.

getirecek olan temel inanç esaslarıdır: Tevhittir, tevhide dair kuşkların giderilmesi, Tanrı'nın benzersizliği, bir takım kuşklara cevap, ilh. gibi inanç ilkelerini içeren ilahi beyanlardır².

Müfessir Tabatabâî'nin, ayetteki, **حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ** "Allah'ın kelamını işitmesi için..." pasajına getirdiği yorumsa, inançsız ya da başka dinden olan kimselerle birlikte yaşama projesine, şartlara göre, işitsel ve eğitsel iki boyut ekler ve der ki: "Allah'ın kelamını işitmekle kastedilen, İslam Dini'nin esaslarına ve öğretilerine vakıf olmaktır. Hatta mümkünse şöyle de denilebilir: a) Eğer sığınma isteyen kimse, ilahi kelamı anlayan bir Arap ise, onun Allah'ın kelamını [Kur'an'ı] bizzat dinlemesinin, bu hususta, hiç kuşku yok ki olumlu bir katkısı olacaktır. b) Bu kimsenin Arapça ilahi kelamı anlamayan ve Arap olmayan birisi olması halinde ise, sözün bağlamından anlaşılabilir ki, bu kimse için gözetilecek gaye, o kimsenin yalnız İslam'ın esaslarını ve onun öğretilerini öğrenmesi olacaktır..."³. İşte, Müslümanlığı benimsememiş olan birisi, eğer bizden böyle bir talepte bulunursa, bizim, tevhit ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin (risalet) delillerini açıklamamız; onun için bütün delilleri ortaya koymamız boynumuzun borcudur...⁴. İşte bu husus İslam'ın özünden, Kitap ve sünnetin de zahirinden anlaşılabilir zorunlu ve hep devam edecek bir olgu olduğu için, ayet muhkemdir (daima yürürlüktedir), neshedilmemiştir, neshe de muhtemel değildir.⁵

İnanmamış bile olsa, bireyi güven içinde tutmak, üstün bir erdemlilik ödevidir.

Ayette daha da dikkat çekici olan husus ise şudur. Sığınma, korunma ve güvence talep eden müşrik ya inançsız, bu süreç neticesinde iman etmez, kuşklardan kurtulamazsa, yine himaye edilmeye devam edilir; dilerse, kendisini güvende hissedeceği bir yere ulaştırılır... Burada etkin hayati ilke, "kurtuluş kapısını bütün insanların yüzüne açmak; yaşamlarında ve yaşamsal eylemlerinde onların özgürlüklerini korumak; bu yolda da, her türlü zorlayıcı hüküm ve yöntemden uzak durmaktır." Ki böylece, Kur'anî o meşhur söylemle, "ölen de yaşayan da / Müslüman olan da olmayan da bir hüccet / delil üzere ölsün!": **لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَبِحَيَا مِنْ حَيٍّ عَنْ بَيِّنَةٍ**: (Enfâl, 8/42) ve artık böylece, hiçbir mazeret kalmamış...⁶

Müşrik için böylesine güvenli bir yer oluşturmak, onu oraya iletmek de, bir emir kipiyle ifade edilmiş; yine, Peygamberin şahsında, ama bütün Müslümanlara yönelik olarak, **لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَبِحَيَا مِنْ حَيٍّ عَنْ بَيِّنَةٍ** "... kendisini güvenlikte hissedeceği yere ulaştır..." buyrulmuştur.

2 Âlûsî, X/53; Tabatabâî, *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'an*, 3. bsk., Tahrân 1397/[1977], IX/158-159.

3 Tabatabâî, *el-Mizân*, IX/159.

4 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, 1979, IV/2459.

5 Tabatabâî, *el-Mizân*, IX/159.

6 Tabatabâî, *el-Mizân*, IX/158,160.

Ayette geçen ve 'güvenli yer' anlamına gelen 'el-me'menu' sözcüğü, genel olarak müşrikin mensup olduğu toplumdaki yurdu; vatanı şeklinde yorumlanmaktadır⁷. Böyle bir yorumsa, Dâru'l-İslam ve Dâru'l-Harb şeklinde kategorize edilmiş klasik yurt/ülke tanımlamasına uygun düşse de; eski homojen ve cemaatsi niteliğini kaybedip, hem inançlar ve yaşam şekilleri, hem de bilgi kaynakları (epistemoloji) bakımından karmaşık ve gayri mütecanis bir yapı arz eden çağdaş ülke tanımı bakımından, daha genel bir bakış açısıyla ele alınması gereken bir yorumdur. İşte böyle bir genellik içinde sözcüğü ele alarak onun anlamsal yelpazesini daraltmazsak (tahsis), denilebilir ki sözcük o zaman, mahallede, şehirde, ülkede, hatta başka ülkeler bağlamında, farklı inançtan olan veya inanamamış kimseler için de mevcudiyeti kabul edilmek zorunda olan, daima güvenli olan bir ortam, 'yaşam alanı', varoluşunu devam ettirme atmosferi; sosyal konum, barınak vb. anlamları kuşatır bir mertebeye yükselir. İbn Kesir'de yer alan şu küçük not da bize, böyle bir anlayışın hiç de uzak olmadığını esinler. Şöyledir bu not: "Müşrik'i; ülkesine/bölgesine, memleketine ve güvende olacağı mekanına geri dönünceye kadar, tam bir güven içinde olarak, Allah'ın kelamını, yani Kur'an'ı dinleyebilsin diye güvenli bir yerde himaye ediniz."⁸

Bu sebeple, eğer bizler, birlikte ve barış içinde yaşama niyet ve projesinde samimi isek; "Biz sizi, aşırılıklardan uzak/orta yolda/adil/denge unsuru bir toplum/ümme kıldık ki, insanlar üzerinde şahitler/denetçiler olasınız." (Bakara, 2/143) ayetinin biz Müslümanları nitelemiş olduğu 'vasat ümmet'in tanıklık ve himaye misyonuna uygun bir şekilde, kendimize gösterdiğimizden daha fazla anlayışı, müsamahayı ve yardımlaşma ruhunu, başka inanç ve düşünceden olan kimselere göstermek; bir başka ifadeyle, böylesi bir karşılaşmayı, yaratıcı bir diyalog olarak algılamak zorundayız ve bu kaçınılmaz. Nietzsche'nin, *Der Antichrist* (Deccal) adlı eserinin önsözünde, "Yeni bir müzik için yeni kulaklar. En uzaklar için yeni gözler. Şimdiye dek sağır kalınmış doğrular için yeni bir vicdan"⁹ cümleleriyle dile getirdiği gibi, ideal ve yüksek bir insani bilinç, gıpta edilecek toplumsal ve ahlaki bir birlikteliğin taçlanması ve yaratımı için de elzem gözükmektedir.

İradi seçme ve özgürlük varsa, iman anlamlı ve dönüştürücüdür.

Bu demektir ki, iman nasıl insana sunulmuş özgürlük cevherinin aktüel hale gelmesinin doğal bir sonucu ise, bunun gibi, inanmama/inanamama, ikna olamama, -paradoksal ve ironik bir biçimde- inanamamayı bir inanış tarzı haline getirme (pseudo croyance), lâ edriye (agnostisizm) yoluna girme, deizm (Herhangi bir dine mensup olmaksızın Tanrı'nın varlığını ve onun kainatı yarattığını kabul eden görüş; yaratıcılık, ilahiye) anlayışını benimseme de, potansiyel haldeki özgürlük cevherinin yadsınamaz sonucu – ama sonuçta, Kur'an perspektifinden tabii ki olumsuz, yıpratıcı bir sonuç- kabul edilmelidir.

7 Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni*, X/54; Yazır, *Hak Dini*, IV/2459.

8 İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Müessesetu Kurtuba, Mektebetu Evlâdi'sh-Şeyh li't-Türâs, VII/151.

9 Friedrich Nietzsche, *Deccal/Hrisityanlığa Lanet*, çev. Oruç Aruoba, Hil Yayın, 3. Bsk., 1995, s. 10.

Allah da, insan olma halinin en temel, var oluşsal ayırt edici mahiyeti (ipséité humaine) olarak var etmiş olduğu özgürlük alanının asli belirleyici değerinden ötürü, işte, o kahir ve zecri meşetiyile tüm insanlığı mümin olarak yaratmayı dilememiş, çelişen ve çatışan çoklu inançlar içinde biricik hakikat ve kurtuluş aracı olarak Tek Tanrı'ya, O'nun yoluna iman ve bağlanışın yüceliğine gönderimde bulunarak, aksi doğrultudaki her tür baskı ve zorlamayı da mahkum etmiştir. Bu hususta zikredilebilecek en meşhur Kur'an ifadesi de, "Dinde asla zorlama yoktur. Çünkü doğru ile eğri birbirinden kesinlikle ayrılmıştır. Artık kim, tâğût'u/azdırıp saptıran şeyleri reddeder de Allah'a iman ederse, o hiç kopmayan sağlam bir kulpa yapılmıştır.." (Bakara, 2/256) ayetidir.

Kısaca değerlendirmek gerekirse, Bakara 256 ayetinin bu pasajları, inancı/inançsızlığı sebebiyle İslam'ı kabul etmesi için, ne türden ve her ne vesileyle olursa olsun baskı, şiddet kullanmayı reddeder; çünkü apaçık ayetler sayesinde iman inkârdan ayrılıp pek çok delil ve hüccet de imanın ebedi mutluluğa ileten bir gerçeklik (rüşd), inkarın ise namütenahi bedbahtlığa yol açan bir azgınlık olduğunu gösterdikten¹⁰ sonra, neticenin, bireyin irade ve tercihinin bırakılması gereğini ifade eder.

Her ne kadar, lafzı umumi olan bir ibareyi tahsis etmese de (çünkü, el-itibâru bi umûmi'l-lafzı lâ bi husûsi's-sebebi), ayetin mana ve maksadı/fehvası/mağzası hakkında önemli bir aydınlatma yapacağından, sebeb-i nüzulü bilmek bu noktada önem arz etmektedir. Buna göre, İbn Abbas, Said ibn Cübeyr ve Mücahid'in söylediklerine göre bu ayet, sadece Ehl-i Kitap mensuplarına tahsis edilip Mecusiler ile müşriklere ise ikrahın uygulanabileceği görüşüne de kaynaklık edecek bir şekilde¹¹, Ensar hakkında inmiştir. Şöyle ki: Cahiliye çağında bir kadının çocuğu yaşamadığında, o kadın, eğer çocuğu yaşarsa onu Yahudi olarak yetiştireceğine dair adakta bulunurdu. Bundandır ki, İslam gelip de onlar Müslüman olduğunda, çocuklarının çoğu Yahudi idi. Bunun üzerine onlar hemen, "Oğullarımızın, evlatlarımızın bu halde kalmalarına göz yumamayız; öyleyse onları İslam'a girmeye zorlayalım." demeye başladılar. Bundan ötürü de Allah, لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ "Dinde asla zorlama yoktur." ayetini inzal buyurdu."¹²

Terkibi her ne kadar bir haber/bildirim cümlesi ise de, mefhum olarak nehiy/yasaklama, men etme manası ifade eden¹³ ayette, İslam'ın hükmünce zorlama ve icbar sebeplerinin geçersizliğinin kastedildiğini, bu bağlamda ilahi pasajın, "Hiçbir kimseyi, İslam'a tâbi olmaya zorlamayınız." anlamı taşıdığını, çünkü iman meselesinin, muhataba delil sunma, onun bu hususu düşünmesine imkân verme ve bizzat kendisinin tercihte bulunması şeklinde cereyan ettiğini¹⁴ söyleyebiliriz. Nitekim müfessir Âlûsî de, cümlelerin, öncesindeki pasajla irtibatlı bir başlangıç cümlesi (cümle-i müs-

10 Beydâvî, *Haşiyetu Şeyh Zade*, II/629.

11 İbn Âşûr, *Tefsiru'l-Tahrir*, III/28; el- Âlûsî, *Ruhu'l-Meâni*, III/13.

12 İbn Âşûr, *Tefsiru'l-Tahrir*, ed-Daru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, ts. III/27; el- Âlûsî, *Ruhu'l-Meâni*, III/13.

13 El- Âlûsî, *Ruhu'l-Meâni*, III/13.

14 İbn Âşûr, *Tefsiru'l-Tahrir*, III/26.

te'nife) olduğunu ve dinde icbar etmenin düşünülemeyeceğini, çünkü 'ikrah'ın, inanç bağlamında geçersizliği bir yana, davranış etiği bakımından da bir kimseyi, kendisinde bir hayır ve fayda olmadığına inandığı bir fiili yapmaya zorlamak olduğunu; ne var ki İslam'ın bütünüyle hayır olduğunu, [bu sebeple, bir hayır ve rahmet olarak algılanmasının sağlanması gerektiğini] belirtmiştir¹⁵. Bu itibarla, Cessâs'da yer alıp İbn Abbas'tan nakledildiği belirtilen¹⁶, [İnançsızlara karşı müsamaha ve hoşgörü telkin eden], "Onları affet ve [ilişmeyi] geç" (Mâide, 5/13), [Ey Muhammed!] Sen onların üzerinde bir zorba değilsin; uyarı ve tehdidimden korkan kimselere Kur'an'la öğüt ver", (Kâf, 50/45), "İman edenlere de ki, [Allah], işleyip durdukları şeyler sebebiyle bir toplumu zaten cezalandıracağı için, Allah'ın günlerini ummayanları bağışlasınlar.", (Câsiye, 45/14)¹⁷ ve "Sen asla, onlar üzerinde zor/baskı uygulayan birisi değilsin." (Gâşiye, 88/22) gibi ayetlerin tamamı, **فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَجَدْتُمُوهُمْ وَأَخْصِرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ** "Hürmet/saygı ayları çıkınca, puta tapanları bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayıp hapsedin; her gözetleme noktasında onları bekleyin...", (Tevbe, 9/5) ayetiyle nesih olunmuştur." şeklindeki rivayeti, 'nesih ve ilga' tekniği bakımından 'nihai, evrensel ve ebedî' bir teşri değil, ancak, genel savaş ve çatışma durumları gibi,¹⁸ olağandışı haller için söz konusu edilebilecek bir 'sınırlama, hükmün tatbikini muayyen zamana talik etme', 'tahsis' olarak değerlendirmek daha yerinde olur düşüncesindeyiz. Nesih konusunda zaten farklı değerlendirmeler bulunduğu gerçeği şöyle dursun, 'nesih edildiği (mensûh)' söylenen mezkur ve diğer ayetlerin Kur'an metninde varlıklarını sürdürmeleri, Fahreddin Râzî'nin, tefsirinin değişik yerlerinde bir ilke tarzında yinelediği, "كل ما في القرآن فهو معمول به" Kur'an'da bulunan her lafız, kendisiyle [gereğince] amel edilmek içindir!" ilkesine de mutabık bir şekilde, onlarla amel etmenin (i'mâl), etmemekten (ihmal) daha evla olduğuna kuvvetli bir işaretir.

Tecviz edici istisnai haller dışında, asıl olanın hayatı ibkâ ve idame ettirmek olduğu temel kabulüne ilave olarak, şuna da dikkat çekmek gerekir: Farklı inançtan olan veya -karmaşık pek çok nedenden ötürü- inançsız olan yahut da inanamayan, 'iman ve inanç' konusuna duyarsız veya ilgisiz olup diğer yandansa inanç mensupları için bir tehdit ve korku kaynağı teşkil etmeyen bireyler, havasını teneffüs ettikleri, nimetlerinden yararlandıkları yurtlarına, ülkelerine karşı olan yükümlülüklerini yerine getirdiklerinde, pek doğal olarak yaşama, korunma, hizmet alma, bir değer olarak

15 el- Âlûsî, *Ruhu'l-Meâni*, III/12.

16 el-Cessâs, Ebu Bekr, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dârü't-Türâsî'l-Arabî, 1412/1992, IV/265.

17 Mevdûdî Merhum, bu ayetle alakalı olarak şu önemli açıklamayı yapmaktadır: "Bazı müfessirler bu ayeti mensuh kabul etmişlerdir. Onlara göre bu emir müslümanlara savaşma izni gelmeden önce geçerliydi. Ancak ayette kullanılan ifadeyi [اورفغى] dikkate alırsak, ayetin mensuh kabul edilmesinin gerekmeceği sonucuna varırız. Çünkü ayette 'Tahammül etsinler' denilmemiş 'Sabretsinler, bağışlasınlar' denilmiştir. Yani, intikam alma kudretinde olmalarına rağmen intikam almasınlar. Zira onlar intikamcı bir ahlaka sahip değillerdir.." (*Tefhimu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, tercüme: Heyet, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, V/323).

18 Geniş açıklamalar için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dârü'l-Fikri li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşri ve't-Tevzî', I. bsk., 1401/1981, XV/237.

kabul görme, vb. haklara diğer herkes gibi sahip olmuşlardır demektir. Şu tarihsel ve Peygamberi tutum da zaten bize bu konuda ışık tutar mahiyettedir.

İbn Büreyde'nin babasından, onun da Hz Peygamber'den naklettiğine göre, Hz. Peygamber askeri bir kıta (seriyye) gönderdiğinde, onlara şöyle derdi: “Müşriklerle karşılaştığınızda, onları İslam'a davet edin; İslam'ı kabul etmekten kaçınırlarsa, o zaman onları cizye vermeye davet edin; bunu yaparlarsa, onlardan cizye alın ve artık onlara ilişmeyin.”¹⁹ Cizye ya da mali bir vergi vermeleri durumunda, **فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ** “Sizlere doğru ve dürüst davrandıkları sürece, siz de onlara doğru ve dürüst davranın..” (Tevbe, 9/7) ayetinin de ruhuna uygun olarak, değil onlara ilişmek, onları tedirgin etmek bile şer'i olmaz; Kur'an'ın evrensel ve kuşatıcı müsamaha paradigmasına uygun düşmez.

Her durumda, iman etmeye de iman etmemeye de anlamını verecek olan, beşeri iradenin, özgürlük okyanusundaki iniş çıkışlarıyla vereceği ve salt kendisine ait olacak onaydır. Yani kalp ile tasdik ya da inkâr. Böylesi bir seçme edimiyle 'kendi insan oluş kıvamı' sınanan, bu varoluşsal tercihiyle kendi bütüncül yazgısına müdahil olmaya çağrılan birey, Kur'an'da da adeta bu bıçak sırtı bir konumda betimlenmektedir. İşte insanı, böylesi bir seçimle yüz yüze kalmış, -tüm varoluşunun mahiyet ve hakikatini de böylece tayin konumunda bulunduğu- gerilim içinde bir varlık olarak betimleyen ilahi pasajlar:

“Biz o [insan]a yolu gösterdik. Artık kendisi ister şükreden olur, ister kafir/nankör olur.” (İnsan, 76/3); “Biz, kafirlere [Ahiret'te] zincirler, kelepçeler ve alevli ateş hazırladık. İtaatkar kullar (ebrâr) ise, karışımı kâfûr olan [dolu] kaselerden içecekler.” (İnsan, 76/4-5); “Ve Biz ona, hayır ve şer yollarını göstermedik mi? [gösterdik] (Beled, 90/10); “... Her bir nefse ve onu pürüzsüzce düzenleyene; ona hem olumsuz duyguları (fücûr), hem de bunlardan korunma yetilerini (takva) ilham eden [Allah'a] yemin olsun ki, nefsinin [maddi ve manevi kirlerden] arındıran (tezkiye) felah bulmuş; onu [günahlarla] sarıp sarmalayan kimse ise ziyan etmiştir.” (Şems, 91/7-10)

Netice

İnanç konusunda nirengi noktası, insanın hürriyetidir, bu sebeple, hangi mertebeden gelirse gelsin ve nasıl olursa olsun, zorlama, baskı veya göstermelik bir yolla (muvâza'a) oluşacak iman tezahür ve görüntüsünün, özgür bir kabul ve içselleştirme ile tahakkuk eden 'iman-ı hakiki' ile bir münasebeti yoktur. Bu sebeple, iman ya da inkâr tercihlerinin madeni ve menşei olan, kulluğun ve mesuliyetin gerçekleştirilmesi için de Cenab-ı Hak tarafından insana bahşedilmiş muayyen bir alan olan hürriyet cevherinin -olumsuz da olsa- bir kullanımı biçiminde karşımıza çıkan inkâr, deizm, agnostisizm vb. hallerin, toplumda ve hukukî mevzuatta yasal ve meşru bir yerinin olduğuna işaret eden bu ve diğer Kur'an pasajlarından sonra diyebiliriz ki,

¹⁹ el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, IV/269.

“Ancak kendileriyle anlaşma yapmanızdan sonra, şartları, hiçbir şey eksiltmek-sizin tamamen yerine getiren ve sizin aleyhinize hiçbir kimseye destek vermeyen müşrikler, bu [azapla müjdelene] hükmünün dışındadır.” (Tevbe, 9/4) ve “... o [müşrikler] size karşı dürüst davrandıkça, siz de onlara dürüst davranın.” (Tevbe, 9/7) ayetlerinin de gösterdiği üzere; aynı toplum içinde, ortak insanlık ve eşit vatandaşlık temelinde kendileriyle saygı ve eşitlik içinde birlikte yaşama akdi yapmış olduğumuz her inançtaki ve her etnik yapıdaki insanların saygı görmeye layık oldukları asla unutulmamalı.

Fî Zilâl'de yer alan, dile getirmek istediklerimizin de bir bakıma veciz bir özeti sayılabilecek olan şu aydınlatıcı pasajlarla değerli okuyucularımızı baş başa bırakmak istiyorum:

“İslam Dini, her insan kalbinin gerçeği bulması (ihtida) ve ona dönmesi hususunda çok arzuludur. Müslüman ülkede birlikte yaşama (civar) ve güvence talep eden müşriklere de, bu komşuluk hakkının (civar) ve güvencenin verilmesi zorunludur. Bu kimse bu durumda, diğerlerinin saldırısından, kendisine karşı bir araya toplanıp tepki göstermelerinden güvencededir. Hiç şüphesiz bu nedenle o kimselere Kur'an'ı dinleme, bu dini öğrenme fırsatı tanınmalıdır. Umulur ki böylece onların kalpleri gerçeğe açılır, hakikati algılar ve kabul eder.”²⁰

“Çünkü bu din, [hakikati] bilmeyenler için bir bildiridir; kendisine kılıç çekip onunla savaşmış, ona karşı inatlaşıp muhalefet etmiş olan düşmanları tarafından bile gelse, himaye isteyenleri himaye edip koruma altına almak için gelmiştir.”²¹

Allahu a'lemu bi's-savâb..

Kaynakça

- Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
Beydâvî, *Haşiyetu Şeyh Zade*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. bsk., 1419/1999.
el-Cessâs, Ebu Bekr, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.
İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Daru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, ts.
İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Müessesetu Kurtuba, Mektebetu Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs.
Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Dâru's-Şurûk, 9. bsk., 1400/1980.
Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, tercüme: Heyet, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
Nietzsche, Friedrich, *Deccal/Hrisityanlığa Lanet*, çev. Oruç Aruoba, Hil Yayın, 3. Bsk., 1995.
er-Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikri li't-Tibâ'a ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. bsk., 1401/1981.
Tabatabâî, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an*, 3. bsk., Tahrân, 1397/[1977].
Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, 1979.

20 Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Dâru's-Şurûk, 9. bsk., 1400/1980, III/1602.

21 Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, III/1603.

Şeyhu'l-İslam İbn Kemal'in Kur'an-ı Kerim'in İ'câzıyla İlgili Görüşleri

Ali ÖGE*

Özet:

Osmanlı devletinin yükselme döneminde yaşamış İbn Kemal, çok yönlü bir alimdir. Pek çok ilim dalında eserleri vardır. Kur'an-ı Kerim'le de ilgili de risâleler yazmıştır. Kur'an-ı Kerim, lafzen ve manen mücizedir. Peygamberimizin mücizeleri arasında Kur'an 'aklî mücize' olarak değerlendirilmektedir. İfade tarzı, edebi yönleri, içerdiği konular, geçmişten haber vermesi, teknolojik bilgiler...

Bütün insanlığa 'benzerini' meydana getirmeleri açısından yaptığı meydan okuma şimdiye kadar gerçekleştirilememiştir.

İbn Kemal, Kur'an-ı Kerim'in bu yönlerini esas alarak 'Risâle fi İ'câzi'l-Kur'an' isimli eserini yazmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Kemal, Kur'an, Risâle, Mücize.

Ideas of Sheik-al-Islam Ibn Kemal about Pithiness of the Holy Qur'an

Abstract:

Ibn Kemal was a versatile scholar who lived in the growth period of Ottoman Empire. He wrote many books on various sciences. He also wrote pamphlets related to the Holy Qur'an. The Holy Qur'an is both literally and spiritually miracle. It is accepted as "mental miracle" among the miracles of our Prophet.

Its expression style, literary aspects, provision of information from the past and provision of information regarding technological issues shows its pithiness. Its challenge to all humanity in terms of forming a similar one has not been realized yet. Taking these aspects into consideration, Ibn Kemal wrote his book "Risâle fi İ'câzi'l Qur'an".

* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Key Words: İbn Kemal, Holy Qur'an, Risâle, Miracle.

Giriş

XV. ve XVI. yüzyılda yaşamış İbn Kemal Osmanlı devletinin yetiştirdiği en meşhur şeyhülislamlardan birisidir. Yetişme tarzı, ilmiye sınıfına geçişi, verdiği fetvaları ve Yavuz Sultan Selim'le olan ilişkileri açısından son derece önemli bir şahsiyettir. Osmanlı devletinin yükselme döneminde yaşamış olan İbn Kemal çok yönlü bir âlimdir. Pek çok ilim dalında da eserleri vardır. Kur'an-ı Kerim'le ilgili olarak da risâleler yazmıştır. Kur'an'la ilgili birinci olarak "i'câz" yönü, ikinci olarak da "Halku'l-Kur'an" başlığında sıfatlar konusu içinde risâleler yazmıştır. Ayrıca değişik eserlerinde Kur'an'la ilgili verdiği bilgiler ve fetvaları mevcuttur. Biz bu makalede İbn Kemal'in Kur'an'ın i'câzı ile ilgili görüşlerini ele almaya çalışacağız. Konuyu aşağıdaki üç başlık altında inceleyeceğiz:

- 1- İbn Kemal'in Kısaca Hayatı ve İlmi Kişiliği.
- 2- İbn Kemal'in Mûcize Hakkındaki Görüşleri.
- 3- İbn Kemal'in Kur'an-ı Kerim'in İ'câzıyla İlgili Görüşleri.

1- İbn Kemal'in Kısaca Hayatı ve İlmi Kişiliği

Ahmed Şemseddin b. Süleyman ya da kısaca İbn Kemal ya da Kemal Paşazâde¹, 873/1468 -69 yılında Edirne'de doğdu. Dedesi Kemal Paşa'ya nisbetle 'İbn Kemal' veya 'Kemal Paşazâde' diye bilinir.² İbn Kemal 'Şeyhu'l-İslam', 'Müftü'l-Enam', 'Müftü's-Sekaleyn' lakaplarıyla da anılır.³ Doğum yeri hakkında ihtilaflar mevcuttur.⁴ Bazı kaynaklarda doğum yeri Tokat ya da Amasya olarak belirtilmiştir.⁵ Büyük babası Kemal Paşa, Fatih Sultan Mehmet döneminin önde gelen emirlerindedir. Babası Süleyman Bey ise, yine Fatih döneminin büyük kumandanları arasında yer alır. Amasya muhafızlığı ve Tokat Sancakbeyliği yapmıştır. İbn Kemal'in annesi, Fatih döneminin ünlü alimlerinden Küpelizade Molla Mehmed Muhyiddin'in kızıdır⁶. Zaten onun Tokatlı olduğu fikrini kuvvetlendiren husus da bu olmuştur.⁷

- 1 Biz 'İbn Kemal' olarak kullanmayı tercih ettik.
- 2 Kâtip Çelebi, "Sulle mü'l-Vusul ilâ Tabakâti'l-Fuhûl", Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 1887, vr. 20b.
- 3 Kâtip Çelebi, a.g.e., vr 20b.
- 4 Mecdî Efendi, "Şekâiku'n-Nümaniyye Tercemesi" İstanbul 1269, (nşr. Abdulkadir Özcan), Meral yay., İstanbul 1972, s. 381; M. Tahir Efendi, "Osmanlı Müellifleri", c. I, s. 223; İsmet Parmaksızoğlu, "Kemalpaşazâde" md., İslam Ans. c.V, s. 561; Bu hususta ihtilaflar da mevcuttur. Bu tartışmalar için bkz. Kâtip Çelebi, a.g.e. vr. 20b; Faik Reşad, "Eslaf", s. 6.
- 5 Hüseyin Hüsameddin, "Amasya Tarihi", Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul 1927, c. III, s. 224; Uğur, Ahmet, "İbn Kemal", İzmir 1987, s. 1; İbn Kemal, "Tevârih-i Al-i Osman VII. Defter", haz. Turan Şerafettin, TTK Basımevi, Ankara 1991, s. 9.
- 6 Hoca Sadedin, "Tacü'l-Tevârih", (nşr. İsmet Parmaksızoğlu), Eskişehir 1992, c. 5, s. 163.
- 7 Saraç, A. Yekda, "Şeyhulislam Kemalpaşazade Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri", Risale

İbn Kemal ilköğrenimi babasından ve dedesinden almıştır. Babasının Amasya'ya gelmesiyle birlikte, Amasya ulemasından⁸ sarf, nahiv, mantık ve lügat ilimlerine dair ilk tahsilini tamamlamıştır. Yine Amasya'da bulunan alimlerden Farsça öğrenen ve Sa'di'nin Gülistan'ını okuyan İbn Kemal daha sonra meslek olarak, ailede gelenek halinde devam eden askerliği seçmiştir. Kendisi daha sonra edebi eserler de vermiştir. Onun bu yönünde daha ilim tahsilinin ilk yıllarında okuduğu bu eserlerin etkisi olmuştur.

Dedesi Kemal Paşa Fatih devri ümerasındandır. Defterdarlık ve vezirlik yapmıştır. Edirne ve İstanbul'da vakıflarının olduğu kaynaklarda geçmektedir. Dedesinin babası Hacı İbrahim Çelebi, II. Murat'ın kâtiplerindendir.⁹

İbn Kemal, anne tarafından alim bir aileye, baba tarafından da devlet erkanından olan bir aileye mensuptur. Bu husus onun hayatında hem devlet adamı hem de ilim adamı olma özelliğini taşıması şeklinde görülmüştür.

İbn Kemal döneminin en önemli medreselerinde müderris olarak görev yapmıştır. İlmî açıdan hayatının en verimli dönemi olarak kabul edebileceğimiz bu zaman dilimi onun bir taraftan öğrenci yetiştirmesine ve diğer taraftan da eserler kaleme almasına vesile olmuştur. Ona ait olan 300'e yakın eser bu dönem içerisinde oluşmuştur. Bu ve başka özellikler sebebiyledir ki o, XVI. yüzyıl Osmanlı bilim tarihine ilmî kişiliği ile damgasını vurmuştur.

Bir düşünürün yetişmesinde döneminin sosyal, siyasi, ilmî, askeri, birçok özelliklerinin belirleyici olduğu bilinen bir gerçektir. Buradan hareketle İbn Kemal'in yaşadığı dönemi dikkate aldığımızda bu dönemin onun ilmî kişiliğine müspet tesirleri olduğunu söyleyebiliriz. Zira o, Osmanlı devletinin yükselme dönemi olarak kabul edilen Fatih Sultan Mehmet (1451- 1481), II.Bâyezid (1481- 1512), Yavuz Sultan Selim (1512- 1520) ve Kanuni Sultan Süleyman (1520- 1566) devirleri olmak üzere ilmî seviyenin bir hayli yüksek olduğu dönemde yaşamış, bunu da gerek eğitim- öğretim faaliyetleri, gerekse kaleme aldığı eserleri ve yetiştirdiği öğrencileriyle ispatlamıştır. Bunun bir neticesi olarak da o, döneminin bilim ve kültür hayatının en yüksek temsilcilerinden biri olarak kabul edilmiştir.¹⁰

Yay., İstanbul 1995, s. 15- 17; Fayda, Mustafa, "İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri", *Şeyhülislam İbn Kemal*, TDV Yay. Ankara 1986, s. 53-55; Öcal, Şamil, "İbn Kemal'in Felsefi ve Kelamî Görüşleri", s. 18-21, Sözen, Kemal, "İbn Kemal'de Metafizik", Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s. 45.

8 Hocalarının listesi için bkz. Saraç, A. Yekta, *a.g.e.*, s. 19-20; Dalkıran, Sayın, "İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz", Osmanlı Araştırmaları Vakfı yay. No: 17, İstanbul 1997, s. 49- 51.

9 Gökbilgin, M. Tayyib, "XV.-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası", İstanbul 1952, s. 333 vd.

10 Sözen, Kemal, "İbn Kemal'de Metafizik", s. 66- 67.

Sadece Türklerin değil İslam âleminin iftihar edip saygı duyduğu mümtaz ve muhakkik alimlerden biri olan İbn Kemal şeri meselelerle hukuk, tarih ve edebiyattaki yüksek vukûfiyeti ile tanınmıştır. İlmi ihatası muhakeme ve münazaradaki kuvvet ve kudreti çok yüksek olması itibarıyla kendisine “Müftî’s-Sakaleyn” ünvanı verilmiştir.¹¹

İbn Kemal askerlik mesleği gereği padişahın bazı seferlerine de iştirak etmiştir. Zaten kendisinin askerlikten ayrılıp ilmiye sınıfına katılmaya karar vermesi de böyle bir sefer esnasında vuku bulmuştur. Arnavutluk seferinde iken (1492) ordu Filibe’de konakladığında, Vezir İbrahim Paşa divanı toplantıya çağırmış, herkes protokol gereği kendilerine ayrılan yere oturmuştur. Toplantıya gelenlerden bir zata karşı gösterilen aşırı saygı ve hürmet İbn Kemal’i şaşırtmıştır. İbn Kemal daha sonra bu zatın Filibe’de müderrislik yapan Tokatlı Molla Lütfi olduğunu öğrenecektir. Molla Lütfi içeri girdiğinde, vezirin huzurunda tüm ileri gelenler ayağa kalkmış ve kendisine devrin ünlü komutanlarından Evrenosoğlu’nun üstünde bir yer gösterilmiştir. Olay İbn Kemal’i çok etkilemiş olmalı ki hemen askerlikten ayrılarak Molla Lütfi gibi saygı gören bir ilim adamı olmaya karar vermiştir. Haddizatında bu olay hem âlime verilen değeri ve âlimin toplumdan gördüğü saygıyı, hem de ulemanın yöneticiler üzerindeki gizli otoritesinin bulunmasına dayanmaktadır. Osmanlı devletinin âlime verdiği değeri gösteren bu olay o günün toplumsal değer yargılarını en güzel şekilde ortaya koyar. İbn Kemal ordu Edirne’ye ulaşınca da bu kararını hayata geçirir. İşte ömrü boyunca kendisinin çok iyi tanınmasına ve büyük bir şöhrete kavuşmasına imkân tanıyacak olan ilmi hayatı böylece başlamış oldu.¹²

Çok çeşitli ilmî ve idarî görevlerde bulunan İbn Kemal ömrünün sonlarına doğru şu vasiyette bulunmuştur: ‘... ve her camiide salâ virdürmeyeler, Sultan Muhammed Camiinde salâ virdürmek kifâyet ider. Ve dahi yunurken cehr ile zikretmiyeler. Ve bi-ikmalihî şöhret itmeyüb vech-i masnûn üzre olmayanı terk idüb dervişâne götüreler. Kabrim mekâbir-i müsliminde yol üzerinde bir murtefice yerde ideler; üzerin yüksek yapmayalar, alamet için yolunmadık taş dikeler’¹³. İbn Kemal’in bu ifadeleri bile sünnete bağlılığının en güzel örneklerinden biridir. Zira cenazesinde yapılmasını istediği hususlar defin, tekfin ve teşhiz işlerinde sünnet olan hususlardır.

11 Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, “*Osmanlı Tarihi*”, TTK yay., Ankara 1972, c. 2, s. 668; Mecdi Efendi, “*Hadâiku’ş-Şekâik*”, İstanbul 1269, (nşr. Abdülkadir Özcan), Çağrı yay. İstanbul 1989, c. 1, s. 382.

12 Bu mecliste Molla Lütfî’nin vazifesini sormuş 30 akçe ile müderris olduğunu duyunca, kendisinin ne kadar çalışırsa çalışsın bu toplantıda bulunan akıncı sancak beyi olan Evrenoszâde Ahmet Bey gibi olamayacağını ancak okuyarak, ilim öğrenerek sancak beylerinin üstüne geçebileceğini düşünmüş ve seferden dönüşte askerliği terk etmiştir. Bu düşüncesini şöyle ifade etmiştir: ‘Bence Ahmet Bey’in mertebesini istihsal mümkün değildir. Amma ikdâm ve ihtimam ile şu mollanın derecesine vusûl, belki ona tefevvuk kâbildir. İnşallah seferden avdet müyesser olursa esbâb-ı lâzimesine teşebbüs edeyim. (bkz. Taşkôprizâde, Ahmet, “*eş-Şekâiku’n-Numaniyye fi Ulemâi’d-Devleti’l-Osmaniye*” (thk. Ahmet Subhi Fırat), İstanbul 1989, s. 381; Fayda, Mustafa, “*İbn Kemal’in Hayatı ve Eserleri*”, Şeyhülislam İbn Kemal, s. 55-56, TDV yay., Ankara 1986.

13 Bahçivan, Seyit, “Şeyhu’l-İslam Kemalpaşa’nın Vasiyetnamesi”, *Marife*, y. 1, sy. 2, s. 213–214.

İlmî yetkinlik olarak verdiği eserlerle, kendisi hakkında söylenenlerle İbn Kemal güçlü bir âlim olarak kabul edilmiştir.

İbn Kemal'in ilmî kişiliğini daha iyi tanıyabilmemiz için farklı ilim dallarında yapmış olduğu çalışmalarını, eserlerini ve metotlarını bilmek gerekir. Ancak bizim makalemizin sınırları bu konuyu dışarıda bırakmaktadır. Şimdi genel olarak mucize konusuna ve İbn Kemal'in "İ'câzu'l- Kur'an" isimli eserinin tahliline geçebiliriz.

2- İbn Kemal'in Mucize Hakkındaki Görüşleri

Peygamber olduğunu ileri süren kimsenin elinde, doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan harikulade olay olarak tanımlanan mucize hakkında İbn Kemal müstakil bir risâle yazmıştır. Bu risâlenin yazılış amacı mucizenin ne olduğu değildir. Genel bilgiler verilmekle beraber asıl olan Peygamberimizin nübüvvetinin ispatıdır. Peygamberimizin nübüvvetine karşı o günün Osmanlı devletinin merkezi olan İstanbul'da ve ilim çevrelerinde meydana gelen yanlış fikirlerin çürütülmesi ve cevaplar verilmesi İbn Kemal'in gayesiydi. Bu husus onun Ehl-i Sünnet'e bağlılığı ve savunma refleksi olarak da algılanabilir.

Bir peygamberin peygamberliğini ispat, ancak hiç şüphe taşımayan kesin bir delille mümkün olabilir. Bu kesin delil de ya onun gösterdiği mucizeyi gözlemek ve müşahede etmek veyahut kesin bilgi ifade eden mütevatir bir haberle o mucize hakkında bilgi sahibi olmaktır. Günümüzde bu deliller ancak peygamberimiz için mevcuttur. Peygamberimiz'in, başta Kur'an mucizesi olmak üzere, pek çok mucizesi bize tevatüren ulaşmıştır. O'nun peygamberliği biraz sonra açıklanacağı üzere bizce kesin delil ile sabit olduğundan, O'nun peygamberliğini haber verdiği herkesin, Allah'ın elçisi olduğunu kesinlikle kabul ederiz.¹⁴ Allah peygamberleri, adetleri nakz eden mucizelerle teyit etmiştir.¹⁵

Mucize konusu, kelâm kitaplarında genellikle nübüvvet meselesiyle birlikte ele alınır. Bunun sebebi, mucizenin peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin bu iddiasının doğruluğunu ispat eden bir gösterge olarak kabul edilmesidir. Buna rağmen mucizenin gerçek failinin Allah olduğu kabul edilir. Peygamber'e nispeti ise mecazî anlamdadır. Mucize, Allah'ın sonsuz kudreti karşısında, insanın güçsüzlüğünü işaret eder. Geleneksel kelim kitaplarında, mucizenin alışıl gelmiş doğa olaylarına aykırı bir biçimde gerçekleşmesi ve Peygamber'in peygamber olduğunu kabul etmeyen muarızlara karşı bir meydan okumayı (tehaddi) içermesi şart koşulmaktadır.¹⁶ Zahiren, Mucize ile sihir arasında bir fark yokmuş gibi görünse de, sihrin ilahî bir kaynaktan gelmemesi ve tabii bir şey olması, hatta kendi özünde bir gerçekliğinin bulunmaması

14 Sabûnî, Ebû Muhammed Nureddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, "El-Kifâye Fi'l-Hidâye", Laleli Kütüphanesi, 2271, vr. 40b.

15 Taftazânî, "Şerhu'l-Akâid", s. 295.

16 Aydın, Hüseyin, "Meydan Okumaları Bakımından Kur'an Mucizesi", *Kelam Araştırmaları*, 8:1 (2010), s. 47.

göz önüne alındığında her ikisi arasındaki fark kendiliğinden ortaya çıkacaktır.¹⁷

İbn Kemal, Mûcize konusunu müstakil bir eserinde ele alarak, meseleyi çeşitli yönlerden tahlil etmiştir. Genel olarak eserinde Mûcize konusu; kelime ve istilahi anlamı, rükunleri şartları ve kendisinin peygamber olduğunu ileri süren kimsenin doğruluğuna delaleti gibi ana başlıklar altında incelenmiştir. Bunun dışında, İ'câzu'l-Kur'an ve Kıdemi'l-Kur'an adlı diğer iki risâlesinde de, Kur'an'ın Mûcize olmasının ne anlama geldiği konusu, şartları ve nübüvete delaleti itibariyle ele alınmışken, o, farklı bir yaklaşımla Mûcizenin rükunlerinden bahsetmektedir. Buna rağmen İbn Kemal, öz itibariyle Mûcize konusunda Ehl'i Sunnet'in görüşünden farklı şeyler söylememektedir.

Mûcize sözlükte “bir şeye güç yetirememek”¹⁸ anlamındaki “acz” kökünden türeyen mu'cizin (aciz bırakan) isim şeklidir. Kur'an'da mûcize kelimesi yer almamakla birlikte “acz” kökünden¹⁹ fiil ve sıfat kalıpları “aciz kalmak; güçsüz bırakmak; Allah'ın ayetlerini yalanlamak amacıyla yarışmak” manalarında yirmi bir ayette geçer.²⁰

Mûcize kelimesi, Arapça “acz” kelimesinden gelen bir isimdir. Acz kelimesi ise, gücün karşıtı olan zayıflık anlamında kullanılır. İ'caz, (aciz bırakma) “meydan okuma” (tehaddi)'nin bir vasfıdır. Bir şeyin sebebine isnad edilmesinde olduğu gibi, kendisiyle meydan okuyana mecazi olarak isnad edilir. İbn Kemal'in bu ifadesi, mûcizenin gerçek sebebinin Allah olduğunu vurgulamaya yöneliktir. Zira Bağdadi'nin bahsettiği gibi, “tıpkı, başkasında bulunan aczin faili olması sebebiyle de ona mûciz denilir.” Mûciz kelimesinde istiare anlamı olmadığı gibi, “gücün yokluğunda güçsüzlüğün kullanımı” gibi bir anlam da yoktur. Mûcize istılahta, “elinde zuhur eden kişinin peygamberliğine delâlet eden ve davasına fiilî bir tasdik olan şey” olarak tanımlanmaktadır. İbn Kemal, mûcizenin alışılmış şeylere aykırı olmasının gerekmediği kanaatinde. Bir başka eserinde, belki de kelimenin sınırlarını kerameti de içine alacak şekilde genişletmek için mûcizeye, bir kimsenin belli bir eğitim sürecini takip etmeksizin, tüm dini ve dünyevî ilimleri tahsil etmesini örnek olarak verir.

Harikulade olan alametlerden birisinin, peygamberlerin elinden zuhur ederek onun nübüvvetine delâlet etmesi halinde buna mûcize ya da ayet denir. Velîden zahir olursa buna da keramet adı verilir. Şakî bir kimseden sâdır olan harikulade şeyler ise istidrac adını almaktadır. İstidrac şaki kimsenin öbür dünyada göreceği azabı daha da şiddetlendirmekten öte bir şeye yaramaz.²¹

17 Harputî Abdullatîf, “*Tenkihü'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslam*”, s. 230, Özbek, Durmuş, “*Hârikulâde Olaylar*” (Mûcize- İrhas- Kerâmet- Meûnet- İstidrac- İhanet/ Hizlan), *SÜİFD*, Konya 1997, sy. 7, s. 169- 170.

18 Asım Efendi, “*Kâmus Tercemesi*”, İstanbul 1886, c. 2, s. 819.

19 İbn Kemal, “*Risâle fi Hakikati'l-Mûcize*”, Resâil, Ahmet Cevdet Neşri (ACN), c. 1, s. 137; İsfehânî, “*Müfredât*”, Beyrut 1413, s. 547; Bağdadi, “*Usûlu'd-Din*”, Beyrut 1981, s. 170; Harputî, *a.g.e.*, s. 229; Bulut, Halil İbrahim, “*Mûcize*” md., *DİA.*, c. 30, s. 350.

20 Abdülbaki M. F., “*el-Mu'cem*”, “acz” md.

21 İbn Kemal, *a.g.r.*, s.137; “*Risâle Fi Kıdemi'l-Kur'an*”, Resâil (Res.), ACN, c. 1, s. 131; *Risâletün Münîratün*, SK, Kılıç Ali Paşa, 1028, vr. 323a.

İbn Kemal mûcizeyi “elinde zuhur eden peygamberin, peygamberliğine delil ve Allah tarafından davasına fiilî tasdik olan şey” diye tanımlamıştır. Bu tasdikin gerçekleşebilmesi için nübüvvet iddiasında bulunan kişinin elinde bir işin meydana gelmesi, bir başkasının da onun benzerini meydana getirmekten aciz bulunması, böylece peygamberlik iddiasında bulunan kişinin de inkârcıları susturmasıdır.²² Mûcizenin harika bir olay olması bunun ötesinde hiçbir şekilde bir benzerinin insanlar, cinler hatta melekler tarafından da yapılamaması gerekir. Herhangi bir şekilde insanlar veya diğerleri tarafından benzeri meydana getirilebilirse o takdirde mûcizelik “sarfe” ile mümkün olur.²³ İbn Kemal'e göre de sarfe mûcizenin ayrı bir şeklidir.²⁴ İbn Kemal, sarfe konusunu daha çok Kur'an'ın i'câzı ile ilgili bölümlerde ele almıştır. Biz de bu meseleyi Kur'an'ın manen mûcize oluşu konusunu işlerken ele alacağız.

İbn Kemal, i'câzın şeriata, şeriatın da Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın hak kelâmı oluşuna delil teşkil etmesiyle ilgili görüşler üzerinde durarak, bu meselede çeşitli ihtilafların vaki olduğunu beyan eder. Bu babda Taftazânî (ö. 793/1390) Kur'an'ın ispatının şeriata bağlı olmadığını, bizâtihi Kur'an'ın kendisinin Mûcize olduğunu söylerken, Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413) de, Şerhu'l-Mevâkıf'da “Resûl'ün doğruluğu Kur'an ile, Kur'an'ın ispatı da Rasul iledir, denirse bu devr-i batıldır” diyerek böylesi ispat yolunu reddeder.

Taftazânî ve Cürçânî'nin bu düşüncelerine karşı İbn Kemal ise bu meselede yeni bir şey söylemeyip, onları tenkitle Mûcizenin izhar edilmesinin onun davasına delil olduğu gibi, Kur'an'ın da beşerin takatının üstünde olması münasebetiyle, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in davasına delil teşkil ettiğini söylemiştir.²⁵

Ona göre mûcizenin iki özelliği ve iki şartı olmalıdır:

Birinci özellik: mûcizenin bir fiil olması hasebiyle, nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin, inkâr edenleri acze düşürmesidir.

İkincisi de, mûcizenin bir men etme olması sebebiyle, başkasının mûcizeye konu olan şeyi yapmaktan alıkonmasıdır.²⁶ Burada fiil olarak tavsif edilen mûcize, fiilen doğa olaylarına aykırı biçimde gerçekleşen ve peygamberden “sâdır” olan ya da ondan “zahir” olan şeydir. Menetme anlamı itibarıyla mûcize, müddeinin mutata olan bir şeyi gerçekleştirdikten sonra, başkasının aynı fiili yapmasını istemesi ve muhatabın böyle bir şeyi yapmaktan alıkonmasıdır. Alıkoyma anlamına gelen mûcizede (menî mûcize) peygamberden sâdır olan ya da zahir olan hiçbir şey yoktur. Nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkan kimse, meydan okuyucu bir tavırla “Ben elimi başımın üzerine koyuyorum, fakat siz buna güç yetiremezsiniz.” dedikten sonra bu eylemi gerçekleştirir; muhatapları ise bunu yapmaktan aciz kalırlar.

22 İbn Kemal, “Risâle fi Kıdemi'l-Kur'an Kelamullah' ACN., s. 131.

23 İbn Kemal, a.g.r., s. 131.

24 İbn Kemal, “I'câzu'l-Kur'an” SK. Ayasofya 4794, vr. 280a.

25 İbn Kemal, “Kıdemi'l-Kur'an”, Res. ACN., s.131/132.

26 İbn Kemal, “Risale fi-Hakikati'l-Mûcize”, Res. ACN., s. 138.

İbn Kemal'e göre mûcizenin şartlarından birincisi mûcizenin rûknünün tahakkuku için gereken şartlar. İkincisi ise nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin bu iddiasının doğruluğuna delalet etmesi için gereken şartlardır. Birincisi bizzat mûcize kavramıyla ilgilidir. O, kavram olarak "i'câz" da doğa olaylarına aykırı olmayı şart koşar. Çünkü doğa olaylarına benzer şeylerde herhangi bir i'câz bulunmaz. Buna rağmen ister doğa olaylarına uygun olsun isterse aykırı olsun Allah'tan sudur eden bir şeyin mûcize kabul edilmesi gerekir. İcî ve Cürcânî'nin görüşlerini risâlesinde ele alır ve onları eleştirir. Onlara göre peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin, peygamberliğini kabul etmeyen muarızın zor durumda bırakılması mûcizenin şartları arasındadır. İbn Kemal, buna itiraz eder. Ona göre i'câz kelimesi zaten bu anlamı içerir.²⁷ İbn Kemal mûcizenin ikinci türden şartlarını ise şöyle belirtir:

1- Mûcizenin peygamberin davetine, sözlerine uygun olması gerekir. Bir kimse "Benim mûcizem ölüleri diriltmektir." dedikten sonra bunu değil de mesela "dağın konuşturulması gibi" harikulade bir olay gösterse bu durum asla onun nübüvvetine delil olamaz. Çünkü mûcize daha öncede belirttiğimiz gibi İbn Kemal'in tarifine göre "Allah'ın peygamberin doğruluğunu fiilen tasdik etmesi" anlamına gelir. Burada fiili bir tasdik oluşmamıştır.

2- Gösterdiği ve açıkladığı mûcizenin iddia sahibini yalanlamaması gerekir. Mesele peygamber olduğunu söyleyen bir kimse "Benim mûcizem şu gördüğünüz kertenkeleyi konuşturmak." dese sonra da kertenkele de dile gelerek "Bu adam yalancıdır." dese bu durum o kimsenin nübüvvetine değil, yalancılığına delalet eder.

3- Mûcizenin açıkça nübüvvet iddiasında bulunan bir kimsenin tasarrufuyla gerçekleşmesi gerekir. İbn Kemal burada bir konu üzerinde dikkatle durur. Mûcize peygamberin tasarrufu ile gerçekleşir. Ancak bu mûcizeyi bizatihi onun yarattığı anlamına gelmez. Söz konusu olan şey yaratma değil "kesbetme" dir.

4- Mûcize peygamberlik iddiasından önce gerçekleşmiş olmalıdır. Çünkü bir kimsenin peygamberlik iddiasında bulunmadan önce tasdik edilmesi makul değildir.²⁸ "Daha önce mûcize gösterdim" diyerek nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin sözü, onun doğruluğuna delalet etmez. Kendisinden o mûcizeyi ya da bir başkasını meydana getirmesi istenir. Bunu yapamazsa yalancılığı ortaya çıkar.²⁹

İbn Kemal'in belirtmiş olduğu bu dördüncü şart Peygamberimizin de aralarında bulunduğu bazı peygamberlerin çocukluklarında mûcizeler gösterdiği iddiası göz önünde bulundurulmak suretiyle şart koşulmuştur. Daha sonra yeni kavramlar geliştirmek suretiyle peygamberlikten önce vuku bulan şeylere "keramet" ya da "irhas" denilmiştir.³⁰

27 İbn Kemal, *a.g.r.*, s. 140.

28 Bahçivan Seyit, "Şeyhülislam İbn Kemalbâşa ve Arâuhu'l-İ'tikadiyye", Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 368- 369.

29 İbn Kemal, *a.g.r.*, s. 141- 142.

30 Gölcük, Şerafettin, Toprak Süleyman, "Kalam", Esra Yay., Konya, s. 339; Özbek, Durmuş, *a.g.m.*, s. 169.

Mûcizenin kelim kitaplarında belirtilen daha başka tanımları ve şartları bulunmasına rağmen İbn Kemal'in konuyla ilgili genel yaklaşımları bunlardır. Burada İbn Kemal'in, genelde ehl-i sünnetin görüşlerine uygun fikirleri olduğunu görüyoruz. Teknik bir takım literal tartışmaların görüldüğü bu konuda, İbn Kemal'in meseleyi aslında Kur'an'ı Kerim'in i'câzına zemin hazırlamak ve Peygamberimizin üstünlüğünü ispat etmek için ele aldığı kanaatindeyiz.

3- İbn Kemal'in Kur'an-ı Kerim'in İ'câzıyla İlgili Görüşleri

Kur'an'ı Kerim'in i'câzının pek çok yönü bulunmaktadır. O bizatihi lafzen ve manen mûcize olan bir kitaptır. Genel olarak idrak edilmesi açısından üç grupta toplanan mûcizeler içinde Kur'an-ı Kerim akli mûcize olarak öne çıkmaktadır.³¹ Kur'an'ın indiği dönemde Arap dili en yüksek dönemini yaşıyordu. Bu toplumun içerisinde Peygamberimizin en büyük mûcizesi tabii ki Kur'an'ı Kerim'di. Fakat bu i'câz sadece dil yönünden değildi. Telif keyfiyeti, içerdiği bilgiler ve muhteviyatı, davet üslubu, geçmişten ve gelecekte haberler ihtiva etmesi, diğer insanların haricinde peygamberin bile böyle bir kitabı meydana getirmekten aciz olduğu gibi birçok hususta bu i'câz görülebilir.³² Ancak bu i'câz sadece ümmi olan Peygamberimizin onun mislini getirmekten aciz olması anlamına gelmez. Çünkü ümmi bir peygamberin onun bir mislini meydana getirmekten aciz oluşu, diğerlerinin buna güç yetirebileceği anlamını taşımaz.³³ İ'câz'ı Kur'an konulu irili ufaklı çok sayıda kitap yazılmıştır. Kur'an'ın i'câzını konu alan eserlerin ağırlıklı olarak üç konu üzerinde durduğundan bahsedebiliriz: 1. Söz sanatı: Seçilen kelimeler ve dizilişi, grameri, uygulanan edebî sanatlar. 2. Üslup ve şekil özelliği: Kur'an-ı Kerim'den önce Araplarda, sözlü edebiyatın iki şekli vardı: Şiir ve nesir. Nesir de hitabet ile kâhinlerin kafiyeli sözlerinden ibaretti. Kur'an-ı Kerim şiir olmadığı gibi Arapların bildiği nesir de değildir, istiare, mecaz gibi anlatım üsluplarını kullanan zengin bir ifade gücüne sahiptir. 3. Kur'an-ı Kerim'in muhtevasını iman esasları, ibadet ve çeşitleri, hükümler, emir ve yasaklar, ahlâk ve eğitimi, yaratılış ve oluş, gayb âlemi ve buradaki varlıklar, kısmen peygamberler ve kavimler tarihi, insan ve kâinatın yapısı, vaad ve vaîd, gelecekle ilgili bazı haber ve bilgiler oluşturmaktadır.³⁴

31 Mûcizeler idrak edilmeleri açısından;

a- Hissî Mûcizeler: İnsanların duyularına hitap eden kevnî mûcizelerdir. Hz. Musa'nın asası, Hz. Salih'in devesi gibi.

b- Haberî Mûcizeler: Peygamberlerin Allah'tan gelen vahyine dayanarak verdikleri gaybî haberlerdir. Bizans'lıların İran'lıları yeneceğini peygamberimizin haber vermesi gibi.

c- Akli Mûcizeler: Manevî mûcize veya bilgi mûcizeleri de denir. Hissî mûcizelerle farkı belirli bir zaman ve mekanla sınırlı değildir.

Amaçları bakımından ise Mûcizeler yine üçe ayrılır: Hidayet mûcizeleri, yardım mûcizeleri ve helak mûcizeleri. Bkz. Bulut, Halil İbrahim, *a.g.m.*, DİA., c. 30, s. 350- 351.

32 Cerrahoğlu, İsmail, "*Tefsir Usulü*", 8. baskı, Ankara 1991, s. 163.

33 İbn Kemal, "*Risâletü'l-Ferâid*", RES., ACN, c. 2, s. 269.

34 Komisyon, "*Kur'an Yolu*", Ankara 2003, I/32.

İbn Kemal'e göre mûcize iki kısımda inceleniyordu: Birincisi peygamberden sadır olan mûcizeler, ikincisi peygamberden zahir olan mûcizeler. Gaipten haber verme gibi mûcizeler daha çok içinde kesp ve irade bulunduğundan dolayı sadır olan mûcizeler nevindedir. Fakat peygamberden zahir olan mûcizelerde onun hiçbir dahli yoktur. Bu tür mûcize sadece peygamberin elinde zuhur eder. Kur'an'ı Kerim bu açıdan zahiri mûcizedir.³⁵ Kur'an'ı Kerim'in î'cazı şeriatın doğruluğuna delildir. O'nun doğruluğu da İbn Kemal'e göre Allah'ın kelâmı olduğuna delalet eder.³⁶

İbn Kemal, î'cazın şeriata, şeriatın da Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın hak kelâmı oluşuna delil teşkil etmesiyle ilgili görüşler üzerinde durarak, bu meselede çeşitli ihtilafların vaki olduğunu beyan eder. Bu babda Taftazânî (ö.793/1390) Kur'an'ın ispatının şeriata bağlı olmadığını, bizatihi Kur'an'ın kendisinin mûcize olduğunu söylerken, Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö.816/1413) de, Şerhu'l-Mevâkıf'da "Resul'ün doğruluğu Kur'an ile Kur'an'ın ispatı da Resul ile, denirse bu devr-i bâtil'dir" diyerek bu şekilde bir ispat yapılamayacağını belirtmiştir.

Taftazânî ve Cürçânî'nin bu düşüncelerine karşı İbn Kemal ise bu meselede yeni bir şey söylemeyip, onları tenkitle mûcizenin izhar edilmesinin onun davasına delil olduğu gibi, Kur'an'ın da beşerin takatının üstünde olması münasebetiyle, Hz. Peygamber(s.a.v)'in davasına delil teşkil ettiğini ifade ederek, bu durumun devir olmayacağını söylemiştir.³⁷

İbn Kemal, Kur'an'ın lafzen ve manen mûcize olduğu kanaatindedir ve bunu değişik örneklerle açıklamıştır. O daha çok Peygamberimizin, Kur'an ile müşriklere meydan okuduğu şu ayetleri î'câza delil görmektedir.

"Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sure meydana getirin, eğer iddianızda doğru iseniz. Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın."³⁸

İbn Kemal, "Î'câzu'l Kur'an" adlı eserinde bu ayet ile meydan okumanın Kur'an bütünü ile olduğunu ifade eder. Ancak bu ayette meydan okuma sadece tek sure ile yapılır. Tahmin ediyoruz ki, İbn Kemal burada ayeti yanlış almış veya müstensihler tarafından yanlış yazılmış olmalıdır. Zira başka yerlerde Kur'an'ın bütünü ile meydan okunduğuna ilişkin İsrâ suresi 88. ayeti delil olarak getirmektedir. Ayrıca Tûr suresi 33. ve 34. ayetler de bu mesele ile ilgili delillerdir. Bunlar ve genel olarak İbn Kemal gibi bir alimin böylesi bir hata yapması zor bir durum gibi gözükmektedir.

"Yoksa "Onu (Kur'an'ı) kendisi uydurdu" mu diyorlar. De ki: Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabildiklerinizi çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sure

35 İbn Kemal, "Î'câzu'l-Kur'an", SK., yazmalar 1398, vr. 35a.

36 İbn Kemal, "Risâle fi Kıdemi'l-Kur'an", RES., ACN, c.1, s. 131.

37 İbn Kemal, a.g.m., s. 131- 132.

38 Bakara, 2/123.

getirin.”³⁹Bu ayet ile Allah Teâlâ, muarazayı on sureye indirmiştir. Durum böyle olduğu halde yine, bunda acizlikleri ortaya çıkmıştır. Bundan sonra Rabbimiz, muaraza edilmesi gereken sure sayısını bire düşürerek, şöyle demiştir:

“Yoksa O’nu uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer sizler doğru iseniz Allah’tan başka, gücünüzün yettiklerini çağırın da onun benzeri bir sure getirin.”⁴⁰ Allah’ın bu sözü ile muaraza edilmesi gereken sure sayısı bire düşürüldüğü halde müşrikler bundan da âciz kaldılar.⁴¹

İbn Kemal, değişik İslam âlimlerinin değerlendirmelerinden de bahisle, İmam Beyzâvî (ö. 685/1286)’nin, Kur’an’ın, Peygamberimize nispetle değil nefsinde mucize oluşuna değindiğini, bu davasını ispat sadedinde geçen ayetleri misal vermiş olduğunu ve Kur’an’ın son olarak muaraza edilmesi gereken sure sayısını bire kadar düşürmesini delil gösterdiğini söyler.⁴²

Taftazânî’den naklettiği görüşte de İbn Kemal, konu ile ilgili şu mütalaaalara yer verir: Peygamber, Kur’an ile meydan okumuştur. Arapların fasihlerini ve beliğlerini onda bulunan surelere benzer bir sure meydana getirmeye davet etti. Onlar bu hususta Kur’an’a muaraza edemediler. Halbuki Kur’an bu muaraza ayetiyle, onları taşıdığı gibi, şöhretlerinin son derece üstün gören ve cahiliye milliyetçiliği aralarında oldukça yaygın olan bu insanların şöhretlerini kırarak gururlarını yaralamıştır. Durum böyle olmasına rağmen, onlar kalemlerle muarazadan aciz kalmışlar ve kılıçla mücadeleyi tercih etmişlerdir. Netice de canlarını ve ruhlarını tehlikeye atmışlardır. Eğer, muarazaya güç yetirmiş olsalardı, mutlak surette bunu yapacaklardı. Eğer, muaraza etmiş olsalardı, bu kadar rivayetin çokluğu içinde, mutlaka bize kadar nakledilmiş bir şeyler olurdu. Halbuki böylesi bir şey hiçbir zaman işitilmemiştir.⁴³

Kur’an, dil ve üslup yönünden, Hz. Peygamber’in kendisiyle meydan okuduğu ve kimsenin karşı çıkamadığı bir mucizedir. İbn Kemal, bu konuda, “insanlar ve cinler, onun benzerini meydana getirmek üzere bir araya gelseler, bazıları bazılarını yardımcı olsalar bile, benzerini getiremezler”⁴⁴ ayetini delil göstererek, meleklerin bu muarazaya dahil olmadıklarını ileri süren Beyzâvî’nin görüşlerini isabetli bulmaz. Melekler de Kur’an benzerini meydana getirmekten acizdirler. Ayette meleklerle yer verilmemesi, onların masumiyetinden kaynaklanır. Onlar zaten yaratılış olarak böyle bir şeye teşebbüs etmezler⁴⁵. Tur suresi, 33. ve 34. ayetlerde Allah Teala bütünüyle meydan okuyarak şöyle demektedir:

39 İsrâ, 17/18.

40 Yûnus, 10/38.

41 İbn Kemal, “İ’câzu’l-Kur’an”, SK., Ayasofya 4794, vr. 280a.

42 İbn Kemal, a.g.r., vr. 280a.

43 İbn Kemal, a.g.r., vr. 280b; “Feraid”, ACN., s. 264.

44 İsrâ, 17/ 88.

45 İbn Kemal, “Kıdemi’l-Kur’an”, ACN., s.133.

“Yoksa onu kendisi uydurup-söyledi mi diyorlar? Hayır; onlar iman etmiyorlar. Şu halde, eğer doğru sözlü iseler, onun benzeri bir söz getirsinler.”⁴⁶

Müşrikler böyle bir şeyden aciz kaldıklarında, onlara on sure meydana getirmelerini isteyerek meydan okudu. İnsanların on sure getirmekten aciz oldukları anlaşılınca, Allah onlara en son aşamada tek bir sure ile meydan okuyarak, Kur’an’ı Kerim’in metninin peygambere değil, Allah’a ait olduğunu ortaya koymuş oldu. Zira ümmi olan, hayatında kitap okumamış olan bir peygamberin böyle bir şeyi yapması imkânsızdır.⁴⁷

İbn Kemal, Kur’an’ın Allah kelâmı olduğunu ve ona hiçbir şekilde bir başkasının müdahalesi olmadığı konusu üzerinde durarak konu ile ilgili şu ayetleri nakleder ve değişik yorumlar getirir:

“Onu (Kur’an’ı) şeytanlar indirmedi. Bu onlara düşmez; zaten güçleri de yetmez. Şüphesiz onlar, vahyi işitmekten uzak tutulmuşlardır.”⁴⁸ Kur’an’ın indirilmesinde şeytanların herhangi bir şekilde müdahaleleri yoktur. Şeytanlar yaratılıştan zulmani, habisler olmaları itibarıyla, onların nefisleri bunu kabul etmez. Kur’an gaybi inceliklere vakıf olması dolayısıyla, bunu temiz ve pak olan meleklerden başkasının kabulü mümkün gözükmemektedir. Yukarıda zikri geçen ayetler, şeytan vasıtasıyla Kur’an’ın indirilmesi fikrini ortadan kaldırmıştır. Ayette, ağır ve tehlikeli olan böylesi bir işe şeytanların layık olamayacakları, daha sonra da şeytanların buna güç yetiremeyecekleri açıklanmıştır. “hem de buna güçleri yetmez”⁴⁹ ifadesiyle de bu husus teyit edilirken, konuyla ilgili bir diğer ayette ise “şeytanlar vahyi işitmekten kesinlikle men olunmuşlardır”⁵⁰ denilmektedir. Böylece Kur’an ve Kur’an’ın indirilmesinde şeytanların hiçbir müdahalelerinin olmadığı ortaya çıkmış bulunmaktadır.⁵¹

İbn Kemal, Taftazânî’nin (ö. 793/1390), belagat ve fesahat açısından en üst seviyede olmasıyla Kur’an’ın i’câzu üzerinde Arap fasihlerince de fikir birliği vardır şeklinde ifade ettiği görüşüne katılır fakat onu eksik bulur. Çünkü o, bu işi sadece Arap belâğlerine ve fasihlerine ait olarak göstermiştir. Oysa Kur’an’ın herkes tarafından anlaşılabilir bir mucize olma yönü vardır.⁵² Bu itirazlarıyla Kur’an’ın evrensellik yönünü İbn Kemal’in ortaya çıkarmaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Kur’an’ı Kerim nazımının çok güzel olması, beşerin gücünün üstünde yüksek seviyede belâğata sahip olması, gaipten haber vermesi, ayetlerinin uzun kısa, hiçbirinin bir diğerini nakzetmemesi, ayetler arasında tenakuzun olmaması vs. gibi sebeplerden

46 Tûr, 52/33- 34.

47 İbn Kemal, “*Ferâid*”, s. 264.

48 Şuarâ, 26/ 211- 212.

49 Şuarâ, 26/ 211.

50 Şuarâ, 26/ 212.

51 İbn Kemal, “*Kıdemi’l-Kur’an*”, s. 133- 134.

52 İbn Kemal, “*İ’câzu’l-Kur’an*”, vr. 281b.

dolayı manen mûcizedir. İbn Kemal bu hususta Rumların yenilgisinden sonra çok kısa bir süre içinde (bid'i sinîn) galibiyetlerini haber veren ayetini⁵³ delil göstererek gaip-ten haber vermenin manen mûcize olduğunu söyler. Ancak bu hususun “vukuundan önce” haber verilmesi gerekir. Çünkü “daha önce olan bir olayı” haber vermek cinler vasıtasıyla da olabilir. Geçmişe ait olarak verilen bir haber î'câz olarak kabul edilemez. Bu hususta İbn Kemal, Âmidî (ö. 631/1233)'nin görüşlerini belirtmek suretiyle kendi fikirlerini kuvvetlendirmeyi amaçlamıştır.⁵⁴

Kur'an'ın ayetlerinin hiçbirinin bir diğeriyle tenakuz halinde olmaması ma'nen î'câzının en büyük delilidir. Bu görüşü şu ayete dayandırmıştır: “Hâlâ gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlıklar bulurlardı.”⁵⁵ Hatta biraz daha ileri gider, bu meydan okumanın Kevser sure'si miktarınca olan bir sure içinde geçerli olduğunu söyler.⁵⁶ İbn Kemal'in eserlerinde mûcize ile ilgili yer verdiği görüşlerinden bir tanesi de Sarfe'dir. Sarfe, Araplarda daha önce bulunan “Kur'an'ın mislini meydana getirme” gücünün, Kur'an'ı Kerim'in nüzulüyle ve tehaddisiyle birlikte ortadan kalkmasıdır.⁵⁷ Bakillânî'den iktibaslarla bulunarak, Nazzam'ın “Allah tarafından onların muarazadan uzaklaştırmaları” anlamında sarfeyi kabul ettiğini söyleyen İbn Kemal, şii alim Şerif el-Murtazâ'nın da, sarfeyi “muaraza için gerekli ilmin onlardan uzaklaştırılması” olarak gördüğünü söyler. Sarfe'nin bir mûcize olarak görülmesinde bir sakınca görmeyen İbn Kemal buna rağmen, Şerif el-Murtazâ'nın anladığı şekliyle sarfe kavramına karşı çıkar. Öte yandan, Cürçânî, sarfe düşüncesine ciddi eleştiriler getirmektedir. Cürçânî'ye göre, şayet Araplara böyle bir hal arız olmuş olsaydı bunu mutlaka hisseder ve çeşitli vesilelerle izhar ederlerdi. Ne var ki bize bu konuda herhangi bir bilgi ulaşmamıştır. İbn Kemal'in ifadeleri, sarfe türü bir mûcizeye de cevaz verdiğini göstermektedir.⁵⁸

Genel olarak İbn Kemal, Kur'an-ı Kerim'i:

İnsanların ve cinlerin Kur'an'ın bir ayetinin benzerini bile meydana getirememeleri,

Meleklerin de bu hususta aciz olmaları,

Şeytanın ayetler hususunda bir dahlinin olmaması,

Kur'an'ın belağat ve fesahat güzelliklerinin oluşu,

Dizim güzelliği ve manasının kuvvetli oluşu,

Ayetler arasında tenakuzun olmayışı,

53 Rûm, 30/2- 6.

54 İbn Kemal, *a.g.r.*, vr. 282b.

55 Nisâ, 4/82.

56 İbn Kemal, *a.g.r.*, vr. 282b.

57 İbn Kemal, “*Risâle fi Kıdemi'l-Kur'an*”, vr. 36a; Polat, Fethi Ahmet, “*Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*”, İz yayıncılık, İstanbul 2007, s. 35.

58 İbn Kemal, *a.g.r.*, vr. 36b.

Kur'an'ı Kerim'in insanları düşünceye sevk etmesi,

Kur'an'ı Kerim'in insanları her türlü sapkınlık ve bayağılıktan kurtarıp hidayete sevk etmesi; gibi hususlarla hissi mucizelerden daha üstün bir mucize olarak kabul etmiştir.

Kaynakça

- Âli, Gelibolulu Mustafa; “*Kitabu't-Tarih-i Kühü'l-Ahbâr*”, Kayserili Raşid Efendi Ktb., no: 920, vr. 258b'den nakleden: Şefaettin Severcan, “Kemal Paşa-zâde'nin Hayatı”,
- Aydın, Hüseyin, “*Meydan Okumaları Bakımından Ku'an Mucizesi*”, *Kelam Araştırmaları*, sy. 8/1 (2010).
- Bahçivan, Seyit, “*Şeyhu'l-İslam Kemalpaşa'nın Vasiyetnâmesi*”, Marife, y. 1, sy. 2.
- Bilmen, Ömer Nasûhi, “*Hukûk-i İslamiyye ve Istilâhat-ı Fıkhyiye Kamûsu*”, İstanbul 1949.
- Cerrahoğlu, İsmail, “*Tefsir Usûlü*”, 8.baskı, Ankara 1991.
- Fayda, Mustafa, “*İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri*”, *Şeyhulislam İbn Kemal*, TDV. Yay. Ankara 1986.
- Gökbilgin, M. Tayyib, “*XV.-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası*”, İst. 1952.
- Hamid Vehbi, “*Meşâhir-i İslam*”.
- Hoca Sadedin, “*Tacü'l-Tevârih*”, (nşr. İsmet Parmaksızoğlu), Eskişehir, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Hüseyin Hüsameddin, “*Amasya Tarihi*”, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul 1927.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin b. Ömer, “*Reddü'l-Muhtâr ale'd- Dürri'l-Muhtâr*”, Mısır 1368/1966.
- İbn Kemal, “*İ'câzu'l-Kur'an*”, SK., yazmalar 1398.
- İbn Kemal, “*İ'câzu'l-Kur'an*”, SK., Ayasofya 4794.
- İbn Kemal, “*Risâle fi Kıdemi'l-Kur'an*”, Res., ACN.
- İbn Kemal, “*Risâletü'l-Ferâid*”, Res., ACN.
- İbn Kemal, “*Tevârih-i Al-i Osman VII. Defter*”, (haz. Turan Şerafettin), Ankara, TTK. Basımevi, 1991..
- Katip Çelebi, “*Sullemü'l-Vusul ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*”, S.K., Şehit Ali Paşa, nr 1887.
- Mecdi Efendi, “*Hadâiku'ş-Şekâik*”, (nşr. Abdülkadir Özcan) Çağrı yay., İst. 1989.
- Öçal Şamil, “*İbn Kemal'in Felsefi ve Kelami Görüşleri*”, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2408, Osmanlı Eserleri Dizisi 20, Levent Ofset ve Matbaacılık, Ankara 2000.
- Peçevi İbrahim Efendi, “*Peçevi Tarihi*”, (haz. Bekir Sıtkı Baykal) Kültür Bakanlığı Yay., Mersin 1992.
- Polat, Fethi Ahmet, “*Çağdaş İslam Düşüncesinde 'Kur'an'a Yaklaşımlar*”, İz yayıncılık, İstanbul 2007.
- Saraç, A. Yekda, “*Şeyhulislam Kemalpaşazade Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*”, Risâle Yay. İst. 1995.
- Sözen, Kemal, “*İbn Kemal'de Metafizik*”, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001.
- Taşköprizâde, İsameddin Ahmet Efendi, “*eş-Şekâiku'n-Numaniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*” (thk. Ahmet Subhi Fırat), İstanbul 1989.
- Turan, Şerafettin, “Kemalpaşazade” md. *DİA*. c. 25, s. 239-241.
- Uğur, Ahmet, “*İbn Kemal*”, İzmir 1987.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, “*Osmanlı Tarihi*”, TTK yay., Ankara 1972.

Haccın Kadınları Dönüştürücü Etkileri**

Zekiye DEMİR*

Özet:

Hac, hemen bütün dinlerde bulunan bir ibadet çeşididir. İslam'da ise şartlarını taşıyanlar için zorunlu bir ibadettir, genelde ifade edildiği gibi İslam'ın beş şartından birisidir.

Hac ibadeti diğer bütün ibadetlerin özelliklerini özünde barındırır. Bunun da hac ibadetini yapan kişilerde birtakım değişimler meydana getirmesi beklenir. Bu çalışmada hac ibadetini yerine getiren, Mekke ve Medine'de kutsal yerleri ziyaret eden 33 kadınla hac ibadetinin dönüştürücü etkilerini konu edinen görüşmeler yapılmıştır. Bu mülakatla kadınların hacca gelmeden önce hac için ne tür hazırlık yaptıkları, hacda nelerden nasıl etkilendikleri, hacda yaşadıkları tecrübenin sonraki hayatlarında bir değişime yol açıp açmayacağı konusundaki düşünceleri ve açacağı düşünülüyorsa bu değişimin hangi alanlarda olduğu belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hac, Kadın hacılar, Haccın etkileri

The Transformative Effects Of Hajj On Women

Abstract:

Pilgrimage is a kind of worship that can be found in almost all major religions. When we consider Islam, Hajj is one of the five pillars of Islam. It can be said that the Hajj includes whole characteristics of all other worships. Due to this unique feature, it is expected that the Hajj should bring some important changes to life of Hajjis especially in way of life and behaviors after the completion of this holy duty.

* Dr., DİB, Diyanet İşleri Uzmanı

** Eleştiri ve önerileriyle bu çalışmanın son hâlini almasındaki değerli katkılarından dolayı Diyanet İşleri Başkanlığı emekli Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı Sayın Prof. Dr. Raşit Küçük'e teşekkür ederim.

This paper aims to understand the commutative effects of Hajj on women. 33 women haji who fulfilled all obligations of the Hajj and visited all of sacred places were interviewed during their stay in holy places. They were asked about their preparation phase for this duty, their feelings, the most effective situations and their expectations regarding the effects of the Hajj after returning back to home.

Key Words: Pilgrimage, The hajj, Woman haji, Effects of pilgrimage

Giriş

Hac ibadeti, hemen her dinde ve her toplumda mevcut olan bir ibadet türüdür. Bütün dinlerdeki hac ibadetinde, bir şekilde kutsal kabul edilen yerlerin ziyaret edilmesi söz konusudur. Belirli ritüeller çerçevesinde kutsal yerlerin ziyaret edilmesi, dinî hayatın şekillenmesinde önemli bir işleve sahiptir.

Dinlerin farklı nitelikleri olsa da kutsallık, başlangıçtan beri insan tecrübesinin önemli bir parçası olagelmıştır. Kutsallık, kutsal kabul edilen yerlerde, diğer yerlerde olduğundan daha derinden hissedile gelmiştir. Çünkü kutsal yerler, ilahî âlemlerle dünyevi âlemin kesiştiği, Tanrı ile insanın bir nevi buluştuğu ve kişinin kendisini ilahî huzurda hissettiği yerlerdir. Kutsal yerleri ziyaretin sebebi, o mekânın kutsiyetinin bahşedebileceği maddi, manevi ve ahlaki faydaları elde etmektir.¹

Hac ibadetinde genellikle iki önemli kutsal boyut bulunur. Bunlardan biri zaman, diğeri de mekândır. İslam'daki gibi zamanı ve mekânı vahiyle belirtilmiş, belli şartları taşıyanların üzerine farz kılınmış, uygulaması ve kabulü bazı şartlara bağlanmış düzenli bir hac ibadeti diğer dinlerde bulunmamaktadır.²

İslam dininde hac, İslam'ın beş şartından birisidir. Lügatte büyük bir şeyi ziyarete yönelmek, fıkıh terimi olarak da belirlenmiş şartlarla muayyen bir zaman içinde hususi şekli ile Kâbe'yi tavaf etmektir.³

İslam dinindeki hac yeryüzünde en çok insanı bir araya toplayan bir toplu ibadettir. Her yıl hac amaçlı olarak yaklaşık 2,5 milyon insan Kâbe'de bir araya gelir. Kâbe, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar Müslümanların ziyaret ettiği bir yerdir.

Hac, şartlarını taşıyan kadına da erkeğe de farzdır. Ancak kadın için erkekten farklı bir anlam daha taşır; zira Hz. Aişe'den rivayet edilen bir hadise göre kadın için aynı zamanda cihat hükmündedir.⁴

1 Ali Erbaş, "İslam Dışı Dinlerde Hac", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAÜİFD)*, C.5, 2002, 98, 99.

2 Erbaş, "İslam Dışı Dinlerde Hac", s. 120.

3 Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1984, I, 139.

4 Hz. Aişe (r.a.) şöyle demiştir: Ben Hz. Peygamber (s.a.s.) Efendimizden cihada gitmek için izin istedim de, O, "Siz kadınların cihadı, hacdir." buyurdu (Buharî, Cihad, 61).

Her ibadetin kendine has özellikleri vardır. Bunları bilerek yapmak, ibadeti daha anlamlı kılar. Namaz ve oruç nefis terbiyesi; kurban, zekât ve sadaka toplumsal yardımlaşma ve dayanışma; hac ise bütünü bünyesinde toplar. Müminin hem malı hem bedeniyle yerine getirdiği bir ibadet şekli olup, tümüyle Allah'a teslimiyetin ifadesi, bireysel planda da nefsi bir eğitimidir. Zorluklara, sıkıntılara göğüs germe, sabır, fedakârlık, paylaşma, yardımlaşma ve kardeşlik duygularının gelişmesi ve öğretilmesidir.⁵

Haccın yasakları ile yaşayan, nefsin terbiye eden, yaklaşık bir ay boyunca Hz. Âdem, Havva, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hacer, Hz. Muhammed (s.a.s.) ve ailesinin bulunduğu yerlerde nefes alan, dolaştığı yerlerde dolaşan insan kendini eğitir, dönüştürür, diğer insanlarla kaynaşır. Bu hâlin sonraki yaşamda iz bırakması, hacca gidişi ile dönüşü arasında fark olması umulur.

Ülkemizde hac ile ilgili yapılan akademik çalışmalar, haccın kişileri dönüştürücü boyutu ile pek ilgilenmemiştir. YÖK tez arşivinde 2012 yılı sonu itibariyle konusu hac olan 26 adet tez vardır. Bunların çoğu yüksek lisans tezidir ve daha çok haccın önemi, tarihi, dini bir vecibe olarak haccın yerine getirilmesinde gereken şartlarla ilgilidir. Türk dili ve edebiyatı ve turizm açısından haccın ele alındığı tezler de bulunmaktadır. Haccın dönüştürücü ve değiştirici etkisine dair akademik çalışmalar oldukça sınırlıdır.

Bu çalışmanın amacı, kişilerin fikirlerini, inançlarını, bireysel yaşantılarıyla ilgili bilgilerini elde edinmede en uygun yöntemlerin başında gelen mülakat metodu ile hac ibadetini tamamlamış kadın hacılar üzerinde haccın dönüştürücü etkisini araştırmaktır.

Veri Toplama

Mülakatların tümü, 2012 yılında hac ibadeti ile ilgili her türlü gerekleri yerine getirmiş ve Mekke ile Medine'deki birçok ziyaret yerlerine gitmiş kişilerle Medine'de yapılmıştır.

Farklı bölgelerden gelmiş hacı kabilelerindeki bayan irşat sorumluları ile irtibata geçilerek kabilelerinde mülakata katılmak isteyen 2-3 bayan hacı ile görüşme yapmak isteği bildirilmiştir. Görüşme yapmak isteyen hacılarla ya kendi odalarında ya da araştırmacının odasında randevulara görüşülmüştür.

Hacıların tümüyle yüz yüze görüşülerek mülakat gerçekleştirilmiş, görüşme esnasında başka kimse bulunmamıştır. Bununla hem cevaplayıcının duygularını rahatlıkla ifade etmesi, hem de cevapların birbirinden etkilenmemesi sağlanmıştır. Her bir mülakat ortalama 40 dakika sürmüştür.

Mülakatta, önceden belirlenen sorular her bir hacıya sırası ile sorulmuş, hacı konuşurken not alınmış, eksik not alma ihtimaline karşı da görüşmeler izin alınarak ses kayıt cihazına kaydedilmiştir. Bu yöntemle 32 kadınla mülakat gerçekleştirilmiştir. Bir kadınla da, izin vermediğinden, ses kayıt cihazı kullanmadan mülakat yapılmıştır.

5 Mehmet Bayyığıt, *Sosyo-Kültürel Yönüyle Türkiye'de Hac Olayı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998, s. 18.

Mülakata Katılan Kadın Hacı Profili

Mülakat yapılacak hacı seçiminde farklı bölgelerden ve farklı gruplardan kadınlarla görüşmeye özen gösterilmiş, böylece hemen her bölgeden ve her konaklama tipinden (otel/ müstakil/ normal)⁶, farklı yaş ve eğitim düzeyinden kadınlarla görüşülmüştür. Görüşülen hacı yelpazesinin geniş olmasına özellikle dikkat edilmiştir.

Mülakat yapılan 33 kadının 5'i 30-35, 4'ü 36-40, 11'i 41-50, 6'sı 51-60 ve 7'si de 61 ve üzeri yaşlarındadır.

Kadınların 2'si okuma yazma bilmemekte, 11'i ilkokul, 2'si ortaokul, 8'i lise, 3'ü ön lisans mezunudur. Lisans mezunu 5, birer tane de yüksek lisans ve doçent ünvanlı kadın bulunmaktadır.

Doğu Anadolu bölgesinden 3, Akdeniz, Karadeniz, Güneydoğu Anadolu ve Marmara bölgelerinden 4'er, Ege bölgesinden 5 ve İç Anadolu bölgesinden 9 hacı mülakata katılmıştır.

Kadın hacıların 2'si bekar, 5'i dul ve 26'sı da evlidir. Görüldüğü gibi kadınların büyük bir oranı evlidir ve bunların 22'si hacca eşiyile 3'ü yalnız başına 8'i de bir yakınıyla gelmiştir.

Kadınların 5'i "otel", 13'ü "müstakil" ve 15'i de "normal" diye adlandırılan konaklama tipi hacılarıdır. Hac ibadeti genel olarak belli bir maddi gücü gerektirir. Hac organizasyonunda en yüksek ödemeyi "otel tip" hacıların yapmaktadır. Mülakata katılan hacıların %15'i bu gruptandır.

Kadın Hacılar

Hac görevi kadın erkek ayırımı olmaksızın mali durumu ve sağlığı elverişli olan her Müslümana farzdır. Bu yüzden hacı sayılarında cinsiyet oranının çok fark etmemesi beklenir. Ancak 2000 yılından 2012 yılına kadar hacıların cinsiyet durumuna bakıldığında, 2006 yılına kadar erkek hacıların daha fazla olduğu görülmektedir. Bu yıldan itibaren düzenli olarak kadın hacı oranı erkek hacılardan daha fazladır.

6 Hacıların konaklama türü üçe ayrılmıştır: Normal tip, müstakil tip ve otel tip. Normal, hizmet standardı en düşük, otel ise en yüksek olan konaklama türüdür. Normal tipte bir odada 5 kişi kalabilirken, müstakil tipte 3, otel tipinde ise 2 kişi kalmaktadır. Otel tipi konaklamayan hacıların Kâbe ve Mescid-i Nebevi'ye daha yakın yerlerde kalmaktadır. Şöyle de bir tezat vardır ki normal tipten otel tipine doğru gittikçe hacda kalış süresi daha kısalmakta, ücret ise kat kat artmaktadır. 2012 yılı için en düşük hac ücreti 2.730 Avro, en yüksek hac ücreti ise 12.730 Avrodur (T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Hac ve Umre Hizmetleri Genel Müdürlüğü 2012 Hac Broşürü).

Tablo 1: Yıllara ve Cinsiyete Göre Türkiye’de Hacı Sayıları⁷

	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Kadın	26.245	42.550	35.113	36.996	43.618	52.370	56.781	56.350	57.050	49.924	47.247	48.298	40.877
Erkek	32.239	48.727	40.754	39.656	44.989	54.054	56.430	53.543	51.035	44.042	40.842	41.567	34.730
Toplam	58.484	91.277	75.867	76.652	88.607	106.424	113.211	109.893	108.085	93.966	88.089	89.865	75.607

2006 yılından önce erkek hacıların sayısının kadın hacıdan fazla olmasının sebepleri arasında genel olarak kadınların aile yakını olmadan uzun yola çıkmalarına olumlu bakılmaması ve kadınların ekonomik bağımsızlıklarının olmaması gösterilmektedir.⁸

Araştırmanın yapıldığı 2012 yılında 1.160.608 kişi merkezi bilgisayarla hac kurasına katılmıştır.⁹ Diyanet İşleri Başkanlığı 2012 Yılı Hac Kura Çekimi basın açıklamasına göre kura çekim yöntemi şöyledir: Kayıt yapılan yıllara göre kat sayı uygulaması yapılarak ve kuralar, hacı adaylarının 2007 yılından itibaren girdiği kura sayısının kendisiyle çarpımı sonucu elde edilen rakama göre çekilmektedir. Mesela kişi 2007 yılından 2012 yılına kadar 5 kez hac için müracaat ettiyse, kuraya adı 25 kez girecektir ($5 \times 5 = 25$). Böylece önceden başvuran adayların şansı artırılmaktadır.

2012 yılında hac kurasına katılan 1.160.608 kişinin 536.026’sı erkek, 624.582’si kadındır. Aynı yıl hacca gidenlerin toplamı 75.607’dir. Bunların 34.730’u erkek, 40.877’si kadındır.

Suudi Arabistan’ın kadınlara hac vizesi vermesi için ya yanlarında mahremlerinin olması ya da kadının 45 yaşını doldurmuş olması gerekmektedir. Esasen hac genç yaşlı, kadın erkek herkes için meşakkatli bir ibadettir. Bu nedenle kadınların yanlarında bir yakınının bulunması önemlidir. Bu yakın da yaş kriteri ve medeni durumu dikkate alındığında genelde eş olmaktadır.

7 Hac ve Umre Genel Müdürlüğü’nden alınan bilgilere göre; 2006 yılından önce TC Kimlik No ile kayıt yapılmadığından ve veriler İçişleri Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü’nden alınmadığından, bu tarihlerdeki kadın erkek ayrımı bilgilerinde hata yapılma olasılığı mevcuttur.

8 Bayyigit, *Türkiye’de Hac Olayı*, s. 87-88; Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999, s. 143. Ancak son yedi yılda kadın hacı oranının erkeklerden daha fazla olmasına rağmen 2000’li yıllardan sonra yapılan bazı akademik çalışmalarda da, yukarıdaki zikredilen sebepleri ve o çalışmalarda sunulan verileri kullanarak kadın hacıların erkeklerden az olduğu ileri sürülmektedir. Bkz. Nuran Şen, “*Hac İbadetinin Psiko-Sosyal Yönden Değerlendirilmesi*”, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2003, s. 51; Hacer Şahin, “*Toplumsal İlişkiler Açısından Hac İbadetinin Analizi*”, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s. 88, 153; Ahmet Rifat Geçioğlu, “*Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü*”, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2010, s. 50; Zafer Civil, “*Din Psikolojisi Açısından Hac*”, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2003, s. 69.

9 Bu yöntemle kura usulü ilk 2006 yılı hacı için 2005’de uygulanmıştır. 2006 Yılı Hac Raporu, Ankara, s.7.

Hacıların kayıtlarındaki hacılarla ilgili kişisel bilgiler 2006 yılından bu yana İçişleri Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü'nden alınarak bilgi işlem veri tabanında sağlıklı olarak tutulduğundan aşağıda 2006 yılından bu yana hacca giden kadın ve erkeklerin yaş ortalamaları verilmektedir.

Tablo 2: Yıllara ve Cinsiyete Göre Hacıların Yaş Ortalaması

Yıllar	2006	2006-2007	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Kadın	54	55	54	54	55	58	57	57
Erkek	55	56	56	55	57	58	58	58

Yukarıdaki verilere göre kadınların ve erkeklerin yaş ortalamaları birbirlerine çok yakındır. Ayrıca beklentilerin aksine son 8 yıl itibariyle hacılarda bir gençleşme gözükmemektedir.

Hac ve Toplumsal Cinsiyet

Toplumsal cinsiyet, toplumlarda kadın ve erkeğe uygun görülen rolleri tanımlar. İslam dininde de inançta olmasa da kadın ve erkeğin dinî yükümlülüklerinde bazı farklılıklar vardır. Bu durum, zaman içinde farklı toplumlardaki kültürel farklılıkların da etkisiyle, kadın erkek ilişkilerinde kadınlar aleyhine bazı inançların oluşmasını destekler hâle gelmiştir. Ancak, ilki haccın toplumsal cinsiyet algısını kadınlar lehine dönüştürme etkisi; diğeri de hac ibadetinin kadınların toplumsallaşmasına olan olumlu katkısı olmak üzere haccın toplumsal cinsiyet algısı üzerinde önemli ölçüde değişikliğe yol açtığı söylenebilir.

Hac ibadeti, tüm insanlar arasındaki eşitliği en güzel şekilde sembolize eder. Aynı ihram içinde aynı hareketleri yapan, aynı yeri tavaf eden, aynı yerde vakfe yapan Müslümanlar arasında toplumsal cinsiyet farklılığı görünmez hâle gelir. Bu yüzden hac ibadetinin kadın için önem arz eden yönlerinden biri, kadına bakışı kadınlar lehine değişime uğratmasıdır. Nitekim hac ibadeti esnasında hacıların toplumsal cinsiyete karşı bakışlarının, tutumlarının değişikliğe uğradığı, kadınlar lehine toleransın arttığını gözlemlemek mümkündür. Bunun iki nedeni olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, hac ortamının fizikî şartları kadınlarla erkeklerin birlikte ibadet yapmasını birçok yönden zorunlu kılmaktadır.¹⁰ Bu yüzden ibadetler çoğunlukla aynı ortamlarda yapılmaktadır. Kadınlarla erkekler yan yana veya arka arkaya namaz kılıp tavaf etmektedir. İkincisi, hac esnasında farklı Müslüman ülkelerden gelen erkekler ve kadınlar, diğerlerinin tutum ve davranışlarını dışarıdan da olsa gözleme imkânı bulmakta, kadınlara yönelik farklı davranış biçimlerine şahit olmaktadır. Aynı inancı paylaşan insanların kadın erkek ilişkilerindeki farklılıklar, katı toplumsal cinsiyet yargılarını yumuşatmaktadır. Bu, kadınlar kadar erkekler için de önemli bir tecrübedir. Hac hem erkeğin kadına hem de kadının kendi

¹⁰ Yabancı bir ortamda dil bilmeme, yardıma ihtiyaç duyma nedeniyle kadın hacılar beraber hacca geldikleri erkeklerle birlikte hareket etmektedirler.

kendine bakışını etkilemektedir. Bir ülkeden gelen kadın kendini başka bir ülkeden gelen kadınla kıyaslama imkânına sahip olmaktadır. Diğer ülkeden gelen kadınların yaşam kalitelerini, eğitimlerini, tutum ve davranışını gözlemleyip ve kendilerindeki olumsuzluğu görebilme, gördüğü olumlu örneği alma imkânına sahip olmaktadır.

Hacıların toplumsal cinsiyete karşı tutum değişikliği ve toleransının artışı hem kendi ailelerindeki kadınlar hem de kendi aileleri dışındaki kadınlar üzerinde olumlu etki yaptığı gözlenmektedir. Netice itibariyle denebilir ki, hacda gerek kadınların gerekse erkeklerin kadına bakışındaki değişiklikler kız çocuklarının eğitim almasından, iş hayatına katılmasına kadar hayatın birçok alanında olumlu etki yapmaktadır.¹¹

Haccın hem kadınlar hem de erkeklerde toplumsal cinsiyet algısını değiştirmenin yanında kadınların toplumsallaşmasına da büyük katkı sağladığı söylenebilir. Birçok kadın hacı belki de ilk kez bir yabancı ülkeye gitmekte, ilk kez uçak seyahati yapmakta, uzun süre otelde kalmakta, günlerce hiç yemek pişirmeden, aile sorumluluklarından sıyrılarak sadece ibadetle meşgul olma imkânı bulmaktadır. Kesinlikle ilk kez bu kadar farklı ülkeden insanla bir arada bulunmayı tecrübe etmektedir. Bu erkeklere göre seyahat imkânları az olan kadınlar için hayat boyu elde edilebilecek “altın” değerinde bir fırsat hâline gelmektedir. Bu yüzden yalın gözlemlerle bile kadın hacı adayların erkeklerden daha ziyade dinî heyecana sahip olduklarını izlemek mümkündür.¹² Nitekim hac ibadetine karşı tutumların ölçüldüğü bazı araştırmalarda kadınların erkeklere nazaran daha yüksek oranda dindarca bir tutum içinde oldukları tespit edilmiştir.¹³

Kadınların Hac Hazırlıkları

Bütün ibadetlerde olduğu gibi hacda da hazırlanma aşaması çok önemlidir. Spor yaparken beden bir den ısınmadığı/soğumadığı gibi ruh da aniden bir atmosfere girip çıkamaz. Namazdan önce ezan dinleyip abdest almak gibi hacdan önce de hacca hazırlanmak gereklidir.¹⁴

Hacı adayları ömürlerinde bir kez yapabilecekleri, belki bir daha gitme fırsatı bulamayacakları hac ibadeti öncesinde bazı hazırlıklar yapmaktadırlar. Bu hazırlıklar çerçevesinde hacı adayları bir taraftan yol için gerekli hazırlıkları yaparken diğer taraftan da hac ile ilgili bilgi edinme; geçmişte işlenen günahlara tövbe; daha önce yapılan bazı haram ve günahların terk edilmesi; namaz kılmayanların namaza, kılanların ise kaza namazlarına başlaması; üzerinde kul hakkı varsa bunların sahipleriyle görüşüp helalleşme, varsa borçlarını ödeyip, eş dost ve akraba ile vedalaşması sayılabilir.¹⁵

11 Davit Clingingsmith v.dğr., “Estimating The Impact Of The Hajj: Religion And Tolerance In Islam’s Global Gathering”, *The Quarterly Journal of Economics*, 124(3), August, 2009, s. 1158, 1458.

12 Ahmet Turan Alkan, *Hac Günlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul 2002, s. 39.

13 Bayyığıt, *Türkiye’de Hac Olayı*, s. 108, Şahin, *Toplumsal İlişkiler Açısından Hac*, s. 90.

14 Mustafa Kara, *Gönül Kâbesini Tavaf Etmek*, Tarcan Yayıncılık, Ankara s. 7.

15 Bayyığıt, *Türkiye’de Hac Olayı*, s. 121; Salim Öğüt, “Hacla İlgili Fıkhi Hükümler”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XIV, 394.

Hacca yolculukta maddi hazırlıklar dışında manevi hazırlık bakımından yapılan hazırlıkların helalleşme, tövbe, ibadete başlama veya ibadetlerde artış, örtünme, Kur'an öğrenme ve hac ile ilgili bilgilenmede yoğunlaştığını görmekteyiz.

Gazâlî, İhya'da hacca hazırlanmak kısmında alakayı kesme tabirini kullanır. Alakayı kesmek demek, hacca gidecek olan kimsenin her türlü kul haklarını ödemesi ve bütün günahlardan halisane tövbe etmesi demektir.¹⁶

Efendimiz, "Kimin üzerinde din kardeşinin ırzı, namusu veya malıyla ilgili bir zulüm varsa, altın ve gümüşün bulunmayacağı kıyamet günü gelmeden evvel, o kimseyle helâlleşsin" buyurmaktadır.¹⁷ Günahların bağışlanması ve Allah'ın rızasını kazanmak için helalleşmek gerekmektedir.¹⁸

Mülakata katılan hacılarımızın da hacca hazırlıkla ilgili en sık yaptıkları şey helalleşmedir. Aşağıdaki ifadelerden anlaşılacağı gibi, hacılar bu konuda epeyce hassas gözükmediler ve büyük çoğunluğu eş dost, akraba, arkadaş çevresi ile hacca gitmeden helalleşmektedir.

"Yıllardır konuşmadığım kayınım vardı, kendisi geçen sene hacca giderken beni aramadı. Ben aradım, helallik istedim, bu vesile ile barıştık" (Fatma, 62, Diyarbakır).

"Tanıdıklarımla helalleştim, kırgın olup evine hiç gitmediğim, hatta hayat boyu konuşmayacağım dediğim teyzekızının evine gittim" (Halime, 30, Amasya).

Mülakat yapılan 33 kadından 30'u hacca hazırlık olarak "helalleşme"den bahsetmişlerdir. Hacı adayları arasında "helalleşme" en yaygın hacca hazırlık şeklidir.

Hacca hazırlığın en önemli boyutlarından birisi de bilgilenmedir. Hacca hazırlanırken hacca dair bilgi edinmenin çeşitli yolları vardır; daha önce gidenlerin tecrübelerini dinlemek, Diyanet'in hacı adaylarına verdiği kitap ve CD'ler, Diyanet'in internet sitesi ve hac ile ilgili diğer kitap ve dokümanlar gibi.

Kadınlar için hacca ilgili bilgilenme kapsamında yapılan hazırlıkların en başında Müftülük seminerleri gelmektedir. Bunun oranı bazı çalışmalarda %51,2¹⁹ iken bazılarında %71,4'e²⁰ çıkmaktadır. Mülakat yapılan kadınların 29'u (%88) hac ile ilgili bilgi edinmek için Diyanet'in kaynaklarından bir şekilde yararlanmıştı. Bu kaynaklar; müftülüklerce verilen hac seminerleri, kitaplar, CD ve Diyanet'in internet sitesidir. Özellikle iki kişi Diyanetin internet sitesinden çok yararlandığını belirtmiştir:

16 İmam Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*. Çeviren: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1974, C.1, s. 759.

17 Buhârî, Mezâlim, 10; Buhari, Rikâk, 48.

18 Mustafa Çağırıcı, "Kul Hakkı", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXVI, 350-351.

19 Şen, *Hac İbadetinin Psiko-Sosyal Yönden Değerlendirilmesi*, s. 54.

20 İbrahim Köksal, "*Türkiye'de Hac Organizasyonunun Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*", Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2005, s. 58.

“Çalıştığım için hiçbir seminere katılmadım. Diyanet’in internet sitesinden hazırlandım. Çok faydalandım hatta o kadar iyi öğrenmişim ki etrafımdakiler daha önce gelmişim zannedip bilemediklerinde bana soruyorlardı. Üç beş kez gelmiş gibi yetiştigimi fark ettim” (Şeyda, 44, Afyon).

Mülakat esnasında bilgilenme açısından hacca hemen hemen hiçbir hazırlık yapmadan gelmiş olan iki kadı hacı bulunmaktadır: “Sadece helallik diledim hazırlık olarak, onun dışında hiç bir hazırlık yapmadım. Eşim bir şeyler okudu, ona güvendim bir de hocalara güvendim, bana öğretir dedim”(Nuran, 45, Diyarbakır).

“İki küçük çocuğum var ilkokula giden. Pek hazırlık yapamadım, doğrusu biraz da Diyanet’in hocalarına güvendim, nasıl olsa öğretirler dedim” (Elif, 35, Kütahya).

Hazırlık yapmadan hacca gelen kadınların güvencesi din görevlileridir. Her konuda din görevlilerinin kendilerine yardım edeceğini umarak hazırlık yapmamışlardır.

Beklentiler

İnsanların hayatlarında ilk kez gideceği yer ve orada karşılaşacakları ile ilgili önceden bazı beklentileri vardır. Çalışmada kadınlara, hiçbir yönlendirme yapmadan, ipucu vermeden “hacca gitmeden hacca dair ne hayal ettikleri, ne düşündükleri ve ne buldukları” soruldu. Hacılar hacca gitmeden önce karşılaşacakları durumlarla ilgili birçok hayal kurarlar. Bu hayaller, büyük oranda hac ile ilgili dinledikleri öyküler ve okudukları eserlerden esinlenir. Burada hayallerinin birçoğu gerçekleşir. Bazen hayal bile edemedikleri tecrübeler edinir ama az da olsa hayal kırıklığı da yaşarlar.

Hayallerin Gerçekleşmesi

Hac ibadeti öncesinde en önemli hayal edilen şey Kâbe’dir. Hacılara Kâbe’yi ilk gördüklerinde edecekleri duanın kabul olacağını²¹, bu yüzden gözleri yerde Kâbe’yi tam görece kadar yaklaşıp başlarını kaldırdıklarında tam Kâbe’nin karşısında olacak şekilde dua etmeleri tavsiye edilir. Bu yüzden Kâbe tasavvuru çok önemlidir. Nitekim görüşülen hacıların hayallerinin ilk sırasında Kâbe yer almaktadır. İkinci olarak ibadetle vakit geçirme, burada genelde huzur bulma hayal edilmiş, buradaki zamanın çoğu bu beklentiye uygun biçimde geçirilmiştir.

“Kâbe’yi çok büyük, devasa sanıyordum. Tavafa başlamadan önce biraz umduğumdan küçük geldi. Ama tavafa başlayınca büyüdü, büyüdü... Sonra hayalimdeki gibi büyük bir Kâbe oldu. Üç boyutlu gibi beni içine çekiyordu. İnanılmaz büyülendim” (Aysel, 47, Karaman).

“Burada manevi bir atmosferde yaşayacağımı umuyordum, umduğum gibi de oldu. Her bulunduğumuz yerde ya Allah’a ibadet ediyoruz, ya da Peygamber Efendi-

21 “Dört yerde sema kapıları açılır ve dualar kabul olur: Allah yolunda savaşmak üzere saf tutulduğunda, yağmur yağarken, namaz kılarırken ve Kâbe’yi görünce.” (Heysemi, Ed’iye, 25, No: 17253) http://www.diyaret.gov.tr/turkish/Dua/uploads/files/kabul_olan_dualar.pdf (Erişim: 3 Haziran 2013).

mizi anıyoruz, onun hatıraları olan yerlere gidiyoruz. Ben de böyle hayal etmişim” (Semiha, 58, Zonguldak).

“18 yıldır istiyordum. Çok heyecanlıydım, kalbim Ankara’da başlamıştı küt küt atmaya. Allah’a tavafıya yakın olmayı hayal ediyordum. Nitekim öyle de oldu. Tavafıya Allah’a çok yakındım ve çok yakardım” (Mine, 47, Ankara).

“Buralarda günahlarımdan arınmayı umuyorum. Burada huzura ermeyi umuyordum. Gerçekten öyle oldu, huzurluyum ve çok rahatladım” (Vildan, 69, Ankara).

Sonuç olarak hacıların %24,2’si (8 kişi) hacca dair tüm beklenti ve hayallerine hacda kavuştuklarını ifade etmişlerdir.

Hayallerinin Ötesi

Hac önceden hayal edilse de yaşamadan tümüyle zihinde canlandırılmaz. Bu yüzden hacıların çoğu, burada hayallerinin ötesini yaşamıştır. Hacıların birçoğu, gelmeden önce hacılardan dinleme, kitaplardan okuma, TV veya videolardan izleme ile edinilen izlenimlerin, yaşanılanın çok gerisinde kaldığını, buradaki tecrübelerin hayallerinin çok ötesine geçtiğini ifade etmektedirler.

“Kâbe slaytlarda ve resimlerdeki gibi donuk değil. Canlı gibi, orada bulunduğumda aldığım enerji çok farklı bir şey, insan kendini kaptırıyor. Mekke, Arafat, Ravza oralarda bulunduğumda rahmet, nur yağıyor hissettim. İnsan dünyayı unutup. Böyle bir duygu beklemiyordum” (Hatice, 40, Ankara).

“Kâbe hayallerimin üzerinde olağanüstü geldi bana. Çok merak ediyordum. Kâbe donuktu TV’de ve resimlerde sadece bir nesneydi, ama aslını gördüğümde sanki canlı gibiydi” (Esra, 40, Kayseri).

“Hacda Rabbime kavuşacağımı ve huzur bulacağımı umuyordum. Ama burada bulduğum huzur, beklediğim çok üstünde oldu. Rabbime kendimi çok çok daha yakın hissettim. Peygamber Efendimiz’in nefes aldığı yerlerde nefes almanın beni bu kadar etkileyeceğini umuyordum. Olağanüstü bir his idi” (Sena, 52, Erzurum).

“TV’den hac ibadetini seyrediyordum ama, gelince buranın çok farklı olduğunu gördüm. Feysi ve manevi atmosferi çok yoğun hissettim. Burada bulunmaktan çok lezzet aldım. Ayaklarım kabardı ama o acı bana çok tatlı geliyor, Allah’ım bu acıyı unutturma da hep kendimi hep buralarda hissedeyim diyorum. Böyle bir duygu işte buralarda olmak, acının tatlı gelmesi. Acıların tatlıya dönüştüğünü gördüm” (Gülcan, 39, Trabzon).

Mülakat yapılan hacıların 18’i (%54,5) hacda, hacca gelmeden önceki hac ile ilgili hayallerinin üstünde, hayallerinden farklı özellikler yaşadıklarını ifade etmişlerdir.

Hac, zorlukları olan bir ibadettir. Hac ile ilgili bütün bilgi kaynaklarında bu ibadetin zorluğuna vurgu yapılır ve peygamberin başka ibadetleri için değil, sadece hac için

“Allah’ım haccı benim için kolaylaştır” diye dua ettiği rivayet edilir.²² Bu önbilgilerle gelmesine karşın bazı hacılar yaptıkları ibadeti tahmin ettiklerinden kolay, bazıları da tahmin ettiklerinden zor bulmuşlardır. Ama zorluk, yıldırıcı değil, mutluluk vericidir.

“Haccı daha zor bir ibadet olarak hayal ediyordum. Daha önce gelenler bana “Hac çok zor” diyorlardı. O kadar da zor değilmiş. Özellikle Arafat’ı çok zor zannediyordum. Ama zorluk bir yana çok güzelmiş” (Esma, 35, Maraş).

“Haccı gelmeden önce çok zor bir ibadet zannediyordum. Gelenler beni korkutmuşlardı. O anlatılanlarla cayabilirdim de. Ama çok şükür zannettiğim, korktuğum gibi değilmiş” (Lale, 46, İzmir).

“Zor olduğunu söylemişlerdi ama bu kadar zor olduğunu bilmiyordum. Müzdelife’den yürüneceğini bilmiyordum. Bu kadar uzun bir yürüyüş bilmiyordum. Zorlandım” (Aydan, 46, Antalya).

Hacıyı Etkileyen İbadetler

Araştırmada, hac ibadetinin gereklerini yerine getirip, ardından Medine’de kutsal yerleri ziyaret eden hacılara “Hacda sizi en çok ne veya neler etkiledi?” sorusu yöneltilmiştir. Mülakat sonunda görülmektedir ki hacıları en çok etkileyen ibadet Kâbe ziyareti ve tavaftır. Bunu Arafat’ta vakfe durma, Müzdelife’de dua, Mina’da şeytan taşlama ve son olarak Mescid-i Nebevi’de Hz. Peygamber’in kabri şerifini ziyaret izlemektedir.

Kâbe ve Tavaf: Kalplerin birleşmesi

Kâbe, dünya Müslümanlarının kalplerini birleştirdikleri, her vakitte bir araya geldikleri, bir an bile boş kalmaksızın kendisine yönelinen tek merkezdir. Kâbe dışında hac ile ilgili olan bütün semboller bir şekilde insanla alakalıdır. Ancak ona “Beytullah” yani “Allah’ın evi” denmiştir. Bu yüzden hacda Kâbe’nin yeri apayrıdır.²³ Hac ile ilgili yapılan araştırmalarda da hac esnasında en çok etkilenilen yerin Kâbe olduğu ifade edilmiştir.²⁴ Mülakat yapılan hacıların %60,6’sı (20 kişi) hac ibadeti esnasında en çok Kâbe’den etkilendiklerini belirtmişlerdir. Aşağıda hacıların bu Kâbe’den etkilenişleri ile ilgili ifadelerine yer verilmiştir:

22 Buhari, Hac, 2; Müslim, Hac, 2.

23 Kâbe ister sıradan bir vatandaş ister önde gelen bir düşünür olsun görenlerin bir hissi infilak yaşadığı, görür görmez mihlanıp kaldığı, kendini kaybedenlerin kendilerini tekrar bulduğu, kalplerin oraya uçtuğu, kalpleri mknatıs gibi çeken, kişilere olağanüstü duygular yaşatan haccın en önemli sembollerinden birisidir. Bunu birçok düşünür hatıratında da bu şekilde dile getirmiştir. Bkz. Alkan, *Hac Günlüğü*, s.115; Necip Fazıl Kısakürek, *Hac*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1992, s. 28; Abdellah Hammoudi, *A Season in Mecca. Narrative of a Pilgrimage*, Polity Press, UK: Cabridge, 2006, s. 265; Abbas Kerrare, *Mekke-Medine ve Hac*, Çeviren: Abdullah Öz, Şamil Yayınevi, İstanbul 1982, s. 162.

24 Bayyigit, *Türkiye’de Hac Olayı*, s. 138; Geçioğlu, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü*, s. 66.

“En çok Kâbe’den etkilendim. Orada direkt kendimi buldum, kendimi hissettim. Ruhumla bedenimle Allah’la beraberdim. Allah’a ibadetimi kendim olarak yaptım. Sa’y da şeytan taşlamada Hacer, İsmail ve İbrahim’dim ama tavafta kendimdim. Tavaf çok farklı bir duygu” (Şeyda, 44, Afyon).

“Kâbe beni olağanüstü etkiledi. Namaz vakti Kâbe’ye gürül gürül akan bir insan seli geliyor, çıkışı yine insan seli. Etrafında tavaf yapanlara baktıkça “Rabbimin etrafında bin bir çeşit insan pervane gibi dönüyor” diye düşündüm. İnsanlar tavaf ederken renkleri, cinsleri eriyormuş gibi geldi. Allah her çeşit topraktan bir avuç almış bir tekneye koymuş, hamur malzemeleri gibi hepsi birlikte yoğruluyor bir hâle geliyor. Ya da tencere farklı farklı yemek malzemesini koyarsın sonra kaşıkla karıştırırsın ya insanlar farklı farklı ortak bir alanda bir karıştırıcı onları öyle döndürüyor. Çok farklıydı Kâbe” (Semiha, 58, Zonguldak).

“En çok Kâbe’den etkilendim. Kalbim Kâbe ile birlikte atıyor gibiydi, başım gökyüzüne değiyordu öyle hissettim., sonra ayrılacağı zaman yüreğime bir sızı düştü, hastalandım. Gerçekten ayrılık acısıyla hastalandım. İki defa veda tavafı yaptım. Bir yaptım sonra döndüm bir daha yaptım” (Melek, 37, Bursa).

“Hac esnasında en çok Kâbe’den etkilendim. Yıllar önce rüyamdaydı, şimdi karşımda, gerçek. Allak bullak oldum. Olağanüstü bir çekim gücü var. Dışardaki saygısızlığa, maddi manevi kirliliğe rağmen ben tertemizim ve ayaktayım diyor” (Sevinç, 68, Ankara).

“En çok Kâbe’yi tavaftan etkilendim. Allah ile aramda hiçbir şey yok. Tavafta Allah’ın ne kadar büyük, benimse ne kadar aciz olduğumu hissettim. İnsanlar ülkesinde ne olursa olsun Kabe’de tavaf ile Allah ile olan irtibatlarını kuvvetlendiriyorlardı adeta” (Meral, 48, Kütahya).

“En fazla Kâbe’den ve bir o kadar da yarattığı insan çeşidinden etkilendim. Bunca insan Kâbe’de toplanmıştı ve hepsi aynı hareketleri yapıyordu. Hiçbir dışardan yönetime gerek kalmadan. Bundan çok etkilendim” (Nuran, 45, Diyarbakır).

“Kâbe bir farklıydı, asaleti vardı. Siyah bir örtünün böyle asaletli olmasına hayret ettim. En çok etkilendiğim kesinlik Kâbe’ydi; ilk gördüğümde tüylerim diken diken oldu. Bir sürü insan aşkla etrafında dönüyor, pervane oluyordu, kâinatın merkezi gibiydi” (Zehra, 48, Aksaray).

Görüldüğü gibi Kâbe’nin sadece kendisi değil, etrafında yapılan tavaf da hacıları çok etkilemektedir. Kâbe’yi tavaf, yalnızca Allah’a yönelmenin ve yalnızca O’nun huzurunda eğilmenin ve O’ndan başkasına ibadet etmemenin, yani sadece O’na kul olmanın en etkili ve hissedilen fiili göstergesidir.²⁵

25 Bünyamin Erul, “Hac: Evrensel Buluşma ve Kutsala Yolculuk”, *İslam’a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar* içinde, (İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, ss. 304. 296-308.

Arafat: Mahşerin Provası

Haccın önemli özelliklerinden biri mahşeri hatırlatmasıdır. Dünyanın çeşitli bölgelerinden farklı renk, dil, ırk, kültür, eğitim, statü ve zenginliğe sahip insanlar hacca eşit statüde toplanırlar. Tavaf farklı zamanlarda yapılabilir ama Arafat'ta toplanma aynı zamana gelir. Arafat'taki bu toplanış, İsrail bu meydana suyu üflemiş de insanlar kabirlerinden fırlamış, kefenleriyle bir arada toplanmış gibi bir hissiyat verir.²⁶ Burada Hz. Âdem ve Havva'nın yaşadığı tecrübeden hareketle tövbe edilir, af dilenir. Duaların kabul olunması ve günahlardan temizlenilmesi, arınması umulur.

Bu yönüyle Arafat vakfesi kadınları hac esnasında çok etkileyen hac ibadetlerinden bir diğeridir. Hac ile ilgili yapılan çalışmalarda, Arafat vakfesinde bulunan kadınların, Allah'ın huzurunda bulunmanın duygusal yoğunluğunu yaşadıklarını, bir nevi mahşeri prova ettiklerini, tövbe edip af diledikleri arınmayı ve temizlenmeyi umduklarını söyledikleri belirtilmektedir.²⁷ Araştırma kapsamında görüşülen kadınların 8'i (%24,2) hac ibadeti esnasında en çok Arafat'tan etkilendiklerini belirtmişlerdir. Aşağıda bu bağlamdaki ifadelerden örnekler bulunmaktadır:

“Arafat'ta mahşerin provasını var. Arafat'ta olmasa bile (Arefe günü Türkiye'den) bu enerjisine katılabilir insan. Yıllardır bunu kaçırdığıma çok üzüldüm. Arafat vakfesinde farklı bir enerji vardı. Arafat'taki Allah nidalarıyla şeytan, arkasına bakmadan kaçabileceği yere kadar kaçıyor gibi geliyor bana. Arafat'ta Allah ile kul arasındaki muhabbetle şeytan kendine yer olmadığını gördü ve arkasına bakmadan kaçtı gibi geldi bana. Şeytanın kendini en kötü hissettiği yer orası gibi geldi” (Hatice, 40, Ankara).

“Arafat'ı yaşamak bambaşka bir duyguydu. Hepsinden farklıydı. Alerjim var, Arafat gecesi rahatsızlandım ve Arafat'ta bulunan hastaneye gittim. Ama kendimi yabancı bir yerde hissetmedim. Dua ile geçirdim geceyi. Esen yel bile bir farklıydı” (Esmâ, 35, Maraş).

“En çok Arafat'tan etkilendim, en ağır duyguyu orada yaşadım. Gece çadıra baktım, herkes bembeyaz yatıyor. Sanki herkes kefen giymiş gibi geldi” (Huriye, 74, Sivas).

“En çok Arafat'tan etkilendim. Yer ile gök arasında bir perde var ve o perde Arafat çadırının üzerine kadar indi zannettim. Elimi uzatsam perde incek ve Allah ile karşı karşıya kalacaktım gibi geldi” (Vildan, 69, Ankara).

Hacıların ifadelerine göre Arafat'tan en çok etkileniş sebebi Arafat'ın manevi ortamı ve mahşeri andırışıdır.

26 Kısakürek, *Hac*, s. 44.

27 Şahin, *Hac İbadetinin Analizi*, s. 97-99; Geçioğlu, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü*, s. 72.

Müzdelife: Maşşerin Devamı

Arafat'tan ayrılıp sel gibi Müzdelife'ye akın eden²⁸ hacı adayları, Arafat gibi burada da maşşeri hatırlamaktadırlar. Hac hatıralarını kaleme alan bir kadın Müzdelife'de bir anlamda maşşerin provasının yaşandığını, o arazi üzerinde bembeyaz ihramlarıyla insanların, hiçbir şeysiz, hiç kimsesiz, sanki ölmüş de kabirlerinden kalkmış gibi göründüklerini ifade etmiştir.²⁹ Görüştüğümüz hacılardan 3'ü (%9,1) de benzer duyguları dile getirmişlerdir:

“En çok Müzdelife'den etkilendim. Müzdelife'de bekledik, bu bekleyiş kıyameti hatırlattı, kıyamette maşşerde hesap vermek için bekliyormuş gibi hissettim, Kıyametin provası gibi, çok etkilendim” (Selda, 55, İstanbul).

“Müzdelife'den Mina'ya yürüyüşü hiç unutmayacağım, muhteşemdi ve maşşeri andırdı. Ayaklarım hâla ağrıyor ve ben bu ağrıdan çok mutluyum, geçmesin istiyorum. Geçmesin de bana hep Müzdelife'yi, Kâbe'yi yani haccı hatırlatsın. Türkiye'de de ağrılarım devam etsin” (Sena, 52, Erzurum).

İfadelerden de anlaşılacağı üzere Müzdelife ile ilgili duygular Arafat'ın devamı niteliğindedir. Müzdelife hacılara maşşeri hatırlatmıştır.

Şeytan Taşlama: Kötülöklere Elveda

Şeytan taşlama, Hz. İbrahim'in Allah'ın emrini yerine getirmede kendine engel olmaya çalışan şeytani kovmak amacıyla onu taşlamasını sembolize eder. Hac'da şeytan taşlama, şeytani temsil eden taş diketine taş atılarak yapılır. Yani taşlar manevi bir şeyi sembolize eden maddi bir yapıya, elle tutulan, gözle görölen bir şeye atılır.³⁰

Kadın hacıların şeytan taşlamadan etkilenmelerinde, şeytan taşlamayı, günahlara, kötölöklere veda aracı olarak görmelerinin etkili olduğu gözlemlenmiştir. Aslında şeytan kişiyi doğru yoldan uzaklaştıran her şeyi sembolize eder. Şeytani taşlamak da kötölöklere uzaklaştırma veya tersinden kötü his ve tutumlara elveda deme anlamına gelmektedir.

Mülakata katılan hacılar arasında 2'si (%6,1) hacda en çok etkilendikleri ibadet olarak şeytan taşlamayı söylemişlerdir:

“Şeytan taşlamadan en çok etkilendim. Sanki karşımda idi” (Fatma, 62, Diyarbakır).

28 “...Arafat'tan ayrılıp (sel gibi Müzdelife'ye) akın ettiğinizde, Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin” (Bakara, 2/198).

29 Ayten Yadigâr, *Hac Günlüğü*, Zafer Yayınları, İstanbul 2004, s. 49.

30 Bir düşünür şeytan taşlama ile ilgili etkilenişini şu şekilde ifade eder: “Şeytan taşlarken, şeytani temsil eden taş diketinin kendisinin savrulmuş minik taşlar altında hicap ile kaskatı kesildiğini zannettim bir an.” Alkan, *Hac Günlüğü*, s. 60.

“En çok şeytan taşlamadan etkilendim. Şeytanı taşlarken ‘bizi artık rahat bırak’ dedim. Şeytanı hem gerçek şeytan olarak taşladım hem de şeytan gibi bizi yoldan çıkaran nefsimi şeytan olarak düşünüp taşladım” (Melahat, 53, İstanbul).

Şeytan taşlama ile ilgi diğer ifadeler:

“En çok Kâbe’den etkilendim, sonra da şeytan taşlamadan. Şeytan taşlarken kendimi gazaya giden asker gibi hissettim” (Yeşim, 31, Mersin).

“Ben hacca şeytanı taşlarken kendi kötü huylarımı da taşladım ve inşallah burada bırakıp gideceğim. Hacdan sonra yeni biri olacağım” (Nuriye, 34, Van).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere “Şeytan Taşlama” somut bir varlığa, düşmana karşı girilen bir mücadele olarak algılanmaktadır ve bu mücadeleden zaferle çıkma umulmaktadır.

Ravza: Peygamberi Ziyaret

Haccın şartları arasında Medine ve dolayısıyla Mescid-i Nebi’yi ziyaret yoktur. Ancak Medine ziyareti hem bir gelenek hâline almış hem de ömürlerinde belki bir defa hacca gitme fırsatı bulmuş kişiler, Hz. Peygamber’in kabrini ve hatirasının bulunduğu yerleri görmeden gelmek istemezler. Bu nedenle hacca gidenler ya hac ibadetlerini tamamladıktan sonra ya da hac ibadetinden önce Medine ziyaretini gerçekleştirirler.

Medine ziyaretinin en önemli amacı Hz. Peygamber’in kabrini ziyarettir. Kabir, Mescid-i Nebi’ye bitişik bulunan Hz. Aişe’nin odası içindedir. Mescid-i Nebi’nin genişlemesiyle bu oda, dolayısıyla kabir mescit içinde kalmıştır. Bu mescidin özelliği hem Hz. Peygamber’in kabrinin içinde olması, hem de orada ibadetin peygamber tarafından övülmesinden kaynaklanır.³¹

Mülakat yapılan hacılardan birisi Kâbe ile bir diğeri de Arafat ile birlikte en çok etkilendikleri yer arasında Ravza’yı zikretmişlerdir:

“Ravza’da olmak, Rasulullah’a yakın olmak beni çok heyecanlandırdı. Ravza’da bulunduğumdan mutlu ve heyecanlı olduğum kadar tedirgin de oldum. Çünkü orada bulunmanın mutluluğu kadar Rasulullah’ı incitme riski de vardı: Cennet bahçesine girmek ve namaz kılmak için insanlar birbirini çiğniyordu ve bu durum Rasulullah’ı incitiyor gibi geldi bana” (Esma, 35, Maraş).

“Mescid-i Nebi’de Ravza’yı ziyaret etmeyi bekliyorduk. 3-4 saat olmuştu. Hanımlar sıkılmıştı, kıpırdanmaya ve söylenmeye başladılar. Bir kafilenin bayan görevlisi “şu anda karşınızda Peygamberimiz olsaydı, ne yapardınız” dedi. İnsanlar hep birlikte sustu. Çıt yoktu, bu beni olağanüstü etkiledi, Ravza’da Peygamberimizin karşısında

31 Bir hadis-i şerifinde Resulullah (s.a.s) şöyle buyurmaktadır: “Üç mescitten başka bir yere (ibadet etmek için) özel olarak yolculuk yapılmaz: Mescid-i Haram, Mescid-i Aksa ve benim mescidim” (Buhari, Fedâilü’s-Salat, 1, 6). Başka bir hadis-i şerifte de “Mescidimde namaz; Mescid-i Haram hariç, diğer mescitlerde kılınan bin rekât namazdan daha faziletlidir” (Ahmet b. Hanbel, I, 16; Nesai, Mescid,4) buyurmuştur.

olmak, bizi gördüğünü, hissettiğini bilmek, beni tir tir titretti. Oradaki kadınlar hep birlikte bir uyarı ile saygı duruşuna geçmiştik, genç yaşlı, o anı hiç unutamam. O, Peygamber Efendimiz orada, ben de yanındaydım. Olağanüstü bir şey” (Nurten, 51, Çankırı).

Hacıların Mescid-i Nebi’de buldukları sırada Peygamber Efendimizin yakınında olduklarını hissetmeleri, bir nevi onun huzurunda bulduklarını düşünmeleri onlar üzerinde duygusal bir etki yapmıştır.

Hacda Etkileşim

Hac, dünyanın en müthiş hadiselerinden birisi, uluslararası bir ibadet ve toplantı yeridir. Buradaki Müslümanlar dünya Müslümanlarının bir kesiti, bir örneği ve bir numunesidir. Bütün İslam dünyasından inananların dil, renk, soy ve coğrafi bölge farklılıklarına rağmen, aynı amaç için bir araya gelmelerine ve birlik olma şuuruna imkân veren evrensel bir olaydır. Müslümanlar arası etkileşim ve iletişim için yıllık bir fırsattır. Müslümanlar arasında iletişimi güçlendirir; dilleri, giysileri, renkleri, kültürleri farklı insanları birbiriyle kaynaştırır, birlikte olma ve dayanışma imkânı verir,³² ırk, sınıf, milliyet, cinsiyet gibi farklılıkları bir tarafa bırakıp, aralarında önceden yapılmış herhangi bir anlaşma olmaksızın birlikte hareket etmeyi öğretir.³³

Hacılar buradaki ibadetleri sırasında aynı zamanda din kardeşlerinin durumu ile ilgili yakından bilgi sahibi olurlar. Bu bağlamda bazen din kardeşinin -temizlik, görgü, bilgi eksikliği, fakirlik gibi- durumlarına üzülmüş, bazen de her renkten, her tipten, rengârenk giyimli, nazik ve zarif insanlarla omuz omuza olmanın coşkusunu yaşarlar.³⁴ Bu durum, daha önce böyle bir tablo ile hiç karşılaşmamış, farklı bölgelerden gelen Müslümanları mukayese yapmamış insanlar için bulunmaz bir tecrübedir.

Hac boyunca edinilen bu tecrübeler insan için bir dönüm noktasıdır. Hacılar dünyanın dört bir yanından gelen insanların davranışlarını kendi davranışları ile kıyaslama, ölçme ve değerlendirme şansını elde ederler. Bir yandan kendinde gördüğü eksiklikleri düzeltmeye çalışır, diğer yandan başkalarında gördüğü güzellikleri alıp memleketine götürme imkânı bulurlar.³⁵

Yapılan bir araştırmada, Türk hacıların üçte biri diğer ülkelerden gelen Müslümanlarla konuşup sohbet ettiklerini belirtmişlerdir.³⁶ Oysa bizim mülakat yaptığımız kadınların hemen hemen hepsi bir şekilde diğer dünya ülkelerinden gelen hacılarla sözlü ve/veya vücut dili ile iletişim kurduklarını belirtmişlerdir.

32 Bayyigit, *Türkiye’de Hac Olayı*, s. 18, 19; Alkan, *a.g.e.*, s. 71; Coşan, *a.g.e.*, s. 56.

33 Hammoudi, *a.g.e.*, s.264; Görgün, *a.g.e.*, s. 399.

34 Alkan, *Hac Günlüğü*, s. 69, 116 ; Coşan, *a.g.e.*, s. 56.

35 Aktoprak, *a.g.e.*, s. 95.

36 Bayyigit, *Türkiye’de Hac Olayı*, s. 131.

Farklı kültür ve milletlerden hacılarla aynı mekânı paylaşmanın hacılara neler hissettirdiğine dair yapılan araştırmalarda hacıların çoğu renkler, diller, milletler farklı olsa da aynı Allah'a inanmanın, niyetlerin ve kalplerin aynı olmasının insana ayrı bir zevk verdiğini, kardeşliğin güzel örneğine şahit olduklarını belirtmişlerdir.³⁷

Türk hacılar ve araştırmacılar tarafından, kibar davranışları, beyaz, zarif ve dantelli giysileri ile Endonezya ve Malezyalı kadın hacılar³⁸ ile düğüne - bayrama gidiyormuş gibi güzel, renkli kıyafetleri ve biraz da rahat davranışlarıyla Afrika ve uzak doğudan gelen kadın hacılar özellikle dikkat çekici bulunmaktadır.³⁹

Mülakat yaptığımız kadınların hepsinin az ya da çok bir şekilde diğer ülkelerden gelen kadınlarla (yemeğini, seccadesini paylaşma, hediyeleşme, değişik düzeyde yardımlaşma vb.) ilişki kurduğu gözlenmiştir. Aşağıda bu ilişki şekillerinden örnekler sunulmuştur:

“Yanımdaki yönümdeki yabancılarla işaretler ile anlaştım. Amerika'dan gelenlerden etkilendim, zira ben Amerika'yı, Amerikalıları Hıristiyan olarak biliyordum. Ama onlar benimle aynı yerde, benim inandığım Allah ve Peygambere inanıyorlar, bu beni çok etkiledi. Çinli ve Suriyeli birileriyle ortak araba kiraladık ve Hz. Aişe Mescidi'ne gittik, onlarla karşılıklı iletişim kurma çabalarımız beni çok etkiledi” (Şeyda,44, Afyon).

“Namaz kılariken, tavaf ederken etrafımdaki yabancılara gülümseyerek baktım. Onlar da bana gülümseyerek cevap verdiler. Bazen namazı beklerken yanımda götürdüğümüz yiyeceklerimizi yanı başımızdaki yabancılarla paylaştık. Onlar da çantasında olanları bizimle paylaştı. Endonezyalı kadınlarla arkadaş olduk. El ele tutuşup hatıra resim çektirdik” (Semiha, 58, Zonguldak).

“Ravza'da yabancılar bana İslam kardeşliğini öğretti. Cennet bahçesinde bir Mısırlı bir İranlı kadınla birlikte birbirimizin elini tuttuk halka oluşturduk ve sırayla o halka içinde namaz kıldık. Bir elimde Mısırlının diğerinde İranlının ellerinin sıcaklığını hissettikçe kendimi onların kardeşi olarak düşündüm” (Yeşim, 31, Mersin).

“Gördüğüm her ülke insanını bir deftere kaydettim. 27 ülke insanı görmüşüm. Hacca gelmeseydim bir ömür boyu göremeyeceğim insan sayısı bu. Birçoğu ile de tanıştım. Kırık dökük İngilizceyle ve beden diliyle iletişim kurdum. Kur'an bizi ortak bir paydada buluşturuyordu. Sanki iletişim dilimiz gibiydi. Bu yolla iletişim kurduğum kişilerle kendimi çok yakın hissettim, kardeş gibi. Bana arkadaşlar hiç kimseye takılma ibadet et diyorlardı. Ama bence Hac, kardeşlik ve kaynaşmadır, boş işlerle uğraşmadığın sürece” (Mine, 47, Ankara).

37 Geçioğlu, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü*, s. 68; Şahin, *a.g.e.*, s. 94; Şen, *a.g.e.*, s. 62.

38 Clingingsmith, vd., *The Hajj*, s. 1452-1156; Bayyigit, *a.g.e.*, s. 131; Geçioğlu, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü*, s. 89.

39 Alkan, *Hac Günlüğü*, s. 34. Pakistanlı hacılar üzerinde yapılan bir araştırmada, Pakistanlıları pozitif yönden en çok etkileyen hacıların Endonezyalı hacılar olduğu tespit edilmiştir. Onlara göre Endonezyalı hacılar İslam'ı en iyi uygulayan hacılardır. Bkz. Clingingsmith, v.dğr., *The Hajj*, s. 1452-1156.

“Allah’ın bu kadar farklı insanı yaratması beni çok etkiledi. Bu kadar çok ve çeşitli insanı bir arada göreceğimi hiç ummuyordum. Bu kadar çok Müslümanın olduğunu da bilmiyordum. Namazda, tavafta etrafımızdaki, yanımızdaki yabancılarla birbirimize gülümsüyorduk” (Nuran, 45, Diyarbakır).

“Birçok ülkeden Müslümanlarla temas kurdum. Genelde beden dili ile anlaştım. Endonezyalı bir bayanla yan yana oturdum, çok zarıftı. Seccademi paylaştık diye benim elimi öptü, ben de onun elini öptüm. Kendime onu o kadar yakın hissettim ki” (Lale, 46, İzmir).

“Norveçli Müslüman olmuş birkaç bayanla tanıştık. Bir de Hollandalı ile arkadaş oldum. Kâbe’ye ve Mescid-i Nebi’ye giderken tost meyve suyu gibi yiyecekler götürüyordum, onları paylaşıyorduk. Norveçli ve Hollandalıya tesbih ve yüzük hediye ettim. Farklı ülkelerden Müslüman olanları görmek beni çok mutlu etti. Onlarla fotoğraf çektirdik. Onları Türkiye’ye ülkeme davet ettim. Onlar da beni davet ettiler” (Latife, 62, Balıkesir).

Mülakata katılan hacılarımızın diğer ülkelerden gelen din kardeşleriyle karşılıklı ilişki ve etkileşimleri, hayatları boyunca anlatacakları bir hatırat niteliğindedir.

Hac Sonrası Değişim Ve Dönüşüm

Hac, bir yandan dinî görev diğer yandan dinî yaşamda bir dönüm noktası olarak görülmektedir. Bu yüzden hac görevini tamamlayanlardan öncekinden daha farklı davranışlar beklenir. Aslında, İslam’ın temel kurallarına göre, hacdan dönükten sonra bireyin dinî sorumluluklarında herhangi bir değişiklik yoktur. Dinî ibadet veya sorumluluklarda hac sonrasında yükümlülük hâline gelen bir ibadet çeşidi olmamasına rağmen hacca giden insanın önceki durumuna göre daha iyi bir Müslümana dönüşmüş olması beklenir.⁴⁰ Bu yönüyle sosyolojik olarak ibadetler içinde haccın özel bir önemi vardır. İbadetler içinde mebrur⁴¹ olma, kabul görme kaydıyla karşılığının cennet olduğu peygamber tarafından müjdelenmiş bir ibadettir.⁴² Kabul görmüş bir hac insanı diriltir, dirilmek; değişmekle, gelişmekle mümkündür.⁴³

Değişebilmek, yıllarca statik düzlemde çok da sorgulanmadan yapılan ibadetlerin, alışkanlıkların sebebini anlamak, neyi niçin yaptığını bilmek, dinî düşünceyi tazeleyip yeniden gözden geçirmek,⁴⁴ bu şekilde kendini muhasebe etmekten geçer.⁴⁵ Özde değişim, muhasebe ve idrak ile yapılan hac ile oluşur.⁴⁶

40 Bünyamin Erul ve Ekrem Keleş, *Haccı Anlamak*, DİB Yayınları, Ankara 2010, s. 97.

41 Mebrur; Hayırlı, beğenilmiş, makbul.

42 Müslim, Hac, 437.

43 Mustafa İslamoğlu, *Hac Risalesi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 12.

44 Alkan, *Hac Günlüğü*, s. 41.

45 Kısakürek, *Hac*, s. 46.

46 Mehmet Aktoprak, *Kutsal’a Yolculuk*, Aden Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 104.

Hac esnasında hiçbir şeye zarar vermemek esas olduğundan insanın çevresiyle ilişkisinde son derece dikkatli davranması gerektiği ortaya çıkar. Bu husustaki titizliğin ölçüsü Kur'an-ı Kerim'deki yasaklardan ve bu yasakların çiğnenmesi hâlinde verilecek cezaları bildiren ayetlerin açık üslubundan anlaşılmaktadır.⁴⁷ Özellikle bitki ve hayvan türünden canlılara karşı gösterilmesi gereken hassasiyet, kişiye başka zamanlarda kazanamayacağı ölçüde bir duyarlılık sağlar.⁴⁸

Hac boyunca edinilen bu yeni tecrübe, insan hayatı için bir dönüm noktası olabilmektedir. Hac öncesi manevî hazırlık, haccetmekle elde edilen arınma ile tamamlanmıştır. Hac ibadetini yerine getiren birey, hac dönüşü kendisine, ailesine, topluma ve tümüyle insanlığa karşı sorumluluklarının bilinciyle yeni bir hayata başlamaktadır.⁴⁹

İhram: Yeni ve Sade Bir Hayat

Bireyin hayatındaki değişim ihramla başlar. Hacda, ihramla başlayıp dönene kadar rutin hayatın dışında program dışı bir hayat vardır. Bu olağan dışı hayatın, kişinin alışkanlıklarından ve bağımlılıklarından kurtulmasına ve kendisiyle hesaplaşmasına imkân tanınması beklenir.⁵⁰

İhram, kişinin kendini geçici kaygı ve bağımlılıklardan kurtarışının sembolüdür. İhram süresince toplumsal barışı ve bütünlüğü bozucu, bencilliği uyandırıcı, geride bırakılan geçici haz ve menfaatleri hatırlatıcı mahiyetteki her türlü eşya ve filler yasaklanmıştır. İhram elbisesini giyen hac yolcusu, ayrıldığı dünyadan üzerinde kalan son parçaları da çıkarmış, ölmeden evvel ölmüşçesine kefene bürünmüştür. Şimdi âdeta ayrı bir dünyada ruhanî bir hayat başlamıştır. Bu hayat içinde ne çekişmek, dövüşmek, günaha girmek, beden zevki yaşamak, ne de bir canlıya hatta kendi saç ve sakalına kıymak vardır. Birkaç gün de olsa böyle bir yaşayışın, bundan sonraki hayat için insanda derin izler bırakacağı kuvvetle umulur.⁵¹

Hacda tavafa başlamadan önce Hacerü'l-Esved selamlanır. Bu selam ile hacı adayı, Allah'a söz vermiş ve ahd etmiş gibi olur. İyi bir insan ve iyi bir Müslüman olmak üzere Allah'a söz vermiş olan insanın bundan sonraki hayatını bu söze uygun olarak değiştirmesi, bu yönde kendisini de değiştirmesi beklenir.⁵²

Haccin belli bir zaman ve belli bir mekânda yapılması, hacıya her şeyin belli bir düzen içinde gerçekleştiği şuurunu kazandırır. Yine hacının hac esnasında Hz. Peygamber ve sahabilerin yaşadığı mekânlarda bulunması, o dönemin manevi ruhundan etkilenmesine yol açar.⁵³

47 Bakara, 2/158.

48 Geçioğlu, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü*, s. 45.

49 Geçioğlu, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü*, s. 18.

50 Tahsin Görgün, *Haccin Hikmetleri*, TDV İslam Ansiklopedisi, XIV, İstanbul 1996, s. 398.

51 Hayrettin Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri 1-2*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 200.

52 Esat Coşan, *Haccin Faziletleri ve İncelikleri*, Sefa Neşriyat, İstanbul 1994, s. 222.

53 Görgün, *Haccin Hikmetleri*, s. 398.

Netice itibariyle hac, bir taraftan Allah'a iman, tevhid inancı, peygamberlere iman, ahiret inancı gibi inanç esaslarını pekiştirirken, diğer taraftan da Müslümanlara takva, sabır, sevgi, saygı, kardeşlik, fedakârlık, diğerkâmlık, cömertlik gibi ahlaki güzellikleri kazanma ve yaşama imkânı sunar. Bu yönleriyle hac, itikat, akaid, ibadet ve ahlak dersleri yoğunlaştırılmış olan bir eğitim programı gibidir.⁵⁴ Bu programdan geçen hacının düşünce, inanç ve yaşayışında tutum ve davranış değişimine uğraması beklenir.⁵⁵ Araştırmada hacıların hac sonrası ne yönde değişiklik hissettikleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Hacca giden hemen herkesin gerek duygu ve düşüncelerinde gerekse yaşantısında az ya da çok bir değişikliğin olması beklenir. Çünkü hacca giden bu beklenti ile gider, orada onu dönüştürmeyi amaçlayan birçok ibadet yapar, döndüğünde de çevresindekiler onda bazı değişikliklerin olmasını beklerler. Bunu öğrenebilmek için kadın hacılara “Buraya - diyelim ki adınız Ayşe olsun- Ayşe olarak geldiniz. Hacı Ayşe olarak dönüyorsunuz. Ayşe ile Hacı Ayşe aynı mı, bundan sonra aynı olacak mı? Davranışlarınızda, hayatınızda ne gibi değişiklikler olacak?” sorusunu yönelttik. Otuz üç hacıdan biri⁵⁶ dışında hemen hepsi değiştiğini, dönüştüğünü ifade etmiştir.

Kılık kıyafetten, dinî inanış ve yaşayışa, dünyaya bakışa, insanlara karşı davranışa kadar pek çok değişimden dönüşümden bahsedilmiştir. Değişip dönüştüğünü söyleyen kadın hacıların hepsi, birçok yönden değişime uğradıklarını belirtmişlerdir.

Örnek Müslüman Olma

Daha önce de söylendiği gibi hac hayatta bir dönüm noktasıdır, bu yüzden çok büyük sosyal prestiji vardır. Hac sonrası kişinin ‘hacı’ olarak sosyal rolü değişmekte bununla beraber de daha dindar olması ve dinî pratikleri daha çok yerine getirmesi beklenmektedir.⁵⁷ Araştırmalarda, hacıların hac öncesine nazaran dinî hayatlarında beş vakit namaz kılma, Kur’an öğrenme ve okuma; haram, günah ve kötü alışkanlıkları terk etme gibi somut farklılıkların olduğu görülmektedir.⁵⁸ Görüştüğümüz kadın hacıların da hac dönüşünde örnek bir Müslüman olma beklentisine uygun davranmaya kendilerini hazırladıkları, sanki hacı olmakla örnek Müslüman olmayı adeta örtüştürdükleri görülmektedir. Aşağıda bununla ilgili hacı ifadeleri bulunmaktadır:

“Artık benim bir misyonum var. Ben, hacı Esmâ oldum. Bunu kendimi yüceltmek için söyleyemiyorum. Sorumluluklarımı hatırlamak için kendime söylüyorum. Ben gerçek hacı olmalıyım. Hacı kelimesine leke getirecek bir davranışta bulunmamak

54 Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak*, s. 10.

55 Clingingsmith, vd., *The Hajj*, s. 1160.

56 “Allah’ın benden istediğini yaptığımı zannediyorum. Zaten munis biriyim. Pek değişeceğimi zannetmiyorum” (Vildan, 69, Ankara).

57 Clingingsmith, ve diğerleri, *The Hajj*, s. 1160; Mustafa Çağrıncı, “Hacca Nasıl Gidilir Hacdan Nasıl Dönülür?”, *Din ve Hayat*, Sayı: 3, s. 26.

58 Şahin, *Hac İbadetinin Analizi*, s.106; Bayyığıt, *Türkiye’de Hac Olayı*, s.156; Geçioğlu, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşayıştaki Rolü*, s. 94-95.

için azami özen göstermeliyim. Korkuyorum bu sıfatı yeterince taşıyamamaktan, ona zarar vermekten. Zaten davranışlarına dikkate eden, uç bir yaşamı olmayan insanım ama bundan sonra daha dikkatli olacağım”. (Esmâ, 35, Maraş)

“Hacıyım. Gençlere haccı yaşamış biri olarak örnek olacağım ve onlara hacca genç gitmeyi tavsiye edeceğim. Gelmeden hac masaldı, şimdi gerçek oldu” (Canan, 41, Kütahya).

“Bir hacının yaptığı ayıp, bin hacıyı karalar” bundan, bu vebalden korkuyorum ve hacılığımıza, hacılara zarar vermeyecek tarzda davranmak, yaşamak, davranışlarımı buna göre düzenlemek istiyorum... Davranışlarım itibarıyla ve her şeyimle hacdan öncekinden daha güzel, daha iyi bir insan olmak istiyorum” (Aysel, 47, Karaman).

“Ayrıca dinimi daha iyi öğrenme çabasına gireceğim. Yetersizliğimi, eksikliğimi fark ettim. Daha donanımlı olmaya çalışacağım. Bilinçli bir Müslüman olacağım, bilgi açısından kendimi sürekli şarj edeceğim” (Lale, 46, İzmir).

“Çok büyük iç hesaplaşma yaşadım. Çok iyi bir Müslüman değilim, çok düzenli namaz kılmam, çok ibadet yapmam ama Allah beni misafir etti, Allah’ın misafiri oldum. Buna layık olmalı, daha iyi bir Müslüman olmak için çabalamalıyım, dedim. Yani ibadetlerimi daha düzenli yapmalı, daha güzel ahlaklı olmalıyım. Buna çalışacağım.” (Mine, 47, Ankara).

Örnek Müslüman olma hem ibadet etmeyi hem de ahlaki hasletlere sahip olmayı gerektirir. Bu anlamda mülakata katılan kadınların birisi hariç diğer hepsinde bu yolda bir çaba görülmektedir.

Tesettüre Riayette Titizlik

Haccın kadın hacı üzerindeki en somut belirtilerinden biri, kılık kıyafete ilişkin konularda görülmektedir. Yapılan bir çalışmada, kadınların yaklaşık %30’a yakını hac sonrasında kıyafetinde değişiklik yaptıklarını ifade etmişlerdir. Bu değişiklik tesettüre daha çok riayet etme şeklindedir.⁵⁹

Mülakata katılan kadınların 30’u hac öncesinde de başörtülü kişilerdir. Bu kadınlardan 6’sı hacı olduktan sonra tesettürde daha da riayet edeceklerini ifade etmişlerdir. Aşağıda bunlardan iki alıntı bulunmaktadır:

“Hac mutlaka bundan sonraki hayatımı etkileyecek. Her şeyden önce giyim kuşuma daha çok dikkat edeceğim. Alışveriş, giyim kuşam konusunda kendimi nefsimle teslim etmeyeceğim, nefsimle mücadele edeceğim” (Aysel, 47, Karaman).

“Normal yaşamda örtülü ama iş hayatımda açığım, iş hayatımda da örtünme kararı aldım. Bone vs. gibi şeyler kullanacağım hiç olmazsa” (Hatice, 40, Ankara).

59 Bayyigit, *Türkiye’de Hac Olayı*, s. 167-169.

Mülakata katılan hacılardan üç tanesi ilk kez hac vesilesi ile örtünmüşlerdir. Bu hacılardan birisi bundan sonraki yaşantısını nasıl devam ettireceği konusunda karar veremezken ikisi hac sonrası da tesettüre devam edeceğini söylemektedir:

“Hac sonrası önce görüntüm değişecek. Gelmeden önce renk renk saçlarım olurdu. Saç rengimden sıkılır başka renge boyatırdım. Hacdan sonra kapanacağım ve renk renk başörtülerim olacak. En görünür değişikliğim bu” (Lale, 46, İzmir).

Araştırmada görülmüştür ki; hac tecrübesi kadınları tesettür konusunda daha duyarlı olmaya yöneltmektedir.

Sabır ve hoşgörü/tolerans⁶⁰

Hz. Muhammed (s.a.s.)’in başka ibadetlere değil de hac ibadetine başlarken “Allah’ım, hac yapmak istiyorum, bunu bana kolay kıl ve kabul eyle”⁶¹ diye dua ettiğinden anlaşılmaktadır ki, hac zor bir ibadettir. Hacdaki zorluklara göğüs germenin en büyük dayanağı da sabırdır. Hatta o kadar ki, “haccı tarif et deseler!”, “Hacılık sabır imtihanıdır” denilebilir.⁶²

Hac ibadeti esnasında hacı aday, yolculuğun sıkıntılına, yol arkadaşının olumsuz davranışlarına, ihram yasaklarına uymaya, izdihama, iklim şartlarına, milyonlarca insanla bir arada bulunmanın zorluklarına tahammül etmek, sabretmek zorunda kalır. Bu nedenle hacca giderken “her şeye sabır ve tahammül göstereceksin!” derler. Karşılaşılan olumsuzluklara rıza gösterilmese bile sabredilmesi tavsiye olunur.⁶³ Kısaca hac bir nevi eğitimidir ve bu eğitimden alınan en büyük derslerden biri de sabırdır. Bu dersi yeterince alan kimsenin hacdan sonraki hayatında da sabrı ve “öfkesini yutmayı” öğrenmesi beklenir.⁶⁴ Bu bağlamda hac ibadetini yerine getiren hacılarla yapılan çalışmalarda, diğer milletlere, sosyal gruplara karşı, haccın büyük oranda hoşgörü ve barışçıl eğilimlere yol açtığı tespit edilmiştir.⁶⁵ Haccın, mülakat yapılan hacılardan 19’una (%57,6) olup bitenlere karşı sabırla tepki verme, öfke kontrolü ve hoşgörü konusunda iyi bir eğitim verdiği görülmektedir. Aşağıda konu ile ilgili birkaç örnek bulunmaktadır:

“Her şeyden önce çok sabretmeyi öğrendim. Hoşgörünün hayatta ne kadar önemli olduğunu öğrendim.” (Latife, 62, Balıkesir).

60 Türkçede hoşgörü ve tolerans birbiri yerine kullanılmaktadır. TDK sözlüğünde de hoşgörü “Her şeyi anlayışla karşılayarak olabildiği kadar hoş görme durumu, müsamaha, tolerans” olarak tanımlanmaktadır. TDK Türkçe Sözlük, 10. Baskı, Ankara 2005, s. 901.

61 Buhari, Hac, 2; Müslim, Hac, 2.

62 Coşan, *Haccın Faziletleri*, s. 157.

63 Kısakürek, *Hac*, s. 16.

64 Yadiğâr, *Hac Günlüğü*, s. 118; Erul ve Keleş, *Haccı Anlamak*, s. 107.

65 Pakistan’da 1600 hacı üzerinde yapılan bir araştırmaya göre hac, diğer millet ve sosyal gruplara karşı büyük hoşgörü ve barışçıl eğilimler ortaya çıkarmaktadır. Clingingsmith, v.dğr., *The Hajj*, s. 1151-1165.

“Kendi kendime ‘Aydan artık kendine dikkat edeceksin, hacılığı kazanmak kolay değil’ diyorum. Burada sabırlı olmayı öğrendim. Kırıcı olmamaya dikkat ediyorum” (Aydan, 46, Antalya).

“On parmağımla sabırlı olmaya çalışacağım” (Havva, 75, Rize).

“Hacda bir başka değişikliğim, susmayı öğrendim. Çok kavgacıyım, Türkiye’de kavga edeceğim, çok durumda burada sustum, sabır ettim. Yani burası bana susmayı ve sabrı öğretti” (Yeşim, 31, Mersin).

“Hac, bana karakterimdeki fazlalıkları gösterdi. Onları törpülemeyi öğretti. Mesele insanlara çok karıştırdım. Artık karışmayacağım. Hac, sabrı, hoşgörüyü ve insanları olduğu gibi kabullenmek gerektiğini öğretti” (Selda, 55, İstanbul).

“Hac da piştim. Gerçekten öyle hissettim, hamdım oldum, çiğdim piştim. Sabrımız denendi sabrı öğrendik, hoşlanmadığımız bir tavra karşı yapanı, ayağıma basanı hoş gördük. Daha önce kızacağımız bir sürü olumsuzluğa kızmadık. Nefsimizi kırma-yı, katlamayı öğrendik. Müslüman olmayı öğrendim” (Esra, 40, Kayseri).

“Hoşgörünün hayatta ne kadar önemli olduğunu öğrendim. Buradan daha hoşgörülü biri olarak dönüyorum. Gidince çevreme de burada yaşadıklarımı anlatacağım” (Latife, 62, Balıkesir).

Yukarıdaki ifadelerden de görüleceği üzere hac, hacıları gerçek bir sabır ve hoşgörü eğitimine tabi tutmaktadır.

Namaza Daha Çok Özen

Mülakat yapılan kadın hacıların ibadetleriyle ilgili en bariz dinî tutum ve davranış değişikliği namaz konusunda kendini göstermektedir. Hac süresince ve sonrasında namaza daha çok özen gösterme haccın en önemli sonuçları arasında yer alır. Ayrıca kadın hacıların hac esnasında bazı gözlemlerinin ibadet tarzlarını sorgulamalarına yol açtığı görülmektedir.

“Bir kadın gördüm, yanında altı yaşlarında bir oğlu vardı ve ezan okundu. Kadın çantasından küçük bir pet şişe çıkardı, içme suyu. Bu suyla çocuğuna abdest aldırdı. Sonra çocuğuyla namaza durdu. Çocuğuna namazın kaçırılmayacak bir ibadet olduğunu davranışlarıyla öğretiyordu. Bense çocuğuma yanında kılarak örnek olmaya çalışıyorum. Oysa yaptırarak örnek olmak gerektiğini öğrendim. Ayrıca insanlar her halde ve şartta namaz kılıyorlar. Biz şartlarımıza namaz çok uymuyorsa namazı şartlarımıza uyduruyoruz. Kaza deyiveriyoruz. Bundan sonra bu davranışım da değişecek” (Şeyda, 44, Afyon).

“Her şeyden önce ibadetlerime daha çok önem vereceğim. Kaza namazlarımı kılmaya başlayacağım” (Zuhal, 46, Erzurum).

“Gelmeden önce vaktinde namaz kılma konusuna çok dikkat etmiyordum, artık ona dikkat edeceğim. Gelmeden önce seccadenin desenini görüyordum, artık namazda Kâbe’yi göreceğim” (Nurten, 51, Çankırı).

Mülakata katılan kadınlardan 8’i “artık ibadetleri konusunda daha dikkatli, özenli davranacaklarını” ifade ederken 8’i de bizzat “namazı” ifade ederek “çok dikkat edeceklerini” bildirmişlerdir. İkisi birlikte değerlendirildiğinde mülakata katılan kadınların %48,9’u (16 kişi) üzerinde hac, ibadetler konusunda pozitif yönde bir hassasiyet oluşturmuştur.

Dedikodudan Kaçınma

Başkaları hakkında duyduklarında üzülecekleri konuları konuşma anlamına gelen dedikodu İslam dininin kuvvetli yasakları arasındadır. Kur’an-ı Kerim’de açıkça haram kılınmıştır.⁶⁶ Her nedense bu davranış, erkeklerden daha çok kadınlara atfedilir. Bütün dinler dedikodudan uzak durmayı öğütler. Araştırmada görüşülen kadınlardan 5’i (%15,2) dedikodudan uzak durma konusunda, hacdan sonra bir hassasiyet geliştirdiklerini; bu konuda davranış değişikliğine uğradıklarını ifade etmişlerdir:

“Hac bana nefsimi terbiye etmeyi öğretti. Şeytana uyup dedikodu yaptığım oluyordu, hacdan sonra bu konuda daha hassas davranacağım ve dedikodu yapmamaya özen göstereceğim” (Melahat, 53, İstanbul).

“Arafat’ta Allah’a söz verdim; dilimi tutacağım. İnsanları bazen üzen taklit etme huyum var. Dedikoducu değilim ama az da olsa oluyor. Bütün bunları terk edeceğim” (Nuran, 45, Diyarbakır).

“Davranışlarımda birtakım değişiklikler olacak. İnsanlar arasında dedikodu çok var. Bir kadının yanına gidince başlıyor dedikoduya. Bundan sonra özellikle sus diyeceğim. Susmayınca yanından gideceğim. Tartışmayacağım, ağzımı mühürleyeceğim” (Havva, 75, Rize).

Mülakat yapılan kadınların ifadelerinde de görüleceği üzere, güzel ahlakın ve dindarlığın bir göstergesi olan “dedikodudan sakınma/kaçınma konusunda hassasiyet geliştirme” hacin davranışlar üzerindeki etkilerinden birisidir.

İnsanları Daha Çok Sevme ve Daha Saygılı Olma

Hac, yerel inanç ve uygulamalardan daha küresel İslami duyarlılıkların oluşmasına yol açmaktadır. Sabır ve hoşgörü ile birlikte başkalarına karşı saygılı olma hacin önemli kazanımları arasında yer almaktadır. Mülakata katılan kadınlardan 7’si (%21,2) hacin kendilerini sevgi ve saygı konusunda dönüştürdüğünü ifade etmişlerdir. Aşağıda bu yöndeki ifadelerden örnekler bulunmaktadır:

“Burada bu kadar çeşitli insanı görmem insan sevgimi artırdı, şimdi insanları daha çok seviyorum” (Melahat, 53, İstanbul).

“Burada sevgi ve saygının önemini öğrendim. Anne baba kıymetini anladım, artık anne ve babama daha saygılı ve daha iyi davranacağım” (Nuriye, 34, Van).

66 Hucurat, 49/12.

“Hayatta daha dikkatli olmam gerektiğini öğrendim. Etrafımdaki insanlara karşı daha saygılı olacağım. Allah’a söz verdim, misafiri oldum, burada temizlendim, artık nasıl eskisi gibi olabilirim” (Zahide, 63, Sivas).

Hac ibadeti, bireylerde tolerans ve barışçıl eğilimlerin artışına⁶⁷, etraftaki insanları daha çok sevmeye ve saymaya katkı sağlamaktadır.

Ahret Konusunda Bilinç Tazelenmesi

Hac ibadeti esnasında özellikle Arafat ve Müzdelife tecrübesi insanlara kıyameti ve ahireti, Hz. Peygamber ve sahabelerin hayat hikâyelerini zihinde canlandırma da dünya hayatının geçiciliğini hatırlatmaktadır. Bu yönüyle hac ibadeti, dünya hayatının geçiciliği konusunda önemli bir bilinç tazelenmesine yol açmaktadır. Mülakata katılan hacılardan 4’ünün (%12,1) bu yöndeki ifadeleri aşağıda verilmiştir:

“Türkiye’ye gidince hayatımda yeni bir sayfa açacağım. Yeni bir beni götürüyorum Türkiye’ye. Uhrevi hayatı düşünerek de hareket edeceğim. Allah’a yakınlaştıracak şeylerde daha azimli, gayretli davranacağım. Artık dünya ve ahireti dengeleyerek yaşamaya çalışacağım.” (Hatice, 40, Ankara).

“Kesinlikle hac öncesi ben ile hac sonrası ben aynı değil, her şeyden önce duygular değişti. Gelmeden önce bağ bahçe iş, yani dünyalık önemliydi, şimdi artık ibadetim önemli olacak, önce ibadet diyeceğim. Artık kendimi daha dindar hissediyorum” (Canan, 41, Kütahya).

“Ahret için daha hazırlıklı olmak gerektiğini, dünyanın geçici olduğunu anladım. Bir de dinî bilincimin ne kadar zayıf olduğunu fark ettim. Çocuklarıma iyi bir örnek olmadığımı anladım, bu eksikliklerimi giderip iyi bir örnek, iyi bir anne olacağım, bu karardayım” (Elif, 35, Kütahya).

Hacıların hac esnasında yaşadıkları tecrübelerden hac sonrasına etki eden önemli bir kazanım da, bu dünyanın geçiciliği ve bundan sonra başka bir dünyanın varlığı, buna da hazırlıklı olmak gerektiridir.

Sonuç

Hac, Müslümanlar için edası zorunlu ibadetlerden birisidir. Yapılış şekli itibariyle namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerin hemen hepsinin özelliklerini bünyesinde toplayan haccın hem kişiyi içsel anlamda bir değişim ve dönüşüme uğratması hem de tutum ve davranışta dışa yansıyan bir boyutunun olması beklenir. Kadınların toplumsallaşma sürecinde önemli bir tecrübeye işaret eden hac ibadetinin, toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında kadınlara bakışımı olumlu yönde etkileyen bir ibadet olduğu söylenebilir.

67 Clingingsmith, ve diğerleri, *The Hajj*, s. 1164.

Kadın hacıların yaşadığı dönüşümü ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada yapılan mülakatlarda hacca giden kadınlar, hac öncesinde maddi ve manevi yönden hacca hazırlandıklarını, hac ibadeti süresince Kâbe'yi tavaf, Arafat dağında ve Müzdelife'de toplanma ile şeytan taşlamadan çok etkilendiklerini belirtmişlerdir. Medine'de peygamberin kabrinin bulunduğu yerlerin ziyareti de kadınların en çok etkilendiği konular arasındadır.

Mülakat yapılan kadınların tümü, az ya da çok diğer ülkelerden gelen hacılarıyla bir şekilde irtibat kurduklarını ve bundan çok olumlu etkilendiklerini; tamamına yakını da hac öncesi ile kıyaslandığında hac sonrasında değişime uğradıklarını ifade etmişlerdir. Bu değişimin daha çok hac sonrasında örnek Müslüman olma, tesettüre riayette titizlik gösterme, olaylara karşı daha sabırlı ve hoşgörülü olma, namaza daha çok özen gösterme, dedikodudan kaçınma, diğer insanlara karşı daha çok saygılı davranma ve dünya hayatının geçiciliği ile ilgili bilinç tazelenmesi konularında yoğunlaştığı tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Aktoprak, Mehmet, *Kutsal'a Yolculuk*, Aden Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Alkan, Ahmet Turan, *Hac Günlüğü*, Timaş Yayınları, İstanbul 2002.
- Bayyığıt, Mehmet, *Sosyo-Kültürel Yöniyle Türkiye'de Hac Olayı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998.
- Bianchi, Robert R, *Guests of God- Pilgrimage and Politics in The Islamic World*, Oxford University Press, New York 2004.
- Civil, Zafer, *Din Psikolojisi Açısından Hac*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003, Yüksek Lisans Tezi.
- Clingingsmith, David, Asım Ijaz Khwaja, Michael Kremer, "Estimating The Impact Of The Hajj: Religion And Tolerance In Islam's Global Gathering", *The Quarterly Journal of Economics*, 124(3), August 2009, ss.1133-1170.
- Coşan, Esat, *Haccın Faziletleri ve İncelikleri*, Sefa Neşriyat, İstanbul 1994.
- Çağırıcı, Mustafa, "Kul Hakkı", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXVI, 350-351.
- Çağırıcı, Mustafa, "Hacca Nasıl Gidilir Hacdan Nasıl Dönülür?", *Din ve Hayat*, Sayı: 3, ss. 25-28, 2007.
- Erbaş, Ali, "İslam Dışı Dinlerde Hac", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAÜİFD)*, C. 5, 2002, ss. 97-121.
- Erul, Bünyamin "Hac: Evrensel Buluşma ve Kutsala Yolculuk", *İslam'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, DİB Yayınları, İstanbul 2007.
- Erul, Bünyamin, Ekrem Keleş, *Haccı Anlamak*, DİB Yayınları, Ankara 2010.
- Geçioğlu, Ahmet Rifat, *Hac İbadetinin Bireysel Yaşamdaki Rolü*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Görgün, Tahsin, Haccın Hikmetleri. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 14. Cilt, ss. 397-399, İstanbul 1996.
- Günay, Ünver, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul 1999.
- Haley, Alex, Malcolm X, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, 6. Baskı, Çeviren: Yaşar Kaplan.
- Hammoudi, Abdellah, *A Season in Mecca. Narrative of a Pilgrimage*, Polity Press Cambridge UK, 2006.
- Harman, Ömer Faruk, "Hac", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 14. Cilt, ss. 382-386, İstanbul 1996.
- http://www.diyaret.gov.tr/turkish/Dua/uploads/files/kabul_olan_dualar.pdf (erişim, 3 Haziran 2013)

- İmam Gazali, *Ihyau Ulumi'd-Din*, Cilt 1, Çeviren: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1974.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hac Risalesi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Kara, Mustafa, *Gönül Kâbesini Tavaf Etmek*, Tarcan Yayıncılık, Ankara ty.
- Karaman, Hayrettin, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri 1-2*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Kerrare, Abbas, *Mekke-Medine ve Hac*, Tercüme: Abdullah Öz, Şamil Yayınevi, İstanbul 1982.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Hac*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1992.
- Köksal, İbrahim, *Türkiye'de Hac Organizasyonunun Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2005.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li Ta'îli'l-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1984.
- Öğüt, Salim, Hacla İlgili Fıkhi Hükümler, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 14. Cilt, ss. 389-397, İstanbul 1996.
- Şahin, Hacer, *Toplumsal İlişkiler Açısından Hac İbadetinin Analizi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Master Tezi, 2006.
- Şen, Nuran, *Hac İbadetinin Psiko-Sosyal Yönden Değerlendirilmesi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Şeriati, Ali, *Hac*, Fecr Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2010.
- Şimşek, Halil, *Kutsal Yolculuk*, Samanyolu, İstanbul 2004.
- T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı 2006 Yılı Hac Raporu, Ankara.
- T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı 2012 Yılı Hac Kura Çekimi Basın Açıklaması.
- T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Hac ve Umre Hizmetleri Genel Müdürlüğü 2012 Hac Broşürü.
- TDK Türkçe Sözlük, "Hoşgörü", 10. Baskı, Ankara 2005.
- Yadigâr, Ayten, *Hac Günlüğü*, Zafer Yayınları, İstanbul 2004.

Din Hizmetlerinde Kalite Bağlamında “İhsan” Şuurunun Yeri ve Önemi

İhsan KARA*

Özet:

Din ve din hizmetleri, insanlık tarihi boyunca her zaman olagelmış ve önemini korumuştur. İslam dini ve bu dine hizmet edenler Allah'ın yeryüzündeki hükümlerini doğru ve güzel şekilde gerçekleştirmek için vardır. Din hizmetlerinin mükemmel tarzda yerine getirilmesi, başta peygamberler ve onların varisleri mesabesinde olan din görevlileri vasıtasıyla olmaktadır. Bu bakımdan din görevlilerinin hizmetlerini yerine getirirken peygamberlerin yolunu takip etmesi, onların ahlakıyla ahlaklanması büyük önem arz etmektedir. Bunun da özü “ihsan” kavramında yatmaktadır. Din görevlisi ihsan şuuruna ne kadar sahip olur ve tatbik ederse, hizmetlerdeki verim ve kalite de o oranda artacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din, Din hizmetleri, Kalite, İhsan.

The Place and Importance of Consciousness of ‘İhsan’- Goodness- in the Context of Quality in Religious Services

Abstract: Religion and religious services have always been the case throughout human history and have maintained its importance. The religion of Islam and those who serve to this religion are in existence to fulfill God's provisions in the best way. Religious services have been fulfilled by the prophets and religious ministers who are regarded as their heirs in the best way throughout history. Therefore, while serving, religious ministers should follow the ways of the prophets and must obtain their ethics. The core of this lies in the concept of consciousness of ‘ihsan’. Consciousness of ‘ihsan’ is very important for religious services. If a religious minister has this consciousness and applied it on him, the quality and effect of religious services will increase evenly.

Key Words: Religion, Religious services, Quality, İhsan.

* Dr., T.C. Danimarka Din Hizmetleri Müşavirliği, Ballerup Fatih Camii Din Görevlisi

Giriş

Dinin insan hayatındaki yeri, insanlığın başlangıcından günümüze kadar önemini ve etkisini artırarak her zaman ön planda ola gelmiştir. Her millet ve topluluk kendi inanç sistemini korumak, yaşamak ve yaşatmak için çaba sarf eder. Bu uğurda tarih boyunca nice mücadeleler yapılmıştır.

İslam dini de aynı amaçla asırlardır tek ve son hak din olmanın getirdiği ulviyetle Müslümanların uhdesinde varlığını sürdürmektedir. Asr-ı saadetten itibaren Mü'minler İslam'ın yayılması için büyük mücadeleler vermişlerdir. Çünkü onlar insanlığa huzur ve mutluluk getirecek, dünya ve ahretini mamur kılacak yegâne dinin İslam olduğuna inanırlar. Bu bilinç ve sorumlulukla Müslümanlar her zaman dinlerine büyük önem vermişler, onu hayata hakim kılmak için seferber ve hizmetkar olmuşlardır.

Din görevlileri, bu hizmetin öncülüğünü yapan gönül erleridir. Bu nedenle din hizmetlerini yerine getiren görevlilerin sorumluluklarının önemini idrak ederek, şuurulu bir şekilde hareket etmeleri son derece önemlidir. Bu makalemizde din hizmetlerinin etkili ve kaliteli bir şekilde yerine getirilmesinde önemli olduğuna inandığımız “ih-san” kavramı üzerinde duracağız.

1. Din Kavramı

Din kelimesi Arapça “deyn” kökünden mastar veya isimdir. Cevherî dinin “âdet, durum; ceza, mükâfat; itaat” şeklinde başlıca üç anlamını verir ve terim olarak dinin bu son anlamdan geldiğini belirtir.¹ Râgıb el-İsfahânî sadece “itaat” ve “ceza” (karşılık) anlamlarını kaydetmiştir.² İbn Manzûr bunlara “hesap” ve “İslam”ı da eklemiştir.³ Mütercim Asım Efendi dinin otuzdan fazla anlamından söz eder. Bunlardan dinin terim anlamını yakından ilgilendirenler şunlardır: Ceza ve karşılık. İslam, örf ve âdet, zül ve inkıyat, hesap, hâkimiyet ve galibiyet, saltanat ve mülkiyet hüküm ve ferman, makbul ibadet, millet, şeriat, itaat.⁴

Kur'an-ı Kerim'de din kelimesi doksan iki yerde geçmektedir; ayrıca üç ayette de⁵ değişik türevleri yer almıştır. Bu ayetlerde dinin başlıca şu anlamlarda kullanıldığı görülür: Zül, yönetme-yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhit, İslam, şeriat, hudut, âdet, ceza, hesap, millet.

Kur'an-ı Kerim'de din kelimesinin ifade ettiği mana, on altı yerde “Allah'ın dini, din Allah için, hak din, dosdoğru din, hâlis din”; on üç yerde “din günü”, on yerde

1 el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *Tâcu'l-Luga ve Sıhahu'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1984/1404, “dyn” md.

2 Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, tah., Muhammed Halil İtânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010, “dyn” md.

3 İbn Manzûr, Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, “dyn” maddesi.

4 Âsım Efendi, Mütercim, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305, “dyn” md.

5 Tevbe, 9/29; Sâffât, 37/53; Vâkı'a, 56/86.

“dinde ihlaslı olma” şeklinde vurgulanmaktadır. Özel anlamda din kelimesiyle İslam kastedilmiştir.⁶ Bu bakımdan “İslam” ile “din” âdeta eş anlamlı iki kelime gibi telakki edilmiş ve bütün peygamberlerin getirdiği dinin İslam olduğu ifade edilmiştir.⁷ Ayrıca İslam özel olarak Hz. Muhammed’e gelen dinin adıdır.⁸

Hadisler içerisinde de din kavramının muhtevasına işaret eden çeşitli ifadeler bulunmaktadır. Bir hadiste, “Allah indinde dinin aslı haniflik ve İslam’dır” denilmektedir.⁹ Buradan, Kur’an’da olduğu gibi hadislerde de din ile haniflik ve İslam kavramları arasında bir anlam birliğinin kurulduğu anlaşılmaktadır. “Dini kuvvetli kılan Allah’a hamdolsun.”¹⁰ “Dinde genişlik kılan Allah’a hamdolsun.”¹¹ “Din nasihattir.”¹² gibi hadislerde geçen din kelimesi “İslam” anlamında kullanılmıştır. Peygamberlerin baba bir kardeş olduğunu bildiren hadis,¹³ bütün hak dinlerin temel prensiplerde müşterek olduğuna işaret eder. Bazı hadislerde geçen “dînullah”¹⁴ Allah’ın yolu, şeriatı, kanunu” anlamını; “Kişi dostunun dini üzeredir.”¹⁵; “Her bir dinin özellikle önem verdiği bir ahlâkı vardır, İslam’ın ahlâkı da hayadır.”¹⁶ anlamındaki hadislerde de din, “şeriat, edep ve ahlâk” manalarını ifade eder. “Cibrîl hadisi” diye meşhur olan hadis de kâmil bir dinin iman, İslam ve ihsan kavramlarıyla anılan başlıca üç unsur taşıdığına delâlet etmesi bakımından büyük önem taşır.¹⁷

2. Din Hizmetleri ve Din Görevlileri

Din, insan hayatı için ne kadar önemliyse, din eğitimi-öğretimi ve hizmetleri de o derece önemlidir. Dünyadaki en değerli varlık olan insanı hedef kitle olarak belirleyen önemli mesleklerin arasında, hatta başında din görevliliği gelmektedir. Bu bakımdan hedef kitlenin özelliklerinin iyi tespit edilmesi ve sunulan dini hizmetlerin buna göre planlanıp yürütülmesi en başta dikkate alınması gereken bir husustur. Halkın ihtiyacı olan din eğitimi ve öğretiminin verildiği mekanlar içerisinde en önemlisi camilerdir. Dini öğretilerin halka doğru bir şekilde verilmesi onların dini ihtiyaçlarının en uygun biçimde karşılanması dengeli ve sağlıklı dini yaşantının ortaya çıkması için bütün bu sorumluluğu taşıyacak ve bu beklentilere cevap verecek din görevlisine ihtiyaç duyulmaktadır. Özellikle, dünya değişirken ekonomi, iletişim teknolojisi ve kültürel

6 Âl-i İmrân, 3/19.

7 Âl-i İmrân, 3/85; Nisâ, 4/125; Mâide, 5/3; Şûrâ, 42/13.

8 Mâide, 5/3.

9 Tirmizî, Menâkıb, 32.

10 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 199; V,121; İbn Mâce, Zuhur, 5.

11 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 167.

12 Buhârî, İman, 42; Müslim, İman, 95.

13 Buhârî, Enbiyâ, 48; Müslim, Fezâil, 145.

14 Dârimî, Talak,10.

15 Ebû Dâvûd, Edeb, 16; Tirmizî, Zühd, 45.

16 İbn Mâce, Zühd, 17.

17 Buhârî, İman, 37.

etkileşim alanlarında önemli dönüşümler yaşanmış bu süreçte din görevliliği toplumda ihtiyaç duyulan önemli bir konuma gelmiştir.

3 Mart 1924 tarihinde 429 Sayılı, Başbakanlığa bağlı bir teşkilat olarak kurulan ve 1 Temmuz 2010 tarihinde 6002 sayılı kanunla teşkilat yapısı son şeklini alan Diyanet İşleri Başkanlığı anayasanın 136. maddesinde belirtildiği üzere genel idare içinde yer alan bir kamu kurumu olup, “laiklik ilkesi” doğrultusunda bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışmayı ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirmekle yükümlüdür. İlgili kanunda da bu görevler, “İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek” şeklinde belirlenmiştir.¹⁸

Diyanet İşleri Başkanlığının gerçekleştirdiği din hizmetlerinin en büyük alanını cami merkezli hizmetler oluşturmakla beraber günümüzde bu hizmetlerin cami dışında da etkin bir şekilde sürdürülmesi için çalışmalar yapılmaktadır. Camilerde okunan hutbeler ve yapılan vaazlarda her yaş ve seviyedeki insanlar bilgilendirilmekte ayrıca Kur’an kursları da bu hizmetlerin yürütülmesinde önemli bir yer teşkil etmektedir.

Diyanet işleri başkanlığının din hizmetlerindeki temel ilkesi; İslam dininin ana kaynaklarına dayalı sağlam bilgiyi esas alarak ve her türlü siyasi görüş ve düşüncenin üstünde kalarak milli birlik ve dayanışmayı temin etmeyi, kardeşlik, yardımlaşma ve fedakârlık başta olmak üzere dinimizin yüce prensiplerini bütün vatandaşlarımıza tanıtmayı, din konusunda halkımızı doğru bilgilendirmeyi, manevi ve ahlaki değerlere bağlılıklarını artırmayı amaç edinmeye çalışmaktır.

Her hizmetin kendine has bazı özellikleri olduğu gibi, din hizmetleri alanında da hem Allah katında büyük mesuliyet gerektiren, hem de toplum nazarında önemli görülen bir hizmeti ifa edenlerin mutlaka taşınması gereken bazı nitelikler vardır. Bu özelliklerin bir kısmı din hizmeti sunan kişinin kendisiyle alakalı, bir kısmı ise hizmet sunduğu toplumla ilgilidir.

3. Din Hizmetleri ve “İhsan”

a. “İhsan” Kavramı

Kaliteli ve etkili bir din hizmeti sunmak elbette ki tek bir şarta bağlı değildir. Bunun pek çok etkenleri vardır. Ancak bunlar içinde öyle bir tanesi vardır ki adeta hepsini kuşatan ve temel oluşturan bir yere sahiptir.

Biz bu makalede, din hizmeti sunan kişide bulunması gereken en temel manevi bir özellik olduğunu düşündüğümüz “İhsan” kavramı üzerinde duracağız. Zira sadece din hizmeti sunan kişilerin değil, genel anlamda her Müslümanın ulaşması arzu edilen zirve noktasına erişmede “İhsan” şuurunun yeri son derece önemlidir. Çünkü daha sonra

18 www.diyamet.gov.tr (mevzuat), (erişim:10.02.2014).

da değinileceği üzere, gerek ayet-i kerimelerde ve gerekse hadis-i şeriflerde “ihsan” makamının Allah’a kulluktaki kemalat ve kalitede ne denli önemli rolü olduğu görülecektir. Dolayısıyla din hizmetleri verilirken bu şura sahip olmanın da, bu hizmetlerin en mükemmel ve kaliteli olmasını azami derecede sağlayacağı kanaatindeyim.

“İhsan” kelimesi sözlükte «bir şeyi iyi ve güzel yapmak, iyi, güzel ve yararlı fiil işlemek, “ilâ” ve “be” harfi cerleriyle kullanıldığı zaman “iyilik etmek, ikram ve inamda bulunmak” anlamlarına gelir.

İhsan kelimesi h-s-n kökünden türemiş olan “ahsene” fiilinin mastarıdır. Muhsin kelimesi de bu fiilin “ism-i faili”dir. Kelimenin kökü “ha-sü-ne” sözlükte “uygun, güzel, hoş, istenilen durumda olmak, muvafık olmak, latif olmak” gibi anlamlara gelir. Bu kökten türemiş olan “ahsene” fiili de “doğru ve iyi yapmak, nasıl yapacağını bilmek, vâkıf olmak, hâkim olmak, profesyonelce yerine getirmek, salih amel işlemek, iyi davranmak” gibi anlamlara gelir. Yine bu kökün “ism-i tafdili” olan “ahsenü” kelimesi de “daha iyi, daha güzel, daha mükemmel” gibi anlamlara gelir. “Ahsenü” kelimesinin müennesi olan “Hüsna” kelimesi Kur’an’da Allah’ın isimlerini niteleyen ve “en güzel” anlamına gelen bir sıfat olarak kullanılmıştır.

İhsan kavramı, Kur’an’da sözlük anlamına paralel olarak iyilik etmek ve iyi davranmak¹⁹, iyi ve güzel fiil işlemek²⁰, bir ameli, bir fiili ve bir görevi en iyi bir şekilde ve hakkıyla yapmak²¹ anlamlarında kullanılmıştır.

Cibrîl’in «İhsan nedir?» sorusuna Hz. Muhammed (a.s.), “...Allah’ı görüyormuşsun gibi ibadet etmendir. Her ne kadar sen O’nu görmesen de O, seni görür...” cevabını vermiştir.²²

İhsan, Allah’a kulluk olan her görevi en iyi bir şekilde, önemseyerek, hakkıyla ve layıkı veçhile yapmaktır. “Allah her şeye karşı ihsanı farz kılmıştır...”²³ hadisinde de ifade edildiği gibi, ihsan kavramı; iman, iş, ibadet, muamelat, yönetim, yargı vb. insanın yaptığı her işi ve görevi şartlarına, kurallarına ve tekniğine uygun olarak estetik, sağlam, güzel, kaliteli, en iyi ve en mükemmel bir şekilde yapmayı ifade eder. “İhsan” Allah’ın kullarına kesin bir emridir.²⁴

Allah’ın nimetleri²⁵ ve her şeyi en güzel bir şekilde var etmesi de²⁶ ihsan kavramı ile ifade edilmiştir. İnsanlar açısından İhsan, üç kısımda zikredilebilir: 1) Allah’a karşı ihsan. Bu, şartlarına uygun iman etmek, emir ve yasaklara uymaktır. 2) İnsanlara karşı

19 Yûsuf, 12/23,100; İsrâ, 17/23.

20 Nahl, 16/30; Yûnus, 10/26.

21 Bakara, 2/112; Nisâ, 4/125.

22 Buhârî, İman, 37.

23 Müslim, Sayd, 57.

24 Bakara, 2/195.

25 Kasas, 28/77.

26 Secde, 32/7; Mü’minûn, 23/14.

ihşan. Bu, insanın ana-babasına, eş ve çocuklarına, komşu ve akrabalarına, insanlara iyilik yapmak, iyi davranmak, haklarına riayet etmek ve kusurlarını bağışlamaktır. 3) Kişinin kendisine karşı ihşanı. Bu, iman edip salih ameller işleyerek Allah'ın rızasını, rahmet, mağfiret, nimet ve cennetini kazanmasıdır. Allah'a ve insanlara yapılan ihşan da aslında kişinin nefisine karşı ihşandır. İman, salih ameller ve ihşan hep insanın kendisi içindir.²⁷

İhşan kavramı geleneksel literatürde, Kur'an'da geçtiği şekliyle kıyaslandığında daha dar anlamda kullanılmıştır. Nesai, ihşanla ilgili şunları söyler: "İhşan ibadette huşu ve ihlastır. İbadeti sadece Allah'a has kılmaktır. Sanki görüyormuş gibi kulun Cenab'ı Hakk'ı müşahadesidir." Bu tanım yapılırken daha çok Hz. Peygambere atfedilen meşhur "Cibril hadisi" dayanak alınmıştır. Nevevi: "İhşanı, "Senin daima mezkur edebe riayet etmendir. Bu senin O'nu görüyor gibi olmanla olur. O'nun seni görmesi sebebiyle senin O'nu görür gibi olman gerekir. Görmesen de ibadetine muhsin ol." diye açıklar. Bu gibi açıklamaların yanında, ihşan kavramının Kur'an'da ki geniş anlamına dikkat çekenler söz konusudur. Muhaddis Aliyyü'l-Kâri Mirkâtü'l-Mefâtiḥ adlı kitabında bu kavramın bazen iman bazen İslam ile ilgili olduğunu, bu ikisi dışında ameli, ahlaki ve ahvali manaları taşıdığını ve ayrıca hadisteki anlamın daha özel bir çerçeve taşıdığını belirtmektedir.²⁸

Halk arasında da hayır-hasenat tabiriyle ifadesini bulan başkalarına iyilikte bulunmak, cami, okul gibi kuruluşları yapmak ihşan olarak anlaşılmıştır. Yapılan bütün bu ameller Kur'an'da ihşan olarak adlandırılmakta ve muhsinlerin özellikleri arasında sayılmaktadır. Hatta bu anlamlarda ihşan kelimesi oldukça sık Kur'an'da yer almıştır. Ancak pratik kullanımda hep bu yönler ön plana çıkmış, Kur'an'da ihşan olarak nitelenen başka davranışlar, eylemler ya da muhsinlerin diğer özellikleri, bir başka ifadeyle ihşan-muhsin kavramlarının kapsamlı anlamı göz ardı edilmiştir. Bunun neticesinde muhsin kavramı müslümanları niteleme açısından "lüks" dar anlam çerçevesine oturmuştur. Yani ihşan diye nitelenen davranışlar, sadaka özelliğinde, ekstradan haller olarak değerlendirilmiştir. Oysa ihşan kavramı Kur'an'da müslümanlarda bulunması gereken temel özellikleri kapsar.

İhşan tasavvufta manevi bir makam, mertebe olarak kabul edilir, tarikate sülük eden salikin ilk makamıdır. İhşan makamına ulaşabilmek için bazı hallerden geçmek gerekir. Buna göre kul, ibadet ve taatını bu duygu ve düşünce içinde eda eder ve Allah'ın sıfatı ile her şeyi müşahade ettiğine yakinen inanırsa bu makama erişir. Kul Allah'ın basiret tecellisi önünde eriyor, küçülüyor, hiçliğini arıyor ve O'nun nimetleri karşısında nasıl davranması gerektiği şuuruna varıyor. O'na layık olmak için cehd ediyor, gözlemlendiğini biliyor, hareketlerini ona göre ayarlıyor. Bu hal devam ettiği müddetçe yüceliyor, yükseliyor ve nuranileşiyor. Böylece salih ihşan mertebesine erdikten sonra bütün şekiller, temsiller ve mukayeselerden arınmış bir vaziyette her şeye kadir

27 İsrâ, 17/7; Fussilet, 41/46.

28 Metin Ocak, *Kur'anda İhşan ve Muhsin Kavramları*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1999, s. 88,89.

olan Cenab’ı-Hakk’ın saltanatının güzellik ve ihtişamını temaşaya başlıyor. Bu anlayışa da Cibrîl hadisi dayanak oluşturmuştur. Görüldüğü gibi ihsan kavramı burada fizik anlamda dikey bir ilerleme ile elde edilen manevi mertebe şeklinde anlaşılmıştır. Bu mertebeye ulaşanlar muhsin olarak niteleniyor.

Netice itibarıyla yukarıda sözlük manalarına verdiğimiz “ihsan” kelimesinden şu anlamları çıkarabiliriz:

1. Bir şeyi tam, mükemmel ve güzel yapmak.²⁹

2. İhlas, murakabe ve itaat içinde olmak. Cibrîl hadisinde bu manada kullanılmıştır. İbn Abbas (r.a) ve bir kısım müfessirin Rahmân suresi 60. ayette ihsan kelimesini bu anlamda kullandıklarını görüyoruz.³⁰

3. İnsanın hemcinsine veya diğer bütün mahlukata karşılıksız iyilik etmesidir. Allah’ın yarattığı bütün varlıklara iyilik ettiği gibi.³¹

İhsan, kötülük edene iyilikle mukabele etmektir.³² Bunun çok zor olduğu aşikâr, ama ihsan makamına erişmek de kolay değildir.

Kur’an’da geçen ihsan ve muhsin kavramlarını birbirinden ayırarak ele almak bu kavramların bütüncül anlamlarını yakalama açısından doğru değildir. Netice olarak bu kavramlardan biri (muhsin) diğerinin (ihsan) ism-i failidir. Şu halde muhsinlerin davranışlarını birer ihsan olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

b. Muhsinlerin Özellikleri

1- Yeryüzünde fesat çıkarmazlar: “Yeryüzü, düzeltildikten sonra onda bozgunculuk yapmayın, korkarak ve umarak O’na dua edin. Muhakkak Allah’ın rahmeti iyilik edenlere (muhsinlere) yakındır.”³³

Ayette, bozgunculuk yapmamak, bunun yanında korku ve umutla Allah’a dua etmek, O’na yalvarmak, muhsinlerin özelliği olarak yer almış ve Allah’ın rahmetinin muhsinlere yakın olduğu ifade edilmiştir.

2- Allah yolunda karşılaşacakları her türlü sıkıntıya katlanırlar: “Ne Medine halkının, ne de onların çevresinde bulunan bedevi Arapların, Allah’ın elçisinden geri kalmaları ve onun canından önce kendi canlarının kaygısına düşmeleri, onlara yakışmaz. Böyledir, çünkü Allah yolunda uğrayacakları hiçbir susuzluk, yorgunluk, açlık

29 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibu’l Kur’an*, s. 118; ez-Zebîdî, *Tâcû’l-Arûs*, V, 176, Matbaatü’l-Hayriye, Mısır 1306 h.V, 176; İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, XIII, 115, 116, Dâru-s Sadr, Beyrut, ts.XIII, 115.

30 Fîrûzâbâdî, *Besâir Zevi’l-Temyîz fî Letâîfi Kitabi’l-Aziz*, II, 364, Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, ts., II, 365.

31 Râgıb el İsfahânî, s. 119; A. Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1966. s. 262.

32 Ömer en-Nesefî, *Medarîku’l-Tenzil ve Hakâiku’l-Te’vîl*, III, 131 (Hazin kenarında), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, ts.

33 A’râf, 7/56.

kafirleri öfkeliendirecek bir yeri çiğneyip zaptetmeleri ve düşmana karşı bir başarı kazanmaları yoktur ki, mutlaka bunlarla kendilerine iyi bir amel yazılmış olmasın. Allah güzel davrananların (muhsinlerin) ecrini zayı etmez.”³⁴

3- Allah yolunda mücadele ederler : “Ama davamız uğrunda cihad edenleri bize varan yollara mutlaka yöneltiriz. Allah kuşkusuz muhsinlerle beraberdir.”³⁵

4- Bollukta ve darlıkta infak ederler: “Muttakiler bollukta ve darlıkta infak eden, öfkelerine hakim olan ve insanların kusurlarını bağışlayanlardır. Allah iyilik edenleri (muhsinleri) sever.”³⁶ Burada, bazı özellikler hem muttaki hem de muhsin kavramına atfen zikrediliyor. Her muhsin aynı zamanda muttakidir, ya da muttaki olmak zorunluluğu vardır.

5- Sabırlıdırlar ve Allah onların ecrini zayı etmez: “Sabret, Allah iyilerin (muhsinlerin) ecrini zayı etmez.”³⁷

6- İbadetlere çok düşkün olup daima dua ve istiğfar ederler : “Rablerinin kendilerine vadettiğine kavuşurlar. Çünkü onlar, dünyadayken muhsin idiler. Geceleri az uyurlar, seher vakitlerinde bağışlanma dilerlerdi.”³⁸

7- Kendilerini Allah’a adanmışlar ve işlerini Allah’a has kılmışlardır: “Bilakis, kim muhsin olarak yüzünü Allah’a döndürürse, onun ecri rabbi katındadır. Öyleleri için ne bir korku, ne de bir üzüntü vardır.”³⁹ Müfessirlerin çoğu ayette geçen kim yüzünü Allah’a döndürürse (men esleme vechehu lillahi)” ibaresini Allah’a boyun eğmek, O’na teslim olmak, nefsin taatla Allah’a sunulması şeklinde anlamlandırmışlardır. Yine Nisâ suresi 125. ayet de bu anlamı daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

8- Muttaki kimselerdir: “Hakkı getiren ve onu tasdik edenler... İşte onlar muttakilerdir. Rableri onlara dilediklerini verecektir. İşte muhsinlerin mükafatı böyledir.”⁴⁰

9- Namazı hakkıyla kılarlar, zekat verirler, ahirete de kesin olarak inanırlar: “O, muhsinler için hidayet ve rahmettir. Onlar namazı kılarlar, zekatı verirler, ahirete de kesin olarak inanırlar.”⁴¹

10- Peygamberler de muhsin kimselerdir: “Olgunlaşınca, ona (Yusuf’a) hüküm verdik ve ilim verdik. Biz, muhsinleri böyle mükafatlandırırız.”⁴² Kur’an’ı Kerim’de yer yer peygamberler için muhsin sıfatı kullanılmıştır.

34 Tevbe, 9/120.

35 Ankebût, 29/69.

36 Âl-i İmrân, 3/134.

37 Hûd, 11/115.

38 Zâriyât, 51/16-18.

39 Bakara, 2/112.

40 Zümer, 39/33,34.

41 Lokmân, 31/3,4.

42 Yûsuf, 12/22.

Güzelliklerin her türlüsüne layık olarak yaratılmış insan, kendisinden beklenen seviye ve kalitede bir kişi olmak ve buna uygun bir yaşayış ortaya koymakla yükümlüdür. Başıboş bir hayatı yaşama hakkına aslâ sahip değildir. Zira Şeddat bin Evs’in rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Allah her konuda ihsanı emretmiştir. Binaenaleyh (meşru bir sebeple herhangi bir) canlıyı öldüreceğiniz zaman güzelce öldürün. Hayvan boğazlayacağınız zaman güzelce boğazlayın. Böyle bir işe girişecek olanınız bıçağını iyice bilesin ve keseceği hayvanı rahatlatсын.”⁴³

Bu demektir ki, günlük işlerden ibadetlere kadar her iş ve davranışta dinimizin aradığı kalite ihsan kalitesidir. Bu gerçeği hadisimizin ilk cümlesinde bulmaktayız: “Allah her konuda ihsanı emretmiştir.” Tabiatıyla her bir konudaki ihsan, o konunun özellik ve gereklerine göre farklı yönleri olan bir ihsandır.

Öte yandan ihsan, iyiliği iyi yapmak, güzel yapmak, kaliteli ve seviyeli yapmak, -günümüz ifadesiyle söyleyecek olursak- standartlara uygun olarak yapmak anlamına gelmektedir. Yani müslüman infak da dahil, her işinde ihsan seviye ve kalitesini yakalamak durumundadır. Nitekim şu iki ayet ihsanı bu çerçevede dikkatlerimize sunmaktadır: “Gerçekten Allah, adaleti, ihsanı ve akrabaya ikramı emreder.”⁴⁴ “Allah yolunda infak ediniz. Kendinizi kendi ellerinizle tehlikeye atmayınız. İyilik yapınız (iyiliği iyi yapınız). Zira Allah ihsan sahiplerini sever.”⁴⁵

Ebû Eyyûb el-Ensârî Hazretleri’nin rivayet ettiği bir hadisi şerifte Sevgili Peygamberimiz kullukta ihsan kalitesine ulaşmanın yolunu, “Namaza kalktığın zaman, onu son namazını kılan biri gibi kıl!”⁴⁶ buyurmak suretiyle göstermiş olmaktadır. Namaz kıldırın bir din görevlisi eğer bu düşünce ve şuurla namazı kıldırırsa işte gerçek vazifesini o zaman yapmış olur.

Bir başka hadiste “İslam’ı ihlas üzere, güzel, tertemiz yaşamaya niyet ve gayret edenler için bire on ölçüsünün yedi yüz katına kadar artırılarak uygulanacağı bildirilmektedir.”⁴⁷ Bu da dinimizde, ihsan kalitesine ulaşma gayretlerine getirilmiş olan teşvik tedbiri ve başlı başına büyük bir ihsan ve ikramdır.

43 Müslim, Sayd, 57; Ebû Dâvûd, Edâhî 11; Tirmizî, Diyât 14; Nesâî, Dahâyâ 22, 26, 27; İbn Mâce, Zebâih 3; Dârimî, Edâhî 10

44 Nahl, 16/90.

45 Bakara, 2/195.

46 Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, V, 412; İbn Mâce, Zühd 15; Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübra*, I, 370; Yorumu için bk. İ. Lütüfî Çakan, *Eyüp Sultan Hazretlerinden Kırk Hadis*, Marifet Yayınları, İstanbul 1990, s. 75-78.

47 Müslim, İman, 205.

Hız. Peygamber bir başka hadisi şeriflerinde “Allah yaptığı işi güzel (sağlam ve mükemmel) yaparı sever”⁴⁸ buyurmuştur. Hayvan kesme işinde bile bir ihsan seviyesinin bulunduğu tespitine ilâve olarak, kefeni güzel yapmak gerektiđi⁴⁹, ölüye hiçbir faydası olmadığı halde dirilerin göz zevki için mezar toprağının bile iyice düzeltilmesi tavsiyesi⁵⁰, Peygamber Efendimiz’in her şeyde güzellik (ihsan) aradığının en çarpıcı belgeleridir. Onun temiz hayatı ve uygulamaları, yani sünneti seniyyesi “üsve-i hasene” (en güzel hayat modeli) olarak her konudaki güzelliğin, sadeliğin, ve estetiğin yegâne göstergesidir.

Bütün bunlar ve bunlara ilave edilebilecek birçok ayet ve hadis, müslümanın işinin en belirgin niteliğinin ihsan kalitesi olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü ihsan, İslam standardıdır.

c. Din Hizmetlerinde İhsan Kalitesi

Müslüman davranışlarının ihsan seviyesine ulaşması, temelde inanç ve amel olarak en güzeli ortaya koyma niyet ve gayretine bağlıdır. Bu da hiç bir işi baştan savma, oluruna, rast gele, kolayına kaçarak yapmak gibi tembel ve kolay bir tercih ile değil, her şeye hakkını verme, güzel yapma, en mükemmeli ortaya koyma disiplin ve sorumluluğuyla mümkündür. Bu durum, din hizmetleri için de geçerlidir.

Din hizmetlerinde, en güzeli ortaya koyma niyet ve gayreti, işi ehline verme, ehli olmadığı işi üstlenmeme, üstesinden gelemediği, güzelce yerine getiremediği işi, sırf bu sebeple terk etme gibi tavır alışları da beraberinde getirir. O halde din görevlisi, hizmetlerinde sürekli mükemmelere ulaşma peşinde olan insan olarak hayattaki yerini almalı, bunu Allah katındaki sevimliliğinin değişmez ölçüsü bilmelidir. Zira bir ayette açıkça ifade buyrulduğu gibi “İhsan’ın karşılığı ihsandan başka bir şey değildir.”⁵¹

Bir hadiste Hz. Peygamber; “Kul, işinde kusur ettiğinde (dikkatle davranmayıp, gerekli itınayı göstermediğinde) Allah onu üzüntü ve elemle cezalandırır”⁵² buyurmakta; işlerde ihsanı aramamanın bedelinin kişisel planda bile oldukça ağır olduğunu duyurmaktadır. Dolayısıyla din hizmetleri gibi ulvi ve bir o kadar da sorumluluk gerektiren bir görevde son derece itinalı hareket etmek ve hatalardan kaçınmak gerekir.

O kadar ki, halk arasında yaygın bir ifade olarak kullanılan “hocanın dediğini yap, gittiği yoldan gitme” sözü gerçek anlamına irca edilmelidir. Zira “din görevlisi halka doğruyu söyler ama kendisi yaşamaz” diye anlaşılan bu sözün gerçek anlamı “din görevlisi, halka işin ruhsat/kolaylık tarafını söyler, kendisi ise azimeti tercih eder. Sen onun dediği kadarını yapmaya çalış, kendisinin, ihlaslı, müttaki ve önder olma sorum-

48 Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, II, 286, 287.

49 Nesâî, *Cenâiz*, 37.

50 Münâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, II, 287.

51 Rahmân, 55/60.

52 Ahmed b. Hanbel, *Kitabü'z-Zühhd*, s. 16.

luluğunun bilinciyle son derece hassas ve hata yapmamak için azami dikkatle yerine getirdiği dindar yaşayışını taklide kalkışma, başaramazsın” demektir.⁵³

Bu konuda başta Peygamber Efendimiz ve onun ashabı olmak üzere nice din gönüllüleri ve hoca efendiler güzel örnekler sergilemişlerdir. Bu noktada yaşanmış bir hatırayı nakletmekte fayda görüyorum. İrfan Öztürk anlatıyor: “1958 yılında Kocaeli Kandıra’da henüz hafızlığımı yaptığım sıralarda Orhan Camii yakınında kalıyordum. Bir sabah gönüllere işleyen bir ezan sesiyle uyandım ve abdestimi alarak sabah namazına camiye gittim. “Yâ Rabbi! Ömür boyu cami ve cemaatten mahrum eyleme!” duası ile camiye girdim. Baktım ki camide henüz kimse yok. Ama birisi arka taraftaki müezzinlikte yüksek ve yanık sesle Kur’an’a yaraşır bir eda ve adap ile Kur’an okuyordu. Kendisini öylesine Kur’an’a vermişti ki, adeta camiye gelenlerden bile haberi yoktu.

Sonradan tanışıp ismini öğrendiğim bu bülbül sesli zat, Orhan Camii müezzini Vasıf hoca idi. Yarım saat kadar kıraata devam etti. Gelen cemaat, yüzünü okunan Kur’an’a ve okuyan hocaya çevirmiş vaziyette huşû ile dinliyordu. Okuma bitti, sabah namazının sünnetini kılmak için salavat getirdi. Sünnetleri kıldık, farza hazır vaziyette bekliyorduk.

Kamet getirilmesinden sonra Vasıf Hoca mihraba geçti. Kendisinde bir mehâbet, vakar ve ihlas hali seziliyordu. Bu, bir din görevlisinde bulunması arzu edilen güzel bir hal idi. Doğrusu kendisine gıpta etmişim ve -hali beni çok etkilemiş olacak ki farkında olmadığım halde ağlıyor ve gönlümden; “Yâ Rabbi! Böyle bir güzelliği bana da lütfeder misin?” diye temennide bulunuyordum.

Duygulu bir tekbirle namaza başladık, içim ağlıyordu. Huşu ve huzur içerisinde kıldırıldığı namazın bütün feyzi vücudumu sarmıştı ve bu kıldığım namazın huzurunu hala unutamadım. Öğle namazına gittiğimizde henüz ezan okunmamıştı. Camiye vardığımda Vasıf Hoca’yı kollarımı sıvamış, elinde süpürge, caminin temizliğini yaparken buldum. Temizliği bir ibadet aşkı ve zevki ile yapıyordu. Halıları kaldırmış temizlemiş, cami kapısının önünü yıkamış ve adeta dükkanını temizleyip müşterisini bekleyen bir tüccar gibi cemaatini kapıda bekliyordu.⁵⁴

Bu anekdot, ihsan kalitesinde görev yapmağa çalışan bir çok din görevlisinden sadece birisine ait küçük bir örnektir.

İslam’da “ihsan” kavramından kaynaklanan estetik anlayışı müslümanlarda çok farklı formlarda ortaya çıkmıştır. Hat sanatında ortaya çıkmıştır, mimaride ortaya çıkmıştır, musikide ortaya çıkmıştır. Minyatürde, ebruda vs. hep Müslümanlar en güzeli yakalama ve gerçekleştirme gayreti içinde olmuşlardır. Din görevlisi de görevini ifa ederken en güzel ve mükemmel şekilde ifa etmeli, aynı zamanda estetiğe de dikkat etmelidir.

53 İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerle Gerçekler*, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 20.

54 İrfan Öztürk, *Aşk Kapısında*, Yüzakı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 123.

Cami içindeki ve dışındaki hal ve hareketleri İslam ahlakına uygun ve uyumlu olmalı, giyim kuşamı, zevkleri, sohbetleri, davranışları başka insanların göz zevkini okşamalı ve gıpta ile karşılanmalıdır. Sadece cami hizmetlerinde değil her halukârda samimi ve güler yüzlü olup, kamil bir mümine yakışır tarzda edeple hareket etmelidir. Din görevlisi, rabbinin kendisiyle beraber olduğunu; onu görüp gözettiğini, yaptığı hizmetin Allah'ın dinine hizmet olduğunun ve bir gün bunun hesabını vereceğinin bilincinde olmalıdır.

Necip Fazıl Kısakürek der ki: “Eski alimler bir araya gelince, birbirlerine ‘Kaç kişinin katilisin?’ diye sorarlarmış. Yani sana ‘yetiştir’ diye teslim edilen kaç öğrenciye sahip çıkmadın, onları ilim kervanına katamadın da onların bir nevi katili oldun diye sorarlarmış.”⁵⁵ Elbette özellikle din görevlileri bu şuuru da yaşamalı, cemaatini eğitmeli yetiştirmeli ve bilhassa gençlerin, öğrencilerin iman ve ihsanla tezyin edilmesinde azami sorumluluk hissetmelidir.

Günümüzde sunduğu hizmet bağlamında ihsan erdemine sahip görevlilerimizin sayısı oldukça artmış ve artmağa devam etmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın “örnek din görevlileri” seçmesi ve bunların isimleriyle beraber yaptıkları faaliyetleri duyurması, hem bu din görevlilerini taltif etmekte, teşvik etmekte hem de diğer din görevlileri için emsal teşkil etmektedir.

Din görevlilerinin yaptıkları örnek faaliyetler arasında ; kütüphane kurup öğrencilerin ve halkın hizmetine açma, öğrencilere derslerinde bizzat yardımcı olma, gerekli mercilerle işbirliği yaparak yiyecek ve giyecek gibi sosyal yardımlarda bulunma, uygun mahaller temin ederek gençlerin ve cemaatin çeşitli spor aktivitelerinde bulunmasına yardımcı olma, sponsor bularak kahvaltılı yada yemekli irşat, vaaz, dua vb. programlar tertip etme gibi bu ve daha pek çok konularda öncülük yaptıklarını görüyoruz.

Bir din görevlisi düşününki, bulunduğu mahallin yoksullarıyla zenginlerini aynı mekanda buluşturuyor. Zenginlerden alıp yoksullara verme işini sadece Ramazan'a hasretmemiş, yılın tamamında sürdürüyor. Camisi sadece namazgâh değil, toplumun her kesimi arasında köprü vazifesi görüyor. Toplumsal katmanlar arasındaki uçurumu kapatan bir sosyal rehabilite (kişinin; hastalık, kaza, hapis, bunalım gibi ruhi ve bedeni yaralanmalardan sonra karşılaştığı güçlükleri yenmesine yardım ederek, kendi kendine yeter duruma getirilmesi) merkezi gibi çalışıyor. Böyle bir camide kılınan her namaz, aynı zamanda psiko-sosyal bir terapiye dönüşmez mi?

Yine bir din görevlisi ki okuyup faydalı olduğuna inandığı kitapları bularak ‘bunu her cemaatim okumalı’ düşüncesiyle ayda bir de olsa cemaatini evine koltuğunun altında bir kitapla gönderiyor.

Caminin ayakkabılığında paketi açılmamış çoraplar. Kirli çorapla camiye girilmesin diye, ihtiyacı olanlara sunulmuş. İhtiyacı olan alıyor, alanlar ya da daha başkaları da top top getirip tükenenlerin yerine yenilerini koyuyor. Elbette, keramet camide de-

55 Sait Çamlıca, *Allah Çocuk Yakmaz*, İki Dünya Yayınevi, İstanbul 2010, s. 40.

ğil, onu ismiyle müsemma hale getiren din görevlisinde. “Gül alan, gül satan ve gülden terazi tutan” ve Hz. Nebi’nin mirasına sadık bir görevlinin mekanı da Kâbe’nin şubesi olma misyonunu îfâ eden bir yer olarak görülecektir.

Tabi ki bunlar işin görünen zahiri yönleridir. Aslolan, din görevlisinin önce gönlü ve ruhuyla ihlas ve ihsan kalitesinde olmasıdır. Yukarıda güzel örneklerini zikrettiğimiz her bir faaliyet esas itibarıyla ruhlardaki ve gönüllerdeki bu safiyet ve ihsan duygularının birer yansımaları olarak ortaya çıkar.

Bu sebeple, “Mevlana Güldestesi” adlı eserde yer alan ve eski İstanbul hamam kitabelerinden alınan şu beyit oldukça mânidardır:

Tıynetin nâ-pâk ise hayr umma sen germâbeden

Önce tathîr-i kalb et sonra tathîr-i beden.⁵⁶

Yani maddi temizlikten evvel manevi temizlik gerekir diyor şair. Aynen bunun gibi, din görevlisi de önce kalbini her türlü masivadan temizleyerek nefsin üstün mertebelerine doğru yol alma gayreti göstermeli, görevini severek ve en iyi şekilde yapmayı imanının ve ahlakının bir gereği olarak görmeli ki imanda, amelde ve görevinde ihlası ve ihsan kalitesini yakalayabilsin.

Hz. Ali (r.a.), “İnsanlar işlerini ihsanla yapmalarına göre değer kazanır” buyurmuştur ki din görevlileri de aynı şekilde yaptıkları vazifeyi “ihsan” şuuruyla [Allah’ın kendisini gördüğünün, her düşünce ve davranışının O’nun tarafından bilindiğinin şuuruna varması] yapmaları oranında Allah ve kullar nazarında değer kazanacaktır.⁵⁷

Sonuç

Müslümanlar ve özellikle din görevlileri İslam dinini günümüzde “ihsan” kalitesi üzere yaşayabilirlerse, hiç şüphe yoktur ki asr-ı saadet döneminin en yakın takipçileri olma şerefine nail olacaklardır. Zira İslam’ın gayesi “kamil mü’min” yetiştirmektir ve muhsinler (ihsan sahipleri) de bu kemali hayatlarında en azami derecede yaşayabilenlerdir.

Din hizmeti sunan kişiler, “muhsin”lerin özelliklerine sahip olması elzem olan kişilerdir. Kur’an’da muttaki bir mümin nasıl tavsif ediliyorsa, muhsin bir din görevlisinde onların hepsi mevcuttur. Muhsin din görevlisi, niyeti halis, görevinin bilincinde, tertemiz bir mümindir. Onlar, Allah’ın kâinattaki sayısız ihsanlarını müşahade eden ve Rabbinin bunca ikramına karşılık, gücü nispetinde görevini layıkıyla ifa eden insanlardır. Din hizmetlisinin hayatındaki bütün ölçüler rabbanidir. Ölçülerin doğrusunu zamanında iyi kavradığı için neyin, niçin, hangi ortamda nasıl yapılacağını düşünerek yapar. İhsan üzere yaşayacağı derken, ifrat ve tefrite kaymaz. Onun gıdasını, daima Kur’an ve sünneti Allah ve Resul’ünün muradı ışığında anlayan ulema-

56 *Mevlânâ Güldestesi 718. Yıldönümü*, Belediye Yayınları, Konya 1993, s. 25.

57 *TDV İslam Ansiklopedisi*, “ihsan” md., c. 21.

nın kitapları oluşturur. İttika sahibi olduğu için furkan (iyiyi kötüden, hakkı batıldan ayırma) özelliğini kazanmıştır. Hasılı muvaffak olmak ve Cenab-ı Hakk'ın rızasını kazanmak isteyen her din görevlisi, "ihsan" kavramını çok iyi idrak etmeli ve tatbik etmeye gayret sarf etmelidir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Âsım Efendi, Mütercim, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305.
- Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri*, Üçdal Neşriyat, İst. 1966.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'us-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammad, *Tâcü'l-Luga ve Sîhahu'l-Arabiyye*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1984/1404.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, Madve Yayınları, İstanbul 1994.
- www.diyaret.gov.tr (mevzuat), 10.02.2014.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'âs, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Fîrûzâbâdî, *Besâir Zevî't-Temyîz fî-Letâîfi Kitabi'l-Aziz*, Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İbn Manzûr, Cemaluddîn Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- İsmail Lütî Çakan, *Eyüp Sultan Hazretlerinden Kırk Hadis*, Marifet Yayınları, İstanbul 1990.
- *Hadislerle Gerçekler*, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.
- İrfan Öztürk, *Aşk Kapısında*, Yüzakı Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Metin Ocak, *Kur'anda İhsan ve Muhsin Kavramları*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1999.
- Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, I-VI, Kahire 1357/1938.
- Mevlânâ Güldestesi 718. Yıldönümü*, Belediye Yayınları, Konya 1993.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. es-Sinan b. Bahr el-Horasânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Ömer en Neseî, *Medariku't Tenzil ve Hakâiku't Te'vil*, III, 131 (Hazin kenarında), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Râğb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, tah., Muhammed Halil İtânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2010.
- Sait Çamlıca, *Allah Çocuk Yakmaz*, İki Dünya Yayınevi, İstanbul 2010.
- TDV İslam Ansiklopedisi*, "ihsan" md., c. 21, İstanbul 2000.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-Arûs*, V, Matbaatü'l-Hayriye, Mısır 1306 h.V.