



KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT: 1 SAYI: 1 2014 / 2

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

**KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

ISSN: 2148-7634

SAHİBİ

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
adına Prof. Dr. Osman TÜRER (Dekan)

EDİTÖR

Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR

EDİTÖR YARDIMCILARI

Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AÇIKALIN
Yrd. Doç. Dr. Muharrem ŞAHİNER

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Osman TÜRER
Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN
Doç. Dr. Halil ALDEMİR
Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
Yrd. Doç. Dr. Bünyamin AÇIKALIN
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin BAYSA
Yrd. Doç. Dr. Metin CEYLAN
Yrd. Doç. Dr. Hasan PEKER
Yrd. Doç. Dr. Ömer CİDE
Yrd. Doç. Dr. Emrullah FATİŞ
Yrd. Doç. Dr. M. İsmail DÖNMEZ

DİL EDİTÖRLERİ

Okt. Hasan HIJAZI (Arapça)
Arş. Gör. Osman ÜLKER (İngilizce)

SEKRETARYA

Arş. Gör. Abdullah ALTUNCU
Arş. Gör. Yusuf AĞKUŞ

YAYIN TÜRÜ

Yaygın Süreli

**GRAFİK TASARIM
TAVOOS**

**UYGULAMA
TAVOOS**

BASKI YERİ

Ziraat Gurup Matbaacılık
Varlık/ Ankara

BASKI TARİHİ

Ocak 2015

YAZIŞMA ADRESİ

Kilis 7 Aralık Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi KİLİS

e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

Tel: 0 348 814 26 66

Faks: 0 348 814 58 65

DANIŞMA KURULU

PROF. DR. OSMAN TÜRER	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŞKUN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCİYES ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKUŐ	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. HAYRİ KIRBAŐOĐLU	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĐIRMAN	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SADIK KILIÇ	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĐFER KARADAŞ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. ZEKİ AYDIN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER MAHIR ALPER	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. İSMAIL DEMİREZEN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HALİL ALDEMİR	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)

SAYI HAKEMLERİ

PROF. DR. ALİ ÇELİK	(OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BÜNYAMİN ERUL	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ENBİYA YILDIRIM	(ANKARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HÜSAMETTİN ERDEM	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KÜRŞAT DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SERVET BAYINDIR	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. BEKİR KUZUDİŞLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. BÜLENT SÖNMEZ	(DİCLE ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. CENGİZ BATUK	(ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HALİL ALDEMİR	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. İSHAK EMİN AKTEPE	(ERZİNCAN ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. M. RUHAT YAŞAR	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. MAHMUT ÇINAR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. MUSA KAZIM ARICAN	(YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. OSMAN GÜMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
YRD. DOÇ. DR. HASAN PEKER	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
YRD. DOÇ. DR. MESUT KAYA	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ)
YRD. DOÇ. DR. RIZA BAKIŞ	(CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ)
YRD. DOÇ. DR. ALİ TEKİN	(KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ)
YRD. DOÇ. DR. HÜSEYİN BAYSA	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
YRD. DOÇ. DR. SAVAŞ KOCABAŞ	(BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ)

İçindekiler

Osman TÜRER	BAŞLARKEN	9-10
Muammer BAYRAKTUTAR	EDİTÖR'DEN	11-13
Hasan MAÇİN	ZEKÂT NİSABLARININ VERGİ MATRAHLARI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ An Evaluation about Nisab of Zakat from the Point of Tax Base	17-44
Muammer BAYRAKTUTAR	TEMEL KAYNAKLARDAKİ YERİ VE HAYATI BAĞLAMINDA KİLİS'TE TANIDIK BİR SAHÂBÎ; ŞURAHBİL B. HASENE In case of His Life and Place in the Main Sources, A Familiar Companion of Prophet Muhammed in Province of Kilis; Shrahbil B. Hasnh	45-72
Hasan PEKER	TANRI'YI İDRAK İMKÂNI EKSENİNDE DİN-FELSEFE MÜNASEBETİ The Relation Between Religion and Philosophy in case of Possibility of Comprehension of God	73-101
Muharrem ŞAHİNER	İBN SÎNÂ'DA İNSANIN VARLIĞA DAİR BİLGİSİNİN NEFSİN YETKİNLİĞİYLE İLİŞKİSİ The Relation of the Knowledge of Existence in the Human Kind with Competence of Nafs in Avicenna	103-118

Mehmet ŞAŞA	TEORİK ANLAMI VE PRATİK DEĞERİ BAKIMINDAN İMÂN-İSLÂM İLİŞKİSİ Belief and Islam Relation in case of Theoretical Meanings and Practical Values	119-139
Abdullah ALTUNCU	SÜMER MİTOLOJİSİ BAĞLAMINDA OTORİTE TARAFINDAN ŞEKİLLENDİRİLEN İBADET VE TÖRENLER Religious Practices and Ceremonies which are Shaped by Authority: In Case of Sumerian Mytology	141-165
Metin CEYLAN	MALATYALI ÜMMÜHÂNÎ HANIMIN VAKFİYESİNİN İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ Examination of Waqfiye of Ummuhani Lady in Malatya in Case of Islamic Law	167-186
Ali Abdülmu'ti MUHAMMED Çev: Tamer YILDIRIM	TARİHSEL AÇIDAN DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ	187-194
'Alâ Sâlih el-KAYSÎ Çev: Yusuf AĞKUŞ	AŞIRILIKLAR KARŞISINDA KUR'ANÎ PERSPEKTİFTEN VASAT ÜMMET OLMA BİLİNCİ	195-229
Bryan S TURNER Çev: Osman ÜLKER	DİN VE ÇAĞDAŞ SOSYAL TEORİLER	231-255
Esra DELEN	Çalıştay Tanıtımı "HZ. PEYGAMBER'İN NÜBÜVETİNİN SÜRESİ VE KAPSAMI" ÇALIŞTAYI	259-271
Muammer BAYRAKTUTAR	Kitap Tanıtımı "Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır"	273-281

Başlarken

Yüce Allah'a (c.c.) sonsuz hamdü senâ, sevgili Rasûlü'ne (s.a.s.), âl ve ashabına salâtü selâm olsun.

Üniversiteler ve onların alt birimlerinden biri olan fakülteler, yüksek düzeyde eğitim-öğretim faaliyetlerinin icra edildiği kurumlar olmanın yanında, aynı zamanda akademik ve bilimsel çalışmaların yapıldığı, sosyal, dinî, felsefî, kültürel, ekonomik vb. alanlarda yeni düşünce ve fikirlerin üretilip paylaşıldığı ve karşılaşılan her türlü toplumsal problemlerin çözümünde öncü rol oynayan müesseselerdir.

Kilis gibi zengin bir tarihî, kültürel ve ilmî birikime sahip olan ve pek çok sahabe mezarını bağrında barındıran şirin bir serhat beldemizde 2007 yılında kurulan genç Kilis 7 Aralık Üniversitesi'nin, 2012'de açılan çiçeği burnunda bir birimi olan İlahiyat Fakültesi olarak, sahip olduğumuz misyonun ne kadar önemli ve taşıdığımız sorumluluğun ne kadar büyük olduğunun farkındayız. Fakülte olarak henüz kurumsallaşma aşamasında olmamıza rağmen, gerek sahip olduğumuz akademik ve bilimsel birikimimizi daha da geliştirmek, gerekse bu birikimimizi ilim dünyasıyla paylaşabilmek amacıyla, ulusal düzeyde bilimsel bir hakemli dergi çıkarmayı önemli bir görev telakki ettik.

Teknolojik gelişmelerin baş döndürücü bir hızla ilerlediği günümüz şartlarında her türlü bilgiye ulaşmanın son derece kolaylaştığı ve bilgilerin sanal ortamlara taşınmasıyla bilgi vasıtasının adeta karakter değiştirdiği bir devirde böyle bir derginin gerekliliği tartışma konusu edilebilir. Ancak biz,

bilginin maddî olarak kayda geçirildiği, elle tutulan müşahhas birer vasıta olan kitap, dergi ve gazete gibi yazılı neşriyatın, sanal ortam karşısında önem ve değerini muhafaza ettiği ve bundan sonra da edeceği kanaatindeyiz. Nitekim internet kullanımının en üst düzeyde olduğu gelişmiş ülkelerde bile, söz konusu yazılı neşriyattan vazgeçme gibi bir durum söz konusu değildir.

Bundan dolayı, Fakültemizin bilimsel anlamda dışa açılan kapısı olması düşüncesiyle yayınlamaya karar verdiğimiz *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin ilk sayısıyla huzurlarınızdayız. Yılda iki kez çıkarmayı plânladığımız Dergimizde, Türkçe'nin yanı sıra, Arapça ve İngilizce yazılara da yer verilecektir. Dergimizin kapısı, bilimsel bir yayın organı olarak, yurt içinden ve dışından tüm ilim insanlarına açık olacaktır. Dergimizin, ilahiyat alanı başta olmak üzere, felsefe, tarih, sanat, edebiyat gibi sosyal alanlarda telif, tercüme, tanıtım vb. türden yazıların yer aldığı ilmî ve akademik bir plâtförm oluşturmasını arzu etmekteyiz.

Dergimizin, ilim ve irfan dünyamıza, toplumumuzun dinî, ahlâkî ve insanî değerlerinin gelişmesine önemli katkılar sağlaması en büyük dileğimizdir. Bilimsel bir derginin, çıktıktan sonra düzenli olarak varlığını sürdürebilmesinin zorluğunun da farkında olduğumuzdan, bir başka temennimizde, dergimizin yayın hayatını aksamadan devam ettirebilmesidir. Bunun da, kendi fakülte ve üniversitemizin akademisyenleri başta olmak üzere, ilme gönül vermiş değerli araştırmacılarımızın katkıları sayesinde mümkün olacağında şüphe yoktur.

Başından beri çok büyük fedakârlıkta bulunan ve emek sarf eden dekan yardımcımız ve dergi editörümüz Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR kardeşim başta olmak üzere, dergimizin yayın hayatına başlamasında katkısı bulunan çok değerli makale yazarlarımıza, değerlendirmeye hakemlerimize ve katkı sağlayan herkese en kalbi şükranlarımı sunuyorum.

Daha nice sayılarda buluşmak dileğiyle...

Prof. Dr. Osman TÜNER

Kilis 7 Aralık Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dekanı

Editör'den

Rahman Rahîm Olan Allah'ın Adıyla...

Evrensel bilgi ve değerlerin bilimsel düzeyde paylaşıldığı ve öğretildiği üniversitelerde ilmî araştırmalar akademik hayatın ayrılmaz bir parçasıdır. Medeniyetin, gelişme ve kalkınmanın temelinde ilim ve ilmî araştırmalar yatmaktadır. Dinî ilimlerin yanı sıra, dil, tarih, felsefe, sanat, edebiyat vb. gibi alanlarda da bilgilerin öğretildiği İlähiyat fakülteleri, klasik dinî ilimlerin öğretilmesinin yanı sıra, temel dinî öğretilerin anlaşılması ve araştırılması noktasında da önemli görevler ifa etmektedir. Ülkemizin hemen hemen her merkezine yayılan İlähiyat fakülteleri, beraberinde ilmî hareketliliğe de zemin hazırlayacaktır. Bu amaçla fakültemizin değerli yönetici ve akademisyenlerinin gayretleriyle *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi* olarak okuyucularımızın karşısına çıkmış bulunuyoruz. Dergimizin ULAKBİM taramalarında yerini alması için de gerekli çalışmalar yürütülmektedir. Bu sebeple kaliteden ödün vermeden, dergimiz her sayıda eklenen yenilik ve içeriklerle daha da gelişecektir. Dergimizin ilk sayısında Dr. Hasan MAÇİN "Zekât Nisablarının Vergi Matrahları Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı makalesinde, İslâm hukukundaki nisab kavramının modern vergi hukukundaki yerini ve Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından belirlenen nisabların vergi matrahlarıyla ilişkisini ele alınmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR "Temel Kaynaklardaki Yeri ve Hayatı Bağlamında Kilis'te Tanıdık Bir Sahâbî; Şurahbil b. Hasene" adlı makalesinde, Kilis'in hafızasında tanıdık bir isim olan sahabî Şurahbil b. Hasene'nin Kilis'le ilişkisinin gerçek mahiyetini ve

buradan hareketle söz konusu sahabînin İslâm tarihi ve Hadis ilmindeki yerini incelemektedir. Yrd. Doç. Dr. Hasan PEKER “Tanrı’yı İdrak İmkânı Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti” başlıklı makalesinde, felsefe-din ilişkisi bağlamında, adı geçen iki olgu arasındaki münâsebeti Tanrı’yı idrak ekseninde inceleyerek, söz konusu münasebetin tezahürlerine ilişkin tespit ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Muharrem ŞAHİNER “İbn Sînâda İnsanın Varlığa Dair Bilgisinin Nefsin Yetkinliğiyle İlişkisi” başlıklı makalesinde ise, İbn Sînâ’ya göre insanın ebedî saadete ulaşmasında varlık hakkındaki bilgi ve tefekkürünün, nefsin yetkinliği ile ilişkisini incelemektedir. Yrd. Doç. Dr. Metin CEYLAN “Malatyalı Ümmühânî Hanımın Vakfiyesinin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi” adlı makalesinde, Malatyalı Ümmühânî Hanımın vakfiyesi örneğinde Osmanlı Devleti’nde kadınların sosyal sorunlara yabancı kalmadıklarını ve hayır işlerinde yarıştıklarını incelemekte ve söz konusu vakfiyeyi İslâm hukuku açısından değerlendirmektedir. Arş. Gör. Mehmet ŞAŞA ise “Teorik Anlamı ve Pratik Değeri Bakımından İman-İslâm İlişkisi” başlıklı makalesinde, iman-İslâm ilişkisi konusunda klasik ve çağdaş dönemde ortaya konulan yaklaşımları ve buradan hareketle söz konusu iki kavramın teorik ve pratik değeri bakımından mahiyetini incelemektedir. Arş. Gör. Abdullah ALTUNCU “Sümer Mitolojisi Bağlamında Otorite Tarafından Şekillendirilen İbadet ve Törenler” adlı makalesinde ise, mitoloji ekseninde Sümerlerde görülen ibadet ve törenlere ilişkin yaptığı inceleme ve araştırmalara ilişkin bilgiler sunmaktadır. Ayrıca dergimizde, Yrd. Doç. Dr. Tamer YILDIRIM’ın “Tarihsel Açından Din-Felsefe İlişkisi”, Arş. Gör. Yusuf AĞKUŞ’un “Aşırılıklar Karşısında Kur’anî Perspektiften Vasat Ümmet Olma Bilinci” ve Arş. Gör. Osman ÜLKER’in “Din ve Çağdaş Sosyal Teoriler” başlıklı çeviri makaleleri yer almaktadır. Dergimizde ayrıca Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi’nde Cenani İlmî İhtisas Toplantıları – I çerçevesinde düzenlenen “Hz. Peygamber’in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı” Çalıştay’ıyla ilgili Arş. Gör. Esra DELEN’in tanıtım yazısı ile Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR’ın kitap tanıtımı yer almaktadır.

Dergimizin kuruluşunda desteklerini esirgemeyen Üniversitemiz Rektörü Sayın Prof. Dr. İsmail GÜVENÇ’e, Fakültemiz Dekanı Sayın Prof. Dr. Osman TÜRER’e, taleplerimize olumlu cevap vererek yayın ve danışma kurullarında yer alan değerli hocalarımıza, gönderilen makaleleri değerlendirerek katkıda bulunan hakem hocalarımıza kalbî şükranlarımızı

arz ederiz. Dergimize gönderilen yazıları inceleyerek kontrolden geçiren ve teknik katkılarda bulunan Editör Yardımcısı Yrd. Doç. Dr. Muharrem ŞAHİNER, yazışmaları titizlikle takip eden Araştırma Görevlisi Abdullah ALTUNCU'ya ve her aşamada dergimize verdikleri destek ve katkılardan dolayı fakültemizde görev yapan diğer tüm arkadaşlarımıza ayrıca teşekkür ederiz.

Yeni sayımızda buluşmak ümidiyle, gayret bizden muvaffakiyet Yüce Allah'tandır...

Editör
Yrd. Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

MAKALELER

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2014/2 | CİLT: 1 | SAYI: 1

Zekât Nisablarının Vergi Matrahları Açısından Değerlendirilmesi*

HASAN MAÇİN

DR., KAHTA ANADOLU İMAM HATİP LİSESİ MESLEK DERSLERİ ÖĞRETMENİ, gegereri@gmail.com

Öz

İslâm'ın beş temel esasından biri zekât ibadetidir. Diğer ibadetlerde olduğu gibi zekâtla da mükellef olmanın bir takım şartları vardır. Bu şartlardan biri de kişinin temel ihtiyaçları dışında kalan malının belli bir miktara ulaşmasıdır ki bunun asgari sınırı İslâm hukuk literatüründe nisab terimiyle ifade edilmektedir. Bu çalışmamızda nisab kavramı, bu kavramın modern vergi hukukundaki yeri ve Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından belirlenen nisabların vergi matrahlarıyla ilişkisi ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Matrah, Nisab, Oran, Vergi, Zekât

AN EVALUATION ABOUT NISAB OF ZAKAT FROM THE POINT OF TAX BASE

Abstract

Zakat is one of the five pillars of Islam. There are some rules to be responsible for zakat as there are in other worships. One of these rules is to reach certain amount of his/her property except for the person's basic needs. The minimum level of this amount in literature of Islamic law is called as nisab. This article comprises term of nisab and its place in modern tax law and also the relation of the amount of nisab which is determined by the Prophet (pbuh) and tax base.

Key Words: Base, Quorum, Rate, Tax, Zakat

* Bu makalede tarafımızdan hazırlanan *İslâm Hukukunda Zekât Matrahları ve Vergi İlişkisi* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2014) adlı doktora tezinden faydalanılmıştır.

Giriş

İslâm, baştan itibaren insanın toplumsal bir varlık oluşunu dikkate alarak, toplumsal zorunluluktan kaynaklanan hizmetlerin karşılanması için toplumu oluşturan bireylere bazı sorumluluklar yüklemiştir. Söz konusu sorumluluklar toplumun gelişmesine bağlı olarak değişebilmektedir. İslâm toplumunun ortaya çıktığı Mekke Dönemi'nde, ihtiyaçların sınırlı olmasına bağlı olarak bu sorumluluklar da sınırlı ve gönüllü bir şekilde yerine getirilmiştir. Uhrevi mükâfat ve cezalar, bu vecibelerin yerine getirilmesinde en önemli amil idi. Medine Dönemi'ne gelindiğinde, zaman içinde artan ihtiyaçlara paralel bir şekilde bu vecibeler de belirli ve zorunlu hâle getirilmiştir. Bu dönemde, toplumsal sorumlulukların yerine getirilmesinde uhrevi mükâfat ve cezalar kadar dünyevi birtakım müeyyideler de etkili olmuştur. Mekke Dönemi'nden itibaren tedrici bir şekilde gelişen ve Medine Dönemi'nde bir müessese hâline gelen bu toplumsal sorumlulukların başında zekât gelmektedir.

Zekât, farz bir ibadet olarak, kulun Allah ile olan bağımlı güçlendirmenin yanı sıra, ekonomik ve sosyal fonksiyonlarıyla da ön plana çıkmaktadır. İslâm'ın değerler sistemindeki birçok bireysel ve sosyal değerle doğrudan bağlantılı olan zekât ibadeti, İslâm'daki mali ibadetlerin simgesi durumundadır.²

Zekât, İslâm anlayışında sadece dinî bir yükümlülük değil, aynı zamanda zenginliğe bağlı yasal bir zorunluluk olarak da kabul edilmiştir.³ Diğer bir ifade ile zekât, dinî bir mükellefiyet olarak ibadet, bir vatandaşlık görevi olarak ise vergi niteliğindedir.⁴ Zekât vermemek, dinî bir emrin yerine getirilmemesi anlamında nasıl ki günah kabul ediliyorsa, vatandaşlık görevinin yerine getirilmemesi anlamında da hukuken suç sayılır. Bundan dolayıdır ki, Hz. Ebu Bekir döneminde, zekât vermeyi reddeden kabilelere karşı savaşılmıştır.⁵ Hz. Osman'ın, halifelîği sırasında bir Ramazan hutbesinde

² Gözübenli, Beşir, *Zekât: Rahmet Getiren Paylaşım, İslam'a Giriş; Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Dİyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2006, 310.

³ Özek, Ali vd., *İbâdet ve Müessese Olarak Zekât*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1984, 157-159; Abdus Samed, "Zekâtın Gelişimi ve Monoteist Dinlerde Zekâtın Kapsamı", çev. Faruk Özdemir, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, 2013, 275; Eskicioğlu, "İslâm Toplumunda Vergi ve Bazı Problemlerin Çözümü", (I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi'ne verdiği tebliğ, Kombad Yayınları, Konya, 1997, 453.

⁴ Farûkî, İsmail R., *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım vd., İnsan Yayınları, İstanbul, 2006, 192.

⁵ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, (Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir en-Nâsir), Dâr-u Tûkî'n-Necât, Dimeşk, 2001, "Zekât" 1; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, (Thk. Ahmed Muhammed Şakir ve M. Fuâd Abdalbâki) Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1975, "İmân", 1; Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, (Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde),

halka hitaben “Bu, sizin zekât ayınızdır...”⁶ sözü, zekâtın o dönemde devlet tarafından belli aylarda toplandığına dair bir delil niteliğindedir.

Diğer ibadetlerde olduğu gibi zekâtın da birtakım kuralları vardır. Bu kurullardan biri de kişinin temel ihtiyaçları dışında kalan zekâta tabi mallarının miktarı ile alakalıdır. Zekâtın farzıyeti için kişinin sahip olduğu malın belirli bir miktara ulaşması gerekir ki bunun asgari sınırı fıkhta nisab terimiyle ifade edilir. Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından belli mal varlıkları için belirlenmiş bu miktarların çağdaş vergi sistemlerindeki yerinin belirlenmesi zekât nisablarının anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Zira zekât/vergi uygulamasının başarısı, önemli ölçüde zekât/vergi nisabının/matrahının ne olduğunun tayinine ve bunun etkin bir şekilde kavranmasına bağlıdır. Ölçü ve kriterlere bağlanmış zekât/vergi uygulamaları, mükelleflerin dengeli ve adil bir vergi uygulamasına muhatap olacakları anlamına gelir. Zekât/Vergi adaletinin sağlanması açısından bu durum büyük önem arz eder.⁷

Bu çalışmada takip edeceğimiz metodu şöyle ifade edebiliriz: Öncelikle nisab kavramı üzerinde durulacak. Bu bağlamda nisabın sözlük ve terim anlamı ile nisabın delillerine yer verilecek, akabinde zekât nisablarının günümüz vergi sistemlerindeki karşılığı olarak matrah ve matrah çeşitleri hakkında bilgi verilecektir. Son olarak da Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından konulan nisabların çağdaş vergi sistemlerindeki yeri ve bunların vergi hukukundaki matrahlarla ilişkisi ele alınacaktır.

I. Nisab Kavramı

A. Tanımı

Nisab kelimesi Arapça bir kelime olup “نصب” fiilinden türemiş bir mastardır. Kelimenin kök anlamı dikmek, kurmak, nişan almak, atamak, tuzak kurmak, (savaş) ilan etmek, yorgun-bitkin düşürmek, harap etmek, elinden geleni yapmak gibi anlamlara gelir.⁸ Nisab ise kabza, sınır, işaret, asıl, kök, kaynak gibi anlamlara gelir.⁹

Mektebu'l-Matbûatu'l-İslamiyye, Halep, 1986, “Cihâd”, 1.

⁶ Mâlik, b. Enes, Ebu Abdillâh el-Asbahî el-Himyârî, *el-Muvatta*, (Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî) Dâr-u İhyâ'it-Turâsî'l-Arabiyyi, Beyrut, 1985, I, 253/17; Kâsânî, Alâuddin Ebu Bekir b. Mes'ud, *Bedâi'u's-Sanai' fi Tertibi's-Şerâi'*, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, byy., 1986, II, 6.

⁷ Akdoğan, Abdurrahman, *Vergi Hukuku ve Türk Vergi Sistemi*, Gazi Kitapevi, Ankara, 2009, 43.

⁸ Ferâhidî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Mektebetü'l-Hilâl, byy, ty, VII, 135, 136 “نصب” md.; Su'îdî, Ebu Habib, *el-Kâmûsu'l-Fikhî*, Daru'l-Fikr, Dimeşk, 1988, 353; Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, “نصب” md.

⁹ Ferâhidî, VII, 136, 137, “نصب” md.; İbn Manzûr, Cemâluddin Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî, *Lisânu'l-Arab*, Dâr-u Sâdr, Beyrut, 1994, I, 761; Firûzâbâdî, Mecduddin Ebu Tâhir Muhammed b. Yakup, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005, I, 138; Su'îdî, 353.

Terim olarak nisab, bazı vecibelerin veya hadlerin cezalarının vücutuna alamet olmak üzere Şari' tarafından belirlenmiş ölçü(ler) olarak tanımlanmaktadır.¹⁰ Bu anlamda, "Nisab-ı sirkat", hırsızlık cezasını gerektiren mal miktarını, "Nisab-ı şehâdet" ise bir olayla ilgili olarak şahitlikleri kabul edilecek kişilerin sayısını ifade eder. Konumuza başlık teşkil eden "Nisab-ı zekât" ise, en genel anlamıyla, zekâtın vücutu için itibara alınan asgari mal miktarını ifade eder.¹¹

İslâm hukukçuları, zekâtın farzıyeti için mükellefte ve malda aranan şartları incelerken öncelikle farziyet hükmünün "ele alınan hadisede gerçekleşmesinin işareti" anlamında vücut sebebi üzerinde durmuşlardır. Zekâtın vücut sebebi kişinin temel ihtiyaçları dışında kalan zekâta tabi mallarının belirli bir miktara ulaşmasıdır ki bunun asgari sınırı nisab terimiyle ifade edilir.¹²

Nisab kelimesinin kök harflerini oluşturan (نصب) fiili çeşitli türevleri ile Kur'ân-ı Kerim'de yirmi dokuz ayette otuz bir kez geçmektedir.¹³ Kelimenin geçtiği ayetlerde nasip/pay/hisse,¹⁴ dikili taş/put,¹⁵ yorgunluk¹⁶ ve dikilmek¹⁷ gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.¹⁸

Kütüb-i Sitt'e'de ise, söz konusu kelime (نصاب) bir yerde kılıç kabzası anlamında kullanılmıştır.¹⁹

Kur'ân ve sünnette yer almasına rağmen nisab kavramının terim anlamında kullanılmış olduğunu söylemek mümkün görülmemektedir. Literatürde söz konusu kelimeyi terim anlamında ilk kullanan kişi tespit edebildiğimiz kadarıyla İmâm Mâlik (v. 179/795) olmuştur. Mâlik, *el-Muvatta* adlı eserinde nisab kavramını zekâta tabi malların şartları kapsamında ele almakta ve "zekâta tabi malın asgarisi" anlamında kullanmaktadır.²⁰

¹⁰ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1970, IV, 76; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010, 457, "Nisâb" md.

¹¹ Zebîdî, Muhammed Murteza, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs, Dâru'l-Hidaye*, by., ty, IV, 277; *Mevsuatu'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*, "Nisab" md. Erkal, Mehmet "Nisab", *DİA*, XXXIII, 138.

¹² Erkal, "Nisab", XXXIII, 138.

¹³ Abdülbâki, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim, Dâru'l-Ma'rife*, Beyrut, 199, 1873; <http://tanzil.net/#search/root/نصب>, 20.04.2014.

¹⁴ Bakara, 2/202; Âl-i İmrân, 3/23; Nisâ, 4/7, 32, 33, 44, 51, 53, 85, 118, 141; Enâm, 6/136; Arâf, 7/37; Hüd, 11/109; Nahl, 16/56; Kasas, 28/77; Gâfir, 40/47; Şûrâ, 42/20.

¹⁵ Mâide, 5/3, 90; Meâric, 70/43.

¹⁶ Tevbe, 9/120; Hicr, 15/48; Kehf, 18/62; Fâtır, 35/35; Sâd, 38/41; Çâşiye, 88/3; İnşirâh, 94/7.

¹⁷ Gâşiye, 88/19.

¹⁸ Ayet mealleri için bkz. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Yenda Yayın-Dağıtım, İstanbul, 1997, ilgili ayetler; Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâlî*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ty, ilgili ayetler.

¹⁹ Buhâri, "Megâzi", 40.

²⁰ Mâlik, I, 259.

Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm (v. 224/838) ve öğrencisi²¹ İbn Zenceveyh (v. 251/865) *el-Emvâl* adlı eserlerinde nisab kelimesine yer vermekte ve söz konusu kavramın İmâm Mâlik, el-Leys (v. 187/803) ve Medine halkı tarafından terim anlamında kullanıldığını buna karşın Iraklıların bu durumu ifade etmek için “asl” (أصل) kelimesini tercih ettiklerini belirtmektedirler.²²

Nisab teriminin ilk dönem Hanefî²³ ve Şafîî²⁴ kaynaklarında yer almasına karşın beşinci yüzyılda kaleme alınmış adı geçen mezheplere ait eserlerde kullanılmış olması²⁵ söz konusu kavramın zamanla ortak bir anlam kazandığı ve literatürde terimleştiği şeklinde yorumlanabilir.

İslâm hukuk literatüründe, zenginlik ve yoksulluk ile ilgili oldukça geniş bir birikim mevcuttur. Cumhura göre zekâtın farz olması ile zekât almanın cevazına mani olan zenginlik sınırı aynı değildir. Zekât alabilmenin objektif bir sınırı yoktur; kişiden kişiye değişebilen bu zenginliğin ölçüsü kifayet, fakirliğin ölçüsü ise muhtaç olmaktır. Kendisine ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin geçimine yetecek kadar malı olan kimselerin zekât alması haram, malı ve kazancı geçimine kâfi gelmeyen kimselerin zekât alması ise helâldir. Buna göre, İster artıcı nitelikte olsun ister olmasın, kendisine ve bakmakla mükellef olduğu kişilere yetecek kadar malı olan kimselerin zekât alması câiz değildir. Nisabın üstünde malı bulunduğu halde bu mal varlığı kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin geçimine yetmiyorsa o kişinin zekât alması câizdir.²⁶

Hanefî fıkıh sistematüğinde ise, konu ile ilgili objektif birtakım kriterler belirleme kapsamında, kademeli derecelendirmeler yapılmıştır. Yapılan bu zenginlik derecelendirmeleri şöyledir:²⁷

Zekât vermeyi gerektiren zenginlik: Literatürde nisâb-ı ğinâ olarak bilinen bu zenginlik seviyesi, temel ihtiyaç maddeleri dışında nisab miktarı nâmî malı olan kimseleri kapsar. Bu seviyede zenginliğe sahip olan kimse, zekât, kurban ve fitre gibi mali ibadetlerle mükellef kabul edilir.

²¹ İbn Zenceveyh'in Ebu Ubeyd'in öğrencisi olduğu ile ilgili bkz. Yıldırım, Ahmet, “İbn Zenceveyh”, *DİA*, XX, 462.

²² Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty., 501; İbn Zenceveyh, Ebu Ahmed Hameyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî, *el-Emvâl*, Merkezu'l-Melik Faysal lil-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Suudi Arabistan, 1986, II, 910.

²³ Mesela Ebu Yûsuf'un, *el-Harâc*'ında ve Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin *el-Mebсут (el-Asl)* adlı eserinde nisab kelimesine yer verilmemektedir.

²⁴ Şafîî'nin *el-Umm* adlı eserinde de nisab kavramına yer verilmemiştir.

²⁵ Nisab kelimesinin kullanımını için bkz. Serahsî, Şemsuddin Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Mebсут*, Daru'l-Mârifet, Beyrut, 1986, II, 119-152; Kudûri, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru'l-Kudûri*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, 51; Şirâzi, Ebu İshâk İbrahim b. Ali, *el-Mühhezzeb*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ty., I, 264-268.

²⁶ Erkal, Mehmet, “Zenginlik”, *DİA*, XLIV,275.

²⁷ Gözübenli, 315.

Zekât vermeyi gerektirmemekle birlikte, zekât almayı haram kılan zenginlik: Bu zenginlik seviyesinin klasik fıkıh literatüründeki karşılığı nisâb-ı istiğnâdır. Temel ihtiyaç maddeleri dışında nâmî olmayan ve kâr getirmeyen nisab miktarı değerinde mala sahip olan kimseler bu sınıfa girmektedir. Bu seviyede zenginliğe sahip olan kimseler, zekât vermekle mükellef olmamakla birlikte, zekât almaları da caiz olmaz. Ancak kurban kesmek ve fitre vermekle mükelleftirler.

Zekât almayı haram kılmamakla birlikte, dilenmeyi haram kılan zenginlik: Temel ihtiyaç maddeleri dışında, kendisinin ve ailesinin bir günlük nafakasını karşılayacak imkânı olan kimselerin zenginlik seviyesi.²⁸ Konu ile ilgili rivayetlerde, Hz. Peygamber (s.a.s.) bu miktarı elli dirhem ya da bu kıymette altın olarak belirlemiştir.²⁹

Yukarıda verilen nisab çeşitleri arasında çalışmamıza konu olan nisab türü nisâb-ı ğinâdır. Dolayısıyla çalışma boyunca mutlak anlamda nisab kavramı ile kastedilen nisâb-ı ğinâdır.

Çalışmanın kavramsal çerçevesi ile ilgili verilen bu bilgiden sonra nisabın Kur'ân ve sünnetteki delilleri hakkındaki değerlendirmelerimize geçebiliriz.

B. Kur'ân Ve Sünnette Nisab

Bu başlık altında zekât nisablarıyla ilgili Kur'ân'da bir delilin olup olmadığı, zekât nisablarıyla ilişkilendirilen ayetlerin konuya kaynaklık edip etmeyeceği ile ilgili değerlendirmelere yer verildikten sonra, zekâta tabi mal gruplarının nisabı ile ilgili sünnet deliline yer verilecektir.

1. Kur'ân'da Nisab

Daha önce belirtildiği gibi nisab kelimesinin kök harflerini oluşturan (نصب) fiili ve türevleri, Kur'ân'ın hiçbir yerinde zekât nisabı anlamında kullanılmamıştır. Nisaba yakın anlamda kullanıldığı yerlerde de “نصيب” /”pay, hisse” anlamında kullanılmıştır.³⁰ Ancak bu ayetlerin hiçbirinde söz konusu kavram zekâta ilişkilendirilmiş değildir. Zekât nisablarına delil gösterilen

²⁸ Miras, Kamil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Yeniğin Matbaası, Ankara, 1984, V, 322; Yavuz, *İslâm'da Zekât Müessesesi*, 171; Gözübenli, 315.

²⁹ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *Sünen*, (Thk. M. Fuâd Abdulbâkî), Dâr-u İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, byy., ty, “Zekât”, 26; Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eşâs es-Sicistânî, *Sünen*, (Thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamid), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, ty, “Zekât”, 23; Tirmizî, “Zekât” 22; Nesâî, “Zekât”, 87.

³⁰ Örnekler için bkz. Bakra, 2/202; Âl-i İmrân, 3/23; Nisâ, 4/7, 32, 33, 44, 51, 53, 85, 118, 141; Enâm, 6/136; Arâf, 7/37; Hûd, 11/109; Nahl, 16/56; Kasas, 28/77; Ğâfir, 40/47; Şûrâ, 42/20.

ayetlerde nisab yerine “hak”,³¹ “hakkun malum”³² ve “el-afv”³³ kavramları kullanılmıştır.

Zâriyat suresi 19. ayette geçen “hak” kelimesi, takva sahiplerinin ahirette saadete ermelerinde etkili olan özelliklerden biri kapsamında kullanılmıştır. Buna göre ayetin anlamı “Onların (muttakilerin) mallarında (yardım) isteyen ve (iffetinden dolayı istemeyip) mahrum olanlar için bir hak vardır.” şeklindedir. Ayette geçen “hak” kavramından her ne kadar bazı âlimler farz olan zekâtı anlamışlarsa da, çoğunluk müfessirler zekâtın Medine Dönemi’nde farz kılındığını gerekçe göstererek buradaki “hak” ifadesi ile farz olan zekâtın dışındaki maddi bir fedakârlık kastedildiğini belirtmişlerdir.³⁴

“Hak” kavramı, Meâric suresinin 24. ayetinde “malum” sıfatıyla nitelenerek “hakkun ma’lûm (belli bir hak/pay)” şeklinde kullanılmıştır. Ayet, kıyamet gününün sıkıntılarından kurtulacak kimselerin özelliklerinden birini belirtmektedir. Buna göre kıyamet gününün şiddetli azabından kurtulmak için bu dünyada yerine getirilmesi gerekli faziletlerden birisi de yoksul ve yoksun kimseler için mallarında belli bir pay ayırmaktır. Ayette geçen “hakkun ma’lûm” ifadesi için müfessirler farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Söz konusu ifade ile zekâtın kastedildiğini öne süren müfessirler olduğu gibi, zekâtın hicretten sonra Medine Dönemi’nde farz kılındığını dikkate alarak bununla müminleri nisab ve oranları belli olacak olan farz zekâta alıştıracak maddi fedakârlıkların kastedildiğini ileri sürmüşlerdir.³⁵

Zâriyat ve Meâric surelerinin Mekke Dönemi’nde nazil oldukları dikkate alındığında söz konusu ayetlerde geçen “hak” ve “hakkun ma’lûm” ifadeleriyle Medine Dönemi’nde belirlenen zekât nisabının ya da nisabı ve oranları belirlenmiş farz zekâtın kastedilmediği anlaşılmaktadır. Ancak gerek söz konusu iki ayette gerekse de konu ile ilgili başka ayetlerde³⁶ geçen ifadelerden, İslâm’ın Mekke Dönemi’nden itibaren varlıklı insanların mallarında yoksul ve yoksun insanlar için belli bir payı hak olarak belirlemiş olduğu söylenebilir. Bu durum, İslâm’ın baştan itibaren sosyal ve iktisadi

³¹ Zâriyât, 51/19; Enâm, 6/141.

³² Meâric, 70/24.

³³ Bakara, 2/219.

³⁴ Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, Dâru’l-Kutubi’l-Misriyye, Kahire, 1964, XVII, 38; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu’l-Kadir*, Dâr-u İbn Kesir, Dimeşk, 1993, V, 101; İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrir ve’t-Tenvir*, ed-Dâru’l-Tunusiyye, Tunus, 1984, XXVI, 351; Yazır, VII, 230. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Çiftci, Ali, *Mekki Sureler Bağlamında Kur’an’da İnfak-Zekât İlişkisi* (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2009, 242-249.

³⁵ Kurtubî, XVIII, 291; Şevkânî, *Fethu’l-Kadir*, V, 350; Tantâvî, Muhammed Seyyid, *et-Tefsîru’l-Vasit li’l-Kur’âni’l-Kerim*, Dâru’n-Nahda, Kahire, 1998, XV, 101.

³⁶ Enâm, 6/141; İsrâ 15/26; Rum 30/38.

adalete verdiği önemin bir göstergesi olarak kabul edilebileceği gibi, İslâm ahkâmının tedrici metodu dikkate alındığında, mezkûr ifadelerle baştan itibaren İslâm'ın mülkiyet konusunda kendine has paradigmasını müntesiplerine benimsetmeye dönük maddi fedakârlıklar çerçevesinde, zamanla nisab ve oranları belli olacak zekât ibadetinin alt yapısını oluşturmaya yönelik hazırlıklar olarak da değerlendirilebilir.

Zekât nisabıyla ilişkilendirilen ve bu konuda en çok gündeme alınan Kur'ân kavramı, Bakara suresi 219. ayette geçen “el-afv (العفو)” kelimesidir. Söz konusu kelime “عفا” fiilinden türemiş bir mastar olup sözlükte, “yok etmek, silip süpürmek, görünmeyecek hâle getirmek; affetmek, bağışlamak; muaf tutmak; (hastalıktan) iyileştirmek; iyilik, fazlalık, artık” gibi anlamlara gelmektedir.³⁷ Kelime, değişik türevleriyle Kur'ân'da 31 âyette 35 kez³⁸ “af/bağış” ve “affetme/bağışlama” temel anlamında kullanılmıştır. Söz konusu kavram (العفو) marife/belirli şekliyle Kur'ân'da iki yerde geçmektedir; Kur'ân'ın nüzul sürecinde kelime, ilk olarak (A'râf 7/199)³⁹ ayetinde, ikinci olarak da (Bakara 2/219) ayetinde geçer.⁴⁰

A'raf suresi, Mekki bir suredir.⁴¹ Daha önce de belirtildiği gibi konusu, nisabı ve oranları ile zekât Medine Dönemi'nde farz kılınmıştır. Hâl böyle olunca söz konusu ayetin zekât nisabı için delil olması mümkün görülmektedir. Ancak buradaki “el-afv” kavramının, zekât nisabı için delil olduğu iddia edilen ayetteki (Bakara 2/219) kavramla aynı formatta kullanılmış olması, söz konusu kavramın Kur'ân bütünlüğü içindeki anlamını tayin etmek açısından ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Zira böyle bir yaklaşım, konunun daha sağlıklı bir zemine oturtulmasına büyük katkı sağlayabilir. Konu ile ilgili tefsir kitaplarına bakıldığında buradaki “el-afv” kelimesine, malın ihtiyaçtan fazlası ve insan ilişkilerinde hoşgörülü ve bağışlayıcı olma şeklinde iki temel anlam verildiği görülür.⁴² Surenin Mekki olduğu dikkate alındığında buradaki el-afv kelimesinin, ihtiyaç fazlası maddi fedakârlıkta bulunmayı, beşeri ilişkilerde bağışlayıcı ve hoşgörülü olmayı ifade ettiği söylenebilir.⁴³

³⁷ Isfahâni, Rağıb, *Müfredât-ü Elfâzî'l-Kur'ân*, Dârü'l-Fikr, Dimeşk, 1992, 574, “عفو” md.; İbn Manzûr, XV, 72-79 “عفو” md.; Mutçalı, “عفو” md.

³⁸ <http://tanzil.net/#search/root/عفو>, 10.10.2012.

³⁹ Ayetin meali şöyledir: “*Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir.*”

⁴⁰ Ayetin meali şöyledir: “*Sana içki ve kumarı sorarlar. Deki: “Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından daha büyüktür.” Yine sana Allah yolunda ne harcayacaklarını soruyorlar. Deki: “Afvı/İhtiyaçtan arta kalan.” Allah, böyle ayetlerini açıklıyor ki düşünesiniz.*”

⁴¹ Kurtubî, VII, 160; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 213; İbn Âşûr, VIII-B, 6; Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâr-u İhyâ'î'l-Kutubî'l-Arabîyye, Kahire, 1963, II, 361.

⁴² Kurtubî, VII, 346; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, II, 318; İbn Âşûr, IX, 226, 227; Derveze, II, 552. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Çiftci, 250-269.

⁴³ Yazır, IV, 240.

Zekât nisabı ile ilgili asıl üzerinde durulması gereken ayet, Bakara suresinin 219. ayetidir. Söz konusu ayetin birinci bölümü içki ve kumarın hükmüyle alakalı olduğundan, burada ayetin ikinci kısmı üzerinde durulacaktır. Ayette geçen “العفو” kelimesi, Hz. Peygamber (s.a.s.)’e neyi infak edeceklerini soranlara verilen bir cevaptır. Söz konusu kelimenin anlamı ile ilgili olarak tefsir kitaplarında birçok görüş ileri sürülmüştür. Bu anlamları şu şekilde özetlemek mümkündür: Fazla (aile halkının nafakasından arta kalan) mal, infak ya da tasadduk edenin gözüne görünmeyen az miktardaki mal, israf ve cimriliğe kaçmadan yapılan infak, az ya da çok verilen şey, zenginlikten sonra verilen sadaka, malın iyi ve temiz olanı, farz olan zekât.⁴⁴ Kelimenin anlamı ile ilgili sahabe arasında bir ittifak sağlanamadığı gibi, sonraki âlimler de bu konuda görüş birliğine varamamışlardır. Ancak müfessirlerin çoğunluğu ayette geçen “العفو” kelimesini “kişinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin zaruri ihtiyaçlarından arta kalan fazla mal” olarak anlamışlardır.⁴⁵ Ayetin ilgili kısmı Türkçe meallerin birçoğunda da bu anlamıyla aktarılmıştır.⁴⁶

Bakara suresi 219. ayetinin ilgili bölümü, acaba zekât nisabına delil olabilir mi? Ya da kişinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin zaruri ihtiyaçlarından arta kalan her mal zekât konusu olur mu? Aslında bu ayet ile ilgili tartışma daha çok ihtiyaç fazlası malların kenz kabul edilip edilmediği ile ilgilidir. Sahabe döneminden beri, bir Müslümanın sahip olduğu ihtiyaç fazlası malını Allah yolunda infak etmemesi, Tevbe suresi 34 ve 35. ayetlerinde⁴⁷ dile getirilen kenz kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği, dolayısıyla bu durumun ilgili ayetlerde dile getirilen azabı gerektirip gerektirmediği tartışılmaktadır.⁴⁸

⁴⁴ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân fi Têvîli'l-Kur'ân* (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Muessesetu'r-Risâle, byy, 2000, IV, 337-344; İbn Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, I, 214. Geniş bilgi için ayrıca bkz. Çiftçi, 250-269.

⁴⁵ Taberî, IV, 337-344; Serahsî, II, 150; Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir, *Tefsîr-u Celâleyn*, Dâru'l-Mârifet, Beyrut, ty., 46; Yazır, II, 88.

⁴⁶ Ayetin ilgili kısmını Türkçe meallerdeki karşılığı için örnekler: Diyanet İşleri Başkanlığı: “*Ne sarfedeceklerini sana sorarlar, de ki: Artanı!*”; Elmalılı Hamdi Yazır: “*Yine sana neyi infak edeceklerini soruyorlar. De ki: İhtiyaçtan fazlasını infak edin.*”; Süleyman Ateş: “*Ve sana Allah yolunda ne vereceklerini soruyorlar. De ki: ‘Af (yani ihtiyaçlarımızdan fazlasını veya helal ve güzel olan şeyleri verin!)*”; Suat Yıldırım: “*Bir de senden hayır olarak ne harcıyacıklarını sorarlar. De ki: İhtiyacımızdan artanı harcıyım.*”; Ali Buluç: “*Ve sana neyi infak edeceklerini sorarlar. De ki: İhtiyaçtan artakalanı.*”

⁴⁷ İlgili ayetlerin anlamı şöyledir: 34. ayet: “*Ey inananlar! Hahamlar ve rahiplerin çoğu, insanların mallarını haksızlıkla yerler. Allah yolundan alkoyarlar. Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda sarfetmeyenlere can yakıcı bir azabı müjdele.*” 35. ayet: “*Bunlar cehennem ateşinde kızdırıldığı gün, alınları, böğürleri ve sırtları onlarla dağlanacak, ‘Bu, kendiniz için biriktirdiğinizdir; biriktirdiğinizi tadın’ denecek.*”

⁴⁸ Konu ile ilgili geniş açıklamalar için bkz. Gül, Ali Rıza, “Kur’ândaki İnfak kavramının Anlam Yelpazesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, VIII, 251-253.

Öncelikle şunun belirtilmesi gerekir ki, burada kullanılan “العفو” kelimesi, neyi infak edeceklerini soranlara verilen bir karşılıktır. Yani, burada söz konusu olan neyin zekât olarak verileceği değil; neyin infak edileceğidir. Kur’ân’da “zekât” yerine zaman zaman “sadaka” kavramı kullanılmış olsa da “infak”ın “zekât” yerine kullanıldığı olmamıştır. İnfak; zekât, sadaka ve diğer harcamaları da içeren çok kapsamlı bir kavramdır. Dolayısıyla neyin infak edileceği sorusuna verilen cevap, neyin nisab olması gerektiği sorusuna cevap olamaz. İnfak kavramının zekât ya da sadaka kavramından farklı anlama sahip olduğunu Kur’ân ayetleri ile delillendirmek mümkündür. Mesela Bakara suresi 215. ayette “Sana neyi infak edeceklerini soruyorlar.” şeklinde aynı formattaki soruya verilen cevapta, başta anne babanın sayılması, infakın zekâttan farklı bir içeriğe sahip olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Zira zekâtın ödeneceği yerlerin sayıldığı Tevbe suresinin 60. ayetinde anne baba zikredilmemektedir. Zekâtın anne babaya verilmeyeceği hususunda İslâm hukukçuları arasında bir ihtilaf da söz konusu değildir.⁴⁹ Aynı şekilde Kehf suresi 42. ayette⁵⁰ “انفق” fiili bağ bahçeye yapılan “masraf” anlamında kullanılmıştır. Oysaki kişinin kendi bağına ya da menkul, gayr-i menkul servetine yaptığı masraf zekât olarak değerlendirilemez. Konu ile ilgili diğer bir ayet, Mümtehine suresinin 11. ayetidir.⁵¹ Burada ise “انفق” fiili evlilik sırasında erkeğin kadına verdiği “mehir” anlamında kullanılmıştır. Talak suresi 6 ve 7. ayetlerinde ise söz konusu fiil emir kipiyle “nafaka” anlamında kullanılmıştır.⁵² Bu durumda, Bakara suresi 219. ayette geçen “العفو”/fazlalık kelimesi neyi ifade etmektedir? Şimdi bu soruya cevap bulmaya çalışalım:

Ayetlerin iniş sebeplerinin ve ortamının bilinmesi, Kur’ân’ın doğru anlaşılmasında hayati bir öneme sahiptir. Bakara suresi Medenî bir suredir. Hatta kronolojik sıraya göre hicretten sonra Medine’de nazil olan ilk

⁴⁹ Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Umm*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût, 1971, II, 87; İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1984, II, 482; Sâbık, es-Seyyid, *Fıkhu’s-Sünne*, el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut, 2010, I, 299.

⁵⁰ İlgili ayetin meali şöyledir: “Nütekim, ürünleri yok edildi; bağın altüst olmuş çardakları karşısında, sarfettiği/infak ettiği emeğe içi yanarak ellerini oğuşturup “Keşke Rabbime kimseyi ortak koşmasaydım” diyordu.”

⁵¹ İlgili ayetin meali şöyledir: “Eğer eşleriniz(e sarfettiğiniz mehirler)den herhangi bir şey kâfirilere gider de, sonra (onlardan size kaçan kadınlar çıkar ve bu kez mehir ödeme) sıra(sı) size gelirse eşleri giden (mü’minlere), harcadıklarının mislini verin. İnanduğunuz Allaha gelmekten sakının.”

⁵² Konu ile ilgili ayetlerin meali şöyledir: 6. ayet: “Boşadığınız, fakat iddeti dolmamış kadınları gücünüz nispetinde, kendi oturduğunuz yerde oturtun. Onları sıkıntıya sokmak için zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler, doğurmalarına kadar nafakalarını verin. Çocuğu sizin için emzirirlerse, onlara ücretlerini ödeyin; aramızda uygun bir şekilde anlaşın; eğer güçlükle karşılaşırsanız çocuğu başka bir kadın emzirebilir.” 7. ayet: “Varlıklı olan kimse, nafakayı varlığına göre versin; rızıkı ancak kendisine yetecek kadar vermiş olan kimse, Allah’ın kendisine verdiğinden versin; Allah kimseye, verdiği rızıkı aşan bir yük yüklemez. Allah, güçlükten sonra kolaylık verir.”

suredir.⁵³ Dahası surenin büyük bir kısmı hicretten sonraki ilk iki yılda nazil olmuştur.⁵⁴ Dolayısıyla, Bakara suresinin konuyla ilgili ayetinin de bu süreçte nazil olduğunu düşünmek mümkündür.

Müslümanların Mekke’de yıllarca maruz kaldıkları sosyal, siyasi ve ekonomik boykottan sonra Medine’ye hicretleri, Medine’de olağanüstü bir durumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁵⁵ Muhacirler, ancak beraberinde getirebildikleri eşyaları ile yeni İslâm yurduna hicret etmişlerdi. Her birinin bir eve ve çalışabilecek bir işe ihtiyaçları vardı. Hz. Peygamber (s.a.s.), toplumda meydana gelen bu olağanüstü durumu fark ederek, her bir muhaciri bir ensar ile kardeş ilan etti.⁵⁶ İnfak ile ilgili ayetlerin bu dönemde nazil olan Bakara süresinde yoğun bir şekilde yer alması, Medine’deki bu olağanüstü hâlin bir belgesi niteliğindedir.⁵⁷ Haşr suresinin 2-9 ayetlerinden, bu durumun Müslümanların Nadiroğullarını Medine’den çıkardıkları hicri dördüncü yıla kadar devam ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁸ Zira söz konusu Yahudi kabilesinin sürülmesinden elde edilen gelirler, toplumda iktisadi adaleti gerçekleştirecek bir şekilde özellikle yurtlarından ve mallarından edilmiş fakir muhacirlere dağıtılmıştır.⁵⁹ İşte “العفو”/“fazlalık” hicretle birlikte Medine’de özellikle iktisadi anlamda meydana gelen dengesizliğin giderilmesi, evlerini ve ailelerini bırakıp gelen muhacirlerin durumlarının düzeltilmesi için Hz. Peygamber (s.a.s.)’e neyi infak edeceklerini soran sahabenin sorusuna verilen bir cevaptır. Bu cevap karşısında ensar, muhacir din kardeşleriyle evlerini ve tarlalarını paylaşmış ve onların gerek duyduğu diğer ihtiyaçlarını güçleri nispetinde karşılamışlardır.⁶⁰ Aralarında kardeşlik akdi kurulan kimselerin, belli bir döneme kadar birbirlerine mirasçı olduklarına dair yorumlar bile yapılmıştır.⁶¹ Ancak, belli zamandan sonra Medine toplumunda ekonomik istikrar sağlanınca Ensar’ın muhacir kardeşlerine yardım için verdiği bahçeler kendilerine iade edilmiştir.⁶²

⁵³ Suyûtî, Celeleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, el-Hey’etu’l-Mısriyyetü’l-‘Ammetü lil Kitâb, byy., 1974, I, 43; Yazır, I, 139.

⁵⁴ Mevdûdî, Ebu’l-A’lâ, *Tefhimu’l-Kur’ân*, çev. Ali Bulaç vd., İnsan Yayınları, İstanbul, 1986, I, 39; Esed, Muhammed, *Kur’ân Mesajı Meal-Tefsir*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2000, 3.

⁵⁵ Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık ve Ticaret, İstanbul, 1991, I, 113, 114.

⁵⁶ Buhârî, “Kefâle”, 1; İbn Kesir, Ebu’l-Fida İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Dâr-u İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, byy, 1988, III, 277-280.

⁵⁷ Bakara suresi 261-274 ayetleri infakı bütün detayları ile ele almaktadır.

⁵⁸ Mevdûdî, VI, 179,180.

⁵⁹ Bkz. Haşr, 59/6-9; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Kutub, Seyyid, *Fi Zılâli’l-Kur’ân*, çev. Yakup Çiçek vd., Hikmet Yayınları, İstanbul, 1995, XI, 301-305; Mevdûdî, VI, 193.

⁶⁰ İbn Kesir, III, 279.

⁶¹ İbn Kesir, III, 277.

⁶² Mevdûdî, VI, 193.

Böyle olağanüstü bir durum için gelen bir hükmün zekât nisabı için ölçü alınması düşünülemez. Zira olağanüstü durumlara ait hükümler bu hâlin varlığı ile muvakkattir. Kamil Miras'ın "Zekât ayeti nâzil olana kadar bu ayet-i kerimede haber verildiği üzere havâic-i zarûriyeden fazlası tamâmen tasadduk edilirdi ki, hakikaten çok güçtü. Zekât teşri buyrulduktan sonra bu yoldaki infak nesh edildi"⁶³ şeklindeki değerlendirmesi de konu ile ilgili yaklaşımımızı doğrular niteliktedir.

Toplumlar için aslolan durum istikrardır. Olağanüstü durumlar için vazedilen hükümleri, normal zamanlar için geçerli saymak, toplum için belirlenen başka hükümleri işlevsiz hâle getirebilir. Mesela, her fazla malın zekât olarak verilmesi, İslâm hukukundaki miras ile ilgili ayetleri işlevsiz hâle getirebilir. Çünkü her artan malın zekât olarak verilmesi servet denilen bir olguyu ortadan kaldırır ve dolayısıyla da miras denilen bir hukuki muameleye de gerek bırakmaz.

Son tahlilde Kur'an "afv" ayetiyle infak eylemini konjonktürel bir düzleme oturtmuş, toplum fertlerinin çoğunun yoksul duruma düşmesi durumunda, ihtiyaçtan arta kalan malın tamamının infak edilmesini tavsiye etmiş, iktisadi hayatın normale dönmesi halinde artan maldan bir kısmının infakını yeğlemiştir.⁶⁴

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden anlaşılan şudur ki, Kur'ân'da zekât nisabına delil olabilecek ya da zekâta konu mallardan herhangi birisinin nisabını belirleyen sarih bir ayetin varlığını iddia etmek mümkün görülmemektedir.⁶⁵ Buna göre yapmamız gereken, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in konu ile ilgili sözlerini ve uygulamasını ortaya koymaktır. Zira birçok konuda olduğu gibi, zekât konusunda da uygulamaya ilişkin esaslar Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından açıklanmıştır.⁶⁶

2. Sünnette Nisab

Hz. Peygamber (s.a.s.)'den zekât nisabları ile ilgili sistematik bir bilgi bize kadar gelmiş değildir. Her ne kadar hayatının son dönemlerinde zekât nisabları ile ilgili bir tarife kaleme aldığını, bu tarifeyi zekât memurlarına göndermeden vefat ettiği, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in kendi dönemlerinde bu tarifeyi uyguladıkları rivayetleri varsa da,⁶⁷ zekâta tabi bütün mal-

⁶³ Miras, V, 34.

⁶⁴ Çiftci, 277.

⁶⁵ Hamidullah, II, 967.

⁶⁶ Gözübenli, 313.

⁶⁷ Ebu Yüsuf, Yakub b. İbrahim b. Habib el-Ensâri, *el-Harâc*, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, byy., ty, 89; Ebu

varlıkları ile ilgili nisabların yer aldığı bir rivayete rastlayamadık. Sünnetle belirlenmiş nisab miktarları hadis kitaplarında dağınık olarak yer almıştır. Konu ile ilgili rivayetlerin farklı oluşu mevzuu sistematik bir şekilde ele almayı da güçleştirmektedir. Zira rivayetlerin bir kısmı servetin sadece bir türüyle ilgili olurken, diğer bazı rivayetler birden fazla servet türüne ait nisablarla alakalı olabilmektedir.

Zekât nisablarıyla ilgili, Hz. Peygamber (s.a.s.)'den rivayet edilen en kapsamlı ve özlü hadis şöyledir: “Beş deveden aşağısı için zekât yoktur. Beş ukıyyeden az gümüş için zekât yoktur. Beş veskten az miktardaki hurmadan zekât yoktur.”⁶⁸ Görüldüğü gibi hadis birden fazla servet türünün nisabını (vergilendirilebilir servet türlerinin en alt limitini) belirlemektedir. Hadiste geçen deve, gümüş ve hurmayı; sırasıyla hayvansal servet, parasal servet ve toprak ürünleri için esas kabul edecek olursak, konuyu hadisteki sıra doğrultusunda şöyle özetlemek mümkündür:

Sünnetle ayrıntılı bir şekilde belirlenmiş zekâta tabi malların başında hayvansal servet gelir. Söz konusu serveti; deve, küçükbaş ve sığır olarak üç kategoride ele almak mümkündür. Konu ile ilgili rivayetlerde develerin nisabı 5 olarak belirlenmiş ve daha fazlasında ne oranda zekât alınacağı ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır.⁶⁹ Küçükbaş hayvanların nisabı ise 40 olarak belirlenmiş ve daha fazlasında ne oranda zekât alınacağı, ilgili rivayetlerde detaylı bir şekilde işlenmiştir.⁷⁰ Sığırların nisabı hususunda farklı rivayetler mevcuttur. Bazı rivayetlerde bu nisabın develerdeki gibi olduğu⁷¹ bildirilmekle birlikte daha sağlam kabul edilen rivayetlerde adı geçen hayvansal servetin nisabı 30 olarak belirlenmiş ve daha fazlasında ne oranda zekât alınacağı ayrıntıya girilmeden belirtilmiştir.⁷²

Sünnetle nisabı belirlenen diğer bir servet türü paradır. Hz. Peygamber (s.a.s) döneminde nakit olarak kullanılan para dirhem ve dinardır. Dirhem gümüşten yapılmış Sasani/İran para birimi,⁷³ dinar ise altından yapılmış Bi-

Ubeyd, 477; İbn Mâce, “Zekât”, 13; Ebu Dâvud, “Zekât”, 4; Tirmizî, “Zekât”, 4.

⁶⁸ Buhârî, “Zekât”, 42; Muslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahih*, (Thk. Muhammed Fuâd Abdullbâkî), Dâr-u İhyâ'it-Turâsî'l-Arabîyee, Beyrut, 1954, “Zekât”, 12; İbn Mâce, “Zekât”, 6; Ebu Dâvud, “Zekât”, 1; Tirmizî, “Zekât”, 7; Nesâî, “Zekât”, 18.

⁶⁹ Buhârî, “Zekât”, 38; İbn Mâce, “Zekât”, 9; Ebu Dâvud, “Zekât”, 4; Nesâî, “Zekât”, 5.

⁷⁰ Tarife için bkz. Buhârî, “Zekât”, 38; İbn Mâce, “Zekât”, 13; Ebu Dâvud, “Zekât”, 4; Nesâî, “Zekât”, 5.

⁷¹ Ebu Ubeyd, 469; İbn Zenceveyh, II, 851.

⁷² İbn Mâce, “Zekât” 12; Ebu Dâvud, “Zekât” 4; Tirmizî, “Zekât”, 5; Nesâî, “Zekât”, 8; İbn Zenceveyh, II, 837. Her iki sünen sahibi de, hadisi rivayet eden Abdullah'ın sahabilerden hangi Abdullah olduğu konusunda herhangi bir bilgi vermemiştir. Ancak *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* adlı eserin VII. Cildin 358 sahifesinde 2017 nolu hadiste İbrahim Canan buradaki raviyi Abdullah ibn Mesud olarak vermektedir.

⁷³ Sahillioğlu, “Dirhem”, *DİA*, IX, 369.

zans para birimidir.⁷⁴ Konu ile ilgili rivayetlerde 190 dirheme kadar gümüşün zekâttan istisna tutulduğu bu miktarın 5 ukiyye/200 dirheme ulaşması durumunda her 40 dirhemden 1 dirhem zekât olarak verilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁷⁵ Hz. Ali'den gelen bir rivayet dışında altın para olan dinar ile ilgili *Kutub-i Sitte*'de bir rivayete rastlayamadık. Adı geçen rivayetin de Hz. Ali'nin ya da Hz. Peygamber (s.a.s.)'in sözü olduğu hususunda tereddüt edilmiştir.⁷⁶ Ancak Ebu Ubeyd (v. 224/838), *Kitâbu'l-Emvâl* adlı eserinde Hz. Peygamber (s.a.s.)'den "20 miskaldan az altından ve daha az dirhemden sadaka yoktur."⁷⁷ şeklinde bir hadis rivayet etmiştir. Konu ile ilgili rivayetler bir bütün olarak ele alındığında dinarın zekât nisabı ile ilgili rivayetlerin o dönemin uygulamasını aktaran sahabe sözleri olduğunu söylemek mümkün görülmektedir.⁷⁸

Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından nisabı belirlenmiş diğer bir servet türü ise tahıl ürünleridir. Konu ile ilgili rivayetlerde hurma, dane gibi toprak mahsullerinin nisabı 5 vesk⁷⁹ olarak belirtilmiştir.⁸⁰

Zekât nisabları ile ilgili verilen bu bilgilerden sonra şimdi de çağdaş vergi sistemlerinde nisab kavramını da içeren matrah kavramına geçebiliriz.

II. Matrah Kavramı

A. Tanımı

Matrah kelimesi, Arapçada atmak, fırlatmak, arz etmek, uzaklaş(tır)mak⁸¹ gibi anlamlara gelen "طرح" fiilinden türemiş ism-i mekân (yer ismi) dir.⁸² Sözlükte; atılacak yer, uzak yer anlamına gelir.⁸³ Şemseddin Sâmî *Kâmûs-ı Türki* adlı eserinde "طرح" kelimesinin anlamı kapsamında "vergi tarh etmek" şeklinde bir örneklemede bulunmaktadır.⁸⁴ Sâmî, "مطروح" kavramı ile alakalı olarak da "tayin ve teklif edilmiş (vergi)" örneğini vermektedir.⁸⁵ Matrah

⁷⁴ Sahillioğlu, "Dinar", *DİA*, IX, 352.

⁷⁵ Gümüşün nisabının 5 ukiyye/200 dirhem olduğuna dair bkz. Buhârî, "Zekât", 42; Muslim, "Zekât" 12; İbn Mâce, "Zekât", 6; 190 dirhem gümüşün zekattan istisna edildiğine dair bkz. Ebu Dâvud, "Zekât", 1; Tirmizi, "Zekât", 7; Nesâî, "Zekât", 18. Ebu Dâvud, "Zekât", 4; Tirmizi, "Zekât", 3; Nesâî, "Zekât", 18.

⁷⁶ Ebu Dâvud, "Zekât", 4.

⁷⁷ Ebu Ubeyd, 501/1113.

⁷⁸ İbn Mâce, "Zekât", 4.

⁷⁹ Vesik 60 sa' olan bir hacim ölçüsüdür. 5 vesik 300 sa' eder. Sa' ise dört koşam (iki avuç dolusu) gelen bir hacim ölçüsüdür. Dolayısıyla tahıl ürünlerinin nisabı 1200 koşamdır.

⁸⁰ Buhârî, "Zekât", 42; Muslim, "Zekât", 12; İbn Mâce, "Zekât", 6; Ebu Dâvud, "Zekât", 1; Tirmizi, "Zekât", 7; Nesâî, "Zekât", 18.

⁸¹ İbn Manzur, II, 528, "طرح" md.; Firûzâbâdi, I, 231, "طرح" md. Zebîdî, VI, 575, "طرح" md.

⁸² Uneys, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vasîl*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, ty., II, 553, "مطرح" md.

⁸³ İbn Manzur, II, 529, "طرح" md.; Uneys, II, 553, "مطرح" md.

⁸⁴ Sâmî, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türki*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, 880, "طرح" md.

⁸⁵ Sâmî, 1363, "مطروح" md.

kavramının Arapça sözlüklerde vergiyle ilişkilendirilmemiş olmasına karşın Osmanlıca sözlüklerde bu anlamda yer almış olması, adı geçen kelimenin sonraki zamanlarda yeni anlamlar kazanması ve Türkçeye özgü olması ile açıklanabilir.

Terim olarak matrah, kısaca, vergi borcunun hesaplanması için dayatılan temeli ifade eder. Daha teknik bir ifade ile matrah, vergi borcunu hesaplamak amacıyla vergi konusunun indirildiği teknik, fiziksel ya da ekonomik parasal büyüklüktür.⁸⁶

Verginin kanuniliği ilkesinden dolayı, vergi yasalarında olması gereken düzenlemelerden birisi de verginin matrahının ne olduğudur. Vergi mükellefi ile vergi konusunun var olması ve vergiyi doğuran olayın ortaya çıkmasıyla birlikte vergi borcu doğmuş olur. Vergi miktarının somut olarak ortaya çıkması için vergi oranlarının uygulanacağı bir miktar ya da değerin de bilinmesi gerekmektedir. İşte verginin hesaplanmasına temel oluşturan bu miktar ve değerlere matrah denilir.⁸⁷

Burada özellikle dikkat edilmesi gereken bir husus vardır ki o da vergi konusu ile vergi matrahının farklı şeyler olduğudur. Her ne kadar eskiden uygulanan baş vergisi ve yol vergisi gibi bazı vergilerde, vergi konusu ile matrah aynı görülmüşse de günümüzde bu tür vergiler yürürlükten kaldırılmıştır. Artık vergilerin konusu ile matrahı farklı şeyler olarak kabul edilmektedir. Vergi konusu, verginin üzerinden alındığı şeydir. Diğer bir ifade ile vergi konusu verginin kaynağını teşkil eden iktisadi unsurdur. Vergi matrahı ise vergi mükellefinden alınacak vergi miktarının hesaplanmasında esas alınan fiziki bir ölçü ya da ekonomik bir değerdir. Verginin hesaplanıp alınabilmesi için vergi konusunun bilinmesi yeterli değildir. Bunun için vergi konusunun bir değere indirgenmesi gerekmektedir. Vergiyi doğuran olayın ortaya çıkmasından sonra, verginin konusunu oluşturan şeylere, ilgili kanunda belirtilmiş olan muafiyet ve istisnalar ile diğer birtakım giderler göz önüne alınarak matrahlar tespit edilir. Örneğin, arazi vergisinin konusu, arazinin kendisi, matrahı ise arazinin değeridir. Söz konusu araziden alınacak vergi miktarı, vergi oranı ile arazi değerinin çarpımıyla hesaplanır. Aynı şekilde gelir vergisinin konusu gelirdir. Ancak bu gelir, o hâliyle verginin matrahını meydana getirmez. Verginin matrahını ortaya çıkarabilmek için, gelir vergisinde yer alan ve elde edilmiş gelir unsurlarıyla

⁸⁶ Heper, Fethi vd., *Vergi Hukuku*, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir, 2004, 88.

⁸⁷ <http://www.tdkterim.gov.tr/?kelime=matrah&kategori=terim&hng=md>, 06.03.2013; Kırbaş, Sadık, *Vergi Hukuku*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2008, 87.

ilgili muafiyet ve istisnalar ile o gelirin elde edilmesiyle ilgili kanunen düşürülmesi gereken giderlerin ve indirimlerin indirilmesiyle bulunacak safi tutar, gelir vergisinin matrahını meydana getirir.⁸⁸

B. Çeşitleri

Yukarıda matrah tanımında görüldüğü gibi; vergi matrahı, vergi konusunun miktarı olabileceği gibi, değeri de olabilmektedir. Buna göre vergi matrahlarının fiziksel ölçü ya da ekonomik değerle ifade edilmesine göre iki grupta incelenmektedir. Bunlar:

1. Spesifik/Miktar Esaslı Matrah

Vergi matrahı olarak vergi konusu unsurun; ağırlık, sayı, hacim ve uzunluk gibi fiziksel ve teknik özelliklerinin esas alınmasıyla elde edilen matraha “Spesifik Matrah” adı verilmektedir. Ülkemizdeki motorlu taşıtlar vergisi, araçların silindir hacmi, yaşı, taşıma kapasitesi, koltuk sayısı gibi teknik özelliklerine göre alındığından spesifik vergi matrahı uygulamasına örnek gösterilebilir.⁸⁹

2. Advalorem/Değer Esaslı Matrah

Vergi konusu unsurun ekonomik değerinin esas alınmasıyla alınan matraha da “Advalorem Matrah” denir. Mesela bir binanın parasal değeri advalorem matrahı olur.

Vergi borcunun hesaplanabilmesi için vergi konusu unsurun matrahının ve bu matraha uygulanacak tarifenin bilinmesi gerekir. Vergi borcu, vergi tarifesinin vergi matrahına tatbik edilmesiyle hesaplanır. Bunun için öncelikle matrahın parasal bir değer ya da adet, kilo, hacim gibi spesifik değerler olarak tespit edilmesi gerekir. Daha sonra bu değerler üzerine vergi tarifelerinden biri tatbik edilerek vergi miktarı hesaplanır. Buna göre, vergi matrahının parasal değer olarak belirlenip bunun belli bir oranının alınması durumunda, kıymet esasına dayalı (advalorem) tarifeden, miktar olarak belirlenip belli bir miktarının alınması durumunda ise spesifik tarifeden söz edilir.⁹⁰

Yukarıda verilen matrah çeşitlerinden günümüzde yaygın olarak kullanılanları ve vergi ilkelerine uygun düşeni değer esasına dayanan (advalo-

⁸⁸ Erginay, Engin, *Kamu Maliyesi*, Savaş Yayınevi, Ankara, 2010, 63; Kırbaş, 88; Heper, 88.

⁸⁹ Pehlivan, Osman, *Kamu Maliyesi*, Murathan Yayınevi, Trabzon, 2011, 103.

⁹⁰ Pehlivan, 106.

rem) vergi uygulamalarıdır. Bunun böyle olması, değer esasına dayanan vergi uygulamalarının, değer ve fiyat artışlarında dinamik bir özellik arz etmesindedir. Spesifik matrahlar sabit miktarlar olarak belirlendiğinden, zamanla meydana gelen fiyat artış ve düşüşleri vergi taraflarının mağduriyetine sebep olabilmektedir. Yaşanan bu olumsuzlukların düzeltilmesi için vergi kanunlarının yeniden düzenlenmesi gerekir. Vergi kanunlarının sık sık değişmesi vergi mükelleflerinin söz konusu kanunlara uyumunu zorlaştırdığı gibi vatandaşların vergi sistemine karşı güvenini de sarsabilir. Bu durum, vergilerin verimliliğini ve etkinliğini azalttığı gibi, vergilemede adaleti bozan bir etkiye de sebep olmaktadır. Hâl böyle olunca, sosyal ve ekonomik şartlara uyum gösteren advalorem matrah uygulamaları daha çok yaygınlık kazanmaktadır. Ancak, uygulama kolaylığı, anlaşılabilirliği ve daha az sorunlu olması gibi sebeplerle, zaman zaman miktar esasına dayanan (spesifik) vergi uygulamalarına da yer verilmektedir.⁹¹

III. Nisab-Matrah İlişkisi ve Zekât Nisablarının Yapısı

İlgili yerde de tanımlandığı gibi nisab; zekâtın vücutu için itibara alınan asgari mal miktarını ifade eder. Diğer bir ifade ile zekâtın hesaplanmasına temel teşkil eden zekât konusu malın asgari matrahıdır. Matrah ise, vergi borcunun hesaplanmasına temel oluşturan vergi konusu malların değerleridir. Bu değerler fiziki bir ölçü olabildiği gibi ekonomik bir değer de olabilir.

Nisab ve matrah kavramlarının tanımları dikkatle incelendiğinde bu iki kelimenin eş anlamlı sözcükler olmadığı görülür. Aradaki yakın anlam ilişkisinden dolayı her ne kadar bu iki kelime zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılsa da,⁹² dikkatli bir bakış, matrah kavramının, nisab kavramını da içeren daha geniş kapsamlı bir anlam yelpazesine sahip olduğunu fark eder. Matrahın nisab kavramını da içeren bir anlam genişliğine sahip olması, onun nisab kavramı yerine kullanılma imkânını da beraberinde getirmektedir. Hâl böyle olunca zekât nisabıyla, zekât konusu malların asgari matrahı kastedilmiş olur. Bu anlamda her nisab aynı zamanda matrah sayılmaktadır. Ancak her matrah nisab olarak kabul edilemez.

Daha önce de ifade edildiği gibi Kur'ân, Müslümanların mallarında yok-sullar için belli bir hak olduğunu belirtmekle birlikte, bu hakkın ne kadar

⁹¹ Erginay, 64; Akdoğan, 43; Kırbas, 88,89.

⁹² Fıkıh kitaplarında zekâta tabi malların matrahları verilirken kullanılan kelime "nisab"tır.

olduğu konusunda ayrıntıya girmez.⁹³ Zekât konusu malların matrahları ve bu matrahlara uygulanan oranlar, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından/ sünnetle belirlenmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından belli mal varlıkları için belirlenen bu nisablar günümüz vergi sistemlerindeki matrah çeşitleriyle ilişkilendirilebilir mi? Böyle bir ilişkinin sağlanabilmesi durumunda, söz konusu zekât nisabları modern vergi hukukundaki matrah çeşitlerinden hangisinden sayılmalıdır? Şimdi bu sorulara cevap olacak değerlendirmelerimize geçebiliriz.

Sünnetle belirlenmiş zekât nisabları; hayvansal servet, parasal servet ve tarım ürünlerinin nisabı olmak üzere üç kategoride ele alınabilir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından matrah ve tarifesi detaylı bir şekilde belirlenen zekât konusu servet, hayvansal servettir. Söz konusu servetin matrah ve oran bakımından develer, küçükbaşlar ve sığırlar olarak üç kategoride ele alındığı görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bu üç sınıf hayvansal servet için belirlemiş olduğu matrah ve tarifeler değişik hadis kitaplarında ayrıntılı bir şekilde rivayet edilmiştir. Hadis kitaplarındaki develere ait zekât matrah ve tarifesi şöyledir:⁹⁴

S.No	Deve Sayısı	Zekâtı	Açıklama*
1	5-9	1 Şât	1 Koyun
2	10-14	2 Şât	2 Koyun
3	15-19	3 Şât	3 Koyun
4	20-24	4 Şât	4 Koyun
5	25-35	1 Bintu Mehâd	2 yaşında 1 dişi deve
6	36-45	1 Bintu Lebûn	3 yaşında 1 dişi deve
7	46-60	1 Hikka	4 yaşında 1 dişi deve
8	61-75	1 Cezea	5 yaşında 1 dişi deve
9	76-90	2 Bintu Lebûn	3 yaşında 2 dişi deve
10	91-120	2 Hikka	4 yaşında 2 dişi deve

⁹³ Zâriyât, 51/19; Meâric, 70/24.

⁹⁴ Buhârî, "Zekât", 38; İbn Mâce, "Zekât", 9; Ebu Dâvud, "Zekât", 4; Nesâî, "Zekât", 5.

* Tablo için bkz. Karadâvî, Yûsuf, *Fıkhü'z-Zekât*, Müessesetü'r-Risâle, II. Baskı, Beyrut, 1973, I, 174.

Hız. Ali'den gelen bir rivayet⁹⁵ hariç tutulursa, İslâm âlimleri, 5 ile 120 arasındaki develerin matrah ve tarifesinin yukarıdaki tabloda gösterildiği şekilde olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁹⁶ Deve sayısının 120'yi aşması durumunda, İslâm hukukçularının çoğunluğu, her 40 deve için 3 yaşındaki bir dişi deve, her 50 deve için ise 4 yaşındaki bir dişi devenin zekât olarak verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.⁹⁷

Hız. Peygamber (s.a.s.) tarafından küçükbaş hayvanlar (koyun ve keçi) için belirlenen asgari matrah 40'tır. Küçükbaş hayvanların asgari matrahı için 1 koyun zekât olarak belirlenmiştir. Ancak söz konusu hayvanlar için belirlenen bu 1/40'lik oran, sadece asgari matrah için geçerlidir. Diğer bir ifade ile küçükbaş hayvanların tarifesi sabit oranlı bir tarife değildir. Kaynaklarda geçen konu ile ilgili tarife şöyledir:⁹⁸

S.No	Matrah	Zekât Miktarı
1	1-39	Zekâttan istisnadır
2	40-120	1 Adet
3	121-200	2 Adet
4	201-399	3 Adet
5	400-499	4 Adet
6	500-599	5 Adet

Hayvansal servetin diğer bir sınıfını sığırlar oluşturmaktadır. Sığırların zekât matrah ve tarifesi ile ilgili İslâm hukukçularının çoğunluğunun görüşü esas alınırca, sığırların matrah ve tarifesi, her 30 sığırdan bir yaşını doldurmuş bir dana, her 40 sığırdan da iki yaşını doldurmuş bir düvenin zekât olarak verilmesi gerekmektedir.⁹⁹

⁹⁵ Ebu Dâvud, "Zekât", 4. Bu rivayetin konu ile ilgili diğer rivayetten farkı 25 deve için 5 koyun zekât olarak takdir edilmiş olması. Oysaki diğer rivayetlerde söz konusu deve sayısı için 2 yaşında bir dişi deve zekât olarak takdir edilmiştir.

⁹⁶ Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve Vilâyâtü'd-Diniyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, Beyrut, 1990, 205; Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000,117; Serahsi, II, 150; İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 2004, II, 20; Karadâvi, I, 174.

⁹⁷ Serahsi, II, 151; İbn Rüşd, II, 20; konu ile ilgili hadisler için bkz. Buhâri, "Zekât", 38; İbn Mâce, "Zekât", 9; Ebu Dâvud, "Zekât", 4; Nesâi, "Zekât", 5.

⁹⁸ Tarife için bkz. Buhâri, "Zekât", 38; İbn Mâce, "Zekât", 13; Ebu Dâvud, "Zekât", 4; Nesâi, "Zekât", 5.

⁹⁹ Mâverdi, 206; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhiri, *el-Muhallâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, IV, 93; Serahsi, II, 187.

Hayvansal servet ile ilgili belirlenen matrahlar dikkatle incelendiğinde, sözü edilen zekât konusu unsurun matrahlarının sayısal olarak belirlendiği görülecektir. Hayvansal servet için belirlenen matrah fiziksel bir özellik arz ettiğinden spesifik matrah grubunda değerlendirilmesi gerekmektedir. Ancak konu ile ilgili bazı rivayetler, söz konusu matrahların -her ne kadar sayısal olarak belirlenmişse de- ekonomik bir değere dayandırılabilceğini ortaya koymaktadır. Develerin zekâtı ile ilgili bir rivayette, zekâtı alınacak develer için uygun yaşta bir devenin olmaması durumunda, aradaki yaş farkının iki koyun ya da yirmi dirhemle telafi edilmesi istenmektedir.¹⁰⁰ Buna göre o zamanın piyasasında bir koyunun ekonomik değeri 10 dirhem olarak belirlenmiş olmaktadır. Konu ile ilgili başka bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.s.)'in zekât malları arasında yaşlı bir deve görmesi üzerine zekât memurunu kastederek “Allah bu deve sahibinin müstehakkını versin.” buyurmuştur. Memur: “Ey Allah'ın resulü onu daha değersiz olan iki zekât devesi ile değiştirdim.” deyince, Hz. Peygamber (s.a.s.) “İşte bu oldu.” buyurdu.¹⁰¹ Burada da iyi bir devenin daha değersiz olan iki deve ile değiştirilmesinden, develerin yaşlarına bağlı olarak kıymetlendirildiğini çıkarabiliriz. Hâliyle sayısal olarak belirlenmesinden dolayı, hayvansal servetin matrahı her ne kadar spesifik matrah çeşidinden sayılsa da, ekonomik bir değere dayanmasından ötürü de zımnen advalorem matrah türünde kabul edilmeye de müsait görülmektedir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından asgari matrahı belirlenen diğer bir servet türü paradır. Bu dönemde tedavüldeki para birimi dinar ve dirhemdi. Söz konusu paralar için belirlenen asgari matrah dirhem için 200 (iki yüz),¹⁰² dinar için 20 (yirmi)dir.¹⁰³

Kendilerine mahsus para birimleri olmayan Araplar, dinar ve dirhemi para birimi olarak kullandıkları gibi, birer ölçü birimi olarak da kullanmışlardır.¹⁰⁴ Diğer bir ifade ile bu iki para biriminin itibari değeri ile reel değeri birbirine eşit sayılırdı. Bu iki para birimi, sayılarak kullanıldığı gibi tartılarak da muameleye tabi tutuluyordu.¹⁰⁵ Paranın bu özelliği, iktisat

¹⁰⁰ Buhâri, “Zekât”, 37; İbn Mâce, “Zekât”, 10; Ebu Dâvud, “Zekât”, 4; Nesâî, “Zekât”, 5, 10.

¹⁰¹ Beyhâkî, Ebu Bekir Ahmed b. El-Huseyn, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003 “Zekât”, 35.

¹⁰² Buhâri, “Zekât”, 42, 56; Muslim, “Zekât”; Nesâî, “Zekât”, 18.

¹⁰³ Ebu Dâvud, “Zekât”, 4; İbn Mâce, “Zekât”, 4; Dârekutni, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünen*, Mussestu'r-Risâle, Beyrut, 2004 “Zekât”, 2.

¹⁰⁴ Sahillioğlu, “Dirhem”, IX, 369.

¹⁰⁵ Erkal, Mehmet, “İslâm'ın İlk Devirlerinde Para ve Zekât Nisabının Hesaplanması”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, İstanbul, 1985, 79-82.

dilinde *mal-para* olarak ifade edilir.¹⁰⁶ Paranın hem tartılarak hem de sayılarak kullanılması, parasal servet için belirlenen nisabın, mevcut matrah çeşitlerinden hangisine dâhil olduğu sorusunu beraberinde getirmektedir. Mesela gümüş için belirlenen 200 dirhem bir yönüyle ekonomik bir değer ifade etmesi, onu değer esaslı advalorem matrah çeşidinde olmasını gerektirirken, ağırlık şeklinde fiziki bir ölçü olması ise spesifik matrah çeşidinde olmasını gerektirmektedir. Diğer bir ifade ile gümüş ve altın paranın *mal-para* olma özelliği, bunların iki matrah çeşidinde de sayılmasına imkân vermektedir. Ancak madenî para sisteminde asolan gümüş paradır.¹⁰⁷ Parasal servet için zekât nisabında ölçü alınan asıl para birimi de aynı şekilde gümüştür.¹⁰⁸ Bu dönem piyasasında bulunan gümüş paraların/dirhemlerin belli bir standartta olmadıkları ve dolayısıyla daha çok tartılarak mübadele edildikleri¹⁰⁹ dikkate alındığında, parasal servet için belirlenen matrahın spesifik matrah kapsamında olduğu söylenebilir. Hakkında sağlam bir rivayet olmamakla birlikte altının nisabı için takdir edilen miktar da 20 miskaldır. Miskalin de ağırlık ölçüsü olduğu dikkate alındığında altın için takdir edilen matrahın da spesifik matrah çeşidi olduğu söylenebilir. Son tahlilde özellikle gümüş paraların standart bir yapıda olmaması, madenî paraları öncelikli olarak spesifik matrah türünde saymayı gerektirirken, bu iki madenî paranın itibarî değeri ile reel değerlerinin birbirine eşit olmasından ötürü advalorem matrah türünde sayılması da mümkün görülmektedir.

Altın ve gümüş dışındaki ticaret mallarının nisabı ile alakalı olarak Hz. Peygamber (s.a.s.)'in uygulamasıyla ilgili bir bilgiye sahip değiliz. Ancak İslâm âlimlerinin çoğunluğu, söz konusu serveti, Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde hem mal hem de para olarak kabul edilen altın ve gümüşe benzeterek, bu iki maden için belirlenen nisab ve zekât oranının diğer ticari sermaye için de geçerli olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre en az 200 dirhem gümüş veya 20 miskal altın değerindeki ticaret malı %2,5'lik bir oran ile çarpılarak zekâtı hesaplanır.¹¹⁰ Dolayısıyla parasal servetin matrah çeşidi ile ilgili değerlendirmeler, ticarî sermayenin matrahı için de geçerlidir denebilir.

¹⁰⁶ Orman, Sabri, *İktisat, Tarih ve Toplum*, Küre Yayınları, İstanbul, 2001, 185.

¹⁰⁷ Sahillioğlu, "Dinar", IX, 352-355, "Dirhem", IX, 368-371; Tabakoğlu, Ahmet, *İslâm İktisadı* (Toplu Makaleler II), Kitabevi, İstanbul, 2005, 170, 171.

¹⁰⁸ İbn Hazm, IV, 173, 174; Miras, V, 32, 134.

¹⁰⁹ Buhârî, "Buyu", 34; Muslim, "Radâ", 16; Kâsânî, II, 16. <http://www.hayrettinkaraman.net/kitap/meseleler/0116.htm>, 27.05.2013; Tabakoğlu, 191-193.

¹¹⁰ İbn Rüşd, II, 31; Erkal, Mehmet, *İlmihal, İman ve İbadetler* (Zekât bölümü) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2008, I, 443.

Sünnetle belirlenmiş diğer bir servet türü tarım ürünleridir. Bu ürünler için belirlenen asgari zekât matrahı 5 vesktir.¹¹¹ Bu ölçüye ulaşan tarım ürünleri, yetiştirilmesindeki emek ve masrafa bağlı olarak, %5 ya da %10 şeklinde sabit oranlı tarife ile vergilendirilmiştir. Tarım ürünlerinin zekâtının hesaplanması için söz konusu nisab ve oranlar dışında herhangi bir matrah ve oran belirlenmiş değildir. Diğer bir ifade ile tarım ürünleri için belirlenen nisab aynı zamanda söz konusu ürünlerin tek matrahıdır. Bu ürünlerin zekâtının hesaplanması için belirlenen matrahla çarpılacak olan oranlar da ürünün yetiştirilme şartlarına bağlı olarak %5 veya %10 olarak belirlenmiştir. Hâl böyle olunca tarım ürünleri için belirlenen matrahın spesifik matrah çeşidine dâhil olduğu ve sabit oranlı tarife ile vergilendirildiği söylenebilir. Buna göre belirlenen nisaba ulaşan tarım ürünlerinin miktarı ne olursa olsun elde edilmesindeki emek ve masrafa bağlı olarak %5 ya da %10 şeklindeki sabit oranlı tarife ile çarpılarak zekât miktarı tespit edilir.

Özetlenecek olursa, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından zekât konusu unsurların matrahları fiziksel ölçüler esas alınarak belirlendiğinden spesifik matrah kategorisinde değerlendirilebilir. Söz konusu matrahlara uygulanacak zekât tarifeleri ise, esas olarak zekât konusu unsurların aynıyla belirlendiğinden uygulanan tarifeler de spesifik tarife çeşidine dahil edilmelidir. Parasal servet olarak kabul edilen altın ve gümüşün ekonomik değerler olmasına karşın spesifik olarak değerlendirilmesinin nedeni, daha önce de belirtildiği gibi bu iki madenin itibari ve reel değerlerinin eşit olmasındandır. Diğer bir ifade ile bu iki maden *mal-para* olarak kabul edildiğinden, bir yönüyle miktar esaslı bir özellik arz ederken, diğer yönüyle de kıymet esaslı bir özellik sergilemektedir. Özellikle standart ölçülerde basılmayan gümüşün daha çok tartılarak alınıp satılması, parasal servet kabul edilen bu iki madenin o dönemde ağırlıklı olarak miktar esaslı özelliğinin dikkate alındığını ortaya koymaktadır.

Sonuç

Zekâtın hesaplanmasına temel teşkil eden zekât konusu malın asgari matrahı İslâm hukukunda nisab terimi ile ifade edilir. Buna göre matrah kavramı, nisab kavramını da içeren daha geniş kapsamlı bir anlam yelpazesine sahiptir. Matrahın nisab kavramını da içeren bir anlam genişliğine

¹¹¹ Tarım ürünleri için nisabın şart olması cumhurun görüşüdür.

sahip olması, onun nisab kavramı yerine kullanılma imkânını da beraberinde getirmektedir.

Kur'an ve sünnette terim anlamında yer almamasına rağmen nisab kavramının başta Malikî mezhebinin kurucusu İmam Mâlik tarafından kullanıldığı ve sonraki dönemlerde diğer fıkhi mezhepler tarafından genel kabul gördüğü gözlenmektedir.

Kur'an, zekâta tabi malların nisabı için bir miktar belirtmemiş, söz konusu miktarlar Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından belirlenmiştir. Belirlenen bu nisablar İslâm'da zenginlik ile yoksulluk arasında bir sınır olarak kabul edilir. Temel ihtiyaçları hariç, nisab miktarı nâmi malı olan kimseler dinen zengin sayılır ve zekât mükellefi kabul edilir. Bu miktarda malı olmayan kimseler ise yoksul sayılarak zekâttan muaf tutulmuştur.

İslâm hukukçuları zekât nisabları ile ilgili rivayetleri dikkate alarak, gümüş, deve ve koyun için nisabın şart olduğu ve bu nisabların sırayla, 200 dirhem, 5 deve ve 40 koyun olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. Fıkıhçılar altın ve sığır için de nisabın şart olduğu hususunda ittifak etmekle birlikte, bu iki servet türünün nisabının ne olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Hz. Peygamber (s.a.s), tarafından belirlenen bu nisabların modern vergi sistemlerindeki matrahlarla ilişkilendirilmesi özel bir vergi kabul edilen zekâtın anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Modern vergi hukukunda vergi konusu unsurun ekonomik değerinin esas alınmasıyla alınan matraha "advalorem matrah"; vergi konusu unsurun ağırlık, sayı, hacim ve uzunluk gibi fiziksel ve teknik özelliklerinin esas alınmasıyla elde edilen matraha "spesifik matrah" adı verilmektedir.

Belli servet türleri için belirlenen nisablar dikkatle incelendiğinde bunların fiziksel ölçüler esas alınarak belirlendiği görülür. Öyleyse söz konusu nisabları spesifik matrah grubunda değerlendirmek mümkündür. Parasal servet olarak kabul edilen altın ve gümüşün ekonomik değerler olmasına karşın spesifik matrah olarak değerlendirilmesinin nedeni, bu iki madenin itibari ve reel değerlerinin eşit olmasındandır. Diğer bir ifade ile bu iki maden *mal-para* olarak kabul edildiğinden, bir yönüyle miktar esaslı (spesifik) bir özellik arz ederken, diğer yönüyle de kıymet esaslı (advalorem) bir özellik sergilemektedir. Özellikle standart ölçülerde basılmayan gümüşün daha çok tartılarak alınıp satılması, parasal servet kabul edilen bu iki madenin o dönemde ağırlıklı olarak miktar esaslı özelliğinin dikkate alındığını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1991.
- Abdus Samed, "Zekâtın Gelişimi ve Monoteist Dinlerde Zekâtın Kapsamı", çev. Faruk Özdemir, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III, 2013.
- Akdoğan, Abdurrahman, *Vergi Hukuku ve Türk Vergi Sistemi*, Gazi Kitabevi, Ankara, 2009.
- Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâlî*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ty.
- Beyhâkî, Ebu Bekir Ahmed b. El-Huseyn (v. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (v. 1391/1971), *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1970.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (v. 256/869), *el-Câmiu's-Sahih*, (Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır), Dâr-u Tûki'n-Necât, Dimeşk, 2001.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988.
- Cassâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (v. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1985.
- Çiftci, Ali, *Mekki Sureler Bağlamında Kur'an'da İnfak-Zekât İlişkisi* (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2009.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer (v. 385/995), *Sünen*, Mussestü'r-Risâle, Beyrut, 2004.
- Derveze, Muhammed İzzet (v. 1404/1984), *et-Tefsîru'l-Hadis*, Dâr-u İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1963.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (v. 275/889), *Sünen*, (Thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamid), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut ty.
- Ebu Ubeyd, Kâsım b. Sellâm (v. 224/838), *Kitâbu'l-Emvâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- Ebu Yûsuf, Yakub b. İbrahim b. Habib el-Ensârî (v. 182/798), *el-Harâc*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, by., ty.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2010.
- Erginay, Akif, *Kamu Maliyesi*, Savaş Yayınevi, Ankara, 2010.

- Erkal, Mehmet, *İlmihal, İman ve İbadetler* (Zekât bölümü) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2008.
- , "İslâm'ın İlk Devirlerinde Para ve Zekât Nisabının Hesaplanması", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, İstanbul, 1985.
- , "Nisab", *DİA*, XXXIII, 138-140.
- , "Zenginlik", *DİA*, XLIV, 275, 276.
- Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı Meal Tefsir*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2000.
- Eskicioğlu, Osman, "İslâm Toplumunda Vergi ve Bazı Problemlerin Çözümü", (I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi'ne verdiği tebliğ, Kombad Yayınları, Konya, 1997.
- Farûkî, İsmail R., *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım vd., İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed (v. 175/791), *Kitâbu'l-Ayn*, Mektebetu'l-Hilâl, byy, ty.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn (v. 458/1066), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Firûzâbâdî, Mecduddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Yakup (v. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005.
- Gözübenli, Beşir, *Zekât: Rahmet Getiren Paylaşım, İslâm'a Giriş; Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2006.
- Gül, Ali Rıza, "Kur'ân'daki İnfak kavramının Anlam Yelpazesi.", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, VIII.
- Hamidullah, Muhammed (v. 1422/2002), *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık ve Ticaret, İstanbul, 1991.
- Heper, Fethi vd., *Vergi Hukuku*, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir, 2004.
- Heyet, *El-Mevsûatu'l-Fıkhî'l-Kuveytiyye*, XXI, 44,45.
- İsfahânî, Rağîb (v. 502/1108), *Müfredât-u Elfâzî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1992.
- İbn Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh (v. 543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (v. 1393/1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tunusiyye, Tunus, 1984.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî (v. 456/1064), *el-Muhallâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.

- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer (v. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, byy, 1988.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed (v. 620/1223), *el-Muğni*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid (v. 273/887), *Sünen*, (Thk. M. Fuâd Abdulabâki), Dâr-u İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, byy., ty.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebû'l- Fadl Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî (v. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Dâr-u Sâdr, Beyrut, 1994.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed (v. 595/1199), *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2004.
- İbn Zenceveyh, Ebu Ahmed Hameyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî (v. 251/865), *el-Emvâl*, Merkezu'l-Melik Faysal lil-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Suudi Arabistan, 1986.
- Karadâvî, Yûsuf, *Fikhu'z-Zekât*, Müessesetü'r-Risâle, II. Baskı, Beyrut, 1973.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebu Bekir b. Mes'ud (v. 587/1191), *Bedâiu's-Sanai' fi Tertîbiş-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, byy., 1986.
- Kırbaş, Sadık, *Vergi Hukuku*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2008.
- Kudûrî, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed (v. 428/1037), *Muhtasarü'l-Kudûrî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed (v. 671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 1964.
- Kutub, Seyyid, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Yakup Çiçek vd., Hikmet Yayınları, İstanbul, 1995.
- Mâlik, b. Enes, Ebu Abdillâh el-Asbahî el-Himyerî (v. 179/795), *Muvatta*, (Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki) Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, Beyrut, 1985.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (v. 450/1058), *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve Vilâyâtu'd-Diniyye*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, Beyrut, 1990.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ (v.1399/1979), *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Ali Bulaç vd., İnsan Yayınları, İstanbul, 1986.
- Miras, Kamil (v. 1376/1957), *Sahîh-i Buhâri Muhtasarı Tecdîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Yenigün Matbaası, Ankara, 1984.

- Muslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî (v. 261/874), *es-Sahih*, (Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), Dâr-u İhyâ't-Turâsî'l-Arabiyye, Beyrut, 1954.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb (v. 303/915), *Sünen*, (Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Mektebu'l-Matbûâtü'l-İslamiyye, Halep, 1986.
- Orman, Sabri, *İktisat, Tarih ve Toplum*, Küre Yayınları, İstanbul, 2001.
- Özek, Ali vd., *İbâdet ve Müessesese Olarak Zekât*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1984.
- Pehlivan, Osman, *Kamu Maliyesi*, Murathan Yayınevi, Trabzon, 2011.
- Sâbık, es-Seyyid, *Fıkhu's-Sünne*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2010.
- Sahillioğlu, Halil, "Dinar", *DİA*, IX, 352-355.
- , "Dirhem", *DİA*, IX, 368-371.
- Sâmî, Şemseddin, *Kamûs-i Türki*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Serahsî, Şemsuddin Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed (v. 483/1090), *el-Mebcut*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1986.
- Su'dî, Ebu Habib, *el-Kâmûsu'l-Fıkhî*, Daru'l-Fikr, Dimeşk, 1988.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekir (v. 911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetü'l-'Ammetü lil Kitâb, b.y.y., 1974.
- , *Tefsîr-u Celâleyn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris (v. 204/819), *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1971.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (v. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr*, Dâr-u İbn Kesîr, Dimeşk, 1993.
- , *İrşâdu'l-Fuhûl*,
- Şirâzî, Ebu İshâk İbrahim b. Ali (v. 476/1083), *el-Mühezzeb*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- Tabakoğlu, Ahmet, *İslâm İktisadı* (Toplu Makaleler II), Kitabevi, İstanbul, 2005.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir (v. 310/923), *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân* (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Muessesetu'r-Risâle, byy, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (v. 279/892), *Sünen*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve M. Fuâd Abdalbâkî) Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1975.

- Uneys, İbrahim ve vd., *el-Mu'cemu'l-Vasit*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, ty.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (v. 1361/1942, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Yenda Yayın-Dağıtım, İstanbul, 1997.
- Yıldırım, Ahmet, "İbn Zenceveyh", *DİA*, XX, 462.
- Zebîdî, Muhammed Murteza (v. 1205/1790), *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidaye, byy., ty.

Temel Kaynaklardaki Yeri ve Hayatı Bağlamında Kilis'te Tanıdık Bir Sahâbî; Şurahbil B. Hasene

MUAMMER BAYRAKTUTAR

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK Ü. İLAHIYAT F., HADİS ANABİLİM DALI.
mbayraktutar@kilis.edu.tr

Öz

Hız. Peygamber (s.a.s.)'in ashabından her bir sahabinin hayatı, hem İslâm'ın doğuş ve yayılış tarihine hem de Kur'an ve sünnetin öğrenilmesi ve nakledilmesine ışık tutması bakımından önemini ve değerini koruyan bir konuma sahiptir. Yine sahabilerin yaşadığı ve bir şekilde içinde bulunduğu İslâm coğrafyasına ait belde ve bölgelerde, insanlar sahabileri unutmamış, adlarını ve hatıralarını yaşatmak suretiyle İslâm tarihindeki yerlerini ve rollerini asla göz ardı etmemiştir. İşte İslâm'ın ilk doğuş yıllarından itibaren Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yanında yer alan ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in irtihalinden sonra da İslâm'ın fetih hareketleriyle yayılmasına öncülük etmiş olan sahabilerden biri, Kilis ilinde asırlardır adı yaşatılan ve bilinen Şurahbil b. Hasene'dir. Dolayısıyla Kilis ilinde daha çok kendisine nispet edilen bir merkad veya makam sebebiyle, yöre halkı tarafından tanınan bir sahâbî olması itibarıyla bu çalışma, Şurahbil b. Hasene'nin hayatını, İslâm tarihindeki rolünü ve bir sahâbî olarak hadis ilmindeki yerini araştırmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Şurahbil b. Hasene, Kilis, İslâm fetihleri, hadis, sahabe

IN CASE OF HIS LIFE AND PLACE IN THE MAIN SOURCES, A FAMILIAR
COMPANION OF PROPHET MUHAMMED IN PROVINCE OF KILIS;
SHRAHBIL B. HASNH

Abstract

The life of every single companion of prophet Muhammed, known as *Sahaba in Islam*, has a significant place because of their contribution to the history of Islam

(its emergence and enlargement) and to teaching and transferring of Quran and Sunnah. People in the Islamic cities and regions that sahaba had lived or stayed for a while, never forget the sahaba and cherish their memories with remembering role of sahaba in the history of Islam. One of the sahaba who supported prophet Muhammed during his life and after him helped to spread Islam through conquests is Shrahbil b. Hasnh who is well known for centuries in the province of Kilis. Therefore, this study aims to research Shrahbil b. Hasnh's life and his role in the history of Islam and his position in the Hadith has studied, due to the fact that being a well-known sahaba in the province of Kilis and having a memorial in there.

Keywords: Shrahbil b. Hasnh, Kilis, Islam conquests, hadith, Companion of prophet Muhammed, Sahaba

GİRİŞ

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in sâdık dost ve arkadaşları olarak bilinen ilk Müslüman nesil sahâbenin, İslâm tarihinde önemli ve ayrı bir yeri vardır. Her ne pahasına olursa olsun daima Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yanında durmak suretiyle, İslâm'ın yayılması ve müdafaa edilmesinde sergiledikleri fedakârlıklar, Kur'an ve sünnetin öğrenilmesi, hayata yansıtılması, muhafaza edilmesi ve gelecek nesillere aktarılmasında ortaya koydukları samimi ve örnek gayretler, sahâbenin önemini daha da anlamlı kılmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in irtihalinden sonra da İslâm uğrunda çabalarını daha da artırarak dünyanın her yerine İslâm'ı yayma konusunda seferber olmaları, bu uğurda fetih hareketleri düzenlemeleri sahâbenin önemini bir kez daha ortaya koymaktadır. Medîne'den ayrılarak muhtelif bölgelere fetih amacıyla dağılmış sahâbiler, gittikleri yerlerde ya şehit olarak ya da kalan ömürlerini oralarda tamamlayarak bu dünyadan ayrılmışlardır. Ancak sahâbenin yolunun düştüğü, bulunduğu, yaşadığı ve vefat ettiği yerlerde Müslüman nesiller sahâbeyi unutmamış, onların hatıralarını canlı tutmuş, gösterdikleri fedakârlık ve gayretleri hiçbir zaman unutmamış, adlarını ve sanlarını daima yaşatmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda erken dönemlerde fethedilen İslâm şehir ve beldelerinin Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ashabıyla yakın bir ilişkisi söz konusudur. Sahâbenin yoğun olarak yaşadığı ve medfun bulunduğu belde ve bölgeler arasında Hicaz bölgesinin yanı sıra, Irak, Şâm (Bilâdu's-Şâm)¹ ve Mısır bölgesini saymak mümkündür. İslâm tarihinde Suriye bölgesinin, bu arada Kilis, Azâz ve çevresini de içine alan Haleb şehri ve mıntıkasının, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in vefatından daha birkaç yıl sonra, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in hilâfeti dönemlerinde feth-

¹ Suriye, Ürdün, Lübnân ve Filistin'i içine alan bölgeye Bilâdu's-Şâm denilir.

dilmesi², söz konusu bölgenin sahâbe tarihi açısından önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu arada bazı kaynaklarda Kilis merkez ve çevresinde Şurahbil b. Hasene gibi bazı sahabilerin makam ve merkadlerinin bulunduğundan söz edilmesi³, bu arada bölge halkının hafızasında asırlardan beri böyle bir kabulün bulunması, söz konusu sahabinin hayatının yakından araştırılmasını gerekli kılmaktadır. Ancak mevcut araştırmalar neticesinde Şurahbil b. Hasene'nin Kilis'le irtibatına ilişkin ilk dönem kaynaklarında herhangi bir kayda rastlanılmamaktadır⁴. Buna karşın, Kilis ve çevresinin tarihî olarak Şam diyarının bir parçası olmasının yanısıra, Şurahbil b. Hasene'nin Şam bölgesini fetheden komutanlardan birisi olarak sefer ve fetihler sebebiyle bölgede bulunabilme ihtimali, onun Kilis ve çevresiyle yakın bir ilişkisinin bulunması olasılığını güçlendirmektedir. Zira ilk dönem İslâm fetihlerinin bir özelliği de sahâbe ordularının zaman zaman bazı savaşlarda ve fetihlerde birbirlerine destek olmak amacıyla birlikte hareket etmeleridir. Ancak şu da bir gerçektir ki, sahâbe de dâhil, İslâm tarihinde bilinen birçok âlim ve tarihî şahsiyetin gerçek kabirlerini her zaman için tespit edebilmenin güç olmasıdır. Zira aynı tarihî şahsiyetle ilgili birden fazla şehirde kabri bulunduğu şeklinde çok sayıda bilgiler ve haberler bulunabilmektedir. Bu durumun bariz örneklerinden birinin de sahâbî Şurahbil b. Hasene olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim ileride tekrar değinileceği gibi Şurahbil b. Hasene'nin Ürdün'deki kabri yanısıra, kendisine Kilis'te de bir kabir nispet edilmektedir.⁵ Ancak her ne kadar Şurahbil b. Hasene'nin kabri Kilis'e nis-

² Vâkîdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd es-Sehmî, *Futûhu's-Şam*, thk. Abdullattîf Abdurrahman, Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1417/1997, I, 237-306; Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Futûhu'l-buldân*, Mektebetu'l-hilâl, Beyrût 1988, s. 146-156; Konyalı, İbrahim Hakkı, *Abideleri ve Kitâbeleri İle Kilis Tarihi*, Fatih matbaası, İstanbul 1968, s. 49; Çolakoğlu, Şinasi, *Kilis Tarihi Üzerine Deneme*, Kilis Kültür Derneği Yay., Ankara 1995, s. 9-11.

³ Guzzî, Kâmil b. Hüseyin b. Muhammed el-Bâli el-Halebî, *Nehru'z-zeheb fi tarihi Haleb*, Dâru'l-kalem, Haleb 1419, I, 288.

⁴ Kilis'i doğrudan Şurahbil b. Hasene ile irtibatlı kılan bazı bilgilere de rastlanılmaktadır. Ancak bu tür bilgilerin mevcut temel kaynaklara göre teyid edilmesi mümkün görünmemektedir. Örnek olarak Kültür Bakanlığı'nın web sayfasında Kilisli Kalaycıoğlu'nun yazdığı el yazısı tarih kitabında, Şurahbil hakkında şu bilgilerin bulunduğuna yer verilmektedir: "Hz. Ömer, h. 17 yılında Ebû Ubeyde b. Cerrah kumandası altında İslâm ordusunu Suriye'nin fethine gönderdi. Şurahbil bin Hasene sekiz bin kişilik bir kuvvet ile Azaz'ı ele geçirdikten sonra, Kilis'te Meşhedlik denilen bölgede kanlı bir savaş yaptı. İslâm sancağını bu beldeye diktikten sonra altı ay bu bölgenin komutanlığını yaptı, bu sırada kolera hastalığına yakalandı ve h. 18 yılında vefat etti." <http://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/kilis/gezilecek/yer/surahbil-bin-hasene-sor-habil-haseneturbe-ve-zaviyesi> (e.t. 11.11.2014).

⁵ Araştırma esnasında elektronik ortamlarda yapılan taramalarda Şurahbil b. Hasene'ye Kilis dışında başka şehirlerde de kabir nispet edildiğine şahit olunmuştur. Bunlardan birisine göre, Irak'ın Bakuba şehrinde bulunan Şurahbil b. Hasene'nin kabrine Şii milisler tarafından saldırı düzenlendiği ifade edilmektedir. Bkz. http://www.hdrmut.net/vb/showthread.php?t=209423#.VI8xDvI_tKM (e.t. 15.12.2014).

Yine Şurahbil b. Hasene'ye Suriye'nin başkenti Şam'da da bir kabir nispet edilmektedir. Bkz. http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readTourism&pg_id=8766 (e.t. 15.12.2014). Ancak

pet edilse de, şu zamana kadar yapılan kısmî çalışmalarda Kilis'teki kabrin Şurahbil b. Hasene'ye nispetinin kesin olduğuna ilişkin bir bilgi ve kayıt ortaya konulamamıştır. Nitekim İbrahim Hakkı Konyalı, Kilis'de bulunan ve ashaba nisbet edilen şehit mezarlarının sonradan kabul edilmiş birer makam olma ihtimaline dikkat çekmektedir. Ayrıca, Kilis'te Şurahbil b. Hasene'ye nisbet edilen mezarın ona nisbet edilmesinin doğru olmadığını, Tanrı'nın rahmetini celbetmek amacıyla yapılmış bir makam olabileceğini belirtmektedir.⁶ Yine Kilis'te bulunan Şurahbil Zâviyesi hakkında yapılan bir araştırmada da; "Şurahbil Zâviye'sinin inşâsıyla ilgili herhangi bir kitâbe ve bilgi mevcut değildir. Ayrıca eserin birçok tamire maruz kalması inşâ tarzından hareketle tarihlendirme yapma imkânını da ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla zaviyenin kesin yapım tarihi bilinmemektedir. Ancak zaviyenin mescidindeki mezâr sahabilerden Şurahbil b. Hasene'ye atfedilmektedir. Şayet Şurahbil gerçekten burada gömülü ise zaviyenin tamamen olmasa bile Şurahbil'in mezarının bulunduğu bölümün çok erken tarihlerde, bu bölgelerdeki Türk hâkimiyetinden önce yapılmış olması mümkündür. Eğer bu dönemde yapılmadıysa, Türklerin Anadolu'yu fethetmeleriyle birlikte, böyle ulu kişiler için birçok şehir veya yüksek tepelere makam mahiyetinde türbeler yapmaları ve zamanla bu türbelerin etrafında tekke ve zâviyelerin teşekkül ettiği devirlerde yapılmış olması da muhtemeldir." denilmektedir.⁷ Dolayısıyla bu tür çalışmalarda kesin bilgilere ulaşmadıkça bir tarihî şahsiyeti bir yere nispet etmek yerine, ilgili şahsiyeti yakından tanımanın, tarihteki yeri ve önemi üzerinde yoğunlaşmanın daha doğru bir yaklaşım olduğu kanaatindeyiz. Şu halde bu çalışma da esas olarak, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bir sahabisi ve bölgenin fethinde rol alan bir komutan olması itibarıyla, Şurahbil b. Hasene'nin temel kaynaklardan hareketle hayatını, İslâm tarihi ve hadis ilmindeki yerini incelemeyi hedeflemektedir.

I. ŞURAHBİL B. HASENE'NİN HAYATI

Doğumu ve Nesebi: Hicretten 50 sene önce (m. 574) yılında Mekke'de doğan⁸ Şurahbil b. Hasene Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ashabından ve Mek-

temel kaynaklarda bu nispetleri teyid etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Kilis dâhil bir çoğunun makam olması muhtemeldir.

⁶ Konyalı, *Kilis Tarihi*, s. 53, 517.

⁷ Dündar, Abdulkadir, *Kilis'te Osmanlı Dönemi Mimâri Eserleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1999, s. 339-340. Şurahbil Zâviyesi'nde yer alan kitabeler ve sözkonusu zâviye hakkında geniş bilgi için bkz. Dündar, *age.*, s. 336-340; Tektuna, Mehmet ve Bebekoğlu, Sıdika, *Kilis Kültür Envanteri*, Kilis Valiliği Yay., Ankara 2008, s. 100-101; Akis, Metin ve ark. *Belgelerle Kilis*, Bilnet Matbaacılık, İstanbul 2012, s. 44.

⁸ Hevâş, Ahmed Sa'îd, "Şurahbil b. Hasene", *el-Mevsû'atu'l-'arabiyye*, el-Cumhûriyyetu'l-'Arabiyyetu's-

ke döneminde iman eden ilk Müslümanlardan biridir. Tam adı ise Ebû 'Abdillah Şurahbil b. 'Abdillah b. el-Mutâ' el-Kindî'dir. Kaynaklarda nesebi, Şurahbil b. 'Abdullah b. el-Mutâ' b. 'Abdillah b. el-Gıtrîf b. 'Abdiluzzá b. Cüsâme b. Mâlik b. Mülâzim b. Mâlik b. Ruhm b. Sa'd b. Yeşkur b. Mu-beşşir b. el-Gavs b. Mürr'dür. el-Gavs b. Mürr ise, Temîm b. Mürr'ün kardeşidir. Şurahbil b. Hasene kabile olarak ise Kinde kabilesine mensuptur.⁹ Şurahbil b. Hasene'nin Kinde kabilesinin yanısıra Temîm kabilesine mensup olduğu, bu arada köken itibariyle Şurahbil'in Yemen ehlinden olduğu nakledilmiştir.¹⁰ Ancak kaynakların verdiği bilgilere göre Kinde kabilesine mensubiyeti daha doğrudur. Şurahbil b. Hasane, Abdurrahmân b. Hasene'nin de kardeşidir.¹¹ Ebû Abdullah, Ebû 'Abdirrahmân ve Ebû Vâsile el-Kindî şeklinde künyeleri bulunmaktadır.¹² Şurahbil'in Abdullah, Abdurrahman¹³, Rebîa,¹⁴ Emetullah¹⁵ adında çocukları vardır.

Şurahbil b. Hasene, kendisi henüz küçük yaşta iken babasının vefat etmesi sebebiyle olmalı ki babası yerine annesine nispet edilmiştir. Zira Şurahbil küçük yaşta iken babası vefat etmiş olup bundan böyle annesi Hasene'nin yanında kalmış ve büyümüştür.¹⁶ Bu sebeple isminde yer alan Hasene annesinin adı olup Ma'mer b. Habîb b. Vehb b. Huzâfe el-Cumahî'nin mevlâsı/azadlı kölesidir.¹⁷ Efendisi Ma'mer, Hasene'yi Abdullah b. Amr b. el-Mutâ'

Sûriyye, Dımaşk 2005, XI, 630.

⁹ Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdilmecid, Mektebetu'l-'ulûm ve'l-hikem, Musul 1404/1983, VII, 304 (7205); İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh, *Târihu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbuddin Ebi Sa'id el-Umerî, Dâru'l-fikr, Beyrût 1415/1995, XXII, 366; İbn Esir, İzzuddin b. el-Esir Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-gâbe fi marîfeti's-sahâbe*, thk. M. İbrahim el-Bennâ vd., Dâru's-şab, Kâhire 1970, II, 512; İbn Hacer, Ebu'l-fadl Ahmed b. 'Ali b. Muhammed Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. A. Ahmed 'Abdulmevcûd, A. Muhammed Muavvid, Dâru'l-kütüb'l-ilmîyye, Beyrût 1415, III, 265-266.

¹⁰ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Mugire el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, Mec-lisu dâireti'l-maarifi'l-umânîyye, Haydarâbâd, ts., IV, 247; İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 187; İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, XXII, 464; Hevâş, "Şurahbil b. Hasene", *el-Mevsû'atu'l-arabiyye*, XI, 630.

¹¹ İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, XXII, 468-69; İbn Esir, *Usdu'l-gâbe*, III, 332, 390; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 302.

¹² İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*; XXII, 464; İbn Esir, *Usdu'l-gâbe*, II, 512; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 266.

¹³ İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Ali b. Hibetullah, *el-İkmâl fi ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâi ve'l-kinâ ve'l-ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Daru'l-kütüb'l-ilmîyye, Beyrût 1411, II, 470; İbn Esir, *Usdu'l-gâbe*, III, 356. İbn Hacer, *el-İsâbe*, V, 31.

¹⁴ İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, II, 469; İbn Esir, *Usdu'l-gâbe*, II, 61.

¹⁵ Sehâvi'ye göre Abdurrahman b. Misver'in annesi Emetullah Şurahbil'in kızıdır. Bkz. Sehâvî, Şemsuddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *et-Tuhfetu'l-latîfe fi tarihi'l-Medîneti'l-Münevvere*, Dâru'l-kütüb'l-ilmîyye, Beyrût 1413/1993, II, 154. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, Ebû 'Abdillah Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. M. Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-kütüb'l-ilmîyye, Beyrût 1410/1990, V, 330; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Me'ârif*, thk. Servet 'Ukkâşe, el-Hey'eti'l-misriyyeti'l-âmme, Kahire 1992, s. 429. İbn Hibbân'ın verdiği bilgilere göre ise, Abdurrahman b. Misver'in annesi Nesime olup Şurahbil b. Hasene'nin kızıdır. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 101.

¹⁶ Hevâş, "Şurahbil b. Hasene", XI, 630.

¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VIII, 224; İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 99; İbn 'Abdilberr, Ebû 'Umer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fi marîfeti'l-ashâb*, thk. A. Muhammed Bicâvî,

el-Kindî ile evlendirmiş, bu evlilikten de Hasene, Şurahbil'i dünyaya getirmiştir.¹⁸ Şurahbil'in babası Abdullah vefat edince annesi Hasene, Benî Züreyk'dan Süfyân b. Ma'mer¹⁹ ile evlenmiştir. Ma'mer ise, Şurahbil'in annesi Hasene'nin efendisi, Ma'mer b. Habîb olup Süfyân'ı evlat edinmiş ve onunla hıf (dostluk, yardımlaşma ve himaye anlaşması) yapmıştır. Bu sebeple Süfyân, babası olarak Ma'mer b. Habîb'e nispet edilmiştir. Ma'mer b. Habîb, Süfyân'ı, Şurahbil de yanındayken azadlısı Hasene'yle evlendirmiştir. Hasene, Süfyân ile evliliğinden de Câbir ve Cünâde'yi dünyaya getirmiştir.²⁰

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre, Şurahbil b. Hasene Benî Zühre'nin halifi/anlaşmalısıydı²¹. Annesinin daha sonra evlendiği Süfyân b. Ma'mer b. Habîb'den olma kardeşleri Cünâde ve Câbir'in vefat etmesi üzerine Benî Zühre ile hıf yapmıştır.²² Belâzûrî'ye göre önceleri Benî Cumah'ın halifi iken, Müslüman olunca Benî Zühre'ye dönmüştür.²³

Müslüman Olması ve Hicreti: Şurahbil b. Hasene İslâm'ın ilk başlarında Müslüman olan sahâbilerden biridir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.)'in peygamber olarak gönderilmesi üzerine derhal Şurahbil, annesi Hasene, onun kocası Süfyân b. Ma'mer el-Cumahî ve oğullarıyla birlikte Müslüman olmuşlardır.²⁴ Mekke döneminde ilk Müslümanların yaşadıkları zulüm ve eziyetlere Şurahbil b. Hasene de maruz kalmış ve sonuçta müşriklerin baskısının artması üzerine kendisi ve kardeşleriyle birlikte Habeşistan'a hicret etmiştir.²⁵ Nitekim kaynaklar Habeşistan'a hicret eden ikinci kabilede yer alanlar arasında, Şurahbil b. Hasene'nin yanısıra annesi Hasene, annesinin ikinci eşi Süfyân b. Ma'mer ve oğulları Câbir²⁶ ve Cünâde'nin²⁷ de bulunduğunu kaydetmektedir.²⁸

Dâru'l-cil, Beyrût 1412/1992, IV, 1811; İbn Esîr, *Usdu'l-gâbe*, II, 512; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 85.

¹⁸ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm b. el-Endelüsî, *Cemheretu ensâbi'l-arab*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrût 1983/1403, s. 162. ez-Zübeyr'den nakledildiğine göre Şurahbil, Hasene'nin oğlu olmayıp Şurahbil'i evlat edinmiş, böylece kendisine nispet edilmiştir. Hasene de Bahreyn'in bir nahiyesi olan Adevlâdandır. Adevliyye gemileri de bu nahiyeye nispet edilmiştir. İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, XXII, 465; İbn Esîr, *Usdu'l-gâbe*, II, 513. (krş, Kitâbu Nesebi Kureys, s. 395).

¹⁹ Biyografisi için bkz. İbn Esîr, *Usdu'l-gâbe*, II, 256.

²⁰ İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-arab*, s. 161-162; Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî vd., Meclisu dâireti'l-maarifil-usmâniyye, Haydarâbâd 1382/1962, IV, 163; İbn Esîr, *Usdu'l-gâbe*, II, 512-513;

²¹ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, XXII, 465, 468, 470, 478,

²² İbn Esîr, *Usdu'l-gâbe*, II, 512.

²³ Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Suheyl Zekeriyâ, Riyâd ez-Zirikli, Dâru'l-fikr, Beyrût 1417/1996-*eşraf*, X, 10.

²⁴ Hevâş, "Şurahbil b. Hasene", XI, 630.

²⁵ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, XXII, 470; İbn Esîr, *Usdu'l-gâbe*, II, 513; Hevâş, "Şurahbil b. Hasene", XI, 630.

²⁶ Biyografisi için bkz. İbn 'Abdilberr, *el-İstî'âb*, I, 221-222; İbn Esîr, *Usdu'l-gâbe*, I, 303.

²⁷ Biyografisi için bkz. İbn 'Abdilberr, *el-İstî'âb*, I, 248; İbn Esîr, *Usdu'l-gâbe*, I, 355.

²⁸ İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Siretu İbn İshâk*, thk. Suheyl Zekkâr, Dâru'l-fikr, Beyrût

Habeşistan'a hicret eden Şurahbil ve âilesi, akabinde Medine'ye dönerek Benî Zürayk'in yanına yerleşmişlerdir.²⁹ Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde Süfyan ve iki oğlu vefat etmiş ve geriye soylarını devam ettirecek herhangi bir nesil bırakmamışlardır. Bu durumda Şurahbil b. Hasene, Benî Zühre'ye dönmüş ve onlarla hılf yaparak yanlarına yerleşmiştir. Şurahbil'in Benî Zühre ile hılf yapması üzerine Ebû Saîd b. el-Muallâ b. ez-Zürakî Hz. Ömer'e Benî Zühre'yi şikâyet etmiş ve 'benim halîfim benden başkasına dönemez' demiştir. Bunun üzerine Şurahbil, kendisinin Benî Züreyk'in halîfi olmadığını, sadece kardeşleriyle onların yanına yerleştiklerini, dolayısıyla kardeşlerinin vefatı üzerine artık dilediğiyle hılf yapabileceğini ifade etmiştir. Şurahbil'in bu cevabı üzerine Hz. Ömer Ebû Saîd ez-Zürakî'ye bu hususta delil getirmesini istemiş, aksi halde bu durumda Şurahbil'in kendisi hakkında daha yetkili olduğunu söylemiştir. Ebû Saîd'in delil getirememesi üzerine, Şurahbil b. Hasene Benî Zühre ile hılfına devam etmiştir.³⁰

Vefatı: Şurahbil b. Hasene h. 18 (m. 639) yılında Amvâs tâununda³¹ 67 yaşında vefat etmiştir.³² Kaynakların belirttiğine göre Şurahbil, Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh ile aynı günde tâundan vefat etmiştir.³³ Kaynaklarda Şurahbil'in vefat yeri olarak ise Şam gösterilmektedir.³⁴ Kaynaklar da Şam olarak bahsedilenin yerin Dımaşk değil, Ürdün'ü de içine alan Bilâduş-Şâm olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bunu teyit eder mahiyette Şurahbil

1398/1978, s. 225; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyüb el-Hımyerî (v. 118), *Sîretu'n-Nebî*, thk. M. Fethî es-Seyyid, Dâru's-sahâbe, Tantâ 1416/1995, I, 414 (No: 320). Ayrıca bkz. İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, XXII, 467; İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Umer b. Kesir (v. 774), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (I-XIV), thk. Ali Şîrî, Dâru ihyâ'i't-turâsî'l-'arabî, 1408/1988, III, 87. Habeşistan'a yapılan sözkonusu hicrete Süfyan b. Ma'mer ve iki oğlunun katılmadığına ilişkin rivayetler de bulunmaktadır. Bkz. İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, XXII, 467.

²⁹ İbn Esîr, *Usdu'l-gâbe*, II, 513; Efendioğlu, Mehmet, "Şurahbil b. Hasene", *DİA*, TDV yay., İstanbul 2010, XXXIX, 268.

³⁰ Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed el-İsbehânî, *Ma'rifetu's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî, Dâru'l-vatan, Riyâd 1419/1998, III, 1465; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, XXII, 472; İbn Esîr, *Usdu'l-gâbe*, II, 513; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VII, 107.

³¹ Amvâs bir yerleşim yerinin adıdır. Tâun (veba/kolera) salgını, Hz. Ömer'in hilafetinin beşinci yılında h.17'de bu bölgede ortaya çıkmıştır. Hz. Ömer Şam'a gitmeyi düşünmüş, ancak tâun salgınının bölgede yaygın olduğunu haber alınca vazgeçerek geri dönmüştür. Bunun üzerine Ebû Ubeyde kendisine "Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun?" diye sormuş, halife de ona 'Evet, Allah'ın kaderinden yine onun kaderine kaçırıyorum' diye cevap vermiştir. Sözkonusu tâunda yirmibin civarında Müslüman hayatını kaybetmiştir. Bunların arasında Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, Muâz b. Cebel, Şurahbil b. Hasene ve Yezid b. Ebî Süfyan gibi sahabiler de yer almaktadır. Makdisî, *el-Bed'ü ve't-târîh*, V, 186. Ayrıca bkz. Belâzûrî, *Futûhu'l-buldân*, s. 141; Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût vd., Müessesetür-risâle, ts, I, 284; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, IV, 226.

³² Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, VII, 304 (7207); İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 187; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, XXII, 468; Hevâş, "Şurahbil b. Hasene", XI, 630.

³³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, VII, 304 (7208); İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, XXII, 477; İbn Esîr, *Usdu'l-gâbe*, II, 513. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I, 284. Şurahbil b. Hasene'nin biyografisi için ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 325; İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 183-184 (No: 626); İbn Hacer, *el-İsâbe*, III, 266; Hevâş, "Şurahbil b. Hasene", XI, 630-631.

³⁴ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, XXII, 466, 468, 470, 471, 478, 479.

b. Hasene'nin kabrinin, Ürdün'de Livâü'l-âğvâriş-şimâliyye bölgesindeki Vâdiyi'l-yâbis köyünde bir caminin son cemaat mahallinde özel bir bölme- de bulunduğu, kabrinin Kiliş'te olduğuna dair rivâyetlerin ise doğru olma- dığı belirtilmektedir.³⁵

Vahiy kâtipliği ve elçiliği: Şurahbil b. Hasene Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Medine'ye hicret etmesi üzerine kendisi de ailesiyle birlikte Habeşistan'dan Medine'ye dönmüş ve o andan itibaren hep Rasûlullâh'ın beraberinde bu- lunmuş, ashabın ileri gelenlerinden biri olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.) ile birlikte çok sayıda gazveye katılmış, böylece Hz. Peygamber (s.a.s.)'le arkadaşlık etme, Onun sancağı altında cihad etme şerefine nail olmuştur.³⁶ Şurahbil b. Hasene samimi, muttaki, vera sahibi cömert, misafirperver ve Allah yolunda gayretli ve azimli bir sahabiydi. Okuma ve yazması çok güzeldi.³⁷ Sahâbeden Allah yolunda cihadı konusunda örnek gösterilen en parlak şahsiyetler arasında Şurahbil b. Hasene de yerini almıştır.³⁸

Kaynaklar, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in vahiy kâtipleri arasında Şurahbil b. Hasene'yi de zikretmektedir.³⁹ Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ilk vahiy kâtibi olduğu⁴⁰ ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in krallara gönderdiği anlaşma ve mek- tupları kaleme aldığı belirtilmektedir.⁴¹ Bu bağlamda Dâriler (Temîm ed-Dârî ve kabilesi) hicretten önce ve sonra olmak üzere Hz. Peygamber (s.a.s.)'i iki kez heyet olarak ziyaret etmişler ve Ondan arazi istemişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.s.) de bir deri parçası isteyerek, verdiği araziye onlar için yaz(dır)mıştır. Bu belgeyi yazanlardan ve şahit olanlardan biri de Şu-

³⁵ Efendioğlu, "Şurahbil b. Hasene", XXXIX, 268. el-Hâkim, Şurahbil b. Hasene'nin Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde Yermük günü/savaşında öldüğünü söylemektedir ki hatalı bir bilgidir. Bkz. el-Hâkim, *el-Müstedrek ala's-sahihayn*, thk. M. Abdulkadir, Atâ, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrût 1411/1990, III, 309 (5201). Zira Yermük savaşı 636 yılında gerçekleşmiştir. Kaynakların tamamına yakını ise Şurahbil'in 639 yılında ve Amvâs taununda vefat ettiğini kaydetmektedir. Nitekim Amvâs taunu da aynı yıl ortaya çıkmıştır. Bkz. Fayda, Mustafa "Amvâs", *DİA*, TDV yay., İstanbul 1991, III, 100. Ayrıca Ebû Ubeyde b. Cerrâh'in da Amvâs taununda vefat etmesi ve kabrinin söz konusu beldeye yakın yerde Ürdün'de bulunması (Bkz. Önkâl, Ahmet, "Ebû Ubeyde b. Cerrâh", *DİA*, TDV yay., İstanbul 1994, X, 249-250), Şurahbil b. Hasene'nin de aynı taunda vefat etmesiyle birlikte düşünüldüğünde Şurahbil'in vefat yerinin Ürdün'de olması ihtimalini daha da güçlendirmektedir.

³⁶ İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, XXII, 471; Hevâş, "Şurahbil b. Hasene", XI, 630.

³⁷ Hevâş, "Şurahbil b. Hasene", XI, 631.

³⁸ Mısıri, Cemil 'Abdullah Muhammed, *İntişâru'l-İslâm, el-futuhâtî-islâmîyye, zemenü'r-râşidîn, el-Câmi'atu'l-İslâmîyye*, Medîne 1409, s. 84. Mısıri ilgili yerde sahabeden cihadlarıyla ön plana çıkmış sahabilerin listesini vermektedir.

³⁹ Belâzûri, *Futûhu'l-buldân*, s. 455; Belâzûri, *Ensâbu'l-eshrâf*, I, 532; İbn Esir, *Usdu'l-gâbe*, I, 63; 'Ali, Cevâd, *el-Mufasssal fi târihi'l-ârab kable'l-islâm*, Dâru's-sâkı, 1422/2001, XV, 121, 127. Kettâni, Muhammed 'Abdulhayy b. Abdilkerim, *et-Terâtîbu'l-idâriyye*, thk. 'Abdullâh el-Hâlidî, Dâru'l-erkâm, Beyrût ts., I, 151; Hz. Peygamber (s.a.s.)'in katipliğini yapan sahabilerin listesi için bkz. Bâli, Vahid b. Abdisselâm, *el-Hulâsatu'l-behiyye fi tertibi ehdâsîs-sireti'n-nebeviyye*, Dâru'l-fevâid, 1428/2003, s. 112; 'Azamî, Mu- hammed Mustafa, *Küttâbu'n-nebi (s.a.s.)*, Şirketu't-tubâati'l-'arabiyye, Riyâd 1401/1981, s. 72.

⁴⁰ Kettâni, *et-Terâtîbu'l-idâriyye*, I, 153; 'Azamî, *Küttâbu'n-nebi (s.a.s.)*, s. 72.

⁴¹ Kettâni, *et-Terâtîbu'l-idâriyye*, I, 156.

rahbil b. Hasene'dir.⁴² Yine Şurahbil b. Hasene, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bazı anlaşmalarını da kaleme almış bir sahabîdir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Tebük seferinin sona ermesi üzerine, Eyle kralı Yuhanna b. Ru'be Hz. Peygamber (s.a.s.)'e gelmiş, Hz. Peygamber (s.a.s.) de onlarla anlaşma imzalamış ve cizye ödemeleri karşılığında Eyle halkına güvence vermiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Eyle halkına ve kralları Yuhanna'ya hitap eden mektubunu ve anlaşma metnini Cüheyb b. es-Salt ile Şurahbil b. Hasene'nin yazdığı kaydedilmiştir.⁴³

Şurahbil b. Hasene, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in elçileri arasında da yer almaktadır. Nitekim Rasûlullâh (s.a.s.) kendisini elçi olarak Mısır'a göndermiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) vefat ettiği esnada Şurahbil b. Hasene Mısır'da bulunmaktaydı⁴⁴.

Ümmü Habîbe'yi Habeşistan'dan Getirmesi: Şurahbil b. Hasene'nin bir önemli yönü de, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in eşlerinden Ümmü Habîbe'yi Habeşistan'dan Medîne'ye getiren sahabî olmasıdır. Ebû Süfyan'ın kızı ve Habeşistan muhacirlerinden olan Ümmü Habîbe, daha önce Ubeydullah b. Cahş'la evliydi. Ubeydullah'ın irtidat etmesi ve Habeşistan'dayken ölmesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), Ümmü Habîbe ile henüz o Habeşistan'da iken evlenmiştir. Necaşi Ümmü Habîbe'yi Rasûlullâh (s.a.s.) ile evlendirmiş ve dört bin dirhem/dinar mehir vermiş, akabinde Şurahbil b. Hasene ile Hz. Peygamber (s.a.s.)'e göndermiştir.⁴⁵

Şehâvî'nin (v. 902) kaydettiğine göre, Şurahbil b. Hasene'nin mü'minlerin annesi Ümmü Habîbe'nin kendisine hibe ettiği Medîne'de bir evi vardı. Sonraki dönemlerde evin bir kısmını halife Mehdî'ye satmışlar, o da h. 161'de Mescid-i Nebevî'yi genişletirken ona eklemiştir.⁴⁶ Kaynaklarda açıkça ge-

⁴² Ebû Nu'aym, *Ma'rifetu's-sahâbe*, I, 191; Kettânî, *et-Terâtibul-idâriyye*, I, 156; A'zamî, *Küttâbu'n-nebi (s.a.s.)*, s. 72.

⁴³ Vâkıdî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Umer b. Vâkıd, *el-Megâzi*, thk. Marsden Jones, Dâru'l-a'lemî, Beyrût 1409/1989, III, 1031; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, V, 21.

⁴⁴ İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, XXII, 471; Ziriklî, Hayruddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-ilm li'l-melâyyîn, Beyrût 1984, III, 159.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb Arnavût vd., Müessesetu'r-risâle, 1421/2001, 398 (27408); Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb, *el-Müctebâ mine's-sünen*, Nikâh 66 (3350), thk. 'Abdufettâh Ebû Gudde, Mektebetu'l-matbûâtî'l-islâmiyye, Haleb 1406/1986, VI, 119; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XVII, 53-54 (18920); Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 24 (6773); Dârekutnî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. 'Umer el-Bağdâdî, *Sünen*, thk. 'Abdullah Hâşim Yemânî, Dâru'l-ma'rife, Beyrût 1386/1966, III, 246; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahihu İbn Hibbân bi tertibi İbn Belbân*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût, Müessesetu'r-risâle, Beyrût 1414/1993, XIII, 385 (6027); Zehebi, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Târihu'l-islâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. 'Umer Abdusselâm et-Tedmirî, Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, Beyrût 1413/1993, IV, 132-133; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, IV, 164.

⁴⁶ Şehâvî, *et-Tuhfetu'l-latife*, I, 442 (1729). Bu hususta ayrıca bkz. İbn Ziyâ, Muhammed b. Ahmed b. ed-Ziyâ Behâuddin Ebu'l-bekâ, *Târihu Mekketi'l-müşerrefe ve'l-Mescidi'l-Haram ve'l-Medîneti's-şerife ve'l-kabru's-şerif*, thk. 'Alâ İbrâhîm, Eymen Nasr, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrût 1424/2004, s. 284.

rekçesinden bahsedilmese de, Ümmü Habîbe'nin Şurahbil b. Hasene'ye bir vefa borcu ve kadirşinaslık örneği olarak söz konusu evi hediye ve hibe ettiğini akla getirmektedir.

II. İSLÂM TARİHİNDEKİ YERİ

İlk Müslümanlardan, Habeşistan muhacirlerinden, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in vahiy kâtibi ve elçilerinden biri olan Şurahbil b. Hasene'nin Rasûlullâh'ın irtihalinden sonra askerî faaliyetlerde, fetih hareketlerinde ve idarî görevlerde yer aldığı ve vefatına kadar ilk iki halife döneminde adının daha da ön plana çıktığı ve önemli görevler ifa ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Şurahbil b. Hasene'nin ridde hadiselerinin bastırılmasında ve erken dönem İslâm fetihlerinde önemli bir role sahip bulunduğu ve aktif olarak yer aldığı görülmektedir.

A. Ridde Hadiselerinin Bastırılmasındaki Rolü

Hz. Ebûbekir döneminin en önemli hadiselerinden birini ridde/irtidat hadiseleri oluşturmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in irtihalinden sonra Arap yarımadasının birçok bölgesinde dinî, siyâsî ve iktisâdî sebeplerle dinden dönme hadiseleri patlak vermiştir. İslâmı tam anlamıyla benimsemeyen bazı kimseler dinî sebeplerle, devlete bağlılığı ifade eden zekât sorumluluğunu yerine getirmek istemeyen kişi ve topluluklar ise siyâsî sebeplerle İslâm'dan yüz çevirmeye ve dönmeye başlamıştır. Ridde hadiseleri olarak bilinen sözkonusu kalkışma ve hareketlerin Müslümanların varlık ve bütünlüğüne yönelik bir tehdit oluşturması üzerine, bu hadiseleri bastırmak amacıyla Hz. Ebûbekir askerî hazırlıklara başlamış, uzak bölgelerdeki orduları başkente çağırarak düzenli birlikler oluşturmuş, başlarına da komutanlar atayarak, ridde olaylarının baş gösterdiği belde ve bölgelere sevk etmiştir.⁴⁷

Şurahbil b. Hasene de Hz. Ebûbekir tarafından düzenlenen ridde savaşlarına komutan olarak iştirak etmiş ve irtidat hadiselerinin bastırılmasında önemli görevler ifa etmiştir.⁴⁸ Nitekim Müseylime'nin başını çektiği ridde hadisesini bastırmak üzere Yemâme bölgesine sevk edilen İkrime b. Ebî Cehil'e takviye güç olarak Hz. Ebûbekir, Şurahbil b. Hasene'yi göndermiştir.⁴⁹ Halid b. Velid'in komutasındaki asıl ordunun bölgeye ulaş-

⁴⁷ Apak, Âdem, *İslâm Tarihi (Hulefâ-i Râşidin Dönemi)*, Ensar yay., İstanbul 2014, II, 61-62.

⁴⁸ Hevâş, "Şurahbil b. Hasene", XI, 630.

⁴⁹ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Târihu't-Taberî (Târihu'r-rusûl ve'l-mulûk)*, Dâru't-turâs, Beyrût 1387, III, 314-315; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VI, 355-356, 363; İbn Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, II, 204, 214-215; Apak, *İslâm Tarihi*, II, 62-64.

masını beklemeksizin Müseylime'yle savaşa girişen İkrime ve Şurahbil'in komutasındaki birlikler güç dengesizliği sebebiyle ilk başta yenilgiye uğramışlar, Halid b. Velîd'in bölgeye ulaşmasıyla Yemame savaşından Müslümanlar galip ayrılmışlardır.⁵⁰ Sonuç itibariyle Şurahbil b. Hasene daha Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde yalancı peygamberliğini ilan eden,⁵¹ Hz. Peygamber (s.a.s.)'den sonra da, Hz. Ebûbekir döneminin ridde hadiselerinden birini oluşturan Müseylime'nin ortadan kaldırılmasında önemli görevler ifa etmiştir.

B. İlk İslâm Fetihlerindeki Rolü

Hız. Ebûbekir, ridde hadiselerini bastırıp siyasî otoriteyi yeniden tesis etmek suretiyle Müslümanların birlik ve bütünlüğünü teminat altına almasının ardından, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in İslâm'ı yayma ve insanlığa tanıtmaya stratejisinin bir parçası, gereği ve devamı olarak Irak ve Suriye bölgesine yönelik fetih hareketlerinde bulunulmasına karar vermiştir.⁵² Bu gayeyle Hz. Ebûbekir fetih hareketleri için düzenli ordular oluşturmuştur. Bu çerçevede İslâm ordusunu oniki sancak/tugaya ayırmış ve her birinin başına da bir komutan tayin etmiştir ki söz konusu on iki komutandan biri de Şurahbil b. Hasene'dir.⁵³ Halife, Müslümanlara bir bütün olarak cihad ve fetih hareketlerine katılma çağrısında bulunmuş, gerekli hazırlıkların ardından İslâm orduları Şam topraklarında karargâhlar kurarak yerleşmeye başlamışlardır. Hz. Ebûbekir'in İslâm ordularına komutan olarak tayin ettiği Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh Câbiye'ye, Yezîd b. Ebî Süfyân Belkâ'ya, Şurahbil b. Hasene Ürdüne, 'Amr b. el-Âs da Arebe'ye yerleşmiştir.⁵⁴ Şu halde Hz. Ebûbekir'in Şam bölgesini Bizans hâkimiyetinden özgürleştirmek üzere gönderdiği ordu komutanlarından biri de Şurahbil b. Hasene'dir.⁵⁵ Şurahbil b. Hasene Tebük yolunu kullanarak üçbin kişilik bir ordu ile Şam bölgesine hareket etmiştir.⁵⁶

⁵⁰ Belâzûrî, *Futûhu'l-buldân*, s. 94-95; Apak, *İslâm Târîhi*, II, 64-65.

⁵¹ Belâzûrî, *Futûhu'l-buldân*, s. 93

⁵² Bu çerçevede, Hz. Ebûbekir'in fetih hareketlerine karar vermesiyle ilgili olarak kaynaklarda Şurahbil b. Hasene'nin gördüğü bir rüyaya ve Ebûbekir'le aralarında geçen diyaloga yer verilmektedir. Bkz. Ali el-Muttaki, Alâuddin Ali b. Hüsameddin el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayâtî, Safvet es-Sekâ, Müessesetu'r-risâle, Beyrût 1401/1981, V, 640-643 (14129).

⁵³ Sallâbî, Ali Muhammed, *el-İnşirâh ve raf'u'd-diyk fi sîreti Ebîbekri's-siddîk*, Dâru't-tevzî' ve'n-neşri'l-İslâmiyye, Kahire, 1423/2002, s. 210.

⁵⁴ Taberî, Tarih, III, 406; İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, II, 251; Apak, *İslâm Târîhi*, II, 79.

⁵⁵ Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Futûhu'l-buldân*, Mektebetu'l-hilâl, Beyrût 1988, s. 111; Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, thk. M. 'Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1411/1990, III, 310 (5206); İbn Esîr, *Usdu'l-gâbe*, II, 513; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 159; Hevâş, "Şurahbil b. Hasene", XI, 630.

⁵⁶ Hevâş, "Şurahbil b. Hasene", XI, 630.

Hız. Ebûbekir ordularını Medîne'den uğurlarken komutanlarına özel tavsiye ve nasihatlar da bulunmuştur. Bu bağlamda kaynaklarda Hız. Ebûbekir'in Şurahbil b. Hasene'ye yaptığı tavsiye ve öğütler de yer almaktadır. Nitekim İbn Zenceveyh'in (v. 251) Sa'îd b. Müseyyib'ten rivâyet ettiğine göre Hız. Ebûbekir ordu komutanları Yezîd b. Ebî Süfyân, 'Amr b. el-Âs ve Şurahbil b. Hasene'yi Şam bölgesine gönderirken, ordu komutanları binikleri üzerinde olduğu halde halife Hız. Ebûbekir yaya olarak yürüyerek onları vedâ tepesinde uğurlamış ve onlara şu tavsiyelerde bulunmuştur: "Allah'tan sakının ve korkun. Onun yolunda gazâ ve cihad edin. Allah'ı inkâr edenlerle savaşın. Muhakkak ki Allah dininin yardımcısıdır. Haddi aşmayın (veya ganimet malından dağıtılmadan önce bir şey almayın). Müsle⁵⁷ yapmayın. Korkuya kapılmayın. Yeryüzünde fitne ve fesada fırsat vermeyin. Size emredilenlere isyan edip karşı çıkmayın. Müşriklerden oluşan düşmanlarla karşılaştığınızda- Allah'ın izniyle- onları üç şeye davet edin. Eğer davetinizi kabul ederlerse, siz de kabul edin ve onları bırakın. Onları İslâm'a davet edin. Eğer benimserlerse, kabul edin ve onlardan elinizi çekin. Akabinde onları kendi yurtlarından muhacirlerin yurtlarına göç etmeye çağırın. Eğer bunu yaparlarsa, onlara muhacirlerin lehine ve aleyhine olan şeylerin kendileri için de söz konusu olduğunu bildirin. Şayet muhacirlerin yurtları yerine kendi yurtlarını tercih ederlerse, onlara kendilerinin müslüman bedevîler hükmünde olduklarını haber verin. Bu durumda onlara mü'minler üzerindeki Allah'ın hükmü yerine getirilir. Artık Müslümanlarla birlikte cihada katılmadıkça, fey ve ganimette onlar için bir şey söz konusu değildir. Eğer onlar İslâm'a girmekten kaçınırlarsa, onları cizye vermeye davet edin. Şayet bunu yaparlarsa, onlardan bunu kabul edin ve onları bırakın. Bunu da vermekten kaçınırlarsa, bu durumda Allah'tan yardım dileyin ve -Allah'ın izniyle- onlarla savaşın."⁵⁸

Bir başka nakle göre Hız. Ebûbekir, Yezîd b. Ebî Süfyân'ın yürüyüş mesafesinden sonra Şurahbil b. Hasene için üç günlük yürüyüş mesafesi belirlemiştir. Üçüncü gün bittiğinde Ebûbekir, Şurahbil'i uğurlamış ve ona: "Yezîd b. Ebî Süfyân'a tavsiyelerimi duydun değil mi?" diye sormuş onun da: "Evet, duydum" demesi üzerine Ebûbekir sözlerine şöyle devam etmiştir: "O tavsiyelerin benzerini sana da tavsiye ediyorum. Bu arada Yezîde hatırlatmadığım bazı hususları sana tavsiye etmek istiyorum. Sana namazı

⁵⁷ Savaşlarda düşman askerlerinin gözlerini çıkarma, kulak ve burunlarını kesme gibi onları bir takım işkencelere tabi tutarak öldürülmesine müsle denilir.

⁵⁸ İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî, *Kitâbu'l-emvâl*, thk. Şâkir Zîb Feyyâz, Merkezu'l-Melik Faysal, Suûdiyye 1406/1986, II, 478-479 (759).

vaktinde kılmanı, savaşın en zor anında zafere erinceye veya öldürülünceye kadar sabretmeni, hastaları ziyaret etmeni, cenazelere katılmanı ve her hal ve durumda Allah'ı çokça zikretmeni tavsiye ederim.” Bunun üzerine Şurahbil: “Allah, en büyük yardımcısıdır. Allah neyin olmasını dilerse, o mutlaka olur.” dedi⁵⁹.

İbn Sa'd'ın (v. 230) naklettiğine göre, Hz. Ebubekir Hâlid b. Sa'îd'i azledince yerine Şurahbil b. Hasene'yi atamıştı. Şurahbil de ordu komutanlarından biri idi. Akabinde Hz. Ebûbekir Şurahbil'e şu tavsiyelerde bulunmuştur: “Halid b. Sa'îd'in hakkını gözet. Sana vali olarak çıkıp gelirse, senin onun üzerindeki haklarını bilmesini istediğin gibi, sen de onun senin üzerindeki haklarını bil. Onun İslâm'daki yerini bilirsin. Rasûlullâh (s.a.s.) vefat edince, o vali idi. Ben de onu vali tayin etmiştim. Sonra görevden almaya karar verdim. Bunun onun dini için hayırlı olmasını ümid ederim. Ben kimsenin yönetici olmasına gıpta etmem. Ordu komutanları hususunda ben onu serbest bırakmıştım. O da bunun üzerine amcasının oğlu yerine bir başkasını, seni seçti. Muttaki ve samimi bir kimsenin görüşüne ihtiyaç duyacağın bir durumla karşılaştığında, kendisinden başlayacağın ilk kimse Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Muâz b. Cebel olsun. Halid b. Sa'îd üçüncüsü olsun. Çünkü sen onlarda samimiyet ve hayır görürsün. Onlardan ayrı tek başına karar vermekten ve bazı bilgi ve haberleri onlardan gizlemekten sakın.”⁶⁰

Tahâvî'nin (v. 321) Sa'îd b. Müseyyib'ten naklettiğine göre, Hz. Ebûbekir ordu komutanları olan Yezîd b. Ebî Süfyân, 'Amr b. 'Âs ve Şurahbil b. Hasene'yi Şam tarafına doğru gönderirken onlara şöyle dedi: “Size Allah'tan korkup sakınmanızı tavsiye ederim. Allah yolunda cihad edin. Allah'ı inkâr edenlerle savaşın. Şüphesiz Allah, dininin yardımcısıdır. Haddi aşmayın. Hainlik etmeyin. Korkmayın. Yeryüzünde bozgunculuk çıkarmayın. Hurma ağaçlarını suların altında bırakmayın ve onları yakmayın. Hayvanları öldürerek telef etmeyin. Meyveli ağaçlara zarar vermeyin. Kilise ve havraları yıkmayın.”⁶¹

Yine Tahâvî'nin Sa'îd b. Müseyyeb'ten naklettiği bir diğer rivâyetine göre, Hz. Ebubekir ordu komutanları Yezîd b. Süfyân, 'Amr b. el-Âs ve Şurahbil b. Hasene'yi Şam'a gönderirken şu tavsiyelerde bulunmuştur: “Çocukları, yaşlıları ve kadınları öldürmeyin”. Halife sözüne sonra şöyle devam etmiştir: “Kendilerini havra ve kiliselere hapsedmiş kimseler bulacaksınız.

⁵⁹ Sallâbi, *el-İnşirâh ve raf'ud-dıyk fî sîreti Ebîbekri's-sıddîk*, s. 348 (Nezzâr Hadîsi, *Ebûbekru's-sıddîk*, s. 68'den naklen.)

⁶⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, IV, 74.

⁶¹ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, III, 144 (1111).

Onlar kendilerini hapsedtikleri müddetçe, onları kendi hallerine bırakıp dokunmayın. Bir de onların dışında başlarının ortasını şeytanın karargâh edindiği kimseler bulacaksınız. Onları bulduğunuzda, Allah'ın izniyle onların boyunlarını vurun"⁶²

Hz. Ebûbekir'in öğüt ve tavsiyelerle uğurladığı Müslüman ordular Şam bölgesine intikal ederek ilk fetihlerini gerçekleştirmeye başlamıştır. Halid b. Velîd'in kuşatmasıyla Busrâ şehri teslim alınarak Suriye bölgesindeki ilk fetih gerçekleşmiştir.⁶³ Busrâ, Şam bölgesinde ilk fethedilen şehir olup Şurahbil b. Hasene de ordusuyla söz konusu fetihde yer almıştır.⁶⁴

Suriye bölgesinde Müslüman ordularının fetihlerde bulunduğu ve Halid b. Velîd'in Şam'a doğru ilerlediği haberini alması üzerine Bizans ordusu Ecnâdeyn'e yönelmiştir. Birlikte hareket etmeyen, ancak savaş anında birbirine destek vermek üzere birleşen ve bölgenin farklı yerlerine karargâh kurmuş bulunan 'Amr b. el-Âs, Yezîd b. Ebî Süfyân ve Şurahbil b. Hasene komutasındaki ordular Halid b. Velîd'e destek vermek üzere Ecnâdeyn'e intikal etmişler ve birlikte Bizans ordusuna karşı savaşmışlardır.⁶⁵ Hâlid b. Velîd, Ecnâdeyn savaşında Şurahbil b. Hasene'yi 'Amr b. el-Âs ile beraber ordunun sağ cenah kumandanlığında görevlendirmiştir. Şurahbil büyük fedakârlıklar göstererek savaşın kazanılmasında önemli rol oynamıştır.⁶⁶ İslâm ordularının zaferi ile sonuçlanan ve bölgede Bizansla yapılan ilk büyük savaş olma özelliğini taşıyan Ecnâdeyn savaşı, Müslümanlara Filistin topraklarının kapılarını açmasına zemin hazırlamıştır.⁶⁷ Dolayısıyla sonuçları itibarıyla oldukça önemli bu savaşta Şurahbil b. Hasene de yerini almış ve mühim görevler ifa etmiştir.⁶⁸

Hz. Ebûbekir'in vefatının ardından halifeliği üstlenen halefi Hz. Ömer döneminde de İslâm fetihleri kesintiye uğramaksızın devam etmiştir. Bu bağlamda Şam bölgesinde bulunan ordular fetih hareketlerine devam etmiştir. Diğer komutanlar farklı şehirlerin fethine yönelirken Şurahbil b. Hasene de Ürdün bölgesinin fethine yoğunlaşmıştır. Sonuçta Ürdün'ün feth-

⁶² Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, XV, 436 (6135).

⁶³ Belâzurî, *Futûhu'l-buldân*, s. 116; Taberî, Tarih, III, 417-418; İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, II, 255, 260; Apak, *İslâm Târihi*, II, 80.

⁶⁴ Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Civân el-Fârisî el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târih*, (I-III), thk. Ekrem Ziyâ el-'Umerî, Müessesetü'r-risâle, Beyrût 1401/1981, III, 293; İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, II, 260.

⁶⁵ Taberî, Tarih, III, 392-394; İbn 'Abdilberr, *el-İstî'âb*, I, 64; İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, II, 260-261; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I, 14; Apak, *İslâm Târihi*, II, 80.

⁶⁶ Efendioğlu, "Şurahbil b. Hasene", XXXIX, 268.

⁶⁷ Belâzurî, *Futûhu'l-buldân*, s. 116-117; Taberî, Tarih, III, 417-419; Apak, *İslâm Târihi*, II, 81.

⁶⁸ Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târih*, III, 296; İbn Esîr, İzzuddin b. el-Esîr Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. 'Umer 'Abdusselâm Tedmîrî, Dâru'l-kütübî'l-'arabî, Beyrût 1417/1997, II, 260.

dilmesinin yolunu açan Fihl savaşında olağanüstü gayretler sergilemiştir.⁶⁹ Beysan'ı fethederek halkı ile anlaşma yapmıştır. Taberiyye'nin sulh istemesi üzerine, söz konusu şehri sulh yoluyla teslim almış, akabinde düzenlediği fetih hareketleriyle Şurahbil b. Hasene Ürdün'ün fethini tamamlamıştır.⁷⁰ Bu sebeple o, Ürdün fatihi olarak anılmaktadır. Zehebî'nin naklettiğine göre Şurahbil b. Hasene, diğer komutanlar Yezîd b. Ebi Süfyân, 'Amr b. el-Âs ve Ebû 'Ubeyde b. Cerrâh ordularıyla birlikte Yermuk savaşında da yer alarak fetih hareketlerini sürdürmüşlerdir.⁷¹

Müslüman ordularının yeni hedefi ise Dımaşk idi. Bu sebeple bölgede yer alan tüm komutanlar birlikleriyle beraber Dımaşk'ın fethinde birleştiler. Her bir komutan şehrin kapılarını ayrı ayrı tutarak kuşatma altına almıştır. Buna göre Halid b. Velîd'in genel komutasında, Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh birlikleriyle hedef olarak Câbiye kapısını, 'Amr b. el-Âs Tûma kapısını, Şurahbil b. Hasene Ferâdis kapısını, Yezîd b. Ebi Süfyân da Küçükkapı'yı tutmuştu. Nihayet ilk başlarda yapılan muhasara ve çatışmaların ardından şehir barış yoluyla tamamen fethedilmiş, böylece Bizans'ın Doğu Akdeniz hâkimiyetine son verme konusunda büyük bir adım atılmıştır.⁷² Dolayısıyla Dımaşk gibi önemli bir şehir ve merkezin fethedilmesinde Şurahbil b. Hasene de birlikleriyle yer almıştır. Bir başka ifadeyle Dımaşk'ı fetheden beş komutandan biri de Şurahbil b. Hasene'dir. Ayrıca Makdisî'nin (v. 355) kaydettiğine göre, Hz. Ömer döneminde Şurahbil b. Hasene Suruç ve Ruha (Urfa)'yı sulh yoluyla fethetmiştir.⁷³

Kıscacası Şurahbil b. Hasene, Şâm/Suriye bölgesinin fethinde Hâlid b. Velîde ordularıyla destek veren dört komutandan biridir⁷⁴. Her birinin komutasında İslâm ordusunun dörtte birinin bulunması sebebiyle Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, 'Amr b. el-Âs, Yezîd b. Ebi Süfyân ve Şurahbil b. Hasene'ye

⁶⁹ İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, II, 270

⁷⁰ Hayyât, Ebû 'Amr Halife b. Hayyât b. Hâlife eş-Şeybânî *Târihu Hâlife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-'Umêri, Dâru'l-kalem, Dımaşk 1397, s. 129-130; Belâzûri, *Futûhu'l-buldân*, s. 119; İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, XXII, 472; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VII, 30; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 159.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 422 (344); İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, XI, 83 (4766); Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I, 284; Efendioğlu, "Şurahbil b. Hasene", XXXIX, 268.

⁷² Vakûdî, *Futûhu's-Şâm*, I, 68-69; Belâzûri, *Futûhu'l-buldân*, s. 123; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VII, 24; Efendioğlu, "Şurahbil b. Hasene", XXXIX, 268; Apak, *İslâm Tarihi*, II, 147-148.

⁷³ Makdisî, *el-Mutahhir b. Tâhir* (v. 355), *el-Bed'u ve't-târih*, (I-VI), Mektebetu's-sikâfetu'd-diniyye, Port Sa'id, ts., V, 185.

⁷⁴ Atâbekî Mısır'ın fethine iştirak eden sahabiler arasında Şurahbil b. Hasene'yi de zikretmektedir. Ancak tarih itibarıyla Mısır'ın fethinin Şurahbil b. Hasene'nin vefatından sonra gerçekleştiği düşünüldüğünde bu tespitin yanlış olma ihtimalini güçlendirmektedir. Atâbekî, Ebu'l-Mehâsin, Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağriberdî b. 'Abdillâh b. ez-Zâhiri el-Hanefî, *en-Nücumu'z-zâhire fi mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, Vizâretu's-sikâfe ve'l-irşâdi'l-kavmi, Dâru'l-kütüb, Mısır, ts., I, 50.

el-ümerâu'l-erbaa (dört komutan) adı verilmiştir.⁷⁵ Şurahbil, ordularda görev almış bir komutan olmasının yanısıra savaşlarda süvârî olarak yer alan askerlerden biridir.⁷⁶ Yine Vâkıdî'nin naklettiğe göre, Hz. Ebûbekir 'Amr b. el-Âs'ı Filistin'e, Şurahbil b. Hasene'yi Ürdün'e, Yezid b. Süfyân'ı Dimesşke, Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ı Hıms'a vali olarak tayin etmiştir.⁷⁷ Kezâ Şurahbil b. Hasene, Amvâs tânunda vefat edinceye kadar Şam bölgesinin bazı nahiyelerinde Hz. Ömer'in valisi olarak görevine devam etmiştir.⁷⁸

Hz. Ömer'in Şurahbil b. Hasene'yi Görevden Alması: Hz. Ömer bazen bir takım sebeplere binâen (Halid b. Velîd'i ordu komutanlığı görevinden almasında olduğu gibi), bazen de yerine daha kabiliyetli ve güçlü birini getirme düşüncesinden hareketle atadığı idareci ve komutanları görevlerinden azletmiştir.⁷⁹ Hz. Ömer'in bu çerçevede görevden aldığı idareci komutanlar arasında Şurahbil b. Hasene de bulunmaktadır. Nitekim halife Hz. Ömer Câbiye'ye gelince Şurahbil'i görevden alarak yerine Muâviye b. Ebî Süfyân'ı atamıştır.⁸⁰ Rivâyete göre Şurahbil, kendisini görevden azletmesi üzerine halifeye 'Ey mü'minlerin emîri, kızdığın bir şeyden dolayı mı, beni görevden aldın?' diye sormuş, Hz. Ömer de ona 'Hayır, bir adamın yerine daha güçlü bir adamı atamak istedim' diye cevap vermiştir.⁸¹

İbn Ömer'in naklettiği bir başka rivâyete göre, Hz. Ömer Câbiye'ye gelince Halid b. Velîd'i görevden almış ve Ebû Ubeyde'yi atamıştır. Şurahbil b. Hasene'yi de azletmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer (oğlu) Abdullah'a: "Abdullah! İşte bu (Şurahbil) dün emirdi ve insanlar onunla birlikteydi. Bugünse yanında hiç kimse yok" dedi. O esnada Şurahbil b. Hasene Hz. Ömer'e rastladı, ona selam vererek şöyle dedi: "Ey Mü'minlerin emiri! Ben, görevi yerine getirmede aciz mi kaldım, yoksa (verilen göreve bir) hainlik mi yaptım?" diye sordu. Ömer de: "Ne aciz kaldın, ne de ihanet ettin?" dedi. Bunun üzerine Şurahbil: "O halde beni niçin azlettin?" diye sordu. Bunun üzerine Ömer: "Senden daha güçlüsünü görmüşken, seni görevde tutmak-

⁷⁵ İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâ'il b. 'Umer b. Kesir, *el-İctihâd fî talebi'l-cihâd*, thk. A. Abdurrahîm Aseylân, Müessesetu'r-risâle, Beyrût 1401/1981, s. 83-84. Ayrıca bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I, 284.

⁷⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 159.

⁷⁷ Hevâş, "Şurahbil b. Hasene", XI, 631.

⁷⁸ İbn Esîr, *Usdu'l-gâbe*, II, 513.

⁷⁹ Apak, *İslâm Tarihi*, II, 112.

⁸⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 159.

⁸¹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Mugîre el-Buhârî, *et-Târihu'l-evsat*, thk. M. İbrâhîm Zâyed, Dâru'l-va'y, Halep 1397/1977, I, 52; İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, XXII, 474; İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, II, 380; Ziriklî, *el-A'lâm*, III, 159. İbn Kesir Hz. Ömer'in Câbiye'ye gelmesiyle ilgili olarak şöyle bir anekdota yer vermektedir: "Amr b. el-Âs ve Şurahbil b. Hasene Câbiye'ye geldiler ve Hz. Ömer'in binek üzerinde geldiğini gördüler, Ömer'e yaklaşınca Ömer'in dizlerine kapanarak dizlerini öptüler, Ömer de her ikisini birlikte kucakladı." İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VII, 67.

ta güçlük gördüm.” dedi. Şurahbil de akabinde: “Ey mü’minlerin emiri, (o halde görevden alma gerekçesini açıklayarak) insanlar içinde beni temize çıkar.” Bunun üzerine Hz. Ömer: “Evet, elbette. Eğer bunun dışında bir şey bilmiş olsaydım, (böyle bir açıklama) yapmazdım” diyerek (insanların içinde gerekçesini açıklayarak) yanlış anlamaları önledi.⁸²

Hz. Ömer’in Şurahbil’i görevden alma gerekçesi İbn Ebî Şeybe’nin (v. 235)’nin rivayetinde de yer almaktadır. İbn Ebî Şeybe’nin İbn Ömer’den rivâyet ettiğine göre, Hz. Ömer (Şurahbil’in görevden alınmasındaki yanlış anlamaların önüne geçmek için) minbere çıkarak şu açıklamayı yapmıştır: ‘Biz Şurahbil b. Hasene’yi göreve atamıştık. Neticede onda gördüğümüz bir şeye kızdığımızdan dolayı olmaksızın onu görevden aldık. Çünkü biz ondan daha kuvvetli birini gördük. Böylece ondan daha güçlü birini gördüğümüz halde, onu görevde bırakmayı Allah için uygun görmedik.’ Ömer akşam olup da Şurahbil’in tek başına geldiği halde, göreve atadığı valinin etrafını saran insanları görünce: ‘Dünya nedir ki? Muhakkak ki dünya adi ve şerefsizdir.’ demiştir.⁸³ Netice olarak Hz. Ömer’in Şurahbil b. Hasene’yi görevden alma sebebi idaredeki yanlış bir uygulama ve tasarrufundan dolayı değil, söz konusu görev için ondan daha güçlü, ehil ve dirayetli birini göreve getirme arzusu ve kararıdır. Bü tür görev değişiklikleri idarenin tasarruf ve takdir yetkisi dâhilinde olup her devirde ve toplumda rastlanan olağan hadiselerden biridir.

III. HADİS İLMİNDEKİ YERİ VE RİVÂYETLERİ

Şurahbil b. Hasene ilmî ve fikhî yönü ile bilinen sahabîlerden biri değildir. Ayrıca o, Hz. Peygamber (s.a.s.)’den çokça hadis rivâyet eden ve kendisinde de yine çokça hadis nakledilen sahâbîler arasında yer almamaktadır. Ancak çok az sayıda hadis rivâyet etmesini ve kendisinden de yine az sayıda hadis nakledilmesini muhtelif sebeplere bağlamak mümkündür. Nitekim bu durum sahabenin geneli için de söz konusudur. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.)’in binlerce sahabesi düşünüldüğünde, Ondan (s.a.s.) çokça hadis rivâyet eden sahabîler daha azdır. Dolayısıyla sahabenin az hadis rivâyet etmesinin sebepleri arasında, Hz. Peygamber (s.a.s.) ile kısa sürede görüşmüş olmaları, iş-güçleriyle meşguliyetleri, Mekke ve Medine gibi ilim merkezlerinden uzak bulunmaları, kabiliyetlerinin farklı olması, devlet yöneti-

⁸² İbn Ebî Âsım, Ebûbekir Ahmed b. ‘Amr b. Dahhâk, *el-Âhâd ve’l-mesâni*, thk. B. Faysal Ahmed, Dâru’r-râye, Riyâd 1411/1991, II, 27 (700).

⁸³ İbn Ebî Şeybe, Ebûbekir b. Ebî Şeybe, ‘Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Mektebetu’r-rüşd, Riyâd 1409, VI, 189 (30569).

minde görev almaları, uzun süre yaşamamaları ve bildikleri halde rivâyette bulunmamaları vs. zikredilmektedir.⁸⁴ Şu halde Hz. Peygamber'den sonra vefatına kadar hayatının tamamını fetih ve cihad hareketleriyle geçirmiş olması ve erken dönemde vefat etmesi düşünüldüğünde benzer sebeplerin Şurahbil b. Hasene için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Hadis âlimleri Şurahbil b. Hasene'den gelen hadisler ve rivâyetler üzerinde bir takım tespit ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Buna göre İbn Asâkir (v. 571), Şurahbil'in iki hadis rivâyet ettiğini ifade etmektedir.⁸⁵ Yine İbn Kesir'e (v. 774) göre iki hadis rivâyet etmiştir. İbn Mâce (v. 273) bunlardan birisini vudû babında rivâyet etmiştir.⁸⁶ Ayrıca İbn Hacer (v. 852) de İbn Mâce'nin Şurahbil b. Hasene'nin Hz. Peygamber (s.a.s.)'den rivâyet ettiği bir hadisi bulunduğunu belirtmektedir.⁸⁷

Bu arada Şurahbil b. Hasene'den hadis rivâyet edenlere ilişkin olarak da kaynaklarda bilgi ve değerlendirmeler yer almaktadır. İbn Ebî Ebû Hâtim er-Râzî (v. 277) ismi Şurahbil olup da kendisinden hadis nakledilenler arasında Şurahbil b. Hasene'yi de zikretmektedir.⁸⁸ Yine İbn Hacer'e göre kendisinden iki oğlu Rabîa ve Abdurrahman'ın yanısıra Ebû Abdillâh Eş'arî de rivâyette bulunmuştur.⁸⁹ Oğlu Abdullah'ın ise babasından rivâyeti yoktur.⁹⁰ Şurahbil b. Hasene'nin mevlâsı Bekr b. Mudar b. Muhammed el-Mısrî de hadis ravîlerinden biri olarak kaynaklarda yerini almıştır.⁹¹ Ancak buna rağmen, tespit edebildiğimiz kadarıyla Şurahbil b. Hasene'ye nispet edilen bir iki rivâyet dışında literatürde onun hem Hz. Peygamber (s.a.s.)'den naklettiği hem de kendisinden nakledilen rivâyetlerin bulunduğu görülmektedir. Burada Şurahbil'le ilgili tespit ettiğimiz rivâyetlerle ilgili bir değerlendirme yapılmaksızın, yalnız sözkonusu rivâyetleri belirtmekle yetinilecektir.

A) Şurahbil b. Hasene'nin Naklettiği Rivâyetler

1) *Tâunla İlgili Rivâyetleri*: İbn Hacer'in belirttiği gibi Şurahbil b. Hasene'nin tâunla ilgili hadisi ve 'Amr b. el-Âs ile tâun hakkındaki tartışma ve münakaşası meşhurdur.⁹² Ahmed b. Hanbel'in Abdullah b. Ganm'den

⁸⁴ Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İFAV Yay., İstanbul 2012, s. 118.

⁸⁵ İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, XXII, 470;

⁸⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VII, 107.

⁸⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 266.

⁸⁸ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Ebî Hâtim Muhammed b. er-Râzî, *el-Cerhu ve't-tâdil*, Dâru ihyâit-turâsî'l-ârabî, Beyrût 1371/1992, IV, 337.

⁸⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 93; İbn Esîr, *Usdu'l-gâbe*, IV, 26; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 266.

⁹⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, VI, 112.

⁹¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, XI, 57.

⁹² İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 266; Bu hususta ayrıca bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, VII, 304 (7209); Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 311 (5207); İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, XXII, 475.

rivâyet ettiğine göre, Şam bölgesinde tâun ortaya çıkınca 'Amr b. el-Âs insanlara seslenerek 'Bu tâun pis/iğrenç bir hastalıktır. Bu sebeple etraftaki vadilere dağılın' demiştir. Şurahbil b. Hasene'ye 'Amr b. el-Âs'ın tâunla ilgili bu sözleri ulaştınca kızmış ve ayakkabısı elinde asılı olduğu halde elbisesini çekerek gelmiş ve şöyle demiştir: 'Amr yalan söylemiş⁹³. O, daha ailesinin merkebinden bile şaşkın bir haldeyden ben Rasulullâh (s.a.s.) ile beraber idim. Oysa tâun Rabbinizin bir merhameti, peygamberinizin duâsı ve sizden öncekilerin ölüm sebebi olan bir hastalıktır.'⁹⁴

Bir başka rivâyette nakledildiğine göre Şurahbil b. Hasene, tâun hakkında Hz. Peygamber (s.a.s.)'in şöyle buyurduğunu haber vermektedir. "Şayet bir yerde siz de oradayken tâun hastalığı orataya çıkarsa, oradan bir başka yere kaçıp dağılmayın. Zira ölüm boyunlarınızdadır. Eğer bir yerde de tâun varsa, oraya girmeyiniz. Çünkü o kalpleri yakan bir hastalıktır."⁹⁵

Tahâvî'nin (v. 321) rivâyetine göre, Yezîd b. Humeyd, Şurahbil b. Hasene'yi 'Amr b. el-Âs'dan şu şekilde tahdis ederken dinlemiştir. Veba (tâun) salgını Şam bölgesinde ortaya çıkınca 'Amr insanlara tâunun bulunduğu yerden etrafa dağılmalarını, çünkü bunun bir azap olduğunu söylemiştir. 'Amr b. el-Âs'ın tâunla ilgili bu sözleri Şurahbil b. Hasene'ye ulaştınca, kendisinin Rasûlullâh (s.a.s.)'in sohbetinde bulunduğunu ve Ondan (s.a.s.) nakille bu hususta şöyle derken işittiğini söylemiştir: "Bu (tâun), Rabbinizin bir rahmeti, Peygamberinizin bir duâsı ve sizden önceki sâlih kimselerin ölüm sebebidir. Dolayısıyla onun için toplanın ve bu sebeple etrafa dağılmayın.". Bunun üzerine 'Amr: 'Doğru söyledi' demiştir.⁹⁶

2) Hz. Peygamber (s.a.s.)'in *sehiv secdesi yapması*: Taberânî, Şurahbil b. Hasene tarafından nakledilen şu rivâyete de yer vermektedir. Şurahbil b. Hasene'nin naklettiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) ikinci rek'atta oturmadan ayağa kalkmış, sonunda namazını tamamlayarak iki defa secde yapmış ve selam vermiştir.⁹⁷

3) *Abdestte topukları güzelce yıkama hadisi*: İbn Mâce'nin Ebû Abdillah el-Eş'ârî'nin Halid b. Velîd, Yezîd b. Ebî Süfyan, Şurahbil b. Hasene ve 'Amr

⁹³ İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, XXII, 475; Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-'ummâl*, IV, 603 (11756).

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIX, 288 (17753). Diğer kaynaklar: Buhârî, *et-Târihu'l-evsat*, I, 73 (285).

⁹⁵ İbn Asâkir, İbn 'Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, XXII, 477.

⁹⁶ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu Ma'âni'l-âsâr*, thk. M. Zühri en-Neccâr, M. Seyyid Câdulhak, 'Alemlü'l-kütüb, 1414/1994, IV, 306 (7048). Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIX, 288-292 (17753-57); Ebû Nu'aym, *Ma'rifetu's-sahâbe*, III, 1465.

⁹⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, VII, 304 (7211). Hadisin değerlendirmesi için bkz. İbn 'Adiyy, Ebû Ahmed b. 'Adiyy el-Cürcânî (v. 365), *el-Kâmil fi du'afâ'r-ricâl*, (I-IX), thk. Â. Ahmed 'Abdulmevcûd, A. Muhammed Muavvid, *el-Kütübü'l-'ilmiyye*, Beyrût 1418/1997, IV, 85.

b. el-Âs'dan rivâyet ettiğine göre, bu sahâbilerin hepsinin de Peygamber (s.a.s.)den işittiğine göre, Rasûlullâh (s.a.s.): “Abdesti tastamam alın. Cehennemdeki topukların vay haline” buyurmuştur.⁹⁸

Buhârî de (v. 256) bu çerçevede, Şurahbil b. Hasene hakkında bilgi verdikten sonra şu rivâyeti nakletmektedir. Ebû Sâlih Eş'arî'nin Ebû Abdillâh Eş'arî'den rivâyetine göre, Peygamber (s.a.s.) [birgün] ashabına namaz kıldırması ve akabinde onlardan bir grupla oturmuştur. O esnada bir adam içeri girmiş ve namaza durmuştur. Ancak adam (tam olarak) rükû yapmıyor ve karganın gagalaması gibi (tâdili erkâna riâyet etmeyerek hızlı hızlı) secde yapıyordu. Bunun üzerine Peygamber (s.a.s.): “Bu adamı görüyor musunuz? Eğer bu halde ölmüş olsaydı, İslâm dini dışında bir şey üzere ölmüş olurdu. Namazını, karganın kanı/leşi gagalaması gibi (hızlı hızlı) kılıyor. Şüphesiz namaza durup da, rükûyu tam yapmayan ve karganın gagalaması gibi secde yapan kimse, bir veya iki hurma yiyip de doymayan kimse gibidir. Bu bir iki hurma onun açlığına ne fayda eder? Abdesti güzel alın. O topukların ateşten vay haline. Rükû ve secdeleri tam yapın” buyurdu. Ebû Salih Eş'arî, Ebû Abdillâh Eş'arî'ye: ‘Bu hadisi sana kim nakletti? ‘diye sorduğunu, onun da: Ordu komutanları, Halid b. Velîd, ‘Amr b. el-Âs, Şurahbil b. Hasene ve Yezîd b. Ebî Süfyân'dan duyduğunu onların hepsinin de bu hadisi Peygamber (s.a.s.)’den işittiğini kendisine söylediğini nakletmektedir.⁹⁹

Tirmizî de (v. 279) “Abdest alırken yıkanmayıp kuru bırakılan ökçelere ateşten azâb olsun.” hadisini rivâyet ettikten sonra, bu konuda, Abdullah b. Amr, Âişe, Câbir, Abdullah b. el Hâris, Muaykib, Hâlid b. Velîd, Şurahbil b. Hasene, Amr b. As, Yezîd b. Süfyân'dan da hadis rivâyet edildiğini belirtmektedir¹⁰⁰.

4) *İyilik ve Kötülükten Sorumlu Olma*: İbn Kâni' (v. 351), Şurahbil b. Hasene'den nakille Hz. Peygamber (s.a.s.)'in: “Kim Müslüman olduğunda iyilikte bulunursa, câhiliyye döneminde yaptığı kötülükler bağışlanır. Kim de Müslümanken kötülük işlerse, hem öncesi hem sonrası ile sorumlu tutulur.” buyurduğunu rivâyet etmektedir.¹⁰¹ Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bu sözü

⁹⁸ İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd Kazvîni, Tahâret 55 (455), *Sünenü İbn Mâce*, (I-II), thk. M. Fuâd Abdalbâki, Dâru'l-fikr, Beyrût, ts., I, 155.

⁹⁹ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, IV, 247-48 (2690); Diğer kaynaklar için bkz. Ebû Ya'lâ, Ahmed b. 'Alî b. El-Müsenâ el-Mevsilî, *Müsnedu Ebî Ya'lâ*, thk. H. Selîm Esed, Dâru'l-me'mûn li't-turâs, Dımaşk 1404/1984, XIII, 139 (7184), XIII, 333 (7350); İbn Huzeyme, Ebûbekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, (I-IV), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, ts., I, 332 (655). Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, IV, 115.

¹⁰⁰ Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. A. Muhammed Şâkir vd., Mektebetu Mustafa Halebî, Kahire 1395/1975, Tahâret 32 (41), I, 58.

¹⁰¹ İbn Kâni', Ebu'l-Huseyn Abdalbâki b. Kâni' el-Bağdâdî, *Mu'cemu's-sahâbe*, thk. Salâh b. Sâlim, Mektebetu'l-guraba'l-eseriyye, el-Medinetu'l-münevvere 1418, I, 329.

insanları iyiliklere teşvik etme, kötülüklerden sakındırma amacıyla söylediği anlaşılmaktadır.

B) Şurahbil b. Hasene'nin İsminin Geçtiği Rivâyetler

1) *Abdestin fazileti*: Bazı rivâyetlerde Şurahbil b. Hasene'nin yer aldığı görülmektedir. Nitekim Hâkim'in Ebû Kılâbe'den naklettiğine göre Şurahbil b. Hasene (birgün) 'Bize Rasûlullâh (s.a.s.)'den hadis nakledecek kimse yok mu?' diye sormuş, bunun üzerine 'Amr b. 'Anbese Hz. Peygamber (s.a.s.)'i bir değil, iki değil -beşe kadar sayarak- şöyle buyururken dinledim' diyerek Hz. Peygamber (s.a.s.)'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "Müslüman bir kimse abdest suyunu alarak ellerini yıkadığında, o kimsenin günahları parmakları arasından ve parmak uçlarından çıkar. Yüzünü yıkadığı zaman o kimsenin günahları sakallarının uçlarından çıkar. Başını meshe ettiğinde günahları saçlarının uçlarından dökülür. Ayaklarını yıkadığı zaman da, günahları ayak tabanlarından dökülüp çıkar."¹⁰²

2) *Ganimetin taksimi*: Taberânî'nin (v. 360) 'Abdurrahman b. Ganm Eş'ârî'den naklettiğine göre o şöyle demiştir: 'Şurahbil b. Hasene Kınnesrîn'i fethedince, orada sığır ve koyunları (ganimet olarak) ele geçirdi ve onları insanlar arasında paylaştırdı. Geriye kalanları da (satarak) bedelini ganimet mallarına dâhil etti.' İbn Ganm devamla şöyle demektedir: 'Ben bu durumu Muâz'a haber verdim.' Muâz da cevap olarak şöyle dedi: 'Rasûlullâh (s.a.s.) Hayber'de (ganimet olarak ele geçirilen) hayvanları aramızda taksim etti. Onlardan geriye kalanları da satarak bedelini ganimet mallarına dahil etti.'¹⁰³

3) *Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Şurahbil'in elbisesini ödünç alması*: Taberânî'nin Şifâ bt. Abdillâhdan naklettiğine göre o şöyle demiştir: 'Bir gün bir şey istemek üzere Rasûlullâh (s.a.s.)'e geldim. İsteğimi karşılamaması sebebiyle ben Rasûlullâh'ı kınarken, O (s.) bana özür bildirmeye başladı. Sonra öğle namazında hazır bulundum. Akabinde de oradan çıkıp ayrıldım, ta ki Şurahbil b. Hasene'nin nikâhında olan kızım yanıma girdi. O esnada Şurahbil'i de evde gördüm ve onu kınayıp ayıplamaya başladım. Bunun üzerine Şurahbil bana şöyle dedi. 'Ey kadın, beni ayıplayıp kınama.

¹⁰² Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 223 (455).

¹⁰³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XX, 70 (131). Ancak aynı olay Belâzûrî'nin bir rivayetinde Şurahbil b. es-Simt'ta nispet edilerek de nakledilmektedir. Bkz. Belâzûrî, *Futûhu'l-buldân*, s. 146-147. Bu da Şurahbil ismindeki sahâbi veya tabiiilerle ilgili bilgi ve rivayetlerin karıştırılabildiğini düşündürmektedir.

Çünkü benim bir elbisem vardı, onu da Rasûlullâh (s.a.s.) ödünç aldı.' Bunun üzerine (Şifâ, Hz. Peygamber (s.a.s.)'i kastederek) şöyle dedim: 'Anam babam ona fedâ olsun.'¹⁰⁴

Taberânî (v. 320) diğer bir rivâyette Şifâ bint. Abdillâh'ın şöyle dediğini nakletmektedir: "(Bir gün) bir şey istemek üzere Rasûlullâh (s.a.s.)'a vardım. (İstedğim şeyi vermediği için) ben O'nu kınarken, O bana mazeret bildirmeye başladı. Bunun üzerine (yanından ayrılarak) namazda hazır bulundum. Akabinde oradan çıkıp Şurahbil b. Hasene'yle evli olan kızımın yanına gittim. Eve vardığımda Şurahbil'in evde olduğunu gördüm ve ona: 'Namaz vakti geldiği halde, sen evde bulunuyorsun' diyerek onu kınamaya başladım. Bunun üzerine Şurahbil bana: 'Ey teyze, beni kınayıp azarlama, çünkü bizim bir elbisemiz vardı, onu da Rasûlullâh (s.a.s.) ödünç aldı' dedi. Ben de: 'Anam babam (Ona) fedâ olsun. Ben de onun gerçek durumu böyle olduğu ve ben de bilmediğim halde gün boyu onu kınıyordum' dedim. Şurahbil de cevap olarak: "O elbise, tamir ettiğimiz (yamalı) bir zırhtan başka bir şey değildi' dedi."¹⁰⁵

4) *Köle Azadının Fazileti*: Tahâvî'nin rivâyet ettiğine göre, Şurahbil b. Hasene "Aranızdan kim bize Rasûlullâh (s.a.s.)'den hadis rivâyet eder?" diye sormuş, 'Amr b. 'Anbese de: "Ben" diye cevap vermiş ve akabinde Rasûlullâh (s.a.s.)'i şöyle buyururken işittiğini haber vermiştir: "Kim Müslüman bir cariyeyi azad ederse, onun karşılığı, cariyenin her bir kemiğine karşı onun kemiklerinden bir kemiğin cehennemden azad olmasıdır. Kim de Müslüman iki cariyeyi azad ederse onun karşılığı, o ikisinin kemiklerinden her bir kemiğe bedel olarak onun kemiklerinin cehennemden azad olmasıdır"¹⁰⁶.

Netice olarak temel hadis kaynaklarına bakıldığında Şurahbil b. Hasene'den az sayıda hadis nakledildiği görülmekte olup, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu hususta erken dönemde vefat etmesi ve bazı sahabiler gibi hadis rivâyet etmeyi tercih etmemesi gibi sebeplerin önemli birer faktör olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla o ilmi ve rivâyeti ile değil, özellikle Hz. Peygamber (s.a.s.)'den sonraki hayatında daha çok fetih hareketlerindeki rolü ile ön plana çıkmış bir sahabîdir. Hadis âlimleri daha öncede ifade edildiği gibi, Şurahbil b. Hasene'nin Hz. Peygamber (s.a.s.)'den

¹⁰⁴ İbn Ebî 'Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesâni*, VI, 3; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XXIV, 315 (795). Hadis hakkında İbn Hacer'in değerlendirmesi için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 203.

¹⁰⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, VII, 304 (795); Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 64 (6892).

¹⁰⁶ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, (I-XVI), thk. Şu'ayb el-Arnâvût, Müessesetu'r-risâle, 1415/1994, II, 199 (732), II, 200 (732).

bir iki rivâyeti bulunduğu tespitinde bulunmuşlardır. Hadis âlimlerinin Şurahbil'in naklettiği bir iki rivâyeti neye göre tespit ettiklerini belirtmeseler de, rivâyetlere bakıldığında Tirmizî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'leri ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i gibi Kütüb-i tis'a kapsamında yer alan hadis kitaplarındaki rivâyetleri kastettiklerine dair bir kanaat oluşmaktadır. Oysa söz konusu kaynaklardaki bir iki rivâyet dışında diğer bazı kaynaklarda hem Şurahbil'in kendisinin naklettiği, hem de adının geçtiği başka rivâyetler de bulunmaktadır.

SONUÇ

Şurahbil b. Hasene, Kilis ve çevresinde asırlardır tanınan ve ismi yâd edilen bir sahâbidir. Bu da daha çok Kilis'te kendisine nispet edilen bir kabrin bulunmasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu kabrin Şurahbil b. Hasene dışında bir başka tarihî şahsiyete nispetine ise rastlanılmamaktadır. Ancak her ne kadar söz konusu kabir Şurahbil b. Hasene'ye nispet edilse de, yine oldukça geç dönemdeki bazı eserlerde Şurahbil'in söz konusu kabrinin Kilis'te olduğuna işaret eden bazı bilgilerden bahsedilse de, erken döneme ait temel kaynaklarda bu hususta herhangi bir bilgi ve kayda yer verilmemektedir. Ayrıca Şurahbil'e ait olduğu söylenen Kilis'teki türbe ve zaviyenin kitabesinin de oldukça geç dönemlere ait olması, bu hususta kesin bir karara varmayı zorlaştırmaktadır. İlk dönem temel kaynakların tamamında ise Şurahbil'in Amvâs tâununda ve Şâm'da vefat ettiği kaydedilmektedir. Nitekim o günkü Şâm, Ürdün'ü de içermekteydi. Bu sebeple kabrinin Ürdünde bulunduğu kabul edilmiştir ki bu ise kaynaklarda verilen bilgilerle daha çok örtüşmektedir. Bazı âlimlerin ve tarihî şahsiyetlerin vefat yerlerini her zaman kesin olarak tespit edebilmek mümkün olmamaktadır. Zira aynı şahsa ait birden fazla yer ve kabir, vefat yeri ve kabir olarak nispet edilebilmektedir. Bu durumun Şurahbil için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu tür hususlarda mühim olan mutlaka bir kimse ve tarihî şahsiyeti bir yere nispet ve mâl etmek değil, onun tarihteki rolü, önemi ve etkileri üzerinde durulması ve bunların araştırılmasıdır. Dolayısıyla bu çalışmada Şurahbil'in hayatı bu açıdan incelenerek, İslam tarihindeki ve hadis ilmindeki yeri konu edinilmiştir. Böylece araştırmada Şurahbil b. Hasene'nin söz konusu ilimlerdeki yerine ışık tutmaya çalışılmıştır. Ancak temel kaynaklarda Şurahbil'le ilgili daha fazla ayrıntılı ve farklı bir bilgiye yer verilmediğini de rahatlıkla söylemek mümkündür. Nitece itibariyle, Şurahbil b. Hasene, ilk Müslümanlardan ve Habeşistan muhacirlerinden

biridir. Mekke döneminde Hz. Peygamber (s.a.s.)'in ilk vahiy kâtipleri arasında yer almaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in zevcesi Ümmü Habîbe'yi Necaşî, Habeşistan'dan Medine'ye Şurahbil b. Hasene ile göndermiştir. Habeşistan'dan Medine'ye dönmesinin akabinde Medine'ye yerleşerek Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yanında yer almış birlikte sefer ve gazvelere katılmış, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yaptığı bazı anlaşmaları kaleme almıştır. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.)'in elçileri arasında yer almakta olup Hz. Peygamber (s.a.s.) son olarak onu Mısır'a göndermiş, o da Mısır'dayken Hz. Peygamber (s.a.s.) irtihal etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in vefatından sonra Hz. Ebu-bekir döneminde irtidat hadiselerinin bastırılmasında önemli görevli ifa etmiştir. İrtidat hadiselerinin bastırılmasından sonra Hz. Ebûbekir fetih orduları oluşturmuş Irak ve Suriye bölgelerine sevk etmiştir. Hz. Ebûbekir'in atadığı dört büyük komutandan biri de Şurahbil b. Hasene'dir. Şurahbil b. Hasene Bilâdu'ş-Şâm bölgesinin fetihlerinde ordusuyla birlikte yer alarak söz konusu bölgeleri fetheden komutanlardan biri olarak tarihteki yerini almıştır. Erken dönemde vefat etmesi ve cihad ve fetih hareketlerinde aktif rol alması gibi bir takım nedenlere bağlı olarak, kendisinin hadis ilminde ve rivâyetinde önemli bir yeri bulunmamaktadır. Buna karşın Hz. Peygamber (s.a.s.)'den naklettiği hadislerin yanı sıra, kendisinden hadis rivâyet eden ravîler de bulunmaktadır.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (I-XXXXV), thk. Şu'ayb Arnavût vd., Müessesetu'r-risâle, 1421/2001.
- Akis, Metin ve ark., *Belgelerle Kilis*, Bilnet Matbaacılık, İstanbul 2012.
- 'Alî, Cevâd, *el-Mufasssal fî târihi'l-'arab kable'l-islâm*, (I-XX), Dâru's-sâkî, 1422/2001.
- Ali el-Muttakî, Alâuddîn Ali b. Hüsameddin el-Hindî, *Kenzu'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, (I-XVI), thk. Bekrî Hayâtî, Safvet es-Sekâ, Müessesetu'r-risâle, Beyrût 1401/1981.
- Apak, Âdem, *İslâm Tarihi (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*, Ensar yay., İstanbul 2014.
- Atâbekî, Ebu'l-Mehâsin, Cemâluddîn Yûsuf b. Tağrıberdî b. 'Abdillâh b. ez-Zâhirî el-Hanefî (v. 874), *en-Nücûmu'z-zâhire fî mulûki Mısır ve'l-Kâhire*, (I-XVI), Vizâretu's-sikâfe ve'l-irşâdî'l-kavmî, Dâru'l-kütüb, Mısır, ts.

- A'zamî, Muhammed Mustafa, *Küttâbu'n-nebî (s.a.s.)*, Şirketu't-tibâati'l-'arabiyye, Riyâd 1401/1981.
- Bâlî, Vahîd b. Abdisselâm, *el-Hulâsatu'l-behiyye fî tertibi ehdâsi's-sîreti'nebeviyye*, Dâru'l-fevâid, 1428/2003.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (v. 279), *Futûhu'l-buldân*, Mektebetu'l-hilâl, Beyrût 1988.
- Belâzûrî, *Ensâbu'l-eşrâf*, (I-XIII), thk. Suheyl Zekeriyâ, Riyâd ez-Ziriklî, Dâru'l-fikr, Beyrût 1417/1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Mugîre el-Buhârî (v. 256), *et-Târîhu'l-evsat*, thk. M. İbrâhîm Zâyed, Dâru'l-va'y, Haleb 1397/1977.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Mugîre el-Buhârî (v. 256), *et-Târîhu'l-kebir*, Meclisu dâireti'l-maarifi'l-usmâniyye, Haydarâbâd, ts.
- Çolakoğlu, Şinasi, *Kilis Tarihi Üzerine Deneme*, Kilis Kültür Derneği Yay., Ankara 1995.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen 'Ali b. 'Umer el-Bağdâdî, *Sünen*, (I-IV), thk. 'Abdullah Hâşim Yemânî, Dâru'l-ma'rife, Beyrût 1386/1966.
- Dündar, Abdulkadir, *Kilis'te Osmanlı Dönemi Mimârî Eserleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1999.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed el-İsbehânî (v. 430), *Ma'rifetu's-sahâbe*, (I-VII), thk. Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî, Dâru'l-vatan, Riyâd 1419/1998.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. 'Alî b. El-Müsennâ el-Mevsilî (v. 307), *Müsnedu Ebî Ya'lâ*, (I-XIII), thk. H. Selîm Esed, Dâru'l-me'mûn li't-turâs, Dımaşk 1404/1984.
- Efendioğlu, Mehmet, "Şurahbil b. Hasene", *DİA*, TDV yay., İstanbul 2010.
- Fayda, Mustafa "Amvâs", *DİA*, TDV yay., İstanbul 1991.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Civân el-Fârisî el-Fesevî, el-Ma'rife ve't-târîh, (I-III), thk. Ekrem Ziyâ el-'Umerî, Müessesetu'r-risâle, Beyrût 1401/1981.
- Guzzî, Kâmil b. Hüseyin b. Muhammed el-Bâlî el-Halebî (v. 1351), *Nehru'z-zehab fî tarihi Haleb*, (I-III), Dâru'l-kalem, Haleb 1419.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. 'Abdillah en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek âla's-Sahîhayn*, (I-IV), thk. M. 'Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, Beyrût 1411/1990.

- Hevâş, Ahmed Sa'îd, "Şurahbîl b. Hasene", *el-Mevsû'atu'l-'arabiyye*, el-Cumhûriyyetu'l-'Arabîyyetu's-Sûriyye, Dîmeşk 2005.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Umer Yûsuf b. 'Abdillah b. Abdilberr en-Nemerî (v. 463), *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, (I-IV), thk. A. Muhammed Bicâvî, Dâru'l-cîl, Beyrût 1412/1992.
- İbn 'Adiyy, Ebû Ahmed b. 'Adiyy el-Cürcânî (v. 365), *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, (I-IX), thk. Â. Ahmed 'Abdulmevcûd, A. Muhammed Muavvid, el-Kütübü'l-'ilmiyye, Beyrût 1418/1997.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh (v. 571), *Târîhu medîneti Dîmeşk*, (I-LXXX), thk. Muhibuddîn Ebî Sa'îd el-'Umerî, Dâru'l-fîkr, Beyrût 1415/1995.
- İbn Ebî Âsım, Ebûbekir Ahmed b. 'Amr b. Dahhâk (v. 287), *el-Âhâd ve'l-mesânî*, (I-III), thk. B. Faysal Ahmed, Dâru'r-râye, Riyâd 1411/1991.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Ebî Hâtım Muhammed b. er-Râzî (v. 277), *el-Cerhu ve't-tadîl*, (I-IX), Dâru ihyâi't-turâsi'l-'arabî, Beyrût 1371/1992.
- İbn Esîr, Izzuddîn b. el-Esîr Ebî'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cezerî (v. 630), *Usdu'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. M. İbrahim el-Bennâ vd., Dâruş-şa'b, Kâhire 1970.
- İbn Hacer, Ebu'l-fadl Ahmed b. 'Alî b. Muhammed Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, (I-VIII), thk. Â. Ahmed 'Abdulmevcûd, A. Muhamme Muavvid, Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, Beyrût 1415.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm b. el-Endelusî (v. 456), *Cemheretu ensâbi'l-'arab*, Daru'l-kütübü'l-'ilmiyye, Beyrût 1983/1403.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân el-Büstî (v. 354), *es-Sikât*, (I-IX), Dâiretu'l-maarifi'l-usmâniyye, Haydarâbâd 1393/1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Belbân*, (I-XVIII), thk. Şu'ayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-risâle, Beyrût 1414/1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Hımyerî (v. 183), *Siretu'n-Nebî*, thk. M. Fethî es-Seyyid, Dâru's-sahâbe, Tantâ 1416/1995.
- İbn Huzeyme, Ebûbekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, (v. 311), *Sahîhu İbn Huzeyme*, (I-IV), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, ts.

- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr, (v. 151), *Sîretu İbn İshâk*, thk. Suheyl Zekkâr, Dâru'l-fıkr, Beyrût 1398/1978
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl b. 'Umer b. Kesîr (v. 774), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (I-XIV), thk. Alî Şîrî, Dâru İhyâ'it-turâsî'l-'arabî, 1408/1988.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl b. 'Umer b. Kesîr (v. 774), *el-İctihâd fî talebi'l-cihâd*, thk. A. Abdurrahîm Aseylân, Müessesetu'r-risâle, Beyrût 1401/1981.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (v. 276), *el-Me'ârîf*, thk. Servet 'Ukkâşe, el-Hey'eti'l-mısıryyeti'l-'âmme, Kahire 1992.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce*, (I-II), thk. M. Fuâd Abdulbâkî, Dâru'l-fıkr, Beyrût, ts.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Alî b. Hibetullah (v. 475), *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâi ve'l-künâ ve'l-ensâb*, (I-V), thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrût 1411.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdillah Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, (I-VIII), thk. M. 'Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrût 1410/1990.
- İbn Ziyâ, Muhammed b. Ahmed b. ed-Ziyâ Behâuddin Ebu'l-bekâ (v. 854), *Tarihu Mekketi'l-müşerreffe ve'l-Mescidi'l-Haram ve'l-Medîneti's-şerife ve'l-kabru's-şerif*, thk. 'Alâ İbrâhîm, Eymen Nasr, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, Beyrût 1424/2004.
- İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî (v. 251), *Kitâbu'l-emvâl*, (I-IV), thk. Şâkir Zîb Feyyâz, Merkezu'l-Melik Faysal, Suûdiyye, ts., 1406/1986.
- Kettânî, Muhammed 'Abdulhayy b. Abdilkerîm (v. 1382), *et-Terâtîbu'l-idâriyye*, (I-II), thk. 'Abdullâh el-Hâlidî, Dâru'l-erkâm, Beyrût ts.
- Konyalı, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitâbeleri İle Kilis Tarihi*, Fatih matbaası, İstanbul 1968.
- Makdisî, el-Mutahhir b. Tâhir (v. 355), *el-Bed'u ve't-târih*, (I-VI), Mektebetu's-sikâfetu'd-dîniyye, Port Sa'îd, ts.
- Mısırî, Cemîl 'Abdullah Muhammed, *İntişâru'l-İslâm, el-futûhâti'-islâmiyye, zemenu'r-râşidîn*, el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, Medîne, 1409.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb, *el-Müctebâ mine's-sünen*, (I-VIII), thk. 'Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetu'l-matbûâtî'l-islâmiyye, Haleb 1406/1986.

- Önkal, Ahmet, “Ebû Ubeyde b. Cerrâh”, *DİA*, TDV yay., İstanbul 1994.
- Sallâbî, Ali Muhammed, *el-İnşirâh ve raf‘ud-dıyk fi sîreti Ebîbekri’s-sıddîk*, Dâru’t-tevzî‘ ve’n-neşri’l-islâmiyye, Kahire, 1423/2002.
- Sehâvî, Şemsuddîn Ebu’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî (v. 902), *et-Tuhfetü’l-latîfe fi tarîhi’l-Medîneti’l-Münevvere*, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrût 141/1993.
- Sem‘ânî, Ebû Sa‘d Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem‘ânî (v. 562), *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî vd., Meclisu dâireti’l-maarifi’l-usmâniyye, Haydarâbâd 1382/1962.
- Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Târîhu’t-Taberî (Târîhu’r-rusûl ve’l-mulûk)*, (I-XI), Dâru’t-turâs, Beyrût 1387.
- Taberânî, Ebu’l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb (v. 360), *el-Mu‘cemu’l-kebir*, (I-XX), thk. Hamdî b. Abdilmecîd, Mektebetu’l-‘ulûm ve’l-hikem, Musul 1404/1983.
- Tahâvî, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme (v. 321), *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, (I-XVI), thk. Şu‘ayb el-Arnâvût, Müessesetu’r-risâle, 1415/1994.
- Tahâvî, *Şerhu Ma‘âni’l-âsâr*, (I-V), thk. M. Zührî en-Neccâr, M. Seyyid Câdulhak, ‘Âlemu’l-kütüb, 1414/1994.
- Tektuna, Mehmet ve Bebekoğlu, Sıdka, *Kilis Kültür Envanteri*, Kilis Valiliği Yay., Ankara 2008.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (v. 279), *Sünenu’t-Tirmizî*, (I-V), thk. A. Muhammed Şâkir vd., Mektebetu Mustafa Halebî, Kahire 1395/1975.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd es-Sehmî (v. 207), *Futûhuş-Şâm*, (I-II), thk. Abdullatîf Abdurrahman, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrût 1417/1997.
- Vâkıdî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. ‘Umer b. Vâkıd (v. 207), *el-Megâzî*, (I-III), thk. Marsden Jones, Dâru’l-a‘lemî, Beyrût 1409/1989.
- Yücel, Ahmet, *Hadîs Usûlü*, İFAV Yay., İstanbul 2012.
- Zehebî, Ebû ‘Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, (I-XXIII), thk. Şu‘ayb el-Arnâvût vd., Müessesetu’r-risâle, ts.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Târîhu’l-islâm ve vefeyâtu’l-meşâhîr ve’l-a‘lâm*, thk. ‘Umer Abdusselâm et-Tedmîrî, Dâru’l-kitâbî’l-‘arabî, Beyrût 1413/1993.
- Ziriklî, Hayruddîn, *el-A‘lâm*, Dâru’l-‘ilm li’l-melâyiyyîn, Beyrût 1984.

Tanrı'yı İdrak İmkânı Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti

HASAN PEKER

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK Ü. İLAHIYAT F., FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
hasanpeker02@hotmail.com

Öz

Din ve felsefe, insanî tecrübeler olarak bireyin şahsında inanç ve akıl; insanlık tarihinde sistem ve disiplin olarak varlık göstermiştir. Din, kendisi için önemli olan akıl ve tabi ki felsefe ile, felsefe ise kendisi için önemsiz olmayan inanç ve tabi ki din ile karşılıklı incelemelere konu olmuş, aralarında herhangi bir münasebetin olup olmadığı sorgulanmış; hem din hem de felsefe adına farklı bakış açılarıyla müspet olduğu kadar menfi değerlendirmelere de konu olmuştur. Biz, birbirinin aynı olmasa da benzerlikler taşıyan ve yakın temas içerisinde olan bu iki olgunun insan hayatında taşıdığı önemi, aralarındaki müspet münasebetin daha ilk adımı olarak görüyor ve bu münasebeti her ikisi için merkezî önemi haiz Tanrı ve O'nu idrak ekseninde incelemeye, söz konusu münasebetin kimi tezahürlerini tespit ve değerlendirmeye almış bulunuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Din, Felsefe, İdrak, Münasebet

THE RELATION BETWEEN RELIGION AND PHILOSOPHY IN CASE OF
POSSIBILITY OF COMPREHENSION OF GOD

Abstract

Religion and philosophy as a human experience inhabited in the human personality as the belief and the reason; and in the human history as the system and the discipline. Religion is the topic of study comparatively with reason (philosophy of course) which is important for religion, as well as philosophy is the topic of study comparatively with belief (religion of course) which is not unimportant for the philosophy. Therefore, both religion and philosophy have faced different positive and negative opinions. We, even if they are not the same but have similarities and close

tie, evaluate their important in the human life as a first step of positive relation and study them in case of God and his comprehension and examine some of its appearances.

Keywords: God, Religion, Philosophy, Perception, Relation

Giriş

“Din, ilim, felsefe, sanat, ahlâk, kültür vb. gibi varlık alanları insanı her yanından kuşatan ve her an akıp gitmekte olan insan hayatını anlamlandıran beşeri tecrübe unsurlarıdır.”¹ “Bunların her biri, insanın ayrı bir boyutunu ele almakta ve insan bu değerlerin meydana getirdiği bir bütünü temsil etmektedir.”² Bu nedenle bunların insanla münasebeti açık olmakla birlikte yine de hem insanla hem de insanın şahsında birbirleriyle münasebetleri problem teşkil edebilmiştir.

Din ve felsefe arasındaki münasebete dair problematik düşünce tezahürlerinin belli başlı tespiti şu cihetlerden olabilir: Her ikisi arasında bir özdeşlik ilişkisinin olduğu varsayılabilir; bu durumda dinin felsefe, felsefenin ise din olarak kabulü tarzında bir yaklaşım³ söz konusu olur ki bunun böyle değerlendirilebileceğini düşünmüyoruz. Bunun tam karşısında din ile felsefenin bir ayrıklık içinde olmakla kalmayıp birbirlerini dışladıkları, bir çatışma hâlinde oldukları görüşü⁴ olabilir ki bunu da kabul edilebilir bulmuyoruz. Bir üçüncü görüşe göre, din ile felsefeden “biri diğeri ile uyumludur ama aralarında özdeşlik söz konusu değildir. Dolayısıyla karşılıklı olarak biri diğerinden türetilemez;”⁵ ya din felsefeden ya da felsefe dinden türetilir. Felsefenin menşei olarak dini veya dinin menşei olarak felsefeyi görerek iki farklı istikameti gösteren bu görüş, din ve felsefe arasında bir özdeşlikten veya bir çatışmadan değil de uyumdan söz ediyor olmakla ılımlı bir düşünce olarak görünmektedir. Buna rağmen, din ve felsefeden birini diğerine irca ettiği için daha makul ve bu yüzden daha muteber bir görüşe olan gereksinimi karşılamamaktadır. Nihayet bir dördüncü görüş vardır ki o da din ile felsefenin birbirinden ayrı ve birbirine indirgenemeyen iki farklı alan oldukları, ancak birbirleriyle çatışmalı değil,

¹ Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 4.B., HÜ-ER Yayınları, 15.

² Erdem, *Problematik Olarak...*, 15.

³ bkz. Erdem, *Problematik Olarak...*, 156-164.

⁴ bkz. Erdem, *Problematik Olarak...*, 167-176; Alpyağlı, Recep, *Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkani ve Din Felsefesi* -Paul Ricoeur Örneği Üzerinden Bir Soruşturma-, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, 43.

⁵ bkz. Kılıç, Recep, “Din ve Ahlak İlişkisi”, *Din Felsefesi*, Kılıç, Recep-Reçber Mehmet Sait (Edit.), Grafikler Yayınları, Ankara, 2014, 355.

aksine karşılıklı münasebet içinde buldukları yönündeki⁶ daha muteber gördüğümüz görüştür.

İnsan için her biri vazgeçilmez olan mezkûr değerler bütünü içerisinde birilerini dışarıda tutmak kadar, birisini öne çıkarmak sorun oluşturmaktadır. Öne çıkarılanın mahiyeti noktasında, kimi nitelikleri, yine diğerlerini göz ardı ederek, hatta reddederek yegâne realite olarak öngörmek aynı şekilde probleme neden olmaktadır. İşaret ettiğimiz bu yaklaşım tarzı, bizim burada münasebetlerini belli bir noktada değerlendirmek istediğimiz iki beşeri tecrübe olan “felsefe” ve “din” için özellikle geçerlidir. Sözü edilen problem, din ve felsefe kavramlarının her birinin “kendisinden, içeriğinden”⁷ kaynaklandığı gibi tanımlayanın “anlayışının farklılığından ve sahip olduğu dünya görüşünden [de]” kaynaklanabilmektedir.⁸

Yukarıdaki açıklamalara ilaveten konumuzla ilgili şu hususu da belirtmek isteriz: Eğer din ile felsefe arasında bir münasebetten söz ediliyorsa bu münasebetin izi, gerçekte din ile felsefe arasında sürülmelidir; felsefe ile felsefe arasında değil. Başlangıçta ilâhî olmuş olsa bile, zamanla “Kutsal Kitabın tahrifi ile birlikte dini[n] beşerüleştire[ilebil]diği göz ardı edil[emez.]”⁹ Bu durumda sözü edilen münasebeti, böyle bir dinde aramak sorunlu olur. Nitekim tarihte din ve felsefeye dair müspet anlamda bir münasebetin aksine, bir çatışma olduğu da görülür. Din-felsefe ekseninde öne çıkan bu çatışma, “Batı düşüncesinde dinin ve dinî inançların rasyonel değerine ve hatta dinî kurumların meşruiyetine yönelik tartışmaların,”¹⁰ “kimi natüralist/pozitivist yaklaşımların”¹¹ bir yansıması olduğu kadar, tahrife uğramış ve “özünde bozulmuş dinin dogmaları”¹² ve “Kilisenin beşeri düşünce diye

⁶ bkz. Erdem, *Problematik Olarak...*, 164-167.

⁷ Erdem, *Problematik Olarak...*, 21.

* Bu çalışmamızda yer alan normal parantez, ya kendi cümlelerimizde ihtiyaca binaen yer verdiklerimiz ya da doğrudan alıntılarının kendinde önceden mevcut olanlardır. Köşeli parantez ise alıntılarımız arası geçişleri sağlamak, uyumsuzluğa mahal vermeme için kullanılan takı ve kelimelerin tarafımızdan olduğunu belirtmek içindir. Tanrı kelimesinin çoğul biçimde kullanıldığı yerlerde ilk harfinin küçük; tekil kullanıldığı yerlerde ise büyük yazılması şeklindeki diğer bir tasarrufa ilaveten şuna da yer vermekte yarar vardır: Tanrı “sözcüğünün Allah sözcüğünün çağrıştırabileceği anlam zenginliğini [karşılıklı] karşılamayacağı” (Lawrence, T. E., *Bügelğin Yedi Direği*, Çev. Yusuf Kaplan, Rey Yayınları, İstanbul, 1991, 30.), endişesini önemli bulmakla beraber referanslarımızın bazısında yer alan Allah lafzı yerine Tanrı terimini kullanmayı yeğlemiş olmamız, makaledeki dil birliğini ve günümüz felsefe dilini bir arada gözetme adına olmuştur.

⁸ Erdem, *Problematik Olarak...*, 21; bkz Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, 1.B., Ankara, 1999, 34; Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 1.B., Say Yayınları, İstanbul, 2002, 13; Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi*, BDS. Yayınları, İstanbul, 1992, 520; Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990, 176-179.

⁹ Sönmez, Bülent, *Peygamber ve filozof*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002. 143.

¹⁰ Reçber, Mehmet Sait, “Din Felsefesi”, *Din Felsefesi*, Kılıç, Recep-Reçber Mehmet Sait (Editör), Grafiker Yayınları, Ankara, 2014, 16.

¹¹ Reçber, “Din Felsefesi”, 16.

¹² Erdem, *Problematik Olarak...*, 173.

felsefeyi reddetmesi[nin]¹³ bir sonucu olarak da görülür. “Bu çatışmalar, gerçek bir din ve felsefeden kaynaklanan bir çatışma değildir.”¹⁴ Zira “aklı selim ile gerçek din tezat teşkil etmez.”¹⁵ O hâlde, “çatışma iki ayrı beşerî yaklaşım arasında olmuştur ki bunu din-felsefe çatışması olarak algılamak da doğru değildir.”¹⁶ Durum bu olunca, din-felsefe münasebetini, müspet manada bir felsefe sistemi olan Pozitivizmin felsefi kurgusu olan “tabii dinde bulmak [hiç] mümkün değildir.”¹⁷

Burada ifade etmek istediğimiz, eğer din ve felsefe diye iki fenomenen söz ediyorsak öylece yani dinin “din”, felsefenin de “felsefe” olarak tespit edilmesi gerektirir. Yoksa “bir yaklaşımın beşerî olup olmaması da pek önemli değildir; asıl önemli olan bu yaklaşımın evrensel hikmete uygun olup olmaması, yani evrensel doğruları yansıtıp yansıtmamasıdır.”¹⁸ Bu açıdan bakıldığında, muhtelif tanımlar içinde felsefenin “doğruyu, hakikati arama işi”¹⁹ olarak tanımlanması, aynı şekilde dinin birçok tanımları içinde, “hakikati tanımak”²⁰ veya “hakikatin gayesini bildiren”²¹ gibi tanımları bir arada düşünüldüğünde, esas olanın hakikat, evrensel hakikat olduğu görülür. Bu noktada, “hikmet kavramı hakikatin tek ve genelgeçer olduğunu hatırlattığından vahiy/akıl, din/felsefe ilişkisini doğru anlamada”²² ve herhangi bir hususta aralarındaki münasebeti gözlemlemede, ufkumuzu açacak bir kavram olarak belirlemektedir. Bu nedenle biz, felsefeyi bu kavramın içeriğini karşılar tarzda kullanıyor olacak ve din-felsefe ilişkisinin boyutlarını bu kavram çerçevesinde irdeleyerek Tanrı’yı idrak imkânı ekseninde açığa çıkarmaya çalışacağız.

Tanrı’nın varlığının leh ve aleyhindeki deliller ve de sahip olduğu sıfatlar cihetiyle din felsefesine baş konu olması, din ve felsefede taşıdığı merkezî öneme sahip olmasıyla örtüşmektedir. Dolayısıyla din-felsefe münasebetini bu ekseninde ele almak istememiz, tespit ve değerlendirmelerimizi bu yönde yapacak olmamız, din felsefesi açısından anlaşılabilir bir şeydir. Şöyle ki:

¹³ Sönmez, 143.

¹⁴ Erdem, *Problematik Olarak...*, 173.

¹⁵ Erdem, *Problematik Olarak...*, 115, 173.

¹⁶ Sönmez, 143.

¹⁷ Erdem, *Problematik Olarak...*, 133.

¹⁸ Sönmez, 143.

¹⁹ Erdem, *Problematik Olarak...*, 15.

²⁰ Erdem, *Problematik Olarak...*, 25.

²¹ Erdem, *Problematik Olarak...*, 25.

²² Sönmez, 139.

Tanrı'yı, "hem din hem de felsefe konu edin[miştir];"²³ din "kutsal olanla bizi ilişkilendirdiğini hissettiğimiz sistemdir."²⁴ K. Pargament'in ifadesiyle din, "kutsala ilişkin bir arayış[a],"²⁵ "Tanrı'ya, inanma ihtiyacına karşılık gelir."²⁶ Aynı şekilde, "bir anlam arayışı[na],"²⁷ "insan hayatının bir anlamı olduğuna inanma ihtiyacına karşılık gelir."²⁸ Felsefeye gelince, bir beşerî tecrübe olarak felsefe, "düşünme" olgusuyla varlık bulur. Düşünce tarihine baktığında, insanların muhtelif düşünme biçimi ile hayata baktıkları görülür ki bunlardan biri de "Teonomik düşünme biçimi [yani] Tanrı merkezli bir düşünme biçimidir."²⁹ Düşünen bir varlık olan insanın başarısı olarak felsefenin, onun varlık yapısında temel buluyor olması, yine varlık yapısı gereği (fıtraten) Tanrı'ya dönük insana, Tanrı'yı idrak imkânını vermektedir. Zaten fıtrat, Tanrı'nın "insanda yarattığı ve yerleştirdiği kendini tanıma yeteneği"³⁰ diye tanımlanmaktadır. İnsanın Tanrı'ya "yönelişinin bütün insanlar arasında genel ve fıtrî bir yöneliş olduğunu çeşitli antropoloji araştırmaları ortaya koymuştur."³¹ İnsani öz olan fıtrat, Tanrı'yı idrak imkânları olarak din ve felsefenin, inanç ve düşünce ekseninde temel bulma zeminidir.

Din ile felsefe arasındaki münasebeti konu edinip değerlendirmeyi amaçladığımız, ancak ihata ettikleri bütün içerikleri açısından değil de "Tanrı'yı İdrak İmkânı" ekseninde ele almak suretiyle sınırlamış olduğumuz bu çalışmamızda, öncelikle yukarıda ipuçlarını verdiğimiz din ve felsefenin mahiyetine dair "Tanrı" eksenli bir incelemeye, sonra "idrak" kelimesinin kritiğine; dinî ve felsefî vechesine yer verecek, daha sonra "münasebet" kelimesi ile neyi kastettiğimizi ifade etmeye ve nihayet Tanrı'yı idrak noktasında din ile felsefe arasındaki münasebeti görmeye çalışacağız.

1. Konunun Kavramsal Çerçevesi

Çalışmamızda yer alan "din", "felsefe", "idrak" ve "münasebet" kelimelerini kavramsal bazda ele alıp açıklamaya çalışacağız. "Tanrı" kavramı ile ilgili açıklamaya gelince hem ileride değinileceğini hem de çalışmanın bütününde zaten kendini duyuracağını ifade etmek isteriz.

²³ Erdem, *Problematik Olarak...*, 36.

²⁴ Köse, Ali, Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, 2.B., Timaş Yayınları, İstanbul, 2012, 109; Şentürk, Habil, *Din Psikolojisine Giriş*, 2. B., İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, 200.

²⁵ Köse, 109.

²⁶ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 4. Basım, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, 21.

²⁷ Köse, 109.

²⁸ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 21.

²⁹ Sönmez, 7.

³⁰ İsfahâni, Rağıb, *el-müfredât fi garibu'l-Kur'an*, (thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdi, Dâru'l-Kalem, 1412 (1992), 640.

³¹ Şentürk, 200.

1.1. Din

İnsanlık tarihi ile başlayan ve zamanla farklılık ve çeşitlilik kazanan din, tanımlanması cihetiyle bazı güçlükler oluşturmuştur. Çok çeşitli yönleri içermesi sebebiyle farklı tanımlamalara konu olmuş ve bu tanımlarda da bir birlik sağlanamamıştır. Dinden en açık anlaşılan şey, “getirdikleri mesajı inanılması, iman edilmesi[ni]”³² insanlardan istediğidir ve bu, dinde temel bir unsurdur.

İnsan tabiatı gereği “düşünen” bir varlık olduğu gibi, yine onun varlık yapısında “inanma” olgusu da yer almaktadır. “Ontoloji ve felsefi antropoloji bakımından inanma varolan bir sfer,”³³ “temelini insanın varlık-yapısında bul[an,]”³⁴ “insana ait”³⁵ ve “insan olmaya özgü bir fenomendir.”³⁶ “Onun bir tür varlık koşuludur.”³⁷ “Günlük hayat-sferinde başlayan, fakat bu sferi aşan inanma, insanla tanrısal varlık arasında bir bağlantı”³⁸ olarak ele alındığında, artık “diğer inanç türlerinden mahiyeti itibarıyla farklı ol[an] dinî inanç adını alır”³⁹ ve bu durumda, “Tanrı’ya, insan hayatının bir anlamı olduğuna inanma ihtiyacına karşılık gelir.”⁴⁰ İnanca dair bu açıklama dinin, “Tanrı kavramının da genellikle içinde bulunduğu inanç sistemi ve bu sisteme bağlı olarak yapılan ibadetler bütünü”⁴¹ olarak verilen tanımıyla bir arada düşünüldüğünde, din[ler]in en temel iki unsuru içerdiği görülür: “İnanç/iman” ve “ibadet.” Her iki unsur da hemen hemen bütün dinlerde bir “Yüce Tanrı/Varlık” ile ilgilidir ve bu Yüce Varlık, kendisine imanı ve hayatın bu iman ekseninde inşasıyla anlam bulacağı (ibadet/kulluk) inancını içeren bir idrake konu olarak varlık göstermektedir.

İnsan, yaratılış(fitrat)tan gelen ve onu insan kılan özellikleri sebebiyle ilâhî çağrıya (vahiy) muhatap olmaktadır. Açıktır ki, “Tanrı sadece peygamberine değil, yarattığı her insana değer vermiş, onu hakikati idrak edecek yetilerle donatmıştır. Ona da özünü vahyettiştir.”⁴² “Öz bilgisi, bireyin tamamen kendi içsel yönüyle kimi kere metafizik bir yönelimle elde edeceği bilgidir.”⁴³ Tanrı’yı idrak imkânı bu özde temel bulur.

³² Arslan, *Felsefeye Giriş*, 22.

³³ Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, 3.B., Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, 289.

³⁴ Mengüşoğlu, 289.

³⁵ Mengüşoğlu, 289.

³⁶ Mengüşoğlu, 289.

³⁷ Mengüşoğlu, 289.

³⁸ Mengüşoğlu, 289.

³⁹ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 84.

⁴⁰ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 21.

⁴¹ Küçük, Abdurrahman vd., *Dinler Tarihi*, 3.B., berikan Yayınevi, Ankara, 2011, 32.

⁴² Sönmez, 23.

⁴³ Sönmez, 29; Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, Der. ve Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları,

Bu çerçevede Tanrı'yı idrak imkânı iki taraflı bir mesele olarak karşımıza çıkar; sahih din ve salim düşünce ya da daha özel bir ifadeyle hikmet(felsefe). Hikmet anlamı yüklenen felsefeye gelince:

1.2. Felsefe

Dinde olduğu gibi felsefede de tanımlama güçlüklerini ve çeşitliliklerini görürüz. Bu yüzden felsefenin genelgeçer “bir tanımını vermek oldukça güçtür. Bunun en önemli nedeni, hemen [hemen] bütün felsefe tanımlarının tartışmalı olmasıdır”⁴⁴ ve bunun göstergesi de “felsefe anlayışlarının tarihin akışı içerisinde çağdan çağa hatta filozoftan filozofa kökten bir biçimde değişmesidir.”⁴⁵ Bir dönem ve kimi filozoflarca “başta ilahi gerçeklik ve onun dünya ile olan ilişkisi olmak üzere, yine gerçekliği betimleyen felsefe,”⁴⁶ “teolojinin hizmetkârı olma görevini üstlenirken”⁴⁷ bir başka dönem ve kimi filozoflarca “bilimin hizmetçisi,”⁴⁸ onun emrinde ve “dinin karşısında”⁴⁹ görülmüş, gösterilmiştir. Felsefenin üzerinde ittifak edilecek bir tanımının yapılabilmesinin güçlüğü ve çeşitliliği esasında felsefenin tabiatından da kaynaklanan bir durum olarak değerlendirilebilir. Çünkü felsefenin sahip olduğu niteliklerden öne çıkarılanı ya da ona atfedileni, felsefenin ne olduğu, neyi konu edineceği, nasıl bir konum edineceğini belirleyebilmektedir.

Felsefe, insanlık tarihiyle başlayan bir insan etkinliğidir ve en geniş anlamıyla düşünmeyi, bilmeyi ifade eder. Aristoteles'in meşhur eseri Metafizik “bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler”⁵⁰ cümlesi ile başlar. O hâlde, bilmeye konu olacak bir varlık alanı⁵¹ olması gerekecektir. Bu durumda felsefe, “varolanı bilmenin ilmidir.”⁵² “Varlık meselesi denince de, ilk akla gelen”⁵³ Tanrı'dır. Hegel, felsefeye “Tanrı'nın tam olarak kendini gösterdiği alan olarak”⁵⁴ işaret eder. Bu “ilahî olanı bilmeyi,”⁵⁵ idrak etmeyi de içeren felsefenin teorik veçhesini dikkatimize sunar. “Bu isme tek layık

İstanbul, 1997,

⁴⁴ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2013, 641.

⁴⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 641.

⁴⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2013, 641.

⁴⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 641; Mengüşoğlu, 288; Reçber, “Din Felsefesi”, 14.

⁴⁸ bkz. Erdem, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri* (Felsefeye Giriş), 3.B., Konya, 2012, 110-111.

⁴⁹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 58; bkz. Mengüşoğlu, 288.

⁵⁰ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 2.B., İstanbul, 1996, 75.

⁵¹ Geniş bilgi için bkz. Peker, Hasan, *Kur'an'da Bilgi İmkânları Açısından İnsanın Bilişsel Dinamizmi*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2005., 141-164.

⁵² Erdem, *Problematik Olarak...*, 15.

⁵³ bkz. Erdem, *Problematik Olarak...*, 36.

⁵⁴ Timuçin, 653.

⁵⁵ Erdem, *Bazı Felsefe...*, 24.

olan felsefenin de ‘Allah’a yaklaşmak nedir?’ sorusuna cevap verebilen bir felsefe”⁵⁶ olduğunu dile getirmiş olmakla da bu “bilgiye göre davranmaya çabalamak olan felsefenin”⁵⁷ pratik veçhesine dikkatlerimizi çekmektedir. Khrynippos, felsefeyi “insan ve Tanrı ile ilgili şeyler üzerine bir bilimdir”⁵⁸ diye tanımlar. Hegel’e ait felsefenin önemini, rol ve gayesini öne çıkaran görüş ile Khrynippos’a ait felsefenin menşe ve konusunu duyuran görüşü, Tanrı’yı idrak noktasında din-felsefe münasebetine ışık tutmaktadır. Esasında, felsefe tarihine baktığımızda din için olduğu kadar, felsefe için de merkezi role sahip Tanrı’yı idrak ekseninde din ve felsefenin meşru münasebet çizgisini takibe imkân veren pek çok düşünür buluruz. Felsefe tarihinde bütün filozofların, din ile felsefenin ilişkisini bir problem olarak ele almış olduklarını söylemek istemiyoruz. Bizim vurgulamak istediğimiz, bu ilişkiyi bizim kurmamıza imkân verecek yeterlilikte felsefe tarihinde yer tutmuş hemen her ciddi “filozofun felsefenin vazgeçilmez konularından birisi olarak dine ve dinde merkezi bir kavram olan Tanrı düşüncesine yer vermiş”⁵⁹ olduğudur. Öyle ki, “birçok filozof Tanrı’yı kendi sistemlerinin ‘o, olmazsa hiçbir şey olmaz’ ilkesi olarak kabul etmek zorunda kalmışlardır. Şayet filozofların bu sistemlerinden Tanrı çekilip alınırsa, o zaman o sistemler çöker; mesela Aristoteles sistemi, Descartes sistemi gibi.”⁶⁰

Son olarak şuna da değinmek gerekir: Din ve felsefe için dile getirdiğimiz tanımlama güçlüğü, ister din ister felsefe adına olsun Tanrı terimi için de geçerlidir; Tanrı teriminin veya Tanrı eksenli “terimlerin derli toplu tanımlarını yapmanın kolay bir iş olmadığı, hemen her filozof ve ilahiyatçının itiraf ettiği bir noktadır.”⁶¹ Ancak tanımlanması gereklilik arz eder. A. Weber, bu konuda şu açıklamayı yapar: “Tanrı fikri tanımlanmadığı sürece, aynı derecede kuvvetli teizmi ve ateizmi savunmak kabildir; eğer Tanrı’dan anlaşılan şey, âlemi idare eden bir ve bölünmez Tanrısal bilgelik (la providence) ise teizm; eğer Yunan hayal gücünün Olymposu doldurduğu bu insana benzer (anthropomorphes) varlıklar anlaşılıyorsa, ateizm haklı çıkacaktır. Şu halde esas mesele kelimeler üzerinde anlaşmaktır ve bunun için de onları kesin olarak tanımlamak gerekir.”⁶²

⁵⁶ Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yayınları, 1.B., Ankara 1997, 53.

⁵⁷ Erdem, *Bazı Felsefe...*, 24.

⁵⁸ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961, 111.

⁵⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, 14; Erdem, *Problematik Olarak...*, 37.

⁶⁰ Erdem, *Problematik Olarak...*, 37.

⁶¹ Aydın, *Din Felsefesi*, 107, 163.

⁶² Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 4.B., İstanbul, 1991, 43.

Kaynaklardan açığa çıkan Yunanlıların politeist bir dinî tasavvura sahip oldukları ve tanrılarını da antropomorfist karakterde tahayyül ettikleridir.⁶³ “Yunan düşüncesi[nin], gerçi Sokrates ve Aristoteles’ten önce başlayarak, mümkün ve sonlu varlıklar halindeki halk inancı tanrılarının yanı sıra bir tek ve mutlak Tanrı fikrini tasarlamış oldu[ğu]”⁶⁴ da kayıtlarda yer alır.

Tanrı’ya dair olumlu ve olumsuz tanımlama veya nitelemelerin hem felsefe hem de din adına yapılabildiğini işaret ettiğimiz bu satırlardan sonra konu başlığında yer alan “idrak” ve “münasebet” kelimelerinin anlamlarına, çalışmamıza yön veren değerlendirmeler eşliğinde yer verelim istiyoruz.

1.3. İdrak

Türkçede “isim” olan, sonuna “etme/etmek” ekleri aldığı fiil halini alan bu kelime, Arapça kökenli mastar bir isimdir. Arapçada Fiil olarak kullanıldığında, “yetişmek”⁶⁵ anlamında; bir yere varmayı, bir düzeye erişmeyi ifade eder. İdrak fiili “göz ile kullanılınca gözün bir şeye ilişmesi, onu yakalaması, dolayısıyla görmesi anlamına gelir.”⁶⁶

İdrak, bazılarına göre gözle görmeyi ifade ederken “bazılarına göre ise basiret anlamına gelir.”⁶⁷ Basiret, “göz kuvveti ile görme[nin]”⁶⁸ ötesinde, “hakikatleri müdrük ol[ma], anla[ma],”⁶⁹ “kalp(/gönül) gözü ile gör[me]”⁷⁰ anlamlarına gelmektedir. Biz de idrak etmeyi, “anlamak,”⁷¹ “akılla anlamak,”⁷² “akıl erdirmek,”⁷³ “kavramak,”⁷⁴ “tasavvur etmek,”⁷⁵ “sezmek,”⁷⁶ “farkına varmak”⁷⁷ “tanımak”⁷⁸ ve “bilmek”⁷⁹ gibi anlamları ihata eden, kısaca “zihni

⁶³ bkz. Timuçin, 100 vd.

⁶⁴ Weber, 123; bkz. Timuçin, 243; Bulaç, Ali, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994, 18-19.

⁶⁵ Zebidi, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu’l-arûs* (thk. Mustafa Hicâzî), I-XL, Kuveyt, 1993, XXVII, 136; Cevherî, IV, 1582-1583.

⁶⁶ Cevherî, IV, 1582-1583; İsfehâni, 312; Uneys, İbrahim ve dgr., *el-Mu’cemu’l-Vasit*, I-II, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, İstanbul, Ts., I, 281.

⁶⁷ İsfehâni, 312.

⁶⁸ Yeğîn, 52.

⁶⁹ Yeğîn, 52.

⁷⁰ Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, I-X, Eser Neşriyat Dağıtım, 1979, X, 571; Yeğîn, 52.

⁷¹ Mutçalı, 266; Sarı, Mevlüt, *el-Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat)*, Bahar Yayınları, 1982, 487; Yeğîn, 253.

⁷² Uneys, 281.

⁷³ Yeğîn, 253.

⁷⁴ Mutçalı, 266; Sarı, 487; Yeğîn, 253.

⁷⁵ Hökelekli, Hayati, “İdrak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XXIV, TDV Yayınları, XXI, İstanbul, 2000, 477.

⁷⁶ Mutçalı, 266.

⁷⁷ Mutçalı, 266.

⁷⁸ Hökelekli, 477.

⁷⁹ Âyed, Ahmed ve dgr., *el-Mu’cemu’l-Arabiyyu’l- Esasî*, Larus, Tunus, 1988, 448; Yazır, III, 2016; Hökelekli, 477.

faaliyetin her aşaması için kullanılan⁸⁰ bir çatı kavram olarak ifade etmeyi tercih etmiş bulunuyoruz.

Kapsamlı bir tanım vermek gerekirse idrak: “Bir öznenin kendisi veya dış dünyayla ilgili durum ve gerçeklerin farkına vararak,”⁸¹ “onların bilgisini elde etmesine imkân veren,”⁸² “zihinsel yorum[u da içeren]”⁸³ “algılama kabiliyeti[dir.]”⁸⁴ Bu kabiliyet, duyum idrakleriyle başlar ve derece derece yükselerek akli kavramların oluşmasıyla en yüksek noktasına ulaşır.⁸⁵ “Hissî olarak tezahür ettiğinde eşyanın bilgisine, akli olarak tezahür ettiğinde ise küllî olanın bilgisine imkân vermektedir.”⁸⁶

İdrakin iki veçhesinin olduğu görülmektedir. Şöyle ki: İdrak, “ya tasavvur ya da tasdikten ibarettir;”⁸⁷ “yalnızca zihinde oluşan imaj ve kavramları ifade ediyorsa tasavvur, onlar hakkında bir yargıyı da beraberinde getiriyorsa tasdik”⁸⁸ diye adlandırılmaktadır. Bunları açacak olursak:

1.3.1. Tasavvur

“Bir şeyi zihinde canlandırmak anlamındaki tasavvur herhangi bir varlık hakkında bilgi edinme sürecinde ilk aşamayı oluşturur.”⁸⁹ Felsefede idealist ve rasyonalist düşünürler “tasavvurların apriori (doğuştan) olduğunu salt gerçekliğe bunların sahip olduğunu savunurlarken, empiristler bunun aksini, yani tasavvurların aposteriori (sonradan) olduğunu,”⁹⁰ tecrübe sonrası edinildiğini ileri sürmüşlerdir. Tanrı’ya dair felsefi ilgi, rasyonel bir kavram veya inanç konusu olarak aşkın(/kutsal) olanı temsil eden Tanrı tasavvurunun(/mefhumunun) apriori mi ya da aposteriori mi olduğu yönündeki tartışmalardan Tanrı’nın varlığı, sıfatları ve evrenle münasebeti gibi konulara kadar geniş bir yelpazede, farklı içerik ve şekillerde kendini göstermiştir.

1.3.2. Tasdik

Bir önermenin “bilgi açısından geçerliliğini”⁹¹ ve “doğruluğunu kabul

⁸⁰ Hökeleki, 477.

⁸¹ Hökeleki, 477; bkz. Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük* (Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı), I-V, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007, II, 2095.

⁸² Hökeleki, 477.

⁸³ Çağbayır, II, 2095.

⁸⁴ Hökeleki, 477.

⁸⁵ Hökeleki, 477.

⁸⁶ bkz. Âyed, 448; *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, Heyet, Türdav Yayınları, İstanbul, 1995, 487.

⁸⁷ Hökeleki, 477.

⁸⁸ Hökeleki, 477; Kaya, Mahmut, “Tasavvur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV Yayınları, XX, İstanbul, 2001, 127.

⁸⁹ Kaya, 127.

⁹⁰ bkz. Kaya, 126.

⁹¹ Kaya, 127.

etme,⁹² “kesin olarak kabul etme[nin]”⁹³ yanı sıra “bir doğruya, terimlerinin apaçıklığından dolayı bağlanma hali[ni]”⁹⁴ de ifade eder. Bu, anlam ve içeriğiyle tasdik, dinî inanç daha doğrusu dinî inancın temel umdesi olan ilâhî varlığa “iman” için de geçerlidir; çünkü dinî inanç, “en azından bir miktar akli düşünmeye dayanır. Burada söz konusu olan akli düşüncenin hususi sureti, bir hükmün ya da önermenin doğru olduğu inancıdır.”⁹⁵ İmanda aranan “kesinlik,” ona dair bilgide şart koşulmamış ise de “imanın akli süreçlerden tümüyle ayrı ve onlarla alakası kesilmiş olduğunu varsaymamızı gerektirmez.”⁹⁶ Zira her büyük din, salt imanı geçerli görüyor olmakla birlikte tefekkür ve tahkiki de yüceltir ve ona teşvik eder.

1.4. Münasebet

En az “iki şey veya kişi arasındaki yakınlık”⁹⁷ veya “alâka”⁹⁸ yani “ilgi”⁹⁹ ya da “ilişki”¹⁰⁰ anlamlarında kullandığımız münasebet kelimesi ile Tanrı’yı idrak imkânı bağlamında din ve felsefe arasındaki “bağ[ı],”¹⁰¹ “uyum[u]”¹⁰² esas almış oluyoruz. Münasebet “benzerlik”¹⁰³ anlamında da alınabilir. Bu açıdan din ile felsefe karşılaştırıldığında gerçekten aralarında bir münasebet görülür; ikisi de beşeri tecrübelerdir, dolayısıyla insan varsa [onlar da] vardır. Ancak dinin ilâhî kaynaklı olmasının yanında, felsefe(/ hikmet), “aşkın bir varlığın ikramı”¹⁰⁴ olsa da ilâhî “kaynaklı olmaktan çok nübüvvet tarafından onaylan[andır].”¹⁰⁵ Bu yüzden aynılık değil, benzerlik veya yakınlık taşırlar. “Beşerî de olsa, ilâhî de olsa [ikisi de] hakikatle örtüşecek”¹⁰⁶ bir yakınlığa sahiptirler.

Din, insanlık kadar eski ve onun kadar devamlı bir fenomendir. Bu, dinin lehinde ya da aleyhinde olanların şu veya bu şekilde dile getirdikleri

⁹² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1498.

⁹³ Gölçük, Şerafeddin ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988, 88.

⁹⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1498.

⁹⁵ Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç -Din Felsefesine Giriş-*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, 3.B., İstanbul, 2012, 447.

⁹⁶ Peterson, 447.

⁹⁷ Cevherî, Ebû Nasr İsmail ibn Hammâd, *es-Sihâhtâcu'llüga ve shâhi'l-arabiyye (nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr)*, I-VII, Dârü'l-ilmilî-melâyin, 1. B., Beyrut 1990, I, 224; Yeğin, Abdullah, *Osmanlıca-Türkçe (İslami-İlmî-Edebî-Felsefî) Yeni Lügat*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, 486; Çağbayır, III, 3373.

⁹⁸ Yeğin, 486.

⁹⁹ Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995, 879; Çağbayır, III, 3373.

¹⁰⁰ Mutçalı, 879.

¹⁰¹ Mutçalı, 879; Çağbayır, III, 3373.

¹⁰² Mutçalı, 879; Yeğin, 486.

¹⁰³ Firûzâbâdî, Mecdüddin, Ebu Tahir Muhammed b. Yakûb, *el-Kamûsu'l-Muhîd*, (Thk. Enes Muhammed eş-Şamî, Zekerriyya Cabir Ahmed), Daru'l Hadis, Kahire, 1429/2008, 1603.

¹⁰⁴ Sönmez, 41.

¹⁰⁵ Sönmez, 69.

¹⁰⁶ Sönmez, 67.

bir realitedir. “Eğer felsefe, “bilgelik sevgisi” ise ve insanın belli düşünsel çabaları ise bunun [da] ilk insanla başlatılması gerekmektedir.”¹⁰⁷ İlk insanın aynı zamanda bir peygamber olmasını göz önünde bulundurduğumuzda, “şunu söylemek mümkün; Adem (a.s.), peygamber olmazdan önce insandı[r].”¹⁰⁸ Bundan anlaşılır ki akıl nübüvveti öncelikle, nübüvvet aklı gerekli kılmaktadır. Oysa aklın ürünü olan felsefenin, tarihte ancak ikinci derecede ve aralıklı bir rol oynadığı, menşe itibarıyla de bir hakikat arayışı tarzı olarak dinden kaynaklandığı, ondan beslendiği¹⁰⁹ ileri sürülür. Felsefenin dinden beslendiği bir tarafa, ondan doğduğu yönündeki iddiaya baktığımızda, “münasebet” kelimesinin “sebe/neden”¹¹⁰ ve “neseben yakınlık”¹¹¹ gibi anlamlarıyla örtüşür bir düşünce olarak görülebilirse de doğrusu biz, din ve felsefe arasındaki ilgi ve yakınlığı ifade etmek kastıyla kullandığımız münasebet kelimesini bu anlamda ve yakınlıklarını da bu boyutta görmüyor ve bu çerçevede değerlendirmiyoruz.

“Tanrı’yı İdrak İmkânı Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti” diye ifade ettiğimiz konu başlığımız, Tanrı’ya ilişkin beşeri idrakin imkânını zımnen kabul eden ve bu noktada, din ile felsefe arasındaki ilişkiyi de imleyen bir yaklaşımı ifade etmektedir. Yine de biz, bu idrakin ve esasında bu münasebetin imkânını, mahiyetini ve tezahürlerini görmeye ve değerlendirmeye çalışacağız.

2. Din – Felsefe Münasebeti ve Tanrı’yı İdrak

Gerek din ve felsefe gerekse münasebet kelimesinin anlamlarını ele alırken ifade ettiğimiz gibi, sistem ve disiplin olarak “din ve felsefenin iki ayrı saha olduğunun açıkça belirtilmesinde yarar vardır.”¹¹² Ancak “her ikisi de insanın ayrımı olabilecek kadar önemli”¹¹³ olan bu değerler “arasında mutlak ve kesin bir ayırım hiçbir zaman söz konusu olamaz.”¹¹⁴ İbn Rüşd’ün “arkadaş, sütkardeş”¹¹⁵ olarak niteleyecek kadar birbirine yakın gördüğü din ve felsefeyi, velev ki birinin hatta ikisinin yararını gözeterek de olsa aralarında hiçbir ilişki ve yakınlığa imkân bırakmayacak tarzda birbirlerinden

¹⁰⁷ Sönmez, 50.

¹⁰⁸ Sönmez, 70.

¹⁰⁹ Sönmez, 51.

¹¹⁰ Çağbayır, III, 3373.

¹¹¹ Firûzâbâdi, 1603.

¹¹² Aydın, *Din Felsefesi*, 7.

¹¹³ Erdem, *Problematik Olarak...*, 136.

¹¹⁴ Erdem, Hüsameddin, “Din ve Felsefe”, Yeni Harran Çevresi İnsan Bilimleri Araştırmaları (Yıl 2, Sayı 5-6, Şubat-Mayıs 1994), 5.

¹¹⁵ İbn-Rüşd, *Faslû'lMakâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992, 115.

ayrı görmek ve göstermek yerine, “aralarında dolaylı da olsa bir irtibat[ın] bulun[duğunu]”¹¹⁶ görebilmek lazımdır.

Şu bir gerçektir ki, din ve felsefe arasında meşru münasebete imkân tanımak, iki ayrı alan olduklarına dair anlayışa mani olmadığı gibi, din ve felsefenin iki ayrı alan olduklarını yadsımamak da aralarındaki meşru münasebet imkânını kabule engel değildir. Aslında öne çıkardıkları nokta farklı görünmekle beraber her iki bakış açısı birbirini tamamlamaktadır.

Din ve felsefe arasındaki münasebetin tezahür alanlarından biri olarak gördüğümüz ve bahse konu ettiğimiz Tanrı'yı idrak imkânı çerçevesinde şunu ifade edebiliriz: İdrak, “en geniş anlamıyla bilmektir.”¹¹⁷ Bilmenin sonucu olan bilgi de, yine “en geniş anlamı ile var olanı tanıtan, var olanı zihinde temsil eden şeydir.”¹¹⁸ Bu da demek oluyor ki: “Varlık meselesi aslında varlığın bilgisi meselesidir.”¹¹⁹

Din ve felsefenin birincil ve vazgeçilmez meselesi varlık meselesidir. “Varlık meselesi denince de ilk akla gelen Tanrı'dır.”¹²⁰ Tanrı'yı idrak etmek, yani “algılamak, O'nu bilmek, Altson'un epistemik emperyalizm olarak nitelediği duyuşsal olan algıyla sınırlanmazsa mümkündür.”¹²¹ “Din (/vahiy), bu imkânı kritik etmenin iki ayağından biri”¹²² ise felsefe de diğeridir. Esasında din ve felsefe bizatihi bu imkânın kendisidirler. Öyle ki, “felsefe daima akıl bakımından anlaşılabilir, aklın ve epistemolojinin ilkelerine şöyle veya böyle sığabilen bir Tanrı ararken, vahiy kaynaklı din, ona aradığı Tanrı'yı hazır bir biçimde sunmuştur.”¹²³

Din ve felsefenin mahiyetlerine dair yer verdiğimiz açıklamaların, ileride zaman zaman yer vereceğimiz Tanrı'ya yönelişin mahiyetine de ışık tutacağını umarak Tanrı'yı idrak imkânı ekseninde din ve felsefe münasebetinin izini sürmemize imkân veren tezahürlere, ilgili tespit ve değerlendirmelere geçelim istiyoruz.

¹¹⁶ Erdem, “Din ve Felsefe”, 5.

¹¹⁷ Âyed, 448.

¹¹⁸ Öner, Necati, “Bir Bilgi Türü Olarak Din”, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999, 1.

¹¹⁹ Bayraktar, Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988, 148.

¹²⁰ bkz. Erdem, *Problematik Olarak...*, 36.

¹²¹ Reçber, Mehmet Sait, “Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı”, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı, 32, Ankara, 2000, 57.

¹²² Gilson, Etienne, “Latin İbnRüşdçülüğü”, Çev. Murtaza Korlaelçi, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999, 119.

¹²³ Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3.B., İstanbul, 1997, 32; Çubukçu, İbrahim Ağâh, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ay-yıldız Matbaası, 4.B., Ankara, 1983, 629.

3. Din–Felsefe Münasebetinin Tezahürü ve Tanrı’yı İdrak İmkânı

Din ve felsefe münasebetini görme imkânı verdiğini düşündüğümüz farklı tezahürleri ve ilgili değerlendirmeleri ele aldığımız bu bölümde, din ve felsefenin beşerî veçhesi, Tanrı’yı idrak tasavvuru, Tanrı-âlem ve insan ilişkisi, ahlak ve kaynağı, atalar kültü ve son olarak da dinî ve felsefî yönelimin teorik ve pratik yüzü gibi belirlemiş olduğumuz hususları, Tanrı’yı idrak imkânı bağlamında ayrı ayrı ele alıp değerlendirmeye ve bu noktalarda mezkûr münasebeti görmeye çalışalım istiyoruz.

3.1. Tanrı’yı İdrak İmkânı ve İlahî-Beşerî Karakter Açısından Din-Felsefe Münasebeti

Dinin kaynak itibarıyla “beşerî”¹²⁴ bir tecrübe olduğu yönündeki görüşlerin yanı sıra, “ilâhî”¹²⁵ kaynaklı bir tecrübe olduğu ağırlıklı olarak kabul edilir. Benzeri durum felsefe için de geçerlidir; beşerî bir tecrübe olarak kabul edilen felsefe, hikmet kavramı ile ifade edildiğinde ilâhîlikten esin alır.

“Eğer Hz. Âdem’in temsil ettiği, üstlendiği insanlık ve peygamberlik gibi misyonların tahlilinden hareket edecek olursak, din ve felsefe gibi bu iki değerlerin cevherini insanda, Hz. Âdem’de görmek mümkündür; çünkü Âdem insan olması açısından akli, düşünme özelliğini (/felsefeyi), peygamber olması açısından da imanı (/dini) temsil etmektedir.”¹²⁶

Tanrı’yı idrak imkânı açısından bakıldığında şunu söylemek mümkündür: “Tanrı fikri insanın akıl varlığından doğmaz. Fakat onun akıllı bir varlık olmasının zaruri sonucu olarak ortaya çıkar;”¹²⁷ ister akıllı bir varlık olarak muhatap alınmak suretiyle kendisine dinen bildirilsin ister taşıdığı fitrî yatkınlık ve yeterlilik suretiyle fikren bilsin. Her iki durum da insanın Tanrı’yı idrakine imkân veren yapısal boyutları olarak bir münasebeti yansıtabilmektedir.

3.2. Tanrı’yı İdrak İmkânı ve Tanrı Tasavvuru Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti

Tanrı tasavvurunu ele alıp bu noktada din ile felsefe arasındaki ilişkiyi görmeye çalışırken, Tanrı fikri ve inancı olmaksızın, ya da St. Anselm’in

¹²⁴ bkz. Küçük, 52.

¹²⁵ bkz. Küçük, 51.

¹²⁶ Erdem, *Problematik Olarak...*, 99.

¹²⁷ Taylan, Necip, *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979, 90.

ifadesiyle “O’nu var olmayan olarak tasavvur,”¹²⁸ bir başka deyişle Tanrı’tanımsızlık noktasında da bir ilişki görülebilir mi diye bakılabilir. Din söz konusu edildiğinde, Tanrı’sız olarak tasavvuru çok ama çok uzak bir durumdur. Gerçi “Tanrı inancına yer vermeyen -en azından semavî dinlerde olduğu şekliyle- bazı dinler vardır.”¹²⁹ Mesela Budizm. Ancak, bu konuda verilen örnek üzerinden bile farklı yaklaşımlar söz konusudur.¹³⁰ Beşerî dinlerde semavî dinlerde olduğu şekliyle bir Tanrı tasavvurunun olmadığı açıktır ama böyle bir fikir şöyle veya böyle vardır. Semavî olarak bilinen dinler ise ilahî olma niteliklerini zaten borçlu oldukları Tanrı gerçeği üzerinde temellenir.

Felsefede durum çok farklı değildir; “bir inkâr olarak gözüken ateizm,”¹³¹ “Tanrı’yı kesin olarak ve açıkça yok sayan görüşlerin genel adıdır.”¹³² “Teist Tanrı inancına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış,”¹³³ önemli bir problem olmasına rağmen “sistem olmayan”¹³⁴ bir görüştür ve felsefeyi temsil edecek güçte de değildir.

Tanrı’sızlık üzere bir din ve felsefe münasebetini, dini ilahilikten, felsefeyi hikmetten uzak bütünüyle beşerî gördüğümüzde mümkün görülebilir mi? Bu, iki düşünce arasındaki bir münasebet olarak muhtemel olsa da, bizim din ve felsefeden ne kastettiğimiz açıktır.

Dinler tarihine baktığımızda, şüphesiz farklı dinlerin farklı Tanrı tasavvurlarına, hatta aynı dinin mezhepleri içinde bile Tanrı’ya dair farklı anlayışlara tanık olmak mümkündür.¹³⁵ Bunu, “tevhîd” ve “şirk” kavramlarını çağrıştıran bir tespit olarak görmemiz mümkündür; en genel anlamda ifade etmek gerekirse, “tevhîd” semavî dinin temel esası, “şirk” ise onun tahrife uğramışlığının yansımasıdır. Benzer durum felsefe için de geçerlidir. Felsefe tarihine bakıldığında, politeist bir dinî tasavvura sahip olanların yanı sıra tek ve mutlak Tanrı fikrini tasarlamış olanların var olduğu da görülür. Bu sebeple başlangıcından bu güne bütün bir felsefe düşünme zincirini,

¹²⁸ bkz. Alpyağlı, Recep, (Derleyen), *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, 1-II, İz Yayıncılık, 2.B., İstanbul, 2012, I, 464; bkz. II, 757-765.

¹²⁹ bkz. Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak” -*Felsefi Bir Tahlil*-, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c:1, Ankara, 1983, 25; Aydın, *Din Felsefesi*, 92; Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, 6.B., Sentez Yayınları, Ankara, 2014, 90; Tresmontant, C., “Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri”, Çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII, Ankara, 1987, 38.

¹³⁰ bkz. Mensching, Gustav, *Dini Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1994, 176; Kurt, *Din Sosyolojisi*, 90.

¹³¹ Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 5. B., Ankara, 1990, 26.

¹³² Erdem, *Bazı Felsefe...*, 227.

¹³³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 153.

¹³⁴ Bolay, *Felsefi Doktrinler...*, 26.

¹³⁵ bkz. Yaran, *Cafer Sadık, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun, 1997, 202.

tevhîd akîdesine mutabık veya muarız kalarak ona düşülmüş dipnotlarından ibaret görmek mümkündür.¹³⁶

Konu ve gaye, din-felsefe münasebetini açık bir şekilde öne çıkaran hususlardandır. Hegel'in yaklaşımıyla "hem dinin hem de felsefenin nihaî konusu ezeli hakikat[tir.]"¹³⁷ "Din ve felsefeyi insan oluşundaki özde taşıyan insanın gayelerinden birisi de hakikati tanımaktır. Bu nedenle din ve felsefenin gayesi de hakikati tanımak, tanıtmaktır."¹³⁸ "Ezeli hakikat ya da gerçeklik ise Tanrı'dan başka bir şey [olmadığına]"¹³⁹ göre, dinde olduğu kadar felsefede de esas maksat, Farabi'yi referans alarak söylersek Tanrı'ya "bilmektir."¹⁴⁰

Tanrı'yı bilmek ise ister istemez "Tanrı'nın mahiyetini -nasıl bir varlık olduğunu-"¹⁴¹ ve bu yönüyle idrake konu olup olmayacağını çağrıştıracaktır. "Bizzat teistin kendisi Tanrı'yı "mâhiyeti itibariyle bilinemeyen bir varlık" olarak tanımladığından"¹⁴² O'nun Zatını bilmek ayrı şey, var ve bir olduğunu bilmek ayrı şey diye düşünür. O halde, meseleyi bu yönüyle değerlendirmek lazım gelecektir.

"İnsan aklı, dinin dışındaki bütün hakikatleri ihata edemediği gibi, dini hakikatleri de (Tanrı'nın keyfiyeti gibi) tamamen kavrama gücüne sahip değildir."¹⁴³ P. Ortega'nın ifadesiyle "bizatihi metaempirik olduğundan empirik bir gösterimin konusu olamayan dinin temel konusu olan [Tanrı],"¹⁴⁴ mahiyetince bilinemez. Pascal'a atfen yer verilen şu pasaj meramımızı açık ortaya koymaya imkân verecektir. "...Bir Tanrı'nın var olduğunu onun ne olduğunu bilmeden bilebilir miyiz? Evet, bilebiliriz."¹⁴⁵

Bu noktada, din ve felsefeyi, Tanrı'yı mahiyetçe değil, varlık ve sıfatça tanıma ya da tanıtmaya arayışı içinde olmak noktasında da birbirine yakın görebiliriz.

3.3. Tanrı'yı İdrak İmkânı ve Tanrı-Evren-İnsan Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti

Din, hayat sahibi ekmel ve her şeye kadir bir Tanrı'nın varlığına ve

¹³⁶ Özdenören, Rasim, "İslam ve Felsefe Bağlantısı", Yeni Şafak, 08 Eylül 2013.

¹³⁷ Reçber, "Din Felsefesi", 13.

¹³⁸ Erdem, *Problematik Olarak...*, 104.

¹³⁹ Reçber, "Din Felsefesi", 13.

¹⁴⁰ Erdem, *Problematik Olarak...*, 105.

¹⁴¹ Alpyağıl, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle ...*, 1, 611; Reçber, "Tanrı Teriminin...", 65; Bolay, Süleyman Hayri, "Hegel'in İnsana Bakışı", *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 30, Ankara, 1999, 19-20.

¹⁴² Aydın, "Tanrı Hakkında ...", 30.

¹⁴³ Taylan, *İlim-Din...*, 174.

¹⁴⁴ Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, 103; Reçber, "Tanrı Teriminin...", 65.

¹⁴⁵ Timuçin, 357.

O'nun insan [ve kâinat]la münasebetine yer verir.¹⁴⁶ Zira “bir Tanrı üzerine spekülasyonlar ileri sürmeyen, kâinatı idare eden kanunlarla ilgilenmeyen, yani bir kozmogoniye sahip olmayan hemen hiçbir din yok gibidir.”¹⁴⁷

Felsefeye gelince “hikmet” olarak alındığında “Tanrı ile ilgi kurmanın en esaslı yoludur.”¹⁴⁸ Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarını bahse konu ettiklerinden Tanrı-âlem münasebetine imkân tanıyan hatta “Tanrı-âlem ilişkisini bu sıfatların temel korelatı olarak”¹⁴⁹ gören filozoflar, farklı da olsa bu konuda düşünceler ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁰

Başlangıcından günümüze değin “felsefe tarihinde Tanrı veya Nihai Varlık fikri üzerine eğilmeyen, onun varlığıyla ilgili müspet veya menfi, doğrudan veya dolaylı düşünceler ileri sürmemiş bir filozofa rastlamak ne-redeyse imkânsızdır.”¹⁵¹

Felsefenin başlangıç dönemlerindeki, “her şeye temel ilke ve prensip teşkil eden Varlık”¹⁵² arayışı ve “değişenlerin gerisinde değişmeyi arama çabası,”¹⁵³ evren ile mutlak varlık arasında bir münasebet kurma arayışından başka bir şey değildi. Aranılan şeyin “kendisine isim vermek hususunda ihtilaflar olmuş”¹⁵⁴ olsa da bu ihtilaflar içerisinde güçlü bir seçenek olarak “Tanrı veya Nihai Varlık”¹⁵⁵ adı belirdiğinde, artık Tanrı-Âlem münasebetine kapı aralanmış olur.

Biz, bu konuda muhtevası tartışmaya açık olsa da Tanrı-âlem münasebetine imkân tanıyan yine ilk devir filozoflarından bir iki örnek vermek istiyoruz. Platon, “âlemdaki ilâhî unsurları görmek için gözlerimizi aç[an],”¹⁵⁶ “kâinata düzen veren bir Tanrı'nın varlığını kabul eden filozoflardandır.”¹⁵⁷ Yunan filozoflarından Tanrı-âlem münasebetine işaret eden bir başka sima Aristoteles'tir. O da, “değişmelerin gerisindeki değişmezliği Tanrı'da buldu.”¹⁵⁸ “Aristoteles'in metafiziğini, tabii kelâm tarihinde bir dönüm nok-

¹⁴⁶ Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. Hasan Katipoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988, 443.

¹⁴⁷ Taylan, *İlim-Din...*, 78.

¹⁴⁸ Erdem, *Problematik Olarak...*, 105.

¹⁴⁹ Erdem, *Problematik Olarak...*, 38.

¹⁵⁰ bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, 138-161; Erdem, *Problematik Olarak...*, 38.

¹⁵¹ Reçber, “Din Felsefesi”, 9.

¹⁵² Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, Çağır Yayınları, İstanbul, 1997, 2.

¹⁵³ Aydın, Mehmet S., “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem Münasebeti”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII, Sayı: 1, Ankara, 1986, 31.

¹⁵⁴ Keklik, 2.

¹⁵⁵ Reçber, “Din Felsefesi”, 9.

¹⁵⁶ Aydın, “Süreç felsefesi...”, 32.

¹⁵⁷ Çubukçu, 10.

¹⁵⁸ Aydın, “Süreç felsefesi...”, 32.

tası yapan da budur.”¹⁵⁹ Zira “uzun zamandan beri ertelenmiş bir husus olan felsefi ilkelerle Tanrı kavramının birleşmesi nihayet onda gerçekleşmiştir. Aristoteles’in evrenin ilk hareket ettiricisi aynı zamanda bu evrenin Tanrı’sıdır.”¹⁶⁰ Tanrı’nın, evrende “hareketi başlatmak hizmetini görür görmez, onu bir tarafa bırakıp yalnızca fizik ve mekanik nedenlere başvurmakla yetin[diği],”¹⁶¹ “hatta orada bulunan varlıklara veya şeylere aldırma[dığı]”¹⁶² şeklinde yorumlansa bile, onun felsefesi, nihayetinde yine de Tanrı-evren münasebetine, hem de zorunlulukla yer vermektedir.

Kierkegaard, Tanrı’yı “kendisi ile ilişki kurularak yaşanılan bir varlık”¹⁶³ olarak tanımlar. Bu yaklaşım, Tanrı-âlem münasebeti kapsamında yer alan Tanrı-insan münasebetini öne çıkaran yeterli bir özet mesabesinde dir.

3.4. Tanrı’yı İdrak İmkânı ve Ahlak Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti

Ahlâk, “din ve felsefenin can damarını teşkil eder.”¹⁶⁴ Ahlâkın can damarı olarak da Tanrı inancı/düşüncesi görülebilir. Ahlak, dinî ve felsefi diye ikili bir ayrıma tabi tutulsa bile bu, her ikisi için de geçerli bir durumdur. Zira “evrensel ahlak yasasının kaynağını dini etikte Tanrı [oluşturur.]”¹⁶⁵ Felsefe açısından da bunu söylemek mümkündür. Öyle ki felsefe, “ebedi mutluluğu elde etmek için beşerin gücü nispetinde Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanması”¹⁶⁶ olarak tanımlanabilmiştir.

“İlk kez dinle felsefeyi birbirinden ayırarak, felsefeye bağımsızlığını kazandırmış [olan] Kant,”¹⁶⁷ bununla tutarlı bir biçimde, kendi ahlak felsefesinde ahlak yasasını, insan “aklının kendisin[den]”¹⁶⁸ hareketle yine “insandan türet[meye]”¹⁶⁹ çalışmıştır. Ancak Kant’ın ahlaksal kişinin ümidi olan en yüksek iyi ya da erdemlilik ve mutluluğun birlikte gerçekleşmesi imkânı için yine “ahlâkî bakımdan Tanrı’nın varlığını gerekli”¹⁷⁰ görmesi, onun felsefi olarak kurgulamak istediği ahlak için Tanrı’ya veya Tanrı fikri-

¹⁵⁹ Gilson, 123.

¹⁶⁰ Gilson, 123.

¹⁶¹ Weber, 34.

¹⁶² Gilson, 123.

¹⁶³ Albayrak, Halis, *Kur’ân’da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yayınları, İstanbul, 1993, 254; Sena Cemil, *Filozoflar ansiklopedisi*, 1-IV, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, III, 125; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 228.

¹⁶⁴ Erdem, *Problematik Olarak...*, 84.

¹⁶⁵ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 233.

¹⁶⁶ Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif, *Kitabu’t-Ta’rifat*, (Thk. Muhammed Abdurrahman el- Mar’aşli), Daru’n-Nefais, I.B., Beyrut, 2003, 247.

¹⁶⁷ Mengüşoğlu, 288.

¹⁶⁸ Erdem, *Bazı Felsefe...*, 154.

¹⁶⁹ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 233.

¹⁷⁰ bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, 76 vd.; Erdem, *Bazı Felsefe...*, 155.

ne gereksinim duyduğunu açıkça göstermektedir. Bu, din ve felsefenin bir münasebet alanı olarak ahlâka dikkat çekmemiz için yeterli bir örnektir. Gerçi Kant'ın kendi ahlak anlayışında dinden bütünüyle kopmadığının bir göstergesi olarak yorumlandığı da olmuştur ki bu, tartışmaya açıktır. Bu noktada, Kant'ın etiğinin “Ortaçağın dini etiğinin modern versiyonu”¹⁷¹ veya dinle bağı kalmamış pür felsefi etik olarak değerlendirilmesi konumuz açısından ikincil önemdedir. Burada bizim için öncelikli olan, dinî veya felsefi ahlak için Tanrı'nın bir anlam ifade edip etmediği ve bu noktada din-felsefe münasebetine imkân verip vermediğidir.

3.5. Tanrı'yi İdrak İmkânı ve Atalar Kültü Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti

Dince atalar kültürünün ne şekilde ele alınabileceğini belirleyecek olan, eksen alınma noktasında belirlenecek olan dindir. Çalışmamızda münasebeti düştükçe hatırlatma gereği duyduğumuz şey, dinin “ilahî” olanını temel alacağımızdır.

Bizce atalar kültürü, dinde ve felsefede doğası gereği hem müspet hem de menfi olarak gözlemlenebilecek bir olgudur. Konunun toptancı bir değerlendirmeye fırsat vermeyecek olması anlaşılabilir bir durumdur. Bu noktada, sözü uzatmayı gerektirmeyecek ve sadece din-felsefe münasebetini açığa çıkaracak yeterlilikte gördüğümüz, “üç büyük dinde de önemli bir yeri olan Hz. İbrahim”¹⁷² örneğine -Kur'ân'ı referans alarak- işaret etmek istiyoruz. Tevhidi, bir başına temsil etme düzeyinde olan Hz. İbrahim bu noktada ata/babasına karşı kararlı duruşuyla ardından gelen, atası olduğu kuşaklara örnek gösterilir. (bkz. Kur'ân-ı Kerim, 2/133; 4/125; 16/120; 32/78; 43/26; 51/54; 60/4) Hem Yahudiler hem Hristiyanlar, Hz. İbrahim'le olan soy bağıını kabul ederler; “Hz. İbrahim Yahudilerin atası olarak kabul edilir[ken],”¹⁷³ “Hristiyanlar nezdinde de çok önemli bir yer[e sahiptir].”¹⁷⁴ Öyle ki “baba”¹⁷⁵ olarak öne çıkarılır ve kendilerinin “İbrahim'in oğulları olduğu dile getir[ilir].”¹⁷⁶ “Peygamberler babası olan Hz. İbrahim, İslâmî gelenekte de çok önemli bir yer tutmaktadır.”¹⁷⁷ İslâm peygamberi “Hz. Muhammed'in de İbrahim'in soyun-

¹⁷¹ Cevzci, *Felsefeye Giriş*, 233.

¹⁷² bkz. Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Dinbilimleri Yayınları, Konya, 2005, 321-324.

¹⁷³ Aydın, *Ansiklopedik...*, 322.

¹⁷⁴ Aydın, *Ansiklopedik...*, 322.

¹⁷⁵ Aydın, *Ansiklopedik...*, 322.

¹⁷⁶ Aydın, *Ansiklopedik...*, 322.

¹⁷⁷ Aydın, *Ansiklopedik...*, 322.

dan geldiği tarihi kayıtlarda sabit[tir].”¹⁷⁸ Dolayısıyla Hz. İbrahim, “Tevhid” esasına sahip çıkan, bir sembol, bir “ata” olarak tarihte yer almıştır.

Hz. İbrahim gibi, tüm peygamberlerin her yerde, her devirde ve her ulusta öğütledikleri hep aynı olmuştur: Tevhid.¹⁷⁹ Peygamberler, kabul görme veya şiddete maruz kalma noktasında aynı kaderi yaşamışlardır.¹⁸⁰

Felsefe tarihine bakıldığında, Tanrı’yı idrak konusunda, peygamberler için yukarıda söz konusu edilen durumların benzerlerinin filozoflar için de geçerli olduğunu söyleme imkânı buluruz. Bidayetinde felsefeye kaynaklık eden -tartışmalı olsa da- ilk dönem Yunan toplumunda kült haline gelen “inanç yapılarının”¹⁸¹ ve “dinin konumunun bilinmesi,”¹⁸² ona karşı muhalefeti anlamaya katkı vereceği gibi, muhalefet edenlere “karşı tavırları”¹⁸³ anlamaya da imkân verecektir. Paganizmin hâkim olduğu ilk dönem Yunan toplumunda “saygın kabul edilen tanrı ve tanrıçaları[n] aşağıla[nıp] onlara saldır[ılması],”¹⁸⁴ “ataların dinini terk,”¹⁸⁵ ya da daha ileri bir suçlamayla “tanrı tanımazlık”¹⁸⁶ olarak algılanmakta ve bu noktada, “heterojen bir yapıya sahip”¹⁸⁷ bu toplumda, “toleransın sınırı bitmektedir.”¹⁸⁸ Bu sınırı belirleyen ise tabi ki “hem dinî, hem de politik”¹⁸⁹ kaygılardır.

Mesela, çoktanrıcılığın geçerli olduğu dönemlerde, Sokrates öncesi, “tanrılar çokluğunu alaya alan,”¹⁹⁰ gelmekte olan ve “tevhidin izlerini taşıyan”¹⁹¹ “yeni düşünce biçiminin öncüsü ya da habercisi”¹⁹² olan bir örnek olarak Xenophanes verilebilir. “O, bütün güçlerin üstünde biçim ve suretten arındırılmış, ölümlü hiçbir varlık ve nesneye benzemeyen bir Tanrı düşüncesini açıkça savunuyordu. Ona göre Tanrı kavramı kendisi gibi somutlaştırılıp, insanın ahlâkî tutumlarını tanrılara da izafe eden halk düşüncesinde (Yunan politeizmi) tanrılar insanların uydurduğu kuruntular, kendilerinin şekil verdiği nesnelere.”¹⁹³

¹⁷⁸ Mevdudi, Seyyid Ebûl Alâ, *Tarih Böyünca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Muhammed’in Hayatı*, I-II, 2.B., Pınar Yayınları, İstanbul, 1985, II, 35; bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, I-II, Çev. Salih Tuğ, 6.B., İrfan Yayıncılık, İstanbul, 2003, I, 31-35.

¹⁷⁹ Mevdudi, I, 46.

¹⁸⁰ bkz. Mevdudi, I, 45.

¹⁸¹ Kurt, Ali Osman, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslam’da Din Değiştirme*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul, 2004, 19.

¹⁸² Kurt, *Yahudilikte...*, 18.

¹⁸³ Kurt, *Yahudilikte...*, 19.

¹⁸⁴ Kurt, *Yahudilikte...*, 20.

¹⁸⁵ Kurt, *Yahudilikte...*, 20.

¹⁸⁶ Kurt, *Yahudilikte...*, 21.

¹⁸⁷ Kurt, *Yahudilikte...*, 19.

¹⁸⁸ Kurt, *Yahudilikte...*, 19.

¹⁸⁹ Kurt, *Yahudilikte...*, 22.

¹⁹⁰ Timuçin, 243.

¹⁹¹ Bulaç, Ali, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994, 18-19.

¹⁹² Timuçin, 243.

¹⁹³ Bulaç, 18-19.

Daha sonraki dönemlerde aynı misyonu sürdüren, “kendini ilâhî bir misyoner olarak tanıttığından, sadece İslâm kültüründe değil, Hıristiyan ve Yahudi kültürlerinde de “ilâhî Sokrat” olarak tanınan”¹⁹⁴ Sokrates’i görüyoruz. O, “70 yaşında iken Atina’nın tanrılarının üstünde yeni bir Tanrı anlayışını gençliğe aşılama kalkışarak, onları baştan çıkardığı gerekçesiyle suçlandırılıp, ölüme mahkûm edilmiştir.”¹⁹⁵

“İdeaları felsefî açıklama ilkeleri olarak icat etmiş ol[an]”¹⁹⁶ Platon, “İyi ideasını en üste koyarken tektanrıcılığa bir geçiş yapmakta olduğu,”¹⁹⁷ ancak bunun, onun “Tanrı fikrini de icat ettiği anlamına gelmediğini, önceki kültürden miras aldığı”¹⁹⁸ dile getirenlerin yanı sıra “Platon’un felsefesinin ataların inancı olmadığı,”¹⁹⁹ onun “eski Yunan pagan dinine inanmıyor olduğu”²⁰⁰ yönünde farklı görüş ortaya koyanlar da vardır. “Politeist bir toplumda görülmesi muhakkak olan tepkiler nedeniyle farklı Tanrı tasavvurunu kendi çağında açıkça savunmaktan kaçındığından, öğretilerini gizli bir şekilde ve sayısı sınırlı insanlara aktarmayı temel ilke edinen Pisagor’u”²⁰¹ da filozofların toplumlarında yerleşik, atalardan devralınan inançlarla münasebetine, tavırlarına ve gördükleri muameleye işaret eden bir başka örnek olarak görebiliriz.

Netice olarak gözlenen şudur: Toplumda yerleşik pagan anlayışa karşı çıktıkları, aleyhine konuştukları için peygamberlere ve bu tavır içerisinde olan filozoflara başlangıçta “dilini tutmaları;”²⁰² “ilahlarına hakaret”²⁰³ etmek ya da ataları “sapıklık içinde”²⁰⁴ görmek suretiyle sergiledikleri “muhafeleti bırakmaları”²⁰⁵ istenir. Tabi ki peygamberler ve filozoflar, bu noktada geri adım atmayınca, onlara yönelik sergilenen şiddetin, onların kıyımına varacak kerteğe geldiğini de tarih kaydetmiştir. Peygamber ve filozofların yaşadıkları bu ortak serüven, din ve felsefe münasebetinin bir başka boyutudur.

¹⁹⁴ Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 178.

¹⁹⁵ Gökberk, 471; Çubukçu, 10; bkz. Eflatun, *Sokrates’in Savunması*, Der. ve Çev., Numan Özcan, Şûle Yayınları, İstanbul, 2007, 14-15, 74.

¹⁹⁶ Gilson, 122.

¹⁹⁷ Timuçin, 243.

¹⁹⁸ Gilson, 122.

¹⁹⁹ İlin M.-Segal, E., *İnsan Nasıl İnsan Oldu*, Çev. Ahmet Zekerya, Yeni Dünya Yayınları, İstanbul, 1979, 268.

²⁰⁰ Direk, Zeynep, “Felsefenin Başlangıcı Sorusu”, *Anlama ve Yorum Doğan Özlem Armağan Kitabı*, (Haz. A. Kadir Çüçen ve dgr.), İnkılab Kiavevi, İstanbul, 2004, 214.

²⁰¹ Bulaç, 17.

²⁰² bkz. Eflatun, 74.

²⁰³ Şibli, Mevlânâ, *Asr-ı Saadet -Büyük İslâm Tarihi-*, I-V, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Eser Neşriyat, İstanbul, 1977, I, 163.

²⁰⁴ Şibli, I, 163.

²⁰⁵ Mevdudi, II, 237.

3.6. Tanrı'yı İdrak İmkânı ve Teorik-Pratik Yönelim Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti

İster dinî ister felsefî bir yönelişle olsun, insanın anlam arayışının Tanrı'ya dair inanç ve düşünceyi içeren bir idrak çabası olduğunu söylemek mümkündür. İnsanlık için dinin ve felsefenin ehemmiyeti, din ve felsefe için Tanrı'[varlığı]nın ehemmiyetiyle alakasız değildir. Tanrı ise hem inanca hem idrake konu olur. İnanç/iman dinin olmazsa olmazıdır. Ancak din için akletmek de en az o kadar önemlidir. Bu durumda düşünmenin sadece felsefenin değil dinin de talebi olacağı açıktır. Tanrı problemi bir insan problemi olduğuna göre, sadece insanın dinî ve beşerî tecrübelerine konu olması yönüyle değil, onu “teorik” ve “pratik” olarak kuşatarak tüm hayatına dinamizm getiren “sürekli” bir konu olması yönüyle de önemlidir. Bu, din ve felsefe arasındaki bir münasebetin sadece varlığını değil, daimiliğini de ortaya koyar.

Biz, yalın haliyle teoriyi, eylem dediğimiz bir uygulamanın arka planındaki düşünce ve eylemi de teorinin uygulama yoluyla yorumlanması olarak dile getiriyoruz. “Özneyle bağlı olan, onda temellenen öznel çabalar olarak gerçekleştiğinden felsefede matematik ve fizikte olduğu türden ve aynı düzeyde teorik yapı yoktur.”²⁰⁶ İlahî din açısından bakıldığında “kutsal metin” olarak bilinen bir kaynağa sahip olması yönüyle felsefeden farklı bir teorik arka planı olduğu söylenebilir. Ancak onun da bilimlerde olduğu türden ve aynı düzeyde bir teorik yapısının olmadığı açıktır. Fakat “neyin doğru, neyin yanlış, neyin adil ve neyin adaletsiz vb. olduğuna dair önermeler ya da hipotezler bütünü[nü ifade eden] normatif teori”²⁰⁷ görüşü, kendisi de normatif olan din ve “normatif yönü bulunan felsefe”²⁰⁸ için söz konusu edilebilir. “Çünkü her ikisi de varlıkların, neden ve niçinine dair bilgi vermekte, insanın gayesini belirlemektedir.”²⁰⁹ İlahî bir din ve felsefe, genelde varlıkların, özde insanın varlık sebebini ve insanın hayatına istikamet verecek olan amacı Tanrı inancı ya da düşüncesinden bağımsız görmez.

Eyleme gelince: Bir eylem esas itibarıyla “akıl sahibi bir fail tarafından niyetli olarak gerçekleştir[il]en fiil diye tanımlanır.”²¹⁰ “Kendisine olumlu bir biçimde değer biçilmiş bir hedefe erişmeyi amaçlayan”²¹¹ failin, “bir ta-

²⁰⁶ Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 24.

²⁰⁷ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1513..

²⁰⁸ Erdem, *Problematik Olarak...*, 16.

²⁰⁹ Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988, 21.

²¹⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 626.

²¹¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 641.

kım değişimleri gerçekleştirdiği bir olaydır.”²¹² Tanımlarda yer alan birtakım temel unsurlara bakıldığında insanın teorik olduğu kadar “bir eylem varlığı”²¹³ olduğu da görülür. Çünkü insan, “akıl” sahibi olan, “niyet/amaç” taşıyan ve “değişimleri” gerçekleştiren bir faildir. Din ve felsefenin her ikisi de insanın akıl varlığına, onun iradî yanına hitap eder ve eyleme geçmeden gerçekleştiremeyeceği hedefler koyar. Din ve felsefenin Tanrı’yu idrak ile ilişkili ve kendilerinin hem teorik hem pratik hedeflerini bir arada ortaya koyacak şekilde tanımlanmış olmaları²¹⁴ da bunu destekler.

Din ve felsefenin kendi içyapılarında yer alan teorik ve pratik yön, Tanrı’yu idrak bağlamında ele alındıklarında, kendi aralarında karşılıklı olarak birbirlerini gerektirici bir münasebet içerisinde olurlar ve bu, din ve felsefe arasında da bir paralellik veya yakınlığa kapı aralar. O halde, teori ve pratik için gerekli olan durum, din ve felsefe için de gereklidir. Ayrıca, teorik açıdan olduğu kadar, “pratikte [de] bu ikisinin birbirini tamamlayarak, destekleyerek yürümesi”²¹⁵ kaçınılmazdır.

Felsefe, “bazı ahlâk, sanat, siyaset vb. gibi meseleleri konu edinmiş olsa da, onun hedefi -bu sahaların bilgileri de dahil olmak üzere- hep teoriktir. O, pratik bakımından bile pratiğin teorisini yapmaya çalışır. Dinin maksadı ise daha ziyade -teorisi bile- pratiğe yöneliktir.”²¹⁶ Bu satırlar, dinin teorik, felsefenin ise pratik yanının olmadığı değil, bizatihi olduğunu göstermekte; dinin pratik,²¹⁷ felsefenin ise teorik bir ağırlığa sahip olduğunu ifade etmektedir. Yoksa dinin teoriden, felsefenin ise pratikten yoksun olduğunu ifade ediyor değildir. Biz ise teorik ve pratik yönlerinin olması noktasında din ile felsefe arasındaki münasebetin varlığına işaret ediyoruz. Bu noktada, hangisinin nitelikçe daha önde olduğunu tartışmıyoruz.

“Sokrates[’ın] “felsefesini yazmak yerine yaşayan ‘gerçek bir filozof’ olarak kabul edilmiş”²¹⁸ olması, felsefenin pratiğine dikkatimizi çeker. Felsefeye nereden bakıldığı bu noktada önem arz eder. Teorik yanı olduğu kadar pratik yanı da olan²¹⁹ felsefe, bir düşünce yığını temsil etmekten ziyade bizzat iş başında olmaktadır; felsefenin pratiği, hem felsefe yapmak, hem de felsefeye yaşamaktır.

²¹² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 626.

²¹³ Erdem, *Bazı Felsefe...*, 28.

²¹⁴ bkz. Erdem, *Problematik Olarak...*, 15, 18; 23-25.

²¹⁵ Bilgin, 22.

²¹⁶ Erdem, *Problematik Olarak...*, 133.

²¹⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 107.

²¹⁸ Eflatun, 7. (*Sunuş yazısından*)

²¹⁹ Sönmez, 28.

Din-felsefe münasebetini müspet veya menfi manada ortaya koyma imkânı barındıran “dinsiz felsefe yapmak”²²⁰ ve “felsefesiz din-dâr olmak”²²¹ mümkün müdür? Sual(ler)inde karşılıklı olarak yer alan “*felsefe yapmak*” ve “*din-dâr olmak*” ifadelerine bakıldığında hiç olmazsa işaret etmeye çalıştığımız pratik boyutu temsil etme noktasında sözü edilen münasebeti müspet manada öne çıkaran yaklaşımlar olarak yorumlanabilir.

Son olarak şunu söylemek mümkündür: Hem din hem de felsefe, yine hem teorik hem de pratik açıdan Tanrı ile ilgilidir. Bu, Tanrı’yı idrak noktasında ikisi arasında, her iki açıdan var olan bir münasebete dikkatimizi çekmek için yeterlidir.

Sonuç

“İnanç/iman” ve “akıl/düşünme” boyutlarıyla din ve felsefe, insanî tecrübe alanında varlık bulduğundan insan var olmadan din ve felsefenin varlığından söz edilemeyeceği açıktır. Bunun tersi bir yargıda bulunmak, yine aynı kesinlikte, “insan” ya da “insanîlik(/insanlık)” için söz konusu edilebilir. Yani inanç ve akletmek insan(lığ)ın olmazsa olmazıdır denilebilir.

İnsan için din ve felsefenin taşıdığı önemin yanı sıra, Tanrı(varlığı)nın din ve felsefe için taşıdığı önem üzerinde de durmak gerektiği açıktır. Bu açıdan bakıldığında şunu söyleyebiliriz: Dinden kastedilen ilâhî bir sistem ise Tanrısız düşünülemediği muhakkaktır. Ancak beşerî bir din ise kastedilen, beşer ürünü felsefe ile beraber mütalâa edildiğinde Tanrı inancı veya fikrine yer vermeyen felsefelerin de var olabileceğine, en azından böyle bir iddianın sahiplerinin kendi varlıklarının delalet ettiği ve bunun da geneli temsilden uzak bir durum olduğu ortaya çıkar.

İnsanların, üzerinde mutlak manada ittifak ettiği bir din ve aynı şekilde tek bir felsefe olmadığından din ile felsefe arasında bir münasebetin kurulabilip kurulamayacağını ya da muhtemel bir münasebetin olumlu veya olumsuz kurulacağını önceden kestirmenin mümkün veya kolay olmadığı görülür. Bu nedenle biz, Tanrı’nın varlığına ve sıfatlarına ilişkin dinî veya felsefi farkındalığı içerecek bir “idrak” ekseninde ele aldığımız din-felsefe münasebeti konusunda şunun bilinmesi gerektiği kanısındayız: Din ve felsefe arasında bir münasebetin var olup olmadığı ya da kurulabilip kurulamayacağı, din ve felsefeye yüklenilecek anlamdan bağımsız olarak düşünülemez ve bu sebeple din ve felsefe derken neyin kastedildiği önem arz

²²⁰ Alpyağıl, *Türkiye’de Otantik Felsefe...*,43.

²²¹ Alpyağıl, *Türkiye’de Otantik Felsefe ...*,50.

eder. Biz de bu çalışmamızda “din” derken; sistem olarak düşündüğümüzde “ilahî” olanı ve özelde de “muharref” olmayanını kastetmiş olduk ki bu “sahih din”e karşılık gelir. Bir tür duygu olarak düşündüğümüzde ise “fitrat”a uygun, örselenmemiş bir tabii hâli göz önünde bulundurmuş olduk.

Felsefeye göz atıldığında onun için söz konusu olanın din için söylenen-den pek farklı olmadığı görülür. Şöyle ki: Sistem olarak düşündüğümüzde -yalnızca bir felsefi sistemden söz etmek zaten mümkün olmadığından-doğal olarak konumuzu takibe imkân veren, bu yönde izler barındıran felsefeleri nazar-ı itibara almayı, “düşünmek” olarak algıladığımızda ise yine “fitrat”a muvafık ve özellikle bu noktada din ile de barışık olan bir düşünce-yi esas almayı ve bu iki anlamı içerdiği için “hikmet” kavramına zaman zaman göndermede bulunmayı kaçınılmaz gördüğümüzü belirtmek isteriz.

Yukarıda din ve felsefe için tercih etmiş bulunduğumuz yaklaşımların, din ve felsefe arasında şu veya bu şekilde bir münasebete imkân tanıyacağı açıktır ve nitekim tanımıştır da. Sözü edilen münasebetin mahiyetine gelince:

Din ve felsefe, ister “sistem” ve “disiplin”, ister “duygu” ve “düşünce” olarak düşünölsün, iki şey arasındaki münasebeti tanımlayabilecek muhtemel ilişki türlerinden “özdeşlik” ilişkisine sahip değildir. Yani münasebete konu olan taraflar farklıdır. Zaten aynı olsalardı herhangi bir münasebetten söz edilemezdi. Zira münasebet iki ayrı şey arasındaki ilişkiyi ifade eder. Birbiriyle çatışıp çatışmadıkları yani birbirlerini karşılıklı olarak veya birinin diğerini dışlayıp dışlamadığı açısından bakıldığında, herhangi bir din ve herhangi bir felsefe olarak düşünöldüğünde, ikisinin karşılıklı olarak veya birinin diğerini dışlaması pek tabiidir. Ancak ilahî ve sahîh din ile “hikmet” anlamındaki felsefe arasında ne tam ne de kısmî bir çatışmadan söz edilebilir. Hatta birbirlerini destekledikleri görülür. Din ve felsefeyi duygu ve düşünce olarak değerlendirdiğimizde ise yine aralarında bir tenakuzun olmadığı, aksine inanan ve düşünen insanın şahsında karşılıklı bir münasebete sahip oldukları görülür. Tanrı’yı idrak imkânı açısından bakıldığında her iki olgu arasındaki münasebetin daha bir açıklıkla görölebildiğini belirtmek isteriz.

Bu çalışmamızda, din ve felsefe arasındaki münasebeti görme imkânı verdiğini düşöndüğümüz ve bu münasebetin görünür biçimleri olarak belirlemiş olduğumuz Tanrı’yı idrak tasavvuru, Tanrı-âlem ve insan ilişkisi, ahlak ve kaynağı, atalar kültü ve son olarak da dinî ve felsefi yönelimin teorik ve pratik yüzü gibi hususların, Tanrı’yı idrak, yani O’nu tanıma, bilme bir başka deyişle farkında olma imkânı ekseninde ele alınıp değerlendirilebileceğini ve bu noktalarda mezkûr münasebetin ortaya konulabileceğini

görmüş olduk. Sözü edilen münasebetin yer verilen tezahürlerini irdelerken tartışmaya açık muhtemel tespitlerden bir kaçındır yapabildiklerimiz. Değerlendirmelerimiz de öyle.

Kaynakça

- Âyed, Ahmed - vd., *el-Mu'cemu'lArabiyyu'l- Esası*, Larus, Tunus, 1988.
- Albayrak, Halis, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yayınları, İstanbul, 1993.
- Alpyağıl, Recep, (Derleyen), *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*, I-II, İz Yayıncılık, 2.B., İstanbul, 2012.
- , *Türkiye'de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi -Paul Ricoeur Örneği Üzerinden Bir Soruşturma-*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, 2.B., İstanbul, 1996.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, 4.B., Ankara, 1999.
- , *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, 1.B, Ankara, 1999.
- Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Dinbilimleri Yayınları, Konya, 2005.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 2.B., İzmir, 1990.
- , "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem Münasebeti", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXVII, Ankara, 1985.
- , "Tanrı Hakkında Konuşmak" -*Felsefi Bir Tahlil*-, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c:1, Ankara, 1983.
- Bayraktar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Fecr Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 1997.
- , *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 5.Baskı, Ankara, 1990.
- , "Hegel'in İnsana Bakışı", *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 30, Ankara, 1999.
- Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. Hasan Katipoğlu, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1988.
- Bulaç, Ali, *Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1994.

- Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988.
- Cevherî, EbûNasr İsmail ibnHammâd, *es-Sihâhtâcu'llüga ve sıhâhi'l-arabiyye* (nşr. AhmedAbdulgafûrAttâr), I-VII, Dâru'l-ilmli'l-melâyin, 1.Baskı, Beyrut 1990.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 1.Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2002.
- , *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitabu't-Târîfat*, (Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî), Daru'n-Nefais, I.B., Beyrut, 2003.
- Çağbayır, Yaşar, *Ötüken Türkçe Sözlük* (Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı), I-V, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2007.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ay-yıldız Matbaası, 4.Baskı, Ankara, 1983.
- Çüçen, Kadir, *Bilgi Felsefesi*, I.B., Bursa, 2001.
- Direk, Zeynep, "Felsefenin Başlangıcı Sorusu", *Anlama ve Yorum Doğan Özlem Armağan Kitabı*, (Haz. A. Kadir Çüçen ve dgr.), İnkılab Kia-bevi, İatanbul, 2004.
- Eflatun, *Sokrates'in Savunması* (Derleyen ve Çeviren, Numan Özcan), Şüle Yayınları, İstanbul, 2007.
- Erdem, Hüsameddin, "Din ve Felsefe", Yeni Harran Çevresi İnsan Bilimleri Araştırmaları (Yıl 2, Sayı 5-6, Şubat-Mayıs 1994).
- , *Bazı Felsefe Meseleleri*, 3.B., HÜ-ER Yayınları, Konya, 2012.
- , *Problematik Olarak Din Felsefe Münasebeti*, 4.B., HÜ-ER Yayınları, Konya, 2010.
- Firûzâbâdî, Mecduddin, Ebu Tahir Muhammed b. Yakûb, *el-Kamûsu'lMuhîd*, (Thk. Enes Muhammed eş-Şamî, Zekerıyya Cabir Ahmed), Daru'l Hadis, Kahire, 1429/2008.
- Gilson, Etienne, "Latin İbnRüşdcülüğü", Çev. Murtaza Korlaelçi, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961.
- Gölcük, Şerafeddin ve Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Konya, 1988.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, I-II, Çev. Salih Tuğ, 6. B., İrfan Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Hökelekli, Hayati, "İdrak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV Yayınları, XXI, İstanbul, 2000.

- İbn-Rüşd, *Faslû'lMakâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.
- İlin, M. -Segal, E., *İnsan Nasıl İnsan Oldu*, Çev. Ahmet Zekerya, Yeni Dünya Yayınları, İstanbul, 1979.
- İsfehânî, Rağıb, *el-müfredât fî garîbu'l-Kur'ân*, (Thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, 1412 (1992).
- Kaya, Mahmut, "Tasavvur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1-XLIV, TDV yayınları, XX, İstanbul, 2001.
- Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, Çığır Yayınları, İstanbul, 1997.
- Kılıç, Recep, "Din ve Ahlak İlişkisi", *Din Felsefesi*, Kılıç, Recep-Reçber Mehmet Sait (Editör), Grafiker Yayınları, Ankara, 2014.
- Köse, Ali, Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, 2.B.,Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.
- Köse, Ali, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar*, İsam Yayınları, İstanbul, 1997.
- Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, 6.B., Sentez Yayınları, Ankara, 2014.
- Kurt, Ali Osman, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslam'da Din Değiştirme*, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul, 2004.
- Küçük, Abdurrahman vd., *Dinler Tarihi*, berikan Yayınevi, 3.Baskı, Ankara, 2011.
- Lawrence, T.E., *Bilgeliğin Yedi Direği*, Çev. Yusuf Kaplan, Rey. Yay., İstanbul, 1991.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 4.B., İstanbul, 1988.
- Mensching, Gustav, *Dinî Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1994.
- Mevdûdî, Seyyid Ebûl Alâ, *Tarih Böyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Muhammed'in Hayatı, I-II*, 2. B., Pınar Yayınları, İstanbul, 1985.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995.
- Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat, Heyet, Türdav Yayınları, İstanbul, 1995.
- Öner, Necati, "Bir Bilgi Türü Olarak Din", *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı: 29, Ankara, 1999.
- Peker, Hasan, *Kur'an'da Bilgi İmkânları Açısından İnsanın Bilişsel Dinamizmi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2005.
- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç -Din Felsefesine Giriş-*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 2012.

- Reçber, Mehmet Sait, “Din Felsefesi”, *Din Felsefesi*, Kılıç, Recep-Reçber Mehmet Sait (Editör), Grafiker Yayınları, Ankara, 2014.
- , “Tanrı Teriminin Anlam ve Referansı”, *Felsefe Dünyası*, T.F.D. Yayınları, Sayı, 32, Ankara, 2000.
- Sarı, Mevlüt, *el- Mevarid (Arapça-Türkçe Lügat)*, Bahar Yayınları, 1982.
- Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, Der. ve Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Sena, Cemil, *Filozoflar ansiklopedisi*, I-IV, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Sönmez, Bülent, *Peygamber ve filozof*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2002.
- Şentürk, Habil, *Din Psikolojisine Giriş*, 2.B., İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Şibli, Mevlânâ, *Asr-ı Saadet -Büyük İslâm Tarihi-*, I-V, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Eser Neşriyat, İstanbul, 1977.
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3.Baskı, İstanbul, 1997.
- , *İlim-Din (İlişkileri-Sahaları-Sınırları)*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1979.
- Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi*, BDS Yay., İstanbul, 1992.
- Tresmontant, C., “Gelişen Kozmolojide Ateizmin Meseleleri”, Çev. Hayrani Altıntaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII, Ankara, 1987.
- Uneys, İbrahim vd., *el- Mu'cemu'l- Vasit*, I-II, el- Mektebetu'l- İslâmiyye, İstanbul, Ts.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 4.B., İstanbul, 1991.
- Yaran, Cafer Sadık, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun, 1997.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Eser Neşriyat Dağıtım, 1979.
- Yeğın, Abdullah, *Osmanlıca Türkçe Yeni Lügat*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-arûs* (thk. Mustafa Hicâzî), I-XL, Kuveyt, 1993.

İbn Sînâ'da İnsanın Varlığa Dair Bilgisinin Nefsin Yetkinliğiyle İlişkisi

MUHARREM ŞAHİNER

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK Ü. İLAHIYAT F. FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ

sahinerm@hotmail.com

Öz

İnsan doğal olarak mutlu olmayı arzulamakta ve bu yüzden haz veren şeylerin peşinden gitmektedir. İbn Sînâ, hazzı “mülâim (uygun) olması bakımından mülâim olanın idrakidir” diye tanımlamakta ve akıl için hazzı, âhengi ve kendi yapısına uygun olanı akletmesi şeklinde tarif etmektedir. Akıl faaliyet alanı olarak da varlığa bütüncül bir şekilde bakabilmeyi tayin eden İbn Sînâ, bu şekilde insanın Tanrı ve ondan sudur eden diğer varlıkları, aralarındaki hiyerarşik yapıyı, varlıkta Tanrı'nın inâyet ve hayrının tezahürünü kavramsal boyutta akılda temsil edilmiş olarak elde edecektir demektir. Bu sayede bedene dair geçici lezzetlerden vazgeçerek, ebedî ve değışmez hakikatler ile bütünleşecek ve İbn Sînâ'nın tabiriyle akli bir âlem haline gelecektir. Nihâyetinde insan, ebedî saadete ulaşmak için salt ruhsal varlıklara benzemeye çalışacaktır. Onlarla bütünleşme isteğinin ve özleminin oluşması için bunun farkında olması gereken insan, söz konusu bilinci ancak varlık hakkındaki tefekkürle elde edebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Zorunlu Varlık, İbn Sînâ, akıl, varlık, yetkinlik, saadet.

THE RELATION OF THE KNOWLEDGE OF EXISTENCE IN THE HUMAN KIND WITH COMPETENCE OF NAFS IN AVICENNA

Abstract

Mankind, naturally, seeks happiness and for that reason follows things that give pleasure. Avicenna describes the pleasure as “pleasure is, as being *mula'im* (appropriate), comprehending what is *mula'im*”. He also describe pleasure from perspective of reason; “to think of what is appropriate for himself”. Avicenna observes the existence which is the scope of reason, from an integrative perspective. He aim to examine God and emerged creatures, the hierarchy between them and manifestation of God's mercy and favour, represented in the reason. In that way, man-

kind leaves the temporal pleasures which are related with the biological body, and merges into eternal truth as Avicenna describes, becomes universe of reason. In the end, humankind will try to resemble spiritual creatures to reach eternal happiness. To have desire to merge with them, Humankind must realise this reality and he can obtain that reality just thinking on existence.

Keywords: Necessary Existence, Avicenna, reason, existence, competence, happiness.

Giriş

İbn Sînâ, ilk felsefe olarak isimlendirilen metafizik ilminin konusunun varlık olması bakımından varlık olduğunu belirterek¹, metafizik düşüncenin temelinde varlık kavramının yattığını ortaya koymaktadır. Ancak varlığın ne olduğuna dair herhangi bir tanımlama yapmanın mümkün olmadığını söyleyen İbn Sînâ, varlık kavramının insan zihninde apaçık olarak bulunduğunu ifade etmektedir. Varlığı bir bütün olarak düşündüğümüzde onun ilkesinin olamayacağını bu yüzden felsefenin, varlığın bir kısmının ilkelerini ele aldığını söyleyen İbn Sînâ, nedenli varlık olmak bakımından nedenli varlığın sebepleri ve varlığın arazlarının incelenmesini de felsefenin meseleleri arasında zikretmektedir.² Dolayısıyla ortaya çıkmaktadır ki varlık hakkında konuştuğumuzda esasında varlığın kısımlarından ve ona ilişkin hallerden söz etmiş olmaktadır.

Felsefe veya İbn Sînâ'nın tabiri ile hikmetin ifade ettiği yetkinlik özel anlamda metafizik, genel anlamda ise bütün bilimlerin elde edilmesiyle sahip olunabilir bir niteliktir. Nitekim bu, 'Uyûnü'l-Hikme'de felsefeye dair yapılan tanımlamadan da anlaşılmaktadır. Buna göre felsefe "insânî tākât ölçüsünce şeylerin tasavvur edilmesi ve nazarî ve amelî hakikatlerin tasdik edilmesiyle insanî nefsin istikmali-yetkinliği"³ diye tanımlanmakta ve yet-

¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik I*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 11; İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, Dâru'l Kalem yay., Beyrut, 1980, s. 47; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İsam yay. İstanbul, 2008, s.89. Metafiziğin konusu, gâyesi ve bilimler tasnifindeki yeri hakkında felsefe tarihinde oldukça farklı görüşler ve tarifler ortaya konulduğundan İslam filozofları öncelikle bu ilmin konu ve gâyesini belirlemeye çalışmışlardır. Kindî'nin metafiziğin konusunu İslam'ın Tanrı anlayışı çerçevesinde daraltması, İhvânü's-Safâ'nın metafiziği teorik ve pratik konuları kapsayacak şekilde değerlendirmesi, metafizik ilminin konu ve gâyesini belirginleştirmeye yönelik çabalar olarak değerlendirilebilir. Fârâbî de bu husustaki karmaşıklığı görmüş ve *el-İbâne 'an garazi Aristotâlis fi Kitâbi Mâ bade't-tabî'a* isimli eserinde metafizik ilmin ne olduğuna açıklık getirmeye çalışmıştır. İbn Sînâda otobiyografisinde Fârâbî'nin söz konusu bu eserinden yola çıkarak metafiziğin gâyesini ve (Aristoteles'in) niyetini anladığını ifade etmektedir. Metafizik ilminin konu ve gâyesi hakkında İslam filozoflarının görüşleri ve özgün yanları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", *İslam Felsefesinin Özgünlüğü* içerisinde, ed. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara, 2009, s. 47-86. Metafiziği konusu ile ilgili ayrıca bkz.: Muhittin Macit, *İbn Sînâda Metafizik ve Meşşâi Gelenek*, Litera Yay., İstanbul, 2012, s. 17-58.

² İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 13.

³ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, s. 16.

kinlik nazari ve amelî varlıkların bilgilerinin tamamıyla ifade edilmektedir. Biz bu çalışmamızda varlığın metafizik kısmına yani nazari felsefeye teka-bül eden boyutu hakkında sahip olunan beşerî bilginin, nefsin yetkinliğiyle olan ilişkisini ele alarak bu ilişkinin hem varlık algısına hem de yetkinlik açısından varlıktaki hiyerarşinin kavranmasına ışık tutacağını umuyoruz. Nâtik nefis ve varlık ile yakından ilişkisi olan haz (*lezze*) ve iyilik (*hayr*) kavramlarına da değinerek varlığın iyilik, varlığı algılayan nefsin de haz ile olan münasebetini ortaya koymaya gayret edeceğiz.

1. Varlık Nedir?

Varlık hakkında İbn Sînâ Metafizik kitabında şunları söylemektedir:

“Kuşkusuz varlık, şey ve zorunlu, nefste anlamları apriori olarak şekillenmiş şeylerdir. Bu şekillenme, onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz... Kendisi nedeniyle tasavvur edilmeye eşyanın önceliklisi, varlık, bir, şey vb. gibi bütün işlerin genel olanlarıdır. Bu nedenle onlardan birisinin, kısırdöngünün bulunmadığı bir açıklamayla veya kendilerinden daha iyi bilinen bir şeyle açıklanabilmeleri mümkün değildir.”⁴

Yukarıdaki açıklamadan da anlaşılacağı üzere varlık kavramı nâtik nefste herhangi bir tanıma gerek duymayacak kadar açıktır. Hatta varlığı tanımlamaya kalktığımızda kullandığımız her kelime yine referansını varlık kavramından aldığı için esasında bir tanım yapmış olmamakta, zihinlerde apriori olarak bulunan bu kavramı sadece hatırlatmış ve dikkat çekmiş olmaktadır. Aynı durum “şey” ve “zorunlu” kavramları için de geçerlidir. Bir tanımda bulunması gereken cins ve fasıla işaret etme gereği⁵ bu kavramlar için de kısırdöngüye sebep olmaktadır.

Bu kadar genel ve kuşatıcı bir kavramı açık ve seçik olarak bilmek ve idrak etmek gerçekten mümkün müdür sorusuna İbn Sînâ, meşhur “asılı adam” örneğini vererek açıklık getirmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ verdiği bu temsilde boşlukta bir anda yaratılan bir insandan bahseder. İnsanı meydana getiren organların birbirine temas etmediğini ve birbirlerini hissetmediklerinden varlıklarından haberdar olmadıklarını ifade eder. Böylece

⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 27-28.

⁵ İbn Sînâ'ya göre tanım (*hadd*), bir şeyin mâhiyetine delâlet eden sözdür. Bu tanıma o şeyin yakın cinsi ve faslının birleştirilmesiyle ulaşılmaktadır. Betim (*resm*) ise bir şeyin yakın cinsi ve özelliğinden yola çıkılarak yapılan tanımdır. Bu noktadan hareketle tanım için bir şeyin mâhiyetini ve özünü, betim için de o şeyin niteliklerini açıklamaya yarayan sözdür diyebiliriz. Bkz.: İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, nşr. A. M. Goichon, *Avicenne, Livre des Définitions* içinde, Publications de L'institut Français D'Archéologie Orientale du Care, y.y., 1963, s. 10. İslam filozoflarının hadd ve resm hakkındaki yaklaşımları için bkz.: Enver Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yay., Bursa, 2008, s. 17-78.

sahip olduğu bütün duyulardan arındırılmış ve çevreyle irtibatının tamamen kesildiği farz edilen bu insan, duyulur mânâda hiçbir şeyin farkında olmamakla beraber kendi varlığını idrâk edebilmektedir. Böylece bu insan, fiziksel olarak kendi varlığına dair hiçbir duyum alamadığı halde, yine de “ben varım” diyebilmektedir.⁶

İbn Sînâ, varlığı ispatlananın ispatlanmayandan ayrı olduğunu ve cisimden ayrı nefsin varlığını bilen kişinin bu sayede kendi varlığını da bilmiş olacağını vurgulamıştır.⁷ Bu örnek ile İbn Sînâ varlığın, insanda duyulara bağlı oluşan bir kavram olmayıp apriori olarak bulunduğunu ispat etmiş olmaktadır. Bedenimizi yok farz edebileceğimiz hayâlî bir durumdan söz eden İbn Sînâ, beden yokluğunu mümkün görürken, ruhun asla yok farz edilemeyeceğine de işaret etmiş olmaktadır.⁸

Bütün bu söylenenlere rağmen yine de varlık denildiği zaman kastedilen anlamın ne olduğu insan için hâlâ muğlaklığını korumaktadır. Zira varlığı mutlak anlamda ele aldığımız zaman bu kavram esasında özel bir varlığa işaret etmektedir. Bu varlık Tanrı’dır ve bütün varlık Tanrı sayesinde anlam kazanmaktadır. Ancak Tanrı, mutlaklığının bir gereği olarak insanın algı sınırlarını aşmakta ve basit olmasından dolayı da cins ve faslı bulunmamaktadır. Bu yüzden tanımı da yapılamayan Tanrı, varlığı kendiliğinden olan ve kıyas yapılabilecek bir benzeri bulunmayan eşsiz ve “tek”tir.⁹ Varlığın Tanrı ile özdeşleştirilmesi varlığın bütününün Tanrı olduğu anlamına gelmesi gibi panteist bir görüşe sapma tehlikesini doğurmaktadır. Bunun farkında olan İbn Sînâ, Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki ayrımı ortaya koyabilmek için varlığı ontolojik olarak kısımlandırma ihtiyacı duymuştur. Bunu yapabilmek için mâhiyet kavramına başvurmuştur.

Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn Sînâ, insanın varlığı algılamasına bağlı olarak iki farklı varlık alanının olduğunu ifade etmektedir. Birincisi zihni varlık, ikincisi ise a’yânda varlıktır. Zihni varlıklar adından da anlaşılacağı üzere insan zihninde meydana gelen varlıklardır. Zihni bir faaliyet netice-

⁶ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, Çev. Ali Durusoy & Muhittin Macit & Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 107-108.

⁷ İbn Sînâ, *el-Fennü’s sâdisü mine’t-tabiiyyât: İlmü’n-nefs min Kitâbi’ş-Şifâ*, ed.: Jan Bakuş, De l’Académie Tchecoslovaque Des Sciences Yay., Prag, 1956, s. 13. (Bundan sonra *eş-Şifâ/en-Nefs* şeklinde gösterilecektir.) Türkçe tercüme için bkz.: İbn Sînâ, “Var Olma Bilinci Her Şeyden Önce Gelir” *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çev. Mahmut Kaya, 3. bs., Klasik Yay., İstanbul, 2005, s. 295.

⁸ Fazlur Rahman, “İbn Sina”, trc.: Osman Bilen, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (ing. ed. M.M. Şerif), İnsan Yay., İstanbul, 2000, s. 130.

⁹ İbn Sînâ, “er-Risâletü’l-Arşıyye fi tevhîdihî Teâlâ ve sıfâtihi”, *Mecmu’ Resâli’ş-Şeyh er-Reis* içinde, y.y., Haydarabad, 1354, s. 3; Türkçe tercümesi için bkz.: İbn Sînâ, “er-Risâletü’l-Arşıyye” *Risaleler* içinde, Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2004, s. 46; İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*, ed. Mâcîd Fahri, Dârü’l-Âfâkî’l-Cedîde Yay., Beyrut, 1985, s. 263; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 131-132.

sinde vücut bulan bu varlıklar, düşünceye bağlı olarak bulunurlar. Haklarında düşünme eyleminin olmadığı anlarda varlığa çıkmazlar. Külliler bu mânâda zikredilebilir. Bir takım kavramlar olan tümellerin zihin dışında bir varlıkları yoktur.¹⁰ Bir şey soyut olarak kavram düzeyinde zihinde kavrandığı zaman dış dünyada bir gerçekliğinin olması şart değildir.¹¹ Ama zihin dışında bulunan varlıkların mânâları zihinde bulunabilir. Söz gelimi, bir elmanın dış dünyada varlığı bulunmakla birlikte algılar vasıtasıyla ve soyutlama neticesinde zihinde de varlığı mevcuttur.¹² Öyleyse zihni varlıklar olarak hem dış dünyada varlığı bulunan gerçekliklerin zihinsel mânâlarını hem de sadece zihinde var olan tümelleri; cins ve fasıl gibi kavramları zikredebiliriz.¹³

A'yânda varlık denilince de düşünceye bağlı olmadan dış dünyada bulunan varlıklar kastedilmektedir. Bu varlıkların zihinde de bulunuyor olmaları onların dış dünyadaki gerçekliğini engellemektedir. Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ varlığı öncelikle mutlak varlıktan sonra zihinde varlık ve a'yânda varlık olarak tasnif etmektedir. Böylece varlığın farklı boyutlarının olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ tam da bu noktada mâhiyet kavramına başvurmakta ve varlığı kısımlandırmaktadır. Filozof, el-Medhal isimli eserinde mâhiyeti şu şekilde tarif etmektedir:

“...Bir şeyin mâhiyetine delalet eden, o şeyin kendisi sayesinde o şey olduğu anlama delalet edendir. Şeyin neyse o olması ise ancak onun başkalarıyla ortak olduğu ve de kendisine özgü vasıflarının tamamının meydana gelmesiyle tamamlanır. İnsan, canlı olması nedeniyle neyse o olmaz. Aksi halde canlılık, insanlığı meydana getirirdi. Evet, insanın neyse o olması için canlılığa ihtiyaç vardır. Fakat bir şeyin o şey olması için gerek duyulan her şeyin tek başına meydana gelmesi, şeyin o şey olarak meydana gelmesini sağlamaz.”¹⁴

¹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 173.

¹¹ “Şayet akli kavramların konumu bulunmuş olsaydı, ayrı varlıkların (mufârak) da onlardan akledilenlere karşılık düşen konularının bulunması gerekirdi, halbuki onlar sadece kavram olarak vardır. Bu ifade ters döndürülemez; demek istiyorum ki duysal varlıkların kavram olarak konuları yoktur. Çünkü her duysalın iki tür varlığı söz konusudur; biri duysal varlığıdır ki kesinlikle kavram değildir; bu onun konumlu varlığından ibarettir. Diğeri ise kavramsal varlığıdır ki, bu da onun konumu olmayan varlığıdır. Gerçekten de duysal varlıkların akıldaki sureti onların konumsuz varlığına tekabül etmektedir.” İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi'l-me'âd”, *Felsefe ve Ölümler: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahrüddin Râzî* içinde, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2011, s. 32.

¹² Duyulur varlıkların akıl tarafından soyutlanarak faal aklın da yardımıyla zihinde tasavvur edilebilen anlamlara dönüşmesi ile ilgili süreç ve aşamalar hakkında geniş bilgi için bkz.; İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ II. Analitikler*, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 165-171.

¹³ H. Ömer Özden, *İbn-i Sînâ-Descartes: Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah yay., İstanbul, 1996, s. 58.

¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ/Mantığa Giriş*, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 30-31.

İbn Sînâ varlığı mâhiyete sonradan eklenen bir nitelik olarak değerlendirerek ikisi arasında bir ayrıma gitmiştir. İnsan örneğinde olduğu gibi insanlığın mâhiyeti olan canlılık insanın a'yânda bir varlık olarak bulunmasının gereği değildir. Bilakis a'yânda bulunmak varlıkla ilişkili bir haldir. Düşünen ve canlı bir varlık olarak insandan bahsedebilmemiz için varlığın mâhiyete giydirilmiş olması gerekmektedir. İbn Sînâ bunu “varlık mâhiyetin üzerine gelip çatmıştır”¹⁵ ifadesiyle özetlemektedir. Bu noktada üzerinde durulması gereken husus, mâhiyete varlığın kim tarafından giydirildiğidir. Mâhiyete varlık giydiren şey, kendisi de mâhiyet ve varlık ayrımına sahip ise aynı soruyu tekrar sormamız gerekecektir. Bu şekilde devam ettiği takdirde sonsuza kadar bu sorgulama devam edecek ve dış dünyada varlığı gerektirmeyen mâhiyetlerin varlık ile nitelenmelerini açıklayamayacağız. Bu teselsülden kurtulmak için İbn Sînâ varlığı ve mâhiyeti ayrı olmayan veya başka bir ifade ile ikisi de bir olan bir varlıkta durmak zorunda olduğumuzu ifade etmektedir. Bu varlık, varlığından başka mâhiyete sahip olmayan (*inniyyet*), bundan dolayı da zorunlu olan Tanrıdır.¹⁶

Varlık ve mâhiyeti ayrı olan varlıklar, mâhiyetine varlık giydirilmesi için başka bir varlığa muhtaç olduklarından mümkün varlık olarak nitelenmektedirler. Varlık ve mâhiyeti ayrı olmayan bir varlığın başkasına muhtaç olmamasından dolayı da varlığının zorunlu olması gerekmektedir. Çünkü zorunluluk varlığı kendiliğinden olmayı ifade etmektedir. Ancak mümkün varlık, varlığa geldikten sonra artık kendiliğinde mümkün, illetinden dolayı da zorunlu varlık konumundadır.¹⁷

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere Zorunlu Varlık Tanrı'ya tekabül etmektedir. Tanrı dışında kalan tüm varlıklar da mâhiyetinden dolayı mümkün varlıklardır. İbn Sînâ'nın varlık hakkındaki düşüncelerine değindikten sonra şimdi insanın varlığı akletmesinin niteliği ve bu sürecin nefsin yetkinliğine olan etkisine bakacağız.

2. Varlık Bilgisinin Nefsi Yetkinleştirilmesi

İnsanların ayırıcı özelliği olan akletme yetisi, aynı zamanda bir insanın diğerine göre akli yetkinlik bakımından da farklılık arz etmesinin sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nâtık nefsin bilgiye ulaşmak için farklı kuvveleri bulunmaktadır. Bu kuvveler sayesinde varlığı algılamakta ve onları

¹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 131.

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 89; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 130.

¹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 23; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 127; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 261.

zihinde tasavvur etmektedir. Nesnel varlıkları soyutlayarak kavramsal ifadelerine ulaşan akıl, nesnel olmayan varlıkları ise doğrudan soyut düzeyde anlamlandırmaya çalışmaktadır. Daha önce değindiğimiz üzere varlığın, zihni ve a'yânda olmak üzere farklı boyutları bulunmaktadır.¹⁸ Düşünen insan için nefsin yetkinliği işte bu varlıkları akletme gücüne göre ortaya çıkmaktadır.

İnsan, varlığı ne kadar bütüncül bir bakış açısıyla aklederse o derece nefsin bilkuvve yetileri bilfiil hale çıkmış olacak ve yetkinleşecektir. Bütüncül bakış açısı ile kastımız, varlığı sadece var olmak açısından değil, varlığa gelme ilkelerini, varlığın kendi arasındaki salt ruhsal cevherine göre hiyerarşik sıralanışını, varlığı meydana getiren iyilik ve inâyetin tezâhürünü nefste temsil edilmiş halde bulmaktır. İbn Sînâ, el-Îlâhiyyât'ta bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“Nâtık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt ruhsal üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere varıncaya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya değin her şeyin suretinin ve her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin suretinin kendisinde resmolmasıyla aklı bir âlem haline gelmektir. Böylelikle nefis, bütün mevcut âleme denk mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşâhede eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherinden sûretlenen akledilir bir âleme dönüşür.”¹⁹

İbn Sînâ varlığı bu şekilde akletmenin nâtık nefsin işi olduğunu çünkü onun bu istidata sahip bulunduğunu ifade etmektedir. Nefsin kuvvelerini iç ve dış idrak kuvvesi olmak üzere ikiye ayıran İbn Sînâ, dış idrak gücü olarak duyu güçlerimizi saymaktadır. Bunlar dokunma, görme, tatma, koklama ve duyma gücüdür.²⁰ İç idrak gücü olarak da ortak duyu gücü (*el-hissü'l-müşterek*),²¹ hayal ve musavvire gücü (*el-kuvvetü'l hayâliyye ve'l-musavvire*)²²,

¹⁸ İbn Sînâ, nâtık nefsin varlığı algılamasına göre var olanların iki kısımda değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. Birinci kısım, onları doğrudan akledebileceğimiz bir yapıda bulunanlar, ikincisi ise varlıkta zatları duyulur olanlardır. Birinci kısım varlıklar madde ve maddenin eklentilerinden uzak olduğundan akıl tarafından akledilebilmeleri için herhangi bir soyutlama işlemine tabi tutulmaları gerekmemektedir. Oysa ikinci kısım varlıkların zatları varlıkta akledilir değil de duyulur olduğu için akıl, onların hakikatini maddeden soyutlayarak elde etmelidir. Bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler*, s. 167.

¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 172.

²⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 42.

²¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 201; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 157.

²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 163; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İfav Yay., İstanbul, 1993, s. 101.

hayal kurma ve düşünme gücü (*el-kuvvetü'l mütehayyile ve'l-müfekkire*)²³, vehim gücü (*el-kuvvetü'l-vehmiyye*)²⁴ ve belleme ve hatırlama gücü (*el-kuvvetü'l-hâfıza ve'z-zâkire*) olarak zikredilmektedir. Özellikle dış idrak güçleri duyuşal verileri soyutlama vazifesi gördüğü için önem arz etmektedir.

Varlık üzerinde düşünme faaliyetini, düşüncenin nesnesine göre değerlendirdiğimizde İbn Sinâ'nın aklın, bilme (*âlîme*) ve eyleme (*âmîle*) olmak üzere iki farklı gücünden bahsettiğini görüyoruz. Eyleme gücü, nefsin bedende veya bedenle gerçekleştirdiği bütün güç ve fiilleri içine almaktadır.²⁵ Bilme gücü ise aklın, maddeden tamamen soyutlanmış ulvî âlem hakkında edindiği bilgiler ile amelî güce de yardımcı olarak, insanın ahlâken yetkinleşmesini sağlayan aynı zamanda teorik olarak da nefsi yetkinleştiren güçtür.²⁶ Bilme gücü adeta bir alıcı gibi faaliyet göstererek devamlı metafizik âlemden küllilere dair bilgi alabilmektedir. Bu bilgilere ulaşmak için ise belli bir yetkinliğe ulaşması ve hazır olması gerekmektedir.

Bilme gücünün yetkinliği bilfiil akıl olarak müstefad akıl seviyesine çıkması ileldir. Bu seviyeye çıkması için bilgisine konu olan şeyleri en doğru ve en açık şekilde bilmesi gerekmektedir. Bilginin burhan²⁷ derecesine göre kıymeti bulunmakta ve nefse yetkinlik vermektedir.²⁸ İnsan nefsinin bilgisine konu olan şeyleri ise en kısa tabirle varlığı külli olarak bilmek şeklinde ifade edebiliriz. Ancak bu bilgiyi mutlak olarak ihata etmek için insan nefsi yeterince kâmil değildir. Zira varlık denildiği zaman, Tanrı da bilmenin konusu olmaktadır ki insan nefsi için Tanrı'yı tam olarak kuşatmak mümkün değildir. Öyleyse bilme gücü Tanrı'yı daha çok fiilleriyle tanıma yoluna gidecektir. Bu bağlamda bilme gücünün yetkinliği; nefsin kendisi ve varlığı hakkında ontolojik ve epistemolojik incelemelerde bulunması, nasıl var olduğu ve ölümden sonra ne olacağı hususu, zâtı mümkün varlıkların Tanrı'dan nasıl sudûr ettiği, göksel varlıklar ve onların nefsleri gibi konularda aklî seviyede bilgi sahibi olmaya çalışarak kendisini varlık içinde konumlandırma çabasıdır. Bu çaba içerisinde olan ve bu bilgilere sahip insanlar kâmil, ârif ve âlim olacaklardır.²⁹

²³ İbn Sinâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 160.

²⁴ İbn Sinâ; İbn Sinâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 201; Alper, *İbn Sinâ*, s. 82; Bilal Kuşpınar, *İbn Sinâ'da Bilgi Teorisi*, M.E.B. Yay., Ankara, 2001, s. 39.

²⁵ İbn Sinâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nürânî, Müessesesi-i Mutâleât-i İslâmî, Tahran, 1984, s. 96; İbn Sinâ; İbn Sinâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 207; İbn Sinâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 204-205; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 148-149.

²⁶ İbn Sinâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 205.

²⁷ İbn Sinâ'ye göre burhan, kesin öncüllerden oluşan kıyastır. Bkz.: İbn Sinâ, *Kitâbuş-Şifâ/ II. Analitikler*, s. 28; İbn Sinâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 102-103.

²⁸ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 174.

²⁹ İbn Sinâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 182.

Açıktır ki insan için duyularla elde edilen bilgiler daha az gayret gerektirdiği ve ulaşılması daha kolay olduğundan, genellikle nefsin yetkinliği için yeterli görülmekte ve İbn Sînâ'nın bahsettiği tarzda bir varlık algısına sahip olma gerekliliği gözden kaçmaktadır. Bu yüzden İbn Sînâ, insanların âhiretteki durumunu bu dünyada gösterdikleri entelektüel çaba ile paralel şekilde değerlendirmektedir.³⁰

Şimdiye kadar söylediklerimizden hareketle İbn Sînâ'nın varlık hakkında sahip olmamızı istediği bilginin esasında Mutlak Varlık'a işaret eden bilgiler olduğunu söyleyebiliriz. Yani varlığın maddî boyutundan ziyade metafizik boyutunu görmemizi istemektedir. Onun ilimler tasnifi de bunu açıkça göstermektedir. İlimleri insan nefsinin güçleriyle örtüşecek şekilde tasnif eden İbn Sînâ, pratik (*amelî*) ve teorik (*nazarî*) olmak üzere felsefî ilimleri ikiye ayırmıştır. Teorik ilim ile aklın bilfiil hale gelmesiyle nefsin teorik gücünün yetkinliği hedeflenirken, pratik ilim ile kendilikleri bakımından amellerimiz olan şeyler hakkında kavram ve önerme bilgisinin oluşmasıyla teorik gücü ve bu sayede pratik gücün ahlâkla yetkinliği hedeflenmektedir.³¹ Amelî ilimler, kişinin amelleri noktasında doğru bir kanaate sahip olarak sıhhatli davranışlarda bulunmasını, nazarî ilimler ise varlık ve varlığa ilişkin haller, insan ve varlık gibi konularda yakînî bilgiye ulaşmayı sağlamaktadır.³²

Varlık hakkında burhânî bilgiye ulaşmak için öncelikle “Var mıdır?” sorusunun cevabı aranmalıdır. Bu soru hem ontolojik anlamda bir sorgulama hem de herhangi bir hâlin bir varlıkta bulunup bulunmadığını sorgulamayı kapsamaktadır. Daha sonra varlık hakkında “O nedir?” sorusunu sorarak onun mâhiyetini talep etmiş oluruz. Bu sorularla araştırdığımız varlığın mâhiyeti hakkında edindiğimiz bilgiler, kavramsal olarak zihnimizde belirginleştikten sonra “Niçin?” ve “Ne sebeple?” sorularıyla varlığını kabul

³⁰ Nefsin kemâli ile ölüm sonrası hayatta yaşanacaklar arasında bağ kuran İbn Sînâ, kurtuluşa erecek kişilerin bilgi alanında mükemmele erişmekle beraber pratik alanda da düşüklükler olarak ifade edilen bedenî hazlara bağlanmamış kimseler olacağını söylemektedir. İbn Sînâ, “(Peygamberlerin) Peygamberliklerin(in) İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, *Risaleler* içinde, s. 42.

³¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 2; İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 7.

³² İbn Sînâ, varlığı ele alış şekline göre bilimleri tasnif etmektedir. O, *Mantığa Giriş (el-Medhal)* eserinde bu tasnifi şu şekilde özetlemektedir: “İlimler üç sınıfa ayrılır. Birinci sınıf, mevcutları, düşünce ve varlıkta harekete konu olmaları ve türleri özelleşmiş maddelere alakalarının bulunması bakımından incelemeyi içerir. İkinci sınıf mevcutları, varlıkta değil ama zihinde maddeden ayrık olmaları bakımından incelemeyi içerir. Üçüncüsü ise mevcutları hem varlıkta hem de zihinde (maddeden) ayrık olmaları bakımından incelemeyi içerir. Birinci kısım doğa ilmidir. İkinci kısım saf Matematik ilim ile Matematik ilimler içinde meşhur olan Aritmetiktir... Üçüncü kısım ise Metafiziktir.” İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 7. Bu ilimler arasında varlığı en kapsamlı şekilde ele alan ilmin metafizik olduğu anlaşılmaktadır.

ettiğimiz şeyin varlık sebebini araştırırız. “Hangisi?” suali ile de bir şeyin zâtî sıfatlarını ve hassalarını ayırt eden nitelikleri talep etmiş oluruz. Böylece araştırdığımız varlık hakkında teferruatlı ve burhânî bilgiye sahip olmayı hedefleriz.³³ İbn Sinâ'nın varlık tasavvuru da bu sorgulamalara cevap verecek niteliktedir. Varlık hakkında yakînî bilginin, onun ilkeleri üzerinde düşünmeyi gerektirdiğini İbn Sinâ şöyle ifade etmektedir:

“İnsan nefsinin, ayrık/bağımsız olan ilkeleri gerçek bir tarzda tasavvur etmesi; kanıtları kendinde bulunduğu için onların varlığını kesinkes tasdik etmesi; sonsuz sayıdaki cüz’î varlıklar hariç, (âlemdeki) küllî hareketle/değişimle meydana gelen olayların gaye sebeplerini, nefsin kozmik düzeni ve bu düzendeki her varlığın birbiriyle olan ilişkisini, İlk İlkeden başlayarak var olanların sonuna kadar hiyerarşideki düzeni, inayetin neden ibaret olduğunu, tüm varlığı önceleyen (İlâhî) Zât’ın kendisine özgü varlığını ve birliğini, hiçbir şekilde çokluğa ve değişime yol açmadan O’nun varlığını ve varlıklardaki sıra düzeninin O’nunla ilişkisinin nasıl olduğunu bilmesinden ibarettir.”³⁴

İbn Sinâ, soyut varlıklara dair sahip olmamız gereken bilgi düzeyinin en azından yukarıda saydığı kriterleri taşıması gerektiğini düşünmektedir. Bu düzeydeki bir bilgi, nefsin yetkin olduğunun bir göstergesi olacaktır. el-İlahiyyât’ta geçen pasajla el-Adhaviyye’de yukarıda verdiğimiz bölüm beraber düşünüldüğünde ise ideal anlamda nefsin varlık hakkında edinmesi gereken bilgileri şöyle sıralayabiliriz:

a- Varlığı oluşturan ilke hakkında bilgi sahibi olmak.

b- İlk İlkeden başlayarak mâhiyeti mümkün olan diğer varlıkların var olmada ve yetkinlikte sahip oldukları hiyerarşik düzeni bilerek, her varlığın birbiri ile olan ilişkisini, özellikle de mümkün varlıkların Tanrı ile olan varoluşsal ilişkisini kavramak.

c- Cisimsel, bedenle ilgili ruhsal ve salt ruhsal olan cevherlerin sûretlerine sahip olmak.

d- Âlemde var olan akledilir düzenin, Tanrı’dan taşmış iyiliğin, varlığı harekete geçiren gâye sebebini, varlıkta tezahür eden inâyetin, Tanrı’nın varlığı ve birliği çerçevesinde bilinmesi.

Yukarıda zikredilen hususlar ışığında insanın, bütün varlığın yapısı kavramsal boyutta kendisinde toplanıncaya değin her şeyin sûretine sahip olmaya çalışması gerektiğini söyleyebiliriz. Böylece nefis, maddî âleme ait

³³ İlhan Kutluer, *İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2002, s. 12.

³⁴ İbn Sinâ, *el-Adhaviyye fi’l-me’âd*, s. 53.

düşüncelerden tamamen kurtulup kendi yapısına uygun sûretleri akıl gücünde toplayarak adeta onlarla bütünleşmekte ve İbn Sînâ'nın tabiriyle akli bir âleme dönüşmektedir. İnsan, varlığa dair ne kadar bilgiye sahip olursa o derece o varlıklardan pay almaktadır. Zira zihninde daha önce bulunmayan bir takım kavramlara ve bu kavramlar yardımıyla yeni önermelere sahip olmaktadır. Aklen onlarla ittisal kurarak varlığına varlık katmaktadır. İbn Sînâ'nın varlığı iyilik ve yetkinlik olarak tanımladığını hatırlarsak³⁵ insanın varlık hakkındaki teferruatlı ama burhânî bilgisinin ona akılsal düzlemde yetkinlik kazandıracağını daha rahat söyleyebiliriz.

Her insanın varlığa yüklediği anlam ve hakkındaki teferruatlı bilgisi aynı olmadığından İbn Sînâ, bu kişilerin akli yetkinliklerinin de farklı olduğunu ifade etmektedir. Kısaca değinmek gerekirse, aklın en ham ve bilgisiz hâli, sûretleri veya akledilir varlıkları kavramaya sadece yeteneğinin olduğu yani aklın bilfiil bu kavramlara sahip olmaması dolayısıyla bilkuve durumunda bulunduğu haline “bilkuve akıl” denmektedir.³⁶ Meleke halindeki akıl, tanım yapabilmek ve akıl yürütebilmek için kıyas, özdeşlik, çelişmezlik gibi mantık ilkelerini öğrendiği ve kavradığı aşamayı ifade etmektedir. Bu bilgiler herhangi bir gayret gerektirmeden faal akıl tarafından tüm insanlara verilmektedir.³⁷ Fiil halindeki akıl seviyesinde (bilfiil akıl) temel ve genel ilkelerin kazanılmasından sonra ikinci akledilirler olarak ifade edilen yeni bilgilerin edinildiği aşamadır.³⁸ Faal aklın yine etkin olduğu bu süreçte varlığın bütün alanlarına dair bilgiler kazanılabilir. Ancak İbn Sînâ bu süreçte elde edilen yetkinliğin akıl için son nokta olmadığını, son aşama olarak müstefad akıl yani fizikten metafiziğe kadar elde ettiği bilgileri bilfiil olarak bildiği ve zihninde her daim hazır bulduğu ve göksel nefslere daha çok benzediği dönemi kabul etmiştir.³⁹ Çünkü önceki aşamalarda nefis, ulaşabileceği nihai hedefe henüz ulaşamamış, her ne kadar bir ilerleme süreci göstermişse de tamlığa erişememiştir. Duyularla başlayan bilgi elde etme sürecinde, maddeden ve duyulardan zamanla soyutlanan akıl, akıl yürütme ve sezgi sayesinde bilgisini ve kendisini yetkinleştirmektedir.

³⁵ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 101.

³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 205-206; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 113. Fiil haline çıkmamış salt bir bilme yeteneği olan bilkuve akıl, ilk maddeye benzerlik göstermesinden dolayı heyûlânî akıl olarak da isimlendirilmektedir. Çünkü cisim, sûret almadan önce heyûlâ halindedir ve form almaya kuvvesi vardır. Aynen bunun gibi bilkuve akıl da bu sûretleri kavramaya dönük bir gücü vardır ancak henüz aktif değildir. Bkz.: İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, y.y., Kâhire, 1952, s. 168; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 204.

³⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 168; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 204; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 141.

³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 205.

³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 206; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 205.

Ama son tahlilde aklın, faal akıl olmadan bu bilgilere sahip olamayacağı da unutulmamalıdır.⁴⁰

İnsanın varlık hakkındaki bilgilerinin akıl üzerinde bıraktığı en belirgin izin, maddenin basit ve süfliliği olduğunu söyleyebiliriz. Zira duyulara bağlı bilgilerle varlığı tanımaya başlayan insan, daha ilk aşamada bu bilgileri maddeden soyutlayarak aklileştirdiği için maddenin öğrenmeye ve bilgiye ulaşmada ciddi bir engel olduğunu idrak etmektedir. İnsanın idrak gücü arttıkça, varlığın maddeden tamamen bağımsız salt ruhsal cevherler boyutunu keşfetmekte ve hakikatin madde gibi oluş ve bozuluşa konu olan değil, değişmeyen ve her daim yetkin varlıklara isnat edildiğinde burhânî olduğunu görmektedir. Bu hal de ruhun yapısına daha uygun olduğu için ona haz vermekte ve daha fazla arzulanmaktadır. Nefsin yetkinleştiğinin en büyük göstergesi de duyulan bu haz olmaktadır. O halde kısaca İbn Sînâ'nın haz ve mutluluk hakkındaki görüşlerine de değinmekte fayda var kanaatindeyiz.

Haz, duyulara ve akla bağlı olarak nefste hissedilmektedir. Bu yüzden haz, duyuusal nesnelere kaynaklanan bir idrak olabileceği gibi akletme sonucu elde edilebilecek bir idrak de olabilir. İbn Sînâ, haz kavramını "mülâim (uygun) olması bakımından mülâim olanın idrakidir"⁴¹ diye tanımlamaktadır. İdrâk-i mülâim olarak İbn Sînâ'nın kastettiği şey, hazzı idrak edenin kendisine en uygun olan şeyi idrak etmesi olarak tarif edilebilir. Duyusal haz, bu mülâimin duyumsanmasıdır. Akli haz ise âhengi, uyumluyu akletmektir.⁴²

Mâhiyeti sırf akıl, sırf iyilik, her bakımdan eksiklikten münezze ve her bakımdan bir olan Tanrı'dan daha kâmil bir güzellik ve hoşluk mümkün değildir. Bu yönüyle Tanrı her güzelliğin ve hoşluğun kaynağıdır. İdrâk edilen her güzellik, sevilen ve âşık olunandır. Bu idrak farklı şekillerde olabilmektedir. Duyu, hayal, vehim veya akıl ile idrak edilen güzellik ve iyilik ne kadar gerçeğe yakın ve hakikî ise ve idrâk edilen de zât bakımından ne kadar kâmil ise idrâk edenin sahip olacağı lezzet o derece büyük olacaktır. İdrâk edilene karşı sevgisi de duyduğu lezzetle doğru orantılı olacaktır.

Yetkinlik ile haz kavramı birbiri ile etkileşim halindedir. Akli hazzın duyuusal hazdan daha büyük bir yetkinlik olduğu hususu göz önünde bulundurulduğunda, sırf akıl olan Tanrı'nın aynı zamanda akleden ve akledilen

⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 231.

⁴¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 114; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 17.

⁴² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, s. 39; İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, s. 59.

olmasının⁴³, haz kavramı açısından ne anlama geldiği konumuz açısından önem taşımaktadır. Bu konuya açıklık getiren İbn Sînâ, Tanrı'nın güzelliğinin ve kemâlin zirvesinde olması ve kendisini bu gâye ve güzellik içinde akletmesi sonucu, en büyük hazı duyduğunu ifade etmektedir. Çünkü O, en kâmil olmakla beraber bu kemâli en mükemmel şekilde akleden ve akledilendir. Başka bir ifade ile Tanrı, kendi zâtının en büyük aşığı ve mâşuku olması hasebiyle en büyük haz alanı ve haz alınanıdır.⁴⁴

İbn Sînâ, haz veren şeyin bu hazı idrak eden için yetkinlik sebebi olduğunu söylemektedir. Hazı algılayan için bu yetkinlik aynı zamanda bir iyiliktir (*hayr*). Ancak bu yetkinlikler ve algılama şekillerinde farklılıklar vardır. Bir dış etkene bağlı olarak oluşan hazın kaim olması ve kesintisiz olması ise mümkün değildir. Meselâ öfke gücünün (*el-kuvvetü'l-ğadabiyye*) kemâli, nefsin gâlip gelmenin keyfiyetiyle ya da öfkelenilende meydana gelen acının bilincine varmanın keyfiyetiyle nitelenmesidir. Vehim gücünün (*el-vehm*) kemâli, hatırladığı veya ümit ettiği şeyin yapısıyla nitelenmektedir. İbn Sînâ bu yetkinliklere hayvansal yetkinlikler demektedir.⁴⁵ Bu şekilde elde edilen yetkinlik, dış bir sebebe bağlı meydana geldiği için geçici ve zannîdir. Esasında bu yetkinlikleri arzulayan da akıl değil nefsin söz konusu kuvveleridir. İbn Sînâ, algılar yoluyla ulaşılan hazdan elde edilen yetkinliğin, algılayıcı yetkinleştirirse de akleden cevheri yetkinleştirmedeği için hayvansal yetkinlikler olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶

Duyu organları vasıtasıyla meydana gelen hazın süresi, arzulanan amaca ulaşılması ile zirveye ulaşsa da devamlılığı yoktur. Acıkan birinin yemekten haz almasının ardından toklukla beraber yemekten tikslenme duygusu buna örnek verilebilir. Diğer güçlerin yetkinliği de buna göredir. Akleden cevherin yetkinliği ise kendisinde İlk Gerçek'in (*el-hakku'l-evvel*) temsil edilmesidir. Görüleceği üzere duyulara bağlı olarak oluşan yetkinliğin yanı sıra aklen de yetkinleşmek gerekmektedir. İlk Gerçek'ten sonra akısal yüce cevherlerden başlayarak, göksel rûhânî cevherler, göksel cisimler ve varlık hiyerarşisinde bunlardan sonra gelenler zâttan ayırt edilmeyecek şekilde temsil edildiklerinde düşünen akıl yetkinliğin zirvesine ulaşmış olmaktadır. İşte bu, İbn Sînâ'ya göre akısal cevherin kendisiyle bilfiil hale geldiği

⁴³ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 17.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 281-282; İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 114.

⁴⁵ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 176-177.

⁴⁶ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 174.

yetkinliktir. Bundan duyulan haz ve dolayısıyla elde edilen yetkinlik, duyularla elde edilenden çok daha fazladır ve kalıcıdır.⁴⁷

Yetkinleşen ve bilfiil hale gelen akıl beden ile münasebet içinde ve ona bağlı olduğu için duyması gereken hazzı tam olarak duyamamaktadır. Tıpkı tatma duyusuyla çok lezzetli bir yiyeceği tattığında, ona ilişen bir hastalık halinden dolayı duyması gereken hazzı duyamayan hasta kişi gibi, beden de akli hazzı nispeten olumsuz etkilemektedir.⁴⁸ Ancak bedenden soyutlandığımızda akıl gücümüz, gerçek varlıklarla ve güzelliklerle bütünleşerek, gerçek hazlarla örtüşen bir âlem haline gelebilir. Beden aradan çekildiği için akıl, akledilenle aracısız olarak buluşur ve nihayetsiz hazza ve hoşnutluğa ulaşır.⁴⁹

Haz kavramı ile iyilik (*hayr*) kavramı arasında yakın ilişki kuran İbn Sînâ, özü gereği zorunlu varlığı *sırf iyilik* olarak tanımlamaktadır.⁵⁰ Daha genel bir ifade ile varlık, devamlı arzulanan olduğu için *sırf iyiliktir*. İbn Sînâ iyiliğin, her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığın kendisiyle tamamlandığı şey olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda şeylere yetkinliğini verene de iyilik denmektedir. Bu açıdan zorunlu varlık yetkinliğinin ve ulviliğinin bir gereği olarak *sırf iyiliktir*.⁵¹ Zorunlu varlığın dışındaki diğer varlıklar bu iyiye ulaşmak ve ona benzemek isterler. İyiye duyulan aşk, hareketin ve devamlılığının sebebidir. Zira mutlak iyiye duyulan doğal arzu, doğadaki hareketin gâyesidir. Hareket hedefine ulaşınca kesilir diyen İbn Sînâ, doğada hareketin devamlılığının sebebi olarak, arzulanan mutlak iyiliğin ulaşılma imkânının olmaması ve kendi başına var olmasını göstermektedir. Bu özellikteki iyiliğe akıl, doğal olarak benzemek istemektedir. Bu benzeme arzusu neticesinde âşkın mâşukuna benzemesi gibi akıl da o iyiliğe yaklaşır ve yetkin olur.⁵² Bu yetkinlik, beraberinde duyulan hazzı da artırmaktadır.

Sonuç

İnsanın bedene bağlı yaşam alanını ifade eden Ay-altı âlemde her varlığın kendi gücü ölçüsünde yetkinleşmek için çabaladığını ve bunun için bir takım güçlere sahip olduğunu görüyoruz. Ancak bu anlamda en donanımlı ve bilinçli varlığın nâtik nefis sahibi insan olduğu açıktır. Zira akıl, bedenle olan münasebeti dolayısıyla bu dünyaya bağlı iken faal akıl ile olan ittisali

⁴⁷ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 176.

⁴⁸ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 18; İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, s. 59.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 115.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 265.

⁵¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 101; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 311.

⁵² İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 131.

neticesinde ay-üstü âlemle de irtibatlıdır. Nefsin bu konumu onun varlığa daha bütüncül bir anlam yüklemesine yardımcı olmaktadır.

Var olduğunu idrak eden insan, varlığın mâhiyeti üzerinde düşünerek kendisini varlık içinde konumlandırmaya ve bu şekilde ontolojik bir temellendirmeye gitmeye çalışmaktadır. Bu temellendirme varlığı İlk İlke'den başlayarak salt ruhsal olan ayrıık akılların, âlemdeki küllî nizam ve gâyenin, varlığın yetkinlik açısından hiyerarşik konumları ve bu konum içinde insanın yerinin bilinmesi ve akılda suretlerinin ayrıılmaz bir şekilde temsil edilmesiyle gerçekleşmektedir. Böylece insan, var olmanın anlamını yakînen idrak ederek geçici ve süflî bedenî arzularının sadece yaşamsal faaliyetleri için zaruri olduğunu ama gerçek saadet ve hazzın duyularla değil akıl ile elde edileceği gerçeğini kavramaktadır. Bu farkındalık nefsin yetkinliği anlamına gelmektedir. Zira varlığın devamı ve bekâsı beden ile değil ruh ile olacaktır. İnsanın varlığa dair argümanları, onun ölüm sonrası hayatta elde edeceği lezzet veya düçar olacağı elemler belirleyen en önemli husustur.

Konumuzun sınırları korumak adına değinmesek de elbette ki İbn Sînâ, salt bilgi sahibi olmayı âhiretteki kurtuluş için yeterli görmemektedir. Bunun yanı sıra amelî felsefenin konusuna giren erdemli bir hayat yaşamayı kapsayan ahlak öğretilerine de önem vermektedir. Ancak ahlâkî yaşantıyı benimsemeye ve erdemli davranışları meleke haline getirmede öncelikli adım, metafizik âlemin ulviliğinin farkına varmak ve o varlık boyutuna özlem duymak olmalıdır. Bu yüzden varlığa dair tefekkürlerimiz nihâyetinde aşkın, yetkinliğin ve inâyetin kaynağı olan Zorunlu Varlık'a dayanmaktadır. Çokluktan ve değişimden münezzehe olan Tanrı, insana akıl gücünü bahşederek varlığı, yetkinliği dolayısıyla kendisine çıkan yolu görmesini istemiştir. Bundan dolayı insanın varlık hakkındaki bilgisinin çokluğu ve berraklığı, nefsin yetkinleşmesinin yegâne göstergesi durumundadır.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir, "İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", İslam Felsefesinin Özgünlüğü içerisinde, ed. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara, 2009, s. 47-86.
- Alper, Ömer Mahir, İbn Sînâ, İsam yay. İstanbul, 2008.
- Durusoy, Ali, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İfav Yay., İstanbul, 1993.
- Fazlur Rahman, "İbn Sina", trc.: Osman Bilen, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri (ing. ed. M.M. Şerif), İnsan Yay, İstanbul, 2000.

- İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-me’âd”, Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî içinde, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2011.
- İbn Sînâ, Ahvâlü’n-nefs, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, y.y., Kâhire, 1952.
- İbn Sînâ, el-Fennüs sâdisü mine’t-tabiiyyât: İlmü’n-nefs min Kitâbi’ş-Şifâ, ed.: Jan Bakuş, De l’Académie Tchecoslovaque Des Sciences Yay., Prag, 1956.
- İbn Sînâ, İşâretler ve Tembihler, Çev. Ali Durusoy & Muhittin Macit & Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005.
- İbn Sînâ, Kitâbu’l-Hudûd, nşr. A. M. Goichon, Avicenne, Livre des Définitions içinde, Publications de L’institut Français D’Archéologie Orientale du Care, y.y., 1963.
- İbn Sînâ, Kitâbü’n-Necât, ed. Mâcit Fahri, Dârü’l-Âfâki’l-Cedîde Yay., Beyrut, 1985.
- İbn Sînâ, eş-Şifâ/en-Nefs, nşr. G. C. Anawati, Said Zayid, Kâhire, 1975.
- İbn Sînâ, Kitâbu’ş-Şifâ/ II. Analitikler, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2006.
- İbn Sînâ, Kitâbu’ş-Şifâ/Metafizik I, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2004.
- İbn Sînâ, Kitâbu’ş-Şifâ/Metafizik II, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. Litera Yay., İstanbul, 2005.
- İbn Sînâ, Kitâbu’ş-Şifâ/Mantiğa Giriş, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2006.
- İbn Sînâ, el-Mebde’ ve’l-me’âd, nşr. Abdullah Nûrânî, Müessese-i Mutâleât-i İslâmî, Tahran, 1984.
- İbn Sînâ, “er-Risâletü’l-Arşiiyye” Risaleler içinde, Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2004.
- İbn Sînâ, “er-Risâletü’l-Arşiiyye fî tevhîdihî Teâlâ ve sıfâtihi”, Mecmu’ Resâili’ş-Şeyh er-Reis içinde, y.y., Haydarabad, 1354.
- İbn Sînâ, ‘Uyûnü’l-hikme, Dârü’l Kalem, Beyrut, 1980.
- Kuşpınar, Bilal, İbn Sînâda Bilgi Teorisi, M.E.B. Yay., Ankara, 2001.
- Kutluer, İlhan, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz Yay., İstanbul, 2002.
- Macit, Muhittin, İbn Sînâda Metafizik ve Meşşâi Gelenek, Litera Yay., İstanbul, 2012.
- Özden, H. Ömer, İbn-i Sînâ-Descartes: Metafizik Bir Karşılaştırma, Dergah Yay., İstanbul, 1996.
- Uysal, Enver, Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları, Emin Yay., Bursa, 2008.

Teorik Anlamı ve Pratik Değeri Bakımından İmân-İslâm İlişkisi

MEHMET ŞAŞA

ARŞ. GÖR., KİLİS 7 ARALIK Ü. İLAHİYAT F., TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ.
mehmetsasa@kilis.edu.tr

Öz

Kelam ilminde, iman ve iman kavramıyla birlikte ele alınan İslâm kavramlarının bir-biriyle olan ilişkisi, ilk dönemlerden itibaren tartışılan konuların başında gelmektedir. İman ve İslâm kavramlarının tanımları, mahiyetleri ve müteradif mi yoksa farklı manalar mı içerdikleri bu çerçevede tartışması yapılan konulardan bazılarıdır. Bu tartışmalar klasik dönemde olduğu gibi, çağdaş dönemde de devam etmiştir. Her iki kavramın da sözlük anlamlarının farklı olduğu konusunda genel bir ittifak varken, terim anlamı yani pratik değeri açısından bunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Araştırmada iman ve İslâm kavramlarının luğavî ve istilahî anlamlarına değinilip, söz konusu kavramların birbirini tamamlayan iki müteradif terim olduğunu ve farklılığını savunan tarafların görüşlerine temas edilerek meselenin teorik anlamı ve pratik değeri incelenmiştir. İman-İslâm ilişkisine dair klasik ve çağdaş dönemde ortaya konulan yaklaşımlardan hareketle mesele değerlendirilmiş, her iki kavramın pratik kullanımda müteradif ve birbirini tamamlayan iki kavram olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İman, İslâm, kelâm, müteradif, teorik-pratik

BELIEF AND ISLAM RELATION IN CASE OF THEORETICAL MEANINGS
AND PRACTICAL VALUES

Abstract

The relationship between belief and Islam which is examined together with belief, has been studied from the early stage of Islam. Some of the debate topics are definiti-

on of belief and Islam, their characters and whether they have same meaning or not. This argument continued in the contemporary Islamic theology as it has happened during classical phase. Although there is a consensus on that these two terms have different lexical meanings, it is hard to find same consensus on the terminological meanings of these terms. In this study, theoretical and practical value of belief and iman has examined. Lexical and technical meanings of belief and İslam are studied and different opinions on these terms has discussed. Classical and contemporary approaches on the differences of belief and Islam has examined and deduced that these terms are identical and complementary.

Keywords: Belief, Islam, theology, identical, theory-practice

Giriş

Kelam ilminde üzerinde en çok durulan ve ayrıntılı bir şekilde incelenen konuların başında iman konusu gelmektedir. Kelam-ıncılar, iman meselesiyle ilintili birçok konuyu¹ detaylı olarak ele almış ve tartışmışlardır. İman ve İslâm kavramı arasındaki ilişki de tartışılan bu konulardan biridir. İman ve İslâm, dinin merkezinde önemli bir role sahiptir. Zira dinî hayatın bütün yönleri, kişinin mü'min ve müslüman olmasına göre anlam ve değer kazanmaktadır. İlâhî mesajın ana gayesi de, insanları "gerçek müminler"² veya "gerçek müslümanlar"³ seviyesine çıkarmaktır.

İman ve İslâm kavramlarının ayet ve hadislerde farklı anlamlarda kullanılması, doğrudan o dönemdeki müslümanların sosyo-politik durumları ile alakalıdır. Müslümanların güçsüz olduğu Mekke döneminde iman ve İslâm, yeni dine tam bir teslimiyeti ifade etmekte iken, müslümanların daha güçlü olduğu Medine döneminde ise, tam teslimiyetle birlikte yeni dine boyun eğmeyi de kapsamaktadır. Bu durumla birlikte kalbî tasdik ile bu tasdik sonuçları olan taat fiilleri arasında sebep-sonuç ilişkisine dayalı bir birliktelik ve bütünlük bulunmaktadır.⁴

İman ve İslâm kavramları üzerindeki münakaşaların aslı, *bezm-i elest/misak meselesi*⁵ şeklinde ifade edilen şehadeti veya sözleşmenin geçtiği

¹ İmanın tanımı ve mahiyeti, imanın artıp eksilmesi, iman-İslâm ilişkisi ve imanda istisna bu konulardandır.

² el-Bakara 2/137; el-Enfâl 8/2-4, 74.

³ Âl-i İmrân 3/20.

⁴ Hilmi Karaağaç, "İtikâdî Mezheplerde İman-İslâm İlişkisi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, c. 1, sy: 2, s.111.

⁵ İslâmî gelenekte, özellikle selef dönemi bazı müfessirler ve ehl-i hadis tarafından, insanoğlunun Allah ile, O'nu Rab olarak kabul ettiğine dair yaptığı sözlü antlaşma olarak algılanan ve halk nezdinde de bu şekilde kabul gören misaktır. Geniş bilgi için bkz. Sinan Öge, "Fitratın misakı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 22, Erzurum, 2004, s.241-245.

ayete⁶ dayandırılabilir. Dolayısıyla söz konusu şahadetin dünya hayatında geçerli olmasının temel şartı nedir? Ne şekilde yerine getirilirse geçerli ve muteberdir? Kalbî bir iman mı? Yoksa sözle ifade edilen bir iman da yeterli midir? Veya emredilen amelleri yerine getirmemek, imanın sahih olmasına bir engel teşkil eder mi? Kısacası meselenin özü bu üç ana konuda yoğunlaşmaktadır. Kelam ekolleri söz konusu konularda birbirinden farklı görüş ve yaklaşımlar ortaya koymuştur.⁷

Kelam ekolleri, iman ve İslâm olgusunun tanımı ve mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Zamanla bu yaklaşımlar ayet ve hadislerle desteklenmiştir. Özellikle de, farklı görüşlere delil olabilecek nitelikte pek çok rivayetin olması, akabinde doğal olarak her grubun kendi görüşü doğrultusundaki rivayetleri ön plana çıkarmasına zemin hazırlamıştır. Hatta özellikle de Cibril Hadisi'nin⁸ farklı rivayetleri, hem iman ve İslâm kavramlarının müteradifliği/özdeşliği hem de farklılığı için delil olarak kullanılmıştır.⁹

⁶ “*Hani Rabbin, Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' diye sorduğunda, Onlar, «Evet; Rabbimizsin, şahid olduk» demişlerdi. Bu şahit tutuşumuzun sebebi, kıyamet günü, bizim bundan haberimiz yoktu, dersiniz diyedir*” (el-A'râf 7/172). Ayetteki muhatapların kim olduğu konusunda, müfessirler arasında ihtilaf vardır. Kimilerine göre Allah, Âdem'i yarattığında, Razi, Fahrüddin Muhammed, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, XV, 50-56; Sâbüni, Muhammed Ali, *Safvetu't-tefâsir*, Dâru'l-Kalem, Lübnan 1976, I, 481

⁷ Şerafettin Gölcük, “İsimler ve Hükümler Yönüyle İman ve İslâm Kavramları”, *ATAUNİ İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi*, sy: 2, Ankara 1977, s.189.

⁸ Abdullah b. Ömer babası Hz. Ömer'den gelen rivayeti şöyle aktarmıştır: “Bizler bir gün Rasûlullah (s.a.v)'in yanında otururken hemen bir adam geliverdi. Elbisesi bembeyaz, saçları simsiyahtı. Üzerinde yolculuk belirtileri de yoktu, bizden hiç biride onu tanıyıyordu. O kimse Peygamberimizin yanına kadar gelip oturdu dizlerini dizlerine dayadı, ellerini dizlerinin üzerine koyarak şöyle dedi: “Ey Muhammed! İslâm'ın ne olduğunu haber ver!” Rasûlullah (s.a.v) ona cevaben: “İslâm; Allah'tan başka gerçek hiçbir ilâhın olmadığına Muhammed (s.a.v)'in de Allah'ın Peygamberi olduğuna inanarak şahitlik yapman, namazı kılıp zekatı vermen, Ramazan orucunu tutup gücün yeterse hacctemendir” buyurdular. Bunun üzerine adam: “Doğru söyledin” dedi. Biz onun hem sormasına hem tasdik etmesine şaşırık. Adam sonra: “Bir de bana İman'ın ne demek olduğunu anlat” dedi. Peygamberimiz (s.a.v)'de: “Allah'a, meleklerine, kitaplarına, Peygamberlerine, ahiret gününe, kadere, hayır ve şerrin O'ndan olduğuna inanmandır” buyurdular. O kimse yine: “Doğru söyledin” diyerek: “İhsan nedir? Bana onu anlat” dedi. Rasûlullah (s.a.v): “İhsan; görüyormuşçasına Allah'a ibadet edip kulluk yapmandır. Sen O'nu görmüyorsan da O seni mutlaka görmektedir” buyurdular. O kimse yine: “Doğru söyledin” dedi. Bu sefer adam: “Kıyametin ne zaman kopacağını bana haber ver” deyince Peygamber (s.a.v) efendimiz: “Bu konuda sorulan sorandan daha bilgili değildir” buyurdu. Bu sefer o adam: “O halde kıyametin âlemlerinden bahset” deyince, Peygamberimiz (s.a.v) şöyle buyurdular: “Cariyenin hanımefendisini doğurması (Yani doğan çocuklar ana babalarına köle ve carie muamelesi yapacaklar) Yalınayak, çıplak, fakir deve çobanlarını yapturdıkları binalarla boy ölçüşürken görmendir.” Ömer İbnül Hattab diyor ki: Sonra adam çıkıp gitti bir süre hayrette kaldım. Sonra Peygamberimiz (s.a.v): “Ey Ömer soru soran kimdi biliyor musun?” dedi. Ben de: “Allah ve Rasûlü daha iyi bilir” deyince, Peygamber (s.a.v): “O Cibril idi, size dininizi öğretmek üzere gelmişti” buyurdu. Bu hadis aynı zamanda Ebu Hureyre ve Ebu Zerr tarafından da rivayet edilmiştir. Buhârî, “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 1; Nesâî, “İmân”, 5, 6; Tirmizî, “İmân”, 4; Ahmed b. Hambel, Müsned, I, 51-52; İbn Mende, Muhammed b. İshâk, *Kitâbu'l-İmân*, thk. Ali b. Muhammed Nâsir el-Fâkihî, Beyrut 1987, I, 118, 312.

⁹ Selefîye ve hadisçilerin kabul ettiği rivayetlerde soru “İslâm nedir?” şeklinde ifade edilirken,

İman ve İslâm kavramlarının sözlük anlamlarının farklı olduğu konusunda kelimelerin arasında her hangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Bununla beraber iman ve İslâm kavramlarının dinî istilahta veya pratik kullanımda müteradif olup olmadığı konusu tartışılmış ve farklı algılar ortaya çıkmıştır. Bu farklı algıların ortaya çıkmasının sebebi ise, hem her iki kavramın sözlük anlamlarının farklı, hem de delil getirilen nasların zahirlerinin her iki duruma elverişli olmasıdır. Nitekim her iki taraf da, kendilerine naslardan delil getirmişlerdir.

İman ve İslâm kavramlarının pratik değeri bakımından aynı olup olmadıkları, yaşadığımız çağda da güncelliğini korumaktadır. Zira mü'min olduğunu söyleyip, iman gereğini yapmayanlar hakkında toplumda tartışmalar yaşanmaktadır. Bu da geçmişte tartışma konusu olan amellerin imandan bir cüz olup olmadığı meselesini gündeme getirmekle beraber, müslümanların birbirlerini tekfir etmelerine sebebiyet verebilmektedir. Bu bakımdan bu hususta günümüzde de yaşanan tartışmalara katkı sağlayacağı düşüncesiyle, konuyu ele alan kelimelerin görüş ve yaklaşımları aktarılacaktır. Aynı zamanda bu görüşlerin değerlendirilmesine başlanmadan önce, bir temel teşkil etmesi amacıyla ilk olarak “iman” ve “İslâm” kavramlarının kelimelerin düşünce sistemindeki tanımlarına bakmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. İman Tanımı ve Mahiyeti

İman kelimesi, “e-m-n” kökünden türemiştir. Bu kelimenin esas manası korkunun zıddı olan “Emniyet veya güvenlik” demektir. Fiilin sülasî kök manası ise, “Kalbin huzura ve sükûna kavuşması, her türlü korkunun karşısında kendisini emniyette hissetmesi”dir.¹⁰ Bu fiilin “İf’âl” veznindeki mastarı olan iman, “bir kişiyi söylediği sözde doğruluğa nispet etmek ve söylediğini kabullenmek, tasdik etmek” demektir.¹¹ Ayrıca bu kelime,

Mürce'nin benimsediği rivayetlere göre ise soru, “İslâm'ın şeâiri (alametleri) nedir?” şeklindedir. Geniş bilgi için bkz. Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Fikhu'l-ebîât*, (İmam-ı Âzam'ın beş Eseri), çev. Mustafa Öz, İst. 2011, s. 45; Neseî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Din*, thk. Muhammed Nur Hâmid İsa, I. Baskı, Kâhire 2011, II, 1077.

¹⁰ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisanü'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1414/1994, XIII, 21.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, XIII, 21; Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Luma' fî'r-reddi âla ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, Londra 1955, s.123; Bakillânî, Ebubekir Muhammed b. Tayyib, *Kitâbu't-Temhîd*, Beyrut 1957, s.346; Bakillânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf fî'mâ yecibu i'tikaduhu velâ yecûzu'l-cehlu bih*, Kâhire 2000, s.22, 52; İbn Teymiye, *Kitâbu'l-İmân*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, Beyrut 1996, s.284; Taftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid*, İst. 1326, s. 153; Taftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Beyrut 1998, V, 175; Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, Dimeşk 1994, s.194; İbn Ebî Şerîf, Kemaleddin, *el-Kitâbu'l-Müsâmere bi şerhi'l-Müsâvere*, Bulak 1317, s. 285.

korkusuz kılmak, doğrulamak, bir şeyin doğruluğunu tasdik ve kabul etmek veya bir kimseye yahut bir şeye inanıp güvenmek, korku ve şüphe-nin yerine itmi'nanın ve sakinliğin olması, anlamlarını da içermektedir.¹² Bu fiil, lazım olup, ancak “li” ve “bi” harf-i cerleriyle müteaddî olur. Buna göre “âmene bi...” itiraf ve ikrar anlamında iken, “âmene li...”, iz'an ve kabul anlamındadır.¹³ İman, sözlükte “kalp ile tasdik etmek” iken; istilâhda “kalp ile itikad etmek, dil ile ikrar etmek” manasına gelir.¹⁴ Kur'an indirilmeden önce iman kelimesinin sözlük anlamı “tasdik etmek” şeklindeydi.¹⁵

Terim anlamı açısından iman, “Allah'tan aldığı ve din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak” diye tanımlanmıştır.¹⁶ Bu inanca sahip bulunan kimseye mü'min, inancının gereğini tam bir teslimiyetle yerine getiren kişiye de müslim denir. Ayrıca Türkçede müslim kelimesinin Farsça kurala göre çoğulu olan müslüman da bu anlamda kullanılmıştır.¹⁷

Kelamcılar, “وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين”¹⁸ ayetini de delil getirip, imanın kelime anlamının tasdik olduğu konusunda nerdeyse ittifak etmiş, fakat onun kavramsal yani istilâhî anlamı hakkında fikir ayrılığına düşmüşlerdir.¹⁹

Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre imanın esası, kalbin tasdikinden ibarettir. Çünkü ayet ve hadislerde iman dilin ikrarına değil, kalbin tasdikine bağlanmıştır.²⁰ Bununla beraber Ebû Hanîfe (v. 150/767), kalp ile tasdik inyanında dil ile ikrarı da şart koşmuştur. Ancak Mu'tezile, Hâriciler, Mürcie, Kerramiye ve Cehmiye gibi önemli kelam ekolleri ise birbirinden farklı görüşler ortaya koymakla beraber amelin imandan bir parça olup olmadığı

¹² Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah, Tâcu'l-Lugât ve sıhahü'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulgaffar Attar, Beyrut 1956, 5, 2071; İsfahâni, Râğıb Ebu'l-Kâsım Hüseyin, *el-Müfredât fi elfâz-i Çaribi'l-Kurân*, İst. 1986, s. 21; Bağdâdî, Abdulkâhîr, *Usûlu'd-Din*, İst. 1928, s.247; Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Usûlu'd-Din*, Kâhire 2003, s.228; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.151; Sâbûnî, Nurettin, *Kitâbu'l-Bidâyeti mine'l-Kifâyeti fi'l-Hidayeti fi Usulü'd-Din*, Mısır 1969, s.152; Asım Efendi, Ahmet, *el-Okyanusu'l-basîfî fi tercemeti'l-Kâmûsü'l-Muhît*, (*Kamus Tercümesi*), İst. 1305, IV, 548; Mustafa Sinanoğlu, “İmân”, *DİA*, XXII, 212.

¹³ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 175-176

¹⁴ Cürçânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Târîfât*, Beyrut 1985, s.41; Ayrıca bkz. İbn Furek, Ebu Bekir Muhammed, *el-Mücerred fi makâlât-i Ebi Hasan el-Eş'ari*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire 2005, s.151; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1996, III, 269

¹⁵ Bakillâni, *et-Temhîd*, s.346.

¹⁶ Mustafa Sinanoğlu, “İmân”, *DİA*, XXII, s.212.

¹⁷ Sinanoğlu, “İmân”, *DİA*, XXII, 212.

¹⁸ el-Yûsuf 12/17.

¹⁹ Eş'ari, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail Ebu Hasan, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, Londra 1955, s.123; Mâturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Âruşî, Dâru's-Sâdir, İst. 2001, s. 492; Bakillâni, *et-Temhîd*, s. 346; Bakillâni, *el-İnsâf*, s.52; Gazalî, Ebû Hâmid, İhyâ-u ulûmu'd-Din, Dâruş-Şa'b, Beyrut ts., II, 203; Gazalî, *el-İktisâd*, s.194; Kemalettin b. Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, s. 285.

²⁰ el-Mâide 5/41; en-Nahl 16/106; el-Hucurât 49/14.

meselesinden yola çıkarak, imanın esasının sadece kalp ile tasdik olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Ebû Hanîfe, onun müteakiplerinin meşhurlarından Serahî (v. 483/1090), Pezdevî (v. 493/1099), Kemaleddin el-Beyâzî (v. 1097/1685), Eş'arilerin bazı muhakkik âlimleri ve bazı mutekaddimün ulemasına göre iman, kalb ile tasdik, dil ile ikrardır.²¹ Aynı şekilde Şemriye, Neccâriye, Geylâniye ve Hanefîlerden bir gurup iman, sadece dil ile ikrar ve kalp ile tasdikten ibaret olarak görmüşlerdir. Ancak bunlar kendi aralarında “iman kalp ile marifet midir?” yoksa “kalp ile tasdik midir?” şeklinde ihtilafa düşmüşlerdir.²² Bununla beraber Bişr b. Ğiyâs el-Merisî (v. 218/833) ve İbn Râvendî'ye (v. 299/911) göre iman, sözlükte tasdik olduğundan tasdik olmadığı bir şey, iman olmaz. Tasdik ise, kalp ve dilin aynı şeyde birleşmeleriyle meydana geldiğini belirtmişlerdir.²³ Böylece kalp ile tasdik yanında dil ile ikrara vurgu yapmışlardır.

Mâlik (v. 179/795), Şâfiî (v. 204/820), Evzaî (v. 157/774), zâhirîler, Medine uleması, Ahmet b. Hanbel (v. 241/855) ve İshâk b. Râhuye (v. 238/852) gibi büyük hadis imamları ve Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857), Ebû Abbâs el-Kalânîsî (v. 255/869) gibi ilk dönem kelamcılarına göre iman, kalple tasdik, dil ile ikrar ve uzuvlarla ameldir.²⁴

Eş'ari'ye (v.324/935) göre iman, hiçbir şeyin Allah'a benzemediğini, O'nun bir olduğunu ve O'ndan başka hiçbir varlığın ibadet edilmeye layık olmadığını bilmektir (marifettir).²⁵ Cehmiye ve Mürcie'nin marifet olarak gördükleri “dil ile ikrar, kalp ile korku, Allah'ı ve Resulünü sevmek, onları

²¹ Geniş bilgi için bkz. Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Fikhu'l-Ekber*, (İmam-ı Âzam'ın beş Eseri), çev. Mustafa Öz, İst. 2011, s.74; Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Vasiyye*, (İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri), çev. Mustafa Öz, s.87; Eş'ari, *Makalâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn*, Beyrut 1990, I, 220-221; Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed İmâmü'l-Harameyn, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâidi'l-edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd*, Mısır 1950, s.396; Pezdevî, *Usûlu'd-Din*, s.228; Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm*, Dimeşk 2000, s.151; Sâbûnî, Nureddin, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Din*, Dâru'l-Meârif, Mısır 1969, s. 152; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.151; Kemalettin b. Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, s.285-286; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1998, s.53; Beyâzî, Kemalettin, *İşârâtü'l-Merâm min ibârâtü'l-İmâm Ebî Hanife fi Usûli'd-Din*, Mısır 1367/1949, s. 58-59; Kılavuz, Ahmed Saim, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul 1982, s.30.

²² Eş'ari, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail Ebu'l Hasan, *Makalâtü'l-İslâmiyyin*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, I, 216-217; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s.249; Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü fırkati'n-nâciyeti minhum*, Kahire ts., I, 208; Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, thk. Muhammed Nur Hâmit İsa, I. Baskı, Kahire 2011, II, 1075-1076; Şehristânî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Mârif, Beyrut 1993, I, 101.

²³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, I, 205; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s.249; Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 1076; Şehristânî, *el-Milel*, I, 167.

²⁴ Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilât-u Ehli's-Sünne*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, I, 378; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s.396; Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 1075; Nesefî, Ebu'l Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l Kelâm*, Dimeşk 2000, s.151-152; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s.152; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 176; Mu'tezile'nin de bu görüşte olduğu aktarılmıştır. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Mâturidî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I, 378

²⁵ Geniş bilgi için bkz. İbn Furek, *el-Müccered*, 152-154.

ta'zim etme ve vücud azalarıyla amel etmek"²⁶ gibi eylemler bizzat iman değildir. Mâtürîdî'ye göre ise, iman, O'nun her şeyin Rabbi olduğunu, yaratmanın ve emirlerin ancak O'na mahsus olduğunu tasdik etmektir.²⁷

Eş'arî ve Mâtürîdî (v. 333/944) gibi Ehl-i Sünnet âlimlerinin genel görüşüne göre kısaca iman, ancak kalp ile tasdiktir. Tasdik ise tezkibin zıddıdır.²⁸ İman, Hz. Muhammed (s.a.v.)'i, Allah'tan getirdiği zaruri olarak bilinen hükümlerde tasdik etmek, onun varlığını haber verdiği şeylerin mevcudiyetini kabul edip tam bir boyun eğişle teslim olmaktır.²⁹ Bu tanımdaki ve diğerlerindeki "tasdik etmek" ifadesini, Gazalî'nin (v.505/1111) iman için ifade ettiği "tasdik-i taklidî olmayıp, tasdik-i burhânîdir"³⁰ ve "içinde tereddüt olmayan kesin bir tasdik"³¹ şeklinde anlaşılması, daha doğru bir mananın oluşmasını mümkün kılar.

Cehmiye'ye göre iman, sadece marifettir. Kavî, amel ve itikad şeklinde farklı kısımları barındırmaz.³²

Mürcie ekolünde üzerinde görüş birliğine varılmış net bir iman tanımına rastlamak zordur. Bununla beraber Mürcie'den kimileri, Cehmiye gibi imanı, "sadece marifet" olarak tanımlayıp, marifetin de kalpte olduğunu ileri sürerken, kimileri, "marifetle beraber dil ile ikrar", bazıları ise, "sadece dil ile ikrar" olarak tarif etmişlerdir.³³

Haricilere göre iman, kalble bilmek (marifet), dil ile ikrar olmakla birlikte günahlardan kaçınmaktır. Diğer bir ifadeyle bilgi, ikrar ve amel üçlüsü bir arada bulunmaktadır.³⁴

²⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 223.

²⁷ Bu tanım Mâtürîdî'nin tanımıdır. Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Tevîlât-u Ehlî's-Sünne*, II, 336.

²⁸ Eş'arî, *el-Luma'*, s.75; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.46, 471 vd.; Mâtürîdî, *Tevîlât-u Ehlî's-Sünne*, I, 377-378; Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 347-348; Bakillânî, *el-İnsâf*, s.53; İbn Furek, *el-Mücerred*, s.155; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s.248; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s.396; Nesefî, *Tabsratu'l-Edille*, II, 1077; Sâbüni, *el-Bidâye*, s.141, 152-155; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, s.114; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.152; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 176; Kemal b. Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, s. 285.

²⁹ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s.69, 152; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.151; Kemalettin b. Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, s. 285; Mâtürîdî de bu tanımın olduğunu aktarmıştır. Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Tevîlât-u Ehlî's-Sünne*, II, 336

³⁰ Gazalî, *el-Iktisâd fi'l-i'tikâd*, s.194;

³¹ Gazalî, Ebu Hâmid, *İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-Kelâm*, (Mecmûatu'r-Resâil içinde), Kâhire ts., s.351.

³² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 214; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s.249; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, I, 211; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 176; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s.166; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 99.

³³ Eş'arî, Mürchieyi on iki gruba ayırmış ve Ebu Hanife ve onu takip edenleri de dokuzuncu grub olarak zikretmiştir. Dolayısıyla Ebu Hanife'nin imanı, "marifet ve dil ile ikrar" şeklinde tanımladığını aktarmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 213-223; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, I, 202-207; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 162-168.

³⁴ Hariciler, ameli imandan bir cüz görüp büyük günah işleyeni tekfir etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 170; Mâtürîdî, *Tevîlât-u Ehlî's-Sünne*, I, 378; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s.396; Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed İmâmu'l-Harameyn, *eş-Şâmil fi Usûlü'd-Din*, İskenderiye 1969, s.20; Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 73-75; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s.249; Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, s.146; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 145-146; Emin, Ahmet, *Fecru'l-İslâm, Dâru'l-Kelîmât*, Kâhire ts., s. 296.

Kerramiyye ekolüne, Rukkâşî (v. 200?/808?), Abdullah b. Said el-Kattân (v. 198/813) gibi kişilerin aralarında buldukları bir gruba göre iman, sadece dil ile ikrardır, lisânî tasdiktir.³⁵

Her ne kadar Ehl-i Sünnet kaynaklarında Şia'nın, özellikle de Zeydiye'nin imanı, "marifet, ikrar ve uhrevi tehdidi gerektiren şeylerden kaçınmaktır"³⁶ şeklinde tarif ettiği aktarılmışsa da, Şii kaynaklarda farklı tanımlandığını görmekteyiz. Zira Şii kaynaklarda iman, "dil ile ikrar, kalp ile bağlılık, uzuvlarla amel"³⁷ ve "onun kalpte yerleşmesi, Allah'a götüren O'a itaat etmek ve O'nun emirlerine teslim olmak gibi işlenen amellerin bunu tasdik etmesi"³⁸ şeklinde tarif edilmiştir. Ayrıca Şia içerisinde bir grup olan Rafizilere göre iman, Allah'ı, Resulünü, imamı ve bunlardan gelenleri ikrar etmektir.³⁹

Ebü Hanife⁴⁰, Mâtürîdî⁴¹ ve Nesefî⁴² (v. 508/1114) gibi önemli isimler, imanın "kalp ile tasdik, dil ile ikrardır" tanımından başka diğer tarifleri, tek tek ele alarak gerçekleriyle birlikte eleştirmişlerdir. Nitekim Nesefî, "kim, tağutu inkâr edip Allah'a iman ederse.." ⁴³ mealindeki ayeti delil getirerek imanın zıddının küfür olduğunu ifade etmiştir. Küfrün ise, tezkib olduğunu, imanın da tasdik anlamına geldiğini belirtmiştir. Tasdikın zıddının da "tezkib" olduğunu söylemiştir.⁴⁴

Nesefî'nin bu görüşü, Kur'an perspektifinde değerlendirildiğinde, isabetli gözükmektedir. Zira Allah, münafıklar hakkında, "onlar iman etmemişlerdir"⁴⁵ ifadesinden sonra "yalanlamaları sebebiyle onlara elem verici bir azab vardır"⁴⁶ şeklinde buyurmuştur. İlk ayette "bi mü'minîn" kelimesi geçerken, ikinci ayette "yekzibûn" lafzı geçmektedir. Bu da, tasdik

³⁵ Ancak bunlar da kendi aralarında bir uzlaşa sağlayamamışlardır. Zira Rukkâşî'ye göre iman, kalp ile marifet olmak şartıyla dil ile ikrardır. Marifet ise, zorunlu olup varlığı kaçınılmazdır. Yani marifet iman değildir. Çünkü iman, kazanılan bir eylem olup zorunlu olarak kalpte var olan bir şey değildir. Dolayısıyla zorunlu olarak kalpte bulunan marifet ile beraber dil ile ikrar, iman olur. Abdullah b. Said el-Kattân ise, marifetin zorunlu olup olmamasına değinmeksizin marifet ve tasdikle beraber dil ile ikrarın iman olacağını dile getirmiştir. Kerramiyye ise imanı, kalpte tasdik ve marifetin varlığını şart koşmaksızın, sadece dil ile ikrardan ibaret saymıştır. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s.46, 471; Mâtürîdî, *Te'vilât-u Ehli's-Sünne*, I, 378-379; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s.248-250; Cüveynî, *el-İrşâd*, s.396; Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 1076; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s.151-153; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 130; Sâbüni, *el-Bidâye*, s.152; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 176; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 248 vd..

³⁶ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 149; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 176;

³⁷ Küleynî, Muhammed b. Yakup, *Usûlu'l-Kâfi*, Beyrut 2007, II, 21.

³⁸ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, II, 20; Kâşânî, Muhsin Feyz, *Tefsîru's-Sâfi*, y.y. ts., V, 32.

³⁹ Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 125

⁴⁰ Ebü Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.74; Ebü Hanife, *el-Vasiyye*, s.87; Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 152; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fıkhu'l-Ekber*, s. 53..

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s.478-479.

⁴² Geniş bilgi için bkz. Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 1075-1102.

⁴³ el-Bakara 2/256

⁴⁴ Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 1078.

⁴⁵ el-Bakara 2/8

⁴⁶ el-Bakara 2/10.

etmemenin (iman etmemek), “tekzib”in zıddı olduğunu gösteren bir delil olarak ileri sürülebilir.

Modern dönemde iman, epistemolojik bir kavram olarak görülmüştür.⁴⁷ Bununla beraber farklı şekillerde tanımlanmıştır. Nitekim Said Nursî’ye göre iman, iz’an olup, hakkı kabul ve tasdiktir.⁴⁸ Fazlur Rahman’a göre ise iman, Allah’ı uluhiyeti içinde bilmektir ki, bunun da yeri göğüste bulunan kalptir.⁴⁹ Ayrıca iman, fiile ve teslimiyete daha yakın görülmüş⁵⁰ ve “fiil ile tamamlanan zihni bir durum veya süreç” olarak da tarif edilmiştir.⁵¹ İman, “bir inancın olumlu ve şuurlu bir kabulü”⁵² veya “bilgiye dayalı bir tasdik”⁵³ şeklinde de tanımlanmıştır.

İslam düşüncesinde bu farklı tanımların yanında imanın faydasına ve psiko-sosyal yansımalarına ilişkin olarak bir takım değerlendirmeler de yapılmıştır. Bu husustaki bazı değerlendirmelere göre iman; körü körüne bir taklit değil, insanın bilincine vardığı bir durumdur. İman, kişinin varlığının farkında olmasında ve hayatına hedefler koymasında önemli bir unsurdur. İnanan insan, inandığı ilkelere göre hareket eder ve imanının gereklerini yerine getirirse, kendi varlığının ortaya koyar ve kendisinin bilincine varır.⁵⁴ İman, tüm kişiliğin bir eylemidir. İman, insan zihninde en yoğunlaşmış eylemdir.⁵⁵ İman bir güvenme, yakınlaşma ve ümitle bağlanma olayıdır. İmana konu olan objenin varlığı, insan için bir iç huzuru ve güveni sağlamaktadır.⁵⁶ İman, suyun ağaca nüfuz etmesi ve kanın bedende dolaşması gibi insanın bütün benliğini saran bir olgudur.⁵⁷ İman, insanı altüst eden şüphelerden koruyucu bir kalkandır. Diğer taraftan onun eylemlerini ve ifadelerini tasdik ve teyit eder. Aynı zamanda iman, Allah tarafından sevilme ve onanma arzusuyla onun insana gönderdiği mesajı anlamaya yönlendirir.⁵⁸

2. İslâm’ın Tanımı ve Mahiyeti

İslam, “s-l-m” kökünden türemiş olup, sözlükte teslim olmak, teslim etmek, boyun eğmek, kişinin kendi varlığını başkasının iradesine terk etmesi

⁴⁷ Hanefi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, İfav yay., İst. 2002, s.80.

⁴⁸ Said Nursî, *Mektubât*, Envar yay., İst. 1996, s.34.

⁴⁹ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmed Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu yay., Ankara 2004, s.206.

⁵⁰ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s.89.

⁵¹ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s.80.

⁵² Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s.90.

⁵³ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s.99.

⁵⁴ Şaban Ali Düzgün, *Din-Birey ve Toplum*, Akçağ yay., Ankara 1997, s.19.

⁵⁵ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fehrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu yay., Ankara 2000, s.17.

⁵⁶ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, TDV yay., Ankara 2003, s. 157.

⁵⁷ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet yay., İst. 2002, s. 572.

⁵⁸ Hökekleli, *Din Psikolojisi*, s.168.

anlamındadır.⁵⁹ Aynı zamanda İslâm'ın “inkıyâd” kelimesinin muterâdifi olduğunu⁶⁰ ve ‘itaat etmek, ihlas’ anlamlarına da geldiği aktarılmıştır.⁶¹ Her ne kadar İslâm kavramına, “samimiyet” anlamı yükleyenlerin olduğu aktarılmışsa⁶² da, genellikle “teslim olma” anlamı verilmiştir.⁶³ Sonraki kaynaklarda genellikle bu açıklamalar tekrar edilmiş, “sulh ve selâmet gayesiyle boyun eğmek, tâbi ve teslim olmak” mânaları öne çıkarılmıştır. İslâm kelimesinin sözlük anlamındaki inkıyâd ve itaat her ne kadar mutlak ise de, kelimenin örfteki kullanımını sadece “doğruya ve hakka uyma” mânası taşır. Ancak yanlış ve kötüye boyun eğme şeklinde bir teslimiyet, İslâma aykırıdır ve isyan olarak nitelendirilir.⁶⁴

Kur'an-ı Kerim'de İslâm kelimesi, sekiz yerde geçmektedir. Aynı zamanda çok sayıda ayette aynı kökten fiil ve isimler bulunmaktadır.⁶⁵ Fiil halinde geçtiğinde daha çok “Allah'a yönelmek”⁶⁶, “O'na teslim olmak”⁶⁷, tevhid inancına sahip bulunmak⁶⁸, “Allah'a teslimiyetin gereğini yapmak”⁶⁹ mânalarında kullanılmıştır. Kur'an'da İslâm, Allah katındaki hak dinin karşılığı ve özel adı olarak belirlenmiş, ondan başka hiçbir dinin Allah tarafından kabul edilmeyeceği vurgulanmıştır.⁷⁰

Kelamcılar, İslâm kelimesininin ıstılahî anlamını daha çok iman kavramıyla ilişkisi bakımından tanımlamaya çalışmışlardır. Bu çerçevede Eş'arî, İslâm'ı “Allah'a tam teslimiyet, hükümlerine boyun eğme ve emirlerine uyma” şeklinde tanımlarken⁷¹ Mâturîdî “kişinin kendini bütünüyle Allah'a teslim etmesi, sadece ve tamamıyla O'na kulluk edip ortak koşmaması” şeklinde tarif etmiştir.⁷²

Genel itibarıyla klasik kelamcılar, İslâm kavramını sözlük anlamına bağlı olarak tanımlamışlardır. Nitekim kelamcılara göre İslâm; Allah'ın emirleri-

⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 295; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 53; İbn Teymiye, *Kitâbu'l-İmân*, s.283; İbn Furek, *el-Mücerred*, s.157; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 269; Kemalettin b. Ebî Şerif, *el-Müsâmere*, s.296.

⁶⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, II, 336; Kemalettin b. Ebî Şerif, *el-Müsâmere*, s.296.

⁶¹ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, II, 336; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 295.

⁶² Geniş bilgi için bkz. Mâturîdî, *Te'vilât-u Ehli's-Sünne*, II, 336-338; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s.248.

⁶³ Taberî, *Câmiu'l-beyân fi tefsiri'l-Kurân*, III, 212; Bakillânî, *et-Temhid*, s.347; Pezdevî, *Usûlu'd-Din*, s.228; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII, 295.

⁶⁴ Sinanoğlu, “İslâm”, *DİA*, XXIII, 1.

⁶⁵ el-Bakara 2/112, 131; Âl-i İmran 3/19, 85; el-Lokman 31/22; el-Enbiya 21/108; ez-Zümer 39/54; Geniş bilgi için bkz. Abdulbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-müfehrest li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, İst 1984, “s-l-m” mad.

⁶⁶ el-Bakara 2/112; el-Lokman 31/22.

⁶⁷ e-Bakara 2/131; el-Mü'min 40/66.

⁶⁸ el-Enbiya 21/108.

⁶⁹ ez-Zümer 39/54.

⁷⁰ Âl-i İmran 3/19, 85.

⁷¹ Bakillânî, *et-Temhid*, s.347-348; İbn Furek, *el-Mücerred*, s.157.

⁷² Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, II, 336, 419; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, s.394; Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, II, 1076.

ne teslim olmak ve boyun eğmektir.⁷³ Dolayısıyla insanın Rabbi için yaptığı her taat ve O'nun emirlerini kabul edip buyruğuna teslim olması İslâm'dır.⁷⁴ İslâm, başkasını ortak koşmaksızın her şeyin Allah'a ait olduğunun kabul edilmesi ve her şeyin O'na itaat etmesidir. Bu genel tanımı insanla ilgili olarak değerlendirecek, diyebiliriz ki, İslâm insanın nefsini, fiilini, ve dinini Allah'a teslim etmesi demektir.⁷⁵ İslâm, Allah'a vahdaniyet üzere ibadet etmektir⁷⁶

Modern dönemde de İslâm kelimesinin terim anlamına ve tarifine yönelik olarak bir takım yaklaşımlar sergilenmeye devam etmiştir. Bu doğrultuda kimi araştırmacılara göre İslâm teriminin asıl anlamı, ne barış ne de teslim olmadır; o ilahi bir birlik fikri veya daha doğrusu Yaratıcı Allah'ın bir olduğu inancıdır.⁷⁷ Dolayısıyla İslâm terimi, şirk teriminin; muslim terimi de, politeist anlamına gelen müşrik teriminin zıddıdır. Böylece İslâm, açıkça monoteizm veya bir ve tek olan Allah'a ibadet etme; muslim de monoteist anlamına gelir.⁷⁸

Elmalılı Hamdi Yazır, "Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır"⁷⁹ ayetinin tefsirinde, İslâm'ın manasının, faydalı bir selamet katkısız bir teslimiyet ve bağlılık olduğunu aktarır.⁸⁰ Elmalı ile çağdaş olan Said Nursî'ye göre ise İslâm, iltizam, hakka taraftarlık, teslim ve itaat etmektir.⁸¹

İslam kelimesinin semantik tahlilini yapan Toshihiko Izutsu'ya göre, Câhiliye döneminin hâkim telakkisi olan şirk inancının aksine, Kur'an'ın mesajıyla Allah, kâinatın mutlak hâkimi ve tek Rabbi olarak kabul edilmiştir. O'na yapılan kulluk ise "kişinin bilerek ve samimiyetle kendisini Allah'a teslim etmesi" anlamına gelen "İslâm" terimiyle belirtilmiştir. İtaat ve teslimiyeti anlatan huşu, tazarru gibi diğer Kur'an terimlerinden farklı olarak İslâm, eskiden başlayıp devam eden bir şeye değil yeni başlayan bir dönüşüme işaret etmektedir. Bu durumda müslim de Allah'a kayıtsız şartsız teslim olmak suretiyle bir atılım cesaretini gösteren kimsedir.⁸²

⁷³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.75; Mâturîdî, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, II, 336, 419; Bakillâni, *et-Temhîd*, s.347; İbn Furek, *el-Mücerred*, s.157; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s.248; Gazalî, *İhyâ*, II, 203; Sâbüni, *el-Bidâye*, s. 157.

⁷⁴ Bakillâni, *et-Temhîd*, s.347.

⁷⁵ Mâturîdî, *Tevîlât-u Ehli's-Sünne*, II, 336,419

⁷⁶ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s.13.

⁷⁷ Abdul Rauf, Muhammed, "Kur'an'ın İslâm ve iman terimlerini kullanışı üzerine bazı notlar", ter. Ömer Aydın, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy. II, Aralık 1997, s.69.

⁷⁸ Muhammed Abdul Rauf, *agm.*, s.70

⁷⁹ Ali İmran 3/19

⁸⁰ Elmalı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Şura yay., İst. ts. II, 294.

⁸¹ Said Nursî, *Mektubât*, s.34.

⁸² Geniş bilgi için bkz. İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, ter. Süleyman Ateş, Kevser yay., Ankara ts., s.187-207.

İslâm, ilk insan ve peygamber olan Hz. Âdem'den başlayarak sayısız peygamberler vasıtası ile tebliğ olunan ve son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.) ile tam kemalini bulan, tamamlanan tevhit akidesinin, yeryüzünde var olan tek ve gerçek dinin adıdır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "İbrahim ne Yahudi ne de Hristiyan'dı fakat o dosdoğru müslüman idi, Allah'a şirk koşanlardan (müşriklerden) da değildi"⁸³ buyrulmaktadır. Aynı şekilde İslâm kelimesinin sözlük manası olan teslim olmak ve boyun eymek, bir nevi rıza göstermek anlamını da taşımaktadır. Dolayısıyla İslâm kavramını, Cenab-ı Hakk'ın emir ve yasaklarına ait hükümleri kabul etmek, Allah'ın hükmüne razı olmak, haramı haram, helalleri helal kabul edip uymakla beraber fiilî bir teslimiyettir, şeklinde tanımlamamız mümkündür.

3. İman-İslam ilişkisi

İman ve İslâm kavramları üzerinde ortaya çıkan ihtilafların, büyük günah işleyen kimsenin tayin ve tespitine ve onun hakkında uygulanması gereken hükme dayandığı söylenebilir. Nitekim kelim ekolleri 'Mü'min', 'müslüman', 'kâfir', 'münafık' ve 'fâsık' terimlerinin tayininde büyük günah konusunu dile getirmişler ve kendilerine naslardan delil getirmeye çalışmışlardır. Zaten bu hususta meydana gelen ihtilaf ve münakaşalar söz konusu metinlerin farklı anlaşılmasından doğmuştur. Bunun bir sonucu olarak, bir yandan kalbin fiili olan iman tek başına kurtarıcı kabul edilmiş, diğer yandan da zâhiri amelleri ifade ettiği ileri sürülen İslâm önemsenmiş ve ölçü alınmıştır.

Klasik kelim kaynaklarında, iman ile İslâm kavramlarının aynı olup olmaması konusu çok tartışılmıştır. O dönemlerde tartışılması, malumat ve materyalin sağlanması açısından günümüz araştırmalarına katkı sağlamaktadır. Konunun anlaşılması açısından kelim ekollerinin görüşlerine kısaca değinmekte fayda vardır.

Hanefî-Mâtürîdî mektebi ve Mürcie, pratik değeri açısından genel olarak iman ve İslâm kavramları arasında bir farklılık gözetmemiştir. Bu kavramları birbirinin müteradifi ve birbirini tamamlayan iki terim olarak görmüştür. Bu görüşlerini ise birtakım delillerle ifade etmişlerdir. Onlara göre iman ve İslâm müteradiftir. Mü'min olan müslim, müslim olan da mü'mindir. İman tasdikdir, İslâm ise teslimiyettir. İman, Allah'ın haber verdiği emir ve yasaklarda, Allah'ı tasdikdir. İslâm ise, teslimiyet ve O'nun ilahlığı karşısında bo-

⁸³ Âl-i İmran, 3/19, 67

yun eĝmektir. Bu da emri ve nehyi kabul ile gerçekleşir. Hüküm yönünden iman, İslâm'dan ayrı değildir. O halde iman ve İslâm farklı olamaz. İman edip İslâm olmayanın veya İslâm olup iman etmeyenin hükmü hakkında, net bir açıklama ortaya konulamamaktadır. Zira pratik değeri bağlamında realitede müslüman olup mü'min olmamak veya mü'min olup, müslüman olmamak mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla da her iki kavram müteradif olup müteradiftir.⁸⁴

Eş'arîler, sözlük mânalarından hareketle, pratik anlamda iman ve İslâm'ın, farklı olduklarını ileri sürmüş ve görüşlerini delillendirmeye çalışmışlardır. Eş'arî'ye göre İslâm, imandan daha kapsamlı bir terim olup imanı da içine alır. Ancak iman, İslâm'dan daha özel bir anlam içerip, İslâm'ı tamamen içine almaz.⁸⁵ Eş'arî kelam ekolünün önde gelen âlimlerinden Bâkîllânî bedevilerin imanı hakkındaki ayetle⁸⁶ iman, İslâm ve ihsan kavramlarının tanımlandığı Cibril Hadisi'ni zikrederek imanın "tasdik", İslâm'ın ise "boyun eĝmek" anlamına geldiğini, dolayısıyla bunların birbirinden farklı olduğunu söyler.⁸⁷ Eş'arîlere göre, her mümin müslümandır. Ancak teslimiyetinde tasdik ve iman olmadığı bir müslüman, mümin değildir. İtaat ederek boyun eğenin itaat ettiği şeyin doğruluğunu tasdik etmesi ya da etmemesi mümkündür. Kişinin İslâm'ı kabul etmesi, tasdik ve iman ile olmasa da o kişi müslim adını alır. İman ise, daha özeldir ve zorunlu olarak İslâm'ı kabul etmeyi gerektirir. Dolayısıyla her müslüman, mü'min olmayabilir.⁸⁸ Aynı şekilde ameli, imandan bir cüz gören grup da büyük günah işleyen kimsenin müslüman olduğunu, ancak mü'min olmadığını iddia etmişlerdir.⁸⁹

Mu'tezile ise, pratik değeri bakımından mü'min ile müslimin aynı manayı ifade ettiğini ileri sürüp, görüşüne naslardan bir takım deliller getirmiştir. Mü'min, tazim ve övgüye layık olan kişilere şeriatın verdiği isimdir. Müslüman da aynı anlama gelmektedir.⁹⁰ Her ne kadar bazı kaynaklarda⁹¹ bazı Mu'tezile ve Râfîzî bilginlerin iki kavram arasını ayırdığı aktarılsa da,

⁸⁴ Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (İmam-ı Âzam'ın beş Eseri), çev. Mustafa Öz, İst. 2011, s. 18-19; Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 494; Mâturidî, *Tevîlât-u Ehli's-Sünne*, I, 380/ II, 420; Pezdevî, *Usûlu'd-Din*, s.228; Neseî, *Tabsîratu'l-Edille*, II, 1090-1102; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 157; İbn Teymiye, *Kitâbu'l-İmân*, s.182, 290, 298; Mağnisâvî, Ebu'l-Müntheha Ahmed b. Muhammed, *Şerh-u Fikhi'l-Ekber*, İst. 2007, s.41-55; Kemaleddin b. Ebi Şerîf, *el-Müsâmere*, s.296

⁸⁵ İbn Furek, *el-Mücerred*, s.157.

⁸⁶ el-Hucurât 49/14.

⁸⁷ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s.347-348; İbn Furek, *el-Mücerred*, s.157.

⁸⁸ Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usûlî'd-Diyâne*, Dâru'l-Ensâr, Kâhire 1977, s. 10; Ayrıca bkz. Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s.347; İbn Furek, *el-Mücerred*, s.157; Gazalî, *Ihyâ*, II, 203.

⁸⁹ İbn Teymiye, *Kitâbu'l-İmân*, s.29-30, 277.

⁹⁰ Kadî Abdülcabbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 705.

⁹¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Din*, s.228.

Mu'tezile genel itibariyle, iman ile İslâm arasında ayırım yapma lüzumunu hissetmemiştir. Mu'tezile'ye göre mü'min ile müslim aynı manayı ifade eder. İman ve İslâm birdir.⁹² Zira “bedeviler ‘biz iman ettik’ dediler. De ki, ‘siz iman etmediniz, fakat Müslüman olduk deyin’ ayetinde⁹³ “İslâm” kelimesi, mecaz manada kullanılmıştır. Allah aynı şekilde “mü'min” kelimesini de Kur'an'da benzer tarzda kullanılmıştır.⁹⁴

Şia'nın Hucurât 14. ayetini kendilerine delil getirerek, İslâm ve iman kavramlarını birbirinden farklı değerlendiğini görmekteyiz. Nitekim Şia'ya göre iman, İslâm'dan daha üstün bir derecededir. İslam, zahirî olan söz ve emirler iken, iman batınî olup, o emirleri bilmektir. İman, İslâm'ı içine alırken, İslâm imanı içine almayabilir. İslam dairesi, iman dairesinden daha önce gelir. Dolayısıyla da kişi mü'min olmadan müslüman olabilir. Ancak müslüman olmadıkça, mü'min olamaz.⁹⁵

Selefilere İbn Teymiye (v. 728/1328), iman ve İslâm kavramlarının farklılığını savunmuştur. Zira İbn Teymiye'ye göre, her mü'min müslüman iken, her müslüman mü'min olmayabilir.⁹⁶ Bununla beraber Hadis ilminde hüccet ve büyük bir fâkih olan Hattabî'nin (v. 388/998) de bu görüşte olduğu nakledilmiştir.⁹⁷

Buhârî (v.256/870), İbn Mende (v. 310/922) ve Hâlimî gibi âlimlerin, iman ile İslâm'ı müteradif kabul edip, bu müteradiflikten kasdettikleri; tasdik ve teslimin ise, iç ve dış gibi (bâtın ve zahirin) zorunlu birlikteliğe sahip olduklarını savundukları aktarılmaktadır.⁹⁸

Zâhirî olmasıyla ön plana çıkan İbn Hazm (v. 456/1064), İslâm kavramının, “havele etme, teslim etme” anlamına geldiğini, “teslim etme”nin de ancak tasdik etmekle mümkün olduğunu ifade etmiştir. İstilahta ve pratik kullanımda ise iman ve İslâm'ın müteradifliği tezini savunmuştur. Bununla beraber İslâm kavramına “teslim olmak” anlamı verildiğinde, iman kavramına müteradif olamayacağını belirtmiştir. Ancak İbn Hazm, Arapça'da bu kelimelerin anlamları itibariyle farklı anlamlar taşıdıklarını öte yandan

⁹² Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s.705-706.

⁹³ el-Hucurât 49/14.

⁹⁴ Kadı Abdülcabbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 705-712.

⁹⁵ Küleynî, *Usûlu'l-Kâfi*, II, 19-21.

⁹⁶ İbn Teymiye, *Kitâbu'l-İmân*, s.8,11,282, 284; Ayrıca bkz. İbrahim Canan, *Kutub-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yay., İst. ts., II, 218-220.

⁹⁷ İbn Teymiye, *Kitâbu'l-İmân*, s.8, 11, 282, 284; İbrahim Canan, *Kutub-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, II, 218-220.

⁹⁸ Hilmi Karaağaç, *agm.*, s.111

vahyolunan Allah kelimasında bu kelimelerin Arapça'nın dışında vahye has ve vahiyle kastedilen manalarının müteradif olduğunu söylemiştir.⁹⁹

Modern dönemde de, iman-İslâm kavramlarının birbiriyle olan ilişkisi hakkında bir takım görüşler dile getirilmiştir. Nitekim çağdaş dönemde inanmak, sadece zihnî bir teslimiyet iken, İslâm, hem zihnî hem kavli hem de fiili teslimiyet olarak görülmüştür.¹⁰⁰ Ayrıca Fazlur Rahman'a göre İslâm, "nasıl" sorusuna başvurmadan Allah'ı bilmektir. Bunun yeri de göğüstür. İman ise, Allah'ı uluhiyeti içinde bilmektir ki, bunun da yeri göğüste bulunan kalptir.¹⁰¹

Fazlur Rahman'ın görüşü, Eş'arîlerin görüşüyle neredeyse örtüşmektedir. Nitekim Eş'arîler de İslâm'ın genel, imanın ise daha özel olduğunu ileri sürerek, her mü'minin müslüman olduğunu, ancak her müslümanın mü'min olamayacağını savunmuşlardır. Fazlur Rahman'ın görüşünde ise, İslâm'ın mahallinin göğüs, imanın mahallinin ise, göğüs içinde bulunan kalp olduğu görülür. Zaten klasik kelim kaynaklarında da, imanın mahallinin kalp olduğu ifade edilmiştir.¹⁰² Şu bir hakikattir ki, fizyolojik olarak kalp, göğüs içerisinde bulunan bir bölümdür. Ancak göğüs, kalbin içinde değildir. Diğer bir ifadeyle kalp, göğsün içinde iken, göğüs kalbin içinde değildir. Bununla beraber iman ve İslâm bağlamında kalp ve göğüs değerlendirildiğinde, sadece biyolojik bir vücut parçası olarak görülmeyip, sadece soyut olan bir anlamın, somut bir benzetme ile ifade edilmesi şeklinde algılanması daha uygundur.

İtikâdî mezheplerin iman ve İslâm ilişkisi karşısındaki tutumlarına bakıldığında, hepsinin de haklı bir tarafının olduğunu görmek mümkündür. Zira her bir ekol, delillerini Kur'an'dan ve hadislerden getirmiştir. Kur'an'da iman ve İslâm kavramlarının kullanıldığı yerlerin ise, farklı değerlendirmeler yapmaya elverişli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bazı ayetlere¹⁰³ bakıldığında, her iki kavramın da pratikte aynı olduğunu söylemek güç değildir. Aynı şekilde bir takım ayetler¹⁰⁴ göz önüne alındığında ise, her ikisinin farklı olduğunu söylemek mümkündür.

Kur'an'daki kullanımların dışında da, iman kavramı bağlamında yapılan "imanın artıp artmayacağı", "imanda istisna" gibi bir takım meselelere

⁹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 269-270.

¹⁰⁰ Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre İman-İslâm-İhsan ve Küfür İlişkisi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. VIII, İzmir 1994, s.185-186.

¹⁰¹ Fazlur Rahman, *İslâm*, s.206.

¹⁰² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.473; İbn Furek, *el-Mücerred*, s.219; Gazali, *İhya*, II, 203.

¹⁰³ ez-Zâriyât 51/35-36; el-Bakara 2/137; Âl-i İmrân 3/20

¹⁰⁴ el-Hucurât 49/14; el-Yûnus 10/84; ez-Zuhrûf 43/68-69.

baktığımızda, her iki kavramın da pratikte birebir aynı olduğunu söylemek çok zor gözükmektedir. Zira Kur'an'da¹⁰⁵ da açıkça imanın artması ifade edilmiştir. Bununla beraber imanda istisnanın olup olmayacağı kelamcılar arasında tartışma konusu yapılırken, İslâm'ın artıp artmayacağı veya İslâm'da istisnanın yapıp yapılmayacağı gündeme getirilmemiştir. Bu da pratik değeri bakımından her iki kavramın da aynı olduğunu göstermek için göz ardı edilmeyecek kadar önemlidir. Diğer taraftan “eğer onlar teslim olurlarsa (müslüman olurlarsa), hidayete ermişlerdir”¹⁰⁶, “Onlar, sizin iman ettiğiniz gibi iman etseler, muhakkak hidayete ermiş olurlar”¹⁰⁷ gibi bazı ayetlerde¹⁰⁸ de, her iki kavramın da pratik anlamda müteradif olduğunu görmek mümkündür.

Bir takım ayetler¹⁰⁹ göz önüne alındığında ise, her ikisinin farklı olduğunu söylemek mümkündür. Bu düşünceyi destekleyen ayetler mevcuttur. Zira “Mûsâ, ‘Ey kavmim! Eğer siz gerçekten Allâh’a iman etmişseniz, eğer O’na teslim olmuş kimseler iseniz, artık sadece O’na tevekkül edin’ dedi”¹¹⁰ ve “Ey âyetlerimize iman eden ve müslüman olan kullarım! Bugün size korku yoktur, siz üzülmeyeceksiniz de”¹¹¹ gibi bazı ayetlerde¹¹² müslüman olma, âdeta şart olarak koşulmuş, iman etme ifadesiyle yetinilmemiş olması bu görüşü desteklemektedir. Bu da birebir aynı olmadığına işaret etmektedir.

Kur'an ve hadislerde iman/İslâm veya mü'min/müslüman kavramlarının, bağlamlarına göre, bazen sözlük bazen de terim anlamında ele alındığı söylenebilir. Zira muhtelif ayet ve hadislerde bu iki kavram, aynı anlamı ifade eden kelimeler olarak¹¹³ kullanılmakla beraber farklı anlamlar¹¹⁴ için de kullanıldığını görmemiz mümkündür.

Gerek Cibril Hadisi gerekse İslâm'ın ve imanın birlikte işlendiği ayetler, göz önünde bulundurulduğunda, beraber kullanıldıklarında İslâm'ın, dış amelleri; imanın ise, iç ameli ifade ettiğini söylememiz mümkündür. Bununla beraber tek başlarına değerlendirildiğinde ise, imanın İslâm'ı, İslâm'ın da imanı karşıladığı söylenebilir.

¹⁰⁵ el-Enfâl 8/2-4

¹⁰⁶ Âl-i İmrân 3/20

¹⁰⁷ el-Bakara 2/137.

¹⁰⁸ “Biz, o yerleşim biriminden mü'min olan herkesi çıkardık. Müslüman bir ev dışında kimseyi bulmadık” (ez-Zâriyât 51/35-36).

¹⁰⁹ el-Hucurât 49/14; el-Yûnus 10/84; ez-Zuhrûf 43/68-69.

¹¹⁰ el-Yûnus 10/84.

¹¹¹ ez-Zuhrûf 43/68-69.

¹¹² De ki: “Allâh’a, bize indirilene (Kur’ân’a), İbrahim’e, İsmail’e, İshak’a, Yakub’a ve Yakuboğullarına indirilene, Mûsâ’ya, İsa’ya ve peygamberlere Rablerinden verilene inandık. Onlardan hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz. Biz O’na teslim olanlarız.” (Âl-i İmrân 3/84); Ayrıca bkz. el-Ahzâb 33/35.

¹¹³ ez-Zâriyât 51/35-36; el-Yûnus 10/84; Âl-i İmrân 3/85,102; el-Hucurât 49/17.

¹¹⁴ el-Hucurât 49/14.

Bütün bu gerekçelerden yola çıkarak teoride yani sözlükte farklı anlamlara gelen İslâm ve iman kavramlarının pratikte, yani istilahta farklı anlamlara geldiğini kesin çizgilerle belirlemek ne kadar güçse, onların tamamen aynı olduğunu söylemek de o kadar zor gözükmektedir. Zira Kur'an terminolojisinde bazen müteradif anlama geldikleri gibi, bazen de farklı anlamda kullanıldıklarını görmek mümkündür. Dolayısıyla hangi anlamda kullanıldıklarını, ayetlerin kendi bağlamları göz önünde bulundurulduğunda, daha açıklık kazanacağını söylememiz mümkündür.

Sonuç

Teorik veya sözlük anlamı itibarıyla iman ve İslâm kavramlarının birbirinden tamamen farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Zaten kelimeler arasında da bu konuda ihtilafın olmadığına ulaşılmıştır.

Pratik değeri veya terim anlamı açısından ise, klasik dönemde kelimeler arasında ihtilafın olduğu görülmüştür. Hanefî-Mâturîdî mektebi ve zâhirîlerin başını çeken İbn Hazm, her iki kavramı birbirini tamamlayan, birbirinden ayrılmaz iki müteradif ve müteradif kavramlar olarak gördüklerini müşahede etmekteyiz. Bununla beraber Eş'arîlerin ve selef âlimlerinin her iki kavramı farklı; Mu'tezilî'nin ise, tamamen eş anlamlı olarak kabul ettiğini görmekteyiz. Her ekol, nasslardan yola çıkarak, kendisini haklı çıkaracak bir takım deliller getirdiğinden dolayı, görüşleri son derece önemlidir. Ancak pratik değeri açısından, Hanefî-Mâturîdî ekolünün görüşünün daha isabetli ve doyurucu olduğu söylenebilir. Zira imansız İslâm ve İslâm'sız iman düşünülemez.

Modern dönemde de, iman ve İslâm kavramlarının terim anlamı ve pratik değerinin tartışılmaya devam ettiği görülmüştür. Bu tartışmalarda da klasik dönemde olduğu gibi, birtakım görüşlerin ifade edildiğini ve son noktayı koymanın zor olduğu anlaşılmaktadır. İman ve İslâm kavramları arasındaki ilişki üzerine, daha birçok değerlendirmenin yapılabileceği söylenebilir.

Bütün bu tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda, iman ve İslâm kavramları için özetle şunları söyleyebiliriz: İman ve İslâm kavramları, sözlükte farklı manalara işaret etseler de, bir bütünün iki parçası veya bir şeyin içi ve dışı gibi değerlendirilip birbirinden ayrı tasavvur edilemeyen iki kavram olarak ele alınması daha doğru olacaktır. İman ve İslâm arasındaki ilişki, birisinin varlığının diğerinin varlığını zorunlu kılması türünden bir ilişkidir. İçinde iman olmayan bir İslâm nasıl mümkün değilse, İslâm'sız bir

iman da kendi başına o kadar anlamsızdır. Kişiyi İslâm'dan çıkararak davranışlarla, imandan çıkararak davranışlar aynı olduğu gibi, ahirette mümin ve müslümana vâd edilen nimetler ve mekânlar da aynıdır. Zaten dünya ve ahiret planında tüm mükellefler, mü'min ve kâfir şeklinde tasnif edildiğinden müslüman için farklı bir sınıflandırma yapılmamıştır. Bu çalışmamızda imansız İslâm'ın ve İslâm'sız imanın kurtuluşa vesile olamayacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Abdul Rauf, Muhammed, "Kur'an'ın İslam ve İman Terimlerini Kullanışı Üzerine Bazı Notlar", çev. Ömer Aydın, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 2, Aralık 1997.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-müfheest li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İst. 1984.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Kitâbu's-Sünne*, Riyad 1996.
- Aliyyu-l-Kârî, Ali b. Muhammed b. Sultan, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1998.
- Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet yay., İst. 2002.
- Asım Efendi, Ahmet, *el-Okyanusu'l-basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît, (Kamus Tercümesi)*, İst. 1305.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânu firkati'n-nâciyeti minhum*, Kâhire ts.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Usûlu'd-Din*, İst. 1928.
- Bakillânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikaduhu velâ yecûzu'l-cehlu bih*, Kâhire 2000.
- Bakillânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitâbu't-Temhîd*, el-Mektebetu's-Şarkıyye, Beyrut 1957.
- Beyâzî, Kemalettin, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe fi Usûli'd-Din*, Mısır 1367/1949.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İst. 1992.
- Canan, İbrahim, *Kütub-u Sitte Tercümesi ve Şerhi*, Akçağ yay., İst. ts.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah, Tâcu'l-luğat ve sıhahı'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgaffar Attar, Beyrut 1956.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut 1985.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İst. 1311.

- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed İmamü'l-Harameyn, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Din*, İskenderiye 1969.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed İmamü'l-Harameyn, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâidi'l-edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd*, Mısır 1950.
- Düzgün, Şaban Ali, *Din-Birey ve Toplum*, Akçağ yay., Ankara 1997.
- Ebü Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-müteallim*, (İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri), çev. Mustafa Öz, İst. 2011.
- Ebü Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ebsât*, (İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri), çev. Mustafa Öz, İst. 2011.
- Ebü Hanîfe, Numan b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (İmam-ı Âzam'ın beş Eseri), çev. Mustafa Öz, İst. 2011.
- Ebü Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Vasiyye*, (İmam-ı Âzam'ın beş Eseri), çev. Mustafa Öz, İst. 2011.
- Emîn, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kelimât, Kâhire ts.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-Bida*, Londra 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'l-Ensâr, Kâhire 1977.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin ve ihtilafu'l-musallin*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, ter. Mehmed Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu yay., Ankara 2004.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u ulûmu'd-Din*, Dâru'sh-Şa'b, Beyrut ts.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dimeşk 1994.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-Kelâm*, Mecmûatu'r-Resâil içinde, Kâhire ts.
- Gölcük, Şerafettin, "İsimler ve hükümler yönüyle iman ve İslâm kavramları", *ATAUNİ İslamî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy:2, Ankara 1977.
- Hâlimî, Huseyn b. Hasen, *Kitâbu'l-Minhâc fi şuabi'l-İmân*, thk. Hâlimî Muhammed Fûde, Beyrut 1979.
- Hilmi Karaağaç, "İtikâdî Mezheplerde İman-İslam İlişkisi", Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 1, sy: 2, Aralık 2012.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV yay., Ankara 2003.

- İbn Ebî Şerîf, Kemaleddin, *Kitâbu'l-Müsâmere bi şerhi'l-Müsâyere*, Bulak 1317.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *el-Mücerred fî makâlât-ı Ebî Hasan el-Eş'ari*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1996.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1994.
- İbn Mende, Muhammed b. İshâk, *Kitâbu'l-İmân*, thk. Ali b. Muhammed Nâsır el-Fâkihî, Beyrut 1987.
- İbn Teymiye, Ebû Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdülhalim, *Kitâbu'l-İmân*, el-Mektebu'l-İslâmiyye, Beyrut 1996.
- İbn Teymiyye, Ebû Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdülhalim *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, Kâhire 1997.
- İsfahânî, Râgıb Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, y.y., t.y.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Kevser yay., Ankara ts.
- Kadı Abdülcabbâr, Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Huseyin, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Kâhire 1996.
- Kadı Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed, *Mesâilu'l-İmân*, Riyad 1410.
- Kâşânî, Muhsin Feyz, *Tefsîru's-Sâfi*, y.y., ts.
- Kılavuz, Ahmed Saim, *İman-Küfür Sınırı*, İst. 1982.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara 2002.
- Küleynî, Muhammed b. Yakup, *Usûlu'l-Kâfi*, Beyrut 2007.
- Mağnisâvî, Ebu'l-Münteha Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, İst. 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Âruçî, Dâru's-Sâdır, İst. 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Basellum, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- Müslim, Müslim b. Haccâc, es-*Sahîh*, İst. 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, es-*Sünen*, İst. 1992.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabıratu'l-Edille fî Usûli'd-Din*, thk. Muhammed Nur Hâmid İsa, I. Baskı, Kâhire 2011.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l Kelâm*, Dîmeşk 2000.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 2003.
- Nursî, Said, *Mektubât*, Envar yay., İst. 1996.
- Öge, Sinan, "Fıtratın Mısakı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 22, Erzurum 2004.
- Özcan, Hanefî, *Epistemolojik Açıdan İman*, İfav yay., İst. 2002.
- Özcan, Hanefî, "Mâturîdî'ye Göre İman-İslam-İhsan ve Küfür İlişkisi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy:8, İzmir 1994.
- Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fehrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu yay., Ankara 2000.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usûlu'd-Din*, thk. Hans Piter Lens, Kâhire 2003.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetu't-tefâsir*, Dâru'l-Kalem, Lübnan 1976.
- Sâbûnî, Nurettin, *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fî'l-Hidâye fî Usûli'd-Din*, Dâru'l-Meârif, Mısır 1969.
- Sinanoğlu, Mustafa, "İman", *DİA*, XXII.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1993.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr b. Yezîd, *Câmi'ul-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Kâhire, 1954.
- Taftazânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Akâid*, İst. 1326.
- Taftazânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Mekâsıd*, Beyrut 1998.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İst. 1992.
- Yazır, Elmalı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Şura yay, İst. ts.

Sümer Mitolojisi Bağlamında Otorite Tarafından Şekillendirilen İbadet ve Törenler

ABDULLAH ALTUNCU

ARŞ. GÖR., KİLİS 7 ARALIK Ü. İLAHİYAT F. DİNLER TARİHİ ANABİLİM DALI
abdullahaltuncu@kilis.edu.tr

Öz

Sümerlerde bireyin, ibadet ve ritüellerle çevrili konumu, dini inanışlarda yer alan antropogoniler aracılığıyla belirlenmiştir. Buna göre insan sadece panteonda bulunan tanrıların ihtiyaçlarını gidererek hizmet etmek için yaratılmıştır. İbadet ve ritüellerin mitlerden esinlenerek, otorite tarafından oluşturulduğu görülmektedir. Sümer inançlarında özel bir yeri olan büyü, fal ve kehanet gibi uygulamalar ise toplum açısından “kutsal” kabul edilenle bir iletişim aracı olarak görülmüş, siyasi ve dini idareciler tarafından, otoritenin sağlam bir şekilde korunması için kullanılmıştır. Bu çalışmada Sümer dini içerisinde yer alan çeşitli ibadet ve ritüeller, büyü, fal ve kehanet uygulamaları, kutsal evlilik törenleri ve cenaze törenleri mitolojiyle ilişkisi dikkate alınarak anlatılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sümerler, Ritüel, Dini Otorite, Enki, Mit, Kehanet.

RELIGIOUS PRACTICES AND CEREMONIES WHICH ARE SHAPED BY
AUTHORITY: IN CASE OF SUMERIAN MYTOLOGY

Abstract

Position of individual which has been surrounded by practices and rituals originates from anthropogony which is in the religious belief. For that reason, human has been created only to serve Gods in the pantheon. It is observed that with the effect of myths, the rituals and ceremonies have been founded by the authorities. Magic, fortune telling, prophecy which have a significant place in the Sumerian belief, have been seen by the society as

a communication tool with the “holy” and by the religious and political authorities, as a tool to protect their authority. In this article, various practices, rituals, magic, fortune telling, prophecy, holy marriage ceremonies and funeral ceremonies have been studied in case of their relation with mythology.

Key Words: The Sumerians, Ritual, Religious Authority, Enki, Myth, Fortune Telling.

Giriş

Sümerler, Mezopotamya bölgesinde tarih sahnesine çıkan büyük medeniyetlerden birisidir. M.Ö. 3500’lerden itibaren Güney Mezopotamya’ya gelmeye başlamışlar ve bu bölgede Eridu, Ur, Uruk, Lagaş, Umma, Şuruppak ve Kiş gibi birçok şehir devletleri kurmuşlardır. Ayrıca kendi dönemi içerisinde yaşayan birçok toplum ve devlete etkide bulunmuşlardır. Sosyal ve siyasi hayata getirmiş oldukları önemli yeniliklerle kendilerinden sonra gelen devlet ve medeniyetlerin gelişimine de öncülük etmişlerdir.¹ Ürettikleri mitler vasıtasıyla hayatı anlamlandırmaya çalışmışlar, dini anlayışlarını bu şekilde temellendirmişlerdir.

Mitler, basit ve alelade bir hikâye ya da masal değil kutsal olarak kabul edilen olayların aktarıldığı anlatılardır.² Joseph Campbell, dinlerin yetkinliğini ve toplum üzerindeki güçlerini mitlerden aldığını, mitolojik öğe ve motifleri ayinlerinde barındırmayan hiçbir topluluğun bulunmadığını belirtmiştir.³ Donna Rosenberg de yaşam unsurlarını yaratan tanrıya/tanrılara olan inancın, mitlerin ayrılmaz bir parçası olduğunu ifade etmiştir.⁴ Eliade ise mitleri, uygarlığın temel bir unsuru olarak, yaşayan bir gerçeklik şeklinde görmüştür. Ona göre mitler, dinsel törenlerin ve tinsel nitelikli çabaların anlamını ve bunların nasıl yerine getirileceğini göstermektedir.⁵

Eskiçağ Mezopotamya dinlerinde değişken ve mitolojiye bağlı bir teolojik anlayış hâkim olmuştur. Bu dinlerde yer alan, “tanrılardan oluşan *pantheon*”, “evren ile insanın yaratılması” ve “ölümden sonraki hayatın varlığı”

¹ Ali Cengiz Üstüner, *Mezopotamya’da Sümer Uygarlığı*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2008, s.7; İsmail Güven (ed), *Uygarlık Tarihi*, Pegem Akademi, Ankara 2012, s. 45.

² Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 21.

³ Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji*, çev., Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1995, s. 11.

⁴ Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi*, çev., Koray Akten, Erdal Cengiz, vd., İmge Kitabevi, Ankara 2003, s. 18.

⁵ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev., Sema Rifat, Om Yayınevi, İstanbul 2001, s. 30.

ile ilgili inançlar sabit unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte panteonun hangi tanrılardan oluştuğu ve bu tanrılara nasıl ibadet edilmesi gerektiği zamana ve kentlere göre değişiklikler göstermiştir. Panteondaki tanrıların sayısı sürekli artmış, her kentte koruyucu kült tanrılarının/tanrıçalarının bulunduğu inandırılmıştır.⁶ Bu tanrılar için inşa edilen tapınaklarda, toplum içerisinde kurumsal kimliğe sahip çeşitli rahip sınıfları oluşmuştur. Din adamları, kentlerin siyasi ve ekonomik güçlerine göre dini yapıyı karakterize etmeyi de başarmışlardır. Elimize geçen mitolojik metinlerin birçoğunun, tapınak kalıntılarında bulunması, oldukça dikkat çekicidir. Dini anlayışın değişken yapısı nedeniyle sabit kurallar etrafında ortaya konulamayan ibadet ve törenlerin, sürekli gelişim gösteren mitolojik anlatılar etrafında gerçekleştirildiği görülmektedir. Burada karşımıza iki problem çıkmaktadır. Bunlardan ilki genel olarak ibadet ve törenler şeklinde ifade ettiğimiz uygulamaların nelerden oluştuğu ve mitlerin, dini uygulamalara tesirinin ne boyutta olduğudur. İkincisi ise ibadet ve uygulamaların ortaya konulmasında otoritenin etkisinin ne olduğudur. Bu çalışmada yukarıda belirttiğimiz sorulara cevap aranacaktır. Amaç, ibadet ve törenlerin, mitoloji ve otorite ile ilişkisini ortaya koyarak belirtmektir. Öncelikle dini uygulamalar ilgili başlıklar içerisinde tasvir edilecek, bu uygulamalar sonucunda varılan yargılar belirtilecektir.

1. İbadet ve Ritüeller

Sümerlerde ibadet genel olarak dua, kurban, sunu ve dini merasimlerden oluşmuştur. Dini uygulamaların amacı ölümden sonraki hayatla değil, yeryüzünde sürdürülen yaşamla ilgilidir. Ölümden sonraki hayatın, yeryüzünün kötü bir yansıması olduğu düşünülmüştür. İnsan burada sıkıntı, keder, yokluk ve kasvetten başka bir şeyle karşılaşamayacaktır.⁷ Bu yüzden ibadet ve ritüeller, sadece yeryüzündeki ihtiyaç ve beklentilerin karşılanması amacıyla gerçekleştirilmiştir. Yapılan ibadetler ve tanrılara gösterilen saygı, daha iyi bir hayata ulaşmak ve hastalık, yokluk gibi istenilmeyen durumlarla karşılaşmamak içindir. İbadet esaslarında temizlik önemli bir yere sahip olmuştur. Sümerlerin yaşadığı ve hayatlarıyla ilişkilendirdiği tüm unsurlarda bu anlayışın oluşturduğu bir kutsiyet yer almıştır. Bu düşünceye göre tanrıların yardımının temin edilebilmesi için içten bir kutsiyete ihtiyaç duyulmuştur. Bu kurallara uyulmadığı takdirde şehirlerdeki

⁶ Nazmi Özçelik, *İlk Çağ Tarihi ve Uygarlığı*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2009, s. 47.

⁷ Samuel Noah Kramer, *Sümerler*, çev., Özcan Buse, Kocabalı Yayınevi, İstanbul 2002, s. 180.

düzen ve yaşayış sisteminin yok olacağına inanılmıştır. Manevi temizlik diğer temizlenme biçimleriyle de ilişkilendirilmiştir.⁸ İlk dönemlerde din görevlilerin dini ritüellerini gerçekleştirirken soyunmaları, maddi âlemden sıyrılıp saf bir şekilde manevi bir temizliğe kavuşma düşüncesiyle ilişkilendirilmiştir. Dini ritüeller genel olarak tapınaklarda gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte bazı törenlerin kutsal arazi ve dağlarda yerine getirildiği de görülmektedir.⁹ Sümer dininde ibadetler kişinin unvanına ve ibadetin unsurlarına göre değişiklik arz etmiştir. Kralların ve din adamlarının kendi konumları nedeniyle sorumlulukları diğerlerine nazaran bazı farklılıklar taşımıştır. Bir kralın dini açıdan, ülkesinde manevi temizliği sağlamak, insanların tanrılara olan bağlılıklarını arttırmak, tanrıların ikametgâhı olan tapınakları yapmak ve bu tapınakların ihtiyaçlarını karşılamak gibi önemli görevleri olmuştur. İnsanlar ise tanrılara ve tapınaklara karşı sorumluluklarını, adaklar, kurbanlar ve dualar aracılığıyla ayin ve törenlere katılımla göstermişlerdir. Tapınaklarda yapılan ibadetler din adamlarının öncülüğünde gerçekleştirilmiştir. Her kentte koruyucu tanrıların farklı olması, bu tanrılar için özel tapınakların inşa edilmesi ve her tapınakta dini otorite olarak kabul edilen rahiplerin bulunması, ibadetlerin kentlere göre farklılıklar göstermesine neden olmuştur. Fakat bütün ibadetlerin, dua ve yakarılar etrafında gerçekleştirildiği de anlaşılmaktadır.

Dini ayin ve ritüellerin tamamında, lirik bir tarzda yazılmış dua, yakarış ve terennümler yer almıştır. Yazılış tarzı ve yapısı bakımından birbirinden oldukça büyük farklarla ayrılan bu lirik ürünlerin en önemlisini ise *yuğlar* oluşturmuştur. Yuğlar, genellikle tanrıları methetmek ve yapılan hatalar sonucunda insanların içine düştüğü pişmanlığı göstermek için okunmuştur. Ayrıca dini açıdan önemli görülen bayramlarda da bu şiirler terennüm edilmiştir.¹⁰ Lagaş'ın ana tanrıçası *Gatumduğ'a* yapılan bir dua "*Kraliçem, berrak gökyüzünün kızı, ne iyi ise, sen onu tavsiye edersin ve onu Gökyüzü'nün birinci katına kabul edersin, memlekete hayat veren sensin, sen Lagaş'ı meydana getiren kraliçesin, anasın! Senin gözettiğin halkın kuvveti artar; koruduğun dindarın ömrü uzar. Benim annem yoktur; Anam sensin. Benim babam yoktur: Babam sensin... Beni mabette sen doğurdun. İlahem*

⁸ Kadriye Tansuğ, Özel İnanlı, "Sumerlinin Dünya Görüşü ve Babil Edebiyatına Toplu Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara 1949, C. VII, S. 4, s. 551.

⁹ Michael Roaf, *Mezopotamya ve Eski Yakınoğu*, çev., Zülal Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul 1996, s. 74.

¹⁰ Benno Landsberger, "Sümerlerin Kültür Sahasındaki Başarıları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi Dergisi*, çev., Mebrure O. Tosun, Ankara 1945, C. III, S. 2, s. 144.

Gatumduğ, sen bütün iyiliklere vakıfsın... İçime hayat nefesini sen bıraktın. Anamın himayesinde, senin gölgen altında, saygı hisleri ile dopdolu kalmak istiyorum...” şeklindedir.¹¹ Tapınaklarda yapılan arkeolojik kazılarda, dua ve terennüm konumunda bulunan heykeller gün yüzüne çıkartılmıştır. Özellikle Lagaş kralı Gudea zamanında yapılan rahip heykelleri, ibadet ve ayin esnasında vücudun nasıl bir konumda olması gerektiğini göstermektedir.¹² Buna göre tanrının tasviri karşısında ya dik bir vaziyette durulmuş ya da diz çökerek oturulmuştur. Eller göğüs kafesinin üzerine gelecek şekilde kenetlenmiş, dua ve yakarışlar bu şekilde edilmiştir.

Dualardan sonra tapınaklarda gerçekleştirilen en yaygın ibadetler adak ve kurbanlardır. Bunlar, *kanlı* ve *kansız* olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Adak ve kurbanlar, tanrının hoşuna giden ve onu teskin eden tanrısal yiyecekler olarak görülmüştür.¹³

Kanlı kurbanlar, tanrıların memnuniyetlerini kazanmak, ilgi ve yardımlarını elde etmek ve herhangi bir felakete maruz kalmamak için bazı hayvanların boğazlanmasıyla yapılmıştır. Tanrının en çok hoşuna gidecek kurbanın küçükbaş hayvan olduğuna inanılmıştır. Bu yüzden kesilen kurbanlar genellikle koyun, kuzu ve oğlak olmuştur. Fakat bunun yanında diğer hayvanların da kurban olarak kesildiği anlaşılmaktadır. Tanrılara büyük kurbanların takdimi, gösterişli merasim ve törenlerle yapılmıştır. Kutsal kabul edilen boğa, özel ritüel ve belli merasimlerde kurban edilerek sunulmuştur. Kansız kurban ise meyve, sebze, çeşitli bitkiler ve tarım arazilerinden yetiştirilen ürünlerden, şarap, su, zeytinyağı, meyve nektarları ve çeşitli sıvı özlerden, güzel koku veren ot, ağaç dalları ve tütsülerden oluşmuştur.¹⁴

Kurban uygulamasının ritüel boyutunu adak ve sunular meydana getirmiştir. Tapınaklarda, tanrının heykeli için bir niş ve bunun tam önüne kerpiçten yapılmış sunak yer almıştır. Hayvanlar bu sunakta boğazlanmış, adak ve sunular burada sunulmuştur. Tanrıyı tasvir eden heykellerin önünde gerçekleştirilen bu uygulamalar, o tanrıya gösterilen itaat ve saygının bir ifadesi olarak kabul edilmiştir.

¹¹ Hartmut Schmökel, “Sumer Dini II”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev., Mehmet Turhan Özdemir, Ankara 1973, C. XXI, S. 1, s. 373.

¹² Kemalettin Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s. 67.

¹³ Egon Friedell, *Mısır ve Antik Yakındoğu'nun Kültür Tarihi*, çev., Ersel Kayaoğlu, Dost Kitabevi, Ankara 2006, s. 232.

¹⁴ Sami Kılıç, *İlahi Dinlerde Yiyecek ve İçecekler*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011, s. 5.

Ele geçirilen tabletlerin birisinde Uruk kralı Lugalzaggisi'nin tanrı Enlil'e saf su ve ekmek takdim ettiği anlatılmaktadır. Bir başka tablette ise Lagaş kralı Gudea'nın tanrılar için bir sofraya kurduğunu ve bütün Lagaş tanrılarının buna icabet ettiği belirtilmektedir.¹⁵ Tanrılara, giyecek malzemelerinin de yiyecek ve içecekler gibi sunulduğu anlaşılmaktadır.¹⁶ Arkeolojik açıdan büyük bir öneme sahip olan *Uruk Vazosu*'nda ise tanrılara sunulan adak ve sunular betimlenmiştir. Bütün bunlar, dini yapı içerisinde adak ve sunuların büyük bir öneme sahip olduğunu göstermiştir. Elde edilen bir diğer tablette ise tanrılar için hazırlanacak olan kusursuz bir takdimin nasıl olması gerektiği belirtilmiştir. Buna göre takdimde, sadece arpa ile beslenmiş iki yaşında yirmi bir koç, sütle beslenmiş dört koyun, otlarla beslenmiş yirmi beş koyun, iki boğa, bir süt danası, sekiz kuzu, altmış adet çeşitli kuş, üç piliç, yedi ördek, dört tane de yaban domuzunun bulunması gerekmiştir.¹⁷

Toplumda kurban, adak ve sunu gibi dini önem atfedilen, halkın genelinin katıldığı çeşitli kutlama ve merasimler yapılmıştır. Bu merasimler, tanrının temsilcisi olarak kabul edilen idarecilerin, tapınakların idaresinden sorumlu olan başrahiplerin ve çeşitli konularda uzmanlaşmış diğer rahiplerin idaresinde gerçekleşmiştir.¹⁸ Yapılacak olan kutlamalar için takdis, dini temizlik, yıkanma, yağ sürme, günahlar için kurban kesme, çeşitli perhizlere girme ve kutsal elbiseleri giyme gibi çeşitli ön hazırlıklar yapılmıştır.¹⁹ Belli zamanlarda gerçekleştirilen törenler, *Ningirsu'nun arpasını yeme ayı*, *Ceylan yeme ayı*, *Şulgi bayramı ayı* gibi çeşitli zaman dilimlerine de isimlerini vermiş ve her yıl tekrarlanmıştır. Günlerce süren bu kutlamalar dualar, kurbanlar ve ritüellerle başlamış, geçit törenleri, ziyafetler ve müzikli eğlencelerle devam etmiştir.²⁰ Ayrıca her ayın birinde, yedisinde ve on beşinde kutlanılan çeşitli törenler de gerçekleştirilmiştir. Orta Babil döneminden itibaren ayın dördünde, sekizinde ve on yedisinde kutlanan bu üç güne *esseu* denilmiş ve törenler de bu isimle anılmıştır. Kanlı kurbanların da sunulduğu bu törenler, gökyüzünde bulunan ayın evreleriyle ilişki olmuştur. Bu evreler uğursuz ve tabu kabul edilmiş, burada gelebilecek bazı felaket ve

¹⁵ M. Şemsettin Günaltay, *Türk Tarihinin İlk Devirlerinden Yakın Şark Elam ve Mezopotamya*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1987, s. 496-497.

¹⁶ Jeremy Black, Anthony Green, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü*, Haz., Necdet Hasgöl, Aram Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 134.

¹⁷ Günaltay, *a.g.e.*, s. 498-499.

¹⁸ Roaf, *a.g.e.*, s. 74.

¹⁹ Hartmut Schmökel, "Sumer Dini", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev., Mehmet Turhan Özdemir, Ankara 1971, C. XIX, S. 1, s. 216.

²⁰ Kramer, *Sümerler*, s. 186.

belalar, gerçekleştirilen eseu törenleriyle ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Bu törenlerde çeşitli kehanetlerde de bulunulmuştur.²¹

Halk, din adamlarına özel olan uygulama ve törenlerin haricindeki bütün ritüellere katılabilmiştir. Yapılan törenin önemi ve büyüklüğü, katılım oranını da etkilemiştir. Esseau törenleri içerisinde yer alan *Yeni Ay Bayramı*'nın ilk günündeki *Kurban Töreni*'ne ve on beşindeki *Dolunay Töreni*'ne diğer önemli dini bayramlarda olduğu gibi yoğun bir katılım gerçekleşmiştir. Böyle önemli bayram ve törenlerde, diğerlerine nazaran kurban sayısı arttırılmış, koro ve orkestralar oluşturularak tanrılara ilahi ve methiyeler okunmuş, şehir ve kutsal mekânlar temizlenerek süslenmiştir. Ayrıca en önde tanrı ve tanrıça tasvirlerinin bulunduğu yaya geçitleri düzenlenmiş, ziyafetler düzenlenerek halkın coşkuyla bu törenlere katılması sağlanmıştır. Bu törenlerde başrahipler, şehrin ve insanların geleceği ile ilgili kehanetlerini sunmuşlardır. Dikkatle dinlenen bu kehanetler, dini törenlerin vazgeçilmez unsurları olarak görülmüştür. Tören esnasında bütün vazifeler durdurulmuş, çeşitli hayvan kostümlerine bürünen müzisyenler halkı eğlendirmiştir.²² Fakat bu bayramların en önemlisi baharın gelişinin kutlandığı ve kutsal evlilik törenlerinin gerçekleştirildiği *yeni yıl bayramları* olmuştur.

Yukarıda genel hatlarıyla belirtilen ibadet ve ritüellerin kaynağının ne olduğu da önemli bir problemdir. Bu sorunun cevabı insanın yaratılışını anlatan *antropogoni mitlerinde*²³ saklıdır. Bunlar *Enki ve Ninmah*²⁴ ile *Sığır ve Tahıl* isimli mitlerdir. Bu hikâyelerde insanın yaratılışı farklı şekillerde belirtilmiş olsa da yaratılıştaki amaç her iki metinde de aynıdır. Buna göre antropomorfik²⁵ özellikler taşıyan tanrılar, bazı ihtiyaçlar içerisinde. Bir tanrının başka bir tanrıya hizmet etmesi de kabul edilebilecek bir çözüm yolu değildir. Bu yüzden tanrılarının ihtiyaçlarının giderilmesi için kendilerinden daha alt seviyede bir varlığın yaratılması gerekmiştir. Bu problem karşısında ise yaratılan varlık insandır.

²¹ Kürşat Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş, Ayışığı Kitapları*, İstanbul 2013, s. 58-59.

²² Schmökkel, "Sumer Dini II", s. 372.

²³ Antropogoni için Bk. Batuk, *a.g.e.*, s.42.

²⁴ Bu mit, Enki ve Ninhursag şeklinde de isimlendirilmiştir. Ninmah kelimesinin kullanımı daha yaygın olduğu için bu ismi kullanmayı tercih ettik.

²⁵ Tanrılarının, insan şeklinde olduğu, insani özellikler barındırdığı inanışları ifade etmektedir. Antropos (insan) ve morphe (şekil) kelimelerinden üretilmiştir. Politeist dinlerin tanrı anlayışları genellikle antropomorfik özellikler taşımaktadır. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Konya 1998, s. 36. Tanrılar, insan şeklinde düşünülmüş olsa da aralarında sınırları kesin bir şekilde belirlenmiş ayrımlar vardır. Bunlar ise *yaratıcı güç* ve *ölümsüzlüktür*.

Antropogonilerden Enki ve Ninmah adlı mit,²⁶ tanrıların karşılaştıkları güçlükler nedeniyle *Enki*'nin annesinin, onu uykusundan uyandırmasıyla ve diğer tanrıların sıkıntılarını anlatarak yardım istemesiyle başlar. Enki bunun üzerine kusursuz insanı yaratır ve bir şölen tertip eder. Bu şölen- de Enki ve Ninmah sarhoş oldukları için rekabete girerler. Ninmah deniz diplerinden kil getirir ve Enki'ye meydan okuyarak altı tane farklı ve eksik insan şekli oluşturur. Enki yazgılarını belirlediği bu yaratıklara yemeleri için ekmek verir ve bütün kusurlarına rağmen onlara uygun birer iş bulur. Bunu üzerine Enki kendisi için bedensel ve ruhsal açıdan zayıf bir varlık yaratır ve Ninmah'ın bu varlığa uygun bir iş bulmasını ister. Ninmah, hiçbir hareketine tepki veremeyen bu varlığa uygun bir iş bulamaz. Bunun üzeri- ne Ninmah, Enki'nin üstünlüğünü ister istemez kabul eder ve böyle zayıf bir varlık yarattığı için Enki'ye lanet okur. Bu şekilde farklı yapı ve düşünüş içerisinde olan insanlar yaratılmış olur.

İnsanın yaratılışıyla ilgili hikâyelerden bir diğeri ise Sığır ve Tahıl adlı mittir.²⁷ Bu mite göre, *An*'ın çocukları olan *Anunnakilerin* yeme içme ve giyim kuşamları için iki tanrı –Sığır tanrısı *Lahar* ve tahıl tanrısı *Aşnan-* yaratılmıştır. Fakat *Anunnakiler*, bu iki tanrıdan istifade edememiştir. Bu- nun üzerine insan yaratılır. Bu mitte insanın yaratılışı tarım ve hayvancılık faaliyetleri ile ilişkilendirilmiştir.

Yukarıda belirttiğimiz ifadelerden sonra karşımıza şöyle bir soru çıkar: İnsanın yaratılmasına neden olan “tanrıların ihtiyaçları” nelerdir ve bunun ibadet ve ritüeller ile ne gibi bir ilgisi bulunmaktadır? Birinci sorunun ce- vabı Enki ve Ninmah adlı mitte yer almaktadır. Bu mitte, antropomorfik özelliklere sahip tanrıların, insanlar gibi barınacak yer bulmak, çalışmak, yiyecek temin etmek ve bunları hazırlamak gibi mecburiyetlerle karşı kar- şıya oldukları anlatılmaktadır. Mitlere göre insani bir betimlemeyle tasvir edilen tanrılar, insana ait olması gereken problemlerle uğraşmak zorunda kalmışlardır. İbadet ve ritüeller ise mitolojiden kaynaklanan problemlere sunulan somut çözümlerden başka bir şey değildir. Mitlerde yer alan tanrı- ların barınma ihtiyacı, tanrıların ikametgâhı olarak kabul edilen tapınakla- rın inşasının bir ibadet olarak görülmesine neden olmuştur. Benzer şekilde tanrı ve tanrıçaların yiyecek temin etme ve bunları hazırlama sorunu, kur- ban, adak ve sunuların ortaya çıkmasını ve bunların bir ibadet haline gel-

²⁶ Bk. Samuel Noah Kramer, *Sümerler'in Kurnaz Tanrısı Enki*, çev., Hamide Koyukan, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2000, s. 68-79.

²⁷ Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, çev., Hamide Koyukan, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1999, s. 20-22.

mesini sağlamıştır. İnsanlar, dönemin en kıymetli yiyecek ve içeceklerini, insani vasıflara büründürdükleri tanrılarına sunarak dini sorumluluklarını yerine getirdiklerini düşünmüşlerdir.

Mitolojide, dua, terennüm ve yakarışın da izlerinin bulunduğu birçok örnek yer almaktadır. Özellikle yer altı sularının ve bilgeliğin tanrısı *Enki*'yle ilgili mitlerin tamamında bu izler görülebilmektedir. Bu mitlerde başı sıkışan, çaresiz bir şekilde ne yapacağını bilemeyen, içine düştüğü kötü durumdan kurtulmak isteyen bütün tanrılar Enki'ye saygıyla gelerek terennümde bulunmuşlar ve kendi durumlarını belirterek yardımını istemişlerdir. Enki'nin merkezde olduğu bu mitler insanlara, dua, yakarış ve terennümün nasıl yapılacağını, arzu ve isteklerin tanrılara nasıl ifade edileceğini göstermiştir.

İbadet ve ritüeller arasında belirttiğimiz bir diğer uygulama olan törenlerin, mitolojiyle olan irtibatı diğerlerine nazaran daha da fazladır. Soyut bir düşünüşün ürünü olan mitoloji, tören ve kutlamalar vasıtasıyla canlandırılmış, mitsel argümanlar, ibadet aracılığıyla “gerçek hayata” aktarılmıştır. Bu durumun en açık örneği hiç şüphesiz “kutsal evlilik törenleri”dir. Fakat bu törenleri -öneminden dolayı- aşağıda ayrı bir başlık altında inceleyeceğimiz için burada, eseu törenlerinin mitoloji ile ilgisinden bahsetmeyi yeterli gördük. Mitlere göre ay tanrısı *Nanna-Sin*, yer altı dünyasında doğmuştur.²⁸ Kralların yaptığı işleri denetleyen,²⁹ yer altı dünyasında ölüleri yargılayan,³⁰ yazgıları belirleyen ve “dinlenme gününde” ölümler âlemine giden³¹ şefkatli bir tanrı³² olarak düşünülmüştür. *Nanna-Sin*'e atfedilen bütün bu özellikler, onun adalet, ceza, kader ve yer altı dünyasıyla ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Bu nedenle ayın çeşitli evreleri, insanların ve şehirlerin yazgılarının belirlendiği zaman dilimleri olarak düşünülmüş veya insanlara karşı merhametli olan *Nanna-Sin*'in yokluktan tekrar var oluşa³³ geçtiği sıkıntılı ve felaketlere gebe bir dönem olarak görülmüş olabilir. Esseau törenleri, *tabu* olarak görülen *Nanna-Sin*'in yokluğu nedeniyle karşılaşılabilecek felaketlere yönelik ritüellerin yapıldığı, tekrar gökyüzünde parlamasıyla kentine yeniden dönmesinin çeşitli kurban ve uygulamalarla kutlandığı bir tören

²⁸ Ali Narçın, *Açan Z'ye Sümer*, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 300.

²⁹ Abdullah Altuncu, “Sümerlerde Tanrı Anlayışı ve Tanrılar Panteonu”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kilis 2014, C. IV, S. 7, s. 130.

³⁰ Narçın, *a.g.e.*, s. 301.

³¹ Kramer, *Sümerler*, s. 177.

³² Demirci, *a.g.e.*, s. 59.

³³ “Esseau” kelimesi yenilenme, yeniden doğma, tekrar var olma gibi anlamlara gelmektedir. Bk. Demirci, *a.g.e.*, s. 59.

olmuştur. Bu tören Nanna-Sin'in, mitolojide yer alan yukarıda belirttiğimiz özellikleri ve başka diyarlara yaptığı yolculuklarıyla ilgilidir.

Kaynağını mitlerden alan ibadet ve ritüeller kim tarafından şekillendirilmiştir? Bu sorunun cevabı *siyasi ve dini otoritedir*. Siyasi otorite, ellerinde bulundurdukları yetkileri, o kentin tanrısı adına uygulamış ve onun vekilliğini yapmıştır.³⁴ Ayrıca siyasi otoritenin, bizzat kentin kült tanrısı tarafından belirlendiğine inanılmıştır. Tanrıların, emir ve talimatlarını idareciler aracılığıyla bildirdiği düşünülmüştür.³⁵ Kentlerin rahip krallar tarafından yönetilmesi, siyasi otoritelerin, dini güç kazanmalarını da sağlamıştır. Aslında eskiçağ Mezopotamya toplumlarında siyasi otorite ile dini otoritenin görev ve sorumlulukları iç içe geçmiştir. Önemli dini tören ve ritüeller bizzat krallar ve şehir idarecileri tarafından yönetilmiştir. Bununla birlikte kurumsallaşmış rahip sınıflarının, idari mekanizmalarda da aktif rol oynadıkları görülmüştür. Krallar, tanrıların desteğini din adamlarının belirttiği şekilde almak zorunda kalmış, din adamlarının desteklerini idarecilerin üzerinden çekmeleri büyük bir otorite sorunu olarak görülmüştür.³⁶ Vergiler görevli rahipler tarafından toplanmış, bu vergiler mabetlerde bulunan özel odalarda muhafaza edilmiştir.³⁷ *Ningirsu* tapınağının başrahibi *Enetarzi* örneğindeki gibi bazı din adamları, yönetimi ele geçirmiş ve siyasi otoriteye ait unvanları kullanmıştır. Aralarında büyük bir etkileşim ve çatışmanın yaşandığı siyasi ve dini otorite, ibadet ve ritüellerde de belirleyici rol oynamıştır.

Lagaş kralı Gudea, yeni yıl bayramlarında Lagaş mabetlerine ne kadar balık, öküz, koyun, kuzu ve keçi verileceğini tespit etmiştir. Ur kralı Dungi ise Enlil adına her ay kesilen kurbanların düzenli bir şekilde hazırlanabilmesi için diğer şehirlerin valilerinden belli bir miktar vergi istemiştir. Ayinlerde takdim edilen kurbanların türü, adedi ve özelliği, tapınağın sahip olduğu gelir ve ekonomik güce göre rahipler tarafından belirlenmiştir. An tapınağında tanrılara, sabah ve akşam olmak üzere günde iki defa, on sekiz altın kapla sunulan farklı içecek, ekmek, meyve ve etten oluşan yemekler takdim edilmiştir. Sabahları ise mermerden yapılmış bir kapla süt sunulmuştur. An'a sunulan yiyecekler diğerlerine göre fazla olmuştur. Kült tapınağında, buğday ve arpa oranları bile önceden tespit edilmiş olan günlük

³⁴ Friedell, *a.g.e.*, s. 230; Helmut Uhlig, *Sümerler*, çev., Nilgün Ersoy, Telos Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 100.

³⁵ Sümer kralı Gudea'nın, Eninnu tapınağının inşasına başlaması tanrı Ningirsu'nun talimatıyla olmuştur.

³⁶ Harriet Crawford, *Sümer ve Sümerler*, çev., Nihal Uzan, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2010, s. 32.

³⁷ Köroğlu, *a.g.e.*, s. 68.

otuz adet ekmek takdim edilmiştir. Kendi tapınaklarında aşk ve bereket tanrıçası İştâr için on iki, Nina için ise on kap şarap takdim edilmiştir. Fakat ikisine de An'a verildiği gibi otuzar adet ekmek sunulmuştur.³⁸ Tapınaklarda tanrılara sunulan yiyecek, içecek ve giyeceklerden oluşan kurban, sunu ve adaklar, başrahipten en alt seviyedeki bir çalışana kadar bütün tapınak görevlileri arasında paylaştırılmış ve dağıtılmıştır.³⁹ Bunun sonucunda dini otorite, ibadetin maddi unsurları noktasında belirleyici ve şekillendirici olma özelliğini her zaman elinde bulundurmıştır.

2. Büyü, Fal ve Kehanet

Eskiçağ toplumlarında büyü, fal ve sihir gibi uygulamalar, dinin unsurları arasında sayılmış, bu uygulamalar çok yaygın bir şekilde gerçekleştirilmiştir.⁴⁰ Hastalığın kaynağı konusundaki görüşlerden dolayı tıp ve büyü birbiriyle iç içe girmiştir. Fal, büyü ve kehanetin teolojideki öneminden dolayı tapınaklarda bu alanlarda görevli rahipler yer almıştır. Mezopotamya'da fal, büyü ve kehanet uygulamaları, birincisi "korkulardan emin olup zayıflıkları gidermek", diğeri ise "başkalarına üstün olup onları hâkimiyet altına alabilmek" olmak üzere genel olarak iki amaç etrafında gerçekleştirilmiştir. Toplumunun etkileşime açık olması, tanrı, ifrit ve cinler gibi insanüstü varlıklar hakkındaki inanış ve düşünceler, bölgede bu uygulamaların artarak devam etmesine neden olmuştur.

Büyü, *ak büyü* ve *kara büyü* (*bağı*, *kişpu*) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Toplum hayatında kasten kara büyü yapılması büyük bir kötülük olarak görülmüş ve hoş karşılanmamıştır. Bu büyüü yaptırmamanın cezasının ölüm olduğu anlaşılmaktadır. Kara büyüü yapmak için kişiye ait bir eşya veya vücudundan saç teli, tırnak parçası gibi bir nesne gerekmekteydi. Ayrıca *kişru* şeklinde adlandırılan ip üzerine atılan düğümler yoluyla da kara büyü yapılmaktaydı. Bu düğümler kişinin başına gelecek olumlu gelişmeleri engelleme amacıyla atılmıştır. Fakat düğümlerle yapılan bu büyüün bazı ak büyülerde de gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.⁴¹ Kişiye yapılan kara büyüün, ancak rahiplerin denetimi altındaki kehanetlerle öğrenilebileceğine inanılmıştır. Yapılan kehanetler sonucunda kara büyüün varlığı tespit edilmişse bu büyüü bozmak için ak büyü yapılmıştır. Bununla birlikte in-

³⁸ Günaltay, *a.g.e.*, s. 498-499.

³⁹ Black, Green, *a.g.e.*, s. 134.

⁴⁰ Belkıs Mutlu, *Efsanelerin İzinde Yakın Doğudan Kuzey Avrupa'ya*, Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Yayınları, İstanbul 1968, s. 15.

⁴¹ Demirci, *a.g.e.*, s.73.

sanlar kara büyüden, kötü ifritlerin ve cinlerin saldırılarından korunmak için bazı büyü metinlerinin yazılı olduğu tabletleri taşıyıp, evlerinin belli noktalarına koymuşlardır. Ayrıca korunma amacıyla çeşitli tılsımların bulunduğu nesnelere ve heykeller hastalara ve doğum yapan kadınların yanlarına konulmuştur.⁴² Büyü uygulamalarında kullanılan ifadelerde ritüeli gerçekleştiren kişinin kendisini soyutlayarak, ifadelerini ve uygulamaları tanrıyla ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır. Bu büyülerde geçen *Şiptu ul yattun şipat* ifadesi “benim değil tanrının büyü” anlamına gelmektedir.⁴³

Sümerlere ait büyü metinleri genel olarak dört gruba ayrılabilir. Bunların ilkinde büyücü kötü ifritleri hedef aldıktan sonra kendisini ak büyüyle ilişkilendirilmiş tanrıların bir temsilcisi olduğunu belirtmiş ve “*Gökyüzünün davetine kulak verin! Yer altı dünyasının davetine kulak verin!*” cümleleriyle büyüyü bitirmiştir. İkinci gruba ait büyüler genel olarak insanları kötü ifritlerin saldırılarından korumak için yapılmıştır. Burada kötü cinler tasvir edilmiş ve hemen arkasından kovulmuştur. Üçüncü tür büyüler ise “*Enki-Marduk büyüleri*” diye geçmektedir. Bu büyülerde ilk önce ifritlerin yapmış olduğu kötülükler ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Bu tür büyü metinlerinde Marduk, kötülüğü yok etmek için babası Enki’nin öğütlerini istemekte, Enki ise “*Bilmediğin ne var oğul, ben senin bilmediklerine ne ekleyebilirim ki? Benim bildiklerim senin bildiklerindir*” şeklinde karşılık vermiştir. Bundan sonra ise Marduk’a yapılması gerekenleri ve söylenmesi lazım olan cümleleri öğretmiştir. Son büyü biçimi ise ak büyü tanrılarına yönelik olmayıp nesnelere yönelik cümlelerin bulunduğu büyülerdir. Burada kişiye yapılan büyüler basit bir nesneye aktarılmıştır. Sümerlerde, yapılan büyülerin ateşle yakılmasıyla etkisiz hale getirileceği inancı yer almıştır.⁴⁴

Büyü uygulamaları birçok nesne etrafında gerçekleştirilmiştir. Dinsel temizlik amacıyla su, içki, çeşitli merhemler, asfalt, sedir çubuğu, tamarisk dalı, meşale, tütsü kabı, çeşitli müzik aletleri, bakır, büyü ipleri, muskalar, tanrı ve cin tasvirlerinin bulunduğu levhalar, insan ve hayvan figürlerinin yer aldığı amuletler, yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Tedavi amaçlı yapılan büyülerde, hastanın bulunduğu evin kapısı asfalt ve alçı ile sıvanmış, hasta yatağının etrafına su serpilmiştir. Amuletler kötülüklerden korunmak için taşınmış veya evin herhangi bir yerine konulmuştur. Sümer inançlarında

⁴² Black, Green, *a.g.e.*, s. 55-56.

⁴³ Demirci, *a.g.e.*, s.74.

⁴⁴ Black, Green, *a.g.e.*, s. 57.

tanrıların bile büyü içerikli metinler taşıdığı düşünüldüğü için bu tip nesnelere büyük bir önem verildiği anlaşılmaktadır.⁴⁵

Sümerlere göre herhangi bir hastalığın pençesine yakalanmış kişinin bu hastalıktan kurtulması, tanrıları yardımına çağırması ve kötü cinleri kendinden uzaklaştırması⁴⁶ için bir domuz kurban etmesi gerekmiştir. Domuz kesildikten sonra altı parçaya bölünmüş ve bu parçalar hastanın üzerine konulmuştur. Daha sonra hastalanan kişi kutsal *Apsu* suyuyla yıkanmıştır. Hastanın kapısının önüne külde pişirilmiş yedi ekme konulmuş ve bu durum iki kez tekrarlanmıştır. Bütün bunlardan sonra domuzun uzuvları, insanın karşı uzuvlarına konulmuş ve bunlar cinlere takdim edilmiştir.⁴⁷ Evlerin temizliği de hastalıklar karşısında bir tedbir unsuru olarak görülmüştür. Bu çerçevede büyüsel anlam barındıran çeşitli ifadeler de kullanılmıştır. “Evi hurma ağacının kuzeye bakan dallarından yapılmış süpürgeyle süpür. Çıkan çerçöpü nehre at” ifadeleri bu şekilde bir anlam barındırmaktadır.⁴⁸

Üzerinde büyü sözleri yazılı onlarca tablet gün yüzüne çıkartılmıştır. Her ne kadar büyüyle ilgili uygulamalar Mezopotamya’ya has bir durum olmasa da buradaki ilgi, diğer bölgelere nazaran oldukça fazla olmuştur. İlk dönemlerde tedavi, büyüyle ilişkilendirilmiş, bilimsel tıbbaya yönelen insanların bu adımları prestij kaybı olarak yorumlanmıştır.⁴⁹ Büyü, Sümer inançlarına göre sadece insanlar tarafından uygulanmamıştır. Tanrılar da birbirleriyle ve evrenle alakalı konularda büyüye başvurabilmiştir. Nitekim Enki, büyüün efendisi sayılmış ve kendisiyle alakalı birçok metinde büyüsel uygulamalarından bahsedilmiştir.⁵⁰ Ayrıca Enki’nin büyü konusundaki becerisi diğer konulardaki yeteneklerine göre daha çok ön plana çıkartılmıştır. Büyü alanında sahip olduğu derin bilgi nedeniyle ruhları kontrol altına alabilmiş, gizemli ifadeleri ve ritüelleri bu amaçla kullanabilmiştir. Bu

⁴⁵ Muazzez İlmiye Çığ, *Orta Doğu Uygarlık Mirası-2*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2010, s. 202.

⁴⁶ Sümer inançlarına göre hastalıklar yer altı dünyasının kötü cin ve ifritlerin insan bedenine girmesiyle meydana gelmekteydi. Bk. Veli Atmaca, *Tarih Boyunca İnanç ve Tıp*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2009, s. 155-162.

⁴⁷ Günaltay, *a.g.e.*, s. 497-498. Benzer tedavi yöntemleri Orta Asya’da da yer almaktadır. Ruhun, insanüstü bir güç tarafından kaçırılması nedeniyle hastalıkların meydana geldiği düşünülmektedir. Ruhun kaçırılan insanüstü güç, herhangi bir hayvanın kurban edilmesiyle teskin edilmeye çalışılmaktadır. Bu uygulamayla, hasta olan kişinin ruhu ile kurban edilecek hayvanın ruhunun yer değiştireceğine inanılmaktadır. Bu uygulamanın, Sümerlerde gerçekleştirilen yöntemlerle benzerliği dikkat çekicidir. Jean-Paul Roux, *Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, çev., Aykut Kazancıgil, Lale Arslan, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 196.

⁴⁸ Demirci, *a.g.e.*, s. 75.

⁴⁹ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, s. 218.

⁵⁰ Tanrısal güce sahip olan aşkın bir varlığa büyü uygulamalarının atfedilmesi, Sümerlerin tanrı anlayışlarını göstermesi bakımından oldukça düşündürücüdür. Bu durum tanrıların, evren hareketleri ve insan davranışlarıyla girmiş oldukları değişimin ve dönüşümün bir göstergesi kabul edilebilir.

yüzden ele geçirilen büyü metinlerinde Enki'nin adı sıklıkla geçmektedir. Nitekim cinler ve ifritler tarafından yakalanıp işkence çektirilen bir adam Marduk'a yalvarmış, oda babası Enki'nin yanına giderek bu kötü durumun yok edilmesini istemiştir.⁵¹

Teolojik düşünceye göre gökte meydana gelen semavi olaylar, şehirlerde meydana gelecek olağanüstü durumları haber vermiştir. Bu yüzden astronominin, yeryüzündeki faaliyetlere tesiri oldukça büyük olarak görülmüştür. Sümerlere göre yıldızların konumu, hareketleri, zaman içerisinde takip ettikleri yollar, gündelik hayatta meydana gelen olaylarla yakın ilişki içerisinde olmuştur. Kehanetler, bu yıldızların hareketleri ve konumları sayesinde edinilen sonuçlara göre yapılmıştır. Bunun yanı sıra en büyük kehanet kaynağı gökyüzü olsa da, farklı yöntemlerle de kehanette bulunulmuş, fal için araç olarak kullanılmıştır. İnsan vücudunun yapısına ve şekline bakarak o kişinin kehanetini tespit etmenin mümkün olduğuna inanılmıştır. Günümüzde avuç içine bakılarak yapılan el falı bunun bir yansıması olarak görülmektedir. Sümerler, yağla suyun karıştırılmasıyla elde ettikleri şekillere göre çeşitli kehanetlerde bulunmuşlardır. Fakat kurban edilen hayvanın karaciğer ve bağırsakları vasıtasıyla yapılan kehanetler en fazla gerçekleştirilen uygulama olmuştur.⁵²

Karaciğer falı sadece Sümerlere ait fal bakma yöntemi değildir. Sonraki dönemlerde Hititler ve Etrüklere de uygulandığı tespit edilmiştir.⁵³ Hayvanların karaciğerleri hayat merkezi kabul edilmiş ve tanrıların amaç ve fikirlerini bir ayna gibi yansıttığı düşünülmüştür. Bu kehanette bulunabilmek için lekesiz bir hayvanı günün belirli vakitlerine göre farklılıklar arz eden ayın ve merasimlerle kurban ederek karaciğerini usulünce çıkarmak gerekmiştir. Genellikle koyunun seçildiği bu kurbanın karaciğeri çıkartıldıktan sonra tanrıyı tasvir eden heykelin önüne çeşitli sunular sunulmuş ve burada bulunan mangal rahip tarafından karıştırılarak, "*Senin falan kulun, sabahın bu ilk vakitlerinde sana bu kurbanı takdim ediyor, o senin tanrısız huzurunda bulunuyor, azası tam, vücudu sağlam bu semiz koyun yüzünden sana hoş görünsün!...*" denilmiştir. Daha sonra rahip karaciğeri önüne alarak, onda ki bazı lekelere göre kehanette bulunmuştur.⁵⁴

⁵¹ Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, s. 211, 226-227.

⁵² Tansuğ, İnanlı, *a.g.m.*, s. 560.

⁵³ Ayrıntılı bilgi için Bk. Murat Orhun, "Hititler'de Karaciğer Falı, Kuş Uçuşu Falı ve Bunların Etrüklere'deki Uzantısı", *Akademik Bakış Dergisi*, Ankara 2009, C. III, S. 5, s. 231-250.

⁵⁴ Günaltay, *a.g.e.*, s. 491.

Sayıdığımız bütün kehanetlerin yanında *benomensi* adı verilen, tütsüden yükselen dumanın hareketine göre yapılan, doğan çocukların ve hayvanların görünüşleri aracılığıyla yapılan ve *nekromensi* denilen ölü ruhlarını çağırma yöntemiyle yapılan çeşitli kehanet türleri de uygulanmıştır. Fakat nekromensi, Sümerler tarafından oldukça tehlikeli kabul edilmiştir.⁵⁵

Kehanette bulunma ve olacakları önceden bildirme konusunda Sümerler, rüyalara büyük bir önem vermiştir.⁵⁶ Rüyalar, tanrıların iletişime geçtiği bir yol olarak kabul edilmiş ve görülen bu rüyalar tanrıların haberleri, uyarıları ve gelecekte haber veren kesin bilgiler olarak düşünülmüştür. Rüyalara verilen değer en önemli göstergesi Gılgamış tabletlerinin hem Sümer hem de Akad versiyonlarında bulunan rüyalarla ilgili bölümlerdir. Burada Gılgamış'ın, Ummalılardan Lagaş sitesinin üzerine yürümeleri üzerine tanrı Ningirsu'dan nasıl bir güzergâh takip etmesi gerektiğini öğrenmek amacıyla Eninnu tapınağında bulunan kutsal yatağa yattığı, rüyasında Ningirsu'nun başucuna gelerek güneş tanrısı Utu'nun kendisinin yanında olduğunu, Gılgamış'ı büyük bir zaferin beklediğini söylediği anlatılmıştır.⁵⁷

Krallar, rüyaları gelecekte haber veren önemli bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir. Ayrıca bu rüyalar tanrıların kendilerine vermiş olduğu emirleri ileten birer araç olarak görülmüştür. Nitekim Gudea'nın, Eninnu tapınağının yapımına başlaması, tanrı Ningirsu'nun bir rüya vasıtasıyla bu emrini ona bildirmesiyle olmuştur. Gudea bu rüyasında başında tanrısal bir taç bulunan, imdugud⁵⁸ adı verilen aslan başlı kartalın kanatları takılı, vücudunun altı büyük bir sel dalgası olan, her iki tarafında aslanların bulunduğu muazzam irilikte bir adamın, kendisi için bir tapınak inşa etmesini istediğini görür. Gudea bu sözleri kavrayamaz. Gün aydınlanır ve rüyasının bu kısmında altın bir kalemi tutup, gökyüzündeki yıldızların konumlarının çizildiği bir tableti inceleyen kadını görür. Daha sonra lacivert taşından bir tablette bulunan ev planını inceleyen bir kahraman ortaya çıkar. Gudea'nın önünde bulunan tuğla kalıbının içerisine ise tuğlalar yerleştirilir. Orada bulunan bir eşek ise sabırsızca yeri eşelemektedir. Gudea daha sonra tanrıça Nanşe'nin yanına giderek bu gördüklerinin tabirini öğrenir. Rüyasında ilk gördüğü devasa adam Ningirsu'dur, ışıyan güneş ise Gudea'nın kişisel tan-

⁵⁵ Black, Green, *a.g.e.*, s. 126; Demirci, *a.g.e.*, s. 78.

⁵⁶ Crawford, *a.g.e.*, s. 32.

⁵⁷ Günaltay, *a.g.e.*, s. 493.

⁵⁸ Akadlar tarafından Anzu şeklinde isimlendirilmiştir. Aslan başlı bir kuş şeklinde tasvir edilmiştir. Asur, Babil ve Sümerler tarafında Zu ismi verilerek bu tasvire tapılmıştır. Çeşitli Sümer mitlerinde Ningirsu ile ilişkilendirilmiş ve onun ulak hayvanı olarak betimlenmiştir. Black, Green, *a.g.e.*, s. 111-112; Narçın, *a.g.e.*, s. 52.

rısı Ningișzida'dır. Kadın ise, kutsal yıldızlara göre Gudea'yı yönlendirecek olan tanrıça Nidaba'dır. Kahraman ise, tapınağın planını çizen mimar tanrı Nindub, tuğla kalıbı tapınağın tuğlaları ve sabırsızca yeri eşeleyerek te tapınağın yapımı konusunda sabırsızlanan Gudea'dır. Bu tabirden sonra Nanşe, Gudea'ya bazı nasihatlerde bulunur ve bu şekilde Gudea uykusundan uyanır. Tanrılara kurbanlar sunup, merasimler düzenleyerek Eninnu tapınağının yapımına başlar.⁵⁹

Mitolojik anlatıların, büyü, kehanet ve tedavi yöntemlerinin kaynağı olması noktasında önemli örnekler bulunmaktadır. Gün yüzüne çıkartılan büyü metinleri, genel olarak Enki ve Marduk arasındaki diyaloglardan oluşmaktadır. Metinlerde, büyü'nün efendisi kabul edilen Enki,⁶⁰ Marduk'a büyü için nelerin gerekli olduğunu ve işlemlerin nasıl yapılacağını anlatmaktadır. Mitlerde, tanrıların kutsal yasaları olan "me"lerin Enki'ye teslim edildiği yer almaktadır. Ayrıca, evrenin sırlarını bildiği ifade edilmektedir.⁶¹ Enki'nin "bilme" ve "gizem"le ilişkilendirilmesi, büyülerin kaynağı olarak gösterilmesini sağlamıştır.

Tedavi yöntemleri ile ilgili uygulamaların kökeninde *Enki ve Ninhursag* isimli mit karşımıza çıkmaktadır. Burada Ninhursag'ın sekiz bitki yarattığı, Enki'nin de bu bitkilerin yazgısını belirlemek için yediği anlatılır. Bitkilerin yenilmesine oldukça sınırlanan Ninhursag, Enki'ye ölümcül bir lanette bulunur. Enki'nin artık iyileşemeyeceğini düşünen diğer tanrılar Ninhursag'ı ikna eder. Ninhursag, Enki'nin vücudunda ağrıyan sekiz bölge için sekiz sağaltıcı tanrı yaratır ve böylece Enki, sağlığına tekrar kavuşur. Daha önce belirttiğimiz tedavi örneğinde, domuzun altı parçaya bölünerek vücudun ağrıyan bölgelerine konulmasıyla, Enki ve Ninhursag mitinde anlatılanlar neredeyse aynıdır. Ayrıca aynı örnekte bu işlemten sonra hasta olan kişinin, kutsal Apsu suyuyla yıkanması gerekmektedir. Bu suyun, Enki'nin kült tapınağında bulunması da oldukça ilginçtir.

Tanrıların insanlara olacak olayları önceden söylemesi, mitlerde sıkça karşılaşılan bir durumdur. *Tufan mitinde*⁶² Enki, Ziusudra'ya panteonda⁶³ inanların yok edilmesiyle ilgili kararı bildirmiş ve ona meydana gelecek tufan için bir gemi yapmasını tembihlemiştir. Yine Gılgamış'la ilgili mit-

⁵⁹ Kramer, *Sümerler*, s. 185.

⁶⁰ Black, Green, *a.g.e.*, s. 71.

⁶¹ Narçın, *a.g.e.*, s. 11-112.

⁶² Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I*, çev., Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003, s. 83-84.

⁶³ Panteon, Dinler Tarihi'nde dinsel geleneklerin tanrılarını tanımlamak için kullanılmaktadır. Tanrılar silsilesi, bütün tanrılardan oluşan bir yapı gibi anlamlara gelmektedir. Gündüz, *a.g.e.*, s. 300.

lerde de güneş tanrısı Utu'nun gelecekte bazı bilgiler verdiği anlatılmaktadır. Göksel tanrıların (Nanna-Sin, Utu, İnanna), insanlara gelecekle ilgili bilgiler verdiği inancı, astronomi, tarım ve takvimle ilgili gelişmelerin bir sonucu olabilir. Özellikle tarım faaliyetlerinin, güneşin konumuna göre gerçekleştirilmesi,⁶⁴ Utu başta olmak üzere göksel tanrıların, yeryüzünde meydana gelecek olaylar hakkında bilgilerinin olduğu fikrini doğurmuştur.

Büyü, fal ve kehanet uygulamaları, siyasi ve dini temsilciler tarafından otoritenin muhafaza edilmesinde araç olarak kullanılmıştır. Bu uygulamalarda, ritüelin mistik boyutu, mitsel anlatımlarla ilişkilendirilmiş ve gerçekleşeceği düşünülen olaylar veya rüyalar vasıtasıyla otoritenin, tanrısal onay aldığı belirtilmiştir. Bu yüzden bir krala kendi rüyasında tanrılar tarafından tapınak yapımıyla ilgili bir emrin verilmesi, Gılgamış örneğinden hareket edilerek kralın bir kahraman haline gelmesini sağlamıştır. Yani siyasi otorite, kendi şahsi idaresiyle değil Gılgamış gibi tanrıların isteğiyle hareket ettiğini ifade etmiştir. Bu şekilde siyasi otorite, toplum nazarında tanrısal otoriteye dönüşmüştür. Tapınaklarda başrahiplerin haricinde *baru* adı verilen kehanet ve büyüyle ilgili ayrı bir rahip sınıfının bulunması oldukça önemlidir. Bu şekilde büyü, fal ve kehanet uygulamaları sadece ilgili rahiplerin bilgisinde olmuş, toplumu etkileyecek bu güç, dini otoritenin denetiminde kalmıştır. Barular tarafından yapılan uygulamalar, "kutsal" olanla iletişim aracı olarak görülmüş, mitler aracılığıyla meşrulaştırılmıştır.

3. Kutsal Evlilik Törenleri

Toplum, teolojik anlayışa göre tanrıların tanrıçalarla insanlar gibi evlendiğine inanmıştır. Tanrıların evlenmesi ve beraberlikleri, bereket ve verim kaynağı sayılmıştır. Ayrıca tanrılar arasındaki evliliğin, toprakların huzur ve mutluluğunu sağlayacağı düşünülmüştür. Bu inancın kaynağında ise *İnanna ve Dumuzi* isimli bir mit bulunmaktadır. Bu hikâyeye göre İnanna, kardeşi Utu'nun tavsiyeleriyle çoban tanrısı Dumuzi ile evlenmiştir. Dumuzi, evliliğiyle beraber İnanna'yı oldukça mutlu etmiştir. Fakat İnanna, kardeşi Ereşkigal'i görmek için yer altı dünyasına inince, Ereşkigal bundan rahatsız olmuş ve kız kardeşinin ölüler diyarına hâkim olmayı istediğini düşünmüştür. Bunun için İnanna'ya ölüler diyarının kurallarını uygulamış ve onu, ölümcül bakışla bir cesede dönüştürmüştür. Fakat İnanna, daha

⁶⁴ Demirci, *a.g.e.*, s. 30.

önceden veziri Ninşubur'u uyarmıştır. Ninşubur gereken desteği, bilgelik tanrısı Enki'den almış ve İnanna hayata tekrar kavuşmuştur. Fakat yer altı dünyasına giren bir kişinin kurtulabilmesi için ancak kendi yerine geçecek başka bir kimseyi bulması gerekmektedir. İnanna, ölümler diyarının cinleriyle beraber yeryüzüne çıkmış ve kendi yerine geçecek birisini aramıştır. Yeryüzüne çıktığında ilk olarak kocasının yanına gitmiştir. Fakat Dumuzi'yi iyi elbiseler içerisinde yanında bir başka kadınla tahtında gören İnanna oldukça sinirlenmiş ve Dumuzi'nin kendi yokluğundan dolayı üzülmemiş olduğunu düşünerek cinlere onu götürmelerini söylemiştir.⁶⁵ Her ne kadar saklansa ve güneş tanrısı Utu'nun yardımlarını alsa da Dumuzi cinlerin elinden kaçamamış ve ölümler diyarına götürülmüştür. İnanna, Dumuzi'nin götürülmesinden dolayı oldukça üzgün olsa da yaptıkları yüzünden bunu hak ettiğini düşünür. Dumuzi'nin düştüğü duruma oldukça üzülen kardeşi tanrıça Geştinanna, gönüllü olarak her senenin yarısında, Dumuzi yerine yer altı dünyasına inmeyi kabul etmiştir. Bu şekilde Dumuzi, yılın yarısını yeryüzünde geçirir. Her ilkbaharda yer altından çıkan Dumuzi, İnanna'yla beraber olur. Dumuzi'nin yer altına inmesiyle can veren tabiat, her ilkbaharda onun İnanna'yla buluşması üzerine tekrar hayat bulur. Bitkiler yeşerir, ekinler yetişmeye başlar, kuruyan ağaçlar çiçekler açar. Kısacası tüm yeryüzü yeniden canlanır.⁶⁶

Sümer toplumlarında yukarıda anlattığımız inanıştan kaynaklanan *Kutsal Evlilik Törenleri* adı verilen ritüeller meydana gelmiştir. Özellikle tarım ve hayvancılığın gelişmesi bir tanrı ve tanrıça arasında meydana gelen kutsal evliliğe dayandırılmış ve bu birliktelik, çeşitli ayinlerin yapılmasına neden olmuştur.⁶⁷ Yeni yıl bayramı, kutsal evlilik töreninin başlamasıyla meydana gelmiştir. Buna göre Dumuzi kentin kralı tarafından tasvir edilmiş, İnanna ise tapınağın baş rahibesi tarafından canlandırılarak, İnanna ve Dumuzi'nin yeniden bir araya gelmesi simgesel törenlerle tasvir edilmiştir.

Kutsal evlilik törenlerinin ilk olarak ne zaman yapıldığı bilinmemekle birlikte İnanna'nın kült şehri olan Uruk'ta uygulanmaya başlandığı ve Kral Şulgi zamanında diğer Sümer kentlerinde de uygulandığı düşünülmektedir. *Şulgi'nin kutsanması* adlı şiirde onun Ur şehrinden İnanna mabedi için kurbanlık hayvanlarla beraber Uruk'a giderek tören elbiseleri giydiği

⁶⁵ Samuel Henry Hooke, *Ortaoğu Mitolojisi*, çev., Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara 1993, s. 23.

⁶⁶ Muazzez İlmiye Çığ, *Bereket Kültü ve Mabret Fahışeliği*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2009, s. 56-57; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I*, s. 85-86; Uhlig, *a.g.e.*, s. 115.

⁶⁷ Sema Sandalcı, "Bereket kaybolmasın Diye Geçmişten Günümüze Trakya'da Süregelen Hasat Adetleri ve Başka Yörelerimizden Örnekler", *Folklor/Edebiyat Dergisi*, Ankara 2003, S. 35, s. 156.

ve başına peruk şeklinde bir taç takarak bu törenlere katıldığı anlatılmaktadır. Rahibelerin törene katılmadan önce yıkandıkları da yine aynı şiiirde geçmektedir.⁶⁸

Kutsal evlilik töreni gerçekleştirildikten sonra İnanna başta olmak üzere büyük ilahlara methiyeler okunarak kurbanlar kesilmiştir. Gelecek olan verim ve bereket, şarkılar ve ziyafetlerle kutlanmış, yeni yılın gelişi gösterişli törenlerle karşılanmıştır.⁶⁹

4. Ölüm ve Cenaze Törenleri

Sümerlere göre kur⁷⁰ adı verilen ölümler diyarı, sıkıntılı, mihnetli ve yaşanılması oldukça zor bir yerdir.⁷¹ Yeryüzündeki hayatlarında tanrıları memnun etmek için büyük gayretler gösteren ve kahramanlıklar sergileyen insanların bile ölümler diyarında sıkıntı ve çaresizlikler içerisinde kaldığına, bu yerin asla yeryüzüne denk olamayacağına inanılmıştır. Bu yüzden, ölen insanların yer altı dünyasında olabilecekleri en iyi duruma ulaşmaları için cenaze törenleri büyük bir özen ile düzenlenmiştir. Ölümden sonra, ölen kişinin ruhu (edimmu) ile bedeni arasındaki ilişkinin tam olarak kopmadığına inanılmıştır. Bundan dolayı, edimmunun ölümler diyarına gidebilmesi için defnedilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Kent kalıntılarında mezarlıkların bulunması, yakarak, suya atarak veya ıssız yerlerde çürümeye bırakarak cesedi yok etme yönteminin, Sümerlerde olmadığını göstermektedir. Yalnızca ağır cezaya çarptırılan insanların cesetleri -ruhlarının büyük bir acı çekmesi için- defnedilmemiştir.

Yapılan araştırmalarda her yaş grubuna ve her cinsiyete ait mezarların bulunduğu görülmüştür. Fakat mezarların yapısı ve defin esnasında konulan malzemeler, kişinin sosyal statülerine göre farklılıklar gösterir. Evlerin katlarının altında o aileye mensup bireylerin mezarları bulunduğu gibi *hipoje*⁷² ve *tholos*⁷³ mezarlarda yer almıştır.⁷⁴ Sümer tabletlerinde ölen kişinin ihtiyaç duyabileceği her türlü nesnenin de kendisiyle beraber gömülmesi

⁶⁸ Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev., Muazzez İlmiye Çığ, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1990, s. 248.

⁶⁹ Muazzez İlmiye Çığ, *Sumerli Lüdingirra*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2010, s. 19.

⁷⁰ Sümer inançlarında ölümden sonra kişinin ruhunun (edimmu) yer altı dünyasına gideceği düşünülmüştür. Ölümler diyarı olarak tasvir edilen bu yere Sümerler "kur" adını vermişlerdir. Bk. Black, Green, *a.g.e.*, s. 133.

⁷¹ Juliane Von Laffert (ed) vd., *Mitoloji*, çev., Nurettin Elhüseyni, Ntv Yayınları, İstanbul 2013, s. 44.

⁷² Genellikle kralların gömülü olduğu, yer altına gömülü 1 ya da 4 odası olan girişleri gizlenmiş, yer altı mezarlarıdır.

⁷³ Yuvarlak planlı ve tek odalı üzeri pişmiş toprak kapak ya da kubbe ile örtülmüş, mezarların girişi ana yapıya bitişik, üstü açık dikdörtgen planlı koridoru olan yer üstü mezarlarıdır.

⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için Bk. Ayşe Özcan, *İlk Tuç Çağ'da Orta Anadolu ve Mezopotamya'da Ölü Gömme Adetleri ve Bunların Karşılaştırması*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2010.

gerektiği belirtilmiştir. Mezarlara konulan bu nesnelere ölen kişinin mesleği ve konumu hakkında da bilgiler vermektedir. Mesela askerler silahlarıyla, saraylı kadınlar mücevherleriyle, müzisyenler enstrüman aletleriyle defnedilmişlerdir.⁷⁵

Sıradan insanlar evlerin ve binaların altlarında yapılan (intramural) ve yerleşim yerlerinin dışında kurulan (extramural) mezarlarda gömülmüştür.⁷⁶ Diğer mezar türlerine ise toplum içerisinde önemli mevkilere sahip, krallar, prensler, din adamları ve tüccarlar, kurban edilenler kıymetli eşyalarla birlikte gömülmüştür. Kralların ölümü sonrasında büyük törenler düzenlenmiştir. Hatta Ur kral mezarlarının birisinde, yetmiş dört kişilik maiyetiyle birlikte gömülen kral mezarı bile çıkartılmıştır.⁷⁷ Sıradan insanların cenaze merasimleri daha basit ve sade yapılmıştır. Cenaze sırtı üstü ve yan biçimlerde defnedilmiştir. Zengin insanlar elbiseleriyle, daha alt seviyedeki sınıflar ise basit dokuma veya sazlardan yapılan hasırlarla gömülmüştür.⁷⁸

Ölüm ve ölümden sonraki hayatla ilgili inanışlar, Sümerleri bir hayli korkuttuğu için ölen insanlara saygı gösterilmiş ve ölen kişinin ruhu teskin edilmeye çalışılmıştır. Bu yüzden ölen kişinin arkasından kurbanlar kesilerek ruhun bu şekilde rahatlayacağı düşünülmüştür. Böylece edimmunun insanları rahatsız etmeyeceğine inanılmıştır. Edimmular adına çeşitli adak ve kurbanların yapılmaması sonucunda ruhun, geride kalan insanlara rahatsızlık vereceğine inanılmıştır.⁷⁹

Ölen kişi adına, defin işlemlerinde olduğu gibi, definden sonra da ayda bir defa kurbanlar kesilmiştir. Daha sonra tanrılar, methiyeler ve dualarla takdis edilmiştir. Tanrılara sunulan takdimlerin ve bütün bu ritüellerin ölen kişiyi rahatlatacağına, sunulan bu yemeklerden ölen kimsenin de istifade edeceğine inanılmıştır. Bir kitabe de *“cesedi savaş alanında yatan ölüünün edimmusu bir yerde huzur bulmaz ve sükunete kavuşmaz. Kendisiyle alakadar olacak kimsesi olmayan cesedin edimmusu sokaklara atılmış artıklar ve süprüntülerle geçinir.”* denilmiştir. Bu yüzden öldükten sonra bu ritüellerin gerçekleşmesini sağlamaları için çok çocuk sahibi olmaya önem verilmiştir.⁸⁰ Mersiyeler genellikle ölen kişinin yokluğundan duyulan üzü-

⁷⁵ Crawford, a.g.e., s. 159.

⁷⁶ Fatih Atan, *Er Hanedanlar Dönemi'nde Ölü Gömme Adetleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1999, s. 35.

⁷⁷ Köroğlu, a.g.e., s. 69.

⁷⁸ Özcan, a.g.e., s. 70.

⁷⁹ Belkıs Dinçol, “Eski Doğu’da İnsanın Yaradılışı Yaşam ve Ölüm”, *Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Haberler*, İstanbul 2007, S. 24, s. 3.

⁸⁰ Günaltay, a.g.e., s. 507.

tü ve defin işlemlerinden bahsetmiştir. Bu mersiyelerin bazılarında ölen kişinin defin töreni için eklemek, çeşitli meyveler, şarap, bal, süt gibi yiyecek ve içecekler ile soğuk ve sıcak suyun toprağa saçıldığı anlaşılmaktadır.⁸¹

Sümerler, kilden yapmış oldukları bir boru vasıtasıyla toprağa sıvı dökme ayinleri yapmışlardır. Bu ayinle, yer altı dünyasında ki edimmuların susuzluklarının giderileceğini düşünmüşlerdir. Defin işlemleri sırasında uyulması gereken kurallara riayet edilmezse ölen kişinin ruhunun yeni yerinde rahatsız olacağına inanılmış, cenaze ve definle ilgili kural ve ritüellere büyük özen gösterilmiştir. Bazen ölen küçük çocukların da aile büyüklerinin mezarlarına gömüldüğü anlaşılmıştır. Gömütlerin yönü belirli bir niyete göre düzenlenmiştir. Bazen ölen kişinin yaşı, cinsiyeti ve sosyal konumu da yönü belirlemede etkili olmuştur.⁸²

Ölüm hakkındaki mitsel anlatım, Gılgamış tabletlerinde yer almaktadır. *Bireysel eskatoloji* örneği olabilecek bu hikâyelerin birisinde Gılgamış ölümsüzlüğün sırrını aramış, Ziusudra'nın yanına gelerek bunun için yardım istemiştir. Ziusudra, Gılgamış'a insan olduğunu ve bunun mümkün olamayacağını çeşitli yollarla anlatmasına rağmen, Gılgamış ısrarını sürdürür. Ziusudra, ona sihirli bir bitkiden bahseder. Gılgamış ebedi hayat otunu bulmasına rağmen onu yiyemeden bir yılanı kaptırır ve insan için ebedi hayatın mümkün olamayacağını anlar.⁸³ *Gılgamış, Enkidu ve Ölüler Diyarı*⁸⁴ isimli hikayede de, Enkidu'nun ölüler diyarına inmesi, Gılgamış'ın Enkidu'den yardım istemesiyle buradan kurtulması ve aralarında yapmış oldukları yer altı dünyası hakkındaki konuşma anlatılır. Ayrıca yukarıda değindiğimiz İnanna ve Dumuzi miti de yer altı dünyasıyla ilgili bilgi vermektedir. Bu mitler, ölüm ve ölüler diyarıyla ilgili inanışların ortaya çıkmasını sağlamış, uygulamalar bu inanışlar çerçevesinde şekillenmiştir. Mitlerde ölüler diyarı, karanlık ve hiçbir şeyin bulunmadığı bir yer olarak tasvir edilmemiş olsaydı, herhalde ölen kimseler kendi mesleklerine uygun eşyalarla defnedilmez, mezarlara kilden yaptıkları borularla sıvı dökme ritüelini gerçekleştirmez ve bu törenlerde yiyecek saçıp sunularda bulunmazlardı.

Tapınaklarda, halktan insanlar tarafından yaptırılmış heykellerin bulunması, ölümlle ilgili inanışların dini otorite tarafından insanlara yansıtılmasının bir göstergesidir. İnsanların ibadet pozisyonu içerisindeki tasvirlerini gösteren bu heykeller, ölümün bir "son" olması karşısındaki çaresizliğe

⁸¹ Muazzez İlmiye Çığ, *Uygarlığın Kökeni Sumerliler-1*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2009, s. 234-235.

⁸² Black, Green, *a.g.e.*, s. 171-173.

⁸³ Rosenberg, *a.g.e.*, s. 322.

⁸⁴ Kramer, *Sümerler*, s. 262-272.

karşılık, dini otoritenin teveccühünü elde edebilme arzusunun dindarane bir göstergesinden başka bir şey değildi. Ölen kişinin ardından -çok sonraları bile- ritüel ve uygulamaların devam etmesi, dini otoritenin bu alanı başı boş bırakmadığının göstergesidir.

Sonuç

Sümerlerde ibadet, kutsalla ilişkilendirilen ve özel anlamlar yüklenen birçok uygulama etrafında gerçekleştirilmiştir. İbadet ve ritüeller, kabul edilen inanışlar içerisinde yer alan yaratıcı güçlere, kutsallık atfedilen unsurlara ve metafizik varlıklara karşı sorumluluk ve saygı ifadesi olarak görülmüştür. İbadet ve törenler içerisinde yer alan uygulamaların kökeninde ise Sümer mitolojisinin bulunduğu görülmektedir. Buna göre mitler, basit ve sıradan hikâyeler olmamış, dinin ve inanışların canlı ve aktif bir anlam kazanmasını, insan zihninde bu inanışlar hakkında somut bir algı ve düşünüşün meydana gelmesini sağlamıştır. Ayrıca kutsalla, profan arasındaki sınırı belirleyen unsurun mitler olduğu anlaşılmaktadır. İnanç ve inanışların mahiyetini tasvir eden mitler, dinsel törenlerdeki uygulama ve ritüellerin nasıl olması gerektiğini göstererek işlevsel bir yapıya sahip olmuştur. Bununla birlikte mitler, uygulama ve ritüeller aracılığıyla gerçek hayata aktarılarak gelişen bir yapıya kavuşmuştur. Kaynağını mitlerden alan dini uygulamaların şekillenmesi ise siyasi ve dini otorite tarafından gerçekleştirilmiştir. Uygulamalar, siyasi irade ve din adamları tarafından yönlendirilmiş, gücün ve otoritenin muhafazası için araç olarak kullanılmıştır. Bir şehirde ortaya çıkarak genele yayılan dini uygulamalar, ibadet ve ritüellerin otorite tarafından belirlendiğini göstermektedir. Kurumsallaşmış otoriter sınıflar, mitler vasıtasıyla etkin ve belirleyici olmuşlar, dini uygulamaların toplum hayatında aktif bir rol üstlenmesini sağlamışlardır.

Kaynakça

- Altuncu, Abdullah, "Sümerlerde Tanrı Anlayışı ve Tanrılar Panteonu", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kilis 2014, C. IV, S. 7, ss. 118-142.
- Atan, Fatih, *Er Hanedanlar Dönemi'nde Ölü Gömme Adetleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1999.
- Atmaca, Veli, *Tarih Boyunca İnanç ve Tıp*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2009.

- Black, Jeremy - Green, Anthony, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü*, Haz., Necdet Hasgül, Aram Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Batuk, Cengiz, *Tarihin Sonunu Beklemek*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Campbell, Joseph, *İlkel Mitoloji*, çev., Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi, Ankara 1995.
- Crawford, Harriet, *Sümer ve Sümerler*, çev., Nihal Uzan, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2010.
- Çığ, Muazzez İlmiye, *Bereket Kültü ve Mabet Fahişeliği*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2009.
- Çığ, Muazzez İlmiye, *Ortadoğu Uygarlık Mirası-2*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2010.
- Çığ, Muazzez İlmiye, *Sumerli Ludingirra*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2010.
- Çığ, Muazzez İlmiye, *Uygarlığın Kökeni Sumerliler-1*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2009.
- Demirci, Kürşat, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2013.
- Diñçol, Belkıs, "Eski Doğu'da İnsanın Yaradılışı Yaşam ve Ölüm", *Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Haberler*, İstanbul 2007, S. 24, ss. 1-3.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I*, çev., Ali Berktaş, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2003.
- Eliade, Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, çev., Sema Rifat, Om Yayınevi, İstanbul 2001.
- Friedell, Egon, *Mısır ve Antik Yakındoğu'nun Kültür Tarihi*, çev., Ersel Kayaoğlu, Dost Kitabevi, Ankara 2006.
- Günaltay, M. Şemsettin, *Türk Tarihinin İlk Devirlerinden Yakın Şark Elam ve Mezopotamya*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1987.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Konya 1998.
- Güven, İsmail (ed), *Uygarlık Tarihi*, Pegem Akademi, Ankara 2012.
- Hooke, Samuel Henry, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev., Alaeddin Şenel, İmge Kitabevi, Ankara 1993.
- Kılıç, Sami, *İlahi Dinlerde Yiyecek ve İçecekler*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011.
- Koroğlu, Kemalettin, *Eski Mezopotamya Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- Kramer, Samuel Noah, *Sümer Mitolojisi*, çev., Hamide Koyukan, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1999.

- Kramer, Samuel Noah, *Sümerler*, çev., Özcan Buse, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.
- Kramer, Samuel Noah, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, çev., Hamide Koyukan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000.
- Kramer, Samuel Noah, *Tarih Sümer'de Başlar*, çev., Muazzez İlmiye Çığ, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1990.
- Laffert, Juliane Von (ed) vd., *Mitoloji*, çev., Nurettin Elhüseyni, Ntv Yayınları, İstanbul 2013.
- Landsberger, Benno, "Sümerlerin Kültür Sahasındaki Başarıları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi Dergisi*, çev., Mebrure O. Tosun, Ankara 1945, C. III, S. 2, ss. 137-158.
- Mutlu, Belkıs, *Efsanelerin İzinde Yakın Doğudan Kuzey Avrupaya*, Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Yayınları, İstanbul 1968.
- Narçın, Ali, *Adan Z'ye Sümer*, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Orhun, Murat, "Hititler'de Karaciğer Falı, Kuş Uçuşu Falı ve Bunların Estrukler'deki Uzantısı", *Akademik Bakış Dergisi*, Ankara 2009, C. III, S. 5, ss. 231-250.
- Özcan, Ayşe, *İlk Tuç Çağ'da Orta Anadolu ve Mezopotamya'da Ölü Gömme Adetleri ve Bunların Karşılaştırması*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2010.
- Özçelik, Nazmi, *İlk Çağ Tarihi ve Uygarlığı*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2009.
- Roaf, Michael, *Mezopotamya ve Eski Yakındoğu*, çev., Zülal Kılıç, İletişim Yayınları, İstanbul 1996.
- Rosenberg, Donna, *Dünya Mitolojisi*, çev., Koray Akten, Erdal Cengiz, vd., İmge Kitabevi, Ankara 2003.
- Roux, Jean-Paul, *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, çev., Aykut Kazancıgil, Lale Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- Sandalcı, Sema, "Bereket kaybolmasın Diye Geçmişten Günümüze Trakya'da Süregelen Hasat Adetleri ve Başka Yörelerimizden Örnekler", *Folklor/Edebiyat Dergisi*, Ankara 2003, S. 35, ss. 153-174.
- Schmökel, Hartmut, "Sumer Dini", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev., Mehmet Turhan Özdemir, Ankara 1971, C. XIX, S. 1, ss. 197-217.
- Schmökel, Hartmut, "Sumer Dini II", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev., Mehmet Turhan Özdemir, Ankara 1973, C. XXI, S. 1, ss. 367-390.

Tansuğ, Kadriye - İnanlı, Özel, “Sumerlinin Dünya Görüşü ve Babil Edebiyatına Toplu Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara 1949, C. VII, S. 4, ss. 551-581.

Uhlig, Helmut, *Sümerler*, çev., Nilgün Ersoy, Telos Yayıncılık, İstanbul 2006.
Üstüner, Ali Cengiz, *Mezopotamya’da Sümer Uygarlığı*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2008.

Malatyalı Ümmühânî Hanımın Vakfiyesinin İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

METİN CEYLAN

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK Ü. İLAHİYAT F. İSLAM HUKUKU ANABİLİM DALI
metinceylan@kilis.edu.tr

ÖZ

Çalışmada Malatya İli 5 No'lu Şer'iyeye Sicili Defteri'nde bulunan Ümmühânî Hanım'a ait vakfiyenin transkripsyonu ve İslâm hukuku açısından incelenmesi hedeflenmiştir. Yapılan incelemede Osmanlı Devleti'nde defterin tutulduğu dönemde kadınların da sosyal sorunlara yabancı kalmadıkları ve hayır işlerinde yarıştıkları anlaşılmaktadır. Vakıf işlemlerinin İslâm hukukuna uygunluğunun arandığı ve bunların devlet tarafından belli bir prosedüre tabi tutulduğu dikkati çekmektedir.

Anahtar kelimeler:İslâm hukuku, Şer'iyeye sicili, Vakıf, Vakfiye.

EXAMINATION OF WAQFIYE OF UMMUHANI LADY IN MALATYA IN CASE OF ISLAMIC LAW

ABSTRACT

In the study, it has been aimed that the transcribtion and the examination of Lady Ümmühani'sact of foundation (waqfiya) which was founded in five number Malatya City Sharia Court records in terms of Islamic law. In the examination of the notebook kept in the Ottoman Empire at the time is understood that women are not alien to the social problems and race in the charity. It is remerkable that the proceedings of foundation to conform to Islamic law and they have been subjected to a certain procedure by the state.

Keywords: Islamic law, Court register, Foundation, Waqfiya.

1. GİRİŞ

İnsanların hayatları boyunca çeşitli ihtiyaçları olur. Bu durum geçmişte olduğu gibi günümüzde de olmaktadır. Her dönemin ihtiyaçları kendine göre farklılık gösterebilmektedir. Bu ihtiyaçlarını karşılamak için tarihi süreç içerisinde insanlar çeşitli kurumlar geliştirmişlerdir. Bu kurumlar içerisinde vakıflar önemli bir yer tutmaktadır. Yardımlaşmanın önemli bir müessesesi olan vakıflar Müslüman toplumlarda hızla yayılmıştır.

İslâm dini yardımlaşmaya önem vermiştir. İslâm'ın ilk ortaya çıktığı Mekke ve daha sonra Medine'de yardımlaşmanın önemli örnekleri verilmiştir. Özellikle hicretten sonra Mekkeli ve Medineli Müslümanlar arasında ilan edilen “kardeşlik”, bu yardımlaşmanın en önemli örneklerindedir. Hz. Peygamber (sav)'in Müslümanların su ihtiyacını karşılamak için Rume kuyusunun satın alınmasını teşvik etmesi üzerine Hz. Osman'ın (ö. 35/656) bu kuyuyu satın alıp Müslümanların hizmetine vermesi ve Hz. Ömer'in (ö. 23/644) bir taşınmazını bağışlama talebi üzerine onun talebini kabul edip bunu nasıl yapacağını izah etmesi gibi, bu ve benzeri örnekler Müslüman toplumunda yardımlaşmanın önemli örneklerini oluşturmaktadır. Öyle ki ashab-ı kiram arasında yardımlaşmada yarış olduğu, pek çok sahabinin durumuna göre Allah rızası için toplumun ihtiyaçlarını giderecek bir mal varlığını bağışladıkları kaynaklarda yer almaktadır.

Hz. Peygamber, Dört Halife, Emeviler, Abbasiler, Selçuklular ve Osmanlı dönemlerinde toplumda bu yardımlaşmanın yer aldığı ve kurumsallaştığı görülmektedir. Bu kurumsallaşma isimlendirilirken genellikle “vakıf” ismi kullanılmakla beraber bazı yerlerde “habs” isminin tercih edildiği görülmektedir. Farklı isimlerle anılsalar bile zamanla bu yardım kurumlarının idaresi sorun olmuş ve bu nedenle çeşitli dönemlerde bunları idare etmek ve kayıt altına almak için hukuki ve idari düzenlemelere gidilmiştir.

Çalışmada Osmanlı döneminde Malatya mahkemesinde tutulan Şer'iyi Sicili defterinde bulunan 15 Muharrem 1295 (19 Ocak 1878) tarihli vakfiye esas alınmıştır. Bu nedenle öncelikle İslâm hukukunda vakıflara kısaca değinildi. Akabinde vakfiye terimi üzerinde duruldu. Defterde yer alan vakfiyenin İslâm hukuku açısından incelemesi yapıldı. Daha sonra vakfiyenin transkripsiyonu verilerek sonuç kısmında konuya ilişkin görüşler açıklandı.

2. İSLÂM HUKUKUNDA VAKIF VE VAKFİYE

Bu bölümde çalışmanın esas konusu olan Ümmühânî Hanım'ın vakfiyesini incelemeye geçmeden önce vakıf ve vakfiye kavramları üzerinde kısaca durulacaktır.

2.1. VAKIF

2.1.1. Tanımı, Kurulması ve İdaresi:

Vakıf (وقف), sözlükte “durmak, durdurmak, alıkoymak, tasarruftan alıkoymak” anlamına gelen Arapça v-k-f fiilinden türemiş “vakf” olarak kullanılan masdardır. Ülkemizde “vakıf” şeklinde kullanılan bu kelimenin çoğulu evkâf ve vukûf gelir. Vakıf yerine habs, hubus, ahbâs, ihtibas, tahbîs, tesbîl ve sebîl, sadaka gibi kelimeler de kullanılmaktadır. Vakıf kelimesinin, “mevkûf” yani vakfedilen şey anlamında kullanıldığı da görülmektedir. Bu durumda vakıf isim olarak kullanılmaktadır.¹

Bir İslâm hukuku terimi olarak vakfın çeşitli fikhî ekoller tarafından bazı nüanslarla birbirlerinden ayrılan çeşitli tanımları yapılmıştır. Bu tariflerden bir kısmı şöyledir: Vakıf, “*bir mülkün aynı, sahibinin mülkü hükmünde kalmak üzere menfaatinin bir cihete tasadduk edilmesidir.*” Bu tarif, Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göredir. İmameyne göre vakıf, “*bir mülkün menfaatini halka tahsis edip aynı Allah Tealâ'nın mülkü hükmünde olarak temlik ve temellükden müebbeden men etmektir.*”² Bu iki tarif arasında vakfedilen aynı mülkiyeti konusunda farklılık bulunmaktadır. İmam Azam'a göre vakfedilen malın mülkiyeti vakfedende kalmaktadır. İmameyne göre ise vakfedilen malın mülkiyeti vakfedenden çıkmaktadır.³ İmameyne atfedilen bu tarif, İslâm hukukçularının çoğu tarafından kabul edilmektedir.

Başka bir tarifte vakıf; “*kuru mülkiyet kendinde kalmak üzere bir aynı veya onun menfaatini veya ücret karşılığında yararlanmak için elinde bulundurduğu ayndan belirli bir müddet için başkasının yararlanması amacıyla teberruda bulunma*” şeklinde yapılmaktadır. Malikilerin katıldığı bu

¹ Râzî, Zeynuddin Muhammed b. Ebi Bekr *Muhtârû's-sihâh*, Beyrut 1415/1995, s. 305; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 359; Burhanuddin İbrahim b. Musa et-Trablusî, *el-İs'âf fi ahkâmî'l-evkâf*, Mısır 1902, s. 2; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fikhiyye Kamusu*, İstanbul trz., IV, 284; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmi ve Edilletuh*, Daru'l-fikr, Dimaşk, trz, X, 7599; Muhammed b. Abid Kübeysi, *Ahkâmü'l-vakf fi ş-şeriatü'l-İslâmiyye*, Bağdad, 1977, s. 55-57; Ahmed Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, İstanbul, 2013, s. 80-87; Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 475-476.

² Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, IV, 284; Kübeysi, *age*, I, 66-67; Zuhaylî, *a.g.e.*, X, 7601; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 92-94.

³ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, IV/284; Zuhaylî, *a.g.e.*, X, 7599-7602; Mehmet Şeker, *İslâmda Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, DİB yay., Ankara 2003, s. 144-145.

tarifte vakıfta süreklilik “te’bid” kaydı yoktur.⁴ Bu tanım, Ebu Hanife’nin tanımına yakınlık arz ediyorsa da menfaatin vakfa konu olması bakımından farklılık taşımaktadır.

Hukuki bir terim olarak vakıfla ilgili yukarıda verilen tarifler içerisinde İmameynin tarifinin ülkemizde özellikle Osmanlı Devleti’nin son ve Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde tercih edildiği görülmektedir.⁵

İslâm hukukçuları vakfın hükmünü tartışmışlardır. Mutlak olarak vakfa cevaz verenler çoğunluktadır. Az da olsa vakfa karşı çıkan görüşler bulunmaktadır. Vakfa cevaz veren görüşler kendi aralarında farklılık göstermektedir. Bunlardan bazıları vakfı sünnet, bazıları mendub, bazıları ise caiz görürler. Hanbeliler sünnet görüşünü paylaşırlar. Mendub görüşünü Malikiler ileri sürerler. Hanefiler ise vakıf kurmanın caiz olduğu görüşünü benimserler.⁶ Bu olumlu görüşler yanında az da olsa vakıf kurulmasına karşı olan görüşler de bulunmaktadır. Kadı Şüreyh (ö. 80/699)’in bu görüşte olduğu ve İmam Azam’ın da bu doğrultuda bir görüşü olduğu bildirilmektedir.⁷

İslâm hukukçularının vakfın hükmüne dair yukarıda verdiğimiz görüşlerinden sonra nasıl kurulacağı üzerinde durulacaktır. Vakıf, bir malın Allah rızası için belli veya onun yerine geçecek kelimelerle belli amaçlara vakfedilmesi suretiyle kurulmaktadır. Vakıf kurmanın sözlü veya yazılı olması konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Vakıf kurulmasına ilişkin beyanlarda kullanılan kelimelere dikkat çeken hukukçular, bunları; sarih ve kinayeli lafızlar olarak ayırma tabi tutarlar. Ayrıca bu lafızlara çeşitli hukuki sonuçlar bağlarlar. Vakıf işlemini, mal sahibi bir kişi tarafından tek taraflı yapılan bir irade beyanı ile yapılan bir hukuki işlem olarak görenler bulunduğu gibi; vakfı teknik anlamda bir akit olarak görenler de bulunmaktadır. Vakfın kurulması işlemini gerek tek taraflı irade beyanı gerekse akit olarak gören İslâm hukukçuları, vakfenden kişide, yapılan irade beyan/ beyanlarında, vakıf konusu ve vakıftan yararlandırılanlara yönelik çeşitli şartlar ileri sürmüşlerdir.⁸

⁴ Ahmed Sâvi, *Belâğatü’s-salik li-ekrâbi’l-mesâlik*, Daru’l-Kütübu’l-İlmiyye, Beyrut 1995, IV, 14; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, IV,300; Zuhayli, *age*, XI/7602; Kübeysi, *age*, I, 78-82; Günay, *agmd*, XLII, 476.

⁵ Ömer Hilmi Efendi, *İthâfu’l-ahlâf fi ahkâm’l-evkâf*, İkbal Matbaacılık, Ankara, 1977, s. 13; Ali Himmet Berki, *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler*, İkbal Matbaacılık, Ankara, trz. s. 54; Günay, *agmd*, XLII, 475.

⁶ Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudame, *el-Muğni*, VI, 185 (Şemsuddin İbn Kudame, *eş-Şerhu’l-kebîr* ile beraber); Şemsuddin Ebu Bekr Muhammed b. Ebi Sehl Serahsi, *el-Mebsût*, XII, 25; Burhanuddin İbrahim b. Musa Trablusi, *el İs’af fi Ahkâmi’l-Evkâf*, s. 3; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, IV, 300-301; Kübeysi, *age*, I, 90-131; Şeker, *age*, s. 145; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 175.

⁷ Trablusi, *el İs’af fi ahkâmi’l-evkâf*, s. 3; Kübeysi, *age*, I/115-117.

⁸ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, IV, 308-316; Kübeysi, *age*, I, 147-163; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 99-

Tarihi süreç içerisinde vakıfların kurulmasına bakıldığında; bunların çeşitli şekillerde kuruldukları görülmektedir. Bu vakıflar incelendiklerinde genellikle tescil, vasiyet veya vakfedenin fiili olmak üzere üç şekilde kuruldukları söylenebilir.⁹

Vakfın rükünleri konusunda görüş ayrılıkları olsa bile genellikle dört unsurun olduğu kabul edilmektedir. Bu unsurlar; vakfeden, vakfedenin irade beyanı (siga), vakfedilen mal ve vakıftan yararlanan şeklindedir.

Vakıf kurulurken vakfedeinde aranan bir takım şartlar vardır. Vakfeden kişinin akıl sahibi, ergin ve hür olması gerekir. Deli, küçük ve köle vakıf kurma işlemi yapamazlar. Ayrıca vakfedenkişinin Müslüman olup olmaması şartı çoğunlukla aranmamaktadır. Bu genel şartlardan ayrı olarak vakfeden kişide aranan başka şartlar da bulunmaktadır. Vakfeden kişi, kısıtlı (hacr) olmamalıdır. Vakfedenin vakfa rızası olmalıdır. Zorla, irade dışı vakıf kurma geçerli sayılmamaktadır. Vakfeden kişinin bu vakıfla Allah'ın rızasını amaçlaması ve malını hayır bir cihete vakfetmesi gerektiği belirtilmektedir.¹⁰

Vakfın rükünlerinden irade beyanı; vakfedenin (vâkıf), vakıf kurmak için kullandığı açık veya kinayeli lafızlardır. Ayrıca vakıf kurma iradesi sadece sözlerle değil fiil ve işaretle de açığa vurulabilmektedir. Vakfeden kişinin malını vakfederken; “*ben bu tarlamı, evimi vs vakfettim.*” şeklinde açıkça vakfettiğini belirtmesi, açık sigaya örnektir. Bunun yanında kişi kinayeli lafızlarla da malını vakfedebilir. Mesela; “*şu arazim Allah için sadakadır.*” şeklinde kinayeli lafız kullanılarak da vakıf kurulabilir. Tartışmalı olmakla birlikte, irade beyanının yazılı olarak ortaya konulması suretiyle vakıf kurulması çoğunluk tarafından kabul edilmektedir. Söz ve yazı dışında bir kimse kendi arazisinde cami inşa edip ibadete açmak suretiyle fiili olarak vakıf kurma irade beyanında bulunabileceği kabul edilmiştir.¹¹

Diğer taraftan vakfedilen mal konusunda da çeşitli şartlar aranmıştır. Bu şartlar; malın belirli ve mevcut olması, vakfedilen malın akar vemütekavvim olması, vakfedilme zamanında sahibinin mülkünde olması, tartışmalı olmakla birlikte genelin görüşüne göre; vakfedilen malın sonsuza dek, sürekli (te’bid) vakfedilmesi, vakfın hayır cihetine yapılması ve vakfedilen şeylerin kendilerinden istenilen amaca ulaşmaya uygun olmasıdır.¹²

108; Günay, *agmd*, XLII, 476.

⁹ Ziya Kazıcı, *İslam Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan yay., İstanbul 1991, s. 185-186.

¹⁰ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, IV, 308-311, 316; Kübeysi, *age*, I, 148-158; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 178-190; Şeker, *age*, s. 148; Günay, *agmd*, XLII, 476-477.

¹¹ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, IV, 297-298, 308-311; Zuhayli, *age*, s. X, 7605-7607; Kübeysi, *age*, I, 148-158; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 112-126; Şeker, *age*, s. 148; Günay, *agmd*, XLII, 476-477.

¹² Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, IV/311-316; Kübeysi, *age*, I, 223-303; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 190-

Vakfin konusuna ilişkin hususlarda İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bazıları vakfin konusunu sadece akar olarak görürken, bazıları bunlara menkul malları dahiledeler. Bazıları ise, bunlara menfaat ve bazı hakları da ilave etmektedirler. Akar konusunda görülen görüş ayrılığı menkul mallar konusunda da görülmektedir. Bazı hukukçular menkul malları, belli mallara (savaş aletleri, at gibi) hasrederken bazıları, menkul malların gayrimenkule bağlı olması şartını aramışlardır. Bazıları ise bu kayıtlardan bağımsız olarak menkul malların vakfedebileceğini ileri sürmüşlerdir.¹³ Menkul malların vakfedilmesi konusu ile yakın ilgisi olan konulardan biri de para vakıflarıdır. Para vakıfları, Hanefilerin genel kabul gören görüşüne göre; geçerli görülmemekle birlikte bu konuda İmam Züfer'e atfedilen bir görüşe dayanılarak para vakıfları kabul edilmektedir.¹⁴ Vakfın rükünlerinden biri de vakıftan yararlandırılanlardır. Lehine vakıf yapılan kişi veya yere (mahalle) "mevkufun aleyh" denilmektedir. Bunun yerine bazen meşrûtu leh ve masraf-ı vakf terimleri de kullanılmaktadır. Vakfın esas gayesi, hayır olduğu için kurulan bir vakfın hedeflediği yardımın yönelik olduğu (cihet) amaçların da bu doğrultuda yani İslâm dini tarafından salık verilen iyiliklere yönelik olması istenmektedir. Diğer bir deyişle vakıftan yararlandırma "mevkufun aleyh", dinen yasaklanan alanlara ilişkin olmamalıdır. Bu nedenle, vakıftan yararlandırılacak şahıs veya yerlerin vakfeden tarafından sözlü veya yazılı "vakfiye" olarak bir şekilde veya zımnen olsa bile belirlenmiş olması gerekir. Bu belirlemelere göre; vakıftan yararlananların sayısı belli ve 100 den az ise mevkûfun aleyh özel, şayet belli değil ve yüzden fazla ise genel olarak sınıflandırılmaktadır.¹⁵

Mevkûfun aleyh, fakir, miskin, gazi gibi belirli bir toplum kesimi, kendi neslinden yakınları, cami, medrese, kütüphane, çeşme, köprü, yol gibi varlıklar ve hatta hayvanlar olabilmektedir. Öyle ki bir vakıf, diğer bir vakfın

237; Şeker, *age*, s. 148; Günay, *agmd*, XLII, 476-477.

¹³ Abdullah b. Mahmud el-Mevsûlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr*, Çağrı Yay., İstanbul, 1987, III, 40-47; Süleyman b. Muhammed el-Büceyramî, *Hâşiyetü'l-Büceyramî alâ şerhi'l-minhac*, 1950, III, 202; Zuhaylî, *age*, s. X, 734-736; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 203-219; Günay, *agmd*, XLII, 477.

¹⁴ Aynı görüşü Şafii, Hanbeli ve Maliki alimlerinden bazıları paylaşmaktadır. Osmanlı döneminde de bu konuda tartışmalar yaşanmış ve ilk dönemlerde para vakıfları serbest bırakılırken Kanuni devrinde kısa bir dönem için para vakıflarına yasaklama getirilmiş daha sonra yine aynı dönemde serbest bırakılmıştır. Bu dönemde para vakıfları lehine görüş belirten İslam hukukçuları, İmam Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer'in görüşlerinden yararlanmışlardır. Trablusî, *age*, s. 22, 25; İbnü'l-Hümmam, Kemaledin Muhammed b. Abdulvahid b. Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, XIV, 97; İbn Abidin, *Hâşiyetu reddi'l-Muhtâr alâ dürrü'l-muhtâr*; Beyrut 2000, IV, 363-364; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 219-226; Tahsin Özcan, Osmanlı Para Vakıfları, TTK yay. Ankara 2003, s. 28-47; Günay, *agmd*, DİA, XLII, 477; Mehmet, Gel, "Kanunî'nin Para Vakfı Yasağını Kaldıran 1548 tarihli "Hüküm-i Şerif"inin Yeni Bir Nüshası", Akademik Bakış, C.4, sayı, 7, Kış, Ankara, 2010, s. 185-192.

¹⁵ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, IV, 311-316; Zuhaylî, *age*, X, 7639-7652; Kübeysî, *age*, I, 121-281; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 237-260; Günay, *agmd*, XLII, 477.

mevkûfun aleyhi olabilmektedir. Mevkûfun aleyh belirtilmeden yapılan vakıf, fakirler lehine yapılmış olduğu kabul edilmektedir.¹⁶

Vakıfların rükünleri görüldükten sonra bunların Müslüman toplu-
munda ortaya çıkışından itibaren idaresi üzerinde durulacaktır. Vakıfların
idaresi, vakfeden hayatta iken çoğu zaman sağlıklı gitmektedir: Vakfedi-
ninvefatından sonra vakfın idaresine gelen idareciler “mütevelli” açısından
ise aynı şeyi söylemek mümkün olmamaktadır. Bu nedenle, konuya ilişkin
olarak İslâm hukukçuları ciddi çalışmalar yapmışlardır. Vakıfların idaresi
incelendiğinde; iki türlü idaresi karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri, her
ülkede yer alan vakıfların devlet tarafından yetkili kişi veya kurumlarca ka-
yıt altına alınması, kontrolü ve takibi şeklinde kendini göstermektedir. Di-
ğeri ise; vakfın yönetimi ile görevlendirilmiş kişi veya kişilerin vakfın varsa
vakfiyesi veya İslâm hukukunun konuya ilişkin genel hükümlerine göre
vakfı idareleridir. İslâm hukukçuları her iki şekilde de vakıfların idaresi ko-
nusunda titizlik göstermişlerdir. Bunun sonucu olarak vakfın idaresini yük-
lenen kişilerin görev ve sorumlulukları ve bu görevin ihmali halinde karşı-
laşılacak maddi-manevi sorumlulukları detaylı olarak belirtmişlerdir.¹⁷

Vakfın idaresinde başvurulacak kaynaklara bakıldığında; şayet vakfın
vakfiyesi varsa orada bulunan şartlara göre vakıf idare edilir. Vakfiyede bu-
lunan kaideler açıksa onlara uygun davranılır. Şartlarda açıklık olmayan
hallerde yorumlamaya gidilebilir. Yorumlamada vakfın amacı özellikle göz
önünde bulundurulur.¹⁸

2.1.2. Çeşitleri

Tarihi süreç içerisinde tarih ve fıkıh kitaplarında çok çeşitli vakıfların
bulunduğu ifade edilmektedir. Bu vakıflara ilişkin tasnifler yapılmıştır. Çe-
şitli bakış açılarına göre yapılan tasnifler farklılık göstermiştir.¹⁹

Vakıf mallarının mülkiyeti esas alınarak vakıflar, sahih ve gayri sahih
vakıflar diye ikili bir ayırımı tabi tutulmaktadır.

¹⁶ Ömer Hilmi Efendi, *age*, s. 25; Zuhayli, *age*, s. X, 7639-7652; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 237-260; Günay, *agmd*, XLII, 477; Yasin Yılmaz, Kanuni Vakfiyesi Süleymaniye Külliyesi, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara, 2008, s. 47-49.

¹⁷ Trablusi, *age*, s. 49-63; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marîfeti me'âni elfâzi'l-minhâc*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, yz., 1994, III, 552-556; Zuhayli, *age*, X, 7686-7694; Kübeysi, *age*, II, 148-158; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 301-344; Kazıcı, *age*, s. 185-186; Şeker, *age*, s. 149; Günay, *agmd*, XLII, 477.

¹⁸ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, IV, 345-352; Kazıcı, *age*, s. 198.

¹⁹ Çalışmada özellikle Osmanlı'nın son dönemlerinde vakıflarda yapılan tasniflere ağırlık verilecektir. Bu nedenle vakıf mallarının mülkiyeti, yararlanan, yararlanma ve idareleri dikkate alınarak yapılan sınıflamaya çalışmada yer verilecektir. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, IV, 302-308, 358-380; Şakir Berki, “*Türkiyede İmparatorluk ve Cumhuriyet Devrinde Vakıf Çeşitleri*” Vakıflar Dergisi, IX, 3-8; Günay, *agmd*, XLII, 477-478.

Sahih vakıflar, vakıf konusunu mülk arazi veya menkul malların teşkil ettiği vakıflardır. Genelde vakıf denilince akla gelen de bu vakıflardır.²⁰

Gayri sahih vakıflar, devlete ait arazinin kuru mülkiyeti devlette kalmak üzere gelirlerinin kamu otoritesi tarafından beytülmalde hakkı olan bir cihete tahsis edilmesidir. Bu çeşit vakıfta vakfedilen malda mülk olma özelliği bulunmadığı ve gerçek anlamda vakıf sayılmadığından bu şekildeki vakıflara gayri sahih vakıf denilmiştir. Bu vakıflara irsadi veya tahsisat ka-bilinden vakıf da denilmektedir.²¹

Vakıftan yararlananlar esas alınarak vakıflar sınıflandırıldığında; hayri ve zürri vakıflar karşımıza çıkmaktadır. Hayri vakıflar, yararlananları genel bir sınıflama ile belirlenen fakir, yolcu, öğrenci gibi kitleleri hedefleyen vakıflardır.²² Buna karşılık zürri vakıflar, zengin ve fakir ayırımı yapılmadan akrabalara yönelik yapılan vakıflardır. Bu vakıflara evlatlık veya ehli vakıf da denilmektedir.²³

Kendilerinden yararlanma açısından ele alındığında vakıflar; aynı ile yararlanan ve yararlanılmayan vakıflar olarak sınıflandırılmaktadırlar.

Aynı ile yararlanan vakıflar, vakfedilen malın aynından yararlanılmaktadır. Bu vakıflar müessesesât-ı hayriye, hayrat ve meberrat vakıfları isimleri de verilmektedir. Bunlar da kendi aralarında iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi mabet, kütüphane, misafirhane, kuyu, köprü, çeşme ve umumi mezarlık gibi vakıflardır. İkincisi; imaret, hastane, ve dulhane gibi sadece fakirlerin yararlandıkları vakıflardır.²⁴

Aynı ile yararlanılmayan vakıflar, kendilerinden doğrudan yararlanılmamakta ancak onların gelirlerinden yararlanılmaktadır. Bu vakıflarda verilen hizmetin sağlanması için ihtiyaç duyulan sermaye vakfın işletilmesi suretiyle elde edilen gelirden sağlanmaktadır. Bunlarda kendi aralarında çeşitli isimlerle anılarak sınıflamaya tabi tutulmaktadır. Vakıf, gelirden yararlanan arazi, bağ, bahçe ve maden ocağı gibi gayri menkuller ise bunlara “gelir getiren” anlamında “müstegallat” denilmektedir. Vakfedilmiş gayri menkul, üstü kapalı işhanı, çarşı veya ev gibi bir akar ise bu tür vakıflara “üzeri çatılı” anlamında “musakkafat” ismi verilmektedir. Bu vakıflar da

²⁰ Şakir Berki, *agmd*, IX, 3-4; Günay, *agmd*, XLII, 478.

²¹ Şakir Berki, *agm*, IX, 4; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 528-529; Ahmet Akgündüz, “İrsâdi Vakıf” *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 448-450; Günay, *agmd*, XLII, 478.

²² Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, IV, 302-304; Ali Himmet Berki, *Vakıflar*, İstanbul, 1946, s. 116-118; Günay, *agmd*, XLII, 478.

²³ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, IV, 358-370; Günay, *agmd*, XLII, 478.

²⁴ Ali Himmet Berki, *Vakıflar*, s. 116-117; Günay, *agmd*, XLII, 478.

kiraya verilme şekillerine göre kendi aralarında icare-i vahideli, icareteynli, mukataalı ve icare-i vahide-i kadimeli şeklinde dört gruba ayrılmıştır.²⁵

Vakıflar, idareleri dikkate alınarak sınıflamaya tabi tutulmaktadır. Bu kritere göre vakıflar; ikiye ayrılmaktadırlar. Bunlar; mazbut vakıflar ve gayri mazbut vakıflardır.

Mazbut vakıflar, mütevellisi kalmayan bir vakfın idaresinin devlet tarafından yapılması halinde bu vakfa mazbut vakıf denilmektedir. Ülkemizde mütevellisi olmayan vakfi, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün idare etmesi gibi.²⁶

Diğer vakıf çeşidi olan gayri mazbut vakıflar, kendi aralarında mülhak ve müstesna vakıflar olarak iki ana gruba ayrılmaktadır. Mülhak vakıflar, mütevellileri tarafından idare edilen ve Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından denetlenen vakıflardır.²⁷ Müstesna vakıflar ise mütevellileri tarafından idare edilmekle beraber Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün teftiş ve kontrolüne tabi olmayan vakıflardır. Bunlar “Eizze” ve “Guzat” vakıflarıdır. “Eizze” vakıfları; “Abdulkadiri Geylani”, “Hacı Bektaş Veli” ve “Hacı Bayram Veli” gibi ünlü din adamları tarafından yapılan vakıflardır. “Guzat” ise, ünlü gaziler tarafından yapılan vakıflardır.²⁸

Vakfın çeşitleri görüldükten sonra vakfın devri, değiştirilmesi ve kapatılması üzerinde durulmasında yarar vardır. Vakfın başka bir vakfa dönüştürülmesi tartışmalı bir konu olmakla beraber, vakıf konusu maldan yararlanılamaz veya vakıf gelirleri masraflarını karşılayamaz duruma gelirse, hakim kararı ile vakfın başka bir vakfa çevrilmesine imkan tanınmaktadır. Hanefiler bu görüştedir. Bu durumda şayet vakfın vakfiyesinde vakfın değiştirilmesine ilişkin şart/şartlar konulmuşsa bunlara uyulması gerekir. Şayet böyle bir şey yok ise bu durumdaki bir vakıf yargı kararı ile rayiç bedel üzerinden satılır. Bedeli ile imkanlar ölçüsünde başka bir vakıf kurulur.²⁹

2.2. VAKFİYE

Toplumda insanlar arasında çeşitli hukuki işlemler yapılmaktadır. Bu işlemler sözlü olduğu gibi yazılı da olabilmektedir. İnsanoğlunun unutkan

²⁵ Şakir Berki, *agm*, IX, 6-8; Günay, *agmd*, XLII, 478.

²⁶ Şakir Berki, *agm*, IX, 5-6.

²⁷ Şakir Berki, *agm*, IX, 4-5.

²⁸ Şakir Berki, *agm*, IX, 4-5.

²⁹ İbn Abidin, *age*, IV, 376; Bilmen, *age*, IV, 355-357; Kübeysî, *age*, II, 9-56; Zuhaylı, *age*, X, 7672-7682; Günay, *agmd*, XLII, 478.

bir yapısı bulunmaktadır. Yazıya dökülmüş muamelelerde unutmama olmazsa da ileride yırtılma, imha vb. nedenlerle kaybolma riski olabilir. İleride yapılan muameleyi ispat ve muamelede yer alan hususların hayata geçirilmesinde sıkıntı olmaması için devletlerin tüm hukuki işlemlerde olmasa bile önemli gördüğü işlemlerde konuya dahil oldukları görülmektedir. Devletin müdahil olduğu işlemlerden biri de vakıflardır. Devlet, vakıfların kurulması, idaresi, takibi gibi konularda müdahil olmuş ve bunları belli bir düzene koymaya çalışmıştır. Geçmişte de vakıfların kurulmasında; özellikle Osmanlı uygulamasında- bazı vakfiyelerin kadı sicillerinde yer alması ayrıca yetkili mercilerin mühürlerine ihtiyaç duyulması ve bunların yönetimi için idarelerin (nezaret) kurulması, devletin bu müessese ile ilgili işlemlere müdahil olduğunu açıkça göstermektedir. Özellikle vakfeden kişinin ölümünden sonra bu durum daha da önem kazanmaktadır. Çalışmada vakfiyenin tanımı ve özellikleri üzerinde durulacaktır.

2.2.1. Tanımı Muhtevası ve Önemi

Vakfiyelerle ilgili olarak Osmanlı döneminde yapılan tarifler üzerinde durulacaktır. Bu dönemde yapılan bazı tariflere göre vakfiye; “*vakfa dair vâkıfın takrir ve hakimin tescilini havi tanzim olunan hücceti şer’iyyedir.*” denilmektedir.³⁰ Bir diğer tarifte; “*Vakfa dair vâkıfın takrîr ve hakimin mürafaa ve hükmünü havi tanzim olunan hüccettir.*”³¹ Başka benzer bir tarifte; “*Vakfa dair vâkıfın takririni, şeraitini havi olan vesikadır ki hakimin tescilini havi olunca “vakfiye-i müseccelle” adını alır.*”³² Diğer bir tarifte; “*Vakfa dair “vâkıf”ın takrîr ve hakimin (Kadının) tescilini havi tanzim olunan “hüccet” hakkında kullanılan bir tabirdir.*”³³ denilmektedir. Bu tarifleri yapan yazarlar yakın dönemde yaşayan/yaşamış kişilerdir. Dolayısıyla bu tariflere kendi dönemlerinde yürürlükte olan hukuki düzenlemeleri de göz önünde bulundurularak yapılmış tarifler olarak bakmak gerekir. Çalışmaya konu vakfiye, Osmanlı Devletinin son dönemlerine ait olması nedeniyle vakfiyeye ilişkin yapılan bu tanımlar, vakfiyeyi anlamada önem arz etmektedir.

Bu dönemde kullanılan “hüccet” terimi ise; “*Hakim huzurunda ikrar ve takrir ve akit ve vasi tayini ve bir hususa izin verilmesi gibi hususlar hakkın-*

³⁰ Ömer Hilmi Efendi, *age*, s. 15; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 377-388.

³¹ Ali Himmet Berki, *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler*, İktisat Matbaacılık, Ankara, trz. s. 57.

³² Bilmen, *age*, IV, 287.

³³ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul 1983, III, 576.

*daki bir hükmü ihtiva etmeyen vesikalar hakkında kullanılan bir tabirdir.*³⁴ şeklinde tarif edilmektedir.

Bu durumda özellikle Osmanlı dönemi dikkate alınarak vakfiyenin, vakıf kurulurken kimin neyi vakfettiği, vakfedilen malın hangi hayır işlerinde kullanılacağını, ne şekilde yönetileceğini gösteren belge anlamına geldiği söylenebilir.³⁵

Osmanlıda vakfiyelerde nelerin yer alması gerektiği yani “muhtevası” üzerinden durulmuştur. Hatta kadınlara yardımcı olmak için örnek metinler hazırlanmıştır. Bu çerçevede vakfiyeler incelendiğinde; vakfiyenin başlangıcında Allah’a hamd vesenâ, Hz. Muhammed’ e salat ve selam getirilmekte daha sonra vakıf kurmanın ecir ve sevabına ilişkin ayet ve hadisler verilmektedir. Bazı vakfiyelerde vakfeden kişiye dua edilmektedir. Vakfiyenin giriş bölümünü teşkil eden bu kısımda ağdalı bir dil kullanılmaktadır. Daha sonra vakfedilen mallara yer verilerek bunların isimleri, buldukları yerler verilmekte, bunların gelirlerinin sarf yerleri belirlenerek, vakfın nasıl ve kim/kimler tarafından idare olunacağı açıklanmaktadır. Vakfın sıhhat ve lüzumuna ilişkin hakimın hükmüne yer verilmekte ve vakfedenin koyduğu şartlara aykırı davranışlara karşı manevi müeyyide zikredilmekte ve sonuna tarih düşülmektedir. Vakfiyenin üst tarafında hakimın mührü yer almaktadır. Bu şekildeki vakfiyeler, özellikle vakıflarla ilgili idarenin yer aldığı Osmanlı Devleti’nde görülmektedir.³⁶

Vakıfların varlıklarını sürdürmesi, idaresi ve sona ermesi açısından vakfiyenin önemi büyüktür. Çünkü, vakfın amaçlarını gerçekleştirebilmesi için takip edilecek yolları vakfiye göstermektedir. Bir vakfa ilişkin vakfiyenin bulunması özellikle vakfedenin vefatından sonra daha da önem kazanmaktadır. Vakıf idare edilirken öncelikle vakfiyede belirtilen şartlara uyulması gerekmektedir. Buna rağmen vakfedenin vakfiyede koyduğu tüm şartların geçerli olduğu sonucu da buradan çıkarılmamalıdır. Öncelikle burada şunu vurgulamak gerekir ki sahih bir vakfın vakfiyesinde kurucusu tarafından belirtilen şartlar, İslâm hukukuna aykırı olmadıkça, uyulması gerekir. İslâm hukukuna aykırı şartlara uyulması istenilemez.³⁷

³⁴ Pakalın, *age*, I, 865.

³⁵ Osman Gazi Özgüdenli, “*Vakfiye*”, *DİA*, İstanbul 2012, XLII, 465-466.

³⁶ Kazıcı, *age*, s. 187-189; Özgüdenli, “*agmd*”, *DİA*, İstanbul, 2012, XLII, 465-466, Hasan Yüksel, “*Vakfiye*”, *DİA*, XLII, 467-469; Yasin Yılmaz, *Kanunî Vakfiyesi Süleymaniye Külliyesi*, VGM, Ankara, 2008, s. 37-75, 367-583; İbrahim Ateş, *Kanunî Sultan Süleyman’ın Su Vakfiyesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, No: 851, Ankara, 1981; s. 9-19 ve ekinde vakfiye metni; Vakıflar Genel Müdürlüğü Web Sayfası, <http://www.vgm.gov.tr/icerikdetay.aspx?Id=150>.

³⁷ Bilmen, *Hukukî İslâmiyye*, IV/345-352; Ali Himmət Berki, *Vakıflar*, I, 83; Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 266-272.

3. ÜMMÜHÂNÎ HANIMVAKFİYESİNİN İNCELENMESİ

Yukarıda vakfiye ile ilgili olarak verilen bilgiler ışığında çalışma konusu Malatya İli 5 No'luŞer'iyye Sicili Defteri sayfa 3-4 Belge 7 de bulunan ÜmmühânîHanım'a ait vakfiye incelendiğinde; 15 Muharrem 1295 (19 Ocak 1878) günlü kararlar vakfın sıhhat ve lüzumuna karar verilen bir vakfiye olduğu ve vakfiye kurallarına uygun olarak yazıldığı görülmektedir. Bu bölümdeÜmmühânî Hanım'a ait vakfiye muhtevası da dikkate alınarak incelenecektir.

3.1. Vakfeden

Hacı Abdizâde Mahallesi'ndenMehmed Ağa'nın oğlu Hacı Ahmed Ağa'nın kızı Ümmühanî Hanım.

3.2. Vakfedenin Vekili

Vakfiyeden vakfedenin bizzat mahkemeye gitmediği vekili aracılığı ile mahkemede temsil edildiği anlaşılmaktadır. Vekili ise Osman Paşa'nın oğlu Hüseyin Ağa'nın oğlu, vakfedenin büyük oğlu Hacı Ahmet olduğu belirtilmektedir.

3.2.1 Vakfedenin Vekiline Şahitlik Edenler

Günümüzde olduğu gibi noter vasıtasıyla verilen vekaletname olmadığı için mahkeme huzurunda vakfedenin vekili olan kişinin vekilliğine iki şahit getirilmektedir. Bu şahitlerden biri, HacıAbdizâde Mahallesinden İbrahim oğlu Ömer oğlu Hacı Abdurrahman diğerinin ise yine aynı mahalleden Osman oğlu Yusuf oğlu Kasım Ağa olduğu yer almaktadır.

3.3. Vakfedilen Mallar

Malatya'da Sultan Çarşısı'nda Yeni Arsa denilen yerde sınırları komşu mülkleri ve vakfedene ait dükkanlardan bahisle belirtilmiş Ümmühânî Hanım'a ait dört adet mülk dükkan.

3.4. Vakfa Atanan Müteveli

Vakfiyelerde vakfın idaresini üstlenecek kişinin belirtilmesi önemlidir. Burada Abdullah Efendi'nin oğlu Vaizzâde Ahmet Efendi'nin müteveli olarak vakfa atandığı belirtilmektedir.

3.4.1. Vakıf Yönetiminin Devamı

Vakfiyede müteveli atanmasından sonra vakfın yönetiminin nasıl yapılacağına dair bilgiler verilmiştir. Buna göre; önce Vaizzâde Ahmet Efendi vakfa müteveli olacaktır. Onun vefatından sonra vakfeden Ümmihani'nin erkek çocuklarının en uygunu (aslahı), o da vefat ederse biraderzâdesi Sadık Bey, o da vefat ederse vakfedenin kızları arasında aslahına vakfın yönetimi geçeceği belirtilmiştir. Bu şekilde gelecek kuşaklarda yönetimin nasıl sürdürüleceği açığa kavuşturulmuştur.

3.5. Vakıf Gelirlerinin Sarf Yerleri (Tevcihiyet)

Vakfiyede vakıf gelirlerinin nerelere harcanacağına yer verilmiştir. Buna göre; Hacı Abdizâde Hacı Ahmet Bey Camii cihetlerine vakf edilmiştir. Bu cihetlerin oranları aşağıya çıkarılmıştır.

- a) İmamlık için gelirin 1/5
- b) Hatiplik için gelirin 1/8
- c) Çocuk muallimliği için 1/8
- d) Vaizlik için 1/8
- e) Müezzine, feraşet ve keşy 1/10
- f) Sabah namazından önce ve Ramazan ayında ikindi namazından sonra Kur'an-ı Kerim' in okunması için 1/10
- g) Caminin tamir ve bakımı, mum ve hasır alımı için 1/8
- h) Vakfın yönetimi için 1/4 hisse verilecektir.

Vakfiyenin bu kısmında o dönemde camilerde görevli kişilerin ve bunların görevlerine dair bilgiler bulunmaktadır. İmamlık, hatiplik, çocuk öğreticiliği, vaizlik, müezzinlik gibi görevlerin olduğu görülmektedir. Bu görevlere vakıf gelirlerinden pay verildiği gibi Kur'an-ı Kerim okunması, caminin tamir, bakım ve günlük ihtiyaçlarının karşılanması ve müteveliye de pay verilmiştir.

3.6. Mahkemeye Müracaat Nedeni

Vakfiye metninden anlaşıldığına göre, İmam Azam Ebu Hanife'ye göre gayrimenkul vakfında vakfedenin bu tasarrufundan geri dönmesinin mümkün olması nedeniyle İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed' in görüşlerine göre vakfın sahih ve lazım hale getirilmesi için mahkeme kararına ihtiyaç duyulmuştur.

3.7. Karar ve Tarihi

Mahkeme, İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed' in görüşlerini dikkate alarak 15 Muharrem 1295 (19 Ocak 1878) günlü vakfın sahih ve lüzumu yönünde verdiği kararlarla vakıf kurulmuştur.

4. Vakfiyenin Transkripsiyonu

Malatya İli 5 No'lu Şer'iyeye Sicili Defteri sayfa 3-4 Belge 7 de bulunan Ümmühânî Hanım'a ait vakfiyenin transkripsiyonu aşağıya çıkarılmıştır.

S. 3/B. 7

1. Hamd-ı bi-sipâr ve senâibi-bu'd ve şümârol Vâkıf-ı serâir-i alem ve Raz-dân-ı kulüb-ı beni adem kâr fermây-ı kalemrev-i tekvîn-i mebd'e-i semavât u zemin bahşâyende-i

2. hazâyin-i cûd-ı Cenâb-ı Vacibu'l-Vucûd Hazretlerinin melce-i kâinât ve melâz-ı kaffe-i mevcûdât olan dergah-ı azimet penâhına râfî'

3. olunur ki mebnâ-yı serây-ı bülend-i eyvân-ı asumân ve bedî'-i hurdfirib-i kevnî ve mekânı ber-muktezâyı hikmet-i ezeliye resm-i acib üzere bina ve hikmet-i

4. nümûn-ı ademi "*lekad halakna'l-insane fi ahseni takvîm*"³⁸ nazm-ı kerim-i amîmi't-tekrîmi üzere ketm ve 'ademden ibdâ' ve inşa eyledi

5. ve cevâhir-i tabında salat ve selam ve ferâid-i tahiyât-ı ebed peyvend-i saadet-i irsâm-ı Sultan-ı serîr "*lev lâke illet-i gaiyyet-i icâd-ı eflâk*"³⁹

6. şeref bahşây-ı evreng-i saadet ferman-ı fermâyı iklim-i şefaât efdal-ı enbiya ve rusul hâdiy-i eşrefterîn-i sübül-ü Muhammedu'l-Mustafa aleyhi ve ala

7. alihi ve ashabihi kelmelü't-tahâyâ Hazretlerinin metâf-ı kudsiyân ve malişgâh-ı kerv-i beyân olan Ravza-ı Mutahharalarına ibşâr ve nişâr olunur ki

8. saadetmendân erbâb-ı hayr ve salâh "*fe men ya'mel miskale zerretin hayran yerahu*"⁴⁰ mazmûn-ı icâz-ı nümûnu üzere zebr-i livây-ı merhamet iltivâlarında asûdenişîn

9. zilâl-ı inâyetve aşûfte-ihâlât-ı cerâyîm-i a'mâl "*yevmetüblâs-serâirdeki*"⁴¹ temyiz-i zamâir-ierbâb-ı sağâir ve kebâir oluna destbürdkâr-ı

³⁸ Tin, 95/4.

³⁹ Ali b. Sultan el-Herevi, *el-Masnû'*, Riyad, 1404, I/150; İsmail b. Muhammed el-Aclûni, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut, 1405, II, 214.

⁴⁰ Zilzal, 99/7.

⁴¹ Tark, 86/9.

10. fermeyân-ı duzahdan penâh-ı ârende-i kehfi'l-emân şefaât olurlar. Emmâba'd bu saray-ı senc-i bi-vefâ ve ribât-ı köhne eyvan-ı müstecel-i

11. 'l-bekâ "elâ küllü şeyin mâ halâ'llahu bâtilün" mefhumu üzere ma'ber-i fenânişinenrenc u 'anâ olub mânend-i dayf-i râhil karin-i irtihal "ve küllü

12. na'îmin el-imhâletuhu zâilün" müeddasınca nimet çendrûze-i dünya misal-ı sayf-ı zâil-i rehin izmihlâl olmağla mizân-ı savâb endişe (dünya)

13. cây-ı dernek ve arâm olmayub fi'l-hakika bu arsa-ı bihîn-i dünya geşzâr ider akabı olduğuna binaen Medine-i Malatya mahallâtından Hacı Abdizâde Mahallesi

14. sakinelere zâtı tarifi şer'î muarrefe olan Ümmühani Hanım binti Hacı Ahmed Ağa ibn Mehmed Ağa nâm hatun tarafından ber-vech-i âti

15. vakfî takrire vekil olduğu her biri zâtımezbûreyiârifân mahalle-i mezbûre ahalisinden Hacı Abdurrahman Efendi ibn Ömer ibn İbrahim ve Kasım Ağa ibn

16. Yusuf ibn Osman nâm kimesneler şehadetleriyle sabit ve sübût-ı vekaletine hükm-i şer'î lahik olan sadr-ı

17. kebîr oğlu Hacı Ahmed ibn Hüseyin Ağa bin Osman Paşa meclis-i şer'î şerif-i enverde müvekkilesi mezbûrenin zikri âti vakfına li-eclî'tescil

18. ve'l-itmâm emri't-tekmîl mütevellî nasb ve tayin eylediği mahalle-i mezbûre ahalisinden Vaizzâde Ahmed Efendi ibn Abdullah Efendi mahzarında bi'l-vekalet ikrâr-ı

19. sahih ve itirâf-ı sarîh-i mer'î idüb vakf-ı âti'l-beyânın südürüne degin müvekkile-i mezbûrenin bi'l-irsiş-şer' yedinde

20. müstakilen mülk ve hakkı olub Sûk-ı Sultanide Yeni Arsa dimekle maruf arsada kâin bir taraftan Ağ Bekirzâde Bekir Efendi

21. ibn Mehmed Efendi dükkanı ve bir taraftan Ahmed Turan'ın pınarının vakıf dükkanı ve bir taraftan arsa ve taraf-ı râbî'î tarik-i amm ile mahdûd bir bâb

22. mülk dükkanı ve yine mahal-ı mezkûrda kâin bir taraftan Hacı Abdizâdebağçesi ve iki tarafından müvekkilem mezbûre dükkanı ve bir taraftan mezkûr

23. arsa ile mahdûd bir bab mülk dükkanı ve yine mahal-ı mezkûrda kâin bir taraftan Sadık Beg dükkanı ve bir taraftan Eddür? dükkanı ve bir taraftan Hacı

24. Abdizâdebağçesi ve taraf-ı râbî'î mezkûr arsa ile mahdûd ve kezâlik bir bab mülk dükkanı ve yine mahal-ı mezkûrda

25. kâin bir taraftan

26. Karakaşzâde Mustafa Efendi dükkanı ve bir taraftan Gazi Sinan Paşa Camii ve bir taraftan mûmâ ileyh Sadık Beg dükkanı ve taraf-ı râbî'î mezkûr

27. arsa ile mahdûd cem'an dört bab mülk dükkanlarını mülkünden ih-rac iderek mahalle-i mezkûrede vaki' müceddeden kendü elimden bina

28. ve inşasına muvaffak olduğum Hacı Abdizâde Hacı Ahmed Beg Camii dimekle marûf camii şerifin âti'z-zikr cihetlerine vakf-ı sahîh-i

29. müeyyed ve hasbi sarîh-i muhalled ile vakf ve habs idüb şöyle şart ve tayin eylediği dükkanı mahdûdîn-i mezkûrine müteveli marifetile

30. icareye virülüb hasıl-ı icaresinden sümünü hisse cami'-i mezkûrun imamet ve nisf-ı sümünü hisse-i hitabet ve nisf-ı sümünü hisse-i

31. muallimi's-sibyân ve nisf-ı sümünü hisse-i vaiziyet ve öşr hisse-i mü-ezzin ve ferâşiyet ve nev'-i keşy ve kezâliköşr hisse kıraat-ı Kur'an kable's-salâti

32. 's-subh fi cemî'l-eyyâm ve ba'de'l-asr fi Ramazan-ı Şerif ve öşr ve nisf-ı sümünü hisse tamir ve termîm ve şem'-i revgan ve hasır bahaları ci-hetlerine

33. ve rub'-ı hisse dâhî tevliyet cihetine virile deyüb cihetîn-i mezkûrine dâhî erbâb ve istihkaklarına marifetimle ihale ve hizmet-i

34. mezkûrelerinde tekâsül ideni dâhî müteveli tarafından azl ve nasb oluna deyû vakf-ı mezkûrun

35. tevliyeti libası canı lâbis olduğum müddetce bana ve bi-emrillahi Te'âlâ vefat

S. 4/B. 7 dev.

36. eylediğimden sonra evlad-ı evlad-ı evlad-ı zükûrlarının ve kezâlik aslahına batnen ba'de batnin ma'za'llahu Te'âlâ inkirazda biraderzâdesi Sa-dık Beg'in nefesine ma'za'llahu Te'âlâ (inkirazında)

37. evlâd-ı inâsının aslahı müteveli olalar ve tebdil ve tagayyürü ve mü-takarrır olmuş deyû dekâkîn-i mahdûdîn-i mezkûrünü fâriğan aniş-şevâğil

38. müteveli mezbûra teslim olduğu sâir müteveliyân-ı evkâf gibi ber-heten mine'z-zaman tasarruf eyleye deyû vakf eyleyise de İmam-ı

39. Azam ve Hümâm-ı Efhâm Ebu Hanife Numan ibn Sabit Hazretle-rinin indinde akarın vakfiyetine mesâğ-ı şer'î buyurmadıklarını müvekkil-em

40. mezbûre müstemî'a olub vakfından rücû' ve tekrar taht-ı mülküne idhal ider olmağla dekâkin-i mahdûdin-i mezkûrinden keff-i

41. yelde müvekkilem mezbûreye bi'l-izafe mahallerinde tarafıma teslim eylemesi bi'l-vekale matlubumdur didikde müteveli-yi mezbûr cevaba tasaddi

42. idüb gerçi hal-ı bast olunan minval-ı meşrûh üzere olduğu cay-ı işkâl değıldir lâkin Arif-i Hamdanî

43. Ebu Yusuf eş-Şehir bi'l-İmami İsnânî Hazretleri katında vâkıf mücerred "vakaftü" dimekle ve İmam Muhammed bin Hasan Şeybânî

44. Hazretleri katında teslim ila'l-müteveli olmağla vakf-ı mezkûr sahih ve lazım oldu deyû red ve teslimden imtina ile

45. hâkim-i mevki'-i sadr-ı kitab tûbâ lehû ve hüsn-ü meâb efendi hazretleri huzûrunda müterâfî'ân ve her biri fasl ve hasma tâlibân olduklarında

46. hâkim-i mûmaileyh esbağa'llahu Te'âlâ ni'mehu aleyhi hazretleri dahî tarafeynin edillesine nazar ve mübettil-i hayr olmakdan hazer idüb âlimen

47. bi'l-hilâfi'l-cârî ve beyne'l-eimmeti'l-eslâf vakf-ı mezkûrun sıhhat ve lüzumuna hükm itmeğın min ba'd vakf-ı mezkûr sahih ve lazım

48. oldu. "Fe-men beddelehu ba'de mâsemi'ahu fe-inne mâ ismuhu ala'llezine yübeddilühühü İnnellahe Semî'un Alîm."⁴² ve ecrü'l-vâkıf

49. bihi 'ale'l-Hayyi'l-Cevâdi'l-Kerîm Fi 15 Muharrem sene 1295. Numro/8.

50. vefat eylediğinde evlad-ı evlad-ı zükûrunun kezâlik aslahına anlar dâhî ma'za'llahu Te'âlâ inkiraz bulduğı halde.

5. SONUÇ

Vakıfların Müslüman toplumda ortaya çıkışından itibaren benimsendiği ve toplumun ihtiyaçlarını karşılamada önemli görevler üstlendiği görülmüştür. Öyleki tarihi süreç içerisinde neredeyse toplumda ihtiyaç duyulan, eksikliği görülen hemen her konudavakıflar kurulmuştur. Vakıfların amaçlarında çeşitlilik olduğu gibi bunları kuran kişilerde de bunu görmekteyiz. Toplumun sadece zenginleri değil, aynı zamanda toplumun her katmanından kişilerin hayırda yarışma gayreti içerisinde olduğu gözlemlenmektedir.

⁴² Bakara, 2/181.

Müslüman toplumun çeşitli gayretleri sonucu kurulan buvakıfların zamanla kontrolü ve idaresi önemli bir konu teşkil etmiştir. Bu nedenle İslâm dinin ortaya çıkışından itibaren kurulan devletlerde vakıfların idaresi üzerinde durulmuş, bunların kayıt altında tutulmasına gayret edilmiştir. Vakfiyenin ait olduğu dönem açısından bakıldığında, Osmanlı devletinde de bu konuya önem verildiği görülmektedir.

Çalışmaya konu vakfiye, Osmanlı devletinin son dönemlerinde mahkemede tutulan defterde yer alan bir vakfiyedir. Bu vakfiyenin özelliklerinden biri, diğer Osmanlı dönemi kadı defterlerinde bulunan vakfiyelerinde görülen farazi dava sonucu vakfın sahih ve lüzumuna karar verilmesi, diğeri ise bu vakfiyenin bir bayana ait olmasıdır. Genelde Osmanlı sultanlarının anne, eş veya kızları tarafından yapılan vakıfların vakfiyelerine tanık olmaktaız. Fakat çalışmakta olduğumuz bu vakfiye göstermektedir ki Osmanlı döneminde diğer kadınların da sosyal hayat içinde rol oynadıkları ve toplumun ihtiyaçlarını gidermek için gayret ettikleri görülmektedir.

Vakfiyenin cihetleri gözden geçirildiğinde o dönemin yaşayışı hakkında bazı fikirler edinmek mümkündür. Vakfiyede cami, cami görevlileri, camide hizmetlerin görülmesi ve çocukların eğitim ve öğretimi için tahsisat yapıldığı görülmektedir. Bir bayanın o dönemde mülkiyet sahibi olup kendisine ait dört adet mülk dükkanını vakfetmesi önemlidir. Bu durum Anadolu’ da bayanların toplumun ihtiyaçlarına uzak kalmadıklarını göstermektedir. Bir vakfiye ile genelleme yapmak mümkün değilse de varlığını bildiğimiz diğer vakfiyeler nedeniyle bunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Malatya ili Kadı defterlerinde görülen bu vakfiye ve gün yüzüne çıkarılacak diğer vakfiyeler üzerinde yapılacak çalışmalar, geçmiş dönemde toplumun yaşayışı, inancı, eğilimleri, ilgi alanları, dini yönelişleri ve toplumsal sorunlara yaklaşımları gibi konularda önemli bilgiler vereceği düşünülebilir. Ayrıca hukuk tarihi, özellikle vakıf hukuku, iktisat tarihi alanında yapılacak çalışmalara önemli malzemeler verebilir. O dönemin toplumsal yaşantısına ilişkin ciddi bilgiler edinilebilir.

KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ*, Beyrut, 1405.

Akgündüz, Ahmed, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, 3. bs. İstanbul 2013.

_____, “İrsâdî Vakıf” *DİA*, İstanbul 2000.

- Ateş, İbrahim, *Kanunî Sultan Süleyman'ın Su Vakfiyesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., No: 851, Ankara 1981;
- Berki, Ali Himmet, *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler*, İkbal Matbaacılık, Ankara trz.
- _____, *Vakıflar*, İstanbul, 1946, s. 116-118;
- Berki, Şakir “*Türkiyede İmparatorluk ve Cumhuriyet Devrinde Vakıf Çeşitleri*” Vakıflar Dergisi, IX, PYS Tıpkı basım, Ankara, 2006
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, trz.
- Büceyramî, Süleyman b. Muhammed, *Hâşiyetü'l-Büceyramî alâ şerhi'l-Minhâc*, I-IV, yrz., 1950.
- Gel, Mehmet, “*Kanuni'nin Para Vakfı Yasağını Kaldıran 1548 tarihli “Hükm-i Şerif”inin Yeni Bir Nüshası*”, Akademik Bakış, C.4, sayı, 7, Kış, Ankara, 2010.
- Günay, Hacı Mehmet “*Vakıf*”, *DİA*, XLII, 475-479, İstanbul 2012.
- Herevî, Ali b. Sultan, *el-Masnû'*, Riyad 1404.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Hâşiyetü reddi'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr şerhu tenviri'l-ebâr*, I-VIII, Beyrut 2000.
- İbnKudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudame, *el-Muğni*, (Şemsuddin İbn Kudame, eş-Şerhu'l-Kebîr ile beraber); I-IX, Riyad 1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, I-XV, Beyrut 1968.
- İbnü'l-Hümmam, Kemaleddin Muhammed b. Abdulvahid, *Fethu'l-Kadir Ta'lik ala kitabi'l-hidayeli'l-Merğinanî*, I-XXIV, yrz., trz.
- Kazıcı, Ziya, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan yay., İstanbul 1991.
- Kübeysî, Muhammed b. Abid, *Ahkâmü'l-vakf fiş-şer'ati'l-İslâmiyye*, Bağdad 1977.
- Malatya İli 5 No'lu Şer'iyeye Sicili Defteri
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr*, Çağrı Yay., İstanbul 1987.
- Ömer Hilmi Efendi, *İthâfu'l-ahlâf fi ahkâm'l-evkâf*, İkbal Matbaacılık, Ankara 1977.
- Özcan, Tahsin, *Osmanlı Para Vakıfları*, TTK yay. Ankara 2003.
- Özgüdenli, Osman Gazi “*Vakfiye*”, *DİA*, XLII, 465-466, İstanbul 2012.
- Pakalın, Mehmet Zeki *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, MEB Yay., İstanbul 1983.

- Râzî, Zeynuddin Muhammed b. Ebi Bekr, *Muhtâru's-sihâh*, Beyrut 1415/1995.
- Sâvî, Ahmed, *Belâğatu's-salik li-ekrâbi'l-mesâlik*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, I-IV, Beyrut 1995.
- Serahsi, Şemsuddin Ebu Bekr Muhammed b. Ebi Sehl, *el-Mebsût*, XXX, Beyrut 1986.
- Şeker, Mehmet, *İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, DİB yay., Ankara 2003.
- Şirbinî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc*, I-VI, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, yrz., 1994.
- Trablusî, Burhanuddin İbrahim b. Musa *el-İs'af fî ahkâmi'l-evkâf*, Mısır 1902.
- vgm.gov.tr/icerikdetay.aspx?Id=150.
- Yediyıldız, Bahaddin, “*Vakıf*”, İslâm Ansiklopedisi, *MEB*, XIII, 153-172, İstanbul, 1986.
- _____, “*Vakıf*”, İslâm Ansiklopedisi, *DİA*, XLII, 479-486, İstanbul, 2002.
- Yılmaz, Yasin, *Kanuni Vakfiyesi Süleymaniye Külliyesi*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., Ankara 2008.
- Yüksel, Hasan “*Vakfiye*”, *DİA*, XLII, 467-469, İstanbul 2002.
- Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuh*, I-X, Daru'l-fıkr, Dımaşk 1984.

Tarihsel Açıdan Din-Felsefe İlişkisi*

ALİ ABDÜLMU'Tİ MUHAMMED

ÇEVİREN: TAMER YILDIRIM

YRD. DOÇ. DR. SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ.

Eski olsun yeni olsun milletlerden (ümme) hiçbir millet, devletlerden hiçbir devlet semavî dinlerin varlığından önce veya sonra dinden uzak olmamıştır. Bu manada ilkel insanlar taş, güneş... v.s. şeylere tapmalarına rağmen bir anlamda dindar idiler. Şüphesiz din, öyle veya böyle, kendisine ibadet edilen ve kurban kesilen, kendisi için ayinler yapılan mukaddes bir şey olması gerekli olan âbidin ve ma'bûdun varlığını gerektirir.

İnsanlık semavî dinler merhalesine ulaşmadan önce değişik aşamalar geçirmiştir: eşyaya ve tabiat güçlerine ibadet (animizm), çoktanrıcılık (pöliteizm), Ahenaton² döneminde başlayan tektanrıcılık (monoteizm) ve diğerleri...

Yirmi asırdır din ve bilim arasında değil, dinle felsefe arasında bir çatışma vardır, çünkü bilim felsefeden henüz ayrılmamıştı, bu ayrılmanın tarihi çok yeni olup 17. asırdan eskiye gitmez, fakat bilim tamamlanıp, metodo-

* Ali Abdülmü'ti Muhammed, *Mukaddemat fi'l-Felsefe*, (Beyrut: Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985) adlı eserin 291-299. sayfalarının çevirisidir.

² Ahenaton: Mısırda 18. sülaleden VI. Amenofis'in (M. Ö. 1379-62) adıdır. Tektanrıci Aton dininin kurucusudur. Önceleri ailesi gibi Amenofis (Amon'un hoşnut olduğu) adını kullanırken, daha sonra bunu bırakarak kurmuş olduğu dine uygun olarak Ahenaton (Aton'un hizmetkârı) adını aldı. M. Ö. 1372'de yeni tektanrıci dinini resmi olarak ilan ederek açıkladı (ç. n.).

lojisi netleşince olabildiğince bu çatışma dairesine girmiştir. Şimdi tarihî bir bakış açısıyla çeşitli asırlarda din ile felsefe arasında olmuş ve süregelen ilişkinin yapısını ele alacağız.

1- Yunan Filozoflarında Din ve Felsefe:

M. Ö. 6. asırda filozof Thales'le başlayan Yunan Felsefesi ile dinin ilişkisi çift yönlü bir ilişkidir, bir yönden akıllı esas alan felsefe, din ile çetin bir çatışmaya girmiş, diğer yandan da bu felsefenin kendisinin bazı yönleri dinden doğmuştur.

Eski Yunanda din adamlarından oluşan, zorunlu temel inanç esaslarını yaymaya çalışan bir kurul yoktu, dinin kendisi mitolojiyle karışık, hurafelerle dolu, her türlü metafizikle iç içeydi. Yunan filozofu dinle oynamaya/alay etmeye, Tanrı'ya insan sıfatlarını atfetmeye başladı. Felsefe dini inkâr eder konuma geldi. Ksanophanes: İnsanlar tanrıları yarattılar, çünkü onlarda gerçek şekillerini, duygularını ve dillerini aramaktalar, eğer inekler resim yapmayı bilseydi tanrılarını inek suretinde yaparlardı. Homeros ve Hesiodos: İnsanlar arasındaki günah ve utanç verici olan her şeyi tanrılara atfettiler. Anaksagoras: Yıldızlar tanrı değildir, fakat onlar bizzat yeryüzündeki taşlar gibi yanan cisimlerdir diye açıkladı. Bazı Sofistler aynı tanrılarla alay ediyorlardı. Protagoras: Ben tanrılar var mı yok mu diye araştırma ihtiyacı hissetmiyorum, birçok sebep beni bundan alıkoyuyor, en önemlileri de ömrün kısa oluşu ve meselenin gizemli oluşudur, diyordu.

Bu şekliyle felsefe alaycı, aşkın dini inançlarla vakit harcamayan bir şekilde ilerleme kaydetti. Bu ilerleme gerçekte insanın akıl ve zekâsının ilerlemesinden başka bir şey değildir. Gerçekte Yunan filozofları akıllı yüceltmek ve dayanaklarını sağlamlaştırmak için çok gayret sarf ettiler ve onu insanın ve bütün kâinatın başlangıcı kabul etmek için uğraştılar. Onu her zikrettiklerinde sanki bu ilahi sığata layıkmiş gibi bir görünüm ortaya çıktı. Mesela Aristoteles şöyle diyor: Tabiat bütünüyle akla bağlıdır fakat onun derecesine ulaşmaktan acizdir. Bizzat düşüncenin varlığı bu mükemmel akıllı (aklı-kâmil) ispat ettiğinde onu Tanrı diye isimlendirmiştir. Akıl öteden beri gelen dine sırt çevirdiğinde, bu bizzat tabiatı bilmek üzerine daha sağlam, daha doğru bir din oluşturmak içindir.

Bununla beraber Tanrı, soyut olarak veya bir delilden çıkarılarak sadece akıl değildir... O, tabiatın başıdır her şeye hükmeden kraldır, o gerçekten Zeus ismine layıktır. Bununla ilgili olarak Stoacı düşünür Klyanetes, Zeus'a hitaben şöyle diyor: "Gökyüzünde dönen bütün varlık sen nereye döndü-

rüyorsan oraya doğru hareket ediyor, yıldırımları tuttuğun elin küçük büyük her şeyi külli akla boyun eğdirmektedir, sen olmadan hiçbir yerde bir şey tam olmaz, tek sayıyı çift yapan sensin, birbirine farklı şeyler arasında uyum yaratan sensin, bir bakışınla öfke sevgiye döner, bulutların arkasından gök gürültüsüne emir veren ey tanrı, insanları bu helak edici cahilliklerinden kurtar, nefislerini kaplayan perdeleri kaldır, ey tanrı, her şeye adaletle hükmetmemizi sağlayan anlayıştan (akıldan) bir pay ver onlara ki, bizi şereflendirdiğin gibi seni şereflendirelim, sabah-akşam sonlu olan insanların elleriyle işaretlerini (ayetlerini) yüceltelim, çünkü en büyük nimet insanların ve tanrıların külli kanun sayesinde ezeli tesbihte bulunmasıdır”.

Bu metin hiç şüphe yok ki kâinatın bütün parçalarını birbirine bağlayan ilişkiyi güçlü bir şekilde hissetmeyi içerir ve kâinatı ortak nefse boyun eğen tek bir vücut haline getirir, akıl ki, gerçek tanrıdır, insanın elinin altından uzak değildir, fakat onda (akıl) ortak olur. Buradan dinlerin insancıl olduğunu ve bundan dolayı da saygıyı hak ettiklerini düşünüyoruz.

Son tahlil gerçekten Stoacılar dayanır, onlara göre akıl nefisteki en yüce parçadır, eşyanın tamamının başlangıcı ve gayesidir. Her ne kadar tanrıları insan seviyesine indiren mitolojiler, hurafeler ve dini törenler sadece değersiz görülmeyi hak ediyorsa da içlerinde bazı hakikatler ve sembolik mecazlar içermektedirler, mesela Zeus bütün eşyayı birbirine bağlayan tanrının suretidir, her şeyde hazır, her mekân ve zamanda hükmü geçerlidir, ikincil(ikinci plandaki) tanrılara gelince unsurların çokluğunda ve farklılığında, yerin bitirdiğinde ve büyük adamlarda ve insanlara karşı erdemli olanlarda ortaya çıktığı gibi, bunlar da ilahi güçlerin sembolleridir. Zeus'un bizzat kendisi bazen Hermes bazen Dionysus bazen de Herkül olmaktadır bu da onun zatına baktığımız yönle alakalıdır: Herkül onun gücüdür, Hermes onun hikmetidir v.s. Stoacılar bu yolda en son noktaya kadar gittiler hatta sembolik yorumlarla (te'vil) ilgili hayalleri bütün sınırları aştı, bu da insanların inançlarından dinî fiiller ve ibadetlerinden kurtarabildiklerini kurtarmayı kendilerine görev bilmelerindedir.

Yeni Plâtonculuk Yunan felsefi düşüncesinin en büyük son tezahürüdür, (Yeni Plâtonculuk) aklın özüne bakmış ve sonsuz birle ilgili düşüncesinde bizzat aklın üstüne çıkabileceğini düşünmüştür, fakat tanrılığın eşyadan, yaşamdan, bizzat düşünceden daha üste her çıkardığında, varlıkların yüce şekilleriyle düşük şekilleri arasında bulunan aracı varlıklardan bir merdiven yapması gerektiğini görmüştür. Bu araçlar, halk dininin ve yüce ilaha yükseltmek için bize elini uzatan ilahlar inancıdır. Böylece Platon, akıl aç-

sından dinin hurafe, gelenek, putlara tapınma, ibadet, kurban ve sihir gibi bütün hurafelerine müsamaha gösterir. Bunların hepsi de somutla soyut arasında aracı simgelerdir. Benzeri olmayan, maddeden uzak cevhere bizi yönlendirmekte fonksiyonlarını icra ederler.

2- Ortaçağ ve Rönesans'ta din ve felsefe

Gökten inen ilk semavî din Yahudi dinidir ve felsefenin Yahudi diniyle ilişkisinin en iyi temsilcisi '*Dini Meselelerin Sembolik Tevil Metodu*' adlı kitabın sahibi Philon'dur. Philon kendi dinî kurallarına bağlı idi, fakat onun felsefe yapmadaki hedefi Tevrat'taki felsefenin Yunanlardaki felsefeden daha kutsal ve daha üstün olduğunu göstermektir. Aynı zamanda bazı Yunan düşünceleriyle Tevrat'taki felsefeyi yakınlaştırmaya çalışmıştır. O dinle felsefenin arasını ayırmaz, fakat dini temel kabul edip onu felsefeyle açıklar. Bundan dolayı da o her ne kadar felsefenin dine tabi olması gerektiğine inansa da dinle felsefe arasında bir uzlaşma sağlar.

Biz Hıristiyanlığa baktığımızda onun daha başında Yunan felsefesiyle çatıştığını görmekle beraber, Hıristiyanlığı kınayanlar arasında felsefe yaptıktan sonra buna (Hıristiyanlığa) inananlar da görmekteyiz, tabiatıyla bunlar sahip oldukları felsefeyle eski putperest düşünce karşısında yeni inançlarını savunmaya girişmişlerdir. O zaman bilinen büyük felsefî ekoller ise Plâtoncular, Aristocular, Stoacılar ve Epikürcülerdi. Plâtonculuk Hıristiyanlığın tercih ettiği okuldu, Platon'un 'akledilir âlem veya idealar âlemi, bu hissedilir âlemin üstündedir' sözü ile 'idealar âlemi üstünde bir Tanrı'nın varlığı vardır o da idealar ideasıdır' sözü Hıristiyanların hoşuna gitmiştir. Bundan dolayı Hıristiyanlık Plâtonculuğu Yunanlıların en üstün ve dine en yakın ekolü olarak kabul etmişlerdir. Hatta miladi 3. asırda İskenderiye felsefesinin doğudaki ve batıdaki Hıristiyanlık akımından etkilenip Yeni Plâtonculuk adıyla bilinen ekolü kurmasından sonra Hıristiyanlar bu Yeni Plâtonculuğu da kullanmışlardır. Bu iki felsefenin (Plâtonculuk ve Yeni Plâtonculuk) tesiri en açık şekilde St. Augustinus felsefesinde ortaya çıkmıştır. Miladi 4. asırda ortaya çıkan bu felsefe miladi 13. asra kadar Hıristiyan felsefesini ve Hıristiyan ilahiyatını Plâtonculukla boyamıştır. 13. asırda ise St. Thomas Aquinas ortaya çıkmış felsefe ve ilahiyatta Platon'un yerine Aristoteles'i getirmiştir.

Diğer iki büyük felsefeye gelince, bunlardan Stoacılar varlığının birliği, panteizm ve mutlak maddecilik düşüncesiyle Hıristiyanlığa muhalefet etmiştir, fakat bunun yanında baştan beri Hıristiyanlığa ve özellikle de ahlakî

yönüne tesir eden dinî bir felsefedir. Epikürcüler ise hazza boğulduklarından dolayı Hıristiyan din adamları onları daha baştan reddetmişlerdir, hatta Epikürist lafzı inançsızlığı ve küçümsemeyi ifade eder olmuştur.

Durum her ne olursa olsun, Hıristiyan dini elbisesiyle birçok kişi ortaya çıkmış ve onunla felsefenin arasını uzlaştırmanın gerekliliğini savunmuşlardır. İskenderiyeli Climacus (150–217), Plotinus (205–270), st. Augustinus (miladî 4. asır) ve st. Thomas Aquinas (miladi 13. asır) ve diğerleri bunlardandır.

İslam dinine gelince Yunan fitnesi yani Yunan felsefesi Müslüman düşünürlere ulaştığında bir kısmı bunu kabul edip bununla İslam dinini uzlaştırmış bir kısmı ise tamamen reddetmiştir. Herhalde din ile felsefeyi uzlaştırma yolunda ilk yürüyen Kindî'dir ki, İslam felsefesini Platon'la Aristoteles arasında uzlaştırma gayretine dönüştüren ilk kişidir, daha sonra bunu genel anlamda din ile felsefeyi uzlaştırma çabasına dönüştürmüştür.³ Farabi de aynı yolu tutmuş felsefenin getirdiği hakikatle dinin getirdiği hakikati uzlaştırmaya çalışmıştır. Aynı şekilde *İki Filozofun Görüşünü Cem*' adlı kitabında Platon ile Aristoteles'in görüşünü uzlaştırmıştır. Farabi'nin ilgilendiği en temel dinî mesele Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmaktır. O, bu hususta felsefi düşünceye dayanarak şöyle der: "Tanrı kendi özülle bütün başka şeylerden farklıdır, ondan başka bir şey için olan varlığın olması mümkün değildir."⁴ Zaruret ve imkân veya vacip ve mümkün şeklindeki birinci derece felsefi terimlerle Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışan İbn Sina için de aynı şey geçerlidir.

Akılla dini uzlaştırmaya çalışan bu yönelişin tersine, dinle felsefenin uzlaşabileceği görüşünde olmayan başka bir yöneliş de vardı, Sicistanî bunlardandır, o, felsefenin doğasının dinin doğasından farklı olduğunu, gaye, araç ve alan açısından farklı olduklarını kabul ediyordu. Öğrencisi Ebu Hayyan et-Tevhidî, İhvan-ı Safa'nın bazı felsefi risalelerini kendisine sunduğunda, Yunan felsefesi ile İslam şeriâtı arasını birleştirmek ne zaman mümkün olursa o zaman mükemmellik hâsıl olur iddiasını taşıyan bu görüşlere karşı şöyle demişti: Olmayan, olması da mümkün olmayan bir şey düşünüyorlar, onlar felsefeyi şeriâtın içine katmanın şeriâtı da felsefenin içine koymanın mümkün olduğunu zannetmişlerdir. Bu haram üstüne haramdır. Kendisine 'niçin' diye sorulunca da şöyle cevap vermiştir: Şeriât Tanrı katından onunla mahlukatı arasında bir aracı vasıtasıyla vahiy yo-

³ Mustafa Abdurrazık, *Feylosofu'l- Arab ve'l-Muallimu's-Sâni*, s. 47.

⁴ el-Farabî, *Arau Ehlu'l Medinetü'l Fadıla*, s. 3.

luyla gelmiştir.⁵ Sicistanî, iki tarafı birleştirmek mümkün olsaydı Tanrı'nın bu konuya dikkat çekeceğini fakat böyle bir şey yapmadığını da vurgulamaktadır. Şeriâtın sahibi şeriâti felsefeyle tamamlamış olacakken, böyle bir şey yapmamıştır, bilakis genel maslahat gereği bu tür şeylere dalmaktan nehyetmiştir ki, bu da sonuç olarak din hususunda tartışmanın yasaklanmasını getirmiştir.

Herhalde dinle felsefenin arasını uzlaştırma çabalarına en şiddetli tepkiyi Gazali vermiştir, o '*Tehafütü'l-felasife*' adlı kitabını telif etmiş ve bunu telif etmedeki gayesini, felsefeyle ilgili iyi düşünceye sahip olanların bu düşüncelerinin yanlış olduğunu vurgulamak ve bunu da felsefenin çelişkili yönlerini belirterek yaptığını açıklamıştır⁶. Gazali bütün felsefî gruplara cevap vermeye ve çelişkilerini açıklamaya devam etmiş sonunda da bilginin akıl ve felsefe yoluyla değil zevk yoluyla... vahiy yoluyla... sezgi yoluyla elde edildiği görüşüne varmıştır. Ona göre bu sonuncusu bilgilerin en mükemmeli ve yücesidir. Bunların dil veya felsefe yoluyla düşünülmesi gerekmez asıl gereken kalp ve vicdanla bu bilgilerin kabul edilmesidir. Bu şekilde din ona göre, felsefeden uzak olur ve dolayısıyla da onu reddeder.

İbn Rüşd, '*Tehafütü't-tehafüt*' adlı kitabında Gazali'ye cevap vermiş. '*Faslü'l-makal fima beyne'l-hikme veş-şeria mine'l-ittisal*' adlı kitabında da şöyle açıklamıştır: Dinin varlıklarla ilgili akıl yürütmeyi talep ettiğini hatta vacip kıldığını ve akılla bunların bilinmesini birçok ayette talep etmiştir, mesela yüce Allah'ın "İbret alın ey akıl sahipleri" ayeti ve "Göklerin ve yerin melekûtu ve Tanrı'nın yarattığı şeyler hakkında düşünmediler mi?" ayeti gibi.

Aydınlanma çağı ve yeniçağa gelince; miladi 14. Asrın bitmesine yakın bütün düşünsel alanlarda yeni açılımları müjdeleyen işaretler ortaya çıkmaya başlamıştı. Aydınlanma çağının başlangıcı sayılan 15. asrın başlarından itibaren yeni felsefî hareketler ortaya çıkmıştır. Bunların hedefi ortaçağda gerek Hıristiyan batıda gerekse Müslüman doğuda dinle uzlaşan felsefelerin oluşturulması gayretlerini ortadan kaldırmak olmuştur. İngiltere'de nominalist felsefe ortaya çıkar, felsefeler şiddetli bir saldırıya uğrar ve donukluk ve verimsizlikle nitelenir ve böylece felsefeyi dinden ayırma ve hatta dine düşman bir felsefe oluşturma veya buna yönelme başlar. Din dahi değişiklikten kurtulamaz, Martin Luther'in başını çektiği dini reform hareketleri

⁵ et-Tevhidi, *el-İmtina' ve'l-Müenneset*, s. 6-7.

⁶ el-Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, s. 68.

başlar, bunlar İstavrozlara ve Kilisenin bozulmasına tepki gösterir ve bunun sonucunda Protestanlık ortaya çıkar.

3- Yeniçağda din ve felsefe

Felsefede yeniçağ Descartes'la başlamıştır. Descartes, özellikle Tanrı'nın ve nefsin varlığını, düşünme yoluyla ispatlama hususunda dini destekleyen Hıristiyan bir felsefe yaptığını iddia etmiş, aynı şekilde dini savunmuş inancın tespit edilmesinde ve özellikle inkârcılara karşı vurgulanmasında dini gerekli bir şey gibi görmüştür. Bu, Paris'teki ilahiyat fakülteleri dekanlarına ve din adamlarına yazdığı mektuplarda sabittir. Descartes'ın gittiği yola Pascal'da yönelerek dinle felsefeyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Öyle ki, birçok düşünür onu dindar filozoftan daha çok filozof din adamı saymışlardır. 'Tanrı'ya bakış teorisi'nin sahibi Malabranche, 'Maddesizcilik' ekolünün kurucusu Berkeley, Panteizmden, her şeyin Tanrı'da olduğundan bahseden Spinoza, her şeyde mükemmel bir uyum görüşünün sahibi Leibniz, bunlar da aynı yoldan gitmiştir. Bu şekilde görüyoruz ki bu filozof grubu felsefi düşünceyi Tanrı ve İlahiyat çevresinde yoğunlaştırmışlardır, bununla beraber onların felsefesi, eski ve ortaçağda olduğu gibi sadece dinin felsefeyle ilişkisini incelemek şeklinde olmamıştır.

Bu grubun yanında, başlarında Hobbes, Locke, Hume'un bulunduğu diğer bir grup filozof da görmekteyiz ki bunlar da felsefeyi Tanrı veya nefis gibi her türlü soyut düşünceden kurtarmaya çalışmışlar ve metafiziği inkâr eden, deneye dayanan ve dinle irtibatlı her şeyi uzaklaştıran realist bir felsefe oluşturmuşlardır. Bu grubun anlayışında felsefe, bilgi teorisiyle sınırlı kalmıştır. 18. asırda Voltaire, Diderot ve Condorcet'de ortaya çıkan aydınlanma felsefelerinde bu grup tercih edilmiştir. Bu felsefeler tabiata ve her şeyde akli hâkim kılmaya dönüşün gerekliliğini savunmuşlardır, bu da semavî dinlerin reddedilmesini ve aklın sınırlarında kalan basit bir dinin oluşturulmasını getirmiştir.

18. asırda hissî (ampirist) ve akli (rasyonel) ekolleri bir araya getirmek için Kant'ın eleştiri felsefesi de karşısında ortaya çıkmıştır. Burada bizi ilgilendiren Kant'ın din ve dinin felsefeyle ilişkisi karşısındaki tutumudur. Kant salt teorik akıl eleştirisinde kendine göre bilginin iki parçasından biri olan ampirist unsurun olmamasından dolayı Tanrı'yı, nefsin kalıcılığını, sevabı ve cezayı reddetme sonucuna varmıştır. Fakat Kant salt pratik akli tenkide tekrar dönmüş ve teorik akli tenkide reddettiği iman, ahlakî davranışlar için gerekli olan dogmalar gibi şeyleri kabul etmiştir. O zaman Kant'ın tu-

tumu, salt teorik aklın tenkidinde din meselelerinin reddedilmesi ile salt pratik akıl tenkidinde de bunların kabulü tutumudur.

19. asırda ise Almanya'da ve bazı Avrupa şehirlerinde metafiziksel olana yönelen romantizm hareketini; bundan dolayı da felsefelerinin geleneksel dinle boyanmış bir halde ortaya çıktığını görüyoruz. Fransa'da ise olgucu hareketin ortaya çıktığını ve semavî din düşüncesini reddettiğini, Auguste Comte'un dini ilkel akla bağladığını ve dini, mitolojik düşünce ile olgucu veya bilimsel düşünce arasında sona ermiş bir merhale olarak değerlendirdiğini görüyoruz.

Aşırılıklar Karşısında Kur'anî Perspektiften Vasat Ümmet Olma Bilinci*

'ALÂ SÂLİH EL-KAYSÎ

DR. ALÂ SÂLİH EL-KAYSÎ, BAĞDAT İSLAM Ü. EDEBİYAT F.

ÇEVİREN: YUSUF AĞKUŞ

ARŞ. GÖR., KİLİS 7 ARALIK Ü. İLAHİYAT F. TEFSİR BİLİM DALI

yusufagus@kilis.edu.tr.

Giriş

Allemlerin Rabbi olan Allah'a hamd, efendimiz Hz. Muhammed'e, âline ve ashabına salât ve selâm olsun. İnsanları peşinden sürükleyen aşırılık modasının azgınlığına ve topluları yok eden uygarlaşma dalgalarına rağmen; bu dalgalarda boğulan âlem kendisini mutsuzluktan ve çöküşten kurtarıp selâmete ve doğruya ulaştırması için ellerini orta yolda olan İslam ümmetine uzatmaktadır. Oysa İslam âlemi hayırlı, bereketli ilk üç asrın ardından ayrılık ve ihtilaf gibi çeşitli problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Öyle ki bazı fırkalar bidatleriyle, bazıları da aşırılıkları ve fitneleriyle kendini göstermiştir. Daha sonra bu bidatler devam ede gelmiş ve fırkalar oluşmuştur. Bu sapmaların çoğu günümüze kadar nesillerce aktarılmış, böylece de nesiller orta yol ve itidal metodundan uzaklaşmıştır.

Yaşadığımız dünyaya baktığımızda da insanların çoğunun maneviyat eksikliği problemi ile karşı karşıya olduğunu görmekteyiz. Medeniyet her

* Alâ Sâlih el-Kaysî, "el-Vasatiyyetü'l-Kur'âniyyetü beyne'l-İfrâti ve't-Tefrit", *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye*, Bağdat 2004, sayı: 24/1, s. 1-36.

ne kadar ilerlemiş olsa da insanları mutlu etmemiş, aksine peş peşe meydana gelen savaşlardan kaynaklanan acılara, tükenişlere sebep olmuştur. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de sömürgeci devletler tırnaklarını zayıf ülkelerin bedenlerine geçirmeye, güçlü zayıfı ezmeye devam etmektedir. Bu da materyalist medeniyetlerin manevi değerlerden ne kadar yoksun olduğunu açıkça göstermektedir.

İslam ümmetine baktığımız zaman ise bir kısmının ihmalkârlık, sorumlulukları yerini getirmeme; bir kısmının da aşırılık akımına kapılarak sürüklendiğini görmekteyiz. Fakat Allah Teâlâ hikmeti gereğince İslam ümmetinin hayır üzere kalmasını dilediğinden kıyamet kopana kadar hak üzere olan bir topluluğun meydana gelmesine müsaade etmektedir. Bu değerli topluluk başlangıç yolunun tek olduğunu, onun da “Kur’an’a göre orta yol metodunu” izlemek olduğunu bilmektedir.

Bu hususu Kur’an perspektifinden anlayarak çözüme kavuşturma arzum buradan gelmektedir. Bu düşünce de neticede ortaya “*el-Vasatiyyetü'l-Kur’âniyyetü beyne'l-İfrât ve't-Tefrît*” adında bir araştırmanın ortaya çıkmasına vesile oldu. Böyle bir çalışma yaparak Kur’an’a göre orta yolda olmanın önemli yönlerini daha fazla tanımayı ve bu yönleri bakmayı amaçladım.

Araştırmamız bir mukaddime ve dört bölümden oluşmaktadır. Mukaddime kısmında konuyu ele alma gerekçelerini anlattım. Birinci bölümde “el-vasatiyye” kelimesinin lügatte, Kur’an’da ve sünnette hangi anlamlara geldiğini; ikinci bölümde Kur’an’a göre vasat ümmetin ne olduğunu ve önemli özelliklerini; üçüncü bölümde vasat ümmet olmaya mani olan durumları; dördüncü bölümde de ifrat ve tefritin kusurlarını açıkladım. Son bölümde de araştırma sonucunda ulaşılmış olduğum önemli sonuçları sıraladım.

Allah Teâlâdan sevdiği ve razı olduğu şeyleri yazmayı nasip etmesini diliyor, “hamd âlemlerin rabbi olan Allah’a mahsustur” diyerek niyazda bulunuyorum.

1. Vasatiyye Kelimesinin Anlamı

1.1. Vasatiyye Kelimesinin Lügat Anlamı

“وَسَطٌ” kelimesinde geçen sin harfi sözlükte bazen sakın, bazen fethalı olarak gelir. Bu nedenle okunuşu “vastun” ve “vasatun” şeklindedir. Sin harfi sakın olarak geldiği zaman “arasında” anlamında zarf olarak kullanılır, isim olmaz. Örneğin “Topluluğun arasında oturdum.” yani “aralarında

oturduğum” dediği zaman bu kelime kullanılır.² Sin harfi fethalı okunduğunda ise birbirine yakın birçok anlama gelir:

a- “عدل” anlamına gelir. Yani bir şeyi dengelemek, ortalamak, düzeltmek anlamındadır. “evsatuhû”, “vasatuhû”³ kelimeleri de bu anlamda kullanılmaktadır.

b- Bir şeyin iki tarafı arasında olan ve arasında bulunduğu şeyin parçası olduğunu ifade eden isim olarak gelir. Örneğin “جلست وَسَطَ الدارِ”, cümlesi “evin ortasına oturdum” anlamına gelir.⁴

c- “خير - en hayırlı”, “افضل - en üstün” anlamında sıfat olarak kullanılır. “evsatu’ş-şey” demek bir şeyin en üstünü, en hayırlısını anlamındadır. Örneğin “Meranın ortası iki yanından daha üstündür.” demek istendiğinde “مرعى وسط” yani daha hayırlıdır, üstündür denir.⁵

d- İyi ve kötü arasında olan şey anlamını ifade etmek için kullanılır. Örneğin “orta halli bir şey” denildiği zaman ne iyi ne kötü, ikisi arasında bir halde denilmek istenmiştir.⁶

“وَسَطَ” kelimesi aynı zamanda birçok mecaz anlama da gelmektedir.⁷ Örneğin “وسوطا” kelimesi “orta halli, mutavassıt” anlamına gelmektedir. “وسيطا” kelimesi “şerefli, asil” anlamlarına gelmektedir. Ve yine “وسيطا” kelimesi “iki hasım arasında ortada olan, tarafsız olan” anlamına gelmektedir. “التوسط” ise “insanlar arasında aracı olma” anlamındadır. “التوسيط” kelimesi “bir şeyi arada kılma” ve aynı zamanda “bir şeyi ikiye bölme” anlamına gelmektedir. “وسوط الشمس” ise “güneşin gökyüzünde ortada olması” anlamındadır. “واسطة القلادة” terkihi ise kolyenin ortasında bulunan mücevher anlamında kullanılmaktadır. Bu kelime hangi şekilde gelirse gelsin, kelimenin aslî anlamının dışına çıkmamaktadır. O anlamlar da şunlardır: “doğru olmak, hayırlı olmak, yarım olmak, arada olmak, iki taraf arasında ortada bulunmak.” Araçlar bu kelimeyi kullandıkları zaman bu anlamlardan birini kastetmektedirler.

1.2. Vasatiyye Kelimesinin İstılâhî Anlamı

Bazı araştırmacılar “vasatiyye” kelimesini istılâhî olarak şu şekilde tanımlamaktadırlar: İki uç arasında denge, eşitlik; bir tarafın diğer taraf kar-

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1990, VII. 427.

³ Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut 1979, VI. 108.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VII. 427.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VII. 427.

⁶ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, Dâru'l-Melâyin, Beyrût 1979, III. 1167.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VII. 430; el-Cevherî, *es-Sihâh*, III. 1167; Mecduddin el-Firûzâbâdî, *el-Kamûsi'l-Muht*, Beyrut 1987, s. 894; Ali Muhammed es-Sallâbi, *el-Vasatiyye fi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005, s. 22.

şısında aşırı olmaması, ifrat ve tefrite kaçmamak, ne aşırı gitmek ne de ihmâl etmek. Velhasıl orta yolu tutmak; en faziletli, en doğru, en kaliteli, en mükemmel, ideale en yakın olandır.⁸ “Vasatiyye” kelimesine verilen ıstılâhî anlamlara baktığımızda bu anlamların -işaret ettiğimiz üzere- kelimeye verilen lügavî anlamlardan doğduğu ve onlarla örtüştüğü görülmektedir.

Buraya kadar zikredilmiş olan bilgilerden ortaya şu çıkmaktadır: “Vasatiyye” ne kadar çok olursa olsun tüm uçların bir araya geldiği birlik merkezini temsil ederken, maddî ve manevî açıdan “orta” bir tanedir. En ortadaki fikir dengeyi, itidali temsil etmesi nedeniyle her zaman uç fikirlerle karşılaşması mümkündür. Sürekli olarak tehlikelere maruz kalması muhtemel uçların aksine “orta”, etrafındakilerin gözetimi ve koruması altındadır.⁹ Biz burada vasat olmak gerektiğinden söz ederken insanın ibadetinde, işlerinde, gidişatında, ilminde, çalışmasında, ahlakında vasat olması gerektiğini kastetmiyoruz. Aksine biz insanın dürüstlükte, hayırlı işler yapmada, faziletli olmada, üstün vasıflı olmada en üst derecede olması gerektiğini söylüyoruz.¹⁰

1.3. Vasatiyye Kelimesinin Kur’an’daki Anlamı

“Vasatun” kelimesi “vasatan, elvustâ, evsatu, evsatuhüm, vasatne” şeklinde farklı yapılarla Kur’an-ı Kerim’de yer almaktadır. Bakara Suresi’nde iki, Mâide, Kalem ve Âdiyât Surelerinde birer defa olmak üzere Kur’an-ı Kerim’de toplam beş yerde geçmektedir. Bu ayetlerin çoğu Medenî bir kısmı da Mekki’dir.¹¹

Zikri geçen kelimeler Kur’an-ı Kerim’de şu şekilde yer almaktadır.

“vasatan”: “Böylelikle sizi dengeli, ölçülü (vasat) bir topluluk kıldık.”¹²

“elvustâ”: “Namazlara, hassaten orta (elvustâ) namaza devam edin. Allah’a gönülden boyun eğerek namaza durun.”¹³

“evsat”: “Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden (evsat) on fakire yedirmek.”¹⁴

⁸ Ahmed Ömer Hâşim, *Vasatiyyetü'l-İslâm*, Dâru'r-Raşid, Kâhire 1998, s. 7; Muhammed Sâlih Atıyye, *el-Vasatiyye fi'l-Manzûri'l-Kur'âni*, Matbaatu Dîvân, Bağdat 2006, s. 5.

⁹ Yusuf el-Karadâvî, *el-Hasâisu'l-Âmmeti li'l-İslâm*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999, s. 134; Sâlih Atıyye, *el-Vasatiyye fi'l-Manzûri'l-Kur'âni*, s. 7.

¹⁰ Hâşim, *Vasatiyyetü'l-İslâm*, s.7.

¹¹ Muhammed Fuât 'Abdübâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, y.y. 1945, s. 750.

¹² Bakara, 2/143.

¹³ Bakara, 2/238.

¹⁴ Mâide, 5/89.

“evsatuhüm”: “Onların en akl-ı selim sahibi olanı (evsatuhüm), “Ben size ‘Rabbinizi tespih etseydiniz ya! dememiş miydim?’ dedi.”¹⁵

“vasatne”: “Derken bir topluluğun ortasına (vasatne) dalanlara yemin ederim ki,”¹⁶

Bakara Suresi'nin 143. “Böylece sizi orta bir ümmet yaptık.” ayeti genel olarak: Allah sizi adaletli, dengeli, hayırlı bir topluluk kıldı anlamındadır. Allah Teâlâ'nın onları bu şekilde vasıflandırması onların din hususunda dengeli olmaları nedeniyledir. Çünkü onlar ne Hristiyanların aşırı gidenleri gibi aşırı gitmişler, ne de tam olarak yapmaları gereken dini vecibeleri hafife alan Yahudiler gibi dinlerini ihmal edip hafife almışlardır. Zira Müslümanlar âdil, dengeli, mutedil bir toplumdur. Hayırlı olmaları da bu manadadır. Çünkü insanların en hayırlısı demek onların en âdili demektir.¹⁷ Her şeyin hayırlı olanı vasat olanıdır. Aşırılık da, hafife alma da istenmeyen, hoşnut olunmayan bir durumdur.¹⁸ İstenilen şeyden daha fazlasını yapmak ifrat, daha azını yapmak ise tefrittir. İfratın ve tefritin her türlü doğru yoldan sapmadır. En hayırlı olan ise işin iki ucu arası olmak, ortada bulunmaktır.¹⁹ Bu nedenle Müslümanlar tam manada mutedil olan vasat bir topluluktur. Orta haricindeki uçların tümü tehlike altına girmişlerdir.²⁰

“Namazlara, hassaten orta (elvustâ) namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun.”²¹ ayetini hakkında müfessirlerin söylemiş olduğu sözler arasında bizi ilgilendiren, orta namazın hangi namaz olduğuyla alakalı söylenenlerden ziyade vasat kelimesine yüklenen anlamdır. Bu hususta İbn Âşûr ve bazı kimseler şu bilgileri nakleder: “elvustâ” sıfatı hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bazıları vasat vasfına “hayırlı, faziletli, üstün” anlamı vermiştir. Bu nedenle bu yoruma göre bazı namazlar bazılarında daha faziletli olmaktadır. Bazı kimseler de buradaki sığata eşit iki taraf arasında yer alan “orta” anlamı vermeye çalışmıştır. Yani her açıdan iki namaz arasında bulunan namaz kastedilmiş olur.²² “elvustâ” kelimesinin bu tefsirine binaen; ister iki şey arasında ortada olma, ister daha hayırlı,

¹⁵ Kalem, 68/28.

¹⁶ Âdiyât, 100/5.

¹⁷ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz., II. 7.

¹⁸ Ebü'l-Ferac İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-Mesir*, el-Mektebü'l-İslâmî, I. 154.

¹⁹ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz., II. 4.

²⁰ Abdurrahman es-Sa'dî, *el-Kavâidü'l-Hisân li Tefsiri'l-Kur'an*, Câmi'atü Muhammed b. Su'ûd, y.y. tsz., I. 157.

²¹ Bakara, 2/238.

²² Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru'l-Kütübü's-Şarkıyye, Tunus tsz., II. 467; Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Tefsiru'l-Kâsımî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1978, III. 622.

faziletli anlamları verilsin netice olarak bu kelime ile bu araştırmanın ekse-nini oluşturan vasatiyye konusu arasında bir ilişki olduğunu görmekteyiz.²³

“*Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğiniz yemeğin orta hallisinden (evsat) on fakire yedirmek.*”²⁴ ayetine baktığımızda ayette geçen “min evsatihi” kısmını müfessirler “min a’delihi”²⁵ (düzgün olanından) şeklinde izah etmektedir. Bu cümle ayrıca şu iki şekilde de anlaşılmıştır:

Birinci yoruma göre: “min evsatihi” demek “min efdalîhi”²⁶ (iyi olanından verin) anlamındadır.

İkinci yoruma göre: “min evsatihi” demek “beyne’l-gilleti ve’l-kesrati” (yani azlık ve çokluk arasında) anlamındadır.²⁷

Taberî’ye göre bu iki yorumdan tercihe şayan olan “*azlıkta ve çoklukta ailenize ne yediriyorsanız onun orta hallisinden yedin*” yorumudur.²⁸

Buraya kadar zikredilmiş olan bilgilerden “evsat” kelimesine şu anlamlar verildiği anlaşılmaktadır: “en üstün, en güzel, az ve çok veya iyi ve kötü arasında olanı.”

“*Onların en akl-ı selim olanı (evsatuhüm), “Ben size Rabbinizi tesbih etseydiniz ya! dememiş miydim?” dedi.*”²⁹ ayetine baktığımızda ayette geçen (evsatuhüm)kelimesine yüklenen anlamlar hakkında müfessirlerin görüş birliği içerisinde olduklarını görmekteyiz. Bu anlamlar da: “onlardan en âdil, en ideal, en akıllı, en üstün ve en hayırlı olan” anlamlarıdır.³⁰

“*Derken bir topluluğun ortasına (vasatne) dalanlara yemin ederim ki,*”³¹ ayetinde zikredilen (vasatne)kelimesine yüklenen anlam hususunda da müfessirlerin görüş birliği içerisinde oldukları görülmektedir. Şu anlamları verirler: “Bir yerin ortasında bulunmak; süvarileriyle bir topluluğun ortasına daldılar, süvarileriyle düşmanın ortasına daldılar, düşmanın ortasına, içine girdi veya habersizce düşman saflarının arasına girerek aralarında kargaşa ve anlaşmazlık çıkarırlar.”³²

²³ Fâiz er-Rabî, *Vasatiyyetü’l-İslâm fi Dav’i’l-Fıkhî’l-Hadârî*, Ürdün tsz., s. 12.

²⁴ Mâide, 5/89.

²⁵ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VII. 16-17.

²⁶ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, II. 414.

²⁷ Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’an*, Dâru’l-Kütübü’l-Arabî, Kâhire 1987, VI. 276; Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Akâvil*, Dâru’t-Türäsü’l-Arabî, y.y. 1987, I. 640.

²⁸ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VI. 16-17.

²⁹ Kalem, 68.

³⁰ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXIX. 34; Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’an*, XVIII. 244; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, VIII. 338; Kâsimî, *Tefsîru’l-Kâsumî*, XVI. 590.

³¹ Âdiyât, 100/5.

³² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XXX. 286; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IX. 209; Kurtubî, *el-Câmi’u li Ahkâmi’l-Kur’an*, XX. 160; Kâsimî, *Tefsîru’l-Kâsumî*, XVII. 237; Seyyid Kutub, *Fi Zilâli’l-Kur’an*, Dâru’ş-Şürük, Beyrut 1398, VI. 3958; Sallâbî, *el-Vasatiyye fi’l-Kur’an*, 32-33.

1.4. Vasatiyye Kelimesinin Hadislerdeki Anlamı

“vasatiyye” kelimesinin anlamı ile alakalı bazı hadis-i şerifleri zikretmek faydalı olacaktır. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünneti, Kur'an-ı Kerim'in şerhi ve açıklayıcısı konumundadır. Bu nedenle “vasatiyye” terimine net bir anlam elde edebilmek için nebevî sünnetin “vasatiyye” kelimesiyle alakasını açıklayacağız. Örnek olarak şu hadis-i şerifleri zikredebiliriz:

Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Kıyamet günü Nuh'a (a.s.) nida edilir. Nuh (a.s.) da: “Emret Ya Rabbi, emrine amadeyim.” der. Allah Teâlâ da şöyle buyurur: “İnsanlara dini tebliğ ettin mi?”, Nuh (a.s.) cevaben: “Evet” der. Allah Teâlâ bu kez Nuh'un (a.s.) ümmetine döner: “Sizi dine çağırdı mı?” diye sorar. Onlarda bize bir uyarıcı gelmedi diye şahitlik ederler. Tekrar Nuh'a (a.s.) “Sana kim şahitlik edecek?” diye sorar. O da cevaben “Muhammed (s.a.s.) ve ümmeti” der. Bunun üzerine onlarda Nuh'un (a.s.) tebliğde bulunduğu dair şahitlik ederler.” Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) “Zikri yüce olan Allah şöyle buyurmaktadır.” diyerek şu ayet-i kerimeyi okur: “Böylece sizi, insanların üzerine şahit olmanız ve peygamberin de sizin üzerinize şahit olması için dengeli, ölçülü (vasat) bir ümmet kıldık.”³³ Buradaki “el-vasatu” kelimesi “el-‘adlû” (dengeli, ölçülü, âdil) anlamındadır.³⁴ Hadis-i şerifte kastedilen anlam oldukça açıktır. O da “el-vasatu” kelimesinin “el-‘adlû” anlamında tefsir edilmesidir. Zira ümmet-i Muhammed adaletle, dürüstlikle şahitlik etmiştir. Hak olan da budur. Yaptıkları şahitlik Hz. Nuh'a olan meyilleri, kendilerini ona yakın görmeleri nedeniyle değildir. Boş yere ve haksız bir şekilde de şahitlik etmemişlerdir. İşte adalet de budur. Çünkü zulümde zemmedilen, hoş karşılanmayan iki yön vardır. Adalet ise bu iki yönün ortasında bulunmaktadır.

Diğer bir örnek de şu hadis-i şeriftir: Peygamber Efendimiz (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Üç şey vardır ki, onları yapan kimse imanın tadını almış olur. Allah'tan başka ilah olmadığına inanarak, tek olan Allah'a kulluk etmek; gönül rızasıyla malın zekâtını her sene düzenli olarak vermek; ne yaşlı, ne uyuzlu, ne hasta ve ne de çelimsiz ve sütsüz olanı (hayvanı zekât olarak) vermeyip, (zekâtı) malın orta hallisinden (min vasati emvâliküm) vermek. Çünkü Allah, sizden malınızın en iyisini istemedi; fakat en kötüsünü de verin diye emretmedi.”³⁵ Burada “vasat” kelimesiyle iyi koyunla kötü ve kusurlu olan arasındaki koyun kastedilmiştir.

³³ Bakara, 2/143.

³⁴ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, y.y. 1991, V. 186.

³⁵ Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü Ehâdisü's-Sahihâ*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1399, III. 38.

Yine örnek olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şu hadisi şerifleri gösterilebilir: *"Cennette yüz derece vardır. Allah bunları Allah yolunda cihat edenler için hazırlamıştır. Her iki derece arası yer ile gök arası kadardır. Allah'tan cenneti dilediğinizde Firdevs'i isteyiniz. Çünkü o cennetin ortasıdır ve en yükseğidir."*³⁶ Burada "evsat" kelimesi İbn Hacer el-Askalâni'nin *Fethu'l-Bârî*'de de belirtmiş olduğu gibi en uygun, en üstün anlamındadır.³⁷

Peygamber'in (s.a.s.) şu hadisi de konumuzla ilgilidir: *"Ben, haklı da olsa tartışmaya girmekten kaçınan için cennetin kenarında; şakadan da olsa yalan söylemeye yanaşmayan için cennetin ortasında, huyunu güzelleştiren için de cennetin en yüksek, en güzel yerinde bir köşk verileceğine kefilim."*³⁸ Burada "vasat" kelimesi en aşağı olan ile en değerli olan arasında bulunan anlamındadır.

Ayrıca şu hadiste de (s.a.s.) şöyle buyurmaktadır: *"Bereket yemeğin ortasına iner. Siz yemeği yemeye kenarından başlayın, ortasından yemeyin."*³⁹ "vaset" kelimesinin buradaki anlamı örneğin bir dairenin merkezinde, ortasında bulunmayı ifade eder. Yani eşit kenarlar arasındaki birleşme noktası anlamındadır. Diğer bir hadis-i şerifte şöyle buyrulmaktadır: *"İmamı ortaya durdurunuz, safta bulunan boşlukları da doldurunuz."*⁴⁰ Yani imamı safın ortasına yerleştirin, böylelikle safın iki tarafı da imamın bulunduğu noktaya eşit uzaklıkta olmuş olur. Diğer bir hadiste de: *"(Bir mecliste) halkanın ortasına oturana Allah lanet eder."* buyrulmuştur.⁴¹ Yani halkanın kenarlarından uzak bir şekilde, halkanın ortasında diğerlerinden ayrı oturan anlamındadır.

2. İslam Ümmetinin Vasat Olması ve Vasat Ümmetin Önemli Özellikleri

2.1. İslam Ümmetinin Vasatîliği

Allah Teâlâ İslâm ümmetine, diğer ümmetlere örnek ve önder olması için onlarda bulunmayan birçok ayrıcalık vermiştir. Vasat olma sıfatı da İslâm ümmetinin en önemli vasfıdır ki bu vasfı kuşatan kendine has karakteristik özellikleri vardır. Diğer ümmetlerden daha hayırlı, daha dengeli, daha kolay, daha hikmetli, daha doğru, daha anlaşılır olması bu özelliklerle-

³⁶ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, III. 226.

³⁷ İbn Hacer el-Askalâni, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1991, VI. 16.

³⁸ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eşâs, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Hıms tsz., IV. 453.

³⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1408, IV. 229.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I. 182.

⁴¹ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, V. 84.

rin başında gelir. Bu özelliklerden her birinin altına onun bireylerinden bir kısmı sıralanır.⁴²

Hevasına, şehvetine tabi olan kişilerin herhangi bir olumsuz iddiada bulunmalarına fırsat vermemek için bu özelliklerin belirlenip zikredilmesi önemli bir husustur. Çünkü “vasatiyye” zor elde edilen ve çok değerli bir mertebedir. Allah Teâlâ “*İşte bu Allah'ın bir lütfudur. Allah bu lütfu dilediğine verir. Allah, büyük lütuf sahibidir.*”⁴³ ayet-i kerimesi ile bu ümmete büyük bir lütufta bulunmuştur. Hatta “*Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız.*”⁴⁴ ayetinde de buyrulduğu gibi bu ümmeti ümmetlerin en hayırlısı kılmıştır. Ayetin “*küntüm hayra ümmetin*” kısmı: “*insanların en hayırlısı olarak yaratıldınız veya insanların en hayırlısı olarak var edildiniz.*” anlamındadır.⁴⁵

Bu ümmetin hayırlı olmasının en bariz özelliği iyiliği emretmesi, kötülüğü engellemeye çalışması ve Allah Teâlâ'ya iman etmesidir. Bu özellikler hayırlı olma vasfına layık olması için bu ümmete ihsan edilmiş olan hayırların, lütufların tamamı değildir. Fakat bu üç vasıf diğerlerinin en önemlisi ve en değerlisidir. Çünkü hayırlı ümmet olma vasfını koruyabilme, devam ettirebilme ancak bu üç özelliğin korunabilmesine ve yerine getirilebilmesine bağlıdır. Eğer ümmet bu üç özelliği nesillerinden herhangi birinde kaybedecek olursa ümmetlerin en hayırlısı olmayı hak edemeyecektir.⁴⁶ Bu ümmetin hayırlı olması dininin mükemmel din olmasındandır. Bundan dolayı “dengeli, adil, doğru” olma vasfına layık görülmüştür: “*Böylece sizi, insanların üzerine şahit olmanız ve peygamberin de sizin üzerinize şahit olması için dengeli, ölçülü (vasat) bir ümmet kıldık.*”⁴⁷ “vasatan” kelimesi “’udûlen ” (dengeli, adil, doğru) anlamındadır.⁴⁸ Bu nedenle de bu ümmet şahitlik vasfı ile vasıflandırılmıştır. Unutulmamalıdır ki ancak din, akıl, ilim ve güzel ahlak bakımından herhangi bir eksikliği bulunmayan kişilerin şahitliği kabul edilir. Sıradan bir şahitlikte bile durum böyle olunca insanların tümüne şahitlik yapma hususunda durum nasıldır siz düşünün? Bundan dolayı Allah Teâlâ bu ümmeti zikredilmiş olan bu vasfın içermiş olduğu yüce anlamların hepsine sahip olan, ilim ve amel vasfıyla öne çıkan, hayırlı,

⁴² Sallâbi, *el-Vasatiyye fi'l-Kur'ân*, 67.

⁴³ Cuma, 62/4.

⁴⁴ Âl-i İmrân, 3/110.

⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, IV. 44.

⁴⁶ Sallâbi, *el-Vasatiyye fi'l-Kur'ân*, s. 72.

⁴⁷ Bakara, 2/143.

⁴⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI. 2.

adil, vasat bir ümmet kılmiştir.⁴⁹ İslam ümmeti, diğer ümmetlerin erişemediği bu değerli konuma boşuna veya tesadüfen ya da torpille ulaşmış değildir. Allah katında her şeyin belirlenmiş bir ölçüsü, konumu vardır. Allah dilediğini var eder, dilediğini seçer. Görüşlerini beyan eden, başkasına ölçü olan, başka ümmetlerin kendisine değil kendisinin başka ümmetlere hüccet olduğu ümmet, muhakkak ki insanlara şahit olmayı hak etmektedir. Şahitlik, ancak güvenilir insanların taşıyabileceği büyük bir sorumluluktur. Öyleyse şahitlik bir görevdir, bir sorumluluktur ve Rasulullah'ın (s.a.s) kendilerine şahitlik edeceği ve amellerini değerli kılacağı bu ümmet için büyük bir şereftir.⁵⁰ Bu ümmetin yapması gereken ise bu görevi üstlenmesi, kendisine bahşedilmiş olan şerefe layık olmak için rolünü belirlemesi, kendisine verilen şahitlik görevine Allah'ın istediği ve razı olduğu bir tarzda hakkın gerçekleşmesi, batılın yok olması için tam olarak hazır olmasıdır. Bunun için de önce kendisinden başlaması, daha sonra topluma geçmesi, bu işi yaparken de nübüvvet rehberliğini göz önünde bulundurması gerekir.⁵¹

İslam düşünürlerinin “vasatiyye” ile alakalı kitaplarından, araştırmalarından da açıkça anlaşılacağı üzere “Kur'an'ın istediği vasatlık” doğru, dürüst, dengeli, ortada, istikamet üzere olmaya odaklıdır.⁵² Bu ümmetin adaleti ve dürüstlüğü; gücünün, hâkimiyetinin, kudretinin zirvede olduğu ve -dileseydi- zulüm ve haksızlık yapabilecek güce sahip olduğu zamanlarda, düşmanlarını azameti karşısında hayrete ve dehşete düşürecek kadar yüce seviyeye ulaşmıştır. İşte bu durum İslam ümmeti düşmanlarının, bu ümmetin adaletini ve hoşgörüsünü takdir etmelerini, evlatlarından ve mensuplarından önce düşmanlarına adalet ve eşitlikle davrandığına şahitlik etmelerini sağlamıştır. Geçmiş zamanlarda söylenen şöyle bir söz vardır: “Fazilet, üstünlük düşmanların senin lehine şahitlik ettiğindedir.”⁵³

İslam ümmetinin hikmeti çok meşhurdur. Hikmet kelimesiyle sözde ve fiilde isabet etmiş olmak, her şeyi yerli yerine koymak anlamı kastedildiğinde, vasatiyyenin hikmet olmadan gerçekleşmeyeceği ortaya çıkmaktadır. Ümmetin hikmeti sadece söze hasredilemez, aynı zamanda işleri yönetmesinde ve yerine getirmesinde de kendini gösterir. Öyle ki yumuşak davranılması gereken yerde yumuşak davranır, kılıç çekilecek yerde kılıç çeker.

⁴⁹ Nâsuruddîn Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Mısır 1388, I. 86; Atıyye, *el-Vasatiyye fi'l-Manzûri'l-Kur'âni*, s. 13.

⁵⁰ Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, I. 86; Atıyye, *el-Vasatiyye fi'l-Manzûri'l-Kur'âni*, s. 13.

⁵¹ Atıyye, *el-Vasatiyye fi'l-Manzûri'l-Kur'âni*, s. 13.

⁵² Atıyye, *el-Vasatiyye fi'l-Manzûri'l-Kur'âni*, s. 13.

⁵³ Sir Thomas Walker Arnold, *ed-Da've ile'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nehda, y.y. 1957, s. 116; Kissatü'l-Hadâra, XIII. 130-131.

İşte bu hikmetin ta kendisidir. Bu hikmeti ilmî delillerle öğrenmek isteyen kimse Hz. Peygamber'in (s.a.s.) insanlarla muamelesine bakması gerekir. Çünkü Allah Teâlâ dünyada hiç kimseye vermediği kadar Hz. Peygamber'e (s.a.s.) hikmet vermiştir.⁵⁴

Ümmetin istikâmet üzere bulunuşu ifrat ve tefrite kaymamasıyla gerçekleşir. Bu onların emir ve nehiylerin hakikatinden vazgeçtikleri anlamına gelmemektedir. Aksine, sağa sola sapmadan tek yönde, dinin emrettiği istikamet üzerinde oldukları anlamına gelmektedir.⁵⁵ Bu vasat olmanın ta kendisidir. Vasatlık olmadan istikametten söz edilemeyeceği gibi istikamet olmadan da vasatlıktan söz edilemez. Bu nedenle en büyük keramet istikamet üzere olmaktır.⁵⁶

Ümmetin arada bulunması orta yolda olduğunun açık delilidir. Lakin burada arada bulunmayla somut olarak bir konum değil, İslam ümmetinin methedilmeye layık bir özelliğe sahip olduğunu ifade eden derin bir anlam kastedilmektedir. Allah Teâlâ her şeye vasatlığı takdir etmiştir. Öyle ki Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamber olarak gönderilmiş olduğu yerin iklimi dahi ne çok sıcak ne de çok soğuk olmayıp orta hallidir. Coğrafi konum olarak da kuzey, güney, doğu ve batı arasında bir yere gönderilmiştir. Burası Afrika, Asya ve Avrupa'nın birleştiği bir noktadır. Suyolları arasında kara bağlantı noktasıdır.⁵⁷ Vasatlık iddiası kuru bir iddia değildir. Çünkü hakka, gerçeğe ulaşmak bu ümmetin hedefidir. Söz konusu vasatlık sadece akli bir vasatlık değil, aynı zamanda sahih kriterlere uygun, nakle dayanan bir vasatlıktır. Bu vasatlık felsefik, maddeci bir vasatlık değil; ahlâkı hassas bir kriter kabul eden, manevî ve ruhî bir yönü olan vasatlıktır.⁵⁸ İslam ümmeti din alanına giren konuların tümünde orta yolu tutar. Bunu peygamberlerin dini tebliği ederken ve şeriati tatbik ederken aşırı gitmekten veya önemsemez bir tavır sergilemekten kaçınıp orta yollu bir metot takip etmelerinden anlayabilmekteyiz. Düzendeki, uyumda, ilişki ve bağlantılarda, zaman ve mekânda da yine İslam ümmetinin orta yolu tuttuğunu müşahade etmekteyiz.⁵⁹

İslam ümmetinin mekândaki vasatlığı yer kürenin ortasında bulunması nedeniyle Mekke şehri olarak kendini göstermektedir. Bu durum Mekke'nin

⁵⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tefsîru'l-Kayyim*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1398, s. 344.

⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmî'l-Kurân*, IX. 107.

⁵⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tehzîbu Medârici's-Sâlikîn*, Müessesetü'r-Risâle, y.y. 1989, II. 29.

⁵⁷ Ömer Bahâuddîn el-Emîrî, *Vasatiyyetü'l-İslâm ve Ümmetühu fi Dav'i'l-Fikhi'l-Hadârî*, Katar 1960, s. 58.

⁵⁸ Atıyye, *el-Vasatiyye fi'l-Manzûri'l-Kur'ânî*, s. 15.

⁵⁹ Sa'dî, *el-Kavâidü'l-Hisân*, I. 157; Kutubî, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, I. 131.

vahyin gönderildiği yer olarak seçilmesinin sebebidir. Mekke, yeryüzünün doğusunda da batısında da Müslümanların kiblesi ve vahyin indiği yer olup coğrafi konumu İslam davetinin yapılmasına uygun bir yerdir.

İslam ümmetinin vasatiliği kendini zaman hususunda da göstermektedir. Diğer risaletlere şahit ve doğrulayıcı olmak için gönderilmiş olan İslam ümmetinin dini, diğer dinler arasında her ne kadar sonuncu olsa da en uygun zamanda gönderilmesi hasebiyle semavî peygamberliklerin ortasında yer alır. İslam ümmetinin zamandaki vasatiliği ona, insanları saçmalıklardan, yanlış işlerden, sapkınlıklardan kurtarma ve düzeltme fırsatı sunmaktadır. Bu durum İslam dininin çağını ayrıcalıklı kılmış, böylelikle İslam ümmeti diğer din mensupları arasında yüce bir mevkiye, zirveye ulaşmıştır. İslam ümmetinin vasatiliği ona, insanlar arasında yayılmasına, benimsenmesine vesile olan bir yücelik, güvenilirlik kazandırmıştır. Öyle ki İslam ümmeti insanlığın yararına kanalize edilen yetenek ve maharetlerin çekim eksenini olmuştur. Bu durum İslam ümmetinin dünyada ve ahirette öncü ve örnek olmasının gerekçesidir.⁶⁰

2.2. Vasatîliğin Temel Özellikleri

Netice olarak, vasatiliğin heva ve hevesten uzak bir şekilde hakka ve hakikate ulaşmayı hedeflediği kanaatine varmaktayız. Öyle ki vasatilik selim akla itibar kazandırmıştır. Hatta vasatilikten sapmayı; fikirde tehlike, vizyonda hata ve zihinde kirlilik olarak görmüştür. Aşırılıklardan ve ihmalden uzak bir şekilde tüm alanlarda uyum ve insicamı hedeflemiştir. İfrat problemini tefrite kaçarak, tefrit problemini ifrata kaçarak çözmeye çalışmaz.⁶¹

Vasatiliğin, metot edinmiş olduğu bu sağlam prensipleri göz önünde bulundurduğumuzda birçok özelliğe sahip olduğunu görmekte birlikte en önemlilerini şu şekilde sıralayabiliriz: Kolaylaştırma, sıkıntıları kaldırma, zorlaştırmama.⁶²

1- Kolaylaştırma (et-Teysîr): Sözlükte yumuşaklık, itaat anlamlarına gelmektedir. “kolaylık” anlamına gelen “yüsr” kelimesi “zorluk” anlamına gelen “usr” kelimesinin zıttıdır.⁶³ İstilahi olarak da nefsi yormayan ve bedene ağır gelmeyen iş anlamındadır.⁶⁴ İnsanın büyük bir sıkıntı çekmeden veya tüm gücünü sarf etmeden yapmış olduğu şey anlamındadır.⁶⁵

⁶⁰ Atıyye, *el-Vasatıyye fi'l-Manzûri'l-Kur'ânî*, s. 16; Rabî, *Vasatıyyetü'l-İslâm*, 12-13.

⁶¹ Atıyye, *el-Vasatıyye fi'l-Manzûri'l-Kur'ânî*, s. 17.

⁶² Sallâbi, *el-Vasatıyye fi'l-Kur'ân*, 117-130.

⁶³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, V. 295.

⁶⁴ Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî*, III. 427.

⁶⁵ Muhammed Sâlih Abdullah b. Hamid, *Raf'u'l-Harac fiş-Şer'ia*, Dâru'l-İstikâme, y.y. 1412, s. 46.

“Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez.”⁶⁶, “Allah yükümlülüklerinizi hafifletmek ister. Çünkü insan zayıf bir varlık olarak yaratılmıştır.”⁶⁷, “Allah sıkıntının ardından kolaylık ihsan eder.”⁶⁸, “Kim Allah'a karşı sorumluluklarını yerini getirir de itaatsizlikten sakınırsa Allah da ona işlerinde kolaylık ihsan eder.”⁶⁹, “Zorlukla beraber kolaylık da vardır. Kesinlikle zorlukla beraber kolaylık vardır.”⁷⁰, zikretmiş olduğumuz bu ayetlerden de açıkça anlaşılmaktadır ki dinin özelliklerinden olan kolaylaştırma ve hafifletme orta yol üzere olmayı, hak ve hakikate ulaşmayı sağlayacak en uygun yöntemlerdir.

Hz. Peygamber Efendimiz'in şu sözleri de bunun hadisinden delilleridir: “Din kolaylıktır. Kim dini zorlaştırırsa mağlup olur.”⁷¹, “Sizin din adına yapacağınız şeyin en hayırlısı kolay olanıdır! Sizin din adına yapacağınız şeyin en hayırlısı kolay olanıdır!”⁷², “Peygamber'e (s.a.s.) Allah için dinlerin hangisi daha hayırlıdır, diye soruldu. O da cevaben kolaylık ve müsamaha dini olan hanifliktir, buyurdu.”⁷³, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Muaz b. Cebel ve Hz. Ebu Musa el-Eş'ari'yi Yemen'e gönderdiği zaman “Kolaylaştırın, zorlaştırmayın, müjdeleyin, nefret ettirmeyin.”⁷⁴ buyrukları bunun örneklerindedir.

2- Sıkıntıları Giderme (Raf'ü'l-Harac): Harac kelimesi sözlükte darlık, sıkıntı anlamındadır.⁷⁵ Istilahta ise gerek maddi, gerekse manevi olarak bedende, nefiste ve malda aşırı bir şekilde sıkıntıya sebep olan şey anlamındadır.⁷⁶ Yine Kur'an-ı Kerim'de ve sünneti nebevide sıkıntıların giderilmesi ile alakalı birçok delil mevcuttur.

“Allah sizin için bir zorluk, sıkıntı dilemez.”⁷⁷, “Zayıflara, hastalara ve (savaşta) harcayacak bir şey bulamayanlara günah yoktur.”⁷⁸, “Allah, din ile alakalı sizi sıkıntıya sokacak bir şey emretmedi.”⁷⁹, “Kör, topal ve hasta olanlara savaşa katılamamış olmaktan dolayı bir sorumluluk yoktur.”⁸⁰, “Allah'ın

⁶⁶ Bakara, 2/185.

⁶⁷ Nisa, 4/28.

⁶⁸ Talak, 65/7.

⁶⁹ Talak, 65/4.

⁷⁰ İnşirah, 94/5-6.

⁷¹ Buhâri, *Sahihu'l-Buhâri*, I. 116.

⁷² Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâmi Ahmed*, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1994, IV. 18.

⁷³ Buhâri, *Sahihu'l-Buhâri*, I. 116.

⁷⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, X. 541.

⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, II. 233.

⁷⁶ Muhammed Sâlih, *Raf'ü'l-Harac*, s. 47.

⁷⁷ Mâide, 5/6.

⁷⁸ Tevbe, 9/91.

⁷⁹ Hac, 22/78.

⁸⁰ Nûr, 24/61.

kendisine emrettiği bir şeyi yapmış olmasından dolayı Peygamber'e bir güçlük (vebal, günah) yoktur."⁸¹

Âyet-i kerimeler bu ümmetten sıkıntılarının, güçlüklerin kaldırıldığını açıkça göstermektedir. Bu ümmetin dini ona bir zorluk, bir sıkıntı yüklememiştir. Bu durum İslam'da teşrinin en önemli prensiplerindedir. Allah Teâlâ bizi güç yetiremeyeceğimiz bir şeyle sorumlu tutmadı, ondan bir çıkış yolu göstermeden bize zor gelecek bir şeyle mükellef kılmadı.⁸²

Hz. Peygamber Efendimiz'in şu sözlerini de konun hadis-i şeriflerden delili olarak zikredebiliriz: "Ümmetime sıkıntı olmayacak olsaydı dişleri misvaklamayı emrederdim."⁸³, "Aslında ben namazı uzatmak isterim. Ancak ağlayan bir çocuk sesi duyunca, annesine zahmet olmasın diye namaz içinde bir kerahete göz yumarım."⁸⁴ "Rasûlullah'ın (s.a.v.) bir gece teravih namazı kılar, ashabdan gurup da ona tabi olur. Ertesi gece daha kalabalık bir cemaat meydana gelir. Üçüncü veya dördüncü gece cemaat tekrar toplanınca Rasûlullah onların yanına çıkmaz, sabah olunca da: "Yaptığımızı gördüm. Aslında beni sizin yanınıza çıkmaktan alıkoyan herhangi bir engel yoktu. Yalnız bu namazın size farz kılınmasından korktum -diğer bir rivayette de ona güç yetiremeyeceğinizden korktum."⁸⁵

3- Tekellüften Kaçınma: Tekellüf, kişinin gücünün ve kapasitesinin üstünde yük yüklenmesidir.⁸⁶ Güç yetirilemeyen durumlarda tekellüfün olmaması gerektiğine dair Kur'an'da ve sünnette birçok delil mevcuttur. Örnek olarak şu ayetler zikredilebilir: "Kişi ancak güç yetirebileceği şeyle sorumlu tutulur."⁸⁷, "Allah (c.c.) ancak kişiyi güç yetirebileceği ölçüde sorumlu tutar."⁸⁸, "Ey Rabbimiz! Unutursak, yanılırsak bizi sorumlu tutma. Ey Rabbimiz bizden öncekilere yüklediğin ağır sorumluluk gibi bir sorumlulukla bizi mükellef kılma."⁸⁹, "Biz insanı ancak güç yetirebileceği şeyle sorumlu tutarız."⁹⁰, "Allah bir kimseyi ancak verdiği imkânlar ölçüsünde sorumlu tutar."⁹¹ Zikretmiş olduğumuz bu ayetler sorumluluğun kişinin gücüne, kapasitesine göre olduğunu gösteren ayetlerdir. Dini hükümlerin yerine geti-

⁸¹ Ahzâb, 33/38.

⁸² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII. 207.

⁸³ Yahya b. Şerif en-Nevevî, *Sahihi Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, el-Matba'atü'l-Mısriyye, Mısır 1929, III. 143.

⁸⁴ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I. 209.

⁸⁵ Nevevî, *Şerhu Sahihi Müslim*, VI. 41-42.

⁸⁶ Muhammed Sâlih, *Raf'u'l-Harac*, s. 69.

⁸⁷ Bakara, 2/233.

⁸⁸ Bakara, 2/286.

⁸⁹ Bakara, 2/286.

⁹⁰ En'âm, 6/152; A'raf, 7/42.

⁹¹ Talâk, 65/7.

rilmesinde güç yetirebilmenin şart olması orada zorlukların ve sıkıntıların değil kolaylıkların olduğunun göstergesidir.

Tekellüften uzak durmanın gerekliliğine dair hadisten deliller ise şunlardır: Hz. Peygamber'e (s.a.s.), Muaz'ın (r.a.) namazı uzattığı ve insanlara bunun zor geldiği ile alakalı bilgi ulaştığı zaman şöyle buyurmuştur: “*Ey Muaz fitne mi çıkarmak istersin? Alâ, Leyl, Duhâ gibi surelerden okusana.*”⁹² Yine bir gün Hz. Peygamber'e (a.s.) adamın biri gelir, sabah namazını imamın çok uzatması nedeniyle zorlandığını, bu sebeple de sabah namazında cemaate katılmadığını söyleyerek şikâyette bulunur. Bunun üzerine Hz. Peygamber (a.s.) o güne kadar görülmemiş bir öfkeyle şöyle der: “*Bazılarınız nefret ettiriyorsunuz. Halka imamlık eden namazı kısa tutsun. Çünkü arkasında yaşlı, güçsüz ve ihtiyaç sahibi kimseler olabilir.*”⁹³ Hz. Peygamber (s.a.s.) mescide girince iki direk arasına gerilmiş bir ip görür. “*Bu da ne?*” diye sorar. Bu, Zeynep'in (r.a) ipidir, namaz kılarken uykusu gelince, takati kalmayınca bu ipten tutunur. Hz. Peygamber (s.a.s) de bunun üzerine: “*Çözün ipi. Gücünüz yerinde olunca namaz kılın, uykunuz gelince de yatın.*” diye buyurur.⁹⁴ ‘Ukbe b. Âmir’in kız kardeşi Ka’be’ye yürüyerek gideceğine dair adakta bulunur. ‘Ukbe bu durumu Hz. Peygambere haber verince “*Allah'ın o kadının yürüyerek Ka’be’ye gitmesine ihtiyacı yoktur. Söyleyin ona binite binsin ve Ka’be’ye öylece gitsin.*”⁹⁵ buyurmuştur. Konunun örneklerinden biri de Hz. Aişe'den (r.a.) gelen şu rivayettir: “*Rasûlullah ahabına yapabilecekleri şeyleri emrettiğinde, ashâb: ‘Ya Rasûlallah, biz senin gibi değiliz; Allah senin olmuş ve olacak günahlarını bağışlamıştır (bizim daha çok ibadet etmemiz gerekir)’ derlerdi de, Rasûlullah kızar ve hatta kızdığı yüzünden belli olurdu. Sonra da şöyle buyururdu: “Sizin Allah'tan en çok korkmanız ve Allah'ı en çok bileniniz benim.”*”⁹⁶

Sahabe (r.a) da Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tebliğ de takip etmiş olduğu kolaylaştırma, sıkıntıları giderme, kapasitenin üstünde sorumluluk yüklememe gibi prensipleri çok iyi anlamıştır. Onlar ki vahye şahit olmuş, Rasulün kelamını dinlemiş, fiillerine şahit olmuş, emrettiklerini yapmış, yasakladıklarından kaçınmış, onun tutumunu metot olarak benimsemiş, uygulamalarına tabi olmuş seçkin bir topluluktur. Saf, temiz İslam'ın yaşanması hususunda onların fiilleri, sözleri takip edilecek uygulamalı birer

⁹² Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, IV. 181-182.

⁹³ Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, IV. 181-182.

⁹⁴ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, II. 60.

⁹⁵ İbnü'l-Esir, *Câmi'u'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Rasûl*, Mektebetü'l-Halavânî, y.y. 1932, XI. 544-546.

⁹⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I. 88-89.

örnektir. İslam'ın ilk döneminde uygulamalardaki kolaylığın hangi boyutta olduğunu sahabeden aktarılan şu örneklerde görmekteyiz. Abdullah b. Mesud'dan (r.a.) ashabın metodunu anlatan şu söz rivayet edilmektedir: “Kim bir yol tutacaksa ölmüş olanların yoluna tabi olsun. Çünkü hayatta olanın fitnesinden hiçbir zaman emin olunmaz. İşte Muhammed'in (s.a.s.) ashabi. Onlar ümmetin kalbi en temiz, ilmi en derin, yapmacılıktan en uzak kimseleridir. Allah onları Rasûlü'ne arkadaş olsunlar ve dinini ikame etsinler diye seçmiştir. Öyleyse onların değerlerini bilin ve onların yoluna uyun. Zira onlar dosdoğru bir yol üzeredirler.”⁹⁷

Ve yine kendisinden şu söz nakledilmektedir: “Aşırılığa kaçmaktan sakının, didik didik etmekten sakının, eskiye yapışın.”⁹⁸ Enes b. Mâlik'ten de şu hadis rivayet edilmektedir: Ömer (r.a.) ile birlikteydik. Onun şöyle dediğini işittim: “Zorlaştırmaktan, sorumluluktan fazlasını yüklenmekten men edildik.”⁹⁹

İşte Hz. Peygamber'in ashabi ve işte onların kolaylaştırma, zorlukları giderme, sorumluluktan fazlasını yüklemekten kaçınma, aşırılıkla ve şiddetle mücadele metotları. Bu nedenle onlar dosdoğru yol, gerçek bir hidayet üzerindedirler.

Tabiün da hem ilim bakımından, hem amel bakımından Hz. Peygamber'in ve sahabesinin metodunu takip ettiler. Onlar da hem teoriye, hem de pratikte kolaylaştırma, sıkıntıları giderme, tekellüften kaçınma metodunu uygulamışlardır. İmam eş-Şa'bî'nin şu sözü bunu göstermektedir: “İki şeyden birini tercih etme hususunda kararsız kaldığın zaman, o iki şeyden kolay olan hakka yakın olandır.”¹⁰⁰ İmam Ma'mer el-Basrî ve Süfyân es-Sevrî (r.a) da bu konuda şunu söyler: “İlim, herkes zora tabi olmayı söylerken güvenilir bir âlimden işitilen ruhsata tabi olmayı gerektirir.”¹⁰¹ İmam en-Nahaî de şöyle der: “İki durumdan hangisinin Allah'ın rızasına daha uygun olduğu hususunda kararsız kalırsan, kolay olanın Allah'ın rızasına daha uygun olduğunu bil.”¹⁰² Söylenen bu sözleri düşünen bir insan, birçok Müslümanın ve aşırı gidenlerin uygulamalarında bu sözlerin geçerliliğini yitirmiş olduğunu fark edecektir. Bu konuda nasıl davranılması gerektiği, işin hakikatinin ne olduğu kendilerine sorulacak olsa söylenmesi gerekeni,

⁹⁷ İbn Teymiyye el-Harrâni, *Menhecü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, y.y. 1406, I. 166.

⁹⁸ İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-'Ulûm ve'l-Hikem*, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 1991, s. 270.

⁹⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-Lehfân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz., I. 159.

¹⁰⁰ Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî*, III. 427.

¹⁰¹ Ebû Yusuf Ömer b. Abdilber, *Câmi'u'l-'İlm ve Fadlühü*, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz., s. 285.

¹⁰² Muhammed Sâlih, *Raf'u'l-Harac fi's-Şerî'a*, s. 92.

hakikati birçok delille birlikte söylerler. Ancak uygulamalarına, yaşantılarına, yöntemlerine bakıldığında ifrattan, aşırılıktan ve sıkıntıdan başka bir şey görülmemektedir.

Bizim kolaylaştırma, zorlukları giderme söylemimiz konuyla ilgili delilleri kullanarak yapılması gerekli olan şeylerin basite alındığı, önemsenmediği, ihmal edildiği gibi algılanmamalıdır. Vasatiyye çoğu insanın sandığı gibi bazı hususları ilgilendiren bir yöntem değil, ifrat ve tefrit arasında kusursuz bir yöntemdir. Öyleki insanları her sözde, eylemde ve durumda doğru yola çağıran, her alanı kuşatan bir yöntemdir. Kolaylaştırma olmadan vasatiliğin hakikatini kavramak mümkün olmayacak ve bu kavram içi boş, var oluş gayesinden uzak, realitede karşılığı olmayan bir kavram olarak karşımızda duracaktır. Böylece din en önemli özelliği olan kolaylık, rahatlık ve genişlik dini olma özelliğini kaybedecektir.

3. Vasatîliğin Önündeki Engeller

Buraya kadar anlatmış olduklarımızdan kesin olarak ortaya çıkmaktadır ki İslam her şeyde orta yolu tutma metodudur. Âlemlerin Rabbi olan Allah (c.c.) da bu metodu “es-sıratu'l-müstegîm” yani “dosdoğru yol” olarak isimlendirmiştir. İslam ümmeti sahip olduğu bu metod ile ifrata ve tefrite düşmekten kurtulamayan diğer din mensupları karşısında ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur. Ancak bu metodun önünde bazı engeller, zıtlıklar ve zorluklar mevcuttur. Bu zorlukların başında da şu iki husus zikredebilir: “ifrat ve tefrit” veya diğer bir isimlendirmeye “aşırılık ve ihmalkârlık”. Bu bölümde vasatiliğin zıttı olan vasatiliğin önündeki engellerden bahsedeceğiz. Vasatiliğin zıttının ele alınmasıyla vasatilik bizim için en net şekliyle -Allah'ın dilediği gibi- ortaya çıkacaktır.

3.1. İfrat veya Gulûv:

İfrat kelimesi sözlükte ilerlemek, sınırı aşmak anlamındadır. Bir adam haddini aştığı zaman onun için “efrata'r-racülü fi'l-emri” denir. “Ölçüyü kaçırma.” deneceği zaman da “iyyâke ve'l-ferta” denir. İşte ölçü budur. Çünkü o sınırını aşacak olursa ölçüsünü kaçırmış, o şeyi rotasından çıkarmış olur.¹⁰³ Ve yine ifrat kelimesinin acele etmek, ileri gitmek gibi anlamları vardır. Bir şeyde ifrata kaçtı demek; aşırı gitti, ileri gitti demektir. Sınırını aşmış her şeye de “müfrit” denir.¹⁰⁴

¹⁰³ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, IV. 490; Cevherî, *es-Sihâh*, III. 1148.

¹⁰⁴ İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, VII. 369

Bu lafız Kur'an-ı Kerim'de de geçmektedir: “(Bunun üzerine Musa ve Harun) Rabbimiz doğrusu biz, onun (Firavun'un) bize aşırı derecede kötü davranmasından yahut iyice azmasından endişe ediyoruz.”¹⁰⁵ Yani biz onun iyice aşırı gitmesinden, zorbalaşmasından, sınırı aşmasından çekiniyoruz anlamındadır. Biri konuştuğu zaman aşırı giderse, haddini aşarsa onun için “efrata fi kavlihi” denir.¹⁰⁶

“Gulüv” kelimesi ise sözlükte bir şahsı gerek överken fazlaca övme, gerek yererken müstahak olmadığı bir şekilde aşırı yerme durumlarında kullanılan bir kelime olup “sınırın aşılması” anlamındadır. Veya bir şeyde mübalağa yapmak, sınırı aşarak aşırı gitmek anlamındadır.¹⁰⁷

Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulmaktadır: “Ey Ehl-i Kitap! Dininiz ve inanç sisteminizde haddi aşmayın.”¹⁰⁸ ve “De ki: Ey Kitap Ehli! Dininizde haksız yere haddi aşmayın. Daha önceden sapan, birçoklarını saptıran ve yolun doğrusundan uzaklaşan bir topluma uymayın.”¹⁰⁹ Birinci ayet-i kerimede Allah Teâlâ Ehl-i Kitab'ı, Hz. İsa'yı Allah (c.c.) ile birlikte ilah olarak kabul etmeleri nedeniyle inanç konusunda aşırı gitmekten nehyetmektedir. Hatta o derecede ileri gitmişlerdir ki hahamlarına ve rahiplerine her söylediklerinde masum oldukları ve günahlardan korunmuş oldukları iddiasında bulunmuşlardır. Bu konuda Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Onlar Allah'ı bırakıp hahamlarını, papazlarını rab olarak kabul ettiler.”¹¹⁰ İkinci ayet-i kerimede de Allah Teâlâ, söyledikleri sözleri dinin bir parçası olarak kabul ederek aşırı gitmiş olmaları nedeniyle Ehl-i Kitab'ı bu tutumdan men etmektedir. Hristiyanların İsa (a.s.) hakkında doğruyu bırakıp batıla sapmaları, haddi aşmaları onu Allah veya Allah'ın oğlu olarak kabul etmiş olmalarıdır.¹¹¹ Birçok topluluk arasında itikadî konularda, sözlerde ve uygulamalarda insanların en aşırı gideni Hristiyanlardır. Bu sebeple Allah Teâlâ onları aşırılıktan nehyetmiştir.¹¹²

Burada ortaya, “ifrat” ve “gulüv” kelimeleriyle “istenilen miktarı, ölçüyü aşmak” anlamının kastedildiği sonucu çıkmaktadır. Bu kavram ileride açıklayacağımız “tefrit” kavramının da zıttıdır. “ifrat” ve “gulüv” kelimeleri, sınırı aşma hususunda biri diğerini destekleyen iki kelimedir. Bu iki kelime

¹⁰⁵ Taha, 20/45.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVI. 170.

¹⁰⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, IV. 387; Cevherî, *es-Sihâh*, VI. 2448.

¹⁰⁸ Nisa, 4/171.

¹⁰⁹ Mâide, 5/77.

¹¹⁰ Tevbe, 9/31.

¹¹¹ Ebü'l-Fidâ b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Mektebetü Dâru'l-Fayhâi, Dimeşk tsz., I. 589.

¹¹² İbn Teymiyye el-Harrâni, *İktidâ'u's-Sırâti'l-Müstekîm*, Matâbi'u'l-'Übeykân, y.y. 1404, I. 289.

kullanıldığı bağlama göre biri diğerinden daha uygun, daha anlamlı olabilir. Bir kimse kendi sınırlarını zorluyorsa orada “gulüv” kelimesi daha uygun olur, bir kimse cezalandırdığı birini müstahak olduğundan daha fazlası ile cezalandırıyorsa orada “ifrat” kelimesinin kullanılması daha uygun olur. Burada bilinmesi, dikkat edilmesi gerekli olan husus “ifratta” da “gulüvda” da vasatilikten, orta yoldan uzaklaşmanın söz konusu olmasıdır. Eğer bir yerde “ifrat” veya “gulüv” (aşırılık) söz konusu ise orada “vasatilik”ten (orta yolu tutmaktan) söz etmek mümkün değildir.

“gulüv”ü (aşırılık) yasaklayan birçok hadis-i şerif rivayet edilmiştir. Örneğin bir hadislerinde Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmaktadır: “*Din ile ilgili hususlarda aşırılıktan sakının! Sizden önceki toplulukların helakine sebep olan şey onların dini meselelerde aşırı gitmeleri, haddi aşmalarıdır.*”¹¹³ Başka bir hadiste de Hz. Peygamber (s.a.s.) üç defa şöyle buyurmuştur: “*Aşırı gidenler helak oldu.*”¹¹⁴ Buradaki “el-mütenettün” kelimesi derine dalarlar, aşırı gidenler, sınırı aşanlar anlamındadır.¹¹⁵

Allah Teâlâ'nın kullarına helal kıldığı süs eşyalarını, yiyecekleri haram kılarak aşırılığa kaçanlara Kur'an-ı Kerim şu şekilde karşı çıkmaktadır: “*Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı temiz şeyleri haram kılarak aşırı gitmeyin. Allah aşırı gidenleri sevmez. Allah'ın size rızık olarak vermiş olduğu helal ve hoş yiyeceklerden yiyin. İnanıp güvendiğiniz Allah'ın emir ve yasaklarına itaatsizlikten sakının.*”¹¹⁶

Bu iki ayet müminlere, helal ve hoş nimetlerden istifade etme metotunun hakikatini ve bazı dinlerde mevcut olan ifrat ve gulüv ile mücadele etme hususunda İslâmî yöntemin ne olduğunu göstermektedir. Bu sebepten dolayı Hz. Peygamber (s.a.s.) dini konularda ifrat ve gulüv sayılabacak eğilimlere karşı çıkmış; dini konularda aşırı gitme ve züht hayatını abartma nedeniyle İslâm'ın ayrılmaz bir parçası olan mutedillikten uzaklaşmış olanları ikaz etmiştir.

Bir rivayette şöyle bir hâdise zikredilir: “Allah Rasulü'nün ashabından bir grup bir gün Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eşlerinin yanına gelir ve kimse-nin görmediği zamanlarda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yapmış olduğu ibadetleri öğrenmek için sorular sorarlar. İçlerinden biri Hz. Peygamber'in

¹¹³ İbn Mâce Muhammed b. Yezid el-Kâzvinî, *Sünenü İbni Mâce*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut tsz., II. 1008.

¹¹⁴ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihi Müslim*, Dâru İhyâit-Turâsü'l-Arabi, Beyrut tsz., IV. 2055.

¹¹⁵ Nevevî, *Sahihi Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, XVI. 220.

¹¹⁶ Mâide, 5/87-88.

yapmış olduğu ibadetleri azımsar bir tavır sergileyerek şöyle der: “Ben bundan sonra geceleri sabaha kadar namaz kılacağım.”, diğeri de: “Ben her zaman oruç tutacağım ve orucu terk etmeyeceğim.”, üçüncüsü de “Ben de kadınlardan ayrı yaşayacağım, hiç evlenmeyeceğim.” der. Bu sözler Allah Rasulü’ne ulaşınca Hz. Peygamber onlara şöyle der: “Allah’a yemin ederim ki, ben aramızda Allah’tan en çok korkan ve O’na en bağlı olanım. Bununla beraber benim oruç tuttuğum da olur, tutmadığım günler de olur. Namazımı da kılarım, uykumu da uyurum. Kadınlarla da evlenirim. Her kim benim bu sünnetimden (hayat tarzımdan) yüz çevirirse, o benden değildir.”¹¹⁷ Hz. Peygamber’in sünneti, Hz. Peygamber’in din algısını ve uygulamadaki metodunu, Rabbine, kendine, ailesine ve çevresindeki insanlara karşı tutum ve davranışları denge ve ölçü içerisinde, her hak sahibine hakkını verme şeklini ifade eder.

3.2. Tefrît veya Cüfâ’

Tefrit kelimesi sözlükte ihmal etme, kısıtlama, bırakma, boşa geçirme gibi anlamlara gelmektedir.¹¹⁸ Peygamber’in (s.a.s.) şu sözleri de bu anlamdadır: “Şüphesiz ki, uykuda tefrit (kasıtlı bir ihmal, tembellik ve gevşeklik) yoktur.”¹¹⁹ Ali’in (r.a) sözü de bu minvaldedir: “Cahil kimse müfrittir.” “müfrit” kelimesi, bir işte müsrif olan, aşırı kaçan anlamındadır. “müferrit” kelimesi ise bir işte ihmalkâr davranan anlamındadır. “tefrit” kelimesi de bu anlamdadır.¹²⁰

Bu kelime Kur’an-ı Kerim’de de birçok yerde geçmektedir. Örneğin “Allah ile karşılaşmayı yalanlayanlar hüsrana uğramışlardır. Kıyamet ansızın onların başına geldiği zaman “dünyada işlediğimiz kusurlardan dolayı yazıklar olsun bize!” derler, sırtlarında da günahlarını taşırlar. Dikkat edin, taşıdıkları ne kötüdür.”¹²¹ Yani: “Orayı değerlendiremediğimizden, boşa geçirdiğimizden dolayı ne kadar da pişmanız.” derler.¹²² “Sonunda, sizden birine ölüm geldiği vakit, gönderdiğimiz melekler onun ruhunu alır ve onlar görevlerinde noksanlık etmezler.”¹²³ Yani geri durmazlar, emri yerine getirirler anlamındadır.¹²⁴ “Daha önce Yusuf’a yaptığımız kötülük ortada.”¹²⁵ Yani

¹¹⁷ Buhâri, *Sahîhu’l-Buhârî*, VI. 142.

¹¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, VII. 369.

¹¹⁹ Müslim, *Sahîhi Müslim*, I. 473.

¹²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, VII. 369.

¹²¹ Enâm, 6/31.

¹²² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VII. 178.

¹²³ Enâm, 6/61.

¹²⁴ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XIII. 35.

¹²⁵ Yusuf, 12/80.

Yusuf'a karşı yaptığınız ihmalkârlık, haksızlık ortada anlamındadır.¹²⁶ “Onlara olsa olsa ateş vardır! Hem de oraya gireceklerin başında olacaklardır.”¹²⁷ Yani ziyana uğramış, unutulmuşlardır.¹²⁸ “Heva ve heveslerine tabi olan, işi gücü azgınlık, aşırılık olan kişilere tabi olma.”¹²⁹ Yani işi, gücü aşırılık olan, boş işle uğraşan.¹³⁰ “Kişinin: Allah'a yakınlık konusunda kusurlu davrandığım için bana yazıklar olsun! Gerçekten ben alay edenlerdendim (diyeceği günden sakının)!”¹³¹ Yani “dünyada Allah'ın emirlerine tabi olmada ihmalkâr davrandım, vakti boşa geçirdim” anlamındadır.¹³²

Yapmış olduğumuz bu izahlardan sonra “tefrit” kelimesinin, aralarında ki basit farklılıklarla birlikte şu anlamlara geldiği ortaya çıkmaktadır: boşa geçirmek, ihmal etmek, bırakmak, terk etmek. Bu anlamların hepsi ifrat ve gulüb kelimelerinin zıt anlamlarını taşımaktadır.

“Cüfâ” kelimesi de sözlükte bir şeyin başka bir şeyden uzaklaşması anlamına gelmektedir. Bir şey devam etmediği zaman “cefâ anhü” denir. “Cüfâ” kelimesi “birr” (doğruluk, nezaket, iyilik) kelimesinin zıttıdır. Selin alıp götürdüğü, bir şeyin bir yerde devam etmemesi -örneğin atın eyerinin sırtından alınması ya da kişinin yanını yataktan kaldırması- gibi durumlarda bu kelime kullanılır.¹³³ Hadis-i şerifte şöyle geçmektedir: “Kur'anı okuyun, ondan uzaklaşmayın”.¹³⁴ Yani onu gözetin, ondan uzak durmayın anlamına gelmektedir.¹³⁵ “Fakat köpük atılır gider insanlara faydası olan ise yerde kalır!”¹³⁶ ayetinde yer onu emer, kurutur anlamında “Cefâl-vâdî” de vadi kurudu anlamındadır.¹³⁷ “Onların yanları yataklardan uzaklaşır.”¹³⁸ ayeti ise Allah'tan korktukları onun rızasını istedikleri için namazla, kıyamla, ibadetle meşgul olurlar, yatmazlar anlamındadır.¹³⁹

Anlatmış olduğumuz şeylerden ortaya çıkmaktadır ki “cufâ” kelimesi uzaklaşma, ayrılma, terk etme anlamına gelmektedir. Alışıla gelenin aksine sonradan meydana geleni ifade eder. Bu kelime daha çok kendisinden yasaklanan şeyleri ifade etmek için kullanılır. Birleştirmenin, tutmanın aksine

¹²⁶ Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî*, IX. 3579.

¹²⁷ Nahl, 16/62.

¹²⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIV. 177.

¹²⁹ Kehf, 18/28.

¹³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XV. 236.

¹³¹ Zümer, 39/56.

¹³² Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî*, XIV. 5146.

¹³³ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, I. 465.

¹³⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, II. 371, 440.

¹³⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I. 49.

¹³⁶ Ra'd, 13/17.

¹³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIII. 137.

¹³⁸ Secde, 32/16.

¹³⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXI. 99-102.

cufâ' uzaklaşmayı, terk etmeyi ifade eder. "ifrat" ve "gulûv" kelimelerinin zıt anlamlısıdır. İster gulûv, ister cufâ, ister ifrat, ister tefrit olsun bunların hepsi orta yolda olmaya mani olan şeylerdir. Gulûv, nasıl ki bir şeyi yapmada aşırılığı ifade ediyorsa, cufâ' da bir şeyi terk etmede, yapmama da aşırılığı ifade etmektedir. Nasıl ki bir şeyi yapma hususunda aşırılık zemmedilmiş, uygun görülmemişse, yapılması gereken bir şeyi yapmama, onu ihmal etme de aşırılık olarak değerlendirilerek zemmedilmiş, uygun görülmemiştir. Orta yolda olmak ise gulûv ve cufâ, ifrat ve tefrit karşısında tasvip ve teşvik edilmiştir. Bu nedenle doğru yolda olmak anlamına gelen vasatîlik, gulûv ve cufâ' veya ifrat ve tefrit arasında olan övgüye değer bir durumdur.

4. İfratın Zararları ve En Önemli Şekilleri

Buraya kadar söylenenlerden şöyle bir sonuca varmaktayız: Vasatiyye dediğimiz şey iki zıt durum olan ifrat ve tefrit arasında bulunma halidir. Tefrit konusunu ele almadan önce önemine ve gündelik hayat ile olan ilişkisinin yoğunluğuna binaen daha çok ifrat, ifratın zararları ve hayattaki yansımaları üzerinde duracağız.

4.1. İfratın Zararları

İfratı yasaklayan ve şiddetli bir şekilde ondan uzak durulması gerektiğini ifade eden birçok şer'î delil vardır. Bu delillerde sadece ifratın haramlığına değinilmemekte aynı zamanda ifrat nedeniyle kişinin kendisinin, ailesinin ve toplumun da büyük sıkıntılar çekeceğine değinilmektedir. İfratın zararları oldukça fazla olmakla birlikte en önemlilerini şu şekilde sıralayabiliriz:¹⁴⁰

4.1.1. İfratın İtici ve Sevimsiz Olması

Normal bir insanın tabiatı fitratında var olan hafifletmeye, kolaylaştırmaya meyyaldir. Bu nedenle bazı insanlar ifrata tahammül etse de çoğu insan ifrata, aşırılığa tahammül edemez. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim'in orta yola çağırıldığını; bunun tersi ve buna engel olan durumları da yasakladığını görmekteyiz.

Bu konuda Hz. Peygamber (s.a.s.) çoğu zaman ashabına orta yolu tutmalarını, aşırılıklardan da uzak durmalarını salık vermiştir. Öyle ki aşırı gidilmemesi gereken bir yerde aşırı gitmeleri, gevşeklik gösterilmemesi gere-

¹⁴⁰ Yusuf el-Karadâvi, *es-Sahvetü'l-İslâmiyye beyne't-Tetarrufi ve'l-Cumûd*, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 1985, s. 31-32; Sallâbi, *el-Vasatiyye fi'l-Kur'ân*, 48-51.

ken yerde gevşeklik göstermeleri nedeniyle zaman zaman ashabına kızdığı da olmuştur. Bir defasında namazı uzatması nedeniyle ashabtan birinin Hz. Peygamber'e Muaz b. Cebel'i şikâyet etmesi üzerine Hz. Peygamber Muaz b. Cebel'e kızmış ve ona şöyle demiştir: “*Ey Muaz fitne mi çıkarmak ister-sin? Alâ, Leyl, Duhâ gibi surelerden okusana.*”¹⁴¹ Yine benzer bir durumda insanların şikâyetçi olduğu bir kişiye o güne kadar hiç kızmadığı bir şekilde kızarak şöyle demiştir: “*Bazılarımız nefret ettiriyorsunuz. Halka imamlık eden kısa tutsun. Çünkü arkasında yaşlı, güçsüz ve ihtiyaç sahibi kimseler vardır.*”¹⁴² Hz. Peygamber (s.a.s.) Muaz b. Cebel ve Ebû Musa el-Eş'arî'yi Yemen'e gönderdiği zaman da onlara zorlaştırmalarını değil kolaylaştırmalarını, nefret ettirmelerini değil sevdirmelerini tavsiye etmiştir.¹⁴³

Sahabe (r.a.) da mürebbi olan Nebinin tavsiyelerine kulak vermiş ve insanlara kolaylaştırmış, zorlaştırmamışlar; sevdirmiş, nefret ettirmemişlerdir. Ashab bu hassasiyeti sadece namaz ve ibadetlerde değil, dinî ve dünyevî alana dâhil olan tüm konularda da göstermiştir.

4.1.2. İfratın Kısa Ömürlü Olması

İfrat veya gulûv kısa ömürlüdür, uzun süre devam ettirilemez. Çünkü insanın tabiatı bıkmaya meyyaldir. Gücünün belli bir sınırı vardır. Bir gün yapacağı şeylerde aşırı gidecek, gücünün sınırlarını zorlayacak olsa ruhu çabucak o işten usanır, nefesine ağır gelir, yorulur. Daha sonra da o işten bıkar ve çok azını yapar hale gelir. Veya takip etmiş olduğu metodun dışında başka metotlar edinmeye başlar. Sonrasında da ifrattan tefrite kayar. Nihayetinde aşırı tutum sergilediği şeyleri tamamen terk eder. Bunun birçok örneği vardır. Daha önceki tutumlarında, davranışlarında tavizsiz, katı, aşırı olarak bilinen birçok insanın daha sonra farklı bir eğilime sahip olduğu müşahede edilmektedir. Yaptıklarında, söylediklerinde taviz vermeyen, aşırıya kaçan insanların zamanla uygulamaya çalıştığı davranışları ve fikirleri ihmal ettiğine, tamamen terk ettiğine ve onlardan bıkararak topukları üzerinde geri döndüğüne şahit olunmaktadır.

Buna göre az da olsa sürekli yapılan iş, Allah'a daha hoş gelmektedir. Hadis-i şerifte de bu hususa işaret vardır. “*Yapılan işlerin en hayırlısı az da olsa devamlı olanıdır.*”¹⁴⁴ Dini emirler karşısında mükellef olanlar için yapılmış olan okumuş olduğum nebevî nasihatlerin en güzeli adil, mutedil,

¹⁴¹ Nevevî, *Sahihi Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, IV. 181-182.

¹⁴² Nevevî, *Sahihi Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, IV. 181-182.

¹⁴³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, X. 541.

¹⁴⁴ Şeyhân (Buhârî ve Müslim), Ebû Dâvûd ve Nesâî Hz. Âişe (r.a.)'dan rivayet etmişlerdir.

kolaylaştırıcı, hafifletici olmaya yönelik nasihatlerdir. İnsanlar dinin kendilerine emrettiğinden çok daha fazlasını yapmaya, dine galebe gelmeye çalışırsa kendileri mağlup olurlar, dine karşı şiddetli bir şekilde direnirlerse de kahrolurlar. “*Din kolaylık dinidir. Kim dini zorlaştırmaya çalışırsa hezimeteye uğrar, mağlup olur. Bu nedenle doğru yolu takip edin ve orta yolu elden bırakmayın. Müjdeleyin ve imrendirin.*”¹⁴⁵

4.1.3. İfrata Düşenlerin Başkasının Hakkını Gasp Etmesi

İfrat ve israf söz konusu olduğunda burada kaybolan, çığnenen bazı haklar söz konusudur. Bunun en güzel, en dikkat çekici örneği Hz. Peygamber’in (s.a.s.), kendini ibadete aşırı bir şekilde kaptırması nedeni ile ailesinin ihtiyaçlarını karşılamayı ihmal eden Abdullah b. Amr’a söylemiş olduğu şu sözdür: “*İftar etmeden art arda oruç tuttuğunu, geceleri namaz kılıp durduğunu bilmiyor muyum sanıyorsun?*” Abdullah b. Amr da “*Tabi ki ey Allah’ın Rasülü haberiniz vardır.*” der. Daha sonra da Peygamber Efendimiz şöyle buyurur: “*Böyle yapma. Oruç tut, ama iftarını da yap. Namaz kıl, ama uykunu da al. Çünkü nefsinin, gözünün, ailenin, misafirlerinin senin üzerinde hakkı vardır.*”¹⁴⁶

Selmân el-Fârisî’den gelen rivayet de aynı minvaldedir. “*Selman (r.a.) bir gün Ebü’l-Derdâ’yı ziyarete gider. (Ebü’l-Derdâ’yı evde bulamayan) Selman (r.a.) Ebü’l-Derdâ’nın karısı Ümmü’l-Derdâ’yı eski bir elbise içerisinde perişan halde görünce: Bu hâlin nedir? diye sorar. Ümmü’l-Derdâ da: Kardeşin Ebü’l-Derdâ dünyâ ile olan irtibatını kesti (o, gündüz oruç tutar, gece namaz kılar), deyip dert yanar. Bu sırada Ebü’l-Derdâ da gelir, Selmân’a hoş geldin der ve misafiri için yemek hazırlar. Yemeği getirince siz yiyiniz ben oruçluyum der. Selman da: Sen yemedikçe ben de yemem der. Bunun üzerine o da yer. Gece olunca Ebü’l-Derdâ namaz için kalkmak ister fakat Selman ona yat der, o da bir süre yatar sonra yine kalkıp namaz kılmak ister ve yine Selman ona yat der o da yatar. Gecenin son bölümü girince Selman ona şimdi kalk der. İki de kalkıp namazlarını kılarlar. Sonra Selman şöyle der: Rabbinin, nefsinin, ailenin senin üzerinde hakkı vardır. Her hak sahibine hakkını ver. Daha sonra Ebü’l-Derdâ Rasûlullah’a (s.a.v.) gelerek durumu anlatır, Rasûlullah (s.a.v.) de Selman doğru söylemiş ve doğru yapmıştır der. -Başka bir rivayette de- Selman ilme doyuruldu, buyurmuşlardır.”¹⁴⁷*

¹⁴⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, X, 541.

¹⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV, 260.

¹⁴⁷ Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, Savm, 50; Edeb, 86.

4.2. İfratın En Önemli Tezahürleri

Kur'an'dan, sünnetten, sahabe, tabiun ve tam manasıyla onların izinden giden âlimlerin sözlerinden anlaşıldığı üzere ifratın veya gulüvvün varlığını gösteren bazı davranışlar, alâmetler vardır. En önemlilerini şu şekilde sıralayabiliriz:¹⁴⁸

4.2.1. Taassup

Bir fikrin fanatiği olmak, başka fikirleri yok saymak ifratın, gulüvvün, aşırılığın ilk alâmetidir. Bir görüşün fanatiği olan kişi kendi düşüncesinin dışında doğru düşünceler olabileceğini, kendi varlığının dışında başkasının var olabileceğini kabul etmez. O kadar katı ve tavizsizdir ki bu katılığı onun geniş bir bakış açısıyla olayları değerlendirmesine, karşısındakinin ihtiyaçlarını, şeriatın gayelerini, çağın gereklerini göz önünde bulundurmasına mani olur. Başkaları ile konuşmak, müzakere etmek için açık kapı bırakmaz. Kendi görüşleri ile karşısındakinin görüşlerini karşılaştırmaya da açık değildir.

İnsanın ideolojik açıdan aşırı boyutlarda taassup sahibi olması hoş görülmemeyen, tehlikeli bir davranıştır. Bizim bu davranışta bulunan birini hoş görmememiz onu tamamen şer olarak nitelediğimiz, kötülediğimiz anlamına gelmez. Bilakis biz onun iyiliğini isteriz. Farklı görüşlerin, fikirlerin olabileceğini inkâr ettiği, yalnızca kendisinin doğru yolda olduğunu, kendisi gibi düşünmeyen insanların batıl yolda, sapmış olduğunu iddia ederse işte o zaman biz onun bu söylediğini kabul etmeyiz ve onu eleştiririz.

En garibi ise bu mutaassıp insanlardan bazılarının en karmaşık mevzularda dahi kendilerini ictihada yeterli görüp, görüşlerine muhalif olması nedeniyle konunun uzmanı olan âlimleri -bazen birini bazen hepsini- liyakatsizlikle itham etmeleridir. Kendilerinin gerek ilk dönem, gerekse sonraki dönem âlimleriyle görüş ayrılığına düşmeleri onları hiç ilgilendirmez. Keşke bu düşüncelerini sadece muasırı oldukları insanlarla sınırlandırsalardı. Ama onlar bununla yetinmeyerek âlemlerin rabbi olan Allah'ın elçisinden sonra insanların en hayırlısı olan sahabiler için de aynı tutumu sergilemektedirler. Ben de insanım, onlar da insan mantığıyla hareket edip kendilerini Ebubekir, Ömer, Osman, Ali, İbn Abbas (r.a.) ile denk tutarlar.

¹⁴⁸ Ebü'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblis*, el-Matba'atü'l-Münira, y.y. 1368, s.93-94; Karadâvî, *es-Sahvetü'l-İslâmiyye*, s. 39-46; İbrâhîm en-Ne'me, *el-Vasatiyye fi't-Tasavvuru'l-İslâmî*, Mecelletü'l-İmâmi'l-A'zam, sayı: 2, 2006, s. 400 ve sonrası; Atyye, *el-Vasatiyye fi'l-Manzûr'l-Kur'ânî*, s. 9-12.

Zikrettiğimiz bu ifadeler sadece kendi varlıklarını tanıyıp, kendilerinin dışındakileri yok sayan bir zihniyete sahip olan insanlardan her gün duyduğumuz ifadelerdir. Sanki şöyle demek isterler: “Konuşmak, yönetmek benim işim; dinlemek, tabi olmak ise sizin işiniz. Benim fikirlerimin yanlış olma ihtimali yoktur, hepsi doğrudur. Sizin fikirleriniz ise hatalıdır, yanlışır; doğru olması mümkün de değildir.”¹⁴⁹ Bu görüşe sahip olan birinin başkalarıyla bir araya gelmesi nasıl mümkün olabilir?

Kanaatimce bunun gerçekleşmesi ancak taassup sahibi olan kişinin orta yola gelmesiyle mümkündür. Ama orta yol nerede bu adamlar nerede? Böyle biri orta yolu kabul edebilir mi? Doğu ile batı, gökyüzü ile yeryüzü birbirine ne kadar uzak, bir araya gelmeleri ne kadar imkânsızsa bu şahısların da insanlarla bir araya gelmesi, anlaşması o derece imkânsızdır.

Hoş görülmeven, hatta nefret edilen bu taassup, aşırı giden kimsenin, fikirlerini maddi ve manevi yollarla korkutarak empoze etmeye çalışması neticesinde yavaş yavaş artabilir. Bu korkutma sopa, ateş ve demir gibi materyallerin kullanılmasıyla maddi, tekfir, irtidat, bidate düşme gibi ithamların kullanılmasıyla da manevi olabilir. Kesinlikle bu yöntem maddi korkutma yöntemlerinden çok daha etkili bir yöntemdir.¹⁵⁰

4.2.2. Aşırılık

Her alanda önce ehem, sora mühim olana; önce zarûrî (zarûriyyât) ve esas olana, sonra tamamlayıcı (mükemmilât), güzelleştirici (muhassinât) olana, detaylardan önce de temel prensiplere odaklanmak dininin hikmetindedir. Müslümanın yapması gereken de İslâm'ın insanları çağırdığı, teşvik etmiş olduğu bu hikmete bağlı kalmasıdır.

Fakat aşırı giden, fanatik olan insanlar bu prensibi tersine çevirmişlerdir. Yeni Müslüman olmuş, tövbe etmiş insanlar da dâhil tüm insanlara karşı, en temel konuları bir tarafa bırakıp teferruat olarak nitelendirilebilecek, ihtilafların, tartışmaların söz konusu olduğu konularda katı davranmakta, aşırı gitmektedirler. Öyle ki o insanları bu gibi konularda çok çetin bir hesaba çekerler. Yeni Müslüman olan, tövbe eden bir insana teferruat olarak değerlendirilebilecek, ihtilafların mevcut olduğu konularda müsamahakâr davranmak gerektiği unutulmamalıdır. Evvela üzerinde durulması gereken husus doğru, sağlam bir akide edinmelerine yardımcı olmaktır. Tebliğ görevini yapan kişi bu konuda başarılı olduğuna kani olursa daha sonra da

¹⁴⁹ Karadâvi, *es-Sahvetü'l-İslâmiyye*, s. 39.

¹⁵⁰ Karadâvi, *es-Sahvetü'l-İslâmiyye*, s. 41.

muhababına İslâm'ın rûkûnlerini öğretir. Ardından da imanla alakalı diğerk hususları anlatır. Ve daha sonra iyiliğın, yapılması gerekli olan şeylerin ne olduğunu öğretir. İşte bu Allah Teâlâ'ya, İslâm'a çağırırıda takip edilmesi gereken aşamalarıdır. Bu yöntem Hz. Peygamber (s.a.s.) Efendimizin uyguladığı olduğu ve ashabına tavsiye etmiş olduğu yöntemdir. Ashabına insanları İslâm'a davet edecekleri zaman öncelikle Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in (s.a.s.) onun elçisi olduğuna inanmaya çağırılmalarını tavsiye etmiş; çağırıda bulunulan insanlar buna itaat ettikleri zaman onlara namazı, ardından zekâtı, ardından da sırayla diğerk hususları anlatmaya geçilmesini tavsiye etmiştir. Peygamber (s.a.s.) Muaz b. Cebel'i (r.a.) Yemen'e gönderdiği zaman da ona bu şekilde davranmasını nasihat etmiştir.¹⁵¹

Tebliğde bulunan bazı insanların, insanlara İslâm'ı anlatmaya, ahireti hatırlatmaya, manevi değerkleri öğretmeye ve materyalist toplumların batmış oldukları fuhşiyattan uzak durmalarını nasihat etmeye gayret etmek yerine teferruat olarak değerklendirilebilecek en sıradan konularda şiddetli polemik üretmelerini görmek üzüntü vericidir.

4.2.3. Kabalık, Sertlik

Kabalık anlamına gelen "gilza" kelimesi davranışlardaki kabalığık, "huşûne" kelimesi ise konuşmadaki kabalığık ifade eder. Tebliğde gösterilen kabalık ifratın ve aşırılığın en belirgin özelliklerindendir. Ve de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) metoduna muhaliftir. Allah Teâlâ bizlere düşüncesizce değil hikmetle hareket etmemizi, güzel sözlerle nasihatte bulunmamızı, biriyle bir konuyu konuşacağımız, müzakere edeceğimiz zaman kaba bir şekilde değil en güzel, en uygun bir tarzda hareket etmemizi emretmektedir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "*İnsanları Rabbinin yoluna hikmetle hareket ederek, güzel nasihatlerle çağır. Ve onlarla güzel bir şekilde mücadele et.*"¹⁵² Allah Teâlâ Hz. Peygamber'i (s.a.s.) de Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde vasıflandırmaktadır: "*Size sizin içinizden, sıkıntıya düşmeniz kendisine çok ağır gelen, üzerinize titreyip duran, müminlere karşı çok şefkatli, merhametli olan bir peygamber gelmiştir.*"¹⁵³ Ayrıca Rasulullah'ın (s.a.s.) ashabıyla olan hitap tarzını, onlarla ilişkisini de bize şu şekilde beyan etmektedir: "*Allah'ın sana olan lütfuyla sen onlara yumuşak davrandın. Eğer onlara kaba davrandıysaydın, katı kalpli olsaydın senin etrafından dağılır giderlerdi.*"¹⁵⁴

¹⁵¹ Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, II. 131.

¹⁵² Nahl, 16/125.

¹⁵³ Tevbe, 9/128.

¹⁵⁴ Al-i İmran, 3/159.

Kur'an-ı Kerim'de övülen, teşvik edilen bir kabalık, sertlik söz konusu değildir. Ancak şu iki durumda sertlik övülmüş, teşvik edilmiştir:

a- Düşmanla karşı karşıya gelinmesi durumunda gösterilen güç ve sertlik. Şu ayet bu hususu ifade etmektedir: “*Ey iman edenler! Yakınızdaki kâfirlerle savaşın ki sizde sertlik bulsunlar. Şunu da bilin ki Allah takvâ sahipleriyle beraberdir.*”¹⁵⁵

b- Cezayı hak eden bir kişiye şer’î cezanın uygulanmasında. Had cezalarının uygulanmasında merhametin söz konusu olamayacağını Allah Teâlâ bizlere şu şekilde beyan etmektedir: “*Eğer Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız Allah’ın kanunlarını uygulama hususunda o (zina eden) iki kişiye merhamet etmeye kalkışmayın.*”¹⁵⁶

İşte bu iki durumun dışında dinde kabalığa, sertliğe yer yoktur. Allah’a iman etmeye çağırırken yapılan tebliği, hiçbir şey kabalık ve sertlikten daha fazla karalayamaz. İslam davetçisi daveti kabul etmemekte diretenlere, muhalefet edenlere kaba bir üslup kullanmamaya özen göstermelidir. Tebliğdeki aşırılıkları nedeniyle insanları dinden soğutan kimselerden gördüğümüz tek şey kabalık, sertlik, kızgınlıktır. Onların muhaliflerine karşı gösterdikleri tavır; Kur’an’ın istediği, onayladığı bir tavır değildir. Bu kişiler saygıya, hürmete layık olan olmayan ayrımı yapmadan herkese aynı muameleyi reva görmektedir. Bu nedenle bunların hiçbirinin kesinlikle orta yolla bir alakası yoktur.

4.2.4. Başkaları Hakkında Kötü Düşünceli Olma

İnsanların iyi yönlerini gizleyen, kötü yönlerini açığa çıkaran olumsuz bir bakış açısıyla insanlara yaklaşmak ifratın, aşırılığın ve radikalizmin göstergelerindedir. Radikalin temel prensibi itham etmektir. İthamın kökeninde de suçlama vardır. Bu düşünce neticesinde kişinin küfürle ithamının, öldürülmesinin, mallarının ve ırzlarının mübah sayılması hükmüne varmışlardır. Ancak aşırı giden bu insanlar tüm şeriatlarda, kanunlarda var olan şu kuralı unutmuşlardır: “*Bir suçla itham edilen kişi, suç ispat edilene kadar masumdur.*”

Bu nedenle aşırı giden insanların, küçük bir gerekçe veya şüphe nedeniyle dahi insanlar hakkında suizanda, çeşitli ithamlarda bulunabildiklerini görmekteyiz. Öyle ki karşısındakinin bir mazereti olabileceğini asla kabul etmezler. Aksine herkese duyurmak, ilan etmek için kusurları araştırır, or-

¹⁵⁵ Tevbe, 9/123.

¹⁵⁶ Nûr, 24/2.

taya çıkarmaya çalışırlar. Ve nihayetinde hataları günah, günahları küfür olarak gösterirler. Aşırı giden bu insanlar yaşayanları ithamla yetinmez, kendilerini müdafaa edemeyen kabirdeki ölüleri dahi itham ederler. Öyle ki ithamlarından, dillerinden, suizanlarından hiç kimse kurtulamaz, kıyamete kadar da hiç kimse kurtulamayacaktır.¹⁵⁷

İçlerine işlemiş olan suizan, kendilerini temize çıkarıp başkalarını eleştirme tutkusunu bu tip insanların afeti, hüsrana uğrama gerekçeleri olacaktır. Bu tutumları nedeniyle yapıcı değil yıkıcı olmaktadır. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Kendinizi temize çıkartmayın. O (Allah) gerçek manada sorumluluklarını yerine getiren, kendisinden korkanları en iyi bilendir.*”¹⁵⁸ İslam öğretisi Allah’a ve insanlara karşı suizanda bulunmaktan sakındırmaktadır. Rabbimiz bu konu ile alakalı olarak şöyle buyurmaktadır: “*Ey iman edenler! Zannın çoğundan kaçının. Şüphesiz ki zannın bir kısmı günahtr.*”¹⁵⁹ Suizanın ve başkasını tahkir etmenin kökeninde gurur ve kibir vardır. Bu nedenle kibir günahların ilkidir ki, o da şeytanın Allah’a (c.c.) şu sözü söyleyerek isyan etmesiyle gerçekleşmiştir: “*Dedi ki: Ben ondan daha hayırlıyım, daha üstünüm.*”¹⁶⁰ Kendini beğenme, ahlaki yıkıma neden olan günahlardan biri olup kalple işlenen günahlardandır ki o da uzuvların işlediği en büyük günahlardandır.

4.2.5. Şiddete Başvurarak Fikir Empoze Etmek

Kolayı varken zor olanda ısrar etme, bir fikri dikte etme ifratın ve aşırılığın göstergesidir. Bir kişinin ihtiyatı elden bırakmayarak bazı meselelerde çekinceli davranması, acele etmemesi ayıp bir şey değildir. Asıl ayıp olan ruhsat mevcut olmasına rağmen karşısındakini meşakkatli olana zorlamak ve her durumda aşırılığı elden bırakmamaktır. Müslümanın kendine katı davranmak suretiyle ruhsatı terk edip azimle hareket etmek istemesi kabul edilebilir; ancak başkalarını buna zorlaması veya sıkıntı verecek bir duruma düşürmesi asla kabul edilemez. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*(Bu peygamber) onlara temiz ve hoş şeyleri helal, kötü ve çirkin şeyleri haram kılacak; onları zorlayan yükümlülükleri de hafifletecektir.*”¹⁶¹ Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.s.) kendi başına namaz kılarken namazı uzatıyor, insanlara kıldırırken ihtiyaç sahibi insanlar olabileceğini göz önünde bu-

¹⁵⁷ Karadâvî, *es-Sahvetü'l-İslâmiyye*, s. 41.

¹⁵⁸ Necm, 53/32.

¹⁵⁹ Hucurât, 49/12.

¹⁶⁰ Sâd, 38, 76

¹⁶¹ A'râf, 7/157.

lundurarak kısa tutuyordu. Şu hadisi şerif de buna işaret etmektedir: “*Namazı uzatarak kılma düşüncesiyle namaza başlamışken bir çocuk ağlaması iştirim. Çocuğun ağlamasından dolayı annesinin ne kadar sıkıntı çekeceğini bildiğimden dolayı namazı kısa tutarım.*”¹⁶²

4.2.6. Tekfir Etme Hastalığına Kapılma

Bir Müslümanın diğer bir Müslümanı tekfir edecek konuma gelmesi tekfir eden kişinin tekfirden artık son noktaya geldiğini gösterir. Bundan dolayı tekfir eden kişi tekfir ettiği kişilerin kanlarını, mallarını ve namuslarını mübah görür. Bunlar için artık bir dokunulmazlığın ve saygınlığın olmadığını düşünür. Aşırılığın bu noktaya ulaşması radikalizmde, aşırılıkta zirveye ulaşıldığı anlamına gelmektedir. Böyle bir bakış açısına sahip olmak o kişiyi bir tarafa diğer insanları başka bir tarafa koyar. Bu durum Haricilerin de içine düşmüş olduğu bir durumdur.¹⁶³ Öyle ki onlar insanların en çok ibadet yapıyordu. Ancak onların yanlışları ibadetlerle alakalı bir yanlışlık değil, fikrî bir yanlışlıktı. Şeytan yapmış oldukları şeyleri onlara süslü gösterdi de onlarda o şeylerin doğru olduğuna, güzel olduğuna inandılar. “*Onlar iyi işler yaptıklarını sanıyorlar. Oysa onlar dünyada yaptıkları boşa gidecek olan insanlardır.*”¹⁶⁴ Onların bu özellikleri Rasulullah’ın (s.a.s.) şu hadislerinde kendini göstermektedir: “*Sizden biriniz kendi namazını onların kıldıkları namaz yanında, gece ibadet için geçirdiği vakti onların geçirdiği vakit yanında, okumuş olduğu Kur’an’ı onların okumaları yanında azımsar.*” Buna rağmen onlar hakkında şunu söyler: “*Okun avı delip çıktığı gibi dinden çıkarlar.*” Kur’an ile olan münasebetlerini de şu şekilde belirtmektedir: “*Kur’an’ı okurlar ancak okumuş oldukları Kur’an boğazlarından aşağı inmez.*” Ayırt edici özelliklerini de şu şekilde beyan etmektedir: “*Putu tapanlar varken onları bırakır, İslam’a inananları öldürürler.*”¹⁶⁵

Haricilerin genel olarak üç temel özelliği vardır:¹⁶⁶

Birinci Özellik: Sünneti kanun koyucu olarak kabul etmezler. Çünkü bunun Kur’an’a muhalif olduğunu düşünürler. Müşrikler hakkında inmiş

¹⁶² Ebü Dâvâd, *Sünenü Ebi Dâvâd*, I. 290.

¹⁶³ Hariciler: Hz. Mu’âviye ile birlikte hakem olayında Kur’an’ın hakemliğine başvurulması konusundaki ittifakları nedeniyle Hz. Ali’ye (r.a.) karşı çıkmış ve onu tekfir etmişlerdir. Bununla da yetinmemişler Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’in izini takip etmediği düşüncesiyle Hz. Osman’ı da tekfir etmişlerdir. Hakem olayında Hz. Mu’âviye’ye iştirak ettikleri gerekçesiyle Amr b. el-’As ve Ebu Musa el-Eş’arî’yi de tekfir ederek katledilmelerinin caiz olduğu hükmünü varmışlardır.

¹⁶⁴ Kehf, 18/104.

¹⁶⁵ Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, Tevhîd, 23; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, Tevhîd, H.n. 7432.

¹⁶⁶ İbnü’l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 93-94; İbrâhîm en-Ne’me, *el-Vasatiyye fî’l-Tasavvuru’l-İslâmî*, s. 400.

olan ayetleri bozuk fikirleri ve anlayışsızlıkları nedeniyle Müslümanlara hamlederek onlara tatbik ederler.

İkinci Özellik: Bu insanlar Müslümanlara karşı kabalıkları, tavizsizlikleri ile bilinirler. Müslümanların kanlarını ve mallarını kendilerine helal görürler.

Üçüncü Özellik: Müslümanların öncülerini, insanların hidayeti için çabalayan insanları karalar, onları dalâlette olmakla itham ederler. Onların adaletten, doğruluktan çıkmış olduklarını düşünürler. Müslümanların çoğunu da yöneticilere karşı çıkmadıkları, direnmedikleri için tekfir ederken mezheplerinden ayrılan kimseleri de dinden çıkmış kabul ederek kanlarını helal görürler.

İşte bu şekilde tekfirde aşırı gidenler hayatta olan insanları da, ölüleri de tekfir etmektedir. Bu tekfir beraberinde, tekfir edilen kişinin kanını, malını, ırzını, Müslümanın karısından, çocuğundan ayrı düşmesini, Müslümanlarla olan bağının kopmasını, miras almamasını ve miras bırakmamasını, öldüğü zaman yıkanmamasını, kefenlenmemesini, namazının kılınmamasını, Müslümanların kabrine defnedilmemesini helal görmek gibi bazı kötü, tehlikeli durumların meydana gelmesine sebep olmaktadır.¹⁶⁷

Bugün de -maalesef- davalarında samimi olabilen, fanatik gençler görmekteyiz. Ama bozuk fikirleri, insanları tekfir etmeleri, Müslüman âlimlere hakaret etmeleri yönüyle Haricilere benzemektedirler. Bu tip insanların tekfirde bulunmaları fıkıh ve dini ilimler alanında yeterli kapasiteye, bilgi birikimine sahip olmamaları ve bu nedenle de cahil insanları taklit etmeleri, fetvalarına ve sözlerine itibar etmeleri nedeniyledir. Bu tip insanlar daha önce Haricilerin yaptığı gibi gurur ve kibir nedeniyle başka bir şeye kör ve sağır kesilirler. İlimsiz, hikmetsiz, hidâyetsiz Allah'ın dinine olan aşırı şevkleri, fanatiklikleri Allah Teâlâ'dan başka kimsenin bilemeyeceği boyutta zararlara sebebiyet vermektedir. İşte bu da Kur'an'ın emretmiş olduğu vasatiliğin önünde engel olarak bulunan aşırılığın emarelerinin en büyüğüdür.

Sonuç

Allah'a hamd olsun araştırmamızı tamamlamış bulunuyoruz. Malumdur ki araştırmacının araştırma neticesinde elde etmiş olduğu sonuçları

¹⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 93-94; İbrâhîm en-Ne'me, *el-Vasatiyye fi't-Tasavvuru'l-İslâmî*, s. 400; Karadâvî, *es-Sahvetü'l-İslâmiyye*, s. 54-55.

okuyucuyla paylaşması icap eder. Bu münasebetle ulaşılmış olduğumuz sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Araştırma “vasatün” kelimesinin lügavî olarak adalet, üstün olmak, hayırlı olmak, ortada olmak, iki şeyin arasında olmak, iki ucun ortasında olmak gibi anlamlara geldiğini ortaya koymaktadır. Hepsinin anlamı da birbirine yakındır.

2- Araştırma burada vasat ile vasatiyye arasında ayrılmaz bir bağ olduğunu ortaya koymaktadır. Her türlü vasatilik ortada olmaktır, ancak her ortada olmak vasatilik değildir. Mekân açısından, zaman açısından vs. vasatlık söz konusu olabilir. Ama buradaki vasatlık sadece bir coğrafi konum olarak vasatlık değil, hayatın her alanını kuşatan, uzlaştıran bir bakış açısidir.

3- Araştırmada vasat kelimesini içeren ayetlerin tefsirine yer verilmesiyle kelimenin farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Bunların en önemlileri:

a- Hayırlı, üstün, dengeli.

b- İki değerli şey arasında olan.

c- Kaliteli ile kalitesiz, güzel ile kötü arasında olan anlamlarındadır.

4- Vasatiyye kelimesi hayırlı olmayı, ortada bulunmayı ayrıca ortada olan ve kendisinde hayır bulunan şeyleri ifade etmek için kullanılan bir kelimedir. Bu nedenle vasatilik terimin kullanımında bu iki kavram arasında sıkı bir ilişki vardır.

5- Araştırma ortaya koymuştur ki vasatilik İslam ümmetini diğer ümmetlerden ayıran en önemli özelliktir. Vasatiliğin en belirgin özelliği de yüceliğini ve güvenilirliğini ortaya koyan hayırhahlığı ve adaletidir. Bu da onun dünyada ve ahirette önde olmasının sebebidir.

6- Araştırma neticesinde vasatiliğin kendine has özellikleri olduğu sonucuna varılmıştır. Bu özelliklerin en önemlileri de kolaylaştırma, sıkıntı verecek şeyleri ortadan kaldırma ve tekellüften kaçınmadır.

7- Açıkça görülmüştür ki kolaylaştırma, sıkıntı verecek şeyleri kaldırma ve zorlaştırmama Kur’an-ı Kerim’de, sünnette, sahabe ve tabiün sözlerinde birçok kez vurgulanmış, tekrar edilmiştir.

8- Araştırma, Kur’an’ın zikretmiş olduğu vasatiliğin önünde bazı engeller olduğunu teyit etmiştir. Bunlar ifrat ve tefrit veya aşırılık ve ihmalkârlık olarak ifade edilebilir.

9- Araştırma ifrat ve gulûv kelimesinin en önemli zararları üstünde durmuştur ki onlar da: Nefret ettirme, yapılan şeyin uzun ömürlü olmaması, başkalarının hakkının gasp edilmesidir.

10- Araştırma neticesinde ifratın en önemli göstergeleri olarak şunlar tespit edilmiştir: Taassup, fikir empoze etmeye çalışmak, katılık, kabalık, sertlik, Müslümanlar hakkında suizanda bulunma ve insanları tekfir etme.

Çalışmamızın sonunda Allah Teâlâ'dan bu çalışmayı hayırlara vesile kılmasını, doğru bir neticeye ulaştırmasını diliyorum. Mükemmellik, eksiksizlik ona mahsustur. Ondan yardım ve başarı dileriz. Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamd efendimiz Muhammed'e, ailesine ve ashabına salât ve selâm olsun, diyerek sözlerimi bitirmek istiyorum.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuât, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân, Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye*, y.y. 1945.
- Arnold, Sir Thomas Walker, *ed-Da've ile'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nehda, y.y. 1957.
- Atıyye, Muhammed Sâlih, *el-Vasatiyye fi'l-Manzûri'l-Kur'ânî*, Matbaatu Dîvân, Bağdat 2006.
- Beydâvî, Nâsuruddîn Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Mısır 1388.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, y.y. 1991
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, Dâru'l-Melâyîn, Beyrût 1979.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Hıms tsz.
- Elbânî, Nâsiruddîn, *Silsiletü Ehâdisü's-Sahîhâ*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1399.
- Emîrî, Ömer Bahâuddîn, *Vasatiyyetü'l-İslâm ve Ümmetühu fi Dav'î'l-Fıkhî'l-Hadârî*, Katar 1960.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn, *el-Kamûsi'lMuhît*, Beyrut 1987.
- Hanbelî, İbn Receb, *Câmi'ü'l-'Ulûm ve'l-Hikem*, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 1991
- Hâşim, Ahmed Ömer, *Vasatiyyetü'l-İslâm*, Dâru'r-Raşîd, Kâhire 1998.
- İbn Abdilber Ebû Yusuf Ömer, *Câmi'ü'l-'İlm ve Fadluhu*, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz.,
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru'l-Kütübü's-Şarkiyye, Tunus tsz.,

- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebü'l-Fazl, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1991.
- İbn Hamîd, Muhammed Sâlih Abdullah, *Raf'u'l-Harac fiş-Şerî'a*, Dâru'l-İstikâme, y.y 1412.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tefsîru'l-Kayyim*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1398.
- Tehzîbu Medârici's-Sâlikîn*, Müessesetü'r-Risâle, y.y. 1989.
- İğâsetü'l-Lehfân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetü Dâru'l-Fayhâi, Dimeşk tsz.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kâzvînî, *Sünenü İbni Mâce*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferac, *Zâdü'l-Mesîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, y.y. tsz Karadâvî, Yusuf, *el-Hasâisu'l-Âmmeti li'l-İslâm*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999.
- Telbîsü İblîs*, el-Matba'atü'l-Münîra, y.y. 1368.
- İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Rasûl*, Mektebetü'l-Halavânî, y.y. 1932.
- İbn Teymiyye, el-Harrânî, *Menhecü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, y.y. 1406.
- İktidâu's-Srâti'l-Müstekîm*, Matâbi'u'l-'Ubeykân, y.y. 1404.
- Karadâvî Yusuf, *es-Sahvetü'l-İslâmiyye beyne't-Tetarrufi ve'l-Cumûd*, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 1985.
- Kâsîmî, Muhammed Cemâlüddîn, *Tefsîru'l-Kâsîmî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1978.
- Kurtubî Ebû Abdillâh, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübü'l-'Arabî, Kâhire 1987
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Dâruş-Şurûk, Beyrut 1398.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn İbnü'l-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhi Müslim*, Dâru İhyâi't-Turâsü'l-'Arabî, Beyrut tsz.
- Ne'me, İbrâhîm, *el-Vasatiyye fi't-Tasavvuru'l-İslâmî*, Mecelletü'l-İmâmi'l-A'zam, sayı: 2, 2006
- Nevevî, Yahya b. Şerif, *Sahîhi Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, el-Matba'atü'l-Mısıriyye, Mısır 1929.
- Rabî, Fâiz, *Vasatiyyetü'l-İslâm fi Dav'i'l-Fıkhi'l-Hadârî*, Ürdün tsz.,

- Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz.
- Sa'dî, Abdurrahman, *el-Kavâidü'l-Hisân li Tefsîri'l-Kurân*, Câmi'atü Muhammed b. Su'ûd, y.y. tsz
- Sallâbi, Ali Muhammed, *el-Vasatyye fi'l-Kurân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2005.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1408
- Zemahşerî, Cârullah, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâvil*, Dâru't-Türâsü'l-'Arabî, y.y. 1987.

Din ve Çağdaş Sosyal Teoriler*

BRYAN S TURNER*

ÇEVİREN: OSMAN ÜLKER

ARŞ. GÖR., KİLİS 7 ARALIK Ü. İLAHİYAT F. FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
ulker.osman@hotmail.com

Öz

Yirminci yüzyılın sonunda ve yirmi birinci yüzyılın başlarında din sosyolojisi hem teorik hem pratik çalışmalarda gözle görülür bir gelişim kaydetmiştir. Modernleşme teorisi ile bağlantılı olan ilk dönem sekülerleşme tezlerinin yanlış yönlendiren ve basit ya da sadece kuzey Avrupa'yla ilişkili bir durum olduğu yönünde akademik mutabakat oluşmuştur. Avrupa'yı bir kenara koyarsak, dinin toplum, kültür ve politikada önemli bir rol üstlenmeye devam ettiğini gösteren yeterli miktarda delil vardır. Gelişmekte olan ülkelerdeki şehirleşme ile birlikte, dindarlık ve dini canlanma artmaktadır. Çağımızda din, dünya çapında siyasi ve ideolojik mücadelelerde önemli bir faktör olmaya devam edecektir. Siyasi çatışmalara odaklanmanın bir negatif tarafı ise, radikal İslam ve diğer dini şiddet tezahürlerine haddinden fazla yoğunlaşmak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tüketiciilik, küreselleşme, maddecilik, post-sekülerleşme, toplum dini, sekülerleşme, tinsellik

Abstract

In the late 20th and early 21st centuries, the sociology of religion enjoyed a remarkable growth in both theory and empirical research. The scholarly consensus argues that the early secularization thesis associated with modernization theory was misleading and simplistic, or that it was primarily relevant to northern Europe. Beyond

* Bryan S Turner, "Religion and contemporary sociological theories", *Current Sociology Review*, 62; 6, 2014, 771-788.

* Profesör Bryan S Turner, halen City University of New York, Sosyoloji Baş Profesörlüğü ve Din Komitesi direktörlüğü, ve Western Sydney Üniversitesinde Sosyal ve Siyasal Düşünce Profesörlüğü ve Günümüz İslam Toplulukları Üzerine Çalışmalar Merkezi direktörlüğünü yürütmektedir.

the European framework, there is ample evidence that religion continues to play a major role in society, culture and politics. With urbanization in the developing world, there has come increasing piety and religious revivalism. Religion will be a major factor in political and ideological struggles across the globe in this century. One negative aspect of this focus on political conflict, however, has been an over-concentration on radical Islam and other manifestations of religious violence.

Keywords: Consumerism, globalization, materiality, post-secularization, public religions, secularization, spirituality

Dinin önemi ve sekülerleşme tezi hakkındaki genel şüphecilik beraberinde önemli teorik gelişmeler getirmiştir. Dikkate değer gelişmelerden biri, talepten ziyade arza odaklanan ve dini üyeliği menfaatler ekseninde rasyonel bir seçim yapmanın neticesi olarak gören ekonomik ya da piyasa din modelidir. Fakat din için talebin zaman ve mekân içinde bir sürekliliğe sahip olduğu apaçık bir hakikat değildir. Bu model, tabi eğer bir geçerliliği varsa, bir dini piyasada din hizmeti sunmak için kayda değer bir rekabetin olduğu Amerika bağlamında dinin hayatiyetini açıklıyor gibi görünmektedir. Diğer gelişmeler, liberal bir uzlaşya ulaşabilmek için kamusal alanda seküler ve dindar vatandaşların diyalog halinde olmalarının bir görev olduğunu söyleyen Jürgen Habermas'ın post-sekülerleşme tezini de kapsamaktadır.

Geleneksel sekülerleşme tezine yöneltilen eleştiriler popüler din, tinselcilik ve örtük din (implicit religion) alanlarında gittikçe artan çalışmalarda görünmektedir. Artmakta olan bu çalışmalar, kurumsal dini yapıların zayıfladığı ya da azaldığı Amerika ve son zamanlarda Avrupadaki din sosyolojisinin hususiyeti olan kurumlar ötesi tinselliğe odaklanmaktadır. Modern çalışmaların neticesi şunu göstermiştir ki, dini ve seküler gruplar arasındaki oluşturulan sert kavramsal ikilik bu sınıflar arasındaki ampirik çeşitliliği yakalamada başarısız olmuştur. Dini ve politik olanın, Budizm gibi apolitik gibi görünen bir dinde bile, birbirinden ayrılmayacağı da diğer bir durumdur. (Turner, 2013).

Diğer yeni alanlardan biri de beden sosyolojisidir. Cisimleştirme üzerine bu odaklanma önemlidir çünkü birçok din sosyolojisi ana akımında olan dini inanç ve bilgiye haddinden fazla odaklanmayı yumuşatıcı niteliktedir. Din sadece inançlar ve değerler birliği değildir, ibadetleri, maddi nesnelerin kullanımı ve mekana saygıyı da içermektedir. İbadetler, beden ve dine duyulan ilgi Pierre Bourdieu'nun çalışmasından etkilenmiştir (Rey, 2007).

Son olarak karşılaştırmalı çalışmalarda kullanılan dinin batılı tanımlamaları artan bir şekilde fark edilmeye başlanmıştır ve aynı zamanda dini yaşam için küreselleşmenin doğası ve sonuçlarını yakalamak hususunda gayret sergileyen çalışmalar gittikçe artmaktadır. *Holy Ignorance* kitabında Olivier Roy (2010), küreselleşmenin din üzerine etkisini dinlerin gittikçe standartlaşması sebebiyle yerellikten koparak mekândan bağımsızlaşmaları bağlamında geniş çaplı fakat tartışmalı bir şekilde ele almaktadır. Din hayat tarzı seçimine dönüştükçe, Ortodoksi doktrinlere bağlılık önemini kaybetmekte ve cemaat, kitabın başlığından da anlaşılacağı üzere, Ortodoksinin gerçek görüşlerine karşı duyarsızlaşmaktadır. Bu yeni gelişmelerin neticesinde din sosyolojisi modern ilmin serpilip ve çeşitlenen bir özelliği olmaktadır.

Giriş: Klasik Sosyoloji ve Onun Mirası

Din çalışmaları, Karl Marks'ın yabancılaşma ve meta fetişizminden Max Weber'in Protestan mezhepleri ve kapitalizmin yükselmesine; William James'in dini deneyim çalışmalarından Emile Durkheim'in kutsal ve profan dikotomisine ve son olarak Georg Simmel'in dini, yaşamın yaratıcılığının bir parçası olarak gören düşüncesine kadar klasik sosyolojide önemli bir rol oynamıştır. Bu klasik gelenek, dinin Amerika toplumunda önemini sürdürmesine ve Amerikan mezhepçiliğinin esnekliğine vurgu yaparak sekülerleşme tezini incelten Talcott Parsons'un sosyolojisinde sürdürülmüştür (Parsons, 1974). Büyük ölçekli karşılaştırmalı din sosyolojisi çalışmaları onun öğrencisi Robert N. Bellah (1957) tarafından sürdürülmüştür. Onun Japonya'da dünyevi zühtün evrimi olarak değerlendirdiği *Tokugawa Dini* çalışmasında örnek olarak verebiliriz. Bu klasik gelenek modern din sosyolojisi teorilerini etkilemeye devam etmektedir. Bu miras, iki tartışmayı referans vererek örneklendirilebilir. Durkheim kaynaklı ilk mesele, zamanın ve mekanın ötesinde sosyolojik mukayeseyi mümkün kılacak olan dinin umumi bir tanımını yapma arayışıdır. "dini" karşılaştırmalı bir perspektiften anlama konusunda özellikle "Asya dinleri" olarak isimlendirilen alanda büyük gelişmeler kaydedilmiştir. Bu alandaki çok başarılı iki akademik çalışma Anna Sun'sun (2013) *Confucianism as a World Religion* ve Jason Ananda Josephson'sun (2012) *The Invention of Religion in Japan* adlı çalışmalarıdır. Acı ve ölümlerle karşılaşıldığında insan hayatındaki karşılıkları bakımından Weber ve Durkheim'in yüz yüze geldikleri tinsel-lik, popüler din ve resmi din hakkındaki modern tartışmalarda hala devam

etmektedir. İkinci mesele çözülmesi zor bir problem olan sekülerleşme ile ilintili “tekrar dindarlaştırma”, “halk dini” ve “Amerikan istisnacılığı” problemleridir (Torpey, 2010). Jürgen Habermas (2006) çok yakın zamanda bu tartışmalara “post-seküler toplum” kavramıyla yeni bir yön vermiştir. Bu kavram hem seküler hem dindar vatandaşların kendi inançlarını halk içinde savunmakla yükümlü oldukları bir toplum tasavvuru sunar (Calhoun et al., 2013).

Bu mirasın akademik derinliğine rağmen, din sosyolojisinin inişli çıkışlı bir kariyeri vardır. Bu yüzyılın ortasında din sosyolojisi Amerika’da tekrar neşvünema bulmuş fakat bu çok dar bir alanda olmuştur. Temel kaygı göç ve mezhepçilik olurken artık din sosyolojisi ana akım sosyolojinin merkezinde değildir. Will Herberg *Protestant, Catholic Jew* (1955) kitabında üç kimlik altında- Protestan, Katolik ve Yahudi- dininin Amerika kimliğinin bir parçası haline nasıl geldiğini tasvir etmektedir. Diğer bir klasik ise, Ernest Troeltsch’in (1931) kilise-mezhep tipolojisine ek olarak tasarlanan Richard H Niebuhr’un (1939) Amerikan mezhepçiliği çalışmasıdır. Peter L. Berger ve Thomas Luckmann’ın dini, bilgi sosyolojisinin ayrılmaz bir parçası olarak işledikleri *Gerçekliğin Sosyal İnşası* adlı kitabı yayınlamalarından sonra din sosyolojisi genel sosyolojinin temel müfredatına tekrar girmiştir. Berger *Kutsal Şemsiye* (1967) kitabında kendi sekülerleşme tezinin geliştirmeye devam etmiştir. Kitabında Berger dini inançların arkasındaki makul yapıların modern toplumla ciddi ölçüde uzlaşmakta olduğunu savunmaktadır. Benzer bir değerlendirme Luckmann’ın (1967) *Görünmeyen Din* kitabında da karşımıza çıkmaktadır. Dinin sosyolojik teorisine katkılardan bir diğeri de Roland Robertson (1970) tarafından *The Sociological Interpretation of Religion* eserinde yapılmıştır. Roland daha sonraki çalışmasında (1992), din ve küreselleşme tartışmalarında önemli rol oynamıştır.

Amerika’daki modern sosyolojik gelenek “din” olarak isimlendirdiğimiz şeyi kilisenin kurumsal çerçevesinin dışında ele almaktadır. Bu nedenle araştırmalar daha çok din ve genç kültürü, neslin dönüşümü ve tinsellik alanına bakmaktadır. Bu gelenek Wade C Roof’un *A Generation of Seeker* (1993) ve *Spiritual Marketplace* (1999) gibi birçok çalışmasıyla örnekendirilebilir. Bu çalışmalarla beraber, Countney Bender’in *Heaven’s Kitchen* (2003) ve *The New Metaphysicals* (2010) kitaplarında olduğu gibi niteliksel etnografik çalışmalarla önemli katkılar sunulmuştur. *Religion on the Edge* (Bender ve ark., 2013) kitabı da yeni yaklaşımları desteklemektedir.

İngiltere’de ise Oxford’da Bryan Wilson ve LSE’de David Martin sekülerleşme çalışmalarını yön vermektedirler. Wilson (1966), Amerika’da Hristiyan kiliselerin ayakta kalmasını kendi inanç ve pratiklerini ticari kültürün mantığına bağlamak suretiyle dini içeriklerinden taviz vererek gerçekleştirebildikleri öne sürmektedir. Wilson aynı zamanda Hristiyan mezheplerin ilham verici dini, zamanla yerini mezheplerin geleneksel dinine bırakmıştır. Bunun belki de en klasik örneğini Metodizm tarihinde bulmak mümkündür. John Wesley (17003-1791) kendi sohbet halkasını ve bağımsız kilisesini oluştururken, kentli fakirlere ve heveslilere hitap eden bir dini hareket yarattı. Wesley’in kamusal alanda vaaz tekniği Anglikan mezhebinin din adamı yapısına ve yöresel dini hiyerarşiye meydan okumaktı. Aynı dönemde Charles Wesley’in ilahileri resmi Anglikan ayinine popüler bir alternatif sunmaktaydı. Edward P Thomson *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* (1969) eserinde 19.cu yüzyılın ortalarında orta sınıfın genel Metodizm’i, ilk dönemde muhalif ve işçi sınıfının bir karşı duruş geleneği olarak değerlendirmiştir. Evanjelik hareketlerin coşkusu onları daha hızlı bir şekilde mezhepleştirmiştir. Alana yapılan bu katkılarda Wilson’un mezhepsel din modeli epey etkileyici olmuştur (Wilson, 1967). Sekülerleşmeyi karşılaştırmalı olarak incelediği *Religious and the Secular* (1969) kitabı ve son yıllarda küresel Pentakostalizm üzerine çalışmaları ile David Martin, modernitenin kaçınılmaz bir sonucu olarak görülen klasik sekülerleşmeye karşı yöneltilen eleştirilere katkı sağlamıştır (Martin, 2002).

British Sociological Association şemsiyesi altında James Backword, Grace Davie ve Linda Woodhead’in alana önemli katkıları olmuştur. Bu yazarlar aynı zamanda sosyolojik çalışmaların çerçevesini genişletmişlerdir. Mesela hapishanelerdeki dini yaşam üzerine Beckford ve Gilliat’ın yaptığı çalışma gibi (Beckford ve Gilliat, 1998.). İngiltere’deki sosyoloji çalışmalarında bir diğer gelişme de örtük din kavramı etrafında halelenen çalışmalardır (Bailey, 1990). Son dönem çalışmalar aynı zamanda uzun süredir etkisini kaybetmekte olan Anglikan Kilisesi’nin bulunduğu İngiltere’deki dini yaşam ile, bir çok farklı formda dini görünümlerin kamusal alana hakim olduğu Amerika’yı karşılaştırmalı olarak incelemektedir (Berger ve ark., 2008).

Fransa da ise devlet eliyle yürütülen laiklik geleneğinin egemen olması sebebiyle ve Fransadaki güçlü Marksist felsefenin etkisi ile din sosyolojisi yeterince gelişmemiştir. Önemli Fransız sosyologlar (Raymon Aron, Raymond Boudan veya Luc Boltanski) ve Marksistler (Louis Althusser ve Jean-Claude Passeron) din sosyolojisine ciddi bir katkı sağlamamışlardır.

Fransa'daki kilise ve devlet ayrımı Fransız kültüründe kökleşmiş durumdadır ve “mezhelere karşı bir savaş” ilan edilmiştir (Palmer, 2011). Katolik Kilisesi ile seküler cumhuriyetçilik arasındaki gerilimi resmeden güzel bir örnek, 1940 yıllarında hem Katolik gençlik grubu (Jeunes de l'eglise) hem de Komünist Parti üyesi olan Althusser'in hayat hikâyesidir. Jeunes de l'eglise, işçi rahip hareketine destek vermiş ve komünizm ile Hristiyanlığın uyumlu olduğuna inanmışlardır. 1949 yılına gelindiğinde Vatikan, Komünist Parti mensuplarını aforoz edince Althusser Katoliklikle bağlarını koparmıştır (Robbins, 2012, 46). En etkili Fransız sosyologlarından biri olan Pierre Bourdiue, din sosyolojisine çok sınırlı bir ilgi duymuştur (Susen ve Turner, 2011). Bourdiue (1962), Cezayir üzerine yaptığı çalışmada İslam'ı çalışmış fakat sonraki çalışmalarında neredeyse din hiç yer almamıştır. Luc Boltanski ahlaki konulara ağırlık vermekle birlikte formel dine çok az ilgi göstermiştir. Çağdaş çalışmalarda istisna ise dini nesiller arası zihinsel bir zincir olarak gören Daniele Hervieu-Leger'in (2000) araştırmalarıdır.

Daha geniş anlamda 20. Yy. sonları ve 21. Yy. başlarında din sosyolojisinin yeniden canlanması dinin toplumsal hayattaki öneminin artmasıyla bağlantılıdır. Polonya'da Dayanışma (Solidarity), Amerika'da Ahlaki Çoğunluk (Moral Majority), Güney Amerika ve Afrika'da Pentakostalizm ve karizmatik kiliselerin vazgeçilmezliği, Hindu milliyetçiliğin yükselişi ve 1990'da komünist devlet yapısının değişmesi ile ana akım dinlerin Rusya, Çin ve Vietnam'da yeniden dirilişi bu artışa örnek teşkil eder. Jose Casanova (1994) bu gelişmeleri “kamusal dinler” olarak tarif etmiştir. Din sadece bireysel inanç ve ibadetlerdir ve din ve devlet modern anayasada birbirinden ayrılmıştır düşüncesi bu dönemde çözülmektedir. Küresel manada dinin hayatıyeti üzerine büyüyen farkındalık sebebiyle mesela Peter Berger (1999) gibi sosyologlar sekülerleşmeyle ilgili geleneksel varsayımı sorgulamaya başlamıştır. Üstelik sosyologlar Avrupa'da din ve devletin birbirinden ayılamasının birbirinden farklı sonuçlar doğurduğunun da farkına varmaya başlamışlardır. Mesela İskandinavya'nın Lüteriyan geleneğinin etkisiyle kilise ve devlet kopmamış aksine daha çok birbirinin içine geçmiştir (Van den Breemer ve ark., 2014).

“Sosyal teoriler” e atıf yaparken “çağdaş” kelimesi ile ne kastediyoruz? Çağdaş derken sadece tarihsel bir çağdaşlıktan değil aynı zamanda, mesela internet ve kültürel küreselleşmenin etkisiyle, çağdaş toplumların nasıl radikal bir şekilde değiştiğini ve dolayısıyla dinin nasıl değişmekte olduğunu anlamaya çalışan sosyal teorileri kastediyoruz. Sosyologlar din ve internet,

motivasyonu ve kişisel özeni teşvik eden yeni dini hareketler, Asya dini geleneklerin küreselleşmesi, Pentakostalizmin dünya çapındaki etkisi ve benzeri durumlarla boğuşmaktadırlar. Fakat bizler dünyayı yeniden şekillendiren değişimlerin altında yatan sebepleri nasıl kavramsallaştıracacağız? Bir görüşe göre bizler artık “yapışkan” toplumsal yapıdan (sosyal yapıya girişte, üyelikte ve ayrılmada yüksek beklenti ve bedeller isteyen) uzaklaşıp “elastiki” (üyelüğün ve ayrılmanın daha yumuşak olduğu) bir yapıya bürünüyoruz (Elliott ve Turner, 2012). Elastiki toplumla, resmi dinlerin yapısının dışında kalacak bir şekilde bir “arayıcının” (Roof, 1993) farklı dini gelenekleri keşfedip onları karıştırarak bir kimlik inşa etme çabası içinde olabildiği toplumsal yapı kastedilmektedir.

Siyasal İslam

Din sosyolojisindeki önemli değişimlerden birisi özellikle Batıdaki Müslüman topluluklarda ortaya çıkan İslam’a karşı ilginin patlamasıdır (Keskin, 2011). İslam sosyolojisi, bir açıdan Batı’da artan Müslüman diasporanın bir yansıması olmakla birlikte maalesef 11 Eylül, Londra, Madrid ve Bali saldırılarından sonra Batı’nın güvenlik yatırımlarına bir reaksiyon olarak da ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak İslam çalışmaları şehir terörizminin yayılması ile bağlantılı ele alınması sebebiyle kaçınılmaz olarak tartışmalı görünmektedir (Juergensmeyer, 2003). 2001 yılında New York’taki ikiz kulelere yapılan saldırılar modern politikanın yönünü değiştirmekle kalmamış aynı zamanda din sosyolojisini radikal bir şekilde yeni bir yola sokmuştur. George W Bush’un “terörle savaş” fikri akademik çalışmalara egemen olan “siyasal İslam” ve “fundamentalizm” terimlerini hemen akla getirmiştir. İslam ve Batı arasındaki sert çarpışma düşüncesi çok önceden 1991 Körfez savaşı, 1993 Mart ayında dünya ticaret merkezine yapılan bombalı saldırı ve 1994 Aralık ayında Fransa havayolunun bir uçağının kaçırılması ile başlamıştı. Aynı dönemde Samuel Huntington “medeniyetler çatışması” tezini işleyen meşhur makalesini 1993 yılında *Foreign Affairs*’de yayınladı ve İslam son yirmi yılda, din, demokrasi, milliyetçilik ve şiddet tartışmalarında merkeze yerleştirildi.

İslam’daki kapanma emri ve kadın-erkek eşitliğini konu alan çok sayıda araştırma vardır. Bu ampirik çalışmalar Müslüman toplulukların başarılı bir şekilde Batı’daki yaşama adapte olmalarına rağmen çok kültürlülük ve Müslümanların seküler demokrasilerdeki konumu hususundaki endişelerin devam ettiği Avrupa ve Kuzey Amerika’da İslam’ın detaylı bir resmini

çekmektedir (Cesari, 2010; Fetzer ve Soper, 2005). Başörtüsü Avrupada politik bir mesele iken Amerika'da değildir. Buna zıt olarak *Şeriat* hakkındaki tartışmalar Cumhuriyetçilerin ve Çay Partisi'nin gizli ajandası olması sebebiyle Amerika'da siyasi ve hukuki bir meseledir. *Şeriatın* doğası çok az anlaşılmasına rağmen birkaç eyalet (Arizona ve Oklahoma) aceleci davranarak Amerika mahkemelerinde *şeriat* referans yapmayı yasaklamıştır. *Şeriat* hakkındaki tartışmalar hukukun çeşitliliği ve hukuk önündeki eşitlik hakkında önemli problemler doğurmakta ve daha önemlisi, devletin baskısı olmadan dini ibadetleri yerine getirme hakkı üzerinde sorular oluşturmaktadır. Medyanın İslam'a dönük düşmanca tavrı bir tarafa, *şeriat* üzerine yapılan sosyolojik çalışmalar miras, evlilik, boşanma gibi aile meselelerini çözmede *şeriatın* Batı hukuk sistemine katkı sağladığını göstermektedir.

Küresel homojen bir İslam fikrinin hatalı olduğu ve İslam'ın çeşitlilik arz ettiği üzerine bir çok akademik çalışma yapılmıştır. Ayrıca antropolojik ve sosyolojik çalışmalar da İslam'da kadın, dünyanın her yerinde ve her zaman ikinci sınıf insan muamelesi görmektedir fikrini çürütmüştür (Hafez, 2011; Joseph, 2000; Robinson, 2009). İslamofobinin hala yaygın olmasına rağmen Amerika, Avrupa ve Avusturalya'ya yakın dönemde göç etmiş Müslümanların yaşadıkları ortak bir deneyim kalıbı da olmamıştır.

Bütün bu olumsuz durumlara rağmen İslam sosyolojisi kavramsal ve entelektüel bazda ilerleme kaydetmiştir. Talal Asad'ın *The Genealogies of Religion* (1993) ve *Sekülerliğin Biçimleri* (2003) eserleri güvenlik meseleleri dışında İslam'a sofistike bir yaklaşım geliştirmektedir. Saba Mahmoud *Politics of Piety* (2005) eserinde Kahire'deki kadınların ibadet biçimleri üzerine alternatif feminist bir bakış açısı sunmaktadır. Özetle, günümüzde İslam üzerine yapılan çalışmaların bir çoğu ya siyasal çıkarlara alet edilmiş ya da gereğinden fazla normatif endişeler tarafından şekillendirilmiştir. Bu zorluklara rağmen İslam sosyolojisi terörizm çerçevesi dışına çıkarak Müslüman topluluklar hakkındaki anlayışımıza büyük katkılar yapmıştır. Şunu da hatırlamak gerekir ki, 11 Eylül saldırılarının bıraktığı etki ne olursa olsun, Müslüman topluluklar çoğulcu Amerikan kültürüne büyük oranda entegre olmuşlardır (Haddad, 2011).

Sivil Din

Modern toplum seküler midir? Sekülerleşmenin olmadığına dair akademik hevese rağmen Avrupada dinin hala gerilemekte olduğu ve Çin ve diğer yerlerdeki dini büyümenin abartıldığını iddia eden güçlü savlar ile-

ri sürülmektedir (Bruce, 2002). Akademik tartışmalar hala Amerika'daki dini karakterin istisna olduğu üzerine yoğunlaşmaktadır. Tartışmalar Alexis de Tocqueville'nin 1835 ve 1840 yıllarında iki cilt olarak basılan *Amerika'da Demokrasi* (1968) adlı başyapıtına kadar geri götürülmektedir. Tocqueville'ye göre din yöresel ve otonom cemaatler altında işlev görür ve din ve siyasetin birbirinden ayrılması, demokrasinin ilerleyişini hakim kiliseden korumuştur. Tocqueville, Kiliseyi Amerikan demokratik kurumlarının ve değerlerinin korunmasında önemli bir yapı olarak görürken, aynı zamanda Amerika'daki yoğun bireyselleşmenin tehlikelerini de tespit etmeyi başarmıştır.

Amerikan dini üzerine hem tarihçilerin hem de sosyologların oluşturduğu zengin bir birikim vardır (Chaves, 2011). *American Grace* (2010) adlı eserlerinde Robert Putnam ve David Campbell Amerika'da kamusal alanda dinin hala önemli bir faktör olduğunu fakat insanların artık mezhebi bir bölünmeye gitmediklerini savunmaktadırlar. Diğer bazı yazarlar da Protestan evanjelizminin gücü ve etkisine ve mega kiliselerin başarısına dikkat çekmektedirler (Thumma ve Travis, 2007). Fakat bu çalışmalar hakikatte Amerika'da dinin gerçek karakteri hakkındaki daha çetrefilli bir soruya cevap vermemektedirler. Amerika'daki dini faaliyetlerin kemiyeti ile alakalı durum nettir; fakat dinin keyfiyet nasıldır?

Çoğulcu, çeşitli ve çok kültürlü toplumlarda sosyal çeşitliliğin, sivil din şemsiyesi altında toplandığı sık sık ifade edilir. Bu mefhum kaynağını Rousseau'nun siyaset ve eğitim teorilerinden alır. 1762 yılında yayınlanan *Toplum Sözleşmesi* eserinde Hristiyanlıktaki ahiret hayatı inancı bu dünyadaki sosyal ve siyasal hayata ters düştüğünü savunur (Rousseau, 1973). "The creed of a priest of Savoy" adlı makalede Rousseau (1956), dinin halihazırdaki çaresizliğe bir siper olması gerektiğini ifade ederek insanın günahkar bir doğaya sahip olduğunu iddia eden Hristiyan görüşü reddeder. Ona göre deizm güçlü toplumlarda dinin sosyal rolünü ve duyguları tam tanıma imkanı verir. Bununla birlikte deizm cumhuriyeti muhafaza etmek için yasa koyucu tarafında üretilmelidir. Fransız devrimi esnasında Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* devletin "yönetim gerçeği" ne dönüştürüldü ve entelektüellere "siyasal güç aracılığıyla günahlardan arınmaya yeni bir bakış" getirildi (Nisbet, 1990: 141). 1794 yılında Robespierre Yüce Varlık Dini doktrini ve Rousseau'nun bireyin devlet içinde eridiği fikri ile uyumlu organize terör ile eş değer bir şekilde bölünmez tek tip bir Fransa düşüncesi tanzim etmeye çalıştı.

Amerika'da dinin durumu ile ilgili modern tartışmalar Robert Bellah'ın *Daedulus*'da yayınlanan meşhur makalesi "Amerika'da sivil din" (1967) ile bağlantılıdır. Sekülerleşme tezine karşı olarak Bellah, Amerika'da hâkim Hristiyanlık akımından farklı ama onunla irtibatlı bir dini geleneğin olduğunu ifade etmektedir. Bu sivil din İlk Yeni Nesil (The First New Nation), Tepedeki Şehir (The City on a Hill) ve Yeni Dünya'nın İsraili (Israel of the New World) gibi milliyetçi bir ruhla Amerika'nın tarihi ruhunu kutsamaktadır. Bellah'a göre Amerika tarihi fedakarlık, ıstıraplar ve trajedilerle doludur fakat nihayetinde bir günah çıkarmadır. İç savaş ile başlayan trajedi Vietnam'da genişledi ve toplumsal yarayı ve kurtuluşu sembolize etti. Amerika tarihi şükran günü gibi düzenli kutlamalarla ve Arlington gibi anıtlarla yeniden canlandırılmaktadır. Bellah sivil dinin, resmi Hristiyanlığın ikincil ya da bozulmuş bir hali olmadığı fakat cumhuriyetçi bir idarenin doğal yoldaşı olduğu konusunda ısrarlıdır. Orijinal tezin daha sonraki bir sürümünde Bellah, bazı açılardan Rouessea'nun cumhuriyetçiliğine benzer bir dil kullanmıştır. Bellah: "bir cumhuriyet -gücün kullanımına toplumsal katılım, vatandaşların siyasal eşitliği, fakir ve zengin arasında malın dengeli dağıtılması gibi- cumhuriyetçi geleneklere sahip olacaktır. Ki bu gelenekler, cumhuriyetçi değerlerle motive edilmiş vatandaşların yaşadığı bir dünyada topluma ruh veren ve amme menfaati için kişiyi kendi çıkarlarını feda eden bir gönüllülüğe sevk edecek cumhuriyetçi geleneklerdir." demektedir. (Bellah, 1978: 18).

Bellah makalesini sivil dinin taşıyıcıları olan kurumların tüketicilik ve "sadece kendini düşünme" fikriyle zayıfladığı gerçeğini de kabul ederek cumhuriyetin meşruluğuna vurgu yaparak bitirir. Şöyle bir soru yönelmektedir: "nasıl okullar ve aile kurumu ile birlikte kilise- asıl itibariyle insan motivasyonu ile ilgilenen yumuşak kurumlar olarak adlandırdığım yapılar- toplumumuzun içinden geçtiği büyük değişimde diğer hiçbir kurumun yaşamadığı kadar acı çekmektedirler? Bu o denli kuvvetlidir ki vicdani motifleri ve ahlaki değerleri iletme kapasiteleri ciddi oranda bozulmuştur." (Bellah, 1978: 23). Bellah zekice bir tespitte bulunarak George Washington'dan son dönem Amerikan başkanlarına kadar milletin üzerinde yüce bir varlık olarak tanrının bulunduğu kabulünün olduğunu fakat İsa'nın kurtarıcı olduğu fikri çok inançlı bir toplumda ayrımcılık olacağından resmi söylemde İsa'ya neredeyse hiç referans yapılmadığını dile getirir. Millete yüce bir varlığın rehberlik ettiği düşüncesi Rouessea'nun sivil din

bir yüce varlığa ihtiyaç duyar fikrine yakındır fakat bunun mutlaka kurtuluş dini teolojisi ile dolu olması gerekmez.

Din ve toplum ilişkisine farklı bir bakış da Amerikan toplumunda kurumların bünyesinde çok da fark edilmeyen bir şekilde dinin nasıl bir işlev gördüğünü araştıran çalışmalardır. Bazı sosyologlar papazların hastane (Cadge, 2012) ve askeriyede (Hansen, 2012) nasıl bir hizmet sunduklarını bakmışlardır.

Sekülerleşme ve Ekonomik Model

Çağdaş sosyolojide hâkim teorik yaklaşımlardan biri de Rodney Stark ve William S Bainbridge'nin *A Theory of Religion* (1987) ve Rodney Stark ve R Finke'nin *Acts of Faith* (2000) adlı eserlerinde şekillenen dini "ekonomi modeli" dir. Bu teori, ekonomik, piyasa ve rasyonel seçim modeli gibi çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Sekülerleşme tezine bir eleştiri olarak ortaya çıkan tez Amerikâda dinin önemini açıklamaya doğru evrilmiştir. Bainbridge, Stark, Warner ve diğerleri, sosyal bilimlerde daha kapsamlı ve etkili genel din teorileri üretme arzusundan beslenmişlerdir. Teorinin temel iddiasına göre dine olan talep az çok sürekli ve bu sebeple dini faaliyetlerdeki dalgalanmalar arzadaki çeşitlenmeyle açıklanabilir. Dini cemaatlerin ya da "firmaların" üyelere ya da "müşterilere" en iyi hizmeti götürmede özgürce yarıştıkları serbest dini piyasa, dini kurumların zenginleşmelerini sağlayan dinamik bir ortam oluşturmaktadır. Rekabet, daha çeşitli ve çekici dini ürünler üretmekte ve bu sebeple dini hizmetlere daha dinamik bir talep oluşmaktadır. Bunun genel sonucu ise din ekonomisinin canlı kalmasıdır. Buna zıt olarak, hâkim kilisenin dini hizmetleri tekelinde tuttuğu ya da devletin dini kontrol ettiği sınırlı piyasalarda bu hizmetler etkisiz hale gelir. Devlet kontrolü ya da sınırlı piyasanın olduğu yerde illegal ya da yarı legal grupların dini "ürünleri" piyasaya sürdüğü karaborsalar oluşur. Piyasa ne kadar daraltılırsa karaborsanın o kadar genişlemesi beklenir. Teori aynı zamanda sınırlandırılmış piyasada, mesela din ve devletin arzı kontrol ettiği otoriter bir rejimde, bireylerin dini ürün ve servisleri "satın alması" ve "tüketmesi" sebebiyle hapis cezası ya da aforoz gibi yüksek bedeller ödemek zorunda kalacaklarını öne sürmektedir. Bu piyasa modeli birçok tartışmayı körüklemiştir (Lehman, 2010). Belki de en başarılı eleştiri Steve Bruce'dan (1999) gelmiştir. Diğer eleştirilerinin yanında Bruce, özellikle Polonya, Rusya ve Sırbistan'da olduğu gibi tarihlerinin çeşitli dönemlerinde hâkim

kilise bünyesinde dinin gösterdiği başarı bu teorinin geçersizliğine örnek olarak vermektedir.

Çin'deki sınırlı piyasa ile Amerika'daki rekabetçi ve serbest piyasa karşılaştırıldığında, rasyonel seçim modelinin bazı tutarlılıklarının olduğu görülmektedir. Hâkim kilisenin yokluğunda Amerika'da birçok sağlayıcının ürettiği dini hizmetler dinamik bir piyasa oluştururken Çin, "kısıtlı din ekonomisi" nin klasik bir örneğini oluşturmaktadır (Yang, 2012: 123-158). Çin'de kendi ideolojisini radikal ateizm olarak belirleyen Çin Komünist Partisi Çin toplumunda dini etkisiz kılmak için düzenlemeler yapmış ve Kültürel Devrim sırasında bu bütün dinlere karşı ateist duruş daha da derinleşmiştir. Fakat Mao Zedong'un 1976 yılında ölmesiyle birlikte, Deng Xiaoping geçmiş politikaların din konusunda hatalı olduğunu itiraf ederek 1982 yılındaki meşhur 19. Belge ile daha pragmatik bir politika takip etmiştir. Bu doküman dinin karmaşık toplumsal yapısını ve Çin'deki dini inanışın sıkı ilmeklerle kültür, etnik ve milli geleneklere dokunduğunu kabul ediyordu. Yeni yaklaşım aynı zamanda akademisyenlerin kültürel uygulamalar altında din üzerine çalışma yapmalarına da imkân tanıdı. Batılı gözlemciler bu gelişmeleri yasal alanda tarihi bir dönüşüm olarak değerlendirse de, Fenggang Yang (2012) *Religion in China* eserinde tamamen kültürel olduğu iddiasında bulunan bazı uygulamalar dahil dini yaşamada hala ciddi sınırlandırmaların olduğuna dikkat çekmektedir. Yang'ın Çinlilerin dini inanışları üzerine geliştirdiği piyasa modeli, çağdaş gelişmelere ışık tutmakta ve kaçınılmaz olarak dini hizmetleri kara borsaya düşüren çelişkili ve karmaşık resmi politikaları dikkatli bir şekilde analiz etmektedir.

Nicel terimlerle dini piyasanın etkinliğini ele alan bir model olması yönüyle piyasa modeli, Çin'de dinin gerçek karakteri hakkında yeterince aydınlatıcı olamamaktadır. Talebi sabit ve değişmez alması sebebiyle bu model, katılımcılar için dinin ne ifade ettiği gibi talep merkezli meselelere bakmamaktadır. Piyasa modeli "dini 'ürünün' doğasını değil sadece alış-veriş sürecini" incelemektedir (Yang, 2012: 21). Model aynı zamanda dini ürünler arasında bir ayrıma gitmemekte ve Çin sivil toplumunda dinin yükselmesinin sonuçlarına sistematik olarak önem vermemektedir.

Eksen Çağı'nda Dinler

Asya geleneklerinin Batılı ya da İbrahimi dinlerle ilişkili olduğu az ya da çok devam eden bir tartışmadır. "Dünya dinleri" fikrinin 19. Yy'da icat edildiği ve mesela "Hinduizm" in İngiliz yönetimi çıkarları için üretildiği

gibi düşünürler arasında bazı genel kabuller oluşmuştur. Çağdaş din sosyolojisi önceki dönem bilimsel faaliyetlerin özelliği olan dine tarihsel ve karşılaştırmalı yaklaşımı büyük oranda bırakmıştır. Eski metodu kullanan çalışmalara Max Weber'in dünya dinlerini karşılaştırmalı olarak ele aldığı eserleri, özellikle *The Religion of China* (1951) ve *The Religion of India* (1958), Mircea Eliadé'nin *The Sacred and the Profane* (1961) ya da Shmuel Eisenstadt'ın *The Origins and Diversity of Axial Age Civilization* (1986) ve *Japanese Civilization* (1996) eserleri örnek olarak verilebilir. Analdo Momigliano'nun *On Pagans, Jews, and Christians* (1997) kitabı da bu listeye eklenebilir. Bu alandaki belki en çarpıcı örnek ise Robert Bellah'ın eksen çağındaki dinleri anlamak için evrimci psikoloji ve sosyolojiyi birleştirerek yaptığı çalışma olan *Religion in Human Evolution* (2011) eseridir. Karl Jaspers'in (1953) *The Origin and Goal of History* çalışması medeniyetlerin ortaya çıkmasına öncülük eden peygamberlerin evrensel etik yasalarını oluşturdukları Milattan Sonraya geçilmeden önceki gelişim dönemini incelemektedir. Jasper'in tartışmalı analizine göre eksen çağı Hristiyanlık ve İslam doğmadan önce tamamlanmıştı bu sebeple bu iki din zaten tamamlanmış olan bir gövdenin çok küçük birer değişkeni olabilirlerdi. Bu görüş Hristiyanlığı çağdaş evrensel ahlakın kaynağı olarak gören Pavlos'un son dönem yeniden yorumlarıyla taban tabana zıttır. Evrensellik üzerine bu tartışmalar sık sık Pavlos'un kariyeri, Yahudilikten Hristiyanlığa geçmesi, Hristiyanlığın mağfret doktrini ve onun Yahudi hukuku ile bağlantısıyla ilgili konulara gelmektedir. Alain Bodiou'nun *Saint Paul* (2003) ve Jacob Taubes'in *The Political Theology of Paul* (2004) kitapları belli ölçüde bu tartışmaları ele almaktadır

Bellah'ın başyapıtının birçok boyutu vardır ama etniğine, kültürüne ve ırkına bakmaksızın her insanın beşeriyetine tanınmada “dünyayı reddeden sevgi (acosmitic world-denying love)” nin rolü ısrarla tekrarlanan bir temadır. Weber'in çilecilikle mistisizmi birbirinden ayırmasını izleyerek Bellah, dinler tarihine trajik bir açıdan bakar. Dünya dinlerini aile, akraba ve yerelliğin dar kalıbından sıyrılan evrenselleşmiş bir ahlak sistemi olarak analiz etmeye amaçlamaktadır. Dini evrenselliğin İsa'nın takipçilerinin kendilerini tamamen İsa Mesih'e adanmak için aile ve akrabalarını bırakmaları gerektiğini kabul etmesi gerekir. Çin'de ise atalara tapınma, geleneğin temel parçalarından birini oluşturması yönüyle akrabalık Çin kültüründe çok önemli bir yere sahiptir. Ata ve akrabalıkla ilintili bu meseleler Konfüçyan değerlere eklenmeye çalışan her türlü evrenselci düşünceyi karşı direnç

sağlamaktadır. Konfüçyanizm meselesinde Bellah, Konfüçyanist muhafazakarlığın ataya saygı üzerine kurulduğunu fark etmekte başarısız olmuştur. Öte yandan Weber ataya saygının sonuçları konusunda daha açıktan eleştiri getirmiştir. Weber şöyle demektedir: “Konfüçyanizm aileye saygı üzerine inanılmaz vurgu yapmaktadır. Bu vurgu büyüye inanmanın ve aile ruhlarına önem vermekten kaynaklanmaktadır. Bu aileye saygı, ataerkil siyasal yapı etkisiyle ortaya çıkmıştır” (weber, 1978: Vol. 1: 579). Cemaatçi dinlerde din kardeşliği akraba ilişkilerinin yerini almaktadır. Çünkü din kardeşliği, aile bağları tarafından sınırlandırılmaz.

Jasper’in mirası canlı ve üretken tartışmaların doğmasına sebep olmuştur (Bellah ve Joas, 2012). Fakat din çalışmalarında evrenselcilik yaklaşımlarına karşı genel bir şüphecilik de yaygındır. Son yıllarda Asya dinleri üzerine çalışmalar, Asya üniversitelerinde ve araştırma merkezlerinde yapılmaya başlandı. Bu gelişme “Avrupa’yı kırsallaştırma” etkisini taşıyan postkolonyal çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bunun sonucunda Asyalı bilim adamları yerel şartları ve tarihi daha iyi yansıtan bağımsız bir gelenek geliştirmektedirler. Kültürel endişelerin taşıdığı hassasiyeti Tomoko Masuzawa’nın *The Invention of World Religion* (2005) eseri iyi bir şekilde yansıtmaktadır. Batı biliminin hegemonyasına karşı oluşan bu tepkiler, Edward Said (1978) ve daha önceki Oryantalizm eleştirilerinin bir neticesi olarak görülebilir. Aynı zamanda bu tepkiler bazı tarihçilerin dar görüşlü olmayan bir “dünya tarihi” geliştirme arayışlarıyla da bağlantılı olabilir. Bu arayışlara belki de en güzel örnek Marshal GS Hodson’un (1993) *Rethinking World History* kitabıdır.

Popüler Din

Basit bir şekilde endüstri sonrası, muhafazakarlık sonrası, cemaatçi dinlerle bağlantısı olmayan bireyselleşmiş dindarlık olarak tarif edebileceğimiz tinsellik düşüncesine son dönemde çok dikkat çekilmektedir (Wood, 2010). Popüler din, umumiyetle farklı dini geleneklerden rahatça yararlanan ve “kendin pişir kendin ye” tarzı bir yapı olarak görülebilir. Bu gelişmeyi Troeltsch’in din tipolojisinde “mistisizm” in bir örneği olarak düşünmemiz mümkündür. Fakat tinselliği “popüler dinler” şemsiyesi altında ele almamız daha doğru olacaktır. *The Religious Significance of Atheism* (Ricoeur ve MacIntyre, 1969) kitabına yaptığı katkıda Alasdair MacIntyre, ateizmin güçlü teizm etkisinin olduğu toplumlarda ciddi bir seçenek olabileceğine işaret etmiştir. Benzer bir tespit “popüler din” için de yapılabilir. Popüler dinler

belki de etkili teologların bulunduğu, güçlü kiliselerin olduğu ve kamusal alanda resmi ortodoksi bir yapının görünür olduğu toplumlarda gerçek bir alternatif olabilir. Kısaca, dini açıdan bir şeyin “popüler” olması fikri, dini yaşamın popüler tarzlarının bastırıldığı ve onlara muhalefet edildiği bir yerde, kapsamlı ve hegemonyacı bir alternatifin olmasıdır. Fakat modern dünyada alternatif nedir? Biraz kavramsal netlik kazanmak adına popüler ve onun zıttını anlamak için ters bir senaryo üretebilir. Tabi ki gelişmiş bölgelerde kiliseler önemli bir rol oynamaktadır ve Roma Katolik Kilisesinin okul ve üniversitedeki eğitim sisteminde etkinliği devam etmektedir. Kurumsal kiliseler- İngiltere’deki Anglikan Kilisesi gibi- bazı ayrıcalıklardan hala yararlanmaktadır. Sonuçta modern demokratik toplumlarda bütün dinlerin popüler olduğunu söyleyebiliriz.

“Popüler din” klasik sosyolojide önemli bir konu değilken, modern din sosyolojisinde başlıca meselelerden birisi olmuştur. Wade Clark Roof ikinci dünya savaşından sonraki nesilde “arayıcı” diye isimlendirilen kesimin tinselliği üzerine yapılan ampirik ve teorik çalışmalara *A Generation of Seekers* (1993) ve *Spiritual Marketplace* (1999) kitaplarıyla büyük katkı sağlamıştır. Araştırma bulguları Amerika’da savaş sonrası neslin hakikate ulaşmak amacıyla farklı dini grup ve geleneklere girip çıktığını göstermektedir. Bu tarz bir dindarlık belki de savaş sonrası neslin yoga, meditasyon, dinlendirici haplar, Zen Budizmi ve psikoterapi gibi deneyimlerle tattıkları yaşam tarzının bir yönünü oluşturmaktadır (Goldman, 2012). Benzer bir tespit dini arayışı “ait olmadan inanma” sözüyle ifade eden Grace Davie (1994) tarafından Avrupa için yapılmıştır. Popüler din çalışmaları tam olarak etnografik niteliksel araştırmaların alanıdır. Bu açıdan Courtney Bender’in *Heaven’s Kitchen* (2003) kitabı buna bir örnektir. Öte yandan bireyselleşmiş kurumlar üstü bu din formuna fazla yoğunlaşmak Amerika’daki Evanjelik Hristiyan geleneğin devam eden gücünü göz ardı etme tehlikesini de taşımaktadır (Smidt, 2013).

Popüler dinler geleneksel kiliseler düşüş yaşarken serpilmenin mutluluğunu yaşamaktadır. Yeni arayıcı kuşak ilhamını JRR Tolkein’in mistik dünyasından, Yıldız Savaşlarından ve bilim kurgudan almaktadır. Bu nesil aynı zamanda Satanizm, büyücülük ve yeni paganizm tarafına da cezbedilmektedir. Bu tür arayışlar “hipergerçek dinler” (hyper-real religions) olarak isimlendirilmektedirler (Possamai, 2012). Bunlar dünya çapındaki gelişmektedir fakat acaba sosyal ve siyasal olarak önemli midirler? Eksen çağının peygamberli dinleri ve reform sonrası Protestan mezhepleri sosyal

yapı ve kültür üstünde kalıcı etkiler bırakırken; bir şekilde bireysel inançlar olarak tanımlanan tinselliğin uzun vadeli dikkate değer bir etkisi olmayacaktır.

Popüler din analizleri mesela çağdaş dini hareketlerin ürün ve hizmetlerin küresel bir akım olarak ticarileşmesi sürecine entegre olması gibi çeşitli yönlerden de dikkate alınmaktadır. Çağdaş dindarlık sık sık ticari değer ve pratiklerle bir arada düşünülmektedir. Asya'ya özel referansla Pattana Kitiarsa'nın (2007) *Religious Commodification in Asia*, Vineeta Sinha'nın (2010) *Religion and Commodification* ve Kajri Jain'in (2006) *Gods in the Bazaar* kitapları bu konuya örnek olarak verilebilir. Bu yeni gelişmeler kaçınılmaz olarak yeni metodolojik ve teorik sonuçlar doğurmaktadır. Mesela sosyoloji ve antropoloji, dini inançlarla daha az vakit harcıyıp dini ibadetler, yerler ve nesnelere daha fazla zaman ayırmalıdır önerisi bu arayışa bir örnektir. Bu öneriler Julius Buatista'nın *The Spirit of Things* (2012) kitabında iyi bir şekilde gösterildiği gibi dinin maddesel yönüne işaret etmektedir.

Küreselleşme

Din sosyolojisindeki diğer bir önemli gelişme de küreselleşmeyle ilgilenmesidir. Roland Robertson (1992) ve Roland Robertson ve William Garrett (1991) din çalışmaları ve küreselleşme alanına liderlik etmişlerdir. Bununla birlikte akademik ilgi son on yılda yoğunlaşmıştır. Bu konuya Peter Beyer (1994, 2006) tarafından ciddi akademik katkı sağlanmıştır fakat küreselleşen dinler üzerine ampirik bir çalışma, bölgesel ya da ulusal çalışma yapmaktan çok daha zordur. Dinlerin küreselleşmesi üzerine yapılan çalışmalar genelde terörizm, güvenlik ve siyasal İslam üzerinden yürümektedir. Bu çalışmaların, Huntington'un siyasal küreselleşmenin geleceği, siyaset ve kutsalın egemenliği üzerinden ortaya çıkacak daha çaplı bir kargaşaya doğru evrilecektir mealindeki “medeniyetlerin çatışması” tezinin bir devamı niteliğinde olduğu görülmektedir. Dini fundamentalizmin gelişmesi kültürel küreselleşmenin önemli parçasını oluşturmaktadır. Bu durumun yaşamakta olduğumuz sonuçlarından birisi sekülerleşme tezinin geçerliliğini yitirmesidir. Artık çalışma ajandamızda küreselleşme ve popüler din çalışmalarını mezceden konular vardır. Küresel, melez dindarlık, dini popüler kültürün bir formudur. Amerikada hakikati farklı ve çeşitli geleneklerde arayan bir “kültür” olduğunu tespit etmişlerdir. Sonuç dini mezeliçliktir. Yeniçağ grupları bir zamanlar din sosyolojisinin popüler konularından biriydi (Heelas, 1996) fakat daha kesin bir şekilde anlamamız gereken bu tinsel

pazar küresel olarak nasıl işlemekte ve nasıl internet üzerinden bağlantı kurmaktadır. Günümüzde araştırma teknolojisi olarak internet kullanımının nasıl sofistike bir hal aldığı buna bir cevap olarak verilebilir.

Sonuç: Yeni akımlar ve din sosyolojisinin geleceği

Artık genel görüş, yarım asır kadar pasif ve marjinal kaldıktan sonra din sosyolojisinin kayda değer bir iyileşme kaydettiğidir. Sekülerleşme tezinin yanlış olduğu ya da öncelikle Batı Avrupa için geçerli olduğu üzerinde bir akademik mutabakat oluşmuştur. Avrupa'nın seküler çerçevesi dışında, dinin toplum, kültür ve politikada önemli bir rol üstlenmeye devam ettiğini gösteren yeterli miktarda delil vardır. Amerika'da Milli İstihbarat Konsey'i (National Intelligence Council) 2012 yılında *Global Trends 2030: Alternatif ve World* adında yayınladığı raporda, dinin devlet ve uluslararası politikada önemli bir rol oynayacağını tahmin edildiği ifade etmektedir. Dindarlaşmanın artmasıyla bağlantılı olarak gelişen ülkelerdeki şehirleşmeye bakarak rapor, küresel manada dinin siyaset ve ideolojik mücadelelerde önemli bir faktör olacağını öne sürmektedir.

Dinin önemi ve sekülerleşme tezi hakkındaki genel şüphecilik beraberinde önemli teorik gelişmeler getirmiştir. Dinin önemini izah eden iddialardan biri piyasa ya da ekonomik din modelidir. Bu tezin belli bir değeri vardır. Fakat sınırları olan bir tezdır; genel bir teori olmayı istemektedir. Mesela Çin'deki serbestleşme gibi bazı fenomenleri etkili bir şekilde açıklamaktadır. Bununla birlikte dine olan talebin zaman ve mekan içinde süreklilik arz edeceğine dair yeterli delil yoktur. Din pazarlamanın patlamış mısır satmakla aynı karaktere sahip olamayacağına dair birçok itiraz yöneltilmiştir. Bu model, eğer bir geçerliliği varsa, diğer "pazarlara" değil de Amerika şartlarına uygun gibi gözükmektedir. Bununla birlikte dinin küresel manada ticarileşmesi konusuna, mesela din turizmi gibi, ciddi bir ilgi oluşmaktadır.

Frankfurt Okulunun eleştirel teorisi dine bir önem atfetmediyse de bu durum Jürgen Habermas'ın post-sekülerizm fikri ile değişmiştir. Maalesef onun fikirleri genelde yanlış anlaşılmıştır. Dinin yeniden canlanmasını savunmamaktadır fakat yalnızca hem seküler hem de dindar kişilerin kendi inançlarını rasyonel ve toplumsal bir biçimde açıklayacakları bir diyalog ortamının oluşması gerektiğini ifade etmiştir. Bu argüman savunulabilir olmakla birlikte sosyolojik olarak ikna edici değildir. Neden fundamentalistler kendi pozisyonlarını izah etme ihtiyacı hissetsinler ki? Amerika'daki son

başkanlık seçimleri göstermiştir ki Çay Partisi'ndeki fundamentalistler Demokratların liberal kanadıyla diyalog kurmayı istememişler ya da anarşist Wall Street işgalcileri dindar muhafazakarlarla iletişim kurmayı ne istemiş ne de buna ihtiyaç duymuşlardır (Gitlin, 2012).

Sekülerleşme tezine yönelik eleştiriler artan popüler din, tinsellik ve örtük din alanlarında gittikçe artan çalışmalarda görünmektedir. Bu akademik gelenek, kurumsal dini yapıların güçsüz ya da gerilemekte olduğu Amerika ve Avrupadaki din sosyolojisi çalışmalarının karakteristiğidir. Dinin öneminin özellikle gençlerde canlandığına dair bir sürü delil olmasının yanında mesela Amerika'da daha fazla insanın bir dine inanmadığını ifade ettiği de bir gerçektir (Lin ve ark., 2010). Sekülerin gerçek karakteri üzerine süren tartışmalar aynı zamanda ateizm üzerine çalışmaları da körükledi (Bullivant, 2012). Sonuçta dini ve seküler gruplar arasındaki inşa edilen sert kavramsal ikilik bu sınıflar arasındaki ampirik çeşitliliği yakalamada başarısız olmuştur.

Yeni çalışma sahaları nelerdir? Son 20-30 yıl içinde beden sosyolojisi gelişmekte ve özellikle Philip Mellor ve Chris Shilling'in (1997) araştırmasında olduğu gibi, din sosyolojisini etkilemektedir. Bu etkinin daha geniş boyutları *The Routledge Handbook of Body Studies* (Turner, 2012) çalışmasında takip edilebilir. Beden üzerine çalışmalar önemlidir çünkü bir çok din sosyolojisi ana akımında olan dini inanç ve bilgiye haddinden fazla odaklanmayı yumuşatıcı niteliktedir. Din basitçe inançlar ve değerler sistemi değildir. Anket teknikleri yerlerini davranış ve fikirleri araştırma tekniklerine bıraktığından dolayı inanç gibi din de hakim hale gelmiştir. Din ve beden çalışmalarındaki bu gelişmeler aynı zamanda bizim genelde dini, Protestan gözlükleriyle incelediğimiz gerçeğine bir ikaz niteliğindedir. Mesela William James'in din değiştirmeye yönelik etkileyici çalışması *Varieties of Religious Experience* (1929) tamamen Protestan geleneği üzerine kurulmuştur. Şunu ifade edebiliriz ki beden ve beden pratikleri üzerine yapılan çalışmalar; din çalışmaları, din ve cinsiyet ve maddeci dinler üzerine daha derin araştırmalar yapmak için bir platform sağlamaktadır. Bu yöndeki bir gelişme, şiddet, terörizm ve İslam üzerine gereksiz yoğunlaşmanın da önüne bir set çekecektir.

İlave Okumalar

Din sosyolojisindeki gelişmeler hakkında kapsamlı bilgi veren birçok el kitabı, yayınevi ve okuma kitabı bulunmaktadır.

Beckford JA and Demerath III NJ (eds) (2007) *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. London: Sage.

Clarke PB (ed.) (2009) *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Dillon M (ed.) (2003) *Handbook of the Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press.

Roberts KA and Yamane D (2011) *Religion in Sociological Perspective*, 5th edn. Los Angeles: Sage.

Turner BS (ed.) (2010) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Kaynakça

Asad T (1993) *The Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Asad T (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Badiou A (2003) *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Bailey E (1990) The implicit religion of contemporary society: Some studies and reflections. *Social Compass* 37(4): 483–497.

Beckford J and Gilliat S (1998) *Religion in Prison: Equal Rites in a Multi-faith Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bellah RN (1957) *Tokugawa Religion: The Values of Pre-industrial Japan*. New York: Free Press.

Bellah RN (1967) Civil religion in America. *Daedalus* 96 (Winter): 1–27.

Bellah RN (1978) Religion and legitimation in the American republic. *Society* 15: 16–23.

Bellah RN (2011) *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge,

MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Bellah RN and Joas H (eds) (2012) *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge, MA and

- London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bender C (2003) *Heaven's Kitchen: Living Religion at God's Love We Deliver*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Bender C (2010) *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religion Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bender C, Cadge W, Levitt P and Smilde D (eds) (2013) *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Berger PL (1967) *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday.
- Berger PL (ed.) (1999) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Erdmans Publishing.
- Berger PL, Davie G and Fokas E (2008) *Religious America, Secular Europe?* Aldershot: Ashgate.
- Berger PL and Luckmann T (1967) *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday.
- Beyer P (1994) *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Beyer P (2006) *Religions in Global Society*. London: Routledge.
- Bourdieu P (1962) *The Algerians*. Boston, MA: Beacon Press.
- Bruce S (1999) *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce S (2002) *God is Dead: Secularisation in the West*. Oxford: Blackwell.
- Buatista J (ed.) (2012) *The Spirit of Things: Materiality and Religious Diversity in Southeast Asia*. New York: Cornell University Press.
- Bullivant S (2012) Not so indifferent after all? Self-conscious atheism and the secularisation thesis. *Approaching Religion* 2(1): 100–106.
- Cadge W (2013) *Paging God: Religion in the Halls of Medicine*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Calhoun C, Mendieta E and VanAntwerpen J (eds) (2013) *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity.
- Casanova J (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cesari J (ed.) (2010) *Muslims in the West after 9/11*. London: Routledge.
- Chaves M (2011) *American Religion: Contemporary Trends*. Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press.
- Davie G (1994) *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- De Tocqueville A (1968) *Democracy in America*. Glasgow: Collins.

- Eisenstadt SN (ed.) (1986) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press.
- Eisenstadt SN (1996) *Japanese Civilization: A Comparative View*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eliade M (1961) *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harper.
- Elliott A and Turner BS (2012) *On Society*. Cambridge: Polity.
- Fetzer JS and Soper JC (2005) *Muslims and the State in Britain, France and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gitlin T (2012) *Occupy Nation: The Roots, the Spirit and the Promise of Occupy Wall Street*. New York: Harper Collins.
- Goldman M (2012) *American Soul Rush: Esalen and the Rise of Spiritual Privilege*. New York: NYU Press.
- Habermas J (2006) Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy* 14(1):1-25.
- Haddad YY (2011) *Becoming American? The Forging of Arab and Muslim Identity in Pluralist America*. Waco, TX: Baylor University Press.
- Hafez S (2011) *An Islam of Her Own: Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements*. New York and London: New York University.
- Hansen KP (2012) *Military Chaplains and Religious Diversity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Heelas P (1996) *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Herberg W (1955) *Protestant, Catholic Jew*. New York: Doubleday.
- Hervieu-Leger D (2000) *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.
- Hodgson MGS (1993) *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington SP (1993) The clash of civilizations. *Foreign Affairs* 72(3): 22-48.
- Jain K (2006) *Gods in the Bazaar: The Economies of Indian Calendar Art*. Durham, NC: Duke University Press.
- James W (1929) *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*. London:
- Longmans, Green and Company.
- Jaspers K (1953) *The Origin and Goal of History*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Joppke C and Torpey J (2013) *The Legal Integration of Islam: A TransAtlantic Comparison*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Joseph S (ed.) (2000) *Gender and Citizenship in the Middle East*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Josephson JA (2012) *The Invention of Religion in Japan*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Juergensmeyer M (2003) *Terror on the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Keskin T (ed.) (2011) *The Sociology of Islam: Secularism, Economy and Politics*. Reading, MA: Ithaca Press.
- Kitiarsa P (2007) *Religious Commodification in Asia: Marketing Gods*. London: Routledge.
- Lehmann D (2010) Rational choice and the sociology of religion. In: Turner BS (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 181–220.
- Lin C, MacGregor C and Putnam R (2010) Secular and liminal: Discovering heterogeneity among religious nones. *Journal for the Scientific Study of Religion* 49(4): 596–618.
- Luckmann T (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Mahmood S (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Books.
- Martin D (1969) *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. London: Schocken Books.
- Martin D (1978) *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Martin D (2002) *Pentecostalism: A World Their Parish*. Oxford: Blackwell.
- Masuzawa T (2005) *The Invention of World Religions or How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mellor PA and Shilling C (1997) *Re-forming the Body*. London: Sage.
- Momigliano A (1997) *On Pagans, Jews, and Christians*. Hanover, NH: Wesleyan University Press.
- National Intelligence Council (2012) *Global Trends 2030: Alternative Worlds*. United States.
- Niebuhr HR (1929) *The Social Sources of Denominationalism*. New York: H. Holt and Company.

- Nisbet R (1990) *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*. San Francisco: ICS Press.
- Palmer SJ (2011) *The New Heretics of France: Minority Religions, La République, and the Government-sponsored 'War on Sects'*. New York: Oxford University Press.
- Parsons T (1974) Religion in postindustrial America: The problem of secularization. *Social Research* 51(1–2): 193–225.
- Possamai A (ed.) (2012) *Handbook of Hyper-real Religions*. Leiden: Brill.
- Putnam RD and Campbell DE (2010) *American Grace: How Religion Divides and Unites us*. New York: Simon and Schuster.
- Rey T (2007) *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*. London: Equinox.
- Ricoeur P and MacIntyre A (1969) *The Religious Significance of Atheism*. New York: Columbia University Press.
- Robbins D (2012) *French Post-war Social Theory*. London: Sage.
- Robertson R (1970) *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Robertson R (1992) *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Robertson R and Garrett WR (eds) (1991) *Religion and Global Order*. New York: Paragon House.
- Robinson K (2009) *Gender Islam and Democracy in Indonesia*. London and New York: Routledge.
- Roof WC (1993) *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper.
- Roof WC (1999) *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rousseau J-J (1956) *The Creed of a Priest of Savoy*. New York: Frederick Ungar Publishing Company.
- Rousseau J-J (1973) *The Social Contract and Discourses*. London: Dent.
- Roy O (1994) *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Roy O (2010) *Holy Ignorance: When Religion and Culture Part Ways*. New York: Columbia University Press.
- Said EW (1978) *Orientalism*. London: Routledge.
- Sinha V (2010) *Religion and Commodification: Merchandizing Diasporic Hinduism*. London: Routledge.

- Smidt CE (2013) *American Evangelicals Today*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Stark R and Bainbridge WS (1987) *A Theory of Religion*. New York: P Lang.
- Stark R and Finke R (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Sun A (2013) *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities*. Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press.
- Susen S and Turner BS (eds) (2011) *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*. London: Anthem Press.
- Taubes J (2004) *The Political Theology of Paul*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Thompson EP (1963) *The Making of the English Working Class*. London: Gollancz.
- Thumma S and Travis D (2007) *Beyond the Megachurch Myths*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Torpey J (2010) American exceptionalism. In: Turner BS (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell-Wiley, pp. 141–159.
- Troeltsch E (1931) *Social Teaching of the Christian Churches*. New York: Macmillan.
- Turner BS (ed.) (2012) *The Routledge Handbook of Body Studies*. London: Routledge.
- Turner BS (2013) *The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van den Breemer R, Casanova J and Wyller T (eds) (2013) *Secular and Sacred? The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weber M (1951) *The Religion of China*. Glencoe, IL: Free Press.
- Weber M (1958) *The Religion of India*. New York: Free Press.
- Weber M (1978) *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Wilson B (1966) *Religion in a Secular Society*. London: Watts.
- Wilson B (ed.) (1967) *Patterns of Sectarianism, Organization and Ideology in Social and Religious Movements*. London: Heinemann Educational Books.

- Wood M (2010) The sociology of spirituality: Reflections on a problematic endeavor. In: Turner BS (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Wiley- Blackwell, pp. 267–285.
- Yang F (2012) *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*. Oxford: University of Oxford Press.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KİTAP, TEZ, SEMPOZYUM, ÇALIŞTAY DEĞERLENDİRMELERİ

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2014/2 | CİLT: 1 | SAYI: 1

Cenani İlmî İhtisas Toplantıları – I “Hz. Peygamber’in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı” Çalıştayı Tanıtımı

ESRA DELEN

ARŞ. GÖR., GAZİANTEP Ü. İLAHİYAT F. KELAM ANABİLİM DALI

Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı ev sahipliğinde 17-19 Ekim 2014 tarihleri arasında Cenani İlmî İhtisas Toplantıları'nın ilki yapıldı. Toplantı kapsamında “Hz. Peygamber’in Nübüvveti’ nin Süresi ve Kapsamı” Çalıştayı gerçekleştirildi. Koordinatörlüğünü Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç. Dr. Mahmut Çınar’ın üstlendiği çalıştayı açılış oturumu Gaziantep Atatürk Kültür Merkezi’nde, diğer oturumlar ise Havra Binası’nda gerçekleştirildi. Türkiye’deki çeşitli İlahiyat ve İslami İlimler Fakülteleri’nde görev yapan başta Kelam Anabilim Dalı olmak üzere, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Mezhepler Tarihi, Felsefe, Tasavvuf ve Din Psikolojisi gibi farklı anabilim dallarına mensup önemli ilim adamları iştirak etti.

Hz. Peygamber’in beşeri yönü ve buna yönelik itirazlar, Hz. Peygamber’in örnekliliği, Hz. Peygamber’in varlığın başlangıcı olarak görülmesi meselesi, İslam toplumundaki yanlış peygamber algısının oluşumundaki iç ve dış etkenler gibi çeşitli problematiklerin ele alındığı çalıştayda “Hz. Peygamber’in Nübüvvetinin Çerçevesi” ve “Hz. Peygamber ve Diğer Şahsiyetlerle İrtibat ve Bilgi Elde Etme Meselesi” başlıklı iki tebliğ sunuldu. Müzakere,

katkı ve değerlendirmeler ile iki gün boyunca toplam yedi oturumda Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle ilişkili bu hususlar çok çeşitli açılardan ele alınıp tartışıldı.

17 Ekim 2014 Cuma günü Gaziantep Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi'nde gerçekleştirilen açılışta Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Doç. Dr. Mahmut Çınar, Gaziantep Üniversitesi Rektör Yardımcısı ve İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili Prof. Dr. Ali Gür ve Gaziantep Üniversitesi Rektörü, Prof. Dr. Mehmet Yavuz Coşkun açılış konuşmaları yaptı.

Açılışta çalıştayın amacı ve gerekçelerini içeren bir konuşma yapan Doç. Dr. Mahmut Çınar, öncelikle Hz. Peygamber'in beşer kimliğine yapılan itirazlara değinerek İslamiyet'in ilk dönemlerinden itibaren inkarcı müşriklerin Hz. Peygamber'in kendileri gibi bir beşer olmasını kabul etmediklerini ve bundan dolayı Hz. Muhammed'in peygamberliğinin reddedildiğini belirtti. Bu anlamda inkarcıların, Hz. Peygamber'in beşerî hüviyetini bir inkar gerekçesi olarak sunmalarının yanında, ilahî olanı bir beşerin getirmesini anlamak istememeleri, iman etmemelerine bir gerekçe olarak sunulduğunu ifade etti. Buna mukabil, Kur'an'ın ısrarla Hz. Peygamber'in beşeri yönü üzerinde durduğu, İslam dininin özü itibarıyla pratik hayatta karşılığı olan bir din olması nedeniyle, inanç, amel ve ahlak bütünlüğü açısından Hz. Peygamber'in rol model olması vazgeçilmezliğini vurguladı. Örnek olmanın aynı zamanda tebliğ görevinin bir uzantısı olduğunu hatta Hz. Peygamber'in beşer olmasının, örneklik için bir parametre kabul edilmesi gerektiğine işaret etti.

Ancak İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Hz. Peygamber'in beşeri kimliği çeşitli itirazlara konu olurken süreç içerisinde, bu algının değişikliğe uğradığını, bir kısım Müslümanlar tarafından Hz. Peygamber'in beşer üstü olduğuna dair çeşitli tasavvur ve temayüllerin baş gösterdiğini hatırlattı. Bu algının sebepleri arasında, diğer semavi dinlerdeki peygamber tasavvurlarının etkili olması üzerinde durarak, Hz. İsa'nın yarı tanrı bir varlık olarak görülmesinin buna örnek olarak gösterilebileceğini ifade etti. Literatüre bakıldığında bu tür algılara sahip olan şahıs ve çevrelerin artış gösterdiğine, bunların buldukları dönem ve ortam içerisinde ümmetin genel yaklaşımına alternatif oluşturan söylemler geliştirdiklerine ve bu söylemlerini farklı şekillerde Hz. Peygamber'e dayandırdıklarına dikkat çekti. İslam düşüncesi dikkate alındığında, bu söylemlerin en önemli temsilcisinin Muhyiddin İbnu'l-Arabî olduğunu belirterek, onun *Füsûsu'l Hikem*

adlı eserini Hz. Peygamber ile irtibatı neticesinde kaleme aldığını iddia ettiğini ve böylelikle eserin içerisinde yer alan tartışmaya açık unsurlara yönelik itirazları Hz. Peygamber'i dayanak göstermek suretiyle bertaraf etmeye çalıştığını, bu şekilde Hz. Peygamber üzerinden görüşlerine meşruiyet aramayı bir yöntem olarak benimsediğini ve bu yönteminin kendisinden sonraki dönemler için örnek teşkil ettiğini belirtti. Bu ve buna benzer Hz. Peygamber'e dayandırılan fikirlerin veya Hz. Peygamber'den alındığı iddia edilen bilgilerin, kabulü açısından bir takım epistemolojik problemleri de beraberinde getirdiğini, bu iddialarda bulunan kişilerin yalancılıkla suçlanmalarının doğru olmadığını ancak verilen bilgilerin kaynaklık değeri açısından sorgulanıp incelenmesinin Müslüman olan her bireyi ilgilendirdiği gibi, bilim insanlarının da bu konuda sorumlu olduklarından şüphe edilemeyeceğini ifade etti. Çınar, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin kapsamı ve süresi etrafında meydana gelen tartışmaların interdisipliner bir yöntemle müzakere edilmesi için bu çalıştayın planlandığını belirterek konuşmasını bitirdi.

Çalıştay hazırlığının her aşamasında katkılarını sunan ve çalıştay süresi boyunca tüm oturumlarda yer alan Gaziantep Üniversitesi Rektör Yardımcısı ve İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili Prof. Dr. Ali Gür, açılış konuşmasında öncelikle insanın akıl sahibi bir varlık olarak yaratıldığını, akıl nedeniyle sorumlu kılındığını ve aklını Allah'ı bilmek amacıyla kullanması gerektiğini ifade etti. Aklın heva ve hevese uyma durumuna karşı vahyin bildirildiğini, peygamberlerin vahyi insanlara ulaştırmada bir aracı olduğunu ve bu peygamberler zincirinin son halkasının Hz. Peygamber olduğunu dile getirdi. Hz. Peygamber'in vahyi tebliğ etmesinin yanında yaşantısıyla da örnek olduğunu, onun kimi konularda sahabelerle fikir alışverişinde bulunup, istişare etmesinin o dönemde sahabelerin Hz. Peygamber'i örnek almada akıldan bütünüyle uzaklaşmadıklarının göstergesi kabul edilebileceğini ifade etti. Nitekim Kur'an'ın çoğu yerinde insanı düşünmeye, sorgulamaya, akıl yürütmeye sevk eden ayetlerin bulunduğunu hatırlattı. Ancak süreç içerisinde İslam'ı anlamak noktasında aklın terkedildiği, vahyi yoruma tabi tutmaksızın anlamaya gidildiği dönemlerin olduğunu ifade etti. Günümüzde de Kur'an'dan ve sünnetten bahsedildiğinde onları türlü şekillerde tevil eden insanların, şu anda abilerini, ablalarını, şeyhlerini, kutuplarını sorgulayamaz hale geldiklerini belirtti. Bu durumu tıp felsefesindeki bir organın köreltilmesi maksadıyla, o organın fonksiyonun dışardan verilmesi örneğine benzeten Gür, günümüzde Müslüman aklının da dışardan verilen

bir takım hazır düşüncelerle, dogmalarla köreltildiğini, düşünme fonksiyonu yitirdiğine dikkat çekti. Yine bir takım İslami kavramların İslam'ın ön görmediği hedefler uğruna içlerinin boşaltıldığını belirterek, bu anlamda kavramlarımızı tekrar kazanmamız ve sahip çıkmamız gerektiği üzerinde durarak konuşmasını sonlandırdı.

Gaziantep Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mehmet Yavuz Coşkun, sözlerinde Hz. Peygamber'in insanlık için bir önder ve en kamil bir insan olduğuna, daha peygamber olmadan emin vasıfıyla vasıflandırılmış bir peygamber olduğuna, İslâm dini henüz tebliğ edilmemişken toplumda ahlak açısından hiçbir olumsuz eleştiriye muhatap olmamış bir insan olduğuna yer verdi. Ancak neticede Hz. Peygamber'in fevka'l-beşer değil, evrensel muştunun müjdecisi ve Allah'ın Resûlü olarak vasıflandığına vurgu yaptı. Ancak geçmişte ve günümüzde Hz. Peygamber'i bir beşer üstülüğe taşımanın gayretlerinin olageldiğine dikkat çekti. Geçmişte peygamberliğini ilan etmeyen ancak kendisini beşer üstü konumlara taşıyan kimselerin de bulunduğu gerçeğine işaret etti. Bu anlamda Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ele alınacağı bu toplantıyı oldukça önemsedini dile getirdi. Bu açıdan ilahiyat alanına çok iş düştüğünü vurguladı. Merdiven altında üretilen kimi zaman müsvedde din anlayışlarının orijinalinden çok farklı olduğunu, orijinalini yaşamak varken müsveddeye ihtiyaç duyulmayacağını, ama o orijinalliği, o küllenmiş orijinal dini ve peygamber anlayışını, o medeniyetin bütün değerlerini ortaya çıkarmak ve küllerinden arındırmak gerektiğini belirtti. Burada aklın, vahyin, medeniyetin içerisinden süzülüp gelen değerlerin ve birçok kaynağın yol gösterici olacağına dair inancını dile getirdi. Ayrıca yaratıcının insanları düşünmek fiiliyle ve bu sıfatlarla var ettiğini, bu nedenle akıl kiraya vererek hareket edilemeyeceği üzerinde durdu. Zira aklın kullanılmaması halinde, gönderilen ilahî mesajların ne anlam ifade ettiğini kavramanın mümkün gözükmeyeceğini ekledi. Son olarak, çalıştayın gerçekleştirilmesinde rol alan tüm akademisyenlere, çalıştayın hazırlık aşamasında emeği geçen herkese teşekkürlerini sunarak konuşmasını noktaladı.

17 Ekim 2014 Cuma günü öğleden sonra Havra Binası'nda icra edilen ilk oturumun başkanlığını, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Metin Yurdağür yaptı. Bu oturumda Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Fadıl Aygan "Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Çerçevesi" adlı tebliğini sundu. Aygan tebliğde, önceki nebevî gelenekle ilişkisi bağlamında Kur'an ve Sünnet'te Hz. Peygamber'in nübü-

vetinin temel hususiyetlerine değindi. Bu anlamda, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin, insanlık tarihinin başından beri var olan peygamberlik geleneğinin bir parçası ve önceki geleneğin bir tasdiki olduğuna, Kur'an'da belirtildiği şekliyle onun ontik yapısının beşer üstülük ifade etmediğine, aksine beşer oluşu üzerinde ısrarla durulduğuna, zaten örneklik olmak açısından diğer insanlarla ortak yönünün temelinde beşerilik şartının yer alması gerektiğine, bununla birlikte diğer insanlardan ayrılan yönlerinin başında vahiy almasının geldiğine, ancak vahiy alışının Hz. Peygamber'in ontolojik düzeyini değiştirmedikçe dikkatleri çekti. Hz. Peygamber'in nübüvvetinin önceki nebevi gelenekle ayrışan noktalarını ise, mucize ve hâtemiyet bağlamında değerlendiren Aygan, onun peygamberliğinin hissi mucizelerle örülü olmadığını, bunun muhatapları nazarında peygamberliğinin sıhhatine dair tereddütlere yol açmasına rağmen Kur'an'ın Hz. Peygamber'e bu tür mucizeler verilmediğine, en büyük mucizenin vahiy olduğuna açıkça vurgu yaptığını değindi. Hâtemiyet hakkında ise, Hz. Peygamber'in nübüvvet zincirinin son halkası oluşuna dair açıklamalar yaparak, bunun nübüvvetin süresi ve beşeriliğiyle ilişkisinin dikkate alınması gerektiğini, onun son peygamber olması hasebiyle nübüvvetinin kıyamete kadar geçerliliğini sürdüreceğini bununla beraber beşer olması yönüyle de eceli gelince vefat eden bir fani olarak görülmesi hususuna değindi. Hz. Peygamberle ilgili tasavvurlarda iki aşırı yön olduğunu tespit ederek bunlardan ilkinin fetihler ve ihtidalarla Müslüman toplumda sayıları giderek artan Yahudi ve Hıristiyan mühtediler ile söz konusu coğrafyada yaşayan çeşitli din mensuplarına ait peygamber tasavvurlarının, yine felsefi ekollerin varlık telakkilerinin Hz. Peygamber'e ilişkin farklı anlayışların doğmasına sebep teşkil ettiğini ve sonrasında Ehl-i Kitap ile yapılan teolojik tartışmalarda uluhiyyet anlayışının ortaya konmasının yanında Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlama hususunun ana hedef olarak benimsendiğini ve bunun neticesinde peygamber algısında bir takım etkileşimlerin meydana geldiğini öne sürdü. İkinci olarak ise, tanrı-alem ilişkisine dair çeşitli telakkilerin peygamber tasavvurunda da etkili olduğunu, alemin tanrıdan sudur ettiği görüşünü benimseyen çeşitli felsefi ve tasavvufi yaklaşımların bulunduğunu, meşşai felsefedeki ilk akıl ve ilk akıldan sudur eden varlıklar şeklindeki akıllar teorisinin tasavvuf metafiziğine ilk yaratılan varlığın Nur-i Muhammedî veya Hakikat-i Muhammediyye biçiminde adapte edildiğini, tasavvuf ehlinin böylelikle Hz. Peygamber'e epistemolojik ve ontolojik bir anlam ve etkinlik yüklediğini ifade etti.

İkinci oturumun başkanlığını Prof. Dr. Ali GÜR yaptı. Bu oturum soru-cevap tarzında sürdürüldü. Oturumda genel olarak, insanlık tarihinde peygamberlik kurumunun başlangıcı, mucize kavramının Kelam literatüründeki kullanımı, mucizenin nübüvvetin ispatındaki yeri, kelimcilerin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatına dair argümanlarının neler olduğu, Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesindeki ahlaki durumu konuları tartışıldı.

Üçüncü oturumun başkanlığını ise, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN yaptı. Bu oturumda, ağırlıklı olarak vahy-i gayri metluv konusu tartışılmakla birlikte, hadis kavramı üzerinde de duruldu. Bu anlamda doğru bir hadis tanımının gerektiğine vurgu yapıldı.

Oturumda söz alan Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ahmet Yücel, hadis tanımının ve hadis kaynağı tarifinin doğru bir şekilde tespitini ön gören Ahmet Yücel, bunların bir çok hadis kaynağında yer alması ve bir çok hadiste ifade edilmesi açısından ne anlama geldiğini belirlemek gerektiğini ileri sürdü. Genelde usul kitaplarında hadisin “Hz. Peygamber’den nakledilen” şeklinde tanımlandığını, bu anlamda bir bilginin hadis kabul edilmesinin tek şartının Hz. Peygamber’e nispet edilmesi olduğunu belirtti. Ancak Hz. Peygamber’e nispet edilmesi Hz. Peygamber’e ait olduğu anlamına gelmediğinden hadislerin, sahih hadis, zayıf hadis, mevzu hadis şeklinde tasnif edilebildiğini belirtti. Hicri ikinci ve üçüncü asırda hadis alimlerinin her türlü raviden nakledilen her çeşit bilgiyi kitaba alma geleneğinin mevcudiyetinden söz ederek, hicri üçüncü asrın ortalarında kelamcılar ve ehl-i rey alimleri tarafından kaynaklarda yer alan çeşitli rivayetlerin Müslümanlar arasında kargaşa oluşturmasına yönelik eleştirileri ve itirazları sebebiyle, sahih rivayetleri bir araya getirme faaliyetlerinin başladığını belirtti. Ancak bunun sıhhat problemini de beraberinde getirdiğini vurgulayan Yücel, hadislerin Hz. Peygamber’e aidiyetinin tespitinde farklı ekollerin birbirinden ayrı ölçütler belirlediğine dikkatleri çekerek Ehl-i rey’in Kur’an ve maruf sünneti; Ehl-i hadis’in isnadı; Mu’tezile’nin aklı ve tecrübeyi; tasavvufun marifeti; Şi’a’nın ise imamet merkeze alarak sıhhat tespiti yaptıklarını ifade etti. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğu takdirde, kelamcılarının ve fıkıh usulü alimlerinin hadisleri “ahbar” şeklinde isimlendirerek incelemeleri gibi, hadisleri öncelikle ahbar kabul edip, kaynağına aidiyetini tespit ettikten sonra hadis denilebilmesi teklifinde bulunarak katkılarını dile getirdi.

18 Ekim 2014 Cumartesi dünü başlayan dördüncü oturumun başkanlığını Uludağ Üniversitesi Öğretim Üyesi, Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ yaptı. Oturumda Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ “ Hz. Peygamber ve Diğer Şahsiyetlerle İrtibat ve Bilgi Elde Etme Meselesi” adlı tebliğini sundu.

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci tebliğinde nübüvvetin İslam inanç sisteminin uluhiyet, nübüvvet ve ahiret şeklindeki üç temel esasından biri olduğunu, kelami bir problem olarak ise, nübüvvetin imkanı, mucizelerin ispatı, Hz. Muhammed'in peygamberliği bağlamında ele alındığını ifade etti. Erdemci, nübüvvetin kelami bir problem şeklinde ele alınmasına rağmen, klasik kelim kitaplarında üzerinde pek durulmayan ancak hicri dördüncü ve beşinci asırdan beri var olan ve günümüzde de varlığını koruyan bir takım yanlış peygamber algılarının toplumda yayıldığına dikkat çekti. İslam tarihine bu anlamda bakıldığında, iki uç peygamber tasavvurunun toplumda varlığını sürdürdüğünü, bu iki uç anlayışlardan birinin yüceltmeci diğerinin ise indirgemeci peygamber tasavvurları olduğu tespitinde bulundu. Buna göre, yüceltmeci peygamber algısında, Hz. Peygamber olabildiğince kutsal ve yüce olarak görüldüğünden bir insanın onu örnek edinmesi söz konusu olamamaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'in yaptıkları hep olağanüstü şeyler kabul edildiğinden, bir insanın bu olağanüstü şeyleri yapabilmesinin mümkün olmayışı nedeniyle o, örnek edinilemeyecektir.

Bunun sonrasında ikinci olarak kabul ettiği indirgemeci peygamber algısına açıklık getiren Erdemci, bu peygamber algısında, peygamberin sıradan bir insan konumuna indirgendığını, onun Allah'tan vahiy alan, Allah'ın muhafazası ve murakabesi altında olan cihetinin unutulmakta olduğunu belirtip, evimize gelip bir mektup bırakan, o mektubun içeriğinden sorumlu olmayan bir kişi konumuna itildiği örneğini verdi. Yüceltmeci peygamber algısının oluşmasındaki etkenlerden birinin Buharî, Müslim, Dârimî, Tirmizî ve İbn Hanbel'in eserlerindeki, Hz. Peygamber'in bedeniyle ruhuyla diri olduğuna dair rivayetlerin yer almasıyla ilişkilendirilebileceğini ifade etti. Bunların yanında, peygamberle irtibatın kurulduğu hususundan hareketle, ilk başta Şia fırkaları arasında kabul gören imamın peygamberle görüştüğü algısının zamanla Ehl-i sünnet kapsamında yer alan tasavvuf çevreleri içerisinde de gelişme gösterdiğini belirterek, yüceltmeci peygamber algısının gelişmesinde Ashâbü'l-hadis'in rolü kadar tasavvuf ehlinin de büyük bir rolü olduğunu vurguladı. Bu anlamda Hz. Peygamberi ezeli ve ebedi bir konuma çıkaran ve onu alemin var olma sebebi olarak gösteren

Hakikat-ı Muhammediyye anlayışının bir problem teşkil ettiğini, böyle bir anlayışa Kur’anda rastlanamayacağına vurgu yaptı. Bunların ötesinde tasavvuf ehli arasında yayılan peygamberin ölmediği ve dünyada tasarrufta bulunduğu düşüncesinin, onunla irtibata geçecek hiyerarşik bir düzenin geliştirilmesine kadar götürüldüğünü, bu irtibatın Şi’ada imam ile sağlanması gibi, tasavvufta da veli ile sağlandığına işaret etti.

Günümüzde ise, bu anlayışın tasavvuf erbabı ve nur cemaatinde yaygın olarak kabul edildiğini, Hz. Peygamber’in dizi setlerine indirilmesinin, İslam ile hiçbir ilgisi olmayan olimpiyatlara getirilmesinin, bir cemaatin dünyevi çıkarları pahasına hükümetle olan anlaşmazlıklarında peygamberi kendi yanına almasının ve mensuplarına tweetleri iki katına çıkarma talimatını vermesinin, toplumdaki yanlış peygamber algısının birer tezahürü olduğunu belirtti.

Bu açıdan, öncelikle bilgi kaynakları bağlamında mücadelenin gerektiğine işaret ederek, ilham, keşif, cifir ve ebced hesabı üzerinden istidlalde bulunduğu sürece, aldatmaların ve böylesi yanlışların devam edeceğini belirterek, bu gibi anlayışların tevhid inancını zedelediğini, Kur’an’ın çizmiş olduğu peygamber ve yaratan- yaratılan algısını alt üst ettiğini ifade ederek tebliğini noktaladı.

Beşinci oturumun başkanlığını ise Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR yaptı. Nübüvvet konusunun evrensel düzeyde tartışılması gerektiği üzerinde durulan bu oturumda Hz. Peygamber’in örnekliliği, tasavvuf cephesindeki peygamber algısı, Hakikat-ı Muhammediyye konusu, doğru peygamber algısının oluşmasında kelâmcıların rolü, Kelam ve Felsefe’ nin soyut tartışmaların yanında somut konuları da ele alması gerektiği üzerinde duruldu.

Bu oturumda söz alan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. İlhami Güler, nübüvvetle ilgili olarak üç temel problematik belirledi. Bunların peygamberlik ve nübüvvetin tam olarak ne olduğu, Hz. Peygamber’in örnekliliğinin ne anlama geldiği, tüm insanlığa mı yoksa kendi dönemine mi örnek olduğu, son olarak ise klasik problemler arasında yer alan peygamberin şahitliği hususları olduğunu ifade etti. Sonrasında ise, nübüvvetin neden Doğu Akdeniz ve Filistin’de gerçekleştiğine, Doğu Akdeniz’de neden Samilerin veya neden Yahudilerin uzun bir süre yaşadıklarına, peygamber gönderilen topluluklar arasında Samilerde ısrar edilmesinin hikmetinin ne olduğuna, nübüvvetin çöl ortamındaki Araplara geçmesinin ve Hz. Muhammed’in seçilmesinin varsa stratejik veya ahlaki

nedenlerinin neler olabileceğine, mucizeye son verilmesinin sebeplerine, yeryüzünde her yere peygamber gönderildiği inancının sakıncalarına ve nübüvvete son verilmesinin hikmetlerine yönelik soruların ciddi düzeyde tartışılması gereken hususlar içerdiğini belirtti. bu soruları salt teolojik inanç düzleminde ele almak yerine, felsefe, antropoloji, pedagoji ve politik düzlemde de irdelemek gerektiğini ifade etti. İnsanlığın çocukluk çağında emirnameler hükmündeki Tevrat ile, gençlik çağında arkadaşa vaaz edilmesi niteliğindeki İncil ile, insanlığın yetişkinlik döneminde ise, doğrudan akletmeye sevk eden, vicdanını ve aklını ayık tutmayı, amaçlayan cedel tarzında bir Kur'an ile hitap edildiğini ifade etti. Güler tasavvuf hakkında ise, İslam'ın topraklarının genişlemesi ve büyük bir imparatorluk haline gelmesi neticesinde, birçok problemle karşılaştığını, akideyi korumak için Kelamcıların akılcılığı benimsemek zorunda kaldığını, fakihlerin ise sorunların çokluğu nedeniyle ahlak boyutundan çok, davranış veya şekil boyutuyla ilgilenmek zorunda kaldığını bu durumda, dinin duygu, düşünce ve davranış yönlerinden biri olan, duygu yönünün ise tasavvufun elinde kaldığını ifade ederek, İslam'ın bu üç bölünmüşlüğü'nün Hıristiyanlıktaki teslis inancını çağrıştırdığını, ancak dinin bir bütünlük içerisinde yaşanması gerektiğini dile getirdi.

Aynı oturumda söz alan Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Kadir Özköse, oturum başkanı Prof. Dr. Metin Özdemir'in kendisine yönelttiği, Hz. Peygamber'le vefatından sonra iletişime geçmenin tasavvufi gelenekte bir dayanağının olup olmadığı, bunun Kur'an'dan kaynaklanan bir yaklaşım mı veya gnostik akımların etkisiyle oluşmuş bir anlayış mı olduğu, tasavvufun bilgi kaynaklarına bakışının nasıl olduğu, Hakikat-ı Muhammedi'nin ne ifade ettiği şeklindeki sorulara cevap tarzında açıklamalarda bulundu.

Öncelikle tasavvufu iki döneme ayırmak gerektiğini belirten Özköse, ilk dönemde taşkınlıklardan, ifrat ve tefritten uzak bir züht hareketinin varlığından, metafizik dönem tasavvufu adı verilen ikinci dönemde ise, İbnu'l-Arabi ve sonrasında ontolojik ve epistemolojik yaklaşımların ortaya çıkışından söz etmek gerektiğini ifade etti. Tasavvufun vahyi, akli, ilhamı, tecrübeyi bilgi kaynağı kabul ettiğini, ilham ve tecrübe bilginin test edilebilirlik açısından kelamcıların itirazlarına maruz kaldığını, ancak az sayıda da olsa, Cüneyd-i Bağdadi gibi sufilerin, zahire aykırı her türlü batın yorumun batıl kabul edileceği, kimi özel tecrübelerin Kur'an ve sünnetle çe-

lişmesi halinde onun tutarlılığından ve geçerliliğinden bahsedilemeyeceği gibi görüşleri benimsediğini dile getirdi.

Hakikat-ı Muhammediyye'nin tarihi bir şahsiyeti değil, insanlık prototipini ortaya koyan bir düşünce olduğunu ifade etti. Tasavvufta insan-ı kamil nazariyesi olarak nitelendirilen İbnu'l Arabî felsefesinde, insanın varlık mertebelerinde en son vücuda gelen varlık olarak görüldüğünü ifade etti. Eşyanın hakikatini ön gören ve eşyanın tabiatından ziyade metafizik yorumunu temellendiren İbnu'l Arabî'nin, uluhiyet mertebesindeki Tanrı'nın esma ve sıfatlarının eşyada ayrı ayrı tebarüz ederken, insanda bu ilahi isimlerin bütünleştiğini benimsediğini belirtti. Bu anlamda en önemli örneğin Hz. Muhammed kabul edildiğini belirtti. Hz. Muhammed'in tarihi şahsiyetini ve ahlakını tasavvufun ilkesi olarak kabul ederlerken, Hz. Muhammed'in insani kimliğini yaratılış gerçeğinin adresi olarak kabul ettiklerini belirterek sözlerini tamamladı.

Altıncı oturumun başkanlığını, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ahmet YÜCEL yaptı. Son oturumda önemli müzakerecilerden önemli katkılar sunuldu. Hz. Peygamber'in tüm zamanlar için ölçü olup olamayacağı, ruh-beden ilişkisine dair yaklaşımların peygamber tasavvurundaki etkileri, peygamber tasavvurunun mitolojilerden ve olağanüstülüklerden arındırılması gerektiği ve peygamber algısının psikolojik alt yapısı gibi hususlar tartışıldı.

Değerlendirme Oturumu ise, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. İlyas Çelebi başkanlığında gerçekleştirildi Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ahmet Erkol, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Mahmut Ay, Prof. Dr. Kadir Özköse, Prof. Dr. Ali Gür değerlendirmelerde bulundu.

Prof. Dr. İlyas Çelebi, çalıştay süresince nübüvvetin klasik anlayışımızdaki zayıf ve güçlü yönlerinin tartışıldığını, bu anlamda İslam düşüncesi bünyesindeki farklı alanların katkılarının önemli olduğunu ifade etti. İslam literatürü açısından ele alınan bu hususların, Müslüman coğrafyanın problemini yansıtan ilham, keşf, kutup ve gavs gibi kavramlara karşı nübüvvetin muhafazasına önem verildiğini belirtti. Ancak bunların yanında günümüzde nübüvveti tümüyle işlevsiz gören yaklaşımlara karşı da nübüvvetin işlevini muhafaza etmek gerektiğinin altını çizerek değerlendirmesini sonlandırdı.

Prof. Dr. Ahmet Erkol peygamberlik konusunu, İslam'dan önceki diğer kültür ve inançların tevarüs biçimiyle devam edegelen bir süreç olduğunu, bu nedenle İslam öncesi döneme ait kültürün nasıl algılandığı bilinmeden konunun doğru bir şekilde anlaşılma şansının olmadığını ifade etti. Örnek olarak Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda İslam öncesi döneme teka-bül eden, Sabiilik, Zerdüşlük, Maniheizm ve benzeri inanışların var olduğu ve bu inanışları benimseyen insanların Müslüman olduklarında bunu yeni dine taşıdıkları gerçeğine dikkat çekti. Yine Hz. Muhammed'den önce gelen diğer bütün peygamberlerin, peygamberlik hususu dikkate alınmadan Hz. Muhammed'in peygamberliğini gerçekçi bir şekilde ortaya koymanın mümkün olamayacağını belirtti.

Sonrasında metodoloji hakkındaki eleştirilerini dile getirerek, tartışılan pek çok konunun yalnızca inanç meselesi açısından ele alınmasının kişiyi dar bir çerçevede sıkıştırabileceğini, bu nedenle temel sorunlar belirlendikten sonra konu etrafındaki meseleler üzerinde de durulması gerektiğini belirtti.

Prof. Dr. Mahmut Ay, kelimcilerin erken dönemde Tanrı ve peygamber tasavvurlarıyla ilgili bir hassasiyetlerinin bulunduğunu, bu saygıya değer hassasiyetin başta Kur'an'ın ön gördüğü bir duyarlılık olduğunu ve o dönemin başta ilahi hükümler olmak üzere, çevre, inanç ve kültürlerin yarattığı bir atmosferden kaynaklandığını ifade etti. Dolayısıyla günümüzde de bu hassasiyetin farklı argümanlarla sürdürülmesi gerektiğine vurgu yaptı. Peygamberlik konusunun İslam'ın temel esasları olarak belirlenmesinin tesadüf olmadığını belirten Ay, o dönemde bu konuların çeşitli zümreler tarafından gündeme getirildiğini ifade etti. Peygamberliği ilahi mesajdan ayırmanın imkansızlığına değindikten sonra, Tanrı-evren ve insan ilişkisinde peygamberliğin hayati bir önem taşıdığını vurgulayarak, bu hususa ilişkin sağlıklı bulgularla ilgili temel noktaların tespitinde ilahi mesaj olan Kur'an'ın verilerinden faydalanılması gerektiğine işaret etti. Bu açıdan Kur'an'ın ve dolaylı olarak peygamberliğin nihai hedefinde aklı başında, bilinci yerinde, ahlaki sorumluluğunun farkında ve onurunu gözetken bir insan çizildiğini ifade etti. Ancak bunların dikkate alınması halinde peygamberliğin sağlam temeller üzerine inşa edilebileceğini hatırlatarak, bu noktanın peygamber tasavvurları üzerindeki etkisini dile getirdi. Yanlış peygamber tasavvurlarının temel kaynağı olarak rivayetlerin gösterilmesine ve sufi paradigmanın peygambere yaklaşımına ek olarak, insanın bazı temel motivasyonlarını kaybetmesinin de yanlış algılara götürülebileceğine ve bunun insan tabi-

atındaki bir eğilim olduğuna işaret etti. Zira Hz. Peygamber hayattayken bile yanlış tasavvurların sergilendiğini, bu anlamda peygamberi doğru anlamada sahabenin kesin bir ölçüt kabul edilemeyeceğini, en mühim ölçünün Kur'an'ın temel verileri olduğunu ifade etti. Sonrasında ise peygamberi politik bir özne olarak görmenin çok doğru bir yaklaşım olmadığını belirterek, peygamberliğin inanç ve ahlak alanında bir düzey oluşturmayı, insandaki potansiyeli aktif kılmayı amaçladığını ekledi. Yine mucizeye yaklaşımın peygamber tasavvuruna da etki edeceğini, mucizenin Kur'an'ın sunumuna uygun bir olgu olmadığını, kelam literatüründeki mucize tanımını ve şartları esas alındığında Kur'an'ın bu tanıma ve şartlara uymadığını belirterek, Kur'an'ı mucizeden ziyade beyyine veya burhan olarak algılamak gerektiğini, böylelikle peygamber algısının da olağanüstülük ve mitolojilerden arındırılmasının mümkün olacağını ifade etti.

Tasavvuf konusunda ise, bireysel züht ve takvanın dışında kalan, kurumsallaşmış tasavvufun, dinin temel olgu ve kavramlarına karşılık farklı olgulara yoğunlaştığını, vahiy, nebi ve mucizeye karşılık ilham, veli ve keramet gibi kavramları öne çıkardığını, bu nedenle tasavvufun alternatif bir din kabul edilebileceğini söyleyerek değerlendirmelerini tamamladı.

Değerlendirme oturumunda Prof. Dr. Kadir Özköse, tasavvufun sufilerin kendi diyalektikleri bağlamında, alternatif bir din anlayışı olarak kabul edilebileceğini ifade etti. Tasavvufun doğru ve yanlışlarıyla din anlayışımızın veya İslâm medeniyetindeki din tezahürünün farklı bir boyutu olduğunu da ekleyerek değerlendirmelerini sundu.

Değerlendirme oturumu sonrasında iki gün süresince yapılan müzakereler sonucu üzerinde mutabakata varılan hususların kamuoyuyla paylaşılmasına karar verildi. Sonuç bildirisinde yer alan hususlar aşağıdaki gibidir:

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) son peygamber oluşu, İslam inanç esaslarının temel unsurlarından biridir. Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'den sonra peygamberlik iddiasında bulunanlara kapıyı kapatarak Nebi (nübüvvet) ve resul (risalet) arasında kopmaz bir ilişki kurar ve her resulün mutlaka nebi özelliği taşıması gerektiğini beyan eder. Bu durumda nübüvvetin Hz. Peygamberle son bulduğu ama resullüğün devam ettiği kabulünden hareketle kendini nebi değil ama resul ilan etmenin de hiçbir dinî dayanağı yoktur. İslam, halife, şeyh, mürşit, dinî lider, kanaat önderi gibi isimlendirmeler altında hiç kimsenin dinî otorite iddiasında bulunmasına imkân tanımaz.

Günümüzde tek sahih ilahî metin Kur’an-ı Kerim’dir. İnananlar bu metni yaşadıkları çağın ruhuna ve vicdanına yol gösterecek şekilde aklın rehberliğinde yorumlamakla mükelleftirler.

İnsanlık tarihinde Allah’tan en son vahiy alan kişi Hz. Muhammed’dir. Bunun dışında vahye muhatap olma iddialarının bir geçerliliği yoktur. Hz. Peygamber’in vefatından sonra rüya veya başka kanallarla onunla irtibat kurma söyleminin de dinî bir temeli bulunmamaktadır. Zira Peygamberler dahil, vefat eden bütün insanların bu dünya ile maddi-manevi irtibatları kesilmiştir. Nübüvvet ve velayet ayrımı yaparak velayeti nübüvvetin devamı olarak göstermek ve böylece kendisini nebevi geleneğin minasçısı olarak takdim etmek İslami temelden yoksundur.

Rüya, keşf, ilham gibi yollarla elde edildiği iddia edilen bilgiler, iddia sahibi dışındakiler için delil teşkil etmez. Bu vasıtalarla elde edildiği söylenen bilgilerin hiç biri Kur’an’la eş tutulamaz. Bunlar, herhangi bir hüküm özelliğine ve bağlayıcılığa sahip değildir.

Hız. Peygamber’i (s.a.v.) anmak ve onun daha iyi anlaşılmasını sağlamak üzere icra edilen programlarda, yanlış peygamber algısına sebep olabilecek söylemlerden kaçınılmalıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı ve İlahiyat Fakülteleri sahih bir nübüvvet anlayışının oluşmasında daha sorumlu ve duyarlı davranmalıdırlar.

“Hz. Peygamber’in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı” Çalıştayı’nın tebliğ ve müzakere metinlerinin kısa bir süre içerisinde kitaplaştırılarak ilim dünyasının istifadesine sunulması planlanmaktadır.



Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır

Prof. Dr. Ahmet Yücel, İFAV Yay., II. Baskı, İstanbul 2014, 216 s.

MUAMMER BAYRAKTUTAR

YRD. DOÇ. DR. KİLİS 7 ARALIK Ü. İLAHİYAT F.

Ahmet Yücel tarafından kaleme alınan eser, Hadis usulü ilminin temel kavramlarını ifade eden hadis istilahlarının hicrî ilk üç asır bağlamında doğuşunu ve gelişimini ele almaktadır. Bununla beraber eser, söz konusu istilahların nasıl teşekkül ettiğini ve kullanıldığı manaları bilmenin önemini ortaya koyarak, meselenin bilinmeyen yönlerine ışık tutmaktadır.

Yazar eserinde konuyu başta giriş bölümü olmak üzere üç bölümde incelemektedir. Giriş bölümünde terim ihtiyacı, kaynaklar ve terimlerin ve içeriklerinin tespitinde izlenen yöntemden bahsetmektedir. Giriş bölümünün ardından, birinci bölümde Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimini Etkileyen Âmiller, ikinci bölümde Hadis Öğrenim ve Öğretim Metodları İle İlgili İstilahları ve üçüncü bölümde Râvî ve Mervî İle İlgili İstilahları ilk üç asır bağlamında incelenmekte, tespit ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Eserin hadis usulüne özgü istilahların doğuş ve gelişimini konu edinmesinden hareketle yazar öncelikle istilah/terim kavramı üzerinde dur-

maktadır. Bu sebeple bir kelimenin sözlük anlamından farklı şekilde kullanılması ifade eden ıstılah kavramının, ilimlerin anlaşılmasında gerekli olan, bilinmedikleri takdirde söz konusu edilen ilme gereğince vakıf olmanın mümkün olmadığını belirterek, ıstılahların birer anahtar kelimelerden ibaret ve o ilmin kendine has dili olduğunun altını çizmektedir. Yazar, hadis terimlerini yanlış anlamının ciddi hatalara düşmeyi de beraberinde getireceğine müsteşriklerden örnek vererek şöyle dikkat çekmektedir: “Başka Goldziher (ö. 1921), Mingana (ö. 1937), Margoliouth (ö. 1940) olmak üzere müsteşriklerden bazılarını *haddesenâ*, *ahberanâ*, *semi'tu* gibi edâ sîgalarını kelime anlamları ile yorumlayıp terim olarak anlayamamaları, hadislerin ilk iki asırda tamamen şifâhî olarak nakledildiği ve hicrî üçüncü asır musannefâtının yazılı kaynaklara dayanmadığı gibi son derece hatalı bir kanaate sevk etmiştir.” (s. 22). Oysa yazara göre, söz konusu sîgalar müsteşriklerin anlayışının aksine, hadislerin hem sözlü hem de yazılı intikali ile ilgili terimlerdir. Dolayısıyla konu, hadis usulüne ilişkin ıstılahların doğuşunun, tarihsel gelişiminin ve kullanıldığı manaların tespit ve tahkiki açısından oldukça önem arz etmektedir. Yazar, hadis ıstılahlarının tespiti ve manalarının tahkiki hususunda başvurulması gereken başlıca kaynakları, ricâl kitapları, usûl kitapları ve müstakil eserler olmak üzere üçe ayırmakta ve ilgili kaynaklar hakkında bilgiler vermektedir. Yazar girişte terimlerin ve muhtevalarının tespitinde takip edilen metodla ilgili olarak da, amacın muhaddislerin kullandığı her ıstılahı ayrı ayrı ele almak olmadığını, araştırmada temel hedefin hadis ıstılahlarının doğuşuna, gelişmesine ve sebeplerine dikkat çekerek, ilk üç asırda kullanılan hadis ıstılahlarını ve muhtevalarını tespit için uyulması gereken kurallara işaret etmek olduğunu belirtmektedir. Yazar ıstılahların ve muhtevalarının tespitinde ise şu kurallara riâyet edilmesini ifade etmektedir: “1. İstılahı kullanan muhaddisin bizzat kendisinin açıklamasını tespit etmek. 2. İstılahı kullanan muhaddisin talebesinin açıklamasını tespit etmek. 3. Hadis imamların birinin açıklamasını tespit etmek. 4. İstılahın kullanıldığı yerler esas alınarak hangi anlamda kullanıldığını tespit etmek. 5. İstılahın sözlük anlamından hareketle hangi manada kullanıldığını tespit etmek.” (s. 26).

Yazar, hadis kritiğine temel teşkil eden hadis ıstılahlarının daha iyi anlaşılabilmesinin, söz konusu terimlerin hangi şartların etkisiyle ortaya çıktığının bilinmesiyle yakından ilgili olduğunu vurgulayarak, birinci bölümde ıstılahların doğuşunda ve gelişiminde etkili olan âmiller üzerinde yoğunlaşarak tespit ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Hadis ıstılahlarının

doğuşunda etkili olan âmilleri incelemeye geçmeden, yazar öncelikle hicrî birinci asrın ilk üç çeyreğinde sahabe ve büyük tabiiilerin henüz hayatta olduğunu, hatırlanması amacıyla tutulan özel notlar şeklinde yazılı metinler bulunsa bile hadislerin ekseriyetle semâ yoluyla alınıp ezberlendiğini, bu sebeple hadis naklinde tashîfe rastlanmadığını özellikle ifade etmektedir. Ancak hicrî birinci asrın sonuna doğru yazılı hadis metinlerinin artması, Arap yazısının henüz gelişmemesi sebebiyle yazılı metinlerden yapılan nakillerin tashîfe sebep olması ve hadis uydurmacılarının artması neticesinde insanların birbirine güveninin azalması üzerine muhaddisler hadis rivâyetinde tashîfi önlemek ve uydurmacıların girişimlerine engel olmak amacıyla önemli tedbirler almaya yönelmiştir. İşte bu noktada yazara göre, muhaddisleri tedbir almaya sevkeden, bu arada hadis öğrenimi ve râvî ile ilgili ıstılahların doğuşunu etkileyen başlıca âmiller “Arap yazısının ilk asırdaki durumu” ile “uydurma rivâyetlerin ortaya çıkışı” ekseninde odaklaşmaktadır. (s. 29-30).

Yazar öncelikle ilk dönemlerde Arap yazısının genel durumu, kullanımı ve gelişimi hakkında bilgiler vermektedir. Buna göre Arap yazısı ilk dönemlerde henüz gelişmemiş olup, Arap yazısındaki benzer harfleri birbirinden ayırdetmek üzere nokta ve hareke koyma çalışmaları hicrî birinci asrın sonunda başlayıp hicrî üçüncü asrın başına kadar devam etmiş ve gelişme kaydetmiştir. Dolayısıyla söz konusu ilk iki asırda Arap yazısı ancak hafızaya yardımcı olabilecek bir düzeydedir (s. 35). Bu arada yazar Arap yazısının yetersizliği sebebiyle muhaddislerin hadis rivâyetinde aldığı tedbirlere değinmeden önce, ilk asırlarda hadislerin yazımına (kitâbetu'l-hadis) ilişkin bilgiler sunmakta ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Yazar, bu hususta Hz. Peygamber'in, hadislerin yazımı konusundaki yaklaşım ve tavrını yansıtan hadislere bakıldığında, söz konusu rivâyetlerin Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasına karşı olmadığını gösterdiğini belirtmektedir. Ancak sahabe arasında hadislerin yazanlar bulunsa da (A'zâmî'ye göre elli sekiz sahabinin hadis yazdığı tespit edilmiştir) muhtelif sebeplere binâen sahabe döneminde hadisler Kur'ân gibi yazılmamış, çoğunlukla şifahî olarak nakledilmiştir. Ancak hicrî birinci asrın ortalarında yazılı hadis notları talebelerin ellerinde dolaşmaya başlamış, hicrî ikinci asrın başında hadis kitâbeti çoğalmıştır. Yazara göre, özellikle Irak bölgesinde hadis uydurma girişimlerinde bulunulması, hadislerin Kur'ân ile karışma ihtimalinin ortadan kalkması, âlimlerin vefatı ile hadislerin kaybolması endişesinin doğması hadislerin tedvin edilmesini zorunlu kılmış ve sonuçta Emevî halifesi Ömer b.

Abdulazîz'in emriyle hadisler resmen tedvin edilmeye başlanmıştır. Tedvin faaliyeti hicri ikinci asrın ilk yarısında artarak daha da yaygınlaşmış ve öyleki hemen her muhaddisin bir hadis cüz'ü olmuştur. Dolayısıyla ikinci asırda hadislerin yazılması, artık hadis rivâyetinin vazgeçilmez bir aracı haline gelmiştir. Ancak yazara göre yazılı hadis metinlerinin artması bir taraftan hadisin kaybolmasına engel olurken, diğer taraftan ehil olmayanların hadise el atmalarına da sebep olmuştur. Bazıları hadisi şeyh yerine, doğrudan sahifelerden veya yazılı metinlerden almaları, Arap yazısı henüz gelişmemesi sebebiyle bir takım tashîf ve tahriflere sebep olmaktadır. Bu da muhaddisleri hadiste yapılabilecek tashîf ve tahrifleri, Arap yazısından kaynaklanan diğer hataları önlemek için bazı tedbirler almaya sevk etmiştir (s. 36-38).

Yazarın tespitlerine göre muhaddislerin bu konuda aldıkları tedbirler şunlardır: a) Sahifelerden yapılan istinsâhlarda hatalar olacağına dikkat çekmek, b) Semâ ve kıraat metotlarını geliştirmek, c) Ehil olmayanların eline geçer endişesi ile kitapları yakmak. Buna göre muhaddisler hadislerin yazımından kaynaklanan hataların tashih etmek üzere hadislerin ehline arz edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Yine muhaddisler, icâzet almaksızın sahifelerden rivâyette bulunanları sahafî diye tanıtmışlar ve rivâyetlerinin geçersiz olduğunu ilan etme gereği duymuşlardır. Muhaddislerin söz konusu çabaları sonucunda çoğu râvî yazdıkları hadislerdeki muhtemel hataların düzelttirmek amacıyla ehlinde semâ ve kıraat yoluyla hadis almalarını sağlamıştır. Böylece hadis talebelerinin önceden istihsâh ettikleri metinlerdeki olası hataları tashih etmek ve rivâyet hakkını almak üzere semâ meclisleri oluşturulmaya başlanmıştır. Muhaddislerin bu hususlardaki ciddî uyarıları hadis taliplerini, yazdıkları hadisleri ehline arz etmeye zorlamıştır. Sonuçta hicri birinci asrın sonuna doğru semâ ve kıraat metotları hadis rivâyetinde uyulması gereken zorunlu birer prensip olarak geliştirilmiş ve söz konusu iki hadis öğrenim ve öğretim usulünün özelliklerine göre hadis ıstılahları oluşmaya başlamıştır. Muhaddislerin çabaları sonucu hadis rivâyetinde zorunlu hale gelen semâ ve kıraat metotlarıyla, hadislerin tashîfli olarak nakledilmesi ciddî manada önlenmiştir (38-42).

Yazar hadis ıstılahlarının doğuşunda etkili bir âmil olarak Arap yazısının yetersizliğini inceledikten sonra bu defa bir diğer âmil olan uydurma rivâyetlerin ortaya çıkışını ele alarak Hz. Peygamber döneminden itibaren tarihsel olarak uydurma girişimlerinin ortaya çıkış sürecini incelemektedir. Uydurma rivâyetlerin baş göstermesi üzerine muhaddisler râvîleri güveni-

lir olup olmamaları bakımından takip altına almışlardır. Özellikle fitne olayından sonra hadis rivâyetinde isnad sorma başlamış, muhaddisler râvîleri tenkit ederek durumlarını açıklamışlardır. Sonuçta râvîlerle ilgili söz konusu faaliyetler cerh ve ta'dîl istilahlarının doğmasına ve gelişmesine zemin hazırlamıştır. (42-47).

Yazar'ın tespitlerine göre söz konusu âmillerin etkisiyle hicrî birinci asrın son çeyreğinde *tahammülü'l-ilm* ve *râvî* ile ilgili istilahlar, ikinci asrın ilk çeyreğinde *edâ sîgaları*, üçüncü asrın başlarında ise, mervî ile ilgili terimler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla yazar 'İstilahların doğuşunu etkileyen âmiller'in ardından bu defa, söz konusu istilahların gelişimini etkileyen âmilleri incelemektedir. Hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda istilahların gelişimini ve onu etkileyen âmilleri de 'Hicrî üçüncü asırda hadislerin sıhhat açısından değerlendirilmesi' ve 'Hadis öğrenim ve öğretiminde kolaylık sağlama zarureti' şeklinde iki başlık altında incelemektedir. Yazara göre hicrî birinci asırda çoğunluğunu sahabe ve büyük tabîilerin oluşturduğu güvenilir döneminin ardından ikinci asırda zayıf râvîler görülmeye başlanmıştır. Hicrî ikinci asırda ise yalnız sahîh hadisleri toplamak gibi bir amaç güdülmemiş, bazı muhaddisler yalnız güvenilir râvîlerden hadis rivâyet ederken, bazıları zayıf râvîlerden de hadis rivâyet etmiştir. Dolayısıyla hicrî ikinci asırda hadis yazımında genel olarak sahîh-sakîm ayırımı gözetilmemiştir. Ancak yazara göre, sözü edilen muhaddislerin zayıf râvîlerden rivâyette bulunmaları ve onların hadislerini eserlerine almaktaki amaçları, söz konusu hadislerle amel etmek değil, onları araştırmak ve zayıflıklarını ortaya çıkarmaktır. Bu ise oldukça önemli bir tespittir. Bu bakımdan hicrî ikinci asırda hadisler sahîhi ve sakîmiyle bir arada toplanmış vaziyetteyken, salt sahîh hadisleri müstakil eserlerde toplama girişimi ilk defa hicrî üçüncü asırda Buharî tarafından gerçekleştirilebilmiştir. Netice itibariyle hicrî üçüncü asırda muhaddisler, himmetlerini hicrî ikinci asırda tedvin ve tasnif edilen hadisleri değerlendirmeye yöneltmek sahîhini sakîminden (sahîh olmayandan) ayırmaya ve bu amaçla gerekli prensipleri tespit etmeye hasretmişlerdir. Bu bakımdan yazara göre "Hicrî ikinci asırda görülmeyen, râvînin zayıf olduğuna delâlet eden lafızlarla, mervî hakkındaki hasen ve zayıf hadis çeşitlerini ifade eden istilahların doğuşunun âmili, hicrî üçüncü asırda hadislerin sıhhat açısından değerlendirilmesiyle ilgili bu geniş faaliyetlerdir." (s. 50). Yazar hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren de hadis öğrenim ve öğretiminde kolaylık sağlama zaruretine binaen *icâzet*, *münâvele* ve *vicâde* gibi metotların da ortaya çıktığını belirtmektedir.

Yazar ikinci bölümde ise ‘Hadis öğrenim ve öğretim metodları ile ilgili istilahları’ konu edinmekte ve öncelikle bu hususta sahâbe ve büyük tâbiîler döneminde hadislerin nasıl muhafaza ve nakledildiği konusunu incelemektedir. Yazara göre, sahabilerin ve büyük tabiîlerin çoğunlukta olduğu hicrî birinci asrın ilk üç çeyreğinde hadislerin muhafaza ve naklinde, yazmaktan çok ezbere önem verilmiştir. Hadislerin iyice ezberlenmesi ve zihne yerleştirilmesi için de ‘müzâkere’ye teşvik edilmiştir. Dolayısıyla bu dönemde –hatırlamak amacıyla yazılan özel notlar dışında- hadisler genellikle hıfz yoluyla intikal ettirilmiştir. Yazar bu tespiti yaptıktan sonra, hadis eğitim ve öğretim metodlarının doğuşunu ve tarihsel gelişimini incelemektedir. Yazara göre hadislerin resmî olarak tedvin edilmeye başlanması, yazılı hadis metinlerinin çoğalması, ehil olmayanların bu metinlere dayanarak hadis rivâyet etmek suretiyle hadise el atmaları, Arap yazısının yetersizliği vb. hadislerin tashîfli olarak rivâyetine de yol açmıştır. Buna karşı hadis âlimleri muhtelif tedbirler almışlardır. Muhaddislerin bu hususta aldıkları en önemli tedbir ise sahifelerden yapılan istinsahlarda meydana gelebilecek muhtemel hataları önlemek amacıyla semâ ve kıraat metodlarını geliştirmeleridir. Böylece sema ve kıraat metodlarıyla yazıdan kaynaklanan hatalar tashih edilmiştir. Kısacası yazarın tespitine göre “muhaddisler önce hadisi istinsâh ediyor sonra ehilinden semâ ve kıraat metodlarından biriyle alıyorlar, semâ esnasında hadis yazılmasını ise hoş karşılamıyorlardı.” (s. 61).

Yazar hadis öğrenim ve öğretim metodlarının doğuş sebeplerini ortaya koyduktan sonra, tahammül ve edâya ilişkin istilahlardan üzerinde incelemelerde bulunmaktadır. Tahammülle ilgili istilahlardan *semâ*, *kıraat*, *icâzet*, *münâvele*, *mükâtebe*, *i’lâm*, *vasiyyet* ve *vicâde* gibi temel hadis öğrenim yöntemlerini, edâ ile ilgili istilahlardan da hadisin hangi metotla alındığına delâlet eden edâ sîgalarını incelemektedir. Özellikle söz konusu yöntemlerin nasıl ve ne amaçla kullanılmaya başlandığı, tanımları, şartları, söz konusu yöntemlerle ilgili istilahlardan ve manaları, mahiyet ve incelikleri ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmaktadır. Yazar tarafından varılan sonuç ve tespite göre, yazılı rivâyetin artması ile oluşabilecek tashîfleri önlemeye yönelik olarak muhaddisler semâ ve kıraat metodlarını hadis naklinde uyulması gereken zorunlu prensipler olarak geliştirmişlerdir. Ayrıca bu iki metot, ilk üç asırda hadisin naklinde hakim yöntem olarak kullanılmıştır. *İcâzet*, *münâvele* ve *mükâtebe* metodları ise hadis öğrenim ve öğretiminde kolaylık sağlama amacıyla, râvînin ehil olması ve yazılı metnin şeyhin kontrol ve tashihinden geçmesi şartıyla izin verilen yöntemler olarak orta-

ya çıkmışlardır. Diğer yöntemlerden *i'lâm*, *vasiyyet* ve *vicâde* metotları ise izin verilmemekle birlikte kısmen de olsa rivâyet dönemlerinde kullanılmışlardır. (s. 104).

Yazar kitabın üçüncü bölümünde ise 'Râvî ve Mervî ile İlgili İstilahları' konu edinmektedir. Hadis usulünün tüm konu ve kuralları rivâyet, râvî ve mervî olmak üzere üç temel kavram ve olgu üzerinde şekillenmektedir. Yazar bu defa râvî ve mervîye ilişkin ıstilahların doğuşunu, gelişimi ve mahiyetini incelemektedir. Hadislerin sıhhatini tespitinde en önemli unsur râvîlerdir. Hadisi nakleden râvîlerden bir veya bir kaçının rivâyete ehil olmaması, hadisin sıhhatini doğrudan etkilemektedir. Dolayısıyla râvîler öncelikle *adâlet* ve *zabt* bakımından durumları tespit edildikten sonra hadisin senedi, *muttasıl* olma, *şâz* ve *mualllel* olmama bakımından araştırılmakta ve hadisin sıhhatine hükmedilmektedir. Râvîlerin durumları ise muhaddisler tarafından geliştirilmiş olan değerlendirme (cerh ve tâdîl) lafızlarıyla açıklanmıştır. Yazar bu temel bilgilere yer verdikten sonra, râvîler hakkındaki ıstilahları, cerh-tâdîl ve diğer vasıflarına delâlet eden ıstilahlar olmak üzere iki başlık altında incelemektedir. Yazar öncelikle sahabe döneminden başlayarak cerh ve tâdîl ıstilahlarının doğuşunu ve gelişimi ele almaktadır. Sahabe adâlet bakımından kusursuz, zabt açısından ise yanılmaları, bazı hadislerle sınırlı olup devamlı değildir. Ayrıca yazarın ifadesine göre, sonraki dönemlerde râvînin adâlet ve zabt yönünden rivâyete ehil olup olmadığını göstermek üzere kullanılan ve devamlılık ifade eden ıstilahlara sahabe döneminde rastlanılmamaktadır. Fitne olayını müteakiben isnad kullanımı yaygınlaşmış, râvîler araştırılmaya başlanmış ve hicrî birinci asrın son çeyreğinde râvî ile ilgili ıstilahlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Yazar bu hususta ayrıca şu önemli tespiti yapmaktadır. "Hicrî birinci asrın son çeyreğinde takriben üçüncü asrın başına kadar râvîler hakkında kullanılan cerh ve tâdîl lafızları *sikâ*, *sadûk*, *deccâl*, *kezzâb* gibi râvînin adalet yönünden güvenilir olup-olmadığı ile ilgili olup, râvînin zabt açısından zayıf olduğunu bildiren ıstilahlara nadiren rastlanılmaktadır." (s. 113). Bu ise râvîlerin zabt bakımından değerlendirilmediğini ifade etmemektedir. Zira râvîlerin zabt açısından değerlendirildiğine ilişkin çok sayıda uygulama söz konusu olup, ayrıca zabt itibarıyla râvînin terk edilmesini gerektiren prensipler konulmuştur. Dolayısıyla hicrî ikinci asırda râvîler hem adâlet, hem de zabt bakımından değerlendirilmekle birlikte, râvîlerin adaleti cerh ve tâdîl lafızlarıyla bildirildiği halde, zabt konusunda da prensipler konulmuş, ancak bu hususta onların durumlarını gösteren lafız ve ıstilahlara sözü edilen asırda

henüz ortaya çıkmamıştır. Yazarın tespitlerine göre, hicrî üçüncü asırda ise hadislerin sahihi ile sahih olmayanını ayırmak için yapılan kapsamlı faaliyete paralel olarak, râvîler de rivâyete ehil olup olmamaları bakımından taksim edilmiş ve râvîlerle ilgili ıstılahlar da artmıştır. Üçüncü asırda râvîlerle ilgili ortaya çıkan söz konusu ıstılahlar, güvenilirlik bakımından râvîlerin taksimiyle ilgilidir. Buna göre hicrî üçüncü asırda râvîler, hadisiyle ihticâc edilenler, zayıf râvîler ve metruk râvîler olmak üzere üç gruba ayrılmış, cerh ve ta'dîl ıstılahları da bu taksime uygun olarak gelişmiştir. Yazar sonraki kısımlarda, söz konusu üç râvî grubuna ilişkin ıstılahları ve anlamlarını kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde incelemekte ve ortaya koymaktadır. Ayrıca yazar, cerh ve ta'dîl lafızları dışında râvînin diğer vasıflarına delâlet eden, *asir*, *ashâbu'l-meânî*, *ashâbuş-şekl*, *celîsu'l-âlim* ve *semh* gibi kavramlara ve anlamlarına yer vermektedir.

Yazar mervî ile ilgili ıstılahların gelişimini ise, senedin müntehâsı (hadisin söyleyeni) yönüyle mervî ve sıhhati yönüyle mervî olmak üzere iki kısımda incelemektedir. Buna göre öncelikle ilk üç asırda *merfû'*, *mevkûf* ve *eser* kavramlarının gelişimini ve kullanımını ele almaktadır. Bu hususta özellikle söz konusu dönemlerde kudsî hadisleri ifade eden, *kudsî*, *rabbânî*, *ilâhî* terimleri ile tabîinin söz ve fiilleri anlamına gelen *maktû'* terimine rastlanılmadığını ifade etmektedir. Ancak bu durum, ilk dönemlerde yazılmış eserlerde bunların bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Yazar, sıhhat ve hüküm açısından mervî başlığı altında ise sahih, hasen kavramlarının gelişimini ve mahiyetini, sahih ve hasen yerine kullanılan diğer terimler kısmında ise, söz konusu dönemlerde kullanılan *ceyyid*, *müstakim*, *sâbit*, *nebîl*, *sâlih* ve *mahfuz* kavramlarının kullanıldıkları manaları incelemektedir. Buna göre hadislerin sıhhat açısından değerlendirilmesi faaliyeti en kapsamlı olarak hicrî üçüncü asırda yapılmıştır. Dolayısıyla hicrî ikinci asırda sahih, sakîm, mevzû ve bazı zayıf hadislerle ilgili terimler mevcut olmakla birlikte, hadislerin sıhhat ve derecesini bildiren ıstılahların ekseriyeti üçüncü asırda ortaya çıkmıştır. Yazar sahih ve hasenle ilgili kavramlardan sonra zayıf hadis ve çeşitlerine ilişkin kavramları incelemektedir. Söz konusu dönemlerde zayıf hadis çeşidi olarak kullanılan *mürsel*, *munkatî'*, *mu'dal*, *müdelles*, *şâz* ve *münker* kavramlarının ortaya çıkışını, gelişimini ve mahiyetini incelemektedir. Yazar eserini şu değerlendirmelerle noktalamaktadır. "Başlangıçtan beri Müslümanların hadise verdikleri değer ile hadisi aslına uygun olarak nakletme dikkat ve gayretleri hadis ilminin ıstılah açısından pek zengin bir yapıya sahip olmasını sağlamış bulunmaktadır. Sünnete yö-

nelik değerlendirmelerde, hadis tarihini dolduran bu zengin ve dikkatli bilimsel mesailer ve en küçük detaya kadar inildiğini gösteren terimleri göz ardı ederek sağlıklı bir sonuca ulaşamayacağı açıktır. Hadis ilmi, zengin terimleriyle her devirde olduğu gibi günümüzde de araştırmacıların vazgeçemeyecekleri bilimsel ve metodik mirası sinesinde barındırma imtiyazını korumaktadır.” (s. 192).

YAYIN İLKELERİ

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.

8. Yayınlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön-inceleme Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:
- Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
 - İki hakemden sadece biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
 - Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.
 - Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
 - Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
 - Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.

11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazara/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir. Yayımlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir. Bununla birlikte APA (American Psychological Association/ Amerikan Psikoloji Derneği) kurallarına göre gönderilmiş makaleler de kabul edilir. Kaynakça kurallara uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.

Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: Üst: 5,4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4,5 cm; Karakter: Palatino Linotype (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Simplified Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.

Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelime arasında olmalı ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makale-

nin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5 kelimedenden oluşacak anahtar kelimeler verilmelidir.

Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

Dergiye gönderilen yazılar, kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.

Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.

Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

- a) Kitap (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.
- b) Tek yazarlı: Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2012, s. 101.
- c) İki'den fazla yazarlı: İsmail E. Erunsal vd., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu 1*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 68.
- d) Çeviri: Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 2012, s. 32.
- e) Tez örnek: Muhammet Ali Tekin, *Hadis Tekniği Açısından Fıtrat Hadisin İnşası* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2003, s. 56.
- f) Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Abdülcelil b. Ebî Bekr er-Rebîî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 20, vr. 15^a.
- g) Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı: ss. 35-52)
- h) Telif makale örnek: Sami Kılıç, "Uşak ve Çevresinde Yağmur Yağdırma Uygulamaları (Taktak Köyü Örneği)", *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, terature and History of Turkish or Turkic*, Turkey, Winter 2011, Volume 6/1, p. 495-506, s. 498.

- i) Çeviri makale örnek: Riccardo Pozzo, “Kant’ın Mantık Felsefesi İçin Mirası” (çev. Burhanettin Tatar), *Bilimname*, sayı: VI, 2004/3, s. 187.
- j) Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- k) Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Râzî, el-Mahsûl, II, 62.
- l) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
- m) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- n) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, “İman”, 1.
- o) İnternet kaynaklarında URL adresi ile birlikte yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
- p) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

