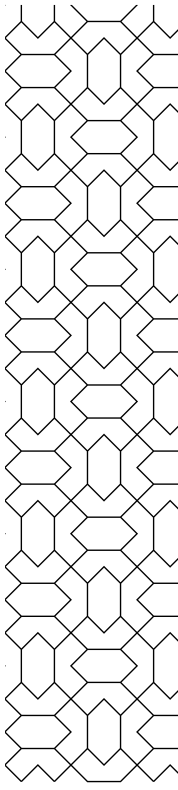


BOZİFDER



e-ISSN 2458-9934
ISSN 2146-7846

BOZOK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT/VOL:13 YIL/YEAR:7
OCAK-HAZİRAN/JANUARY-JUNE 2018
SAYI/ISSUE: 13

BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



Hakemli dergidir.

BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [BOZİFDER]
BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY [BOZİFDER]

Yozgat Bozok
Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Adına
Sahibi
On Behalf of Yozgat
Bozok University
Revelation Faculty
Owner Dean

Prof. Dr. Salih KARACABEY
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE /salih.karacabey@bozok.edu.tr

Editör
Editor-in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Necati BARIŞ
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / mnecati.baris@bozok.edu.tr

Arapça Dil Editörü
Arabic Language Editor

Doç. Dr. Salim ÖZER
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / salim.ozler@bozok.edu.tr

İngilizce Dil Editörleri
English Language Editors

Okt. Mahinur BİLGİ
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / mahinur.bilgi@bozok.edu.tr
Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / hatice.goktas@bozok.edu.tr

Editör Yardımcıları
Editorial Assistants

Arş. Gör. Esmâ AYĞÜN YAKIN
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / esma.yakin@bozok.edu.tr
Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / hatice.goktas@bozok.edu.tr
Arş. Gör. Murat ÖKTEM
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / murat.oktem@bozok.edu.tr
Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / sahbaztuğba@gmail.com
Arş. Gör. Muhammet MAZLUM
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / muhammet__mazlum@hotmail.com

Yayın Kurulu
Editorial Board

Prof. Dr. Salih KARACABEY
Yozgat Bozok Üniversitesi / salih.karacabey@bozok.edu.tr
Prof. Dr. Ali Osman KURT
Ankara Sosyal Bilimler Üni. / aliosman.kurt@asbu.edu.tr
Prof. Dr. Abdurrezzak TEK
Uludağ Üniversitesi / abdurrezzaktek@hotmail.com
Doç. Dr. Suat ERDEM
Yozgat Bozok Üniversitesi / suat.erdem@bozok.edu.tr
Doç. Dr. İrfan GÖRKAŞ
Yozgat Bozok Üniversitesi / irfan.gorkas@bozok.edu.tr
Doç. Dr. Salim ÖZER
Yozgat Bozok Üniversitesi / salim.ozler@bozok.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Ümit Harun AKKAYA
Yozgat Bozok Üniversitesi / harun.akkaya@bozok.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Abdulali ALİEV
Yozgat Bozok Üniversitesi / a.aliev@bozok.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTUNTAŞ
Yozgat Bozok Üniversitesi / mehmet.altuntas@bozok.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Ali BINOL
Yozgat Bozok Üniversitesi / alibinol62@gmail.com
Dr. Öğr. Üyesi Fatih KOCA
Ankara Üniversitesi / fkoca@ankara.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Nurullah YAZAR
Ankara Üniversitesi / yazar@ankara.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Orhan YILMAZ
Yozgat Bozok Üniversitesi / orhan.yilmaz@bozok.edu.tr
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TÖZLÜYURT
Yozgat Bozok Üniversitesi / mehmet.tozluyurt@bozok.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü
Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Ümit Harun AKKAYA
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / harun.akkaya@bozok.edu.tr

Periyot
Period

Yılda 2 Sayı / Biannual

**Grafik Tasarım ve
Uygulama**
Graphic Design Practice

TAVOOS

Baskı Yeri
Place of Publication

Hermes Ofset Ltd. Şti.
İskitler/ Ankara

Baskı Tarihi
Publication Date

Haziran 2018

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde 2012 tarihinde yayın hayatına başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), ULAKBİM TR DİZİN, ASOSINDEX ve SOBIAD tarafından taranan, İSAM veri tabanında ve TÜBİTAK DERGİPARK grubunda yer alan, yılda 2 kez (Haziran ve Aralık) basılı ve elektronik olarak yayımlanan süreli, hakemli ve akademik bir dergidir. Yayın dili Türkçedir; desteklediği diller İngilizce ve Arapçadır. Dergimiz, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında yapılmış tüm bilimsel çalışmaları, araştırma makaleleri, bildirimleri, bilimsel raporları, gözlemleri ve kitap tanıtlarını etik kurallar çerçevesinde yayımlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları BOZİFDER'e ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz veya elektronik ortama taşınamaz.

In Bozok University Faculty of Theology, Bozok University Journal of Faculty of Theology (BOZİFDER), start publication life in 2012, is a periodical, refereed and academic journal which scanned by ULAKBİM TR INDEX, ASOSINDEX and SOBIAD, be included in ISAM data base and TUBİTAK DERGİPARK group, published twice a year (June and December) as printed and electronically. Publication language is Turkish; supported languages are English and Arabic. Our journal publishes all scientific studies, research articles, notices, scientific reports, observations and book introductions which studied fields of Social and Human Sciences, Basic Islamic Studies, Islamic History and Arts, Philosophy and Religious Studies within the ethical rules. Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author. All rights of the published materials belong to BOZİFDER. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission.

Yazışma Adresi
*Correspondence
Address*

Bozok Üniversitesi Erdoğan Akdağ Kampüsü, İlahiyat Fakültesi, Atatürk Yolu 7.
Km, 66900 Yozgat

Tel /Phone
Faks /Fax

+90 (354) 242 11 20 (pbx)
+90 (354) 242 11 21

URL

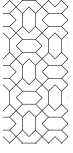
<http://dergi.bozok.edu.tr/ilahiyat>
<http://dergipark.gov.tr/bozifder>

e-posta
e-mail

bozokilahiyatdergisi@gmail.com

Danışma Kurulu
Advisory Board

Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ (Kırıkkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Salih KARACABEY (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar KURT (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdurrezzak TEK (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Doç. Dr. Dursun Ali AYKİT (Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Hasan ÖZALP (Cumhuriyet Üniversitesi)
Doç. Dr. Salim ÖZER (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. İsmail PIRLANTA (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Hitit Üniversitesi)



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

9-10 EDİTÖRDEN

MAKALELER/ARTICLES

13-34 VECD METAFİZİĞİ: EBÛ NASR SERRÂC ET-TÛSÎ ÖRNEĞİ

Vecd Metaphysic: The Sample of Abu Nasr Serrâc al-Tûsî
İrfan GÖRKAŞ

35-74 KİTAB-I MUKADDES VE KUR'AN'A GÖRE ŞEYTAN

Devil According to the Bible and the Qur'an
Harun IŞIK

75-102 MÜŞRİKLERİN HZ. PEYGAMBER'E KARŞI TAKINDIKLARI TAVIRLAR -EBÛ SÜFYÂN ÖRNEĞİ-

Polytheists' Manners Against Prophet Muhammad
-Abu Sufyan Sample-
İsmail PIRLANTA

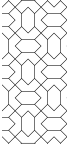
103-128 DÜNYANIN DEĞERİNE DAİR AYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Review of the Verses on the Value of the World
Mehmet ALTUNTAŞ

129-158 MUKÂTİL B. SÜLEYMAN'IN TEFSİRİNDE İSRÂİLİYAT VE HURÛF-I MUKATTAA HAKKINDAKİ YORUMLARI

Israiliyat in the Commentary of Muqâtil b. Suleiman and His
Comments on Hürûf al-Muqattaa
Mehmet ALTUNTAŞ

- 159-183** BEŞER KELİMESİNİN TAHLİLİ VE KUR'AN'DAKİ BAĞLAMI
Analysis of the Word Bashar and Its Context in the Qur'an
Ali BİNOL
- 185-212** KUR'AN'DA ALLAH VE İNSANIN SONSUZLUĞU ÜZERİNE BİR İNCELEME
An Examination on Allah and the Eternity of Man in the Qur'an
Mehmet TÖZLÜYURT
- 213-231** ŞARTLARIN DEĞİŞMESİYLE KUR'AN AHKÂMININ GÜNCELLENMESİ: HZ. ÖMER ÖRNEĞİ
Updating the Judgements of the Qur'an With the Changing Circumstances: Omar Example
Muhammet Ali ERDAL
- 233-251** KLASİK İSLAM MODERNİZMİNİN KARAKTER YAPISI
The Character Structure of Classical Islamic Modernism
Talha ERDEM
- 253-267** İLAHİYAT VE İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTELERİNDE MUSİKİ EĞİTİMİ
Music Education in Theology and Islamic Science Faculties
Hüseyin YÜNER
- 269-285** MEDİNE SÖZLEŞMESİ ÖRNEKLİĞİNDE HADİS VE SİYER RİVAYETLERİ İLE İLGİLİ METODOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME
A Methodological Evaluation Related to the Hadith and Siyar Narratives in the Sample of Medina Contract
Hacı ATAŞ
- 287-308** HİRİSTİYAN MEZHEPLERİNDE VAHİY ANLAYIŞI
Understanding of Revelation in Christian Sects
Harun Dünder KARAHAN
- ÇEVİRİLER/TRANSLATIONS
- 309-336** İSLÂM EKONOMİSİ VE KAVÂİD-İ FIKHİYYE İLE İLİŞKİSİ
Islamic Economics and the Relevance of al-Qawa'id al-Fiqhiyyah
Davud A. Mustafa - Haşir A. Abdusselam - Jibrail B. Yusuf
Çev. Ercan ESER
- 337-347** İBN BÂCCE'DE NÜBÜVVET
Ibn Bajjah on Prophecy
M. Saghir Hasan MASUMİ
Çev. Bayram TAMTÜRK



EDİTÖRDEN

Akademik yayın hayatının 7. yılına ve 13. sayısına ulaşan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), bu sayısında akademik yayıncılık alanında önemli mesafeler kat ederek karşınıza çıkıyor. Elde edilen kazanımları, siz değerli okuyucularımızla paylaşmak istiyoruz.

Öncelikle dergimiz adına kazanılan en önemli başarı, son dört sayısından itibaren ULAKBİM tarafından izlenmiş olması ve bunun sonucunda Ocak-Haziran 2017 tarihinde yayımladığımız 11. sayısından itibaren TR DİZİN’de taranmaya başlanmasıdır. Ayrıca ASOS INDEX ve SOBİAD atıf dizinlerinde de taranıyor olmak dergimiz adına zikredebileceğimiz diğer önemli gelişmeler arasında sayılabilir. Bundan sonraki hedefimiz ise dergimizi en kısa sürede uluslararası indekslerde taranabilecek yetkinliğe ulaştırabilmek olacaktır.

Yine yakın zamanda yapılan yayın kurulu toplantısı sonucunda dergimizin 14. sayısından (Temmuz-Aralık 2018) itibaren ilahiyat alanında yayın yapan akademik dergilerin ortak bir atıf sistemine sahip olabilmesi için geliştirilen “İsnad Atıf Sistemi”ne geçilmesi kararı alınmıştır.

Dergimizin bu sayısında yayımlanmak için gönderilen makaleler ön incelemeden geçirilerek intihal raporları alındıktan sonra hakemlerimize iletilmiştir. Hakemlerin yayımlanmaya uygun

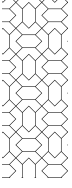
bulduğu birbirinden farklı alan ve konulara sahip 12 bilimsel nitelikteki makaleyi ve 2 çeviriyi sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz.

Bugüne kadar gelinen süreçte yazdıkları makalelerle dergimize değer katan başta kıymetli bilim insanlarımıza emeklerinden dolayı şükranlarımızı sunarız. Yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, özellikle dergimizin yayın aşamasında göz ardı edilemez emeklerinden dolayı editör yardımcılarımız Arş. Gör. Esmâ Aygün Yakın, Arş. Gör. Tuğba Şahbaz, Arş. Gör. Murat Öktem ve Arş. Gör. Muhammet Mazlum ile İngilizce ve Arapça dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen dil editörlerimiz Doç. Dr. Salim Özer, Okt. Mahinur Bilgi ve Arş. Gör. Hatice Gökteş'a teşekkürü bir borç biliriz.

31 Aralık 2018 tarihinde yayımlanacak 14. sayımızda buluşmak dileğiyle...

30 Haziran 2018

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Necati BARIŞ
Editör



BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

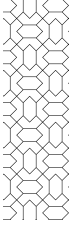
MAKALELER

ARTICLES

YIL / YEAR 7 | CİLT / VOLUME 13 | SAYI / ISSUE (2018/13)

CITATION

Görkaş, İrfan "Vecd Metaphysic: The Sample of Abu Serrâc al-Tûsî", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) pp. 13-34



VECD METAFİZİĞİ: EBÛ NASR SERRÂC ET-TÛSÎ ÖRNEĞİ

Vecd Metaphysic: The Sample of Abu Serrâc al-Tûsî

İrfan GÖRKAŞ

Doç. Dr.

Yozgat Bozok Üniv., İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi.

Assistant Professor,

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies.

irfan.gorkas@bozok.edu.tr, Orcid: 0000-0001-7134-225X

Öz

Makalede vecd metafiziği ele alınmaktadır. Örnek olarak Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin *Kitâbu'l-Lüma'*ı esas alınmaktadır. Vecd metafiziği 'vecd' temelli ontolojiyi (ilm-i vücûd) ifade etmektedir. Vecd, mevcûd-varlık kavramının bir türevidir ve isim-mastardır. Vecd metafiziği, mahiyet, iki uç (arke ve sınır), özne, yöntem, kaynak, tamlık, fiil ve infial meselelerini içine almaktadır. Vecd metafiziğinin kavramlarını, vecd, tevâcüd, vücûd, vâcid, mütevâcid, sâkin vâcid, müteharrik vâcid gibi kavramlar oluşturmaktadır. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 988) vecd metafiziğini *Kitâbu'l-Lüma'*da, *Kitâbu'l-Vecd* adını verdiği bölümde ele almaktadır. Serrâc'ın ontolojisinin kaynağını Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-Basrî (ö. 952) ve *Kitâbu'l-Vecd* adlı eseri oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Vecd metafiziği, Serrâc, tevâcüd, vücûd, vâcid.

VECD METAPHYSIC: THE SAMPLE OF ABU SERRÂC AL-TÛSÎ

Abstract

In this paper, the metaphysic of vecd is dealt with. Also, this research is based on *the Kitâb al-Luma* of Abu Nasr Serrâc al-Tûsî as a sample. The metaphysic of vecd means vecd-based ontology. Vecd is a derivative of subsistence-existence concept and is a noun-infinitive word. The metaphysic of vecd consists of the issues including essence, two ends (archaea and border), subject, method, resource, completeness, the state of affecting and being affected. The concepts such as vecd, tevâcüd, vücûd, vâcid, mütevâcid, sâkin vâcid constitute the concepts of vecd metaphysic. Abû Nasr Serrâc al-Tûsî (d. 988) handle the vecd metaphysic in the part of *Kitâb al-Luma* which he titled as *Kitâb al-Vecd*. The roots of Serrâc's ontology are based on Abû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd al-Basrî (d. 952) himself and his work titled as *Kitâb al-vecd*.

Keywords: Islamic Philosophy, vecd metaphysic, Serrâc, the beginning of vecd, the end of vecd, subject of vecd.

KAYNAKÇA

Görkaş, İrfan "Vecd Metafiziği: Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî Örneği", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) ss. 13-34. **Makale Geliş T:** 26/05/2018, **Kabul T:** 04/06/2018.

Giriş

Ebû Nasr Serrâc'ın adı Abdullah bin Ali'dir, Ebû Nasr künyesi-
dir. Serrâc ismini saraçlık mesleğinden almakta, *Tâvûsu'l-Fukarâ*
adıyla anılmaktadır. Onuncu yüzyılda yaşayan Serrâc 378/988'de Tûs
şehrinde vefât etmiştir. Klasik tasavvufun ilk müelliflerindedir. Ebû
Nasr Serrâc eserindeki vecd kavramını İbnü'l-Arabî'den¹ almakta ve
İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbu'l-Vecd*'ini eserinde özetlemektedir.² O neden-
le Serrâc'ın vecd'inin kaynağını İbnü'l-Arabî oluşturmaktadır. Serrâc,
vecd bölümünde, diğer kaynakları konusunda, Ebû Saîd el-Harrâz'ın
Kitâbü's-Sır ve *Kitâbü's-Salât*'ından, Cüneyd-i Bağdâdî'nin kitapların-
dan, Ebû Türâb en-Nahşebî'nin, Amr b. Osman el-Mekkî'nin eser-
leriyle Iraklıların yazdıkları eserlerden yararlandığını belirtmektedir.³
Vecd konusu daha sonra mutasavvıflar arasında bir sürekliliğe dö-
nüştürülmüştür. Yani *el-Lüma'*, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö.
412/1021), Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Hücvîrî (ö. 465/1072),
Şehâbeddîn es-Sühreverdî (ö. 632/1234), Hargûşî (ö. 406/1015-16),
İzzeddîn el-Kâşî (ö. 735/1334) gibi mutasavvıf müelliflere kaynak ol-
muştur. Sözelimi Sülemî'nin *Risâle fî galatâti's-sûfiyye*'si *el-Lüma'*ın
son kısmından hemen hemen aynen alınmıştır. Kuşeyrî *er-Risâle*'de
el-Lüma''dan nakiller yapmış, eserin semâ ve keramet bölümlerini ge-
niş ölçüde buradan aktarmıştır. Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'unda,
Rûzbihân-ı Baklî'nin *Şerh-i Şathiyyât*'ında, Sühreverdî'nin *Avârifü'l-*
ma'ârif'inde, Hargûşî'nin *Tehzîbü'l-esrâr*'ında Serrâc'ın tesiri görülmek-
tedir. Gazzâlî'nin *İhyâ*'sındaki semâ ve vecd bahsiyle Serrâc'ın bu konu-
da verdiği bilgiler de benzerlik göstermektedir.⁴ O nedenle bu yazıda
adı geçen yazarlara zaman zaman atıf yapılacaktır.

¹ İbnü'l-Arabî, meşhur sufi-mütefekkir Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) değildir. O, Serrâc'ın kaynağı olan İbnü'l-Arabî'dir (ö. 341/952). İbnü'l-Arabî, Basra'da doğmuş, Endülsülû filozof İbn Meserre'yle (ö. 319/931) görüşmüş, hayatının sonlarında Mekke'ye yerleşmiş, 'şeyhü'l-harem' ünvanıyla tanınmış, Mekke'de vefat etmiştir. O ilk dönem sufi müelliflerden birisidir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, "İbnü'l-Arabî, Ebû Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: TDV Yay., 1999), 493.

² Bkz. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud ve Taha Abdül-
baki Sürur (Mısır: Dâru'l-kütübi'l-hadîse, 1380/1960), 375-390.

³ Süleyman Uludağ, "el-Lüma'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 27 (İstan-
bul: TDV Yay., 2003), 259.

⁴ Uludağ, "el-Lüma'", 259.

Serrâc, vecd meselesini eserinde, vecdin mahiyeti, vâcidlerin nitelikleri, şeyhlerin tevâcüdü, vecd sultanının gücü, hareketli-hareketsiz vâcid'in tamlığı ve Ebû Saîd İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbu'l-Vecd*'inin özeti olmak üzere altı bölümde (bab) ele almaktadır. Kullanılan temel kavramların ikisi sülasi formu olan 'vecd, vücûd', biri mezid formu olan 'tevâcüd' ve özne formu 'vâcid' kavramlarıyla ele alınmaktadır.

Biz burada Serrâc'ın vecd metafiziğini ele alacağız. Vecd kavramı, vecdin mahiyeti, vecdin iki ucu, yani bidayet vecdi ve nihayet vecdi, bidayet vecdinin iki kaynağı, özne olarak vâcid ve vâcidin türleri, sâkin vâcid ve müteharrik vâcidin tamlığı meselelerine yer verilecektir. Mahiyet, iki uç, kaynağı, özne varlık, varlığın değişimi ve onun tamlığı, diğer adıyla yetkinlik meselesi varlıkla ilgili temel meselelerdir. Amacımız genel olarak İslam metafizik çalışmalarına, özel olarak Muhyiddin b. Arabî öncesi vecd metafiziğine katkı sunmaktır.

1. Vecd Kavramı

İslam felsefesinin ilk sistem filozofu Farabi, metafiziğin konusu için, mevcûd ve vücûd olmak üzere Arapça iki kavram kullanmış, onları etimolojik olarak 'vecde' fiiliyle ilişkilendirmiştir.⁵ Mastarı 'vecd', 'vücûd', 'vicdan' olan söz konusu 'vecde' fiili, sözlüklerde birçok anlama gelmekte ve kullanılmaktadır. Sözcüme *el-Arabîyye el-muasara*, 'li' harfi cerriyle üzölmek/hüzünlenmek (Vecedeti'l-ümmetü li-seferi'bnihâ), 'ala' harfi cerriyle sinirlenmek/kızmak/gazap (Vecede alâ hâdimihî), 'bi' harfi cerriyle sevmek (Vecede bi-imraetin cemîletin), aradığını/istediğini bulmak (Vecede dâlletehu), zenginleşmek yahut mal sahibi olmak (Vecede's-şahsu), bilmek/öğrenmek/anlamak (Vecedtü'l-ilme nâfi'an) ve karşılaşmak/rastlamak (Vecede sâhibehu fi'l-haflî) anlamlarını ve örneklerini vermektedir.⁶ *Lisânu'l-Arab*'ta vecd, "yitiğı ve aradığını, beş duyu, şehevî ve gazabî kuvvet veya akıl yoluyla bulmak; öfke, hüznü, hüznü gerektiren keder; şikâyet etmek, bolluk ve zenginlik, istediğine kavuşmak, güç yetirmek, kolaylık, aşırı sevgi, aşk ve işti-

⁵ Bkz. İrfan Görkaş, "Farabi Metafiziğinde Varlık (el-Mevcûd) ve Eklentileri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [BOZİFDER] 11, 11 (2017/11): 67-90.

⁶ Bkz. Ahmet Muhtâr Ömer, "V-c-d Madde 5550", *Mu'cemu'l-luğati'l-Arabîyyeti'l-muâsıra* (Kahire: Alemü'l-kütüb, 2008), 2401, 2402.

yak sarhoşluğu içinde kendinden geçmek ve yüksek heyecan” anlamlarına gelmektedir.⁷ Özetle ‘vecde’ fiili çok anlamlıdır ve insanın (kalb) “kognitif” bir fiilidir. O nedenle Farabi onu ortak/müşterek lafız olarak nitelemektedir.

Metafizikinde ayetleri temele alan Ebû Nasr Serrâc, ayetlerden aldığı vecde fiili örneklerini eseri *el-Lüma*’da ‘sâdefe’ fiiliyle eşanlamlı olarak vermekte ve eserinde fiilin vecd mastarını tercihen kullanmakta, onu “ibare ile anlatılamayan sır/keyfiyet”, yani varlık alanı olarak tanımlamaktadır. Serrâc’a göre insanın bir fiili ve fiilin mastarı olan vecd, ‘biçimsiz/formsuz tefekkür’, diğer adıyla ‘kalpteki tasavvur’dan ibarettir.⁸ Bu anlamıyla vecd, bir ‘kavram’dır (tasavvur) ve o nedenle hariçteki mevcûd dışında özel bir varlık alanıdır. O hâlde vecd kavramına daha yakından bakmalıyız.

2. Vecd’in Mahiyeti

Serrâc *el-Lüma*’da ele aldığı vecd konusuna, mahiyet meselesiyle giriş yapmaktadır.⁹ O, mahiyet meselesini “Mutasavvıflar (ehlü’t-tasavvuf) vecd konusunda ihtilaf etmiştir. O (vecd) nedir?” sorusuyla ortaya koymakta ve devamında ihtilafın sebebi olan cevaplara yer vermektedir.

Serrâc’a göre vecd’in beş mahiyeti vardır. Bunlar sır, müsâdefe, fiil ve infial, keşf ve vicdandır. Serrâc’a göre vecdin ilk mahiyeti bir ‘sır’ olduğudur. O bunu şöyle ifade etmektedir: “Amr b. Osman Mekkî vecdi şöyle tanımlar. Vecd, Allah’ın mümin ve imanı güçlü kullarında bulunan, keyfiyeti ibare ile anlatılamayan bir sırdır.”¹⁰ Bir sır olması bakımından vecd anlatılamaz, yani vecd, yukarıda geçtiği gibi niteliği (keyfiyeti) ibarede gerçekleşmeyen, dolayısıyla zihinde olan bir kavramdır (tasavvur). Serrâc bu anlama, ‘müminler’ kavramını da örnek vererek onun ‘Allah’ın sırrı’ olarak isimlendirildiğini belirtir. Özetle vecd insan-

⁷ Ebû'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebellah, Hâşim Muhammed eş-Şâzili, (Beyrut: 1994), III: 445; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 194; Kadir Özköse, “Tasavvufî Tecrübeye Salikin Kendinden Geçme Durumu: Vecd”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8, sy. 18 [2007]: 65-85.

⁸ Bkz. Tûsî, *el-Lüma*, 375-390.

⁹ Bkz. Tûsî, *el-Lüma*, 375.

¹⁰ Bkz. Tûsî, *el-Lüma*, 375.

daki bir niteliktir ve bir nitelik olarak o Allah'ın sırrıdır ve zihinde ortaya çıkmaktadır.

Serrâc'a göre vecdin ikinci anlamı, 'müsâdefe'dir. Müsâdefe çarpma, çarpıntı olarak çevrilebilir.¹¹ Ani buluşu, buluş akabinde ortaya çıkan heyecan veya hüznün durumunu ifade etmektedir. Serrâc vecd'in bir müsâdefe durumu olduğu konusunda Cüneyd'den şu cümleleri aktarır: "Sanıyorum ki vecd, 'Onlar yaptıkları şeylerle karşılaştılar/hazır buldular (vecedû hâzıran), (el-Kehf 18/49)' ayetindeki 'vecedû' yani el-müsâdefe, 'Onlar aniden karşılaştılar' demektir." Cüneyd'in vecd'e müsâdefe anlamı verdiği dair Serrâc, Cüneyd'den delil olarak iki ayet daha aktarır (el-Bakara 2/110 ve en-Nûr 24/39). Bunlardan birisi 'buldular (teciduhu)' şeklinde olumlu müsâdefe, diğeri 'bulamadı (lem yecidhu)' şeklinde olumsuz müsâdefe örnekleridir. Buna göre Serrâc, birincisi 'tüsâdifu' şeklinde olumlu, ikincisi 'lem yüsâdifhu' şeklinde olumsuz iki vecd kavramını 'sâdefe' fiiliyle anlamlandırmış olmaktadır. Bir bütün olarak baktığımızda ise Kur'an'daki vecdin fiili vecede, 'bulmak, bilmek' 'hissetmek, tedarik etmek, rastlamak, karşılaşmak, güç sahibi olmak gibi temelde üç anlama gelmektedir.¹² Birincisi duyulamak, ikincisi karşılaşmak, üçüncüsü de tedarik etmek yahut güç/varlık sahibi olmaktadır.

Vecede fiilin üç anlamından birisi olan 'müsâdefe' kavramı 'mevcûd'un müşterekliğiyle de ilgilidir. Kavram, 'rastlanılan/karşılaşılan şey', yani 'zihin dışında varlık (şey-mevcûd)' anlamına gelmektedir. Çünkü şey, çağdaş Farabi'de ve Endülüslü filozof İbn Rüşd'ün ontolojisinde yer verilen 'mevcûd'un anlamlarından birisidir. Serrâc, 'rastlanılan/karşılaşılan varlık/şey' anlamında vecdi, 'Onlar işledikleri şey/ler/i hazır buldular (vecedû)' (el-Kehf 18/49) ayetine dayandırmaktadır. Yani ayet, 'Onlar işledikleri şeyle karşılaştılar/rastlaştılar' anlamına gelmektedir. Ayrıca bu ayet/önerme/de vecd, hem bir bağ görevi üstlenmekte, hem bir yüklem/fiil/i ifade etmektedir. Hazır *bulmak*, karşılaşmak öznenin bir fiilini ifade ederken, aynı zamanda ayetteki bu fiil ayette bir bağ görevi üst-

¹¹ Semih Ceyhan, "Vecd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV. Yay., 2012), 583-584.

¹² Kavramın ayetlerdeki anlam örnekleri için bkz. *el-Miftâh mu'cemu'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm Tercümesi*, trc. Mahmut Çanga, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1986), 541.

lenmektedir. Bu kavram yine geçmişte işlenen fiilin ahirette haricen ve zahiren varoluşunu ifade etmektedir. Sonuncu anlamıyla vecd, “Dünyada işledikleri/fiilleri karşılarında vardı/hazırdı” anlamına gelmekte, neticede özne ahirette tarihsel/önceki/dünyevî fiillerinin varlığıyla buluşmaktadır. İşte söz konusu bu varlık durumu ‘müsâdefe’dir. Serrâc, el-Bakara 2/110 ve en-Nûr 24/39 ayetlerini, aynı anlam ve kullanıma örnek olarak vermektedir.¹³ Belirtilen müsâdefe anlam içerikleriyle vecdede fiili, hem zihinde hem zihin haricinde ortaya çıkan müşterek bir fiildir ve bir bilgi cümlesi olarak ayetlerde bağ görevini de üstlenmektedir.

Serrâc’a göre vecd’in üçüncü mahiyeti, etki almak (infial), etkilemek (fiil) anlamına gelmektedir. Bu tür mahiyet ise insan için bir buluş, bir varlık-oluş durumunu, tasavvufun teknik terimiyle ‘hâl’i ifade etmektedir. Özel anlamlarıyla bu tür vecd, insanın/kalbin bir hüzn/üzüntü (gam) veya bir sevinç (ferah) durumudur. Daha doğrusu Serrâc’a göre kalbin sevinçte veya hüznünde bulunduğu (sâdefe) şey/varlık vecd’dir,¹⁴ bu vecd insanın bir buluş/biliş/infial hâlidir. Bu vecd hâli sonradan ortaya çıkmakta, yani kalbe ilave olmakta, mutasavvıflar bunlara ‘gelen/eklenen varlık (vârid)’ adını vermektedirler. Mutasavvıfların ‘vârid’ adını verdiği bu eklere bugün biz ‘duyum veya duygu’ diyoruz. Bu tanıma göre vâridi duyumlayan kalp olmaktadır. Kalp bu durumda ya fiil, ya da infial durumundadır.

Vecd’in kalbin fiil hâlindeki anlamı olduğu konusunda Serrâc’ın dayanağı yine Kur’an’dır. Serrâc vecdin bu anlamını el-Hac 22/46’yla örneklemektedir. Ayete göre kalpler *akletmekte*, kulaklar *işitmektedir* (kulûbün ya’kılûne biha ve âzânün yesme’üne biha). Yani akletmek, kalb’in bir ‘fiil’ durumu olmaktadır (el-Hac 22/46). Kur’an’a göre kalplerin fiilleri vardır, kalpler bakarlar ve görürler. İşte kalplerin bu söz konusu fiilleri, yani bakışları ve görüşleri, birer vecd durumudur. Özetle kalp hüznle veya sevinç durumuyla buluşmakta (infial) ve akletmektedir (fiil). Neticede kalbin vecdi özünde ikiye ayrılmaktadır. Birincisi duyumlamak (hissetmek, bakmak, görmek), ikincisi akletmek. Bunlar

¹³ Kavramın ayetlerdeki anlam örnekleri için bkz. *el-Miftâh mu’cemu’l-müfrehes li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm Tercümesi*, 541.

¹⁴ Tûsî, *el-Lüma’*, 375; İzzettin Mahmud b. Ali Kâşânî, *Misbâhu’l-hidâye ve miftâhu’l-kifâye*, trc. Hakkı Uygur, (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 136.

da kalbin ya fiil, ya infial kategorisidir. İslam felsefesinde ‘duyumlayan ve akleden kalbe’ iyi bir örnek, Farabi’nin kalp kavramıdır ve kalp Farabi için insan organizmasında merkezî konuma sahiptir.

Serrâc’a göre kalp, duyumladıkları üzerinde, yani buldukları ve bulamadıkları arasında, ayırım yapmaktadır. ‘Ayırt etme’ durumu anlamıyla vecde Serrâc, bakış (nazar) ve görüş (rey) adını vermektedir. Böylece Serrâc, vecdin üçüncü mahiyetini hüznün veya sevinç durumlarına ilaveten bir bakış (nazar) ve görüş (rey), yani akletme durumu olarak genişletmiş olmaktadır.

Serrâc’ın ardılı bir diğer mutasavvıf Kuşeyrî (ö. 465/1072) Serrâc’ın mahiyet olarak verdiği vecdi (fiil ve infialleri) ikiye ayırır. Birincisi kasıtlı, ikincisi kasıtsız vecd. Kalbe kasıtsız, celpsiz, gayretsiz olarak gelen sevinç, hüznün, rahatlık, daraltı, sıkılma, şevk, kararsızlık ve heyecan durumlarını ‘haller’; bir kasta, cehde ve gayrete bağlı olarak elde edilen durumları ‘makamlar’ olarak tanımlamaktadır. Haller dediği vecd, kalbin infial durumudur ve onlar Allah’ın vergileridir ve cömertliğidir. Makamlar dediği vecd, kalbin fiil durumudur ve onlar insanın cehdinin ve gayretinin eseridir. Netice itibariyle vecdi, kelimâ açıdan ele aldığı anlaşılabilir Kuşeyrî’ye göre vecd, hür bir şekilde, kasıtlı bir seçimle (iradî-ihtiyarî) istenilen bir yetkinlik (kemal) olmaktadır. Kuşeyrî iradeli ve ihtiyarî vecdi bir hadisle temellendirip başlatmaktadır. Böylece kelimâ bakışla vecd, iradî-ihtiyarî veya iradesiz-ihtiyarsız olmak üzere iki şekilde ortaya çıkabilen ve kalbe gelen/eklenen (vârid) vecd olmaktadır. Özetle Serrâc ikinci, yani infial anlamındaki vecd için ‘müsâdefe’yi kullanırken, Kuşeyrî vecdi iradeli bir ‘yetkinlik (kemal, tâm)’ anlamıyla ‘fiil’ manasında belirlemiş olmaktadır.

Serrâc’a göre vecdin dördüncü mahiyeti, ‘keşf’ yahut ‘mükâşefe’dir. Bu tür mahiyet, ya yöntemdir ya da kalbin bir hâl/infîâl durumudur. Bu hâl, ya sükûnet hâli ya da müteharrik hâlidir. Şöyle denilmiştir:

Vecd hakikatin (el-hak) keşifleridir (mükâşefât). Onlardan birisinin sakin olduğunu ve bazısının inlemeli (zefîr) ve hıçkırıklı (şehîk) görünüşle hareket ettiğini görmüyor musun? Bazen en güçlü olanlar vecdinde sakin olurlar, onlarda vecdden bir şey görünmez. Allah Teâlâ onlar hakkında da “Allah’ın adı anıldığında onların kalpleri titrer” (el-Hac 22/35) buyurmuştur.

Alıntıda görüldüğü gibi Serrâc, vecdi, hakikate dair ulaşılan keşif-

ler olarak belirlemektedir. Serrâc'ın “Şüphesiz vecd, hakikatin keşfidir (mükaşefe)” sözünde vecd, bir yöntem olarak görünmektedir. “Onlardan sakin olan birini görmüyor musun, o hareket ediyor, vecdden nefes alıp veriyor, hıçkırıyor. Bazen vecdde en güçlü sakin olur, ondan hiçbir şey görünmez”, sözlerine ilaveten verdiği “Allah'ın adı anıldığında onların kalpleri titrer (el-Hac 22/35)” ayetindeki vecd ise kalbin bir var-oluş/buluş hâlini ifade etmektedir. Bu söz konusu haller, tekra- ren ifade etmemiz gerekirse, öznenin fiil ve infial durumlarıdır. Bu demektir ki vecd, Serrâc'ın metafiziğinde insanın bilme organı olarak kalbin etki (fiil) ve edilgi (infial) kategorileriyle muttasıf hâlini ifade etmektedir. Bu tür vecd durumlarında sözgelimi kalp şiddetle çarpmakta (en-Nâziât 79/8), üzüntüyle ağza gelmektedir (gırtlığa ulaşmakta) (el-Mü'minûn 40/18; el-Ahzâb 33/10). Serrâc'ın verdiği örneklerden ‘kalbin vahyi/Kur'an'ı kabul etmesi (eş-Şuarâ' 26/193-195), sükûneti/seki- neti kabul etmesi (el-Fetih 48/4), yine şefkat ve merhameti kabul etmesi (el-Hadîd 57/27) verilen diğer ayet örnekleridir. Kalp fiilinin zirvesi, dinin alametlerine (şe'âirillah) hürmet/tazim durumudur ki bu durumu Kur'an kalbin takvası olarak nitelemektedir (el-Hac 22/32).

Özetle kalp, ayetlerde, çeşitli etki ve edilmelerin öznesi ve dayanağı, inançların ve muhtelif aklî yönelişlerin zuhur yeri olarak kullanılmaktadır. Başka bir ifadeyle kalp/ler, tefekkür ve akletme fiilinin öznesi/aracı, iman ve takva, şek ve şüphe, nifak ve inkâr durumlarının mahalli olarak vazedildiği gibi; hidayet, itminan/huzur, şefkat ve rahmet, korku ve ürperti, katılık ve nefret, hasret ve öfke duygularının mahalli olarak vaze- dilmiştir. İlâveten kalp zor durumlara, musibetlere karşı sabır ve sebat- la takviye edilen öz olarak belirlenmektedir. Bu demektir ki kalp, insa- nın kendisidir, nefstir, fiilleri de bu nefsin fiilleridir, edilmeleri de nefsin edilmeleridir. Vecd ise kalbin, diğer adıyla nefsin etkilenme ve etkileme halleri olmaktadır ki bu iki hâl kalbin iki var-oluş kategorisidir.

Serrâc'ın sözünü ettiği vecd'in bir diğer beşinci mahiyeti ‘vicdan'dır. Serrâc şöyle demektedir: “Mütekaddiminden bazı şeyhler şöyle demiş- lerdir: Vecd, vicdandır. Vicdan egemenlik (mülk) vecdidir, buluşma/ karşılaşma vecdidir (vecdü likâ)”. Böylece Serrâc beşinci mahiyette vic- danı temele alan iki vecdden söz etmiş olur. Serrâc'a göre birinci vecd, “Vecdi olmayan kimse (fe-men lem yecid...)” ayetindeki vicdanı olma-

yan insanı anlatmaktadır. İkincisi Serrâc'ın yukarıda 'sâdefe' anlamı verdiği 'İşlediklerini hazır buldular' ayetindeki vicdanı olan insanı anlatmaktadır. Bu ikinci vecd, 'karşılaşılan/buluşulan (likâ) vicdandır (vecd)'. Yani *müsâdefe* ve *likâ* kavramları vicdanın varlık durumunu ifade eden müteradif kavramlardır. Bazıları bu konuda, 'Her vecd seni bulur ve sana egemen/malik olur' demektedir. İşte bu tür vecd, 'vecd-i mâlik'tir. Bu anlamıyla vecd, egemen vecdi, vecdin kalpte egemen oluşu anlamına gelmektedir. Yine her vecd, onu bulur demişlerdir. İşte bu vecd de kalbin 'sabit olmayan' bulunduğu 'likâî vecd'dir. Birincisi ikincisine göre daha sürekli. Bu ilk tür vecde Serrâc, daha sonra 'kuvve ve sultan' kavramlarını kullanacaktır ki o, vicdan anlamındaki vecddir. Dolayısıyla beşinci mahiyet, kalpteki birliktelik (likâî) ve egemenlik (mâlikî) vecdini içermektedir. Kalp bu iki tür vecdin mekânıdır. Netice itibariyle Serrâc vecdin mahiyetini beş anlamla ortaya koymuş olur. Beş anlam-mahiyetli vecd, özünde, birincisi bir kavram (tasavvur), ikincisi 'kalbin fiil-infiial halleri/durumları' ve 'vicdan' olmak üzere üçe ayrılabilir. Kalbin fiil halleri ise duyumlama, akletme, keşf ve vicdan yani mülkiyet halleri olmaktadır. Özetle Serrâc metafiziğinde 'vecd', ayetlerle temellendirilen tümel-cins bir kavram ile onun türleri olan 'fiil ve infial, keşf ve vicdan' olmaktadır.

Serrâc'ın kaynağı İbnü'l-Arabî, aynı şekilde *Kitâbu'l-Vecd*'de, vecd kavramını, kelamî bakışın adem ve ma'dûmuna atıf yapar ve vecdi metafizik olarak ortaya koyar. Yani İbnü'l-Arabî'ye göre vecd ve adem/ma'dûm varlık ilminin (ilm-i vücûd) bir özetidir.

Vecd, sıkıntı vereni hatırlamada, huzursuzluk veren korkuda, zelle konusundaki uyarıda, latîf konuşmada, faydalıya işarete, gayba arzuda, kaçırılan fırsata üzülmeye, geçmişe duyulan pişmanlıkta, hâle celp edilmekte, bir göreve (vâcib) çağrıldığında, gizli münacaatta olan şeydir. Bu, zahirin zahirle, bâtının bâtınla, gaybın gaybla, sırrın sırla mukabele edilmesidir. Senin aleyhine olması sebebiyle, önceden senin için var olandan senin olanı ortaya çıkarmak ve bu konuda çalışmaktır. Böylece onun senden olmasından sonra onun senin için olması yazılır. Neticede senin ayaksız bir ayağın, zikretmeksizin bir zikrin olur. Çünkü nimetli mübtedi olur ve onların mütevellisidir. Onlara şükretmesi ilham edilir, onların kesbini sana izafe eder-

sin. Onlarla senin acil bir derecen sabitleşir. Her durum (el-emr) ona döner. İşte bu, ‘vecd/varlık ilmi’nin (ilm-i vücûd) açık bir özetidir.¹⁵

İbnü’l-Arabî’nin sözünü ettiği varlık (vücûd) ilminden kastı, klasik dönemdeki adıyla ‘ilm-i ilâhî’ olduğu, bugünkü adıyla metafizik olduğu açıktır. “İlm-i ilâhî” ile “metafizik” kelimesinin farkı ise yukarıda Serrâc’ın başlıklandırılmasında görüldüğü gibi İbnü’l-Arabî’nin metafizik kavramlarını ‘vecd ve ilintili’ kavramlarının oluşturuyor olmasıdır. O nedenle Serrâc’ın ve kaynağı İbnü’l-Arabî’nin metafiziği bir ‘vecd metafiziği’dir ve İbnü’l-Arabî’nin ifadesiyle klasik dönem metafiziğinin (ilm-i ilâhî) bir özeti (muhtasar) durumundadır, denilebilir. Çünkü her iki mutasavvıf, yani hem Serrâc hem kaynağı İbnü’l-Arabî, bu metafiziklerinde, vecdi, vecd olması bakımından ele almaktadırlar. Ancak klasik metafizik ‘varlığı varlık olması bakımından’ incelemeye fizikle başlarken, İbnü’l-Arabî fiziğin bir cüzü olan psikolojiden (ilm-i nefis) hareket etmektedir. Yani İbnü’l-Arabî, vecdi, Meşşâî filozofların yaptığı gibi doğrudan fizik (tabiat) üzerine temellendirmemekte, aksine dünya ile ilgili bir varlık keşfinin vecd olmayacağını ileri sürmektedir.

Yine İbnü’l-Arabî’ye göre denilebilir ki kalp¹⁶ ve vehim, özneye ait iki bilme yetisidir. Kalp, yakînin rüzgârıyla, tefekkürün (zıkr) saflaştırılmasıyla müşahede eder. Müşahede aynı zamanda bir taşkınlık, bir vecd hâlidir. Taşkınlığı geçtiğinde, müşahede ettiği varlık (vecd) kaybolur, geriye onun sadece ‘bilgisi (ilm)’ kalır. Öznenin ruhu, mükâşefeye ziyadeleşen ‘yakîn’ sayesinde bu bilgidен yararlanır. Öznenin (abd) bilgidен yararlanması durumu, yakınlığına, uzaklığına ve yaratıcısından kendisine görünen şeye göre gerçekleşir. Serrâc’tan yaptığımız bu tespitler, İbnü’l-Arabî metafiziğinin ikinci yönünü belirlemektedir. Bu yön, vecdin yöntemidir. Kısaca İbnü’l-Arabî’nin vecd metafiziği, özne (nefs, kalb) temelinde, müşahede yöntemiyle elde edilen, müşahede sona erdiğinde geride kalan, ‘ilm-i vücûd’dan ibarettir.

Şimdi, Serrâc ve kaynağı İbnü’l-Arabî metafiziği olan ilm-i vücûd’da bir fiil-infiial durumu olarak ele alınan vecd kavramına daha yakından bakabiliriz. Acaba onlar vecdi nasıl temellendirmektedir?

¹⁵ Bkz. İbnü’l-Arabî, “Muhtasar Kitâbu’l-Vecd”, *el-Lüma’*, 385.

¹⁶ Kalbin akleden kuvve olduğunu hatırlamak gerekmektedir.

3. Vecdin İki Ucu: Tevâcüd ve Vücûd

Serrâc ‘tevâcüd’ ve ‘vücûd’ kavramlarını vecdin iki ucu olarak vermektedir. Dolayısıyla vecd, Serrâc’ın eserinin *Kitâbu’l-Vecd* bölümünde üç aşamalı bir varlık durumu olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlar sırasıyla tevâcüd, vecd ve vücûd kavramlarıdır.¹⁷

Varlığı ele almanın yöntemlerinden birisi, Serrâc’ın ve kaynağı İbnü’l-Arabî’nin yaptığı gibi, onu iki uçla ele almaktır. İki uç, klasik felsefede ya mukaddime-matlab, ya bidayet-nihayet ya da mebd-mead gibi kavram ikilileriyle ifade edilir ve mesele her varlığın bir başlangıcı ve bir sonu olduğu ilkesine dayanır. Mebd, yani arche, felsefede muhtelif anlamlarda kullanılan bir kavramdır. Sözelimi mebd, bir şeyin kendisinden başlanabilecek en iyi noktasıdır. Özellikle bu anlam öğren/t/im için söz konusudur. Yani bir şeyi ilk kısmından ya da en başından değil, ama öğrenilmesi en kolay kısmından başlamaktır. Bu anlamda mebd, başlangıç anlamına gelmektedir. Bu anlamda yine o kendisinden hareketle şeylerin bildiğimiz ilk hareket noktasıdır ki bu anlamda ona ‘ilke’ adını veriyoruz.¹⁸ İkinci uç olan mead ise sınırdır. Sınır kavramı da muhtelif anlamlara sahiptir. Her şeyden önce sınır, her şeyin son noktasıdır. Yani kendisinden ötede o şeyin hiçbir parçasını bulmak mümkün değildir ve kendisinden önce o şeyin her parçasının bulunduğu noktadır. Bu anlamıyla o ‘son’u ifade etmektedir. Yine her şeyin ereğidir, varış noktasıdır. Bir diğer anlamı her şeyin formal tözü ve özü olmasıdır. Çünkü töz ve öz, bilginin sınırınıdır. Bilginin sınırı olarak ise nesnenin/şeyin sınırınıdır. Bu demektir ki onun ilkeye benzer anlamı söz konusudur.¹⁹ İki uç ilkesini dikkate alan mutasavvıflar ıstılah sözlüklerinde ‘tevâcüd-vücûd’ kavram ikilisine yer verirler. Mutasavvıfların ilklerinden olan Serrâc da bu bağlamda vecdî, eserinin *Kitâbu’l-Vecd* bölümünde iki uçlu varlık olarak ele alır.²⁰ Serrâc, doğrudan tevâcüd kavramından söz etmez, sadık şeyhlerin tevâcüdünden söz

¹⁷ Bkz. Tûsî, *el-Lüma’*, 375-390.

¹⁸ Mebd kavramının diğer anlamları için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, trc. Y. Guru Sev, (İstanbul: Pinhan Yay., 2016), Delta 1012b34, 109.

¹⁹ Mead/sınır kavramının anlamları için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yay., 1996), Delta 1022a, 01-13, 274.

²⁰ Bkz. Tûsî, *el-Lüma’*, 375-390.

eder. Serrâc'ın ardılı ünlü mutasavvıf Kuşeyrî vecdin iki ucunu şu cümleleriyle ifade eder:

Tevâcüd başlangıç, vücûd ise sondur. Vecd, başlangıç ile son arasında vasıta-
tadır, o büyük incidir... Tevâcüd, kulun istiabını, vecd kulun (aradığında)
istiğrakını, vücûd ise, kulun (Tanrı'nın zâtında) yok olmasını (istihlâkını)
gerekli kılar. Kul tıpkı önce denizi gören sonra gemiye binen ve arkasın-
dan da boğulan insan gibidir.²¹

Anlaşıldığı gibi Serrâc'ın mebd ilkesi tevâcüd kavramıdır. Tevâcüd, vecdi bilmenin, anlamının, öğrenip-öğretmenin mebdesidir ve tefâül kalıbından türetilen bir kavramdır. Arap dilinde tefâül kalıbı, 'bir arzuyu ifade etmek' için kullanılmaktadır. Tevâcüd vecdin anlaşılması ve öğrenilmesi için kendisinden başlanılabilecek en iyi noktasıdır. Buna göre tevâcüd, öncelikle bulma-bilme arzusunu ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu demektir ki tevâcüd bir cins olarak özü itibariyle 'arzu'dan ibarettir. Bu arzu, vecdin ve ikinci uç olan vücûdun başlangıcıdır. Ancak bir başlangıç olarak bu 'arzu', hangi şeyden ortaya çıkıp var olacaktır? Çünkü vecd arzusu (tevâcüd) bir ilke olarak bilkuvve vecddir, vecdin file çıkması gerekmektedir. Serrâc'a göre kalbin bulunduğu/karşılaştığı her üzüntü (gam) ve sevinç (ferah) bir vecd'dir. Bu demektir ki gam ve ferah 'vecd arzusu'nun sonucudur ve bir sonuç olarak hüzn ve ferah vecd arzusuna bağlı olarak bir başka şeyden ortaya çıkmakta, vecdin arzunun dışında farklı bir varlık sebebi bulunmaktadır. Acaba Serrâc'ın tevâcüdünü hangi şeyden ortaya çıkarmaktadır? Soruya daha sonra tekrar dönecektir. Özetle Serrâc'ın metafiziğinde vecd tevâcüdden, vücûd vecdden ortaya çıkmaktadır.

Serrâc'ın etkisini yansıtan mutasavvıflardan bir diğeri olan Kuşeyrî "tevâcüdünü, vecdin kemal hâline sahip olmayan bir salikin bir tür iradeyle vecdi istemesi, çağırmasıdır" şeklinde tanımlamaktadır ki işte bu istem/çağrı, vecd için bir başlangıç olmaktadır. Kuşeyrî'ye göre tevâcüd ve vücûd, ahlakî bir gelişim ve tekâmüldür. Buna göre vecd tevâcüdün, vücûd vecdin ahlakî bir kemali olmaktadır. Bu ahlakî tekâmül, önce kasd, sonra vürud, sonra şuhûd, sonra vücûd, sonra da humûddur.

²¹ Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001), 96-100.

Humûd'un süresi, vücûd miktarıdır. Başka bir ifadeyle vücûd, vecdin sonudur, ayılmayı ve mahvolmayı içerir. Ayılmak hakikatle kalıcılığa ulaşmak, mahvolmak hakikatle yokluğa ulaşmaktır. İşte vecd, bu ikisi yani tevâcüd ve vücûd arasında geliş ve gidiştir.²²

Bir başka mutasavvıf Kâşânî'ye göre tevâcüd-vecd-vücûd ilişkisi bir bidayet-nihayet ilişkisidir. Kâşânî'ye göre vücûd mevcûd ile kaim olan, vecd vâcidle kaim olandır. Buna göre vecd, vücûdun mukaddimesidir. Vecd, vücûdun mukaddimesi olduğu gibi, tevâcüd de vecdin mukaddimesidir. Tevâcüdün manası, vecdi çağırarak ve celbetmektir. Her ne kadar tevâcüd, sûreten tekellûf olsa ve tekellûf sıdkın muhalifî olsa da böyledir. Vecd sahibi, henüz nefsanî sıfatların hicâblarından sıyrılmamış ve kendi varlığı sebebiyle Hakk'ın varlığından mahrum kalmıştır. Vecd, önceki ve sonraki yokluğun ortasındaki aradır. Vücûd'dan kasıt ise, vâcidin vücûdunun, mevcûdun şuhûdunun nurunun galebesiyle gâib ve nâçiz olmasıdır. O hâlde vecd muhdesin sıfatı, vücûd kadîmin sıfatıdır. Vücûdun sahibi kendi vücûdundan tamamen fânî olmuş ve mevcûdun yani Hak Teâlâ'nın vücûduyla kaim ve hâki olmuştur. Öyleyse vücûdun sahibi vâcidin zâtı yani kulun zâtı değil, mevcûdun zâtı yani Allah Teâlâ'nın Zâtıdır ve vücûd onunla kaimdir. Vecd vücûdun mukaddimesidir. Zira her beşerî varlık kalesinin fethinde ilahî cezbe âleminden mancınık mesabesinde. Tevâcüd, hidâyet ehlinin varlık vasfı; vecd, sülûk ehlinin varlık hâli ve vücûd, vusul ehlinin varlık hâlidir. Özetle tevâcüd bidayet, vücûd nihayettir. Vecd ise bidayetle nihayet arasında bir aradır (vasıta).²³

3.1. Tevâcüdün (Bidayet Vecdinin) İki Kaynağı

Serrâc tevâcüdünü iki kaynağa dayandırmaktadır. Birincisi Hz. Peygamber'in bir hadisi, ikincisi öznenin 'dinleme (semâ)' fiilidir.

Serrâc tevâcüdün ilk kaynağına, dinî ilimlerde tevâcüdün olmadığı gerekçesiyle yapılacak itirazı dikkate alarak yer verir. Vâcidlerin niteliklerini anlatırken önce, özneyi 'vâcid' ve 'mütevâcid' olmak üzere ikkiye, daha sonra onların her birisini üçe ayırır. İkinci sınıfın tevâcüdünü

²² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, 96-100.

²³ Kâşânî, *Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye*, 136, 137.

anlattıktan sonra bu tevâcüdün ‘ilmî’ olmadığı gerekçesiyle reddedeceklerine Hz.Peygamber’in, “Siz acı çekenlerin yanına girdiğinizde onlarla ağlayınız, ağlayamıyorsanız ağlamayı arzu edip ağlar gibi yapınız (tebâkû)”²⁴ hadisini delil gösterir. Hadisten çıkardığı sonuca göre tevâcüd, ağlamaktan (bükâû) ağlar gibi yapmak, ağlamayı arzulamak (et-tebâkî) menziline gelmekte, vecdi yokken vecd sahiplerinin yanında ‘vecd arzusuyla vecdi varmış gibi yapmak’ anlamına gelmektedir.²⁵ Gazzâlî (ö. 1111) vecdin kısımlarını anlatırken tevâcüd-vecd ilişkisine Kur’an okuma ve kâtiplik fiillerini örnek olarak verir. Ona göre başlangıçta öznenin kendisini okumaya zorlaması söz konusudur. Kur’an-ı Kerim’i öğrenen bir kimse, önce ‘zorlanarak/zorlukla’ okur ve ezberler. Tam düşünüp zihnini hazırlamakla onu zorlukla okuyabilir. Daha sonra Kur’an okumak onun dilinin daimî bir âdeti/fiili hâline gelir. Hatta zihni/kalbi gafil olduğunda bile, ister namazda, ister başka yerlerde, dili kendi kendine Kur’an’ı okumayı sürdürür. Kâtiplik mesleği de böyledir. Başlangıçta zorlukla yazıyı yazar, sonra eli yazı yazmaya alışır. Yazıyı yazmak onun için doğal bir fiil hâline gelir. Kalbi/zihni bir başka şeyi düşünürken, kendisini o şeyi düşünmeye kaptırmışken, eli birçok sayfa yazı yazar. O hâlde zorlukla başlayan bir fiil süreklilik sonunda ta-biileşmekte ve huy hâline gelmektedir.²⁶

Tevâcüdün ikinci kaynağı, öznenin ‘semâ’ fiilidir. Serrâc semâ fiiline *Lüma’da Kitâbu’l-Vecd* bölümünden önce *Kitâbü’s-Semâ* bölümünde yer verir. Ayetlerden ve hadislerden hareketle ‘güzel ses’in ve onu dinlemenin önemini anlatır. Serrâc’a göre güzel ses yaratılan bir şeydir. Semâ ise form kazanmış ‘iyiyi (tayyibe)’ ve ‘güzeli (hasene)’ dinlemekle ulaşılan ‘idrak’tir. Güzel ve iyi, ya sesle, ya beytle veya nazımla formlanır. Serrâc güzel sese, Kur’an’ın okunuşunu, kaside ve şiirlerin seslendirilmesini örnek verir. Sesler kalbe, Allah’tan bir esinti getirir. Çünkü güzel ses, kendisine icabet edilen bir hikmeti özneye taşımaktadır, bu bakımdan o, özne için sağlam bir alettir.²⁷ Yani güzel ses özneye tesirli bir ses ve latif bir

²⁴ Buhârî, “Enbiyâ”, 17; Müslim, “Zühd”, 39.

²⁵ Bkz. Tûsî, *el-Lüma’*, 378.

²⁶ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, trc. Mehmet A. Müftüoğlu, (İstanbul: Çile Yay., 1981), 2: 785 vd.

²⁷ Akıl yürütmenin bir aleti olarak şiir, ‘muhayyilat’tan yapılan kıyastır. Bu tür kıyas yapmanın, Serrâc’daki şekliyle şiir ve musiki dinlemenin amacı, nefsin rağbet veya

lisan içerisinde hikmeti getirmekte ve hikmet kalbe tesir etmektedir. Güzel sesin insan doğasındaki tesirine Serrâc, ağlayan çocuğun güzel sesle susmasını, melankoliklerin güzel sesle tedavi edilmelerini örnek gösterir. Yine güzel sesle okunan şiir ve kasideler, aynı şekilde çölde yorulmuş develeri canlandırır, onları harekete geçirir. Netice itibariyle sesteki güzellik -ki bu ses Kur'an'ı, şiiri ve kasideyi içermektedir-, dinleyene hem canlılık verir, hem harekete geçirir. Yine şiir muharrik hikmettir. Hikmet ise müminin yitiğidir. Bu bakımdan şiir, Serrâc'ın ifadelerinde hem güzel sesi ve hem sözü içeren 'yitirilmiş hikmet' anlamını taşımaktadır. İşte bidayet vecdi olan tevâcüd, söz konusu hikmeti içeren ses ve sözlerin dinlenilmesinden kalpte ortaya çıkan şeydir. Netice itibariyle Serrâc'ın bu anlatımlarında, güzel sözün ve sesin içerdiği hikmeti dinlemekten, yani semâ fiilinden tevâcüd, tevâcüdden vecd, vecdden vücûd ortaya çıkmaktadır. Bunların hepsi özneye ait varlık halleridir. Vecd sahibi özneye vâcid denilmektedir. Bir başka mutasavvıf Sühreverdî'ye (ö. 632/1234) göre vecd bâtınî sıfatların, taat zahirî sıfatların özüdür. Bâtınî sıfatlar yani vecd, hareket ve sükûn tarzında varlık alanına çıkarken, zahirî sıfatlar ahlâk ve ahlak şeklinde ortaya çıkar.²⁸

Serrâc, 'semâ' fiilinin mahiyeti meselesini de ele alır. Semâ'nın ilk mahiyetini Zünnûn'dan aktarır. Ona göre semâ 'gerçek bir vâriddir (vârid hak)'. Bu vârid, kalbi hakka ve hakikate (el-hak) yönlendirir, harekete geçirir. Ebû Ya'kûb en-Nehcurî'ye göre semâ bir 'hâl'dir. Bu hâldeyken insan yanarak iç âleminin sınırlarına yönelir. Semâ'nın bir diğer mahiyeti, 'lütüftür. Bu lütuf, marifet ehlinin ruhunun gıdası olan bir lütüftür. Bu bakımdan o, bir incelik (rikkat) ve bir niteliktir (vasıf). Ebû'l-Hüseyn Derrâc'a göre semâ Hakk'ın varlığını (vücûd) buldurandır (evcedenî).²⁹ Özetle Serrâc'ın vârid, hâl, lütuf, vasıf ve vücûd'a ulaştıran vecd olarak belirlediği semâ'yı, 'yitik hikmet' ile birlikte düşündüğümüzde; tevâcüd, sesli formda dinlenen hikmetten ortaya çıkmakta, öznedeki vücûda ulaştıran bidayet vecdini ve hâlini ifade etmektedir.

nefret tesiri almasıdır. Rağbet olumlu tesiri, nefret olumsuz tesiri ifade eder. Bkz. Ali Sedad, *Mizanu'l-ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl*, (İstanbul: Karabet Matbaası, 1303), 104.

²⁸ Ebû Hafs Şehâbeddîn Ömer eş-Sühreverdî, *Avârifü'l-meârif Tasavvufun Esasları*, trc. H. Kamil Yılmaz-İ. Gündüz, (İstanbul: Erkam Yay., 1989), 238.

²⁹ Bkz. Tûsî, *el-Lüma'*, 342.

4. Vâcid ve Türleri

Serrâc'ın *el-Lüma*'ın vecd konusunda ele aldığı son kavramı 'vâcid' kavramıdır. Vâcid yukarıda belirtildiği gibi vecdin öznesidir ve kendisine göre nesnenin nasıl olduğu söylenilerek tanımı yapılan bir kavramdır. Başka bir ifadeyle Serrâc, vecde göre, insanın nasıl olduğunu gruplamış, onları müddeî, muteriz, muhakkik ve vâcid olmak üzere dörde ayırmış, dördüncüsünün 'vâcid' olduğunu söylemiştir. Bu bakımdan hem Serrâc'ın hem de kaynağı İbnü'l-Arabî'nin vecd öznesi, son noktada 'vâcid' adını almaktadır. Serrâc bu kavramı başlığına 'vâcidîn' olarak çoğul formunda taşımıştır. Ancak her iki düşünür, dört grup içinde vermedikleri bir başka özne-kavram ayırımı daha kullanmaktadır. Bu ayırım 'mütevâcid-vâcid' ayırımıdır. Böylece her iki mutasavvıf vecd'in öznesini, vecdden hareketle ikiye ayırmış ve iki kavramla ifade etmiş olmaktadır. Bu kavramlar vâcid ve mütevâcid kavramlarıdır. Kavramlardan birincisi olan vâcid, sözlükte, 'varlık verici' anlamıyla yaratıcı, 'varlık bulan/bulucu' anlamıyla zengin kimse ve 'varlık (mevcûd) sahibi' anlamıyla vecd sahibi anlamlarına gelmektedir.

Serrâc'ın vecdi bakımından 'vâcid'i üç sınıfa ayırdığını söylemiştik. Vâcidin ilk sınıfı, vecdin dostlarıdır. Bu tür vâcidlerde, bazen nefsanî duygular, beşerî huylar, tabiat ve mizaç devreye girer, kişinin vaktini kirlendirir, onun hâlini değiştirir. Yani öznenin doğal ve bedensel huyları bu ilk sınıfta etkindir. İkinci sınıf vâcidde, vecd onların dostudur. Bunlar kulaklarına gelen ve vecde benzeyen birtakım seslerden etkilenirler, onlardan nimetlenirler ve hayatlarını sürdürürler. Ancak bu sınıftaki vecd daima değişkendir. Üçüncü sınıf vâcidde, vecd dostluğu sürekli olanlardır. Bu sürekli vecd, onları fenaya erdirir. Çünkü her vâcid, vecdiyle fenaya erer. Onlarda varlığından (mevcûd) bir fazlalık kalmaz.

Serrâc'ın ikinci özne-kavramının 'mütevâcid' olduğunu, onu da üçe ayırmış olduğunu söylemiştik. Yani Serrâc, bu ikinci tasnifinde tevâcüdleri bakımından özneyi (mütevâcid) üçe ayırır. Birinci tür mütevâcid, kendisini zorlayarak vâcidlere benzemeye çalışanlardır. Bunlar benzemeye çalışmakla birlikte oyun ve eğlenceye düşkün kimselerdir. İkinci tür mütevâcid, bireysel ilgilerine ve vecdin engellerine karşı koyan, koymaya çalışan ve neticede güzel hallere sahip olan ve olmaya çalışan kimselerdir. Bu vecd hâli, onlar için güzel bir hâldir. O

nedenle bunlar dünyayı arkalarına almaya çalışan, hatta almış olan kimselerdir. Onlar, ulaştıkları tevâcüdlerle dünya rahatını bir kenara bırakmış, bilinen rızık ve azığı terk etmişlerdir. Bu grubun tevâcüdü/vecdi, sevinç, ferah, teselli ve sevgi gibi tevâcüd/vecd/lerdir.

Üçüncü tür mütevâcidler, iradeleriyle hakikate ermiş, ama zaafı da olan kimselerdir. Bu kimselerin tevâcüdü, psikolojik olarak rahatlamak ve teselli bulmak amaçlıdır. O nedenle bunlar hakikat ehli değillerdir, aksine onlar zaaf sahibi kimselerdir. Çünkü bunlar, organlarına hâkim olmaya, vecdlerini tutmaya güç yetiremeyince, vecd arzusuna (tevâcüd) geçerler ve bu tür durumlarda sarsılıp titremeye başlarlar. Söz gelimi Hüseyin b. Mansur'un ölüme giderken ortaya koyduğu hâl, böyle bir vecd hâlidir. O, hapisten çıkarılıp ölüme götürülürken 'Vâcid, her an Bir'i (Vâhid) ifade etmeyi hesaplayandır' sözünü söylemiş; Ebû Ya'kûb en-Nehcurî ise 'Vâcidin vecdinin sıhhatinin ölçütü, kalbinin onu kabulüdür; bozukluğu, vâcid kalbinin onu kabul etmemesi, inkâr etmesidir' demiştir.

4.1. Sâkin Vâcid ve Müteharrik Vâcidin Tamlığı Meselesi

Serrâc vecd öznesini sınıflamayı, 'vecd'in sürekliliği'ne bakarak yapmıştır. Süreklilik, İslam düşünce tarihinde varlıktaki zaman ve hareket kavramlarıyla ilintilidir. O bakımdan Serrâc vecd meselesini, bir diğer başlıkta 'bir hareket ve sükûnet problemi' ile 'bir tamlık problemi' olarak ortaya koymakta ve onların hangisinin daha üstün (efdal) ve daha tam (etam) olduğunu sormaktadır.³⁰ Vecdin bir ilintisi olarak yer alan hareket ve sükûn, klasik dönem İslam metafiziğinin nitelik-nicelik-değişim kategorisine, tamlık-üstünlük (fazilet) ise yetkinlik (kemâl) durumuna ait bir meseledir ve mesele varlıkta oluş-bozuluş (kevn ve fesad) ile gaî sebep yani tekâmül meselelerini içermektedir. Bir mütefekkir olarak Serrâc, hareket ve sükûnu, koyduğu başlıkta vâcid için söz konusu ederken kaynağı İbnü'l-Arabî vecd için problem edinmektedir. Bunun anlamı Serrâc'ın metafiziğinde hem vecd, hem öznesi vâcid, hareket ve sükûn problemiyle iç içe demektir.

Serrâc vecdin mahiyeti meselesinde yaptığı gibi vecddeki hareket ve sükûn meselesiyle ilgili olarak muhtelif mutasavvıfların görüşlerine yer verir, ama hareket ve sükûnün neliğine yer vermez. Kadim filo-

³⁰ Bkz. Tûsî, "Kitâbu'l-Vecd", *el-Lüma'*, 383, 384.

zof Aristoteles, varlık kategorilerinden değişim ve hareketin mahiyetini *Metafizik*'in XI. kitabı *Kappa*'da, tam kategorisini ise V. kitap *Delta*'da ele almaktadır.³¹ Ona göre şeylerin dışında bir hareket yoktur. Çünkü değişme daima varlık kategorilerine göre gerçekleşmektedir. Sözelimi yer değiştirme bir harekettir. Yukarıda olmak, aşağıda olmak, hafif olmak, ağır olmak, değişim ve hareket için söz konusudur. Aristoteles hareketi bilkuvve olanın bilkuvve olmak bakımından fiilî olarak tanımlar. Fiil ise ya dynamisi (kuvve) teşkil edeni terk etmektir veya fiil hâline geçiştir (energeia). Bunun anlamı, forma doğru gidiştir, gelişmedir. Hareket, fiilin kendisi var olduğunda vardır, ondan ne daha önce, ne daha sonra var değildir. Yine zorunlu olarak üç tür hareket vardır. Nitelik, nicelik ve yer bakımından hareket. Özünde ise hareket, bir formdan başka bir forma doğru değişmedir. Sükûnet ise hareketsizliktir. Sükûnet, hareketi kabul etme özelliğine sahip olan öznedeki hareketten yoksunluk durumudur.³²

Tamlık/mükemmellik meselesinde ise varlıkta üç tür tamlıktan söz etmek mümkündür. İlki niceliksel tamlık ve üstünlük, ikincisi niteliksel tamlık ve üstünlük, üçüncüsü gayesine ulaşma üstünlüğü. Niceliksel tamlık yahut mükemmellik kendisi dışında hiçbir parçasını bulmanın mümkün olmaması durumudur. Niteliksel mükemmellik ise kendi cinsinde, kendine has olan nitelik ve erdemler bakımından kendisinden daha üstünü olmayan şey demektir. 'Mükemmel/tam hekim', kendi alanına has olan erdemleri bakımından hiçbir eksikliği olmayan hekimdir. O hâlde varlığın üstünlüğü onun tamlığı ve mükemmelliğidir. Mükemmelliğin üçüncü türü amaçlarına ulaşmak bakımından üstünlüktür. Gayelerine ulaşmış varlıklar, gayelerinin 'iyi' olmasından dolayı 'mükemmel' varlıklar olarak anılırlar. Çünkü gayesine erişmek, bir tür mükemmelliktir.³³

Serrâc, metafiziğinde hareket, sükûn ve tamlığın ne olduğu üzerinde durmaz, ama vâcidde görünen hareket ve sükûn hâlini ele alır, ikisi arasında değerlendirmeler yapar. Sözelimi mutasavvıfların bir grubuna göre sükûn ve temkin, hareketten daha üstün ve daha yücedir. Çünkü hareket bir noksanlığı ve noksanlığa ulaşma/giderme çabasını ifade etmektedir. Zikirlerde oluşan vâridât, diğer adı vecddi, gerçekte bir oluşu, ya-

³¹ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 273-274, 466-470, 476-478.

³² Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 466-470, 476-478.

³³ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 273-274.

ni hareketi içerir. Oysa olması gereken sükûnettir. Bu demektir ki zikirde ortaya çıkan sükûnet hareketten daha üstündür. Ancak zikirlerde oluşan vâridât /vecdin bir kısmı zorunlu olarak hareket etmeyi gerektirmektedir. Bu demektir ki bu tür durumlarda hareket sükûnetten daha tamdır. Böylece Serrâc, hareket ve sükûnu vâcide değil, vecd/vârid/in mahiyetine bağlamış olur. Yani bazı vecdlerde hareket daha tamlığı, bazı vecdlerde sükûnet daha tamlığı ifade etmektedir. Aksi takdirde hareketin hükmü sükûnet ehli için kahr olacaktır. Kahr sıfatıyla kaim olmayan vecdde vâridin gelişi zayıf olur. Vecdin gelişi hakikatiyle olursa, hareketin zorunluğu gerekli olur. Neticede ilim ve zikirlerin vâridâtı ve onlardan ortaya çıkan vecd, kalplerin teshirini zorunlu kılar, böylece vâcid onları müşahede eder, ya sükûnet hâlinde kalır ya hareketlenir.

Serrâc, sâkin vâcidi, aklını, gücünü kullanan, kendisine gelenleri kontrol eden, temkinle davranan kimse olarak tanımlar. Ancak bazen vâcide akıllarına uygun olmayan şey gelir, böylece onun nuru daha güçlü, onun burhanı daha kuvvetli olur, o geleni müşahede eder ve akıl onu idrakten âciz kalır. Bu durumda vâridin müşahedesini, akıldan daha güçlü ve üstün olur. Bu hâlde vecdde hareketin hükmü daha tamlığı ifade eder. Bazı vâridât ise akla uygundur. Akıl onu idrak eder ve onu sükûnetle karşılar, böylece aklın temkininden (temekkün) dolayı bu idrakle herhangi bir hareket ortaya çıkmaz. Çünkü bilgisi bu kimseye sükûneti işaret eder. Özetle hareket ehlinin üstünlüğünü tercih eden, aklın kavrayamadığı zikirden gelen gücü tercih etmiş olur, böylece hareket vâridin en üstün fazlı olur. Birbirine eşit, yani birisi daha üstün olmayan iki akıl olursa, bu durumda sâkin akıl daha tamdır. Serrâc, 'Bu iki durumda ben, iki adamın, iki aklın, iki vâridin eşit olacaklarını sanmıyorum' diyerek hem sâkin vâcidi, hem müteharrik vâcidi olumlar. Ona göre ilim sahipleri de onları eşitlemekten yahut birisini üstün tutmaktan kaçınmışlardır. Serrâc'a göre hareketi gerektiren vâridin hâli ile sükûnu gerektiren vâridin hâlinde ihtilaf olduğu için, sâkin vâcidin müteharrik vâcide, müteharrik vâcidin sâkin vâcide bir üstünlüğünün anlamı yoktur. Çünkü vâcidler, keşfettiklerinde, sükûn ve hareket hallerinden birinin gerektirdiği zikir hâlinde müşahede ettiklerinden birbirine eşit durumda değildirler. Sükûnu gerektiren vâridâtlar, hareketi gerektiren vâridâtlardan daha yüce değildir. Hareketi gerektiren

vâridâtlar, sükûnu gerektiren vâridâtlardan daha üstün değildir. O hâlde burada üstünlük öznedeki harekette ve sükûnda değildir. Bu demektir ki vâridât/vecd hâli, iki sakin vâcidde ve iki müteharrik vâcidedir. Yani hâl, sükûnu gerektirir de sahibine sükûnet vermiyorsa, o başkasından noksandır (nâkıs). Eğer hareketi gerektiriyor ve onu hareket ettirmiyorsa, bu gelen vâridin noksanlığına delalet eder.

Sonuç

İlk dönem mutasavvıflarından Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin metafiziğinin bir vecd metafiziği olduğunu söyleyebiliriz. Serrâc'ın metafiziğinin kaynağını, usulcü olarak tanınan mutasavvıf Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-Basrî İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbu'l-Vecd* adlı eseri oluşturmaktadır. İbnü'l-Arabî, bu metafiziği vecd ve adem/ma'dum kavramlarını temele alan, adına ilmü'l-vücûd denilen bir metafizik olarak tanımlar. Yani özü itibariyle vecd metafiziği kelam metafiziği tesiri gösteren 'vecd' temelli bir ontolojidir. İki mutasavvıfın ifadesiyle 'ilm-i vücûd'dur. Vecd ise mevcûd-varlık kavramının bir türevidir ve isim-mastardır.

Serrâc'ın vecd metafiziği, felsefenin özne, mahiyet, iki uç (arke ve sınır), yöntem, kaynak, tamlık, fiil ve infial meselelerini içine almaktadır. Vecd metafiziğinin kavramlarını ise vecd, tevâcüd, vücûd, vâcid, mütevâcid, sâkin vâcid, müteharrik vâcid gibi kavramlar oluşturmaktadır. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî vecd metafiziğini *Kitâbu'l-Lüma'da*, *Kitâbu'l-Vecd* adını verdiği bölümde ele almaktadır. Bu metafizik tarihsel süreçte sonraki mutasavvıfların vecd ontolojisine bakışlarının kaynağını oluşturmaktadır. Mahiyet meselesinde vecde, 'tasavvur, müsâdefe, keşf, lütuf, vârid, fiil, hâl' vb. kavramlarla beş anlam vermekte, tevâcüdü vecdin bidayeti, vücûdu vecdin nihayeti olarak belirlemekte, tevâcüdü 'dinleme (semâ)' fiilinden ortaya çıkarmaktadır. Dinleme fiilini ise formlanmış iyi ve güzel olanı dinleme olarak belirlemektedir. Formlu iyi ve güzel, teknik terimle 'hikmet' olmaktadır. Hikmet ise ya Kur'an ayetlerinde ya hadislerde ya şiirlerde ya kasidelerde dilsel formda veya nazım biçiminde bulunmaktadır. O nedenle özne, güzel sesle okunan Kur'an ayetlerini, şiirleri ve kasideleri dinleyecek ve tevâcüdü elde edecektir. Böylece Serrâc'ın düşüncesinde vecd, formlu hikmet (iyi ve güzel)-dinleme (semâ)-vecd arzusu (tevâcüd)-vecd-vücûd sey-

rini izleyecektir. Bu seyr, ya iradeli veya iradesiz olarak başlamakta, kalpte ya etki (fiil) veya edilgi (infial) olarak ortaya çıkmaktadır.

Vecd metafiziğinin öznesi, Kur'an'dan alınan kalp kavramıdır, vecd ise onun ya sükûneti veya hareketinin arkasındaki özü olmaktadır. Bu öz, kalpte ortaya çıkmaktadır. Yine kalp kavramı vecd kavramıyla ilişkisi ve onu elde etmesine göre ya mütevâcid veya vâcid adını almaktadır. Mütevâcidin vecd-i vecd-i likâ, vâcidin vecd-i vecd-i mülk adını almaktadır. Neticede özneyi hareket ve sükûn kavramlarına bağlı olarak tamlık-üstünlük bakımından da değerlendiren Serrâc, tamlık veya üstünlüğün hareketten veya sükûnetten kaynaklanmadığı, onların sebebi olan vecdden kaynaklandığı değerlendirilmesini yapmaktadır. Yani üstünlük ve tamlık öznedeki değil, elde edilen vecddedir. Öznedeki hareket ve sükûnet ise öznenin tamlığından değil, o vecdin tamlığından kaynaklanmaktadır.

Serrâc, metafiziğinin temel kavramı olan 'vecd'i, genel olarak ayetlerle ve cins-tür ilişkisiyle temellendirmektedir. Yani vecd cinstir, 'bidayet-nihayet, fiil-infial, keşf-vicdan' kavramlarıyla kavramlaştırılan haller kalbin birer vecd hâli olarak vecdin varlık türleridir. O nedenle Serrâc metafiziği, özü itibarıyla bir duyum ve duyuş, yani öz metafiziğidir ve öze ilave olan varlık kategorisi olarak fiil ve infial hâlidir. Bir bütün olarak baktığımızda ise vecd metafiziği, bütün bunlara ilaveten bir ahlak metafiziğidir. Yani vecd, ahlakın öz/bâtın kısmını oluşturmakta, özne bu öze hakikate ulaşmaktadır. Ancak Serrâc'ın metafiziğinde yoğun olarak 'bidayet vecd-i (tevâcüd)' ile 'vasat vecd-i' üzerinde durulmaktadır. 'Gaye vecd-i' olan 'vücûd vecd-i' üzerinde durulmamakta, onun 'nihayet vecd-i' olduğu söylenilmekle yetinilmektedir. Üzerinde durulmayan bu husus, Serrâc'ın vecd metafiziğinde bir noksanlıktır. Öyle anlaşılıyor ki bu noksanlık İslam düşüncesinde ancak Muhyiddîn İbn Arabî ile giderilebilecektir. Bu noksanlığın giderilmesiyle vecd metafiziği, İslam düşüncesindeki metafizikler arasında önemli ve cezbedici bir tür hâline gelecektir.

Kaynakça

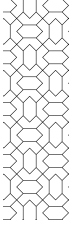
Ahmed Muhtâr Ömer. "V-c-d Madde 5550". *Mu'cemu'l-luğati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*. Kahire: Alemül-kütüb, 2008.

Ali Sedad. *Mizanu'l-ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl*. İstanbul: Karabet Matbaası, 1303.

- Aristoteles. *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristoteles. *Metafizik*, trc. Y. Guru Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Cebecioğlu, Ethem. “İbnü’l-A’râbî, Ebû Saîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 493. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ceyhan, Semih. “Vecd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 583-584. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çağrıçı, Mustafa. “İbn Meserri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 188-193. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- el-Kuşeyrî, Ebû’l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü’l-kuşeyriyye*. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2001.
- el-Miftâh mu’cemu’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm Tercümesi*. trc. Mahmut Çanga, İstanbul: Timaş Yayınları, 1986.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.
- es-Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddîn Ömer. *Avârîfu’l-meârif Tasavvufun Esasları*. trc. H. Kamil Yılmaz - İ. Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1989.
- et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma’*. trc. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1996.
- et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma’*. thk. Abdülhalim Mahmud ve Taha Abdülbaki Sürur. Mısır: Dâru’l-kütübî’l-hadîse, 1380/1960.
- Görkaş, İrfan. “Farabi Metafiziginde Varlık (el-Mevcûd) ve Eklentileri”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* [BOZİFDER] 11, sy. 11 (2017): 67-90.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâleddîn Muhammed. *Lisânü’l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebellah ve Hâşim Muhammed eş-Şâzilî. 3 cilt. Beyrut: 1994.
- İbnü’l-Arabî. “Muhtasar kitabü’l-vecd”. *el-Lüma’*. thk. Abdülhalim Mahmud ve Taha Abdülbaki Sürur. Mısır: Dâru’l-kütübî’l-hadîse, 1380/1960.
- İmam Gazzâlî. *İhyâu ulûmî’d-dîn*. trc. Mehmet A. Müftüoğlu. 2. cilt. İstanbul: Çile Yayınevi, 1981.
- Kâşânî, İzzettin Mahmud b. Ali. *Mishâhu’l-hidâye ve miftâhu’l-kifâye*. trc. Hakkı Uygur vd. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.
- Özköse, Kadir. “Tasavvufî Tecrübede Salikin Kendinden Geçme Durumu: Vecd”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8, sy. 18 (2007): 65-85.
- Uludağ, Süleyman. “el-Lüma’”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 259. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

CITATION

Işık, Harun "Devil According to the Bible and the Qur'an", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) pp. 35-74



KİTAB-I MUKADDES VE KUR'AN'A GÖRE ŞEYTAN

Devil According to the Bible and the Qur'an

Harun IŞIK

Doç. Dr.,

Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor,

Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies.

harun@erciyes.edu.tr, Orcid: 0000-0002-0818-6482.

Öz

Şeytan, ilm-i kalam geleneğinde sem'iyat başlığı altında analiz edilmektedir. Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'da; başkaldırının, isyanın, yoldan çıkmışlığın, kötülüğün, fesadın, kısacası bütün olumsuzlukların ilişkilendirildiği müşahhas bir varlık olarak yer almaktadır. Eski Ahit'te şeytan Tanrı tarafından insanları imtihan etmenin bir aracı olarak yaratılan, suçlayıcı, iftiracı ve düşman gibi rolleri bulunan bir varlıktır. Daha sonraları ise kozmik bir güç olarak Tanrı'nın rakibi olmuştur. Yeni Ahit'te Tanrı'ya isyan edip huzurdan kovuluncaya kadarki süreçte iyi bir melek olarak tasvir edilmiştir. İsyanın ardından huzurdan kovulmasıyla birlikte kötü karakterli şeytan meleğe dönüşmüştür. Kur'an'a gelince, melekler ile aynı konumda olan İblis'in Tanrı'ya isyanı neticesinde huzurdan kovulması ve şeytan vasfını kazanması söz konusudur. Ancak o, ateşten yaratılan bir cindir ve yaratılış bakımından meleklerden farklı bir kategoride yer almaktadır. Şeytan, üç dinde de insanın huzur ve mutluluğuna engel olmaya çalışan varlık olarak merkezî bir konuma sahiptir. Bu yüzdendir ki Tevrat ve İncil pasajları ile Kur'an'daki pek çok âyette şeytandan, yapısız özelliklerinden ve ontolojik nedeninden bahsedilmekte, hem ondan hem de onun yolundan gidenlerden uzak durulması istenilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, sem'iyat, Tevrat, İncil, Kur'an, şeytan

DEVIL ACCORDING TO THE BIBLE AND THE QUR'AN

Abstract

Devil has been analyzed under the title of Sam'iyat in the tradition of the Ilm al-Kalam. In the Bible and the Qur'an, he plays a part as a concrete entity associated with rebellion, insurrection, perversity, evil, mischief, in short, all the negativities. In the Old Testament, the devil is a being created by God as an instrument of testing people, with roles such as accusing, libelous and enemy. Afterwards, however, he has become God's competitor as a cosmic force. In the New Testament, he was portrayed as a good angel until the process of getting kicked out of subsequent to rebel against God. With the dismissal in the sequel of his rebellion, he tuned into the evil character angel. As for the Qur'an, Iblis, who is in the same position as the angels, is to be dismissed on the back of his rebellion against God and to gain the devil's character. However, he is a demon created from the fire and in a different category from the angels in terms of creation. In three religion, devil has a central position as being trying to prevent the peace and happiness of man. Therefore, in the passages of the Torah and the Bible and many verses in the Qur'an have been mentioned about devil, his structural features and ontological cause, and it is desired to keep away from him and those who go out of his way.

Keywords: Kalam, narration, Torah, Bible, Qur'an, satan

KAYNAKÇA

Işık, Harun "Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'a Göre Şeytan", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) ss. 35-74. **Makale Geliş T.:** 29/05/2018, **Kabul T.:** 02/06/2018.

Giriş

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın, bir yandan şeytanın müşahhas varlığını kabul ettiği, şeytan hakkındaki tasvirlerinde bazı yönlerden benzerliklerin, bazı yönlerden de büyük farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Kitab-ı Mukaddes geleneğinde şeytanı araştıran bilim dâli olarak “demonoloji (demonology)” dahi ortaya çıkmıştır. Bu başlık altında şeytan kavramının tanımı, çeşitleri, şekilleri, isimleri, özellikleri gibi konular analiz edilmiştir. İslamî geleneğe gelince Yahudi-Hıristiyan teolojisinde olduğu gibi “demonoloji” tarzında şeytanı konu edinen müstakil bir bilim dalından bahsetmek mümkün değildir. İlm-i kelimada genellikle sem'iyat kapsamında bir alt başlık olarak incelenmiştir. Bu çalışma ile amacımız Tevrat, İncil ve Kur'an'da yer alan şeytan tasavvurlarını analiz etmek suretiyle benzer ve farklı yönleri ortaya koymaktır.

Şeytanın Varlığı

Şeytanın varlığı ve hangi varlık kategorisinde yer aldığına dair farklı görüşler bulunmaktadır. Onun müşahhas varlığının kabul edilmesinin yanı sıra, onu pozitivizmin etkisiyle insanın savunma mekanizmasının ortaya çıkardığı bir sembol olarak görenler de mevcuttur. Bazılarına göre ise şeytan ve şeytanlar hakkındaki söylemler, beyin enfeksiyonu, tümör, beyne ait kan pıhtılaşması veya diğer bir travmanın neden olduğu halüsinasyondan başka bir şey değildir. Hatta onların insanlara nazaran daha üstün güç ve yeteneklere sahip dünya dışından ziyaretçiler olduğu bile iddia edilmiştir.¹ Bu pozitivist bakış açılarının aksine Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an şeytanın ontolojik gerçekliğini kabul etme noktasında ittifak hâlinindedir.

Eski Ahit'te şeytan hakkındaki bilgi sınırlıdır. O, daima Tanrı'nın kontrolü altında olan ve isteğini yerine getiren bir araç konumundadır. Yaratılış bakımından bir melektir,² melekler âleminin bir parçasıdır ve makam itibarıyla de melekler içerisinde en yüksek seviyededir.³ Şeytan

¹ Lionel ve Patricia Fanthorpe, *Satanism and Demonology* (Toronto: Dundurn Press, 2011), 134.

² Hezekiel 24/18. Yeni Ahit'te aynı manayı ifade eden pasaj da vardır. Bkz. Pavlus'tan Efeslilere Mektup 6/11, 12.

³ Hezekiel 28/12-14.

kelimesi çoğunlukla fiil⁴ formunda kullanılmakla birlikte, bazı pasajlarda da isim⁵ olarak yer almıştır. Kavramın geçtiği pasajlarda şeytana yüklenen mana, Tanrı'nın kendisi için belirlediği rol bağlamında düşman, muhalif, engelleyici, suçlayıcı ve iftiracı olarak hareket etmek, kin gütmek, düşmanlık beslemek tarzında olumsuz şekildedir.⁶ O, kötü ruhu, Tanrı'nın yolundan giden birey ve ulusları baştan çıkararak büyük düşmanı ve karanlığın prensini temsil etmektedir.⁷

Şeytan, biri yeryüzü diğeri de gökyüzü ile ilişkili olmak bakımından iki temel görünüme sahiptir. Şeytanın yeryüzündeki görünümünü konu edinen pasajlardaki ana tema, insanın kendi cinsinden bir düşmanı temsil etmesidir. Bu manada ilk defa görüldüğü pasajda⁸ şeytan, hem birey hem de ulusların askerî açıdan düşmandır.⁹ Ayrıca Eski Ahit'in sonlarında da birey ve topluluklara zarar veren, birtakım sıkıntılara neden olan haydutlar çetesinin başı olarak da tanımlanmıştır.¹⁰ Yeryüzünde suçlayıcı olarak görüldüğü yer ise Mezmurlar 109/1-14'tür. Burada şeytan, kendisine iftira eden kimselerden kurtulmanın yollarını arayan biridir ve karşımıza hukuki anlamda bir suçlayıcı, iftiracı ve beddua eden biri olarak çıkmaktadır.¹¹

Eski Ahit'te şeytanın gökyüzündeki bir varlığı ifade edecek tarzındaki kullanımına gelince, bu pasajların sayısı dördtür.¹² Bu pasajlardan ikisinde¹³ şeytan için belirlilik takısı kullanılmış, diğer ikisinde¹⁴ ise

⁴ Bkz. Mezmurlar 38/20; 71/13; 109/4, 20, 29; Zekeriya 3/1.

⁵ Bkz. 1. Samuel 29/4; 2. Samuel 19/23; 1. Krallar 5/18; 11/14, 23; Mezmurlar 109/6.

⁶ T. J. Wray - Gregory Mobley, *The Birth of Satan Tracing The Devil's Biblical Roots* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 1; Tae Whoe (David) Chung, *The Development of The Concept of Satan in the Old Testament and Intertestamental Literature* (South Western Baptist Theological Seminary, Texas: Fort Worth, 2000), 23.

⁷ H. Bietenhard, "Satan", *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown (Zondervan: Grand Rapids 1978), 3: 468.

⁸ "...O savaşta bize bir düşman (adversary/satan) olur..." 1 Samuel 29/4; şeytanın, insan düşmanı ifade ettiği pasajlar için ayrıca bkz. 2. Samuel 19/17-24; 1. Krallar 5/18; 11/14, 23-25.

⁹ L. Day Peggy, "An Adversary in Heaven: Satan in The Hebrew Bible", *Harvard Semitic Monographs*, ed. Frank Moore Cross (Atlanta: Scholars Press, 1988), no: 43, 25.

¹⁰ Wray - Mobley, *The Birth of Satan Tracing*, 55.

¹¹ Peggy, "An Adversary in Heaven", 31.

¹² Çölde Sayım 22/22, 32; Eyüp 1-2; Zekeriya 3/1-2; 1. Tarihçiler 21/1.

¹³ Eyüp 1-2; Zekeriya 3/1-2.

¹⁴ Çölde Sayım 22/22-23; 1. Tarihçiler 21/1.

kullanılmamıştır.¹⁵ Kanaatimize göre böyle bir kullanım ile amaçlanan şey, bir yandan şeytanın müşahhas bir varlık, diğer yandan da onun özelliklerine sahip kimseler için bir sembol olduğunu dile getirmektir. Melek bir düşman olarak şeytanı konu edinen ilk yer, Tanrı'nın iradesine aykırı davranış sergileyerek O'nu kızdıran Peygamber Balaam¹⁶ ve akıllı eşeğine ait hikâyeden bahseden Çölde Sayım 22/22-35 pasajlarıdır. Bu pasajlarda şeytanın, aslî karakterini açığa çıkaracak şekilde muhalif bir duruş sergilediği, Balaam'ın düşmanı ve engelleyicisi olarak faaliyette bulunduğu görülmektedir.¹⁷ Tarihler 21/1 de müşahhas şeytandan değil de şeytanî duruşu sembolize eden bir varlıktan bahsetmesi açısından dikkat çekicidir. Nitekim burada ya Davud'un kötü arzu ve istekleri veya şeytanî karaktere sahip insanları temsil eden şeytan, İsrail'e karşı çıkmış ve nüfus sayımı yapması hususunda Kral Davud'u teşvik etmiştir. Bu durum Tanrı'nın öfkesine ve 70.000 İsrailinin ölümüne neden olmuştur.¹⁸ Eyüp Kitabı'nda ise şeytanın, kozmik düzeyde sorun çıkarıcı biri olduğu görülmektedir.¹⁹ Rab, şeytan ve Eyüp arasında geçen diyalogu konu edinen özellikle bir ve ikinci baplarda şeytan, Yehova'nın bir temsilcisi olarak Eyüp'ün dindarlığının samimiyetini test eden bir düşman (*adversary*) ve suçlayıcı (*accuser*) rolündedir. O aynı zamanda Tanrı'nın oğullarından (*beni Elohim*) biri ve gökyüzündeki mahkemenin de üyesi konumundadır.²⁰ Zekeriya 3/1-2'de de şeytan, Eyüp Kitabı'ndaki rolüne benzer bir tavırla karşımıza çıkmaktadır. O, Yehova'nın sağ tarafında duran ve Yeşu'yu suçlayan bir varlıktır.²¹

¹⁵ Chung, *The Development of The Concept of Satan*, 26.

¹⁶ Balaam, Eski Ahit'te Moav'ın ovalarında kaygı verici bir şekilde konaklayan İsrail halkına lanet okuması için Moav Kralı Balak tarafından sıkboğaz edilen bir kâhin olarak tasvir edilen İsraili olmayan bir peygamberdir. "Balaam", Britannica, erişim: 23.01.2018, <https://www.britannica.com/biography/Balaam>.

¹⁷ Wray - Mobley, *The Birth of Satan*, 58.

¹⁸ Aynı manayı ifade eden pasaj için bkz. Ezra 4/6.

¹⁹ Norman Habel, *The Book of Job: A Commentary* (London: Cambridge University Press, 1975), 17; Carol Newsom, "The Book of Job: Introduction, Commentary and Reflections", *The New Interpreter's Bible* (Nashville-Tenn: Abingdon Press, 1996), 4: 347-348.

²⁰ Bkz. *The Holy Bible - The Book of Job* (Oxford: The University of Press for The British and Foreign Bible Society), 456-457.

²¹ Carol L. Meyers - Eric M. Meyers, *Haggai, Zechariah 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* (Garden City: Doubleday, 1987), 25: 185-189.

Rabbani literatüre gelince, şeytandan, biri sembol diğeri de somut manada bahsedildiği görülmektedir. Nitekim şeytandan insanları kötülük yapmaya sevk eden bir ilke olarak bahsedilmesi sembolik yönü;²² baştan çıkaran ve imtihan aracı vazifesi gören yönü ile gökyüzündeki konumu da somut duruşunu ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Âdem'in yasak meyveden yemesi, İsrailoğullarının buzağı heykeline tapınması, Davud'un evli bir bayanla ilişkiye girmesi hadiselerindeki günahların, İbrahim'in oğlunu kurban etmesiyle denenmesi ve Eyüp'ün hastalıkla imtihan edilmesinde Tanrı'yı ikna etmenin baş sorumlusunun şeytan olduğu kabul edilmektedir.²³

Apokrif literatürde²⁴ şeytanın müşahhas bir varlık oluşuna daha güçlü bir vurgu söz konusudur. Şeytan, Tanrı'dan aşağı konumunu devam ettirmesinin yanı sıra O'nun iradesi doğrultusunda, fakat O'na karşı olarak kötülüğün kaynağı, insanın cennetten düşüşünün ve yeryüzünde meydana gelen bozgunculuğun, fesadın ve ölümün müsebbibi, insanı doğru yoldan çıkaran bir baştan çıkarıcı, cennetten kovulan biri, günahkâr ve karanlığın prensidir. Kumran metinlerinde şeytan, belki de Zerdüşt düşüncesinde Ahura Mazda ve Ahriman'a yüklenen anlamlardan etkilenmenin bir sonucu olarak aydınlığın efendisinin karşısındaki karanlık prentir. Her ne kadar bütün günah ve kötülükler şeytan ve ordusunun hâkim olduğu bu karanlık alanda gerçekleşse de bu, Tanrı'dan bağımsız değil, bilakis O'nun iznine bağlıdır. Böyle düalist bir yaklaşım sergilenmesinin temelinde aydınlık ve karanlık güçler arasında meydana gelecek kozmik savaş fikri yer almaktadır.²⁵

Bu açıklamalardan Eski Ahit'te şeytanın, başlangıçta genel ve dolaylı bir tarzda, daha sonraları ise özel ve doğrudan olumsuz ve kötü vasıflara sahip bir karakterinin olduğu görülmektedir. Aynı zamanda dünyada şeytanın daha çok bir sembol; gökyüzünde ise somut bir varlık olarak takdim edildiğini söylemek mümkündür. Şeytanın Tanrı'dan aşağı

²² Tosefta Shabbat, 17/3.

²³ Berakoth 9a; Gittin 52a; Shabbat 89a; Sanhedrin 107a; Book of Jubilees 17-18; 48.

²⁴ Apokalips, vahiy ya da gizli olanı ortaya çıkarma, açma gibi anlamlara gelmektedir. Apokaliptik literatür de gizli olanı açıklayan ve geleceğe dair haber veren metinleri muhtevindir. Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yay., 1998), 37.

²⁵ Mustafa Selim Yılmaz, *Kumran Yazmalarının Ahit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013) 30-31.

konumda bulunan ve önemi haiz olmayan bir melek olarak varlığının kabul edilmesi de söz konusudur. Şeytan, Tanrı tarafından insanları imtihan etme sürecinin bir aracı olarak kullanılmakta olup, suçlayıcı, iftiracı ve düşman gibi belirli rollere sahiptir. Daha sonraları ise kozmik bir güç olarak Tanrı'nın rakibi olmuştur. Apokrif literatürde ise Tanrı'nın iradesi doğrultusunda kötü karaktere sahip ve bunu muhafaza eden, somut bir varlık olarak görünümü daha da belirginleşmiştir.

Yeni Ahit'e gelince şeytan kelimesi, Markos 1/13,²⁶ Luka 22/3²⁷ ve Yuhanna 6/70;²⁸ 8/44²⁹ pasajları ile birlikte toplam otuz beş yerde geçmektedir.³⁰ Yeni Ahit'te şeytanın bir ışık meleği olduğu varsayılmaktadır ama düşmüş bir melektir (*fallen angel*). O, Tanrı'nın emirlerini yerine getiren itaatkâr iyi bir melek (*Lucifer*) iken hem Tanrı hem de insanlığın baş düşmanı (*devil*) hâline dönüşmüştür. Vahiy Kitabı, şeytana yüklenen manaların neredeyse tümünü içermesi bakımından önemlidir. İlgili pasajlarda şeytan, Tanrı'dan bağımsız bir şekilde hareket eden ve O'na düşman olan, güçlü, hilekâr, dünyadaki bütün kötülüklerin kaynağı, kendisine karşı konulabilen aşağılık bir varlık olarak tasvir edilmiştir. O, müfteri, baştan çıkarıcı, engelleyen, günaha sürükleyen, muhalif, hem fiziksel hem de ruhsal hastalıkların sebebi, dünyaya hâkim olmaya çalışan cinlerin ve kötü ruhların hükümdarı, İsa'nın en büyük ve baş düşmanı gibi anlamları da muhtevirdir.³¹ Eski Ahit'te olduğu gibi Yeni Ahit'te de gökyüzündeki varlık olarak müşahhas kimliğinin yanı sıra,³² şeytanî karaktere sahip kötü ruhlar ve insanları da sembolize etmektedir.³³ Mesela mezhep çatışmalarında karşı tarafta yer alanların,³⁴ rakip havarilerin ve

²⁶ "Ve şeytan tarafından tecrübe olunarak kırk gün çölde kaldı; vahşi hayvanlarla beraberdi; meleklerde ona hizmet ediyorlardı." Markos 1/13.

²⁷ "Ve şeytan Onikilerden sayılan, İskariyot denilen Yahuda'ya girdi." Luka 22/3.

²⁸ "Siz Onikileri ben seçmedim mi? Ve sizden bir İblistir." Yuhanna 6/70.

²⁹ "Siz babanız İblisteniniz ve babanızın heveslerini yapmak istiyorsunuz. O başlangıçtan katil idi ve hakikatte durmadı; çünkü kendisinde hakikat yoktur. Yalan söylediği zaman kendisinininkinden söyler, çünkü o, yalancıdır ve yalanın babasıdır." Yuhanna 8/44.

³⁰ Bkz. Victor P. Hamilton, "Satan", *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman (New York: 1992), 5: 988.

³¹ Matta 4/1-11, 12/24-27; Markos 1/12-13, 3/20-30; Luka 4/1-13, 8/11-15, 10/19, 11/14-23, 22/1-3; Yuhanna 6/70; bkz. Hamilton, "Satan", 5: 988.

³² Luka 10/18.

³³ Pavlus'tan Korintililere 2. Mektup 11/14.

³⁴ Matta 12/34, 12/39, 13/18-23, 15/13, 16/1-4, 3; Markos 4/13-20, 8/33, 13/24-27.

Roma Hıristiyan topluluğunun birlikteliğini bozmaya çalışanların,³⁵ Hz. İsa'nın otoritesine karşı geldiği için kilisenin dışına atılanların,³⁶ insanları ve cinleri kullanarak yeryüzünde kötülük yaymaya çalışanların³⁷ ve Hz. İsa'nın muhaliflerinin (Yahudiler, Yahuda İskariyot vb.) şeytan olarak takdim edilmesi şeytanî özellikler taşıyan insanlara işaret etmektedir. Bunun yanı sıra insanı günaha sürükleyen, baştan çıkaran nefsanî güç de şeytan diye adlandırılmıştır.³⁸ İlk üç İncil'de şeytan aynı zamanda şeytanlar ordusunun başı olarak da betimlenmiştir.³⁹ Nitekim Mikail ve meleklerine karşı şeytan ve melekeleri arasında cennette bir savaşın olacağı, şeytan ve ordusunun yenilerek yeryüzüne gönderileceği, bu yüzden de bunların kiliseye savaş açacakları bildirilmektedir.⁴⁰ Bu açıklamalardan şeytanın sembolik duruşu devam etmekle birlikte somut bir varlık olarak dönüşümünü tamamladığı, insanı baştan çıkaran, İsa'nın baş düşmanı ve iyi ile kötü arasındaki mücadeleden evrensel düşman olarak Hıristiyan dünyasının geneline hâkim olan bir imajı taşıdığı görülmektedir.

Şeytanın varlığı hakkında İslamî öğretiyeye gelince, Kur'an'da şeytanla ilişkili olması bakımından üzerinde durulması gereken temelde iki kavram bulunmaktadır. Bunlardan ilki İblis, diğeri de şeytandır. Kökeni tartışmalı olmakla birlikte bazı müfessirlerce Arapça bir kelime olan *iblâs* kökünden türeyen *İblis*, aşırı bir şekilde üzgün, karamsar, ümitsiz, pişman, pişmanlık ve üzüntüden kesilmiş, hayrı olmayan anlamlarına gelmektedir.⁴¹ Kur'an'da on bir âyette⁴² yer almaktadır. Bu âyetlerdeki ana tema İblis'in Allah'ın emrine karşı gelerek Hz. Âdem'e secde etme-

³⁵ Romalılar'a Mektup 16/17-20, Korintoslular'a İkinci Mektup 2/11, 11/3-5, 13-15; Selanikliler'e Birinci Mektup 2/18.

³⁶ Korintoslular'a Birinci Mektup 5/5, 13.

³⁷ Yuhanna 6/70-71, 8/44, 12/31, 13/2, 14/30, 16/11.

³⁸ Salime Leyla Gürkan, "Şeytan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2010), 16:102.

³⁹ Matta 12/25-29; Markos 3/23-27; Luka 11/17-22.

⁴⁰ İşaya, 27/1; Mezmurlar, 74/1314; Eyub, 26/12; Daniel, 7; 10/13-21; 12/1.

⁴¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Taberi Tefsiri*, trc. Hasan Karakaya – Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yay., 1996), 1: 182; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'an*, trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yay., 2005), 1: 578.

⁴² el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/31-32; el-İsrâ' 17/61; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/116; eş-Şu'arâ 26/95; es-Sebe' 34/20; es-Sâd 38/74-75.

yi, yani boyun eğmeyi ve tazimde bulunmayı,⁴³ önünde saygı ile eğilmeyi ve selamlamayı⁴⁴ reddetmesi ve kibirlenmesi yüzünden İlahî huzurdan kovulan, kıyamete dek lanetlenen ve kâfirlerden biri olmasıdır. O, Tanrı ile metaforik ve temsilî bir diyaloga giren kötü ve soyut bir güç, bir sembol olmayıp,⁴⁵ keyfiyetini bilmediğimiz bir şekilde Tanrı ile gerçekten konuşan, aynen insan gibi müşahhas bir varlıktır.⁴⁶ Zira hem Kur'an hem de hadislerde ilgili âyetlerde geçen diyalogu başka bir manaya hamletmeye veya temsilî anlatıma teşmil etmeye imkân verecek herhangi bir hüccet bulunmamaktadır. *Şeytana* gelince, sözlükte, uzaklaşmak, yoldan çıkmak, haktan ve iyilikten ayrılmak, muhalefet etmek gibi anlamlara gelen *ş-t-n* veya helak olmak, öfkesinden yanıp tutuşmak anlamlarını muhtevî *ş-y-t* kökünden türediği belirtilmektedir. Buna göre şeytan, uzak, çok uzak, yoldan çıkmış, haddi aşan, zorba, muhalif, yanan ve helak olan anlamlarına gelmektedir.⁴⁷ Şeytan, tekil olarak yetmiş, çoğul siyga ile şeytanlar ibaresi on sekiz âyette geçmektedir.⁴⁸ Kur'an'da şeytanın, İblis,⁴⁹ cinler⁵⁰ ve insanlara⁵¹ karşılık gelecek şekilde üç tür kullanımı vardır. Dolayısıyla Kur'an'da hakiki manada şeytanın varlığına,⁵² mecazen de şeytanın karakterine bürün-

⁴³ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 1: 119.

⁴⁴ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahrüddin Râzî, *Tefsîr-i kebir mefâtihu'l-gayb*, trc. Lütfullah Cebeci v.dğr. (İstanbul: Huzur Yay., 2002) 2: 336. Bu hususta İbn Abbas'ın meleklerin secdesinin ibadet değil selamlama secdesi olduğunu; Katâde'nin de buradaki secdeyi itaat değil, hürmet manasında anlaşılması gerektiğini dile getirdiği belirtilmiştir. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 1: 115.

⁴⁵ Mustafa Öztürk, "İblis'in Trajik Hikâyesi -Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair-, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5 (Ocak-Haziran 2005): 1, 49.

⁴⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1: 115-117; Râzî, *Mefâtih*, 2: 337-341; Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. (İstanbul: İnsan Yay., 2005), 1: 64.

⁴⁷ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, "Ştn", trc. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu, 3. Baskı (İstanbul: Çıra Yay., 2012), 551.

⁴⁸ Bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1988), 485-486.

⁴⁹ el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/28-31.

⁵⁰ el-Enbiya 21/82; es-Sebe' 34/12; es-Sâffât 37/8; el-Hicr 15/17; el-Mülk 67/5; Cin 72/8-9.

⁵¹ en-Nâs 114/4-6.

⁵² el-Bakara 2/34, 36; Âl-i İmrân 3/36; en-Nisâ' 4/120; İbrâhîm 14/22; el-Kehf 18/63; Tâhâ 20/120.

müş cin ve insanlara⁵³ delalet eden pek çok âyet bulunmaktadır. Meca-zi kullanımında şeytan kelimesinin onun karakterine sahip bütün cin ve insanlara verilen sembolik bir isim olduğu görülmektedir. İki âyette⁵⁴ tekil olarak kullanılan şeytan kelimesi, şeytanî bir duruş sergileyen insan şeytanı; bir âyette⁵⁵ de cahiliye Araplarının tapındıkları putu işaret etmektedir. Hakiki manada ve müşahhas bir varlığı işaret edecek tarz-daki kullanımda şeytan, Allah'ın emrine karşı gelerek isyan ettiği için ilahî huzurdan ve rahmetten kovulan,⁵⁶ kıyamete dek insanın düşmanı olan⁵⁷ İblis'in diğer bir adı veya sıfatıdır. Bazen sıfatın isme daha baskın bir yapı arz ettiği ve meşhur olduğu gündelik hayatta da müşahede edilen bir gerçekliktir. Nitekim Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) de şeytanın müşahhas varlığını kabul ettiği İblis'in sıfatı olduğuna ve kötülükle özdeşleştiğine şu sözleriyle dikkat çekmektedir:

Şeytan, gözle görülmeyen bir kötülüğü sembolize etmektedir. Bu nedenle kötülük yapan insana şeytan denir. Bu karaktere sahip olan aynı kişiye ise cinnî denilmez. Zira şeytan kelimesi kötülük manasıyla eşdeğer olmakla birlikte cinnî sadece gizli oluşu ifade eder. Bu yüzdendir ki, "Allah şeytanı lanetlemiştir" denildiği hâlde, "Allah cini lanetledi" şeklinde bir söz söylenmez. Çünkü cin bir cins isimdir, şeytan ise bir sıfattır.⁵⁸

Bu açıklama dikkatle incelendiğinde Askerî'nin şeytanı bir kötülük imgesi olarak değil, kötülükle eşdeğer olarak gördüğü, cin kategorisinde yer aldığını düşündüğü, normal şartlar altında gözle görülemeyecek kadar gizli, somut bir varlık olarak telakki ettiği düşünülmektedir. Kanaatimize göre, Yeni Ahit'te iyi melek şeytanın (Satan veya Lucifer), kötü melek şeytana (devil) dönüşümü gibi Kur'an'da da Hz. Âdem'in önünde saygı ile eğilme veya selamlama imtihanına kadar Allah'ın itaatkâr bir kulu olan İblis'in kesin ve devamlılık arz edecek bir reddediş ve kibri yüzünden⁵⁹ şeytan karakterine dönüşümü söz konusudur.

⁵³ el-Bakara 2/14; el-En'âm 6/112; en-Nâs 114/3-6.

⁵⁴ Âl-i İmrân 3/175; el-Hac 22/3.

⁵⁵ en-Nisâ' 4/117.

⁵⁶ Âl-i İmrân 3/36; el-A'râf 7/18; en-Nahl 16/98; et-Tekvîr 81/25.

⁵⁷ el-Bakara 2/208; el-En'âm 6/142; el-A'râf 7/16; Yûsuf 12/5; el-Hicr 15/39; el-İsrâ' 17/53.

⁵⁸ Ebû Hilâl Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2000), 309; Öztürk, "İblis'in Trajik Hikâyesi", 52.

⁵⁹ el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/12-15.

Bu âyetler bağlamında İslamî gelenekte İblis'in cin mi, yoksa melek mi olduğu tartışma konusu olmuştur.⁶⁰ Bazı müfessirler âyetteki istisnânın muttasıl (aynı cinsten olanlar arasında yapılan istisna) olduğu ilkesinden hareketle⁶¹ şeytanın bir melek olduğunu, isyanını müteakiben meleklik vasfını kaybederek kendisine şeytanî özellikler verildiğini belirtmişlerdir.⁶² İblis'in melek olduğunu düşünenler ise şu görüşleri ileri sürmüştür: Semavi kitapların hiçbirinde İblis'in meleklerden olmadığını dile getiren sarih bir kayıt bulunmamaktadır. Meleklerin Allah'ın övgüsüne mazhar olmaları onların da Allah'a isyan edebileceği, karşı çıkabileceği ve çeşitli yollarla imtihana tabi tutulabileceğini ortaya koymaktadır.⁶³ Bu husustaki delil, "Onlardan kim, 'O'nun (Allah'ın) yanı sıra ben de bir ilahım' derse, işte onu cehennemle cezalandırırız. Zalimlere işte böyle ceza veririz"⁶⁴ âyetidir. Âyetteki "onlardan" ibaresinin kimi işaret ettiği ve buradan hareketle meleklerin de isyan ve Allah'a karşı çıkma gibi eylemler gerçekleştirme kapasitelerinin bulunup bulunmaması noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çoğunluk bu âyetteki ifade ile meleklerin kastedildiğini ve Râzî (ö.606/1210) onların hâlinin va'd ve va'id bakımından diğer mükellefler gibi olduğuna dikkat çekildiğini belirtir.⁶⁵ Ancak bu ifadenin tehdit tarzında takdir ve imgesel bir söylemle meleklerle raci olmasının daha evla olduğu dile getirilmiştir. Böyle farazi bir dil kullanılmasından maksat da bir yandan meleklerin küfürden ve kâfirlerin sıfatlarından kesinlikle uzak olduğu-

⁶⁰ Bu konu hakkında detaylı bilgi için bkz. H. Aydın, "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21:3 (2017): 1623-1670.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 29; Vehbe Zuhayli, *Tefsîrü'l-münîr*, trc. Ahmet Efe v.dğr. (İstanbul: Risale Yay., 2008), 8: 236-237.

⁶² Bu yaklaşım sahipleri İbn Abbas'tan gelen şu rivâyete dayanmaktadır: İblis, kendilerine cin denilen ve yakıcı ateşten yaratılmış melekler kabilesindendi. Bu kabileden bulunduğu zaman dilimindeki ismi "Hâris"ti ve cennet bekçilerindendi. Bu kabile dışındaki melekler ise nurdan yaratılmışlardı." Taberî, *Taberî Tefsiri*, 1:178. Yine İbn Abbas'tan gelen bir başka rivâyete göre, "İblis'in adı, 'Azâzil' idi ve yeryüzünde bulunuyordu. Meleklerin, bilgi ve akıl bakımından en kuvvetlilerindendi." İbn Mes'ûd'dan nakledilen diğer bir rivâyet de şöyledir: Meleklerin cin denilen bir kabilesine mensup olan İblis, birinci göğün ve yeryüzünün idaresiyle görevlendirilmişti. Bu kabileye cenneti korumakla görevli olmaları nedeniyle cin denilmişti. Dolayısıyla İblis aynı zamanda cennetin bekçilerindendi.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 116.

⁶⁴ el-Enbiyâ' 21/29.

⁶⁵ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 16: 125

na, diğer yandan da Allah'ın hükmünün kuvveti ve yüceliğinin izzetine vurgudur. Zira melekler günahsız olup şart ifadesinin gerçekleşmesi gerekmemektedir.⁶⁶ Dahhâk ve Katâde ise farazi bir şeye itibar edilmesinin söz konusu olmadığından hareketle bu lafzın İblis'e işaret ettiğini dile getirmişlerdir.⁶⁷ Çünkü o, ortaklık iddiasında bulunmuş ve kendisine ibadete davet etmiştir.⁶⁸ İblis'in melek olduğunu benimseyenlerin diğer bir delili de el-Kehf 18/50. âyetidir. Bu âyette geçen “ve kâne mine'l-cinni” ifadesinin “Şeytan cinlerden idi” değil, *kâne*'nin “Cinlerden oldu” şeklinde dönüşümü ifade eden *sâra*'ya tekabül ettiğini belirtmişlerdir. Zira bu iddia sahiplerine göre, her ne kadar bu iddialarını temellendirmelerini mümkün kılacak herhangi bir nass mevcut olmasa da, melekler içerisinde kendilerine cin denilen bir kabile bulunduğunu, İblis'in günahının ardında bu kabileden biri olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁹ İblis'in bu âyetteki durumu el-Bakara 2/34. âyetinde⁷⁰ kâfirlerden olduğunun ifade edilmesi gibidir. Bu âyetteki kâne, diğer bazı âyetlerde⁷¹ olduğu gibi *sâre* (oldu) anlamındadır. Bununla birlikte bazı müfessirlere göre “kâne mine'l-cinni” ifadesi yeni bir başlangıç cümlesidir ve İblis'in aynı türün bir üyesi olarak bir gruptan başka bir gruba dâhil olmasını değil, secde etmeme nedenini ortaya koymaktadır. Bu neden ise aynen insanlar gibi hem itaat hem de isyan etme kabiliyetine sahip bulunan cin kategorisinde yer alması, sahip olduğu kabiliyetini Rabbinin emrine karşı gelme, onu reddetme ve büyüklük taslama şeklinde kullanmasıdır.⁷² Meleklerin Allah'a isyan etmesinin söz konusu ol-

⁶⁶ Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr: Tefsirlerin Özü*, çev. Sadrettin Gümüş – Neditim Yılmaz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992), 4:79.

⁶⁷ Ebû Bekir Cabir Cezâîrî, *En Kolay Tefsir*, çev. Ziya Eryılmaz (İstanbul: Mektup Yay., ts.), 5:395; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*, 2. Baskı, Nşr: Mürşit Çantay (b.y., 1990), 2: 583.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi'u*, 11: 477-479; Ali Arslan, *Büyük Kur'an Tefsiri: Hulâsâtü't-tefâsîr* (İstanbul: Arslan Yay., ts.), 11: 345-347.

⁶⁹ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 5: 361-362.

⁷⁰ “Hani meleklerle, ‘Âdem için saygı ile eğilin’ demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.”

⁷¹ en-Nisâ 4/22; el-A'râf 7/175.

⁷² Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. Adil Muhammed Abdülmevcut – Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-ubeykan, 1998), 3:592.

madığını ifade eden âyetler⁷³ dikkate alındığında İblis'in meleklerden olmasının mümkün olmadığı görülmektedir. Ayrıca meleklerin dişilik ve erkeklikleri bulunmayıp soyları da olmadığı hâlde bu âyette İblis'in neslinden söz edilmesi onun meleklerden olmadığını net bir şekilde ortaya koymaktadır.⁷⁴

İblis'in meleklerden olduğunu belirtenler, onun cennette görevlendirilen meleklerden biri olduğunu, cennete nispeten de cin adı verildiğini iddia etmişlerdir.⁷⁵ Bu iddia sahiplerinin gözlerle görülememe manasında cin ve meleği aynı kümeye dâhil ettikleri, cin ve cennetin aynı kökten gelmesi ve cennette görevli meleklerin bulunması nedeniyle de zorlama bir yorumla böyle bir sonuca ulaştıkları düşünülmektedir.

İblis'in melek olduğunu kabul edenlerin öne sürdükleri diğer bir delil de meleklerin nurdan İblis'in ise nârdan yaratıldığının belirtilmesi farklı varlık kategorilerine değil, ayrı vasıflara işaret etmektedir. Dolayısıyla bu söylem aslında her ikisinin de aynı varlık kategorisine ait olduğunu beyandır.⁷⁶ Âyetlerin melekler ve İblis'e yüklediği anlam göz önünde bulundurulduğunda bu yaklaşımla tevazu, itaat ve boyun eğme manaları muhtevi nurdan, enaniyet, kibir ve isyan anlamlarını içeren nâra dönüşümün kastedildiği düşünülmektedir. Bununla birlikte nurun cevheri ile nârın cevherinin birbirinden farklı olmasının bu yaklaşımı tutarlı kılmamaktadır.

Diğer bazıları ise istisnanın munkatı' (farklı cinsler arasında yapılan istisna) olduğunu, dolayısıyla İblis'in melek olmadığını belirtmişlerdir.⁷⁷ Nitekim Kutub (ö. 1966), âyetteki istisnadan maksadın İblis'in meleklerle bir arada yaşadığını ortaya koymak olduğunu, melek kategorisinde yer aldığını kanıtlamasının söz konusu olmadığını belirtir.⁷⁸ Mevdûdî (ö. 1979) de aynı kanaati paylaşanlardandır.⁷⁹ Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelam âlimlerinin çoğunluğuna göre de İblis melek cinsine ait bir varlık değildir. Hasan-ı Basrî (ö. 107/728) ve Ebû Bekir el-Es'am (ö. 200/816)

⁷³ el-Enbiyâ' 21/19, 27; et-Tahrîm 66/6.

⁷⁴ Râzî, *Tefsîr-i kebir*, 15:200-201.

⁷⁵ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 5: 361-362.

⁷⁶ Mâturîdî, *Te'vilât*, 5: 299.

⁷⁷ Zuhaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, 8: 236-237.

⁷⁸ Kutub, *Fî Zilâl*, 1: 117-118.

⁷⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 1: 64-65.

bu hususu şu şekilde ispat etmeye çalışmışlardır: İblis göz açıp kapayacak kadar bir zaman diliminde dahi olsa asla meleklerden olmamıştır. O, aynen insanların atası ve babası Âdem gibi cinlerin atası ve babasıdır ve Rabbine cinlerin ilk isyan edenidir.⁸⁰ Çünkü o, ateşten,⁸¹ melekler ise nurdan yaratılmışlardır.⁸² Melekler, Allah'a ibadet etmekten asla kaçınmaz, büyüklemezler, yorulmazlar ve isyan etmezler.⁸³ Yine aynı şekilde es-Sebe' 34/41. âyetinde⁸⁴ melekler ve cinlerin iki farklı varlık alanına işaret ettiği aşikârdır. Nitekim melekler Allah'ı tesbih eden, şu veya bu şekilde O'na isyan etmekten uzak duran varlıklardır. Hâlbuki cinler ise kendilerine ibadet edilmesini isteyecek kadar ileri gidebilecek bir yapıya sahiptir. Kendisi de bir cin olan İblis de bu karakterini isyan etme ve büyükleme olarak ortaya koymuştur. Dolayısıyla İblis hariç herkesin secde etmesini konu edinen âyette istisna edilenin (İblis'in), müstesna minh (kendisinden istisna edilen melekler) türünden olması mümkün değildir.⁸⁵

İslam dünyasında Muhammed Abduh ve Reşit Rıza gibi modern dönem âlimleri açısından cin ve şeytan nefsî kuvvetlerdir. Onların bu yaklaşımı Nasr Hamid Ebû Zeyd tarafından Kur'an'dan herhangi bir âyet ile temellendirilmesi mümkün olmayan Freudçu bakış açısından etkilenen bir yorum olarak değerlendirilerek eleştirilmiştir.⁸⁶ Dahası İblis'in bir insan türü olduğu da dile getirilmiştir.⁸⁷ Bununla birlikte her iki yaklaşımın tutarlı olmadığı düşünülmektedir. Çünkü Kur'an'da bulunan herhangi bir lafzı başka bir manaya hamletmeyi gerektirecek bir hüccet bulunmadığı müddetçe zahirini esas almak esastır.⁸⁸ Ayrıca şâyet bir insan türü olsaydı, insan ile birlikte zikredildiği yerlerde atf

⁸⁰ Mâturîdî, *Te'vilât*, 9: 70.

⁸¹ el-A'râf/12.

⁸² Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahih-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-'Arabîyye, 1955), "Zühd", 10.

⁸³ et-Tahrîm 66/6; el-Enbiyâ' 21/19, 27.

⁸⁴ (Melekler) derler ki: "Seni eksikliklerden uzak tutarız. Onlar değil, sen bizim dostumuzsun. Hayır, onlar cinlere ibadet ediyorlardı. Onların çoğu cinlere inanıyordu."

⁸⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, 1: 115-116.

⁸⁶ Şaban Ali Düzgün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", *Kelam Araştırmaları* 10:2 (2012), 13.

⁸⁷ Düzgün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", 15 vd.

⁸⁸ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 22.

harfi ile ayrılmazdı. Arap dili kaidelerine göre atf ve matuf arasında bir başkalık bulunmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ cinden sonra atf harfi kullanarak insanı da zikretmiştir. Şu veya bu şekilde aynı bütünün bir parçası olsaydı birini zikretmekle yetinirdi. Durum, iman ve amel münasebetinde olduğu gibidir. Şâyet amel imandan bir cüz olsaydı, aralarında atf harfi bulunmaz, imandan sonra amel de zikredilmek suretiyle aralarında kül-cüz ilişkisinin bulunmadığına dikkatler celbedilmezdi. Dolayısıyla insan ve cin arasında şu veya bu şekilde kül-cüz ilişkisi söz konusu değildir. Ayrıca insanın hangi maddeden var kılındığı ayrıntılı bir şekilde Kur'an'da takdim edilmiştir. Cin kategorisinde yer alan varlıkların da yaratılış maddesi açık bir şekilde Kur'an'da dile getirilmektedir. Aynı yapının bir parçası olmuş olsalardı yaratılış maddesi olarak da herhangi bir ayırım yapılması söz konusu olmazdı. Malum olduğu üzere toprak ve ateş yapısal olarak birbirinden farklıdır. Ateş, toprağın şekillenmesinde kullanılan harici bir unsur olmakla birlikte ateşin toprağa dönüşmesine dair herhangi bir veri elimizde bulunmamaktadır. Tüm bu açıklamalar cin ve insanların yapısal olarak farklı kategorilerde yer aldıklarını göstermektedir.

Kanaatimize göre meleklerin bilhassa Allah'a kesinlikle isyan etmemeleri, kendilerine ne emredilmişse onu yapmaları ile ilgili özelliklerini konu edinen âyetler⁸⁹ dikkate alındığında ve İblis'in de isyan ettiği göz önünde bulundurulduğunda İblis'in melek olmadığına dair görüşün daha tutarlı olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca İblis'in, el-Kehf 18/50'de⁹⁰ de açık bir şekilde cin olduğu; er-Rahmân 55/15'te ise vücuda işleyen tutuşturulmuş ateşten yaratıldığı haber verilmektedir. Nitekim Allah Teâlâ, "Cânnı (cinleri) da yalın bir ateşten yarattı" buyurmaktadır. Tefsirlerde bu âyette yer alan *cân* kelimesinin cinlerin atası İblis'e işaret ettiği, cin ve cân kelimelerinin aynı kökten geldiği ve dolayısıyla İblis ve cinlerin ateşten yaratıldığı bildirilmektedir.⁹¹ Bu, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'ın şeytana bakış açısındaki en büyük farklardan biridir. Çünkü Kitab-ı Mukaddes'te şeytan bir melek ola-

⁸⁹ el-Enbiyâ' 21/26-27; et-Tahrîm 66/6.

⁹⁰ "Hani biz meleklere, 'Âdem için saygı ile eğilin' demiştik de İblis'ten başka hepsi saygı ile eğilmişlerdi. İblis ise cinlerdendi de Rabbinin emri dışına çıktı."

⁹¹ Râzî, *Tefsîr-i kebir*, 21: 87-88.

rak takdim edilmekle birlikte Kur'an'da ise bir cindir ve ateşten yaratılmıştır. Nitekim bu hususta Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Hani biz meleklerle, ‘Âdem için saygı ile eğilin’ demiştik de İblis’ten başka hepsi saygı ile eğilmişlerdi. İblis ise cinlerdendi de Rabbinin emrinin dışına çıktı...”⁹²

Şeytanın İsimleri

Şeytanın Kitab-ı Mukaddes’te çok farklı isimlerle adlandırıldığı görülmektedir. Bunlar içerisinde ilk olarak Lucifer’den bahsedebiliriz. Bu isim Eski Ahit’te sadece bir kez yer almakta, Yeni Ahit’te ise hiç geçmemektedir. Lucifer, Güneş ve Ay’dan sonra gökyüzünde en parlak nesne olan Venüs’ten daha fazla ışık saçan anlamına gelmektedir. Yeşeya 14/12-15’te Lucifer, kibri ve Tanrı olma arzusu yüzünden cennetten kovulan, “sabahın oğlu” olarak adlandırılan⁹³ bir melektir.⁹⁴ Lucifer’in cennetten kovuluşuna neden olan günahı, cehalet, hata, tutku ve irade zayıflığından dolayı tam bir egoizm, haset ve kibirdir.⁹⁵ Bununla birlikte bazı kaynaklara göre Yeşeya 14/12-15 pasajları bağlamında Lucifer adının şeytanla özdeşleştirilmesi yanlış bir algıdır. Çünkü Yeşeya 14/12-15’te idam edilen kişi açık bir şekilde Babil kralıdır.⁹⁶ Ayrıca Lucifer bir adam olarak isimlendirilmiştir⁹⁷ ve öleceği,⁹⁸ vatanı ve halkının yok edileceği söylenmiştir.⁹⁹ Yine bu pasajların Babil kralı dışında başka biri için yorumlanabileceğine dair hem Eski hem de Yeni Ahit’te herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Lucifer’i şeytan olarak yorumlamak metni asıl manasının dışına taşımak demektir.¹⁰⁰

⁹² el-Kehf 18/50. İblis’in melek mi cin mi olduğu hususundaki tartışma için bkz. Mustafa Tunçer, “Kur’an’da Cin ve Şeytan” (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1999), 169-174.

⁹³ “Cennetten kovulan, ey Lucifer, sabahın oğlu, nasılsın?!”

⁹⁴ Allen J. Ortens -Rick A. Myer, *Coping with Satanism* (New York: The Rosen Publishing Group, 1994), 14.

⁹⁵ Rudwin Maximillan, *The Devil in Legend and Literature* (Chicago:Open Court Publishing, 1931), 92.

⁹⁶ Yeşeya 14/3.

⁹⁷ Yeşeya 14/16-17.

⁹⁸ Yeşeya 14/9,11,19.

⁹⁹ Yeşeya 14/20.

¹⁰⁰ William Caldwell, “The Doctrine of Satan: III. In the New Testament”, *The Biblical World* 41:3 (Marc., 1913), 167-168; Jose Maria Bertoluci, “The Son of The Morning

Cennetten kovulmuş bir melek olarak Lucifer fikri Yeni Ahit'te birkaç kez geçmektedir, fakat hiçbir isme yer verilmemiştir.¹⁰¹ Lucifer ve şeytan arasında böylesi bir ilişki kurulmasının temelinde şeytanın önceden Tanrı'ya karşı isyan eden ve cennetten kovulan büyük bir başmelek oluşu yer almaktadır. O aynı zamanda gökyüzü hiyerarşisinde güzellik, güç ve bilgelik bakımından yaratılan bütün varlıklar arasında en önde gelen biri olarak da tasvir edilmektedir. Şeytan cennetten kovulmadan önce Lucifer'dir ve daha sonra o şeytana (*devil*) dönüşecektir.¹⁰²

Şeytan için kullanılan diğer bir isim olan Baalzebub veya Beelzebub, Eski Ahit'te sadece bir yerde geçmekte, Apokaliptik literatürde ise hiç yer almamaktadır. Yeni Ahit'e gelince, bu isim pek çok pasajda vardır.¹⁰³ Yeni Ahit'te Baalzebub'un adı Beelzebub veya Beelzevul'a dönüşmüştür.¹⁰⁴ Baalzebub'un kök kelimelerinden biri olan Baal, başlangıçta eski bir Filistin tanrısının ismidir. Baal, Yahudiler tarafından Filistin'deki Ekron şehrindeki sinekleri yaratan ve kontrol eden, uçan varlıkların efendisi, Kenan diyarı panteonunun baş tanrısıdır. Yeni Ahit'te şeytanın eşanlamlısı olarak kullanılan Beelzebub, kelime olarak Sineklerin Efendisi demektir. Daha sonraki süreçte Pislik Böceği Efendisi olmuştur ve Yeni Ahit'te cinlerin prensi olarak da adlandırılmıştır.¹⁰⁵ O aynı zamanda cehennemin yedi prensinden biri veya şeytanların prensi olarak da isimlendirilmektedir. Baalzebub, 2. Krallar 2/1'de Kral Ahazyaya¹⁰⁶ tarafından şeytanları kovması için davet edilen tanrı olarak da görünmektedir.¹⁰⁷

Azazelde şeytana verilen isimler arasındadır. O, Tanrı'nın emirlerine karşı geldiği için cennetten yeryüzüne sürgün edilen meleklerin başkanlarından birinin adıdır. Enos Kitabı'nda ise Azazel, ölümlü bir

and The Guardian Cherub In The Context of The Controversy Between Good and Evil" (Doktora Tezi, Andrew University, Seventh-Day Adventist Theological Seminary, 1985), 14-15.

¹⁰¹ Ottens - Myer, *Coping with Satanism*, 14.

¹⁰² Bertoluci, "The Son of The Morning", 9, 11-12, 13.

¹⁰³ Matta 10/25; 12/24, 27; Markos 3/22; Luka 11/15, 18, 19.

¹⁰⁴ James R. Lewis, *Satanism Today: An Encyclopedia of Religion, Folklore and Popular Culture* (California, Colorado, Oxford: ABC CLIO, 2001), 25.

¹⁰⁵ Ottens - Myer, *Coping with Satanism*, 15.

¹⁰⁶ Anası pagan olan ve Yahudiliğe putperest gelenekleri dâhil eden kraldır.

¹⁰⁷ Lewis, *Satanism Today*, 25.

kadınla birleşmek için yeryüzüne gelmiştir.¹⁰⁸ Levililer 16/8-10'da büyük tövbe günüyle bağlantılı olarak Azazel'den bahsedildiği görülmektedir. Burada eski İsraililerin ulusun günahlarını taşıyan günah keçilerine adadıkları bir tür çöl yaratığı olarak takdim edilmiştir. Dolayısıyla Azazel, suç ve günahın kutsal topraklardan, bağışlamanın sembolü olan bir keçinin sırtında çöle taşınmasını simgelemektedir. Bu anlayıştan farklı olarak Azazel'in bu pasajda Ahriman'ın Ahura Mazda veya şeytanın Tanrı ile ilişkisinde olduğu gibi Yahve ile alakası olduğu da belirtilmiştir.¹⁰⁹

Şeytana verilen isimlerden biri olarak geleneksel teolojinin şeytanla özdeşleştirdiği yılan da burada ele alınması gereken bir husustur. Yaratılış Kitabı 3'te geçen hikâyede yılan, baştan çıkarıcı, iftira eden, engelleyen gibi şeytana atfedilen fonksiyonlar icra eden soyut bir hayvandır. Çünkü yılan, insanı baştan çıkararak, Tanrı'ya iftira eden ve yeni yaratılışta günahı hoş göstererek insanın ilerlemesini engellemeye çalışan biri olarak gösterilmektedir. Geleneksel teolojinin söylemleri, Yeni Ahit'in yorumu ve Milton (ö. 1674), Bunyan (ö. 1688), Luther (ö. 1546) ve genel olarak Orta Çağ'ın popüler anlayışına göre yılan, şeytani temsil etmektedir ve şeytanî, sorgulayan, inkâr eden ve kandıran bir tarzda konuşmaktadır. Yılan sıradan bir hayvan olmayıp, konuşma kabiliyeti ve okült bilgiyi elde eden, yasak ağaçtan yemenin sonucunu önceden haber verebilen bir varlıktır. Dolayısıyla yılan bilgeliği ile meşhur olmuştur¹¹⁰ ve orta düzeyde baştan çıkarma gücü bulunduğu görülmektedir. Fonksiyonu ruhtaki günahkâr arzuyu harekete geçirmek için harici bir etken olarak göze çarpmaktadır. Yılan sadece insanın tefekkür ve davranışını kötü yöne sevk eden düşüncelerin kurnaz bir önericisi değil, aynı zamanda bizatihi kötü olarak kabul edilmektedir.¹¹¹

Şeytan ile ilişkilendirilen kavramlardan biri de Leviathan'dır. Leviathan kelimesi orijin olarak İbraniceden gelmektedir ve sarmal veya kıvrımlı demektir. Kavram Kitab-ı Mukaddes'te Yahve tarafından mağ-

¹⁰⁸ Yaratılış Kitabı 6/2-4.

¹⁰⁹ Elaine Pagels, *The Origin of Satan* (New York:Vintage Books, 1995), 76.

¹¹⁰ Matta 10/16.

¹¹¹ William Caldwell, "The Doctrine of Satan: I. In The Old Testament", *The Biblical World* 41/1 (Jan., 1913), 30-31.

lup edilen çok başlı canavar anlamındadır. Leviathan, kutsal kitapta geçen deniz canavarı Behemoth'un eş anlamlısı olarak da kullanılmaktadır. Şeytan ve İblisler arasındaki ilişki yüzünden Leviathan bazen şeytan ile özdeşleştirilmiştir.¹¹²

Eski Ahit'te yer alan Molek kelimesi¹¹³ de şeytanın bir diğer adıdır. Eski Ahit'in hiç bir yerinde şeytanla ilişkisi bulunmamakla birlikte, özellikle Orta Çağ'da şeytanın ismi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹⁴ Aynı zamanda o, Milton'un *Kayıp Cennet* isimli eserinde Lucifer'in baş memurlarından birinin adıdır.¹¹⁵

Şeytan, Yeni Ahit'te ayrıca, cinlerin prensi,¹¹⁶ bu dünyanın prensi,¹¹⁷ hava güçlerinin prensi,¹¹⁸ bu dünyanın tanrısı,¹¹⁹ kutsal melek,¹²⁰ bütün dünyanın aldaticısı,¹²¹ yalanların babası ve yalancı,¹²² baştan çıkaran kimse,¹²³ şeytan,¹²⁴ düşman,¹²⁵ kötü biri,¹²⁶ İblis,¹²⁷ cennet bahçesinde

¹¹² Dorothy Oliver Evelyn – James R. Lewis, *Angels A to Z*, 2. Baskı (Detroit: Visible Ink Press, 2008), 222-223.

¹¹³ Bkz: Levililer 20/2-5. Molek, çocuk kurbanlarının kendisiyle gerçekleştirildiği Kenan dininde tanrının adıdır. Bkz. G. C. Heider, "Molech", *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. K. V. D. (Leiden: Brill, 1995), 1090.

¹¹⁴ Jeffrey Burton Russell, *Lucifer: The Devil in The Middle Ages* (N.Y.:Cornell University Press, 1984), 248-249.

¹¹⁵ John Milton, *Paradise Lost*, ed. Stephen Orgel – Jonathan Goldberg (New York: Oxford University Press, 2004), 392-393.

¹¹⁶ Markos 3/22; Matta 9/34; 12/24 (prince of demons, prince of devils).

¹¹⁷ Yuhanna 12/31; 14/30 (prince of this world).

¹¹⁸ Efeslilere Mektup 2/2 (prince of the powers of the air).

¹¹⁹ Pavlstan Korintililere 2. Mektup 4/4 (the god of this world); iddiaya göre Tanrı insanı yaratmadan önce Lucifer'i dünya ve onun çevresindeki gezegenlerle ilişkili olarak otoriter bir pozisyon vermiştir Bu yüzden şeytan Yeni Ahit'te "bu dünyanın tanrısı" olarak isimlendirilmiştir. Richard W. Dehaan – Herbert Vanderlugt, *Satan, Satanism and Witchcraft* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1972), 13.

¹²⁰ Hezekiel 28/14 (Anointed cherub).

¹²¹ Vahiy Kitabı 12/9 (deceiver of the whole world).

¹²² Yuhanna 8/44 (father of lies and liar).

¹²³ Matta 4/3; Selanikililere 1. Mektup 3/5 (tempter).

¹²⁴ 1. Tarihçiler 21/1; Eyüp 1:6/9; Eyüp 1:12; Timoteos'a 1. Mektup 5/14; Petrus'un 1. Mektubu 5/8; Vahiy Kitabı 12/10; Matta 4/1, 5, 8, 11; 9/32-33; 11/18. Bu pasajlarda şeytan, satan, adversary, devil, diabolos, accuser gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Devil kelimesi, kadim İngilizcedeki deofol kavramından geliştirilerek kök ifade devel'den türetilmiştir. Orijini Latince kelime diabolus'tur. Romalılar bu kelimeyi Yunanca diaballein'den almıştır. Bunun manası ise birini kötülemek veya ona iftira etmek demektir.

¹²⁵ Matta 13/25, 28, 39 (enemy).

¹²⁶ Matta 13/19, Efeslilere Mektup 6/16; Yuhanna 2/13-14 (evilone; wickedone).

¹²⁷ Pavlstan Korintililere 2. Mektup 6/15 (belial).

bir yılan,¹²⁸ yaşlı yılan,¹²⁹ büyük kırmızı bir ejderha ve *Vahiy Kitabı*'nın çirkin yaratığı,¹³⁰ güçlü adam,¹³¹ dipsiz kuyunun meleği,¹³² sabahın oğ- lu¹³³ ve çağ¹³⁴ olarak da adlandırılmıştır. Şeytanın bu ürkütücü isimleri, onun Tanrı'ya karşı ne kadar kötü niyetli ve insanlığı yok etmek ve onları Tanrı'dan uzaklaştırmak bağlamında bitmez tükenmez bir kine sahip olduğunu göstermektedir.¹³⁵

Kur'an'da şeytanın isimlerine gelince bunlar, İblis, şeytan, tağut, vesvas ve hannas olmak üzere beştir. İblis ve şeytan ile ilgili açıklamalar yukarıda geçtiği için burada diğer isimler üzerinde durulacaktır. *Tağut* kelimesi sekiz âyette geçmektedir.¹³⁶ Sözlükte isyankâr, haddi aşmış, azgın ve sapık demektir.¹³⁷ İstilahta ise Allah dışında tapınılan puta, putlar adına konuşan ve onların meşruiyetlerini sağlamaya çalışan kimselere ve şeytana verilen isimdir.¹³⁸ Her ne kadar tağut doğrudan şeytan anlamına gelmesede, bu kavrama yüklenen anlamlar ve şeytanın sahip olduğu özellikler dikkate alındığında bu kötü vasıflarla nitelenecek varlıkların başında şeytanın geleceği muhakkaktır. Zira o Kur'an'da, Tanrı'ya isyanında ısrarcı tavrını kıyamete dek sürdüren, Allah'ı anmaktan ve O'na ubudiyetten alıkoymaya çalışan, kendisine ubudiyete çağırın ve insanın apaçık düşmanı olan bir varlık olarak resmedilmektedir. Tağut olarak nitelenebilecek diğer unsurlar bireyin kendi nefsi, ailesi, akrabası, arkadaşları, siyasi veya dinî lider, düşünce, sistem, ideoloji gibi Allah'ın kulları için belirlemiş olduğu sınırların dışına çıkan veya çık-

¹²⁸ Pavlustan Korintililere 2. Mektup 11/3; Yaratılış Kitabı 3/1-4; 13-14; Vahiy Kitabı 12/9; 14-15; 20/2 (serpent)

¹²⁹ Vahiy Kitabı 12/9 (old serpent).

¹³⁰ Vahiy Kitabı 12/9; 16/13; 20/2 (dragon, great dragon).

¹³¹ Matta 12/29; Markos 3/27 (Strongman).

¹³² Vahiy Kitabı 9/11 (Angel of The Bottomless Pit).

¹³³ Yeşeya 14/12 (son of the morning)

¹³⁴ Matta 24/3; Pavlus'tan Efeslilere Mektup 6/12 (age/aion).

¹³⁵ Chung, *The Development of the Concept of Satan*, 3.

¹³⁶ el-Bakara 2/256, 257; en-Nisâ' 4/51, 60, 76; el-Mâide 5/60; en-Nahl 16/36; ez-Zümer 39/17.

¹³⁷ İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihah tâcu'l-luğa ve sıhhatu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1979), 4: 2413; Cemâlüddin Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Mektebetü sâdir, 1968), 15:9.

¹³⁸ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 4: 19-20.

maya sebep olan ve davet eden her şey olabilmektedir.¹³⁹ Bu açıklamalar ortaya koymaktadır ki tağut, şeytan gibi bir şahsı ima etmesinin yanında genel manada Allah'a karşıtlığı da sembolize eden bir kavramdır.

Vesvas ve *hannas* ise bir âyette¹⁴⁰ geçmektedir. Birincisi vesvese vermek, ikincisi ise sinmek, gizlice hareket ederek geride kalmak demektir. Sa'îd b. Cübeyr bu iki kavramı, "insan Rabbini hatırladığı zaman şeytan geri çekilir ve siner (*hannas*); ama Rabbini unuttuğunda ise ona vesvese verir (*vesvas*)" sözleriyle açıklamıştır.¹⁴¹ Dolayısıyla insan, Allah'ı zikrettiğinde gizlendiği ve O'nu anmayı unuttuğunda ise dönüp ona vesvese verdiği için şeytana *vesvas* ve *hannas* denilmiştir.¹⁴²

Şeytanın Görünümü

Şeytanın görünümüne gelince şeytan, tarih boyunca farklı şekillerde tasvir edilmekle birlikte en meşhur betimlemesi boynuzlu, çift toynaklı, sivri kuyruklu ve yarasa kanatlı olması şeklindedir.¹⁴³ Boynuz tasviriyle muhtemelen insanlığın bitmez tükenmez arzu ve tutkularını sembolize etmesinin yanısıra bu tasvirin cinsel bir çağrışım yaptığı da düşünülmüştür. Kanatları ise gücü işaret etmektedir. Dirgeni kısmen Poseidon'un eski mızrağından kaynaklanmaktadır.¹⁴⁴ Şeytanın hayvan veya insan şekline girebildiğine inanılmaktadır. Kara kedi, şeytana ibadet ritüelinde büyücüler tarafından kullanılan siyah keçi burada örnek verilebilir.¹⁴⁵

Şeytan hakkındaki bu imajın realiteyle alakası olmadığı gibi Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'ın söylemlerine de aykırıdır. Kitab-ı Mukaddes'in şeytanı bir melek, Kur'an'ınki ise cindir. Dahası Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'da şeytanın fiziksel özelliklerine dair herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Sadece İslamî gelenekte Hz. Muhammed'den

¹³⁹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1: 175; Seyyid Kutub, *Fizilâli'l-Kur'ân (Kur'an'ın Gölgesinde)*, çev. M. Emin Saraç vd. (İstanbul: Hikmet Yay., 1970), 2: 44-45.

¹⁴⁰ en-Nâs 114/4.

¹⁴¹ Râzî, *Tefsîr-i kebir*, 23: 599.

¹⁴² Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr (Tefsirlerin Özü)*, 7: 488.

¹⁴³ Carlyle B. Haynes, *Satan, His Origin, Work and Destiny* (Nashville: Southern Publishing Association, 1920), 7.

¹⁴⁴ Michael D. Langone - Linda O. Blood, *Satanism and Occult-Related Violence: What You Should Know* (Weston-Massachusetts: American Family Foundation, 1990), 20.

¹⁴⁵ Ottens - Myer, *Coping with Satanism*, 15-16.

şeytan hakkında gelen bazı rivâyetlerde şeytanın boynuzlu olduğu belirtilmiştir.¹⁴⁶ Kimi İslam âlimleri bu hadislerin zahirî manasını kabul ederek şeytanın başının iki tarafında boynuzları bulunduğunu belirtmişlerdir.¹⁴⁷ Diğer bazı âlimler ise hadislerde yer alan “şeytanın boynuzu” lafzının mecazi olduğu ve şeytanın taraftarlarını kastetmek için kullanıldığı görüşündedir.¹⁴⁸

Şeytanın Cennetten Kovuluşu

Şeytanın cennetten kovuluşuna dair Kitab-ı Mukaddes pasajları ve Kur'an âyetlerini tahlil etmeden önce Hz. Âdem ile Havva'nın içerisinde yaşadığı ve şeytanın da onları kandırmak için girdiği cennet ile ne kastedildiği, bu cennetin yeryüzünde mi, yoksa gökyüzünde mi olduğu hususlarını ortaya koymanın konuyu daha anlaşılır kılacağı düşünülmektedir.

Kelime olarak *cennet*, örtmek, gizlemek, bağ, bahçe gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴⁹ İstilahta ise, dalları birbirine girmiş, sık ve gölgeli ağaçlardan ve sulardan meydana gelmiş bahçe demektir.¹⁵⁰ Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de cennet ile ilgili ana tema, cennetin iskân yeri ve Tanrı'ya itaatın neticesi olarak arzu edilen her şeyin içerisinde bulunduğu bir mükâfat mekânı oluşudur.

Eski Ahit'te cennetin (Aden) söz konusu edildiği yer, yaratılış hikâyesinin bulunduğu Tekvin bölümüdür. Bununla birlikte yaklaşık olarak M.Ö. IX-VIII. yüzyıla dayalı Yahvist metin ile M.Ö. VI ve V. yüzyıllara ait olan Rabbinik metnin sunduğu yaratılış ve cennetten düşüş hikâyesi birbirinden farklı anlatımlara sahiptir. Yahvist yaratılış

¹⁴⁶ Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman Heysemî, *Buğyetü'r-râid fi tahkiki mecma'iz-zevâid ve menbai'l-fevâid*, thk. Abdullah Muhammed Derviş (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1994), 2: 255-256.

¹⁴⁷ Ebû Zekeriyya Yahya b. Şerfe b. Mürî, *Sahih-i Müslim bi şerhi'n-Nevevi: el-Minhâc fi şerhi Müslim b. Haccâc*. 2. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabi, 1972), 6: 112; Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî Hattâbî, *Meâlimü's-sümen: el-Münzirî'nin Muhtasarı* ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Tehzib'i* ile Birlikte (Beyrut: yy., ts.), 1: 241.

¹⁴⁸ Ali Osman Ateş, *Kur'an ve Hadislere Göre Şeytan* (İstanbul: Beyan Yay., 1995), 174-175.

¹⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 13: 100; Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî Tehânevî, *Mevsu'atu keşşâfu ıstilahâtî'l-fünûn ve'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1: 58.

¹⁵⁰ Tehânevî, *Mevsu'atu Keşşâf*, 1: 58; Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 2: 167.

hikâyesinde, mekân olarak sunulan cennet bahçesi ve yeryüzü, Tanrı, insan ve yılandan müteşekkil varlık türleri ile erkek ve kadından oluşan insanoğlu arasındaki ayrım, bir nevi zıtlık ve düşmanlık şeklinde ortaya konulmaktadır. Rabbinik metinde cennetten düşüş hiç bir şekilde söz konusu edilmezken, Yahvist pasajdaki hikâye cennetten düşüş merkezlidir.¹⁵¹ Cennet ise yeryüzünde bulunan seçkin bir yerdir ve düşüşten maksat da yeryüzündeki bu mümtaz yerden daha aşağı seviyede olan başka bir bölgeye gönderilmedir. Bununla birlikte bazı Yahudi âlimler metindeki ifadelerden hareketle biri öteki dünyaya diğeri de içinde yaşadığımız dünyaya ait olmak üzere iki Aden olduğunu belirtmişlerdir. Birincisi henüz hiçbir gözün görmediği, içinde sadece iyilerin yaşayacağı yer olup, ikincisi ise Âdem ve Havva'nın yaşadığı dünyevi cennettir. Fakat Yahudilikteki genel kanı öteki dünya düzeninin de bu dünyada kurulacağı ve dolayısıyla Aden ile Aden'deki bahçe anlam olarak birbirinden farklı olmakla birlikte her ikisinin de bu dünyanın sınırları dâhilinde bulunduğu şeklindedir.¹⁵²

İslam geleneği içerisinde konu hakkındaki düşüncelere gelince, Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) ve Ebû Müslim İsfehânî (ö. 322/934) gibi âlimler, söz konusu cennetin yeryüzünde olduğunu, Hz. Âdem, eşi Havva ve şeytanın cennetten indirilmesinden maksadın da bir bölgeden diğerine geçmek anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Bu bakış açısına göre âyette geçen cennetin, mükâfat yeri olan ebedilik cenneti¹⁵³ değil, dünyada bir mekân olduğudur. Âlimlerin çoğunluğu ise Belhî ve İsfehânî'nin aksine âyetlerdeki cennetin sevap yurdu olan ebedî cennet olduğunda ittifak etmişlerdir. Onlar bu görüşlerini cennet kelimesinin başında bulunan lam-ı tarifen¹⁵⁴ yola çıkarak temellendirmişlerdir. Kelimenin tüm cennetleri ifade edecek şekilde “cennet” değil de “el-cennet” olarak gelmesi daha önceden zikredilmiş olan belli bir cennet olarak anlaşılmasını gerektirmektedir. Müslümanların bildiği cennet ise ahiretteki sevap yurdu olan cennettir. Dolayısıyla âyetteki cennetten maksat, dünyadaki herhan-

¹⁵¹ Salime Leyla Gürkan, “Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 8.

¹⁵² Gürkan, “Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı”, 23-24.

¹⁵³ Mükâfatın ebedî cennetin bulunduğu ahiret hayatında gerçekleşeceğini belirten âyetler için bkz. Âl-i İmrân 3/185; Yâsîn 36/54-58; ez-Zuhruf 43/68-73.

¹⁵⁴ Kelimenin başına gelen ve belirlilik işareti olan el- takısı.

gi bir yer değil, ahiretteki cennettir.¹⁵⁵ Kimileri de tartışma konusu olan cennetin Belhî ve İsfehânî'nin söylediği gibi dünyada ve cumhurun iddia ettiği üzere ahirette olmadığını, Hz. Âdem ve Havva'ya özel olmak üzere var kılınan ve yeri belli olmayan bir mekân olduğunu belirtmişlerdir.¹⁵⁶ Cübbâi ise "...oradan ininiz"¹⁵⁷ ifadesi bağlamında tartışmaya katılmıştır. Ona göre âyetlerde bahsedilen cennetten maksat yedinci semadaki cennettir ve iki iniş gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi yedinci semadan birinci semaya, ikincisi de gökyüzünden yeryüzünerdir. Bir başka görüşe göre ise konu ile ilgili nakli delillerin delalet yönleri kesin bir yargıya ulaşmayı engelleyecek tarzda kapalıdır. Bu hususta yapılan tüm yorumlar imkân dâhilindedir. Bu yüzden de cennetin yeri hakkında tartışılmaması gerekmektedir.¹⁵⁸ Sonuç itibarıyla söz konusu cennetin mekânı konusunu tartışmaktan ziyade Hz. Âdem'in yaratılış amacı ile şeytanın bu bağlamdaki konumuna vurgu yapmak daha doğru olacaktır.

Şeytanın cennetten kovuluşuna gelince, Eski Ahit'te bu konu hakkında doğrudan bir açıklama yer almamaktadır. Bununla birlikte üstü kapalı bir şekilde bunun arka planına dair Ezekeil'de birtakım pasajlar vardır. Bu pasajlarda şeytanın cennetten kovuluşu zahirde insan olmakla birlikte bâtinî olarak şeytanı temsil eden Tyre kralı bağlamında anlatılmaktadır. Şeytan, Tyre'nin seçkin yöneticisidir ve Tanrı'nın bahçesi cennette bulunan, kutsanmış meleklerle korunan bilge ve mükemmel bir kral olarak adlandırılmaktadır. Aynı zamanda mağrurdur ve kibri yüzünden cennetten kovulmuştur.¹⁵⁹ Her ne kadar Ezekeil'deki pasajlar şeytanın cennetten kovuluş hikâyesine çağrışım yapsa da söz konusu olayın şeytanla alakalı olmadığını belirten görüşler de vardır. Nitekim Caldwell'e göre aynı pasajın sibakına bakıldığında Tyre kralı son derece kibirli olmakla suç-

¹⁵⁵ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 2: 390; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervâh ilâbilâdi'l-efrâh* (Kahire: Mektebetü'n-nehdati'l-Mısriyye, 1971), 24-25; Ebu'l-Fidâ İmâmuddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicri'l-t-tibâ'a ve'n-neşr, 1997), 1: 75; Bahattin Dartma, "Hz. Âdem'in Dışlandığı Cennetin Dünyası Meselesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2009), 17.

¹⁵⁶ Bkz. Ömer Kara, "Kur'an'da Âdem Cenneti", *EKEV Akademi Dergisi* 1: 3(Kasım 1998), 87-90.

¹⁵⁷ el-Bakara 2/38.

¹⁵⁸ Râzî, *Tefsîr-i kebîr*, 2: 390-391.

¹⁵⁹ Dehaan – Vander Lugt, *Satan, Satanism*, 11.

lanmıştır. Pasaj 13'te yer alan, “Sen Tanrı'nın bahçesi cennetteydin...” ifadesi Ezekeil 27/1-24 ile birlikte düşünüldüğünde cennetin Tyre'in ticaret mekânlarından biri olduğu görülecektir. Dolayısıyla pasajların şeytanın cennetten kovulmasıyla herhangi bir alakası yoktur.¹⁶⁰ Bazı yorumcular şeytanın cennetten kovuluşu hakkında Yeşeya 14/12-15'i referans olarak almaktadır. Burada şeytan metaforik olarak Babil kralıyla temsil edilmiştir. Hezekiel 28'de olduğu gibi şeytan, Babil'in günahkâr insan kralının arkasında gerçek bir kral olarak resmedilmiştir. Bu pasajlarda Babil kralı sonsuz kibri yüzünden¹⁶¹ sadece yüce kraliyet konumundan yere çakılmakla kalmamış, aynı zamanda ilahî konumdan yer altının aşağısının en aşağısına düşmüştür. Şeytanın bu şekilde kovuluşunun tasviri Yeni Ahit Timoteos'a 1. Mektup 3/6 ile de uyumludur.¹⁶² Durum her ne olursa olsun, katil, yalancı ve yoldan çıkarıcı bir hilekâr olan şeytan, aynı zamanda son derece kibirli, kıskanç ve düşman biridir ve bu özellikleri onun cennetten kovulmasına neden olmuştur.

Yeni Ahit'in Vahiy Kitabı'nda şeytanın cennetten kovuluşu ve yeryüzüne gönderilişi iyilik ve kötülük güçleri arasındaki savaş bağlamında ele alınmıştır: “Gökte savaş oldu. Mikail ile melekleri ejderha ile savaştılar. Ejderha kendi melekleriyle birlikte karşı koydu, ama gücü yetmedi. Bu yüzden gökteki yerlerini yitirdiler. İblis ya da şeytan adı verilen büyük ejderha, bütün dünyayı saptıran o eski yılan, melekleriyle birlikte yeryüzüne atıldı”.¹⁶³ Ortaçağ mitolojisine göre Lucifer göklerin yöneticisiydi ve Tanrı'nın tahtına yakın bir yerde bulunuyordu. Tanrı tahtını bırakır bırakmaz kibrinden şişen Lucifer göğün tahtına oturdu. Öfkeli başmelek Mikail ona karşı ordu kurdu ve sonunda Lucifer'i gökyüzünden/cennetten karanlığa gönderdi. Gökyüzünde başmeleğin adı Lucifer'di, isyanı yüzünden cennetten kovuldu ve yeryüzünde şeytan (*devil*) oldu. Onun isyanına katılan melekler de cennetten kovuldu ve Lucifer'in efendisi olduğu şeytanlar oldular.¹⁶⁴

Kur'an, şeytanın cennetten kovuluşunu daha berrak bir şekilde or-

¹⁶⁰ Caldwell, “The Doctrine of Satan: III”, 167-168.

¹⁶¹ Yeşeya 14/14.

¹⁶² Caldwell, “The Doctrine of Satan: III”, 167-168.

¹⁶³ Vahiy Kitabı 12/9-10.

¹⁶⁴ Maximilian Rudwin, *The Devil in Legend and Literature* (Chicago: Open Court Publishing Company, 1931),74.

taya koymaktadır Özellikle el-Bakara, el-A'râf ve Tâhâ surelerinde yer alan âyetler¹⁶⁵ şeytanın cennetten kovuluş hadisesini ayrıntılı bir şekilde anlatmaktadır. Buna göre Allah, İblis'e, meleklerle birlikte Hz. Âdem'e secde etmesini emretmiş, fakat o, kendisinin ondan üstün olduğu iddiasıyla bu emri reddetmiştir. Kendisinin ateşten, Hz. Âdem'in ise topraktan yaratıldığını ve ateşin topraktan daha üstün olduğunu, bu emre itaat etmemesinin gerekçesi olarak göstermiştir.¹⁶⁶ Sonuç itibarıyla üstünlüğü, kendi belirlediği ölçüler doğrultusunda takdim etmesi, İblis'in cennetten kovuluşunun temel nedeni olmuştur. Zira burada Hz. Âdem'in değerini ortaya koyan şey, esasında hangi maddeden yaratıldığı değil aksine Allah'ın ona isimleri öğretmesinde ifade edilen yeteneği aktif kılmasıdır. İblis, Hz. Âdem'le ortak niteliği olan özgür iradeyi Allah'a karşı gelmekte kullanmış, bu hususta geri adım atmadığı gibi kesin bir şekilde isyankâr ve başkaldıran tutum sergilemiştir.¹⁶⁷ Ayrıca belirtmek gerekir ki İblis, Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmekle birlikte O'nun emrini reddetme yetkisini kendisinde göreyerek secde emrini geri çevirmiş ve büyüklük taslamıştır.¹⁶⁸ Dolayısıyla İblis'in bu duruşu, körü körüne, cahilce değil, bilinçli bir karşı çıkıştır.

Kanaatimize göre İblis'in kovuluşu hakkında iki durum söz konusudur. Birincisi ebedîlik yurdu olan cennetten kovuluşu, ikincisi de yeryüzüne gönderilişidir. el-A'râf 7/13.âyetinde yer alan çıkmak (*h-r-c*) ve inmek (*h-b-t*) kelimelerinin bu söylemimizi desteklediği düşünülmektedir. İblis'in cennetten kovuluşunun temel nedenleri, gücü yettiği ve herhangi bir mazereti bulunmadığı hâlde Hz. Âdem'e secde etmeme hususunda birtakım bahaneler ileri sürerek direnmesi, emre karşı gelmesinde haklı olduğunu gösterme çabası ve büyüklük taslamasıdır. Bu konudaki ısrarcı tavrı aynı zamanda onun küfre düşmesine de neden olmuştur. Bundan sonra İblis artık şeytan olarak isimlendirilecektir. Yeryüzüne gönderiliş nedeni ise direnme ve büyüklük taslama hususundaki duruşunu değiştirmemesinin yanı sıra Hz. Âdem ve Havva'yı

¹⁶⁵ el-Bakara 2/30-36; el-A'râf 7/11-25; Tâhâ 20/115-123.

¹⁶⁶ Bkz. el-A'râf 7/11-12; el-Bakara 2/34; Âl-i İmrân 3/36; el-Hicr 15/17; en-Nahl 16/98; et-Tekvîr 81/25.

¹⁶⁷ Kutub, *Fi Zilâl*, 4: 447-448.

¹⁶⁸ el-A'râf 7/13; Sâd 38/74.

Allah'ın emrine karşı ayartmasıdır. Şeytan, Allah katından böyle bir cezaya maruz kalışının nedeni olarak emre itaatsizliğini değil, Hz. Âdem'i asli sebep olarak kabul etmiştir. Olaylara karşı sergilediği bu tavır, başta Hz. Âdem ve eşine, daha sonra da tüm insanlığa kıyamete kadar düşman olmasına yol açmıştır. Dahası o bu hususta yemin etmiştir.

Şeytanın Doğası ve İnsan Üzerindeki Etkisi

Eski Ahit açısından şeytan, görünüş ve bilgi bakımından üstün olduğundan hem dış hem de iç görünüş bakımından mükemmeldir.¹⁶⁹ Şeytan insan seviyesinin çok üzerinde bulunan enerji, akıl ve zekâsı bulunan,¹⁷⁰ duyguları olan¹⁷¹ ve irade sahibi bir varlıktır.¹⁷² Cennetten kovulunca kadar yaratılış bakımından günahsızdır.¹⁷³ Ezekeil 28'de şeytana verilen pek çok ayrıcalık vardır. Şeytanın cennete girmesine izin verilmiştir.¹⁷⁴ Şeytana Tanrı'nın katında bulunma imkânı bahşedilmiştir.¹⁷⁵ Şeytana atfedilen bu nitelikler, onun dünyevi arzuların somutlaşmış hâli olduğu ve insanları, insanlarla birlikte olmak (çiftleşmek) için güzel bir kadın veya yakışıklı bir erkek şekline girdiği düşüncesine götürmüştür. Bu inancı takiben bazı Yahudi ve Hıristiyan unsurlar, şeytanın insanları günah işlemeye ayartmak için çekici bir insan şekline girdiği kanısına varmıştır.¹⁷⁶ Bu bağlamda kadın şeytan olarak kabul edilen Lilith figürü önemlidir. Yahudilikte Hz. Âdem'in ilk eşi olarak telakki edilen, Yahudi kültürünün gece tanrıçası olan Lilith'in, genellikle çocukları yok etme temayülünde olan bir Mezopotamya şeytanı olduğuna inanılmaktadır. Daha sonra erkeklerle rüyalarında birlikte olan bir kadın şeytan rolüne bürünmüştür. O, Talmud'da Hz. Âdem'e itaat etmeyi kabul etmeyen ilk eşidir. Hz. Âdem onu reddetmiştir ve daha sonra Tanrı daha itaatkâr olan Havva'yı yaratmıştır.¹⁷⁷ O, Tanrı'nın göksel mahkemesinde özel bir melektir. Ko-

¹⁶⁹ Hezekiel 28/12, 13.

¹⁷⁰ Korintililere 2. Mektup 11/3.

¹⁷¹ Vahiy Kitabı 12/17.

¹⁷² Timoteos'a 2. Mektup 2/26.

¹⁷³ Hezekiel 28/15.

¹⁷⁴ Hezekiel 28/12-19.

¹⁷⁵ Timoteos'a 2. Mektup 2/15.

¹⁷⁶ Ottens - Myer, *Coping with Satanism*, 16.

¹⁷⁷ Pagels, *The Origin of Satan*, 102.

nu ile ilgili pasajda¹⁷⁸ şeytan “Tanrı’nın oğullarından biri” olarak tanımlanmaktadır. Şeytan, insanlığın kötü yanını dışa vurma göreviyle görevlendirilen bir savcı gibidir.¹⁷⁹ Şeytan teriminin savcı anlamına gelen birine gönderme yapması Mezmurlar 119/6 tarafından da desteklenmektedir. Benzer şeytan tasavvuru 1. Tarihîliler’de vardır. Bununla birlikte 1. Tarihîliler 21/1’de çizilen şeytan motifi Eyüp Kitabı’ndakine göre daha saldırgan ve negatiftir. Şeytan, insanların Tanrı’ya olan sadakatini kontrol etmek üzere yeryüzünde Tanrı’nın gözleri olarak hareket eden, sorgulayıcı, ceza ve mükâfat için imtihan edici, yanlış bir şey gördüğünde de durumu hemen Tanrı’ya bildiren bir tür gözlemcidir.¹⁸⁰

Bütün bu üstün vasıflarına rağmen şeytanın Eyüp Peygamber’i Tanrı’nın gözünden düşürme hırsı ve ısrarcı duruşu, Tanrı’ya karşı isyankâr olan ve itaatsizlik eden muhalif bir doğaya sahip olmasını netice verecektir.¹⁸¹ Öyle ki o, Eyüp’ün Tanrı’ya olan sadakatinin ve inancının arka planında mülkü, zenginliği ve sağlığının bulunduğunu ispat etmek için yaratıcıya meydan okumuş, aldığı izinle birlikte Eyüp Peygamber’in inancındaki samimiyet ve sadakatini imtihan etme görevini üstlenmiştir.¹⁸² Şeytan burada işlevsel olarak Tanrı’dan bağımsız hareket etmekle birlikte ilahî irade altında bulunan, ilahî izin olmaksızın güçsüz olan, Tanrı’nın onurunu kıskanan bir varlıktır.¹⁸³ İnsanın imtihanı sürecinde onu yoldan çıkarmak için hangi tekliflerde bulunacağını bilen, muhalif ve düşman bir karaktere sahip, işi bittiğinde hemen ortadan kaybolan ve günahın harici doğası olan biridir. Onun bu duruşu Tanrı’nın öfkesine yol açacaktır.¹⁸⁴ Nitekim Eyüp Kitabı’nın daha sonraki pasajlarında¹⁸⁵ ve Zekeriya Kitabı’nda şeytan, Tanrı’nın emri altındaki biri olmaktan çıkmaya, ilahî meclisin dışında O’ndan bağımsız olarak hareket eden asi, mu-

¹⁷⁸ Bkz. Eyüp 1/6-7.

¹⁷⁹ Bkz. Eyüp 1/8-12.

¹⁸⁰ Eyüp 1/7; 2/7-8; Zekeriya 3/1-7; N. H. Tur-Sinai, *The Book of Job: A New Commentary*, düzeltilmiş baskı (Jerusalem: Kiryath Sepher, 1967), 41; John E. Hartley, *The Book of Job* (Mich: Eerdmans, 1988), 73.

¹⁸¹ Pavlus’tan Korintlilere 2. Mektup 11/15-16; Fanthorpe, *Satanism and Demonology*, 128.

¹⁸² Habel, *The Book of Job*, 18.

¹⁸³ Caldwell, “The Doctrine of Satan: I”, 32.

¹⁸⁴ Neil Forsyth, *The Old Enemy: Satan and The Combat Myth* (N.J.:Princeton University Press, 1987), 118.

¹⁸⁵ Eyüp 1/8.

halif ve düşman bir karakter olarak görünmeye başlayacaktır.¹⁸⁶ Tüm bu açıklamalar ortaya koymaktadır ki Eski Ahit'te şeytan yaratılış bakımından insanları imtihan etme aracı olarak yaratılmıştır ve vazifesi bir savcı gibi insanlığa düşman ve suçlayıcı olmaktadır.

Yeni Ahit'te şeytan, melekler arasında yer almak bakımından Eski Ahit'le aynı çizgide olmasına rağmen doğası hususunda ise farklı bir anlatım söz konusudur. Şeytanın yapısı ve doğası hakkındaki bilgi Eski Ahit ve apokrif literatüre nazaran daha sade ve açıktır. Şeytanın daha hükmedici bir duruşa sahip olduğunu ve yanındakilerle birlikte İsa'nın otoritesine meydan okuyan ve onun baş düşmanı olan bir varlık tarzında betimlendiğini söylemek mümkündür. Eski Ahit'te şeytanın sorun çıkarıcı, engelleyici ve düşman biri oluşu Yeni Ahit'e de taşınmakla kalmamış, o kendine daha fazla güvenen, daha güçlü ve daha hain olmaya başlamıştır. Eski Ahit'te kendisine çizilen misyondan farklı olarak Yeni Ahit'te şeytan, Tanrı'ya karşı kozmik bir muhalif ve kışkırtıcı olarak görünmektedir.¹⁸⁷

Şeytan, başlangıçta Tanrı'ya karşı asi olmadığı gibi insanları yoldan çıkarıcı biri de değildir. O, Tanrı'nın bir meleğidir ve iyi bir şeytan olarak Balaam'ın kötü maksatlarını engellemek için muhaliftir.¹⁸⁸ Şeytana sadece dört atıf vardır¹⁸⁹ ve İsa'nın vaftiz edilmesinden hemen sonra sahneye çıkmaktadır.¹⁹⁰ Yeni Ahit'te başlangıçtan itibaren kötü olarak takdim edilen varlık şeytan değil, Tanrı'nın ulûhiyeti noktasında Havva'nın şüphe duymasını sağlayan yılandır.¹⁹¹ Vaftizden sonra İsa'nın imtihan yeri olan çöle sevk edilmesinin ardından şeytanın baştan çıkarıcı ve engelleme girişimleri başlayacaktır. Şeytan hikâyede bağımsız bir aktör olarak hareket etmektedir ve buradaki asıl maksadı, Tanrı'nın kurtuluş planına engel olmaktır.¹⁹² İsa'nın şeytanın hilelerine aldanmaması ve onu vazife-

¹⁸⁶ Rivkah Scharf Klüger, *Satan in The Old Testament* (Evanston: Northwestern University Press, 1967), 155.

¹⁸⁷ Russel, *The Devil*, 18; Wray - Mobley, *The Birth of Satan Tracing*, 96.

¹⁸⁸ Caldwell, "The Doctrine of Satan: III", 168-169.

¹⁸⁹ Myra B. Nagel, *Deliver Us from Evil: What the Bible Says About Satan* (Cleveland: United Church Press, 1999), 31.

¹⁹⁰ Bkz. Markos 1/12-13.

¹⁹¹ Fanthorpe, *Satanism and Demonology*, 117-119.

¹⁹² Jennifer Ann Glancy, *Satan in the Synoptic Gospels* (Doktora tezi, Columbia University, 1990), 40-41; bkz. Matta 4/3; Luka 4/3, 5-6; Mezmurlar 91/11-12.

sinin önündeki engel olarak görüp desiselerine karşı durması,¹⁹³ kötülüğe karşı gelme ve peygamberlik görevini yerine getirmedeki gücünün yanı sıra şeytanın tüm uğraşlarının boşa gittiğini göstermektedir.¹⁹⁴

Yeni Ahit'te şeytan, âdil ve dindar kimselerin düşmanıdır.¹⁹⁵ Şeytanın bu doğasının en güzel örneğini üç İncil'de de ortak olan ekin hikâyesi¹⁹⁶ sunmaktadır. O, mücadelecı değildir ve fırsatçıdır.¹⁹⁷ Bu onun *Luka*'da da dikkat çekildiği gibi son derece sinsı ve aldatıcı yönünü ortaya koymaktadır.¹⁹⁸ Şeytan yalancıdır ve insanlık tarihinin başlangıcında katildir. Çünkü o insan ırkına ölümü getirmiştir.¹⁹⁹ Vahiy Kitabı'nda şeytan dünyada var olan bütün kötülüklerin çirkin bir sembolü olarak takdim edilmiştir. O, iyi olan her şeye karşı ürkütücü biri ve kötülüğün efendisidir.²⁰⁰ Şeytanın Tanrı ile ilişkisi insaninkine benzerdir. Bağımsızlığı izafidir. Tanrı'ya karşı gelirse sonu bellidir. Gücü insanüstüdür, fakat sınırlıdır. Şeytan bu dünyada son derece aktiftir ve insanların hayatında bir yer edinmeye çalışmaktadır.²⁰¹ O güçlüdür, fakat İsa daha güçlüdür²⁰² ve şeytanın kötülüklerini bozabilir.²⁰³ İsa şeytanın işlerini yok etmek için gelmiştir.²⁰⁴ Şeytan uzun süre önce cennetten kovulmuştur²⁰⁵ ve insanlar onun gücünden kurtulmuştur.²⁰⁶ Mağlup olmasına rağmen şeytan insanları Tanrı'dan uzaklaştırmak için çılgınca fırsat kollamaktadır. Şeytan, Pavlus'tan *Romalılara Mektup*'ta²⁰⁷ da ifade edildiği üzere, Hıristiyan toplumu parçalamak ve yok etmek

¹⁹³ Bkz. Yuhanna 6/15, 32; 7/6-9.

¹⁹⁴ John McKenzie, "The Gospel According to Matthew", *The Jerome Biblical Commentary*, ed. Raymond Brown E - Joseph Fitzmyer (N.J.: Prentice-Hall, 1968), 69. Şeytanın engelleyici oluşu hakkında ayrıca bkz. Matta 16/23; Markos 8/33.

¹⁹⁵ Petrus'un 1. Mektubu 5/8; Pavlus'tan Efeslilere Mektup 6/16; Luka 22/31; Vahiy Kitabı 12/12. Nagel, *Deliver Us from Evil*, s. 78.

¹⁹⁶ Matta 13/1-9; Markos 4/1-9; Luka 8/4-8.

¹⁹⁷ Luka 4/13; 22/1-3.

¹⁹⁸ Pagels, *The Origin of Satan*, 90.

¹⁹⁹ Yuhanna 8/44; Yuhanna'nın 1. Mektubu 3/8; Caldwell, "The Doctrine of Satan: III", 169.

²⁰⁰ Wray - Mobley, *The Birth of Satan Tracing*, 137, 148.

²⁰¹ Efesliler 4/27.

²⁰² Matta 12/29.

²⁰³ Markos 3/27.

²⁰⁴ Yuhanna'nın 1. Mektubu 3/8; İbranilere Mektup 2/14 ve 15.

²⁰⁵ Luka 10/18.

²⁰⁶ Koleslilere Mektup 1/13.

²⁰⁷ Romalılara Mektup 16/20.

isteyen bir semboldür.²⁰⁸ Bu hareketinin arkasında yatan asıl neden, ilk insanı yaratarak kendisinin kötü olmasına neden olan Tanrı'dan intikam almaktır.²⁰⁹ Sonuç olarak Yeni Ahit açısından şeytan ve yardımcıları dünyanın her tarafına kötülüklerini yaymak için fırsat kollayan, Tanrı ve insanlığın en büyük düşmanıdır. İsa'nın temel görevi bunlara karşı mücadele vermektir. Dolayısıyla Yeni Ahit'te betimlenen şeytan Eski Ahit'tekinden farklı bir boyuta taşınarak anlam yelpazesi genişletilmiştir.

Şeytanın doğası ile ilgili olarak Kur'an'daki ana tema, onun isyankâr ve kibirli tavrı, insanlığın düşmanı oluşu,²¹⁰ kötülüğü sembolize etmesi,²¹¹ ihaneti ve nifaki,²¹² vesvese vermesi²¹³ ve sinsiliği,²¹⁴ aldatıcılığı,²¹⁵ yalancılığı,²¹⁶ nankörlüğü,²¹⁷ sahtekârlığı²¹⁸ ile küfre düşüşü²¹⁹ şeklinde özetlenebilir. Onun asi duruşu, Allah'a itaati kesin bir dille reddetmesinde görülmektedir.²²⁰ Şeytanın kibrinin en bariz örneğini kendisini insan ile kıyaslaması ve ısrarlı bir şekilde ondan üstün olduğunu iddia etmesi teşkil etmektedir.²²¹

İslam düşüncesinde şeytanın karakteri olarak dikkat çekilen diğer bir husus da onun ihanetidir. Nitekim sinsice duruşu ve vesvesesi sayesinde insanı kötü yola, mesela inkâra sevk ettikten sonra yaptığı ilk iş, hem yapılan kötülük hem de bu kötülüğü yapanla kendisinin bir alakasının olmadığını dile getirmektir.²²²

Şeytan sınırlı bir güce sahip olup, irade ve kudretini özgürce kullanabilmektedir. Bununla birlikte yaptığı kötülüklerin yaratıcısı Allah'tır.

²⁰⁸ Joseph A. Fitzmeyer, "The Letter to the Romans", *The Jerome Biblical Commentary*, Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmeyervd. (N.J.: Prentice-Hall, 1968), 330.

²⁰⁹ PHEME PERKINS, *Reading the New Testament: An Introduction*, 2. Baskı (New York: Paulist Press, 1988), 11.

²¹⁰ el-Bakara 2/168; Yûsuf 12/5; Fâtır 35/6.

²¹¹ Fussilet 4/36; ez-Zuhruf 43/62.

²¹² el-Haşr 59/16.

²¹³ el-A'râf 7/20, 201; el-Enfâl 8/11.

²¹⁴ en-Nâs 114/4-5.

²¹⁵ en-Nisâ' 4/120.

²¹⁶ İbrâhîm 14/22.

²¹⁷ el-İsrâ' 17/27.

²¹⁸ el-Furkân 25/29; el-Haşr 59/16.

²¹⁹ el-Bakara 2/34; Sâd 38/74.

²²⁰ Bkz. el-Bakara 2/34; el-İsrâ' 17/61.

²²¹ el-A'râf 7/12.

²²² el-Haşr 59/16.

Nitekim o, kendisine hak ve hakikate ulaşma vasıtası olarak bahşedilen akıl ve iradesini inkâra sapma ve saplanmayı tercih etmekte kullanarak küfür eylemini gerçekleştirmiş, Allah da onun kalbinde küfür karanlığı yaratmıştır.²²³ Allah'ın şeytanın kalbinde küfür eylemini yaratmasından dolayı Allah'ın herhangi bir şekilde kötü veya çirkinlikle vasıflanması söz konusu değildir. Bilakis şeytan, özgür iradesiyle küfrü tercih ettiğinden dolayı küfrün çirkin oluşu onun açısından ve bu yüzden kâfir vasfını kazanmıştır.²²⁴

Şeytan insan ile karşılaştırıldığında insanın sahip olduğu pek çok sınırlılıklardan uzak olup tabiatı bakımından insanüstü bir varlıktır. Şeytanın en büyük düşmanı, ulûhiyetini kabul ve ikrar ettiği Tanrı değil insandır ve bütün hayatını insanın dünya ve ahiretini mahvetmeye adanmıştır. Dolayısıyla, insanın yaratılmasını müteakip karşılaştığı imtihanı kaybeden ve bu tutumunda da ısrarcı duruşu yüzünden kötülüğün objektif ilkesini ya da insanın çağdaşı olan ve onu kötülüğe sevkeden bir varlığı ifade etmektedir.²²⁵

Şeytanın insan üzerindeki etkisine gelince, *Efeslilere Mektup 6/12*'de şeytanın bu dünyadaki temel amacının Hıristiyanları rahatsız etmek ve Tanrı'nın planını bozmak olduğu belirtilmektedir. O, bu amaç doğrultusunda insanları iyilikten engellemeye ve kötülüğü yaymaya çalışarak aktif bir şekilde hareket etmektedir.²²⁶ İnanmayan kimselere yönelik faaliyetlerinden ilkinde şeytan, bu kimselerin İncil'i anlamalarını önlemek için zihinlerini örtmektedir.²²⁷ İkincisinde, İncil işitildiğinde ve anlaşıldığında, şeytan onun etkisini gizlemeye çalışmaktadır.²²⁸ Sonucunda da İncil'in etkisini gizlemek için acıyı²²⁹ ve batıl dinleri²³⁰ kullanmaktadır. İnananlara gelince şeytanın yaptığı ilk şey onları kibre,²³¹

²²³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 63.

²²⁴ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid* Tercümesi, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yay., 2002), 376.

²²⁵ Fazlur-Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2000), 189-190.

²²⁶ Bkz. Selanıklilere 1. Mektup 2/18; Pavlus'tan Korintililere 2. Mektup 11/14.

²²⁷ Pavlus'tan Korintililere 2. Mektup 4/4.

²²⁸ Luka 8/12.

²²⁹ Vahiy Kitabı 2/10.

²³⁰ Vahiy Kitabı 2/13.

²³¹ Pavlus'tan Korintililere 1. Mektup 21/1-8.

maddeciliğe,²³² ahlaksızlığa,²³³ yalana,²³⁴ vazgeçmeye²³⁵ ve affetmemeye²³⁶ ayartmak olmaktadır. Daha sonra inananların yapacakları hizmeti engellemeye,²³⁷ aralarında yanlış öğrenmeyi yaymaya çalışır,²³⁸ öfke, acımasızlık ve uyuşmazlığı destekler.²³⁹ Bununla birlikte şeytan hiç bir şekilde her şeyi bilen, her şeye güç yetiren ve sonsuz bir varlık değildir. Onun sahip olduğu kabiliyetleri Tanrı tarafından sınırlandırılmıştır ve inananlar Tanrı'nın yardımıyla ona karşı koyabilir.²⁴⁰

Kur'an'a gelince şeytan açık bir şekilde âdemoğlunun hayatına müdahil olacağını dile getirmektedir. Taberî (ö. 310/923), söz konusu âyetlerin²⁴¹ nasıl yorumlanacağı ile ilgili olarak farklı düşünceler²⁴² bulunduğunu belirttiikten sonra doğru yorumun “şeytanın insanlara bütün hak ve batıl yönlerden sokularak onları haktan engelleyip batıla daldıracağı” şeklinde olduğunu ifade etmiştir.²⁴³ Dolayısıyla şeytan, her yönden insanoğluna gelerek doğru yolu izlemelerini engellemeye ça-

²³² Yuhanna 2/15; James 5/1-7.

²³³ Pavlus'tan Korintililere 1. Mektup 7/5.

²³⁴ Elçilerin İşleri 5/3.

²³⁵ Petrus'un 1. Mektubu 5/6-10.

²³⁶ Pavlus'tan Korintililere 2. Mektup 2/10, 11.

²³⁷ Pavlus'tan Selanikililere 1. Mektup 2/18; Vahiy Kitabı 2/10.

²³⁸ Yuhanna'nın 1. Mektubu 4/1-4.

²³⁹ Pavlus'tan Efeslilere Mektup 4/26, 27; Pavlus'tan Korintililere 2. Mektup 2/5-11.

²⁴⁰ Eyüp 1/12; Yuhanna'nın 1. Mektubu 4/4; James 4/7.

²⁴¹ el-A'râf 7/16-17.

²⁴² Abdullah b. Abbas ve Katâde'den nakledilen bir görüşe göre bu âyette zikredilen ön'den maksat ahiret, arka'dan maksat dünya, sağ'dan maksat dinî hükümler ve sevaplar, sol'dan maksat ise isyanlar ve kötü amellerdir. Bu yoruma göre şeytan şöyle demektedir: Ben önce insanlara ahiretleri hususunda vesvese vermek için sokulacağım. Öldükten sonra dirilme, hesaba çekilme, cennet ve cehenneme konulma gibi şeylerde onları şüpheye düşüreceğim. Daha sonra dünyalarını heba etmek için yaklaşacağım. Dünyayı onlara sevdiren güzel göstereceğim. Böylece onları dünya ile oyalayacağım. Yine ben insanlara dinleri ve salih amellerini berbat etmek için sokulacağım. Onları, iyilik yapmaktan engellemeye çalışacağım. Ben insanlara, kötü amelleri telkin etmek için sokulacağım. Onları, kötü amellere çağıracağım ve o amelleri süslü göstereceğim. Yine Abdullah b. Abbas, İbrahim en-Nehâî, Hakem ve İbn Cüreye'den nakledilen bir görüşe göre bu âyette zikredilen ön'den maksat dünya, arka'dan maksat ahiret, sağ'dan maksat hakikat ve salih ameller, sol'dan maksat ise batıl ve kötü amellerdir. Şeytan bunların hepsi hakkında insanları saptıracağını söylemektedir. Mücâhid'e göre ise buradaki ön ve sağ ifadelerinden maksat, görünen yönler, arka ve sol'dan kastedilen ise, görünmeyen yönler demektir. Bu izaha göre de şeytan, insanlara görünen ve görünmeyen her yerden sokulacağını söylemiştir. Taberî, *Taberî Tefsiri*, 4: 22-23.

²⁴³ Taberî, *Taberî Tefsiri*, 4: 22-23.

lışacaktır. el-Bakara 2/36; el-A'râf 7/14-15'te²⁴⁴ görüleceği üzere şeytan, kovuluşundan itibaren kıyamete kadar bütün vaktini insanoğlunu aldatmak için harcayacağını ve bu işi nasıl yapacağını belirtmiştir. O, insanın hayatına her yönden müdahil olarak, Allah'ın yolundan ayırıp kendisi gibi kaybedenlerin yoluna dâhil etmeye çalışacaktır. İnsanı günaha sürüklemeye kullandığı en önemli silah ise vesvesesi²⁴⁵ ve sinsiliğidir.²⁴⁶ Benzer yöntemlerle²⁴⁷ şeytan, sürekli insanların kalpleri ve zihinlerine bir şeyler fısıldayarak kötü düşüncelerini, konuşmalarını ve zararlı işler yapmalarını sağlamaya uğraşmaktadır. Buradan hareketle, kötülüğün simgesi olarak şeytanın insanın üzerinde psikolojik baskı kurarak onu şerre yönlendirdiğini söylemek mümkündür.²⁴⁸ Şeytanın bu kötülüğe sevk etme girişimi karşısında bir Müslümanın yapması gereken şey Allah'a sığınmaktır.²⁴⁹ Allah'ın lütfu ve merhameti de insanı şeytandan koruyacak diğer bir kalkandır.²⁵⁰ en-Nâs suresi vesveseden nasıl korunacağımızı haber vermesinin yanısıra şeytan dışında kötülüğün diğer kaynaklarını da takdim etmektedir. Bunlar şeytanın yolundan giden ve o yola davet eden insan ve cin şeytanlardır. el-En'âm 6/112'de de Allah Teâlâ, "böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık..." buyurarak her iki türden de şeytanların varlığına dikkat çekmektedir. Hiç şüphesiz ki insan şeytanları, cin şeytanlarından daha tehlikeli ve öldürücüdür. Çünkü cin şeytanları Allah'a sığındığında gizlenir ve etkileri ortadan kalkar. İnsan şeytanları ise, çirkin şeyleri güzel gösterdikleri gibi kötülüğe de teşvik ederler. Ta ki istediğini alıncaya dek hiçbir şey onu bu azminden vazgeçiremeyecektir.²⁵¹ Dolayısıyla bir Müslüman her zaman ve yerde sahip olduğu bütün ka-

²⁴⁴ el-Bakara 2/36; el-A'râf 7/14-15.

²⁴⁵ Şeytanın vesvese vermesini ifade eden âyetler için bkz. el-A'râf 7/20, 201; el-Enfâl 8/11; Tâhâ 20/120; el-Hac 22/52; en-Nâs 114/5.

²⁴⁶ en-Nâs 114/4. Râzî, *Tefsîr-i kebir*, 23: 599.

²⁴⁷ Şeytanın insan hayatına yaptığı müdahaleler için kullandığı diğer yöntemler için bkz. el-Bakara 2/169, 268, 275; Âl-i İmrân 3/155; en-Nisâ' 4/76, 118, 120; el-Mâide 5/90-91; el-En'âm 6/43, 68; Yûsuf 12/42; en-Nahl 16/63; el-İsrâ' 17/53; Muhammed 47/25; el-Mücâdele 58/10.

²⁴⁸ Bkz. Hayati Hökelekli, "Vesvese", *İslam'da İnanç-İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul: M.Ü. İ.F. Gerçek Hayat, 2006), 4: 458.

²⁴⁹ en-Nâs 114/1-6.

²⁵⁰ en-Nisâ' 4/83.

²⁵¹ Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr (Tefsirlerin Özü)*, 7: 490.

biliyetleri ve Allah'ın yardımıyla şeytan ve şeytanlara karşı mücadele edecektir. Çünkü hem şeytan hem de onun yolundan giden şeytanlar Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'ın söylemleriyle içinde ebedî kalacakları ateşe atılacaklardır. Yeni Ahit'te Vahiy Kitabı iyi ve kötü güçler arasındaki kozmik bir savaşla son bulmaktadır. Burada şeytan ve onu takip edenlerin Eski Ahit'te de belirtildiği²⁵² gibi Armagedon Savaşı²⁵³ neticesinde cehennemden kızgın alevleri arasına atılacağı bildirilmektedir. İslamî söylem açısından kıyamete dek yaşamasına müsaade edilen İblis ve taraftarları kıyametin kopmasından sonra hep birlikte cehenneme gidecekler²⁵⁴ ve burada ebediyen kalacaklardır.²⁵⁵

Sonuç

Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'ın şeytan betimlemesinde birtakım ortak noktalar bulunmakla birlikte önemli farklılıklar da söz konusudur. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam açısından şeytan, özgür irade kabiliyeti olan, bağımsız, kendi kendini bilen, insandan farklı müşahhas bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra şeytanın taşıdığı olumsuz karaktere sahip olanlar için de bir sembol olarak aynı ismin kullanıldığı görülmektedir. Eski Ahit'te şeytana ilişkin sınırlı bilgi verilirken Yeni Ahit'teki anlatım daha detaylıdır. Buna karşın şeytan

²⁵² Hezekiel 28/118.

²⁵³ Manası Megiddo Dağı olan Armageddon, İbranice Har Megiddo, Eski Yunancada Harmagedon, Eski Latince de Armagedon'dan türemiştir. Kavram, dünyanın sonuna dair bir senaryoya gönderme yapmak için kullanılmaktadır. Armagedon kelimesi sadece Yunanca Yeni Ahit'te, özellikle Vahiy Kitabı 16/16'da yer almaktadır. Önceki bin yıldaki Hıristiyan yorumuna göre Mesih dünyaya dönecek ve Armageddon Savaşı'nda Hıristiyanlık karşıtı canavarı ve kötü şeytani yenecektir. Şeytan bin yıllık çağ olarak bilinen 1000 yıl için dipsiz bir kuyu veya cehenneme konulacaktır. Cehennemden salıverildikten sonra şeytan, dünyanın dört bir köşesinden Ye'cüc ve Me'cüc'ü bir araya getirecektir. Onlar Kudüs'ün çevresine kamp kuracak, Tanrı'dan, cennetin dışından ateş gelecek ve milenyumdan sonra Ye'cüc ve Me'cüc'ü bir çırpıda yiyip bitirecektir. Şeytan, ölüm, cehennem ve hayat kitabında yazılı olmayanlar kükürtle yanan ateş havuzu cehenneme atılacaktır. Dolayısıyla dünyanın sonunda Tanrı ve insanlığın düşmanı olan şeytan ve melekleri kendileri için hazırlanan sonsuz cezalandırmaya maruz kalacaktır. Etymology, "Armageddon", erişim: 20.12.2017, <https://www.etymonline.com/word/armageddon>; Abarim-publications, "Armageddon", erişim: 20.12.2017, <http://www.abarim-publications.com/Meaning/Armageddon.html#.Wwz9n0iFOUk>.

²⁵⁴ el-A'râf 7/18.

²⁵⁵ el-Bakara 2/257.

hakkında en ayrıntılı ve net ifadeler ise Kur'an'da mevcuttur. Bununla birlikte hem Kitab-ı Mukaddes'te hem de Kur'an'da şeytanın fiziksel özelliklerine dair herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Eski Ahit'te şeytanın doğuşu ve cennetten kovuluşunda Eyüp Peygamber merkezî role sahipken, İncil'de İsa'nın imtihan yeri olan çöle sevk edilışinin ardından şeytan figürü daha belirgindir. İslamî gelenekte Hz. Âdem'in yaratılması aynı zamanda şeytanın ortaya çıkmasının da temelini oluşturmaktadır. Eski Ahit'te şeytan insanları imtihan etmek için Tanrı tarafından bizatihi kötü olarak yaratılan, Tanrı'ya karşı dürüst, itaatkâr ve sadık bir melektir. Daha sonraki süreçte Tanrı'nın tahtına göz dikmesi kovulmasına yol açacaktır. Yeni Ahit'te ise önceleri iyi bir meleken Tanrı'ya isyanı neticesinde huzurdan kovulan ve düşmüş, kötü karakterli şeytanî bir meleğe dönüşen biridir. Kur'an'daki şeytan bir cindir ve ateşten yaratılmıştır. Başlangıçta Tanrı'ya itaatinin bir göstergesi olarak meleklerle aynı konumda bulunan İblis olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı'nın emrine karşı gelmesi, isyanı, kibri ve inadı neticesinde şeytana dönüşmüştür ve bu tavrı kıyamete dek lanetlenmesine neden olmuştur. Bu nokta, İncil ve Tevrat arasındaki tespit ettiğimiz önemli bir farktır. Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı ve insanın kadim düşmanı rolüne sahipken, Kur'an'da Tanrı'ya karşı iftiracı rolünü sürdürmekle birlikte düşmanlığını insana yöneltmiştir. Kötülüğün somut bir temsilcisi ve orijini olan şeytanın temel felsefesi ve yegâne gayesinin, elindeki tüm imkânları kullanarak insanın imtihan sürecini başarısızlıkla sonuçlandırmasını sağlamaya çalışmak olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Abarim-publications. "Armageddon". Erişim: 20.12.2017, <http://www.abarim-publications.com>.
- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-müfehres*. 2. Baskı. Kahire: Daru'l-Hadis, 1988.
- Arslan, Ali. *Büyük Kur'an Tefsiri*. 16 cilt. İstanbul: Arslan Yay., ts.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûkû'l-luğaviyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aydın, H. "Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21:3 (2017): 1623-1670.

- Balaam. Britannica. Erişim: 23.01.2018, <https://www.britannica.com>.
- Bertoluci, Jose Maria. *The Son of The Morning and The Guardian Cherub In The Context of The Controversy Between Good and Evil*. Doktora Tezi. Andrew University Seventh-Day Adventist Theological Seminary, 1985.
- Bietenhard, H. "Satan", *The New International Dictionary of New Testament Theology*. ed. Colin Brown. 468-472. Grand Rapids: Zondervan, 1978.
- Caldwell, William. "The Doctrine of Satan: I. In the Old Testament". *The Biblical World* 1: 1 (Jan, 1913): 29-33.
- Caldwell, William. "The Doctrine of Satan: III. In the New Testament", *The Biblical World* 41:3 (Marc., 1913): 167-172.
- Chung, Tae Whoe (David). *The Development of the Concept of Satan in the Old Testament and Intertestamental Literature.*, Doktora Tezi. Southwestern Baptist Theological Seminary, 2000.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerîm*. Nşr.: Mürşid Çantay. 2. Baskı. 3 cilt. İstanbul, 1990.
- Dartma, Bahattin. "Hz. Âdem'in Dışlandığı Cennetin Dünyası Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2009): 11-22.
- Day, Peggy L. *An Adversary in Heaven: Satan in the Hebrew Bible*. Harvard Semitic Monographs. ed. Frank Moore Cross. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- Dehaan, Richard W. – Herbert VanderLugt. *Satan, Satanism and Witchcraft*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1972.
- Düzgün, Şaban Ali. "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız". *Kelam Araştırmaları* 10:2 (2012): 11-30.
- Eşarî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil. *El-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- Evelyn, Dorothy Oliver – James R. Lewis. *Angels A to Z*. 2. Baskı. Detroit: Visible Ink Press, 2008.
- Etymonline. "Armageddon". Erişim: 20.12.2017. <https://www.etymonline.com>.
- Fahrüddîn Râzi, Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Tefsîr-i Kebîr Mefatihü'l-gayb*. trc. Lütfullah Cebeci v.dğr. 23 cilt. İstanbul: Huzur Yay., 2002.
- Fanthorpe, Lionel – Patricia. *Satanism and Demonology*. Toronto: Dundurn Press, 2011.

- Fazlu'r-Rahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev: Alparslan Açıkgeçenç. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2000.
- Fitzmeyer, Joseph A. "The Letter to the Romans". *Jerome Biblical Commentary*. ed. Raymond E. Brown - Joseph A. Fitzmeyer vd. 291-331. N.J.: Prentice-Hall, 1968.
- Forsyth, Neil. *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*. N.J.: Princeton University Press, 1987.
- Glancy, Jennifer Ann. *Satan in the Synoptic Gospels*. Doktora Tezi. *Columbia University*, 1990.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yay., 1998.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsan'ın Yaratılışı ve Cennet'ten Düşüş", *İslam Araştırmaları Dergisi* 9 (2003): 1-48.
- Gürkan, Salime Leyla. "Şeytan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39:101-103. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Habel, Norman. *The Book of Job: A Commentary*. London: Cambridge University Press, 1975.
- Hamilton, Victor P. "Satan", *The Anchor Bible Dictionary*. ed. D. N. Freedman. 5: 985-989 (New York, 1992).
- Heider G. C. "Molech". *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. ed. K. V. D. Toorn vd. 895-898. Leiden: Brill, 1995.
- Hartley, John E. *The Book of Job*. Mich: Eerdmans, 1988.
- Hattabi, Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büsti. *Mealimü's-sünen: el-münzirî'nin muhtasarı ve ibn kayyim el-cevziyye'nin tehzib'i ile birlikte*. Beyrut: y.y., ts.
- Haynes, Carlyle B. *Satan, His Origin, Work and Destiny*. Nashville: Southern Publishing Association, 1920.
- Heysemi, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebi Bekr b. Süleyman. *Buğyetü'r-raid fi tahkiki mecmaü'z-zevaid ve menbaü'l-fevaid*. thk.: Abdullah Muhammed Derviş. 10 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994.
- Hökelekli, Hayati. "Vesvese", *İslam'da İnanç-İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. ed. İbrahim Kâfi Dönmez. 4: 458-459. İstanbul: M.Ü.İ.F. Gerçek Hayat, 2006.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed. *Hadi'l-Ervah ila Biladi'l-Efrah*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1971.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İmamuddin İsmail b. Ömer. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. thk.:

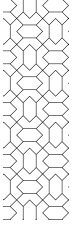
- Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Manzur, Cemalüddin Muhammed. *Lisanu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Mektebetü Sâdır, 1968.
- Kara, Ömer. "Kur'an'da Âdem Cenneti". EKEV Akademi Dergisi. 1: 3. Kasım, 1998, ss. 77-111.
- Kluger, Rivkah Scharf. *Satan in The Old Testament*. Evanston: Northwestern Universty Press, 1967.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'an*. trc. M. Beşir Eryarsoy. 19 cilt. İstanbul: Buruc Yay., 2005.
- Kutub, Seyyid. *Fi Zilali'l-Kur'an (Kur'an'ın Gölgesinde)*. çev. M. Emin Saraç vd. 16 cilt. İstanbul: Hikmet Yay., 1970.
- Küçük, Ali. *Besairu'l-Kur'an*. 17 cilt. Konya: Adım Matbaacılık ve Ofset, 2006.
- Langone, Michael D. - Linda O. Blood. *Satanism and Occult-Related Violence: What You Should Know*. Weston-Massachusetts. American Family Foundation, 1990.
- Lewis, James R. *Satanism Today: An Encyclopedia of Religion, Folklore and Popular Culture*. California, Colorado, Oxford: ABC CLIO, 2001.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu, ed. Yusuf Şevki Yavuz. 17 cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Maximillan, Rudwin. *The Devil in Legend and Literature*. Chicago: Open Court Publishing, 1931.
- Mckenzie, John. "The Gospel According to Matthew". *The Jerome Biblical Commentary*. Raymond Brown E. - Joseph Fitzmyer vd. 62-114. N. J.: Prentice-Hall, 1968.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. trc. Muhammed Han Kayanî v. dğr. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yay., 2005.
- Meyers, Carol L. - Eric M. Meyers. *Haggai, Zechariah 1-8: A new Translation with Introduction and Commentary*. AB. ed. W. F. Albright - D. N. Freeman. vol. 25B. Garden City: Doubly, 1987.

- Milton, John. *Paradise Lost*. ed. Stephen Orgel - Jonathan Goldberg. New York Oxford University Press, 2004.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi. *Sahih-i Müslim*. nşr.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955.
- Nagel, Myra B. *Deliver Us from Evil: What the Bible Says About Satan*. Cleveland: United Church Press, 1999.
- Nevevi, Ebu Zekerriyya Yahya b. Şeref b. Mürî. *Sahih-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevi:el-Minhac fi Şerhi Müslim b. Haccac*. 2. Baskı. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1972.
- Newsom, Carol. "The Book of Job: Introduction, Commentary and Reflections". *The New Interpreter's Bible*. 317-637. Nashville-Tenn: Abingdon Press, 1996.
- Ottens, Allen J. - Rick A. Myer. *Coping With Satanism*. New York: The Rosen Publishing Group, 1994.
- Öztürk, Mustafa. "İblis'in Trajik Hikâyesi-Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair-". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5: 1 (Ocak-Haziran 2005): 39-65.
- Pagels, Elaine. *The Origin of Satan*. New York: Vintage Books, 1995.
- Perkins, Pheme. *Reading the New Testament: An Introduction*. 2. Baskı. New York: Paulist Press, 1988.
- Rağıp el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. "ştn", trc. Abdalbaki Güneş - Mehmet Yolcu. 3. Baskı. İstanbul: Çıra Yay., 2012.
- Rudwin, Maximillan. *The Devil in Legend and Literature*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1931.
- Russell, Jeffrey Burton. *The Devil: Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*. Ithaca N. Y.: Cornell University Press, 1977.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefasir (Tefsirlerin Özü)*. trc.: Sadreddin Gümüş - Nedim Yılmaz. 7 cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1992.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Taberi Tefsiri*. trc. Kerim Aytekin - Hasan Karakaya. 9 cilt. İstanbul: Hisar Yay., 1996.
- Tehanevi, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi. *Mevsuatu Keşşafu Istilahati'l-Fünun ve'l-Ulum*. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

- The Holy Bible*. The University of Press for The British and Foreign Bible Society. The Book of Job. Oxford.
- Tuncer, Mustafa. *Kur'an'da Cin ve Şeytan*. Doktora Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi. Samsun, 1999.
- Tur-Sınai, N. H. *The Book of Job: A New Commentary*. düzeltilmiş baskı. Jerusalem: Kiryath Sepher, 1967.
- Wray, T. J. - Gregory Mobley. *The Birth of Satan Tracing The Devil's Biblical Roots*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Yılmaz, Mustafa Selim. *Kumram Yazmalarının Ahit Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi*. İstanbul: Ayıışığı Kitapları, 2013.
- Zuhayli, Vehbe. *Tefsirü'l-Münir*. trc: Ahmet Efe v. dğr. 6 cilt. İstanbul: Risale Yay., 2008.

CITATION

Pırlanta, İsmail, "Polytheists' Manners Against Prophet Muhammad -Abu Sufyan Sample-", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) pp. 75-102



MÜŞRİKLERİN HZ. PEYGAMBER'E KARŞI TAKINDIKLARI TAVIRLAR -EBÛ SÜFYÂN ÖRNEĞİ-

Polytheists' Manners Against Prophet Muhammad -Abu Sufyan Sample-

İsmail PİRLANTA

Doç. Dr.

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.

Assistant Professor,

Bozok University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts.

ip-66@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-8689-3991.

Öz

Hız. Peygamber 23 yıllık risâlet görevinde birçok zorluk ve engellemelerle karşılaşmıştır. Bu bağlamda onu en fazla meşgul edenler şüphesiz Mekkeli müşrikler olmuştur. Onlar başlangıçta çok da önem vermedikleri bu yeni oluşumun giderek güçlendiğini ve alşageldikleri inanç ve yaşantı şeklini tehdit ettiğini gördükleri zaman Hız. Peygamber ve Müslümanlara en ağır işkence ve zulümler yapmaktan geri durmamışlardır. Önceleri alay etmeyle başlayan bu şiddetli muhalefet, giderek iftira ve sözlü sataşmaya, ardından fiilî müdahale ve işkenceye, daha sonra ambargoya ve nihayetinde de silahlı mücadeleye dönüşmüştür. Müşriklerin birçok sebebe matuf olarak geliştirdikleri bu aşırı muhalefet hareketlerinde önemli müşrik liderlerinden birisi olan Ebû Süfyân'ın ortaya koymuş olduğu tavır genelde diğerleriyle benzer karakterler arz etse de özelde birtakım farklı hususiyetler göstermektedir. İşte biz bu çalışmamızda Ebû Süfyân'ın risâlet görevinde Hız. Peygamber'e karşı sergilemiş olduğu tutum ve davranışları ve bunların altında yatan nedenleri ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Mekke müşrikleri, Ebû Süfyân, Hız. Peygamber, Ebû Cehil

POLYTHEISTS' MANNERS AGAINST PROPHET MUHAMMAD

-ABU SUFYAN SAMPLE-

Abstract

Prophet Muhammad had encountered many difficulties and obstacles in his 23-year prophethood. In this context, those who occupy him too much are undoubtedly the Polytheists in Mecca. When they saw this new formation, which they did not attach much importance at the beginning, was getting stronger and threatened adopted faith and way of life, they carried out the most severe torture and persecution to Prophet Muhammad and Muslims. This violent opposition that started with derision had gradually been transformed into slander and brickbat, then to actual intervention and torture, later on to embargo and finally to armed struggle. In these extreme opposition movements that polytheists have developed for many reasons, attitude of Abu Sufyan, one of the important polytheist leaders, generally shows similar characteristics to those of others, but it shows a number of different characteristics in particular. In this work we will try to reveal Abu Sufyan's attitudes and behaviors that were exhibited against the Prophet in his prophethood and the underlying reasons for them.

Keywords: Mecca polytheists, Abu Sufyan, Prophet Muhammad, Abu Cehil

KAYNAKÇA

Pırlanta, İsmail, "Müşriklerin Hız. Peygamber'e Karşı Takındıkları Tavırlar -Ebû Süfyân Örneği-", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) ss. 75-102.

Makale Geliş T.: 25/05/2018, **Kabul T.:** 01/06/2018.

Giriş

Hz. Peygamber'in üç yıl kadar gizli ve daha sonra da açık olarak sürdürdüğü İslâm'ı tebliğ faaliyetleri esnasında Mekke müşrikleri onun bu faaliyetlerine çok da fazla müdahil olmamışlar, onu ciddiye alıp Hz. Peygamber'le tartışmaya girmemişlerdir. Muhtemelen onlar Hz. Peygamber'in davasını gelip geçici bir şey olarak telakki etmekteydiler. Zira müşrikler daha önce de kendi aralarından çıkan ve Hz. Peygamber gibi onları tapındıkları putlardan vazgeçirmeye çalışan kimselemlerle muhatap olmuşlar ve bu gibi insanların davalarının uzun ömürlü olmadığını görmüşlerdir. Nitekim Hz. Peygamber'in, "O, halkının yazık ettiği bir peygamberdir" dediği Hâlid b. Sinân onlardan birisidir.¹ Bu bağlamda müşriklerin Hz. Peygamber ve davasıyla alay etmek için ona İbn Ebî Kebşe künyesini taktıkları da rivayet edilmektedir.² Hz. Peygamber tebliğ vazifesinin ilerleyen aşamasında putları kötülemlere, puta tapıcılığın aleyhinde konuşmaya ve müşriklerin bu inanç üzerine ölmüş atalarının cehennemi hak ettiklerini söylemeye başlayınca onlar, onun kendileri için hafife alınamayacak hatta tehlikeli sayılabilecek biri olduğuna kanaat getirmişlerdir. Bu kanaat, müşrikleri Hz. Peygamber'e karşı düşmanca davranışlar içerisine girmeye sevk etmiştir.³

Müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı takındıkları tavırları daha iyi analiz etmek için konuyu şu alt başlıklar altında inceleyebiliriz:

Alay Safhası

Müşrikler yukarıda da değinildiği gibi muhtemelen belli bir süre sonra biteceğine inandıkları İslâm davasına karşı başlangıçta alaycı bir tutum içerisine girmişlerdi. Bu bağlamda Hz. Peygamber ve onun tebliğ ettiği şeyler hakkında alay edici cümleler söylemekteydiler. Hz. Peygamber onların yanlarından geçerken birbirlerine onu işaret edip, "İş-

¹ Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zehab*, (Beyrut: Darü'l-enderlûs, 1997), 1: 47; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Beytü'l-efkâr, 2005), 3: 248.

² Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf* (Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1997), 1: 104; Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, trz.), 4: 144. Ebû Kebşe'nin kim olduğu ve Hz. Peygamber ile olan bağlantısı hakkında bkz. Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 377.

³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kiübrâ* (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1985), 1: 199; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, 1: 116.

te Abdülmuttaliboğullarının kendisiyle gökten konuşulan oğlu⁴ demeleri müşriklerin kaynaklarda geçen alaycı ifadelerinden sadece bir tanesidir.

İftira ve Sözlü Sataşma Safhası

Müşrikler alaycı ifadelerinin Hz. Peygamber'i yıldırmadığını, tebliğ ettiği şeylerin insanları etkilediğini ve etrafına toplanan insan sayısının gün geçtikçe arttığını görünce daha etkili bir şey yapmalarının gereğini anlamışlardı. Artık onların yeni metotları getirdikleri şeyler noktasında Hz. Peygamber'e iftira atmaktı. İftirada sınır tanımayan müşrikler mecnun, kâhin, sihirbaz, şair gibi vasıflarla yaftaladıkları⁵ Hz. Peygamber'e Kur'an'ın, Hıristiyanlığı veya Yahudiliği bilen biri tarafından öğretildiğini iddia etmekteydiler.⁶ Amcası Ebû Leheb, Hz. Peygamber'in yakın akrabalarına İslâm'ı tebliğ etmek için verdiği yemekte onun sözünü kesip, "Helak olasıca! Bizi bunun için mi topladın?"⁷ diye tepki gösteriyor ve bunun yanında Hz. Peygamber'in Ukâz, Mecenne ve Zülmecâz gibi panayırlarda insanlara İslâm'ı anlatmasına müsaade etmiyor, onu yalancılık ve sihirbazlıkla itham ediyor, Hz. Peygamber'i insanlara kabilesini birbirine düşüren kişi diye tanıtıyordu.⁸

Fiiî Müdahale ve İşkence Safhası

Aldıkları her türlü tedbire rağmen Müslümanların sayısının artması devam etmesi ve Hz. Peygamber'in aynı kararlılıkla tebliğini sürdürmesi müşriklerin daha da sinirlenmelerine ve sert müdahalelerde bulunmalarına yol açmıştır. Bu müdahaleler Müslümanlığı kabul eden köleler, cariyeler, fakirler ve Mekke'de koruması olmayan kimseler bağlamında düşünüldüğünde çok daha acımasız boyutlarda olmaktadır. Bilâl-i Habeşî ve annesi Hamâme, Yâsir ve ailesi, Habbâb b. Eret, Âmir b. Führeyre, Ebû Führeyhe, Lübeyne, Ümmü Ubeyy, Zinnîre, Nehdiye

⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 199; Belâzurî, *Ensâbu'l-üşraf*, 1: 115.

⁵ İbn Habîb, *Kitâbü'l-muhabber*, thk. Eliza Lichten-Stadter (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1942), 160.

⁶ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ (Kahire: y. y.,1955), 1: 393.

⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 200.

⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 216; Belâzurî, *Ensâbu'l-üşraf*, 1: 238.

gibi kişilere uygulanan zulümleri⁹ bu çerçevede görmek mümkündür. Bunlar kadar olmasa bile bizzat Hz. Peygamber başta olmak üzere diğer Müslümanlar da sert fiilî müdahalelere maruz kalmaktaydılar. Bu bağlamda Ukbe b. Ebî Muayt'ın Hz. Peygamber'e yönelik muamelelerini örnek olarak verebiliriz.¹⁰

Ambargo Safhası

Mekke müşrikleri ne yapsalar da İslâm'ın yükselişinin önüne geçmiyorlardı. Bu duruma eklenen yeni gelişmeler onların öfkesini had safhaya çıkarmıştı. Bu gelişmelerin başında Mekke toplumunun iki önemli siması Hz. Hamza ve Hz. Ömer'in İslâm'a girmeleri gelmekteydi.¹¹ Daha bu şok atlatılmamışken Habeşistan'a yapılan göçler ve Kral Necâşi'nin, ülkesine göç eden Müslümanları müşriklere teslim etmeyip koruması¹² müşriklerin kızgınlığını daha da artırmıştı. Nitekim onlar Hz. Peygamber öldürülünceye veya kendilerine teslim edilmeye kadar bütün Hâşimoğullarına ve onlara destek olan Muttaliboğullarına sosyal ve ekonomik yaptırımlar içeren ambargo uygulamaya karar verdiler.¹³

Ambargo safhası Müslümanlar için çok çetin geçse de müşriklere bekledikleri neticeyi getirmemiştir. Üç yıl süren ambargo nihayet 619 yılında sona erdi.¹⁴ Ancak hemen ertesinde gerçekleşen Ebû Tâlib ve Hz. Hatice'nin vefatları¹⁵ müşriklere Hz. Peygamber'i ortadan kaldırmak için yeniden ve eskisinden daha güçlü bir cesaret kazandırdı. Zi-

⁹ İbn İshâk, *es-Sîre*, thk. Muhammed Hamidullah (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981), 169-177; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1: 156-198; İbn Abdilber, *ed-Dürer fi ihtisâri'l-meğâzi ve's-siyer*, thk. Şevki Dayf, (Kahire: Darü'l-Maarif, 1966), 41-43.

¹⁰ İbn Abdilber, *ed-Dürer fi ihtisâri'l-meğâzi ve's-siyer*, 43; Taberî, *Târîhu'l-ümmem ve'l-mülük*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, (Beyrut: Dârü's-süveydân, trz.), 2: 333.

¹¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 291-292, 342-350; Taberî, *Târîhu'l-ümmem ve'l-mülük*, 2: 333-334.

¹² İbn İshâk, *es-Sîre*, 154-159, 194-196; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 321, 336; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 204-208.

¹³ İbn İshâk, *es-Sîre*, 139-140; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 350-354; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1: 230-232.

¹⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 373-377; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 208-210; Taberî, *Târîhu'l-ümmem ve'l-mülük*, 2: 335-336.

¹⁵ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1: 237.

ra bu ölümlerden sonra Hz. Peygamber'in sıkıntılı anlarında desteklerine müracaat edeceği kimse kalmamıştı. Hâşimîlerin başına geçmiş olan Ebû Leheb kız kardeşlerinin baskılarıyla Hz. Peygamber'i himaye edeceğine açıklamış, ancak daha sonra müşrik arkadaşları Ebû Cehil ve Ukbe b. Ebî Muayt'ın etkisiyle bu kararından vazgeçmiş ve peygambere karşı olan düşmanlığına kaldığı yerden devam etmiştir.¹⁶ Bu gelişmeler üzerine yeni çareler arayan ve bu bağlamda Tâif'e bir yolculuk yapan¹⁷ Hz. Peygamber'in imdadına Medine'ye hicret izni yetiştirmiştir.

Silahlı Mücadele (Savaş) Safhası

Risâletin Medine dönemini içerisine alan bu safhada Mekke müşrikleri, kendi aralarında bir türlü etkisiz hâle getiremeyip ellerinden kaçırdıkları Hz. Peygamber'e karşı savaş ilan ettiler. Onlar Medine'de kurulan İslâm devletinin kendi gelecekleri için ne denli tehlike içerdiğinin farkındaydılar. Bundan dolayı Müslümanlarla müşrikler arasında özelde çıkış sebepleri birbirlerinden farklı olsa da genel itibarıyla Hz. Peygamber'i öldürüp, İslâm'ı ortadan kaldırmaya matuf bir dizi savaş gerçekleşmiştir.

Müşriklerin Hz. Peygamber'e ve onun getirmiş olduğu İslâm dinine karşı çıkma nedenine baktığımızda birbirlerini tamamlayan pek çok etkenin var olduğunu görürüz. Bunların başında müşriklerin atalarından gördükleri şeylerden vazgeçmek istememeleri gelmektedir. Eski alışkanlıkların çok zor değişeceği gerçeğinden hareketle onlar, doğru yanlış demeden körü körüne bağlandıkları atalarının inançlarını reddeden İslâm dinine muhalif bir tavır geliştirmişlerdir.¹⁸ Nitekim bu tutum Kur'an-ı Kerim'de şöyle dile getirilip eleştirilmektedir: "Onlara Allah'ın indirdiğine ve Resul'e gelin denildiği vakit babalarımızı üzerinde bulduğumuz yol bize yeter derler. Ataları hiçbir şey bilmiyor ve doğru yol üzerinde bulunmuyor iseler de mi?" (el-Mâide 5/104).

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 211.

¹⁷ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1: 420; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1: 237; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 2: 345.

¹⁸ Mehmet Altuntaş, "Kur'an'da Peygamberlere Gönderilen 'Suhuf/Kitaplar' Üzerine Bir Değerlendirme", *Turkish Studies*, Volume 11/12 Summer 2016, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9913>, 12-13.

Kur'an onların putlarını kötölemekte, onların faydasız şeyler olduğunu söylemekte, putların ve putperestlerin cehenneme yakıt olacaklarını bildirmekte, Arapların ahlaksızlıklarını, zulüm ve haksızlıklarını, sefih yaşantılarını eleştirmekte, müşriklerin bu dünyada yapıp ettiklerinden muhakkak bir gün hesaba çekileceklerinden bahsetmekte, onları şiddetli ve edebî bir ceza ile korkutmaktaydı. Bütün bunlar atalarının dinî inanç, örf-âdet ve uygulamalarından asla vazgeçmek istemeyen müşrikleri iyice kızdırıp korkutmakta onların muhalif olma durumlarını artırmaktaydı.

Arapların, kendilerini yönetebilme ve söylediklerini çoğunluk itibarıyla koşulsuz kabul etme yetkisi verdiği kişilerde bulunmasını beledikleri şan şöret, bol servet ve çok evlat sahibi olma özelliği müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı çıkma etkenlerinden birisi olarak belirlemektedir. Onlar yeni getirmiş olduğu din ile toplumun değer yargılarını, örf-âdet ve inanışlarını temelden değiştirip topluma yeni bir yön çizmeye çalışan Hz. Peygamber'de de bu özelliği aramışlardır. Peygamberliği dünyevî bir liderlik olarak düşünmüşler ve ne mal ne evlat ne de şan şöret olarak kendi aralarında yer edinen Hz. Peygamber'i böyle bir göreve layık görmemişlerdir. Müşriklere göre Velîd b. Muğîre, Ebû Mes'ûd Amr b. Umeyr es-Sakâfi gibi kişiler dururken Hz. Peygamber'in peygamberliği kabul edilebilecek bir durum değildi. "Onlar dediler ki: Bu Kur'an iki şehirden bir büyük adama indirilse olmaz mıydı? Rabbinin nimetini onlar mı paylaşıyorlar?" (ez-Zuhruf 43/31-32) ayeti bu durumu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Mevki ve nüfuzlarını kaybetme endişeleri de müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı çıkmalarında bir başka etkidir. İslâm dininin toplumda tesis etmek istediği eşitlik prensibi, köle ile efendinin Allah katında bir olduğu ve üstünlüğün ancak takva ile olabileceği inancı bu endişelerinin temelini oluşturmaktaydı. Onlar asırlardır var olagelen ve tıpkı Yahudiler gibi kendilerini imtiyazlı bir sınıf olarak tanıyan bir sistemi bırakıp, kendi köleleriyle bir olmayı kesinlikle reddetmişlerdir.¹⁹

Mekke müşriklerinin Araplar arasında imtiyazlı bir konuma gelme-

¹⁹ Mehmet Altuntaş, "Tevrat ve Kur'an'a Göre Yahudilerin Dünyaya Bakışı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013), 3, 98-100.

sini sağlayan en önemli unsur Kâbe idi. Onlar bu kutsal mabet sayesinde hem dinî hem de ticari olarak büyük bir nüfuz elde etmişler ve servetlerine servet katmışlardır. Mekke müşriklerinin kervanları bu kutsal mabede ev sahipliği yapan kimselerin kervanları olduğu için bütün Arap toprakları içerisinde serbestçe dolaşım yapabilmekte, güven içerisinde ticari faaliyetlerde bulunabilmekteydiler. Onlar bu sayede Şam-Yemen ticaretinde önemli bir konuma yükselmişlerdi. Bunun yanında putperest Arap toplumu için bir merkez durumunda olan Mekke'de put imal edip bunun satışını yapma ve Kâbe'yi ziyarete gelen insanlara başka ticari mallar satma da önemli bir kazanç kapısı durumundaydı. Bu bağlamda onlar bütün Arapların ortak mabedi olarak düşündükleri Kâbe'yi Müslümanlığı kabul etmekle kaybedecekleri, diğer müşrik Arapların onları Mekke'den sürecekları, bütün dinî ve ticari imtiyazlardan mahrum olacakları korkusuna kapılmışlar ve bu korku da onları en acımasız İslâm muhalifi konumuna getirmiştir.

Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'i ve onun getirdiklerini kabul etmemelerinin altındaki belki de en önemli etken kabilesel çatışma ve rekabetlerdir. Bu çatışmaları sadece Emevî-Hâşimî çatışması olarak görmek doğru değildir. Emevî soyunun büyük bir çoğunluğunun İslâm'a ancak Mekke'nin fethi ve akabinde girdikleri bir gerçektir. Ancak Kureyş'in diğer kolları ile de ciddi bir rekabetin olduğunu da vurgulamak gerekmektedir. Nitekim Mahzûm kabilesinin önemli bir ferdi ve Velîd b. Muğîre'nin de yeğeni olan Ebû Cehil'in ağzından dökülen şu cümleler bu durumun bir özeti mahiyetindedir: "Abdümenâfoğullarıyla şeref hususunda anlaşmazlığa düştük. Onlar halka yemek yedirdiler, biz de yedirdik. Onlar yaya kalmış kimselere binek verdiler, biz de verdik. Onlar halka bağışta bulundular, biz de bulunduk. Sonunda aynı dereceye ulaşıp burun buruna giden iki yarış atı durumuna geldiğimizde onlar, işte bizden semadan kendisine vahiy gelen bir peygamber çıktı dediler. Biz buna ne zaman ulaşacağız? Allah'a andolsun ki ona asla inanmayız."²⁰

Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'e karşı yukarıda izah etmeye

²⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 316; İbrahim Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2004), 98.

çalıştığımız minval üzere sergiledikleri tavırlar Ebû Süfyân özelinde değerlendirildiğinde büyük oranda benzerlikler göstermektedir. Bununla birlikte onun şahsi özelliklerinden kaynaklanan birtakım farklı hususiyetlerin de mevcut olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. Söz konusu farklılıklar merkezinde şekillenen çalışmamızı iki ana başlık altında inceleyeceğiz. Bunlar; “Ebû Süfyân’ın Hayatı” ve “Ebû Süfyân’ın Hz. Peygamber’e Karşı Takındığı Tavrı” şeklinde olacaktır.

1. Ebû Süfyân’ın Hayatı

Bazı kaynaklara göre Fil yılından 10 sene önce bazısına göre ise Hz. Peygamber’in dünyaya gelişinden 10 yıl önce Mekke’de doğduğu aktarılan²¹ Ebû Süfyân’ın nesebi şu şekilde verilmektedir: Sahr b. Harb b. Ümeyye b. Abdişşems b. Abdimenaf b. Kusay b. Kilâb b. Mürre b. Ka’b b. Lüey.²² Nesep bilgisine göre gerçek isminin Sahr olduğu anlaşılan Ebû Süfyân’ın Ebû Hanzala şeklinde bir başka künyeye daha sahip olduğu bildirilmektedir.²³ Annesi Safiyye’nin nesebi ise Safiyye bnt. Hazin b. Büceyr b. el-Hazm b. Rûveybe b. Abdillâh b. Hilal b. Amir b. Sa’sa²⁴ diye verilmektedir.

Kureyş’in önemli bir ailesine mensup olarak dünyaya gelen Ebû Süfyân’ın çocukluk devresi hakkında kaynaklar detaylı bilgiler vermez. Döneminin şartlarına göre iyi bir eğitim alan²⁵ Ebû Süfyân hem ticari hem de idari konularda kendisini iyi yetiştirmeye gayret göstermiştir. Nitekim o, cahiliye döneminde, görüşüne başvurulmuş en muhterem üç kişiden birisi konumuna yükselmiştir.²⁶ Hitabet yeteneğindeki kuvvetlilik, zekilik, kurnazlık, şartlara göre hareket etme becerisi ve şairlik özelliği gençlik yıllarında sahip olduğu hasletler arasın-

²¹ İbnü’l-Esîr, *Usdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe* (Beyrut: Dârü’l-Maarife,1989), 2: 392; ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1994), 2: 107; F. Buhl, “Ebû Süfyân”, *İA*, 4: 50.

²² İbnü’l-Esîr, *Usdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*, 2: 392; ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 2: 105-106; İrfan Aycan, “Ebû Süfyân”, *DİA*, 10: 230.

²³ İbnü’l-Esîr, *Usdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*, 2: 392; ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 2: 105-106.

²⁴ İbnü’l-Esîr, *Usdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*, 2: 392.

²⁵ Belâzurî, *Fütûhu’l-buldân*, trc. Mustafa Fayda (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1987), 691.

²⁶ İbnü’l-Esîr, *Usdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*, 5: 148.

da zikredilmektedir.²⁷ Söz konusu hasletlerinin yanında güvenilir kişiliği ve ticari konulardaki bilgeliği ile şöhret bulan Ebû Süfyân gerek kabilesinde gerekse de Kureyş'in lider kadrosu arasında haklı bir yer edinmiştir.²⁸ Ticari bağlantıları son derece gelişmiş, ünü Şam ve Anadolu topraklarına yayılmıştır. Bu bağlamda onun buralarda ticarethanelerinin ve ticari eşya ambarlarının olduğu zikredilmektedir.²⁹

Ebû Süfyân'ın gerek Ümeyye ailesi gerekse Kureyş arasında umumi bir riyâset iddiası ve gayreti içerisinde olmadığı görülmektedir. O, enerjisini ve yeteneğini daha çok ticaret sahasına hasretmiştir. Nitekim Kureyş'in en büyük reislerinden birisi olan ve Hz. Peygamber'in de iştirak ettiği Ficâr Savaşı'nda Kureyş ordusunun komutanlığını yapan³⁰ babası Harb'in ölümünün akabinde ailenin reisliğini almak için harekete geçmemiştir. Bu dönemde Ümeyye ailesini de içerisine alan Abdüşşems-oğullarının reisliği hususunda Ebû'l-Velîd Utbe b. Rebîa b. Abdüşşems b. Abdimenâf'ın daha baskın olduğunu söyleyebiliriz.³¹ Bu şahıs Ebû Süfyân'ın aynı zamanda kayınpederidir. Esasında, Hz. Peygamber'in risâlet görevine başladığı dönem olan bu zaman diliminde Kureyş'in liderliği konusunda Abdümenâfoğulları yavaş yavaş ağırlıklarını kaybetmeye başlamışlar, bu hususta Kureyş'in diğer boyları onlarla rekabete girmişler ve hatta bu rekabette Abdümenâfoğullarıyla neredeyse aynı pozisyona gelmişlerdi. Nitekim -bir önceki konuda ifade edildiği gibi- Ebû Cehil'in ağzından dökülen cümleler bu anlattıklarımızı doğrular mahiyettedir. Mahzumoğullarından Velîd b. Muğîre Kureyş'in liderliği konusunda gerek Abdümenâfoğulları gerekse de Kureyş'in diğer kabile reislerinden daha aktif konumdaydı.³² Ebû Süfyân'ın tartışmasız olarak Kureyş'in ve dolayısıyla Mekke'nin lideri konumuna yükseldiği dönem Bedir Savaşı'ndan sonraya rastlamaktadır. Onun, liderliği almasında şahsi özelliklerinin yanı sıra Kureyş içerisinde onunla boy ölçüşecek

²⁷ ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2: 107.

²⁸ ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2: 106-107; Ünal Kılıç, "Ebû Süfyân b. Harb'in Hayatı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 464.

²⁹ Neşet Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1957), 40; Kılıç, "Ebû Süfyân b. Harb'in Hayatı", 464.

³⁰ İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1: 198.

³¹ Adnan Demircan, "Utbe b. Rebîa", *DİA*, 42: 235-236.

³² Mustafa Fayda, "Velîd b. Muğîre", *DİA*, 43: 33-34.

bir kimsenin kalmamış olmasının da etkisi olduğu muhakkaktır.³³ Zira kabilelerinin olduğu kadar Kureyş'in de önemli isimleri olan Velîd b. Muğîre ve As b. Vâil gibi kimseler Peygamber'in hicretinden önce ölmüşler, Utbe b. Rebîa, Şeybe b. Rebîa, Velîd b. Utbe, Ebû Cehil, Ümeyye b. Halef gibi kişiler Bedir'de öldürülmüş, Ebû Leheb ise Bedir Savaşı'ndan sonra ölmüştü. Bedir Savaşı'na sebep olan kervanın başında yer alan ve kervanı kurtararak sağ salim Mekke'ye getiren Ebû Süfyân müşrik ordusu içerisinde yer almadığı için savaşa katılmamıştı. Ancak Bedir Savaşı'nda Kureyş'in yenilgi haberini aldıktan ve söz konusu savaşta kendi yakın akrabalarından öldürülenlerin çokluğunu öğrendikten sonra Mekke liderliğini elinde bulundurmanın kendisine yüklemiş olduğu sorumluluğun da etkisiyle Bedir'in intikamını almadıkça yıkanmayacağına, saç ve sakalını kestirmeyeceğine ve hanımına yaklaşmayacağına dair yemin etmiştir.³⁴

Kureyş'in lideri olarak Ebû Süfyân önce Bedir'in intikamını alma çabası içerisinde girmiştir. Bu bağlamda o, Bedir esirleri arasında yer alan oğlu Amr'ı fidye vermeksizin kurtarmak için Kureyş'in hiçbir hacı veya umreciye kötü muamelede bulunmama geleneğini hiçe sayan uygulamalara imza atmıştır.³⁵ Ardından Bedir Savaşı'ndan iki buçuk ay kadar sonra iki yüz kişilik silahlı bir birlikle Medine'nin dış mahallelerine saldırmış ve böylece Sevik Gazvesi'nin tertip edilmesine vesile olmuştur.³⁶ Ebû Süfyân'ın Bedir'in intikamını alma noktasında kendince başarıya ulaştığı mücadelesi Uhud Savaşı olmuştur.³⁷ Huyey b. Ahtab önderliğinde Hayber'de meskûn olan Yahudilerden bir grubun teşvikiyle patlak veren Hendek Savaşı'nda Kureyş'in lideri olarak müşrik ordusunu komuta eden Ebû Süfyân bu defa Uhud'daki kadar hırslı değildir. Zira savaş meydanında yaşanan bir dizi olumsuzlukların ardından kendince

³³ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehziib*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-maarife, 1994), 4: 377.

³⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 44-46.

³⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 44-46; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2: 466-467.

³⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 44-46; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2: 483-485.

³⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 87; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 47-48; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 2: 526-527.

bir durum değerlendirmesi yapmış, çareyi savaşı terk etmekte görmüş ve savaş alanını ilk terk eden kişi olmuştur.³⁸

Hendek Savaşı'nın akabinde Müslümanları ortadan kaldıramayacaklarını anlayan Kureyş bir daha Medine'ye saldırmayı düşünmemiştir. Hudeybiye Antlaşması'na (6/628) kadar geçen süre Müslümanlar ile müşrik Kureyş arasında nispeten bir sükûnet döneminin yaşandığı devredir. Bu dönem zarfında Müslümanlar ile müşrikler arasında Mekke toplumunun reisi olarak Ebû Süfyân'ın başrolde olduğu bir dizi gelişmeler yaşanmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir: Hendek Savaşı'nı takip eden yıllarda büyük bir kıtlık yaşayan³⁹ Mekke'nin bu sıkıntısını ikiye katlayan bir durum daha meydana gelmiştir. Kureyş'in buğday tedarik ettiği Sümâme b. Usâl Müslüman olmuş ve bundan sonra Kureyş'e buğday satmamaya karar vermiştir. Bütün bu gelişmelere ek olarak Hendek Savaşı sonrası Hz. Peygamber'in bölgede aldığı tedbirlerle iyice bunalan Kureyşliler, Ebû Süfyân önderliğinde Hz. Peygamber'e haberci gönderip hâllerini arz etmeye karar vermişlerdir. Habercinin getirdiği mesajı dinleyen Hz. Peygamber Mekke'ye yeniden buğday sevkiyatını başlatmış ve Kureyş'in rahatlamasını sağlamıştır.⁴⁰ Hz. Peygamber'in sıkıntı içerisindeki Mekke'ye yardımını bununla sınırlı kalmamıştır. O, Kureyşlilere dağıtılmak üzere bir miktar altını Mekke'ye göndermiştir.⁴¹ Hz. Peygamber'in bu hediyesi kibir ve gururlarından ötürü Kureyş ileri gelenleri tarafından olumlu karşılanmayıp reddedilmiştir. Başlangıçta diğer Kureyş büyükleri gibi düşünen Ebû Süfyân⁴² ise daha sonra tam bir lider gibi davranıp Hz. Peygamber'in bu jestini kabul etmiş ve altını Mekke halkına dağıtmıştır.⁴³

Ebû Süfyân'ın Mekke toplumunun lideri olarak Müslümanlara yö-

³⁸ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1: 243-246; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2: 229; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 2: 573.

³⁹ İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülük*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1992), 2: 88.

⁴⁰ İbn Abdilberr, *el-İstiâb fi mârifeti'l-ashâb*, (Beyrut: Dârü's-sadr, 1940), 2: 498. Konuyla ilgili detaylı bilgi ve yorumlar için bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1: 252.

⁴¹ Ya'kûbî, *Târih*, 2: 57.

⁴² Kaynaklarda, Hz. Peygamber'in bu hediyesi karşılığında Ebû Süfyân'ın, "Muhammed bununla gençlerimizi kandırıp kendi tarafına çekmek istiyor" şeklinde sözler söylediği nakledilmektedir. (Ya'kûbî, *Târih*, 2: 57).

⁴³ Ya'kûbî, *Târih*, 2: 57; Kılıç, "Ebû Süfyân b. Harb'in Hayatı", 475.

nelik ön plana çıktığı bir başka dönem Hudeybiye Antlaşması'nın müşrikler tarafından bozulmasından sonraki devredir. Müşriklerin, antlaşma gereği ittifak ettikleri Bekir kabilesinin husumet içerisinde bulunduğu Huzâa kabilesine karşı yaptıkları baskın hareketine direkt olarak katılmaları Huzâalılar tarafından Hz. Peygamber'e haber verilmiş o da bu duruma tepki göstermiştir. Nitekim Hz. Peygamber Hudeybiye Antlaşması gereğince müttefik ilan ettiği Huzâalıların haklarını savunmak için harekete geçmiştir. Bu bağlamda Mekkeli müşriklere Bekir kabilesi ile ittifaklarından vazgeçmeleri ya da can kaybına uğrayan Huzâalıların diyetlerini ödemeleri, bunlardan birisini kabul etmedikleri takdirde kendileri ile savaşacaklarına dair bir ultiatom vermiştir. Hz. Peygamber'in şartlarını kabul etmediklerini açıklayan müşrikler daha sonra Müslümanlarla savaşı göze alamayıp bozdukları antlaşmayı yenilemek için harekete geçmişler, bu bağlamda Ebû Süfyân'ı Medine'ye göndermişlerdir. O, Hz. Peygamber'den beklediği ilgiyi göremeyip istediği cevapları alamayınca sırasıyla kızı ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in zevcesi Ümmü Habibe, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'den bu konuda yardım istemiş, ancak onlardan da yüz bulamayınca Mekke'ye dönmek zorunda kalmıştır.⁴⁴

Hudeybiye Antlaşması'nın yenilenmesi teklifini reddeden ve Mekke'nin fetih hazırlıklarına başlayan Hz. Peygamber sefer vakti geldiğinde yola çıktı. Cuhfe yakınlarına geldiğinde Hz. Peygamber'in amcası Abbas Müslümanların karargâhına gelerek onun ile görüştü. Şehrin sorunsuz olarak Müslümanlara teslim edilmesi için Mekkelileri ikna vazifesini üstlenen Abbas karargâhtan ayrıldı. Bu arada Ebû Süfyân yanına birkaç kişi daha alarak Müslümanların durumlarını tetkik etmek için yola koyulmuştu. Yolda Abbas ile karşılaştı. Allah'ın Resulü'nün on bin kişilik birlikle Mekke önlerinde bulunduğunu, eman dileyip şehri teslim etmekten başka çarelerinin olmadığını dile getiren Abbas Ebû Süfyân'ı kendisi ile birlikte Hz. Peygamber'le görüşmeye gitme konusunda ikna etti.⁴⁵ Hz. Peygamber'in uzun uğraşları ve ikna çabaları sonucu İslâm'a giren Ebû Süfyân Mekke'yi fetheden İslâm ordusunun

⁴⁴ Vâkıdî, *Kitâbü'l-meğâzi*, thk. Marsden Jones, (Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1966), 2: 786-787.

⁴⁵ Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 53; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 3: 70-71.

geçişini izleyince bu orduya karşı konulamayacağı hususunda iyiden iyiye kanaat getirdi ve Müslümanların Hz. Peygamber'e olan bağlılıklarına hayran oldu. Hz. Peygamber'den, "Kim Ebû Süfyân'ın evine yahut Mescid-i Haram'a sığınırsa emniyettedir. Kim evinden çıkmaz ise güvendedir" talimatını alan Ebû Süfyân Mekke'ye döndü ve şehir ahalisine Hz. Peygamber'in hiç bir şekilde karşı koyulamayacak bir orduyla geldiğini, şehri teslim etmekten başka çarelerinin olmadığını söyledi ve Allah Resulü'nün talimatını onlara bildirdi. Böylelikle İslâm ordusu fazla bir direnişle karşılaşmadan şehre girdi.⁴⁶

İslâm'a girdikten sonra Ebû Süfyân'ın kendisini Hz. Peygamber'e ispatlama gayreti içerisinde olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda o, İslâm'a geç girmesinin ve öncesinde Müslümanlara karşı giriştiği olumsuz faaliyetlerinin ezikliğini bir anlamda yok etme adına Huneyn Savaşı'na⁴⁷ ve Tâif kuşatmasına katılmış hatta bu kuşatma esnasında gözlerinden birisini kaybetmiştir. Onun bu gayretlerini gören Hz. Peygamber ona Menât putunu yıkma görevi vermiştir. Daha sonra onu valilik görevine getirmiştir.⁴⁸ Hz. Peygamber vefat ettiği zaman Necran valiliği görevini sürdüren Ebû Süfyân ondan sonra hilâfet makamına gelen Hz. Ebû Bekir'in halifeliğini başlangıçta istemese de daha sonra kabul etmek zorunda kalmıştır.⁴⁹ Yeni halife onun valilik alanını daha da genişletmiştir.⁵⁰ Hz. Ömer zamanında ise karısı Hind ile birlikte Yermük Savaşı'na iştirak etmiş ve ilerleyen yaşına rağmen bu savaşta önemli hizmetlerde bulunmuş hatta diğer gözünü de kaybetmiştir.⁵¹

⁴⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 447; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 142, 147-148; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 3: 72; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih* (Beyrut: Dârü's-sadr, 1965), 2: 229.

⁴⁷ Bu savaşın başlarında dağılıp kaçışmaya başlayan İslâm ordusunu görünce Ebû Süfyân'ın, "Bunların bozgunu ancak Kızıl Deniz'de son bulur" demesi onun daha İslâm'ı tam olarak özümsemediğini gösterse bile Ebû Süfyân Hz. Peygamber'in gözüne girme konusunda gayretkeş davranmıştır.

⁴⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 449; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 151; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 3: 77; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2: 244; İbnü'l-Esîr, *Usdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, 2: 392; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, 4: 377.

⁴⁹ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1: 588; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, III, 209.

⁵⁰ Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 84; İbnü'l-Esîr, *Usdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, 2: 392; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, 4: 377; Aycan, "Ebû Süfyân", *DİA*, 10: 230.

⁵¹ Belâzurî, *Fütühu'l-buldân*, 193; İbnü'l-Esîr, *Usdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, 2: 392; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, 4: 377; Aycan, "Ebû Süfyân", *DİA*, 10: 230.

H. Osman'ın halifeliği almasına çok sevinen⁵² Ebû Süfyân ilerleyen yaşı ve iki gözünün de görmemesi münasebetiyle bu dönemde fiilî olarak olayların içerisinde yer almamıştır. Zaten çok geçmeden de vefat etmiştir. H. 31/M. 653 yılında oğlu Muâviye'yi görmek için Hind ile çıktığı Şam seyahatinden dönüşte Medine'de 88 yaşında ölmüştür.⁵³

2. Ebû Süfyân'ın Hz. Peygamber'e Karşı Takındığı Tavrı

Ebû Süfyân'ın Hz. Peygamber'in risâlet görevini yerine getirirken ona karşı sergilediği tavır genel olarak müşriklerin çoğunluğunun gösterdiği tavırlara benzemektedir. O da diğerleri gibi onun davetine olumlu cevap vermemiş, Hz. Peygamber'i davasından vazgeçmesi hususunda ikna etmeye çalışmış, Müslümanlara karşı müşriklerin uygulama sahasına koydukları her türlü baskı ve şiddet politikasının içerisinde yer almıştır. Hz. Peygamber'e karşı ana hatlarıyla müşriklerle benzer tavırlar içerisine girse de Ebû Süfyân'ın özeld birtakım hususiyetler bağlamında onlardan ayrıldığı görülmektedir. Bu hususiyetlerin tam olarak anlaşılabilmesi için Ebû Süfyân'ın gerek risâlet öncesi gerekse sonrası dönemde Hz. Peygamber ile olan ilişkilerinin, risâlet vazifesine yüklediği anlamın ve onun kendi şahsına özel birtakım özelliklerinin tespiti için yapılması gerekmektedir.

2. 1. Ebû Süfyân'ın Hz. Peygamber ile İlişkisi

Ebû Süfyân'ın hayatı bölümünde değinildiği gibi o, Hz. Peygamber'den yaklaşık olarak on yaş büyüktür. Dolayısıyla Ebû Süfyân Hz. Peygamber'in aklının erdiği çocukluk dönemlerinde yirmili yaşların başında olan genç bir delikanlıdır. Onun bu dönemlerde Hz. Peygamber ile yakından ilgili olması tabiatıyla beklenen bir durum değildir. Kureyş'in en önemli iki kabilesinden Abdüşşemsoğullarına mensup ve bu kabilenin reisi konumundaki Harb b. Ümeyye'nin oğlu olan Ebû Süfyân bu özelliği ile zikredilen zaman diliminde ön plandadır ve gözde bir durumdadır. Babası onun, zamanına göre iyi yetişmesi için elin-

⁵² Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zehab*, 2: 352.

⁵³ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, 193; İbnü'l-Esîr, *Usdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, 2: 393; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 4: 377; ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2: 107; Aycan, "Ebû Süfyân", *DİA*, 10: 230.

den gelen her şeyi yapmıştır. Bu bağlamda, oğlunun okuma yazma öğrenmesi, bilgi ve kültürünü artırması, ticari noktada iyi yetişmesi, liderlik vasıflarına haiz olması hususunda gayret göstermiştir. Bütün bu çabalar Ebû Süfyân'ın cahiliye döneminde görüşlerine müracaat edilen üç kişiden biri olmasını sağlamıştır.⁵⁴ Hz. Peygamber'in çocukluktan çıkıp gençliğe doğru adım attığı zaman dilimlerinde Ebû Süfyân hakkında neler düşündüğü meçhul olsa da Ebû Süfyân'ın ezelî rakipleri olan Hâşimoğulları ile arası çok da kötü değildir. Zira Abdülmuttalib'in oğlu Abbas, onun en yakın arkadaşları arasındadır.⁵⁵

Hz. Peygamber'in risâlet görevine başladığı döneme kadarki geçen süre içerisinde Ebû Süfyân ile olan ilişkisi hakkında kaynaklar açıklayıcı bilgiler vermez. Doğruluk, ahlaklılık, güvenilirlik gibi özellikleri şahsında toplayan, bu özelliklerinden dolayı *el-Emîn* sıfatıyla taltif edilen⁵⁶ Hz. Peygamber'in Ebû Süfyân'ın da dikkatini çektiği ve hatta saygısını kazandığı ihtimal dâhilindedir. Nitekim Hz. Peygamber'in Mekke müşriklerini İslâm'a davet ettiği dönemde Ebû Süfyân'ın ona karşı sergilediği tavır hakkında kaynaklarda geçen bazı bilgiler bu durumu destekler mahiyettedir.⁵⁷ Ancak yetim olarak büyüyen, okuryazarlığı olmayan, toplumda liderlik vasıflarıyla, zenginliğiyle, edebiyat ve şiir konusundaki mahirliğiyle ön plana çıkamayan bir kişi olarak Hz. Peygamber'in Mekke'nin aristokrat zümresi arasında yer alamamış olması tabiatıyla Ebû Süfyân ile yollarının çok da fazla kesişmemesini de beraberinde getirmiştir. Zira Ebû Süfyân kendi şahsi kabiliyetinden kaynaklanan hasletler ve Benî Ümeyye'nin kendisine sağlamış olduğu zenginlik ve itibar sayesinde Mekke'de gerek siyasi gerekse sosyal anlamda önemli bir nüfuzla sahipti ve arkadaş çevresi elit kişilerden oluşmaktaydı.⁵⁸

Hz. Peygamber İslâm'ı tebliğ vazifesine başlayınca, Ümeyyeoğulla-

⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *Usdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, 5: 148; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2: 106.

⁵⁵ İbnü'l-Esîr, *Usdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, 5: 148.

⁵⁶ İbn İshâk, *es-Sîre*, 54.

⁵⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. Muhammed el-Bicevî (Beirut: Dâri'l-kütübü'l-ilmîyye, 1992), 3: 413; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 4: 377.

⁵⁸ İbnü'l-Esîr, *Usdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, 5: 148; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2: 106-107; Aycan, "Ebû Süfyân", *DİA*, 10: 231.

rının da dâhil olduğu pek çok müşrik Kureyş kabilesi tarafından engellemelerle karşılaşmıştır. Bu dönemde Ümeyyeoğullarının önemli bir ferdi olan Ebû Süfyân, kabilesinin geneli gibi, Hz. Peygamber'in davasından vazgeçirilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁵⁹ Risâletin Mekke evresinde onun Hz. Peygamber'e karşı aldığı tavır konusunda kaynaklar çelişkili bilgiler vermektedir. Kimi kaynaklar onu, içinde büyük bir kin beslese de dostane bir görüntü sergileyen kişi olarak vermekte,⁶⁰ Kureyş'in her türlü baskıcı politikasının içinde olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda o, Kureyş ileri gelenleriyle birlikte hareket edip Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirmek için birtakım teklifler hazırlayan grup içerisinde yer almıştır.⁶¹ Kimi kaynaklara göre ise Ebû Süfyân ona fiilî eziyet edenler arasında yer almadığı gibi onu zaman zaman Kureyş'in eziyetlerine karşı evine alarak korumuştur.⁶² Bu rivayetler değerlendirildiğinde Kur'an okuyan Hz. Peygamber'i gizlice dinlemeye gelen bir kişi olarak⁶³ Ebû Süfyân Müslümanlara eziyet edenlerle birlikte hareket etse de onun bizzat karıştığı bir fiilî eziyet vakasının bulunmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁴ Risâletin Mekke döneminde Ebû Süfyân ile Hz. Peygamber ve onun aile fertleri arasında geçen bazı olaylar, Kureyş kabilesinin elitleri arasında yer alan Ebû Süfyân'ın İslâm davasını ortadan kaldırma işinde müşriklerin geneli gibi düşünse de Hz. Peygamber'e saygı duyduğunu göstermektedir. Nitekim şu anekdot bunu doğrular mahiyettedir: "Hz. Peygamber bir gün yaya olarak seyahat ederken yanından Ebû Süfyân, karısı Hind ve oğlu Muâviye ile birlikte binekleri üzerinde geçtiler. Ebû Süfyân aynı yöne gitmekte olan Hz. Peygamber'i görünce oğlu Muâviye'yi binitinden indirip birlikte seyahat etmeleri kastıyla ona vermek istedi. Hz. Peygamber bu nazik daveti kabul edip onlarla birlikte yolculuk yapmaya başladı. Bu yolculuğu İslâm'ı tebliğ etmek için bir fırsat addeden Hz. Peygamber birbirlerinden ayrılacakları yere gelinceye kadar onlara İslâm'ı anlattı. Hz. Peygamber'in bu tav-

⁵⁹ İbn İshâk, *es-Sîre*, 147-148.

⁶⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 275-278.

⁶¹ İbn İshâk, *es-Sîre*, 147-148; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 276.

⁶² el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşar Avvad (Beyrut: Müessesetü'risâle, 1992), 13: 120; es-Safedî, *Kitâbu'l-vâfi bi'l-vefâyât* (Stuttgart: 1991), 16: 285.

⁶³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 337-338.

⁶⁴ Kılıç, "Ebû Süfyân b. Harb'in Hayatı", 465.

rı karşısında Ebû Süfyân tam bir nezaket ve sükûnet içerisinde onu dinlemekteydi. Nihayet ayrılık noktasına geldiklerinde bineği onlara tekrar veren Hz. Peygamber görevini yapmış olmanın rahatlığıyla yoluna devam ederken Ebû Süfyân karısından şu azarı işitti: ‘Bütün bunları duymak için mi oğlunun bineğini ona tahsis ettin ve bizimle yolculuk etmesini istedin?’ Ebû Süfyân ise bu çıkışa karşı, ‘O, asil bir ruh taşımaktadır. Öyle söyleme!’ diye cevap verdi.”⁶⁵ Bu rivayete ilaveten Ebû Süfyân’ın Hz. Peygamber’e karşı sevgi ve saygı hisleri beslediğine yönelik verilebilecek bir başka rivayet de onun ile Hz. Fâtıma arasında geçen şu hadisedir: Azılı İslâm düşmanı Ebû Cehil’in Hz. Peygamber’in kızı Fâtıma’yı tokatladığını gören Ebû Süfyân, Fâtıma’nın bu hâline üzülmüş ve onu yanına alarak Ebû Cehil’in yanına gitmiş ve Hz. Fâtıma’dan Ebû Cehil’e tokat atmasını istemiştir.⁶⁶

Ebû Süfyân Hz. Peygamber’in getirdiği yeni dini kabul etmeyip onun yayılmasını engellemek istese de onun Hz. Peygamber ve ailesine karşı sergilediği olumlu tavır Hz. Peygamber’i etkilemiş ve Ebû Süfyân’ı onun gözünde diğer İslâm düşmanlarına göre ayrıcalıklı bir hâle getirmiştir. Nitekim bu durumu Hz. Peygamber’in birçok davranışında görmemiz mümkündür. Örneğin; onun kızı Ümmü Habibe ile evlenmiş,⁶⁷ Hendek Savaşı’ndan sonraki yıllara tekâbül eden kıtlık döneminde Mekkelilerin, en büyük buğday tedarikçileri olan Sümâme b. Usâl’in Müslüman olması ile alamadıkları buğdayı Ebû Süfyân’ın gönderdiği habercinin ricası üzerine alabilmelerinin önünü açmış,⁶⁸ yine bu kriz döneminde Ebû Süfyân’ın lideri olduğu Mekkelilere bir miktar altın göndermiş,⁶⁹ Hudeybiye sonrasında Ebû Süfyân’ın şahsına Medine hurması göndermiş,⁷⁰ Ebû Süfyân’ın sahip olduğu ticaret kervanın Suriye’ye doğru giderken Medine bölgesinden geçmesine izin vermiş⁷¹

⁶⁵ Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el- Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhâri* (Mısır: Bulak Matbaası, 1887), 2: 246-247.

⁶⁶ Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 1: 235.

⁶⁷ İbn İshâk, *es-Sîre*, 147-148; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 276; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8: 99; konu ile ilgili ayrıca bkz. Kılıç, “Ebû Süfyân b. Harb’in Hayatı”, 476.

⁶⁸ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 252.

⁶⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 252.

⁷⁰ İbn Abdilber, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, Beyrut: 1940, 2: 498.

⁷¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 252.

ve son olarak Mekke'nin fethi sırasında kurtuluştaki gruplardan birinin de Ebû Süfyan'ın evine sığınanlar olduğunu ilan etmiştir.⁷²

Kaynaklar incelendiğinde Ebû Süfyan'ın Müslümanlara karşı müşriklerin eziyet ve savaş fiillerine bilfiil dâhil olması Bedir Savaşı'nda oğlu da içinde bulunmak üzere çok sayıda akrabasının öldürülmesinden sonraya rastlamaktadır. O, karşılaştığı bu acı olayın kendisine verdiği intikam duygusu ve Mekke'de liderlik pozisyonuna gelmesinin yüklediği sorumluluk hissi ile Müslümanlara karşı yürütülen kin ve nefret aksiyonunda başı çekmeye başlamıştır. Nitekim artık o, Uhud ve Hendek gibi Müslümanların en zorlu savaşlarında bizzat ordu komutanı olarak aktif rol almıştır. Uhud Savaşı'ndan sonra Müslüman ölümlerine müse yapılımasına ses çıkarmaması hatta bu durumu çirkin olarak da görmediğini söylemesi onun nasıl bir halet-i ruhiyede olduğunu göstermektedir.⁷³ Ebû Süfyan'ın lider olarak Müslümanlara eziyet ve tecavülden Kureyşlileri alıkoymadığı zikri geçen rivayetten anlaşılrsa da İslâm'a karşı olan mücadelesinde onun uzlaşmaz bir kişilik olduğu söylenemez. Zira kaynaklarda bu konu ile ilgili pek çok örnek bulmak mümkündür. Müslümanları ortadan kaldırmak için Bedir'e doğru harekete geçen müşrik Kureyş ordusuna kervanın kurtulduğu haberini gönderip onları Müslümanlarla savaş yapmaktan vazgeçirmeye gayret sarf etmesi,⁷⁴ Uhud Savaşı sonrası savunmasız bir durumda kalan Medine'ye hücum ederek burasını ele geçirmek yerine gerisin geriye Mekke'ye dönmesi,⁷⁵ Uhud Savaşı'ndan sonra ertesi yıl Bedir'de Müslümanlarla bir savaş daha yapmak için söz verdiği halde bu sözünü yerine getirmek için gelmemesi,⁷⁶ Yahudilerin teşvik ve gayretleriyle çıktığı Hendek Savaşı'nda meydanı ilk onun terk etmesi⁷⁷ bu örnekler arasında zikredilebilir. Hz. Peygamber'in şahsına karşı bir kin beslemediği, aksine onun şahsiyet ve yüksek vasıflarını takdir ettiği anlaşılan⁷⁸ Ebû

⁷² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 4: 22-23; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 3: 331-332; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 4: 377.

⁷³ İbn İshâk, *es-Sîre*, 334; Buhârî, "Megâzî", 17.

⁷⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 26; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2: 119.

⁷⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3: 45; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 2: 206.

⁷⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 221-222.

⁷⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3: 251; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülük*, 2: 244.

⁷⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 99; Kılıç, "Ebû Süfyan b. Harb'in Hayatı", 472-473.

Süfyân, anlatılanlara ilaveten, Mekke'nin fethi sırasında İslâm'a girme noktasında diğer müşrik Kureyşlilere göre daha önce davranmış ve onların Müslümanlara teslim olma noktasında zorluk çıkarmamaları için elinden geleni yapmıştır.

2. 2. Ebû Süfyân'ın Risâlet Vazifesine Yüklelediği Anlam

Mekke toplumunun elitlerinden olan Ebû Süfyân kendi konumundaki her müşrik gibi sahip olduğu imtiyazın Hz. Peygamber'in getirdiği yeni dinin hükümleri ile elinden gitmesini istememektedir. Bu bağlamda o, İslâm davetine olumlu cevap vermemiş, Hz. Peygamber'i davasından dönmesi hususunda iknaya gayret etmiş, Müslümanlara karşı müşriklerin uygulama sahasına koydukları her türlü baskı ve şiddet politikasına rıza göstermiştir. Onun böyle bir tutum sergilemesinin ipuçlarını onun risâlet vazifesine yüklediği anlamlarda bulmak mümkündür.

Her şeyden önce Ebû Süfyân peygamberliği Mekke toplumunda herhangi birinin kolay kolay elde edemeyeceği imtiyazlı bir pozisyon olarak görmüş ve bu pozisyonu ezeli rakipleri Hâşimoğullarından birisinin elde etmesine tüm Ümeyyeliler gibi karşı çıkmıştır. Zira peygamberlik Mekke liderliğinden çok öte bir şeydi ve hiçbir dünyevî makam onunla eşdeğer olamazdı. Üstelik böyle bir makam ne servetle, ne evlat ve iyâlin çokluğuyla, ne de çalışmayla elde edilen bir şey değil Allah'ın takdir etmesiyle kazanılmaktaydı. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in risâletini kabul etmek onun manevi boyunduruğu altına girmek demektir ve böyle bir durum Ümeyyeoğullarının lider kadrosundan olan bir kişi için asla düşünülemezdi. Üstelik bu kabul, manevî anlamda üstünlüğün bir daha alamamak üzere Hâşimoğullarına geçtiğinin kabulü niteliğindedir.

İslâm dini her insanın eşitliği prensibini getirmekte, bu dünyada yapılanların yarın bir gün hesabının sorulacağını ifade etmekte, putların, kendilerine hayrı dokunmayan âciz nesnelere olduğunu ilan etmekte, mal ve servetin tek elde toplanmasından ziyade toplumun her kesimine yayılması gerektiğinin altını çizmekte, gençlerin kafalarındaki her bir soruya cevaplar vermekteydi. Bunlar ve bunlara benzer dinamikleriyle müşrik Mekke toplumundaki geleneksel düzeni radikal manada deşis-

tireceğinden korkulan bu din, özellikle böyle bir düzenden nemalanan elit grubun işine gelmiyordu. Dolayısıyla bu toplumun bütün nimetlerinden fazlasıyla istifade eden Ebû Süfyân için de Hz. Peygamber’i kabul etmek sosyolojik olarak intihar anlamına gelmekteydi.

Ebû Süfyân, getirdiği dini kabul etmese de Hz. Peygamber’in kendi içlerinden çıkmış bir kişi olarak risâlet davasında başarıya ulaştığında bu başarıda en büyük payın kendilerine ait olması gerektiğini düşünmektedir. Nitekim o, Hz. Peygamber’in hicretinden sonra ensar büyüklerine yazdığı mektupta şunları söylemektedir: “Gerçekte siz bizim aramızdan çıkan pek asil ve aynı zamanda pek ulu bir kimseye yardım etmeye teşebbüs etmiş bulunuyorsunuz. Ona eman hakkı tanıdınız ve onu himaye altına aldınız. Bu, gerçekten sizin için utanılacak bir lekedir. Bizimle onun arasına girmeyin. Şayet o doğru yola, iyi tutuma sahip biri ise buradan çıkarılacak saadet payı bize aittir. Şayet kötü biriyse onu ele geçirmede biz herkesten daha çok hak sahibiyiz”.⁷⁹ Bu sözleri ile Ebû Süfyân, ensara eğrisi doğrusuyla Hz. Peygamber’in kendilerine ait olduğu mesajını vermektedir.

Ticaret başta olmak üzere dünyevî menfaatleri temin sadedinde çok mahir olan ve attığı her adımı düşünerek atan Ebû Süfyân İslâm’a girmeme noktasında son ana kadar mücadele etse de başka çıkar yol olmadığını görünce Mekke müşriklerinden önce İslâm’a girmiş ve Hz. Peygamber’den, “Kim Ebû Süfyân’ın evine sığırsa emniyettedir” imtiyazını kopararak bu işten de dünyevî manada kazanacağı en büyük kârı elde etmiştir. Ebû Süfyân Müslüman olmuştur, ancak Hz. Peygamber’in risâlet görevini yine dünyevî menfaat sadedinde düşünmektedir. O en küçük bir zorlukta Hz. Peygamber’in bu görevinin akamete uğrayacağını düşünmekte ve her şeyin kendileri için eskisi gibi olmasının hayallerini kurmaktadır. Müslüman olduktan sonra katıldığı ilk savaş olan Huneyn’de ilk başlarda ordunun muhtelif sebeplerden dolayı panikleyerek düşman ordusu karşısında kaçışmaya başlaması üzerine Ebû Süfyân, “Bunların bozgunu ancak Kızıl Deniz’de son

⁷⁹ İbn Habîb, *Kiâbü’l-muhabber*, 271; ayrıca bkz. Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi I (Hz. Peygamber Dönemi)* (İstanbul: Ensar Yay., 2013), 253.

bulur”⁸⁰ diyerek Müslümanların yenilmesinden memnunluk duyacağını açık etmiştir.

Hz. Peygamber onun daha henüz İslâm’ı kalbine yerleştirmedeğinin ve dolayısıyla risâletin gerçek manada ne demek olduğunun farkına varmadığının bilincindedir. Bundan dolayı ona biraz daha dünyalık vererek onu İslâm’a ısındırmaya çalışmıştır. Huneyn ganimetlerinden Ebû Süfyân’a 100 deve ve 40 ukiye⁸¹ gümüş, oğullarına da 100’er deve vermiştir.⁸² Sıradan bir ordu neferine Hz. Peygamber’in gösterdiği bu ilgi ve iltifat Ebû Süfyân’ı hem maddi hem de manevi manada mutlu etmiş, onun daha samimi Müslüman olmasının yolunu açmıştır.⁸³ Artık Ebû Süfyân için İslâm’a samimi bir şekilde hizmet etme vakti gelmiştir. Nitekim Tâiflilerle yapılan savaş onun bu samimiyetini göstermesine vesile olmuştur. Bu savaşta karşıdan gelen bir ok gözünü çıkarmıştır. Çıkmış gözünü alarak Hz. Peygamber’in huzuruna gelen Ebû Süfyân’ın, onun, “İstersen dua edeyim de gözüne tekrar kavuşasın veya istersen cennete kavuşasın” sözü karşılığında, “Gözüm dursun cenneti istiyorum”⁸⁴ cevabı nereden nereye geldiğinin en büyük kanıtını oluşturmaktadır.

Risâleti içselleştirme konusunda böyle bir serüvenden geçen Ebû Süfyân, Hz. Peygamber’in vefatının ardından Hz. Ebû Bekir ile başlayan halifelik döneminde yine bildiğimiz kişi olmuştur. Bu defa Müslüman kimliğiyle Ümeyyeoğullarının reisi olarak Kureyş içerisinde zayıf bir kabileye mensup olan Hz. Ebû Bekir’in halife seçilmesine sıcak bakmamıştır. Hâşimîler ve Ümeyyeliler dururken Teymoğullarından birinin haddine olmadığını düşündüğü halifeliği Hz. Ali’ye teklif etmiş, ondan beklediği cevabı alamayınca Hz. Ebû Bekir’e biat etmek zorunda kalmıştır.⁸⁵ Kendisinin ve Ümeyyeoğullarının İslâm ile olan mazilerinin çok daha yeni olmasından dolayı iktidara Hz. Ebû Bekir döneminde talip olamayan Ebû Süfyân’ın iktidar hırsı, Hz. Osman’ın halife seçilme-

⁸⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü’l-nebeviyye*, 4: 72; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 2: 244.

⁸¹ Ukiye ile ilgili geniş bilgi için bkz. Cengiz Kallek, “Ukiye”, *DİA*, 42: 67-70.

⁸² İbn Hişâm, *es-Sîretü’l-nebeviyye*, 4: 140.

⁸³ Kılıç, “Ebû Süfyân b. Harb’in Hayatı”, 482.

⁸⁴ İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizis-sahâbe*, 3: 414-415; es-Safedî, *Kitâbu’l-vâfi bi’l-vefayât*, 16: 285.

⁸⁵ Belâzurî, *Ensâbu’l-eşraf*, 1: 588; Ya’kûbî, *Târîh*, 2: 126; Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülük*, 3: 209.

siyle tavan yapmıştır. Nitekim Osman'ın evinde onun halifeliğini kutlamak için toplandıkları mecliste söylediği şu cümleler bunu teyit etmektedir: "Allah'a yemin olsun ki, hilafetin sizin olmasını umuyordum. Hilafet artık sizin çocuklarınıza miras kalacaktır."⁸⁶ Ebû Süfyân'ın iktidarı alma noktasında ömrü yeterli gelmemiştir, ancak babasının bu düşüncelerini uygulama safhasına Muâviye koymuştur.

2. 3. Ebû Süfyân'ın Şahsi Özellikleri

İslâm'ın yayılış döneminde Ebû Süfyân'ın Hz. Peygamber ve Müslümanlara karşı gösterdiği olumsuz reaksiyonun anlaşılmasında onun şahsi özelliklerinin tespitinin yapılmış olması da önem arz etmektedir. O, İslâm dinini reddetme, Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirme ve Müslümanlığı kabul eden kimseleri bu kabullerinden caydırma gibi hususlarda Mekke'nin müşrik elebaşları ile ortak kararlar almakta ve bu kararlar doğrultusunda kendisine düşen vazifeyi yerine getirmekteydi. Ancak Ebû Süfyân Hz. Peygamber ve Müslümanlara yönelik tepkisini ortaya koyarken ne Ebû Cehil gibi en galiz sözlerle Hz. Peygamber ve Müslümanlara hakaretler yağdırmış ve Müslüman kanı dökmekten çekinmemiş, ne Ukbe b. Ebî Muayt gibi özellikle Hz. Peygamber'e karşı yapılan bütün kötülüklerde baş aktör olarak görev almış, ne Ebû Leheb gibi kendi kanından ve canından olan bir kimseye hayat hakkı tanımamak için çalışmış, ne Velîd b. Muğire gibi Hz. Peygamber'i kâhin, sihirbaz, mecnun olarak isimlendirmiş, ne de As b. Vâil gibi Hz. Peygamber'in erkek çocuğunun yaşamaması üzerine ona ebter lakabı takmıştır. O, Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara muhalefesinde nevi şahsına münhasır özellikler göstermektedir.

Ebû Süfyân, kaynakların ifadesine göre zeki, fevri olmaktan çok aklî ve temkinli davranmayı seven, ikili ilişkilerde mahir, Kureyş'in bilgisi vasfı verilmiş, görüşüne müracaat edilen en makbul üç kişiden birisidir.⁸⁷ Bu özelliklerin İslâm'a karşı muhalefesinde onu etkilediği görülmektedir. O, Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara gösterdiği tepkisini akıl

⁸⁶ Mes'ûdî, *Mürüccü'z-zeheb*, 2: 352; ayrıca bkz. Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi II (Hulefâ-i Râşidin Dönemi)* Ensar Yay., İstanbul: 2013, 200.

⁸⁷ İbnü'l-Esîr, *Uddü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, 5: 148; ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2: 106-107.

ve itidal çerçevesine oturtmuş, risâletin Mekke döneminde gerek Hz. Peygamber'e gerekse de Müslümanlara karşı birebir fiilî ve sözlü müdahalede bulunmamıştır. Onu biz, Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirme gayreti içinde olan Kureyş'in âkil adamlarının içerisinde toplu hareket ederken görmekteyiz. Örneğin; Ebû Süfyân, Hz. Peygamber'i davasından vazgeçirme konusunda Kâbe'ye çağırın kişiler arasında yer almıştır. Bu toplantıda Kureyş Hz. Peygamber'e bazı tekliflerle gelmiştir.⁸⁸ Onun, risâletin Medine döneminde de Müslümanlarla savaş yanlısı bir tutum içerisinde olmadığı görülmektedir. Nitekim Bedir'de Müslümanlarla savaş yapmak için yola çıkan ordu mensuplarını bu kararlarından vazgeçirmeye gayret sarf etmesi bu özelliğini destekler mahiyettedir. Ebû Süfyân'ın Müslümanlara yönelik fiilî şiddete başvurduğu dönem Bedir Savaşı'nda Kureyş'in yenilgi haberini aldıktan ve söz konusu savaşta kendi yakın akrabalarından öldürülenlerin çokluğunu öğrendikten sonra başlamaktadır. Ebû Süfyân bu haberi aldıktan sonra temkinli davranmaktan tamamen uzaklaşmış tam bir intikam duygusu içerisinde hareket etmeye başlamıştır. Bedir'deki kayıpların verdiği acının onları derinden etkilemesi, Ebû Süfyân'ın böyle bir halet-i ruhiye içerisinde girmesinde etkili olmuştur. Bedir'in intikamını almadıkça yakanmayacağına, saç ve sakalını kestirmeyeceğine ve hanımına yaklaşmayacağına dair yemin etmesi, yine bu bağlamda beraberindeki silahlı bir birlikle Medine'nin dış mahallelerine saldırması ve bir hurma bahçesinde çalışan iki Müslümanı öldürmesi, Uhud Savaşı'ndan sonra Müslüman ölülerine müslu yapılmasına ses çıkarmaması, Adal ve Kârre kabilelerine gönderilen heyetin Recî' suyuna vardıklarında pusuya düşürülmesiyle esir düşen ve kendilerine satılan Hubeyb b. Adiy ve Zeyd b. Desine'nin hunharca öldürülmelerine göz yumması⁸⁹ onun bu bağlamda değerlendirilecek hareketlerindedir.

Ebû Süfyân'ın yukarıda zikrettiğimiz davranışlarına rağmen özellikle Hz. Peygamber'e duyduğu saygının değişmediği ve onunla irtibatı kesmek istemediği de kaynaklardaki rivayetlerden anlaşılmaktadır. Nitekim önceki bölümlerde zikri geçen, Hz. Peygamber, Ebû

⁸⁸ İbn İshâk, *es-Sîre*, 147-148; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 276.

⁸⁹ Vâkıdî, *Kitâbü'l-meğâzî*, 1: 353-362; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2: 55-56.

Süfyân ve ailesi hakkındaki yolculuk rivayeti, yine Bizans imparatoru Heraklius'un Hz. Peygamber hakkında sorduğu sorulara onun içtenlikle ve peygamberi övücü cevaplar vermesi⁹⁰ bu duruma bir örnektir. Hz. Peygamber'in Hudeybiye sonrasında, elçilerinden birisi ile Ebû Süfyân'a Medine hurması göndermesi üzerine onun da Hz. Peygamber'e Mekke mamulü deriden yapılmış giyecekler göndermesi⁹¹ onun Hz. Peygamber ile irtibatı kesmek istemediğini gösteren bir başka delildir.

Kaynaklar Ebû Süfyân'ın liderlik yapmayı ve ün sahibi olmayı çok sevdiğini dile getirmektedir.⁹² Nitekim Hz. Peygamber onun bu yönünü çok iyi bildiği için Ebû Süfyân'ın gururunu okşayıcı faaliyet ve kararların altına imza atmıştır. Mekke lideri olarak Uhud ve Hendek Savaşlarında müşrik orduları komutanlığı yapmış, Müslümanlara birçok zararı dokunmuş bu kişiyi, Hz. Peygamber önemsemştir. Onun kendisine karşı beslediği saygı ve yakınlık hissini de bilen Hz. Peygamber, Ebû Süfyân'ın İslâm'a girmesini istemiş ve bu konuda her fırsatı değerlendirmiştir. Onun kalbinin İslâm'a ısınması için Ebû Süfyân ve ailesine müellefe-i kulub kategorisinden birçok mal ve hediyeler vermiş; onu vali olarak Necran'a görevlendirmiştir.⁹³

Sonuç

Mekke müşrikleri, atalarından gördükleri şeylerden vazgeçmek istememeleri, Kur'an'ın onları hesap günü ve putperestlerin cehennemin odunu olacağı ile korkutması, risâlet görevi için Hz. Peygamber'i layık görmemeleri, toplumdaki mevki ve nüfuzlarını kaybetme endişeleri, Müslüman oldukları zaman bütün dinî ve ticari imtiyazlarını kaybedecekleri korkusuna kapılmaları, kabilesel çatışma ve rekabet içerisinde bulunmaları gibi sebeplere binaen Hz. Peygamber'e ve onun getirdiği İslâm dinine karşı çıkmışlardır. Bu karşı çıkışlarını da alay etme, iftira atma, sözlü sataşma, fiilî müdahalede bulunma, işkence etme, ambar-

⁹⁰ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülük*, 1: 129.

⁹¹ İbn Abdilber, *el-İstiâb fi ma'rifeti'l-ashâb*, 2: 498.

⁹² ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2: 107.

⁹³ İbnü'l-Esîr, *Usdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, 2: 392; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 4: 377.

go uygulama ve silahlı mücadeleye girme gibi yollarla ete kemiğe büründürmüşlerdir.

Görüşüne itimat edilen, sözüne inanılan, Kureyş'in bilgisi vasfı verilen Ebû Süfyân'ın Hz. Peygamber ve Müslümanlar karşısındaki tavrı genel olarak müşriklerin çoğunluğunun gösterdiği tavırlara benzemektedir. Bu bağlamda o da, Hz. Peygamber'i davasından vazgeçmesi hususunda ikna etmeye çalışmış, Müslümanlara karşı müşriklerin uygulama sahasına koydukları her türlü baskı ve şiddet politikasının içerisinde yer almıştır. Hz. Peygamber'e karşı ana hatlarıyla müşriklerle benzer tavırlar içerisine girse de Ebû Süfyân'ın özelde birtakım hususiyetler bağlamında onlardan ayrıldığı görülmektedir. Bu hususiyetleri Ebû Süfyân'ın gerek risâlet öncesi gerekse sonrası dönemde Hz. Peygamber ile olan ilişkileri, risâlet vazifesine yüklediği anlam ve onun kendi şahsına özel birtakım özellikleri başlıkları altında incelemek mümkündür.

Ebû Süfyân, zeki, fevri olmaktan çok aklî ve temkinli davranmayı seven biri olduğundan dolayı Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara gösterdiği tepkisini akıl ve itidal çerçevesine oturtmuştur. Bu bağlamda peygamberliğin Mekke döneminde birebir fiilî ve sözlü müdahale olaylarının içerisinde yer almamıştır. Bedir Savaşı onun İslâm'a karşı muhalefetine bir dönüm noktası olmuş ve o, muhalefetine fiziksel şiddet ve savaş boyutlarına taşımıştır. Ebû Süfyân, muhalefetine fiziksel şiddet ve savaş boyutlarına taşımış olsa da onun, özellikle Hz. Peygamber'e duyduğu kişisel saygı bu şiddetli muhalefet işini çok daha büyük boyutlara taşımasını engellemiş ve Hz. Peygamber'le irtibat kurmasının önünü açmıştır.

Ebû Süfyân, peygamberliği Mekke toplumunda herhangi birinin kolay kolay elde edemeyeceği imtiyazlı bir pozisyon olarak görmüş ve bu pozisyonu ezeli rakipleri Hâşimoğullarından birisinin elde etmesine tüm Ümeyyeliler gibi karşı çıkmıştır. Öte yandan İslâm dininin Mekke toplumundaki geleneksel düzeni kökünden değiştirmeye talip olması, Ebû Süfyân gibi böyle bir yapıdan çıkar sağlayan kişilerin işine gelmemiştir. Zira onlara göre Hz. Peygamber'in teklif ettiği yeni düzeni kabul etmek sosyolojik olarak yok olmak anlamına gelmekteydi. Ebû Süfyân Hz. Peygamber'in getirdiği sistemi kabul etmese de Hz. Peygamber'in risâlet davasında başarıya ulaştığında, bu başarıda en bü-

yük payın kendilerine ait olması gerektiğini düşünme noktasında da hiç tereddüt etmemektedir. Çünkü o, kendi içlerinden çıkmış bir kişidir. Nitekim Ebû Süfyân'ın Hz. Peygamber'in hicretinden sonra en sar büyüklerine yazdığı mektupta ifade ettiği hususlar bu durumu teyit etmektedir. Nitekim başka çıkar yol olmadığını görünce mektubunda zikrettiği payı elde etme adına Mekke müşriklerinden önce İslâm'a girmiş ve "Kim Ebû Süfyân'ın evine sığınırsa emniyettedir" imtiyazını kazanmıştır. Hz. Peygamber onun daha henüz İslâm'ı kalbine yerleştirmedeğini ve dolayısıyla risâletin gerçek manada ne demek olduğunu farkına varmadığını anlayınca kalbinin İslâm'a ısınması adına Ebû Süfyân'a birçok mal ve hediyeler vermiş; onu Necran'a idareci yapmıştır. İslâm'a karşı olumsuz mazarisine rağmen Hz. Peygamber'in kendisinden umut kesmediğini ve âlicenap davrandığını gören Ebû Süfyân, Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara karşı işlediği hata ve günahları affettirme adına kalan ömrünün çoğunu savaş meydanlarında geçirmiş, İslâm'a geç girmenin pişmanlık ve ezikliğini iki gözünü feda ederek telafi etmeye çalışmıştır.

Kaynakça

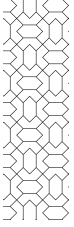
- Altuntaş, Mehmet. "Kur'an'da Peygamberlere Gönderilen 'Suhuflar/Kitaplar' Üzerine Bir Değerlendirme". *Turkish Studies*, Volume 11/12 (Summer 2016): 12-13, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9913>.
- Altuntaş, Mehmet. "Tevrat ve Kur'an'a Göre Yahudilerin Dünyaya Bakışı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, 3 (2013): 98-100.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi I (Hz. Peygamber Dönemi)*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi II (Hulefâ-i Râşidin Dönemi)*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Aycan, İrfan. "Ebû Süfyân", *DİA*. 10: 230.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Belâzurî. *Ensâbu'l-Eşraf*. 1. cilt. Dimaşk: Dârü'l-fıkr, 1997.

- Belâzurî. *Fütûhu'l-Buldân*. trc. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Çağatay, Neşet. *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1957.
- Demircan, Adnan. "Utbe b. Rebîa". *DİA*. 42: 235-236.
- Ebü'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el- Kastallânî. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 2. cilt. Mısır: Bulak Matbaası, 1887.
- F. Buhl. "Ebû Süfyân". *İA*. 4: 50.
- Fayda, Mustafa. "Velîd b. Muğîre". *DİA*. 43: 33-34.
- İbn Abdilber. *ed-Dürer fi ihtisârî'l-meğâzî ve's-siyer*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Darü'l-maarif, 1966.
- İbn Abdilber. *el-İstiâb fi ma'rifeti'l-ashâb*. 2. cilt. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1940.
- İbn Habîb. *Kitâbü'l-muhabber*. thk. Eliza Lichten-Statder. Haydarâbâd: Dâiretü'l-maarifi'l-Osmaniyye, 1942.
- İbn Hacer. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. thk. Muhammed el-Bicevî. 3. cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1992.
- İbn Hacer. *Tehzîbü't-tehzîb*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4. cilt. Beyrut: Dârü'l-Maarife, 1994.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakkâ. 1. cilt. Kahire: y. y, 1955.
- İbn İshak. *es-Sire*. thk. Muhammed Hamidullah. Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 3. cilt. Beyrut: Beytü'l-efkâr, 2005.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 1. cilt. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1985.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülük*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, 1-18. Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr. *Usdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dârü'l-maarife, 1989.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kamil fi't-târih*. 1.-12. cilt. Beyrut: Darü's-sadr, 1965.
- Kallek, Cengiz. "Ukiyye". *DİA*. 42: 67-70.
- Kılıç, Ünal. "Ebû Süfyân b. Harb'in Hayatı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998): 461-484.
- Mecdüddîn İbnü'l-Esîr. *en-Nihâye*. 4. cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, trz.
- Mes'ûdî. *Mürücu'z-zehab*. 1.-2. cilt. Beyrut: Darü'l-endelüs, 1997.

- el-Mizzî. *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvad. 13. cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992.
- Muhammed Hamidullah. *İslâm Peygamberi*. trc. Salih Tuğ. 1. cilt. İstanbul: İrfan Yayımcılık, 1993.
- es-Safedî. *Kitâbu'l-vâfi bi'l-vefayât*. 16. cilt. Stuttgart: 1991.
- Sarıçam, İbrahim. *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Taberî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. 2. cilt. Beyrut: Dârü's-süveydân, trz.
- Vâkîdî. *Kitâbü'l-meğâzî*. thk. Marsden Jones. 1-3. cilt. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1966.
- Ya'kûbî. *Târîh*. 1.-2. cilt. Beyrut: Dârü's-sadr, 1960.
- ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavut. 2. cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.

CITATION

Altuntaş, Mehmet, "A Review of the Verses on the Value of the World", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 13, 13 (2018/13) pp. 103-128



DÜNYANIN DEĞERİNE DAİR AYETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Review of the Verses on the Value of the World

Mehmet ALTUNTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi.

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor, Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies.

maltuntas73@hotmail.com, Orcid: 0000-0003-3702-2126.

Öz

Allah (c. c.), kâinatı ve onun bir parçası olan dünyayı oyun için yaratmadığını el-Enbiyâ 21/16-17 ve ed-Duhân 44/38. ayetlerinde ifade etmiştir. Ancak kâfirlerin, dünya nimetlerine ve hayata oyun ve eğlence gözüyle baktıkları ve bu doğrultuda bir hayat yaşadıkları pek çok ayette dile getirilmiştir. Oysaki insan ve yeryüzü, oyun için değil, ahirete hazırlık yapmak için yaratılmıştır. Cennete girmek isteyen kişilerin hayatlarını bu doğrultuda yaşamaları gerekmektedir. Zira hayat, sadece bu dünyadan ibaret olmayıp ahirete de içine alarak sonsuza kadar devam edecektir.

Yeryüzündeki kötülükler, insanın işlediği fiillerden meydana gelmektedir. Dolayısıyla yeryüzünü veya dünya nimetlerini kötülüklerin kaynağı olarak görmek doğru değildir. Ancak bazı Müslümanlar, hatalarından dolayı kendileri yerine dünyayı kötiledikleri için hayatın pek çok alanında sıkıntılar çekmektedirler. Müslümanların bu sıkıntılardan kurtulmaları için dünyayı sevmeleri ve ona hak ettiği değeri vermeleri gerekmektedir. Bu bağlamda bu makalede, dünyanın övülmesi ve yerilmesi konuları, insanın sorumluluğu bağlamında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, dünya, değer, kâfir, amel, eğlence, sorumluluk.

A REVIEW OF THE VERSES ON THE VALUE OF THE WORLD

Abstract

Allah has made it clear in the verses of al-Anbiya 16-17 and ad-Dukhan 38 that he did not create the universe and the world as a part of it for the game. Yet, it is stated in many verses that disbelievers look at the blessings of the world and life through the eyes of games and entertainment and live a life in this direction. However, man and earth were created not for game, but for preparing for the hereafter. Those who want to enter paradise must live their lives accordingly. Because life is not just about this world, but it will continue forever by taking the hereafter into account.

Evils on earth is made up of man's deeds. Therefore, it is not right to see the earth or the world's blessings as the source of evils but some Muslims are suffering in many areas of life because they have misled the world instead of themselves because of their mistakes. Muslims must love the world and give it the value it deserves in order to get rid of these difficulties. In this context, in this article the subjects of praise and vilify of the world has been dealt with in the context of human responsibility.

Keywords: Qur'an, world, value, unbelievers, deeds, entertainment, responsibility.

KAYNAKÇA

Altuntaş, Mehmet, "Dünyanın Değerine Dair Ayetler Üzerine Bir İnceleme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 13, 13 (2018/13) ss. 103-128. **Makale Geliş T:** 24/05/2018, **Kabul T:** 07/06/2018.

Giriş*

Allah'ın Cemâl sıfatının yansımalarıyla dolu olan kâinat, O'nun varlığının en büyük delilidir. Her insan kâinatta ve yeryüzünde Musavvir ve Hâlik olan Allah'ın birbirinden güzel eserlerini müşahede etmektedir. Şüphesiz yeryüzündeki güzellikler, herkesi mutlu etmektedir. Buna rağmen dünyayı kötülüklerin kaynağı olarak görenler eksik olmamıştır. Dünyayı değersiz görmek veya ona gereken değeri vermemek, tarihte olduğu gibi günümüzde de Müslümanları ekonomik, siyasi, askerî açıdan sıkıntılarla karşı karşıya getirmiştir. Müslümanların bu tür sıkıntılardan kurtulmaları ve dünyada söz sahibi olmaları için dünyaya hak ettiği değeri vermeleri gerekmektedir.

Dünya nimetleri, insanın hizmetine sunulmuştur. Bu nimetlerle ilgili olarak ortaya çıkan iyilik ya da kötülük, insana aittir. Bir başka ifadeyle kötülük veya iyilik, insan-eşya-inanç/inançsızlık üçlüsünden meydana gelmektedir. Bu gerçeğe rağmen dünya bazılarınca, insanı Allah'tan uzaklaştıran “sinsi bir düşman” olarak görülmüştür. Böylece insanlar işledikleri günahların sorumluluğunu üstlenmek yerine, dünyayı suçlayarak sorumluluklarını üstlerinden atmaya çalışmışlardır. Ancak Kur'an, sorumluluk anlamında dünyayı değil; yeryüzünde tek irade sahibi olan insanı muhatap almaktadır. Bu Kur'anî gerçeğe rağmen yeryüzünün veya dünya nimetlerinin kötülenmesi mümkün müdür?

“Ayet ve hadislerde dünya ve nimetlerinin hem tehlikeli yönlerine hem de faydalı yönlerine işaret edilerek bazen yerildiği, bazen de met-hedildiği görülmektedir.”¹ Dünyadaki nimetlerin hem iyi hem de tehlikeli yönlerinin olduğunu söylemek kanaatimizce doğru değildir. Örneğin bal nimetinin zâtı itibariyle tehlikeli bir yanı yoktur. Ancak buna karşın, bu nimetin yanlış kullanılışı veya haram yollardan kazanılışıyla ilgili bir kötülükten bahsedilebilir. Bu ise balın nimet oluşuyla, bir başka ifadeyle zâtıyla ilgili değil; insanla alakalıdır. Nimetler, zâtı itibariyle değersizlik taşımaz ve insanların işledikleri kötülükler onların değerlerini ortadan kaldırmaz. Ayrıca kâinattaki varlıklar, her an Allah'ı

* Bu makale, “Kur'an Perspektifinden Dünyanın Değeri” (Doktora tezi, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008) adlı tezden üretilmiştir.

¹ Alican Tatlı, “Zühd Açısından Hadislerde Dünya” (Doktora tezi, Marmara Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 170.

zikrettikleri için ontolojik anlamda değerlidirler.² Buna ilaveten zekât, hac, sadaka gibi malî ibadetlerin yerine getirilmesinde helal yollarla elde edilen servetin varlığı ve sürekliliği kaçınılmazdır. Yine huzurlu bir yaşam ve insanın zarurî ihtiyaçlarını karşılaması için servetin varlığı ayrı bir önem arz etmektedir. Kur'an'ın önerdiği ideal yaşam da bu şekilde bir dünya anlayışını öngörmektedir. Buna rağmen bazı insanlar, sadece dünya nimetlerine değer vermekte ve bunun için çalışmaktadırlar. Elbette ki böyle bir yaşam, sadece maddî değer taşımaktadır.³

Bazı mutasavvıflar, dünyayı “maddeye yönelen nefsin arzuları” şeklinde tanımlamışlardır. Bu bağlamda onlar, dünyaya farklı isimler vermişlerdir. “Şeyhlerimiz dünyaya ‘hınzır’ diyorlardı. Eğer onun için daha kötü bir isim bilselerdi onu söylerlerdi. Dünya onlardan birisine yöneldiği zaman, ‘Benden uzaklaş ey hınzır! Benim sana ihtiyacım yok’”⁴ gibi olumsuz ve aşağılayıcı cümleler kullanmışlardır. Ebû Tâlib el-Mekkî'ye (ö. 386/996) göre bu sözün anlamı şudur: “Ey dünya! Allah'ın, sana karşı zühd sahibi olup kendisini tercih edip etmeyeceğimizi sınamak için bizi seninle imtihan ettiğini biliyoruz. O'nun sana gazap ettiği gibi biz de gazap ediyoruz.”⁵ Yine Ebû Tâlib el-Mekkî, Hasan Basrî'den (ö. 110/728) nakille şöyle demektedir: Zühd ehlinde birine helal mal verilip, “Bunu al ihtiyacını giderirsin” denildiğinde o: “Benim buna ihtiyacım yok, onun kalbimin huzurunu bozmasından korkarım.”⁶

İdeal bir yaşam tarzı olarak sunulan böyle bir hayat anlayışının Müslümanların geneline hâkim olması durumunda fakirlere kimler zekât verecek? Yine böyle bir hayat tarzının benimsenmesi durumunda, doğal olarak fakirleşecek olan Müslümanlar, hac, umre kurban gibi malî ibadetlerini nasıl ifa edecekler? Öte taraftan bu ve benzeri ifadelerin, çalış-

² Kur'an'da kâinatla ilgili ayetlerin sayısı 750 civarında olup bu sayı Kur'an'ın 1/6 kadarını teşkil etmektedir. Bkz. Mevlüt Güngör, “Kur'ân ve Kâinat Kitabı”, *Tasavvuf Dergisi* 16, (2006): 107-124. Ayrıca Kur'an'da ilmî konularla alakalı 850'den fazla ayet bulunmaktadır. Bkz. Fethullah Han, *Kur'an ve Kâinat Ayetleri*, çev. Safiye Gülen (İstanbul: İnkılâb Yay., 1988), 13.

³ Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar* (İstanbul: Ötüken Yay., 1998), 28; Hilmi Ziya Ülken, *Değerler, Kültür ve Sanat* (İstanbul: yy., 1996), 6.

⁴ Muhammed b. Ali b. Atriyye Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütu'l-kulüb*, thk. Asım İbrahim (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 1: 407; Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty.) 3: 210.

⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütu'l-kulüb*, 1: 406.

⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütu'l-kulüb*, 1: 407.

mayı dile getiren Kur'an ayetiyle bağdaştırılması nasıl mümkün olacaktır? Kur'an, dünya nimetlerine sahip olup bunları infak ederek ibadetlerde kullanmayı örnek bir davranış olarak sunmaktadır. Zira zekât, infak ve ihsan konusunda Kur'an'da pek çok ayet bulunmaktadır.

Mutasavvıflar tarafından dünyayla ilgili kullanılan ilginç isimlerden birisi de Mâlik b Dînâr'ın, Hz. Ali'den yaptığı bir iktibasta "ahiretin kuması"⁷ şeklinde tanımlanmasıdır.⁸ Bu ifadeye göre iki kuma olan dünya ve ahiretin bir arada olmaları söz konusu olamayacağından dünya ahiret, ahiret de dünya ehline haramdır⁹ denilmiştir. Bunun yanında dışını "güzel bir kadına", içini de "çirkin bir kocakarıya" benzetenler de olmuştur. Dünya, eş edinmez. Ancak kendisini beğensinler diye eşler edinir. Önce insanı yükseltir sonra da alçaltır.¹⁰ Dünya, her gece başka biriyle beraber olan "fahişeye" benzer. Zehirli yılan gibidir. Dokununca pürüzsüzdür, fakat zehiri öldürücüdür.¹¹

Dünyayı "leş"e ve "kenef"e benzeten Ebû Tâlib el-Mekkî şöyle demektedir: Bazı keşf sahipleri bunu keşf yoluyla müşahede etmiştir. Onlardan birisi şöyle demiştir: Dünyayı leş şeklinde, İblis'i de ona saldıran köpek suretinde gördüm. Yine keşf sahipleri dünyayı, bir kenef gibi görmüşler ve zaruret olmadıkça içine girmeyip, "Tuvalet ne kadar az girilirse o kadar iyi olur" demişlerdir.¹²

Bu ve benzeri uygun olmayan tanımlamaların, benzetmelerin ve isimlendirmelerin, mecâzî anlamda da olsa, dünya için kullanılması doğru değildir. Çünkü Kur'an, içindeki tüm varlıklarla dünyayı Allah'ın varlığını ortaya koyan "ayet" olarak takdim etmektedir.

⁷ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 209; 4: 316. Ayrıca bkz. Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman el-Cevzî, *et-Tezkira fi'l-va'z*, thk. Ahmed Abdulvehhab Fetih (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, h. 1406), 101; Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman el-Cevzî, *Saydu'l-hâtir* (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2004), 218; Ahmed b. Nasır et-Tayyâr, *Hayatü's-selef beyne'l-kavl ve'l-âmel* (Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, h. 1433), 430.

⁸ Bu cümle, cahillerin söylediği bir söz olarak kabul edilmiştir. Bkz. Ali b. Mustafa et-Tantavî, *Nûr ve Hidâye* (Arabistan: Dâru'l-münâra, 2009), 231.

⁹ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ* (Kahire: Mektebetu'l-kudsî, h. 1351), hadis no: 1314.

¹⁰ Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, 3: 215; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid*, çev. Abdullah Tuncer (İstanbul: Polen Yay., 2006), 85.

¹¹ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *Kimyâyı saâdet*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004), 2: 563; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid*, 85.

¹² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1: 407-408.

1. Kâfirlere Göre Dünyanın Değeri

Kâfirlerin dünyayla ilişkileri sadece onun maddî yönüyle sınırlıdır. Bu yüzden Kur'an, sahip oldukları serveti batıl yollarla edinip haram işlerde kullanan kâfirler için dünya malını "geçici bir metâ" olarak tanımlamıştır.¹³ Ayrıca Kur'an, "Bizi anmaktan yüz çeviren ve şu yakın hayattan başka bir şey istemeyenlerden uzak dur. Onların bilgiden anladıkları şey budur" (en-Necm 53/29-30) ayetinde ifade edildiği üzere kâfirlerin sadece dünya malı için çalışmalarını "ulaşacakları en yüksek ilmî seviye" şeklinde tanımlamış ve bu kişilerin amellerinin değersizliğini yaşamlarına uygun olarak, "İnkâr edenlere gelince: Onların işleri, düz arazideki serap gibidir. Susayan onu su sanır, fakat yanına gelince hiçbir şey olmadığını anlar ve yanında Allah'ı bulur; Allah onun hesabını görür" (en-Nür 24/39) benzetmesiyle ifade etmiştir.

Sadece dünya malı için çalışmak ve eğlenmek kâfirlerin en tipik özelliklerinden biridir.¹⁴ Nitekim Muallaka şiirleri, şehvî ve bedenî zevkleri tatmin etmeyi dile getiren anlatımlarla başlar. Zira bu şiirlerde kadın ve şarap, insanların en çok zevk aldığı unsurlar arasında yer almaktadır.¹⁵ Hz. Peygamber eğlenceyi hayatın temel gayesi hâline getiren müşriklerin dünyevî yaşamlarıyla hayatı boyunca mücadele etmiştir.¹⁶ Ancak müşriklerin tüccar zihniyetine sahip olmaları nedeniyle, karşılığı ahirette verilecek mükâfata inanmaları oldukça zordu. Zira değer ölçüsü olarak sadece zenginliği benimsemeleri, onlarda kendilerini üstün görme psikolojisi geliştirmiş¹⁷ ve bunun sonucunda da Allah'ın kavli ve kevnî ayetlerine inanmayı reddetmişlerdir.¹⁸ Bunun bir sonucu olarak Allah onlar hakkında şöyle demiştir: "Bizimle buluşmayı ummayan ve sadece şu ya-

¹³ Âl-i İmrân 3/185, 197; et-Tevbe 9/38; Yûnus 10/23;69-70; er-Ra'd 13/26; en-Nahl 16/117. Açıklamalar için bkz. İbn Receb el-Hanbelî, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem*, çev. Ali Kaya (İstanbul: Semerkand Yay., 2007), 2: 395; Muhammed İhsan Oğuz, *Hayât-ı Dünya ve Ahiret* (İstanbul: Mehmet İhsan Oğuz Vakfı Yay., 1990), 14-16.

¹⁴ et-Tevbe 9/75-76.

¹⁵ Bkz. *el-Muallakâtü's-Seb'a*, çev. Şerafettin Yalçınkaya (İstanbul: MEB Yay., 1985), 42-44, 67-69, 85, 115.

¹⁶ Ramazan Aluntaş, "İslamî Anlayışa Göre "el-Hayâtü'd-Dünya" Kavramını Yorumlama Biçimleri" *CÜİF Dergisi* 7/1 (2003): 147.

¹⁷ Bkz. et-Teğâbun 64/6; Abese 80/5; el-Alak 96/7.

¹⁸ Râğıb İsfehânî, *Tafsîlu'n-neş'eteyn ve tahsilü's-sa'âdeteyn*, çev. Mevlüt F. İslamoğlu (İstanbul: Pınar Yay., 1996), 27-32.

kın hayata razı olup onunla mutlu olan, ayetlerimizden gaflet edenlerin yaptıkları işlerden ötürü varacakları yer ateştir!” (Yûnus 10/7-8).

2. Kâfirlerin, Hayatı “Oyun” ve “Eğlence” Olarak Telakki Etmeleri

Allah dünyayı, insanı, hayatı ve yeryüzündeki varlıkları eğlenmek için yaratmamıştır. Ancak kâfirler dünyaya, hayata ve dünya nimetlerine bu gözle bakmaktadırlar.¹⁹ Kur’an’a göre kâinatın ve hayatın yaratılışı, oyundan uzak olup büyük bir ciddiyet ifade etmektedir:

“وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ آتَاتُخْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ” “Gökleri, yeri ve bu ikisi arasındaki varlıkları oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık. Eğlenmek isteseydik, kâinatı (müşrikler için değil) kendimiz için eğlence aracı yapardık. Eğer yapsaydık böyle yapardık; ama yapmadık yapmayız da!” (el-Enbiyâ 21/16–17). Dünyanın, oyun için yaratıldığını söylemek, Allah’ı bir oyun yaratıcısı olarak kabul etmeyle aynı anlama geleceğinden kabul edilebilir bir düşünce değildir.²⁰

Dünyanın batıl ve eğlence için yaratıldığı düşüncesi “kâfirlere” aittir: “وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا” “Göğü, yeryüzünü ve bu ikisi arasındaki varlıkları boş yere yaratmadık. Bu düşünce kâfirlerin (temelsiz) bir iddiasından ibarettir” (Sâd 38/27).

Buna karşın Müslümanlar için bir ayette semaların ve dünyanın yaratılışı hakkında şöyle denilmektedir:

“(Müminler) “وَيَنْفَكُرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا” göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler ve: ‘Rabbimiz bunları boş yere yaratmadın’ derler” (Âl-i İmrân 3/191) denilmektedir. Bu iki ayete göre dünyanın boşuna yaratılmadığı düşüncesi müminlere; eğlence için yaratıldığı görüşü ise kâfirlere aittir. Kur’an, dünyanın kâfirlere süslü gösterildiğini şöyle dile getirmektedir: “İnkâr edenlere şu yakın hayat süslü gösterildi” (el-Bakara 2/212). Bu ayet, kâfirlerin dünya ile ilgili olarak maddî zevkler dışında herhangi bir güzellik düşünmediklerini göstermektedir.²¹

Bu yüzden Kur’an, “وَدَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا”

¹⁹ Bkz. el-Mâide 5/57–58.

²⁰ Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyait'türâsi'l-'Arabî, h. 1420),22: 124-125.

²¹ Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yay., 2000), 133.

“Dinlerini oyun ve eğlence yerine koyan ve şu yakın hayatın aldattığı kimseleri terk et” (el-En‘âm 6/70) ayetiyle sadece dünya nimetlerini arzulayanlardan uzak durulmasını istemektedir. Bu ayette geçen “dinlerini oyun yerine koyma” ibaresi, “Kâfirler, dinlerini oyun ve eğlence yaptılar”²² veya “oyun ve eğlenceyi din yaptılar” şeklinde anlaşılabilir. Kâfirler, “geçici dünya zevklerini” elde etmeyi yegâne hedef hâline getirdiklerinden, din onlar nazarında oyundan başka bir anlam ifade etmemektedir. Buna göre onların durumunu en güzel şekilde özetleyen cümle, “Onlar oyunu ve eğlenceyi din yaptılar” ifadesi olmaktadır.²³

Yukarıdaki ayete ilaveten kâfirlerin, dünyada bir eğlence içinde olduklarını, “فَدَرُّهُمْ بَخُوضًا وَيَلْعَبُونَ حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ” “Bırak onları, kendilerine vaat edilen güne kadar oynayıp eğleninler” (ez-Zuhruf 43/83); “قَوْلِ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ الَّذِينَ هُمْ فِي خَوْضٍ يَلْعَبُونَ يَوْمَ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ نَارِ جَهَنَّمَ” (et-Tûr 52/11-14); “دَعَا هَذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تَكْذِبُونَ” “O gün kâfirlerin vay hâline! Oynayıp eğlenenlere o gün şöyle denilerek cehennem ateşine atılırlar: ‘İşte yalanlayıp durduğunuz ateş budur!’” (et-Tûr 52/11-14); “وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ فَلَإِنَّ اللَّهَ وَايَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ” “Onlara sorsan, ‘Biz sadece lafa dalmış, şakalaşıyorduk!’ derler. De ki: ‘Allah, ayetleri ve Elçi’si ile mi alay ediyorsunuz?’” (et-Tevbe 9/65) ayetlerinde geçen “يَخُوضُوا وَيَلْعَبُونَ”, “يَلْعَبُونَ” ve “نَلْعَبُ” ifadeleri de açıkça ortaya koymaktadır. Kâfirler, daha çok mal biriktirmek için sürekli bir yarış içerisindeyler.²⁴ Nitekim bu durum Kur’an’da şöyle ifade edilmektedir: “Bilesiniz ki ilk hayat, (ahiret hesaba katılmadan yaşandığı takdirde) oyun ve eğlenceden, güzellikten, birbirinize üstünlük sağlama yarışından ve daha çok mal-mülk ve evlat sahibi olma hırsından ibarettir” (el-Hadîd 57/20).

²² el-Mâide 5/57-58.

²³ Muhammed Esed, *The Message of the Qur‘ân* (Gibraltar: Dar al Andalus, 1984), 182.

²⁴ Bkz. et-Tekâsür 102/1-2. Kureyş’ten Benî Abd-i Menâf ve Benî Sehm veya ensardan Benî Harise ile Benî Hars kabileleri mal, evlat ve ataları ile övünme konusunda birbirileriyle yarışa başladılar. Bunun üzerine bu süre indi. Bkz. Abdulfettâh Kâdi, *Esbâb-ı nüzüûl*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Fecir Yay.,1995), 475; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el Câmi‘u li ahkâmîl-Kur‘ân* (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1993), 10: 150-151; Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el Keşşâf an hakâik-i gavâmidî’t-tenzîl ve ‘uyûni’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-kütübîl-‘ilmiyye, 1995), 4: 784. Araplar, ölenler için “zâra kabrahû/kabrini ziyaret etti, öldü” deyimini kullanırlar. Buna göre “ölmüncüye kadar” mal biriktirmeyle uğraşmak kâfirlerin tipik bir özelliğidir. Bkz. Düccane Cündioğlu, *Kur‘ân Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kitabevi Yay., 1999), 95.

Bundan dolayı da kâfirler ve Yahudiler²⁵ dünya nimetleriyle aldanıp oyalanmaktadırlar.²⁶ “Yakın hayat, bir oyun ve boş işlerle oyalanmadan ibarettir. Ahiret yurdu ise Allah’a itaatsizlikten sakınanlar için elbette daha hayırlıdır. Neden hâlâ aklınızı başınıza almazsınız?” (el-En‘âm 6/32). İbn Abbâs, bu gibi ayetler de kâfirlerin hayatının yerildiğini söylemiştir.²⁷ İslam’a göre ibadetler, hayatın bir parçasıdır. İbadetler değerli olduğuna göre bunların işlendiği dünya her ne kadar geçici olsa da mekân olarak değerlidir. Dolayısıyla Müslümanlar için hayatı ve dünyayı “oyun” şeklinde tanımlamak doğru değildir.²⁸

3. Dünyanın Varlık Olarak Değeri

İslam’a göre kusursuz bir yapıya sahip olan dünya, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, insanın hatasını telafi etmek üzere sürgüne gönderildiği süflî bir mekân değil; Müslümanların Allah’a karşı sorumluluklarını yerine getireceği bir yerdir. Kur’an, kâinatın yaratılışını “semâvât” ve “arz” kelimeleriyle; varlıkların değerini “hak”, “batıl” “abes” gibi ifadelerle; insanın yaşamını ise “el-hayâtü’-d-dünyâ” kavramlarıyla ifade etmiştir.

Kâinat, Allah’ın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği bir alandır ve buradaki varlıklar her an O’nu tesbih etmektedir.²⁹ Bunun için inananların dünyayı ciddiye alması ve buradaki varlıkları da oyun aracı olarak görmemesi gerekmektedir. Bazı Müslümanlarda görülen ruhbanlık (dünyayı dışlama) gibi anlayışlar, esasen başta Yahudilerin maddî yaşamına mağlup olan ve inzivaya mahkûm edilen Hıristiyanlara aittir.³⁰ Böyle bir yaşam

²⁵ Kur’an’da Ehl-i Kitap mensuplarının da (özellikle Yahudilerin) dünya hayatına çok düşkün olduklarına dikkat çekilmiş (Bakara 2/96), onların bu tutumları sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bu bağlamda Yahudilerin insanların mallarına haksız yere el koyup bunları kendilerine helâl görmeleri (Meryem 19/59 ve Teybe 9/34) ve dünya menfaatleri için kutsal kitaplarını değiştirip tahrif etmeleri (Âl-i İmrân 3/78 ve Bakara 2/79) şeklindeki tutumları tenkit edilmiştir. Bkz. Recep Önal, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî’ye Göre İslam Dışı Dinler* (Bursa: Emin Yay., 2013), 217-220.

²⁶ Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli’s-şerî‘a*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yay., 2003), 4: 307.

²⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 12: 515; Seyyid Kutub, *fi Zilâli’l-Kur’ân* (Beyrut-Kahire: Dâru’s-şurûk, h. 1412), 2: 1072.

²⁸ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vil-i âyi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-fîkr, 2001), 5: 214; Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî el-Mâverdî, *Edebu’l-dünyâ ve’l-dîn* (Kostantiniyye: Matba’atu’l-cevâib, h. 1299), 96.

²⁹ el-İsrâ 17/44; el-Hadîd 57/1; el-Haşr 59/1, 24; es-Saff 61/1; el-Cum’a 62/1; et-Teğâbun 64/1...

³⁰ Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Sami b. Muham-

tarzının ve anlayışının kanaatimizce Kur'anî bir temeli bulunmamaktadır. Zira "lâ ruhbanîyyete fî'l-İslâm/İslam'da ruhbanîyet yoktur."

Yeryüzü, Mevlâ'nın varlığını ortaya koyan kevnî ayetlerle dolu olduğu için ona ontolojik anlamda kötülük isnat etmek doğru değildir.³¹ Zira kötülük, insanın dünyayı sahiplenme arzusundan kaynaklanmaktadır.³² Hz. Âdem'in zürriyetinden, imanlı insanların yanı sıra, inançsız insanlar türemiş ve bunlar Allah'a isyan ederek her dönem yeryüzünde günah işlemişlerdir. Ancak bu günahlar ve kötülükler, dünyanın zâtıyla alakalı değil; insanın hayatıyla ilgilidir.³³

4. "Hayat" Kelimesinin Kur'an'daki Anlamları

"hayîye" fiilinin mastarı³⁴ ve ölümün zıddı olan *hayat*:³⁵ Kur'an'da canlılardaki büyüme gücü,³⁶ doğruyu algılama,³⁷ düşünme,³⁸ sıkıntının ortadan kalkması,³⁹ ahiret hayatı,⁴⁰ Allah'ın "hayy" sıfatı,⁴¹ ölüleri diriltme,⁴² utanma,⁴³ huzur,⁴⁴ ebedî hayat,⁴⁵ selâm,⁴⁶ yaşam⁴⁷ gibi farklı anlamlara gelmektedir.⁴⁸

med Selâme, (byy.: Dâru tayyibe, 1999), 8: 29.

³¹ İsmâil Konevî, *Hâşiyetu'l-Konevî alâ tefsîri'l-Beydavi* (İstanbul: Dersâadet, ty.), 5: 208; Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Kitâbu'l-hikme fî mahlûkâtillâh* (Mısır: Matba'atü'n-Nîl, 1903), 1-3.

³² Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı", *Tasavvuf Dergisi* 16 (2006): 71-72.

³³ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, (İstanbul: Osmanîye Matbaası, 1926), 12: 73-74; Durmuş Hocaoğlu, *Laisizm'den Millî Sekülerizm'e*, (Ankara: Selçuk Yay., 1995), 465.

³⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil İbn Side, *Kitâbu'l-muhassas* (Mısır: el-Matba'atu'l-kübrâ, h. 1316), 2: 64.

³⁵ Ahmed b. Yusuf es-Semînu'l-Halebî, *Umdetu'l-huffâz fî tefsîr-i eşrafi'l-elfâz* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1996), 1: 477.

³⁶ el-Hadîd 57/17.

³⁷ Fâtır 35/22.

³⁸ el-En'âm 6/122.

³⁹ Âl-i İmrân 3/169.

⁴⁰ el-Enfâl 8/24.

⁴¹ el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Tâ hâ 20/111; el-Furkân 25/58; el-Mü'min 40/65...

⁴² el-Bakara 2/260.

⁴³ el-Bakara 2/26.

⁴⁴ el-Bakara 2/179.

⁴⁵ el-Ankebût 29/64.

⁴⁶ en-Nisâ' 4/86; Yûnus 10/10; İbrâhîm 14/23; en-Nûr 24/61; el-Furkân, 25/75; el-Ahzâb 33/44.

⁴⁷ el-En'âm 6/62.

⁴⁸ Açıklamalar için bkz. es-Semînu'l-Halebî, *Umdetu'l-huffâz fî tefsîr-i eşrafi'l-elfâz*, 1: 477-481.

Genel olarak “*hayât*” kelimesi, yeryüzündeki canlılık faaliyetini dile getirmekte ve bu da su sayesinde gerçekleşmektedir.⁴⁹ Hayat nime-tini insana bahşeden Allah olduğu için, insanın da yaşamını âlemlerin Rabbine adaması gerekmektedir.⁵⁰ Dünyada hayat sürme fırsatı, herke-se bir kereliğine verilmektedir. Bu fırsatı salih ameller işleyerek değer-lendirenler cennete girecektir.⁵¹ Ahiret ve dünyadaki sayısız nimetler, mümin için hayatı salih amellerle geçirmeyi zorunlu kılmaktadır. Müs-lümanın bunu düşünmesi ve cennete girebilmesi için hayatını bu doğ-rultuda yaşaması gerekmektedir. Dünya hayatını ahirete tercih eden-ler, kıyamette hüsrana uğrayacak; yeryüzündeki hayatı ve nimetleri cenneti kazanmak için değerlendirenler ise ahirette mutlu bir yaşama ulaşacaklardır.⁵²

Varlıklara can veren “Hayy” ve “Muhyî” isimlerinin sahibi Yü-ce Allah’tır.⁵³ *Hayat* kelimesi, dünya ve ahiret yaşamını içine alan ve başta insan olmak üzere bütün canlı varlıklarla ilişkili bir kelimedir.⁵⁴ Bu kelimenin anlamlarının çoğu, insanın dünyadaki hayatıyla ilgili-dir. Kur’an’da hayat kelimesinin olumlu-olumsuz anlamda kullanılma-sı, insanın yaşamıyla bağlantılıdır. Nitekim bir ayette şöyle denilmek-tedir: “فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ” “Artık kim azmış ve şu yakın hayatı tercih etmişse, onun barınağı cehennemdir” (en-Nâziât 79/37–38). Bu ayet, yeryüzündeki varlıkları veya mutlak ola-rak hayatı değil; dünya hayatını ahirete tercih eden kâfirlerin yaşantısı-nı yermektedir.⁵⁵

Buna mukabil hayat, Kur’an’a uygun yaşadığında övülür. Nitekim Allah, “نَحْنُ أَوْلَىٰ بِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ” “Sizin ilk hayatta ve ahiret-te veliniz biziz” (el-Fussilet 41/31) ayetinde Müslümanların hayatları-nı övmektedir. Çünkü onlar, “Rabbimiz Allah’tır”⁵⁶ der ve hayatlarını

⁴⁹ el-Enbiyâ 21/30.

⁵⁰ el-En’âm 6/62.

⁵¹ el-Hâkka 69/19–24.

⁵² İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid*, 162–163.

⁵³ el-Bakara 2/255; el-Furkân 25/58.

⁵⁴ Ebu’l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-kerîm*, çev. M. Beşîr Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yay., 2004), 292–294.

⁵⁵ Râzi, *Mefâtîhu’l-gayb*, 31: 49.

⁵⁶ Fussilet 41/30.

Allah'a adarlar. Müslümanlar Allah'ın dostu; Allah da onların dostudur.⁵⁷ Hayatlarını salih amellerle geçiririler. Zira İslam'a göre dünya, "ahiret-tin tarlasıdır."⁵⁸

5. "ed-Dünyâ" Kelimesinin Kur'an'daki Anlamları

Genel olarak klasik ve modern dönem dilcileri, dünya kelimesinin "denâ" veya "denee" mazi fiilinden türediğini belirtmişlerdir. Bu fiillerden "denâ" yaklaşmak, "denee" ise değersiz anlamına gelmektedir.⁵⁹ "denâ" fiili ve bu kökten türeyen kelimeler ve de *dünyâ* kelimesinin Kur'an'daki kullanımları dikkate alındığında "ed-dünyâ" kelimesinin "denâ" fiilinden türemiş olması daha makul görünmektedir.

5. 1 "الدنيا/ed-Dünyâ" Kelimesinin "Yakın" Anlamına Gelmesi

Çoğulu "دُنُن/dünen" olan⁶⁰ "دُنْيَا/dünyâ" kelimesi, bazı dilcilere göre, "denâ" mazi fiilinden türeyen ve "en yakın"⁶¹ anlamına gelen "أَدْنَى/ednâ" kelimesinin müennesidir. Arapçada "bir kişi bir nesneye yaklaştığında" "دُنِيَ الرَّجُلَ إِلَى الشَّيْءِ"⁶²; "bir şey başka bir şeye yaklaştığı" zaman ise "دُنِيَ الشَّيْءُ مِنَ الشَّيْءِ"⁶³; "Güneşin batmaya yaklaştığını" ifade etmek için "دُنِيَ الشَّمْسُ لِلْغُرُوبِ" tabirleri kullanılır.⁶⁴ Bu kullanımlardaki

⁵⁷ el-Mâide 5/55; el-En'âm 6/127; el-A'râf 7/155, 196; Yûnus 10/62; Yûsuf 12/101; es-Sebe' 34/41...

⁵⁸ Aclûnî, bu hadisi Gazzâlî'nin *İhyâ's*ında zikrettiğini, ancak senedinin bulunmadığını, Aliyyü'l-Kârî de bu hadisin mana bakımından doğru olduğunu söylemiştir. Bkz. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 6: 202.

⁵⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 167; Muhammed Ali el-Fârûkî et-Tehânevî, *Keşşâfu'lstulâhâtî'l-funûn* (Kâhire: Mektebetu'n-nahdâtî'l-Mısriyye, 1963), 2: 308.

⁶⁰ Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb Firûzâbâdî, *Okyânusu'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (İstanbul: Matba'atu bahriyye, h. 1305), 4: 959.

⁶¹ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğâ* (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1964), 14: 187; Ebu'l-Hüseyn Zekeriyâ ibn Fâris, *Mu'cemu mekayisi'l-luğâ*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-cil, ty.), 2: 303; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (Mısır: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1956), 6: 2341; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru lisâni'l-'Arab, 1970), 1: 1021; Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994), 19: 417; Hasan Sa'id, *el-Hâdî ila luğâti'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Lübnân, 1991), 2: 68; İsmâil b. Abbâd, *el-Muhîtu fi'l-luğâ*, thk. Muhammed Yâsîn (Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1994), 9: 363; Mes'ûd Cübrân, *er-Râid* (Beyrut: Dâru'l-'ilmi'l-melâyîn, 1967), 682.

⁶² Sa'id, *el-Hâdî ila luğâti'l-'Arab*, 2: 68.

⁶³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1: 1021.

⁶⁴ Sa'id, *el-Hâdî ila luğâti'l-'Arab*, 2: 68.

“denâ/denî” fiili mekân ve zaman⁶⁵ bakımından “yaklaşmak” anlamına gelmektedir.⁶⁶

Hz. Muhammed’in, “وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةٌ الْأَدَىٰ عَنِ الطَّرِيقِ” “İmanın en yakın/en alt derecesi, yoldaki eziyet verici şeyleri gidermektir”⁶⁷ hadisindeki “ednâ” kelimesi, hüküm bakımından imanın “en alt” seviyesini ifade etmektedir. Cibril hadisinde Cebrail, “أَدْنُ يَا مُحَمَّدٌ” “Yaklaş ey Muhammed”⁶⁸ demiştir. Burada da bu kelime mekân bakımından “yaklaşmak” anlamına gelmektedir. Kur’an’da “denâ/denî” fiilinden türeyen kelimelerin büyük çoğunluğu, yakın olmayı ve bir şeye yaklaşmayı ifade etmektedir.⁶⁹

Kur’an’da “denâ/denî” kökünden türeyen kelimeler, “ed-dünyâ” kelimesi hariç, fiil ve isim olarak 19 yerde geçmektedir. Bu kullanımlarda “denâ” fiili bir yerde yaklaşma,⁷⁰ üç yerde “dan/dân” ve “dâniye/dâniye” şeklinde yakın olma, sarkma,⁷¹ on iki yerde “ednâ/denî” kalıbıyla daha yakın,⁷² daha az,⁷³ daha iyinin zıddı anlamında daha değersiz,⁷⁴ en yakın,⁷⁵ en doğru, en uygun⁷⁶ anlamlarında kullanılmıştır. “En yakın âlem” anlamında kullanılan “el-âlemü’l-ednâ/el-âlemü’l-âdî” ibaresi, yer-

⁶⁵ İsfehânî, *Müfredât*, 318; Firûzâbâdî, *Okyânusu’l-basît*, 4: 959-960.

⁶⁶ Kur’an’da, yeryüzüne en yakın olan gök tabakasına “السماء الدنيا” denilmektedir. Bkz. es-Sâffât 37/6; Fussilet 41/12; el-Mülk 67/5. İlgili açıklamalar için bkz. Cevherî, *es-Sihâh*, 6: 2341; İbn Manzûr, *Lisânul-‘Arab*, 1: 1021.

⁶⁷ Ebu’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahihu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), “İmân”, 12.

⁶⁸ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), “İmân”, 6.

⁶⁹ Ebu’l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Kefevî, *el-Külliyâtul-‘ulûm* (Bulak: Dâru’t-tıbâ’ati’l-âmiri, h. 1281), 186.

⁷⁰ “ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى” “Sonra yaklaştı, (yere doğru) sarktı” (en-Necm 53/8).

⁷¹ “وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ” “Hurmanın tomurcuğundan sarkan salkımlar” (el-En’âm 6/99. Ayrıca bkz. el-Hâkka 69/23; el-İnsân 76/14).

⁷² “فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ” “İki yay uzunluğu kadar yahut daha az kaldı” (en-Necm 53/9).

⁷³ “وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا” “Beş kişi gizli konuşsa mutlaka altıncıları O’dur. Bundan az ya da çok olsalar, nerede bulunsalar mutlaka O, onlarla beraberdir” (el-Mücâdele 58/7).

⁷⁴ “قَالَ اتَّسَبَّحُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ” “İyi olanı, daha aşağı olanla mı değiştirmek istiyorsunuz?” (el-Bakara 2/61).

⁷⁵ “فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَبْعُونَ” “En yakın bir yerde yenilgilerinden sonra yeneceklerdir” (er-Rûm 30/3).

⁷⁶ “ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يَعْرِفَنَ فَلَا يُؤَدِّينَ” “Onların tanınım incitilmemesi için en iyi olan budur” (el-Ahzâb 33/59).

yüzü gezegenini ifade etmektedir.⁷⁷ Bu manada el-A'râf 7/169. ayette İsrailoğulları için kullanılan, “يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى” (İsrailoğulları) bu dünyanın malını tercih ediyorlar” ifadesindeki “الأدنى” kelimesi, mekân ve zaman bakımından ahiretten önce yaşanan dünyayı ifade etmesi bakımından güzel bir örnektir.

“ed-Dünyâ” kelimesinin, “yakın” anlamında kullanıldığına dair oldukça net örneklerden biri de,

“Siz, vadinin yakın, onlar da uzak kenarındaydılar”⁷⁸ ayetidir. “ed-Dünyâ” kelimesi, bu ayette yakınında olma anlamında kullanılmıştır.⁷⁹ Bu ayette görüldüğü üzere “دنى/denâ” fiilinden türeyen kelimeler, Kur’an’da “yakın olma” anlamına gelip mana bakımından “denî, alçak, değersiz, kıymetsiz, süflî, adi” gibi olumsuz manalar içermemektedir. İnsanların yaşadığı bu âleme yeryüzü anlamında “dünya” denmesinin sebebi, ahirete yakın olması nedeniyledir.⁸⁰

“الدنيا/ed-dünyâ” kelimesi, Kur’an’da çoğunlukla “الْحَيَاةُ/el-hayât” kelimesiyle beraber sıfat tamlaması şeklinde kullanılır. “Dünyâ” kelimesi, bu kullanımlarda ahiret hayatının karşılığı olarak insanların yaşadığı “ilk hayatı”⁸¹ ifade etmek üzere atmış dört yerde “الْحَيَاةُ الدُّنْيَا/el-hayâtü'd-dünyâ”, üç yerde “نا/nâ” zamirine bitişerek “حياتنا الدنيا/hayâtüne'd-dünyâ”,⁸² bir yerde “كم/küm” zamirine bitişerek “حياتكم الدنيا/hayâtükümü'd-dünyâ”⁸³ şeklinde “الْحَيَاةُ/el-hayât”; üç yerde “السَّمَاءُ الدُّنْيَا/es-semâü'd-dünyâ/en yakın gök”⁸⁴ şeklinde kullanılmıştır. Bu kullanımlarda “dünyâ” kelimesi, yeryüzünün ismi değil; “el-hayât” ve “es-semâ” kelimelerinin sıfatı olup dünyadaki hayatın ahirete yakınlığını ve yine yeryüzüne en yakın olan semayı ifade etmektedir.⁸⁵

⁷⁷ Sa'îd, *el-Hâdi ila luğâti'l-'Arab*, 2: 69.

⁷⁸ el-Enfâl 8/42.

⁷⁹ İsfehânî, *Müfredât*, 318-319.

⁸⁰ Fîrûzâbâdî, *Okyânu'su'l-basît*, 4: 959.

⁸¹ Sa'îd, *el-Hâdi ila luğâti'l-'Arab*, 2: 69.

⁸² el-En'âm 6/29; el-Mü'minûn 23/37; el-Câsiye 45/24.

⁸³ el-Ahkâf 46/20.

⁸⁴ es-Sâffât 37/6; Fussilet 41/12; el-Mülk 67/5. Açıklamalar için bkz. Ebû Ubeyde Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *el-Garîbine fi'l-Kur'an ve'l-hadis* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1999), 2: 654.

⁸⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 335.

Dünyâ kelimesi üç yerde “ثواب/sevâb” kelimesine bitişerek “ثواب الدنيا/sevâbü'd-dünyâ”,⁸⁶ bir yerde “متاع/metâ” kelimesiyle beraber “متاع الدنيا/metâ'ü'd-dünyâ”⁸⁷ ve bir yerde de “عَرَضَ/araza” kelimesiyle “عَرَضَ الدُّنْيَا/araza'd-dünyâ”⁸⁸ şeklinde dünya nimetlerini ifade etmek üzere “isim tamlaması” şeklinde kullanılmıştır. Bu kullanımlarda Allah, kâfirlerin tek tarafı olarak dünya nimetlerini istemelerini dile getirmiş ve bundan dolayı onları kınamıştır.⁸⁹ Dünyâ kelimesi pek çok ayette mevsûfu olan “الْحَيَاةَ/el-hayât” kelimesinin hafzedilmesiyle “الدنيا/ed-dünyâ” şeklinde tek başına kullanılmıştır.⁹⁰ Bu kullanımlarda da ifade edilen şey aslında “الْحَيَاةَ الدُّنْيَا/el-hayâtü'd-dünyâ/yakın hayattır.”⁹¹

“الدنيا/ed-dünyâ” kelimesi “en yakın” manasına geldiğine göre bu kelimeyle dünyanın veya dünya üzerindeki nimetlerin değersizliğini ifade etmek doğru değildir. İnsanların yeryüzünde işledikleri günahlar nedeniyle dünyanın değersiz olduğunu söylemek veya dünyâ kelimesine olumsuz anlam vermek yanlıştır. Ahiretteki ebedî nimetlerle kıyaslandığında dünyâ nimetlerinin değeri hiç kuşkusuz azdır. Fakat yeryüzünde değersiz bir nimet yoktur.

5. 2 “الدنيا/ed-Dünyâ” Kelimesinin “Değersiz” Anlamına Gelmesi

Bazı dilcilere göre “dünyâ” kelimesi “değersiz, süflî ve denî” gibi anlamlara gelen ve mastarı “دنائة/denâetün” ve “دنيى/denîün” olan hemzeli “دنا/denee” filinden türemiştir.⁹² “Dünyâ” kelimesine verilen olumsuz anlamlar, bu kelimenin “دنا/denee” filinden türediği kabulüne dayanmaktadır.⁹³ Araplar bir kavmin en kötü, en adi insanı için “رجل دنىي/racülün denîün” tabirini kullanırlar.⁹⁴ Ancak, dünyâ kelimesinin

⁸⁶ Âl-i İmrân3/145, 148; en-Nisâ' 4/134.

⁸⁷ en-Nisâ' 4/77.

⁸⁸ el-Enfâl 8/67.

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmî u li ahkâmî'l-Kur'ân*, 8: 186.

⁹⁰ Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 262-263.

⁹¹ es-Semînu'l-Halebî, *Umdetu'l-huffâz fi tefsîr-i eşrafi'l-elfâz*, 2: 26.

⁹² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 335.

⁹³ Abdülkerîm b. İbrâhim el-Cilî, *el-İnsânu'l-kâmil fi ma'rifeti'l-evâhîr ve'l-evâil* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 132.

⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 1021.

Kur'an'da böyle bir anlamda kullanıldığından söz etmek mümkün değildir.

“الدنيا/ed-dünyâ” kelimesinin manasını, “آخرة/âhîret” kelimesinin anlamından hareketle ortaya koymak daha tutarlı olur. Zira bu iki kelime Kur'an'da birbirinin zıddı olarak kullanılmıştır. “Âhîret”, “son, sonra gelen” anlamlarına gelen “آخِر/âhir” kelimesinin müennesidir. “Dünya”, ahiretten önceki; ahiret de dünyadan sonraki hayatı ve mekânı ifade etmektedir. Buna göre “dünyâ” kelimesinin değersiz ve kıymetsiz manasına gelen “دنأ/denee” fiilinden değil de; “yakın olma” anlamına gelen “دنى/denâ” fiilinden türediğini söylemek daha isabetlidir. Ayrıca, dünyâ kelimesinin “دنأ/denee” fiilinden türediğini kabul edersek, kötülüklerin de dünyadan kaynaklandığını kabul etmemiz gerekecektir. Ancak pek çok ayette de ifade edildiği üzere kötülük dünyayla ilgili bir husus değil, insanın “yaşantısıyla” alakalıdır.⁹⁵ Buna göre insana izafe edilerek oluşturulan olumsuz dünya algısı zahir olduğundan, dünya kelimesinin “دنى/denâ” fiilinden türediği görüşü daha tutarlı olmaktadır.⁹⁶

Bir başka görüşe göre de dünyâ kelimesi, ister hemzeli “دنأ/denee” isterse hemzesiz “دنى/denâ” fiilinden türesin her hâlükârda olumsuz bir anlam içeriğine sahip olup “değersiz” anlamına gelmektedir.⁹⁷

6. “el-Hayâtü'd-Dünyâ” Kavramının Anlamı

“الحياة الدنيا/el-Hayâtü'd-dünyâ” ifadesi sıfat tamlaması olup “en yakın hayat” anlamına gelmektedir. Bu ifadenin Kur'an'da “حياة الدنيا/hayâtü'd-dünyâ” şeklinde isim tamlaması olarak kullanılmamasına rağmen genellikle meallerde isim tamlaması olarak “dünya hayatı” şeklinde tercüme edilmektedir.⁹⁸ Kur'an'da bu kavramla ifade edilen şey “dünyanın hayatı” değil; ahiretten önceki hayattır.⁹⁹ Dolayısıyla bu kavramın geçtiği

⁹⁵ İbn Teymiyye, *Sırât-ı müstakim*, çev. Salih Uçan-Abdi Keskinsoy (İstanbul: Pınar Yay., 2002), 40-43.

⁹⁶ İsfehânî, *Müfredât*, 318.

⁹⁷ Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Esir el-Cezerî, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis ve'l-eser* (Mısır: el-Matba'atu'l-hayriyye, h. 1306), 2: 34-35; Ebü Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Mısır: Matba'atu's-sa'âde, 1938), 7: 10.

⁹⁸ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1975), 12; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Akara Okulu Yay., 2004), 12.

⁹⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 335.

ayetlerde övülen ve yerilen dünya, yeryüzü gezegeni değil, insanların işledikleri güzel-çirkin fiilleridir.¹⁰⁰ Bu bağlamda Cürcânî (ö. 816/1413) isabetli bir şekilde “الحياة الدنيا/el-hayâtü'd-dünyâ” terkibine “hayatı” öne çıkararak insanı ahiretten uzaklaştıran “isteklerle” ilişkilendirmiştir.¹⁰¹

Kur'an, müslümanlarla ilgili olarak bazı ayetlerde şöyle demektedir: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي “الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة” De ki: Allah'ın kulları için çıkardığı süsleri ve güzel rızıkları kim haram etti? De ki: Onlar, yakın hayatta inananlarıdır, kıyâmet günü de yalnız onlarındır” (el-A'râf 7/32); فَاتَّأَهُمْ “Allah onlara dünya hayatının nimetlerini ve ahiret nimetlerinin en güzelini verdi” (Âl-i İmrân, 3/148); رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِى “الدنيا والآخرة” “Rabbim, bana mülk verdin ve bana düşlerin yorumunu öğrettin. Ey göklerin ve yerin yaratıcısı! Dünyada da, ahirette de benim dostum sensin!” (Yûsuf 12/101). Bu ayetlerde geçen “الحياة الدنيا”, “ثواب”, “الدنيا” ve “الدنيا” ifadeleri, Müslümanların yaşamlarıyla ilgili olup “olumlu” bir anlamda kullanılmıştır.

Allah, kâfirlerle alakalı olarak “الحياة الدنيا/el-hayâtü'd-dünyâ” ifadesinin olumsuz manada kullanıldığı bazı ayetlerde de şöyle demektedir: أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ “الدنيا ويوم القيامة يُرْدُونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ” “Yoksa siz Kitab'ın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Sizden bunu yapanın cezası, dünya hayatında rezil olmaktan başka nedir? Kıyâmet gününde de onlar azabın en şiddetlisine itilirler” (el-Bakara 2/85); زَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا “وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ” “Inkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterildi; (onlar) inananlarla alay ederler. Oysa korunanlar, kıyâmet gününde onlardan üstündürler” (el-Bakara 2/212); قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرْنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ “الدنيا” “Dediler ki: “Seni, bize gelen açık delillere ve bizi Yaratan'a tercih etmeyeceğiz. Yapacağımı yap, sen ancak bu yakın hayatta istediğini yapabilirsin” (Tâ hâ 20/72). Özellikle bu son ayetteki “الحياة الدنيا/el-

¹⁰⁰ Hidâyet Aydar, “Kur'an'da Geçen “el-Hayatü'd-Dünya” Kavramı Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *İÜİF Dergisi* 5-6 (2002): 51.

¹⁰¹ Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Ta'rifât* (Kostantiniyye: Esad Efendi matbaası, h. 1300), 65.

hayâtü'd-dünyâ" ifadesi, Firavun'un, Hz. Musa'ya inanan kişilere karşı takındığı olumsuz tavrı ortaya koymaktadır.¹⁰²

Yukarıdaki ayetlerde görüldüğü üzere "الحياة الدنيا/el-hayâtü'd-dünyâ" tabirinin temel anlamı "yakın hayattır." Bu tamlama kâfirlerin hayatını dile getirdiğinde ise yan anlamı "değersiz hayat" olmaktadır. İlk anlamı zâtî, ikinci ise itibârîdir. "الحياة الدنيا/el-Hayâtü'd-dünyâ" tabiri Kur'an'da varlık dünyasıyla alakalı olarak olumsuz bir anlam taşımamaktadır.¹⁰³ Bu kavramın geçtiği yerlerde dünya/yeryüzü değil, insanların hayatı/yaşantı şekli dile getirilmektedir. Dolayısıyla bu tabirle yeryüzündeki "varlıkların değersiz" olduğunu ifade etmek doğru değildir.¹⁰⁴ Ayrıca Kur'an, yeryüzü için "dünyâ" kelimesini değil; "arz" kelimesini kullanır.

7. Kur'an'da "الأرض/el-Arz" Kelimesi

Kur'an, güneşin etrafında dönen yer küre için "الأرض" "el-arz" kelimesini kullanır ve onun kusursuz bir şekilde yaratıldığını bildirir. Çoğulu "أَرْضُونَ/erazûn" olan "الأرض/el-arz" kelimesi Kur'an'da 462, "dünyâ" kelimesi ise 115 yerde geçmektedir.¹⁰⁵ Mükemmel bir şekilde yaratılan arz ve üzerindeki nimetler, geçici bir özelliğe sahiptir. İnsan hayatı, burada devreye girmekte ve nimetler, kullanımları bakımından, olumlu veya olumsuz olarak insanın yaşamındaki yerlerini almaktadır. Mukayeseli ifade etmek gerekirse "الأرض/el-arz" kelimesi, dünyanın fiziksel yönünü ifade ederken; "الحياة الدنيا/el-hayâtü'd-dünyâ" tamlaması, insanların ahiretten önceki yaşamlarını anlatmaktadır.¹⁰⁶

"الدنيا/ed-dünyâ" kelimesi, "hayat" veya bir başka kelimeyle sıfat tamlaması olarak veya kendinden önceki "الحياة/el-hayât" kelimesi hazfedilerek sadece "الدنيا/ed-dünyâ" şeklinde geldiğinde, "isim" olarak değil "sıfat" olarak kullanılır. Zamanla, "الحياة الدنيا/el-hayâtü'd-dünyâ" tamlaması

¹⁰² Mehmet Vehbi, *Hülâsatu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1979), 8: 3314-3315.

¹⁰³ Altıntaş, "İslâmî Anlayışa Göre "el-Hayâtü'd-Dünyâ" Kavramını Yorumlama Bıçimleri", 139.

¹⁰⁴ el-Enbiyâ 21/16; es-Secde 32/7; ed-Duhân 44/38.

¹⁰⁵ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 26-33; 262-263.

¹⁰⁶ Ahmet Coşkun, "Kur'an-ı Kerim'in Dünya ve Ahirete Bakışı", *EÜİF Dergisi* 5/4 (1987): 269.

masındaki “الدنيا/ed-dünyâ” kelimesi, sıfat olarak değil de “arz” kelimesinin yerine isim olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bunun neticesinde arzdeki her şey dünyâ kelimesi bağlamında değerlendirilmiş, yeryüzündeki varlıklara insanların yanlış yaşayışlarından dolayı olumsuz bir gözle bakılmış ve sonuçta Kur’an’ın dünyayı kötülediği, insanları ondan yüz çevirmeye çağırdığı zannedilmiştir.¹⁰⁷

Oysaki Kur’an’a göre arz, Allah’ın varlığını ortaya koyan sayısız kevnî ayetlerle doludur. Bunlar her dilde aynı mesajı taşımaktadır. Kur’an’a göre, asıl olan yaşadığımız dünya değil, burada işlediğimiz amellerle kazanacağımız ebedî ahirettir. Ancak bu realite dünyanın kötü olduğu anlamına gelmemektedir. Dünya ve ahiret birbirini çağrıştıran kelimelerdendir.¹⁰⁸ Kur’an’a göre ne dünya ahiretsiz ne de ahiret dünyasız düşünülebilir. İyi amellerinin karşılığı olarak Müslümanların cennete, kötü amellerinin sonucu olarak inanmayanların cehenneme girmesi, değer veya değersizliğin yeryüzü/dünya ile değil insanların “amelleriyle” alakalı olduğunu ortaya koymaktadır. Zira cehenneme giden insanlar dünyayı değil, kendilerini kınayacaklardır.¹⁰⁹ Çünkü bu sonucu hazırlayan dünya değil, onlardır.¹¹⁰

Dünya, insanın zarurî ihtiyaçlarını karşılaması bakımından bir nimettir. Nitekim “Rabbimiz! Bize dünyada da ahirette de iyilikler ver”¹¹¹; “O ki, yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı”¹¹² ayetleri, malın/servetin nimet olduğunu göstermektedir.¹¹³ Dünya mutluluğu ile ahiret mutluluğu birbirine zıt olmadığı gibi ahiret mutluluğunu kazanmak için dünya nimetlerinden uzak durmak da gerekmemektedir.¹¹⁴ Dünyada zenginlik içinde yaşayan muttaki bir mümin cenneti elde edebilir. Hatta zengin Müslümanın fakire kıyasla zekât vererek, infakta bu-

¹⁰⁷ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an’ın Temel Kavramları* (İstanbul: Yeni Boyut, 1997), 95.

¹⁰⁸ Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Allâh ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty.), 105.

¹⁰⁹ en-Nebe’ 78/40. Ayrıca bkz. el-Bakara 2/95; el-Mâide 5/80; el-Enfâl 8/51; el-Kehf 18/57; el-Hacc 22/10...

¹¹⁰ İbrâhîm 14/22.

¹¹¹ el-Bakara 2/201.

¹¹² el-Bakara 2/29.

¹¹³ el-A’râf 7/156; Yûnus 10/64; en-Nahl 16/122.

¹¹⁴ Bursevî, *Rûhu’l-meânî*, 2: 135-137.

lunarak, hac-umre görevini ifa ederek, ihsanda bulunarak daha fazla sevap işleme imkânı vardır.¹¹⁵

İslam'ın, dünyayla alakalı kötilediği şeyi anlayabilmek için, Kur'an'ın ilk muhatapları olan putperest Arapların dünyaya nasıl baktıklarını tespit etmek gerekmektedir. Cahiliye Arapları ticaretle uğraştıkları için peşin elde edilen maddî şeylere düşkünlüydüler. Dolayısıyla onların nazârında karşılığı ahirette verilecek mükâfata inanmaları oldukça zordu.¹¹⁶ Kur'an, onların bu tutumlarını her zaman yermiştir. Bu kişilerin elde ettikleri maddî zenginlik, zahiren gösterişli olmakla birlikte Allah'a inanmadıkları için ahirette sahiplerine bir fayda sağlamayacaktır.¹¹⁷

8. Kur'an'da Dünya-Ahiret Dengesi

Kur'an, ahiret hayatını dünya hayatıyla karşılaştırırken şuna dikkat çeker: Dünya malı hayra yönlendirilmediğinde faydası sadece bu hayata aittir. Buna karşılık ahiret daha değerlidir.¹¹⁸ İnfak edilen malın en önemli özelliği, getirisinin ebedî cennet sermayesine dönüşmesi ve Allah'ın rızasının elde edilmesidir. "Allah'ın kitabını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan hayır için gizli ve açık harcayanlar, asla batmayacak bir ticaret umarlar".¹¹⁹ "Asla batmayacak ticaret", helal yollarla elde edilen malın, hayra yönlendirilmesiyle elde edilebilir.

Müslümanın, eylemleri ve yaşantısı ile dünya-ahiret dengesini bozmaması gerekmektedir. Nitekim Allah, Hz. Muhammed'de olmayan şeyleri nafaka olarak isteyen eşlerini uyarmıştır.¹²⁰ Yine bir cuma günü sahabilerin mescidde hutbe okuyan Hz. Muhammed'i bırakıp gelen kervana doğru koşmaları,¹²¹ Bahreyn'e cizye toplamak için gönderilen Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Medine'ye döndüğünü öğrenenlerin her za-

¹¹⁵ Muhammed Abdülhey el-Kettânî, *et-Terâtibu'l-idâriyye*, çev. Ahmed Özel (İstanbul: İz Yay., 2003), 1: 88-94.

¹¹⁶ İskender Şahin, *Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Diriliş Gerçeği* (Ankara: Segâ Yay., 2011), 181-197.

¹¹⁷ el-Hadîd 57/20.

¹¹⁸ en-Nisâ' 4/74; et-Tevbe 9/38; er-Ra'd 13/26.

¹¹⁹ Fâtır 35/29.

¹²⁰ el-Ahzâb 33/28-29.

¹²¹ el-Cum'a, 62/11.

mankinin aksine sabah namazında Mescid-i Nebevi'yi doldurmaları,¹²² Mekke'nin fethinden sonra yapılan savaşlarda elde edilen ganimetlerin dağıtımında münakaşaların çıkması,¹²³ Abdullah b. Ömer, Osman b. Maz'ûn ve Ebu'd-Derdâ gibi sürekli ibadetle meşgul olmak isteyen sahabilerin istekleri Allah ve Peygamber tarafından tasvip edilmemiştir.¹²⁴

Risâlet döneminden kısa bir süre sonra Müslümanlar arasında mezhebî, siyasî konularda tartışmalar başladı.¹²⁵ Sonuçta toplumun bir bölümü kendini lükse kaptırıp ahireti ihmal ederken, diğer bir bölümü de ahirete yönelip dünyayı dışlamayı tercih etti. Zamanla dünyadan el etek çekip ahireti önceleyenlerin sayısı arttı. Dünya hayatını terk edip bir köşeye çekilenler zâhid, evliya ve örnek insanlar olarak kabul edildi. Bunun sonucunda dünyadan nefret etmenin bir fazilet olduğunu işleyen kitaplar ve tasavvufî menkıbeler çoğaldı. Ardından da *dünya* kelimesi bütün günahların ve değersizliklerin simgesi hâline geldi ve büyük bir anlam değişimine uğradı.¹²⁶ Nihayetinde mutasavvıflar, dünyayı çirkin ve uygunsuz kelimelerle zemmeder oldular.

Hz. Musa ile ilgili haberlerin birinde, Allah'ın dünyaya şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “Eğer zengini karşıladığın gibi fakiri karşılamazsan, öğrendiğin her şeyi toprağa göm! Fakirliğin sana doğru geldiğini gördüğün zaman, ‘Merhaba ey salihlerin şîârı/süsü ve alameti!’ de. Zenginliğin sana yöneldiğini gördüğünde ise şöyle de: ‘Bu, yaptığım bir günahın daha dünyadayken peşin verilmiş cezasıdır.’”¹²⁷

Dünya ve zenginlik hakkında yapılan bu tür yanlış değerlendirmelerin, Kur'an açısından kabul edilmesi mümkün değildir. Zira “dünyanın adi bir şey” olarak tanımlanması, yaratmayla alakalı bir husustur. Bu da ister istemez Allah'ın, dünyayı adi olarak yarattığını gündeme

¹²² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), “Cizye”, 1; Müslim, “Zühd”, 6.

¹²³ Buhârî, “Menâkibü'l-Ensâr”, 1; Müslim, “Zekât”, 12.

¹²⁴ Buhârî, “Savm”, 56; “Nikâh”, 1. Cahiliye Araplarının âdetleri için bkz. Mehmet Tözluyurt, “Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açıdan Değerlendirilmesi”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 26, (2014): 133-156.

¹²⁵ İslam mezhepleri arasında yaşanan dinî ve siyasi tartışmalar hakkında detaylı bil için bkz. Recep Önal, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Kelamî Polemikleri* (Bursa: Emin Yay., 2017), 193-430.

¹²⁶ Altıntaş, “İslâmî Anlayışa Göre “el-Hayâtü'd-Dünya” Kavramını Yorumlama Biçimleri”, 139.

¹²⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1: 407.

getirmektedir. Böyle bir düşüncenin Kur'an'la bağdaştırılması mümkün değildir. Öte taraftan zenginlik-günah eşleştirmesi de Kur'an açısından kabul edilebilir bir bakış açısı değildir. Zira fakirlik salihlerin, zâhidlerin, velilerin şiarı ise zengin peygamber ve Müslümanların şiarı nedir? Hiç kimsenin erişemeyeceği kadar muazzam servet sahibi olan Hz. Süleyman, Hz. Davut ve sahabilerden Hz. Osman, Hz. Ebu Bekr, Hz. Hatice gibi Müslümanlar hangi günahlarından dolayı zengin olmuşlardır? Kaldı ki Kur'an'a göre çalışmak ve bunun sonucunda elde edilen zenginlik, Allah'ın insanlara lütfettiği bir "nimettir". Bu nimetin elde edilmesi, kulun işlediği bir günahattan dolayı değil; insanın çalışmasının, bir başka ifadeyle emeğinin sonucudur.

Kur'an zengin ve fakir Müslümanları sahip olduklarından dolayı değil, imanları ve bu doğrultuda yaptıkları iyi amellerden dolayı övmüştür. Kur'an'da fakirliğin mutlak anlamda övüldüğüne dair hiç bir ayet bulunmamaktadır. Buna mukabil, zengin muttaki Müslümanların özellikle zekât, infak ve ihsan bağlamında övüldüklerine dair pek çok ayet bulunmaktadır. Nihayetinde insanın dünya nimetlerine ilgi duyması mesken, giyinme, beslenme gibi fitrî ve aslî ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır.¹²⁸ Bu zarurî ihtiyaçlar için Allah'tan rızık¹²⁹ istemek ve bunlar için çalışmak Allah ve ahiret sevgisine aykırı değildir. Önemli olan, insanın dünya nimetlerini kendisini uhrevî saadetten mahrum edecek şekilde kullanmamasıdır.

Sonuç

"الحياة الدنيا/en yakın hayat" tabiri insanların ahiretten önceki yaşamlarını dile getirmektedir. Sıfat tamlaması olan bu kavramı, isim tamlaması olarak "dünya hayatı" şeklinde tercüme etmek ve buradan hareketle yeryüzünü, üzerindeki nimetleri kötölemenin ya da bunları kötülüğün kaynağı olarak görmenin Kur'anî bir temeli yoktur. Dolayısıyla böyle bir yaşamı, ideal bir hayat olarak takdim eden bazı mutasavvıf-

¹²⁸ Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn el-Hadrâmî, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: İmaj Baskı, 2004), 1: 75; Yakup Bryıkoğlu, "Tefsir Geleneği Açısından Şevkani'nin Fethu'l-Kadir'indeki Bazı Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2014): 113.

¹²⁹ el-Ankebût 29/17; Sâd 38/35; el-Cum'a 62/10.

ların öne sürdükleri zühd anlayışının yeniden Kur'an bağlamında gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Kur'an, yaratılıştan bahsederken genelde "sema" ve "arz" kelimelerini kullanır. Cemâl sıfatının bir gereği olarak Allah, arzdaki her şeyi en güzel şekilde yaratmıştır. Bu ise arzın/dünyanın zâtı itibariyle değerli olduğunu göstermektedir. Kanaatimizce kâfirler için hayatı oyun ve eğlence olarak tasvir eden ayetlerden hareketle yeryüzünü veya dünya nimetlerini değersiz görmek, Kur'anî bir temele dayandırılmaz. Zira peygamberlerin ve de onlara tabi olan müminlerin hayatı, oyun ve eğlenceden uzaktır. Dünya ve hayat, Allah'a ibadet etmek için yaratılmıştır. Dolayısıyla dünya, üzerindeki varlıklarla sanal bir yer değil, ahirete hazırlık yapmak için yaratılan geçici bir âlemdir.

Kâfirler için hayat; kadın, altın, giysi, süs eşyası, eğlence ve soyla övünmeden ibarettir. Her ne kadar bazı ayetlerde bu gibi nimetlere yönelik olumsuz ifadeler kullanılsa da aslında yerilen bunların kullanıcıları olan inançsız insanlardır. Kur'an'ın yerdiği hayat, ahireti elde etmeye vasıta yapılmayan bir yaşamı içermektedir. Ancak inançsızların böyle bir hayat yaşaması, dünya üzerindeki nimetleri ve hayatı her insan için mutlak anlamda değersiz hâle getirmez.

Kaynakça

Abbâd, İsmâil. *el-Muhîtu fi'l-luğa*. thk. Muhammed Yâsîn. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1994.

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ*. Kahire: Mektebetu'l-kudsî, h. 1351.

Altıntaş, Ramazan. "İslamî Anlayışa Göre "el-Hayâtü'd-Dünya" Kavramını Yorumlama Biçimleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003): 129-159.

Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1975.

Aydar, Hidayet. "Kur'an'da Geçen "el-Hayâtü'd-Dünya" Kavramı Üzeri-

- ne Bazı Mülahazalar”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (2002): 23-53.
- Aydın, Hayati. *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2000.
- Bıykoğlu, Yakup. “Tefsir Geleneği Açısından Şevkani'nin Fethu'l-Kadir'indeki Bazı Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2014): 95-118.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahihu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. İstanbul: Osmaniye Matbaası, 1926.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. Mısır: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1956.
- Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *et-Tezkira fi'l-va'z*. thk. Ahmed Abdulvehhab Fetih. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, h. 1406.
- Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *Saydu'l-hâtir*. Dimeşk, Dâru'l-kalem, 2004.
- Cevziyye, İbnu'l-Kayyim. *el-Fevâid*. çev. Abdullah Tuncer. İstanbul: Polen Yayınları, 2006.
- Cezerî, Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Esîr. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser*. Mısır: el-Matbaatu'l-hayriyye, h. 1306.
- Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhim. *el-İnsânu'l-kâmil fi ma'rifeti'l-evâhir ve'l-evâil*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Coşkun, Ahmet. “Kur'an-ı Kerim'in Dünya ve Ahirete Bakışı”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (1987): 267-283.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kitabevi Yayınevi, 1999.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed. *Ta'rifât*. Kostantiniyye: Esad Efendi Matbaası, h. 1300.
- Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî. *Edebu'd-dünyâ ve'd-dîn*. Kostantiniyye: Matba'atu'l-cevâib, h. 1299.
- el-Muallakâtu's-Seb'a*. çev. Şerafettin Yaltkaya. İstanbul: MEB Yayınları, 1985.
- Essemînu'l-Halebî, Ahmed b. Yusuf. *Umdetu'l-huffâz fi tefsîr-i eşrafî'l-elfâz*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğâ*. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1964.

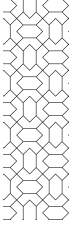
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Kimyâyı saâdet*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Kitâbu'l-hikme fî mahlûkâtillâh*. Mısır: Matba'atü'n-Nîl, 1903.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1998.
- Güngör, Mevlüt. "Kur'an ve Kâinat Kitabı". *Tasavvuf Dergisi* 16 (2006): 107-124.
- Han, Fethullah. *Kur'an ve Kâinat Ayetleri*. çev. Safiye Gülen. İstanbul: İnkılâb Yayınevi, 1988.
- Hanbelî, İbn Receb. *Câmi'u'l-ulûm ve'l-hikem*. çev. Ali Kaya. İstanbul: Semerkand Yayınevi, 2007.
- Herevî, Ebû Ubeyde Ahmed b. Muhammed. *el-Garîbine fî'l-Kur'an ve'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1999.
- Hocaoğlu, Durmuş. *Laisizm'den Millî Sekülerizm'e*. Ankara: Selçuk Yayınevi, 1995.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Zekeriyâ. *Mu'cemu mekayisi'l-luğâ*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-cîl, ty.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadrâmî. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. İstanbul: İmaj Baskı, 2004.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. byy.: Dâru tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru lisâni'l-'Arab, 1970.
- İbn Side, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Kitâbu'l-muhassas*. Mısır: el-Matba'atu'l-kübrâ, h. 1316.
- İbn Teymiyye. *Surât-ı müstakîm*. çev. Salih Uçan-Abdi Keskinsoy. İstanbul: Pınar Yayınevi, 2002.
- İsbehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah. *Hilyetu'l-evliyâ*. Mısır: Matba'atu's-saâde, 1938.
- İsfehânî, Râgıb. *Müfradâtü elfâzi'l-Kur'an*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1997.

- İsfehânî, Râgıb. *Tafsîlu'n-neş'eteyn ve tahsîlu's-sa'âdeteyn*. çev. Mevlüt F. İslamoğlu. İstanbul: Pınar Yayınevi, 1996.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty.
- Kâdî Abdulfettah. *Esbâb-ı nüzü'l*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınevi, 1995.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyub b. Musa. *el-Külliyâtul-ulûm*. Bulak: Dâru't-tibâ'ati'l-âmire, h. 1281.
- Kettânî, Muhammed Abdülheyy. *et-Terâtîbu'l-idâriyye*. çev. Ahmed Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Konevî, İsmâil. *Hâşiyetu'l-Konevî alâ tefsîri'l-Beydavî*. İstanbul: Dersââdet, ty.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1993.
- Kutub, Seyyid. *fî Zilâli'l-Kur'an*. Beyrut-Kahire: Dâru's-şurûk, h. 1412.
- Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atiyye Ebû Tâlib. *Kûtu'l-kulûb*. thk. Asım İbrahim. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Mes'ûd, Cübrân. *er-Râid*. Buyrut: Dâru'l-ilmî'l-melâyîn, 1967.
- Muhammed Esed. *The Message of the Qur'an*. Gibraltar: Dar al Andalus, 1984.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-kerîm*. çev. M. Beşîr Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Oğuz, Muhammed İhsan. *Hayât-ı Dünya ve Ahiret*. İstanbul: Mehmet İhsan Oğuz Vakfı Yayınevi, 1990.
- Önal, Recep. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Önal, Recep. *Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve Kelamî Polemikleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı". *Tasavvuf Dergisi*16 (2006): 65-86.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali*. 3. Basım. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Yeni Boyut, 1997.

- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru ihyai't-türâsi'l-'Arabi, h. 1420.
- Sa'îd, Hasan. *el-Hâdî ila luğâti'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Lübnân, 1991.
- Şahin, İskender. *Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Diriliş Gerçeği*. Ankara: Sega Yayınevi, 2011.
- Şâtibî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001.
- Tantavî, Ali b. Mustafa. *Nûr ve Hidâye*. Arabistan: Dâru'l-münâra, 2009.
- Tatlı, Alican. "Zühd Açısından Hadislerde Dünya". Doktora tezi, Marmara Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Tayyâr, Ahmed b. Nasır. *Hayâtü's-selef beyne'l-kavl ve'l-'amel*. Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, h. 1433.
- Tehânevî, Muhammed Ali el-Fârûkî. *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn*. Kâhire: Mektebetu'n-nahdâti'l-Mısıryye, 1963.
- Tözluyurt, Mehmet. "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açından Değerlendirilmesi". *Bilimname: Düşünce Platformu*26/1 (2014): 133-156.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Değerler, Kültür ve Sanat*. İstanbul: yy., 1996.
- Vehbi, Mehmet. *Hülâsatu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1979.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.
- Zebidî, Muhammed Murtezâ. *Tâcu'l-'arûs*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *el Keşşâf an hakâik-i gavâmidî't-tenzîl ve uyûni't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1995.

CITATION

Altuntaş, Mehmet, "İsrailiyat in the Commentary of Muqâtil B. Suleiman and His Comments on Hurûf Al-Muqattaa", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) pp. 129-158



MUKÂTİL B. SÜLEYMAN'IN TEFSİRİNDE İSRÂİLİYAT VE HURÛF-I MUKATTAA HAKKINDAKİ YORUMLARI

İsrailiyat in the Commentary of Muqâtil B. Suleiman and His Comments on Hurûf al-Muqattaa

Mehmet ALTUNTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi.

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü,

Assistant Professor, Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies.

maluntas73@hotmail.com, Orcid: 0000-0003-3702-2126.

Öz

Kur'an'ın büyük bir kısmı ilk muhatapları tarafından anlaşılmıştır. Hz. Peygamber ve ardından önde gelen sahabiler, müslümanlar tarafından anlaşılmayan ayetleri tefsir etmişlerdir. Klasik hadis kitaplarına bakıldığında tefsir edilen ayetlerin sayısının oldukça az olduğu görülmektedir. Ancak vahiy döneminden zaman ve mekân bakımından uzaklaşıl-dıkça müslümanlar tarafından bilinmeyen ayetlerin sayısı sürekli artmıştır. Bu durum doğ-al olarak nüzûl ortamına şahit olmayan ve Arapça bilmeyen müslümanlar için Kur'an'ın tamamının tefsir edilmesini bir zorunluluk hâline getirmiştir. Bu ihtiyacı karşılamak için ilk tam tefsir yazan âlim Mukâtil bin Süleyman'dır. Ancak başta çağdaşları olmak üzere âlimlerin bir kısmı onu acımasızca eleştirmiş buna mukabil bir kısmı da övmüştür. Fakat Mukâtil hakkında yapılan eleştirilerin büyük bir kısmı eserlerine atf yapılmadan yapılmıştır. Söz konusu durum, onun yanlış tanınmasına ve haksızca eleştirilmesine neden olmuştur. Bu çerçevede makalemizde Mukâtil'e yönelik yapılan eleştiriler, tefsirinde nak-lettiği isrâilî rivayetler ile hurûf-ı mukattaa konusundaki görüşleri değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mukâtil b. Süleyman, İsrâiliyat, Hurûf-ı Mukattaa.

ISRAILIYAT IN THE COMMENTARY OF MUQÂTİL b. SULEIMAN AND HIS COMMENTS ON HURÛF AL-MUQATTAA

Abstract

A large part of the Qur'an was understood by their first interlocutors. The prophet and then the leading companions interpreted the verses which were not understood by the Muslims. When the classical hadith books are examined, it is seen that the number of interpreted verses is very small. However, the number of verses that are not known by Muslims has steadily increased as passed away in terms of time and space from the revelation period. This situation has naturally made it a necessity to be interpreted the whole of the Qur'an for Muslims who cannot see the nuzul environment and who do not speak Arabic. To meet this need, the first scholar who write full commentary was Muqâtil b. Suleiman. However, some of the scholars, especially his contemporaries, ruthlessly criticized him on the other hand some praised him. But most of the criticisms made about the Muqâtil were made without reference to his works. This situation has caused him to be misidentified and unfairly criticized. In this context, in our article Israeli narratives that he was transmitted in his commentary and his views on hurûf al-muqattaa and the criticisms made to Muqâtil have evaluated.

Keywords: Tafsir, Muqâtil b. Suleiman, İsrâiliyat, Hurûf al-Muqattaa.

KAYNAKÇA

Altuntaş, Mehmet, "Mukâtil B. Süleyman'ın Tefsirinde İsrailiyat ve Huruf-u Mukattaa", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) ss. 129-158.

Makale Geliş T.: 28/05/2018, **Kabul T.:** 02/06/2018.

Giriş

Kur'an'ı tefsir etmenin en doğru yolu nedir? sorusuna İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328), "Kur'an'ın yine Kur'an'la tefsiridir" şeklindeki cevabı son derece isabetli bir tespittir. Zira Kur'an'daki mücmel bir ayet, başka ayet/ayetlerle tefsir edilmiştir.¹ Bunun böyle olması doğal bir durumdur. Çünkü Kur'an, oluşturmak istediği ideal mümin profilini zamana yayarak yirmi üç yıllık bir süreçte meydana getirmiştir. Bu zaman diliminde inen her ayet/ayetler, bir önceki ayetin/ayetlerin açıklayıcısı konumunda olmuştur.

Elimizdeki kaynaklara göre Kur'an'ın tamamını, akli ve nakli manada ilk tefsir eden müfessir olan Mukâtil b. Süleyman, hicri 80/699 yılında Belh'te doğmuştur.² Bir müddet Merv ve Horasan'da yaşamıştır. Belh'te Cehm b. Safvân'la (ö. 128/745-46) itikadî konularda tartışmalar yapmıştır. Horasan'dan Basra'ya gitmiştir. Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Arâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Muhammed b. Müslim ez-Zührî (ö. 124/742) gibi âlimlerden dersler almıştır. Hayatının son yıllarında Bağdat, Beyrut ve Mekke'de bulunan Mukâtil, Basra'da 150/767'de vefat etmiştir.³ Mevcut bilgilere göre, Kur'an'ın tamamını yazılı olarak ilk tefsir eden Mukâtil'i öven âlimlerin yanında acımasızca yerenler de olmuştur. Velud bir yazar olan Mukâtil, farklı alanlarda eserler telif etmiştir.⁴

¹ Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mukaddimetu fi usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, 1980), 39.

² Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud b. Şehâte (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, h. 1423), 5: 278.

³ Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-âyan ve enbâü ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru sâdir, 1994), 5: 255; Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-îtidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bücâvî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-ma'rife li't-tiba' ve'n-neşr, 1963), 4: 175; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 5: 276-277; Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1995), 31: 134-136; Ömer Türker, *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu* (İstanbul: Endülüs Yay., 2017), 21-33.

⁴ Mukâtil'in kaynaklarda ismi geçen eserleri şunlardır: *el-Kiraât*, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, *Nevâdiru't-tefsîr*, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, *el-Cevâbât fi'l-Kur'an*, *et-Takdîm ve't-te'hîr*, *el-Aksâm ve'l-luğât*, *er-Red ale'l-Kaderiyye*. Bkz. Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Muhammed İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-marife, 1997), 222.

1. Mukâtil b. Süleyman Hakkında Yapılan Değerlendirmeler

Mukâtil'in itikadî görüşleri ile diğer düşünceleri hakkında yaşadığı dönemden itibaren çağdaşı Ebû Hanife (ö. 150/767) ve sonraki âlimler pek çok şey söylemiş⁵ ve bazıları onu, Mürcie, Müşebbihe, Zeydiyye, Şia mezhebine nispet etmişlerdir.⁶ Buna karşın, kimileri de ona nispet edilen teşbîh ve teccîm fikrini, eserlerinin muhtevasıyla çeliştiği için önyargılı bir değerlendirme olarak nitelendirmiştir.⁷

İlahî sıfatlar konusunda selefî çizgisinden ayrılmayan Mukâtil, Horasan'da batıl fikirlerini yayan Cehm b. Safvân'ı eleştirmiş ve ona şiddetle karşı çıkmıştır.⁸ Bunun yanında Mukâtil'in tefsirinde teşbîhî fikirleri savunanların Allah'ın zatına yönelik söyledikleri, "Allah cisimdir; eti ve kanı vardır" tarzında teccîmî çağrıştıran ifadeler bulunmamaktadır.⁹ Muhtemelen onun hakkındaki Müşebbihe'yi andıran değerlendirmeler, Horasan'daki itikadî akımlardan kaynaklanmıştır.¹⁰ Nitekim Zeydiyye, Şia, Mürcie taraftarlarının hâkim olduğu Horasan'daki siyasî-itikadî ayrılıkların, insanların siyasî ve itikadî konumlarını belirlemede, haksız yere itham edilmelerinde, tekfirle suçlanmalarında etkili olduğu bilinen bir husustur.¹¹ Kur'an ilimlerindeki velud ve ilmî derinliğinin yanında siyasî bir kişiliğe de sahip olan Mukâtil, pek çok âlim gibi bu haksız ithamlardan ve eleştirilerden fazlasıyla nasibini almıştır.

⁵ İbn Hallikân, *Ve'feyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, 5: 257.

⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (byy.: Dâru İhyâit't-türâsî'l-'Arabî, 1976), 1: 80; Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil b. İshâk Ebû Musa el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Naim Zenzûr (byy.: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2005), 128; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 222; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (byy.: Müessesetü'l-Halebî, ty.), 162; İbn Hallikân, *Ve'feyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, 5: 255-257.

⁷ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, trc. Numan Konaklı-Nihat Uzun, (İstanbul: Mana Yay. 2015), 135-138; İbrahim Çelik, "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbîh Fikri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (1987): 152, 156.

⁸ Hafız Cemaluddin Ebu'l-Haccâc Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Ahmed Ali- hasan Ahmed (byy.: Dâru'l-fîkr, ty.), 18: 345.

⁹ Çelik, "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbîh Fikri", 155-156, 159; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 135.

¹⁰ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabri b. Selame Şahin, (byy.: Dâru's-sebât li'n-neşr ve't-tevzi', ty.), 93-94.

¹¹ Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman", 31: 134.

1. 1. Ebû Hanife, Eş'arî ve İbn Hazm'ın Mukâtil Hakkındaki Değerlendirmeleri

Çağdaş Ebû Hanife Mukâtil'in eserlerine atıf yapmadan kendisine gelen duyumlara göre, “Doğudan bize iki yanlış görüş gelmiştir. Bunlardan biri, Muattıla mezhebidir. Yani Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit eden Cehm b. Safvân'ın öncülüğünü yaptığı düşüncedir. Diğeri de Müşebbihe mezhebidir. Yani Allah'ın zatının diğer varlıklara benzediğini belirten Mukâtil'in itikadıdır”¹² ve “Her ikisi de teşbîhte aşırı gitmiştir”¹³ şeklinde değerlendirmeler yapmıştır.

Yaklaşık iki asır sonra İmam Eş'arî (ö. 324/935-936) de Mukâtil'in arkadaşları hakkında, “Allah cisimdir. O'nun insan suretinde bir bedeni, eti, kanı, saç ve kemiği vardır. El, ayak, baş ve göz gibi organlara sahiptir. Bununla beraber Allah, hiçbir şeye, hiçbir şey de O'na benzemez”, dediklerini nakletmiştir.¹⁴ Eş'arî ve İbn Hazm (ö. 456/1064), bir referansta bulunmadan teşbîh fikrine sahip olanların kullandığı bu ve benzeri sözleri Mukâtil'e de nispet etmişlerdir.¹⁵ Ancak buna karşın bazı âlimler, Mukâtil'in eserleri üzerine yaptıkları araştırmalarda onun bu tarz teşbîhî ifadelerine rastlamadıklarını beyan etmişlerdir.¹⁶

1. 2. Şehristânî'nin Mukâtil Hakkındaki Değerlendirmesi

Bir referans gösterilmeden yapılan bu önyargılı değerlendirmelerin yanında Şehristânî (ö. 548/1053) eimmetu'l-hadis/hadis imamlarından

¹² Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-'Arş* (Medine: İmâdetu'l-bahsi'l-ilmîyyi, 2003), 1: 142; Hafız Ahmed b. Ali el-Hakemî, *Meâricu'l-kabûl*, thk. Ömer b. Mahmud Ebû Ömer, (ed-Dimam: Dâru İbni'l-Kayyim, 1990), 1: 273; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn* (byy.: Dâru İhyâit'türâsi'l-'Arabî, 1976), 1: 80.

¹³ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşâr Avâd (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2002), 15: 207. Ayrıca bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâir-ricâl*, 18: 344.

¹⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, 128.

¹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, 166; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd İbn Hazm el-Endulisî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ty.), 2: 89.

¹⁶ Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Menhecû's-sünneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şî'ati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Suud: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûdi'l-İslâmiyye, 1986), 2: 618-619; 5: 286.

biri olarak kabul ettiği¹⁷ Mukâtil ve bazı selef âlimleri hakkında Yüce Allah'ın hiçbir şeye teşbîh edilemeyeceğine dair söyledikleri bazı cümleleri referans göstererek şu objektif değerlendirmeyi yapmıştır:

فأما أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني وجماعة من أئمة السلف فجزوا علي منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل: مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان، وسلخوا طريق السلامة فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل بعد أن علم قطعاً أن الله عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره. وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا: من حرك يده عند قراءة قوله تعالى: {خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} أو أشار بأصبعيه عند روايته: "قلب المؤمن بين أصبعين من قوله تعالى: "أصابع الرحمن" وجب قطع يده وقلع أصبعيه Ahmed b. Hanbel, Davud b. Ali el-İsfehânî ve selef imamlarından bazıları, ashâbu'l-hadîsten Mâlik b. Enes, Mukâtil b. Süleyman gibi mütekaddim selevin (itikadî) görüşlerini benimseyip selamet yoluna girerek şöyle demişlerdir: 'Kitap ve sünnette yer alan hususlara inanırız. Allah'ın, yaratılmışlardan hiçbirine benzemediğini kesin olarak bildiğimiz için (O'nun sıfatları hususunda) te'vile başvurmayız. Allah, insanın aklına gelen her şeyi yaratan ve takdir edendir.' Bu kişiler, teşbîhten azamî derece kaçınmışlar ve 'Eğer bir kimse, Allah Teâlâ'nın, 'يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ', 'Ey İblis! İki elimle yarattığımın önünde saygıyla eğilmekten seni alıkoyan şey nedir?'¹⁸ ayetinin 'iki elimle yarattığım' kısmını okuduğunda parmaklarını hareket ettirse ve 'Müminin kalbi Rahmân'ın iki parmağı arasındadır¹⁹ sözünü rivayet ederken iki parmağına işaret etse, bu kişinin elinin kesilmesi veya parmaklarının koparılması vacip olur' demişlerdir."²⁰

¹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 146.

¹⁸ Sâd 38/75.

¹⁹ Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), "Kitâbu'l-Kader", 3; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yay., 1999), "Kitâbu'l-Kader", 6; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yay., 1999), "Mukaddime", 13; "Kitâbu'd-Dua", 2; Muammer b. Ebî 'Amr Raşîd el-Ezdî, *Câmi'u Muammer b. Raşîd*, thk. Habîburrahman el-'Azamî, (Pakistan: el-Meclisu'l-İlmî, h. 1403), Hadis no: 19646; Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed, *Musannefu Ebî Şeybe*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, h. 1409), Hadis no: 29196, 30405, 30406; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk. Ömer b. Mahmud Ebû Ömer, (byy.: Dâru'r-râye, 1991), 51; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilu muhtelifi'l-hadîs* (byy.: Mektebetü'l-İslâmî-Müessesetü'l-İşrâk, 1999), 129.

²⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 104.

Şehristânî'nin mezkûr ifadeleri bir açıdan Ahmed b. Hanbel gibi bazı âlimlerin Mukâtil'in Allah'ın sıfatları konusundaki görüşlerini benimsediğini ve diğer taraftan da Mukâtil'in teşbîh meselesine bakışını açıkça ortaya koyduğunu gösteren en net verilerdir. Teşbîh konusunda Mukâtil'in ve onun gibi düşünen âlimlerin düşüncelerini onların sözleriyle ortaya koyan bu ifadeler, kanaatimizce yukarıda âlimlerin herhangi bir kaynağa atıf yapmadan yaptıkları sübjektif değerlendirmelerle kıyaslandığında, daha objektif ve isabetlidir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Mukâtil'in Müşebbihe olmakla suçlanmasının eserlerinde söylediklerinden hareketle doğru olmadığını ve Eş'arî'nin onunla ilgili teşbîhî bilgileri Mu'tezile'ye mensup âlimlere ait kitaplardan naklettiğini söylemiştir.²¹

Bizzat dönemin halifesiyle arasında geçen diyalog, Mukâtil'in teşbîh konusundaki düşüncesini açıkça ortaya koyan bir başka önemli veridir. Halife, Mukâtil'e, "Bana gelen bilgilere göre Allah hakkında teşbîhte bulunuyorsun" cümlesini dillendirince o, "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ" o, "De ki: Allah birdir. Her şey O'na muhtaçken O, hiç bir şeye muhtaç değildir. O, ne doğurmuş, ne de doğmuştur. O'nun hiçbir dengi, benzeri yoktur"²² ayetlerini okumuştur. Bunun ardından da, "Kim bu cümleler dışında benim Allah'ın sıfatları hakkında tecsîm ve teşbîhî ifade edecek bir cümle söylediğimi iddia ederse kesinlikle hakkımda yalan söylemiş olur"²³ cümlesini sarf etmiştir. Bu sarih ifadeler açık bir şekilde esasında onun, teşbîh konusuna ve Müşebbihe düşüncesine sahip olanlara karşı tavrını net olarak göstermektedir. Teşbîh düşüncesini hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde reddeden bu cümlelere rağmen Mukâtil'i, Müşebbihe olmakla itham etmek, objektif bir değerlendirme değildir.

1. 3. Hadisçilerin Mukâtil Hakkındaki Değerlendirmeleri

Bir müfessir olarak Mukâtil, hadisçilerin de eleştirilerinden kendisini kurtaramamış ve onların çok sert eleştirilerine maruz kalmıştır.²⁴ Ha-

²¹ İbn Teymiyye, *Menhecû's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi kelâmi's-Ş'âti'l-Kaderiyye*, 2: 618-619; 5: 286; Zehebî, *el-'Arş*, 1: 143.

²² el-İhlâs 112/1-4.

²³ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh İbn Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, thk. 'Amr b. Garâme (byy.: Dâru'l-fikr, 1995), 60: 121; Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 18: 343.

²⁴ İsmail Cerahoğlu, *Tefsîr Tarihi I* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 1: 178-179.

dislerin senedli ve senedsiz olarak nakledildiği bir dönemde yaşayan Mukâtil, döneminin hadis nakletme teamülüne uyararak tefsirinde ve diğer eserlerinde kullandığı hadisleri senedsiz olarak kullanmıştır.²⁵ Bu bağlamda Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797), Mukâtil'in tefsiri hakkında: “Ne kadar faydalı bir kitap. Keşke içindeki hadislerin isnadı da olsaydı”²⁶ temennisinde bulunmuştur. Hadislerin senedleriyle rivayet edilmesinin şart koşulduğu ve senedin âdeti dinle özdeşleştirilip büyük önem kazandığı dönemlerde yaşayan muhaddislerin bir kısmı, bu hususu göz ardı ederek, Mukâtil'i haksız bir şekilde eleştirmiş ve onun hakkında “kezzâb”, “metrûk”, “metrûku'l-hadîs”, “mehcûru'l-kavl” gibi yerici ifadeler kullanmışlardır.²⁷

Buhârî (ö. 256/870), Mukâtil'in hadis alanında “لا شيء البيتة” “Elbette hiçbir değeri yoktur” ifadesiyle bir değerinin ve kıymetinin bulunmadığını dile getirmiştir.²⁸ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise ondan hadis rivayet etmenin asla doğru olmadığını söylemiştir.²⁹ Cevzî (ö. 597/1201) de onu, Medine'de Ebû Yahya, Bağdat'ta Vâkîdî, Şam'da Muhammed b. el-Meslûb ve Horasan'da Mukâtil olmak üzere hadis uyduran dört

²⁵ “İsnad” konusunda ilk görüş beyan edenin İbn Sîrîn (ö. 110/729) olduğu söylenmektedir. Özellikle fitne dönemi ve sonrasında siyasi fırka mensuplarının hadis uydurmaya başlamaları isnadı zorunlu hâle getirmiştir. Bkz. Recep Şentürk, “İsnad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2001), 23: 153; Raşit Küçük, “İsnad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2001), 23: 154-155. Bkz. M. Mustafa el-A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, trc. Recep Çetintaş (İstanbul: İz Yay., 2015), 60.

²⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, 18: 341.

²⁷ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-İclî el-Kûfî, *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilmî ve'l-hadîs*, thk. Abdülalîm Abdulazîm el-Bistevî (Suud: Mektebetü'd-dâr, 1985), 2: 295; Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr b. Musa b. Ammâd el-'Ukaylî, *Du'afâi'l-Kebîr*, thk. Abdulmudî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-ilmîyye, 1984), 4: 238; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'î'z-zamân*, 5: 257; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, *Zehiratu'l-Huffâz*, thk. Abdurrahman el-Firyevâî (Riyad: Dâru's-selef, 1996), 2: 900; 3: 1596, 1593, 1602; 4: 2254, 2421.

²⁸ Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir* (Haydarâbâd: Dâiratu'l-meârifî'l-Osmâniyye, 8: 14; Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman b. Ezdâd İbn Şâhin, *Târihu esmâ'i'd-du'afâi vel-kezzâbîn*, thk. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî (by.: yy., 1989), 133, 182.

²⁹ İbn Kuteybe, *Tevîlu muhtelifi'l-hadîs*, 81; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâisil-'Arabî, 1952), 8: 354; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrâhîm Zâ'id (Haleb: Dâru'l-vâ'y, h. 1396), 3: 14; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, 1: 80-81.

yalancı kişiden biri olarak nitelendirmiştir.³⁰ İbn Hibbân da benzer şekilde Mukâtil'i hadis uydurmakla suçlamıştır.³¹ Ayrıca Mukâtil, bizzat görüşmediği Mücâhid ve Dahhâk'tan hadis rivayet etmesi nedeniyle hadisçiler tarafından ağır şekilde eleştirilmiştir.³²

Ancak bu ağır eleştirilere rağmen Şehristânî ve Dârekutnî (ö. 385/995) Mukâtil'i "Hadis alanında itibar edilen birisidir" diyerek övmüşlerdir.³³ Bu değerlendirme, büyük oranda, yerinde bir tespittir. Nitekim Mukâtil'in tefsirinde kullandığı hadisler üzerine yapılan bir çalışmada üç yüz on hadisin klasik hadis kitaplarında yer aldığı, buna karşın sadece altmış dört hadisin kaynağının tespit edilemediği görülmüştür.³⁴ Bu durum, hadisçilerin aleyhinde bir delil olmak üzere, Mukâtil hakkında söyledikleri sözleri ve yaptıkları haksız eleştirileri olumsuzlayan ve de yalanlayan önemli bir veridir.

1. 4. Mukâtil'in Tefsiri Hakkında Yapılan Değerlendirmeler

Mukâtil'den önce İbn Abbas (ö. 68/687-88), Sa'îd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Atâ ibn Ebî Rabâh (ö. 114/732), Tâvûs b. Keysân el-Yemânî (ö. 106/725), Ebu'l-Âliye (ö. 90/709), Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/683 [?]), Hasan Basrî (ö. 110/728), Katâde b. Diama (ö. 117/735)³⁵ gibi âlimler Kur'an tefsiriyle meşgul olmuşlardır. Ancak bu kişilerin tefsirleri, Mukâtil'in tefsiri gibi Kur'an'ın tamamını içermemektedir. Ayrıca bu tefsirler günümüze kadar da ulaşmamıştır.

Genel olarak hadisçiler tarafından ağır bir şekilde eleştirilen Mukâtil, buna karşılık pek çok âlim tarafından hem kişiliği hem de eserleri bakı-

³⁰ Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: nşr. Muhammed Abdulmuhsin, 1966), 1: 9, 48. Ayrıca bkz. Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*, 3: 562; 4: 172-173; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâ'r-ricâl*, 18: 348.

³¹ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*, 4: 173. Ayrıca bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi ed-Dârakutnî, *ed-Du'afâ'u'd-du'afâ'i ve'l-metrükîn*, thk. Abdurrahim Muhammed el-Kaşkarî (Medine: Mecelletu'l-câmi'ati'l-İslâmiyyi, h. 1404), 3: 133.

³² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 80.

³³ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*, 4: 172.

³⁴ İrfan Zahitoğlu, "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsir-i Kebir'indeki Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi" (Yüksek Lisans tezi, Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 16-205.

³⁵ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 52- 53; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 69-132.

mından övülmüştür.³⁶ Bazı müfessirlerin aksine Mukâtil, tefsirinde şiirle istihsat etmemiştir. Buna ilave olarak Mukâtil'i tefsir sahasında öne çıkaran hususların başında, aklı ve nakli yani dirayet ve rivayeti beraber kullanması, zamirlerin aidiyetlerini isabetli bir şekilde tespit etmesi, sebep-i nüzûle temas etmesi, nezâiri dikkate alması³⁷ ve ayetlerin bağlamına yani sibak-siyaka sadakat göstermesi gelmektedir.³⁸

Mukâtil'i aklî tefsir yapmaya sevk eden en önemli unsur, muhtemelen yaşadığı bölgenin zengin bir fikrî yapıya sahip olmasıdır. Bilindiği gibi Mukâtil'in yaşadığı Horasan bölgesi, İslam'dan önce Zerdüş, Budist, Hıristiyan ve diğer pek çok din mensubunun yoğun olarak yaşadığı bir yer olarak bilinmektedir.³⁹

Mukâtil'in tefsirini övenlerin yanında⁴⁰ onu Ebû Hâtim el-Büstî (ö. 354/965) gibi Yahudi ve Hıristiyan âlimlerin kitaplarından isrâilî nakiller yapması hasebiyle şiddetle eleştirenler de olmuştur.⁴¹ Bu bağlamda Cüzcânî (ö. 259/873) onun hakkında, “كان دجالا جسورا” “*Cesur bir deccaldı*” cümlesini bile sarf etmiştir.⁴² Bunun yanında işi daha da ileri götüren ve maalesef insanî eleştiri sınırlarını aşarak kanının heder edilmesini caiz gören âlimler de olmuştur.

Ebû Mu'âz el-Mervezî, Hârîce b. Mus'ab'dan yaptığı bir nakilde, “لم أستحل دم يهودى. ولو وجدت مقاتل بن سليمان خلوًا لشفتت بطنه” “*Ben bir Yahudinin kanını asla helal görmem. Fakat Mukâtil'i tek başına yakalasaydım karnım delik deşik ederdim*”⁴³ demiştir. Bir müslüman müfessir hakkında böyle talihsiz bir cümlenin sarf edilmesi büyük bir hatadır. Maalesef eskiden beri geleneğimizde farklı düşüncelere tahammül etmeyip değer atfetmeyen kişilerin varlığı ve fikrinden dolayı maddeten ve manen mahkûm edilen pek çok ulemaya sahip olmamız, utanılacak ve de

³⁶ Cerahoğlu, *Tefsir Tarihi I*, 183-184.

³⁷ Bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 222.

³⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 80-81.

³⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 5: 276.

⁴⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 81; İbn Hallikân, *Ve'feyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, 5: 255.

⁴¹ İbn Hallikân, *Ve'feyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, 5: 257; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, 18: 348.

⁴² Ebû İshâk İbrâhim b. Ya'kâb b. İshâk es-Sa'dî el-Cûzcânî, *Ahvâlür-ricâl*, thk. Abdalâlîm Abdulazîm el-Bestevî (Pakistan: Hadîsu akademi-Faysalâbâd, ty.), 343.

⁴³ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fi nakd'ir-ricâl*, 4: 175; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, 18: 345.

eleştirilecek bir tarafımız olduğunu gösteren en net verilerden biridir. Ayrıca yanlış fikir ve düşünceleri de olsa bir mümin âlim hakkında sarf edilen yukarıdaki menfur cümleler, haddini aşan ifadeler olsa gerektir.

Mis'ar b. Kidâm, (ö. 155/772) Mukâtil hakkında: "Ondan daha bilgili birini tanımadım"⁴⁴ yorumunu yapmıştır. Yine onun hakkında Kur'an'ı en iyi bilen âlimlerden biri olduğuna dair yorumlar yapılmıştır.⁴⁵ Bu bağlamda sahip olduğu ilmi birkrimden dolayı onu kıskanan ve yerrenler olmuştur. Nitekim Kâsım b. Ahmed es-Saffâr, İbrahim Harbî'ye (ö. 285/899), insanların niçin Mukâtil'i yerip eleştirdiklerini sorunca o: "Mukâtil'e olan hasetlerinden dolayı"⁴⁶ diye cevap vermiştir. Mukâtil b. Hayyân (ö. 150/767), Mukâtil'in tefsir konusunda büyük bir âlim olduğunu söylemiştir.⁴⁷ Bağdâdî (ö. 463/1071) de Mukâtil hakkında benzer şekilde "وكان له معرفة بتفسير القرآن. ولم يكن في الحديث بذاك" "*Kur'an tefsirinde iyi bilgisi vardı. Ancak hadis alanında aynı yetkinlikte değildi*"⁴⁸ ifadesini kullanmıştır. İmam Şâfi'î (ö. 204/820) ise Mukâtil ve tarihte iz bırakan bazı âlimler hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır: "*İnsanlar ilim konusunda beş kişiye muhtaçtır. Fıkıhta derinleşmek isteyen Ebû Hanîfe'ye, şiiirde derinleşmek isteyen Zühre'ye, Ebî Sülmâ'ya, meğâzide derinleşmek isteyen Muhammed b. İshâk'a, nahivde derinleşmek isteyen Kisâî'ye ve Kur'an tefsirinde derinleşmek isteyen de Mukâtil b. Süleyman'a muhtaçtır.*"⁴⁹ İmam Şâfi'î'nin bu değerlendirmesi bize, Mukâtil'in hem bir müfessir hem de mümtaz bir tefsir sahibi olarak çok değerli bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir.

İbn Kuteybe (ö. 276/889), İbn Mübârek'ten (ö. 181/797) nakille Mukâtil'in tefsirinin güzel olduğunu söylemesine karşın, İmam Şâfi'î'nin hocası Vekî (ö. 197/812) insanları onun tefsirini okumamaları konusunda uyarılmış ve kendisine, "Mukâtil'in tefsirini ne yapayım?" diye soran birine istihzalı bir şekilde, "Onu toprağa göm" uyarısını-

⁴⁴ Mizzi, *Tehzibu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, 18: 341.

⁴⁵ Mizzi, *Tehzibu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, 18: 340-341.

⁴⁶ Mizzi, *Tehzibu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, 18: 342.

⁴⁷ Zehebî, *Mizânü'l-îtidâl fi nakdi'r-ricâl*, 4: 173; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 81.

⁴⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 207.

⁴⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15: 473; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'i'z-zamân*, 5: 409; Zehebî, *Mizânü'l-îtidâl fi nakdi'r-ricâl*, 4: 173; Mizzi, *Tehzibu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, 18: 340-341.

da bulunmuştur.⁵⁰ Benzer şekilde bazı âlimler de Mukâtil'in tefsirinden rivayette bulunmayı uygun görmemişlerdir. Nitekim Nu'aym b. Hammâd (ö. 228/843), Süfyân b. 'Uyeyne'ye (ö. 198/814) Mukâtil'in tefsirinden rivayette bulunup bulunmadığını sorunca: "Hayır. Onun tefsirinden nakilde bulunmuyorum. Ancak ondan yararlanıyorum"⁵¹ demiştir.

1. 5. Mukâtil'den Alıntı Yapan Müfessirler

Sa'lebî⁵² (ö. 427/1035),⁵³Vâhidî⁵⁴ (ö. 468/1076) ve el-Ferrâ el-Begavî⁵⁵ (ö. 516/1122) tefsirlerinde Mukâtil b. Süleyman'dan rivayette bulunmuşlardır. Adı geçen âlimlerin dışında Taberî (ö. 310/923), Mâverdî (ö. 450/1058), Sem'ânî (ö. 489/1096), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Atiyye (ö. 541/1147), İbnu'l-Cevzî (ö. 508/1114), Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi müfessirler, Mukâtil b. Süleyman'ın tefsirinden alıntı yapmışlardır. Bu ise Mukâtil'in, kendinden sonra gelen rivayet ve dirayet tefsirleri için bir kaynak eser olduğunu göstermekte-

⁵⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, 81; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8: 354; İbn Hibbân *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddîsin ve'd-du'afâ ve'l-metrûkin*, 3: 14; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessîrîn*, 1: 80-81; Mehmet Tözluyurt, "İstihza Eylemi ve Müslümanlar Üzerindeki Etkileri Hakkında Bir Analiz", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14/1 (2016): 119-145.

⁵¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, 18: 341.

⁵² M. Akif Koç, Sa'lebî'nin Mukâtil'den yaptığı nakilleri derlemiştir. Bkz. Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi* (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 70-89.

⁵³ Bkz. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Keşşâf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. el-İmâm Muhammed b. Aşûr (Beyrut-Lübnan: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2002), 1: 76, 81, 83, 112; 3: 238; 5: 194, 300; 6: 193, 210; 7: 17, 174; 9: 42, 125, 165; 10: 89, 156, 293.

⁵⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed Alî el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît* (byy.: İmâdetu'l-bahsi'l-ilmî-Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûdi'l-İslâmî, h. 1430), 1: 147, 161-164, 182; 4: 179, 543; 5: 291; 9: 158, 558; 10: 536; 11: 189, 377, 379, 388, 394, 401, 415, 419, 450, 508, 515, 526, 568; 12: 29, 30, 38-39, 59, 62, 111, 131, 178, 181, 203, 234, 244, 404, 658; 14: 81, 143, 188, 202, 252; 15: 319, 482, 491, 505, 542, 546; 16: 100, 104, 174-175, 178, 183, 204, 227-228, 246, 298, 338, 340, 347, 371, 376, 17: 409; 18: 236, 238, 286, 494; 19: 128; 20: 240, 273, 407; 21: 281, 295-296, 299-300, 310, 351.

⁵⁵ Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, h. 1420), 1: 19, 52-53, 289, 347, 559; 2: 40; 3: 229, 354, 424, 659; 4: 48, 275; 5: 31, 33, 186, 226, 307.

dir. Bu açıdan daha sonra gelen birçok tefsirde “*kâle Mukâtil*” ibaresine rastlamak, artık kanıksanmıştır.

Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs* adlı eserinin 115. sayfasının ikinci dipnotunda, Mukâtil'in eserinde, hicri 144/761 yılında doğan ve altı yaşında olan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'dan hadis nakillerinde bulunması hasebiyle tefsirin Mukâtil b. Süleyman'a nispet edilmesi konusunda birtakım şüphelerin olduğunu söylemiştir. Altı yaşında bir çocuktan rivayette bulunmak, makul bir durum değildir. Bu yerinde tespit, en azından, Mukâtil'in tefsirini istinsah edenlerin bu esere sonradan birtakım ilaveler yaptığını akla getirmektedir.⁵⁶

2. Kur'an İlimleri ve Mukâtil

Mukâtil b. Süleyman, tefsirinde pek çok Kur'an ilmini ilk defa fiilî olarak uygulayan müfessirdir. Hatta o bu konuda bir ilke imza atmıştır. Zamanla tefsirinde temas ettiği nezâir, kıraat, sebep-i nüzûl, Kur'an'ın hadislerle tefsiri, zamirler, hurûf-ı mukattaa, nasih-mansuh, muhkem-müteşâbih, Mekkî-Medenî, siyak-sibak gibi Kur'an ilimleriyle ilgili ana konular, müstakil birer ilim hâline dönüşmüş ve nihayetinde bunlar Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyutî (ö. 911/1505) gibi muhalled âlimler tarafından geliştirilip sistematize edilmiştir. Makalenin bundan sonraki bölümünde Mukâtil'in, hurûf-ı mukattaa ve isrâiliyat konusundaki konumu ve bu konudaki görüşleri irdelenecektir. Zira o, bu iki hususu tefsirinde bazı yerlerde beraber ele almıştır.

2. 1. Mukâtil'in“Hurûf-ı Mukattaa” Konusundaki Yorumları

Bazı müfessirler, mukattaa harflerini keyfi bir anlam takdirinde bulunarak te'vil etmişlerdir. Bu te'viller zaman içerisinde artmış ve her dönemin kültür ve anlayışını da bünyesine katarak devam etmiştir. Haklarında nebevî hiç bir açıklama olmaması hasebiyle mukattaaalarla ilgili olarak yapılan yorumlar, aslında kişilerin bu harflerde görmek istediği anlamları yansıtmaktadır. Mukattaa harfleriyle ilgili yorum yapan

⁵⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs* (Kahire: Mektebetu vehbe, ty.), 115; Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleyman”, 31: 136.

ilk müfessirlerden biri de Mukâtil b. Süleyman'dır. O, bu harflerle ilgili olarak yaptığı yorumlarda Yahudilerin etkisinde kalmıştır.

Mukâtil, yirmi dokuz sûrenin başında yer alan ve yirmi yedisi Mekkî, ikisi Medenî olan hurûf-ı mukattaa'nın bazılarını, Allah'ın isimlerinin ilk harflerine işaret edecek şekilde te'vil etmiştir. Nitekim Bakara sûresinin başında yer alan “الم/elif-lâm-mîm” harflerinden “ألف/elif” harfinin Allah, “ل/âm” harfinin Latîf ve “م/mîm” harfinin Mecîd isimlerinin ilk harfine işaret ettiğini söylemiştir. Yine o, “ألف/elif” harfini Allah'ın nimetlerine, “ل/âm” harfini lütuflarına ve “م/mîm” harfini de yüceliğine işaret eden harfler olarak yorumlamıştır.⁵⁷ Aynı harflerle ilgili olarak aynı kişi tarafından h. 150 yılında yapılan bu iki farklı yorum, öteden beri âlimler arasında bu harfler konusunda bir mana üzerinde ittifak edilemediğini ve buna ilaveten bu konuda bir usulün de oluşturulmadığını göstermektedir. Anlaşılan o ki bu harflerin gizemi ve manalarının mahiyetinin bilinemezliği, varlığını ebediyete kadar devam ettirecektir.

Mukâtil bundan farklı olarak, Meryem sûresinin başında yer alan “كهايعص/kâf-hâ-yâ-ayn-sâd” harflerinden “ك/kâf” harfini “كافيا لخلقه/varlıkların her türlü ihtiyacını karşılayan, “ه/hâ” harfini “هاديا لعباده/kullarını hidayete erdiren, “ي/yâ” harfini “الهادي” kelimesinin son harfi, “ع/ayn” harfini “عالم بيريته/yarattıklarını bilen ve “ص/sâd” harfini “صادق/سؤزنده سادىك olan” şeklinde mana takdirinde bulunarak te'vil etmiştir.⁵⁸

Yine müellif bu iki te'vilin yanında “طه/Tâ hâ ve “يس/Yâ sîn” sûrelerinin başlarında yer alan “tâ hâ” ve “yâ sîn” harflerinin Süryanice ve Tay lehçelerindeki karşılıklarını dikkate alarak, “Ey adam”⁵⁹ ve “Ey insan”⁶⁰ şeklinde lafzî anlam takdirinde bulunarak yorumlamıştır. Son olarak müfessir, Kalem sûresinin birinci ayetindeki “ن/nûn” harfini, yerin altında var olan denizde bulunan “balık”⁶¹ şeklinde anlamış, Yûnus sûresinin başındaki “الرف/elif-lâm-râ” harflerini Kur'an'ın

⁵⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 28.

⁵⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 620.

⁵⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 20.

⁶⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3: 572.

⁶¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 403.

muhkem bir kitap olduğu ve içinde yalan bulunmadığı şeklinde te'vil etmiştir.⁶² Bütün bu değişik yorumlar, Mukâtil'in bu harfler konusunda bir usul geliştiremediğini ve keyfî anlam takdirlerinde bulunduğu göstermektedir.

2. 2. “Hurûf-ı Mukattaa” ve “Kaf Dağı” Efsanesi

Mukâtil'in Kâf sûresinin başında yer alan “ق/kâf”⁶³ harfiyle ilgili olarak yaptığı isrâilî te'vil, diğer hurûf-ı mukattaa yorumlarına göre daha gizemli ve efsanevi bir anlatım içermektedir. Buna göre yeşil zümrütten yaratılmış olan Kaf Dağı, dünyanın etrafını kuşatan çok büyük bir dağdır. Gökyüzü, maviliğini bu dağın renginden almıştır. Varlıklar içerisinde onun benzeri daha yaratılmamıştır. Bütün dağlar, ondan meydana gelmiştir. Yaratılan ilk dağ odur. Allah yeryüzünde zelzele olmasını istediğinde yanındaki meleğe emreder ve bu melek, Kaf Dağı'nın bir kökünü sallar ve yeryüzünün belirlenen noktasında deprem meydana gelir. Önde yer alan Kaf Dağı'nın gerisinde bin yıllık mesafede güneşin battığı ve Hicâb isiminde bir başka dağın bulunduğunu beyan eden Mukâtil, bunun “تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ”⁶⁴ ayetinde ifade edilen dağ olduğunu söylemiştir. Buna göre Hicâb Dağı, Kaf Dağının gerisinde yer alır ve güneş bu iki dağın arasında Kâf Dağının dibinde batar...⁶⁵

Sa'lebî (ö. 427/1035),⁶⁶ Sem'ânî (ö. 489/1096),⁶⁷ el-Ferrâ el-Begavî

⁶² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2: 225.

⁶³ Bu kelimeyi Allah'ın Kâdir, Kâhir, Karîb, Kavî, Kâdî ve Kâbid isimlerinin ilk harfi, Kur'an'ın isimlerinden biri, yemin şeklinde te'vil edenler olmuştur. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Sıdkı Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2001), 13: 7947; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995), 9: 5; Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdulmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrâhim el-Besyûnî (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, ty.), 3: 447.

⁶⁴ Sâd 38/32.

⁶⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4: 109. Benzer rivayetler için bkz. Abdurrahmân b. Ebû Bekir Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.), 7: 589. İbn Zeyd, İkrime ve ed-Dahhâk bu sözü İbn Abbas'tan rivayet etmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, 9: 4.

⁶⁶ Sa'lebî, *el-Keşşâf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*, 9: 93.

⁶⁷ Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, thk. Yâsir b. İbrahim-Ganîm b. Abbas Ganîm (Riyad: Dâru'l-vatan, 1997), 3: 76; 4: 440.

(ö. 516/1122),⁶⁸ İbn Atiyye (ö. 541/1147),⁶⁹ Kurtubî (ö. 671/1273),⁷⁰ İsmail Hakkı (ö. 1137/1725)⁷¹ gibi pek çok müfessir, Mukâtil b. Süleyman'dan Kaf Dağı konusunda nakillerde bulunmuşlardır. İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise müfessirlerin Kaf Dağı hakkında naklettikleri bilgilerin uydurma isrâilî rivayetler olduğunu söylemiştir.⁷² Ayrıca son dönem müfessirlerinden İbn Âşûr da Kaf Dağı hakkındaki rivayeti bazı yalancı kıssacıların İbn Abbas'tan rivayet ettiklerini beyan etmiştir.⁷³

Elmalılı bu konuda şu açıklamaları yapmaktadır: Zelzelelerin Kaf Dağıyla bir alakası yoktur. Bilimsel olarak depremlerin yerin altından çıkan gazların etkisiyle oluştuğu bilinmektedir. Semanın ötelерinin dağ olarak telakki edilmesi dünyanın küre şeklinde görülmesinden dolayıdır. Kaf Dağı hakkındaki rivayetler, eski zamanlarda yaşayan kişilerin efsaneleşmiş haberlerinden ibarettir. Bu nazariyeleri “kâf” harfini tefsir etmek için kullanmak doğru değildir. Müteşâbih olan *kâf* harfini, Allah'ın kudretinin bir remzi olarak telakki etmek en doğru olanıdır.⁷⁴ Ömer Nasuhi Bilmen de bu bağlamda şunları söylemiştir: Allah, böyle bir dağ yaratmaya kadirdir. Ancak onu yaratmış değildir. Zira yer-yüzünü dolaşanlardan bu dağı gören kimse olmamıştır. Bu hususta kesin delil olmadığından bu konuyu Allah'a havale etmek ihtiyat açısından en doğru olanıdır.⁷⁵

2. 3. “Hurûf-ı Mukattaa” ve Hz. Muhammed'in Ümmetinin Yaşayacağı Süre

Mukâtil'in Yahudilerden etkilenecek mukattaa harfleriyle ilgili yaptığı bir yorum, onların ebced hesabına dayanmaktadır. Mukâtil'in ver-

⁶⁸ el-Ferrâ el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, 3: 5.

⁶⁹ Ebû Muhammed Abdulhak İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî Kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1422), 3: 291.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'an*, 9: 4-5.

⁷¹ İsmâil Hakkı b. Mustafa el-İstanbulî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-fîkr, ty.), 4: 98, 338; 5: 12, 294; 7: 398, 8: 332-333, 350; 9: 102; 10: 101, 195, 210.

⁷² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1: 32; 7: 394.

⁷³ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-neşr ve't-tevzi', ty.), 26: 276.

⁷⁴ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yay., 2001), 7: 202-203.

⁷⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Sentez Yay., 1996), 7: 3462- 3463.

diği bilgilere göre “ألف/elif” bir, “ب/be” iki, “ج/cim” üç, “د/dal” dört, “ه/ beş”, “و/vav” altı, “ز/ze” yedi, “ح/ha” sekiz, “ط/tı” dokuz, “ي/ye” on, “ك/ kef” yirmi, “ل/lam” otuz, “م/mim” kırk, “ن/nun” 50, “ص/sad” altmış, “ع/ayın” yetmiş, “ف/fe” seksen, “س/sin” doksan, “ق/kaf” yüz, “ر/ra” iki yüz, “ش/şin” üç yüz, “ت/te” dört yüz, “ث/se” beş yüz, “خ/hı” altı yüz, “ذ/zal” yedi yüz, “ض/dat” sekiz yüz, “ظ/zı” dokuz yüz ve “غ/ğayın” harfi bin rakamına tekabül etmektedir.⁷⁶

Yahudi Ebû Yâsir b. Ahtab, Bakara sûresinin ilk beş ayetini ilk duyduğunda kavmine Hz. Muhammed’e inanma konusunda acele etmemelerini söylemiş ve kavminin önde gelenleriyle Hz. Muhammed’in huzuruna gelmişlerdir. Heyette bulunan Cüdey, “Az önce söylediğin ayetler gerçekse yetmiş bir yıl ömrünüz olacak” demiştir. Hz. Ömer, Cüdey’e böyle bir sonuca nasıl ulaştığını sorunca o, ebced hesabına göre, “ألف/elif” harfinin bir, “ل/lam” harfinin otuz ve “م/mim” harfinin kırka işaret ettiğini söylemiştir. Cüdey, Hz. Peygamber’e buna benzer başka harflerin olup olmadığını sorunca Hz. Peygamber “المص/ elif-lâm-mîm-sâd”⁷⁷ harflerinin de olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Cüdey, ömürlerinin iki yüz otuz iki sene süreceğini söylemiştir. Cüdey, Hz. Peygamber’e tekrar bunun gibi başka harflerin olup olmadığını sorunca Hz. Peygamber bu sefer, “الر/elif-lâm-râ”⁷⁸ harflerinin olduğunu beyan etmiştir. Bunu üzerine Cüdey, dört yüz atmış üç sene ömür süreceğini söylemiştir. Cüdey, “Ey Muhammed! Allah’tan kork ve doğru söyle. Bunlardan başka harfler var mı?” deyince Hz. Peygamber, “المر/elif-lâm-mîm-râ”⁷⁹ harflerini okumuştur. Bunun üzerine Yahudiler ve Cüdey, Muhammed ümmetinin yedi yüz otuz dört yıl ömür süreceğini söylemişlerdir. Ardından onlar için karışık olduğunu ve bunlardan hangisine inanacakları konusunda kafalarının karıştığını söylemişler ve böylece ona inanmaktan vazgeçip yanından ayrılmışlardır.⁸⁰

⁷⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymán*, 1: 28.

⁷⁷ el-A’râf 7/1.

⁷⁸ Hûd 11/1.

⁷⁹ er-Ra’d 13/1.

⁸⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymán*, 1: 84-86.

2. 4. “Hurûf-ı Mukattaa” ve “Müteşâbih” Konusu

Mukâtil, Âl-İmrân sûresinin 7. ayetinin Yahudiler hakkında indiğini beyan etmiştir. O, bu ayetin “وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ” (Kur'an'ın) bazı ayetleri müteşâbihtir” kısmını açıklarken “الم/elif-lâm-mîm”, “المص/ elif-lâm-mîm-sâd”, “الر/elif-lâm-râ” “المر/elif-lâm-mîm-râ” harflerinin müteşâbih⁸¹ olduğunu ve Yahudilerin bu harflerin ifade ettiği sayısal değerlere göre Hz. Peygamber'in ümmetinin kaç yıl yaşayacaklarını tahmin etmeye çalıştıklarını söylemiştir. Bu bağlamda Mukâtil ayetin, “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ” “Onun te'vilini (Muhammed ümmetinin yaşayacağı süreyi) sadece Allah bilir” ifadesinden hareketle müslümanların ne kadar ömürlerinin olacağı bilgisinin sadece Allah'a ait olduğunu söylemiştir. Mukâtil, bu bağlamda yine bu ayetin “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” “İlimde rusûh sahibi olanlar” kısmıyla Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarının kastedildiğini söyleyerek onların Kur'an'ın tamamına inandıklarını ifade etmiştir.⁸²

Muhtemelen Mukâtil, “حم/hâ-mîm” ile başlayan Mü'min, Fussilet, Câsiye, Ahkâf, Zuhruf, Duhân sûrelerinin başındaki harfleri “hakiki müteşâbih” olarak kabul ettiği için te'vil etmemiştir. Görüldüğü üzere Mukâtil, hurûf-ı mukattaalara yönelik yaptığı te'villerin bazısını isrâilî bilgilere ve Yahudilerin kullandıkları ebced hesabına dayandırmıştır. Rûm, Meryem ve Ankebût sûresi hariç bu harflerin hemen ardından gelen ayetlerde Kur'an'a vurgu yapıldığı için müfessirlerin geneli, bu harflerin dinleyicinin dikkatini vahye çekmeye matuf olduğunu söylemişlerdir. Aslında bu harfler konusunda hiçbir nebevî açıklama olmadığı için bu konuda ifade edilen görüşler ve yorumlar kesinlik ifade etmemektedir.⁸³

3. Mukâtil'in Tefsirinde İsrâiliyat

Ehl-i kitaptan nakil, esasında cahiliye dönemine kadar uzanmaktadır. Bu dönemdeki Araplar Ehl-i kitaptan hikâyeler dinlemişlerdir. Do-

⁸¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 264.

⁸² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 86-87.

⁸³ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtilihü'l-gayb*, trc: Komisyon (Ankara: Akçağ Yay., 1995), 20: 250; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991), 9: 14.

layısıyla isrâiliyat, tefsir ve hadise sızmadan önce Arap kültürüne/aklına sızmıştır. Az da olsa sahabeyle varlığını devam ettiren isrâiliyat, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde Ehl-i kitaba mensup kişilerin İslam'a girmesiyle sürekli artmıştır. İsrâilî rivayetlerin bazılarında Allah'ın zatına yönelik yanlış teşbihî cümleler ve peygamberlerin masumiyetine yakışmayan ifadeler bulunmaktadır.⁸⁴

Aklî ve naklî anlamda başarılı bir tefsir kaleme alan, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemlerinde yaşayan Mukâtil, yaşadığı dönemin fikriyatından ve kendisine gelen bilgilerden etkilenerek tefsirinde isrâilî rivayetlere yer vermiştir.⁸⁵ Bundan dolayı haklı olarak Ebû Hâtim el-Büstî gibi âlimler, onu Ehl-i kitaptan yaptığı isrâilî nakiller nedeniyle acımasızca eleştirmişlerdir.⁸⁶

Mukâtil'in naklettiği isrâilî rivayetlerin bazıısı Hz. Âdem'le ilgilidir. Kur'an'da ilk yaratılan insanın ve peygamberin Hz. Âdem olduğu kaydedilmiştir. Kur'an'da onun ve eşinin yaratılışı, cennete girişleri, şeytan tarafından aldatılmaları, cennetten kovulmaları, meleklerden Âdem'i selamlamalarının istenmesi, çocuklarının takdim ettiği kurbanlar, Hz. Havva ile İblis ile arasında geçen konuşmalar, hatalarından tövbe etmeleri, Hz. Âdem'in zürriyetinden gönderilen peygamberler ve bunlar aracılığıyla insanlardan alınan misaklar, âdemoğullarına verilen nimetler ve şeytana uymamaları konusunda yapılan uyarılar gibi konular, Kur'an'da özet bir şekilde ibret maksadıyla anlatılmıştır.⁸⁷ Risâlet döneminden uzaklaştıkça bu konulara pek çok isrâiliyat karakterli haber karışmış ve Kur'an'ın bu konularda söyledikleri yerine sonraları bu rivayetler, Hz. Âdem'in gerçek kıssasıymış gibi tefsirlere yazılmış ve vaazlarda anlatılmıştır.⁸⁸ Günümüzde de bir taraftan görsel ve işitsel medya-

⁸⁴ Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadis*, 13-34.

⁸⁵ Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tüçübî el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, thk. Ebû Lübâbe Hüseyin (Riyad: Dâru'l-livâ li'n-neşr ve't-tevzi', 1986), 1: 295; İbn Hallikân, *Veşeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*, 5: 257; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 175.

⁸⁶ İbn Hallikân, *Veşeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*, 5: 257; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fi nakdî'r-ricâl*, 4: 173. Ayrıca bkz. Dârakutnî, *ed-Du'afâ'u'd-du'afâi ve'l-metrûkîn*, 3: 133.

⁸⁷ İlgili bazı ayetler için bkz. el-Bakara 2/30-38; Âl-i İmrân 3/33, 59; el-Mâide 5/27-31; el-A'râf 7/11-28, 172; el-İsrâ 17/61-65, 70; el-Kehf 18/50; Meryem 19/58; Tâ hâ 20/115-123; Yâ sîn 36/60; Sâd 38/71-85.

⁸⁸ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat* (İstanbul: Beyan Yay., 1985), 301.

da bu konudaki eski isrâilî rivayetler hararetle anlatılmakta diğer taraftan da bunlara yenileri eklenmeye devam etmektedir.

3. 1. Hz. Âdem'in Yarattığı

Mukâtil, Bakara sûresinin, “Rabbin meleklerle, ‘Yeryüzünde bir halife yaratacağım’ dediğinde onlar, ‘Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın?’”⁸⁹ ayetini açıklarken şu isrâilî rivayete yer vermiştir:

Allah Âdem'i kırmızı, beyaz, tatlı, rutubetli ve tuzlu topraktan yarattı. Bundan dolayı neslinden beyaz, kırmızı, siyah tenli; mümin ve kâfir insanlar olmuştur. İblis, Âdem'in şeklini kıskandı ve yanındaki meleklerle, “Bu, daha önce benzerini görmediğiniz bir varlıktır. Eğer benden üstün olursa ne yapacaksınız?” dedi. Melekler şöyle cevap verdi: “Allah'ı dinleyip emrine itaat edeceğiz.” Allah'ın düşmanı olan İblis eğer Âdem kendine üstün olarak yaratılırsa ona itaat etmeyeceğini içinde gizledi. Âdem, çamur suretinde kırk yıl bekletildi. İblis, “Ben ateşten yaratıldım. Âdem ise içi boş çamurdur. Ateş çamura galip gelir ve ben Âdem'i mağlup edeceğim” diyerek Âdem'in dübüründen girip ağzından çıkmaya başladı... Allah ruha, “Âdem'in cesedinin içine gir” dedi. Ruh, “Ey Rabbim! Beni neden bu karanlık cesedin içine koyuyorsun?” diye karşılık verdi. Allah tekrar ruha, “Kerhen bu cesedin içine gir” dedi. Bunun üzerine ruh istemeyerek cesedin içine girip çıktı. Ardından Âdem'in cesedine başından ruh üflendi ve cesedin ortasına gelinceye kadar cesedin içinde dolanmaya başladı ve bir süre sonra oturdu... Sonra ruh, tekrar Âdem'in ayak parmaklarına varıncaya kadar içinde dolanmaya başladı. Ayak parmaklarının olduğu yerden çıkmak istedi ancak buradan bir çıkış yeri bulamadı. Baş kısmına geri döndü ve sonunda Âdem'in burun deliklerinden dışarı çıktı. Ruh, Âdem'in burnundan çıkarırken Âdem esnedi ve “Elhamdülillah” dedi. Bu cümle Âdem'in söylediği ilk söz oldu. Allah ona, “Yerhamükellah” cümlesiyle yanıt verdi ve “Ey Âdem! İşte seni bunun için yarattım” dedi.⁹⁰

Bu garip rivayetin yanında Mukâtil, Hz. Âdem ve Havva'ya yasaklanan ağacın “buğday başağı” olduğunu ve bu buğday başağından yi-

⁸⁹ el-Bakara 2/30.

⁹⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymán*, 1: 97-98.

yen Âdem'in Hindistan'a, Havva'nın Cidde'ye, İblis'inde Basra'ya indirildiğini ifade etmiştir. Âdem, "Serendîb" halkının yaşadığı bölgedeki "Nüz" Vadisi'ne indirildi. Belli bir süre sonra Âdem ve Havva Müzdelife'de buluştu. Âdem cuma günü Rabbinden aldığı vahiylerle tövbe etti.⁹¹ Mukâtil'in Hz. Âdem hakkında naklettiği bu tuhaf bilgilerin doğruluğunun ispatlanması mümkün değildir. Öte taraftan Âdem'in yaratılışı esnasında ruhun Allah'a itiraz etmesi ise izah edilebilir bir durum değildir. Haklı olarak İbn Kesîr, müfessirlerin Hz. Âdem'in yaratılışıyla ilgili olarak naklettikleri bilgilerin bir kısmının tuhaf ve garip olduğunu söylemiştir.⁹²

3. 2. Hz. Âdem'in Yaratılışı Bağlamında Mukâtil-Taberî Kıyaslaması

Mukâtil'in Hz. Âdem'in yaratılışıyla ilgili olarak naklettiği isrâîlî rivayetler, Taberî ile aşırı derecede artmıştır. Taberî'nin Hz. Âdem'in yaratılışıyla ilgili olarak naklettiği ve Mukâtil'in naklettikleriyle kıyaslanamayacak kadar uzun olan anlatımın çok kısa özeti şöyledir:

Allah, Âdem'i yaratmaya karar verdiğinde Cebrâîl'i yeryüzüne göndererek kendisine toprak getirmesini istemiştir. Yer Cebrâîl'e, "Toprağımdan bir miktar alarak onu eksiltip şeklini bozmandan Allah'a sığınırım" diyerek toprak vermeyi reddetmiştir. Toprak almadan Allah'ın huzuruna dönen Cebrâîl: "Ey Rabbim! Yer sana sığınarak toprak almama izin vermedi" deyince Allah Mikâîl'i yeryüzüne göndermiştir. Yer, Mikâîl'den de Allah'a sığınarak onun da toprak almasına izin vermemiştir. O da toprak almadan Allah'ın huzuruna dönmüş ve Cebrâîl'in söylediklerini tekrar etmiştir. Bunun üzerine Allah ölüm meleğini yeryüzüne göndermiştir. Yer ondan da Allah'a sığınmış ve toprak vermeyi reddetmiştir. Ancak ölüm meleği, "Allah'ın emrini yerine getirmeden huzuruna asla çıkmam" diyerek yerin farklı yerlerinden kırmızı, beyaz, siyah renkte bir miktar toprak almış ve bunları birbirine karıştırmıştır. Bu karışım nedeniyle Âdem'in neslinden farklı renkte insanlar çıkmıştır. Cebrâîl, hamur hâline gelinceye kadar top-

⁹¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymán*, 1: 99.

⁹² Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî Muhammed Selâme (byy.: Dâru tayyibe li'n-neşr ve't-tevzi', 1999), 1: 219-220. Ayrıca bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymán*, 5: 220-229.

rağî islatmaya devam etmiştir. Ardından toprak değişikliğe uğrayıp kokuncaya kadar onu kendi hâline bırakmıştır.⁹³ Sonra Allah, Âdem'i kendi eliyle yaratmıştır. Âdem'in cesedi kırk gün⁹⁴ veya kırk sene⁹⁵ çamur olarak yerde kalmıştır. Allah, Âdem'e ruh üflemeğe istediğinde meleklerle: "Ruhumdan Âdem'e üflediğimde ona secde edin" demiştir. Allah, Âdem'e başından ruh üflediğinde Âdem hapşırıldı. Ruh gözlerine girince Âdem cennet meyvelerine baktı. Ruh karnına girince Âdem'in canı yemek istedi. Ruh ayaklarına girdiğinde Âdem cennet meyvelerinden almak için yerinden fırladı.⁹⁶ Sonra Allah, Âdem'e varlıkların isimlerini tek tek öğretti.⁹⁷ Allah, Âdem'i yarattığında melekler fısıldayarak, "Ondan daha bilgili olmasak da üstünüz" demişlerdir.⁹⁸

İblis, lanetlendiğinde cennetten çıkarılmış ve Âdem cennete konulmuştur. Âdem cennette tek başına yürümeye başlamış, bir gün uyandığında yanı başında kaburga kemiğinden yaratılan bir kadın görmüş ve ona, "Kim-sin?" demiştir. O da, "Bir kadın" deyince Âdem ona, "Niçin yaratıldın?" diye sormuş o da, "Benimle beraber olman için" diye cevap vermiştir. Melekler Âdem'in bilgisini ölçmek için, "Ey Âdem! Onun ismi nedir?" diye sormuşlar, Âdem, "Havva" yanıtını vermiştir. Melekler, "Niçin Havva olarak isimlendirildi?" diye sorunca o, "Çünkü canlı bir nesneden yaratıldı" diye cevap vermiştir.⁹⁹ Cennetten kovulan İblis, oraya tekrar girmek istediğinde cennetin bekçileri ona izin vermedi. Bunun üzerine dört ayaklı, hayvanların en güzeli olan ve deveye benzeyen bir yılanın yanına geldi ve ağzına girerek kendisini cennete götürmesini istedi. Yılan onu ağzına aldı ve böylece bekçiler fark etmeden cennete götürdü. İblis yılanın ağzından çıkarak, "Ey Âdem! Sana ebedilik ağacını ve yok olmayacak bir saltanat göstereyim mi?" dedi.¹⁰⁰ İblis'in amacı Âdem'in elbiselerini yırtarak avret mahallini ortaya çıkarmaktı. Âdem yasak ağaçtan yemeyi reddetti. Havva ağaçtan ye-

⁹³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu't-Taberî* (Beyrut: nşr. Dâru't-türâs, h. 1387), 1: 90.

⁹⁴ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 1: 92.

⁹⁵ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 1: 93, 119.

⁹⁶ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 1: 94-96.

⁹⁷ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 1: 97-99.

⁹⁸ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 1: 101.

⁹⁹ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 1: 103-105.

¹⁰⁰ Tâ hâ 20/120.

di ve “Ey Âdem! Ben yedim ve bana bir zarar vermedi. Sen de ye” dedi ve Âdem ağaçtan yedi. Bunun üzerine avret mahalleri ortaya çıktı.¹⁰¹ İblis, yılanı koruması altına alacağını ve böylece insanların ona zarar veremeyeceğini vaat ederek onu kandırdı. Yaptığı bu hatadan dolayı Allah ayaklarını yok ederek yılanı insanların düşmanı yaptı ve onu sürünmeye mahkûm etti.¹⁰² Havva’yı da Âdem’i kandırdığı için her ay menstrasyon/adet kanamasıyla cezalandırdı.¹⁰³ Havva, Âdem’i ayıkken kandıramadı. Ona içki içirerek sarhoş etti ve böylece ona yasak ağaçtan yedirdi.¹⁰⁴ Allah, Âdem’i yeryüzüne indirdiğinde orada onun için bir ev inşa etti. Âdem’in ayakları yerde başı ise semaya değiyordu. Melekler onu gördüğünde korkuya kapılıp kaçıyorlardı. Bunun üzerine Allah, Âdem’in boynunu biraz kısalttı. Âdem bu duruma çok üzüldü.¹⁰⁵ Allah Âdem için yeryüzünde kabuklu-kabuksuz, çekirdekli-çekirdeksiz otuz çeşit meyve bitirdi.¹⁰⁶ Âdem ve Havva cennetten indiklerinde yanlarında kardan daha beyaz bir siyah taş aldılar ve cennet nimetlerini kaybettikleri için iki yüz sene ağladılar. Kırk gün boyunca bir şey yiyip içmediler.¹⁰⁷ Havva, Âdem’le yüz sene boyunca ilişkiye girmedi. Daha sonra çocukları oldu. Allah Âdem’in zürriyetini sırtından alarak onlarla ahitleşti.¹⁰⁸ Âlimler, Kâbil’in ismi konusunda ihtilafa düşmüş ve Kayn, Kâyin veya Kâyîn¹⁰⁹ olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁰ Âdem’in çocukları, farklı batından doğan kızlarla evlenmeye başladılar. Âdem’in Kabil ve Habil adında iki çocuğu dünyaya gelmiştir. Kabil, Habil’in evleneceği kızla evlenmek istediğinde Habil buna izin vermemiş ve Kabil, bunun üzerine onu öldürmüştür.¹¹¹ Sunulan kurbanların Allah tarafından kabul edildiğinin göstergesi, gökten gönderilen bir ateş tarafından yakılması şeklinde olmuştur. Habil adlı oğul çoban, Kabil ise çiftçi olmuştur. Habil en iyi koçunu, Kabil de değersiz ekinlerini kurban olarak tak-

¹⁰¹ Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 1: 106-107.

¹⁰² Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 1: 107-109.

¹⁰³ Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 1: 109

¹⁰⁴ Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 1: 111-112.

¹⁰⁵ Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 1: 123.

¹⁰⁶ Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 1: 128.

¹⁰⁷ Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 1: 133.

¹⁰⁸ Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 1: 134-135; 157.

¹⁰⁹ Tevrat’a göre bu çocuğun ismi Kain’dır. Bkz. Tekvin, 4/1-8.

¹¹⁰ Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 1: 137.

¹¹¹ Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 1: 137-140.

dim etmiştir. Ateş, Habil'in sunduğu koçu yemiş ancak Kabil'inkilere dokunmamıştır. Kurbanı ateş tarafından yakılmayan Kabil, utancından insanlar içine çıkamaz olmuş ve hasedinden kardeşini öldürmüştür.¹¹²

Havva yirmi ayrı batında erkek ve kız olarak kırk çocuk doğurdu.¹¹³ Âdem bin,¹¹⁴ dokuz yüz otuz altı¹¹⁵ veya dokuz yüz otuz¹¹⁶ sene yaşadı. Âdem öldüğünde Allah, kefeni ve kınasını cennetten gönderdi ve melekleri onu yıkamaları ve gömmeleri için görevlendirdi. Nûz Vadisi'nde ölen Âdem'i melekler yıkadı ve onun için bir lahit yaptılar.¹¹⁷ Tufan olduğunda Nuh, Âdem ve Havva'yı gömülü oldukları mağaradan çıkardı ve bir tabutun içine koyarak gemiye yükledi. Tufan bittiğinde Nuh, onları tekrar aynı mağaraya gömdü...¹¹⁸

Taberî'nin Âdem'in yaratılışıyla ilgili olarak aktardığı bu bilgilerin bir kısmı, Tevrat'ın Tekvin bölümünde anlatılanlarla pek çok açıdan birebir uyuşmaktadır. Bu durum onun isrâilî bilgileri nakletmede bir beis görmediğini göstermektedir. Ancak Taberî'nin Hz. Âdem hakkında rivayet ettiği meleklerin toprak almasıyla ilgili bilgilerin kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü, "Melekler, göklerde ve yerdeki varlıklar, büyüklenmeden Allah'a secde ederler. Onların hepsi, Rablerinden korkarlar ve kendilerine emredilenleri yaparlar"¹¹⁹; "Sonra (Allah) duman/gaz hâlinde bulunan göğe yöneldi. Sema ve yeryüzüne, 'İsteyerek veya istemeyerek buyruğuma gelin' dedi. Onlar da, 'İsteyerek geldik' dediler"¹²⁰; "Ateşin başında katı, şiddetli, Allah'ın emirlerine karşı gelmeyen ve emredildikleri şeyleri yapan melekler vardır"¹²¹ ayetlerinde ifade edildiği üzere tüm varlıklar Allah'ın hükümranlığını kabul etmiş ve emirlerine gönülden teslim olmuşlardır. Dolayısıyla meleklerin ve iradesi olmayan toprağın, kendilerini yoktan var eden Allah'ın mutlak iradesine boyun eğmemeleri söz konusu değildir. Bu bağlamda Mîkâil,

¹¹² Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1: 140-145.

¹¹³ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1: 145-150.

¹¹⁴ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1: 156.

¹¹⁵ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1: 158.

¹¹⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1: 159.

¹¹⁷ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1: 159-161.

¹¹⁸ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 1: 161.

¹¹⁹ en-Nahl 16/49-50.

¹²⁰ el-Fussilet 41/11.

¹²¹ et-Tahrîm 66/6.

İsrâfil ve Azrâil'in yerden toprak almalarıyla ilgili bilgiler hakkında M. Seligsohn'un söylediği, "Bu efsane, bazı tadilatla beraber, isrâilî âsârdan alınmıştır"¹²² cümlesi son derece manidardır.

3. 3. Hz. Âdem'in Yaratılışı Bağlamında Mukâtil-Taberî-Tevrat Kıyaslaması

Bir kıyaslama olması için Tekvin'de Hz. Âdem'in yaratılışını anlatan bilgileri sunmak, müfessirlerin bu konuda yararlandıkları kaynağın ortaya konulması bakımından yararlı olacaktır. Tevrat'ta Âdem'in yaratılışını anlatan ifadeler şu şekildedir:

Allah, yerin toprağından Âdem'i yarattı ve burnuna hayat nefesini üfledi. Ardından onun için Aden'de bir bahçe var etti. Bahçenin ortasında iyilik ve kötülüğü bilme ağacını halketti.¹²³ Daha sonra hayvanları topraktan yarattı ve Âdem bu hayvanlara isim koydu. Sonra, "Âdem'in yalnız olması iyi değildir. Kendisine uygun bir yardımcı yapacağım" dedi. Âdem uykudayken kaburga kemiklerinden birini aldı ve yerini etle kapladı. Allah, kaburga kemiğinden bir kadın yaratıp Âdem'in yanına getirdi ve insanın bu kadın için anasını ve babasını bırakacağını söyledi. Âdem ve Havva ilk yaratıldıklarında çıplaktılar.¹²⁴ Hayvanlarının en hilekârı yıldı. Yılan kadına bahçenin herhangi bir ağacından yemelerinin yasaklanıp yasaklanmadığını sorunca kadın "evet" dedi. Bunun üzerine yılan, "Allah, bu ağaçtan ölümsüz olmamanız için yemenizi yasakladı" dedi ve ardından, "Eğer bu ağaçtan yerseniz asla ölmeyeceksiniz ve ondan yediğinizde gözleriniz açılacak ve iyiyi, kötüyü bilerek Allah gibi olacaksınız" dedi. Bunun üzerine kadın ağacın meyvesinden yedi ve eşine de yedirdi. Ardından gözleri açıldı ve çıplak olduklarını gördüler ve hemen incir yapraklarından kendilerine elbiseler yaptılar. Âdem Allah'a, "Yanıma verdiğin kadın, o ağaçtan bana verdi ve yedim" dedi. Bunun üzerine Allah, yılanı hayvanların en lanetlisi yaptı ve onu toprak yemeye mahkûm etti. Kadının da gebeliğini ziyadesiyle çoğalttı ve Âdem'e de, "Karına uyduğun için toprak senin yüzünden lanetlendi. Artık ömrün boyunca yiyeceğini topraktan zahmet çekerek

¹²² M. Seligsohn, "Âdem", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 1: 135.

¹²³ Tekvin, 2/7-9.

¹²⁴ Tekvin, 2/18-25.

elde edeceksin” dedi ve Âdem'i Aden bahçesinden kovdu.¹²⁵ Havva, Habil ve Kâin'i doğurdu. Habil çoban, Kâin ise çiftçiydi. Kâin, toprağın değersiz ürünlerinden; Habil de sürünün ilk doğan ve yağlı olanlarından kurbanlarını/takdimelerini getirdiler. Rab, Habil'in kurbanını/takdimesini kabul etti ancak Kâin'inkini etmedi. Bunun üzerine Kâin çok öfkeleni. Rab, Kâin'e eğer iyi bir insan olursa onun da kurbanını/takdimesini kabul edeceğini söyledi. Buna rağmen Kâin hasedinden kardeşini öldürdü.¹²⁶ Bu günahahtan sonra yeryüzünde kötülüklerin ardı arkası kesilmedi ve Rab insanı yarattığına pişman oldu.¹²⁷

Hız. Âdem hakkında hicri 150 yılında Mukâtil tarafından kayıt altına alınan isrâîlî bilgiler, kendisinden yaklaşık bir buçuk asır sonra hicri 310 yılında vefat eden Taberî'nin anlattıklarıyla kıyaslandığında aşırı bir boyuta ulaşmıştır. Taberî'nin bu bilgileri meleklerin, yerin, göklerin ve tüm kâinatın Allah'ın emrine boyun eğdiğini ifade eden pek çok ayete rağmen eserinde serdetmesi, izahı mümkün olmayan bir durumdur. Ayrıca bu bilgilerin bazı ayetler çerçevesinde sunulması ve ardından da, “الله اعلم” “Allah, en doğrusunu bilir” cümlesinin ifade edilmesi, bunları meşru hâle getirmez. Taberî'nin naklettiği tüm bu bilgiler bir yana, onun Hız. Havva'nın, Hız. Âdem'i sarhoş ederek ona yasak ağaçtan yedirmesini nakletmesi, kanaatimizce, izahı mümkün olmayan bir durumdur. Taberî'nin Kur'an'la açık bir şekilde çelişen bu gibi rivayetlere yer vermesi, tarih kitabı da olsa, aklın sınırlarını aşmaktadır. Öte taraftan Taberî gibi bazı müfessirler yukarıda olduğu gibi bazı ayetlerin açıklaması bağlamında zikrettikleri isrâîlî bilgilerde pek çok teşbîh ve tecsîmi dile getiren ifadelerle yer vermişlerdir.

Sonuç

Mukâtil hakkında yapılan olumsuz tenkit ve eleştirilerin büyük bir kısmı, yaşadığı Horasan bölgesine hâkim olan yanlış itikadî akımlarla özdeşleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim eserlerine atıf yapılmadan Mukâtil hakkında yapılan teşbîh ve tecsîmle ilgili değerlendirmeler, yazdığı eserlerle ve söylediği sözlerle kıyaslandığında gerçe-

¹²⁵ Tekvin, 3/1-23.

¹²⁶ Tekvin, 4/1-8.

¹²⁷ Tekvin, 6/1-8.

ği yansıtmamaktadır. Kanaatimizce Şehristânî'nin, Mukâtil'in sözlerine atfen yaptığı değerlendirme, onun Allah'ın sıfatları konusundaki görüşlerini, teşbîhî fikirlere bakışını objektif olarak ortaya koymaktadır. Ayrıca Şehristânî'nin mezkûr değerlendirmeleri dikkate alındığında, onun Müşebbihelikle itham edilmesinin gerçeği yansıtmadığı görülmektedir.

Buna mukabil Mukâtil hakkında yapılan isrâiliyat ve hurûf-ı mukattaa hakkındaki eleştirilerin ise gerçeklik payı bulunmaktadır. Hurûf-ı mukattaaların Kur'an'daki kullanımlarına bakıldığında bir meydan okuma, Kur'an'ın icazını vurgulama ve muhatabın dikkatini Kur'an'a çekmeye matuf oldukları anlaşılmaktadır. Ancak Mukâtil, Kur'an'ın bütünlüğünden yola çıkarak bu harfler hususunda bir sonuca varma yerine herhangi bir eleştiride bulunmadan bu konuda kendine gelen bazı isrâilî rivayetlere yer vermiştir. Ayrıca o, Ehl-i kitabın etkisinde kalarak bazı ayetlerin tefsirinde de isrâilî bilgilerden yararlanmıştı. Özellikle Hz. Âdem'in yaratılışı ve "kâf" harfiyle ilgili olarak naklettiği isrâilî nakiller bu manada dikkate değerdir. Onun bu konularda yazılı olarak naklettiği isrâilî bilgiler, kendisinden sonraki müfessirlerin bir kısmı tarafından kullanılmıştır.

Kaynakça

- A'zamî, M. Mustafa. *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*. trc. Recep Çetintaş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrailiyyat*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1985.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşâr Avâd. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2002.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Meâlimu't-tenzîl fî tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h. 1420.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Sentez Yayınları, 1996.

- Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim. *et-Târihu'l-kebîr*. Haydarâbâd: Dâiratu'l-meârifî'l-Osmâniyye, ty.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi I*. Ankara: Fecir Yayınevi, 1996.
- Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: nşr. Muhammed Abdulmuhsin, 1966.
- Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî. *Ahvâlü'r-ricâl*, thk. Abdalalîm Abdulazîm el-Bestevî. Pakistan: Hadîsu Akademi-Faysalâbâd, ty.
- Çelik, İbrahim. "Kur'an'da Haberî Sıfatlar ve Mukâtil b. Süleyman'a İsnad Edilen Teşbih Fikri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (1987): 151-159.
- Dârakutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî. *ed-Duafâu'd-duafâi ve'l-metrûkîn*. thk. Abdurrahîm Muhammed el-Kaşkarî. Medine: Mecelletu'l-câmiati'l-İslâmiyyi, h. 1404.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. byy.: el-Mektebetü'l-İslâmî-Müessesetü'l-işrâk, 1999.
- Ebû Şeybe, Ebû Bekr b. Abdullah b. Muhammed. *Musannefu Ebî Şeybe*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, h. 1409.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Tefsirde Akılcı Eğilim*. trc. Numan Konaklı-Nihat Uzun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Yenda Yayınları, 2001.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil b. İshâk Ebû Musa. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk: Naim Zerzûr. byy.: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2005.
- Hakemî, Hafız Ahmed b. Ali. *Me'âricu'l-kabûl*. thk. Ömer b. Mahmud Ebû Ömer. ed-Dimam: Dâru İbni'l-Kayyim, 1990.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak. *el-Muharraru'l-vecîz fî Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselam Abduşşafî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, h. 1422.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Târihu Dimeşk*. thk. Amr b. Garâme. byy.: Dâru'l-fıkr, 1995.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1952.

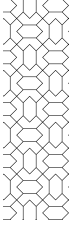
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebna'î'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru sâdır, 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd el-Endulisî. *el-Fasl fi'l-mülel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, ty.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *el-Mecrîhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmud İbrâhim Zâyid. Haleb: Dâru'l-va'y, h. 1396.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Sâmî Muhammed Selâme, byy.: Dâru tayyibe li'n-neşr ve't-tevzi', 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. thk. Ömer b. Mahmud Ebû Ömer. byy.: Dâru'r-râye, 1991.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*. byy.: el-Mektebetü'l-İslâmî-Müessesetü'l-işrâk, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1999.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*. thk. İbrâhim Ramazan. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-ma'rife, 1997.
- İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman b. Ezdâd. *Târihu esmâ'i'd-du'afâi vel-kezzâbin*. thk. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. byy.: yy. 1989.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Menhecu's-sünneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şi'ati'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim: Suud: Câmîatu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûdi'l-İslâmiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mukaddimetu fi usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, 1980.
- İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-Kûfi. *Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-ilmî ve'l-hadis*. thk. Abdulalîm Abdulazîm el-Bistevî. Suud: Mektebetü'd-dâr, 1985.
- İsmâil Hakkı, Mustafa el-İstanbulî. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-fîkr, ty. *Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1969.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*. Ankara: Kitâbiyât, 2005.

- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1995.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdulmelik. *Letâifu'l-işârât*. thk. İbrâhim el-Besyûnî. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, ty.
- Küçük, Raşit, "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 154-159. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Makdisî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Tâhir. *Zehiratu'l-huffâz*, thk. Abdurrahman el-Firyevâî. Riyad: Dâru's-selef, 1996.
- Mizzî, Hafız Cemaluddin Ebu'l-Haccâc Yusuf. *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. thk. Ahmed Ali- Hasan Ahmed. byy.: Dâru'l-fıkr, ty.
- Muammer b. Râşid, Ebî 'Amr el-Ezdî. *Câmi'u Muammer b. Raşid*. thk. Habîburrahman el-Azamî. Pakistan: el-Meclisu'l-'ilmî, h. 1403.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud b. Şehâte. Beyrut: Dâru ihyâit-türâs, h. 1423.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. trc. Komisyon. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Keşşâf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. el-İmâm Muhammed b. Âşûr. Beyrut- Lübnan: Dâru ihyâit-türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Seligsohn, M. "Adem". *İslâm Ansiklopedisi*. 1: 135-136. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978,
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhim-Ganîm b. Abbas Ganîm. Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekir Celâlüddîn. *ed-Dürri'l-mensûr*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ty.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. byy.: Müessesetü'l-Halebî, ty.
- Şentürk, Recep. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 153-154. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*. thk. Sabri b. Selame Şahin. byy.: Dâru's-sebât li'n-neşr ve't-tevzi', ty.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk: Sıdkı Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihu't-taberî*. Beyrut: Dâru't-türâs, h. 1387.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1999.
- Tözluyurt, Mehmet. "İstihza Eylemi ve Müslümanlar Üzerindeki Etkileri Hakkında Bir Analiz". *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 14/1 (2016): 119-145.
- Türker, Ömer. "Mukâtil. b. Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 134-136. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Türker, Ömer. *Erken Dönem Tefsirlerinde Tevil Sorunu*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- 'Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr b. Musa b. Ammâd. *Du'afâi'l-kebir*. thk. Abdulmudî Emin Ka'lacî. Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-İlmiyye, 1984.
- Zahitoğlu, İrfan, "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsir-i Kebir'indeki Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi". Yüksek Lisans tezi, Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*. Kahire: Mek-tebetu vehbe, ty.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. byy.: Dâru ihyâit't-türâsi'l-'Arabî, 1976.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-'Arş*. Medine: İmâdetu'l-bahsi'l-İlmiyyi, 2003.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-İ'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bücâvî. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-ma'rife li't-tiba' ve'n-neşr, 1963.

CITATION

Binol, Ali, "Analysis of the Word Bashar and Its Context in the Qur'an", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) pp. 159-183



BEŞER KELİMESİNİN TAHLİLİ VE KUR'AN'DAKİ BAĞLAMI

Analysis of the Word Bashar and Its Context in the Qur'an

Ali BİNOL

Dr. Öğr. Üyesi,

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor,

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies.

alibinol62@gmail.com, Orcid: 0000-0002-8601-6147.

Öz

İlahî kitapların tamamında olduğu gibi Kur'an'ın da muhatabı insanoğludur. Kur'an, muhatabına kimi zaman "Ey İnsan!", kimi zaman "Ey İnsanlar!" diye hitap eder. Bunun yanında o, muhatabının beşer olduğunu bildirir. Beşerin yaratılış maddesinden bahseder. Varoluş serüvenini gündeme getirir. Sonunun ne olacağına vurgu yapar. Amaç, biyolojik anlamda bilgilendirme değildir. İnsanın beşerî özelliklerini, diğer varlıklar arasındaki yerini ve yaratıcı karşısındaki durumunu yine Kur'an perspektifinden ele almak, onun gücünün ve imkânlarının bilenebilmesi açısından hayati önem taşımaktadır.

İnsanın güven, huzur ve mutluluk içinde yaşayabilmesi için özelliklerinin iyi bilinmesinin gereği ortadadır. Bu amaçla biz, insanı anlamada anahtar kelime diyebileceğimiz "beşer" kelimesinin etimolojik ve semantik tahlilini yapmayı uygun gördük. İnsanın hangi yönünü ifade ettiğini anlamaya çalıştık. Türevlerini ele aldık. Kur'an'daki bağlamlarını inceledik. Beşer ve insan ilişkisini ortaya çıkarmaya çalıştık. Başta klasik sözlükler olmak üzere ilk dönem kaynaklara müracaat ettik.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, beşer, insan, melek, toprak, yaratılış.

ANALYSIS OF THE WORD BASHAR AND ITS CONTEXT IN THE QUR'AN

Abstract

As in all divine books, the addressee of the Qur'an is also to human being. The Qur'an sometimes addresses the addressee "O Man!" sometimes, "O People!". In addition, it states that its addressee is the bashar. It talks about the matter of creation of bashar. It raises the adventure of existence. It emphasizes on what its end will be. The aim is not to inform biologically. Taking the basharî characteristics of man, its place among other beings and its situation in the face of creator from the perspective of the Qur'an is of vital importance in terms of knowing its power and possibilities. In order to live in confidence, peace and happiness, it is obvious that the qualities of man are to be well known. For this purpose, we have considered it appropriate to do an etimological and semantic analysis of the word "bashar" which we can call a key word in understanding man. We have tried to figure out that it refers to which direction of the man. We've dealt with its derivatives. We have studied its contexts in the Qur'an and we've tried to reveal bashar and man relationships. We've applied to the first period sources especially the classical dictionaries.

Keywords: Qur'an, bashar, man, angel, earth, creation.

KAYNAKÇA

Binol, Ali, "Beşer Kelimesinin Tahlili ve Kurandaki Bağlamı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) ss. 159-183. **Makale Geliş T.:** 21/05/2018, **Kabul T.:** 31/05/2018.

Giriş*

1. Beşer Kelimesinin Lügat Anlamı

Makalemizin aslını oluşturan beşer kelimesi ve türevleri “بشر” mad-desine dayanır. “البشرة” kelimesi cildin dış yüzeyi için, “الأدمة” kelimesi ise cildin/derinin iç tarafı için kullanılan bir tabir olarak karşımıza çıkmaktadır.¹ Râğîb el-İsfehânî (ö. 502/1108), çoğu âlimlerin bu görüşte olduğunu bildirmektedir.² Ebü'l-Abbâs'ın (ö. 136/754) bunun tersini söylediğini kaydeden el-İsfehânî, buna karşı çıkanların hata ettiğine inandığını dile getirmektedir.³

Beşer kelimesinin herhangi bir ayrıntı söz konusu olmadan “insan” anlamında müzekker ve müennes için kullanıldığını belirten Zebîdî (ö. 1205/1791), bu kelimenin tekil, ikil ve çoğul için de kullanıldığını işaret eder.⁴ Bu ifadeden anlaşıldığına göre “beşer” kelimesi tekil olduğu gibi çoğul da olmaktadır. Fakat çoğulu ifade etmek için “أبشار” kelimesinin kullanıldığını da şahit olunmaktadır.⁵

“بشر” fiili, edatlarla kullanıldığı zaman yeni anlamlar kazanmaktadır. Bu fiil “ب” harfiyle kullanılıp “بشر به” denildiği zaman “فرح به” ile aynı anlama gelmektedir. Bu cümle, “Bir şeyden dolayı sevindi” anlamı taşımaktadır. Sevindirici bir haber verdiği zaman, “Muhatabın bu habere sevinecektir” anlamına “سيبشر” (seyebşuru) fiili kullanılmaktadır. Bazı klasik sözlüklerde değişik kullanımlara örnekler verilmektedir. Örnek olarak, “بشر أهله بنجاحه” cümlesi, “Ailesi onun başarısına sevindi, mutlu oldu” anlamını ifade etmektedir. Başka bir kullanımda, “بشر الأديم” ifadesinin “قشر وجهه” ile müteradif olduğu bildirilmektedir. Burada fiil, bir şeyin kabuğunu soymak veya bir şeyin üst tabakasını/derisini kaldırmak demektir. Aynı zamanda, soyulacak şeyin veya derinin üzerindeki örtünün kalkması gibi anlamlara geldiği de söylenmektedir. “بشرة الأرض”

* Bu makale Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılan *Kur'an'da Beşer ve İnsan* adlı doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

¹ Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: et-Türasü'l-'Arabî, 1965), 12: 210.

² Râğîb el-İsfehânî, *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru'l-fıkr, 1972), 51.

³ İsfehânî, *Müfredât*, 59.

⁴ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 10: 254.

⁵ Mecdüddîn Muhammed İbn Yakub el-Firûzâbâdî, *Tertibü'l-kâmûsi'l-muhît* (Beyrût: el-Müessesetü'l-'Arabî, ty.), 1: 276.

demekle de yeryüzünün bitkileri kastedilmektedir. Çünkü bitkiler yerin yüzeyine çıkıp açıkça görünmektedir.⁶

Hadis kitaplarında, “Bıyıklarımızı kısaltmakla emir olunduk”⁷ şeklinde bir ifade geçmekte ve söz konusu eylem için “بشر” fiili kullanılmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bıyıkları kısaltılmakla derinin yüzeyi ortaya çıkmakta ve deri görünür hâle gelmektedir. Aynı anlamı ifade edecek bir şekilde “بشر الخضر أو ألفا كهة” “Meyveyi veya sebzeyi soydu” şeklinde kullanımı yaygındır. Çekirgeler toprağın üzerindeki bitkileri yiyip yok ettikleri ve toprağı bitkisiz bıraktıkları zaman, “بشر الجراد الأرض” denmektedir⁸ ki bu da beşerin yeryüzü ile olan irtibatını gözler önüne sermektedir.

Bir kişi başkasını güler yüzle karşılayınca, “بشر فلانا بوجه طلق” denir. Bu ifade “لقيه به” ile aynı anlamdadır. Sabun veya peynirin üzerinden herhangi bir alet ile parça alındığı zaman da “بشر الجبن أو الصابون” denir.⁹

“بشر” fiili, beşinci baptan kullanıldığı zaman “بشُر” şeklinde okunur ve -güzel oldu anlamında- “حسن” diye tercüme edilebilir. Sıfat-ı müşebbehe olan “بشير” kelimesi, erkek için kullanımı yaygın olan bir isimdir. Çoğulu “بشراء” gelir. Kadın söz konusu ise “بشيرة” olmakta ve onun çoğulu da “بشائر” gelmektedir.¹⁰

Güleç bir yüze sahip olma ve güzel görünmenin “بشر” kelimesiyle ilişkili olduğu ifade edilmektedir. “بشرة” kelimesi insan için derinin dış kısmını ve vücudu kapsayan dış tabakayı ifade ederken bitkinin kökünün, gövdesinin ve yapraklarının koruyucu dış tabakasına da “beşera” denmektedir. Sonuç olarak beşera “بشرة” kelimesi, insan vücudundaki kan hücrelerinin ve damarların olmadığı üst katmanın adı olmaktadır. Fiil, “if’al” babına aktarıldığı zaman, geçişsizlik anlamı devam etmektedir. Fiil, “tefil” babına aktarıldığı zaman geçişlilik kazanmaktadır. “Ben

⁶ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhah Tâcu'l-lüğâ*, thk. Abdulgaffar Attar (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-melayîn, 1984), 2: 590; Cemalüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Kahire: el-Marbaatü'l-Mısriyye, 1307), 1: 216.

⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, (Hindistan: Dâru's-selefiyye, ty.)7: 378; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Kahire: El-matbaatü'l-Mısriyye, h. 1307), 1: 216.

⁸ Fîrûzâbâdî, *Tertîbü'l-kâmûsi'l-muhît*, 1: 276.

⁹ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğâ*, (Kahire: yy., 1964), 9: 19.

¹⁰ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğâ*, 9: 19.

onu müjdeledim, o da müjdeyi aldı ve sevindi” cümlesi, “بشرته فأبشرو” ile ifade edilmektedir.¹¹

Ezherî (ö. 370/980), Ebû Ubeyd'den (ö. 224/838); bir adam güzel yüzlü olduğu zaman ona, “طليق الوجه , ذو بشر” denildiğini rivayet eder.¹² Güzelliğiyle nitelenen kadın için şiirde منطق رقيم و منطق الحرير و لها بشر مثل الحرير و منطق رقيم الحواشى denmiştir.¹³ Bu ifade o kadının pürüzsüz, ipeksi bir vücuda sahip olduğu ve konuşmasının insana gayet hoş geldiği ifade edilmiştir.

Râğıb el-İsfehânî, insana beşer denmesinin sebebini açıklarken onun cildinin görünür olmasına dikkat çeker. İsfehânî'ye göre insan derisi yünden ve kıldan arınmış olduğundan ona beşer denmiştir. İnsan vücudunun kıl olan bölgelerinde bile deri görünmektedir.¹⁴ el-İsfehânî, Kur'an'da geçen, “و هو الذي خلق من الماء بشرا” “O (Allah) ki, sudan bir beşer yaratmıştır” (el-Furkân 25/54) ayetiyle, Sâd suresinde geçen; “إنى خالق بشرا من طين” “Ben çamurdan bir beşer yaratacağım” (Sâd 38/71) ayetini delil getirerek, “Her iki ayette de insanın vücudu ve fiziki yapısı kastedilmiştir”¹⁵ der.

Kur'an'da beşer kelimesinin geçtiği diğer yerlerde de bu dış görünüşe vurgu yapıldığı anlaşılır. Canlı olmak bakımından ortak özelliklere sahip olan türlerin her birini kendi türüne özgü kılan yönler vardır. Bitkileri bitki yapan, hayvanları diğer varlıklardan ayıran özellikler bulunmaktadır. İnsan dediğimiz zaman da “Kimdir? Nedir? Nasıl bir varlıktır?” diye düşünmeksizin ilk akla gelen özellikler “beşer” kavramının muhteviyatını oluşturmaktadır.

Rûm suresi 30/20. ayette insan cinsinin topraktan yaratılmasından ve daha sonra onların beşer olarak çoğalmalarından bahsedilirken, yeryüzünün üzerinde görünme-dağılma ve yeryüzünün kabuğuyla ilişkilendirilme söz konusu gibidir. Nitekim Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), yukarıdaki ayetin tefsiri bağlamında, “Beşer demekle kendisine dokunulan ve kendisiyle yüz yüze gelinip konuşulabilen kesif bir cisim kas-

¹¹ İsfehânî, *Müfredât*, 51.

¹² Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğâ*, 9: 19.

¹³ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğâ*, 6: 213.

¹⁴ İsfehânî, *Müfredât*, 58.

¹⁵ İsfehânî, *Müfredât*, 58. Ayrıca bkz. el-Müddessir 74/25; el-Kamer 54/24; Yâsîn 36/15; el-Mü'minûn 23/47; et-Teğâbun 64/6; el-Kehf 17/110.

tedilmektedir. Cinlerin ve meleklerin cisimleri ise beşerin cisiminden ve maddesinden daha latif ve şeffaf olduğu için onlara dokunulmaz”¹⁶ demektedir. Bununla beraber söz konusu kelimenin hayvanların mukabil olarak kullanıldığı da bilinen bir gerçektir. Buradan hareketle sonuna şeddeli “ي” getirilerek oluşturulan “بشرية” “beşeriyet” kelimesi yer yüzünde yaşayan insan cinsinin tamamını ifade etmektedir.

“Beşer” kelimesinin diğer türevlerine geçmeden önce bu kelimenin insan için kullanıldığını zikretmemiz yerinde olacaktır. *Beşer* kelimesi, “insanoğlu” anlamında kullanılmıştır. Fakat bunların aynı anlama geldiği sonucu çıkarılmamalıdır. Bu iki kelimenin müteradif olduğunu savunanlar Kur’an’daki iki ayeti delil olarak kullanmışlardır. Hicr suresinde insanın pişmiş-kurumuş çamurdan (صلصال) ve şekillenmiş kara balçıktan (حماً مسنون) yaratıldığı ifade edilmiştir (el-Hicr 15/26). Hemen arkasından Allah Teâlâ meleklerle olan diyalogunda bu defa aynı lafızlarla pişmiş-kurumuş çamurdan ve şekillenmiş kara balçıktan bir “beşer” yaratacağını bildirmiş, onu şekillendirip de ruhundan üflediği zaman meleklerin ona secde etmelerini emretmiştir.¹⁷ Hem insan için hem de beşer için bu ifadeler kullanılırken meallerde de her iki ifade insan olarak tercüme edilmiştir.¹⁸ Böyle bir tasarruf, ihmale veya dikkatsizliğe değil, uzun zaman bu iki tabirin birbirlerinin yerine kullanılmakta olmasına bağlanabilir. İlk dönemlerden beri çoğu müfessirler, bazı ayetlerde geçen beşer kelimesinden insanın kastedildiğini söylemişlerdir. Böyle bir gelenek, insan ve beşerin birbirlerinin yerine kullanılmasının, aradaki inceliğin unutulmasının sebebi olabilir.¹⁹ Nitekim İbn Âşûr (ö. 1973), beşeri tanımlarken İsfehânî’ye (ö. 502/1108) atıf yapar ve insan ile beşerin müteradif olduğunu söyler.²⁰

¹⁶ Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir* (Tahran: Dâru'l-kütübî'l-‘ilmiyye, ty.), 14: 94.

¹⁷ el-Hicr, 15/29.

¹⁸ Örnek olması için bkz. *Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, TDV Yay., İbrâhîm 14/11, Sâd 38/72. Ayet mealleri.

¹⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru'l-ma’rife, 1972), 21: 239.

²⁰ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn, 1997), 8: 47.

2. Beşer Kelimesinin Türevleri

بشير: Beşer kelimesi üçlü/sülasi bir fiil olarak lazım ve geçişli şekliyle kullanılırken, “if’al” babı lâzımî anlam taşımaya devam eder. Müminleri müjdeleyen bazı Kur’an ayetlerinde, “وأبشروا بالجنة” “Cennetle sevinin” (Fussilet 41/30) ifadesi yer alır. Kelimenin tef’il babına aktarılmış hâli olan “بشّر” fiili “müjdeledi” anlamına gelir. Meryem suresi 7. ayette Zekeriya Peygamber’e hitaben, “يا زكريا إنا نبشرك بغلام” “Ey Zekeriya! Biz seni bir oğul ile müjdeliyoruz” ibaresi vardır. Aynı fiilden türetilmiş “مُبَشِّر” kelimesi, doğal olarak müjdeci demek olup “بشير” kelimesiyle aynı anlamı ifade eder.²¹ Bu bağlamda el-İsfehânî, müminleri müjdeleyen ve onlara güzel neticeler vadeden elçilerin beşîr veya mübeşşir diye nitelendirilmesini, verilen haberin yüzde oluşturduğu değişikliğe bağlar.²²

Sevinçli bir haber verene “بشير” denildiği gibi, tehlikeli bir duruma karşı muhatabını uyaran kişiye de “نذير” denmektedir. Nitekim el-Ahzâb suresi 33/45. ayette, “Biz seni bir müjdeci ve bir uyarıcı olarak gönderdik” buyurulmuş ve Hz. Peygamber, müjdeli haber vermesi yönüyle “beşîr”, uyarıcı olması yönüyle de “nezîr” olarak isimlendirilmiştir. el-Bakara suresinin 25. ayeti, “و بشر الذين امنوا” “İman edenleri müjdele” ile başlar. Bu ayet, “Onlara yüzlerinde sevinç alameti ortaya çıkarak bir haber ver”²³ diye tefsir edilmiştir.

Rüzgârlar estiği zaman “بشرت الريح بالغيث” ifadesi kullanılır. Çünkü rüzgâr, yağmurlu bulutları sevk eder. Bu durum, yağmurun geleceğinin habercisidir. Bu sebepten olacak ki Kur’an’da rüzgârlar “müjdeci” olarak nitelendirilmiştir. Söz konusu anlam; “وهو الذي يرسل الرياح بشرا” “Rüzgârları rahmetinin önünde müjdeci olarak gönderen O’dur” (el-A’râf 7/57) ayetinde görülmektedir. Yağmuru müjdeleyen buluta “البشور” isminin verildiği bildirilmektedir. Bu kelimenin çoğulu ise “بشّر” olarak gelmektedir.²⁴

²¹ el-Ahzâb 33/45.

²² İsfehânî, *Müfredât*, 58.

²³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1: 383; el-Vâhidî, Ebü’l-Hasen, Ali b. Ahmed, *Esbâbü nüzüli’l-Kur’ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl, (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-’ilmiyye, 1991), 1: 98; Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân* (Kahire: yy., 1967), 1: 238.

²⁴ İsfehânî, *Müfredât*, 58.

Beşşir/müjdele fiilinin sadece müminler için söz konusu olduğu söylenmiş, herkes için kullanılıp kullanılmayacağı tartışma konusu yapılmıştır. Bu bağlamda Kur'an'ın bazı surelerinde geçen; “فبشرهم بعذاب اليم” “Onları acı bir azapla müjdele” (Âl-i İmrân 3/21) ifadeleriyle ilgili olarak bazı görüşler ortaya konmuştur. Kimi müfessirler, “müjdele” anlamı taşıyan “beşşir” kelimesinin kâfirler için kullanımının da hakikate uygun olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü verilen haber onların yüzlerinde de değişikliğe sebep olacağı açıktır. Bazıları ise böyle bir kullanımın mecaz ile mümkün olabileceğini ifade etmişler ve hakikat ifade edebilmesi için kayıt gerektiğini belirtmişlerdir.²⁵

بشرى: Kendisiyle haber verilen şey anlamına gelen bu kelime, müennes özelliktedir. Türkçedeki “müjde” kelimesinin tam karşılığıdır. Çoğulu “بشريات” gelir. “بشراك” ve “بشرى لك” ifadeleri, “Sana müjdelersun, ne mutlu sana” gibi anlamlarla Türkçeye çevrilebilir. “الربيع بشرى” tabiri, “baharı müjdeleyen alametler veya baharın belirtileri” anlamı taşır. İnsanların birbirlerini müjdelemesi için “تبشير القوم” ifadesi sarf edilir. Sabah vakti, ilk ışıkların yayılmaya başladığı zaman dilimi için “تبشير الصباح” tabiri kullanılır.²⁶

مباشرة: “بشر” kökünden türetilmiş kelimelerden birisi de “mufa‘ale” kalıbındaki “مباشرة” kelimesidir. Kur'an'da bu kelimenin fiil formu ailevi münasebet anlamında kullanılır.²⁷ İnsanların kan-nesep ve sihr yoluyla üremeleri sağlanmış, beşerin devamı bu fitri kanuna bağlanmıştır. Kur'an'da, ailevi münasebetten kinaye olarak gayet latif bir ifade olan “mübaşeret” sözcüğünün kullanılması dikkate değer bir üsluptur. Nitekim Kur'an'ın ikinci suresinde, “ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المسا جد” “Siz itikâfta iken onlara yaklaşmayın” (el-Bakara 2/187) ayeti geçer. Aynı ayette, Ramazan ayında akşamları ailelere yaklaşılmaya izin bağlanırken; “Artık şimdi yaklaşın” diye de izin verilir. Buralarda işaret edilen eylemler için mübaşeret kelimesi kullanılır.²⁸

²⁵ Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıtkı Muhammed (Beyrût: Dâru'l-fıkr, h. 1422), 1: 177.

²⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1: 177.

²⁷ el-Bakara 2/187.

²⁸ el-Bakara suresi 2/187. ayetin işaret ettiği konuda, mübaşeret eylemi hakikate hamledilerek “tenin tene değiştirilmesi” olarak da yorumlanabilir. Mübaşeret sonucunda üreme ve neslin devamı söz konusudur. Böylece beşerin temel özelliklerinden biri-

3. Beşerin Terim Anlamı

Beşer kelimesinin sözlük anlamını inceledik. Şimdi de söz konusu kelimenin bir terim olarak neye karşılık geldiğine bakalım. Bu noktada, çoğu klasik kaynaklarda *beşer* kelimesi ile *insan* kelimesinin bir birlerinin yerine kullanıldığını bir daha hatırlatalım. Ancak bazı hallerde beşerî bir durumdan söz edilirken insan kelimesi kullanıldığında aradaki inceliğin de kaybolduğu bir vakıadır.

‘İlmü’l-beşer ifadesi, insanın tabii hallerinden bahseden ilim demektir. Yine beşer; dış deri, derinin dış kısmı, görünen yüzü anlamına gelir. Böylece derisinin dış yüzeyi tüysüz ve kılsız olan insan, diğer hayvanlardan ayrılmış olur. Bundan dolayı ona “beşer” denir.²⁹ Önceden de işaret edildiği gibi insan, bedenî ve fiziksel yönü ele alındığı ve onun dış görünüşüne vurgu yapıldığı durumlarda Kur’an insandan “beşer” diye söz eder.³⁰ Elmalılı (ö. 1942) da beşeri, varlık silsilesi içindeki insan türü olarak görmektedir. Kısacası beşer, insanı hayvanlardan ve bitkilerden ayıran niteliklerin toplamıdır.³¹

İnsan, ruhsal ve bedensel anlamda karmaşık bir yapıya sahip olduğu için o, yemeğe veya ilaca benzetilir. Açıktır ki yemeğin veya ilacın terkipteki maddeler tek tek ele alındıkları zaman farklı bir durum arz eder ve onlar değişik isimler alır. Farklı maddeler bir araya gelince halleri ve isimleri de farklılaşır. Ona beşer denildiği zaman, yeni bir anlam ortaya çıkmakta ve onun orijinal hâline işaret edilmektedir. Bu, ayakta durma ve dik yürüme gibi onu biraz diğer varlıklara benzeten biraz da ayıran yönleri göz önüne getirir. Aynı zamanda onun utanma, sıkılma, gülme gibi reaksiyonlarına da işaret eder. Bununla birlikte o, akılla ilgi-

nin mübaşeret olduğu ve ancak bu yolla beşer neslinin devamının mümkün olduğu anlaşılır. Dolayısıyla beşer olmanın gereği olan -ve meşru olmak şartıyla Kur’an tarafından teşvik edilen- (en-Nisâ 4/3; en-Nûr 24/32) böylesi bir eylemin yadırganması Kur’an’ın onaylamayacağı bir tutumdur. Evlenmenin insani-ruhi gelişime engel olduğu düşüncesinin yanlışlığı ortaya çıkar. Dolayısıyla insani tekâmülün ve ruhsal arınmanın ancak evlilikten uzak kalmakla sağlanabileceği iddiası fitrata aykırıdır. Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yay., 1976), 3: 227. Çünkü bu anlayış “beşer”i ve beşer olma gerçeğini inkâr anlamı taşımaktadır.

²⁹ Fîrûzâbâdî, *Tertîbü’l-kâmûsi’l-muhît*, 1: 447.

³⁰ İsfehânî, *Müfredât*, 59.

³¹ Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Yay., 1979), VII: 5584.

li iş ve işlemleri düşünüp gerçekleştirebilmektedir. Terkipler ve tahliller yapabilmekte, üretim faaliyetini gerçekleştirmekte ve değişik sanatlar icra edebilmektedir. Üstelik o, ahlâki prensipler edinmekte ve bunları davranış hâline getirebilmektedir.³²

Beşer ve insan kelimeleri arasında kıyaslama yapan Şemseddin Sami (ö. 1904) beşeriyetin, insanın yaratılış hâliyle taşıdığı özelliklere işaret ettiğini söyler ve beşeriyet ile insanîyet arasındaki farkı şöyle açıklar:

Beşeriyet, insanın yaratılış yönündeki durumlarını ifade eder. İnsanîyet ise fazilet ve ruhsal durumlara ait bir kelimedir. Unutmak, korkmak, sevmek, iştah, şehvet vb. haller beşeriyete ait niteliklerdir. Kerem, (cömertlik, iyilik) sözünde durma, kanaatkârlık gibi haller ise insanîyet ile ilgilidir. Dolayısıyla insanîyet ahlâk ile ilgili bir durumdur.³³

Yakın anlamlı olan ve birbirlerinin yerine kullanıldığı için zamanla benzeşen kelimeler üzerine eser yazmış olan ünlü dilci Ebû Hilâl el-Askerî, (ö. 400/1009) beşer kelimesinin kök anlamlarından hareket ederek insan ile ilgili şunları söyler: “ ‘Nas’ özellikle insan toplulukları için kullanılır. ‘Nas’, çoğuldur ve çoğul oluşu kendi lafzındandır. Bu kelimenin aslı ‘ünas’ olup, elifin harekesi yoktur. Bunun için ‘elif’ ‘lam’a dönüştürülmüştür.”³⁴ Kök olarak “nâs” kelimesinin “nevs” kelimesine dayandığını iddia edenler olduğunu da söyleyen el-Askerî, onlara şu cevabı verir:

“Nevs” sözlükte hareket etmek anlamın gelir. ‘Nâs’ kelimesinin kökü “nevs” olamaz. Çünkü “nevs” kelimesinin ism-i tasğiri, “nüveys” olur. İnsana gelince onun aslı “üns” veya “ins” kelimesine dayanır. Bu kelime anlam olarak cana yakınlık, sıcakkanlılık ifade eder. “İns” kelimesinin karşıtı “vahş” kelimesidir. Ürkme, kaçma, yabancılık gibi anlamları içerir. Dolayısıyla, insan olmak, hayvanlığa ve hayvanca davranışlara muhalif olmayı gerektirir. Beşer kelimesine gelince o, dış görünüşün güzelliğinin ifadesidir. Güzел görünümlü bir adama; “رجل بشير” denir. Endamı güzel olan kadın için; “بشيرة” kelimesi kullanılır. İnsanlara genel anlamda “beşer” denmesi, onların dış görünüş itibarıyla en güzel görünüşlü olmalarındandır. Bu anlama; insanla-

³² Râğıb el-İsfehânî, *İnsan*, çev. Mevlüt F. İslamoğlu (İstanbul: Pınar Yay., 1996), 51.

³³ Şemseddin Sami, *Kamûs-i Türkî*, nşr. Ahmed Cevdet (İstanbul: h. 1317), 117.

³⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûq fi'l-luğa*, trc. Veysel Akdoğan (İstanbul: İşaret Yay., 2013), 406.

rın görünmeleri, ortada olmaları veya derilerinin görünür olmaları da dâhil edilebilir. Nitekim derinin dış yüzüne “beşera” denmiştir.³⁵ el-Mü’minûn suresi 23/24. ayetteki “Bu başka değil, sizin gibi bir beşerdir” sözünün anlamı budur. “Beşer kelimesinin ikili³⁶ yapılabilir. Hâlbuki çoğul şekliyle kullanımı duyulmuş değildir. Sonuç olarak beşer, topluluk ismi olmaktadır.³⁷

Beşer ve insan kelimelerinin, âdemoğullarının tanımlanmasında ortak kelimeler olmakla birlikte, arada fark olduğunu söyleyen Ali Şeriatî; “Beşer kelimesi onun cismani yönünü ifade eden bir kelime iken ikincisi ahlâki ve psikolojik yönlerini ifade eder”³⁸ demektedir. Ayrıca o, insan kelimesinin “ben” bilincine sahip, özgürlüğüne kavuşmuş, olgunlaşmış bir türün nitelikleri anlamında kullanıldığını dikkat çeker.

4. Beşerin Özellikleri ve Kur’an’daki Bağlıları

Şimdi, beşerin diğer yaratıklar arasındaki yerine ve konumuna bakabiliriz. Zira karşılaştırma yaparak beşerin ne olduğu, onun diğer varlıklarla hangi durumlarda benzeştiği veya ayrıştığı irdelendiğinde, bu durum konunun netlik kazanmasına yardımcı olacak, böylece Kur’an’ın beşeri hangi bağlamlarda ele aldığı ortaya çıkacaktır.

4. 1. Beşerin Aslının Su ve Toprak Olması

el-Mü’minûn suresi 23/12. ayette beşerin topraktan yaratıldığı gerçeği dile getirilmektedir. “وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ” Ayette insanın fitratı, onun bedeni ve cismi nazar-ı itibara alınmış görünmektedir. el-Hicr suresi 15/26. ayette ise; “Biz insanı şekillendirilmiş bir balçıktan yarattık” ifadesi yer alır. Her ne kadar burada insandan bahsedilse de onun beşerî yönüne vurgu vardır. Yine el-Hicr suresi 15/28-29. Ayetlerinde, “وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ” “Hani Rabbin meleklere, ‘Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan beşer yaratacağım. Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygıya eğilin’ demişti” ifadesi yer alır. Bu ayette insanın kuru bir çamurdan yaratıldığı

³⁵ Askerî, *el-Furûq*, 406.

³⁶ Beşer kelimesinin ikil kullanımı için bkz. el-Mü’minûn 23/47.

³⁷ Askerî, *el-Furûq*, 410.

³⁸ Ali Şeriatî, *İnsan*, çev. Şamil Öcal (Ankara: Fecr Yay., 2008), 365.

ğı, sonra tesviye edildiği ve kendisine ruh üflendiğinden bahsedilir. Bu ayetlerin içeriği ile ilgili çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Özellikle beşerin, insanın müradifi olduğu söylenmiş ve insanın yaratılışından bahsedildiği vurgusu yapılmıştır.³⁹ Sonra tesviye, “Bir şeyin zatındaki değişikliklerdir. Burada tesviye, insanın unsurlarının kıvama ulaştırılması anlamındadır. Zira onun tesviyesi, maddesinin, ruhun üflenmesini kabul edebilecek bir kıvama getirilmesidir”⁴⁰ denmiştir.

Sâd suresi 38/71-72. ayetlerde şöyle denmektedir: *“إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ”* “Hani rabbın meleklere; ‘Ben çamurdan bir beşer yaratacağım, onu tamamlayıp içine de ruhumdan üfürdüğüm zaman derhâl ona secdeye kapanın’ demişti”. Taberî (ö. 310/923), beşerin yaratılması ifadesiyle Âdem’in yaratılışının kastedildiğini söyler ve “Sonuçta, onun aslı topraktır”⁴¹ der. Elmalılı, “beşer”i, varlıksal anlamda algıladığımız insan türü olarak görür.⁴²

Kur’an, insanı öncelikle insan olarak ele alır ve onu mükerrem bir varlık olarak görür. O, mümin, kâfir veya münafık olmadan önce insandır. Melekler de bu varlığa secdeye davet edilmiştir.⁴³ İnsan, kavram olarak, tekliflere, emir ve yasaklara muhatap olma, sonsuzluk âlemine hazırlanma noktasında “beşer” kavramı ile ayrılmaktadır.⁴⁴

İnsanın topraktan yaratıldığını bildiren bir başka ayet er-Rûm suresinde geçer. Orada da insanın topraktan yaratılıp bir beşer olarak yer yüzüne dağılması, Allah’ın varlığının delili olarak sunulur.⁴⁵ el-Furkân suresinde ise Allah, evrendeki ayetleri gözler önüne serer. Gölgeyi nasıl uzattığını, geceyi nasıl bir elbise ve gündüzü nasıl dinlenme vesilesi kıldığını hatırlatarak bunların üzerinde düşünülmesini ister. Rüzgârları müjdeci olarak sevk ettiğini, gökten tertemiz bir su indirdiğini ve onunla ölü toprağı dirilttiğini bildirir.⁴⁶ Daha sonra sudan bir beşer ya-

³⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir* 19: 139.

⁴⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir* 19: 139.

⁴¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXI: 239; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Me’sud el-Beğavî, *Meâlimu’t-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir (Riyad: Dâru taybe, 2006), 7: 103.

⁴² Elmalılı, *Hak Din, Kur’an Dili*, 7: 5584.

⁴³ Bkz. el-Hicr 15/28-29.

⁴⁴ Ömer Aslan, “Kur’an’a Göre Beşer ve İnsanın Farkı”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, (2006): 49-64.

⁴⁵ er-Rûm 30/20. Açıklama için bkz. Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir*, 25: 107-110.

⁴⁶ el-Furkân 25/45-53.

rattığını ve onu nesep ve sıhriyete (kan ve evlilik bağından doğan yakınlık) dönüştürdüğünü haber verdikten sonra bütün bunların oluşumunu kendi kudretine bağlar.⁴⁷

4. 2. Muhatapların Peygamberleri Beşer Olarak Görmesi

Kur'an'da beşer kelimesinin zikrediliş sebeplerinden birisi elçilerin bir beşer olduğu gerçeğini hatırlatmaktır. Peygamberlerin beşer olmaları, onlara uymak istemeyen muhataplar için bahane olarak kullanılmıştır. Nuh kavmi; “Biz seni sadece bir beşer olarak görüyoruz” (Hûd 11/27) demişlerdir. Bu sözlerle onlar, kendilerine haklı bir gerekçe bulduklarını düşünmüşlerdir. Onlar, peygamberlerin yaratılışta ve şekilde kendileri gibi olduklarını söylemişlerdir.⁴⁸ Belki asıl sebep, kıskançlıktır. Zira onlar, Allah'ın dilediği kimselere yaptığı lütuf ve ihsanı çeke-memektedirler. “*Sen melek değilsin, bizim gibi bir beşersin. Allah bize de-ğil de sana nasıl vahiy gönderiyor?*”⁴⁹ diyerek itiraz etmişlerdir. Bu noktada Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914), Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin (ö. 736/1335) şu sözlerini nakleder:

Dünya işleri ve imkânlarıyla dolu, her türlü işi istedikleri gibi yapmaya muktedir olan kimseler bunu söyler. Onların aklı hakka karşı perdelenmiştir. Onlar görüntüye göre hüküm verirler. Vehim ile doludurlar, düşük arzular/heva ile şaşırılmışlardır. Onların akılları sadece birkaç günlük geçime erişebilir. Tasavvurlarının ulaşabildiğinin ötesinde başka bir evrenin olabileceğini göremezler. Neticede onlar, nübüvvet makamını da idrak edemezler.⁵⁰

Asırlar önce yapılan bu itirazın benzerini, Ad ve Semud kavmi de yapmıştır. Onlar peygamberlerine, “Siz de bizim gibi beşerden başka bir şey değilsiniz. Siz bizi atalarımızın tapmış olduğu şeylerden döndürmek istiyorsunuz” (İbrâhîm 14/10) demişlerdir.

İnsanın fitratına ve kökeninin birliğine işaret eden böylesi bir tutum, son peygambere karşı da sergilenmiştir: “Bu (Muhammed), ancak

⁴⁷ el-Furkân 25/54.

⁴⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15: 29.

⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, 4: 317.

⁵⁰ Muhammed Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vil*, thk. Muhammed Basil, (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-‘ilmiyye, h. 1418), 6: 87.

sizin gibi bir beşerdir. Şimdi siz göz göre göre sihre mi kapılacaksınız?” (el-Enbiyâ 21/3) ve “Bu elçiye ne oluyor ki o da yemek yiyor ve çarşıda pazarda dolaşiyor” (el-Furkân 25/7, 20) ifadeleri müşriklerin dile getirdikleri sözlerden birisidir.

Tevbe suresinin 9/129. ayetinin tefsirinde peygamberlerin beşer olması ile ilgili olarak Mâtürîdî (ö. 333/944), şöyle söyler:

“Allah’tan gelen emir ve nehiylerin, bunların içerdiği hikmetlerin insanlara, onların anlayacağı şekilde ulaştırılması önemlidir. Bu da ancak, kendilerinden seçilmiş bir peygamber eliyle olması uygundur. Çünkü Peygamberler, toplumu ve o toplumda yaşayan fertlerin durumunu, onların hallerini, kudret ve kabiliyetlerini en iyi bilen kimselerdir. Bunun yanında, her varlık kendi cinsine meyleder. Bu durum fitratın gereğidir.”⁵¹

Peygamberin insanlarla aynı yapıda ve yaratılıştaki olmasının bir başka yararı, peygamberlerin onlara örneklik etmeleridir.⁵²

4. 3. Beşerin Gaybı Bilemeyeceği

Allah, kendi mesajını insanlara iletmeleri için insanlar arasından özel kişiler seçmiştir. Onların tebliğ görevlerini hakkıyla yapabilmeleri ve davalarında başarıya ulaşabilmeleri için de zeki, güvenilir, doğru sözlü kimseler olmaları gerekir. Fakat bu özellikler onların birer beşer olmaları gerçeğiyle çelişmez. Onlarda bulunan özellikler az veya çok her insanda vardır. Bu özellikler, özel bir çaba ve iyi bir eğitimle daha da geliştirilebilecek niteliklerdir. Ancak peygamberler bu konularda muhataplarının çok üstünde özelliklere sahiptirler. Öte yandan, peygamber de olsa hiç kimsenin gaybı bilmesine imkân yoktur. “Gaybın anahtarları Allah katındadır” (el-En’âm 6/59), “O’ndan başka hiç kimse gaybı bilemez” (en-Neml 27/65) ve “Karada ve denizde olanların tümünü O bilir. O’nun izni olmadan bir yaprak dahi düşmez. Yerin karanlıklarındaki bir tane, yaş ve kuru dışta olmamak üzere her şey apaçık bir kitaptır” (el-En’âm 6/59) ayetleri bu gerçeği açıkça ifade eder.

İnsanların en çok merak ettikleri ve peygamberlerine sordukları ko-

⁵¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, thk. Vecdi Baslûm (Beyrût: Dâru’l-kütübîl-’ilmiyye, 1971), 5: 516.

⁵² Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaçoğlu, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 1996), 193.

nulardan birisi olan kıyamet ile ilgili olarak şöyle bir ayet vardır: “O size ansızın gelecektir. Sanki sen onu biliyormuşsun gibi sana soruyorlar. De ki: Onun bilgisi ancak Allah’ın katındadır; ama insanların çoğu bilmezler” (el-A’râf 7/187). İşte, “De ki: Size Allah’ın hazineleri yanımdadır demiyorum, gaybı da bilmiyorum ve ben size bir meleğim de demiyorum. Ben, bana gelen vahiyden başkasına uymam. De ki: Kör olanla gören bir olur mu? Yine de düşünmeyecek misiniz?” (el-En’âm 6/50) ayetiyle Allah, bu gerçeğin peygamberler tarafından insanlara iletilmesini murat etmiştir. Buna benzer ayetlerle insanların beşer gerçeğini anlamaları istenmektedir. Böylece yersiz, zamansız, tutarsız ve beşerilik gerçeğine tamamen zıt olan isteklerde bulunulmasının da önüne geçilmiştir. Peygamberler ancak kendilerine bildirilen hakikatleri iletmekle görevlidirler. “De ki: Allah’ın dilemesi dışında kendim için yarardan ve zarardan (hiçbir şeye) malik değilim. Eğer gaybı bilebilseydim muhakkak hayırdan yaptıklarımı arttırdırdım ve bana bir kötülük dokunmazdı. Ben, iman eden bir topluluk için bir uyarıcı ve bir müjde vericiden başkası değilim” (el-A’râf 7/188) ayetleri bu gerçeği anlatmaktadır.

Peygamberler de dâhil olmak üzere Allah’ın bilgisi/bildirmesi ve izni dışında hiçbir beşerin gabya dair konulardan haberdar olması mümkün değildir. Bu, her müminin ilke olarak bildiği ve peşinen kabullendiği bir konudur. Ne var ki bazı ilkeler her yerde ve her zaman uygulanmamaktadır. Gayba ait olduğu için naklin bildirdikleri dışında haklarında söz söylenmesi uygun olmayan konularda insanlar fitneye düşebilmektedir.

Ashaptan vefat eden bir kişiye diğer bir sahabi; “Sana müjdeler olsun, cenneti buldun!” deyince Hz. Peygamber; “Nereden biliyorsun? Ben Allah’ın elçisi olduğum hâlde nasıl muamele göreceğimi bilmiyorum”⁵³ diye karşılık vermiştir. Hz. Peygamber’in tavrı bu iken, bir insanın cennetliklerden olduğunu iddia etmek, ölüm sonrası ve ahiret hayatı için yorumlar yapmak bize göre doğru değildir. Çünkü bu durumda beşerilik sınırları aşılmaktadır.

Beşerilik vurgusu önceki peygamberler için de bir hatırlatmadır.

⁵³ Muhammed b. Abdillâh, el-Hâkim, *Müstedrek*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-’ilmiyye, 1990), 3: 210; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-’Arnavûdî, ‘Adil Mürşid, Dimeşk: Müessesetü’r-risâle, 2001), 5: 52.

Onların sosyal anlamda mevkilerini tayin etmede bir kıstas durumundadır. Beşer olarak; peygamberlerin ölümlü,⁵⁴ Allah'ın baki olması, dolayısıyla din davasının insanlara bağlı olmaması konusu insanların üzerinde durması gereken asıl noktadır.⁵⁵ Hz. Peygamber'in beşer oluşu, onun ahlâken mükemmel⁵⁶ oluşuna ve buna bağlı olarak örnek alınması gerekliliğine engel değildir. Hz. Peygamber'in hayatı incelendiği takdirde, onun davranışlarında insani erdemliliğin üstün örnekleri görülür. O, insanlar tarafından hoşlanılmayan ve sahibinden uzaklaşmaya sebep olan davranışlarda bulunmamasının yanında, ahlâk-ı hamide diye formüle edilen erdemliliğin evrensel niteliklerini şahsında toplamış bir kişiliktir.⁵⁷ Onun bu özelliği göz önünde bulundurulmalı ve onun ahlâkı, bir modele her zaman muhtaç olan insanlığa örnek olarak sunulmalıdır.

4. 4. Allah'ın Nimetlerinin Hatırlatılması

Kur'an, el-En'âm suresi 6/91'de beşeriyetin düştüğü önemli hatalardan birisine işaret etmektedir. O hata, Allah'ı gereği gibi tanıyamamak ve O'nun yüceliğini takdir edememektir: "Onlar Allah'ı gereği gibi tanıyamadılar. "اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء" "Çünkü Allah hiçbir beşere hiç bir şey indirmedir" dediler. Taberî bu ayeti, "Allah hiçbir âdemoğluna kitap veya vahiy indirmemiştir" sözüyle açıklar.⁵⁸ İbn Âşûr, "Allah'ın en önemli işlerinden birisi, peygamberler göndermek suretiyle insanlara hidayeti nasip etmesi ve muradını onlara bildirmesidir. Bu aslında büyük bir lütuftu. İşte onlar bunu bilemediler"⁵⁹ şeklinde açıklama yapar.

Allah'ın peygamberler göndermesi ve vahyini onlarla bildirmesi, gerçekten lütuf ve büyük bir nimettir. Bu durum, insanın yeryüzünde halife olmasının ve emaneti üstlenmesinin de gereğidir. Ta ki böyle-

⁵⁴ Âl-i İmrân 3/144.

⁵⁵ Hikmet Aydemir, "Hz. Peygamber'in Beşer Olduğunu Vurgulayan Ayetler Üzerine bir Değerlendirme", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2007): 27-39.

⁵⁶ el-Kalem 68/4.

⁵⁷ Aydemir, "Hz. Peygamber'in Beşer Olduğunu Vurgulayan Ayetler Üzerine bir Değerlendirme", 27-39.

⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 522-523.

⁵⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 4: 362-363; el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 178.

ce o, hak yoluna irşat olsun, şanını yüceltecek yol ve yöntemleri bilsin. Kendisini zarara uğratacak davranışlardan uzak kalsın, kötülüklerden kaçınabilsin. Çünkü Allah, yeryüzünde peygamber göndermediği bir ümmet olmadığını bildirir. Peygamber göndermedikçe hiçbir kavme azap etmeyeceğini⁶⁰ haber verir. Müşrikler ilahî risaleti inkâr ettikleri gibi peygamber ve kitap kültürü olanlar da son vahyi inkâr etmişlerdir.⁶¹ Yahudilerin inkârının sebebi, peygamberin kendi içlerinden çıkmaması olsa gerektir.

4. 5. Hz. İsa'nın Beşer Oluşu

Kur'an'ın üzerinde durduğu bir diğer konu, Hz. İsa'nın beşer oluşu ve buna karşılık onun etrafında oluşturulan yanlış anlayışlardır.

Kur'an, her peygamber gibi Hz. İsa'nın da beşer olduğunu açıkça bildirir. O, yaratılış itibariyle Hz. Âdem'e benzetilir.⁶² Onun beşer olduğu hatırlatılır ve hem kendisinin hem annesinin yemek yediğinden bahsedilir.⁶³ Kur'an'da, diğer peygamberlerin ana-babaya nispeti yapılmazken Hz. İsa için Meryem'in oğlu olduğu gerçeğinin sıklıkla dile getirilmesi dikkat çekicidir. Hz. İsa, babasız olarak doğmuş olsa da, yaratılışında olağanüstülükler bulunsa da o, bir anadan doğmuş ve beşer olan bir varlıktan tenasül etmiştir. Kur'an Hz. İsa'nın beşer olduğunu sıklıkla gündeme getirirken, bir beşerin ilahlaştırılmasının ve fani varlıklara tanrısal nitelikler nispet edilmesinin yanlışlığına dikkat çekmek istiyor olmalıdır. Beşere ilahlık payesi verilmesi, Allah için ortaklar icat edilmesi, Kur'an'ın beyanıyla en büyük zulümdür.⁶⁴ Üstelik Hz. Âdem'in yaratılışı Hz. İsa'nın yaratılışından daha büyük bir olaydır.

Geçmiş tarihlerde ilahlaştırılan Buda⁶⁵ ve İskender⁶⁶ gibi insanların beşer oldukları, beşerî şartlar içinde yaşadıkları bilinmektedir. Da-

⁶⁰ el-Fâtır 35/24.

⁶¹ el-İsrâ 17/15.

⁶² Âl-i İmrân 3/59.

⁶³ el-Mâide 5/75.

⁶⁴ Lokmân 31/13.

⁶⁵ Bkz. Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1946), 1: 49.

⁶⁶ Bkz. Necip, Beledî, *et-Temhîd li târihi medreseti'l-İskenderiye* (Mısır: Dâru'l-me'ârif, 1962), 12.

ha sonra onların bazı özellikleri abartılmıştır. Sonunda onlar, insanüstü bir noktaya ulaştırılmış, beşerî özellikleri ise gündeme getirilmez ve görülmez olmuştur.⁶⁷

Hız. İsa bir beşer olduğu hâlde,⁶⁸ onunla ilgili sözler değişik şekillerde yorumlanarak mecrasından saptırılmış ve sonunda o da tanrısal bir hüviyete bürünmüştür. Bu yorumlar, Yunan kültürünün etkisiyle yetişmiş olan Pavlus'a kadar uzanmaktadır. Nitekim o, İsa'nın insanlara ölümsüzlük vermek üzere ölen bir tanrı olduğunu söylemiştir.⁶⁹

Pavlus'un düşünceleri sonradan resmî inanç hâlini almıştır. Milâdi 325 yılında, İznik'te toplanan konsül, baba ile oğulun aynı cevherden olduğunda karar kılmıştır. Kilise de bu anlayışı yaymıştır.⁷⁰ Kadıköy konsülünde (M. S. 451), üzerinde anlaşma sağlanan metne göre İsa, biricik oğuldur. Onun iki tabiatı vardır. Meryem, babası tarafından ilahî, annesi tarafından beşerî İsa'yı doğurmuştur.⁷¹

Kur'an'a göre Hız. İsa, peygamberler zincirinin bir halkasıdır.⁷² O, İsrail oğullarına gönderilmiştir.⁷³ İstikamet üzere yaşamıştır. Doğrulardandır.⁷⁴ Hız. İsa, insandır, Allah'ın kulu ve resulüdür.⁷⁵ Kıyamet gününde, Rahman'ın huzuruna kul olarak çıkarılacaklardan biridir.⁷⁶ Kur'an'da hem kendisinin hem de annesinin, beşerin en tabii özelliklerinden olan yemek yediklerine işaret edilir.⁷⁷ Kur'an'ın işaret ettiği hususlar aslında İncil'de de vardır.⁷⁸ Bu durum, Hıristiyanlarca icat edilen ve ilahlık derecesine yükseltilecek hayalî bir Hız. İsa'ya ina-

⁶⁷ Günay Tümer ve Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yay., ty.), 151.

⁶⁸ İncil metinlerinin yorumlarına göre Allah, İsa suretinde insanların arasına inmiş, onlarla birlikte yaşamıştır. Hıristiyanlara göre oğul İsa ile baba aynı cevherdendir... Oğul da baba gibi kusursuzdur. O, gerçek anlamda ilahdır. Gösterdiği mucizeler bunun kanıtıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Tümer ve Küçük, *Dinler Tarihi*, 151-152.

⁶⁹ Tümer ve Küçük, *Dinler Tarihi*, 150; karşı. H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hız. Peygamber* (Ankara: Ankara Okulları Yay., 2010), 63-65.

⁷⁰ Mehmet Aydın, "Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, (1986): 124.

⁷¹ Tümer ve Küçük, *Dinler Tarihi*, 150.

⁷² el-En'âm 6/84-86.

⁷³ Âl-i İmrâ, 3/49.

⁷⁴ Âl-i İmrân 3/46.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/45, 48; Meryem, 19/30.

⁷⁶ el-Mâide 5/75.

⁷⁷ el-Mâide 5/75.

⁷⁸ Bkz. Luka, 2/5-7, 12, 16, 40-43, 48, 51.

nıldığıının açık delilidir.⁷⁹ Muhammed Esed (ö. 1992), Hz. İsa'dan sonra üç dört asır boyunca, onun beşerî nitelikli bir peygamber olduğu inancını tespit etmiştir.⁸⁰

4. 6. Hz. Peygamber'in Beşer Oluşu

Beşer kavramı çerçevesinde, Hz. Peygamber'in beşerî yapısını da ele almanın önemli olduğunu düşünüyoruz.

Siyer kitaplarında ve sahih hadis kaynaklarında, Hz. Peygamber'in hayatı ve yüksek ahlâkı ile ilgili yeterince veri vardır. Hz. Peygamber beşerdir.⁸¹ O bu hakikatin bilinciyle yaşamıştır.⁸² İnsanların içinde bulunmuş, hayatıyla onlara örnek olmuştur. Merhameti, alçakgönüllülüğü ve insana verdiği değer, onun Kur'an'da övülen ahlâkının⁸³ en önemli yönlerinden olsa gerektir.

Hz. Peygamber, "Hıristiyanların Meryem oğlu İsa'yı övdükleri gibi beni övmeyin! Nihayetinde ben bir kulum. Bana; Allah'ın kulu ve resulü deyin"⁸⁴ diye tavsiye etmiştir. İnsanların, önderlerini veya idarecilerini yüceltmeleri, bazen onları putlaştırılmaları bütün bir insanlık sorunudur. Belki de bunun içindir ki Hz. Peygamber, ashabını aşırılığa karşı uyarılmış, varlıkları yerli yerine oturtma anlamında tüm çağlara hitap edecek bir prensip vazetmiştir. Medine'ye geldikten sonraki dönemde hurma aşısına müdahale etmesi ve hatasını anlayınca, "Ben ancak bir beşerim. Eğer size dininizle ilgili bir şey emredersem hemen onu alın. Kendi görüşüme dayalı bir şey emir (veya tavsiye) edersem bilin ki ben de bir beşerim"⁸⁵ demesi gayet anlamlı olsa gerektir.

Hz. Peygamber'in bazı durumlarda öfkelenmesi ve kızgınlıktan

⁷⁹ Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. M. Han Kayanî (İstanbul: İnsan Yay., 1986), 1: 409.

⁸⁰ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, çev. Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yay, 1996), 3: 1145.

⁸¹ el-Kehf 18/110.

⁸² Hz. Peygamber'in beşer oluşu ve beşerî özellikleri konusunda daha geniş bilgi için bkz. H. Musa Bağcı, *Bir Beşer Olarak Hz. Peygamber* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2010).

⁸³ el-Kalem 68/4.

⁸⁴ Buhârî, "Enbiyâ", 48.

⁸⁵ Ebü'l-Hüseyn el-Haccâc el-Müslim, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Beytü'l-Efkâr, 1998), "Fedâil", 38.

Allah'a sığınması⁸⁶ onun beşer oluşunun diğer bir yanına işaret eder. Hz. Peygamber'in namazda yanıldığı veya bazı şeyleri unuttuğu da olmuştur. Bir defasında abdestsiz olduğunu unutmuş, abdesti alıp geldikten sonra namazı kıldırmıştır.⁸⁷

Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'in dişinin kırıldığı, yüzünün kanadığı rivayeti meşhurdur.⁸⁸ Bazen onun üzüldüğü de olmuştur. "Bu yeni kitaba inanmazlarsa (ve bu yüzden helak olurlarsa) arkalarından üzüntüyle neredeyse kendini harap edeceksin" (el-Kehf 18/6) ayeti onun beşerî vasfına işaret eder. Oğlunun vefatı sırasında da üzümlü ağladığı bilinmektedir.⁸⁹ Ayrıca o, Hayber dönüşünde uyuyup kalmıştır. Ancak güneş doğduğunda uyanabilmiş ve uyanınca namazını kaza etmiştir.⁹⁰ Vefatından önce bir miktar hasta yatmıştır. Hastalığı gittikçe şiddetlenmiş, mescide çıkamadığı anlar da olmuştur.⁹¹

4. 7. İblis'in, İnsanı Beşer Olarak Görmesi

Kur'an, İblis ile Âdem'in kıssasını çeşitli yönleriyle ele alır. Bu kıssalar insana kendi tarihini, kendi varoluş serüvenini ve akıbetini haber vermektedir.

İblis, Allah'ın "secde" emrine uymamıştır.⁹² Gerekeceği olarak Âdem'in yaratıldığı maddeyi öne sürmüştür. Allah ona secde etmeme sebebini sorunca; "Ben, kuru çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan yarattığın bir insana secde edecek değilim" (el-Hicr 15/33) diyerek cevap vermiştir.

Burada İblis'in, beşeri nasıl gördüğü önemlidir. Zira ona göre insan bir beşerdi. Derisi olan yoğun bir cisimdi. Bu derili, yoğun cisim, koğuşturmuş çamurdan yaratılmıştı. Kendisi ise ateşten yaratılmış latif bir cisimdi. Bunun için o, beşerden yüksek olmalıydı. Dolayısıyla latif cismin yoğun cisme secde etmesi uygun olamazdı. Bu düşünce ile yanlış bir çıkarımda bulunarak kendisini üstün görmeye ve haklı çıkarma-

⁸⁶ Buhârî, "De'avât", 34; Müslim, "Birr", 25.

⁸⁷ Bkz. Buhârî, "Gasl", 17; Müslim, "Mesâcid", 19.

⁸⁸ Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, Abdülhafız Şelebî, (yy., ty.), 1: 79.

⁸⁹ Buhârî, "Cenâiz", 44.

⁹⁰ Müslim, "Mesâcid", 55.

⁹¹ Buhârî, "Meğâzi", 83.

⁹² Sâd 38/72.

ya çalışan İblis, Allah'ın buyruğuna karşı gelmiştir. O'nun huzurundan kovulmuştur. Bu defa o, kendisinin kovulmasına sebep olarak insanı görmüştür. Kendi davranışını değerlendirmeye almamış, suçu kendinde bulmamıştır. İntikam hırsıyla dolan İblis insanın neslini yoldan çıkararak onlardan intikam almak istemiştir. Bunun için Allah'tan, insanların yeniden diriltilecekleri güne kadar izin istemiştir.⁹³ Allah ona kıyamete kadar yaşaması için izin vermiştir.⁹⁴ Zira sonuç, Allah'ın beşeri yaratma ve onu deneme hikmetine uygundur.

4. 8. Beşerin Ölümlü Olması

İblis'in öne sürdüğü bahanelerin bir benzerini müşrikler de dile getirmişlerdir. Onlar Hz. Peygamber'in yiyip içtiğini, sokaklarda dolaştığını söylemişlerdir. Ona bir meleğin gelip yardımcı olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁹⁵ Hatta onlar, Hz. Peygamber'in ölümünü temenni ederek, onun davasının son bulacağı ümidini beslemişlerdir.⁹⁶

Ölüm, şüphesiz her canlı için söz konusudur. Allah, bu gerçeği; "Her nefis ölümü tadacaktır" (Âl-i İmrân 3/185; el-Enbiyâ 21/35) ayetiyle bildirir. Değişmeyecek olan bu hayat kanunu, bütün canlılar için uygulanacak ilahî sünnettir.⁹⁷ Bu gerçek, bir başka vesile ile de dile getirilir; "وما جعلنا لبشر من الخلد أفان مت فهم الخالدون" "Biz senden önce hiçbir beşere ebedilik vermedik. Şimdi sen ölürsen onlar ebedî mi kalacaklar?" (el-Enbiyâ 21/34) buyrulur. Bu ayetten hemen sonra her nefsin ölümü tadacağı bildirilir. Bir anlamda Cenab-ı Hak Hz. Peygamber'e, "Senden önce dünyada âdemoğullarından hiç birine ölümsüzlük vasfını vermedik. Muhakkak ki sen de önceki peygamberler gibi öleceksin"⁹⁸ demiştir. Böylece onun da ölümden istisna edilmeyeceğini bildirmiştir. Bu ayetler, beşer olarak hem Hz. Peygamber'in hem de diğer insanların mutlaka ölüme maruz kalacaklarını ve ebedî olmayacaklarını ifade etmektedir. Bu genel kaidenin öncesinde Hz. Peygamber'in ebedî olma-

⁹³ el-Hicr 15/36.

⁹⁴ el-A'râf 7/15; el-Hicr 15/37-38; Sâd 38/80.

⁹⁵ el-Furkân 25/7.

⁹⁶ et-Tûr 52/6.

⁹⁷ Seyyid Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'ân*, çev. M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa (İstanbul: Hikmet Yay., 1984), 4: 2377.

⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10: 33.

düğının vurgulanması da ayrıca önemlidir. Zira Peygamber'i beşerî konumundan çıkarıp ona -bilerek veya bilmeyerek- ilahî vasıflar yakıştırma eğilimi gösterebilecek insanların baştan uyarılma amacı vardır.⁹⁹

H. Peygamber'in ölümlü bir beşer olduğu; "Sen de öleceksin onlarda ölecekler" (ez-Zümer 39/30) ayetiyle de gündeme getirilmiştir. Kurtubî, (ö. 671/1272) bu ayetle ilgili tespitlerinin birinde şöyle der: "... Böylelikle, H. Peygamber'in ölümü konusunda -diğer ümmetlerin ihtilaf ettikleri gibi- ihtilaf edilmesi önlenmiştir. H. Peygamber'den önce yaşamış olan bazı ümmetler peygamberlerinin ölümü konusunda ihtilafa düşmüşlerdir."¹⁰⁰ Bu ihtilaflardan öte o, beşerilikten soyutlanarak ilahî bir hüviyete büründürülmüştür. Kur'an en azından böyle bir tehlikenin önüne geçmiştir. "De ki: Ben de ancak sizin gibi bir beşerim. Bana ilahınızın bir tek ilah olduğu vahyolunuyor. Artık O'na yönelin, O'ndan mağfiret dileyin" (Fussilet 41/6) ayetiyle de beşerin vahiyle bilgilendirildiği hatırlatılmıştır. Beşeri değerli kılan şeyin rabbini tanımak, ona yönelmek ve ondan mağfiret dilemek olduğu bildirilmiştir.

4. 9. Kur'an'ın Beşer Sözü Olmadığı

Peygamber'in davetine kulak vermeyen muhatapların buldukları bahanelerden birisi de Kur'an'ın beşer sözü olduğu iddiasıdır. Müşrikler kendilerine iletilen mesajın içeriğine bakmamışlar, yaratıcının kendilerinden ne istediği ile ilgilenmemişlerdir. Böylece hem peygamberlerini uğraştırmışlar hem de kendilerine yazık etmişlerdir.¹⁰¹ İşte müşriklerin bulduğu yakıştırmalardan birisini Kur'an şu şekilde dile getirir: "و لقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر" "Muhakkak ki biz onların 'Kur'an'ı bir beşer öğretiyor' dediklerini biliyoruz" (en-Nahl 16/103).

Mekkeli müşrikler toplumun zihninde şüphe uyandırmak ve insanların peygamberi dinlemelerine engel olmak için Hıristiyanlığı bilen birisinin peygambere bir şeyler öğrettiğini, Kur'an'ın da bu öğretilenlerden esinlenme sonucu meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir. İşte Kur'an bunların boş ve tutarsız iddialarını reddetmiştir. Râzî, müşrikle-

⁹⁹ H. Musa Bağcı, "H. Peygamberi Beşer Üstü Gösteren Bazı Görüşlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002): 299-319.

¹⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi'*, 15: 165.

¹⁰¹ el-Bakara 2/57.

rin iddiasına veya buna benzer bir itikada karşılık şöyle der: “Eğer durum onların dediği gibi olsaydı Kur’an’a karşı gelinebilmesi veya ona nazire yapılabilmesi mümkün olurdu. Çünkü dili elde etme ve onu kullanabilme yolları yakındır”.¹⁰² Kur’an’a nazire yapmak veya onun bir benzerini getirebilmek beşerin takati dışındadır. Tarih buna tanıklık etmektedir.

Sonuç

Beşer kelimesinin tahlilinden ve Kur’an’daki bağlamlarının görülmesinden sonra şöyle bir sonuca varılabilir: İnsan topraktan ve toprağın hayat bulmasına vesile olan sudan yaratılmıştır. Bu gerçeklik, onun beşer olduğunun delilidir. Beşer olması yönüyle insan ölümlüdür. Hiçbir beşer bu kuraldan istisna edilmiş değildir. İnsan, beden yapısı ve dış görünüşü itibarıyla müstakil bir tür olup beşer bu varlığın genel adıdır. Diğer hayvanların bedenleri yün, kıl, diken, boynuz gibi korunma ve savunma araçlarıyla donatılmışken insanın vücudu farklı yaratılmıştır. Güzel bir dış görünüşe sahip olan insanın korunma vasıtası akıl olmuştur. Manevi özellikler, âhlaki erdemler söz konusu edilmeden de beşer, bitkilerden ve hayvanlardan üstündür. Dik duruşuyla, yürümesiyle, elini kullanmasıyla, konuşma özelliğiyle o, diğer canlılardan farklıdır. Kendine ait türün bütün fitri özelliklerini bünyesinde barındırması itibarıyla o bir yaratılış harikasıdır. “Biz insanı ahsen-i takvim üzere/en güzel bir biçimde yarattık” (et-Tîn 95/4) ayeti bunun ifadesidir.

Beşer, toprak ve sudan yaratıldıktan sonra yeryüzüne dağılmış ve çoğalmıştır. O toprağa bağlı yaşamaktadır. Allah evreni onun hizmetine sunmuş, kendisine pek çok nimet vermiştir. Kendisine hitap etmekle onu şerefletmiştir. Beşer gaybı bilmez. Yarının kendisine ne getireceğini kestiremez. Kendi sonundan da habersizdir. Ama o, her canlı gibi hayatta kalmak istemekte ve bunun mücadelesini vermektedir. Bazen, geleceğini garanti altına alma adına hata edebilmektedir. Onun yanılması da unutulması da doğaldır. Zira onun günah işlemesi beşer olmasının sonucudur. İnsan, ilahî emirler karşısında isyan ettiği ve yaratıcısıyla kendisi arasında engeller koyduğu zaman pişmanlık duyar ve rab-

¹⁰² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 16: 179.

bine tövbe ederse kurtuluşa erecektir. Vahye kulak vermediği takdirde ne yapacağını bilemeyecek, kendince bazı çareler üretecektir. Kullandığı yöntemler, belki de ayrı bir felakete kapı aralayacaktır Allah beşere bilinç vermiştir. İlim kabiliyetiyle donatmış, benlik duygusuyla desteklemiştir. Kendisine hidayet yolunu göstermiştir. Zaten beşer, bilince erince insan olmuş, vahiyle aydınlanmıştır. Bu anlamda ona kendi cinsinden peygamberler gönderilmiştir. Peygamberler meleklerden değil, beşerin kendi cinsinden seçilmişlerdir. Bunun sebebi, peygamberlerin muhataplarının da kendileri gibi olmasıdır. Kur'an'da beşere yönelik bir hitap bulunmamaktadır.

Muhatap melek olsaydı herhâlde elçiler de melek olurdu. İblis, Âdem'in maddi yapısına itibar etmiştir. Onun topraktan oluşuna, cismine ve görünüşüne bakarak yargıda bulunmuştur. Ateşten yaratılan latif bir varlığın, topraktan yaratılan bir beşere secde etmesini gururuna yedirememiştir.

Allah tövbe kapısını açmakla beşere bir başka rahmetini göstermiştir. Böylece o, kendini basit, varlığını anlamsız görüp hayatını hiçliğe mahkûm etmeyecektir. Aynı şekilde kendisini yardımdan, rahmetten müstağni görüp azmayacaktır. Rabbinin rahmetine muhtaç olduğunu bilecek ve ona yönelecektir. Her bir ferdin Allah katında özel olduğunu anlayacak, kendi çabasıyla Allah'a yaklaşmanın ve ona ulaşmanın yollarını arayacaktır. Diğer taraftan o, beşerin olağanüstülüklerle büyütülmesine ve insanın sömürülmesine fırsat vermeyecektir. Onun Rabbine yönelmesi yeterlidir. Rabbi ona kendisinden daha yakındır. Aracılar sokmaya gerek yoktur. Kendi gibi beşer olanları ilahlaştırmaya, onları olağanüstü varlıklar olarak görmeye de gerek yoktur. İnsan Rabbinin huzuruna, kendi ameliyle ve tek başına varacaktır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el- 'Arnavûdi, 'Adil Mürşid, Dimeşk: Müesseseti'r-risâle, 2001.

Ali Şeriatî. *İnsan*. çev. Şamil Öcal. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.

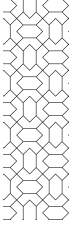
Aydemir Hikmet. "Hz. Peygamber'in Beşer Olduğunu Vurgulayan Ayetler

- Üzerine bir Değerlendirme”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2007): 27-39.
- Aslan, Ömer. “Kur’an’a Göre Beşer ve İnsanın Farkı”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2006): 49-64
- Askerî, Ebû Hilâl, Hasan b. Abdillâh. *el-Furûq fi’l-luğa*. çev. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aydın, Mehmet. “Batı ve Doğu Hristiyanlığına Tarihi bir Bakış”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1986): 123-148.
- Bağcı, H. Musa. *Beşer Olarak Hz. Peygamber*. Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2010.
- Bayur, Y. Hikmet. *Hindistan Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1946.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes’ûd. *Meâlimu’t-tenzil*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemir. Riyad: Dâru taybe, 2006.
- Beledî, Necip. *et-Temhîd li târihi medreseti’l-İskenderiye*. Mısır: Dâru’l-me’ârif, 1962.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcu’l-luğa ve sihâhi’l-Arabiyye*. thk. Abdülğaffâr Attâr. Beyrût: Dâru’l-ilmî’l-melâyîn, 1984.
- Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvame. Beyrut: ed-Dâru’s-selefiye, ty.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş’âs. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Bahru’l-muhît*, thk. Sıtkı Muhammed. Beyrût: Dâru’l-fıkr, h. 1422.
- Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı*. Meal-Tefsir. çev. Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü’l-luğa*. Kahire: yy., 1964.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur’ân*. çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed İbn Yakub. *Tertîbü’l-kâmûsi’l-muhît*. Beyrût: el-Müessesetü’l-‘Arabî, ty.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillah. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dâru’l-kütübil-‘ilmiyye, 1990.

- Heyet. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1976.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn, 1997.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Hindistan: Dâru's-selefiyye, ty.
- İbn Faris, Ebü'l Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriya. *Mu'cemü-mekâyisi'l-lüga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Beyrut: ty.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ, Abdülhafîz eş-Şelebî. yy., ty.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: el-Matbaatü'l-Mısriyye, h. 1307.
- İsfehânî, Râğîb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1972.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddîn. *Mehâsinu't-te'vîl*. thk. Muhammed Basil. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, h. 1418.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: yy., 1967.
- Kutub, Seyyid. *Fî zıllâli'l-Kur'ân*. çev. M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler ve Bekir Karlığa. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1984.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Vecdi Baslum. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1971.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhimü'l-Kur'an*. çev. M. Han Kayanî. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebir*. Tahran: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, ty.
- Şemseddin Samî. *Kamûs-i Türkî*. nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: h. 1317.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1972.
- Tümer, Günay ve Abdurrahman Küçük. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, ty.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen, Ali b. Ahmed. *Esbâbi nüzü'lî'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1991.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Yayınları, 1979.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: et-Türasü'l-'Arabî, 1965.

CITATION

Tözluyurt, Mehmet, "An Examination on Allah and the Eternity of Man in the Qur'an", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) pp. 185-212



KUR'AN'DA ALLAH VE İNSANIN SONSUZLUĞU ÜZERİNE BİR İNCELEME

An Examination on Allah and the Eternity of Man in the Qur'an

Mehmet TÖZLUYURT

Dr. Öğr. Üyesi,

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor,

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies.

mehmet.tozluyurt@bozok.edu.tr; Orcid: 0000-0003-4422-9010.

Öz

Allah, Kur'an'da kendisinin zamansal bir varlık olmadığını "bekâ", "âhir" ve "hayyün lâ yemût" kavramlarıyla ifade etmiş; insanın ise zamansal bir varlık olarak sonsuzluğunu belirtmek için "ebed ve huld" kelimelerini kullanmıştır. Allah'ın başlangıcının olmadığı anlamına gelen "kadîm" kavramı üzerinde yürütülen tartışmalar, âlemin de kadîmliği konusunda filozof ve kelâm bilginleri arasında yeni görüşler çıkmasına neden olmuştur. Bu tartışmalarda Allah'ın sonunun olmaması, çok fazla gündeme gelmemiştir. Bâkîllânî ve Beyhakî ile birlikte Allah'ın bâkî olduğu, kelâmî eserlerde zikredilmeye başlanmıştır. Bu kavram âlimler tarafından özellikle insanın akıbeti, arazların durumu gibi konularla ilişkili olarak ele alınmıştır. Ayrıca Allah'ın dışında "bekâ" özelliğine sahip başka varlıkların olup olmadığı tartışılmıştır. Çalışmada Kur'an'da Allah ve insanın sonsuzluğunu ifade eden kavramlar hakkındaki kelâm bilginlerinin görüşlerine değinilerek, Allah ve insanın sonsuzluğunun yapısal nitelikleri noktasında çözümlemeci analizlere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Allah, insan, bekâ, ahiret, sonsuzluk, ölüm.

AN EXAMINATION ON ALLAH AND THE ETERNITY OF MAN IN THE QUR'AN

Abstract

Allah has stated that He is not a temporal being with the concepts of "baqā", "ākhir" and "ḥayyūn lā yamūt" in the Quran; and has used the words "abad" and "khuld" to describe the eternity of man as a temporal being. Discussions on the concept of "qadīm" which means that there is no beginning of Allah has led to emergence of new opinions about eternity of universe among philosophers and theologs. Allah's endlessness is not much discussed in those debates.

It has begun to be mentioned with Bâqillānī and Bayhaqī in the works of kalam that Allah is "bâqī". This concept has been specially handled by scholars in relation to subjects such as the fate of man, the state of accidents. It is also argued if there are other beings that have a "baqā" feature except Allah. In this study, it has been mentioned views of kalam scholars on the concepts that express the eternity of Allah in the Qur'an and has been given place to analytical expressions for structural qualities of eternity of Allah and man.

Keywords: Kalam, Allah, man, baqā, the hereafter, eternity, death.

KAYNAKÇA

Tözluyurt, Mehmet, "Kur'an'da Allah ve İnsanın Sonsuzluğu Üzerine Bir İnceleme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) ss. 185-212. **Makale Geliş T.:** 28/05/2018, **Kabul T.:** 31/05/2018.

Giriş

İrade ve akıl sahibi bir varlık yaratmayı, bizzat Allah dilemiştir. Bu iki özelliğin yanı sıra yardımcı ve rehber olmaları için insanlığa vahiy ve peygamber gönderilmiştir. Peygamberler de Allah'tan aldıkları mesajları olduğu gibi insanlara ulaştırmışlardır. Bu mesajlarda insanların hayatlarını tanzim etmede ihtiyaç duyacakları evrensel ilkeler yer almaktadır.¹ Bu ihtiyaçların başında, yaratıcının bizzat kendisini tanımak gelmektedir. Nitekim peygamberlerin ilk görevleri de her zaman insanlara Allah'ı en güzel şekilde tanıtmak olmuştur.

İnsan, rabbini tanıdıkça kendisini tanıyacaktır. Birey, Kur'an'ın ayetleri içine serpiştirilmiş Allah'ın özellik, isim ve sıfatlarını öğrendikçe kâmil insan olma yolunda mesafe katedecektir. Dünyada ölümlü olduğu gerçeği insanı, ahiret hayatında da ölümün varlığı hakkında düşünmeye sevk etmiştir. Bu konuda Allah, Kur'an'da çözümler ortaya koymuş mudur? Dünyada bir sonun olduğunu ölüm gerçekliğini tecrübe ederek tanık olan insan, acaba ahirette Allah gibi sonsuz olabilecek midir? Bu bağlamda Allah ile insanın sonsuzluğu hangi kavramlarla dile getirilmiştir? Bu ve benzeri soru ve sorunlar Kur'an'da geçen sonsuzluk kavramı üzerinde sağlıklı bir araştırmayı gerekli kılmıştır.

1. Kur'an'da Sonsuzluk Anlamına Gelen Kavramlar

İnsan, dünya hayatında akli ve iradesiyle özgürce eylemlerde bulunan sonlu bir varlıktır. Bu özelliğiyle o, diğer varlıklar gibi mümkünül-vücûddur. Mümkün varlığın her biri var olmada ve varlığını devam ettirmede Allah'a muhtaç² iken; Allah, zâtı gereği Vâcibü'l-Vücûd'dur. Vâcibü'l-Vücûd, herhangi bir şeye ihtiyacı olmamak anlamına gelir. Bu manada herhangi bir varlık Allah'a eş değildir. O, "kün" emrinin sonucunda varlık sahasına çıkan hiçbir varlığa benzemez. Varlığının bir başlangıç ve sonunun olması da düşünülemez. Kur'an'da Allah'ın sonlu

¹ Mehmet Altuntaş, "Kur'an'da Peygamberlere Gönderilen 'Suhuflar/Kitaplar' Üzerine Bir Değerlendirme". *Turkish Studies* 11, sy. 12 (2016): 1-24. DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9913>. Furat Akdemir, "Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliliği Meselesi" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2014), 63-77.

² Muhammed Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu alâ Fıkhî'l-ekber* (Beyrut: Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998), 65.

olmadığı, insanın ise ahirette herhangi bir sonla karşılaşmayacağını ifade eden birtakım kavramlar kullanılmaktadır.

1. 1. Bekâ

Sözlük anlamı itibariyle *bekâ*, bir şeyin ilk hâli üzere kalması, varlığını sürdürmesi anlamındaki “بقي” fiilinden türemiştir. Yok olma anlamına gelen *fenâ* kelimesinin zıddıdır. Ayrıca daimî ve geri kalan anlamlarında Allah'ın güzel isimleri arasında yer alan Bekâ ismi, ‘uzun süre beklemek’ anlamına da gelmektedir.³

Bâkî, iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi; Allah hakkında sonunun olmaması veya varlığının son bulmamasıdır. Yani herhangi bir süreyle sınırlanma olmaksızın bizatihi bâkî olandır. O'nun fenâ bulmasını veya fenâ bulacağını dile getirmek asla doğru olamaz. İkincisi; bir başkasının aracılığıyla veya kudretiyle, başkasına bağlı olarak bâkî olanlardır. Allah dışındaki tüm varlıklar bu kategori içerisinde değerlendirilir. Bu varlıkların fenâ bulacağını söylemek ise yanlış olmayacaktır.⁴

Allah'ın iradesiyle bâkî olanlar anlamına gelen *el-bâkî billâh* ifadesi de iki şekilde değerlendirilmektedir. Birincisi, *semâvâtın* kısımları gibi Allah'ın yok olmasını dileyinceye kadar kendi şahsı ile var olmaya devam edenlerdir. Ahirette cennet ehli gibi şahsı ile bâkî olanlar bir müddet değil sonsuza kadar kalırlar.⁵ “İşte onların yaptıklarının karşılığı rableri tarafından bir bağışlanma ve altlarından ırmaklar akan cennetlerdir. Onlar orada temelli kalacaklardır. Böyle amel edenlerin mükâfâtı ne güzeldir” (Âl-i İmrân 3/136, 198. Bkz. en-Nisâ' 4/13, 57, 122).

İkincisi, insan ve hayvan gibi şahıs ve kısımları ile değil, çeşit ve cinsi ile varlığını devam ettirenlerdir. Ayrıca cennet ehli gibi ahirette zatlarıyla bâkî kalanlar olacaktır. Bunlar belirli bir sürenin aksine ebedî olarak bâkî kalacaklardır. “...içlerinde ebedî kalmak üzere...” (Âl-i İmrân

³ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty), 57; Ebû Hüseyin b. Ahmed İbn Fâris, *Makâyisü'l-luğâ*, thk: Abdüsselam Muhammed Harun. (byy.: Dâru'l-fikr, 1979), 1: 276; Muhammed Murtaza Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Mecazi (Kuveyt: Tûrâsü'l-'Arabî, 2001), 37: 191; Ferit, Develioğlu, *Lügat (Osmanlıca-Türkçe)*, (Ankara: yy., 1998), 99.

⁴ İsfehânî, *el-Müfredât*, 57; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 37: 191.

⁵ İsfehânî, *el-Müfredât*, 57; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (byy.. yy., ty.), 330; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 37: 191.

3/15) ayetiyle Allah, bu duruma işaret etmektedir. Bütün bunların dışında çeşit ve cinsi ile bâkî olanlar vardır. “...Allah katındaki ise hem daha hayırlı hem daha bekâlıdır” (el-Kasas 28/60. Bkz. eş-Şûrâ 42/36) ayetiyle ahirette varlığın daimî olduğu ifade edilmektedir.⁶

Bekâ kavramı, tasavvuf ilminde Kur’an’daki kullanımından çok farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Sûfi söyleme göre bekâ kavramı, canlı ve cansız her varlıkta Allah’ın bulunduğunu ve kulun kendisini sürekli Hak ile beraber görmesi şeklinde tarif edilmiştir. Mutasavvıflar insanın bekâsını üç kategoride ele alırlar. Birincisi, insanın kendisi ile bekâsıdır. Bu; ancak ilim, şükür, ibadet ve güzel ahlak sahibi olmakla gerçekleşir.⁷ İkincisi insanın insanla bekâsıdır. Bu tür bekâda birey, davranışlarını kendi arzusu çerçevesinde değil, başkasının zevk ve arzusu doğrultusunda yapar.⁸ Üçüncüsü ise insanın Allah ile bekâsıdır. Bu, Hz. Yusuf’u gören kadınların durumunda olduğu gibi⁹ insanın kendisine ait fayda ve zararı göremez hâle gelmedir.¹⁰

Sözlüklerde fikhî bir kalıp olarak geçen *el-Bâkiyâtü’s-Sâlihât* ifadesi, ‘insan için sevabı kalıcı ameller olup bunların da beş vakit namaz’ olduğu ifade edilmektedir. Kalıcı olanların sadece ‘*subhânallâh*’ ve ‘*elhamdülillâh*’ demek olduğunu söyleyenler de vardır. Doğrusu, Allah’ın rızası kastedilen bütün davranışların kalıcılık özelliğine sahip olduğudur.¹¹ “... Allah’ın bıraktığı sizin için daha hayırlıdır” (Hûd 11/86) ayetindeki *bakıyyetün* kelimesinin Allah’a izafeten kullanılması O’nu yüceltmek içindir. “Ahiret yurdu, işte gerçek yaşam odur; keşke farkına varsalardı” (el-Ankebût 29/64) ayetiyle işaret edilen de budur. “Şimdi onlardan bir bakiye (geride kalan eser) görüyor musunuz?” (el-Hâkka 69/8) ayetinde geçen “*bâkiyetün*” kelimesi ise ahiret yurdu için değil, dünya yurdu

⁶ İsfehânî, *el-Müfredât*, 57; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 37: 191.

⁷ İmâm Ebu’l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyrî*, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 2001), 102-103.

⁸ Ebî Bekr Muhammed b. İsmâil Kelâbâzî, *Te’arruf li mezhebi ehli’t-tasarruf*, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 1993), 143.

⁹ Yusuf 12/31.

¹⁰ Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyrî*, 104; Kelâbâzî, *Te’arruf*, 142-145.

¹¹ İsfehânî, *el-Müfredât*, 57; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 131; Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâikü’t-te’vîl*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1999), 2: 304, 349.

için geçerlidir. Ayetteki 'bâkiyetün' kelimesi, geri kalan, dünyada kalan anlamındadır.¹²

Kur'an'da bekâ kelimesi, Allah ve insanlar tarafından bir şeyin kalıcılığını ifade etmek üzere kullanılmıştır. İnsanlardan bir şeyin bâkiliğini iddia edenlere örnek Firavun'dur. Firavun, Allah'a iman eden sihirbazları cezalandıracağını ve bu cezanın şiddetli ve kalıcı olacağını söylemektedir (bkz. Tâhâ 20/71). Ayrıca o, Hz. Musa ile kıyaslandığında kendisinin daha kalıcı ve azabının da şiddetli olduğunu vurgulamaktadır.¹³ Bu tür bir iddia, âciz kimselerin halk nazarında kendi haysiyet ve şerefini üstün tutabilmek için dillendirebileceği bir iddiadır. Akıl sahibi her insan, Allah'ın cezasının, insanlar tarafından uygulanan cezadan daha şiddetli ve çetin olduğunu net olarak bilir. Dolayısıyla O'nun, bu şiddetli cezayı kabul etmemesi bunun yalan olmadığına delâlet eder. Firavun, "Anlaşılan o, size sihri/büyüyü öğreten liderinizdir" derken, ona iftira attığını bilmektedir. Çünkü o, Hz. Musa'nın sihir işinde mahir olanlarla bir araya gelmediğini, öncesinde onlarla karşılaşmadığını, tüm sihir erbabının sihri kimden öğrendiğini çok iyi bilmesine rağmen böyle söylemiştir.¹⁴ Mâtürîdî de Firavun'un azabının sürekli olamayacağını, "şayet göz rabbinin azabından bir şeyi tatmış olsaydı bunun gibi bir söz söylemezdi. Rabbinin kendisini buluş çağına eriştirdiğini bilmiş olsaydı bu şekilde konuşmaya cesaret edemezdi. Kendi azabının Allah'ın azabından daha şiddetli olduğunu sihirbazlara vaad etmezdi"¹⁵ sözleriyle dile getirmektedir.

İkinci olarak bekâ kavramı, Allah'ın dünyada verdiği rızkın daha hayırlı ve daha kalıcı olduğunu ifade etmek için kullanılmaktadır. "Sakin kimilerini sınamak için onlardan bir kesimini faydalandırdığımız dünyanın cazibesine kapılma! Rabbinin sana verdiği nimetler hayırlı ve kalıcıdır" (Tâhâ 20/131). Râzî, dünya malının sürekli olmadığını şu şekilde açıklamaktadır: "Gözün bakışının anlamı, göz dikilen şeyin kusursuz

¹² İsfehâni, *el-Müfredât*, 57; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, 37: 191.

¹³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmî'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, (Kahire: Merkezü'l-buhûsi ve'd-dirâsâti 'Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2001), 16: 116.

¹⁴ Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, 16: 114; Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1981), 12: 88.

¹⁵ İmâm Ebî Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sümme*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2005), 7: 294.

görülmesi ve beğenilmesi nedeniyle, ona aralıksız bakmak ve gözleri o şeyden çevirmemektir. Bu, Kârun'un servetine ve yaşantısına bakanların yaptığına benzer. Zira onlar, "Ne olurdu, Kârun'a bahşedilen zenginliğin bir benzeri bizde de olaydı. O gerçekten çok büyük hisse sahibidir" (el-Kasas 28/75) demişlerdir. Bilgi ve iman sahibi olanlar bunlara, "Yazıklar olsun size. Allah'ın mükâfatı, iman sahibi ve kaliteli iş yapanlar için daha makbuldür" (el-Kasas 28/80) şeklinde karşılık vermişlerdir.¹⁶ Allah tarafından dünya hayatında peygambere verilen nimetler; nübüvvet, risâlet ve tevhitir. Allah'a iman ise dünya hayatının renk, sınıf ve kendisi ile faydalandığı şeylerden daha hayırlı ve kalıcıdır.¹⁷

Bekâ kavramı Kur'an'da üçüncü olarak ahiret azabının daha şiddetli ve kalıcı olduğunu belirtmede kullanılmıştır (Tâhâ 20/127). Şöyle ki: "Gerçek şudur: Her kim rabbine günahkâr olarak gelirse onun için cehennem vardır. O, orada ölmez ve huzura kavuşamaz" (Tâhâ 20/74). Canlı madde için iki durum söz konusudur: Ya hayat sahibi olarak bâkî kalmak yahut da ölmek. Bu nedenle onun bu iki özelliğın herhangi birinden bağımsız olması mümkün değildir. Ahiretteki azabın sonlu olması veya diğer bir ifadeyle son bulması söz konusu değildir. Bu durumda ayetin anlamı, "O kimse cehennemde en kötü durumda olur, ne onu her şeyden kurtarıp rahata erdirecek bir ölüme ulaşır, ne de fayda sağlayan bir hayata erer" şeklindedir.¹⁸

Bekâ kavramı Kur'an'da dördüncü olarak ahiretin dünyadan daha hayırlı ve kalıcı olduğunu vurgulamak için kullanılmıştır. "Fakat siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz. Oysa ahiret hayatı daha hayırlı ve daha sürekli" (el-A'lâ 87/16-17; bkz. el-Kasas 28/60; eş-Şûrâ 42/36). Ebû Abdullah Fahrüddîn Huseyn er-Râzî (ö. 606/1210), ahiretin dünyadan daha hayırlı ve kalıcı olduğunu birkaç şekilde izah etmektedir. Bunlardan ilki; ahiret, maddî-manevî mutlulukları içermektedir. O hâlde ahiret, dünyadan daha iyidir. İkincisi; dünyanın en leziz nimetleri bile, çeşitli elementlerle iç içedir. Hâlbuki ahiretteki nimet-

¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22: 135. Ayrıca bkz. Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türasi'l-'Arabî, 2003), 1-2: 722.

¹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16: 214; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 323.

¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22: 91. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16: 204.

ler için böyle bir şey söz konusu değildir. Sonuncusu; dünya fânî, ahiret bâkîdir. Bâkî olan ise, fânî olandan daha hayırlıdır.¹⁹ İyi ve devamlılığı olan şeylerin tercih edilmesi mantığa en uygun olanıdır. Dolayısıyla insanlardan, dünya yerine ahireti tercih etmeleri beklenirken, tam tersine çoğu tarafından dünya tercih edilmektedir.

Ahiret yurdundaki menfaatlerin daha büyük olduğunu Kur'an beyan etmektedir.²⁰ Bu faydalar, bütün şüphe ve noksanlıklardan arınmıştır. Dünya menfaatlerine gelince onlar her türlü zarar ve sıkıntılarla birliktedir. Ahiretteki menfaatlerin sürekli olmasının anlamı, o nimetlerin hiç bitmeden devam etmesidir. Dünya menfaatlerinin ise mutlaka bir sonu vardır. Sonlu ile sonsuz karşılaştırıldığında, sonlu yok hükmündedir. Dünya nimetlerini ebedileştirmek amacıyla ahiret nimetlerini terk etmenin büyük bir bilgisizlik olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Allah Teâlâ, bu durumdaki insanlara, "Hâlâ akıllanmayacak mısınız?" (el-Enbiyâ' 21/67. Bkz. el-En'âm 6/32; es-Sâffât 37/138) hitabında bulunmaktadır. Râzî, dünyayı ahirete tercih edenleri, aklın ölçüleri dışına çıkanlar olarak değerlendirmektedir.²¹

Kur'an; ahiretin, ahiretteki nimetlerin ve azabın bekâsını, kendisini Bâkî olarak isimlendiren Allah'a atfetmektedir. Bunun en açık örneği, "Allah, en iyi ve en sondur" (Tâhâ 20/73) ayetidir. Mâtürîdî ayeti, "Allah, sevabı başkasının sevabından daha kalıcı olan ma'buddur. Firavun'un sözüne karşılık olmak üzere zikredilmiştir"²² şeklinde izah etmiştir. Bir başka ayette, "Azamet ve kerem sahibi rabbinin zâtı ise bâkî kalır" (er-Rahmân 55/27) buyrulmaktadır. Allah, bir sebep ve öncesi olmadan var olduğuna göre varlığının nihayete ermesi ve fenâ bulunması mümkün olmamalıdır. Çünkü varlığı sonrasında yok olma özelliğine sahip her varlık, varlığını devam ettirenin ortadan kalkmasıyla yok olacaktır. Allah'ın varlığı ise herhangi bir şarta ve nedene bağlı olmadığından varlığı için bir sondan bahsetmek mümkün olmayacaktır. Bu da O'nun yok olmayacağına işarettir.²³

¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31: 149.

²⁰ Âl-i İmrân 3/14; en-Nisâ' 4/77; et-Tevbe 9/21; Yûnus 10/9.

²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25: 7.

²² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7: 295.

²³ Ebû Bekir b. Ahmed Hüseyin Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfat*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, h. 1410), 11-12.

1. 2. Âhir

Allah'ın varlığının sürekli olduğunu ifade eden ikinci kavram, “Âhir” (آخِر) kavramıdır. Sözlükte âhir, ‘sonra olmak’ anlamına gelen *a-he-ra* fiilinden türemiş bir kelimedir. Kelimenin *birinci*yi izleyen anlamı da vardır.²⁴ Kelime bazen *evvel* (ilk) bazen de *vâhid* (bir) sözcüğünün karşıtı olarak kullanılmaktadır. Kur’an’da *ilk yaratılış* ‘dünya yurdu’ (el-En‘âm 6/32) tamlamasıyla ifade edilirken, *ikinci yaratılış* ‘ahiret yurdu’ (el-Ankebût 29/64) tabiriyle ifade edilmiştir.²⁵ Bir şeye izafetle sonra olan anlamı da vardır.²⁶ *el-Âhir* ve ‘*el-muahhar*’ kelimeleri, Allah’ın sıfatları içinde değil isimleri içinde değerlendirilmiştir. *el-Âhir*, konuşma ve dinleme özelliğine sahip yaratılmışların tamamının yok olmasından sonra bâkî kalanı tanımlamaktadır. ‘el-Muahhar’ ise eşyayı geri bırakan ve eşyayı yerli yerine koyan anlamındadır.²⁷

Âhir ismi Kur’an’da sadece bir yerde geçmektedir: “O, evvel ve âhir, zâhir ve bâtındır. O, her şeyi bilendir.” (el-Hadîd 57/3) Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî’ye (ö. 538/1144) göre *âhir*, ‘her şeyin helak veya yok olmasından sonra geriye kalan, varlığı devam eden’ demektir.²⁸ Bâtınîlerin ayette geçen *evvel* kavramının Allah’a, *âhir* kelimesinin ise ‘bu âlemi düzenleyen ve inşa eden’ ‘ikinci bir yaratıcıya’ işaret ettiğini ifade etmelerine Mâtürîdî, *evvel* ve *âhir* kelimelerinin her ikisinin de Allah’ın zâtıyla ilk ve zâtıyla son olduğu anlamına geldiğini ifade ederek cevap vermiştir.²⁹ Allah, davranışlara izafeten sondur. Çünkü son olarak dönüş kendisindedir.³⁰

Hz. Peygamber’in, “Ey yedi kat semanın, büyük arşın, bizim ve her varlığın rabbi olan! Çekirdeği ve tohumu çatlatan, Tevrat, İncil ve Furkan’ı (Hakla batılı birbirinden ayıran Kur’an’ı) indiren Allah’ım! Her şeyin kötülüğünden sana sığınırım. Perçemim senin elindedir.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisâni’l-‘Arab*, 38; İbn Fâris, *Makâyisul-luğâ*, 1: 70.

²⁵ İsfehânî, *el-Müfredât*, 13, 16.

²⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Maksâdu’l-esnâ şerh esmâillâhi’l-lusnâ*, nşr. Mahmûd Bîcû, (Dımeşk: Matba’atu sabâh, 1999), 113.

²⁷ İbn Manzûr, *Lisâni’l-‘Arab*, 38; Zebidî, *Tâcu’l-‘arûs*, 10: 33.

²⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4: 1219. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 22: 385.

²⁹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9: 512; Nesefî, *Bahrul-kelem*, trc. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelecek Yay., 2010), 34.

³⁰ Gazzâlî, *el-Maksâdu’l-esnâ*, 113.

Sen ilksin, senden önce hiçbir varlık yoktur. Sen sonsun, senden sonra hiçbir varlık yoktur. Sen Zâhir'sin (mutlak galip olup hâkimiyeti ve otoritesi evrende görünensin), senin üstünde hiçbir varlık yoktur. Sen Bâtın'sın (zâtı görünmeyen, ancak bütün gizlilikleri bilen, senin öten- de hiçbir varlık yoktur. Bizden borcu gider ve bizi fakirlikten kurtarıp zenginleştir"³¹ diye yaptığı duada, Yüce Allah'ın *âhir* ismi, 'kendisinden sonra herhangi bir şey olmayan' anlamında kullanılmıştır.

1. 3. Hayyün Lâ Yemût

Allah'ın varlığının sürekliliğini ifade eden üçüncü kavram *Hayyün Lâ Yemût* (حَيًّا يَمُوت) ifadesidir. Bu terkipteki 'Hayy' (حَيِّ) kelimesi *hayat* anlamındadır. Bitki ve hayvanlardaki büyüme kuvvesi, (bkz. el-Hadîd 57/17; Kâf 50/11; el-Enbiyâ' 21/30) duyu kuvvesi, (bkz. Fâtır 35/22; el-Mürselât 77/25-26; Fussilet 41/39) işleyen, akleden kuvve, (el-En'âm 6/122) kaderin ve üzüntünün ortadan kalkması, (el-Bakara 2/154; Âl-i İmrân 3/169) ebedî ahiret hayatı (el-Enfâl 8/24; el-Fecr 89/24) ve kendisi ile Allah'ın vafedildiği hayat kelimesi ile ifade edilmektedir.³²

Hayy kelimesinin zıddı ise 'mevt' (موت) kelimesidir. *Mevt*, ölüm anlamındadır. Ölüm türleri hayat sahiplerinin çeşitliliğine göre farklılık arz etmektedir. Birincisi; insanda, hayvanlarda ve bitkilerde bulunan büyüme kuvvesinin karşılığıdır (bkz. Kâf 50/11; er-Rûm 30/19). İkincisi; algılayan kuvvenin ortadan kalkmasıdır (Meryem 19/23, 66). Üçüncüsü; akleden kuvvenin ortadan kalkmasıdır ki bu da cehalettir (el-En'âm 6/122; en-Neml 27/80). Dördüncüsü; hayatı alt üst eden hüzdür (İbrâhîm 14/17). Beşincisi; uykudur. Uykunun hafif ölüm, ölümün ise ağır ölüm olduğu ifade edilmektedir.³³ Tahâvî *Hayyün Lâ Yemût* (حَيًّا يَمُوت) terkipteki, uyuması, uykulaması olmayan, ezelden ebede ken-

³¹ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, (Riyad: Beytü'l-efkârî'd-devlî, 1998), "Zikir", 27; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as Ezdiyyi Sicistânî el-Ezdî, *Kitâbü's-Sünen*, (Beyrut: Müessesetü reyân, 1998), "Edeb", 17.

³² İsfehânî, *el-Müfredât*, 182-183; Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemül-müfreh li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1990), 223.

³³ "Geceleyin sizi öldüren, gündüzün de neler yaptığınızı bilen; sonra belirlenmiş eceliniz tamamlansın diye her sabah sizi diriltten O'dur. Sonra dönüşünüz yine O'nadır. O, yaptıklarınızı size haber verecektir" (el-En'âm 6/60).

di başına kaim, başkasının kendisiyle varlığını sürdürdüğü Kayyûm'un bir özelliği olarak zikretmektedir.³⁴

Allah, kendisinin Hayy 'حي' (diri, canlı) olduğunu Kur'an'da belirtmektedir. Şöyle ki: "Canlı ve her şeyin sebep-i hikmeti olan Allah'ın huzurunda başlar mahcup bir şekilde eğilmiştir; zulmü yüklenmiş olan ise hüsrana uğramıştır" (Tâhâ 20/111, bkz. el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; el-Mü'min 40/65). Allah'ın, insanlar gibi ölümlülük özelliği taşımadığı Kur'an'da sadece bir kez geçer: "Asla ölümlü olmayan O canlı varlığa dayanıp güven ve O'na hamd ederek yüceliğini dile getir. Kul-larının kusurlarından bilgi sahibi olma konusunda O kendine kâfidir" (el-Furkân 25/58). Ayette geçen *ölmez olan o hayy'a (diriye)* ibaresi *beraberinde ölüm olmayan daimî hayat sahibi* anlamındadır.³⁵ İnsanlar kendisinde ölme özelliği olmayan varlığa dayanırlar. Çünkü ölen canlıya dayanan kimse, dayandığı ölünce zarar etmiş olur. Allah ise, ölmez bir diridir. Bu nedenle O'na güvenip dayanan kesinlikle kaybetmez. Allah'ın dışında, ölme özelliği olan dirilere yapılan tevekkül gerçek bir tevekkül değildir.³⁶ Tevekkül, insanın her işinde Allah'a dayanmasıdır. O da ancak ölmeyen varlığa yapılmalıdır.

Allah'ın sonsuzluğunu ifade etmek üzere kullanılan "Bekâ, âhir ve hayyun lâ yemût" kavramları zamansal anlamlar içermeyen ifadelerdir. Zaman anlamı çağrıştıracak kavramların Allah'a sıfat olarak kullanılması uygun olmasa gerektir. Çünkü Allah, her şeyi yarattığı gibi zamanı da var etmiştir. Bundan dolayı zaman, O'nun zâtında değişiklik yapacak kudrette değildir. Zaman, daha var edilmeden önce zamandan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla Allah'ın varlığı, zamandan bağımsız olarak devam etmektedir.³⁷

³⁴ İmâm Ebî Ca'fer et-Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye beyânü akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, (Beyrut: Dâru ibn Cezm, 1995), 9.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17: 479; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8: 36; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3-4, 819-820.

³⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24: 103; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3-4, 820.

³⁷ Gazzâlî, *el-Maksâdu'l-esnâ*, 113.

1. 4. Huld

“Huld” kavramı Kur’an’da 87 ayette geçmektedir. Dört yerde fiil,³⁸ yedi yerde isim,³⁹ yetmiş dört yerde ism-i fâil,⁴⁰ iki yerde ise ism-i mef’ûl⁴¹ kalıbında kullanılmıştır.⁴²

İnsan varlığının sonsuzluğunu ifade eden kavramlardan ilki ‘huld’ (حُلْدٌ) kavramıdır. Huld, kavram olarak devam etmek, çok zaman kalmak, uzun süre yapısını değişikliğe uğratmadan korumak, bir şeyin doğal yapısı gereği devam edip değişime ve bozulmaya maruz kalmaması veya değişimin çok uzun zaman alması anlamlarına gelir.⁴³ İnsanın yaşlanmasıyla bir kısım azalarında meydana gelen değişimin tersine hiç değişmeyen diş, saç vb. azaları ‘huld’ ve ‘muhallid’ sözcüğüyle açıklanmış; yaşlandığı hâlde genç gözüken kişi için de ‘muhallid’ sözcüğü kullanılmıştır. Ayrıca ‘hulûd’; “Bir şeyin bozulmaya uğramaktan ırak olması ve bulunduğu hâl üzere bâkî kalmasıdır” şeklinde tanımlanmıştır. Bu manada Râğıb, hulûd’un bekâ ile aynı manaya geldiğini ifade etmiştir. *Huld* kelimesi cennet ve cehennemle birlikte kullanıldığında sonsuzluk, ebedîlik anlamları içermektedir. Muhallid kelimesiyle ilgili olarak Râğıb, “uzun süre kalan kişi/şey” kastedildiği, daha sonra ise bu kavramın, sürekli olan için mecazen kullanıldığı bilgilerine yer vermiştir⁴⁴

Ebul-Bekâ’ya göre ise huld, bekâ ve süreklilik anlamına gelir. Ancak huld kelimesinin temel anlamı bir mekânda ve durumda uzun süre kalmak, sebat etmektir. Bu zaman süreci, sonsuza kadar devam etse de etmese de fark etmeyip iki manaya da ihtimallidir.⁴⁵ *Hâlidûn* (حَالِدُونَ) kelimesine Mukâtil b. Süleyman, “ölmezler”;⁴⁶ Mâtürîdî ise, “sonsuz

³⁸ el-A’râf 7/176; el-Hümeze 104/3; el-Furkân 25/69; eş-Şu’arâ 26/129.

³⁹ Yûnus 10/52; Tâhâ 20/120; el-Enbiyâ’ 21/34; el-Furkân 25/15; es-Secde 32/14; Fusûlet 41/28; Kâf 50/34.

⁴⁰ Muhammed 47/15; el-Haşr 59/17.

⁴¹ el-Vâkı’a 56/17; el-İnsân 76/19.

⁴² Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfrehes*, 236-237.

⁴³ İsfehânî, *el-Müfredât*, 154; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1225; Ebu’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, (Mısır: Hey’etü’l-mısriyyetü’l-âmmetü li’l-küttâb, 1979), 357.

⁴⁴ İsfehânî, *el-Müfredât*, 154.

⁴⁵ Ebu’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât, müessesetü’r-risâle*, (Beyrut: yy., 1998), 80.

⁴⁶ İmâm Ebi’l-Hasan Mukâtil b. Süleyman, *Te’şîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye 2003), 1: 38, 43, 60 vd.

olarak ikamet edecekler” anlamını vermiştir.⁴⁷ Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Şihâbuddîn Ömer b. Kesîr (ö. 774/1373), el-Enbiyâ’ 21/34. ayette geçen ‘huld’ kavramına ‘fenâ’nın zıddı olan bekâ anlamı vermiştir.⁴⁸

1. 5. Ebed

“Ebed” (أبد) kelimesinin sözlük anlamı; sonu olmayan zaman, aklen sona ermesi düşünülme- yen süre, sonu olmayacak olan gelecek zamandır. Çünkü *ebede bi’l-mekân* demek “terk etmemek üzere bir yerde kalmak” anlamına gelir.⁴⁹ Ayrıca “sona ermesi, fikir ve düşünme ile asla tasavvur edilemeyen müddet” olarak da tarif edilmiştir.⁵⁰ Ebed, mutlak zaman olup, sınırı olmayan uzunluktadır.⁵¹ Kalbin, sonlu olmasından nefret ettiği, hoşlanmadığı zamana verilen bir isimdir.⁵²

Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V/ XI. yüzyılın ilk çeyreği) “ebed” ile “zaman” kavramları arasında herhangi bir fark bulunmadığını belirtir. Çünkü *zaman* bölünüp parçalanabilme özelliğine sahipken; *ebed* bölünemez süre, süreklilik anlamını taşımaktadır.⁵³ *Ebed* kelimesinin taşıdığı anlamdan esinlenen Araplar, asla yapmayacakları bir şeyi yapmakla karşı karşıya kaldıklarında yemin ederler ve “Lâ ef’alühü ebeden/Onu (o işi) asla yapmayacağım” derler.⁵⁴

Kur’an’da ‘Ebeden’ (أبد) formunda sözcük, biri hariç (el-Kehf 18/3) hulûd kelimesiyle birlikte on bir ayet-i kerimede; olumsuz anlama sahip cümle yapıları içinde *asla*, *hiçbir zaman* manasında, on beş ayet-i kerimede bir şarta bağlı olarak “süreklilik/kesintisizlik” anlamında kullanılmıştır.⁵⁵ Üç ayet-i kerimede ise ‘Hâlidîn” lafzı ile beraber inkârcıların cehennem ateşinde kalış müddetleriyle alakalı olarak kullanılmıştır (en-Nisâ’ 4/169; el-Ahzâb 33/65; el-Cinn 72/23).

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1: 405.

⁴⁸ Ebi’l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Muhammed Seyyid Muhammed vd. (Kâhire: Mektebetü evlâdi’s-şeyh li’t-türâs, 2000). 9: 403.

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 4.

⁵⁰ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 5.

⁵¹ İbn Fâris, *Makâyısu’l-luğâ*, 1: 34; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 7: 271; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 80.

⁵² Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 80.

⁵³ İsfahânî, *el-Müfredât*, 8; Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs*, 7: 271.

⁵⁴ İbnü’l-Cevherî, *es-Sihâh*, (Beyrut: Dâru’l-İlim li’l-melâyîn, 1990), 2: 439.

⁵⁵ Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfêhes*, 1.

2. Allah'ın ve İnsanın Sonsuzluğu

Kelâm ilminde Allah'ın selbî/zâtî/tenzîhî sıfatlarının konu olarak ele alınması, ihtiyaçların ortaya çıkardığı bir durumdur. Kadîm ve bekâ sıfatlarının Müslüman dünyasında farklı zaman dilimlerinde gündeme gelmesi bunun en güzel örneğidir. Bekâ sıfatı, kadîm sıfatından çok sonra ele alınmaya başlanmıştır. Cevher, araz ve cisimlerin varlıklarını sürdürmede sürekliliğin olup olmadığı, insan için ahiret hayatında süreklilikten bahsedilip bahsedilmeyeceği konuları doğal olarak kelâm âlimlerini Kur'an'a bakmaya ve yüce yaratıcının sonsuzluğunu izah etmeye sevk etmiştir.

Allah'ın sıfatları, kelâm ilminin temel konularından birisi olan *uluhiyyet*⁵⁶ başlığı altında incelenmiştir. Bu itibarla Allah'ın sıfatları, ekollere ait âlimlerce farklı başlıklar altında sınıflandırılmıştır. “Âhir” ve “hayyün lâ yemût”a, yapılan sınıflandırmalarda yer verilmemiştir.

2. 1. Allah'ın Sonsuzluğu

Kaynakların verdiği bilgilerden tespit edilebildiği kadarıyla sıfatullahın ilk tasnifine Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhu'l-ekber* adlı eserinde rastlamaktayız. O, Allah'ın sıfatlarının hiçbirinin, mahlûkların sıfatlarına benzemediğini ifade ettikten sonra Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiilî olarak ikiye ayırmıştır.⁵⁷ Ebû Hanife, yaptığı sıfat tasnifinde kıdem ve bekâdan bahsetmez. Kanaatimize göre onun bu sıfatlardan bahsetmemesinin sebebi kendi yaşadığı dönemde bu sıfatlar hakkında felsefî manada bir tartışmanın olmamasıdır.

Mu'tezile âlimlerinden Ebu'l-Huzeyl Muhammed el-Allâf, (ö. 235/850), Allah'ın sıfatlarını, “Zât sıfatları” ve “Fiil sıfatları” diye ikiye ayırmıştır.⁵⁸ O, tasnifinde “kıdem” sıfatını zikrederken “bekâ” sıfatı-

⁵⁶ Uluhiyet hakkında bkz. Akdemir, “Allah-İnsan İletişiminin Mahiyeti Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14, sy. 2 (2016): 515, 526-535, erişim 10 Eylül 2016. <http://dergipark.gov.tr/kader/issue/24623/260543>.

⁵⁷ Zâtî sıfatlar: Hayat, kudret, ilim, semi', basar ve iradedir. Fiilî sıfatlar: Tahlîk, terzîk, inşâ, ibda', sun' ve diğer sıfatlardır. Ebû Hanife, *Fıkhu'l-ekber*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri ile birlikte) haz. Mustafa Öz, Yedinci Baskı, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2011), 70.

⁵⁸ O, zât sıfatlarını, Allah'ın zıtlarıyla vasıflanması uygun olmayan sıfatlar olarak tarif etmektedir. Örnek olarak Allah, “âlim” şeklinde nitelendirildiğinde, “cahillikle” nitelendirilmesi uygun olmaz. Diğer zâtî sıfatlar için de durum aynıdır. İlim, kudret,

na değinmemiştir.⁵⁹ Bununla beraber o, Allah'tan yarattığı varlığa her açıdan benzerliği nefyeder. “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur” (eş-Şûrâ 42/11) ayetiyle Allah'ın cisim, şekil, suret ve sınır sahibi olmayan bir olduğunu ispat eder. Ona göre Allah kendini bilir, kendisi sınır sahibi ve sonlu değildir. Bu ise sahih bir tevhiddir.⁶⁰

Ebû Ca'fer Ahmed b. Selâme et-Tahâvî (ö. 321/933), Allah'ın başlangıcı olmamasını *kadîm* kelimesi ile sonu olmamasını ise *dâim* kelimesi ile ifade etmektedir. Ona göre, Allah'ın varlığının bir sonu (fânî) olmadığı gibi varlığı da son (yebîdü) bulmaz. Allah, sıfatlarıyla hem ezeli hem de ebedidir. Yarattıklarından hiç birisi Allah'ın bu niteliklerine sahip değildir.⁶¹ Tahâvî risalesinde ‘bâkî’ kelimesini kullanmamasına rağmen ‘yebîdü’ kelimesi ‘bâkî’ olarak tercüme edilmiştir.⁶²

Mâtürîdî tarafından Allah ile ilgili yapılmış bir sıfat tasnifine rastlamamaktayız. Bununla birlikte o, âlemin ezeliliğini savunanlara karşı Allah'ın kıdem sıfatını öne çıkarmıştır. Ona göre; “Âlemin tamamı bir yaratıcı tarafından var edilmiştir. Yarattılmış varlığın vücut bulması yokluğundan sonradır”. Bünyesinde ölüm ve hayat gibi iki zıt unsur barındıran bir varlığın kıdem sıfatına sahip olması düşünülemez. O, Allah'ın sürekliliğini Tahâvî gibi ‘dâim’ kelimesi ile ifade etmiştir. Bu açıklamasını eş-Şûrâ suresinin 11. ayetinin yorumu olarak değerlendirmiştir.⁶³

‘Bekâ’ isminde bir sıfattan ilk defa Eş'arî âlimlerinden Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve Ebû Bekir el-Beyhakî (ö. 458/1066) bahsetmektedir. Onlar, Allah'ın vasıfla-

hayat, semî', basar, başkasına muhtaç olmama, azamet, celal, kibr, siyadet/hâkimiyet, mülk, rububiyet, kahr galip gelme, uluv/yücelik ve kıdem, Ebu'l-Hüzeyl'in zikrettiği zât sıfatlarındandır. Ali Sâmî Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1981), 1: 236.

⁵⁹ Ali Mustafa Gurâbî, *Târihu'l-fırak'l-İslâmiyye*, (Kahire: yy., 1981), 158. Bkz. Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, trc. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013), 212, vd.

⁶⁰ Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-reddi a'lâ ibn Râvendî'l-mülhid*, (Beyrut: Mektebetü dâri'l-Arabî, 1993), 8.

⁶¹ Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, 8-9.

⁶² Muammer Esen, *Tahâvî Akîdesi Metni Çevirisi, İslam İnanç Esasları*, 2. Baskı, (Ankara: Grafiker Yay., 2013), 356.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İsam Yay., 2003), 43, 56.

rını zâtî ve fiilî olarak iki kategoride değerlendirmişlerdir. 'Bekâ' sıfatını ise 'zâtî' sıfatlar içerisinde zikretmişlerdir.⁶⁴

Bâkîllânî, kendisinden önceki âlimlerin Allah'ın bâkî olduğu konusunda hemfikir olduğunu belirtmiştir. O, Allah'ın zâtî sıfatlarından kabul ettiği 'bâkî' sıfatının delilini şu şekilde açıklamaktadır: Allah, önceden bâkîliği sürekli olandır. Çünkü Allah hâdis olmayan bir varlıktır. Bâkî olan Allah bir lütuf sonucu değil ancak kendi kendine bâkî olandır. Bir şeyin bekâsının imkânsızlığı o varlığın hâdis olduğunun açık bir göstergesidir. Şayet hâdis kendi kendisine bâkî olsaydı hâdis olduğu durumda da bâkî olması gerekirdi. Bu ise ittifakla imkânsızdır. Bu konuda doğru olan Allah'ın bâkî olmasıdır.⁶⁵

Beyhakî ise Rahmân suresinin 27. "... Rabbinin vechi (zâtı) bâkî kalır" ayetini, "Allah bâkîdir, bekâlık O'na aittir. Allah'ın 'Bekâ' sıfatı ile vasıflanmasının manası, O'nun süreklilik konusunda Vâcibü'l-Vücûd olmasıdır" şeklinde açıklamıştır.⁶⁶

Ebu'l-Meâlî Abdulmelik el-Cüveynî, (ö. 478/1085), Allah hakkındaki sıfatları nefsi/zâtî ve manevî olarak iki kısma ayırmaktadır.⁶⁷ O, bekâ sıfatını ise zâtî sıfatlar içinde saymaktadır. Ona göre Allah zâtıyla bâkîdir. Bekâ ile nitelenmek, varlığın sürekliliğine bağlıdır. Bâkî olanın ise yok olması düşünülemez.⁶⁸ Allah'ın bâkî olduğu kesin bir şekilde bilinmelidir. Kadîm olduğu sabit olanın yokluğuna hükmetmek imkânsızdır. Çünkü kadîm, varlığının zorunluluğuna aklın hükmettiği zâttır. Varlığı bir an için mümkün olanın sonradan var olduğuna hükmedilir. Allah için böyle bir durumun olması ise muhaldir.⁶⁹ Böyle bir

⁶⁴ Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkîllânî, *Temhîdül-evâilî ve telhîsü'd-delâilî*, thk. Şeyh İmâdüddîn Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetü kütübî's-sekâfiyye, 1987), 298-299; Ebû Bekir b. Ahmed Hüseyin Beyhakî, *el-İ'tikâd alâ mezhebi's-selef ehli's-sünneti ve'l-cema'*, (byy.: Dâru'l-ahdi'l-cedîd, 1959), 26.

⁶⁵ Bâkîllânî, *Temhîd*, 299.

⁶⁶ Beyhakî, *el-İ'tikâd*, 26.

⁶⁷ Nefsi sıfatlar: Kıdem, kıyam bi nefsihî, muhâlefetün li'l-havâdis ve vahdâniyyettir. Manevî sıfatlar ise, hayat, ilim, semî', basar, kudret, irade ve kelâmdir. İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâitü'l-edille fi usûlil-İ'tikâd*, trc. A. Bülent Baloğlu v. dğr. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2010), 44-45.

⁶⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 79, 122-123.

⁶⁹ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, Kuşeyrî Neşri, (byy.: yy., ty.), 23.

açıklamadan onun ‘Bekâ’ sıfatını’ kadîm’ kavramından hareketle açıklamaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Ebu’l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100), bekâ kavramını Allah’ın sonsuzluğunu ifade etmede değil arazların sürekliliğini savunan Mu‘tezile’den Muhammed b. Heysam’a verdiği cevapta kullanmıştır. Ona göre arazlar bâkî iseler, bu ya kendi zâtlarıyla ya da bir bekâ ile yahut kendileriyle ve bekâ olmayan bir şekilde olur. Kendi zâtlarıyla ve bekâ ile olmayan bir şekilde bâkî kalmaları imkân dâhilinde değildir. Şayet öyle olsaydı bâkî olmazdı. Zaten bâkî olan bu iki durumun dışında da değildir. Yani ya kendi zâtıyla bâkîdir veya bir başka sıfatından dolayı bâkîdir.⁷⁰

Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), ‘Bekâ’ sıfatını ‘kadîm’ sıfatı ile kıyaslayarak açıklamaktadır. Ona göre Yüce Allah kadîm olduğu gibi bâkî olandır. Bâkî olmak ise her zaman var olmaya devam etmek ve gelecekte de asla yok olmamaktır. Bu manada Allah’ın bâkî olması zorunludur. O, başlangıcında yokluk olamadığı gibi sonucunda da yokluk düşünülemezdir. Çünkü var olan bir şeyin yok olması için iki husustan birinin gerçekleşmesi gerekir. Birincisi varlık sebebinin ortadan kalkmasıdır. İkincisi ise kendisinden daha kuvvetli bir varlığın onu imha ve ortadan kaldırmasıdır. Kadîm bir varlık için bu iki seçenek de ihtimal dışıdır. Kadîm varlığın varlık sebebi bizzat kendi varlığıdır.⁷¹

Ebu’l-Mu‘în en-Nesefî (ö. 508/1115), Allah’ı diğer varlıklardan tenzih etmek için olumsuzlama yöntemini kullanmaktadır. Âlemi yaratanın yani yaratıcının vahdaniyyet (bir) olduğunu belirtir. Zira iki yaratıcının var olduğu düşünülüğünde onlardan her biri diğerine üstün gelmek için aralarında çatışmanın çıkacağı bir gerçekliktir. Ona göre âlemi yaratan kadîmdir. Çünkü kadîm, varlığının başlangıcı bulunmayandır. Hayy, âlim, kâdir, semî ve basîrdır. Bu sıfatların sahibi olan Allah’ın hayatı, ilmi, kudreti, işitmesi ve görmesi de bulunmaktadır.⁷² Allah ilelebet mevcûd ve bâkîdir. Ancak O’nun bâkîliği başkalarının O’na bu

⁷⁰ İmâm Ebu’l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafettin Gölçük, (İstanbul: Kayıhan Yay., 2015), 36-37.

⁷¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd*, (Beyrut: Dâru’l-kütübîl-İlmiyye, 1983), 26-27.

⁷² Ebu’l-Mu‘în en-Nesefî, *Kitâbü’l-Tevhîd li kavâidit-tevhîd*, Birinci Baskı, (Kahire: Dâru’t-tabâ’atîl-Muhammediyye, 1986), 129, 132, 166-167.

bâkîliği bahşetmesine bağlı değildir. Yaratılmışlar ise varlıklarını bâkî olan Allah'a borçludurlar. Allah ile diğer varlıklar arasındaki en temel ayırım da budur.⁷³

Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî'ye (ö. 580/1184) göre Allah'ın sıfatları, sonradan vücut bulup sonrasında kaybolan arazlar türünden değildir. Aksine onlar öncesizdir, sonsuzdur, kadîmdir, zâtı ile mevcuttur. Bu sıfatlar hiç bir yönden yaratılmış varlıkların sıfatlarına benzemez. Allah, hayy, âlim, kâdir, semî, basîr, mürîd ve mütekellim gibi sonu düşünemeyen yetkin sıfatlara sahiptir. Yine hayat, ilim, kudret, semî, basar, irade ve kelâm gibi sıfatlar da O'na nispet edilmiştir.⁷⁴

Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahreddîn et-Teftazânî (ö. 792/1390), Allah'ın kadîm olduğunu belirttikten sonra kadîm olanın birtakım sıfatlarının olmasının doğal olduğunu belirtmektedir. Onlardan bir tanesi de bekâ sıfatıdır. O, bekâ kavramını "varlığın devamlılığı ve yok olmaması olarak"⁷⁵ tarif etmiştir. "Yüce Allah için olan sıfatlar vâcib lizâtihâ olsalardı, elbette bâkî olmak durumunda olurlardı. Hâlbuki bekâ bir manadır, sıfatlar da zât ile kaim olan manalardır. Böyle olunca mananın mana ile kaim olması lazım olurdu" şeklindeki itiraza "şüphesiz ilâhî olan her sıfat, sıfatın kendisi olan bir bekâ ile bâkîdir" diyerek cevap vermektedir. Allah Teâlâ'nın araz olmadığını, arazın kendi başına kaim olup varlığını sürdüremeyeceğini, aksine kendisini kaim kılacak ve varlığını gösterecek bir mekâna muhtaç olduğunu, böylelikle mümkün varlık olup bekâsının imkânsız olacağını, Allah'ın ise bu tür bir mekândan münezze olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁶

İmam Sâvî, Allah'a vacip olan sıfatları nefsî sıfatlar, selbî sıfatlar, meânî sıfatlar ve manevî sıfatlar olmak üzere dört grupta ele almıştır. Bekâ sıfatına selbî sıfatlar içinde yer vermiştir.⁷⁷ Atay ise bekâ'yı,

⁷³ Nesefî, *Bahrul-kelem*, trc. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yay., 2010), 106.

⁷⁴ Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1995), 25. Ayrıca bkz. Kemal ibn Hümâm el-Hanefî, *el-Müsâyere fi ilmi'l-kelem*, (Byblion1@hotmail.com: Dâru ve mektebetü byblion, 2005), 11-12.

⁷⁵ Sa'duddîn et-Teftazânî, *Şerhu'l-'akâidi'n-Nesefiyye*, (Kahire: Mektebetü külliyyeti'l-Ezherî, 1988), 31.

⁷⁶ Teftazânî, *Şerhu'l-'akâid*, 31.

⁷⁷ Şeyh Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Kitâbu Şerhü's-Sâvî alâ cevhereti't-tevhîd*, thk. Dr. Abdülfettâh el-Bezm, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ty.), 150.

Kur'an'ın kullandığı “âhir” sıfatı ile pekiştirilen ve kuvvetlendirilen bir sıfat olarak ele almaktadır. Ona göre bekâ, Allah'a ait olup, O'nu diğer varlıklardan ayrıcalıklı kılan sıfatıdır.⁷⁸

2. 2. İnsanın Sonsuzluğu

İnsan sonsuz bir varlık mıdır? Eğer sonsuz bir varlıkta, bu sonsuzluğu ne zaman, nerede ve kimden almıştır? gibi sorular Müslüman düşünürlerin zihinlerini meşgul etmiştir. Bu sorulara cevap verebilmek için insanın ruhu ve bedeniyle bir bütün olup olmadığının tespit edilmesi şarttır. Şayet ruh bedenden ayrı özelliğe sahipse, o kadîm mi yoksa hâdis midir? Bunun ortaya konması gerekir.

2. 2. 1. Ruhun Bedene Üfürülmesi

Ruhun kıdemini savunanlara göre insan, bedeniyle değil ruhuyla sonsuzdur. Şayet ruh hâdis olursa ebedî olamaz. Çünkü hâdis olan her şey bozulmaktadır.⁷⁹ Kelâmcılar, “ruhun ebedî olduğu” düşüncesine itiraz etmezler. Onlara göre de ruh hâdistir; ancak ruhun özünde ebedî olduğunu kabul ederler. Ruhun ebediliği Allah tarafından bahşedilmiştir.⁸⁰ Bu görüş sahiplerinin ruhun kıdeminden önce ruhun ebediliğini delillerle ispat etmesi gerekir. Ruhun ebediliği Kur'an'a dayanılarak ortaya konan bir fikir değildir. Her hâdis varlık bozulduğu kendinde bulundurmaktadır. Bu durum “O'nun veçhi/zâtı hariç her şey helak olucudur” (el-Kasas 28/88) sonradan yaratılmış olan insanın ölümlü bir varlık olduğuna işaret eden ayetlerle açıkça belirtilmektedir.

Gazzâlî, ruhun bir açıdan hâdis diğer açıdan hâdis olmadığını belirtir. Ona göre: “Ruh bölünme ve parçalanma, nicelik ve ölçü ile takdirinin olmaması sebebiyle mahlûk değildir. Kadîm olmayıp hâdis olması nedeniyle ise mahlûktur.”⁸¹

⁷⁸ Hüseyin Atay, *İslam İnanç Esasları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1992), 88.

⁷⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1982), 193-195.

⁸⁰ Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsan Bütünlüğü Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2000), 61.

⁸¹ Gazzâlî, *el-Maznûn es-sağîr*, (*Mecmûâtü resâilî İmâm Gazzâlî* adlı eserin içinde), (Lübnan: yy., 1994), 123.

Gazzâlî'nin görüşüne şu şekilde itiraz edilir: Bir varlık ya hâdistir ya da kadîmdir. Bir varlığın bir açıdan yaratılmış varlığın niteliklerine sahip olması, diğer taraftan da yaratılmamış varlığın özelliklerine haiz olması düşünülemez.⁸² İnsan bu dünyada Allah tarafından bir bütün olarak yaratıldığı gibi ahirette de bir bütün olarak yaratılacaktır. Yaratılışının bir başlangıcının olduğu noktasında âlimler arasında herhangi bir tartışma yoktur.⁸³ İnsanın gelecekte var oluşu veya yeniden yaratılışı ilâhî vahiy tarafından garanti altına alınmıştır. Bu konudaki ayetler tartışmaya yer bırakmayacak kadar açıktır. “De ki, onları ilk defa inşa eden diriltilir” (Yâsîn 36/79); “O varlığı ilk yaratan sonra onu çevirip yeniden yaratacak O'dur. Bu O'na daha kolaydır” (er-Rûm 30/27). “Yaratmaya kadir olan zât yeniden yaratmaya kadir olur. Bu söz tasdik etmeye yarayan açık bir delildir. Bu sözü işiten kişi, zeki olsun veya olmasın hemen tasdik ederek, ‘Evet yeniden yaratma ilk yaratmadan daha zor değildir, daha kolaydır’ diyecektir.”⁸⁴

Allah'ın, yaratma sıfatını vahdaniyeti üzerine inşa ettiğini bildirdiği; “Yeryüzünde olduğu gibi kendi nefislerinizde de birçok delil vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?” (ez-Zâriyât 51/21) ayeti, insanların kendilerini yaratıp yaşatacak bir ilaha muhtaç olduklarını göstermektedir.⁸⁵ Çünkü başlangıcı olan varlığın bir sonunun olması son derece makuldür. İlâhî vahiy açısından hayatın sona ermesi (ölüm), Allah'ın insana yaptığı günahlar sebebiyle uygun gördüğü bir karşılık değil, sünnetullah gereği tabii bir olaydır.⁸⁶ Bu gerçeğe karşılaşma konusunda herhangi bir insanın diğer insandan farkı yoktur.

İnanmayanlar dünya hayatında uzun süre yaşayacaklarını farz etmektedirler. Kur'an onların, kendilerini ölümsüz görüp dünyada bâkî kalacaklarını zannettikleri için sağlam kaleler, saraylar inşa ettiklerini haber vermektedir.⁸⁷ Yine onlar, topladıkları ve saydıkları, infak etme-

⁸² Yar, *Ruh-Beden İlişkisi*, 63.

⁸³ Aliyyü'l-Kârî, Muhammed, *Şerhu alâ Fıkhi'l-Ekber*, (Beyrut: Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998), 144-145.

⁸⁴ İzmirli İsmail Hakkı, *Muhassal*, 60.

⁸⁵ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *el-Lüma fi'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hamûde Gurâbe, (Kahire: Matba'atü Mısır, 1955), 21-22.

⁸⁶ Mahmut Ay, “Ahirete İman”, Şaban Ali Düzgün (ed.), *İslam İnanç Esasları El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yay., 2013), 222.

⁸⁷ “Temelli kalacağınızı umarak mı büyük konaklar yapıyorsunuz?” (eş-Şu'arâ 26/129.

de cimrilik yaptıkları mallarının dünyada kendilerini ölümsüz kılacağı-
nı ve kendilerinden ölümü gidereceğini zannetmektedirler.⁸⁸

İnsanın dünyaya ait fizikî zaman ve mekân olarak var oluşu ölüm olgusuyla bozulmaktadır. İlk yaratılışıyla yokluk sahasından varlık sahasına çıkan insanı tekrar yokluk beklemektedir. Bu ölüm gerçekliğinden ne peygamberler ne de inananlar istisna edilmiştir. “Onları (peygamberleri) yiyip içmez bir beden kılmadık, ölümsüz de değillerdir.”; “Senden önce hiçbir insana ölümsüzlük vermedik. Şimdi sen ölürsen, onlar ebedî mi kalacaklar?” (el-Enbiyâ’ 21/8, 34. Krş. el-Mücâdele 58/22). Bu ayetle Allah, Hz. Peygamber’e kendisinden önce, bu dünya hayatında âdemoğlundan hiç kimseye sonsuzluk vermediğini kendisini de dünyada ebedî var kılmayacağını belirtmektedir.⁸⁹ Zemahşerî de ayeti benzer şekilde yorumlamaktadır. O, ayette geçen ‘huld’ kelimesini bekâ olarak değerlendirmiştir.⁹⁰

İnsanların dünyada kaldıkları sürenin çok az olduğu bizzat Allah tarafından ifade edilmektedir. “Allah, ‘Yeryüzünde ne kadar (kaç yıl) kaldınız?’ diye sorar. ‘Bir gün veya günün bir bölümü kadar kaldık; işte saymakla görevli olanlara sor’ derler. Allah buyurur: ‘Pek kısa bir süre kaldınız; keşke bunu dünyadayken bilseydiniz’” (el-Mü’minûn 112/114. Bkz. er-Rûm 33/55).

Mu‘tezilî el-Allâf ve Ehl-i sünnet âlimi Ebu’l-Hasan İsmâil el-Eş‘arî (ö. 324/936) gibi ruhun bu dünyada sonsuzluk özelliğine sahip olmadığını ifade eden âlimler de olagelmıştır. Bu ikisine göre ruh, cevher değil arazdır. Ölüm olayı ile birlikte ruh yok olmaktadır. Ahirette diriliş insanın ruh ve beden bütünlüğü ile var edilmesiyle gerçekleşecektir. Yani insan, araz olan ruhun bedene iadesiyle ahirette varlık alanına geçmektedir. Bu da yaratmanın yeniden iadesi demektir.⁹¹

2. 2. 2. İnsanın Ahiretteki Sonsuzluğu

İnsanın müdahalesinin söz konusu olmadığı kozmik kıyametin kop-

Ayrıca bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17: 612).

⁸⁸ “O, malının sonsuza kadar yaşatacağını zanneder” (el-Hümeze 104/3. Bkz. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24: 621).

⁸⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 16: 268.

⁹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1-2: 731.

⁹¹ Eş‘arî, *el-Lüma*, 21-22; Yar, *Ruh-Beden İlişkisi*, 175.

masıyla birlikte ahiret hayatı başlayacaktır. Kur'an ahirette insanın iade edileceğini belirtir. Ruhun bedene iadesini değil, varoluşun iadesini ortaya koymaktadır. Ayrıca ahirette bedensiz ruhların var olduğunu hiçbir zaman konu edinmemiştir. Kur'an, ahiretteki ebedî yaşamın başladığı güne *yevmü'l-huld*⁹² demektedir. İlk yaratmaya gücü yeten zât tekrar yaratmaya da güç yetirecektir. Yeniden var etme ilk yaratmadan zor olmayıp daha kolaydır.⁹³ İnsanın mutlak olarak diriltileceğini vurgulayan ayetler bu diriltimenin nasıllığını açıklamamaktadır. Ancak bu dirilişin “yeni diriliş” ve “bilinmeyen” tarzda olduğunu belirtmektedir (el-İsrâ 17/49. Krş. es-Secde 32/10; Sebe' 34/7; Fâtır 35/16).

Ahiretteki hesap sonrası insanlar ebedî kalacakları yerlere götürüleceklerdir. Bu manada cennet ve cehennem sürekli olarak kalınacak birer yurt olarak tasvir edilmektedir: “İman edip dünya ve ahiret için yararlı eylemler içinde olanlara gelince -kimseyi gücünün yetmeyeceği bir görevle sorumlu tutmayız- işte onlar cennetlidir. Onlar orada sonsuz olarak kalırlar” (el-A'râf 7/42. Bkz. el-Bakara 2/82; en-Nisâ' 4/57). “Kim de Allah'a ve peygamberine itaatsizlik eder ve sınırı aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar, onun için alçaltıcı bir azap vardır” (en-Nisâ' 4/14. Bkz. el-A'râf 7/36; el-Haşr 59/17).

Ebû Hanife'ye göre, cennet ehli cennette, cehennem ehli de cehennemde ebedî kalıcıdırlar. Mü'minler için, “Onlar cennetliklerdir, orada ebedî kalacaklardır” (el-Bakara 2/39), kafirler için de, “Onlar cehennemliklerdir, orada ebedî kalacaklardır” (el-Bakara 2/217) ayetleri buna işaret etmektedir. Ona göre cennetlik ve cehennemlikler oralara girdikten sonra cennet ve cehennem yok olacaktır diyen kimse oralarda ebedî kalışı inkâr ettiği için kâfir olmuştur.⁹⁴

Cehmiyye'ye göre evvel, âhir ve bâkî olan yalnız Allah'tır. Şayet cennet fânî değil de bâkî olursa yaratan ile yaratılmış arasında benzerlik meydana gelecektir. Âhiriyyet vasfının gerçekleşmesi mahlûkâtın sonra olmayı gerektirir. Bu da hepsinin yok olmasından sonra gerçek-

⁹² “Oraya esenlikle girin, bu sonsuza kadar sürecek gündür” (Kâf 50/34).

⁹³ Bkz. er-Rûm 30/27. Ayrıca bkz. Melikşah Sezen, *İmam Eş'arî istihsânu'l-havd fi ilmi'l-keîâm Risalesi ve İzahı*, (İstanbul: Kökler Derneği Yay., 2016), 43-44; İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalî'l-keîâm ve'l-hikme*, (İstanbul: Ötüken Yay., 2014), 60.

⁹⁴ Ebû Hanife, *Fıkhul-ekber*, 50, 57, 69.

leşir. Bu nedenle de cennet, cehennem ve içindekilerinin hepsi yok olacaktır.⁹⁵ Onlar Kur'an'daki cennet ve cehennemın ebedî olduğuna dair ifadeleri⁹⁶ kesretten kinaye olarak, mecaz şeklinde anlamışlardır.⁹⁷

Mâtürîdî, Cehmiyye'nin görüşünün bir vehimden ibaret olduğunu söylemektedir. Şöyle ki Allah zâtıyla evvel, zâtıyla âhir ve zâtıyla bâkîdir. Cennet ve oradaki her şey ise başkası sayesinde varlık düzlemine çıkarılmışlardır. Allah'ın onları yok etmemesiyle canlı kalma hakkını elde edebilirler. Bir bakıma başkası sayesinde bâkîlik kazanırlar. Allah ile insan arasında bâkî olma noktasında bir benzerlikten söz edilebilir. Ancak Allah zâtı ile bâkî iken, mahlûkâtın bekâsı Allah iledir. Allah cenneti kusur ve eksikliklerden arındırılmış bir alan olarak yaratmıştır. Cennette kalma bir zaman sonra sona erecekse onda en büyük eksiklik bulunmuş olacaktır. Çünkü insan, nihayetinde yokluğa mahkûm olacak bir hayatla mutlu olmayacaktır.⁹⁸

Nesefî, Mu'tezile'nin sûra ilk üfürüldüğünde cennet, cehennem ve ruhların yokluğa karışacağını, sonrasında kıyamet günü Allah tarafından yeniden yaratılacakları görüşünde olduğunu belirtmektedir. Mu'tezile'ye göre ezelde kendisiyle beraber yaratılmışlardan kimse yok iken O mevcuttu. Ahiret yurdunda da âhir isminin sadece kendisine ait olması gerektiğinden kendisi varlığı haricinde herhangi bir yaratılmışın varlığını sonsuza kadar sürdürememesi şarttır.⁹⁹

Ebuil-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât (ö. 300/913), cennet, cehennem ve ehillerinin ahirette yok olacağını iddia edenin Cehm b. Safvân olduğunu belirtir. O, böyle bir görüşün Mu'tezile'ye atfedilmesine şiddetle karşı çıkar. Mu'tezile'nin bu tür düşünceye sahip olmadığını Ebû İshâk İbrâhim en-Nazzâm, (ö. 231/845) ve Ebû Hüzeyl, Allâf'tan örnekler vererek ispata çalışır. Nazzâm'ın şö-

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 405-406; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Kahire: Mektebetü nehdati'l-Mısri, 2000), 199; Nesefî, *Bahru'l-kelem*, 105-106, 109; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 1: 7; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 178.

⁹⁶ en-Nisâ' 4/57, 122, 169; el-Ahzâb 33/65.

⁹⁷ Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993), 1: 99.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1: 405-406. Ayrıca bkz. Nesefî, *Bahru'l-kelem*, 109; Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 1: 71; Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 8-9.

⁹⁹ Nesefî, *Bahru'l-kelem*, 103.

le dediğini nakleder: Allah cennet ehlini cennette, cehennem ehlini de cehennemde ebedî bırakacağını haber vermiştir. Öyle ise bugün birinin Allah'ın bir şeyi haber vermesinden sonra, "O cennet ve cehennem ehlini öldürebilir" demesi imkânsızdır.

Ebu'l-Hüseyyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osman el-Hayyât (ö. 300/913), Ebû Hüzeyl'in, "Orada yeme ve gölge daimîdir" (er-Ra'd 13/33); "Orada ebedî kalacaklar" (en-Nisâ' 4/12) ayetlerini referans alarak şöyle dediğini nakleder: Cennet, cehennem ve onların içindekiler fânî olmayıp bâkîdir, ebedîdirler. Cennet ehlinin yemeleri, içmeleri, ziyaretleri bütün lezzetleri onlarda toplanmış olarak bâkîdirler. Fânî olmaz, tükenmez, zail olmaz bir şekilde devam eder.¹⁰⁰

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942), ahiretin devamlı olduğunu belirtir. Ona göre dünyadaki cennet vatan elden gidebilir. İman ehli ise vatanlarını Allah'ın izniyle koruma çabası içinde olur. Ancak vatanda yaşanacak farklı gelişmeler insanları buldukları yerden çıkarabilir veya öldürebilir. Dâru's-Selâm ise asıl cennet bahçelerinin bulunduğu yerdir. Oraya girenler bir daha asla oradan çıkmazlar. Cehennemlikler de yedi, kırk gün değil hiçbir zaman oradan çıkamazlar. Orası onlar için âlem-i ebeddir.¹⁰¹

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere kelâm âlimlerinin çoğunluğu cennet ve içindekilerinin sürekliliği konusunda ittifak etmişlerdir. Onları bu düşünceye götüren deliller incelendiğinde tamamının Kur'an referanslı kaynaklar olduğu görülmektedir.¹⁰² O delillerinden birkaçı, "Cennetin yiyeceklerinin ve gölgesinin devamlı olduğunu; Allah'ın verdiği rızkın bitmesinin ve tükenmesinin hiçbir durumda mümkün olmamasını; insanların yanındakilerin bitme özelliğine sahipken Allah katında olanların ise daimî olduğunu"¹⁰³ bildiren ayetlerdir. Aynı görüş birliği, cehenneme girecek olanlar için ölümün ve cezada bir hafifletmenin olmayacağı konusunda da kendini göstermektedir. Bunun ya-

¹⁰⁰ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 9, 12.

¹⁰¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1: 327, 395.

¹⁰² Harun Çağlayan, "Azabın Neliği ve Çıkış İmkânı", *Din Araştırmalar Dergisi* 16, sy. 43 (2013): 221, erişim 16 Aralık 2013, <http://dergipark.gov.tr/da/issue/4480/61755>.

¹⁰³ er-Ra'd 13/35; Sâd 38/54; en-Nahl 16/96.

nında onların dünyaya tekrar gönderilip Allah'ın rızasına uygun işler yapma istekleri de kabul edilmeyecektir.¹⁰⁴

Sonuç

Allah'ın sadece kendi zâtına ait bazı sıfatları vardır. Bu sıfatlar, Allah'tan başka hiçbir varlıkta bulunamaz. Bir olmak, yaratmak, büyüklük ve azamet ifade eden sıfatlar yalnız O'na yaraşan sıfatlardır. Bu sıfatların tam zıtlarının insanda bulunması ise Allah'ın yüceliğine işarettir. Tevazu sahibi olmak, boyun eğmek, Allah'a karşı âcizliğini beyan edip daima O'na muhtaç olduğunu itiraf etmek insana ait sıfatlardır. İlâhî sıfatlardan bazıları insanlarda da var olabilen sıfatları ifade eden kelimelerle açıklanmıştır. Bunun nedeni beşerî zihinleri anlama sınırına, olabildiğince yaklaştırmaktır. Bununla birlikte yaratılmışlardan herhangi birinin veya bir şeyin, Allah'ın bütün sıfatlarını taşıması söz konusu olmadığı gibi, bunlardan sadece birisini bile tam ve eksiksiz bir şekilde kendisinde bulundurması mümkün değildir.

Özellikle ahiretteki sonsuzluk hususunda Allah ile insan arasında bir benzerliğin varlığından bahsetmek mümkündür. Ancak gerek Allah'ın gerekse insanın sonsuzluğu Kur'an'da farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Allah kendi sonsuzluğunu, “Bekâ, âhir, hayyün lâ yemût”; insanın sonsuzluğunu ise “huld ve ebed” kavramlarıyla insanlığa bildirmiştir. Ayrıca Allah'ın sonsuzluğu kendi zâtı gereği iken, insanın sonsuzluğu kendi dışında bir varlık olan Allah'tandır. Bu da iki varlığın sonsuzlukta bir olmadıklarını göstermektedir.

İnsanın bu dünyada sonlu olduğu kanıtı gerek duyulmayacak kadar açıktır. Ruh beden bütünlüğünün bozulması sonucunda ölüm olayı gerçekleşmektedir. Ahirette ise Allah tarafından yokluktan sonra tekrar varlık kazandırılacaktır. Yani yeni bir yaratılışla var edilecektir. Kur'an'ın bildirdiğine göre insanın kişisel kimliği mutlak olarak korunacaktır. Ancak bunun nasıl gerçekleşeceği bildirilmemiştir.

Cehennem, cennet ve ikisinin içinde gerçekleşecek olan hususlar metafizik alanla ilgili olması sebebiyle akılla, sezgiyle veya ilmî birtakım verilerle izah edilebilecek bir alan değildir. Bu alanda tek kaynak vahiy-

¹⁰⁴ Fâtır 35/36, 37. Ayrıca bkz. Tâhâ 20/74; el-A'lâ 87/12, 13.

dir. İnsanın sonsuz olarak bu mekânlarda kalacağını belirten Allah'a güvenmekten başka seçeneğimiz de bulunmamaktadır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Akdemir, Furat. "Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliliği Me-selesi". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.
- Akdemir, Furat. "Allah-İnsan İletişiminin Mahiyeti Üzerine Bir Değerlendir-me". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14, sy. 2 (2016): 509-540. Erişim 10 Eylül 2016. <http://dergipark.gov.tr/kader/issue/24623/260543>.
- Aliyyü'l-Kârî, Muhammed. *Şerhu alâ fikhî'l-ekber*. Beyrut: Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998.
- Altuntaş, Mehmet. "Kur'an'da Peygamberlere Gönderilen 'Suhufar/Kitaplar' Üzerine Bir Değerlendirme". *Turkish Studies*. 11/12 (2016): 1-24. DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9913>.
- Atay, Hüseyin. *İslam İnanç Esasları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fa-kültesi Yayınları, 1992.
- Ay, Mahmut. "Ahirete İman". Ş. Ali Düzgün (ed.). *İslam İnanç Esasları El Ki-tabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Bâkılânî, Kâdî Ebî Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhidü'l-evâilî ve telhîsü'd-delâilî*. thk. Şeyh İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü kütübî's-sekâfiyye, 1987.
- Beyhakî, Ebû Bekir b. Ahmed Hüseyin. *el-İ'tikâd alâ mezhebi's-selef ehli's-sünneti ve'l-cema'*. byy.: Dâru'l-ahdi'l-cedîd, 1959.
- Beyhakî, Ebû Bekir b. Ahmed Hüseyin. *el-Esmâ ve's-sıfât*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, h. 1410.
- Çağlayan, Harun "Azabın Neliği ve Çıkış İmkânı". *Dini Araştırmalar Dergisi* 16, sy. 43 (2013): 193-223. Erişim 16 Aralık 2013. <http://dergipark.gov.tr/da/issue/4480/61755>.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-İrşâd ilâ kavâiti'l-edille fi usûli'l-İ'tikâd*. trc. A. Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türki-ye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

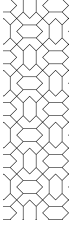
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*. Kuşeyrî Neşri. byy.: yy., ty.
- Develioğlu, Ferit. *Lügat (Osmanlıca-Türkçe)*. Ankara, yy., 1998.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as Ezdiyyi Sicistânî el-Ezdî. *Kitâbü's-Sünen*. Beyrut: Müessesetü reyyân, 1998.
- Ebû Hanife. *Fıkhu'l-ekber. (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri ile birlikte)* haz. Mustafa Öz. Yedinci Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Ebu'l-Bekâ el-Kefevî. *el-Külliyât, müessesetü'r-risâle*. Beyrut: yy., 1998.
- Esen, Muammer. *Tahâvî Akîdesi Metni Çevirisi. İslam İnanç Esasları*. 2. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-Lüma fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hamûde Gurâbe. Kahire: Matba'atü Mısır, 1955.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kahire: Mektebetü nehdati'l-Mısırî, 2000.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Mısır: Hey'etü'l-mısrıyyetü'l-âmmetü li'l-küttâb, 1979.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Maksâdu'l-esnâ şerh esmâillâhi'l-husnâ*. nşr: Mahmûd Bîcû. Dımeşk: Matba'atu sabâh, 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-İktisâd fi'l-î'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Maznûn es-sağîr. (Mecmûâtu resâilî İmâm Gazzâlî adlı eserin içinde)*. Lübnan: yy., 1994.
- Gurâbî, Ali Mustafa. *Târihu'l-fırakî'l-İslamiyye*. Kahire: yy., 1981.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn. *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-reddi a'lâ ibn Râvendî'l-mülhid*. Beyrut: Mektebetü dâri'l-'Arabî, 1993.
- İbn Fâris, Ebû Hüseyin b. Ahmed. *Makâyısu'l-luğa*, thk: Abdüsselam Muhammed Harun. yy.: Dâru'l-fîkr, 1979.
- İbn Hümâm, Kemal. *el-Müsâyere fi ilmi'l-kelâm*. Byblion1@hotmail.com: Dâru ve mektebetü byblion, 2005.
- İbn Kayyım el-Cevziyye. *er-Rûh*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1982.

- İbn Kesîr, Ebî'l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Seyyid Muhammed vd. Kâhire: Mektebetü evlâdi'ş-şeyh li't-türâs, 2000.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. byy.: yy., ty.
- İbnü'l-Cevherî. *es-Sihâh*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-melâyîn, 1990.
- İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassali'l-kelem ve'l-hikme*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.
- Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kelâbâzî, Ebî Bekr Muhammed b. İsmâîl. *T'arruf li mezhebi ehli't-tasarruf*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Kuşeyrî, İmâm Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *Risâletü'l-Kuşeyrî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Mâtürîdî, İmâm Ebî Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmûd. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, İmâm Ebî Mansûr Muhammed b. Muhammed Mahmûd. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2003.
- Mukâtil b. Süleyman, İmam Ebî'l-Hasan. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Beytü'l-efkârî'd-devlî, 1998.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vil*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1999.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*. Birinci Baskı. (Kahire: Dâru't-taba'ati'l-Muhammediyye, 1986.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în. *Bahru'l-kelem*. trc. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1981. I-III.
- Pezdevî, İmâm Ebu'l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. trc. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Sâbûnî, Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *el-Bidâye fi usuli'd-dîn*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.

- Sâvî, Şeyh Ahmed b. Muhammed. *Kitâbu Şerhü's-Sâvî alâ cevhereti't-tevhîd*. Thk. Dr. Abdülfettâh el-Bezm. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, ty.
- Sezen, Melikşah. *İmam Eş'ârî istihsânu'l-havd fi ilmi'l-Kelâm Risalesi ve İzahı*. İstanbul: Kökler Derneği Yayınları, 2016.
- Şehristânî, Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emîr Ali Mehnâ. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Merkezü'l-buhûsi ve'd-dirâsâti 'Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2001.
- Tahâvî, İmâm Ebî Ca'fer. *el-Akâidetü't-Tahâviyye beyânü akâdeti ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. Beyrut: Dâru ibn Cezm, 1995.
- Teftazânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-'akâidi'n-Nesefiyye*. Kahire: Mektebetü külliyyeti'l-Ezherî, 1988.
- Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsan Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Mecazi. Kuveyt: Tûrâsü'l-'Arabî, 2001.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türasi'l-'Arabî, 2003.

CITATION

Erdal, Muhammet Ali, "Updating the Judgements of the Qur'an With the Changing Circumstances: Omar Example", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) pp. 213-231



ŞARTLARIN DEĞİŞMESİYLE KUR'AN AHKÂMININ GÜNCELLENMESİ: HZ. ÖMER ÖRNEĞİ*

Updating the Judgements of the Qur'an With the Changing Circumstances:
Omar Example

Muhammet Ali ERDAL

Öğr. Gör., Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.
Lecturer, Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies,
m. ali. erdal@bozok.edu.tr; Orcid: 0000-0001-6320-2580.

Öz

Hz. Ömer İslam tarihinde müstesna bir yeri bulunan, İslamî ilimlerde ve başta Kur'an/ tefsir yorumlarında temayüz etmiş en önemli kişiliklerdendir. İslam'ı kabul ettikten sonra Hz. Peygamber'in ashâbı arasında eşsiz bir konuma sahip olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatı öncesi ve sonrasında yaşadığıyla, Kur'an ve Sünnetteki hükümlere bağlılığıyla ve hilafet dönemindeki hassas ve dengeli yönetim anlayışıyla büyüklüğünü ispat etmiştir. Bütün bunların yanı sıra Hz. Ömer, Kur'an'ın nüzul sürecindeki olgu ve olaylara vukufiyeti ve her planda dillendirmekten çekinmediği özgün fikir ve içtihatlarıyla, fihhi derinliği olduğunu da göstermiştir.

Bu makalede değişen zaman ve şartlara göre Hz. Ömer'in Kur'an'ın bazı hükümlerini uygulamaması ya da ayetlerde belirtilenden farklı şekilde uygulaması gibi içtihat ve yorumlarıyla ilgili rivayetlere yer verilmiştir. Söz konusu içtihatlarla ilgili rivayetlerden Hz. Ömer'in Kur'an'daki herhangi bir ayetin hükmünü iptal etmediği, sadece askıya aldığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hz. Ömer, hüküm, içtihat, yorum, zaman, güncelleme.

UPDATING THE JUDGEMENTS OF THE QUR'AN WITH THE CHANGING CIRCUMSTANCES: OMAR EXAMPLE

Abstract

Omar is one of the most important personalities with an exceptional position in Islamic history and which has come to the fore in Islamic sciences and especially in the Qur'an/ tafsir interpretations. After accepting Islam, he gained a unique position among the companions of the Prophet. Omar proved his greatness with his life before and after the death of the Prophet, his devotion to the Qur'an and the Sunnah, and his understanding of the delicate and balanced administration during the caliphate period. Besides all this, Omar also showed that he had a depth of fiqh with his deep understanding about facts and events in the process of the nuzul and with original opinions and jurisprudences, which he had never hesitated to express in every plan.

This article contains narrations about the interpretations of Omar and the jurisprudence of him according to the changing time and circumstances, such as not applying certain judgements of the Qur'an or applying them in a different way. It was concluded from these narrations about the jurisprudences that Omar did not cancel the judgement of any verse in the Qur'an, but only suspended it.

Keywords: Tafsir, Omar, judgement, jurisprudence, interpretation, time, update.

* Bu makale, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında hazırlanan *Hz. Ömer'in Tefsir Rivayetleri* adlı yüksek lisans tezinin faydalanılarak hazırlanmıştır.

KAYNAKÇA

Erdal, Muhammet Ali, "Şartların Değişmesiyle Kur'an Ahkâmının Güncellenmesi: Hz. Ömer Örneği", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) ss. 213-231.

Makale Geliş T: 18/05/2018, **Kabul T:** 27/05/2018.

Giriş

İslamiyetle müşerref olduğu andan itibaren hayatının son anına kadar hiçbir zaman Kur'an'dan uzak kalmamış olan Hz. Ömer, söylediği bütün sözlerinde ve yerine getirdiği bütün eylemlerinde ilahî kelâmı/hitabı kendisine rehber edinmiştir. Bununla birlikte Kur'an'ın vermek istediği temel mesajın mahiyetini özümsemiş, hatta bir bakıma vahiy-le empati/duygudaşlık kurabilmiştir. Neticede Hz. Ömer'in görüş belirttiği pek çok meseleye dair nazil olan ayetlerin onu destekler nitelikte olduğu görülmüştür.

Hz. Ömer, Kur'an'ın anlam ve tefsiriyle/yorumuyla yakından ilgilenmiş, Kur'an'dan bir ayeti açıklarken öncelikle başka ayetlere başvurmuş, ardından Hz. Peygamber'in hadislerine müracaat etmiştir. Hz. Ömer toplumda Kur'an'ı kâmil manada anlama ve yorumlama bilincini aşlamak için çeşitli çalışmalar yaparak tefsir ilminin teşekkülüne önemli katkılarda bulunmuştur. Yine ilmî derinliğine ve engin zekâsına dayanarak ortaya koyduğu, asırlar boyunca adının anılmasına vesile olacak özgün içtihat ve uygulamalarıyla ön plana çıkmıştır.

Hz. Ömer'in hilafeti esnasında gerçekleştirdiği birtakım uygulamaları ve özgün içtihatları, ilk bakışta Kur'an'ın ilgili konuya dair açık beyanlarına muhalif görünmektedir. Nitekim Kur'an'daki hükümlerin güncel değerine ilişkin tartışma ve değerlendirmelerde referans kabul edilen, zekâtan müellefe-i kulûb'a pay verilmemesi, hırsızlıkla ilgili had cezasının uygulanmaması, mut'a nikâhının yasaklanması gibi Hz. Ömer'e ait uygulamalar hep dikkat çekmiş ve özellikle son dönemdeki Kur'an hükümlerinin tarihselliğine dair tartışmalarda sıklıkla söz konusu edilmiştir.

1. Müellefe-i Kulûb'a Zekât'tan Pay Verilmemesi

Kur'an'da, (et-Tevbe 9/60. ayette)¹ zekâta tabi kimseler sekiz grup olarak belirlenmiş ve bunlardan birisi de “müellefe-i kulûb” (kalpleri

¹ “Allah'ın kesin hükmü uyarınca zekât malları aslında fakirlerin, düşkünlerin, zekât mallarını toplayanların, kalpleri Müslümanlığa ısındırılacak kimselerin, hürriyetine kavuşmak için belli bir bedel karşılığında efendisiyle sözleşme yapan kölelerin, borçluların, Allah yolunda cihad edenlerin ve yolda kalmış ihtiyaç sahiplerinin hakkıdır. Allah her şeyi bilen, her şeyi yerli yerince yapip edendir”. Meal için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Mealî*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014), 231.

İslam'a ısındırılacaklar) olarak zikredilmiştir. Söz konusu ayetin hükmü gereği gerek kötülüklerinden emin olmak gerekse kalplerini İslam'a ısındırmak maksadıyla Hz. Peygamber döneminde müellefe-i kulûb kapsamındaki pek çok kişiye maddi yardım yapılmış ve bu siyaset vesilesiyle önemli ve olumlu sonuçlar elde edilmiştir. Hz. Ebû Bekr'in ilk dönemlerinde de Hz. Peygamber'in bu uygulamasına devam edilmiştir.² Fakat belli bir süre sonra, yine müellefe-i kulûb kabul edilerek Hz. Peygamber döneminden beri bu fondan yararlanan iki kişiye Hz. Ebû Bekr'in aynı şekilde yardım etmesine -dönemin şûra üyelerinden olan- Hz. Ömer karşı çıkmıştır. Onun bu çıkışına sebep olarak ileri sürdüğü gerekçe ise İslam dininin güçlenmesi neticesinde Müslümanların kuvvetlenmesi ve böylece onlara ihtiyaç kalmadığı düşüncesidir. Rivayete göre konuyla ilgili hadise şöyle gerçekleşmiştir: "Temîm kabilesi reislerinden Akra' b. Hâbis ile Fezâre kabilesi reislerinden Uyeyne b. Hısn Hz. Ebû Bekr'e gelerek devlete ait çorak bir arazi parçasının kendilerine verilmesini talep ederler. Hz. Ebû Bekr bu isteği kabul ederek şahit olsun diye araziye onlara verdiğiine dair bir yazı verir ve onları Hz. Ömer'e gönderir. Hz. Ömer bu yazıyı okuyunca belgeyi yırtıp atar ve: 'Bu, Hz. Peygamber'in kalplerinizi kazanmak amacıyla size verdiği bir şeydi. Bugün ise Allah İslam'ı aziz kıldı ve size ihtiyaç bırakmadı. İslam'da sebat ederseniz ne âlâ! Aksi takdirde aramızda kılıçlar konuşur. İslam için kimseye bir şey vermeyiz. Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin' der".³

Aslında hadisenin Hz. Ömer'in halifeliği esnasında gerçekleştiği yönünde yaygın kanaat bulunmasına rağmen, olayın Hz. Ebû Bekr'in hilafeti döneminde meydana gelmiş olması gayet önemlidir. Zira konuya dair ortaya konulan iddialarda ve Kur'an ahkâmının güncellenebileceğine dair süregelen tartışmalarda bu uygulamanın Hz. Ömer'in hilafeti zamanında meydana geldiği ileri sürülmektedir. Oysa bu durum

² Cengiz Kallek, "Müellefe-i Kulûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 475.

³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an* (Kahire: Merkezü'l-bühûs ve'd-dirâsâti'l-'Arabîyyeti'l-İslâmiyye, 2001), 11: 522; Şemseddin es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1989), 3: 9; Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2: 45.

da gösteriyor ki vukû bulan hadisede karar mercii Hz. Ömer değil Hz. Ebû Bekr'dir. Nitekim dönemin halifesi Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer'in özgün yorumunu ve bu kişilere yönelik önerisini yerinde ve isabetli bulmuş olacak ki, daha önce onların talebini kabul edip kendilerine yazılı belge verse dahi tamamen olmasa da özellikle bu şahısların zekât payını vermemiştir. Gerçek şu ki Hz. Ömer'in söz konusu teklifi ve Hz. Ebû Bekr'in onayıyla mevzuun böylece hükme bağlanmasına sahabe itiraz etmemiş, yani bir nevi sükûtî icmâ gerçekleşmiştir.⁴

Hz. Ömer'in sözlerinden de anlaşıldığı üzere ortaya çıkan başka bir nokta ise burada istenilen şeyin zekât payı olmadığıdır. Her ne kadar Hz. Ömer'in söz konusu sınıf kapsamında olup da toprak isteyen bu kişilere verdiği cevaptan onların zekâtтан payını iptal ettiği gibi bir sonuç anlaşılrsa da gerçekte meselenin zekât payıyla değil de sadece bir toprak parçasıyla alakalı olduğu söylenilebilir.⁵ Esasen müellefe-i kulûb kapsamında olduğu düşünülen bu kimselere toprak parçası veya herhangi bir pay verilmemesine sebep teşkil eden İslam'ın yücelmesi ve Müslümanların güçlenmiş olması düşüncesi izafidir/geçicidir. Öyle görünüyor ki Hz. Ömer, konu edilen kişilerde bir takım olumlu ilerlemeler sezmiş olmalı ki bu kimseler ve benzerlerinin menfaatçi bir sınıf oluşturmasını engellemek istemiştir.⁶

Bununla birlikte Hz. Ömer kendi hilafeti döneminde Kur'an'da (et-Tevbe 9/60. ayette) belirtilen sınıflardan birinci sıradaki fakiri "Müslümanlar'ın fakiri", ikinci sıradaki miskini ise "Ehl-i Kitap'ın fakiri" şeklinde yorumlamış ve bu sınıflara dâhil olup da zekât payı alabilen gayr-i müslimlerden cizye alınamayacağını ifade etmiştir.⁷ Onun bu görüşü/yorumu ile ilgili rivayet şöyledir: "Bir gün kimsesiz ve sokakta kalmış Ehl-i Kitap'tan bir adam Hz. Ömer'le karşılaşır. Adam karşısındakinin Hz. Ömer olduğunu anlar ve 'Beni perişan ettiniz, benden ciz-

⁴ Ali Galip Gezgin, *Özgün Bir Kur'an Yorumu -Hz. Ömer Örneği-*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2009), 249-251.

⁵ Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006): 18-48.

⁶ Kallek, "Müellefe-i Kulûb", 475.

⁷ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Kahire: Merkezü hicr, 2003), 7: 411; Buradaki çıkarım için bkz. Davut Şahin, "Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 231.

ye alıyorsunuz, gözlerim görmüyor, bana bir şey veren de yok' diyerek serzenişte bulunur. Hz. Ömer de o kişi için, 'Bu Allah'ın ayetinde (et-Tevbe 9/60) bahsedilen 'miskinler'dendir' diyerek bu kişinin ihtiyaçlarının karşılanmasını ve geçiminin temin edilmesini emreder"⁸

Buna göre Hz. Ömer'in gayr-i müslim yoksul vatandaşları ilgili ayette zekât verilebilecek gruplardan birisi olarak sayılan "miskin"lerden kabul etmesine rağmen aynı hakkı yine ilgili ayette adı geçen müellefe-i kulûb'a vermemesi düşünülemez. Çünkü onun anladığı/yorumladığı manada müellefe-i kulûb, miskinlere göre daha hayati bir mana ifade etmektedir.⁹

İşte bu sebeptendir ki Hz. Ömer, kendi halifeliği zamanında bu kapsama girebilecek kimseleri görmezden gelmemiş hatta rivayete göre Müslümanları hicvetmemesine karşılık o dönemdeki Arapların en güçlü hicivcilerinden birisi olan Hutay'e'ye 3. 000 dirhem gibi fazlaca bir miktarda pay vermiştir.¹⁰ Bu olay da göstermektedir ki ihtiyaç durumunda yahut gerekli şartlar hasıl olduğunda, Hz. Ömer bu fonu kullanmış, yani müellefe-i kulûb'un payını bütünüyle iptal etmemiştir.

Netice itibarıyla Hz. Ömer müellefe-i kulûb'un zekâttan payı olduğu belirten ilgili ayetin (et-Tevbe 9/60) hükmüne aykırı bir yorum ve tasarrufta bulunmamıştır. Bununla birlikte onun konuyla ilgili uygulaması Kur'an'ın bu meselede ortaya koyduğu hükmün ilelebet ortadan kaldırılması veya iptal edilmesi değil, bir süreliğine uygulanmamasıdır. Yani duruma ve şartlara göre müellefe-i kulûb kabul edilenlere tekrar zekât payı tahsis edilebilir. Zira Hz. Ömer döneminden sonra yeri geldiğinde bu uygulama yeniden hayat bulmuş ve bir şekilde bu kapsama giren kimselere zekât payı verilmiştir. Mesela, Halife Ömer b. Abdilaziz bu sınıftan kabul edilen bir patriğe zekâttan pay olmak üzere 1. 000 dinar vermiştir.¹¹

Bununla beraber Hz. Ömer'in söz konusu içtihadı mübah alanında bir uygulama olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla "Hz. Ömer açık

⁸ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7: 410-411.

⁹ Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi", 26.

¹⁰ Zülfişkar Tüccar, "Hutay'e", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 18, (İstanbul: TDV Yay., 1998), 424.

¹¹ Muhsin Koçak, "Hz. Ömer ve Fıkhi", (Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1988), 112.

Kur'an nassı ortadayken farzı/emri ya da Kur'an'da açıkça ifade edilmiş bir hükmü yok saymıştır" diyemeyiz. Esasen zekât vermek farz, zekât verilecek sekiz sınıftan birisini seçmek mübahtır. Bu seçim ise zekât verenin kendi tercihine bırakılmıştır. Buna göre "Hz. Ömer kendi döneminde 'müellefe-i kulûb'u tercih etmemiştir' diyebiliriz.¹²

2. Sıra Dışı Durumlarda Had Cezasının Uygulanmaması

Hz. Ömer'e özgü içtihatlardan en meşhuru ve belki de en önemlisi Kur'an'ın açık ve bağlayıcı hükmüne rağmen hırsızlık suçu işleyen kişilerin ellerinin kesilmemesidir. Söz konusu hükmün belirlendiği ayetlerde mealen şöyle denilmiştir: "(Ey Mü'minler!) Erkek olsun, kadın olsun hırsızlık yapanların (sağ) ellerini, işledikleri bu suça karşılık Allah'tan ibretlik bir ceza olmak üzere kesin. Allah üstün kudret sahibidir; her hükmü ve fiili mutlak isabetlidir. Her kim hırsızlık yaptıktan sonra pişmanlık duyup tövbe eder ve kendisini islah ederse, Allah onun tövbesini kabul buyurur. Çünkü Allah çok affedici, çok merhametlidir" (el-Mâide 5/38-39).¹³

Hz. Ömer, ilgili ayetin açık hükmüne rağmen halifeliği zamanında bir takım sebeplere binaen hırsızın elini kesme cezasını uygulamamıştır. Bu sebeplerin en mühim olanı Hz. Ömer'in halifeliğinde ortaya çıkan "a'vâmu'r-ramâde/mecâ'a ve'l-kaht" denilen, iki-üç yıl yahut beş-altı yıl devam ettiği belirtilen kuraklık ve kıtlık dönemidir. İnsanlar bu yıllardan o kadar olumsuz etkilenmiştir ki bunu ifade etmek için "a'vâmu'r-ramâde" (yakıp kül eden/kasıp kavuran) anlamındaki tabiri kullanmışlardır. Rivayetlere göre hicrî 17 yahut 18 yılı bu yılların en şiddetlisi olmuştur.¹⁴ Zira tarihçi İbn Sa'd'ın naklettiğine göre hicrî 18 yılında şiddetli bir kıtlık olmuş, kuraklık nedeniyle toprak kül rengine benzer şekilde simsiyah olmuş ve bu sebeple bu yıla "âmu'r-ramâde" denilmiş ve bu durum yaklaşık dokuz ay sürmüştür.¹⁵

¹² Orhan Çeker, "Prof. Dr. Saffet Köse'nin 'Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış' Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 53.

¹³ Meal için bkz. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, 147.

¹⁴ Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi", 31-32.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 2001), 3: 288. Bkz. Mustafa Necati Barış, "Câhiliyeden Hz. Ömer Döneminin Sonuna kadar Yargı", (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2013), 130.

Dönemin halifesi Hz. Ömer'in kanaatiyle imkânsızlıklar ve sıkıntılarla dolu bir ortamda hırsızlık suçu sebebiyle verilecek ceza uygulanmamış ve bu duruma gerekçe olarak da, "Biz kıtlığın hüküm sürdüğü senede hırsızlık için had cezası uygulamayız" ifadesi kullanılmıştır.¹⁶ İlgili rivayete göre olay şöyle gerçekleşmiştir: "Hâtıb b. Ebî Belte'a'nın köleleri tarafından Müzeyne kabilesinden bir adamın devesi çalınıp yenmek için kesilince durum Halife Hz. Ömer'e iletilmiş, köleler de yaptıklarını itiraf edip suçları kesinleşince halife hırsızların ellerinin kesilmesini emretmiştir. Fakat daha sonra Hz. Ömer, suçu işleyen kölelerin aç bırakıldığını öğrenince onlara ilgili cezayı tatbik etmekten vazgeçmiş ve 'Allah'a yemin olsun ki eğer ben, sizin onları çalıştırdığınızı ve kendilerine haram kılınmış şeyleri bile yiyecek kadar aç bıraktığınızı bilmemiş olsaydım kesinlikle had cezasını uygulardım' diyerek Müzeyneli şahsa devesinin kaç dirhem olduğunu sormuştur. 400 dirhem olduğunu öğrenince de suça sebebiyet veren Hâtıb'ın, devenin sahibine 800 dirhem ödemesini emretmiştir".¹⁷

Hız. Ömer, işlenen suçun hırsızlık kapsamına girip girmediği şüphesi ve şartların oluşmadığı gerekçesine binaen belirlenen cezayı tatbik etmemiş, bunun yerine kendi içtihadına dayanarak farklı bir uygulama gerçekleştirmiştir. Hız. Ömer'e göre hâl-i hazırda toplumun geneline etkileyen bu kıtlık ve açlık durumunun hasil olmasıyla hırsızlık suçunun tam anlamıyla gerçekleşmediği kanaati söz konusudur. Ona göre bu kanaat, özellikle kıtlık hâli, had cezasının düşmesi için tek başına yeterli bir sebeptir.¹⁸ Esasen bu gibi hadiselerde suç unsurlarının gerçekleşmemesi nedeniyle cezalar tatbik edilemez. Buna sebep ise "ızdırar hâli" yahut "mücbir sebepler"dir. Kısacası "Suç unsurlarının ortadan kalkmasıdır" ki söz konusu olayda Hız. Ömer, hırsızlığın "ızdırar hâli" sebebiyle gerçekleştiğini ve haddi gerektirecek şartların oluşmadığını düşünerek had cezasını yerinde bulmamıştır.¹⁹

Hız. Peygamber döneminde de benzer olayların ve kıtlık durumunun

¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 140.

¹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2003), 8: 483; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'Arabî, 1933), 238-239.

¹⁸ Muhammed Mustafa Şelebi, *Ta'lîlü'l-ahkâm* (Mısır: Matbaatü'l-ezher, 1947), 63.

¹⁹ Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi", 33.

hasıl olduğu bir süreç yaşanmış ve bu durum da Hz. Ömer'in söz konusu içtihadının Hz. Peygamber'in sünnetinde de yer bulunduğunu ortaya koymuştur. Abbâd b. Şurahbîl şöyle anlatmaktadır: “Açlık ve kıtlığın hâkim olduğu o yıl Medine’de tarlalardan birisine girdim ve bir miktar başak alarak tanelerini yedim, geri kalanını da elbiseme koydum. Tam da o anda tarla sahibi çıkageldi ve beni döverek elbisemi aldı. Ben de bu durumu anlatmak üzere Rasûlullah’a gittim. Hz. Peygamber, tarla sahibine, ‘O cahil idi, sen onu eğitmedin. Karnı aç idi ama sen onu doyurmadın’ diyerek elbiselerimi iade etmesini, bununla beraber bir veya yarım vesk (ölçek) yiyecek vermesini emretti”.²⁰

Bu ve benzeri rivayetler ışığında fıkıh uleması, zaruret/mecburiyet hâlinde açlığını giderecek kadar yiyecek çalan bir kişinin bu fiilinde zarurettten dolayı hukuka aykırılık oluşmadığı için cezalandırılmasının doğru olmayacağı kanaatine sahip olmuşlar ve bu görüşlerinde ittifak etmişlerdir.²¹

Neticede Hz. Ömer suçun unsurları tam olarak oluşmadığı için ve had cezaları da en ufak şüphe durumunda düşmesi gerektiği için halifeliği esnasında baş gösteren ve bir süre devam eden kuraklık ve kıtlık nedeniyle hırsızlık suçunun cezasını uygulamamıştır. Bu durum da ilgili ayete göre verilecek hükmün mevcut şartlara binaen güncellenebileceğini veya hâl-i hazırda var olan hükmün geçici olarak askıya alınabileceğini göstermektedir.

3. Ehl-i Kitap Kadınlarıyla Evliliğe Müsaade Edilmemesi

Hz. Ömer’le özdeşleşmiş içtihatlardan birisi olan ve Kur’an’ın açık hükmünün askıya alındığının en bariz örneği gösterilen uygulamalardan birisi de halifeliği zamanında Müslüman erkeklerin Ehl-i Kitap kadınlarla evliliğine onun müsaade etmemesidir. Nitekim Kur’an’da: “(Ey Mü’minler!) İşte artık hoş, temiz ve güzel yiyecekler size helal kılınmıştır. Ayrıca Yahudiler ve Hıristiyanların kestikleri hayvanlar, pişirdikleri yemekler de size helaldir. Aynı şekilde sizin yiyecekleriniz de onla-

²⁰ Süleyman b. el-Eş’âs Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), “Cihâd”, 85; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyad: Dâru’s-selâm, 2000), “Ticârât”, 67.

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 9: 140.

ra helaldir. (Diğer taraftan) namus ve iffet ölçüsüne bağlı kalmak, zina-ya yaklaşmamak, gizli dost tutmamak ve mehirlerini vermek şartıyla, hür-iffetli mü'min kadınlarla evlenmenizin helal oluşu gibi, sizden önce vahye muhatap kılınmış olanların (Yahudiler ve Hıristiyanların) hür ve iffetli kadınlarıyla da aynı şartları gözetmek kaydıyla evlenmeniz helaldir” (el-Mâide 5/5).²² buyrulmuş ve Müslüman erkeklerin Ehl-i Kitap kadınlarıyla nikâhlanmalarına müsaade edilmiştir.

Sahabe ve tâbiîn âlimlerinin kahir ekseriyeti anılan ayete dayanarak Ehl-i Kitap'tan kadınlarla evliliğin dinimizce sakıncalı olmadığına ittifak etmişler, ancak sahabeden İbn Ömer Ehl-i Kitap kadınlarla evlenme hususunda onlara katılmamıştır. Zira ona bu mesele sorulduğunda, “Allah Müslümanlara müşrik kadınlarla evlenmeyi haram kıldı. Ben, ‘Evlendiğim kadının rabbi İsa b. Meryem'dir’ denilmesinden daha büyük bir şirk bilmiyorum” demiş ve Ehl-i Kitap'ın da aslında müşriklerden olduğunu ifade etmiştir.²³ Diğer taraftan sahabeden Hz. Osman, İbn Abbas, Talha, Câbir b. Abdullah ve Huzeyfe, tâbiînden Hasen el-Basrî, Sa'îd b. el-Müseyyeb, Sa'îd b. Cübeyr, Mücâhid, Dahhâk, Tâvûs ve Şa'bî gibi şöhreti bilinen kimseler Ehl-i Kitap kadınlarıyla nikâhlanmanın sakıncalı olmadığını/helal olduğunu kabul etmişlerdir. Hâl böyle olunca da İbn Ömer'in aksi yöndeki kanaati çoğunluğun görüşüne muhalif olduğundan delil olarak itibar edilmemiştir.²⁴ Bazı çağdaş araştırmacılara göre ise İbn Ömer, İbn Abbas ve Atâ'dan nakledilmiş rivayetler göz önüne alınırsa, onların bu nikâhlanma çeşidini yasak olarak değil mekruh kabul ettiklerini söylemek daha isabetli görünmektedir.²⁵

Konuyla ilgili rivayet şöyledir: “Hz. Ömer, halifeliği esnasında Medâin valisi olan ve Yahudi bir kadınla evlenen Huzeyfe el-Yemân'a bir mektup yazarak Yahudi karısını boşamasını ister. Bunun üzerine

²² Meal için bkz. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Mealî*, 141.

²³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1992), 3: 324; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mejâtilu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 11: 150; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (Kahire: Müessesetü Kurtubâ, 2000), 5: 83.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 3: 455-456.

²⁵ Nihat Dalgın, *İslam Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği*, (Samsun: Etüt Yay., 2005), 59.

Huzeyfe emri gerçekleştirilmeden önce bu evliliğin haram mı yoksa helal mi olduğunu sormak için halifeye bir mektup yazar. Hz. Ömer'in buna cevabı, 'Hayır, bu evlilik haram değil helaldir; ancak yabancı (gayr-i müslim) kadınlar tatlı dilli olup aldatıcıdırlar. Evlenmeyi kabul etmeniz hâlinde onlar sizin karılarınıza baskın çıkarlar' şeklindedir".²⁶ Bu cevâbî mektup Hz. Ömer'in Ehl-i Kitap kadınlarıyla nikâhlanmayı haram kabul etmediğinin göstergesidir. O hâlde onun Ehl-i Kitap kadınlarıyla olan nikâh bağının sona erdirilmesini istemesi bunun haram olduğu düşüncesinden ziyade siyaset gereği ve ümmetin menfaatleri bakımından daha uygun olmasındandır.²⁷ Bu düşüncelerle Hz. Ömer, zaferlerle sonuçlanan fetihler sonrasında Müslümanlara cazip gelen ve artarak devam eden bu tür evlilikleri engellemek istemiş ve bu husustaki kararında, gayr-i müslimlerden uzak durmaktan ziyade Müslümanlar için söz konusu olabilecek bir zararın önüne geçilmesi kararlılığı etkileyici olmuştur.

Konumuzun temeli olarak ifade edecek olursak, Hz. Ömer'in, hilafeti döneminde verdiği hüküm ifade eden bütün kararları hem Müslümanları etkileyebilecek muhtemel bir zararın önlenmesi, hem de önemli bir faydanın elde edilmesi kanaatiyle ortaya çıkmıştır. İşte bu kanaatine binaen ilgili (el-Mâide 5/5) ayetin hükmünün geçerliliğini kabul etse de söz konusu evlilik ruhsatını geçici bir süreyle, tedbiren kendi döneminde askıya almış,²⁸ fakat bu evliliği haram saymamıştır.²⁹ Bu durumdan hareketle denebilir ki Kur'an'daki bazı hükümler, zaman ve şartların değişmesiyle fonksiyonunu kaybedebilmekte/uygulanabileceği zamanı beklemektedir. Başka bir ifadeyle hükmün konulmasında etkili olan maslahat geçerli de olsa ortaya çıkacak fayda-zarar dengesi, ilgili hükmün uygulanabilirliğini etkileyebilmektedir. Öyleyse menfi/olumsuz sonuçlara sebebiyet verebilme veya ıstismara yol açabilme ihtimali bulunduğu hükümlerin yeniden yorumlanması yani güncellenmesi ihtiyacı ortaya çıkabilir. Buradaki Hz. Ömer'e ait söz konusu

²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 716.

²⁷ Dalgın, *Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği*, 67.

²⁸ Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, 44-45.

²⁹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 7: 177.

icthâh ve uygulama da bu durumun örneklerinden birisidir. Zira ona göre Ehl-i Kitap kadınlarıyla nikâhlanma hüküm itibarıyla mevcut olsa bile zaruret-maslahat dengesi gözetilmelidir.

Böylece bu uygulamada da görüldüğü gibi daha önce tatbik edilen hüküm faydadan ziyade zarara sebebiyet verdiğinde veya mevcut uygulamaya sebep olan (zaruret, menfaat v. b.) gerekçeler ortadan kalktığında söz konusu hüküm de güncellenebilir/askıya alınabilir. Ancak neticede konuyla ilgili ayetin hükmü hiçbir şekilde ortadan kalkmış değildir. Hâliyle sonraki dönemlerde şartlar ve zamanın değişmesiyle tekrar ihtiyaç hasıl olduğunda geçici maslahatların temin edilmesi amacıyla ilgili hüküm yeniden uygulanabilir.

4. Mut'a Nikâhının Yasaklanması

Hiz. Peygamber'in, kaynaklarımızda, "muayyen bir bedel veya maddi menfaat karşılığında akdedilen muvakkat evlilik" şeklinde tanımlanan mut'a nikâhına müsaade ettiği kaydedilmektedir. Zira konuyla ilgili bir rivayette İbn Ebî Amre mut'a nikâhının İslam'ın ilk döneminde serbest olduğunu ifade etmiştir. Buna göre o yıllarda mut'a nikâhına -zaruret hâlinde- bir ruhsat olarak müsaade edilmiş, fakat daha sonra dinî hükümlerin tamama ermesi ve zaruret gerektirecek durumların ortadan kalkması nedeniyle söz konusu nikâh türü Allah tarafından yasaklanmıştır.³⁰ Mut'a nikâhına müsaade edilmesi ve yasaklanması süreci bildirilirken Hayber'in fethi, Mekke'nin fethi ve/veya Evtas gazvesi gibi farklı yer ve zamanlarda mut'a nikâhına birkaç defa izin verilip ardından tekrar yasaklandığı nakledilmektedir. İmâm Şâfi'î, "Ben İslam'da -mut'a nikâhı dışında- önce helal kılınıp ardından haram kılınan, sonra yine helal kılınıp ardından haram kılınan bir başka şey bilmiyorum"³¹ diyerek mut'a nikâhına dair hükmün belirsizliğini vurgulamaktadır.

Ayrıca konuyla ilgili nakledilen bazı rivayetlerde Hiz. Peygamber döneminde mut'a nikâhının kesin olarak yasaklanması hükmünün hiç verilmediği, dolayısıyla risalet dönemi boyunca söz konusu uygulamanın devam ettiği görülmektedir. Nitekim mut'a nikâhının geçerliliğine

³⁰ Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 4: 333.

³¹ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl* (Riyad: Dâru't-tayyibe, 1988), 2: 194.

inanın İbn Abbas'ın söylediği belirtilen, ancak kaynaklarda Hz. Ali'ye de isnat edilen, "Allah Ömer'e rahmet etsin. Eğer o mut'a nikâhını yasaklamasaydı, günaha batmış olandan (şakîlerden) başka kimse zina etmezdi"³² ifadeleri de bahse konu uygulamanın Hz. Ömer'in hilafetinden önce de var olduğunu ve onun dönemine kadar uygulandığını göstermektedir. Ancak netice olarak Ehl-i Sünnet âlimlerinin hâkim görüşüne göre mut'a nikâhı büyük ihtimalle Hayber ve/veya Mekke fethi esnasında yasaklanmıştır.³³

Hz. Ömer'in mut'a nikâhına dair içtihadı/uygulamasına geldiğimizde, çoğunlukla Hz. Peygamber'in hayattayken mut'a nikâhını yasakladığı görüşü ortaya konulsa da bu nikâhın kesin olarak Hz. Ömer tarafından yasaklanması muhtemeldir. Nitekim rivayete göre onun, "Ben Rasûlullah zamanında helal olan iki mut'ayı da yasaklıyor ve ikisi için de ceza öngörüyorum" dediği, başka bir rivayette ise "Mut'a evliliği yapan kimseyi mutlaka recmederim" dediği nakledilmiştir.³⁴

Bu rivayetler de gösteriyor ki Hz. Ömer mut'a nikâhını yasakladığına dair hükmünü bildirirken, Kur'an'ı veya Hz. Peygamber'i referans göstermemiştir. Öyleyse onun bu hükmü sadece kendi içtihadıyla ortaya çıkmakta, ayrıca Hz. Peygamber döneminde söz konusu nikâha dair kesin bir yasağın bulunmadığını da göstermektedir. Eğer Hz. Peygamber tarafından verilmiş bir yasak hükmü mevcut olsaydı, Hz. Ömer kendisine böyle bir yasak izafesinde bulunmazdı. Dolayısıyla Hz. Ömer'in söz konusu yasağı salt içtihadattan ibarettir.³⁵ Öte yandan daha önce yukarıda naklettiğimiz Hz. Ali veya İbn Abbâs'ın söylediği nakledilen, "Eğer Ömer mut'a nikâhını yasaklamasaydı, günaha batmış olandan (şakîlerden) başka kimse zina etmezdi"³⁶ sözleri de bu konudaki nihâi yasağın Hz. Ömer'e ait olduğunu kanıtlar mahiyettedir.

Ehl-i Sünnet âlimleri Hz. Ömer'in Hz. Peygamber tarafından daha önce helal kılınan bir nikâh türünü yasaklamasını tam anlamıyla izah

³² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 588; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6: 216; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 4: 331.

³³ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2009), 295.

³⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 3: 303; 6: 219; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 4: 332.

³⁵ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, 300.

³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 588; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 4: 331.

edememişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber'in, yeri ve zamanı geldiğinde (zaruret hâlinde) açıkça mübah kıldığı ve tümüyle yasaklamadığı mut'a nikâhını Hz. Ömer'in yasaklaması onun tekfir edilmesine sebep olurdu. Yine konuyu bir şekilde te'vil etme yoluna giden Sünnî âlimler, yasağın Hz. Peygamber döneminde gerçekleştiğini ispatlamak için Câbir b. Abdullah'ın "Mut'a nikâhı Hz. Ömer'in hilafet dönemine kadar serbestti" sözünü yasaktan haberdar olmamaya hamletmişlerdir.³⁷ Sonuç olarak bu görüşü savunan âlimlere göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber tarafından konulan yasağı teyit etmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in bu konudaki yasağından habersiz olan çevreler, mut'a nikâhının ilk defa Hz. Ömer tarafından yasaklandığını zannetmişlerdir.³⁸

Netice itibarıyla mut'a nikâhı nihâi olarak Hz. Ömer tarafından yasaklanmıştır. Bu görüşe, "Hz. Ömer'in Kur'an ve Sünnet'le meşruiyeti sabit olmuş bir hüküm olan mut'a nikâhını yasaklamasına sahabenin çoğunluğu nasıl muvâfakat etmiştir?" denilerek itiraz edilse de bu itiraz cevap verilemeyeceğine dikkat çekilmiştir.³⁹ Ancak böyle bir itiraz şu şekilde cevap vermek de mümkündür: Hz. Ömer'in müellefe-i kulûb'a zekâtтан pay vermemesine, zaruret hâlinde had cezasını uygulamamasına, Ehl-i Kitap kadınlarıyla evliliğe müsaade etmemesine ve diğer sıra dışı uygulamalarına ses çıkarmayan ve onaylayan sahabe, bu konuda da aynı şekilde davranmış ve Hz. Ömer'e muvâfakat etmiştir.⁴⁰

5. Bir Mecliste Üç Talakla Boşamanın Geçerli Sayılması

Cahiliye dönemi Arap toplumunda ve İslamiyet'in ilk dönemlerinde erkekler herhangi bir sınırlama olmadan dilediklerinde eşlerini boşuyorlar ve diledikleri zaman da tekrar eşlerine geri dönebiliyorlardı. Yani boşama/talak yetkisi kocaya ait olduğu gibi boşadıktan sonra tekrar dönebilmesi için eşinin onayını almasına gerek yoktu. Bu durumda en fazla zarara uğrayanlar kötü niyetli kocaları olan kadınlardı. Çünkü boşama/talak iradesinin kullanımındaki bu serbestlik kocaların aynı an-

³⁷ Muhammed Biltacî, *Menhecü Ömer İbni'l-Hattâb fi't-teşri'* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1970), 251-252.

³⁸ Biltacî, *Menhec*, 300.

³⁹ Biltacî, *Menhec*, 257-258.

⁴⁰ Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, 302.

da birden fazla kadını tek nikâh altında toplayabilmelerine ve istedikleri sayıda cariye edinebilmelerine, dolayısıyla da bu yolla hanımlardan bazılarının haksızlık yapmalarına sebep olmaktadır. Bu serbestlikten yararlanan koca, daha önce boşadığı eşine iddetini doldurmasına az bir zaman kala dönüyor ve tekrar boşayarak iddetini uzatmış oluyordu. Bu usulsüz ve kötü niyetli yöntemle tekrar tekrar başvuran kocalar, kadınların başka birisiyle evlenmesini engelledikleri gibi normal bir aile hayatı yaşamalarına fırsat verilmiyordu.⁴¹

Hz. Âişe konuyla ilgili ayetlerin vahyedilmesinden önceki uygulamalar hakkında şunları söylemiştir: “Erkek karısını dilediği kadar boşardı. Hatta yüzlerce ya da daha fazla boşamış olsa bile, iddet süresi içinde karısına döndüğü zaman, o kadın onun karısı sayılırdı. Bir gün bir adam karısına şöyle dedi: ‘Allah’a yemin ederim ki seni ne bâin talakla boşayıp kendimden uzaklaştıracağım, ne de karım olarak sonsuza dek evimde barındıracağım’ Karısı, ‘Bu nasıl olacak?’ diye sordu. Adam, ‘Seni hep boşayacağım ve her defasında iddetin dolmak üzere iken tekrar sana döneceğim’ dedi. Bu cevabı alan kadın hemen Hz. Âişe’nin yanına gitti ve kocasının yaptıklarını ona anlattı. Hz. Âişe, Hz. Peygamber gelene kadar sustu ve geldiğinde durumu kendisine anlattı. Hz. Peygamber de sükût edince, boşamayı sınırlandıran ayetler (el-Bakara 2/229-230)⁴² nazil oldu”.⁴³

⁴¹ Ebü’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 1991), 81; Kurtubî, *el-Câmi’*, 4: 54-55; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 2: 339-340; Şelebî, *Tâ’lîlül-ahkâm*, 57.

⁴² “Erkeğin sonradan vazgeçebileceği iki boşama hakkı vardır. Bir veya iki boşama sonunda koca isterse eşini iyilikle yanında alıkoymaz, isterse güzellikle onu serbest bırakır. Eğer serbest bırakırsanız, onlara verdiğiniz mehri geri almanız sizin için helal olmaz. Fakat karı-kocanın, Allah’ın evlilik hükümlerine uyamayacakları endişesi varsa o başka! Eğer böyle bir endişe taşıyorsanız kadının mehrinden bir kısmını veya herhangi bir malı kocasına vererek boşanmasında iki taraf içinde sakınca yoktur. İşte bunlar Allah’ın belirlediği ölçüler, sınırlardır. Sakın bu ölçüleri/sınırları ihlal etmeyin. Zira Allah’ın belirlediği ölçüleri ihlal edenler günahkârların ta kendileridir. Şayet koca, karısını üçüncü kez boşarsa, artık bundan sonra bu kadın ona helal olmaz. Ancak boşanan kadın başka bir erkekle evlenir, o koca da kendisini boşarsa, (iddet süresi sona erdikten sonra) önceki kocasıyla -Allah’ın emirlerine uyararak geçinebileceklerini ümit ediyorlarsa- tekrar evlenmelerinde bir sakınca yoktur. İşte bunlar Allah’ın açıkça ortaya koyduğu hükümlerdir; fakat bunu (evlilik ve ailenin kıymetini) bilen insanlar anlar.” Meal için bkz. Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 72.

⁴³ Ebü İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yay.,1992), “Talak”, 16.

Fıkıh ulemasının çoğunluğunun ittifakına göre bu ayetlerde sözü edilen boşamalardan her biri ayrı bir temizlik (tuhr) döneminde olmak üzere ayrı ayrı telaffuz edilmesi durumunda geçerlidir ve bu üç boşamanın ardından eşler arasındaki nikâh bağı sona erer.⁴⁴ Ancak bu radaki ihtilaf üç talak ifadesinin tek celsede ve peşpeşe kullanıldığında boşamanın gerçekleşip gerçekleşmediği, eğer boşama gerçekleşmişse bunun tek talak mı (ric'î talak) yoksa üç talak mı (bâin talak) olduğu meselesindedir. Esasen Kur'an, (en-Nisâ 4/34-35. ayetler⁴⁵ uyarınca) mü'minlerden eşlerini boşamaya en son çare olarak başvurmalarını istediği gibi bu hususta teennî ile hareket edip aceleci davranılmamasına ve konuyla ilgili yukarıdaki ayette (el-Bakara 2/229-230) de belirtildiği üzere üç talak hakkının bir defada kullanılmamasına özellikle dikkat çeker.⁴⁶

Tâvûs kanalıyla İbn Abbas'tan nakledilen rivayete göre Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr dönemleri ile Hz. Ömer'in hilafet döneminin ilk iki yılında tek celsede telaffuz edilen üç talak tek talak sayılmıştır. Ancak Hz. Ömer bu tür boşamanın yaygınlaştığını görünce, "Bu insanlar, düşünüp taşınarak yapmaları gereken bir işi aceleye getirir oldular. Bu şekilde boşamayı onların aleyhine olacak şekilde geçerli saysak ne dersiniz?" demiş ve tek celsede telaffuz edilen üç talakı geçerli kabul etmiştir.⁴⁷ Sahabe de yapılan istişareler neticesinde söz konu-

⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 4: 55.

⁴⁵ "Kocalar, karılarının amiri/reisi konumundadır. Çünkü Allah erkeklere kadınlardan daha fazla hak ve yetki vermiş bulunmakta, ayrıca erkekler evlenirken eşlerine mehir vermekte, evlendikten sonra da hane halkının geçim masraflarını üstlenmektedirler. İyi kadınlar kocalarına karşı itaatkârdırlar. Ayrıca onlar kocalarının yokluğunda Allah'ın korunmasına yönelik emri uyarınca iffet ve namuslarını korurlar. Dik başlılık ve hırçınlığından yıldıgımız, yuvayı yıkacağından kaygılandığımız karılarımıza gelince, onlara ilkin öğüt verin. Öğüt fayda etmezse onları yataklarında yalnız bırakabilirsiniz. Bununla da yola gelmezlerse onlara tokat atabilirsiniz. Ama eğer size itaat ederlerse onları cezalandırmak için bahane aramayın. Şüphesiz Allah çok yücedir, büyüktür. (Ey Veliler!) Karı ile koca arasındaki anlaşmazlığın boşanma noktasına varacağından endişe ederseniz, o zaman erkeğin ve kadının ailelerinden birer arabulucuyu göreve çağırın. Şayet arabulucular anlaşmazlığı iyi niyetle çözüme kavuşturmak isterlerse Allah da (onlar vesilesiyle) karı-kocayı uzlaştırır. Şüphesiz Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır." Meal için bkz. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Mealî*, 118.

⁴⁶ Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi", 46.

⁴⁷ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6: 391-392; Kurtubî, *el-Câmi'*, 4: 61-62.

su uygulamayı bu hâliyle uygun görünce hüküm bu şekilde uygulamaya başlamıştır.

Hız. Ömer aceleyle, düşünülmeden yapılan ve istismara açık olan gelişigüzel boşamanın önüne geçmek için bu önlemi uygulamaya koymuş, bu, o devir için uygun bulunmuş ve herkesçe kabul görmüştür. Daha sonra teşekkür eden dört mezhebin imamı da bu uygulamayı esas alarak aynı anda yapılan üç boşamanın üç talak olarak vaki olacağı şeklinde mezhep görüşlerini belirtmişlerdir.⁴⁸

Konuyla ilgili başka bir değerlendirmeye göre Hız. Ömer'in şûra heyetiyle istişaresinin neticesinde onların da onayıyla, aldığı bu kararın "nassla sabit olmuş bir hükmün maslahat gereği değiştirilerek yeni bir hükmün vaz' edilmesi" şeklinde anlaşılması isabetli bir yaklaşım değildir. Çünkü Hız. Ömer, insanların nass çerçevesinde belirlenmiş bulunan boşama prosedürünün dışına çıkarak, eşlerini bir talakla boşayabilecekleri hâlde aceleci davranarak üç talak bir defada zikretmek gibi bir alışkanlık kazanmaları ve bunun da yaygınlaşması üzerine geçici cezâî/caydırıcı bir tedbir olarak aynı anda üç boşamayı üç talak olarak kabul etmek istemiş, şûra heyeti de onun görüşünü isabetli bulmuştur. Zira Hız. Ömer'in konuyu istişare ettiği sırada sarf ettiği sözler de buna delalet etmektedir. Buna göre aynı anda üç boşamayı üç talak kabul etmek, delilden hareketle ulaşılan hukukî anlamdaki kesin sonuç değildir. Buradaki asıl amaç insanları nassın öngördüğü boşama prosedürüne uymaya zorlamaktır. Yani aslı hükmü korumak ve böyle bir müeyyide ile bunu zorunlu kılmaktır.⁴⁹

Netice itibarıyla Hız. Ömer son derece hassas olunması gereken bir konuda insanların ciddiyetsiz bir şekilde ve düşünmeden/fevri hareket etmelerini, nassın dışına çıkarak kendilerine tanınan genişliği istismar etmelerini ve bunun da yaygınlık kazanmasını engellemek istemiştir. Bu sebeple, devlet başkanlığı sıfatıyla kendisine tanınan yetkiye dayanarak ve sahabenin istişaresi gereği caydırıcı bir müeyyide olarak bir defada kullanılan talak ifadesinin üç talak sayılmasını kararlaştırmıştır. Çünkü bu karara sebebiyet verenler, evlilik gibi kutsal bir kurumun esaslarını hiçe saymışlar ve Allah'ın en sevmediği helal olarak ni-

⁴⁸ Gezgin, *Özgün Bir Kur'an Yorumu*, 224.

⁴⁹ Köse, "Hız. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi", 47.

telenen, fakat ihtiyaç olduğunda huzurun sağlanması için izin verilen boşama yolunu gereksizce istismar etmişlerdir. Talak hakkını sorumsuzca yerine getirirken de aynı anda üçünü birden kullanmışlar ve Hz. Peygamber'in deyimiyle, Allah'ın kitabıyla oynamışlardır. İşte bu yüzden Hz. Ömer, nassın gerektirdiği hükmün değiştirilmesi için değil daha iyi uygulanabilmesi için ve cahiliye dönemindekine benzer, kadın istismarlarının önüne geçebilmek maksadıyla geçici ve zecrî/caydırıcı olmak üzere bu uygulamayı gerçekleştirmiştir.⁵⁰

Sonuç

Hiz. Ömer, Kur'an ayetlerinin tefsir ve tatbikinde öncelikle dinin genel amaçlarına uygunluğunu göz önünde bulundurmuş ve nasslardan ulaştığı sonuçları bu amaçlar doğrultusunda uygulamıştır. Son dönemdeki Kur'an ve tarihsellik konulu tartışmalarda özellikle Hiz. Ömer'in müellefe-i kulüb'a zekâttan pay vermemesi, Ehl-i Kitap kadınlarla evliliğe izin vermemesi, bazı durumlarda hırsızın elini kesmemesi gibi içtihatlarına atıfta bulunulduğu görülmektedir. Fakat onun bu yaklaşımı üzerinde yeterince durulmamış, aksine Hiz. Ömer'in söz konusu içtihat ve uygulamaları, ya Kur'an ahkâmının "tarihsel"liğini ispat iddiasının lehine ya da bunun tersi biçiminde kullanılmıştır.

Yukarıda ele alınan söz konusu uygulamalar bağlamında Hiz. Ömer'in bazı ayetlerdeki hükümleri askıya aldığı inkâr edilemez bir gerçektir; ancak burada önemli olan askıya alma fiilinden öte bu fiili doğuran temel sebeptir. Bizce bu temel sebep Hiz. Ömer'in dinî-ahlâkî yaşantıya dair hükümler söz konusu olduğunda, elde edilecek menfaat/maslahat durumunu gözetmesi ve şartların gerektirdiği ölçülerde Kur'an ahkâmının güncellenebileceğine olan inancıdır. Bu gerçeği özellikle Ehl-i Kitap kadınlarla evlilik ve mut'a nikâhıyla ilgili yasak hükmünden anlamak mümkündür. Öte yandan Hiz. Ömer'in birer istihsan örneği sayılabilecek içtihatları, nasslarla sabit olan hükümleri ilga/iptal niteliği taşımamakta, aksine söz konusu hükümlerin canı, malı, nesli muhafazayla ilgili temel dinî maksatlar ve aynı zamanda olgusal/toplumsal ihtiyaçlar çerçevesinde yeniden tefsir ve tatbik edilmesi denebilecek bir hususiyet içermektedir.

⁵⁰ Gezgin, *Özgün Bir Kur'an Yorumu*, 227-228.

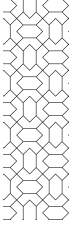
Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm. *el-Musannef*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Bariş, Mustafa Necati. "Câhiliyeden Hz. Ömer Döneminin Sonuna kadar Yargı". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. Riyad: Dâru't-tayyibe, 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2003.
- Biltacî, Muhammed. *Menhecü Ömer ibni'l-hattâb fi't-teşrî'*. Kahire: Dâru's-selâm, 1970.
- Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-'Arabî, 1992.
- Çeker, Orhan. "Prof. Dr. Saffet Köse'nin 'Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış' Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülahazalar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7. (2006) 53.
- Dalgın, Nihat. *İslam Hukukuna Göre Müslüman Gayr-i Müslim Evliliği*. Samsun: Etüt Yayınları, 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'Arabî, 1933.
- Gezgin, Ali Galip. *Özgün Bir Kur'an Yorumu -Hz. Ömer Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. Kahire: Müessesetü Kurtubâ, 2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*, Riyad: Dâru's-selâm, 2000.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Kâhire: Mektebetü'l-hancî, 2001.
- Kallek, Cengiz. "Müellefe-i Kulûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 475. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'î'u's-sanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î'*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1986.
- Koçak, Muhsin. "Hz. Ömer ve Fıkıhı". Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1988.

- Köse, Saffet. “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7. (2006): 18-48.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2006.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtihu’l-ğayb*. Beyrut: Dâru’l-fikr, 1981.
- Serahsî, Şemseddîn. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1989.
- Suyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsir bi’l-me’sûr*. Kahire: Merkezü hicr, 2003.
- Şahin, Davut. “Hz. Ömer’in Kur’an Anlayışı ve Yorum Yöntemi”. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2009.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta’lîlü’l-ahkâm*. Mısır: Matbaatü’l-ezher, 1947.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. Kahire: Merkezü’l-bühûs ve’d-dirâsâti’l-‘Arabiyyeti’l-İslâmiyye, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tüccar, Zülfikar. “Hutay’e”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 424. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Vâhidî, Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbü’n-nüzûl*. Beyrut: Dâru’l-kütübîl-‘ilmiyye, 1991.

CITATION

Erdem, Talha, "The Character Structure of Classical Islamic Modernism", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) pp. 233-251



KLASİK İSLAM MODERNİZMİNİN KARAKTER YAPISI

The Character Structure of Classical Islamic Modernism

Talha ERDEM

Ögr. Gör.

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Lecturer, Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies,

talha.erdem@bozok.edu.tr, Orcid: 0000-0002-2531-6146.

Öz

İslam dünyası, tarihinde, ilki Eski Yunan felsefesinin İslam dünyasına girişi, ikincisi ise Moğol İstilasası olarak gerçekleşen iki büyük tehditle karşılaştı. Bu iki tehdit Müslümanlar siyasi, ictimai, kültürel ve ekonomik bakımdan güçlü oldukları için çabuk aşıldı. Hatta birinci tehdit bağlamında kurulan fikri temastan daha güçlü bir İslam düşüncesi ortaya çıktı. İkinci tehdit ise Müslümanların mağlup olduğu müstevlilere bir müddet sonra hâkim olmasıyla sonuçlandı. Üçüncü büyük tehdit 19. asrın başlarında siyasi, askerî, ekonomik ve kültürel alanlarda gelişen Hıristiyan Batı'nın İslam dünyasını bu alanlarda istila etmesi idi. Bu dönemde her sahada güçsüz görünen Müslümanlar, bu tehdit karşısında İslam dini ile kuvvet kazandıklarını fark ederek dini, savunmalarının merkezine aldılar. Batılı sömürgeci güce karşı direnç gösterenler Batı'da aynı sürecin ortaya çıkardığı modernist aydınlar oldu. Bu makalede kendinden önce ortaya çıkan ihtiyacı akımların "Kur'an ve Sünnete dönme", bidat ve hurafelerle mücadelesine ek olarak Hıristiyan-Batı olgusuna da dikkat etmek mecburiyeti duyan klasik İslam modernizminin karakter yapısı ele alınıp incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, modernizm, eklektisizm, akılcılık, bilimsellik, İslam modernizmi.

THE CHARACTER STRUCTURE OF CLASSICAL ISLAMIC MODERNISM

Abstract

The Islamic World, in its history, encountered two major threats, the first was the entrance of Ancient Greek philosophy into the Islamic World and the second was that took place as the Mongolian Occupation. These two threats were surpassed easily because Muslims were strong in political, social, cultural and economical. In fact, the idea that was created in the context of the first threat emerged a stronger Islamic idea than the theme. The second threat was resulted in dominance of Muslims after a while occupants who were defeated Muslims. The third major threat was that Christian West which developing in political, military, economic and cultural fields in the beginning of the 19th century invaded the Islamic world in these areas. In this period, Muslims who seemed weak in every field, took the religion to the centre of their defense as realizing that they had gained power with Islam in the face of this threat. Those who resisted the Western colonial power became modernist intellectuals in the West that same process emerged. In this article, the character structure of classical Islamic Modernism, which is obliged to pay attention to the Christian-Western phenomenon in addition to the struggle of the pre-Islamic currents with the "Qur'an and Sunnah", bidat and superstitions, will be examined.

Keywords: Tafsir, modernism, eclecticism, rationalism, science, Islamic modernism.

KAYNAKÇA

Erdem, Talha, "Klasik İslam Modernizminin Karakter Yapısı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) ss. 233-251. **Makale Geliş T.:** 22/05/2018, **Kabul T.:** 31/05/2018.

Giriş

Çeşitli düşünce ürünleri ile karşılaşmak, hesaplaşmak, farklı me-
totlar hakkında bilgilenmek insan zihninin terakki etmesini sağ-
lar. Ancak bilgi ve tefekkür birlikteliği, hikmete ulaşma çabası, seç-
meciliğe varabilmektedir. Kurulu dizgelerden değişik düşünceleri se-
çip alma ve kendi öğretisinde birleştirme olarak tanımlanan seçmeci-
lik (eclecticism)¹ tenkit edilmesine rağmen klasik modernizmin düştü-
ğü bir tutarsızlık olarak görülmektedir.²

Öncelikle Mısır'da ve Hindistan'da olmak üzere iki kola ayrılan kla-
sik İslam modernizmi fikrinin, modernizmin geliştirilmesi konusunda
önemli hizmetler ortaya koyduğunu ifade etmek gerekir. Modern dö-
nemde bu yeni yaklaşımın çağdaş tefekkürle yakın temasa geçtiğine şa-
hit olunmaktadır. Bu ilişki İslam dünyasında dinden pek hoşlanmayan
“aydınlar”ın, Batı'daki din karşıtlığının hemen hemen tümünü İslam
dünyasına naklettikleri bir ortamda cereyan etmiştir.³

İslam dünyasında Batı ile bu temastan sonra Fazlurrahman'ın tespi-
tine göre bir “İslam entelektüalizmi” oluşmamıştır. O, bunun sebeple-
rini İslam dünyasındaki siyasi, iktisadi ezilmişlik ve eğitimdeki karma-
şıklıkla izah etmektedir.⁴

Mehmet Aydın, İslam modernizminin güçlü temellere dayalı bazı
metafizik düşünceleri konu edinen ve tenkit eden eserleri kendi zemi-
ninde kullanamadığını tespit etmektedir.⁵

İslam modernizminin incelendiği çalışmalarda klasik İslam moder-
nizminin karakteri ile ilgili öne çıkan kavramlardan biri seçmecilik
(eclecticism)'tir. Makalemizde, özgün bir seçmeciliğin şartları nelerdir?
Eleştirmesine rağmen kendisinin vardığı nokta olması bakımından kla-
sik İslam modernizmi tecrübesini araştırmak çağdaş dönemde düşünsel
modernizmin gelişmesinde önemli hizmetleri olmakla beraber Müslü-

¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 148; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 1999), 762-63.

² Mehmet S. Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, *İslami Araştırmalar* 4, sy. 4 (Fazlurrahman Özel Sayısı) (1990): 282.

³ Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, 282.

⁴ Fazlurrahman, “The Impact of Modernity on Islam”, *Islamic Studies* (1966), 113-128, Accessed May 20, 2018. <https://www.jstor.org/stable/20832836>.

⁵ Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, 282.

man mütefekkirlerin Batı tefekkürü ile temasında ihmal edilen hususlar olmuş mudur? sorularına cevap arayacağız. Dolayısıyla geleceğin inşası için yakın tarihimizde Batı ile temas sonucu tefekkür faaliyetlerinin ürünlerinin incelenmesi faydadan hâli olmasa gerektir.

Klasik İslam Modernizmi

İlk dönem İslam modernizmini ifade eden klasik İslam modernizminin temsilcileri genel kabule göre Afgânî (ö. 1897), Muhammed Abdudh (ö. 1905), Seyyid Ahmet Han (ö. 1898), Muhammed İkbâl'dir (ö. 1938).⁶ Başka bir tasnife göre Afgânî ile İkbâl politik, Seyyid Ahmet Han, Abdudh ve Rıza eğitimsel hareketin temsilcileridir. Bu tasnife göre Afgânî ve İkbâl, belli bir düzeyde bilimsel düşünceye adapte olmuş bir İslam dünyası ve onun istiklali için çalışmış politik hareket içerisinde yer almışlardır. Seyyid Ahmet Han, Abdudh, Rıza ise entelektüel düşünceyi de içeren ve varlığını daha geniş ortaya koyan eğitimsel hareketin içerisinde olmuştur.⁷

Bu girişten sonra İslam modernizminin doğuşuna kısaca temas etmek gerekir. Bu hareketin doğuşu h. 6. (m. 12.) yüzyıldan itibaren baş gösteren düşünsel duraklamaya kadar uzanmaktadır. Başlangıçta düşüncede ortaya çıkan bu duraklama süreç ilerledikçe diğer sahalara da sirayet ederek hayatın her alanında kendisini açıkça dışa vurmuştur. Batı'nın bilim, teknik ve diğer alanlarda ilerlemesi, 19. yüzyıl başlarında Batı'nın İslam dünyasına hâkimiyeti ile sonuçlanmış, bu sonuç bütün İslam dünyasında belirgin olarak hissedilmiştir.⁸

İslam dünyasının karşılaştığı bu son tehdidi kısaca modern Hıristiyan Batı'nın istilası şeklinde ifade etmek mümkündür. Birinci tehdit, Müslümanların siyasi, toplumsal, kültürel ve ekonomik gücü zirve-

⁶ Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 275-277.

⁷ Mazharuddîn Sıddîqî, "Islamic Modernism", *Islamic Studies* (September 1973), 179-192. Accessed May 20, 2018. irigs. iuu. edu. pk:64447/gsd/collect/islamics/import/v12i32; Mustafa Sönmez, "İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abdudh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, (2002): 158.

⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Necati Barış, "İslam Medeniyetinin Gelişme ve Yayımla Evreleri", *İslam Medeniyeti Tarihi* içinde, ed. Eyüp Baş (Ankara: Grafiker Yay., 2017), 96-100.

de olduğu bir dönemde ortaya çıktığı için çabuk aşıldı. Bu karşılaşma da Müslümanlar felsefenin elverişli bölümlerini benimsediler. Bu felsefenin takipçileri ona kendi bilgi ve birikimlerini katarak taklitçi ve şarîh olmaktan kurtuldular. Sonuçta felsefe ile İslam akidesi savunuldu. Böylece bu düşünce sistemi ile temastan daha güçlü bir İslam düşüncesi ortaya çıktı.⁹ Cengiz Han (ö. 1227) liderliğindeki Moğollar, medeniyet bakımından en yüksek düzeyde olan Müslümanları askerî sahada yenerek ülkelerini işgal etti. Bu şekilde gerçekleşen ikinci tehdit Müslümanların, itikadî, ilmî, kültürel ve medeniyet bakımından istilacılar- dan daha güçlü olmaları sayesinde bir süre sonra istilacılara hâkim olmasıyla sonuçlandı. Böylece Moğollar, Müslüman kültür içerisinde zamanla eridi.¹⁰

Üçüncü büyük tehdit ile yüz yüze gelen İslam dünyası yukarıda bahsedilen iki tehlike dönemlerinde olduğu gibi güçlü değildi. Bu dönemde Batı, İslam dünyasını hem siyasi, askerî ve ekonomik sahalarda işgal etti, kaynaklarını sömürdü hem de düşünsel ve kültürel bakımdan etkiledi. Bu şekilde Batı, İslam dünyasını tarihî kimliğinden uzaklaştırmaya, kendi kültürü içinde asimile etmeye çalıştı. Batı'nın bu gayretleri karşılaşmanın en acımasız yönünü de oluşturmaktaydı.¹¹ Aynı dönemde Osmanlı'da kahvenin haram olup olmadığının tartışılmasını¹² dikkate alırsak Batı'nın her sahada yaptığı reformlarla ilerlemesi normal bir durumdur. Neticede Batı âlemi “beldeler, kâşâneler”e dönüşürken, İslam dünyası “viraneler” hâline geldi.

Bütün bu menfi tabloya karşın, her sahada güçsüz görünen Müslü-

⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, (Ankara: Doğubatı Yay., 2017), 35; Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983), 138-139; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi (Giriş)*, (İstanbul: Damla Yay., 1981), 32-33; Barış, “İslam Bilim Tarihi'nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21, sy. 3 (Aralık 2017): 1885-1890.

¹⁰ Mustafa Kafalı, “Cengiz Han”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 7 (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 368-369; Osman Gazi Özgüdenli, “Moğollar”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. 30 (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 228.

¹¹ Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, 275; M. Zeki İçsan, *Siyasal İslam (Dini ve Fikri Temelleri)* (Erzurum: EKEV Yay., 2002), 3-4.

¹² H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago (The University of Chicago Press: 1947), 11; Mustafa İslamoğlu, *İslami Hareket Anadolu* (İstanbul: Denge Yay., 1991), 1: 145.

manlar, bu büyük tehdit karşısında İslam dini ile kuvvet kazanacaklarını fark ettiler. Böylece Müslümanlar, dini, savunmalarının merkezine yerleştirip sömürgeci güce karşı direnç gösterdiler. Bakıldığında bu hâkim kültüre karşı direniş gösterenlerin medresede yetişen ulema yerine, Batı'da aynı sürecin ortaya çıkardığı modernist aydınlar olduğu görülmektedir.¹³

İnceleme konumuz olan klasik İslam modernizminin temsilcilerinden Afgânî (ö. 1897) ve Abduh (ö. 1905) başta olmak üzere, modernizm öncesi ihyacı akımların “Kur’an ve Sünnete dönme”, bidat ve hurafelerle mücadelelerine ek olarak Hıristiyan-Batı olgusuna da dikkat etmek mecburiyeti duymuşlardır. İslam-Batı karşılaşmasında Batı'da birbirini etkileyen bütün yönlerdeki gelişmeleri aydınların dikkate alması gerekmiştir.

Bu olaylara Müslüman aydınların gösterdiği tepkiler, kaleme alınan reddiyeler, verdikleri mücadeleler klasik İslam modernizmine alt yapı hazırlamıştır. Sonuç olarak bu hareketin, 19. asrın ortalarında ilk ciddi temsilcilerini yetiştirmeye başladığı müşahede edilmektedir. Bu hareketin karakter yapısı ile ilgili değerlendirmelere bakıldığında eklektik, senkretik (melez), konformist (telifçi) olduğu değerlendirmelerine rastlanmaktadır.¹⁴ Burada bu hareketin eleştirmesine rağmen seçmeciliğe kaydığını belirtmek gerekir. Ayrıca onların, eleştirdikleri bir modelle aynı çizgide buluşmaları bir tutarsızlıktır.¹⁵

Burada Fazlurrahman'ın, on dokuzuncu yüzyıl klasik modernizmi olarak vafettiği Ortadoğu'da Afgânî ve Abduh ile Hindistan'da Seyyid Ahmed Han olmak üzere iki kolu bulunan İslam modernizminin yenilenme fikirlerini, bu yeni eğilimin nasıl bir model ortaya koyduğunu tetkik etmek, düşünsel olarak geldiğimiz noktaları görmek, bu modelin tabiatını sorgulamak faydalı olacaktır. Zira gelecekte üretilecek bir model için İslam modernizmi tecrübesini dikkate almak gerekir.

¹³ Sönmez, “İslam Modernizminin Doğuşu”, 163.

¹⁴ Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, 282; Mehmet Paçacı, “Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?”, *İslâmiyât* 6, sy. 4 (2003): 101; Mustafa Öztürk, “Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı”, *TYB Akademi*, (Ocak 2012): 48.

¹⁵ Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, 282.

1. 1. Akılcılık

Kur'an kaynaklı bir geleneğin teşekkülü için modern dönem Kur'an yaklaşımının en belirgin vasıflarından biri akli işlevsel kılmasıdır. Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Seyyid Ahmed Han gibi son dönem klasik modernistler özellikle kıssalarda akıl ile bağdaşmaz görünen hususları Arap dilindeki temsil, teşbih, mecaz gibi enstrümanlarla aklileştirmeye çalışmışlardır.¹⁶ Bunun en belirgin örneği kıssalardaki irrasyonel görünen hususların mitolojiden arındırılıp, aklileştirilmesidir. Nitekim Âdem'in cennet hayatı, yasak ağaca yaklaşması ve cennetten kovulması Abduh tarafından insanın yaşamındaki çocukluk, gençlik ve olgunluk dönemlerine işaret olarak kabul edilmiştir.¹⁷

Kıssaların demitolojizasyonu Seyyid Ahmed Han'da da görülür. Nitekim o, Hz. Yunus'u büyük bir balığın yuttuğunu ifade eden "Yunus kendini kınayıp dururken onu bir balık yuttu." (es-Saffât 37/142) ayetini aklileştirme yoluna gitmiştir. Buna göre o, ayet hakkında balığın Hz. Yunus'u yuttuğunu doğrulayacak açık bir ifadenin olmadığını belirtmiştir. O, bu ayette "ibtelea" fiili yerine "iltekame" fiilinin kullanıldığını ifade ederek ayette anlatılan hadiseyi makul olarak izah ettiği düşüncesindedir. Aynı şekilde o, Hz. Musa'nın asa darbesiyle denizin ikiye ayrılmasını med-cezir olayı ile açıklamıştır. Seyyid Ahmed Han, Âdem-İblis gibi kıssaları açıklarken demitolojizasyon tekniğine başvurmuştur. Bu kıssa bağlamında melek, şeytan gibi varlıkların reel olmadıkları, bir kuvve bir meleke oldukları görüşündedir. O, cennet, cehennem gibi gaybî âlemlerle ilgili açıklamaları ise temsil, teşbih ve mecaza hamletmeyi tercih etmiştir.¹⁸

Hadis ve rivayetleri sınırlamada, mucizenin imkânını reddetmede Ahmed Han'ın izini takip eden Ehl-i Kur'an temsilcileri dinî değer ve kavramları 19. yüzyıl Avrupa akılcılığı ve tam determinist doğa felsefesinin verileriyle test etme yaklaşımı sergilemişlerdir. Böylece İslam dünyasında çok yönlü krizi aşma gayreti, söz konusu çağdaş akılcılık

¹⁶ Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*, (Ankara: Akçağ, 1997), 102.

¹⁷ Muhammed Abduh ve Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakim (Tefsîru'l-Menâr)*, (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1946) 1: 282-283.

¹⁸ Düzgün, *Seyyid Ahmed Han*, 102, 103; Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, (İstanbul: Klasik Yay., 2006), 32.

ve determinizm ile özdeşleşme yoluna başvurmuştur. Netice itibariyle bu yaklaşıma savunmacı (apolojetik), seçmeci (eklektik) ve konformist (conformist) bir anlayışın hâkim olduğu görülmektedir.¹⁹

Tefsir tarihi kitaplarında “ictimâî tefsir ekolü” olarak geçen ve en meşhur temsilcisi Muhammed Abduh olan yaklaşımda da aklın işlevsel kılınması belirgindir. O, fikrî tecditle iyi yetişmiş insan unsuruna dayanan bir Rönesans ideali peşinde olmuştur.²⁰ O, İslam âleminde çok boyutlu bir düşüş ve yıkım yaşandığını tespitten sonra bu hadiseyi aşmak için dinî tefekkürde yeniliği önermiştir. Bunun koşullarını sağlamak için taklidi reddetmenin, çağdaş bilimlerden yararlanmanın yanında nassı anlamada akli işlevsel kılmanın önemli olduğunu kaydetmektedir.²¹ O, söz konusu ettiği bu Rönesans’a giden yolun ilk durağının Kur’an olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Kur’an’ın yeni bir perspektifle yorumlanmasını zaruri görmektedir. Abduh bu noktada klasik tefsir anlayışına ciddi tenkitler yöneltmiştir.

Ona göre klasik tefsirler tefsir ameliyesini metin çözümleme faaliyetine dönüştürmüştür. Bunun dışında o, sıhhati sübut bulmamış rivayetlere itibar edilmemesi görüşündedir. Ona göre Kur’an, öncelikle Kur’an ile yorumlanmalıdır. İşte bu noktada Abduh bu süreçte aklın mümkün olduğunca etkin kullanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Kısaca Abduh ve Rıza’ya göre klasik tefsirlerde yer alan detaylı gramer tahlilleri, belagat ile ilgili nükteler, kelami konular, usulcülerin çıkarımları, mukallit fıkıhçıların hüküm ve fetvaları, sufilerin işârî yorumları²² Kur’an’ın Müslüman gözüyle okunup anlaşılmasına mani olmuştur. Abduh ve Rıza, Kur’an’ı doğru anlamak için Arap dili, usul, rivayet ve diğer bilgilerden istifade etmek gerektiğini belirtmekle bera-

¹⁹ Öztürk, “Çağdaş İslam Düşüncesi”, 48; Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, 282; Paçacı, “Çağdaş Dönemde Kur’an”, 85-104, 101.

²⁰ Kemal Sözen v. dğr., *19. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*, (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 440, 441.

²¹ Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, (Ankara: Fecr Yay., 1986), 125; İsmail Albayrak, *Klasik İslam Modernizminde Kur’an’a Yaklaşımlar*, (İstanbul: Ensar, 2010), 118, 119.

²² İşârî tefsir hakkında bilgi için bkz. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Ekolu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974); Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 144-150; Mehmet Altuntaş, “İşârî Tefsir ve Cemal Halveti’nin Fatıha ile Fil-Nas Surelerine İlişkin İşârî Yorumları” *Ululararası Amasya Alimleri Sempozyumu*, Amasya: 2017, 1: 223-234.

ber, bunları ölçülü kullanmak gerektiğini kaydetmektedirler. Zira onlara göre bu konudaki ölçsüzlük bir araç mesabesinde olan bu bilgileri amaca dönüştürmektedir. Bu noktada onlar bilhassa Arap gramer kaidelerinin Kur'an nazmını denetleyen bir merci olmaması üzerinde durmaktadırlar.²³

Menar ekolü akla büyük rol atfetmiştir. Nitekim Abduh akla furkan rütbesi vermiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, onun akla verdiği bu işlev kıssaların tevilde görülür. Buna göre Abduh, mucizenin imkânını reddetmemekle beraber, Kur'an'da aklın verileriyle uyuşmaz görünen ifadeleri teşbih, temsil ve mecaz gibi yorum araçlarıyla azaltmaya çalışmıştır. Bu bağlamda klasik İslam modernizmi, akılcı gelenekleri yeniden canlandırma girişiminde bulunmuştur.²⁴

Klasik İslam modernizminin her iki kolunun (Mısır ve Hindistan), bilimsel tutum ile istidlal etmesi, onun Batı'dan doğrudan etkilenmesi olarak değerlendirilmiştir. Gerçekten her iki kanat da Batı'daki ilmin hemen alınması gerektiğini ifade etmiştir. Zira onlara göre ilim ve hikmet öğrenmeyi şart koşan İslam'ın bundan çekinmesine gerek yoktur.²⁵ Böylece bu retorik enstrümanlara başvursa da klasik İslam modernizmi, Batı'da gelişen bilimin vahiy kaynaklı bir gelenekle telifini mümkün görmemiştir. Bunun sonucunda Abduh, bilim ile vahiy birbirine karışmayacak şekilde birbirinden ayırmaya yönelmiştir. Ahmed Han ise mucizelerin imkânını reddederek, dini bir tür deizme²⁶ dönüştürmeye meyletmiştir.²⁷

²³ Abduh ve Rıza, *Menâr*, (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1946), 1: 7, 10, 17-19, 25, 347.

²⁴ Abduh ve Rıza, *Menâr*, 3: 160; Abduh, *Tevhid Risalesi*, 125; Albayrak, *Klasik İslam'da Kur'an'a Yaklaşımlar*, 118-121; Abdulhamit Birışık, *Hint Alikatısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, (İstanbul: İnsan Yay., 2001), 35, 336, 337; Mehmet Zeki İçcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1998), 87-295; M. Said Özerverli, "Muhammed Abduh", *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, c. 30 (Ankara: TDV Yay., 2005), 482-487, 484.

²⁵ Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 276.

²⁶ Deizm, vahyi, vahyin tebliğ ettiği Tanrı'yı ve dini inkârla sadece akılla kavranan bir Tanrı'nın varlığına inanır. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yay., 1999), 209. Bu akımın tanrısı ezeli ebedidir. O, evreni yaratmış fakat daha sonra ona hiçbir şekilde müdahale etmeyen bir Tanrı'dır. Bu, mutlak ve aşkındır. Deizmde Tanrı insandan ve âlemden çok uzaktadır. Tanrı hem varlık olarak aşkın ve doğanın üstünde hem de etkinlik bakımından aşkındır. Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, (İstanbul: Şehir Yay., 1998), 266.

²⁷ Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 273-284, 276.

Modernizm, kozmos, kültür ve insan davranışlarının “akılcılaştırılmasına” yönelik çok yönlü bir proje olmuştur. Öte yandan modernite, Orta Çağ’ın kültürel ve fikrî mirasından radikal bir kopuşu simgelemiştir. Onu bu mirasın sekülerizasyonu olarak görenler de vardır. Ancak sonuç itibarıyla bu kavram, “modern çağ”ın hâkim olaylarının altında yatan felsefi yönelimler bütünüdür.²⁸

Çağdaş Değerler

Çağdaş değerlere uygun yorumlar bağlamında *Menâr*’da ahkâm ayetleri ile ilgili yorumlar dikkat çekicidir. Burada, çok eşlilik, kadının şahitliği ve dövülmesi gibi konuların işlendiği ayetler, modern değerlere uygun düşecek şekilde yorumlanmıştır. Böyle savunmacı bir üsluba sahip olanlar, Kur’an’ı, mutlak değer addetmekle beraber mevcut çağdaş durumu, sorunları aşmada referans almıştır. Nitekim, Abduh ve Rıza, Kur’an’da miadı dolmuş hiçbir buyruk olmadığı, bilakis her ayetin her zaman ve zeminde söyleyecek bir sözü olduğu görüşündedirler. Onlar, bu fikirden hareket ederek Kur’an’da ahkâm ile ilgili ayetleri modern anlayışa uyumlu olarak yorumlamışlardır.²⁹

Bu yeni dönemde Müslümanlarda modernist tezahürler görülmüştür. Bu tezahürler, Batı dünyasının gelişmişliğini kabullenme, birtakım batılı yazar ve akımların tesirinde kalma, Fransız ihtilali ile ortaya çıkan hürriyet, eşitlik ve adalet ilkelerinin etkisinde yorumlarda bulunma olmuştur. Bu bağlamda İslam modernizminin örnekleri görülmüştür.³⁰

Bu yeni dönem düşünürleri, savunmacı açıklamalarda bulunmuşlardır. Onların çokeşlilik, kölelik, kadının konumu ve faiz vb. konular hakkındaki yorumlarında bu yaklaşımı görmek mümkündür. Dolayısıyla onlarda İslam’ın gelişmişliğini ortaya koymak gayreti dikkat çeker. Bu da Batı ile uyumlu açıklamaları beraberinde getirmiştir. Burada dikkat çeken bir başka husus Müslüman mütefekkirlerin Batı’nın sunduğu problemlere çözüm üretme gayretine girmeleridir.³¹

²⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 603; Albayrak, *Klasik İslam’da Kur’an*, 15-16.

²⁹ Albayrak, *Klasik Modernizm*, 116-118; Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 35, 212.

³⁰ Albayrak, *Klasik Modernizm*, 38, 39; Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 234, 235.

³¹ Paçacı, “Çağdaş Dönemde Kur’an”, 39, 42, 66; Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 241.

Klasik modernizm, bu yaklaşımı ile eklektik bir yapı arz etmiştir. Zira bu hareket Batı'dan alınacak unsurları İslam ile bir araya getirmeye çalışmıştır. Batı'da, gelenekle uzlaşması elverişsiz unsurlar vardı. Bunlar dinimize aykırı olduğu için ayıklandı. Diğer taraftan, bu hareket, Batı'dan alınacak unsurları, geleneğin elverişli unsurlarıyla örtüştürmekteydi. Sonuçta bunlar bizim yitiğimiz olarak görüldü. Yani bunlar İslam'a yabancı olarak görülmemeye başlandı. Burada, İslam geleneğinin kendine ait hususiyetlerinin kavranamadığı görülür. Batılı modernizm detaylı incelenip eleştirilmemiştir. Bu girişim, Renan'ın oryantalistik meydan okumalarını muhatap seçmiştir. Hâlbuki klasik modernizm, Batı modernizminin mukaddese ve geleneksele meydan okumasını ciddiye alması gerekirdi.³²

Burada ifade edilmesi gereken bir başka konu da Renan'ın Hıristiyanlığı terakki dini saymasının İslam modernizmine tesiridir. Zira bu varsayımı verili sayan Müslüman düşünürler de İslam'ın terakki dini olduğunu ispatlamaya koyulmuşlardır. Bunun neticesinde modernizmin asıl muhtevası gözden kaçırılmıştır. Böylece Müslüman modernistler, ilahî hakikatin sırrını aramak yerine, Batı'nın üstünlüğünün sırrını aramaya koyulmuşlardır. Yani bu yeni anlayış kutsala değil, tarihsel, beşerî, dünyevi bir sürece dikkat kesilmiştir.³³

Klasik modernizmin, ilerlemeyi sadece beşerî olarak değerlendirmesi onun sığ olan bir başka özelliğidir. Burada da Batı etkisi olmuştur. Zira on dokuzuncu yüzyılın modasına göre ilerleme beşerî ve ekonomik terakki olarak görülmekteydi. Fazlurrahman bu şekilde bir kavrayışından dolayı klasik modernizmini sığ ve eklektik olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu, modernizmin Kur'an yorumunda, sakınılması gereken bir aşırılık ve sunilik ortaya çıkarıyordu.³⁴ Bu sebeple o, kendi modernist çabasını, klasik modernizmin yöntem noksanlığını gidermeye vermiştir.³⁵

Sonuç olarak Fazlurrahman'ın neo-modernizminin, klasik moder-

³² Vehbi Başer, "Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi", *İslâmiyât* 3 (2001): 59-79, 66.

³³ Başer, "Kutsalın Yitirilişi", 67.

³⁴ Fazlurrahman, "Islamic Modernism: Its Scope Method and Alternatives", *International Journal of Middle Eastern Studies* 1 (1970): 317-333, 317.

³⁵ Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 276.

nizmin bir tamamlayıcısı olduğu görülüyor. Dolayısıyla, onun, sığ ve eklektik olarak nitelediği klasik modernizmin metot eksikliğini giderme çabası, yaşadığımız çağdaş dönemde düşünsel gayretlerin geldiği noktayı da göstermektedir.

Klasik İslam modernizmi, ilk ihya hareketlerinden farklılık arz etmiştir. Zira bu anlayış, Batı'daki gelişmeleri dikkate almıştır. Bu manada her iki kol da Batı'daki gelişmelerin altında akılcı ruh olduğunu tespit etmiştir. Bu bağlamda, bu hareket, İslam tarihindeki Mu'tezile ve İslam filozofları gibi akılcı ekolleri diriltmeye çalışmıştır. Böylece onlar, Batı'daki akılcı ruha, İslam tarihinden bir temel aramaya çalışmışlardır.³⁶

Burada çağdaş değerlere yöneltilen eleştirileri hatırlatmakta fayda vardır. Çağdaş küresel değerler eşitlik, bilim, kardeşlik, hürriyetten bahsetmekteydi. Bundan dolayı ilk önce bu değerler ile oryantalizm üzerinden tanışan ve onunla tartışmaya giren Hindistan'daki Müslüman entelektüellerde çağdaş değerlere uygun yorumlar görülmüştür. Daha sonra Kahire'de benzer yorumlar ortaya çıkmıştır. Bu çağdaş değerler İslam'da çok sayıda olan otoritenin teke inmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bunun sonucunda Kur'an hür akılla yorumlanabilecek tek metin olmuştur. Bu, otoriteleri yıkma düşüncesinden, çok eşliliğin olmaması, şahitlikte eşitlik, kadına mirastan eşit pay verme, banka faizinin yasaklanmaması yorumları üretilmiştir. Küresel sömürgecilik, İslam'ın bir din olarak kutsallarının olamayacağını ortaya koymuştur. Bu yeni düşünce zinaya, eş cinselliğe kapalı bir geleneği gerici görmektedir. Dolayısıyla küresel sömürgecilik, değerlerini yumuşatılmış İslam'da görmek istemektedir. Kabul etmezse Müslümanları, geri kalmış teröristler olarak ilan edecektir. Müslüman yaşamının ilkelerinin, günümüz seküler değerlerini dışarda bıraktığını görmek gerekir. Zira bir tarafta Allah'a, varlığına, birliğine iman, onun azabından korkmak, Allah ve peygamberine itaat etme, günaha kaçıp O'na sığınma, helalinden kazanıp yeme, içme, kanaat etme gibi geleneksel değerler³⁷ varken diğer tarafta ka-

³⁶ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, trc. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu 1997), 84; Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an", 100.

³⁷ Geleneksel olana nasıl yaklaşılmalı? konusu için bkz. Mehmet Tözluyurt, "Kur'an'da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açından Değerlendirilmesi", *Bilimname Düşünce*

naat etmemek, ırkçılık, sınırsız üretme ve tüketme, fakirleri, üreten ve tüketen bir toplumun asalakları görme gibi değerler vardır. Müslümanlar, sınırsız tüketici olmak ile bağdaşmayacak ilkeleri benimsemişlerdir. Zira onlar, nimete şükrederler. Bütün bunlarla beraber onlar, harama bakmamak, kötüyü dinlememek, nefsin isteklerine tabi olmamak, ölüm gerçeğine inanmak gibi değerlere sahiptirler. Müslümanlar, zinanadan korunarak, alkol kullanmayarak neslini ve aklını korur. Çağdaş eğitim kurumlarının, tüketim mallarıyla dolu evlerinde yalnız yaşayan insanı üretmesinin, buralarda insanın manevi boyutundan ziyade maddi yönünün geliştirildiğinin göstergesi olduğunu da belirtmek de fayda vardır. Bunlardan anlaşıldığına göre insana şerefli bir mahluk olduğunu hatırlatan değerler için tövbe edip, ilim öğrenip, Allah için çalışmak gerekmektedir.³⁸

1. 3. Bilimsel Yorumlar

Klasik tefsir literatüründe örnekleri olmakla beraber³⁹ Hindistan'da ve özellikle Mısır merkezli Kur'an yorumlarında görülen dikkat çekici bir diğer husus bilimselciliktir. Buna göre, bu yaklaşım, Kur'an'ın, modern bilimleri öncelediği hipotezini kanıtlamaya çalışmıştır. Örneğin Ahmet Han ve takipçileri bilimsel tefsir yaparak mucizeyi inkâr etmişlerdir.⁴⁰ Bu alandaki ilk ürünlerin Mısır'da ortaya çıktığı ifade edilir. Bu alandaki ilk eser, Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî'nin (ö. 1889) *Keşfü esrârî'n-nûrâniyyeti'l-Kur'âniyye*'sidir. Nitekim o, tefsirinin giriş kısmında taşkömürünün oluşumundan bahsetmiştir. Abdurrahman el-Kevâkibî (ö. 1902) de bu sahada *Tabâ' u'l-istibtâd ve mesârî u'l-isti'bâd* adlı bir eser yazmıştır.

Platformu 26, sy. 1 (2014): 133-156.

³⁸ Mehmet Paçacı, "Çağdaş Değerler Üzerine Bir Ehl-i Sünnet Değerlendirmesi" *İslâmiyât* 8 (2005): 88-87.

³⁹ Klasik tefsir literatüründe bilimsel tefsir hakkında bilgi için bkz. Enver Bayram, "Râzî'nin, Kur'an'daki Yeryüzü (Arz) Âyetleriyle İlgili Tefsir-i Kebir'deki Yorumları: Modern Jeoloji Biliminin Verileriyle Kısa Bir Mukayese", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2012): 149-165; Enver Bayram, "Razi'nin Tefsir-i Kebir'de Güneş Sistemi İle İlgili Âyetleri Yorumlaması", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2011): 211-234.

⁴⁰ J. M. S. Baljon, *Kur'an'ın Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, trc. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayinevi 2000), 48, 85, 113-124.

Abduh'un, Fîl suresi 3. ayetindeki “*tayran ebâbil*” ifadesine “*mikrop-lar*” manası vermesi, Bakara 275. ayette faiz yiyenleri şeytanın çarpmasını epilepsi ile izah etmesi bilimsel tefsirin bir örneğidir.⁴¹ Tantavî Cevherî'nin (ö. 1940) *el-Cevâhir* adlı ansiklopedik eseri de bu literatürün örneklerindedir.⁴²

Bunlardan anlaşıldığına göre, çağdaş dönem müfessirleri, Kur'an'ın modern bilimlere öncelik verdiğini ispat etme gayreti içindedirler. Gazi Ahmet Muhtar Paşa (ö. 1918) ve Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) bilimsel tefsire yönelik açıklamaları bilimsel tefsirin dönemin Türkiye'sindeki yansımalarını ifade etmektedir. Nitekim Elmalılı, Abduh'un Fîl suresindeki “*mikrop-lar*” yorumunu tahrif olarak nitelmiştir.⁴³ Bununla birlikte, Kur'an'daki çeşitli ayetlerin taşkömürü, elektrik, yerçekimi kanunu, vapur, otomobil, bisiklet, lokomotif ve diğer aletlere işaret ettiğine değinmiştir.⁴⁴ (el-A'lâ 87/4-5; Yâsîn 36/80; en-Ra'd 13/2; Hûd 11/40; en-Neml 27/82).

Bütün bunlarla birlikte, bu ekole ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. En büyük eleştiriyi İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946), M. Hüseyin ez-Zehebî (ö. 1978) ve Emin el-Hûlî (ö. 1946) gibi düşünürler yöneltmişlerdir. Bu eleştirilere rağmen, yakın tarihimizde, Murice Bucaille, Afif Abdulfetah Tabbara, Haluk Nurbaki ve Süleyman Ateş gibi ilim adamlarının eserlerinde bu tür yorumlara yer vermeleri bu nevi tefsirin devam ettiğini göstermektedir.⁴⁵

Kur'an'ın çok yüce olduğunu göstermek şeklinde bir isteği içeren bu tefsir tasavvurunun başarısızlıklarla sonuçlandığı da olmuştur. Reşat Halife'nin on dokuz mucizesi yorumu ile Tevbe suresinin son iki ayetinin Kur'an'a sonradan eklendiğini ileri sürmesi buna örnektir.⁴⁶

⁴¹ Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'î, Amme*, (Kahire: Matbaatu Mısır 1341), 158; Abduh ve Rıza, *Menâr*, 3: 94, 96-97.

⁴² J. J. G. Jansen, Kur'an'a *Bilimsel Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, trc. Halil Rahman Acar, (Ankara: Fecr Yayınevi 1993), 69-103.

⁴³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Yenda Yayın 2001), 9: 301, 302

⁴⁴ Yazır, *Hak Dini*, 5: 14, 141, 142; 6: 180, 436; 9: 11, 12.

⁴⁵ Celal Kırcı, “Kur'an ve Modern Bilim (İlişkisi-Sahası-Sorunları)”, *ERUFD* 15 (2012), 14; Mustafa Öztürk, “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Bir Bakış”, *İslâmiyât* 4 (2004) 71-94, 89, 90.

⁴⁶ Öztürk, “Çağdaş Dönem Kur'an Yorumları”, 89, 90.

Muhammed Abduh, Batı ile ilişki bağlamında Batı'nın müspet ilmi ve teknolojisinin alınmasını, İslam'a ters düşen ahlak ve âdetlerinden uzak durulmasını talep etmiştir. Abduh'un ilerlemeyi, Kur'an hükümleri çerçevesinde açıklamasının önemli bir katkısı olmuştur. O, bu sayede dine soğuk bakan aydınları İslam'a saldırmaktan alıkoymuştur. Zira onlar, aydınlanma dönemi yazarlarını hayranlıkla takip ediyor, İslam'ı ve bütün dinleri, modern problemleri çözmek konusunda güçsüz görüyorlardı.⁴⁷

1. 5. Özgün Eklektisizm Bağlamında Klasik İslam Modernizmi

Klasik İslam modernizminin karakter yapısı, eleştirmesine rağmen değişik düşünceleri kendi öğretisinde birleştirme olarak tanımlayabileceğimiz eklektisizm olmuştur. Onun bu özelliği aynı zamanda tutarsızlığı olarak da değerlendirilmiştir.⁴⁸ Müslümanların eklektisizmden kurtulmaları gerektiği, bunun nasıl olacağı ile ilgili bir fikre rastlasak da⁴⁹ hiçbir fikrî sistem ve kültürden tamamen bağımsız olunamayacağı daha makul bir değerlendirmedir. İslam felsefesi bağlamında yapılan değerlendirmeler kategorik olarak kötü olmayan, özgün bir eklektisizmden (seçmecilik) bahsetmenin mümkün olduğunu göstermiştir. Bu meselenin İslam felsefesi üzerinden değerlendirilmesi özellikle batılı bazı tarihçilerin bir yergi ifadesi olarak onu seçmecilikle nitelemesi sebebiyledir. Ancak bu konuyu değerlendiren İslam felsefecileri bunun böyle olmadığını, İslam felsefesinin özgün olmayı başarabildiğini belirtmişlerdir. İslam felsefesinin eklektik olduğunu kabul eden Bayraktar, mutlak manada özgünlüğün mümkün olmadığını ve İslam felsefesinin özgün bir felsefe olduğunu şöyle dile getirmiştir:

Onun eklektik olduğunu söylemek özgün bir felsefe olmaması demek değildir. Çünkü bir milletin veya sadece bir filozofun ortaya koyduğu her felsefe, eski düşüncelerden etkilenmesi bakımından eklektiktir; yeryüzünde kelimenin mutlak manasında tamamen bağımsız ve tamamen özgün bir

⁴⁷ Albayrak, *Klasik İslam'da Kur'an*, 111-118; Sözen v. dğr., *19. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşüncüleri*, 440, 441, 454, 457-460.

⁴⁸ Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 282.

⁴⁹ İsmet Özel, *Üç Mesele*, (İstanbul: Şule Yay., 1999), 48-59.

düşünce de yoktur. Genelde çok özgün olduğu söylenegelen Aristo ve Eflatun gibi filozofların felsefesi dahi eklektiktir.⁵⁰ İslam felsefesinin, her felsefe gibi eklektik bir yapıya sahip olması doğal bir şeydir. Mühim olan, onun bu eklektik yapısının, sadece basit bir devşirmecilik mi yoksa gerçekten yaratıcı bir eklektisizm mi olduğudur.⁵¹

İslam felsefesinin özgün olduğunu ifade eden başka felsefecilere de rastlanmaktadır. Örneğin, Mehmet Aydın, bu bağlamda, İslam felsefesinin Eski Yunan felsefesinin basit bir devamı olmadığını, orijinal bir akım hâline geldiğini belirtir.⁵² Ahmet Arslan, İslam felsefesinin “*tamamen orijinal olmamakla birlikte Yunan düşüncesinden çok farklı bir evreni kavramaya çalıştığını ve bunun da genel insan düşünce ve felsefe hareketi içinde dikkate değer bir anı temsil ettiğini*” benimser.⁵³ Burada Mehmet Aydın’la, Necip Taylan’ın eklektik tabirini İhvan-ı Safa için kullandıklarını belirtmek gerekir.⁵⁴ Taylan bununla beraber Meşşâîlerin uzlaştırmaçılıklarından bahsetmektedir.⁵⁵

Klasik İslam modernizminin sığ ve eklektik bir model ortaya koyması Hıristiyan Batı ile bu son karşılaşmada Batı’nın, önüne koyduğu sorunlara çözüm üretirken ihmal noktalarının olabileceğini göstermektedir. Nitekim konu ile ilgili değerlendirmeler bu hareketin orijinal entelektüalizm ortaya koyamadığı yolundadır. Örneğin Mehmet Aydın, İslam modernizminin çağdaş bilgi ve düşünceden gereği gibi faydalanmadığını, Batı’daki din karşıtlığının hemen hemen tamamının dinden hoşlanmayan aydınlar tarafından İslam dünyasına nakledildiğini belirtmektedir. O, burada İslam modernizminin zayıf kaldığı noktanın, Freud, Feuerbach, Marx ve daha birçok Batılı düşünürlerin eserle-

⁵⁰ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1988), 122; Cafer Sadık Yaran, “İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı Özgün Eklektisizm”, *EKEV Akademi Dergisi* 17, (Güz 2003): 12.

⁵¹ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 122; Yaran, “İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı”, 12.

⁵² Aydın, *İslam Felsefesi*, s. 161-62; Yaran, “İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı”, 10, 12.

⁵³ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, (Ankara: Vadi Yay., 1996), 83; Yaran, “İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı”, 11.

⁵⁴ Aydın, “Fazlurrahman ve İslam Modernizmi”, 161-62; Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2013), 25; Yaran, “İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı”, 10.

⁵⁵ Taylan, *Din Felsefeleri*, s. 34; Yaran, “İslam Felsefesinin Karakteristik Yapısı”, 10-11.

rinin Müslümanlar tarafından okunurken onlara verilen ciddi karşılıklardan habersiz kalınması olarak tespit etmiştir. Buna göre, Müslüman modernistler, sağlam temellere dayalı bazı metafizik düşünceleri, felsefi teizmi, çağdaş teolojik akımları, psikolojizm, sosyolojizm gibi indirgemeci akımları konu edinen ve eleştiren yazıları kendi zemininde değerlendirememiş, bu yüzden yolunu açmada daha güçlü olamamıştır. Böylece modernistlerin çoğu, eklektisizmi eleştirmesine karşın kendileri bundan pek kutulamamışlardır.⁵⁶

Bütün bunlardan anlaşıldığı kadarıyla İslam modernizmi, gelişimini tamamlayamamış bir ekoldür. Dolayısıyla klasik İslam modernizminin orijinal olmayan bir eklektik model ortaya koyması, Müslüman mütefekkirlerin Batı ile fikrî ve kültürel temasta ihmal ettiği yönlerin olabileceğini göstermektedir. Mutlak manada özgünlük olamayacağına göre bu konuda bu ekolün yolunu açmak için özgün ve yaratıcı bir eklektik model ortaya koymayı başaramamış İslam felsefesi örneğini incelemek gerekmektedir. Bu da disiplinler arası çalışmaları gerekli kılmaktadır.

Sonuç

İslam dünyası, Hıristiyan-Batı ile temasında onun siyasi, askerî, toplumsal, ekonomik ve kültürel hegemonyasına direnç göstermede dinden kuvvet aldığını fark etmiştir. Hıristiyan-Batı olgusunu dikkate almak mecburiyetini hisseden klasik İslam modernizmi, fikri modernizm yolunda önemli hizmetlerde bulunmuştur. Ancak güçlü temellere dayalı bazı metafizik düşünceleri, felsefi teizmi, çağdaş teolojik akımları, psikolojizm, sosyolojizm gibi indirgemeci akımları konu edinen ve eleştiren yazıları kendi zemininde kullanamadığı için yolunu açmada daha güçlü olamamıştır. Bunun sonucunda bu hareket, özgün olmayan eklektik bir yapı ortaya koymuştur.

İslam tarihine bakıldığında ilk büyük tehdit olan Yunan felsefesiyle karşılaşmada İslam felsefesinin orijinal, özgün bir eklektisizm ortaya koymayı başardığı görülmektedir. Bu da hâlâ tamamlanmamış bir ekol olan İslam modernizminin bu örneği incelemesini, 19. asırdan bu yana dünyayı etkisi altına alan psikolojizm, sosyolojizm gibi cereyanla-

⁵⁶ Aydın, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", 282.

rı eleştiren yazıları kendi zemininde kullanmasını gerektirmemektedir. Bu da hem geleneği iyi bilmeyi hem de felsefe, sosyoloji, psikoloji gibi diğer disiplinleri de hesaba katan disiplinler arası çalışmaların gerekliliğini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bu ilmî çalışmalar, Batı'nın denzenformasyona uğrattığı değerleri insana hatırlatarak onun bencil insandan mahlukatın en şerefli konumuna yükselmesine büyük katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

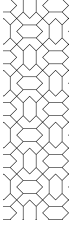
- Abduh, Muhammed. *Tefsîru Cüz'î, Amme*. Kahire: Matbaatu Mısır 1341.
- Abduh, Muhammed ve Reşid Rıza. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. 1. cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1946.
- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Akarsu. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Albayrak, İsmail. *Klasik İslam Modernizminde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar, 2010.
- Altuntaş, Mehmet. "İşari Tefsir ve Cemal Halveti'nin Fatıha ile Fil-Nas Surelerine İlişkin İşari Yorumları". *Uluslararası Amasya Alimleri Sempozyumu*, Amasya: 2017, 1: 223-234.
- Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Ateş, Süleyman. *İşari Tefsir Ekolu*. Ankara: Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Aydın, Mehmet S. "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi". *İslami Araştırmalar* (Fazlurrahman Özel Sayısı) 4 (1990): 273-284.
- Barış, Mustafa Necati. "İslam Medeniyetinin Gelişme ve Yayılma Evreleri". *İslam Medeniyeti Tarihi* içinde. ed. Eyüp Baş, 85-100. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Barış, Mustafa Necati. "İslam Bilim Tarihi'nde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21, sy. 3 (Aralık 2017): 1873-1904.
- Başer, Vehbi. "Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi". *İslâmiyât* 6 sy. 3 (2001): 59-79.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.

- Bayram, Enver. “Râzî’nin, Kur’an’daki Yeryüzü (Arz) Âyetleriyle İlgili Tefsir-i Kebir’deki Yorumları: Modern Jeoloji Biliminin Verileriyle Kısa Bir Mukayese”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2012): 149-165.
- Enver Bayram, “Razi’nin Tefsir-i Kebir’de Güneş Sistemi İle İlgili Ayetleri Yorumlaması”. *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2011): 211-234.
- Abdulhamit Birışık, *Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entellektüel Modernizmi*. Ankara: Akçağ, 1997.
- Fazlurrahman. “Islamic Modernism: Its Scope Method and Alternatives”. *International Journal of Middle Eastern Studies* (October 1970): 317-333.
- Fazlurrahman. “The Impact of Modernity on Islam”. *İslamic Studies* (1966): 113-128. Accessed May 20, 2018. <https://www.jstor.org/stable/20832836>.
- Gibb, H. A. R.. *Modern Trends in İslam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.
- Hamdi Yazır, Elmalılı Muhammed. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: İstanbul: Yenda Yayın. 2001.
- İslamoğlu, Mustafa. *İslami Hareket Anadolu*. İstanbul: Denge Yayınları, 1991.
- İşcan, M. Zeki. *Siyasal İslam (Dini ve Fikri Temelleri)*. Erzurum: EKEV Yayınları, 2002.
- J. J. G. Jansen. *Kur’an’a Bilimsel Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*. trc. Halil Rahman Açar, Ankara: Fecr Yayınevi, 1993.
- J. M. S. Baljon. *Kur’an’ın Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. trc. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Fecr Yayınevi 2000.
- Kırca, Celal. “Kur’an ve Modern Bilim (İlişkisi-Sahası-Sorunları)”. *ERUFD* 15 (2012): 7-34.
- Kafalı, Mustafa. “Cengiz Han”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 7: 367-369 Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Özel, İsmet. *Üç Mesele*. İstanbul: Şule Yayınları, 1999.
- Sözen Kemal, Ali Kürşat Turgut ve Sabri Yılmaz. *19. Yüzyıldan Günümüze Çağdaş İslam Düşünürleri*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.

- Özerverli, M. Said. “Muhammed Abduh”. *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*. 30: 482-487 Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Moğollar”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 30: 225-229. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa, “Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı”. *TYB Akademi*, (Ocak 2012): 11-53.
- Öztürk, Mustafa. “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur’ân Yorumlarına Bir Bakış”. *İslâmiyât* 7, sy. 4 (2004): 71-94.
- Paçacı, Mehmet. “Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?”. *İslâmiyât* 6, sy. 4 (2003): 85-104.
- Paçacı, Mehmet. “Çağdaş Değerler Üzerine Bir Ehl-i Sünnet Değerlendirmesi” *İslâmiyât* 8, (2005): 81-87.
- Siddîqî, Mazharuddîn, “Islamic Modernism”, *Islamic Studies* (September 1973), 179-192. Accessed May 20, 2018. İriş. iuu. edu. pk:64447/gsd/collect/islamics/import/v12i32.
- Sönmez, Mustafa. “İslam Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh’un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, (2002): 153-178.
- Taylan, Necip. *Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları Temsilcileri, Tesirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 1998.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmi (Giriş)*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1981.
- Tözlüyurt, Mehmet. “Kur’an’da Yer Alan Geleneklerin Farklı Bir Açından Değerlendirilmesi”. *Biliname Düşünce Platformu* 26, sy. 1 (2014): 133-156.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etikeleri*. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2017.
- Yaran, Cafer Sadık. “İslam Felsefesinin Karakteristik yapısı Özgün Eklektisizm”. *EKEV Akademi Dergisi* 17, (Güz 2003): 1-14.

CITATION

Yüner, Hüseyin, "Music Education in Theology and Islamic Science Faculties", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) pp. 253-267



İLAHİYAT VE İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTELERİNDE MUSİKİ EĞİTİMİ

Music Education in Theology and Islamic Science Faculties

Hüseyin YÜNER

Öğr. Gör.

Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.

Lecturer,

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts.

huseyinyuner@gmail.com, Orcid: 0000-0002-5169-7886.

Öz

Eğitim, bireyde toplumca istenen davranışları gerçekleştirme sürecidir. Sanat eğitimi ise aynı doğrultuda bireye kendi yaşantısı yoluyla amaçlı olarak, belirli sanatsal davranışlar kazandırma sürecini kapsamaktadır. Müzik, insanlığın en asgari ortak genel kültürün en temel unsurlarından birisidir. Müzik, sanat üst başlığının içeriği en geniş ve etkili en fazla olan faaliyet alanıdır. Mesleki müzik eğitimi, yükseköğretim seviyesinde konservatuvarlarda, güzel sanatlar, müzik ve eğitim fakülteleri müzik öğretmenliği bölümlerinde verilmektedir. İlahiyat fakültelerinde ise müzikle ilgili derslerin bulunması, mezunların ifa edecekleri meslekleri göz önüne alındığında oldukça önemlidir. Öğrencilerin hedeflenen düzeyde müzik bilgisine ulaşabilmesi için yükseköğretim kurumlarının mesleki müzik eğitimi veren bölümlerinde eğitim alan öğrenciler kadar bir bilgi ve deneyime sahip olması gerekmektedir. Mevcut şartlarda bunu gerçekleştirmek mümkün değildir. Bu çalışmada asgari imkânlar dâhilinde uygulamaya koyulabilecek çözüm önerileri sunulmuştur. İki, üç ve dördüncü sınıflarda genel müzik ve dinî musiki ile alakalı ikişer seçmeli dersin programa eklenmesiyle temel müzik becerilerinin kazandırılması ve mesleki müzik icralarının yapılabilirliği mümkün olacaktır.

Anahtar kelimeler: Musiki, nazariyat, eğitim, ilahiyat, müfredat

MUSIC EDUCATION IN THEOLOGY AND ISLAMIC SCIENCE FACULTIES

Abstract

Education is the process of individuals' acquisition of behaviours which society desire. Art education, in the same direction, includes the process of giving specific artistic behaviours at the individual through his own experience and aimfully. Music is one of the indispensable elements of the minimum common culture of people. Music is the field of activity of art headpiece with the broadest content and the greatest influence. Vocational music education is taught at higher educational level in conservatories, fine arts music and education faculties in music teaching departments. Having lessons related to music in the theology faculties is very important, when considering the jobs that graduates will perform. Students need to have as much knowledge and experience as the students in the vocational music education departments of higher education institutions in order to reach music information at the desired level. It is not possible to achieve this in the current conditions. In this study solution proposals that can be put into practice within minimum possibilities have been presented. With the addition of two lessons related to general music and religious music to the curriculum of the second, third and fourth grades, students can achieve basic musical knowledge and vocational practices.

Keywords: Music, theory, education, theology, curriculum

KAYNAKÇA

Yüner, Hüseyin, "İlahiyat Ve İslami İlimler Fakültelerinde Musiki Eğitimi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) ss. 253-267. **Makale Geliş T:** 04/06/2018, **Kabul T:** 07/06/2018.

Giriş

Teori ve uygulama tüm bilim alanlarında her türlü faaliyetin birbirini takip eden süreç ve boyutlarıyla alakalı en genel iki üst başlık olarak kabul edilebilir. Geçerliliği bilimsel verilerle saptanmış bilgi anlamında kullanılan *teori* kavramının yerine Türk bilim literatüründe *nazariyat* ifadesi tercih edilmiştir. Arapça نظر kökünden türemiş olan “nazariyat” bakmak/bakışla ilgili olan durumları anlatan bir kelimedir.¹ Kavram Türkçede “kuramlar” anlamına gelmektedir.² Nazariyat terimi 18. yüzyıldan itibaren Safiyyüddîn Abdü'l-Mü'min Urmevî (? - 1294) ile kullanılmaya başlanan edvar kelimesinin yerini almaya başlamıştır.

Nazari eserler, ele aldıkları ilmin temel konularına açıklık getirmeye çalışmışlardır.³ Müzik nazariyatı ise musikinin bağlı olduğu her türlü kuralı kapsamına alan ilimdir.⁴ Nazariyat, diğer ilimlerde uygulamalı alanlar dışında kalan bölümü teşkil ettiği gibi Türk musikisinde de icraî faaliyetlerin haricindeki her türlü kuramı kapsar ve bu şekliye pozitif bilimlerdeki “teori” yerine kullanılmaktadır.

Müzik her dönem insanların yaşamında bir şekilde yer bulan çok geniş kapsamlı bir unsurdur. İlk çağlardan itibaren her insan topluluğu geliştirdikleri kendilerine has yöntemlerle müzikle ilgilenmiştir. Bu doğrultuda müzik her insanın her anında bir şekilde yer bulabilen vazgeçilmez bir hayat unsuru hâline gelmiştir.⁵ Müziğe ilişkin ilgi ve icra, amatör/özengen ve profesyonel olarak iki şekilde sınıflandırılabilir. Müzik eğitimiyle ilgili süreç de bu tasnif kapsamında değerlendirilebilir. Profesyonel icranın dışında müzik her bireyin günlük hayatında işittiği melodilerle, kültür ve gündelik yaşamın etkisiyle tercih edilen tarzlarla hayatın neredeyse her türlü anında dinlenilmesi ya da söylenilmesi şeklinde yer almaktadır.

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır Yay.,1994), 5: 215; Mütercim Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhîr Tercümesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yay., 2013), 3: 2372; Mehmed Vankulu, *Vankulu Luğati* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yay., 2014), 1: 930.

² http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=NAZAR%C4%B0YAT (17.05.2018).

³ Recep Uslu, “Osmanlıdan Cumhuriyete Türk Müziği Teorileri”, *Türkler* 12 (2002): 443.

⁴ İ. Hakkı Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri* (İstanbul: Ötüken Yay., 2006): 35.

⁵ Yılmaz Kahyaoglu, “Eğitim Ve Müzik Sosyolojisi”. *Sanat Dergisi* 13 (2008): 151.

Hayatın hemen her türlü etkinliği içerisinde bir boyutuyla yer alan müziğe, mesleki hayatta icra edilen işlerde de ihtiyaç duyuluyorsa temel seviyede bir müzik bilgisinin gerekliliği de tartışılmaz. “Genel müzik eğitimi aslında her düzeyde, her yaşta, herkes için gereklidir, zorunludur ya da zorunlu olmak zorundadır. Çünkü müzik, herkese kazandırılması esas olan ‘asgari ortak/genel kültür’ün başta gelen ayrılmaz öğelerinden biridir.”⁶

Hayatı boyunca tüm çevresi ile etkileşim durumunda olan insan, içinde yaşadığı bu çevrenin istek ve beklentilerine uygun davranışlar geliştirir. Bu davranış değişiklikleri rastlantısal ya da kendiliğinden gerçekleşebilir. Bunun dışında yetişkinlerce isteyerek ve planlanarak değiştirilen davranışlar da vardır. Terim olarak “bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme süreci”⁷ şeklinde tanımlanan eğitim aynı zamanda “bireyde toplumca istenen davranışları gerçekleştirme süreci” olarak da tanımlanmaktadır.⁸

İnsanlar yaşamı boyunca farkında olarak ya da olmayarak farklı sanat dallarıyla iç içe bir süreç geçirirler. Sanatın fonksiyonlarından biri toplumsallaştırmadır. Sanat aracılığıyla birey toplumsal değerleri kazanır ve çevresiyle daha yüksek uyum içerisinde olur. Ayrıca sanat, bireyin hislerini ifade ederken bunu daha estetik ve ilgi çekici yolla yapmasının önemli araçlarından biridir. Kimi zaman bireyler kelimelerle ve davranışlarıyla dile getiremedikleri duygularını sanat unsurları aracılığıyla ortaya koyarlar. Bu doğrultuda sanatın bireyin duygu dünyasını genişleten ve aydınlatan bir araç rolü üstlendiği ifade edilebilir. “Kısaca sanat, insanların tabiat karşısındaki duygu ve düşüncelerini çizgi, renk, biçim, ses, söz ve ritim gibi unsurlarla güzel ve etkili bir biçimde ve kişisel bir üslupla ifade etme çabasından doğan ruhsal bir faaliyet olarak da tanımlanabilir.”⁹ Sanat eğitimi ise bireye kendi yaşantısı yoluyla, amaçlı olarak, belirli sanatsal davranışlar kazandırma ya da bireyin sanatsal davranışında amaçlı olarak belirli değişiklikler oluşturma sürecidir.¹⁰ Sanat

⁶ Ali Uçan, *Müzik Eğitimi Temel Kavramlar-ilkeler-yaklaşımlar* (Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yay., 1997), 31.

⁷ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Yelken Yayıncılık, 1972), 12.

⁸ Yıldız Kuzgun, *Rehberlik ve Psikolojik Danışma* (Ankara: ÖSYM Yay., 1997), 1.

⁹ Bayram Akdoğan, *Sanat'ın Kitabı*, (Ankara: 2014), 15.

¹⁰ Uçan, *Müzik Eğitimi Temel Kavramlar-ilkeler-yaklaşımlar*, 30.

eğitimi ile bireylerin duygularına ilişkin farkındalığının ve duygularını ifade edebilme becerilerinin artması hedeflenmektedir. Sürecin sonunda kişi, yaratıcılığını geliştirebilme, doğru görme ve ayrıntılara vâkıf olabilme melekelerini geliştirecektir.

Sanat çok geniş çaplı bir faaliyet alanı olmakla birlikte hacmi en büyük alt başlığını müzik teşkil eder demek yanlış olmaz. İnsanın gündelik hayatında karşılaşabileceği her türlü iş, işlem veya etkinlik içerisinde müzikle alakalı pratiklerin¹¹ bir şekilde var olması mümkündür. İnançların ve geleneklerin katkısıyla yoğrulan kültürlerin gündelik hayattaki güzergâhında yer alan her kavşağında müzikle kesişen bir an var olmak durumundadır.¹²

İnsan hayatında müzik bir faaliyet alanı olarak amatör/özengen ilgi ve profesyonel meslek boyutuyla iki şekilde yer bulur.¹³ Her birey, dâhil olduğu kültürel ve sosyolojik ilgileri doğrultusunda müziğe ait unsurlarından biriyle hayatının birçok alanında farklı etkileşimler içinde olur. Özengen müzikal faaliyetler pasif okuyucu¹⁴ ya da dinleyici olma boyutuyla her insanın bilfiil hep uyguladığı işlerdendir. Kişinin kendi başınayken bir müzik eseri dinlemesi, ona eşlik etmesi veya mırıldanma şeklinde irticalen okuması dahi özengen seviyede bir müzikal faaliyettir.

Müziğin kişinin profesyonel meslek alanı hâline gelebilmesi ise ancak yeterli ve nitelikli bir müzik eğitimiyle mümkündür. Geline noktada şu kolay şekilde görülecektir ki; müzik çok yüksek potansiyeli olan endüstriyel bir alan hâline gelmiş, toplumların ekonomik ve sosyal yapısında ciddi etkilere sahip bir konuma erişmiştir. Kitlesel hareket edebilme kabiliyetine sahip toplulukları oluşturabilen müzik türlerinin var-

¹¹ Kişinin bebeğini uyutmak için söylediği ninni; asansör, market, çay bahçesi, restoran, kafeterya vb. yerlerde çalan ya da bir iş yaparken söylenen şarkılar; ibadete ait veya geleneksel birçok dini ritüelde gerçekleştirilen uygulamalarda ve daha sayılması mümkün olmayacak kadar birçok alanda olduğu gibi müzik tartışmasız hayatın her adımında bir şekilde vardır.

¹² Diana Boer v. dğr., “Young people’s topography of musical functions: Personal, social and cultural experiences with music across genders and six societies”, *International Journal of Psychology* 47/5 (October 2012): 357.

¹³ C. Hakan Çuhadar, “Müzik ve Müzik Eğitimi”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25 (2016): 222.

¹⁴ Planlanmış ya da talep edilen herhangi bir etkinlik çerçevesinde olmayıp spontane gelişen, daha kendi ortamında ve hâlinde bir icra durumunu ifade eder.

lığı bilhassa sosyal yönden ne denli etkiye sahip olabileceğini göstermektedir.

Müzik eğitiminin bireyin duyuşsal ve devinişsel/psikomotor davranışlarındaki olumlu etkilerinin yanı sıra, bilişsel öğrenmeleri üzerinde de etkili olduğu birçok araştırmada kanıtlanmıştır.¹⁵ Müzik eğer kişinin hayatının ondan kazanacağı profesyonel meslek alanı olarak seçilecekse mesleki müzik eğitiminden geçmek bu mesleği ifa ederken gerekli yetkinliğe erişmenin en makul yoludur. Böyle bir müzik eğitimini ise yükseköğretim seviyesinde konservatuvarlarda, güzel sanatlar fakültesi müzik bölümleri ve eğitim fakültesi müzik öğretmenliği bölümlerinde almak mümkün olacaktır. Müzik sanatçılığı eğitimi (bestecilik eğitimi, seslendiricilik/yorumculuk eğitimi), müzikbilimcilik eğitimi, müzik öğretmenliği (eğitimciliği) eğitimi, müzik teknolojisi eğitimi, mesleki müzik eğitiminin başlıca dallarını (kollarını) oluşturmaktadır.¹⁶

Adı geçen eğitim kurumlarının müfredatının tamamına yakını müzikle ilgili içeriğe sahip derslerden oluşmaktadır. Bu şekilde bütün eğitim sürecinde müziğe ait teorik ve pratik her konunun enine boyuna incelenebilmesi ve öğretilbilmesi için hem yeterli süre hem de imkânlar mevcuttur.

İlahiyat Fakültelerindeki Durum

İlk ilahiyat fakültesi 1924 yılında Dârülfünûn'a (İstanbul Üniversitesi) bağlı, öğrenim süresi üç yıl olarak kurulmuş, 1933'te bu fakülte kapatılmış ve 1949'da Ankara Üniversitesi bünyesinde yeniden açılmıştır.¹⁷ Bu fakültelerin kuruluş amacı, "Din meselelerinin sağlam ve ilmî esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşünüşünde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi..."¹⁸ şeklinde tarif edil-

¹⁵ Elvan Gün Duru v. dğr., "Müzik Eğitiminin Bilişsel Gelişime Etkisi", *The Journal Of Academic Social Science Studies* 50 (2016): 119.

¹⁶ Uçan, *Müzik Eğitimi Temel Kavramlar-ilkeler-yaklaşımlar*, 27.

¹⁷ Mustafa Öcal, "Cumhuriyet döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998): 251. https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanunbmmc031/kanunbmmc031/kanunbmmc03105424.pdf (01. 10. 2017).

¹⁸ Öcal, "Türkiye'de Din Eğitimi Tarihi Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/6 (2008): 403.

miştir. Ağırlıklı olarak temel İslam bilimleri bölümü derslerinin (tefsir, hadis, fıkıh, kelam) müfredatta yer bulmasıyla birlikte felsefe din bilimleri ve İslam tarihi ve sanatları bölümlerinde okutulan derslerle de öğrencilerini bilgiyle teçhiz etme gayesindedir.¹⁹

İlahiyat fakülteleri, öğrencilerini Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi (ÖSYM) tarafından yapılan merkezî sınavla almaktadır. Kendi kriterlerini belirlediği ayrı bir seçme süreci yürütülmemekte, ağırlıklı olarak genel kültür alanında yer alan sözel sorulardan hazırlanmış bu sınavla gelen öğrencileri kabul etmektedir.

İlahiyat fakültelerinde, öğrencilere istendik seviyede müzik bilgisini aktarabilecek oranda müzik derslerinin bulunması ihtiyacı ilk bakışta, kuruluş amacı toplumun dinî ve ahlaki değerlerini ihya ve ikmal etmek olması hasebiyle pek de zaruri gibi görünmemektedir. Lakin bu fakültelerden mezun olan öğrencilerden beklentiler, mesleki hayatlarında ifa edecekleri görevler göz önüne alındığında ciddi bir müzik eğitimine ihtiyaç duyulması durumunu işaret etmektedir.

Bu fakültelerden mezun olan özellikle erkek öğrenciler, devlet kurumları bazında bir değerlendirme yapılırsa; Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde müftü, vaiz, imam-hatip ve müezzin-kayyım gibi mesleklere; kız öğrenciler de Kur'an kursu öğreticiliği kadrolarına atanmaktadır. Mezun olan öğrencilerin yerine getirecekleri bu görevlerde cami musikisine²⁰ ait formları icra edecek ve öğretecek yeterliliğe sahip olmaları oldukça önemlidir.²¹ Milli Eğitim Bakanlığına bağlı imam-hatip liselerinde bazı meslek derslerinde ve diğer liselerdeki din kültürü ve ahlak bilgisi ve Kur'an-ı Kerim derslerinde yine cami musikisi formlarına ait uygulamaları temel seviyede bilmesi ve öğrencilerine öğretebilecek nitelikte olması beklenmektedir.

Kur'an-ı Kerim tilaveti, ezan, kamet, sala, tekbir, salât-ı ümmiye, telbiye, teravih tertibi, mahfel sürmesi, tesbih, mevlid²² cami musikisine

¹⁹ Mehmet Paçacı ve Yasin Aktay, "75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey", *The Muslim World* (Apr 3 2007), pp. 408-410.

²⁰ Bayram Akdoğan, *Örneklerle Türk Din Musikisinde Formlar* (Ankara: Bilge Ajans, 2010), 47; Ahmet Hakkı Turabi, *Cami Musikisi, Cami Yazıları* (Ankara: DİB Yay., 2012), 160.

²¹ Bayram Akdoğan, "Din Görevlilerine Musiki Eğitimi Verilmesi Hakkında Örnek Bir Metot", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002): 330.

²² Fatih Koca, *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Salâlar ve Salavatlar* (Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2013), 39.

ait başlıca formlardır.²³ Bu formlara ait tüm icralar, müzik bilgi ve becerisini doğrudan ilgilendiren sese dayalı musiki uygulamalarıdır²⁴ ve bunları asgari gereklere uygun şekilde yapabilmek iyi derecede müzik bilgisi ve tecrübesi gerektirmektedir.

Bahsedilen bu gereksinimlerin edinilmesi sürecinde karşılaşılan zorluklardan birisi de bilhassa karma (kız-erkek karışık) eğitim yapılan sınıflarda öğrencilerin müzikal uygulamalara katılım konusunda çekingen davranmaları sorunudur. Bununla birlikte geçmiş hikâyelerinde sosyolojik, ideolojik, teolojik ve siyasal anlamda farklı görüş eğilimlerine sahip öğrencilerden müteşekkil ortamlarda müziğin haram ya da helal oluşu konusundaki tereddütlerin giderilmesi için geçirilmesi gereken süreç pek de azımsanacak düzeyde değildir.²⁵

Kur'an-ı Kerim'de müziğin haram ya da helalliği konusunda delil teşkil edebilecek nitelikte açık ifadeli bir hüküm yer almamaktadır.²⁶ Hz. Peygamber'in müzik ve diğer eğlence unsurlarını haramlık ya da yasaklık perspektifli bir bakıştan ziyade fitri ve insani tarafıyla gözettiği görülmektedir. O dönemde yaşayan bazı kimselerin şarkıcılığı profesyonel meslek olarak seçmelerine müsaade etmiş olması²⁷ aslında bu konuda tereddüte mahal bırakmayacak seviyede tüm tartışmaları başlamadan noktalayacak bir yaklaşımdır. Buna rağmen geleneksel din anlayış ve yaşayışının etkisiyle büyümüş öğrencilerin bu konuda herhangi bir ikileme düşmeksizin müziği bir bilim ve sanat faaliyeti olarak algılama seviyesine erişmeleri zaman ve sabır gerektiren bir uğraşa ihtiyaç duymaktadır.

Öğrencilerin iyi bir müziksel işitme ve okuma yeteneği kazanmaları ve bu yeteneklerini geliştirmeleri adına mesleki müzik eğitimi veren

²³ Ahmet Hakkı Turabi (ed.), *Türk Din Musikisi*, (Ankara: Grafiker Yay., 2017), 71.

²⁴ Nuri Özcan, "Cami Musikisi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 102.

²⁵ Safa Yeprem, "İlahiyat Fakültelerinde Müzikal İşitme Okuma ve Yazma Çalışmaları", *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dini Musiki Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (2017): 402.

²⁶ H. Yunus Apaydın, "Müsiki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c. 31 (İstanbul: TDV Yay., 2006), 261; Akdoğan, "İslâm'da Müsikinin Hükmü Konusunda İleri Sürülen Âyet ve Hadislerin Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/14 (Temmuz-Aralık 2009): 115.

²⁷ İsmail Pırlanta, "Hz. Peygamber Döneminde Eğlence Hayatı", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 10/1 (Winter 2015), 645.

kurumlarda, adları kuruma göre farklılık göstermekle beraber “müziksel işitme, okuma ve yazma” dersi oldukça önemlidir.²⁸ Konservatuvarlar, eğitim fakülteleri, güzel sanatlar eğitimi bölümleri ve müzik eğitimi anabilim dalları şeklinde sıralanabilecek bu eğitim kurumlarında öğrencilere olabildiğince yoğun şekilde müziksel işitme, okuma ve yazma eğitimi uygulanmaktadır..²⁹

Müzik eğitimi diğer tüm bilim alanlarının eğitiminde olduğu gibi süreklilik prensibine bağlı bir şekilde yürütülmelidir. 1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu'nun dokuzuncu maddesinde³⁰ vurgulanan bu ilke, öğrenmenin tedricilik/sıra ve süreklilikle gerçekleştirilmediğinde öğrenilenlerin bir kısmının kaybolması³¹ kaçınılmaz sonucuyla karşılaşması durumuna işaret etmektedir.

İlahiyat fakültelerinde gerçekleştirilecek müzik eğitiminin, bu alanda daha önce herhangi bir eğitim almamış ve fakülteye kabul edilirken müzikle ilgili herhangi bir yetenek sınavından geçirilmemiş öğrencilere verileceği hesaba katıldığında erken dönemlerden başlatılıp tedricen okul bitimine kadar birbirini tamamlayıcı bir müfredatla sunulması en مناسب yöntem olarak kabul edilebilir.

Bunun için de gerekli sayıda müziğe ait dersin dönemlere dağıtılarak müfredata yerleştirilmesi müzik temel eğitiminin verilebilmesi adına uygundur, ancak temel eğitim alanı İslami bilimler olan ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerinde çok daha yoğun şekilde temel İslam bilimleri bölümüne ait dersler yer almakta, bundan sonra da felsefe ve İslam tarihine ait derslerin programda yer bulduğu görülmektedir. Müziğe ait derslerin içinde bulunduğu İslam tarihi ve sanatları bölümü burada en küçük paya sahiptir.³² 23. 06. 2017 tarihli YÖK kararıyla eğitim bilimleri içerikli formasyon derslerinin de ilahiyat ve İslami ilimler fakül-

²⁸ Hakan Bağcı, “Müziksel İşitme, Okuma ve Yazma Eğitiminde Uygulanabilecek Yaratıcı Etkinlikler”, *Sanat Eğitimi Dergisi* 3/ 2 (2015): 122.

²⁹ <http://www.sis.itu.edu.tr/tr/dersplan/plan/TEB/200610.html>; <http://gef.gazi.edu.tr/posts/download?id=71552>; <https://dbp.erciyes.edu.tr/Program/P3.aspx> (21. 05. 2018).

³⁰ <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf>

³¹ Şeyda Çilden, “Müzik, Çocuk Gelişimi ve Öğrenme”, *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/1 (2001): 7.

³² http://ilahiyat.bozok.edu.tr/tr/sayfa/24/ders_mufredatlari; http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=429 (01. 10. 2017).

teleri müfredatına eklenerek ders programına dâhil edilmesi öngörül-
müş ve bu durum programı daha da yoğunlaştırmıştır.

Yukarıda bahsedilen yoğun program içinde müzik eğitime ye-
terince yer bulmak, bununla beraber öğrencinin tüm bu derslerle baş
edebilmek için harcaması gereken ciddi bir enerjiye ve zamana ihti-
yaç duyması, öğrencilerin büyük çoğunluğunun daha önceden mü-
zik alanında herhangi bir tecrübeye sahip olmamaları ilahiyat fakülte-
lerinde müzik alanında yapılacak eğitimin ne denli zor olacağını gös-
termektedir.

Bu fakültelerdeki neredeyse hiçbir öğrenci müziksel işitmenin³³ ne ol-
duğu, duyma ve seslendirme koordinasyonu ile sesi nasıl kullanabilece-
ği, enstrüman vokal uyumu gibi müziğin olması gereken en temel uygu-
lamaları hakkında herhangi bir fikre sahip değildir. Oysa mezun olduğu
zaman bulunacağı meslekler içerisinde müziği ilgilendiren uygulamala-
rı kaliteli bir seviyede icra etmesi beklenmekte, istenmektedir. Beklentiler
doğrultusunda bir sonuca ulaşabilmesi ancak yükseköğretim kurum-
larının mesleki müzik eğitimi veren bölümlerinde eğitim alan öğrenci-
ler kadar bir bilgi ve deneyime sahip olması ile mümkün olabilir. Bu du-
rum, verilen ile beklenen arasında oldukça farklı bir ters orantı ortaya çı-
karmaktadır. Zira sadece bir dönem zorunlu olarak okutulan (bazı üni-
versitelerde seçmeli) dinî musiki dersi, belli başlı nazari bilgileri çok yü-
zeysel olarak vermekten başka bir imkân tanımayacaktır.

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin mezun olduğu orta dereceli okulla-
ra bakıldığında büyük çoğunluğunu imam-hatip liselerinden gelenle-
rin oluşturduğu görülmektedir. Temel seviyede dinî musiki eğitimi ve-
rilmesi beklenen bu okullarda ilk defa 1985 yılında hazırlanarak uygu-
lamaya konulan ve yaklaşık yirmi sekiz yıl yürürlükte kalan dinî mu-
siki öğretim programı,³⁴ değişen eğitim felsefesinin bir tezahürü ola-
rak 2014 yılında yenilenmiştir.³⁵ Bununla birlikte süre yetersizliği, ni-

³³ Özge Gençel Ataman, “Müzik Öğretmeni Adaylarının Müziksel İşitme Okuma Yaz-
ma Dersleri Başarılarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Balıkesir Üniver-
sitesi Örneği)”, *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 26 (2) (2013): 458.

³⁴ http://ttkb.meb.gov.tr/kurul_kararlari2.aspx?ilk=1&aranan=&tarihi=1985-09-30&kararno=196&sayfa=1.

³⁵ http://ttkb.meb.gov.tr/kurul_kararlari2.aspx?ilk=1&aranan=&tarihi=2014-05-07&kararno=37&sayfa=1.

telikli öğretmen ve materyal eksikliği gibi sebeplerle umulan seviyelerde bir eğitim sürecinin gerçekleştirilebildiğinden bahsetmek pek mümkün değildir.³⁶

Dolayısıyla ilahiyat fakültelerine en çok öğrenci gönderen orta dereceli okul konumundaki imam-hatip liselerinde verilen musiki eğitiminin, öğrencilerin fakülte düzeyinde alacakları musiki eğitime hazır bulunuşluluk anlamında beklentiyi karşılayabilecek bir katkılarından söz etmek mümkün değildir.

Sonuç ve Öneriler

Müzik başlığı altında yer alan teorik konuların tamamını kapsayan nazariyat³⁷ çok geniş kapsamlı bir inceleme alanını ifade eder. Musikin kendine ait bir matematiği vardır³⁸ ve müzikal uygulamaları yeterli şekilde anlamak, bilhassa Türk musiki sistemiğini izah edebilecek kadar müktesebata sahip olmakla eş güdümlüdür. Bu seviyeyi yakalamak ise mühim bir emek ve zaman ayırmakla mümkün olabilecektir.

İlahiyat fakültelerinde müzik eğitimi sürecinde asıl problemlili kısım müziksel işitme ve okuma uygulamalarıyla ilgili bölümüdür. Bu eğitimin nitelikli yapılabilmemesinin bazı ön şartları vardır ki bunlar; öğrencinin hazır bulunuşluluğu,³⁹ yardımcı materyal⁴⁰ ve uygulamaların diğer ders ortamlarına rahatsızlık vermesini engelleyecek şekilde düzenlenmiş ortamlar⁴¹ olarak sıralanabilir. Bahsedilen bu şartların ilahiyat/İslami ilimler/İslam ve din bilimleri fakültelerinde yeterli asgari şartları sağlamaması ve müfredatta yer alması bağlamında müzikal aktivitelerin gerektiğince yerine getirilmesine imkân sağlayacak teorik ve uygulama-

³⁶ Muhammet Sevinç, “İmam Hatip Liselerinde Dinî Mûsikî Eğitiminin Tarihsel Süreci ve Öğretim Programlarının Karşılaştırılması”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 11/11 (2017/11): 180.

³⁷ Türk musiki tarihi de bu başlık altında incelenir.

³⁸ Mehmet Tıraşçı, *Türk Musiki Nazariyatı Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yay., 2017), 24.

³⁹ Bu durum, öğrencinin dersi almadan önceki dönemde müzik eğitimi ile ilgili bir hikâyesinin olması ve müzikal işitmeye dair bir seçme sürecinden geçmesini ifade etmektedir.

⁴⁰ Eğitim sürecinde kullanılacak enstrüman ve mikrofon, hoparlör benzeri elektronik olan ya da olmayan diğer yardımcı aletler.

⁴¹ Tıraşçı, “İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Türk Din Mûsikisi Dersi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Route Educational and Social Science Journal* Volume 2 (3), (July 2015): 29.

lı bir içeriğin olmaması arzu edilen seviyelerde eğitimin verilebilmesini mümkün kılmamaktadır.

Lisans eğitimi boyunca sadece bir dönem verilen zorunlu dersin dışında en geç ikinci sınıftan başlamak üzere üçüncü ve dördüncü sınıflarda da her dönem musiki ile alakalı ve içeriği birbirinin devamı, birbirini tamamlar mahiyette en az bir seçmeli ders konulması periyodik bir süreçte verilecek eğitimle temel nazari bilgilerin verilebilmesine imkân sağlayacaktır. Altı dönemde zorunlu dinî musiki dersiyle birlikte toplam yedi ders müzik eğitimi alacak öğrenci, metodolojisi güzel hazırlanmış bir ders içeriği ile oldukça tatmin edici bir mesafe katedebilir. Bu seçmeli derslerin biri teorik ikisi uygulamalı olmak üzere toplam üç ders saati şeklinde planlanması verim alınması hususunda oldukça faydalı sonuçlar verecektir.

Öğrenci bu sürecin sonunda dinlediği eserin makamını tanıyabilecek ve farklı makamlarda icralar yapabilecek istidada erişebilir. Bu da bir ilahiyat fakültesi öğrencisi için hayatının mesleki ve kişisel her kesitinde mutlaka bir şekilde yer bulacak olan musiki becerisi konusunda azımsanmayacak derecede bir kazanım sayılabilir.

Öğrenci sayısı en fazla yirmi kişi olan sınıflarda, dersin bir bölümü teorik bir bölümü pratik yapılacak şekilde tasarlandığında nota temel bilgisi on dört haftayı kapsayan bir dönemlik süreçte, iyi hazırlanmış bir programla kolaylıkla verilebilir. Takip eden dönemdeki derste ise solfej ağırlıklı olmak üzere nota pratikleri yapılır. Bu dönem müzikal işitme ve seslendirmeye tam anlamıyla alışmaya başlayan öğrenci makamsal duyum uygulamalarına hazır hâle gelecektir. Üçüncü dönemde yavaş yavaş makamsal uygulamalara geçilip çok kullanılan bilhassa basit makamlarda uygulamalar farklı formlarda⁴² eserlerle gösterilmeye başlanır. Dördüncü dönemde ise Türk din musikisi repertuar çalışmalarına yer verilerek çok kullanılan yedi-sekiz makamda eserler seçilip her hafta bir deşifre ve icra çalışması yapılarak yeterli kulak dolgunluğu sağlanacak ve saptanan makamlarla ilgili melodik seyir ve yapı tanınmış olacaktır. Beşinci dönemde daha önceki dönemlerde gösterilen makamla-

⁴² Şarkı, türkü formlarından basit örnekler de olmakla birlikte ağırlıklı olarak klasik değer taşıyabilecek Türk din musikisi formlarından eserler seçilebilir.

rın teknik ayrıntılarına ilişkin çalışmaları içeren bir müfredat takip edilerek makamlarla ilgili nazari ayrıntılar ikmal edilir. Yine bu dönemde solfej ve deşifre uygulamaları çokça yapılmalıdır. Kur'an-ı Kerim tilaveti ve özellikle erkek öğrenciler için ezan, kamet ve sala örnekleri üzerinde makamsal pratiklerin yapılacağı altıncı ve son dönem elde edilmiş tüm nazari ve uygulamalı bilgilerin mesleki uygulamalarda kullanılacak becerilere dönüştüğü tamamlayıcı çalışmalardan müteşekkil olacak şekilde planlanır.

Bahsedilen bu uygulamaların yapılabilmesinin en önemli ön şartlarından birisi müziğe kabiliyetli ve ilgili öğrencilerin tespit edilerek eğitim sürecinin onlarla yürütülmesidir. İmkânlar el verdiğince anabilim dalı hoca ya da hocalarının hazırlık sınıfından itibaren ilgili ve kabiliyetli öğrenciler için düzenleyecekleri enstrüman eğitimi kursları, yine tüm öğrencilerin katılabileceği şekilde tasarlanmış koro faaliyetleri, istekli ve kabiliyetli öğrencilerin tespit edilmesinde önemli katkılar sağlayacaktır. Ders seçimlerinde de bu öğrencilerin musiki derslerini öncelikli olarak seçebilmelerine imkân verecek düzenlemelere gidilebilir. İkinci sınıf ilk döneminden itibaren musiki seçmeli dersini almaya başlayan öğrencilerle süreci devam ettirme zorunluluğu da göz ardı edilmemelidir. Zira üçüncü ya da dördüncü sınıfın herhangi bir döneminde derslerden birisini seçmiş bir öğrencinin temel müzik bilgilerine sahip olmadan yukarıda belirtilen müzikal uygulamaların sürecine dâhil olarak başarılı sağlaması düşünülemez.

İkinci sınıftan itibaren her dönem haftada üç ders saatinden toplam altı dönem ve ayrıca haftada iki saatlik zorunlu dinî musiki dersi de hesaba katıldığında lisans eğitimi boyunca toplamda 280 saatlik bir müzik eğitimi verilmiş olmaktadır. Bunun, Türk musikisi nazariyatı temel bilgileri verilerek bilhassa cami musikisi formlarına ait uygulamalarda gerekli olacak nazari müktesebatın elde edilebilmesiyle birlikte hedeflenen pratikleri de tatmin edici seviyelerde icra edebilme kabiliyetini kazanma adına yeterli bir süre sayılabileceği söylenebilir. Bu sürenin üç yıllık bir zamana yayılmış olması da eğitimin istendik olgunlaşma sürecinde gerçekleşmesine imkân sağlayacaktır.

Kaynakça

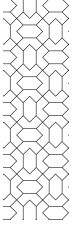
- Akdoğan, Bayram. *Sanat'ın Kitabı*. Ankara: 2014.
- Akdoğan, Bayram. “Din Görevlilerine Musiki Eğitimi Verilmesi Hakkında Örnek Bir Metot”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/ 2 (2002): 315-353.
- Akdoğan, Bayram. “İslâm'da Mûsikînin Hükümü Konusunda İleri Sürülen Âyet ve Hadislerin Tahlili”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/22 (Temmuz-Aralık 2009): 109-136.
- Apaydın, H. Yunus. “Mûsiki”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 261, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ataman, Özge Gençel. “Müzik Öğretmeni Adaylarının Müziksel İşitme Okuma Yazma Dersleri Başarılarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi (Balıkesir Üniversitesi Örneği)”. *Eğitim Fakültesi Dergisi* 26/2, (2013): 455-471.
- Bağcı, Hakan, “Müziksel İşitme, Okuma ve Yazma Eğitiminde Uygulanabilecek Yaratıcı Etkinlikler”. *Sanat Eğitimi Dergisi* 3/2 (2015): 115-127.
- Boer, Diana-Fischer, Ronald-Tekman, Hasan Gürkan-Abubakar, Amina-Njenga, Jane-Zenger, Markus. “Young people’s topography of musical functions: Personal, social and cultural experiences with music across genders and six societies”. *International Journal of Psychology* 47/5, (October 2012).
- Çilden, Şeyda. “Müzik, Çocuk Gelişimi ve Öğrenme”. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/1, (2001): 1-8.
- Çuhadar, Hakan C. . “Müzik ve Müzik Eğitimi”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25 (2016): 217-230.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Yelken-tepe Yayınları, 1972.
- Gün Duru, Elvan, Elmas Gün ve H. Ozan Demirtaş. “Müzik Eğitiminin Bilişsel Gelişime Etkisi”. *The Journal Of Academic Social Science Studies* 50, (2016): 117-124.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır Yayınları, 1994.
- Kahyaoğlu, Yılmaz. “Eğitim ve Müzik Sosyolojisi”. *Sanat Dergisi* 13 (2008): 147-152.
- Koca, Fatih. “İslam Tarihi ve Medeniyetinde Salâlar ve Salavatlar”. Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi SBE, 2013.

- Kuzgun, Yıldız. *Rehberlik ve Psikolojik Danışma*. Ankara: ÖSYM Yayınları, 1997.
- Mütercim Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2013.
- Mehmed, Vankulu. *Vankulu Luğati*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014.
- Öcal, Mustafa. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998): 241-268.
- Öcal, Mustafa. "Türkiye'de Din Eğitimi Tarihi Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12, (2008): 399-430.
- Özcan, Nuri. "Cami Musikisi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 102, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özkan, İ. Hakkı. *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Paçacı, Mehmet ve Yasin Aktay. "75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey", *The Muslim World* (Apr 3 2007), pp. 389-413.
- Pırlanta, İsmail. "Hz. Peygamber Döneminde Eğlence Hayatı". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 10/1 (Winter 2015): 635-658.
- Sağır, Turan, Engin Gürpınar ve Onur Zahal. "İşbirlikli Öğrenme Yöntemine Dayalı Uygulamaların Çok Sesli Solfej Alan Başarısına Etkisi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/1 (2015): 195-212.
- Sevinç, Muhammet. "İmam Hatip Liselerinde Dinî Mûsikî Eğitiminin Tarihsel Süreci ve Öğretim Programlarının Karşılaştırılması". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 11/11 (2017/11): 153-184.
- Tıraşçı, Mehmet. *Türk Musikisi Nazariyatı Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Tıraşçı, Mehmet. "İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Türk Din Mûsikîsi Dersi Üzerine Bir Değerlendirme", *Route Educational and Social Science Journal* Volume 2(3), (July 2015): pp. 19-35.
- Turabi, Ahmet Hakkı. *Cami Musikisi, Cami Yazıları*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Turabi, Ahmet Hakkı. *Türk Din Musikisi* (ed). Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

- Uçan, Ali. *Müzik Eğitimi Temel Kavramlar-İlkeler-Yaklaşımlar*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 1997.
- Uslu, Recep. “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Müzik Teorisi Eserleri”. *Türkler Dergisi* 12, (Editörler: Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Yeprem, Safa. “İlahiyat Fakültelerinde Müzikal İşitme Okuma ve Yazma Çalışmaları”. *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dini Musiki Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Amasya 2017): 399-409.
- http://ilahiyat.bozok.edu.tr/tr/sayfa/24/ders_mufredatlari; http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=429 son erişim 17 Mayıs 2018.
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=NAZAR%C4%B0YAT son erişim 17 Mayıs 2018.
- https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc031/kanuntbmmc031/kanuntbmmc03105424.pdf son erişim 17 Mayıs 2018.
- <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf> son erişim 17 Mayıs 2018.
- http://ttkb.meb.gov.tr/kurul_kararlari2.aspx?ilk=1&aranan=&tarihi=1985-09-30&kararno=196&sayfa=1 son erişim 17 Mayıs 2018.
- http://ttkb.meb.gov.tr/kurul_kararlari2.aspx?ilk=1&aranan=&tarihi=2014-05-07&kararno=37&sayfa=1 son erişim 17 Mayıs 2018.
- <http://www.sis.itu.edu.tr/tr/dersplan/plan/TEB/200610.html>
- <http://gef.gazi.edu.tr/posts/download?id=71552>
- <https://dbp.erciyes.edu.tr/Program/P3.aspx>

CITATION

Ataş, Hacı, "A Methodological Evaluation Related to the Hadith and Siyar Narratives in the Sample of Medina Contract", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) pp. 269-285



MEDİNE SÖZLEŞMESİ ÖRNEKLİĞİNDE HADİS VE SİYER RİVAYETLERİ İLE İLGİLİ METODOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME

A Methodological Evaluation Related to the Hadith and Siyar Narratives in the Sample of Medina Contract

Hacı ATAŞ

Öğretmen,

Milli Eğitim Bakanlığı.

Teacher, Ministry of Education.

hacihoca75@mynet.com, Orcid: 0000-0001-9276-2966

Öz

Hadis rivayetlerinin baş tarafında bir sened zinciri vardır ve bu, hadis rivayetlerinde vazgeçilmez bir unsurdur. Aynı şekilde siyer rivayetlerinin ekserisinde de sened zinciri yer alır. Ancak isnad uygulaması siyer haberleri için vazgeçilmez bir unsur değildir. Bu noktada metodolojik açıdan hadis ve siyer ilimleri birbirinden ayrılır. Hadis usulcileri siyer müelliflerini birçok nedenle eleştirirler. Bu eleştirilerin en önemli sebeplerinden biri, onların her haber için ayrı bir isnad kullanmamalarıdır. Bu nedenle hadisçiler, onlardan rivayet nakletmezler. Ancak biz, hadisçilerin siyer ilmi ile hadis ilmi arasındaki farkları göz önüne almadan değerlendirme yaptıkları görüşündeyiz. Dolayısıyla bu ilim dallarının kendi dinamikleri içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini savunuyoruz. Siyer rivayetlerinin hadis rivayetleri gibi aynı yöntemle tenkit edildiğinde objektif olmayan değerlendirmelere yol açabileceği kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Hadis, siyer, metot, rivayet, isnad.

A METHODOLOGICAL EVALUATION RELATED TO THE HADITH AND SİYAR NARRATIVES IN THE SAMPLE OF MEDINA CONTRACT

Abstract

There is a chain of sanad at the head of the hadith narratives and this indispensable element in the hadith narratives. In the same way, in the majority of the narratives of siyar include a chain of sanad. However, isnad implementation is not an indispensable element for siyar narratives. Hadith methodologists criticize the siyar writers for many reasons. One of the most important reasons of this criticizes that they do not use a separate (isnad) for every narration. For this reason, the hadith writers do not transfer narrative from them. However, we think that the hadith methodologists are evaluating without considering the differences between the siyar and hadith science. Therefore, we defend that these disciplines should be evaluated within their own dynamics. We believe that siyar narratives may lead to non-objective evaluations when criticized in the same way as hadith narrations.

Keywords: Hadith, siyar, method, narrative, isnad.

KAYNAKÇA

Ataş, Hacı, "Medine Sözleşmesi Örnekleminde Hadis Ve Siyer Rivayetleri İle İlgili Metodolojik Bir Değerlendirme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) ss. 269-285.

Makale Geliş T.: 09/04/2018, **Kabul T.:** 31/05/2018.

Giriş*

İslam tarihinde siyer ilmi, Hz. Peygamber'in hayatını ve savaşlarını konu alan siyer-meğâzî alanındaki haberlerin araştırılıp ortaya çıkarılması ile başladı. Bir asır kadar devam eden bu çalışmalar sonucunda toplanan malzeme, konularına ve tarihî sırasına göre düzenlenerek eserler yazılmaya başlandı. İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) ve Muhammed b. İshâk (ö. 151/768) ile siyer-meğâzî alanında ilk kitaplar telif edildi. Vâkıdî (ö. 207/823) ile de bu alan daha sistemli hâle geldi.¹

Zübeyr b. Avvâm'ın oğlu Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), Hz. Osman'ın oğlu Ebân b. Osman, (ö. 100/718), Vehb b. Münebbih (ö. 110/728), Âsım b. Amr b. Katâde (ö. 120/737), Şurahbil b. Sa'd (ö. 123/741), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/741), Abdullah b. Ebî Bekir b. Hazm (ö. 135/752), Musa b. Ukbe (ö. 141/758), Ma'mer b. Râşid (ö. 154/770), Muhammed b. İshâk (ö. 151/768), Vâkıdî (ö. 207/823) gibi isimlerin rivayetleri hem hadis hem de siyer kaynaklarında yer almaktadır. Dolayısıyla ilk siyer yazıcıları aynı zamanda ilk hadis yazıcıları idi.² İlk hadisçilerden Buhârî'nin aynı zamanda tarih kitabının olması bu gerçeği desteklemektedir.

Hadis ve siyer kitaplarının ortaya çıkması ve yaygın hâle gelmesiyle beraber bir bilgi ve haber karmaşası ortaya çıkmaya başladı. Hadisler ve siyer haberleri içerisine çeşitli yollarla sahih olmayan, bilgi karmaşasına sebep olan rivayetler girmeye başladı. Bu nedenle muhaddisler ve siyerciler rivayetlerin sıhhatini tespit etmek amacıyla senedlerde yer alan râvîlerin güvenilirliklerini araştırmaya başladılar. Bunun sonucunda cerh ve ta'dîl ilmi ve râvîlerin biyografilerini ele alan ricâl kitapları ortaya çıktı.³

Hadis müellifleri, kitaplarındaki siyer-meğâzî ile ilgili rivayetleri

* Bu makale, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN danışmanlığında devam etmekte olan "Siyer ve Hadis Rivayetlerinde Kitâbu'l-Meğâzî" isimli doktora çalışmasından derlenmiştir.

¹ Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı* (İstanbul: İSAR, 1998), 20.

² Muhammed Hamidullah, *Siyer-i İbn İshak Mukaddimesi* (İstanbul: Düşün Yay., 2012), 35-37; Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi (İlk Dönem)* (Ankara: AÜİF, 1999), 34-35; Adnan Demircan, *Siyer* (İstanbul: Beyan Yay., 2016), 21-22.

³ Mehmet Eren, "Hadis İliminde Rical Bilgisi ve İlk Kaynakları", *Dini Araştırmalar* (Ocak-Nisan 2000): 137; Nilgün Öksüz, "Hadis-Tarih İlişkisi ve Buhârî'nin et-Tarîhu'l-Evsatın'daki Metodu" (Yüksek Lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2004), 15.

nakledeken de tıpkı ibadetler ve muamelât hakkındaki rivayetler gibi sened zincirleri kullanmışlardır. Bu senedlerde yer alan râvîleri de aynen hüküm rivayetlerinde olduğu gibi cerh ta'dîl süzgecinden geçirmişler ve güvenli gördükleri râvîlerden nakil yapma konusunda titizlik göstermişlerdir.⁴ Ancak, kendilerinin gösterdiği bu titizliği başta ilk siyer müellifi Muhammed b. İshâk (İbn İshak) olmak üzere, Vâkîdî ve İbn Sa'd gibi meşhur siyer yazarlarının göstermediğini iddia etmişlerdir. Siyercileri, her haber veya rivayet için ayrı sened zinciri vermedikleri, bazı haberleri tek râvî ile naklettikleri, sened zincirindeki kronolojik sıraya özen göstermedikleri yani râvî atlayarak rivayet yaptıkları için tenkit etmişlerdir. Hatta siyer müelliflerinin bu uygulamalarından ötürü hadis müellifleri onlardan rivayet nakli yapılamayacağını öne sürmüşlerdir. Kendilerinin rivayet ettikleri hadisleri, “cerh ta'dîl” süzgecinden geçirdikleri için daha sağlam ve güvenilir bulurken siyer müelliflerinin, duydukları her haberi tabiri caizse “güvenlik testinden” geçirmeden naklettikleri için onların nakillerine güvenilemeyeceğini iddia etmişlerdir.⁵

1. Metodolojik Açıdan Hadis ve Siyer

Hicri 2. yüzyıl siyer ve hadis müellifleri için önemli bir zaman dilimidir. Bu dönemde siyer ve hadis ilmi ile uğraşan ilim insanları haberleri toplamak, tasnif ve tertip etmek amacıyla “ilim seyahatleri” düzenlediler. Bu seyahatler sonucunda hadis ve siyer yazarları arasında üslup yönünden bir etkileşim meydana geldi. Buna göre her tarihî hâdise, görgü şahidinin veya o dönemde yaşamış olan bir râvînin sözleriyle rivayet edilmiş olacak ve isnad yoluyla eserin yazarına kadar ulaştırılacaktır. Bu yöntem, olayları ay ve günlerine varacak kadar tarihlendirme açısından önemli bir katkı sundu. Ancak bu tenkit şekli olayın senedinde yer alan râvîlerle sınırlı kaldı. Haberi rivayet eden râvî ve râvîler zinciri güvenilir ise o rivayet sağlıklı ve güvenilir kabul edildi. Olayın an-

⁴ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1977), 208.

⁵ Hizmetli, *İslam Tarihi*, 35; Salahattin Polat, “Hadîste Metin Tenkidi (I)”, *Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 6 (1989): 118; Şaban Öz, “İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri” (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 42-43; Demircan, *Siyer*, 52-56.

latıldığı metin yeterince sorgulanmadı.⁶ İsnad tenkidi olarak nitelendirilen bu metodun hadis âlimleri tarafından çoğunlukla uygulandığını söylemek mümkündür.⁷

Hadis ve siyer ilmi arasında ele aldıkları konular itibariyle yakın bir ilişki vardır. Bilhassa çıkış noktasında sözlü rivayetlere dayandıkları için her iki ilim dalı da aynı metoda sahiptir. Her iki ilim dalının da naklettiği metinlerin baş tarafında “isnad” denilen “râvîler zinciri” bulunmaktadır. Bu müşterek özellik diğer ilimlerde pek göze çarpmaz. Esasında siyer, müstakil bir ilim hâline gelmeden önce hadis metinlerinin içinde parçalar hâlinde yer alan bir olgu idi.⁸

Hadisçiler için rivayetlerin sened zinciri yoluyla Hz. Peygamber’e kadar dayandırılması son derece önemlidir. Kur’an’dan sonra ikinci kaynak olan hadislerin hüküm ihtiva etmesi onların güvenilir bir isnad yoluyla gelmesine bağlıdır. Bu yüzden sened zinciri muhaddisler için vazgeçilmez bir unsurdur.⁹

Hadis ve siyer rivayetlerinin tedvin ve tasnif edilmesi aşağı yukarı aynı döneme denk düşmektedir. Hz. Peygamber’in hayatı ve İslam’ı uygulayışı hakkında doğrudan bilgi kaynağı olan hadisler, siyer ve meğâzî’nin de kaynaklarından birini oluşturmaktadır.¹⁰ Dolayısıyla siyer ilmi, hadis ilminin içinden çıkan ve onun tenkit ve tevsik usullerinden yararlanarak gelişen bir alan olarak görülür.¹¹

Siyer yazarları da hadisçiler gibi rivayetlerini çoğunlukla isnad yoluyla nakletmişlerdir. Ancak onların bu hususta hadisçiler kadar titiz olmadıkları, bilhassa muhaddisler tarafından sürekli eleştiri konusu olmuştur. İbn İshak ve Vâkıdî gibi ilk siyer müellifleri, hadisçiler gibi rivayetlerinde sened zinciri kullanmışlar, ancak her haber veya rivayet için bunu yapma-

⁶ Şefaettin Severcan, “Rivayetlerin Bilimselliği, Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi”, *İstem* 9 (2007): 25; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, trc. Salih Tuğ, (İstanbul: 1980), 2: 594.

⁷ Severcan, “Rivayetlerin Bilimselliği”, 25.

⁸ Ali Yardım, *Hadis I*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1984), 20-21.

⁹ Reem Azzam, “Hadis Kritiği ve Hadis Metodolojisi ile Modern Tarih Metodolojisinin Mukâyesesi” trc. Halil Kilercioğlu, *Yeni Ümit* 57 (2002): 36.

¹⁰ Hizmetli, *İslam Tarihi*, 56-57.

¹¹ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1977), 208; Chick Bouamrane, “İslam Tarihçiliği ve Tarihlerine Bir Bakış”, trc. Nesimi Yazıcı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1988): 265.

mışlardır. İlk siyer yazarları haberlerini yer ve zaman göstererek almışlar ve bu haberleri yorumlamadan sonraki nesillere aktarmışlardır. Böylece siyer yazarları, naklettikleri bir rivayetin senedindeki râvîleri araştırmadıkları, bunun sonucunda da zayıf ve uydurma haberleri eserlerine aldıkları yönündeki eleştiriler ile karşı karşıya kalmışlardır.¹²

Hadiste isnad sistemine özel bir önem verilmesinden dolayı, isnad sisteminin bir parçası olan râvîlerin durumunun tetkikine gerek duyulmuştur. Hadisi rivayet eden râvîlerde, hadislerin kabul edilebilmesi için bazı şartlar aranmıştır. Bu şartlardan herhangi birisinin o râvîde bulunmaması hem râvînin zayıf sayılmasına hem de rivayetin reddine sebepdir. Râvîlerin durumu, birincisi adalet ikincisi de zabt olmak üzere iki başlık hâlinde değerlendirilmektedir. Râvîlerin bu şekilde güvenilir olup olmadıklarını, kendilerinden rivayet alınıp alınamayacağını hükme bağlayan hadis ilmine cerh ve ta'dîl denilmektedir.¹³

Hadis ilminde geliştirilen cerh ta'dîl anlayışı yani isnad tenkit sistemi birçok siyercinin rivayetçilik anlayışında etkili oldu.¹⁴ Ancak, hadislerin tenkidinde gösterilen titizlik siyere dayalı rivayetlerin toplanmasında ve tenkit edilmesinde gösterilemedi. Dolayısıyla siyer kitaplarında tenkitçilik gerektiği gibi uygulanmadı ve sistematik bir siyer metodolojisi geliştirilemedi.¹⁵

Muhaddislerin çoğunun görüşüne göre, bir hadisin isnadının sahih olması o hadisin metninin de sahih kabul edilmesinde önemli bir etkenidir. Ancak, bazı hadislerin senedleri sahih olmakla birlikte metinleri ya sahih kabul edilmemiş ya da sahihliği konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Dolayısıyla hadisin senedinin sahih olması onun metninin de sahih olacağı anlamına gelmediği açıkça ifade edilmiştir.¹⁶

¹² James Robson, "İbn İshak'ın İsnad Kullanışı (1)", trc. Talat Koçyiğit, *AÜİF Dergisi* (1962): 118; İmtiaz Ahmed, "Bir Muhaddis Olarak Vâkıdî", trc. Ramazan Özmen, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000): 429-439.

¹³ Selahattin Polat, "Cerh ve Ta'dîlin Tenkidi", *Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 2 (1985): 221; Ali Arslan, "Tarih ve Hadis İlimlerindeki Tenkit Usulleri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 2 (2014): 63.

¹⁴ Zeki Velîdi Togan, "Ortaçağ İslam Âleminde Tenkidi Tarih Telâkkisi", *İst. Tet. Ens. Der.* 1, cüz. 1-4, (1954): 43.

¹⁵ Hizmetli, *İslam Tarihi*, 35.

¹⁶ Abdurrahman b. Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ömer, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzûât*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1: 99-100.

Siyer ilmi, tenkitçilik açısından gerekli olan malzemelerden mahrumdur. Bu nedenle siyer, zorunlu olarak metin tenkidi ile yetinmek durumunda kalmıştır. Böyle bir tenkit ise çoğunlukla kişisel yorum düzeyinin ötesine geçememiştir. Hadis ilminde ise sened ve metin tenki-diyle alakalı bütün malzemeler elde mevcuttur. Hadis ve siyer ilimleri arasındaki malzeme bolluğu veya eksikliğinden dolayı bu ilim dallarının tenkit metotları da birbirinden ayrılmalıdır. Bu ilimlerin tenkit metotlarını birbirlerinin yerine kullandığımızda uygulamada ciddi sorunlarla karşılaşmamız kaçınılmaz olacaktır.¹⁷

Hadisler nakledilirken diğer rivayetlerle birleştirilmez ve yorumlanmaz. Metinde anlatılan olay ne kadar kısa olursa olsun her hadis için bir isnad kullanmak zorunludur. Siyer’de ise her olay veya haber için tek tek isnad kullanmak zorunlu değildir. Bu durum hadis ile siyer metinleri arasındaki temel farklardan biridir. Hadisçiler kendi görüş ve yorumlarının rivayetin metni ile karışmamasına özen gösterirler. Onlar, hadislerle ilgili yorumlarını ya bâb başlıklarında zikretmişler ya da hadislerin kitap içindeki diziliş ve sıralanışları ile çözüm yollarına işaret etmekle yetinmişlerdir. Tarihçiler ise bir olayla ilgili topladıkları haberleri kendi yorum ve tasvirleriyle birlikte bir terkip içinde sunarlar. Tarihçi, kaynaklara ne kadar bağlı olursa olsun olayları belirli bir düzen ve tutarlı bir anlatım içinde takdim etmek zorundadır. Tarihî olayların tarihçinin kurgusu ile anlamlı bir bütün teşkil edecek şekilde esnek bir anlatımla sunulmasında bir sakınca görülmez.¹⁸

Her ne kadar ilk bakışta her iki ilim dalında da haberi kaynağına ulaştırma (isnad) söz konusu ise de gerek siyer gerekse hadis bu konuda kendine has özellikler sebebiyle birbirlerinden ayrılmaktadır.¹⁹ Bununun sebebini Hamidullah şöyle açıklar:

Hadiste bütün öğeleri birbirine bağımlı bir kıssanın anlatılması istenmez. Her olay için ayrı ayrı sened zinciri istenir. Olayın boyutu ne kadar küçük olursa olsun isnadda yer alan her râvînin olayı bildiğine şehâdet etmesi istenir. Siyere gelince o da hadis rivayeti gibi nakledilir, ancak onun ama-

¹⁷ Polat, “Hadiste Metin Tenkidi (I)”, 118.

¹⁸ Ayhan Tekineş, “Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2, sy. 2 (2004): 26-27.

¹⁹ Ali Çelik, “Tarih Yazıcılığında İsnad’ın Kullanılışı ya da Rivayetçi Metod”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3, sy. 2 (2003): 15.

cı tarihî olaylardan haber vermektir. Siyer, hadis gibi birbirinden bağımsız olayların her birini isnad yoluyla aktarmaz; olayları birbirine bağlayıp rivayetleri özetlemek ister. Her haber için ayrı sened zinciri vermek suretiyle olayları tekrarlayarak sözü uzatmaz.²⁰

2. Hadis Usulcülerinin İlk Siyerciler Hakkındaki Genel Görüşleri

Siyer müellifleri tarafından üstat olarak kabul edilen İbn İshak, hadisçiler arasında tartışmalı bir konumdadır. Bazı muhaddisler onu güvenilir bir muhaddis ve siyer yazarı olarak kabul ederken bazıları ise ona en ağır eleştirileri yöneltmişlerdir. İlk hadis müellifleri İbn İshak hakkında genelde olumsuz bir yaklaşım sergilemekte ve ondan rivayet nakletmeyi uygun görmemektedirler.

İbn İshak'a (ö. 151/768) en sert eleştirileri yönelten hadisçilerin başında Mâlik b. Enes (ö. 179/795) gelir. Her iki müellif aynı dönemin âlimleridir ve aralarında sürekli bir husumet vardır. İbn İshak, Mâlik'in mevâlîden olduğunu; Mâlik de İbn İshak'ın mevâlîden olduğunu iddia etmiştir. Aralarındaki tartışmanın sebeplerinden birisi budur. Mâlik *el-Muwatta* kitabını yazdığı zaman İbn İshak: "Onu bana getirin, ben onun baytarıyım!" demiştir. Bu söz Mâlik'e aktarılınca o da: "Bu adam Yahudilerden rivayette bulunan bir deccal" diyerek cevap vermiştir. Karşılıklı söylenen bu sözlerden sonra aralarında öyle bir husumet oluşmuştur ki İbn İshak Irak'a gitmeye karar vermiştir. Ancak, daha sonra aralarında bir sulh anlaşması yapılmıştır. Ayrıca Mâlik, onun meğâzî konusundaki rivayetleri Yahudilerden almasına kızmış ve bu yüzden onu güvenilir bulmamıştır.²¹

Ahmed b. Hanbel de İbn İshak'ı eleştiren muhaddislerden biridir. Onun İbn İshak'ı eleştirisi İmam Mâlik'ten farklıdır. İmam Mâlik, İbn İshak'ı hem kişisel kusurları yönüyle hem de hadis ilmi açısından güvenilir bulmadığı için eleştirmiştir. Ahmed b. Hanbel ise İbn İshak'ı sadece rivayet usullerindeki kusurları ile tenkit etmiştir.

Ahmed b. Hanbel, İbn İshak'ı hadislerde "tedlis"²² yapmakla ve

²⁰ Hamidullah, *Mukaddime*, 33-34.

²¹ İbn Seyyidi'n-Nâs, *Uyûnu'l-eser fî fîmûni'l-meğâzî ve's-siyer*, 1-2, ta'lik: İbrâhim Muhammed Ramazan, (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1414/1993), 1: 16-21.

²² Tedlis: Râvînin, şeyhinden işittiği ve işitmediği hadisleri birbirinden ayırt etmeks-

“haber-i vâhid”²³ rivayetlere yer vermekle tenkit eder. Bu anlamda İbn İshak’la ilgili şu eleştirilerde bulunur: “İbn İshak, hadise çok istekli birisiydi. İnsanların kitaplarını alır, onları kendi kitaplarının içine koyardı (yani tedlis yapardı)” Yine Ahmed b. Hanbel’e, “İbn İshak yalnız başına hadis naklettiği zaman onu kabul eder misin?” şeklinde bir soru sorulduğunda İbn Hanbel: “Hayır! Vallahi onu, cemaatten haber-i vâhid ile rivayet eder gördüm. Bunun sözünü onun sözünden ayırmıyor (tedlis yapıyor). Haberi kimin rivayet ettiğini kesin olarak belirtmiyor” diyerek bu soruya cevap verir.²⁴

Buhârî’nin İbn İshak’la ilgili görüşlerine gelince: Meşhur hadisçinin de onu güvenilir bulduğunu ve ondan rivayet alma konusunda cömert davrandığını söylemek güçtür. Genel olarak muhaddisler İbn İshak hakkında ne düşünüyorlarsa Buhârî de öyle düşünmüştür, demek yanlış bir ifade olmaz. Bu nedenle Buhârî’nin de diğer muhaddisler gibi İbn İshak’a mesafeli davrandığı söylenebilir.²⁵ Daha da ötesi, rivayetlerde tedlis yaptığı gerekçesiyle Buhârî’nin İbn İshak’tan nakil yapmadığı ve onun İbn İshak’tan sadece muallâk²⁶ hadisler aldığı ifade edilmiştir.²⁷

Muhammed Hamidullah, İbn İshak’ın eserine yazdığı mukaddimesinde ona yöneltilen bu eleştirilere yer vermiştir. Ona göre muhaddisler İbn İshak’ı horozlarla oynadığı, kadınlarla flört ettiği, kaderci olduğu, Mu’tezile mezhebine tabi olduğu ve Şîi olduğu için eleştirmişlerdir. Onu bu ithamlarla eleştiren hadisçilerden bir kısmı ise ondan rivayet almayı ihmal etmemişlerdir. Mesela; Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî gibi meşhur muhaddisler ondan rivayet almışlardır.²⁸

zin rivayet etmesidir ki, işitmediği hadisleri de işitmiş olduğu vehmini uyandırdığı için, ayıbını ve kusurunu gizlemiş olur. Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, (Ankara: AÜİF Yay., 1980), 432.

²³ Haber-i Vâhid: Bir kişi tarafından rivayet edilmiş haberdur. Bkz. Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, 22.

²⁴ Hamidullah, *Mukaddime*, 53.

²⁵ Osman Bilgen, “Buhârî’nin Siyer ve Meğâzî Rivayetlerine Yaklaşımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 30 (2014/2): 5-7.

²⁶ Muallâk: Senedin baş tarafından (müellif tarafından) bir veya sırasıyla daha fazla râvî atlanarak, zikredilmeyerek üst taraftaki râvîden rivayet edilmiş olan hadis. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, (İstanbul: Timaş Yay., 1987), 102.

²⁷ Veysel Özdemir, “Buhârî’nin Meğâzî Rivayetlerinde Tesâhülünün Olup Olmadığı ile İlgili Değerlendirmeler”, *Ekev Akademi Dergisi* 58 (Kış 2014): 451.

²⁸ Hamidullah, *Mukaddime*, 41-42.

İbn Şihâb ez-Zühri: “Meğâzî ilmini öğrenmek isteyen İbn İshak’a başvursun!” diyerek onu meğâzî konusunda otorite kabul eder. Yine Zühri: “İçinde İbn İshak bulunduğu sürece Medine’de ilim kaybolmaz.” diyerek “meğâzî” ile sınırlandırdığı İbn İshak’ın üstatlığını ikinci sözünde “ilim” ifadesini kullanarak genişletmiştir.²⁹

Vâkîdî de tıpkı İbn İshak gibi İslam tarihçilerinin nazarında güvenilir bir müellif olarak kabul görünürken münekkid muhaddisler tarafından sika kabul edilmemiştir. Buhârî, Râzî, Nesâî ve Dârekutnî, Vâkîdî’nin “metrûku’l-hadîs”³⁰ olduğunu söylemiş ve ondan rivayette bulunmamışlardır. Bazı hadisçiler ise onu güvenilir bulmuştur. Mesela; Hâfız ed-Derâverdî onu, “Hadiste emîrû’l-mü’minîn” olarak vasıflandırmıştır. Yezîd b. Hârûn, “Vâkîdî sikadır” demiştir. Bunların yanında Ebû Ubeyd, Ebû Bekir es-Sâğânî, Mus’ab ez-Zübeyrî, Mücâhid b. Musa, el-Müseyyeb ve İbrâhim el-Harbî gibi hadis ehli de Vâkîdî’yi sika olarak kabul etmişlerdir.³¹

Vâkîdî, Mescid-i Nebî’de siyer dersi verdiği dönemde dersine katılanlar tarafından “rivayetlerin senedlerini birleştirmek ve kısaltmakla” suçlanmıştır. Vâkîdî ise bu suçlamayı: “Eğer her rivayetin senedini ayrı ayrı zikredersem konu uzar” diyerek cevaplamıştır.³² Ahmed b. Hanbel de Vâkîdî’yi, sened ve metinleri birleştirip tek sened ve metin hâlinde rivayet naklettiği gerekçesiyle eleştirmiştir.³³

Vâkîdî’nin hadis uydurduğunu iddia edenlere Zehebî: “Vâkîdî’yi hadis uydurmakla suçlayamam. Onu bu iddia ile suçlamak ölçülüp tartılmadan söylenmiş tutarsız bir ithamdır”³⁴ ifadeleri ile onu savunmuştur.

Vâkîdî’yi “garib hadis”³⁵ rivayet etmekle suçlayanlara İbn Seyyidi’n-Nâs şu ifadelerle karşılık verir:

²⁹ Hamidullah, *Mukaddime*, 43-44.

³⁰ Metrûk: Kizb, galat, fîsk, gaflet gibi bir cerh sebebiyle tenkit edilen râvînin tek başına rivayet ettiği hadise denir. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 99.

³¹ İbn Seyyidi’n-Nâs, *Uyûnu’l-eser*, 23-24; Marsden Jones, *Kitabu’l-Meğâzî Muhakkiki’nin Mukaddimesi*, trc. Musa K. Yılmaz, (Ocak 2014), 38-39.

³² Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 1-16, thk. Beşşâr Avâd Ma’rûf, (Beyrut: Dâru’l-garbi’l-islâmî, 1422/2002), 4: 11; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân., *Siyerü’l-âlmî’n-nübelâ*, 1-23, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1405/1985), 9: 460.

³³ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 4: 24.

³⁴ Zehebî, *Âlâm*, 9: 469.

³⁵ Garib Hadis: Metin veya isnad yönünden tek kalmış veya benzeri başka râvîler tarafından rivayet edilmemiş hadise denir. Bkz. Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, 114.

Vâkıdî'nin bilgisinin çokluğu, ilmî derinliği, haberlerinde garib bilgilerin bulunmasına yol açmıştır. Bu durum da onun eleştirilmesine sebep olmuştur. Hâlbuki onun Hz. Peygamber devri olaylarını çok yönlü araştırması, çok sayıda rivayet elde etmesine ve üstünlüğüne sebep kabul edilmelidir. Bu rivayetleri bilmeyen ve garib bulan kişi, onu ilk defa Vâkıdî'de görünce eleştirir. Ancak, yapılacak araştırma onun nakillerden dolayı kendisine yöneltilen suçlamalardan uzak olduğunu açıkça gösterecektir.³⁶

Muhaddislerin bir kısmı Vâkıdî'yi hadis konusunda yetersiz görse de meğâzî konusunda üstat olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. İbn Nedîm: “Vâkıdî meğâzî, siyer ve fetihler konusunda ayrıca hadiste, ahkâmda ve haberlerde ihtilaf ettikleri hususlarda bilgi sahibiydi”³⁷ sözüyle onun hakkını teslim etmektedir.

Cerh ve ta'dîl âlimlerinin çoğunluğu ilk siyer müelliflerinden olan İbn Sa'd'ı şerefli, faziletli, doğru sözlü ve genel olarak sika kabul ederler. İbn Nedîm: “Hâli mestûr bir sika, sahabî ve tabiîn ahbârında âlimdir.” diyerek onun zahiren adaletine hükmedilmesine karşılık gerçekte ne olduğunun bilinemeyeceğini anlatmak istemiştir.³⁸ Zehebî ve İbn Hacer gibi mu'tedil cerh ve ta'dîl âlimleri onu, doğrudan güvenilir bir şahsiyet olarak kabul etmişlerdir.³⁹

Hadis ve siyerde bilgi sahibi olan İbn Sa'd, bu bilgiye ilaveten tabakât alanında yazdığı *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr* isimli kitabı sayesinde kendisinden sonra bu alanla ilgili eser yazan müelliflere de öncülük etmiştir. O, ilim dünyasında tabakât alanında üstün bir mevkiye sahiptir ancak, hadis alanında onun aynı mevkiye ulaştığını söylemek güçtür.⁴⁰

Siyer müelliflerinin isnad sistemine aykırı rivayetler naklettiği bir gerçektir. İbn İshak ve Vâkıdî'nin rivayetleri arasında hadisçilerin eleştirisi haklı çıkaracak birçok haber bulunmaktadır ki bunun iki ilim dalı arasındaki yöntem farklılığından kaynaklandığını yukarıda belirttik. Hadis riva-

³⁶ İbn Seyyidi'n-Nâs, *Uyûnu'l-eser*, 1: 24-25.

³⁷ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhim Ramazan, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1417/1997), 127-128.

³⁸ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 128.

³⁹ Zehebî, *A'lâm*, 10: 665-666; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 1-12, 1. Baskı, (Hindistan: Matbâatu dâirati ma'ârif en-nizâmiyye, H. 1326), 9: 184.

⁴⁰ Ali Çelik, “İbn Sa'd'ın Hadisçiliği”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7, sy. 13 (2017): 291.

yetleri çoğunlukla dinî içerikli haber ve bilgiler aktardığı için bu rivayetlerin tarih bilgisi içeren siyer rivayetleri ile aynı tenkit sisteminde değerlendirilmesinin isabetli olmayacağını da yukarıda ifade ettik. Şimdi bu görüşü desteklemek için örnek rivayet olarak Medine sözleşmesini ele alabiliriz.

3. Medine Sözleşmesi

Buhârî, Müslim, Nesâî gibi ilk hadis kitaplarında sözleşmenin tamamını ele alan bir rivayet bulamadık. Bu yüzden daha sonra yazılmış olan Beyhakî'ye (ö. 458/1066) müracaat ettik. Beyhakî'nin rivayetinde İbn İshak ile aynı ifadelerin kullanıldığını ve rivayetin özeti verilerek sözleşme metninin tam olarak nakledildiğini, hadis ve siyer metnlerinin isnadında İbn İshak'ın müşterek râvî olarak yer aldığını gördük.

İbn İshak, Medine sözleşmesini isnad sistemine aykırı davranarak tek başına nakletmesine rağmen bir hadis müellifi olan Beyhakî bu metni ondan aynı ifadelerle aktarmıştır. İbn İshak'ta 47 madde olarak yer alan rivayetin ilk 12 maddesi Beyhakî'nin kitabında yer almaktadır.

İbn İshak'ın dışında İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye* isimli eserinde sözleşmenin 47 maddesine ulaştık. İbn Kesîr'in de bu haberi Muhammed b. İshâk'tan aldığını gördük. Ayrıca bu sözleşmenin metnini Muhammed Hamidullah'ın *el-Vesâiku's-siyâsiyye*'sinde tespit ettik. Ancak, Hamidullah'ın orijinal dilde verdiği bu metinde sened bilgisinin yer almadığını, *İslam Peygamberi* isimli Türkçeye çevrilmiş eserinde ise sözleşmenin Arapça ve Türkçe olarak yer aldığını gördük.⁴¹

Beyhakî'nin rivayetinde sözleşme metninin ilk 12 maddesi aşağıdaki sened zinciri ve metin ile yer almaktadır.

Beyhakî'nin Rivayeti: Ebû Abdullah el-Hâfız > Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yakub > Ahmed b. Abdulcebbâr > Yunus b. Bükeyr > İbn İshak > Osman b. Muhammed b. Osman b. Ahnes b. Şerîk şöyle dedi: Ben bu kitabı (yazıyı) Ömer b. Hattâb'ın (r. a.) ailesinden (akrabasından) aldım...

⁴¹ Sözleşmenin orijinal metinleri için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şeyri, (Dâru İhyâi't-turâs el-'Arabî, 1408/1988), 3: 273-276; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, (Beirut: Dâru'n-nefâis, 1405/1985), 59-62; Sözleşme metninin Arapçasını ve Türkçeye çevrilmiş hâlini görmek için bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2003), 202-210.

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Bu kitap (yazı), Peygamber Muhammed (sav) tarafından Kureyşli ve Yesribli mü'minler ve Müslümanlar ve bunlara tabi olanlarla yine onlara sonradan iltihak etmiş olanlar ve onlarla beraber cihat edenler için tanzim edilmiştir. İşte bunlar diğer insanlardan ayrı bir ümmet teşkil ederler.

Kureyş'ten olan muhacirler kendi aralarında âdet olduğu üzere kan diyetlerini ödemeye iştirak ederler ve onlar harp esirlerinin kurtuluş fidyesini mü'minler arasındaki iyi ve mâkul bilinen esaslara ve adalet esasına göre ödemeye iştirak edeceklerdir.

Benî Avflar, kendi aralarında âdet olduğu üzere önceki şekiller altında kan diyetlerini ödemeye iştirak edeceklerdir. Müslümanlardan oluşan her zümre harp esirlerinin kurtuluş fidyelerini mü'minler arasındaki iyi ve mâkul bilinen esaslara ve adalet esasına göre ödemeye iştirak edeceklerdir.

Bundan sonra Hz. Peygamber aynı ifadelerle Benî Hâris, Benî Sâide, Benî Cuşem, Benî Neccâr, Benî Amr b. Avflar, Benî Nebitler ve Benî Evsleri zikretti.

Sonra da şöyle dedi: "Mü'minler kendi aralarında ağır mali mesuliyetler altında bulunan hiç kimseyi bu hâlde bırakmayacaklar, kurtuluş fidyesi veya kan diyeti gibi borçlarını iyi ve mâkul bilinen esaslara göre vereceklerdir."⁴²

İbn İshak, yukarıda "Medine Sözleşmesi" başlığı altında verdiğimiz haberi "Resulullah'ın (sav) Muhacirler ile Ensar Arasında Mektubu (Yazısı) ve Yahudilerle Saldırmazlık Antlaşması" şeklinde vermiştir.⁴³

Beyhakî'nin rivayetinde sened zincirinin tamamı verilmesine rağmen İbn İshak, bazı haberlerinde yaptığı gibi bu haberde de rivayet zinciri kullanmadan tek başına nakil yapmıştır.

İbn İshak'ın Rivayeti: *Resulullah (sav) muhacirler ile ensar arasında birleştirmek için bir mektup (yazı) yazdı. O yazıda Yahudilerle saldırmazlık antlaşması yaptı ve onlarla muahede yaptı. Dinleri ve malları üzerinde kalmalarını kararlaştırdı. Leh ve aleyhlerine bazı şartlar koştı... Şöyle: Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Bu kitap (yazı) Peygamber Muhammed'den*

⁴² Beyhakî, *Sünen-i kübrâ*, 1-10, muhakkik: Muhammed Abdulkâdir Atâ, (Mekke: Mektebe dâru'l-bâz, tsz.), 8: 106, Hadis No: 104: 8-15047. (Bu hadisin çevirisinde Hamidullah'ın *İslam Peygamberi* isimli eserinden faydalanılmıştır.)

⁴³ İbn İshak-İbn Hişâm, *Sîret-i İbn Hişâm*, 1-4, trc. Hasan Ege, (İstanbul: Kahraman Yay., 2006), 2: 172.

(sav) Kureyş ve Medineli mü'min ve Müslümanlar ve onlara tabi olup onlara iltihak edenler ve onlarla birlikte mücâhade edenler arasında bir antlaşmadır. Onlar insanlardan ayrı bir tek ümmettirler.

Kureyş'ten olan muhacirler İslam'dan önceki halleri üzere aralarında diyetlerini verirler. Onlar esirlerinin fidyelerini mü'minler arasında iyilik ve adaletle öderler.

Benî Avf da eski halleri üzere ilk diyetlerini aralarında verirler. Her tâife esirlerinin fidyelerini mü'minler arasında iyilik ve adaletle öderler.

Benî Sâide İslam'ın geldiği zamanki halleri üzere eski diyetlerini aralarında öderler. Onlardan her bir tâife esirlerinin fidyelerini mü'minler arasında iyilik ve adaletle öderler.

Benî Hâris İslam'ın geldiği zamanki halleri üzere eski diyetlerini aralarında öderler. Onlardan her bir tâife esirlerinin fidyelerini mü'minler arasında iyilik ve adaletle öderler.

Benî Neccâr İslam'ın geldiği zamanki halleri üzere eski diyetlerini aralarında öderler. Onlardan her bir tâife esirlerinin fidyelerini mü'minler arasında iyilik ve adaletle öderler.

Benî Amr b. Avf da İslam'ın geldiği zamanki halleri üzere eski diyetlerini aralarında öderler. Her bir tâife esirlerini kurtarmak için mü'minler arasında iyilik ve adaletle fidyesini verir.

Benî Nebit de İslam'ın geldiği zamanki halleri üzere eski diyetlerini aralarında öderler ve onlardan her bir tâife esirlerini kurtarmak için mü'minler arasında iyilik ve adaletle fidyelerini verirler. Benî Cuşem'in de durumu aynen bunlar gibidir.

Benî Evs de İslam'ın kendilerine geldiği zamanki halleri üzere eski diyetlerini aralarında öderler ve onlardan her bir tâife esirlerini kurtarmak için mü'minler arasında iyilik ve adaletle fidyelerini verirler.

Ve mü'minler aralarında ağır borçlu olanlar ve ailesi kalabalık olan bir kimseyi gerek fidiye hakkında gerek diyet hakkında ona iyilik etmeden onu terk etmezler...⁴⁴

İbn İshak'ın rivayetinde sözleşmenin tamamı bulunmasına rağmen Beyhakî'nin rivayeti ile karşılaştırma yaptığımız için Beyhakî ile aynı oranda metin bilgisi vermeyi yeterli gördük.

⁴⁴ İbn İshak-İbn Hişâm, *Siret-i İbn Hişâm*, 2: 172-173.

Hadis usulcülerine göre İbn İshak'ın yukarıdaki siyer rivayetini tek başına nakil yapması bir kusur olarak görülmektedir.

Siyer yazarlarının bir haberi tek başına nakletmeleri onların ilk defa uyguladıkları bir yöntem değildir. Onlar, bazı haberlerde râvî zincirine gerek duymazlar. Bu, onların rivayet yöntemini bilmedikleri anlamına gelmez. Siyer yazarları ile hadisçiler arasındaki yöntem farklılığı bu neticeyi doğurmuştur. Çünkü siyer müellifleri bazen birbiri ile alakalı birkaç rivayet silsilesini tek bir sened zinciri ile hatta bazen tek bir râvî ile nakledebilirler.

Hadis müellifi Beyhakî'nin yukarıdaki haberi kendisinden en az iki asır önce yaşayan İbn İshak (ö. 151/768) vasıtasıyla nakletmesi genel görüşün aksine hadisçilerin siyer müelliflerinden doğrudan veya dolaylı olarak haber naklettiklerini göstermektedir. Medine sözleşmesi hakkındaki haberi İbn İshak tek başına nakletmiş, Beyhakî ise bu haberi râvîleri arasında İbn İshak'ı da zikrederek aynı metin bilgisi ile aktarmıştır. Dolayısıyla Medine sözleşmesi hakkındaki bu rivayet bize bir siyeri olan İbn İshak yoluyla ulaşmıştır. O, bu haberi tek başına rivayet ederek bir anlamda günümüz bilim insanlarına önemli bir hizmet sunmuştur. Eğer hadis usulcülerini bu haberi tek râvî ile nakledildiği gerekçesiyle engellemiş olsalardı şu anda "Medine Sözleşmesi" adıyla bir belgeye sahip olamayabilirdik.

Medine sözleşmesini tek başına nakleden İbn İshak her ne kadar hadis usulcülerinin yöntemine aykırı davranmış olsa da kendisinden sonraki İslam nesline önemli bir siyasi vesikayı miras bırakmıştır.

Sonuç

Siyer yazarlarının hadisçiler gibi her haber veya olay için ayrı sened zinciri vermeden nakil yapmalarının arka planında üç sebep zikredilebilir. Birincisi, dönemlerinin ilim anlayışının böyle bir uygulamaya ihtiyaç duymamasıdır. İslam öncesi sözlü rivayetlerde sened kullanma zorunluluğunun olmaması dolayısıyla siyer rivayetlerinin de eski anlayışa uygun olarak isnadsız aktarılabilceği düşüncesinin devam ettirilmesidir. Bu düşünceye uygun olarak, siyer metinlerinin hadis metinleri gibi hüküm içermemesi veya ibadetler gibi Müslümanların hayatlarını doğ-

rudan etkileyen bir konuya temas etmemesi nedeniyle bu nakillerde inceden inceye bir tenkide gerek duyulmamıştır. İkincisi, siyer yazarlarının her haber ve olay için ayrı ayrı sened zinciri kullanması durumunda olayın seyri dağınık ve düzensiz bir hâl alacak, olaylar arasında bağlantı kurmak zorlaşacak ve bu metinler sened zincirlerinin yoğunluğu sebebiyle sıkıcı bir hâl gelecektir. Üçüncüsü ise, siyercilerin bir haberi isnad usulüne dikkat etmeksizin rivayetleri sonrakilere taşımakla çok önemli bir hizmete vesile olduklarını düşünmeleridir. Şayet onlar, kendilerine ulaşan rivayetleri isnad kuralına uymadıkları için atmış olsalardı birçok rivayet tarihin sahnesinden kaybolup gitmiş olacaktı. Başka bir ifadeyle, eğer siyer âlimleri de hadisçiler gibi tam bir isnad tenkidi yapmış olsalardı onların sağlam ya da güvenilir bulmadıkları birçok haber ve bilgi çöpe atılmış olacaktı ve biz hiçbir zaman onlardan haberdar olamayacaktık.

Kaynakça

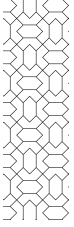
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.
- Beyhakî, Sünen-i Kübra, 1-10, (thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ), Mektebe dâru'l-bâz, Mekke, tsz.
- Bilgen, Osman. "Buhârî'nin Siyer ve Meğâzî Rivayetlerine Yaklaşımı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 30 (2014/2): 5-7.
- Bouamrane, Chick. "İslam Tarihçiliği ve Tarihlerine Bir Bakış". (çev. Nesimi Yazıcı), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Ankara: 1988).
- Çelik, Ali. "İbn Sa'd'ın Hadisçiliği". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7, sy. 13, (2017): 277-294.
- Demircan, Adnan. *Siyer*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- İbn Hacer, el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 1-12, 1. Baskı, Hindistan: Matbâatu dâirati ma'ârif en-nizâmiyye, H. 1326.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târihu Bağdâd*. (thk. Beşşâr Avâd Ma'rûf), 1-16, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1422/2002.
- Eren, Mehmet. "Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve İlk Kaynakları I". *Dini Araştırmalar* 2, sy. 6, (Ocak-Nisan 2000): 133-162.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. (çev. Salih Tuğ), İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2003.

- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1405/1985.
- Hamidullah, Muhammed. *Siyer-i İbn İshak'a yazdığı Mukaddime*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. (çev. Salih Tuğ), 1-2, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Hizmetli, Sabri. *İslam Tarihi (İlk Dönem)*. Ankara: AÜİF, 1999.
- İbn İshak-İbn Hişâm. *Sîret-i İbn Hişâm*. 1-4, (çev. Hasan Ege), İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. (thk. Ali Şeyri), Beyrut: Dâru ihyâi't-turâs el-'Arabî, 1408/1988.
- İbn Nedîm, *el-Fihrist*. (thk. İbrâhim Ramazan), Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1417/1997.
- İbn Seyyidi'n-Nâs, *Uyûnu'l-eser fi fînûni'l-meğâzî ve's-siyer*. 1-2, (ta'lik: İbrâhim Muhammed Ramazan), Beyrut: Dâru'l-kalem, 1414/1993.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Kitâbu'l-Mevzûât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1995.
- İmtiaz, Ahmed, "Bir Muhaddis Olarak Vâkıdı". (çev. Ramazan Özmen), *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000): 429-439.
- Jones, Marsden. *Kitabu'l-Meğâzî Muhakkiki'nin Mukaddimesi*. (çev. Musa K. Yılmaz), İstanbul: İlk Harf Yayınevi, Ocak 2014.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstılahları*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1980.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1977.
- Öksüz, Nilgün. "Hadis-Tarih İlişkisi ve Buhârî'nin et-Tarîhu'l-Evsatın'daki Metodu". Yüksek Lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2004.
- Öz, Şaban. "İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri" Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Özdemir, Veysel. "Buhârî'nin Meğâzî Rivayetlerinde Tesâhülünün Olup Olmadığı ile İlgili Değerlendirmeler". *Ekev Akademi Dergisi* 18, sy. 58 (Kış 2014): 395-453.
- Polat, Selahattin. "Hadiste Metin Tenkidi (I)". *Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 6 (1989): 118.
- Polat, Selahattin. "Cerh ve Ta'dilin Tenkidi". *Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 2 (1985): 221.

- Reem, Azzâm. “Hadis Kriği ve Hadis Metodolojisi ile Modern Tarih Metodolojisinin Mukâyesesi”. (çev. Halil Kilercioğlu), *Yeni Ümit* 57 (2002): 36.
- Robson, James. “İbn İshak’ın İsnad Kullanışı (1)”. (çev. Talat Koçyiğit), *AÜ-İF Dergisi*, (1962): 118.
- Severcan, Şefaettin. “Rivayetlerin Bilimselliği. Hz. Peygamber ve Dört Halife Dönemi”, *İstem* 9, (2007): 25.
- Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İSAR, 1998.
- Tekineş, Ayhan. “Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma”. *Hadis Tedkikleri Dergisi* 2, sy. 2 (2004): 26-27.
- Togan, Zeki Velîdi. “Ortaçağ İslam Âleminde Tenkidi Tarih Telakkisi”. *İslam Tedkikleri Enstitüsü Dergisi* 1/1-4, (1953): 43.
- Yardım, Ali. *Hadis I*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1984.
- Zehebî. *Siyerü âlâmi’n-nübelâ*. 1-23. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1405/1985.

CITATION

Karahan, Harun Dündar, "Understanding of Revelation in Christian Sects", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) pp. 287-308



HİRİSTİYAN MEZHEPLERİNDE VAHİY ANLAYIŞI

Understanding of Revelation in Christian Sects

Harun Dündar KARAHAN

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.
PhD Student,

Ankara University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences.
harundundarkarahan@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-4360-8521.

Öz

Hıristiyanlık, her ne kadar farklı gruplara ayrılmış olsa da ana akım Hıristiyanlık; Katoliklik, Ortodoksluk ve Protestanlık olmak üzere üç mezhebe ayrılmıştır. Hıristiyanlığı değerlendirirken mezheplerin dini algılama ve yorumlamalarına da dikkat etmek zorundayız. Bu bağlamda vahiy anlayışı da Hıristiyanlıkta en önemli doktrinlerden birisidir. Zira vahiy; kutsal kitap, inanç, ibadet ve dünyaya ait bakış açılarını da şekillendiren temel konuların başında gelmektedir. Bu makalede Katolik, Ortodoks ve Protestan mezheplerindeki vahiy anlayışı ele alınmaya çalışılacaktır. Araştırmamızda Hıristiyan mezhepleri arasında vahiy anlayışı konusunda birtakım farklılıkların olduğu dikkat çekmektedir. Özellikle İslam dünyasında Hıristiyanlık tek parçalı bir yapı gibi algılanmaktadır. Bu çalışmamızda vahiy bağlamında Hıristiyan mezhepleri arasındaki inanca dair birtakım farklılıklara dikkat çekilecektir. Böylelikle çalışmanın Hıristiyanlığı doğru anlaşılmasına da katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, katolik, ortodoks, protestan, vahiy, kutsal kitap

UNDERSTANDING OF REVELATION IN CHRISTIAN SECTS

Abstract

Although Christianity is divided into different groups, there are three main sects of Christianity which are Catholicism, Orthodoxy and Protestantism. When Christianity is being assessed, we must pay attention to the religious perception and interpretation of sects. In this context, understanding of revelation is one of the most important doctrines in Christianity. Because revelation is at the head of the fundamental subjects that shapes the point of views belong to the holy book, belief, worship and world. In this article it will be tried to be handled the understanding of revelation in Catholic, Orthodox and Protestant sects. In our study it attracts attention that there are some differences about the understanding of revelation among the Christian sects. Especially in the Islamic world, Christianity is perceived as a one-piece structure. In this article it will be drawn attention to a number of differences among the Christian sects in the context of revelation. In this way, it is hoped that our work will contribute to the correct understanding of Christianity as well.

Keywords: History of Religions, catholic, orthodox, protestant, revelation, Holy Book

KAYNAKÇA

Karahan, Harun Dündar, "Hıristiyan Mezheplerinde Vahiy Anlayışı", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) ss. 287-308. **Makale Geliş T.:** 19/04/2018, **Kabul T.:** 08/06/2018.



Giriş*

Hıristiyanlık, Filistin bölgesinde ortaya çıkmış bir din olarak kabul edilir. *Hıristiyan* kelimesi ise İsa'dan sonra, İsa merkezli dine inananlara isim olmuştur. Önceleri bu dinin mensupları kardeşler, ermişler veya inananlar olarak anılmıştır.¹ 16. yüzyıldan itibaren ise onlar “Ortodoksluk”, “Katoliklik” ve “Protestanlık” kavramlarıyla anılmaya başlamıştır. Çoğu zaman Hıristiyan mezheplerini ifade eden bu kavramlar bazen de “Ortodoks dini”, “Katolik dini”, “Protestan dini” anlamlarına gelecek şekilde de kullanılmıştır. Böyle bir anlamı ortaya çıkaran en büyük sebep ise mezkûr mezheplerin birbirlerini küfür ve sapıklıkla itham etmeleridir.²

Hıristiyanlık; Katoliklik, Ortodoksluk ve Protestanlık olmak üzere üç ana mezhebe ayrılmıştır. Bu mezhepler de daha sonra kendi aralarında farklı cemaatlere bölünmüştür. Günümüz Hıristiyan dünyasındaki en büyük mezhep Katolikliktir. Katolik mezhebi, geleneğe bağlılığı, merkezîyetçiliği ve dogmatik tutumuyla diğer mezheplerden farklılık göstermektedir. Ortodoksluk ise geleneğin yorumlanması açısından Katoliklikten ayrılmaktadır. Ortodoksluk, Hıristiyan dünyasının ikinci büyük mezhebi olmakla birlikte onun teolojik açıdan Katoliklikten çok büyük farkı yoktur. Ortodokslukta gelenek etnik ve lokal bir anlam taşıyan iken Katoliklikte merkezîyetçi bir yapı vardır. Bunun yanında Protestanlık ise Katolik kilisesinin hegemonyasına ve dinî merkezîyetçiliğine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Merkezî otoritenin reddedilmesi, ferdî sorumlulukların ön planda olması Protestanlığın temel özelliklerinden bazılarıdır.³ Mezhepler arasındaki teolojik birtakım farklılıkların vahiy anlayışını da etkilediği görülmektedir.

Vahiy; Tanrı ile insan, Tanrı ile âlem arasındaki ilişki bağlamında ele alındığında insanlık tarihinde insanın zihnini meşgul eden en önemli kavramlardandır. İnananların hayatı ve evreni anlamlandırması vahiy anlayışıyla doğru orantılı olmuştur.

* Bu makale “Hıristiyanlıkta ve İslamîyette Vahiy Anlayışı” (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2018) başlıklı Doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, trc. Lütfü Ay, (İstanbul: Yayınevi, 1995), 1: 456.

² Ahmet Hikmet Eroğlu, “Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41, sy. 1, (Ankara 2000): 309.

³ Mehmet Aydın, “Hıristiyanlık”, *Kutsal Metinler ve Dini Literatür*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 17 (İstanbul: TDV Yay., 1998), 354.

Vahiy, aynı zamanda Tanrı-insan, Tanrı-âlem, arasındaki ilişkileri düzenleyen hükümler manzumesi olarak dinlerin en önemli ve merkezî bir kavramıdır. Vahiy, dindarların hayatı ve evreni anlamlandırmasında, kutsal kitap, peygamberlik ve melek anlayışlarının şekillenmesinde ve dolaylı ya da dolaysız inancın hemen her alanı ile bağlantılı bir fenomendir. Bu bağlamda Hıristiyan mezheplerinin de Tanrı, kutsal kitap, peygamberlik gibi anlayışlarını şekillendirmede vahiy konusu başat bir rol üstlenmektedir. Bu sebeple Hıristiyan dünyasının üç ana akımını ifade eden Katolik, Ortodoks ve Protestan mezheplerinin vahiy anlayışına değinmeye çalışacağız.

Katoliklikte Vahiy Anlayışı

Hıristiyanlar, vahyin metinleşmiş hâli olan Eski Atik ve Yeni Ahit'in Tanrı tarafından yazdırıldığını Florence (1441) ve Trent (1546) konsillerinde kabul etmişlerdir. Buna ilaveten I. Vatikan Konsili'nde kutsal yazıların Kutsal Ruh'un ilhamı ile kaleme alındığı teyit edilmiştir. Hatta Papa XIII. Leo "Providentissimus Deus" adlı genelgesinde (1893), kutsal kitabın Kutsal Ruh'un ilhamı ile insanlara yazdırıldığını ifade etmiştir. Böylelikle kutsal metinlerin hatadan uzak ve yazarının Tanrı olduğuna inanılmıştır.⁴

Katolik kilisesinde Kitab-ı Mukaddes'in yanında geleneğin de önemli bir yeri vardır.⁵ Bu geleneğin oluşumunda Apostolik (havarilere ait) gelenek büyük önemi haizdir.⁶ Katolik mezhebinde ilahî, Apostolik ve kiliseye ait olmak üzere üç çeşit geleneğin var olduğu görülmektedir. İlahî geleneği, Tanrı veya Mesih başlatmıştır. Havariler Kutsal Ruh'un ilhamı altında Apostolik geleneği, kilise ise havariler sonrası kilise geleneğini başlatmıştır. Burada üç gelenek için de dikkat çeken husus, geleneğin dinî bir otoriteye sahip oluşudur.⁷

Katolik kilisesine göre İsa, Tanrı'dan; havariler ise İsa Mesih'ten me-

⁴ T. P. Halton, "Christianity and Hellenism", *New Catholic Encyclopedia*, (Washington 1981), II: 383.

⁵ Dei Verbum, 9. *Vatican II, The Essential Texts, Introductions From His Holiness Pope Benedict XVI and Carrol, James*, ed. Norman Tanner, S. J. Image, (New York 2005).

⁶ 1. Korintoslular 11/2; 2. Selanikliler 2/15.

⁷ Aydın, "Hıristiyanlık", 355.



sajı alıp insanlara aktarmışlardır. Bununla birlikte İnciller, İsa'nın ölümünden uzun bir süre geçtikten sonra yazılmıştır. İsa'nın öğretisi; gelenek olarak da kabul edilen havarilerin nakli ile inananlara ulaştırılmıştır. Örneğin Pavlus, Timoteos'a, duyduklarını hıfzedip doğru adamlara emanet etmesini vasiyet etmiştir.⁸

Katoliklere göre kutsal metinler, hem vahyin hem de vahyin sonuçlarının bir kayıdır. Aynı zamanda kutsal metinler, vahiy tecrübesini anlatmakla birlikte, Tanrı anlayışını da yansıtmaktadır. Metin yazarlarının vahiy anlayışını anlamamıza etki eden en önemli faktörün kültürel ve çevresel olduğu dikkatleri çekmektedir. Bu anlayış ilham ile vahiy arasındaki farkı da ortaya koymaktadır. Burada vahiy ile ilham arasındaki ilişkiye de kısaca değinmemiz gerekir. Her ne kadar ilham ile vahiy arasında yakın bir ilişki söz konusu olsa da ilham olarak kutsal metinleri yazanlar ile vahiy arasında bire bir eşitlik söz konusu değildir.⁹ Zira bu durum havarileri etkileyen çevresel ve kültürel faktörlerin var olduğunu göstermektedir.¹⁰ Yani kutsal kitaplar vahyin harfi harfine kaydı değildir. Bunun neticesi olarak ise vahiy başka bir şey, yazarların vahyin etkisiyle yazdıkları ise başka bir şey olarak telakki edilmiştir.¹¹ Buna ilaveten Hıristiyanlıkta İsa sadece Tanrı'nın mesajlarını insanlara aktaran bir peygamber değildir. O, bizzat vahyin kendisidir. Bu manada genel inanış İsa'nın arkasında herhangi yazılı bir kitap bırakmadığı yönündedir. İncillerin ise Kutsal Ruh'un ilhamı ile yazıldığına inanılmaktadır.¹² Böylelikle kutsal kitaplar hem vahiy hem de ilhamı ifade etmektedir. Bu anlayış şu şekilde formüle edilebilir: "kutsal kitap=vahiy+ilham". Buradan da anlaşılmaktadır ki "ilham", Hıristiyanlıkta "vahiy" ile aynı anlamda ve birbirini tamamlar mahiyette kullanılmaktadır.¹³ Kısaca özetlemek gerekirse kilise, vahyin kaynağının tek, fakat iletim formunun iki şekilde olduğunu kabul etmekte-

⁸ 2. Timoteos 1/13-14, 2/2.

⁹ Lewis and Edwin, "Revelation", *Harper's Bible Dictionary*, Publisher Harper Collins, 1985, 613-614.

¹⁰ Kunt Backhaus, "Vahiy Vesileleri", *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 2003), 813.

¹¹ Lewis and Edwin, *Harper's Bible Dictionary*, 613-614.

¹² Dei Verbum 9.

¹³ Muhammed Tarakçı, "Diğer Dinlerde Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul 2012), 443-447.

dir. Bu anlamda vahyin kaynağı Tanrı, iletim şekilleri ise kilise geleneği ve kutsal metinlerdir.¹⁴

Kilise, gelenek doktrini ile vahyi açıklama ve öğretme yetkisini kendinde görmüştür.¹⁵ Kendi meşruiyetini, vahyin iki iletim şekline biri olma vasfıyla sağlamaya çalışmış, vahyi açıklama ve öğretme yetkisini sadece kendisinde görmüştür.¹⁶ II. Vatikan Konsili'nde de bu durum net olarak ifade edilmektedir. Kilisenin bir konuda fikir serdetmesi Tanrı'ya karşı sorumluluğu ifade eder.¹⁷ Yani kilise bilgisinin özü ve kaynağı, Tanrı'nın vahyidir.¹⁸

II. Vatikan Konsili'nde Tanrı'nın, kendini tarih içinde ifşa etmesine, yani vahyin kurtarıcılığına da işaret vardır.¹⁹ Tanrı, vahyini tarihin akışı içerisinde de ortaya koyacaktır. Bu anlamda vahiy sadece tarihin bir döneminde olup bitmiş bir hadise değildir.²⁰ Zira İsa'nın insanlığın kurtuluşu için gelişi de vahiy olarak telakki edilmektedir.²¹

İlahî hakikatler, tarih içinde Kutsal Ruh'un faaliyetleri ile devam eder.²² Yani kilise ilahî hakikat ve doktrinlerin devam ettiği yerdir.²³ Böylelikle kilisenin görevi Tanrı'nın sözleri tamamlanuncaya kadar devam edecektir. Bu manada tarih, Tanrı'nın, faaliyetlerini gerçekleştirdiği sahnesidir. Tanrı'nın oğlunun inkarnasyonu ise ezeli olanın ebedi olanda, külli olanın cüz'i olanda gizlenmesi anlamına gelmektedir. Tanrı böylelikle sadece dar bir kültüre veya bölgeye hasredilmemiş olmaktadır. Tanrı kendini artık bütün insanlığa açmış, insanlığa ilahî hayatı bahşetmiştir.²⁴ Mesih'in tüm hayatı Baba'nın vahyidir. Sözleri, davranışları, acıları, suskunlukları konuşma tarzı ve tutumu, hepsi vahiydir. Mamafih İsa şöyle demektedir: "Beni gören, Baba'yı görmüş olur".²⁵

¹⁴ Albert M Besnard, "Katolik Mezhebi (İsa Vasıtasıyla Kurtuluş)", *Din Fenomeni*, trc. Mehmet Aydın, (Konya 1995): 153-155.

¹⁵ Dei Verbum, 21.

¹⁶ Dei Verbum 8.

¹⁷ Dei Verbum 10; 2. Korintoslular 4/1-2.

¹⁸ Selanikliler 12-13.

¹⁹ Dei Verbum 11; Koloseliler 1/15; 1. Timoteos 1/17.

²⁰ Lumen Gentium 48, 4.

²¹ Galatyalılar 4/4.

²² Yuhanna 16/13.

²³ Lumen Gentium 48.

²⁴ Romalılar 5/12-15.

²⁵ Yuhanna 14/9.

Buna mukabil Baba ise inananlara şöyle demektedir: “O Ben’im sevgili Oğlumdur; Onu dinleyin”.²⁶ Mesih’in tüm hayatı insanların kurtuluşu içindir. İnsanın kurtuluşu ilk önce Haç’ta dökülen kanla²⁷ gelir, ancak Mesih’in kurtarıcı rolü sadece bununla sınırlı değildir. Nitekim Mesih’in insan olarak doğması, kendi yoksulluğu ile inananları zenginleştirmesi,²⁸ insanlara şifa dağıtması, cinleri kovması, zayıflıkları ve hastalıkları yüklenmesi ile bu kurtuluş devam etmiştir.²⁹ Nihayetinde dirilişi ile de inananları aklamıştır.³⁰

Kilise, Eski ve Yeni Ahit’in bütün kısımlarının Kutsal Ruh’un ilhamı ile yazdırıldığına inanır.³¹

Tanrı, kutsal metinlerin yazarlarını bizzat seçerek onlara bildirmek istediği hakikatleri ilham etmiştir.³²

Tanrı, kutsal kitapta insanla insan gibi konuşur. Kutsal yazıların yazarlarının yorumları ile Tanrı’nın onlara bildirdiği hakikatleri de iyice ayırmak gerekir.³³

Zira her yazar kendi kültürel çevresine göre konuşmuştur.³⁴ O döneme ait edebî tür ve yaşam koşulları çerçevesinde yorumlarda bulunmuşlardır. Bu hususu mutlaka dikkate almak gerekir. Mezkûr sebeple hakikat çok farklı şekillerde ifade edilmiştir.³⁵ Kutsal yazılar onu ilham eden Kutsal Ruh ışığı altında okunup yorumlanmalıdır.³⁶ Aksi hâlde söz konusu yazılar ölü harflerden ibaret kalır, anlaşılabilir.³⁷ Kutsal metinler mutlaka “Kilisenin canlı geleneği ışığında okunmalıdır.”³⁸

Katolikler, Eski Ahit’i de Tanrı’nın vahyi olarak kabul ederler. Zira

²⁶ Luka 9/35.

²⁷ Efesliler 1/7; Koleseliler 1/13-14; 1 Petrus 1/18-19.

²⁸ 2. Kornitonlular 8/ 9.

²⁹ Yuhanna 15/ 3; Matta 8/17.

³⁰ Lumen Gentium 48; Romalılar 4, 25; <https://www.meryemana.net/kilise/tanrının-oglu-insan-oldu>, 18. 01. 2018.

³¹ Dei Verbum 11.

³² Dei Verbum 11.

³³ Dei Verbum 12, 1.

³⁴ Burada kültürel çevrenin etkisinin yanında yazarın o metni nasıl yazdığı, hangi amaçla yönelik yazdığı, zamanın okurlarının ihtiyaçlarına hangi niyetle cevap verdiği de iyi anlaşılmalıdır. (Backhaus, 813).

³⁵ Dei Verbum 12, 2.

³⁶ Backhaus, 813.

³⁷ Dei Verbum 12, 3.

³⁸ Dei Verbum 9.

Yeni Ahit'te Eski Ahit'i geçersiz kılan herhangi bir ifadenin bulunmadığını ifade ederler.³⁹

Eski Ahit'in var olma sebebi Mesih'in gelişini hazırlamaktır.⁴⁰ Bu manada Eski Ahit Katoliklere göre yüce bilgileri ve duaları içeren ilahî bir kitap niteliğindedir.⁴¹

Ortodokslukta Vahiy Anlayışı

"Ortodoks kilisesi" kavramı, 11. yüzyılda batı ile doğu kiliseleri arasındaki bölünmeden sonra ortaya çıkmış bir adlandırmadır. Bölünme her ne kadar dinî tartışmalar neticesinde gerçekleşmiş gibi gözükse de, bölünmenin tek sebebi sadece dinî meseleler değildir. Problemin çok daha eskilere dayanan siyasi ve kültürel birçok sebebi vardır. Uzun yıllar süren itikadi tartışmalar ve siyasi mücadeleler neticesinde doğu kilisesi ile batı kilisesi bölünmüştür. Roma kilisesi, Latin kilisesi veya Katolik kilisesi adını alırken Konstantiniye (İstanbul) kilisesi ise Rum Ortodoks kilisesi adını almıştır.⁴²

Katolik ve Ortodoksların bazı inanç konularına bakışları farklılık arz etmektedir. Vahiy konusu da bunlardan bir tanesidir. Ortodoks kilisesinin vahiy anlayışını daha iyi anlayabilmemiz için ise kilisenin gelenek anlayışını bilmemiz gerekmektedir. Ortodokslara göre "gelenek" Kutsal Ruh'un sürekli yön verdiği canlı bir süreci ifade etmektedir. Bununla birlikte kutsal kitap, geleneğin sadece bir kısmını temsil etmekle birlikte tamamını ifade etmemektedir.⁴³

³⁹ Dei Verbum 14.

⁴⁰ Lumen Gentium 55.

⁴¹ Dei Verbum 15; <https://www.meryemana.net/kilise/tanrinin-oglu-insan-oldu>, 18. 01. 2018.

⁴² Ortodoksluğun tarih sahnesine çıkışı hakkında detaylı bilgi için bkz. Eroğlu, "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 41, sy. 1 (Ankara 2000), 309-325, Detaylı bilgi için bkz. Albert M. Bernard, "Katolik Mezhebi", *Din Fenomeni*, trc. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi (Konya 1992) Olivier Clement, "Ortodoksluk Mezhebi", *Din Fenomeni*, çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi (Konya 1992) A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, trc. Arif Müfid Mansel (Ankara 1943), Richard McBrien, *Catholicism* (London 1994), Albert Houtin, "Hıristiyanlığın Kısa Tarihi", trc. Abdurrahman Küçük, *A. Ü. İ. F. D.* 25, sy. 1, (Ankara 1982), Mehmet Aydın, "Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış", *A. Ü. İ. F. D.* 27, sy. 1, (Ankara 1986)

⁴³ Aydın, "Hıristiyanlık", 354.



Gelenek kavramı aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes, Ekümenik, akide, konsil kararları, kanonlar, kilise babalarının yazıları, ibadet, dua kitapları ve ikonları da içeren bir bütünü ifade edecek şekilde anlaşılmaktadır. Ortodokslar, Kitab-ı Mukaddes'in yanılmazlığını, değişmezliğini ve otoritesini kesin bir şekilde kabul ederler. Onlara göre gelenek, Kutsal Ruh'un sürekli olarak yönlendirdiği canlı bir süreçtir. Mesih'e yakınlaşmanın yolunun da gelenekten geçtiği ifade edilmektedir.⁴⁴

Onlara göre Tanrı'nın vahyi her yerde ve herkes için tutarlı olmalıdır. İlahî vahiy, kaynağı itibariyle her ne kadar tanrısal da olsa yazarları insanlardır. Bu sebeple insanların konuştuğu dilin sınırlarına mahkûmdur.⁴⁵ Kilise, cisimleşmiş İsa olarak algılandığı için onun otoritesi de tartışılmazdır. İsa'nın hayatı kilisenin hayatıdır. İsa, kilise dışında herhangi bir faaliyette bulunmaz. Kanun yapan kilisedir. Kitab-ı Mukaddes'in, Tanrı'nın bir vahyi olmakla birlikte, yaşayan kilise geleneğinin sadece bir bölümünü ifade ettiğini kabul ederler. Bu sebeple Kitab-ı Mukaddes, kilisenin bir ürünüdür ve kiliseden üstün görülemez. Aksi hâlde varlığını kaybeder. Kilisesiz Kitab-ı Mukaddes, ağaçından kopmuş bir dal gibidir.⁴⁶

Ortodokslar kendilerini, "Apostolik" kilisenin sadece devamı olarak değil aynı zamanda öğretisinin de devamı olarak görürler. Kelime olarak da zaten Ortodoks kelimesi doğru inanç ve ibadet anlamına geldiği bilinmektedir. Dolayısıyla kilise kendisini doğru itikadın devamı ve temsilcisi olarak görmektedir. Kilise üyeleri ise İsa'nın bedenini temsil ederler. İnananlar, böylelikle tanrılaşmış İsa'ya katılmaktadırlar. Bu katılımda Kutsal Ruh'un da büyük bir fonksiyonu vardır.⁴⁷ İnananlar ancak bu şekilde ilahî vahyi anlayabilir ve kavrayabilirler. Teolog Grigorios'a göre Tanrı'nın ilahî kelamı, Mesih sayesinde insanın kalbinde anlaşılır hâle gelmektedir.⁴⁸ Zira Meryem'in gebeliği sayesinde bu kelim ifşa olmuş, cennete ait sırlar ve Tanrı'nın sırları bu sayede anlaşılır olmuştur.⁴⁹

⁴⁴ Aydın, "Hıristiyanlık", 351.

⁴⁵ <http://www.wikiyours.com/makale/dogu-ortodoks-kilisesi>, 11. 01. 2018.

⁴⁶ Joseph L. Hromadka, "Doğu Ortodoksluğu", trc. Günay Tümer, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Ankara 1969): 245.

⁴⁷ Ekümenik Patrik Hazretleri I. Bartholomeos, *Sırla Yüz Yüze* (İstanbul: İstos Yay., 2016), 63-64.

⁴⁸ I. Bartholomeos, *Sırla Yüz Yüze*, 79.

⁴⁹ I. Bartholomeos, *Sırla Yüz Yüze*, 81.

Ortodokslukta ikonalara atfedilen anlam ve önemin bilinmesi vahiy algısının anlaşılması açısından gereklidir. Zira bu mezhepte ikonalar ile vahiy olgusu arasında ilişki vardır. Ortodoksluğa göre ikonalar tanrısal giz ve sırların tezahür ettiği unsurlardandır. Zira Ortodokslar çok farklı maddelerden yapılmış ikonalara, fresklere ve minyatürlere, görünenin dışında dinî anlamlar yüklerler. Bunlar, yapıldıkları malzemeden bağımsız, semavi ve kutsal olanla ilişkiyi de ifade etmektedir. Bu sebeple vahyin yani ilahî hikmetin anlaşılmasında ikonaların büyük payı vardır. Her biri içsel bir dünyayı hatırlatır.⁵⁰ İkonalardaki anlama erişebilmek için ise dua ve ibadet önemlidir.⁵¹ İnananlar ancak dua ve ibadet ile kilise cemaatinin bir parçası olabilmektedirler.⁵² Ortodokslukta ikonalar İsa ve Meryem’i yansıtmakla birlikte birtakım azizleri sembolize etmek için de kullanılmıştır.⁵³

İnsan, yaşadığı dünyadaki ilahî nizamı, kutsiyeti, semavi krallığı ve boyutlarını ancak ikonalara duyduğu saygı sayesinde kazanabilir.⁵⁴

Ortodokslar için Liturji de vahyi anlamak ve idrak etmek için büyük bir öneme sahiptir. Zira Liturji, Mesih’in hayatındaki temel olayların hatırlatılmasıdır. Bu aynı zamanda ilahî tasarrufun insan üzerinde açıklayıcı bir rolüdür. Bu manada Liturji, Tanrı ile kavuşmayı ve ilahî teofaniyi sembolize etmektedir.⁵⁵ Zira ikonaların ışığı tam olarak semavi krallığın ışığıdır. Ayin ile de tecrübe edilen bu ışıktır.⁵⁶ Yani Liturji, vahyi inananlara açıklayan bir unsur olmaktadır. Özellikle Evhariستيya ayini Ortodokslar için büyük bir öneme sahiptir. Zira bu ayin kutsal kitabın yorumu ve özeti mahiyetindedir. Ortodokslar, ilahî kelâmın ayinlerde tamamlandığını savunurlar.⁵⁷

Ortodoksların vahiy anlayışında dikkat çeken bir diğer husus ise

⁵⁰ I. Bartholomeos, 82.

⁵¹ Dinlerin hemen hepsinde olduğu gibi Hıristiyanlıkta da “dua” ibadeti büyük bir öneme sahiptir. Zira ibadetlerin neredeyse tamamında dua vardır. (Abdimuhammet Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi’nde Azizlik* (Ankara: Berikan Yay., 2013), 114.

⁵² I. Bartholomeos, *Sırla Yüz Yüze*, 83.

⁵³ Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi’nde Azizlik*, 142.

⁵⁴ I. Bartholomeos, *Sırla Yüz Yüze*, 87.

⁵⁵ I. Bartholomeos, *Sırla Yüz Yüze*, 87.

⁵⁶ I. Bartholomeos, *Sırla Yüz Yüze*, 90.

⁵⁷ Besnard, Albert M. and Olivier Clement, Roger Mehl, *Hıristiyan İlahiyatı*, trc. Mehmet Aydın (Konya: Arı Basımevi, 1983), 64.

Tanrı'nın vahyinin devam ettiği inancıdır. Tanrı 2000 yıl önce insanlarla konuşmasını bitirmemiş, diyalogunu Kutsal Ruh vasıtasıyla devam ettirmektedir. Bu anlamda Ruh'un tecessümünü inkâr eden, Tanrı'nın da varlığını inkâr etmiş olur.⁵⁸ Kilise faal olmayan bir yapıya asla indirgenemez. Kilise Tanrı'nın yaşayan ruhunun ilhamına sürekli olarak mazhar olmaktadır. Aziz Simeon, 20. yüzyılda havarilere ve azizlere nasip olan ilhamın, günümüzde olmayacağını söylemenin bir sapkınlık ve Kitab-ı Mukaddes'i alaşağı etmekle aynı şey olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹

Ortodokslar, Kitab-ı Mukaddes'in, dolayısıyla vahyin anlaşılmasında "Apoatik" inancının da önemine vurgu yapmaktadırlar. Onlar bazı şeylerin daha iyi anlaşılabilmesi için sessizliğin önemine vurgu yaparlar. Zira Ortodokslara göre teolojinin son sözü sessizliktir. Bazı şeyler kelimelelerin yokluğu ile ancak anlaşılabilir. Çünkü insanın tam manasıyla Tanrı'yı kavraması imkânsızdır. Ortodoks teolojisi ve ruhaniliği yukarda zikrettiğimiz "Apoatik" boyut anlaşılmadan tam olarak anlaşılabilir. Zira Ortodokslara göre Kitab-ı Mukaddes'te de bu yöne vurgular vardır.⁶⁰ Yani vahiy her zaman tam olarak anlaşılabilir. Burada insana düşen susmasıdır. Zira Tanrı'yı veya vahyi anlamının bir boyutu da budur.

Ortodoksların geleneği bakışı Katoliklerden biraz farklıdır. Ortodokslar geleneği evrensel değil daha lokal ve etnik olarak görmektedirler. Gelenek, Kutsal Ruh'un sürekli yön verdiği canlı bir süreci ifade etmektedir. Ortodokslara göre kutsal kitap, geleneğin sadece bir kısmını temsil eder.

Protestanlıkta Vahiy Anlayışı

Protestanlık esas itibariyle 16. yüzyıl reform hareketi sonucu ortaya çıkan ve farklı kiliselerden oluşan bir dinî harekettir. Bu hareket, 16. yüzyılda Martin Luther'in öncülüğünde başlayan reform hareketi ile ortaya çıkmıştır. Daha sonra Ulrich Zwingli ve John Calvin gibi teologlarla geliştirilmiştir.⁶¹

⁵⁸ I. Bartholomeos, *Sırla Yüz Yüze*, 95.

⁵⁹ I. Bartholomeos, *Sırla Yüz Yüze*, 96.

⁶⁰ I. Bartholomeos, *Sırla Yüz Yüze*, 107.

⁶¹ Jacques Waardenburg, "Protestanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 34 (İstanbul 2007), 352. Protestanlığın tarih sahnesine çıkışı için bkz. Eroğlu, "Hiris-

Tarihî süreç içerisinde Protestan adı altında birtakım kilise ve mezhepler ortaya çıkmıştır. Bunları Lutheran, Reform ve Anglikanizm kiliseleri şeklinde üçe ayırabiliriz.⁶²

Protestan tabiri ilk defa Speyrs Dietinde kullanılmıştır.⁶³ Günümüzde Protestan inancı hakkında genellemeler yapmak zordur. Fakat bu mezhebin ortak tutum, inanç ve doktrinlerini kısaca şöyle sıralamak mümkündür: 1. Otoriter ve hiyerarşik kilise düzenine karşı çıkma, 2. Kutsal Ruh ve gelenek arasındaki ilişkinin reddi, 3. Tarihe aktif bir şekilde müdahale eden ve yaşayan bir Tanrı fikrine sahip olmak, 4. Tanrı'nın "ilahî söz" aracılığıyla konuşması ve iradesini ortaya koyması, 5. İsa'yı merkeze alan bir iman anlayışı, (İsa ile Tanrı arasında herhangi bir aracı yoktur), 6. Eski ve Yeni Ahit inanç esaslarının yegâne kaynaklarıdır,⁶⁴ 7. Kilise, imanlılar tarafından oluşturulmuş bir topluluktur, 8. Bölgesel ve yerel cemaatlerin bağımsızlaşmasına verilen destek, 9. Kadınların da kilise yönetimine katılımı, 10. Bireysel özgürlük ve vicdanın yüceltilmesi.⁶⁵ Protestanlık her ne kadar kendi içinde farklılıklar gösterse de Kitab-ı Mukaddes'in kayıtsız şartsız otoritesini kabul ve kurtuluşun ancak ilahî lütufla gerçekleşebileceği inancı her grubun kabul ettiği ortak inançlardır.⁶⁶

Genel olarak Protestanlık "söz dini" olarak tanımlanmaktadır. Zira bu anlayışa göre Tanrı, insanları "kelam" vasıtasıyla kurtuluşa erdirecektir. Bu sebeple Protestanlıkta Tanrı'nın sözünün yayılması çok önemlidir. Zira ibadetin özünü vaazlar oluşturmaktadır.⁶⁷ Mamafih Luther, Tanrı'nın sadece vaaz edilen kelimada gözükebileceğini söylemiştir. Hatta Tanrı kendini inkarnasyonda bile gizlemiştir. Dar manada kutsal kitap vahyin bizzat kendisi değil aktarıcısıdır.⁶⁸

tiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41, sy. 1, 2000

⁶² Aydın, "Hıristiyanlık", 353.

⁶³ Diet of Speiers, 1529, <https://www.britannica.com/topic/Diets-of-Speyer>.

⁶⁴ Luther, Marthin, *Westminster Larger Catechism* (Westminster Uzun İlmihal) (New York: Authentic Publishers, 1813), 3. Madde.

⁶⁵ Jacques Waardenburg, "Teslis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul 2011): 349.

⁶⁶ Waardenburg, "Teslis", 349.

⁶⁷ Waardenburg, "Protestanlık", 352.

⁶⁸ Jean Yves Lacoste, "Revelation", *Encyclopedia of Christian Theology*, ed. Jean Yves Lacoste, (London 2005), 1386.

Protestanlıkta vahiy ile ilgili dikkat çeken noktalardan birisi de 'kişi merkezli vahiy' anlayışının hâkim olmasıdır. Bu anlayışa göre vahyin muhtevası ve konusu, Tanrı hakkındaki hakikatler değil, tarih içerisinde insanın tecrübesinin bir konusu olan Tanrı'nın kendisidir.⁶⁹

Bu konuda Protestanlıkta vahiy tam olarak anlayabilmemiz için Luther'in vahiy hakkındaki bakış açısını bilmemiz gerekmektedir. O nedenle öncelikli olarak Protestanlığın da temel doktrinleri olan "sola fide", "sola gratia" ve "sola scriptura" inançlarını açıklamamız gerekir.

Sola fide: Bu kavrama göre kişiyi ancak Tanrı'nın kelamı olan tarihsel İsa ile karşılaşma olan iman, kurtuluşa erdirebilir. Vahiy bu şekilde iman eden kişiyi aklamış olacaktır.⁷⁰ Sola gratia: Bu anlayış, iman ancak tanrısal lütuf ile elde edilebileceğini ve insanın ancak imanla kurtulabileceğini ifade etmektedir.⁷¹ Sola scriptura ise iman tek dayanağının Kitab-ı Mukaddes olduğunu ifade eder.⁷² Martin Luther, Tanrı'nın görünmeyen, soyut şeylerde olduğu fikrini reddeder.⁷³ Zira bu anlayışı insanın kurtuluşunun önündeki bir engel olarak görür.⁷⁴ Hâlbuki Luther'e göre Tanrı kendini Haç'ta görünür kılmıştır. Burada Tanrı acı çekmiştir. Haç teolojisi olarak da adlandırılan bu inançta göre insan kurtuluşa erebilmektedir.⁷⁵

Luther'in iman ve vahiy anlayışında dikkat çeken hususlardan birisi de vahyin tek kaynağının Kitab-ı Mukaddes olmasıdır. Zira kilisenin yorumları onu ilgilendirmemektedir. Luther'in vahiy tanımı da İncil'e göredir: "İnsan sadece ekmekle yaşayamaz fakat Tanrı kelamından çı-

⁶⁹ J. Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice Hall, (London 1963), 68.

⁷⁰ Romalılar 1/17'de "Salih kişi, imanyla yaşayacaktır"; Habakkuk, 2/4.

⁷¹ Westminster Uzun İlmihal, 30. Madde

⁷² J. H., Elias, "Authority", *New Dictionary of Theology*, 405.

⁷³ Luther'e göre Tanrı, varlığında, (Çıkış 3/14, Eyüp 11/7-9) kutsallıkta, (I. Timoteus 6/15) yücelikte, (Elçilerin İşleri 7/2) ve mükemmellikte ebedî, (Matta 5/48) her şeyi gücü yeten, (Tekvin 17/1) sonsuz, (Mezmun 90/2) anlaşılamsayan, (I. Krallar 8/27) değiştirilemeyen, (Malaki 3/6; Yakup 1/17) her şeyi bilen, (İbraniler 4/13; Mezmun 147/5) en bilge, (Romalılar 16/27) her yerde var olan, (Mezmun 139/1-13) her şeyi gücü yeten, (Vahiy 4/28) en adil, (Tesniye 32/4) en kutsal, (İşaya 6/3; Vahiy 15/4) en merhametli ve lütfükâr (Çıkış 34/6) bir Ruhtur. (Yuhanna 4/24); Westminster Uzun İlmihal, 7. Madde.

⁷⁴ Winston D. Persaud, *The Theology of the Cross and Marx's Anthropology* (New York: Peter Lang, 2005), 140-141.

⁷⁵ Persaud, *The Theology of the Cross and Marx's Antropology*, 140-141.

kan her bir sözle yaşar”.⁷⁶ Daha sonra Luther şöyle devam eder: “Eğer içinde Tanrı kelamı varsa bu, zengin ve hiçbir eksiği olmayan hayattır. Çünkü zaten kelam; hayat, doğruluk, nur, barış, erdemlilik, kurtuluş, neşe, bağımsızlık, akıl, güç, lütuf ve daha hesap edilemeyen bütün nimetleri içine alan bir kelimedir. Peki nedir bu Tanrı kelamı diye sorabilirsiniz. Cevabım şu: Kelam; etten yapılmış, ıstırap çekmiş (idam edilmiş), ölüden yükselmiş ve takdis eden ruh (The spirit) vasıtasıyla övülmüş oğul hakkındaki Tanrı’nın müjdesidir”.⁷⁷ Luther’in vahiy anlayışını özetleyen ifade ise Yuhanna’da geçmektedir: “Ve kelam, beden olup inayet ve hakikatle dolu olarak aramızda sakin oldu; biz de onun izzetini Baba’nın biricik oğlunun izzeti olarak gördük”.⁷⁸

Luther, Tanrı’nın kelamının hiçbir amelle kavranamayacağını iddia eder. Ona göre Ruh, ancak iman sayesinde temize çıkabilir. Zira temize çıkma başka bir şeyle olduğunda Tanrı kelamına ihtiyaç duyulmayacağını öne sürer.⁷⁹ Kısaca Luther, vahiy kavramını iman kavramından da ayırmamakta ve birbiri ile ilişkili görmektedir.

Luther, Trent Konsili’nde, Tanrı’nın kelamına sadece Kitab-ı Mukaddes’te ulaşılabileceği anlayışına ve kutsal kitabın ancak Kutsal Ruh’un esini ile yorumlanabileceği fikrine itiraz etmiştir.⁸⁰ O, imanı Tanrı’nın kelamına karşı duyulan bir güven olarak tanımlamaktadır. İman, inananın Kutsal Ruh’u içinde hissetmesini ve Kutsal Ruh’un gücü ile Kitab-ı Mukaddes’i yorumlayabilmesini de sağlayan bir güçtür.⁸¹ Luther, İncil metinlerini Tanrı’nın kelimesi olarak değil, imanlı okuyucuya Tanrı’nın kelimesinin izharı olarak görür.⁸²

Luther’in vahiy anlayışında dikkat çeken bir diğer husus ise Tanrı’nın

⁷⁶ Matta 4/4.

⁷⁷ William Pleacher, *Readings in the History of Christian Theology*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1988), 14.

⁷⁸ Yuhanna 1/14.

⁷⁹ Pleacher, *Readings in the History of Christian Theology*, 14.

⁸⁰ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*. trc. H. Vehbi Eralp (İstanbul: İstanbul Üniv. Ed. Fak. Yayınları, 1949), 151.

⁸¹ “İnsanın içindeki doğa ışığının kendisi ve Tanrı’nın işleri sade bir şekilde Tanrı’nın varlığını bildirir; ancak yalnızca O’nun sözü ve Ruh’u insanları kurtuluşa erdirmeye üzere O’nu yeterli ve etkili bir şekilde açıklar.” (Westminster Uzun İlmihal, 2. Madde).

⁸² Emir Kuşçu ve Mahmut Aydın, “Hıristiyanlıkta Vahiy Algısı”, *Milel ve Nihal*, Ladin Ofset, İstanbul 2011, 8 (1), 177.

tabiat vasıtasıyla da bilinebileceğini söylemesidir.⁸³ Fakat tabiatın elde edilen bilgilerin kutsal kitap ile teyit edilmesi gerektiğini ifade eder.⁸⁴ O, Hıristiyanlıktan önce yaşamış bütün insanlarda genel olarak bir Tanrı fikri olduğunu kabul etmektedir.⁸⁵ Yani insanlar Tanrı hakkında genel bir bilgi sahibidirler. Bu bilgiler ise Tanrı'nın yaratan, cezalandıran gibi genel sıfatları hakkındadır.⁸⁶ Yani insanlar Tanrı hakkında yüzeysel bir bilgiye sahiptirler. Bu anlayışın bir neticesi olarak Yahudiler ve Müslümanlar Tanrı'nın gerçek fikrini bilmemekte ve kendi hayallerindeki Tanrı'nın isteklerine ibadet etmektedirler. Kısaca Yahudiler ve Müslümanlar, Pavlos'un ifadesi ile yanılmışlardır.⁸⁷

Protestan hareketin ikinci büyük temsilcisi Calvin ise insanda fitri bir Tanrı bilgisinin olduğuna ve bu bilginin de Tanrı hakkında tam bilgiye erişmek için önemli olduğuna vurgu yapar.⁸⁸ Bu anlayışa göre tabiat, doğa olayları ve tarih vahyin vasıtaları konumundadır. İnsan, tarih içinde ya vahiy olarak kabul edilen olayların bir parçası ya da yaşadığı tarihî olayları yorumlayan bir özne durumundadır. Tilch'e göre mezkûr bağlamda Musa, Davut, Petrus ve Pavlus hem tarihî olaylara şahit olmuşlar hem de tarihi yorumlamışlardır.⁸⁹ İnanan her insan böylesi vahye şahit olabilir ve vahyin bir vasıtası hâline gelebilir.⁹⁰

Kalvin'in vahiy anlayışında önemli noktalardan bir tanesi de Tanrı'nın bilgisinin yaratma ve kelam vasıtasıyla bilinebileceğini söylemesidir. Çünkü Tanrı öncelikli olarak yaratma fiili ile kendini insanlara göstermiştir. Fakat gerçek izhar kendini vahyetmesi ile olmuştur. İnsanların Tanrı'yı ve Tanrı hakkındaki bilgileri kavrayabilmeleri ise ancak Tanrı'nın kendini vahyetmesi ile mümkündür.⁹¹

⁸³ Westminster Uzun İlmihal, 2. Madde.

⁸⁴ Yuhanna 1/18.

⁸⁵ Romalılar 1/19-20.

⁸⁶ Westminster Uzun İlmihal, 33-35. Madde.

⁸⁷ Mc Grath and Alister, *Christian Theology Reader*, (Malden: Blackwell Pub., 2006), 55-56.

⁸⁸ Mc Grath and Alister, *Christian Theology Reader*, 57.

⁸⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Aydın, "Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası", *Pavlus'u Düşünmek*, ed. Cengiz Batuk, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2006), 303-333.

⁹⁰ Muhammed Tarakçı, "Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 2 (Bursa 2003), 184.

⁹¹ Thomas J. Davis, *John Calvin* (Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2005), 63.

Kalvin'in vahiy anlayışında dikkat çeken bir diğer husus ise insanın doğuştan getirdiği temiz fitrat ile vahiy arasındaki ilişkidir. Ona göre insanlarda iyiyi kötüden ayırt edebilecek doğal bir kabiliyet doğuştan itibaren söz konusudur. Fakat günah,⁹² insandaki söz konusu yeteneği köreltmıştır. Tanrı insanın bahse konu zaafını bildiği için kutsal kitapları indirmiştir. Fakat İncil'in durumu farklıdır. Zira İncil'in merkezinde sadece yaşayan bir kelime olan Mesih vardır. Bu manada İncil sadece kendisine ibadet edilen bir kitap değil, aynı zamanda Mesih'i de insanlara sunan bir araç olma hüviyetindedir. Onun asıl değeri ise Mesih'i yaşayan birine dönüştürmesidir. Bu sebeple Kitab-ı Mukaddes Hıristiyan imanını için yegâne otoritedir. Yaşayan Mesih'in varlığı onun teolojisinin temel dayanağıdır.⁹³

Böylelikle hem Calvin hem de Luther, nihai otorite olarak kilise yerine Kitab-ı Mukaddes'i kabul etmişlerdir. Buradaki kutsal kitap anlayışında Luther ile Calvin arasında bir fark vardır. Calvin, Kitab-ı Mukaddes'in tüm kelimelerini Tanrı'nın vahyi olarak görürken, Luther ise kutsal metinlerde hem Tanrı'nın kelamının hem de Tanrı'nın aracılığıyla konuştuğu beşer kelamının bulunduğunu kabul etmiştir.⁹⁴

Tarihî süreç içerisinde Protestan teologlar, XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıla kadar Kitab-ı Mukaddes'in, ilham sonucu kaleme alındığını kabul etmişlerdir. XIX. yüzyıldan itibaren ise liberal Protestanlar Kitab-ı Mukaddes'in ilhamla yazıldığı fikrini reddetmişlerdir.⁹⁵

Reformcular, havarilere nispet edilen gelenekle havarilerden sonraki geleneği birbirinden farklı görürler. Havarilere ait geleneği vahiy olarak kabul ederler.⁹⁶ Fakat ikincisini beşerî olarak görürler. İkinci anlamdaki gelenek birincisini bozmamak kaydı ile kabul görür.⁹⁷

⁹² Günah, akıllı insana Tanrı tarafından verilmiş, Tanrı yasasına karşı gelme isteği ve arzusudur. (Westminster Uzun İlmihal, 24, 29. Madde).

⁹³ Davis, *John Calvin*, 68-69.

⁹⁴ Waida and Manubu, *Encyclopedia of Religion*, c. 2, ed. Mircea Eliade, (London 1987), 4-6. Ayrıca bkz. Mustafa Alıcı, "Roma Katolik Kilisesinde İki Otorite Kurumu; Papalık ve Kilise", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* c. 5, s. 5, (2015): 47.

⁹⁵ Aydın, "Hıristiyanlık", 359.

⁹⁶ 1. Timoteos 5/18; 2. Petrus 3/15.

⁹⁷ Aydın, "Hıristiyanlık", 356.



Sonuç

Teolojinin temel konularından biri olan vahiy, Hıristiyanlık için de temel ve diğer inançlarını şekillendiren bir doktrindir.

Hıristiyanlıkta en çok mensubu bulunan Katolik mezhebi, vahyin kaynağı olarak Tanrı'yı görmekte birlikte vahyin doğru anlaşılması için kilise geleneğini ve kutsal kitabı merkeze almaktadır.

Katoliklikte ilahî, apostolik ve kiliseye ait üç farklı gelenek mevcuttur. Kilise bu doktrini ile vahyin yegâne açıklayıcısı ve taşıyıcısı olarak kendini görmektedir. Yani kilise bilgisinin özü ve kaynağı, Tanrı'nın vahyidir. Vahyin anlaşılmasında bu gelenek merkezî konumdadır.

Katoliklere göre kutsal kitap, hem vahyin hem de vahyin sonuçlarının bir kayıdır. Kutsal kitap yazarları vahyi yazarken kültürün ve çevrenin etkisi altında bu metinleri kaleme almışlardır. Bunun bir neticesi olarak ise ilham ve vahiy arasında bir fark ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda ilham ile vahiy arasında birebir bir eşitlik söz konusu değildir. Yani İnciller vahyin birebir bir kaydı olarak kabul edilmemektedir.

Katolikler, kurtuluş doktrini gereği ve vahyin kurtarıcılığı bağlamında Tanrı'nın, vahyi, tarihin seyri içerisinde tekrar ortaya koyacağına da inanmaktadırlar. Böylelikle vahiy, tarihin bir döneminde olup bitmiş bir hadise olarak telakki edilmez. Zira Mesih'in zaman içerisindeki tekrar inkarnasyonu da vahiy olarak telakki edilmektedir.

Katolikler İsa'nın tüm hayatını Baba'nın vahyi olarak görmektedirler. Mesih'in sözleri, davranışları, konuşma tarzı ve tutumu, hepsi vahyin birer parçasıdır.

Ortodoks kilisesinin vahiy anlayışını daha iyi anlayabilmemiz için ise kilisenin gelenek anlayışını bilmek gerekmektedir. Ortodokslara göre "gelenek" Kutsal Ruh'un sürekli yön verdiği canlı bir süreci ifade etmektedir. Lakin kutsal kitap, geleneğin sadece bir kısmını temsil etmekle birlikte tamamını ifade etmemektedir. Onlara göre vahiy, devam eden bir mefhumdur. Tanrı, vahyini hâlâ Kutsal Ruh vasıtasıyla devam ettirmektedir.

Ortodokslara göre vahyin kaynağı her ne kadar Tanrı olsa da metnin yazarları insanlardır. Bu nedenle vahiy insanların konuştuğu dil ile sınırlıdır. Geleneğe İsa'nın cisimleşmiş hâli olarak kabul edildiği için kilisenin otoritesi tartışılmazdır. Bununla birlikte İsa, kilise haricinde

herhangi bir yerde faaliyette bulunmaz. Kitab-ı Mukaddes vahyin kaynağı olmakla birlikte o, yaşayan kilise geleneğinin sadece bir kısmını ifade etmektedir. Yani kutsal metinler kilisenin eseridir. Bu metinler kiliseden daha üstün görülemez.

Ortodoksluk, ikonalara verdiği önem ile diğer mezheplerden ayrılmaktadır. Zira Ortodokslukta vahiy ile ikonalar arasında da bir bağ mevcuttur. İkonalar tanrısal giz ve sırların müzahir halleridir. İkonalar, yapıldıkları maddelerin ötesinde dinî anlamlar taşımaktadır. Her bir ikon kutsal ile olan bir bağlantıyı da ifade etmektedir. Bu sebeple ikonalar vahyin ve ilahî hikmetin anlaşılmasında bir unsur hâline getirilmektedir.

Ortodokslukta vahiy ile bağlantılı ve vahyin anlaşılmasını gerekli kılan hususlardan biri de Liturjidir. Her bir ibadet Mesih'in hayatından bize kesitler sunan, vahyin anlaşılmasını gerekli kılan birer fonksiyona sahiptir. Bunun yanında Liturji, Tanrı ile kavuşmayı ve ilahî teofaniyi de sembolize etmektedir.

Hıristiyanlığın üçüncü büyük mezhebi olan Protestanlığın ise vahiy konusunda "kişi merkezli vahiy" anlayışına sahip olduğu gözükmektedir. Buna göre vahyin muhtevasını Tanrı hakkındaki hakikatlerden çok, tarih içerisinde insanoğlunun tecrübesinin bir neticesi olan Tanrı oluşturmaktadır.

Protestanlığın kurucusu Luther, vahyin tek kaynağının kutsal kitap olduğunu ifade etmektedir. Ona göre İncil metinleri Tanrı'nın kelimesi olarak değil, imanlı okuyucuya Tanrı'nın kelimesinin izharı olarak anlaşılmalıdır.

Bu sebeple Protestanlıkta kilisenin yorumları ve geleneği dikkate alınmaz. Her ne kadar Calvin'in kutsal kitap anlayışında ufak bazı farklar olsa da Protestanlıktaki genel bakış açısı budur.

Özellikle Calvin'e göre İncil sadece kendisine ibadet edilen bir kitap değil, aynı zamanda Mesih'i de insanlara sunan bir araç niteliğindedir. Kitab-ı Mukaddes'in asıl değeri ise Mesih'i insanlar içinde yaşayan birine dönüştürmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle İncil, Hıristiyan imanı için yegâne otoritedir.

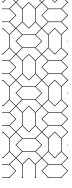


Kaynakça

- Alicı, Mustafa. “Roma Katolik Kilisesinde İki Otorite Kurumu; Papalık ve KİLİse”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* (2015): Sayı 5, 47.
- Aydın, Mahmut. *Hıristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası, Pavlus’u Düşünmek*. ed. Cengiz Batuk, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Aydın, Mehmet. “Hıristiyanlık (Kutsal Metinler ve Dini Literatür)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17, İstanbul: TDV Yayınları, 1998 340-345.
- Aydın, Mehmet. “Hıristiyanlık (Mezhepler ve Tarikatlar)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998 17, 353-358.
- Aydın, Mehmed. “Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27, sy. 1, (Ankara 1986): 123-148.
- Backhaus, Kunt. “Vahiy Vesileleri”. *İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. 2, 813, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2003.
- Bernard, Albert M. *Katolik Mezhebi, Din Fenomeni*. trc. Mehmet Aydın. Konya: Tekin Kitabevi, 1992.
- Besnard and Albert M. *Katolik Mezhebi (İsa Vasıtasıyla Kurtuluş), Din Fenomeni*. trc. Mehmet Aydın. Konya: Tekin Kitabevi, 1995.
- Besnard and Albert M, Olivier Clement, Roger Mehl. *Hıristiyan İlahiyatı*. trc. Mehmet Aydın, Konya: Tekin Kitabevi, 1995.
- Davis, Thomas J. *John Calvin*. Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2005.
- Diet of Spiers, 1529. <https://www.britannica.com/topic/Diets-of-Speyer>.
- Ekümenik Patrik Hazretleri I. Bartholomeos. *Sırla Yüz Yüze*. İstanbul: İstos Yayınları, 2016.
- Elias, J. H. “Authority”. *New Dictionary of Theology*. ed. Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, Leicester: Inter Varsity Press Hardcover 1996.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. “Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41, sy. 1 (2000): 309-325.
- Halton, T. P. “Christianity and Hellenism”. *New Catholic Encyclopedia*. Washington: Catholic University of America, 1981.
- Hick, J. *Philosophy of Religion*. London: Prentice Hall, 1963.
- Houtin, Albert. “Hıristiyanlığın Kısa Tarihi”. trc. Abdurrahman Küçük. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, sy. 1 (1982): 437-455.
- Hromadka, Joseph L. “Doğu Ortoksluğu”. trc. Günay Tümer. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 1,(1969): 239-258.

- <http://www.wikiours.com/makale/dogu-ortodoks-kilisesi>.
- <https://www.meryemana.net/kilise/tanrının-oglu-insan-oldu>.
- Kuşcu Emir ve Aydın Mahmut. “Hıristiyanlıkta Vahiy Algısı”. *Milel ve Nihal* 81 (2011): 165-199.
- Kutsal Kitap. *Bible Society*. İstanbul, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Lacoste, Jean Yves. “Revelation”. *Encyclopedia of Christian Theology*. ed. Jean Yves Lacoste. London: Roudledge, 2005.
- Lewis and Edwin. “Revelation”. *Harper’s Bible Dictionary*. Michigan Publisher Harper Collins, 1985.
- Luther, Marthin. *Westminster Larger Catechism* (Westminster Uzun İlmihal). New York: Authentic Publishers, 1813.
- Mamytov, Abdimuhammet. *Rus Ortodoks Kilisesi’nde Azizlik*. Ankara: Berikan Yayınları, 2013.
- McBrien, Richard. *Catholicism*, London: Harper Collins, 1994.
- Mc Grath and Alister. *Christian Theology Reader*. Malden: Blackwell 2006.
- Olivier, Clement. *Ortodoksluk Mezhebi, Din Fenomeni*. trc. Mehmet Aydın. Konya: Tekin Kitabevi, 1992.
- Paul, J. *Akil ve İman*. trc. İsmail Taşpınar. İstanbul: İyi Adam Yayıncılık 2001.
- Persaud, Winston D. *The Theology of the Cross and Marx’s Anthropology*. New York: Peter Lang, 2005.
- Şahin, Süreyya. *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*. İstanbul: Ötüken Yayınları 1996.
- Tarakçı, Muhammed. “Diğer Dinlerde Vahiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 443-447. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Tarakçı, Muhammed. “Hıristiyanlık’ta Vahiy Anlayışı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, sy. 2 (2003): 171-201.
- Vasiliev A. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. trc. Arif Müfid Mansel. Ankara: Alfa Yayınları, 1943.
- Vatican II. *The Essential Texts, Introductions From His Holiness Pope Benedict XVI and Carrol, James*. ed. Norman Tanner. S. J. Image, New York: Random House 2005.
- Voltaire. *Felsefe Sözlüğü*. trc. Lütfü Ay. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1995.
- Waardenburg, Jacques. “Protestanlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 353, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

- Waardenburg, Jacques. "Teslis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 549, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Waida and Manubu. *Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. London: Macmillan, 1987.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. trc. H. Vehbi Eralp. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1949.
- William Pleacher and William. *Readings in the History of Christian Theology*. Philadelphia: The Westni inter Press, 1988.

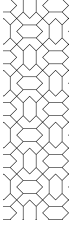


BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ÇEVİRİLER
TRANSLATIONS

YIL / YEAR 7 | CİLT / VOLUME 13 | SAYI / ISSUE (2018/13)

CITATION

Mustafa, Daud A., Abdulsalam, Hashir A., Yusuf, Jibrail B., Çev. Ercan ESER "Islamic Economics and the Relevance of al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) pp. 309-336



İSLÂM EKONOMİSİ VE KAVÂİD-İ FIKHİYYE İLE İLİŞKİSİ*

Islamic Economics and the Relevance of al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah

Davud A. Mustafa,¹ Haşir A. Abdusselam,² and Jibrail B. Yusuf^{3,4}

Sage Journals, October-December III 2016.

Çev. Ercan ESER

Doç. Dr.,

Ankara Hacı Bayram Üniversitesi, Polatlı İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor,

Ankara Hacı Bayram University, Polatlı Theology Faculty, Department of Basic Islamic Sciences

ercaneser59@gmail.com, Orcid: 0000-0001-9457-4985.

Öz

İslâm ekonomisi, İslâmî bilgi topluluğunun bir parçasıdır ve çağdaş İslâm dünyasındaki çeşitli yükseköğrenim kurumlarında tanınan ve geçerlilik kazanan yeni bir sosyal bilim disiplini olarak ortaya çıkmıştır. İslâmî bilginin farklı kaynakları, İslâm ekonomisinin evrimini ve gelişimini şekillendirmeye önemli katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte, İslâmî hukuk kurallarının, mevcut ekonomik düşüncede bağlamsallaştırma açısından pek fazla dikkat çekmediği görülmektedir. İçerik analizi yaklaşımını kullanan bu makale, beş normatif kurala ve bazı türlerine vurgu yaparak, *kavâid-i fikhîyye*'nin İslâm ekonomisini anlamaya uygun olup olmadığını incelemektedir. Amaç, bunların İslâmî ekonomik hayatla ilgisini, zaman ve mekân içerisindeki bağlamsallaştırmalarını değerlendirmektir.

İslâm'ın ikinci derecede öğrenim araştırmalarında bir disiplin olarak *kavâid-i fikhîyye*'nin İslâmî iktisat anlayışına önemli ölçüde katkıda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu kurallar bazı ekonomik teorileri İslâm ahlakına göre anlamaya yardımcıdır. Bu nedenle, Müslüman sosyal bilimcilerin, özellikle de Müslüman iktisatçıların, bu fıkıh dalına büyük bir ilgi ve bağlılıkla sarılmaları ve onu takip etmeleri hâlinde iktisat teorilerinin İslâm açısından daha iyi değerlendirilmesine imkân verecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm, iktisat, el-kavâidi'l-fikhîyye, şer'at, ahlak.

* Not: Makalenin orijinalinde dipnotlar metin içerisinde verildiğinden tercümede de metnin aslı korunarak dipnotlar metin içerisinde gösterilmiştir.

¹ Northwest University, Kano, Nigeria.

² University of Ilorin, Nigeria.

³ Universiti Brunei Darussalam, Bandar Seri Begawan, Brunei.

⁴ University of Cape Coast, Ghana.

KAYNAKÇA

Mustafa, Daud A., Abdulsalam, Hashir A., Yusuf, Jibrail B., Çev. Ercan ESER "İslâm Ekonomisi ve Kavâid-i Fikhîyye ile İlişkisi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) ss. 309-336.

Makale Geliş T.: 25/04/2018, **Kabul T.:** 28/05/2018.



Giriş

İslâm ekonomisi, geleneksel ekonomiye alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü İslâm ekonomisi, insanlığın sosyo-ekonomik davranışıyla ilgili olarak İslâmî bakış açısından evrensel gerçeği gözlemlemeyi ve açıklamayı hedefler. Bu da, *şerî'atın* anlaşılmasıyla mümkün olur; özellikle muâmelât konusundaki İslâmî hükümlerin tümü (diğer bir deyişle; insanların kendi aralarındaki ve diğer canlılarla olan yatay ilişkiyi düzenleyen hükümler) “*usûlü'l-fıkh* (İslâm hukukunun ilkeleri)”, “*kavâidu'l-fikhiyye* (İslâm hukuk kaideleri)” ve “*mekâsıdu's-şerî'a* (*şerî'atın amaçları*)” tarafından düzenlenmiştir (Elgariani, 2012; Kamali, 1998, 2007).

Hasanu'z-Zaman'a göre, İslâm ekonomisinin ana teması şu şekildedir: İnsanların Allah'a ve topluma karşı yükümlülüklerini yerine getirmesine olanak sağlayan, onları memnun etmek için maddi kaynakların edinilmesi ve tüketilmesine yönelik adaletsizliği önleyen şerî'atın kural ve hükümlerinin öğrenilmesi ve uygulanmasıdır (Kahf tarafından gösterildiği gibi, 2003, s. 19).

Nitekim İslâm, kaliteli bir hayatın devamlılığına imkân vermek için adalet ilkesine uygun olarak, insanlığın kaynaklarının sürdürülebilir bir şekilde kullanılması gerektiğini insana öğretir.

Bununla birlikte, insan hayatı, özellikle ekonomik sistem, etik veya ahlaki bir çerçeve olmadan faaliyet sürdürür veya ahlaki korunmasız ve bağımsız insan düşüncesi tarafından belirlenirse bu yüce maksatlara ulaşamaz.

Bu nedenle, İslâm ekonomisi, önce, İslâm'ın değerlerine dayanan ekonomiyi doğru anlayabilmek için uygulanabilir bir alternatif yaklaşım hâline gelmiş ve ikinci olarak, İslâmî bakış açısı ile geleneksel (konvansiyonel) ekonominin temel varsayımlarını değerlendirecek benzer mekanizmaya dönüşmüştür. Bu nedenle, İslâmî hukuk kuralları, İslâmî paradigmada ekonominin bağlamsallaştırılması, ekonomik ilkeler ve davranışlar için önemli etkilere sahiptir. Buna rağmen, bu hukuki kurallar çağdaş İslâm iktisadî düşüncesinde bağlamsallaştırma konusunda dikkat edilmesi gereken husustur. İslâm iktisadî araştırmasında fıkhın önemli bir dalı olan ve *kavâid-i fikhiyye* olarak bilinen bu kuralların ilişkisini değerlendirmek için fazla çaba gösterilmediği görülmektedir. Bugün, hukuki kaidelerin ekonomi çalışmalarıyla ilgisinin olup olma-

dığı konusuna yoğunlaşan bir disiplin araştırmasını, şayet mevcutsa, ortaya çıkarmak zor olacaktır. Dolayısıyla bu makalenin önemi, muhtemelen, ekonomi alanıyla ilgili kendi türünde ilk olması ve bu alanda bilimsel ilgiyi uyandırmasıdır. Fıkıhın, yukarıda zikredilen dalının İslâmî alanda ekonomi çalışması yapmak için çok gereklilik arz ettiği tartışma konumuzu oluşturmaktadır. *Kavâid-i fıkhiyye*, hukuki öneme haz bir kurallar bütünüdür ve gerçekten genel kurallara dâhil olan ekonomik faaliyetlerin farklı alanlarının anlaşılmasına yönelik olarak uygulanabilir (Kamali, 2007; Laldin, 2007; el-Zuhaylî, 1995). Dahası, Bunlar insan davranışlarının etik ve manevi meşruluğunu, özellikle de ekonomik davranışlarını değerlendiren kriterler olabilir. Bu nedenle fıkıhın bu dalının, günümüz Müslümanlarının karşı karşıya kaldığı sosyo-ekonomik zorlukları akılda tutarak, İslâm ekonomisi hakkındaki çalışmalara ve anlayışlara nasıl katkıda bulunduğunu ve onu teşvik ettiğini anlamak önemlidir. Günümüz bilim adamlarının meydan okumalarından biri de, başarısızlığı kabul etmemek için geleneksel ekonomiye bir alternatif aramalarıdır (Aydın, 2013; Chapra, 1992). Bu nedenle ekonomi konusunun İslâmî bakış açısıyla titiz bir şekilde çalışılması zorunlu hâle gelmiştir. Bu makale, bu titiz çalışmaya katkıda bulunmak amacıyla, İslâm ekonomisinin ya da genel olarak insanın ekonomik davranışının İslâm hukuku (şerî'at) bakışı açısından (perspektif) nasıl anlaşılmasını kolaylaştırabileceğini inceleyerek bu beş temel hukuki ilkeyi (yani, *kavâidu'l-fıkhi'l-kubrâ*) ekonomik perspektife dâhil eder. Amaç, çağdaş dönemlerde bu beş hukuki ilkenin ekonomik teorileri, süreçleri ve İslâm ekonomisinin çalışma anlayışı ile olan ilişkisini değerlendirmektir.

Fıkıhın Tanımı ve “İslâmî” Ekonomi Bilimi

Fıkıh, “anlamak” veya “kavramak” anlamına gelen “*fakiha*” kökünden türemiştir (Wehr, 1980, s. 723). Fıkıh anlamını ifade eder. Bu kelimeden türeyen, *fakāha*, hukuki bilgi edinme çabasını tasvir eder. Dolayısıyla, *fakih*, şerî'at ilminin uzmanı olan kişiyi ifade eder. Bununla birlikte, İmām Ebū Hānife'ye göre, fıkıhın teknik anlamı, “Kişinin hak ve yükümlülüklerini bilmesi” (*ma'rife*) demektir. Ancak, İmām-ı Şâfi'î,

fikhî, “Tafsili delillerden istinbat edilen şer’î amelî hükümleri araştıran bir disiplin...” olarak tanımlamıştır (ez-Zuhayli, 1995, s. 10). Bu, fikhînin, eleştirel inceleme ve akıl yürütme yoluyla, şer’atı anlamak ve uygulamak için sahih inanca sahip (‘akide) insan düşüncesinin kullanılması anlamına gelir. Bunun üç ana kolu vardır: ‘*usul-i fikhî* (yani İslâm hukukunun ilkeleri), *kavâid-i fikhîyye* (hukuki kurallar) ve *makâsidu’s-şer’â* (şer’atın ilkeleri). Bununla birlikte, bu tartışma esasen yukarıda *kavâ’idü’l-fikhîyyeti’l-kubrâ* olarak bilinen normatif hukuki kurallara ve bu kuralların İslâmî çerçevede ekonomi çalışması ile olan ilişkisine odaklanmaktadır.

Öte yandan, ekonomik kelimesi, bir “hane halkı” ya da basitçe bir “ev” anlamına ve *nemein* “yönetmek” anlamına gelen (Shah, 2010, s. 293), Yunanca kök sözcüklerinden “oikos”dan elde edilmiştir (Johnson, 2002, s. 87; Olla, 2012, s. Xiii; Schaps, 2012). “Nomy” ya da “nomics”den elde edilen *nemein* kelimesinin etimolojik bir varyantı olan Yunanca *nomos*, “hukuk” kelimesinden türetilmiştir (Arendt, 1958, pp. 62-63; Elden, 2010, p. 20; 2011, p. 92). Böylece ekonomi, sınırlı mali kaynakların yasal bir şekilde kullanılması yoluyla bir hanenin yönetimini ifade etmektedir. Bu, akli başında her bireyi bir dereceye kadar “bir yönetici” veya “bir ekonomist” yapar. Bu nedenle bir araştırmacıya göre, ekonomi öğrenimi görmeden okula devam eden kişinin doğru yetişmediği (Asante, 1980) ifade edilir. Adam Smith (1723-1790) bunu, “ulusların zenginliğinin doğası ve nedenleri hakkında bir araştırma” olarak tanımlıyor. Öte yandan Robbins (1935) bunu, “... insan davranışını, alternatif amaçlarla kullanan, kıt olan ve biten arasındaki bir ilişkiyi inceleyen bilim” (s. 16) olarak tanımlamaktadır. İslâm’da “göreceli kıtlık” sorunu Kur’ân için önemlidir (11: 61; 15: 19-21; 42: 27; er-Râzî, n. d.; Habib, 2002). Çünkü bu, insanlığı mevcut kaynakları sürdürülebilir bir şekilde kullanmaya çağırıyor. Böylece İslâm ekonomisi şu şekilde tanımlanır:

Şeriat ve amaçları çerçevesinde helal mal ve hizmetlerin maksimum verim üretimi için kaynakların mümkün olan en iyi şekilde kullanılmasını araştıran bilim (Habib, 2002, s. 28.).

İslâm ekonomisinin ortaya çıkışı, ontolojik ve epistemolojik hukuk kaynakları (yani Kur’ân ve Sünnet) ile bir dünya düzeni amaçlayan alternatif bir ekonomik sistem için uzunca bir araştırmadan sonra olmuş-

tur. Bu, dünya düzeninin değer sistemi çerçevesi işlevini görecektir (Khan, 1984). Bu İslâmî ekonomik sistemin üretim, dağıtım ya da değişim ve tüketimi yöneten ahlaki bir düşünce ile maliyet-etkin ilkelerin bir kümesine sahip olduğunu ve şer‘î ilkeler tarafından şekillendirildiğini ima eder. İslâmî ekonomik sistemin amacı, bu nedenle, toplumdaki varlıklılar ile varlıklı olmayanlar arasındaki uçurumu azaltarak sosyo-ekonomik adaleti sağlamaktır (el-Qaradawi, 2000). Bu nedenle İslâmî ekonominin eşsiz özelliği, İslâmî ilkelerde derin kök saldığına inanılan muamelat işlemlerinde görülür (Chapra, 2000).

Bu nedenle İslâm ekonomisi Müslüman bireyler, toplum ve eğitim kurumları için önemlidir. Bu sonuç, öncelikle yabancı ekonomi modellerinin ithalatı yoluyla İslâm dünyasında ortaya çıkan etik sorunlarla ilgili bilinç nedeniyle ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı, “bilginin İslâmlaştırılması” fikri entelektüel söylemin popüler bir açıklaması hâline geldi ve İslâm dünyasındaki birçok İslâm üniversitesinde ve kurumunda bir ivme kazandı. İslâmî bir akademik disiplin olarak ekonomi, İslâmî bilimlerin diğer kollarıyla bağlantılı ticari işlemlerde rol oynayan birçok alana sahiptir (Kahf, 2003). Fıkıh, İslâm bilimlerinin İslâm ekonomisi ile sıkı sıkıya bağlı bir yönüdür. Bununla birlikte, kişilerarası ilişkiler kuralının (*mu‘âmelât*) düzenlenmesi (formülasyon) için önemli olan başlıca disiplinler, *‘usûlu’l-fikh*, *mekâsıdu’s-şer‘a* ve *kavâid-i fıkhiyye*dir. Kişiler arası ilişkilerin kuralları İslâm ekonomisini de ilgilendirmektedir. Çünkü bu kurallar İslâm’daki ekonomik işlemleri yürütmek için yasal çerçeveyi belirler. Dolayısıyla bu kişilerarası ilişkilerin şekillerini anlamak, ekonomik davranış kuramlarının İslâmî perspektiflerden oluşturulması için önemlidir. Bu nedenle İslâm ekonomisi, ekonomik işlemlerde insan davranışlarını incelerken, fıkıh bu işlemlerin etik davranışına yönelik doktriner ve yasal hükümleri inceler. Bu sebeple fıkıh, İslâm ekonomisinden ayrılamaz. Dolayısıyla, İslâm ekonomisinde *kavâid-i fıkhiyye* önemlidir.

Kavâid-i Fıkhiyye’ye Genel Bir Bakış

Belirtildiği gibi, *kavâid-i fıkhiyye*, fikhın hukuki kurallarla ilgilenen şer‘atın disiplin araştırması olarak önemli bir unsurdur. Bu kurallar,



birbirleriyle ilişkili olan, Kur'ân ve Sünnet'te kabul gören kuralların kısaca bir özeti. Önemli bir hukukçu olan Mustafa ez-Zerkâ, belirli bir alanda ona bağlı şerî'atın genel kurallarını içeren hukuki kuralları, "basit bir biçimde sunulan genel fıkıh prensipleri" olarak tanımlar (Laldin, 2007, s. 93). Bu kurallar, yeni hukuki hükümler elde etmek için kullanılır. Bunlar bazen prensip açısından genel; bununla birlikte, fıkıh ilminde de önemli roller oynar (fıkıh, Laldin, 2007). Hukuki kurallar sosyal ve ekonomik anlayışı kolaylaştırır. Sorunlar, sosyal ve ekonomik faktörlerin altında yatan temel ilkelerin (etik kodlar) önemini vurgulamaya yardımcı olur. Çünkü bunlar Kur'ân, Sünnet ve bu nedenle İslâmî veya miras yoluyla alınan meşru yasal örfün (folklor) gereklere ile formüle edilir. Örneğin Abdullah b. Mes'ûd'a göre, "Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir" anlamındaki hadisi hukukçular şöyle geliştirmişlerdir: "Örf, hukukun temelidir" (Kamali, 2007, s. 3).

Kaideler çoğunlukla toplumsal adalet ve doğal hukuk ilkelerine derinden bağlı olan temel ve ebedî prensipler üzerine kurulmuştur. Çünkü bunlar toplumun çıkarlarının dayandığı temel ilkelere. Bu hukuki düşünce sisteminin gelişme dönemi ya da İslâm hukuku kaynakları içerisinde nasıl geliştiği açıkça bilinmiyor. Çünkü bazıları İslâmiyet öncesi dönemde geleneksel kurallar olarak mevcuttu. Bununla birlikte, bu yasal kurallar bir toplumdan diğerine belirgin bir şekilde farklılık göstermeyen adaletin doğal veya evrensel ilkelerine dayanıyordu. Dolayısıyla, Müslüman hukukçular Müslüman hayatında tam olarak uygulanması için o kuralları onaylamışlardır (Securities Commission Malaysia, 2009). Mesela; cömertlik, merhamet, fedakârlık, af, işbirliği, eşitlik ve diğer bir dizi ahlaki davranışlar, aslında evrensel değerlerdir. İfade açısından her toplumda aynı olmasa da aynı olmasına rağmen, ilke veya öz bakımından her toplum diğer toplumu destekler ve teşvik eder. Böylece, evrensel değerler şerî'atın bazı ilkelerinin formüle edilebileceği temel olarak işlev görür. Bu nedenle onlar, özünde İslâm hukukunun (*fıkıh*) metodolojisini ele alan '*uşûl-i fıkıh*'tan farklıdır. Hukuki kurallar, bu içtihadın esas ilkelerine dayalıdır (Kamali, 20).

Hukuki kurallar, bugüne kadar kültürler arasında Müslüman hukukçular için çok önemli bir yere sahip olmuştur. Bunun nedeni, İslâm

dininin hükümleri tüm zaman ve mekânlarda geçerliliğini devam ettirmesidir (Yusuf & Abdusselam, 2011). Daha önce belirttiğimiz gibi, İslâmî kaynaklarda bu hukuk kategorisinin nasıl geliştiği konusu belirsizdir. Bununla birlikte, onların önemi raşid halifeler döneminde ortaya çıkmış gibi görünüyor. Örneğin, Halife Hz. Ömer'in bu kuralların ve değişik biçimlerinin hukuki rehberlik amacıyla derlenmesi için Ebû Muhammed el-Eş'arî'ye talimat verdiği bildirilmektedir. Bu açıdan dikkat çeken diğer bir müellif de Tâcuddîn es-Subkî'dir. Yine, es-Subkî'nin eserine dayanan bir başka eser, İmam eş-Şafi'î'nin mezhebini kabul eden İmam Celâlüddîn es-Suyûtî tarafından yazılan eserdir. Bir başka fakih Zeynelâbidîn b. İbrahim (aynı zamanda İbn Nuceym olarak da bilinir), hukuki kaideler konusunda benzer bir çalışma yapmıştır. Ancak bu eser Hanefî mezhebine dayanmaktadır (Securities Commission Malaysia, 2009). Toplumsal birlik ve uyum üzerinde derin etkisi olan şerî'atın temel prensiplerinden bazıları (örn. kurallarla ilgili şunları içerir:

- Kamu yararının, bireyin yararından üstün geldiği.
- Zorlukları gidermek ve faydalı olanları teşvik etmek şerî'atın ana hedefleri arasındaysa da, birincisi ikincisine göre önceliklidir.
- Küçük bir zararı gidermek için büyük bir zarar verilemez veya daha büyük bir fayda daha küçük biri lehine bozulamaz. Tersine, daha büyük bir zarar için daha küçük bir zarar tercih edilir veya daha büyük bir yarar sağlamak için daha küçük bir fayda feda edilebilir (Chapra, 1983).

Yukarıdaki hukuki kaidelerin ekonomik yaşama pek çok etkisinin olduğuna dair bir karara varılamamıştır. Bu nedenle genel olarak hukuki kaideler, İslâm ekonomisi, bankacılık ve finans çalışmasıyla ilgilidir. Bunun nedeni, birtakım ekonomik sorunların ve teorilerin İslâmî inançlarla tutarlı bir şekilde incelenemesidir. Bu hükümler, ümmetin ekonomik sorunlarında ve buluşlarında karşı karşıya kaldıkları çoklu zorlukların derinlemesine bir kavrayışını kolaylaştırmak için uzun bir yol katedebilir. Hukukçular genellikle hukuki kaideleri iki kategoriye ayırmışlardır.

1. Bazı mezhep hukukçuları tarafından kabul edilen ve başkaları tarafından reddedilen kaideler. Bu tür kaideler, aynı zamanda *kavâid-i mezhebiyye* (mezhep temelli kaideler) olarak da adlandırılır.

2. Farklı mezhep (hukuk okulları) hukukçuları tarafından kabul edilen ve uygulanan azınlıklar. Bu kategorideki örnekler, *kavâid-i fıkhiyyeti'l-kubrâ* olarak bilinen beş temel prensip (Laldin, 2007) veya “normatif hukuki kaideler”dir (Kamali, 2007, s. 2).

Kavâid-i Fıkhiyye: Doğası ve Ekonomik Boyutlar

Klasik İslâm hukukçuları (es-Suyûtî, 1983; ez-Zuḥaylî, 2006) beş önemli hukuki kaidenin/prensibin (*kavâid-i hamsi'l-kubrâ*), şerî'atın özünü, insanlık için kapsamlı bir rehber olarak şekillendirdiğini ve diğerlerinin yalnızca başka biçimler olarak hizmet ettiğini ve bunların temel olarak (ana) normatif kaideler, *kavâid-i fıkhiyyeti'l-kubrâ* (Laldin, 2007) veya *kavâid-i fıkhiyyeti'l-asliyye* (Kamali, 2007) şeklinde de bilinen beş temel kuramı açıkladığını tartışır. Bu, şunu göstermektedir: Esasen beş temel hukuki kaide mevcuttur. İlke bakımından bu normatif hükümlerden biriyle bağlantılı olan diğer pek çok kaide de vardır, ancak ifade açısından biraz farklılık gösterir. Yukarıdaki kurallar dikkatin ana odağı olarak beş ilkeyi seçmemizin mantığını oluşturur. Onlar da şunlardır:

1. *el-'Umûru bi mekâsidihâ* (İşler, niyetine göre belirlenir).
2. *el-Yakîn lâ yezûlu bi'ş-şekk* (Yakin şek ile izale edilemez).
3. *el-Meşakkat teclibu't-teysîr* (Zorluk kolaylığı getirir).
4. *Lâ ḍarara ve lâ ḍirâr* (Zarar verilmez ve zarara uğratılmaz).
5. *el-'Âdetu muḥakkemetun* (Âdet muhakkemdir).

(es-Subkî, 1991; es-Suyûtî, 1983; Kamali, 2007; Laldin, 2007).

İslâm ekonomisi çalışması ya da iktisadi süreç veya düşüncenin İslâmî çerçevede önemini anlamak için, yukarıda bahsedilen genel kuralları ve bunlardan bazılarını ekonomik arenada özel örneklerle inceleyeceğiz.

1. *el-'Umûru bi mekâsidihâ* (İşler onların arkasındaki niyete göre belirlenir): Bu kural, Hz. Peygamber'in (s. a. v), “eylemlerin niyetlerle kabul göreceğini, her insanın niyetine göre sevap veya ceza göreceğini” buyurduğu meşhur hadisinden elde edilmiştir (*Şahih-i Buhârî*, ḥadîs, 54; en-Nevevî, *Erba'înu'l-ḥadîs*, ḥadîs no. 1). Bu kural, bir kişinin herhangi bir davranışının ya da sözünün niyetine uygun olarak yorumlanacağını ima eder, çünkü kişinin eylemleri belirli bir amaca yö-

nelik olarak tasarlanır. Bu, geleneksel ekonomik felsefenin, “Sonuç vasıtayı haklı kılar” kuralının aksine (Yusuf, 2010, p. 226) İslâm ekonomisinde, hem amaç hem bunlara ulaşma araçları karşılıklı olarak kapsayıcı olup sorumluluk ifade eder ve bu araçlar da sonucu haklı çıkarabilir. Başka bir deyişle, İslâm’da araç, sonucun kendisi kadar önemlidir (el-Karadâvî, n. d.; Yusuf, 2010) ve hedefe ulaşmanın sonunda, İslâm ahlakı perspektifinden sonucun nihai etik değerini de belirler ya da haklı gösterir. Bu nedenle, kişi bir fiil işlemek ister veya güzel bir iş yapmayı hedefler ancak şanssızlıkla sonuç (yani, sonuç veya netice) kötüye giderse kişi gerçekleştirmek istediği niyetine göre yargılanır. Bunun bankacılık ve müşteri ilişkileri ile ilgili ekonomik işlemlere uygulanabilirliği şöyledir: Bedel (*ta’vîd*) veya tazmin sorumluluğunda, kasıtlı veya kusurlu olarak mali yükümlülüklerini yerine getiremeyenlere karşı ceza uygulanması bunun bir örneğidir. Bazı müşteriler bankalarına olan mali taahhütlerini geciktirdiklerinden dolayı ahlaki açıdan neden bir cezaya tabi tutulamayacaklarını haklı çıkarmak için gerçekten ekonomik bakımdan yoksul olabilirler. Bu nedenle, kasıtlı fiillerin mali açıdan iflas etmeyen muadillerinden ayırt edilmesine yönelik doğru işlemleri ortaya koymadaki yetersizliği, ahlaken birey için yıkıcı olabilir ve toplumun etik standartları hakkında bir kusur oluşturabilir.

2. *el-Yakîn lâ yezûlu bi’ş-şekk* (Yakin şek ile zail olmaz):

Bu kural, önceden kaçınılmaz mahkûmiyet üzerine kurulmuş ve kati delillerle sabit olan bir hükmün şüpheye dayanılarak ortadan kaldırılamayacağı anlamını ifade eder. Bu kural Hz. Peygamber’in şu meşhur hadisinden elde edilmiştir: “Sizden herhangi biriniz karnında bir şey hissederek ve vücudundan bir şeyin çıkıp çıkmadığından şüphe ederse, ses ve kokuyu duyana kadar mescidi terk etmesin.” Diğer bir hadisinde de şöyle buyrulmaktadır: “Namazınızla ilgili üç veya dört rekât kıldığınıza dair şüpheleniz varsa şüpheyi bırakıp kesin olana bağlı kalın.” Diğer bir hadiste de bu kural daha öz olarak şöyle ifade edilmektedir: “Hakkında şüpheli olduğun şeyi bırak, şüpheli olmayan şeyi yap” (et-Tirmizî, *Sunen*, hadîs no. 2518; en-Nevevî, *Erba’înu’l-hadîs*, hadîs no. 11). İlk iki hadis esasen abdest ve namaz ile sınırlandırılmış olsa da, uygulanabilirlikleri ekonomik işlemlere kadar genişletilebilir. Örneğin, faiz (ribâ), İslâmî ekonomik işlemlerin tüm biçimlerinde açıkça yasaklanmıştır (Kur’ân 30: 39; 3: 130; 2:



275–281). Dolayısıyla, Müslüman hukukçular ribânın haramiyeti konusunda icma etmişlerdir. Bununla birlikte, bazı hukukçular, bir kısım Müslümanın zihninde şüphe uyandırabilecek tartışmalara yol açmışlardır. Bu hukukçuların mevcut ribânın tanımından hoşnut olmadıkları görülüyor. Bu sebeple, Kur’ân’ın yasaklamasını haklı çıkarmak için ribânın neyi ifade ettiği sorusunun cevabını araştıran iktisadi teorilerini derinden incelemişlerdir. Bu hukukçular, normalde *ribâyı* açıklamak için kullanılan “tefeciliği” bankalar tarafından alınan faizden ayırmaya çalışmışlardır (Örneğin bkz. M. A. Khan, 2013, p. 181; M. M. Khan & Bhatti, 2006, p. 147; Kuran, 2011, p. 146). Bu tartışmalar hem Kur’ân’ın hem de Hz. Peygamber’in yukarıda belirtilen hadislerinin aşırı sorgulanmasından kaynaklanmaktadır (*Şahîhu’l-Buhârî*, hadîs no. 6878; et-Tirmizî, *Sunen*, hadîs no. 2679; en-Nevevî, *Erba’înu’l-ḥadis*, hadîs no. 9). Bu nedenle, her kim kesin olan bir konuda “örneğin tefecilik ve tüm onun benzerleri tüm fiillerin yasaklanması konusunda” hüküm verirse dinin kutsallığını korur.

3. *el-Meşakkat teclibu’t-teysîr* (Meşakkat kolaylığı celbeder):

Bu kuralın temeli hem Kur’ân’da hem de Sünnet’te yer almaktadır. Örneğin, “Allah size dinde kolaylık diler, zorluk dilemez” (Kur’ân, 22: 78); “Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar” (Kur’ân 2: 286). Dahası, bir hadiste Hz. Peygamber (s. a. v), Allah’ın, lütfuyla dinî kolaylaştırdığını ve “o dini daraltmadığını” bildirmiştir (Menkul Kıymetler Komisyonundan alıntı, Malaysia, 2009). Bu kaidede, zorluğun Müslümanın sosyo-ekonomik hayatında ideal olmadığını ima etmektedir. Bu nedenle, insanlar muamelelerinde meşakkate maruz kaldıklarında Müslümanlar bu zorlukları kolaylaştırmakla yükümlüdürler. Bu kural, hukukçuların başka bir kısa ama ahlaki açıdan daha kapsayıcı kuralı esas aldıkları, “Zaruretler mahzurlu şeyleri mübah kılar/*ed-Darûrât tubîhu’l-mahzûrât*” olgusuna/fenomenine dayanmaktadır. Bunun anlamı, belirli hukuki hükümlere uyulması kişinin varlığını tehlikeye düşürüyorsa, bu tehlikenin derecesi kişinin hayatına, varlığına ya da yaşamına yönelik ise, hukukun esasa uygulanması geçici olarak askıya alınmalıdır. Bu, teknik olarak *maslahat* şeklinde bilinir. Maslahat, bireyin zarara uğratılmamasını ilke edinerek, (toplumun daha fazla menfaati, yararı ya da menfaatinin sağlanması) anlamına gelir. Dolayısıyla,

tarikh bize Kur'ân'da açık bir delil (naşş) tarafından öngörülen hırsızın elinin kesilmesi cezasının (5: 38) kuraklık ya da açlık döneminde Halife Ömer b. el-Hattâb tarafından askıya alındığını haber vermektedir (Ebû Yûsuf, 1970; Kayadibi, 2010; Raccagni, 1983; Saeed, 2014). Bir başka örnek de yine Hz. Ömer ile ilgilidir. Hz. Peygamber fethedilen ülkelerin ganimet arazilerini dağıttığı hâlde, Hz. Ömer, Güney Irak'ın ve Suriye'nin fethi sırasında elde edilen ganimet arazilerini dağıtmamıştır (M. Y. M. Siddiqi, 1989). Hz. Ömer bu uygulamasına, İslâm'ın bireye zarar vermediği ilkesinden hareketle, arazileri fethedilen halkın torunlarının acı çekebileceğini gerekçe göstermiştir: "Allah'a yemin olsun ki, benden sonra büyük bir kazanç elde etmek için topraklar fethedilmemeli, ancak Müslümanlar üzerinde de bir sorumluluk olmamalıdır. Şayet Irak ve Suriye topraklarını ve mallarını bölersek Suriye'nin ve Irak'ın bu topraklarında gelecek nesiller ve dullar için ne kalacak?" (Saeed, 2014, p. 31).

Hukuki olarak zaruretın diğer bir türü şöyle ifade edilir: "Zaruret kendi miktarınca takdir edilir/*ed-Darûrah tukaddaru bi kadrihâ*". Örneğin, bir bankanın müşterisi iflas ettiğinde ve mali taahhütlerini yerine getirmek için kişinin mali varlıklarının elden çıkarılmasına ihtiyaç duyulduğunda, taşınabilir varlıklar öncelikle dikkate alınmalıdır. Şayet borç için o tutara ihtiyaç duyulursa, o zaman sabit kıymetlere dokunmak caiz olmaz.

4. *Lâ ðarara ve lâ ðurâr* (Zarar vermek ve zarara zararla mukabele etmek caiz değildir):

Bu kural şu anlayışı ifade etmektedir: Tüm zararlar ve zararlı eylemlerden sadece sakınılmayıp bunların önlenmesi de gerekir. Bu kural, neredeyse aynı anlamdaki şu hadisten elde edilmiştir: "*Lâ ðarara ve lâ ðurâra fî'l-İslâm*/İslâm'da zarar vermek, zarara uğratılmak yoktur" (İbn Mâce, *Sunen*, hadîs no. 2340 ve 3107; Kamali, 2007, p. 3; Maghaire, 2008, p. 242; Zekeriyeye, 2015, p. 49). İslâm, bir din olarak, geçerli sebepler olmaksızın insanlara zarar verebilecek davranışlara onay vermez. Bu nedenle geleneksel (konvansiyonel) ekonomide aksiyomatik (bir kuralın ispatı için gerekli bulunan aksiyonların tümü) olarak ifade edilen, "Paul'a ödemek için Peter'i soymak" gibi bir başkasına iyilik yapmak için birisine zarar vermek İslâm'ın onay vermediği bir davranıştır



(Örneğin bkz. Tach & Greene, 2014, pp. 1-21). Bununla birlikte, kusurlu veya kasten başkasına zarar verildiğinde, herhangi hukuki bir delil olmadan zararı tazmin etmek tasvip edilmemiştir. Örneğin, kişi farz olan zekâtını vermediği takdirde (verilmeyen zekât zarara sebep olacağı düşünülerek) kendisinin onayı alınmadan veya ona haber verilmenden zekâtının alınması (başka bir zarara sebep olacağından) onaylanmamıştır. Bir alım ve satım akdinde zararın önlenmesi çok önemlidir. Örneğin ticari bir işlemde, bir üründeki her tür kusur alım-satım sırasında alıcı tarafından bilinmelidir. Aksi takdirde alıcı yazılı veya yazılı olmayan herhangi bir şekilde satım sözleşmesini iptal etme hakkına sahiptir. Böylece, İslâm'ın zararı önlemek ve kamu menfaatini (maslahat) sağlamak için birçok hususa vurgu yaptığı ve önlemler aldığı anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki kuralla yakın anlam ifade eden diğer kurallar da şunlardır: “*Zarar bi kaderi'l-imbkân def olunur.*” ve “*Zararı eşed, zararı ehaf ile izale olunur.*” (Kamali, 2007, p. 3). Bu nedenle, ekonomik politikaların oluşturulmasında (formülasyon), bu kural ile yakın anlamdaki kuralların devlet/hükümet tarafından uygulanması kamu yararına hizmet edebilir.

5. *el-‘Âdetu muhakkemetun* (Âdet muhakkemdir):

“Örf” kelimesi, herhangi bir toplumun genellikle daha uzun bir süre içinde kabul gören uygulamalarını ifade eder. Bunlar, gözlemlenebilir eylemler veya sözlü ifadeler (kullanım) biçiminde olabilir. Belirli bir süre sonra insanların kültürel hayatına hâkim olan ilkeleri tanımlamanın temeli hâline gelen ve İslâm hukukunda örf olarak bilinen bu yerleşik uygulamalar başka bir şer‘î delille onaylanmıştır (Kur‘ân 7: 199). Bununla birlikte, örf ve âdet, sabit olan bir İslâmî normatif ilkeye aykırı olmamalı veya onunla çelişmemelidir (*makâsidu’s-şer‘îa*). Şayet bu örf yukarıdaki İslâmî prensiplerle uyumlu ise, ahlaki açıdan bağlayıcı olur ve genel bir hükmü açıklamak ya da umumi bir hükmü tahsis etmek için delil olarak alınır. Örf, sosyo-ekonomik işlemler ile etkileşimdeki belirli koşulları anlamaya çalışmada da yararlı olur.

Örneğin bir hadiste, Utbe'nin kızı Hind'in, kocası Ebû Sufyân'ı kendisinin ve çocuklarının temel ihtiyaçlarını karşılamadaki cimriliği konusunda Hz. Peygamber'e şikâyet ettiği, bu amaçla kocasının mal var-

lığından bir kısmını talep ettiği ve Hz. Peygamber'in de onun talebine şu sözlerle cevap verdiği bildirilmektedir: “Onun malından örfe göre sana ve çocuklarına yetecek kadar al” (Bkz. *Şaḥîḥ-i Muslim*, “Kitâbu'l-‘Akdiyye” Kitap 18, ḥadîs no. 4251). Yukarıdaki hadis, Hz. Peygamber (s. a. v) döneminde bile halkın sosyo-ekonomik hayatında örfün önemini göstermektedir. Böylelikle, hakkında şer‘î bir hüküm bulunmayan ya da meşru akidler kapsamında yer almayan konularda insanın sosyo-ekonomik ilişkilerini düzenleyen örfün, İslâm hukuku açısından geçerli olduğu konusunda hukukçular arasında herhangi bir şüphe bulunmamaktadır (Kamali, 2007). Örneğin, günümüzde süpermarketlerin birçoğunda malların etiket fiyatlarının malların üzerine yapıştırması örf hâline gelmiştir (Yusuf, 2010). Bu nedenle, bir malı satın almadan önce, İslâm her ne kadar karşılıklı pazarlık ve anlaşmaya dayalı ticaret işlemini teşvik etse de (Kur’ân 4: 29; Akhtar, 1992; A. A. Khan & Thaut, 2009) muhtemel bir alıcı, bu karşılıklı müzakereye açılan kapının satıcı tarafından tek taraflı olarak kapatılmış olduğunu anlayabilir. Bununla birlikte bir alıcı, günümüzde süpermarketlerde yerleşik bir örf veya âdet hâline gelen mevcut durumu (operasyonel mekanizma) ihlal etmeden, bir eşyayı satın almak ya da satmak için kurallara uymak zorundadır.

Buradaki anlayış şudur: Fiyat etiketi yapıştırmak, halkın diğer bir kesiminin ihtiyaçlarını karşılayacak bir mekanizma hâline gelmiştir. Özellikle düşünmeden bir malı satın alan veya vitrinlere bakan kimse-ler mağaza yöneticilerinin (operatörler) faaliyetlerine müdahale etmeden satın alma tercihlerini kullanabilirler. Windowshopping, olası bir müşterinin yalnızca bir ürünü “incelemek” üzere bir alışveriş merkezine girip vitrin sonunda satın alma ya da almama şansının eşit olması anlamına gelir (Shy, 2013). Vitrine bakanlar (Window-shoppers), satış sonrası hizmetler konusuna bir katkı yapmayabilirler ve mağaza görevlilerinin zamanını boşa geçirmiş olabilirler. Dolayısıyla, bu davranışın etik hükmü ibaha kapsamı arasında yer almaktadır. Öyle ki gerçek anlamda herhangi bir etik değer veya ahlaki hüküm içermeyen bu kural bağlayıcıdır. Bu nedenle, şayet şer‘î bir konu hakkında açık bir nass mevcut değilse örfün genel ilkeleri delil olarak alınır.



Kavâid-i Fıkhiyye: İktisat ve Teorileri ile İlişkisi

Yukarıdaki ekonomik koşullarla ilgili kurallara değindikten sonra, şimdi onların İslâm iktisadi analizi bağlamında nasıl kullanılabileceğini görmek için onları belirli ekonomik teorilerle ilişkilendirelim. Örneklerden de açıkça anlaşılacaktır ki, ekonomideki birçok bilimsel ve çoğunlukla spekülâtif teoriyi açık bir şekilde reddetmek ya da teyit etmek için bu kaideler İslâmî bakış açısına yardımcı olabilir. Normatif kaidelerin bazıları adanmışlık/bağlılık düşüncelerinden yapılıp, bunlar medeni sözleşmeler, davalar, ekonomik veya finansal işlemlerle alakalıdır (cf. maxims 4 & 5). Dolayısıyla bu kaideler, İslâm iktisatçılarına, örneğin ekonomi alanında İslâm'ın ekonomik bakış açısına göre sözleşme hukukunu anlama ve açıklama imkânı verir (MacMillan & Stone, 2012). Sözleşme hukukunun (Fried, 1981) ahlaki temelini oluşturan vad prensibi, iş adamlarının kendilerini şimdiye kadar var olmayan iş kurallarına uymaya mecbur kıldıkları bir ilke olarak rol oynar. Bu, niyetlerini “sözleşme” olarak bilinen teknik terimlerle (“Arapça akid olarak kabul edilen”) vaatler şeklinde ilan eden veya düzenleyen iki veya daha fazla bağımsız aktör arasında İslâm ekonomisi bağlamında gönüllü iş birliğinin tipik bir örneğidir.

Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyrulmaktadır: “Ey iman edenler! Belirlenmiş bir süre için birbirinize borçlandığınız vakit onu yazın. Bir kâtip onu aranızda adaletle yazsın. Hiçbir kâtip Allah'ın kendisine öğrettiği gibi yazmaktan geri durmasın; (her şeyi olduğu gibi) yazsın. Üzerinde hak olan kimse (borçlu) da yazdırsın, Rabbinden korksun ve borcunu asla eksik yazdırmamasın. Şayet borçlu sefih veya akıllı zayıf veya kendisi söyleyip yazdıramayacak durumda ise, velisi adaletle yazdırsın. Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun). Çağırıldıkları vakit şahitler gelmezlik etmesin. Büyük veya küçük, vadesine kadar hiçbir şeyi yazmaktan sakın üşenmeyin. Böyle yapmanız Allah nezdinde daha adaletli, şehadet için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha uygundur. Ancak aranızda yapıp bitirdiğiniz peşin bir ticaret olursa, bu durum farklıdır. Bu durumda onu yazmamanızda sizin için bir sakınca yoktur. (Genellikle) alışveriş yaptığınızda şahit tutun. Ne yazan, ne de şahit zarara

uğratusun. Eğer bunu yaparsanız (zarar verirsiniz) şüphe yok ki bu, sizin yoldan çıkmanız demektir. Allah'tan korkun. Allah size gerekli olanı öğretiyor. Allah her şeyi bilmektedir” (Bakara, 282).

Yukarıdaki ayette İslâm'ın, bir “vaad” ya da sözleşme anlaşmasını menfaat sahibinin yaptığı işlem ile ilgili güvenini sağlamak için karşılıklı niyet beyanı olarak gördüğü anlaşılır. Böylece akid, yazılı veya sözlü olabilir. Bununla birlikte, ister yazılı isterse sözlü olsun, akdin ifa edilmesi etik bir zorunluluktur (*fard*). Kişinin can güvenliği, yetki veya mülkiyet güvenliğinin garantisi ve sözleşme yükümlülüğü uygar bir toplumun etik temelini oluşturmaktadır (Hume, 1896). Sözleşme yasasına uymak, ideal ekonomi sisteminde ve toplumda, kargaşanın ve vahşetin engellendiği sosyal adalet ve hukukun ilk kanıtıdır (cf. Yusuf, 2014). Bu nedenle, İslâm'da mülkiyetin devri konusundaki ekonomik yasanın insanın mülkiyet haklarını sınırlandırması beklenir. Normatif kaideler sadece insanlığa bu sınırların ihlal edilmesine karşı bir hatırlatma değil, hukuki sınırlar dâhilinde insanın ekonomik ve mali işlemlerini onaylamak ve yaptırarak için etik kural olarak da rol oynar. Bu nedenle, bu kurallar İslâm ekonomisinin araştırmacı yapısının ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Çünkü kurallar Müslüman iktisatçıların, örneğin İslâmî bağlamda “*haksız fiil*”i (civil wrongdoing; Fried, 1981) kavramsallaştırmalarına yardımcı olurken, İslâmî standartları mükemmelleştirmek için sözleşme hukukunu açıklar ve uygularlar. İslâm hem yazılı hem de yazılı olmayan tek taraflı ve karşılıklı olarak yapılan sözleşme anlaşmalarını yasal olarak bağlayıcı bir çaba olarak görür; kaideler de bu sözleşme iradesini-teorisini mantıklı kılmaya yardımcı olur. Normatif kaideler, aynı zamanda, İslâmî ekonomik perspektiften, özel mülkiyetin güvenliğini arttırmak ve etik olmayan etkili azınlığın sömürüsüne engel olmak için İslâm'da mülkiyet edinme düşüncesini de açıklamaktadır (bkz. Maxim 5). Böylece, insanlığa yasal mülk edinmesi için izin verilip uyarı yapılırken, normatif kaideler aynı zamanda İslâmî ekonomik ilkeler doğrultusunda insanın bu talebini değerlendirmek için ahlaki ölçüler belirlemişlerdir. İslâmî ekonomik perspektiften medeni sözleşme (civil contract) teorisini örneklendirirken ve açıklarken, bu kurallar/kaideler, bir tüccarın ürününü satarken söylediği sözün ekonomik açıdan kendisine belirli bir ahlaki sorumluluk yüklediğini anlat-

maya çalışır. Dolayısıyla, bir ürün hakkında alıcıya yanıltıcı veya yalan söylemek suretiyle bir satıcı, alıcının güvenini kötüye kullanıp sözleşmenin ilkesini ihlal edebilir (bkz. Maxim 5). Kural 5, sadece ekonomideki sözleşme hukukunun İslâmî eşdeğerini örneklemekle kalmaz, aynı zamanda resmî sözleşmenin imzalanmadığı durumlarda örfün resmî bir sözleşme kadar bağlayıcı nitelikte olduğunu ifade etmek için geleneksel çağrışımın ötesine de geçer (Kamali, 2007). Bu durum, sözleşme hukukunun İslâmî ekonomik bakış açısından muhafazakâr sınırların ötesinde, belirli bir İslâmî norma (*mekâsîdu's-şer'î'a*) aykırı olmamak şartıyla halkın izlediği rasyonel gelenekleri kapsayacak şekilde geniş olduğunu gösterir.

Kaideler (örneğin, Maxim 1), İslâmî bir ekonomistin hem sebep-sonuç teorisini hem de niyet-sonuç kavramını ekonomik perspektiften değerlendirebilmesine imkân verir. "Amaç, araçları haklı çıkarır" anlamındaki kaide seküler ahlakta iyi bilinir (Balleck, 1992, pp. 679-696; Gilbert, 1998, pp. 143-151; Yusuf, 2010, p. 226). Bu ekonomik kural/kaide, arzu edilen bir sonucu veya sonuca ulaşan bir fiili dışladığını ya da bunu başarmak için taahhüt edilen herhangi bir haksızlığın suç işlemeye sebep olmadığını (decriminalizes) varsaymaktadır. Sonuçsalcılık olarak da bilinen bu kaide (Mizzoni, 2010) normatif etik teorilerin bir parçasıdır ve sonuçta bir eylemin etik değerini (yani doğruluk veya yanlışlık) ortaya çıkarmak için nihai bir ilke olarak işlev görür. Dolayısıyla, sonuçsalcı ahlaki açıdan doğru bir davranış, iyi bir sonuç doğurur ve tersi ise kötü sonuç doğurur. Bu kaidenin anlamı: Bir işlemin algılanan (amaçlanan) sonucu (etkisi) etik olarak doğruysa etki yaratmak için herhangi bir prosedür (araç) da etikdir. Bununla birlikte, durum İslâm ekonomisinde farklıdır. Şöyle ki (sonuç yaratmak için) araçlar (sonuçtan) sorumludur veya sonucun kendisinden daha fazla sorumludur. Kısaca, iyi niyet bir haram fiili helal yapmaz (Yusuf, 2010). İkincisinin ekonomik anlamı: İşlemin kendisi helal olmadıkça iyi sonuç almaya niyet etmek (sonuç veya etki) bir tacirin/işadaminin etik olmayan bir işlem yapmasına izin vermez (*helâl li-zâtihi*). Bu, yukarıdaki kaidenin İslâmî perspektifini ahlak bilimi (deontolojik) hâline getirir demektir, çünkü sebepten çok sonuca vurgu yapar. Ahlak bilimi (deontoloji) etiği bu durumda İslâm'ı destekleyen tabi/doğal hukuk etiğini ka-

bul eder, çünkü karar verirken bir fiilin etik değeri, “sonuçtan” ziyade “niyet”e odaklanır (Mizzoni, 2010, p. 104). Bu nedenle ahlak bilimcisi (deontolog) bakış açısı gibi (Mizzoni, 2010), İslâm’ın ekonomik görüşünde de sonuç (etki) sebebi (nedeni) haklı kılmaz.

Aydinonat (2008), ekonomide niyet kavramını kapsamlı bir şekilde ele alır. Bununla birlikte, bireyin niyetinin ekonomide amaç ve planı gösterdiğini savunur (Aydinonat, 2008). Ancak, amaç ve plan her zaman aynı anda olmaz (Keller, 1994). Kişinin bir amacı olabilir ama bir planı olmaz. Etkili bir planın desteklediği amaç iyi sonuçlarla kolayca gerçekleştirilebilir, etkili bir planı olmayan amaç ise çoğunlukla “istenmeyen sonuçlar” şeklinde tavsif edilir. Bu, genellikle aktör tarafından amaçlanmamış bir sonuçtur (Aydinonat, 2008). İslâm ekonomisinde bireyin bir fiili işlemeye niyet etmesi gerekmez. Çünkü onun eylemi temelde bir sonuç doğurabilir. Bir süre sebep ve sonuç teorisi ekonomi dâhil olmak üzere çeşitli alanlarda (Bergman & Collins, 2004) bilimsel araştırmalara ve analizlere neden olmuştur. Ekonomistler, en azından 18. yüzyıl David Hume zamanından beri bir dereceye kadar nedensellik konusunda endişeli olmuşlar ve endişe duymuşlardır (Hoover, 2001, 2012; Hume, 1754). Bununla birlikte nedensellik teorisi Hume’dan daha öncedir. Aristo’dan beri neredeyse tüm büyük ekonomistler normalde nedensellik konusunda büyük filozoflardır ve Adam Smith’in (1776/1937) giriş/başlangıç çalışması nedenselliğin ekonomi için merkezi olduğunu ispatlamaktadır (Hoover, 2008). Hume daha sonra geleneksel (konvansiyonel) formda nedenselliğin değerlendirilmesi ve uygulanması için “kıstas” “benchmark” oluşturmuştur (Hoover, 2012). Ünlü koleksiyonlarından birinde Hume (1754), bu nedenle şunu savunur:

Fakat yine de, herhangi bir durum (fenomen) ortaya çıktığı zaman ilkeyi bilmek, sebep ile tabii sonucu ayırt etmek bir sonuçtur. Bunun yanı sıra, spekülasyon nadirdir ve kamu işlerinin yürütülmesinde sıklıkla kullanılır. En azından sahip olunması gereken hiçbir şey bu konularda mantık yürütme yöntemini uygulama yoluyla geliştirmekten daha fazla olamaz (p. 304).

İktisatta nedensel farkındalığın diğer boyutlarının önemi de İslâmî normatif kaidelerde kavranır/anlaşılır. Örneğin, zararı önleme ve akit teorisine ihtiyaç konusunda 4. kaideye (maxim) daha da fazla önem ve-



rilmesi şunu gösterir: Kişisel güven, esenlik, kendine güven ve güvenli ticari işlemler süresince özel mülkiyetin (zarardan korunması), yolsuzluğa, aldatmacaya ve şüpheye duyarlı insanlara has kılınması, daha önce incelediğimiz sözleşme (bkz. Kur'ân 2: 282) olarak bilinen karşılıklı anlaşma ve taahhüdün başlıca sebepleridir. Nedenselliğin buradaki tezahürü, kişinin sözleşme (neden) ilkelerine uyması ve ekonomik bir sonuç olarak (etki) hem istenen hem de istenmeyen sonuçlardan (etkiden) kendisini sorumlu tutmasıdır. Burada da temel ilke şudur: İnsan hayatta kendi seçimini yapar (ki bu da öngörülme-yen bir sonuca sahip başka bir nedendir). İnsanlar iyi seçeneklerin yararlı sonuçlarından (etkileri) hoşlanırlar ve kötü olan sonuçlardan da acı duyarlar. Dolayısıyla, burada, bir “neden”i, birinin ardından bir olay olarak tanımlıyoruz; şayet birinci neden gerçekleşmemiş olsaydı, o zaman ikincisi asla var olmayacaktı (Hume, 1777). Bu nedenle, ilk neden ortaya çıktıkça ikincinin de olması mutlaka beklenir.

Öte yandan, belirsizlik (şekk) düşüncesi ve meşakkat/zorluk ya da riskin bir araya getirilmesi 2. ve 3. kaide tarafından rasyonalize edilmiş, ekonomide ve hatta onun geleneksel (konvansiyonel) formunda göze çarpan özelliktedir (Alchian, 1950; Ferrari-Filho & Conceicao, 2005; Gilboa, Postlewaite, & Schmeidler, 2008; Levin, 2006). Ekonomik soruşturmanın belirsiz öngörüsünü özümsemek (absorbe) için uyarlanması, genel olarak kabul gören ekonomi teorisidir ve çoğunlukla belirsiz insan davranışlarına bağlı olan kararları açıklar. Belirsizlik kavramı ilk önce geleneksel (konvansiyonel) ekonomide “hizmet” ilkesi ya da 1738’de Bernoulli’nin “beklenen fayda ilkesi” (Bernoulli, 1954’te tercüme edildi) şeklinde ortaya çıkmıştır. Daha sonraki iki yüzyılda birkaç ekonomist tarafından da uygulanmıştır. Bununla birlikte bu, Neumann’da ve Morgenstern (1947) da belirsizlik içinde bireylerin makul seçimlerini nasıl yaptıkları görüşüyle desteklenen bir teoriye dönüşmüştür. Şu da inkâr edilemez bir gerçektir ki, ekonomideki her seçenek veya çözüm zorluk, risk ve belirsizlik beklentisini doğurur. Bununla birlikte, İslâm, bu belirsizliğe karşı insanın masumiyetini/savunmasızlığını kabul ederek, belirsiz olandan (şekk) kaçınılması, suçluluk ve kesinlik üzerine kurulu her fiil/davranışın uygulanması yoluyla belirsizliğin etkili bir şekilde ele alınmasını talep eder. “Şüpheli olanı

bırak” (çünkü o kesin değildir) (et-Tirmizî, *Sunen*, hadîs no. 2518; en-Nevevî, *Erba'ın el-hadîs*, hadîs no. 11). Eski Araplar arasında *takâful* (sigorta) olarak bilinen karşılıklı güvence tesisi, İslâm'da gelecekteki belirsizlikleri ve bunlarla ilgili riskleri azaltmak/bastırmak amacıyla Müslümanlar tarafından hayata geçirilmiştir. Bu nedenle örneğin, bir işçi yakın gelecekte kazançlar hakkındaki belirsizlik döneminde emeklilik için nasıl hazırlanır? Çeşitli ekonomik girişimlerden getiriler ve ayrıca gelecekte talepteki belirsizlik zamanlarında mal ve hizmet fiyatları, verimlilik, işsizlik ve enflasyon konusunda belirsizlik olduğunda hükümet hangi politikayı izlemesi gerekir? Bütün bu sorular belirsizlik kavramının kapsamına girer. Ne yazık ki, günümüzde olduğu gibi sigortanın daima belirsizliği, sürekli olasılıkla koşulsuz bir risk olarak görülmektedir. Böylece, belirsizlikte karar verme sorunu her zaman risk altında karar verme meselesi gibi sunulmuştur (Gilboa et al., 2008).

İslâm'da belirsizlik ikiye ayrılabilir: Tip 1: Birinin Allah ile ilişkisini etkileyen sabiteleri ve değişkenleri ilgilendiren belirsizlik (“ibadetler: örneğin, abdestin alınması, beş vakit namazın kılınması, zekât ve şadakanın vb. verilmesi). Tip 2: kişilerarası (mu'âmelât) ilişkilerden doğan belirsizlik, yani ekonomik etmen olarak bir kişinin davranışı. İkinci tip belirsizliğin iki unsuru vardır: a) Bir kişinin ekonomik istismarını tahmin edilemez hâle getiren sabiteler hakkındaki belirsizlik; örneğin hava durumu, iş koşulları ve devlet politikaları. b) Diğer ekonomik aktörlerin, iş ortaklarının davranışları ve benzeri konulardaki belirsizlik (Radner, 1975). Bu nedenle, belirsizlik (şekk) kuralının muhtemel ekonomik etkileri, ikinci tip belirsizlik için geçerlidir. Böylece İslâm ekonomisinde belirsizlik altındaki seçim analizi, birinin ne olacağından emin olunmadığı zamanlarda ekonomik kaynakların en uygun (optimum) dağılımına yönelik doğal engellerin araştırılmasına ilişkindir.

Kavâid-i Fıkhiyye'nin İslâm Ekonomisine Entegrasyonu

Bazılarının “bilginin İslâmlaştırılması” olarak adlandırmayı tercih ettiği çeşitli alanların İslâmî bilgi topluluğuna entegrasyonu hâlen devam etmektedir. Bu nedenle, İslâmî alanda ekonomi çalışması için iyi bir çerçeve arayışı hâlâ ihtimal dâhilindedir. Normatif kurallar, İslâmî çev-



relerde ekonomik teorileri uyarlama ve bağlamsallaştırma için bir çerçeve görevi görebilecek genel olarak insan davranışının standart kalıpları olarak kabul edilen içeriği kapsayan kapsamlı bir normatif hedeftir. İslâm ekonomisinin karşı karşıya olduğu büyük sorunun, birçok Müslüman iktisatçı ve düşünürün geleneksel teorilerini, iktisat ve onun unsurlarını, bankacılık ve finans öğretimi yaklaşımını hâlâ kullandığı gerçeğini hiç kimse reddetmiyor (Haneef, 2016; Hassan, 2005; Kayed, 2008; M. A. Khan, 2013). Kayed'in (2008) Müslüman ülkelerdeki önde gelen bazı 13 üniversitede (Filistin, Katar, Umman, Bahreyn, Birleşik Arap Emirlikleri [BAE], Suudi Arabistan, Kuveyt, Fas, Pakistan, Bangladeş ve Ürdün) ekonomi dersleri hakkında yürütülen bir araştırmada bu derslerin yalnızca yüzde ikinin İslâmî içeriğe sahip olduğu belirtilir (Ayrıca bkz. M. A. Khan, 2013). Ayrıca, Haneef (2009) 'a göre, yirmi beş yıllık bir dönem içerisinde 2000'in üzerinde ekonomi mezunu verilmesine rağmen, iktisadi ve idari bilimler fakültesi Malezya'daki Uluslararası İslâm Üniversitesi (IIUM) hâlâ İslâmî ekonomideki benzersiz araştırmalara ilişkin çok düşük profil çizmektedir. Yukarıdaki zorluk anlaşılabilir, çünkü bu alan hâlâ şekil ve biçim bakımından geliyor. Bununla birlikte, ağırlıklı olarak geleneksel (konvansiyonel) veya İslâm üniversitelerinde "İslâm"ı ekonomi öğretiminin algılanışı, Batı kurallarına uyan (konformist) niteliği, ekonomistlerin bilimsel kuramlaşmalarında fıkıh ve İslâmî etik değerlerinin bulunmaması nedeniyle daha belirgin hâle gelir. Bu nedenle, İslâm ahlakı değerleri evrensel olarak kabul edildiğinden (M. A. Khan, 2013; Yusuf & Abdulsalam, 2011), İslâmî etik değerlerin, İslâmî etik çevrelerde insanın ekonomik deneyimine dair anlayışımızı arttırmak ve derinleştirmek için ekonominin rasyonel ve araştırmacı çerçevesine entegre edilmeleri gerekmektedir. Şayet Müslüman ekonomistler, İslâmî şekilde işlem yapan işletmenin belirli kurallara göre yaşamını sürdürmesi gerektiğini de kabul ederlerse (M. A. Khan, 2013; Shams, 2004) daha sonra, mantıksal olarak bu kuralları (fıkıh) kabul etmek ve entegre etmek/bütünleştirmek zorundalar. Kaidelerin ilişkili olduğuna dair yapılan analizden, fıkıhın veya onun kaidelerinin (*kavâid*) hiçbir şekilde sorunlu olmadığı anlaşılabilir. Bunun nedeni aslında, geleneksel (konvansiyonel) ekonominin, İslâm ekonomisi için de geçerli olan ancak pratik yaklaşım veya uygulama

konusunda farklı bir vurguyla bazı kuramlara sahip olmasıdır. Örneğin, İslâm ekonomisinde, toplumun yoksul ya da masum/savunmasız kesiminin çıkarları ve bazı işlemlerin ahlaki nedenlerden ötürü onaylanmadığı hâlde diğerleri aynı ahlaki nedenlerle onaylanmıştır. Böylece, fıkıh ve onun araçları, kaideler İslâmî ilkelerden esinlenmiş bir ekonomik düzeni teşvik etmek için İslâm ekonomisi ile kaynaştırılmalıdır.

Bu entegrasyon sürecinde başarılı olmak için geleneksel (konvansiyonel) ekonominin eksikliklerini vurgulamayı bırakıp, başarısızlığımızı kabul edelim, daha doğrusu kavâidi ve fikhî genel olarak bütünleştirmek, zaten entegre edilmiş klasik kuramlarla birlikte veya çağdaş ilericî bir dilde (jargon), mesleki ekonomi dilinde İslâmî ticareti ve ekonomik felsefeleri yeniden yazmalıyız. Bu, iki bilgiyi birbirinden ayırmak için bir çerçeve değil, bazı Müslüman iktisatçıların savunduğu gibi klasik iktisadın bir parçası olarak İslâmî iktisat öğretiminin bir yoludur (Hasan, 2005; M. A. Khan, 2013; MN Siddiqi, 1996). Önceki sonrakinin yararlı teorilerinden yararlanabilir. Bu entegrasyon, sonunda İslâmî ekonomik modeli/paradigmayı Müslümanların serbest piyasa ekonomisinin bazı uygulamalarının ahlaki etkileri olarak gördükleri konulardan daha az endişe duyan geleneksel (konvansiyonel) ekonomiden ayırmak ve ekonomiyi İslâmî bir perspektiften öğretmek için bir aşamayı başlatacaktır. Ekonominin bu melezişmesinden İslâmî ekonomik felsefeyle uyumlu olan “ahlaki bir politika sistemi” (el-Din, 2008, s. 74) ortaya çıkacaktır. Bu nedenle, *kavâid*'i şöyle entegre edebiliriz:

1. Kaideleri, mevcut İslâm ekonomisi eğitim çerçevesi ile birleştirmek,
2. Onları, *kavâid* yardımıyla, makul düşünceler ve geleneksel (konvansiyonel) ekonomi teorileri ile kaynaştırmak,
3. Kaidelere şerî'atın ilkeleriyle (*mekâsid*) tutarlı İslâmî bir tanım vermek.

Birçok İslâm kurumundaki model/paradigma ve Batı teorileri ile bir araya getirilen İslâm ekonomisindeki çağdaş gerçekler göz önüne alındığında son iki şeyin gerekli olduğu anlaşılır. Çünkü İslâm ekonomisinin Batı teorileri ve modeli/paradigması ile birçok İslâm kurumunda bağlı olduğu çağdaş gerçekler göz önüne alındığında (Haneef, 2016; Hassan, 2005; Kayed, 2008; M. A. Khan, 2013) şimdiye kadar elde edilen kazançları yok etmeden onu sadece geleneksel emsallerinden ayıramayız.



Sonuç

Makale, İslâm ekonomisi çalışmasında beş İslâmî normatif şer'î/yasal kuralın önemini incelemiştir. Temel amaç, İslâm dünyasında çağdaş kavramsallaştırma ya da İslâmî ekonomi olarak da bilinen ekonomik bilginin İslâmlaştırılmasında bu ilkelerin önemini takdir etmektir. Aynı zamanda genel olarak İslâm hukukunun değerini çağdaş ekonomik düşünce içerisinde tartmaya çalışmaktır. Yasal kaidelerin, çağdaş ekonomik düşünce ve davranışın yapılandırılması ve analizi ile çok alakalı olduğu ve aslında sadece yasal bakımından değil, aynı zamanda ekonomik teorilere daha fazla şekilde başvurmaları bakımından fıkıhçılar ve hukukçular tarafından çok önemli olduğu kabul edilmiştir. Bu ilginç yasal hükümleri (aksiyom) ekonomik düşünceye ve bir dizi ekonomik teori, davranış ve varsayımlara uygulamak, bir ekonomist ya da ahlaki düşünür ortak iyiye yönelen İslâmî sosyo-ekonomik felsefenin insancıl ve yaygın boyutlarını gösterir. Dolayısıyla, bu makalenin önemli katkısı, ekonomi teorilerine karşı kaidelerin (*kavâid*) değerlendirilmesinde ortaya çıkmaktadır. Makale, kaideleri kullanan bu teorilere İslâmî tanımlar getirerek, ikisi arasındaki sentezi vurgulama girişiminde bulunur. Dahası, bu makale, kaidelerin İslâmî zümre içindeki insan davranışının ekonomik analizine nasıl entegre edilebileceğini araştırıyor. Yukarıdakilerin yanı sıra giriş bölümünde de belirttiğimiz üzere, bu kaidelerin ekonomi üzerine odaklanmasıyla ilgili disiplinlerarası bir araştırma şayet mevcutsa elde edilmesi zor olacaktır. Dolayısıyla, bu makalenin bir başka önemi de muhtemelen, ekonomi alanında türünün ilk örneği olmasıdır. Bunun anlamı şudur: Fıkıhın ve onun *kavâidi* gibi dallarının İslâmî dilde ekonominin yeniden yazılması için gerekli olmasıdır. Kaideler bilinçliliğimizi artırır ve gerçekleri yakalamamıza imkân verir. İnsanoğlunun mutluluğu, İslâm'ın ekonomik yasa yapma ve ahlaki düşünce yaklaşımının özünde ve temelinde yatıyor. Onlar İslâmî hukuکی yapıların ve paradigmanın dinamik, evrensel ve zamansız özelliğinin bilinçli ve önceden tasarlanmış, ancak mekanik olmayan idrakini/anlamını hızlandırır. Bu nedenle, Müslüman ekonomistler, bankacılar ve maliyeciler ekonomi teorilerini değerlendirmek ve profesyonel İslâmî akademik diline uyarlamak için bunları kullanarak ekonomi çerçevesine entegre etmek zorundadırlar. Kaideler (*kavâid*) İslâm hukukunu, in-

san hayatının çeşitli alanlarında, özellikle de ekonomide, yani bireyin günlük etkileşimlerinin temel yönlerini oluşturan iş ve mali konularda daha geniş bir anlayışı geliştirir. Dolayısıyla, *kavâid-i fikhîyye*'nin İslâm ekonomisinde İslâmî sosyal bilimler alanında yeni bir bilgi dalı olarak sonsuz bir rol oynayacağı kuşkusuzdur. Bu nedenle eğer Müslüman sosyal bilimciler, özellikle de Müslüman ekonomistler, *fıkıh* dalını kararlılıkla kabullenir ve takip ederlerse, İslâmî alan içerisinde çağdaş ekonomi teorilerini kolaylıkla anlayacaklardır.

Çatışan Çıkar Beyannamesi

Yazar(lar), bu makalenin araştırılması, yazarlığı ve/veya yayımına ilişkin herhangi bir çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansman

Yazar(lar) bu yazının, makalenin yazarlığı ve/veya araştırması için maddi destek almamıştır.

Referanslar

- Ebü Yûsuf, Y. I. (1970). *Kitâbu'l-Harâc*. Beirut, Lebanon: Dâru'l-Ma'rife.
- Akhtar, M. R. (1992). "An Islamic framework for employer–employee relationships". *American Journal of Islamic Social Sciences* 9, 202-218.
- Alchian, A. A. (1950). "Uncertainty, evolution, and economic theory". *Journal of Political Economy* 58, 211-221.
- el-Karadâvî, Y. (2000). *Fikhu'z- zekât: A comparative study of zakat regulations and philosophy in the light of Kur'an and sunnah* (Vol. 2, K. Monzer, Trans.). Jeddah, Saudi Arabia: Scientific Publishing.
- el-Karadâvî, Y. (n. d.). *Helâl ve'l-harâm fi'l-İslâm* [The lawful and the prohibited in Islam]. (K. El-Helbawy, et al., Trans.). Burr Ridge, IL: American Trust Pub.
- er-Râzî, F. (n. d.). *et-Tefsîru'l-kebîr* (mafâtîh al-ghayb). Beirut, Lebanon: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- es-Subkî, T. D. (1991). *el-Eşbâh ve'n-Nazâ'ir*. Beirut, Lebanon: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye.

- es-Suyûṭî, J. D. (1983). *el-Eşbâh ve'n-Nazâ'ir*. Beirut, Lebanon: Kutubi'l-ilmîyye.
- ez-Zuhaylî, W. (1995). *Fiqh and Islamic Laws* (Vol. 4). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- ez-Zuhaylî, M. (2006). *el-Kavâ'idu'l-fikhiyye ve taṭbikâtuhâ fî'l-mezhâhibi'l-erba'a*. Damascus, Syria: Dâru'l-fîkr.
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Asante, Y. O. (1980). *Economics without tears for O-level students*. Accra, Ghana: Educational Press.
- Aydin, N. (2013). Redefining Islamic economics as a new economic paradigm. *Islamic Economic Studies* 21, 1-34.
- Aydinonot, N. E. (2008). *The invisible hand in economics: How economists explain unintended social consequences*. London, England: Routledge.
- Balleck, B. J. (1992). "When the ends justify the means: Thomas Jefferson and the Louisiana purchase". *Presidential Studies Quarterly* 22, 679-696.
- Bergman, D. L., & Collins, G. C. (2004). "The law of cause and effect: Dominant principle of classical physics". *Foundations of Science* 2 (3), 1-12.
- Bernoulli, D. (1954). "Exposition of a new theory on the measurement of risk". *Econometrica* 22, 23-36.
- Chapra, M. U. (1983). "Islamic work ethics". *Al-Nahdah: Muslim News and Views* 3 (4), 1-7.
- Chapra, M. U. (1992). *Islam and the economic challenge* (Islamic Economics Series, 17). Hemdon, VA: International Institute of Islamic Thought.
- Chapra, M. U. (2000). *The future of economics: An Islamic perspective*. Markfield, UK: The Islamic Foundation.
- Elden, S. (2010). "Reading Schmitt geopolitically: Nomos, territory and Grob-raum". *Radical Philosophy* 161, 18-26.
- Elden, S. (2011). "Reading Schmitt geopolitically: Nomos, territory and Grob-raum". In S. Legg (ed.), *Spatiality, sovereignty and Carl Schmitt: Geographies of the nomos* (pp. 91-105). London, England: Routledge.
- ed-Din, S. E.-T (2008). "Review of Introduction to microeconomics: An Islamic perspective by Zubeyir Hasan". *Muslim World Book Review* 28, 734-776.
- Elgariani, F. S. (2012). *el-Kavâ'idu'l-fikhiyye (Islamic legal maxims): Concept,*

- functions, history, classifications and application to contemporary medical issues*. Doctoral dissertation, University of Exeter, UK.
- Ferrari-Filho, F., & Conceicao, A. O. C. (2005). "The concept of uncertainty in post Keynesian theory and in institutional economics". *Journal of Economic Issues* 39, 579-594.
- Fried, C. (1981). *Contract as promise: A theory of contractual obligation*. Cambridge, UK: Harvard University Press.
- Gilbert, R. F. (1998). "Does the end justify the means in PI earnings estimates? A rejoinder to Pelaez". *Journal of Forensic Economics* 11, 143-151.
- Gilboa, I., Postlewaite, A. W., & Schmeidler, D. (2008). "Probability and uncertainty in economic modeling". *Journal of Economic Perspectives* 22, 173-188.
- Habib, A. (Ed.). (2002). *Theoretical foundations of Islamic economics*. Jeddah, Saudi Arabia: Islamic Development Bank.
- Hassan, A. (2005). "Islamic economics and the environment Material flow analysis in society-nature interrelationships". *JKAU: Islamic Economics* 18, 15-31.
- Hoover, K. D. (2001). *Causality in macroeconomics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hoover, K. D. (2008). "Causality in economics and econometrics". In S. N. Durlauf & L. E. Blume (eds.), *The New Palgrave dictionary of economics* (2nd ed., pp. 719-726). London, England: Palgrave Macmillan.
- Hoover, K. D. (2012). "Economic theory and causal inference". In U. Maki (ed.), *Philosophy of economics* (pp. 89-113). San Diego, CA: North Holland.
- Hume, D. (1754). *Essays: Moral, political, and literary* (E. F. Miller, Ed.). Indianapolis, IN: Liberty Classics.
- Hume, D. (1777). *An enquiry concerning human understanding [and concerning the principles of morals]* (2nd ed.) (L. A. Selby-Bigge, Ed.). Oxford, UK: Clarendon Press.
- Hume, D. (1896). *A treatise of human nature* (L. A. Selby-Bigge, Ed.). Oxford, UK: Clarendon Press.
- Johnson, A. R. (2002). "The power of the oikos". *Enrichment* 7 (1), 86-89
- Kahf, M. (2003). "Islamic economics: Notes on definition and Methodology". *Review of Islamic Economics* 13, 23-47.



- Kamali, M. H. (1998). "Mekâsidu'ş-şerî'a: The objective of Islamic law". *Newsletter of the Association of Muslim Lawyers and the Islamic Foundation's Legal Studies Unit* 3, 13-19.
- Kamali, M. H. (2007). *Kavâ'idu'l-fikh: The legal maxims of Islamic law*. UK: Association of Muslim Lawyers.
- Kayadibi, S. (2010). *Istihsan: The doctrine of juristic preference in Islamic law*. Kuala Lumpur, Malaysia: Islamic Book Trust.
- Kayed, R. N. (2008, April). *Appraisal of the status on research on labor economics in the Islamic framework*. Paper presented at the 7th International Conference on Islamic Economics, King Abdulaziz University, Jeddah, Saudi Arabia.
- Keller, R. (1994). *On language change: The invisible hand in language*. London, England: Routledge.
- Khan, A. A., & Thaut, L. (2009). *An Islamic perspective on fair trade*. Birmingham, UK: Islamic Relief Worldwide.
- Khan, M. A. (1984). "Islamic economics: Nature and need". *Journal of Research in Islamic Economics* 1, 51-55.
- Khan, M. A. (2013). *What is wrong with Islamic economics? Analysing the present state and future agenda*. Northampton, MA: Edward Elgar.
- Khan, M. M., & Bhatti, M. I. (2006). "Why interest-free banking and finance movement failed in Pakistan". *Humanomics* 22, 145-161.
- Kuran, T. (2011). *The long divergence: How Islamic law held back the Middle East*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Laldin, M. A. (2007). *A mini guide to Shari'ah & legal maxims*. Kuala Lumpur, Malaysia: CERT Publications.
- Levin, J. (2006, October). *Choice under uncertainty*. Retrieved from <http://web.stanford.edu/~jdlevin/Econ%20202/Uncertainty.pdf>
- MacMillan, C., & Stone, R. (2012). *Elements of the law of contract*. London, England: University of London.
- Maghaire, A. (2008). "Shariah law and cyber-sectarian conflict: How can Islamic criminal law respond to cyber crime?". *International Journal of Cyber Criminology* 2, 337-345.
- Mizzoni, J. (2010). *Ethics: The basics*. West Sussex, UK: Wiley- Blackwell.
- Neumann, J. V., & Morgenstern, O. (1947). *Theory of games and economic behavior* (2nd ed.) Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Olla, P. (2012). *Global sustainable development and renewable energy systems*. Hershey, PA: Information Science Reference.
- Raccagni, M. (1983). *The origins of feminism in Egypt and Tunisia*. Unpublished doctoral dissertation, New York University, New York, NY.
- Radner, R. (1975). "Economic planning under uncertainty: Recent theoretical development". In M. Bornstein (ed.), *Economic planning: East and west* (pp. 93-117). Cambridge, UK: Ballinger.
- Robbins, L. (1935). *An essay on the nature and significance of economic science* (2nd ed.). London, England: Macmillan.
- Saeed, A. (2014). *Reading the Kur'an in the twenty-first century: A contextualist approach*. London, England: Routledge.
- Schaps, D. M. (2012). "Oikos (family)". In *the encyclopedia of ancient history*. John Wiley Retrieved from <http://onlinelibrary.ley.com/doi/10.1002/9781444338386.wbeah06233/abstract>
- Securities Commission Malaysia. (2009). *Islamic commercial law* (Fiqh al-muamalat). Kuala Lumpur, Malaysia: LexisNexis.
- Shah, B. N. (2010). *A textbook of pharmaceutical industrial management*. New Delhi, India: Elsevier.
- Shams, R. (2004, June). *A critical assessment of Islamic economics* (HWWA Discussion Paper No. 281). Hamburg, Germany: Hamburg Institute of International Economics.
- Shy, O. (May 2013). *Window shopping* (Working Papers, Nos. 13-14). Boston, MA: Federal Reserve Bank of Boston.
- Siddiqi, M. N. (1996). *Teaching economics in Islamic perspective*. Jeddah, Saudi Arabia: King Abdulaziz University.
- Siddiqi, M. Y. M. (1989). "Role of booty in the economy during the prophet's time". *JKAU: Islamic Economics* 1, 83-115.
- Smith, A. (1937). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (Edwin Cannan, Ed.). New York, NY: Modern Library. (Original work published 1776)
- Tach, L., & Greene, S. S. (2014). "Robbing Peter to pay Paul: Economic and cultural explanations for how lower-income families manage debt". *Social Problems* 61, 1-21.
- Wehr, H. (1980). *Mu'jam al-lugha al-'arabiyyah al-mu'āṣirah: 'Arabī-'iklīzī* [A



dictionary of modern written Arabic]. (J. H. Cowan, Ed., reprint). London, England: Macdonald & Evans.

- Yusuf, J. B. (2010). "Ethical implications of sales promotion in Ghana: Islamic perspective". *Journal of Islamic Marketing* 1, 220-230.
- Yusuf, J. B. (2014). "Contraception and sexual and reproductive awareness among Ghanaian Muslim youth: Issues, challenges, and prospects for positive development". *SAGE Open* 4 (3), 1- 12. doi:10.1177/2158244014541771
- Yusuf, J. B., & Abdulsalam, H. A. (2011). "Time, knowledge, and the clash of civilisations: An Islamic approach". *Ilorin Journal of Religious Studies* 1, 46-58.
- Zekeriya, Z. (2015). *Legal maxims in Islamic criminal law: Theory and applications*. Leiden, The Netherlands: Brill.

Author Biographies

Daud A. Mustafa: İktisat Bölümü Öğretim Görevlisi. Nano'daki Kano'daki Northwest Üniversitesi. Uzmanlık alanları, İslâm ekonomisi, İslâmî bankacılık ve kamu maliyesidir.

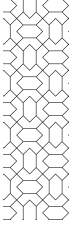
Hashir A. Abdulsalam: Ilorin Üniversitesi, Ilorin, Kwara Eyaleti. Nijerya'da Dinler Bölümü'nde ders vermektedir. İslâmî çalışmalar ve *Şer'at* ve *Fıkıh* konusunda uzman olan, özellikle Müslüman aile hukuku ve Müslüman sosyo-ekonomik hayat ve hukuk konuları üzerine çok sayıda yayımı bulunmaktadır.

Jibrail Bin Yusuf: Cape Coast Cape Coast, Gana Üniversitesinin Din ve İnsan Değerleri, İslâm Araştırmaları Bölümü Öğretim Görevlisi. Hâlen Sultan Ömer'de İslâm Araştırmaları Merkezi (SOASCIS), Universiti Brunei Darussalam, Brunei, İslâm medeniyetinde ve çağdaş konularda uzmanlaşmış doktora araştırmacısı olarak çalışmaktadır.

'Ali Saifuddin İslâm Araştırmaları Merkezi (SOASCIS), Universiti Brunei Darussalam, Brunei, İslâm medeniyetinde ve çağdaş konularda uzmanlaşmıştır. Uzmanlığı, İslâmî araştırmalar, özellikle İslâm tarihi, İslâm ekonomisi, İslâm ticaret etiği, şer'at ve fıkıh, İslâmî siyaset ve yönetim alanındadır.

CITATION

Masumi, M. Saghir Hasan, Çev. Bayram Tamtürk, "İbn Bajjah on Prophecy", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) pp. 337-354



İBN BÂCCE'DE NÜBÜVET

Ibn Bajjah on Prophecy,

Sind University: Arts Research Journal 1, Hyderabad (1961), s. 22-29.

M. Saghir Hasan MASUMİ

Prof. Dr.

Çev: Bayram TAMTÜRK

Doktora Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Tarihi Bölümü.

PhD Student, Hitit University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of History of Islamic Philosophy.

bayram_tamturk@hotmail.com, Orcid : 0000-0001-5567-6524

İbnü's-Sâîğ ve İbn Bâcce olarak da bilinen, Ebû Bekir Muhammed İbn Yahya (ö. 533/1138), Batı'da iyi tanınan, İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi filozofların öncüsüdür. Müslüman İspanyol filozoflar genelde; Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Platon ve Aristoteles düşüncesine dair yorumlar üzerine çalışan diğer Doğu düşünürlerinden daha fazla Aristocu kabul edilirler. Eserlerinden açıkça anlaşıldığı üzere, İskender Afrodisî'yi de İbn Bâcce ve İbn Rüşd iyi bilmektedir. Bununla birlikte, Müslüman filozoflar kendi kimliklerini muhafaza etmekte ve dinin ve aklın ifade edilmesi arasındaki uyum ve ahengi kurmakta yetenekli olmuşlardır. Batının kültürel egemenliği günümüzün tartışması olduğu için bazı Müslüman âlimler dahi içinde buldukları baskıya rağmen İslam'da iyi olan her şeyin izini Yunanlıların ve diğer milletlerin tarihinde sürme konusunda ısrarcı olmuşlardır. Bu yazının amacı genelde Müslüman filozofların, özelde İbn Bâcce'nin, ortaya attığı fikirlerin ne kadarının Yunan düşünce yöntemiyle, ne kadarının da Yunan'dan bağımsız olarak İslami öğretisi ile uyumlu olduğunu göstermektir.

Dr. Fazlur Rahman'ın "İslam'da Nübüvvet"¹i basıldıktan sonra Müslüman filozofların kendi düşünce sistemlerinin ifadesinde birbirine çok benzediği varsayıldığı için İbn Bâcce tarafından geliştirilen nübüvvet anlayışının incelenmesi gereksiz görülebilir. Ancak İbn Bâcce'nin insan

¹ Fazlur Rahman, *Prophecy in İslam*, (Oxford: The University Press, 1952).

KAYNAKÇA

Masumi, M. Saghir Hasan, Çev. Bayram Tamtürk, "İbn Bâcce'de Akli Aydınlanma", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 13, 13 (2018/13) ss. 337-354. **Makale Geliş T:** 17/04/2018, **Kabul T:** 28/05/2018.

nefsi ve onun bilişsel süreçleri ile ilgili kendi kurgusunu kavramsallaştırmasında Fârâbî ve İbn Sînâ'dan oldukça farklı olduğu kesindir. Aristoteles yanlıları sessizliği tercih ederken Müslüman düşünürler daha da ileri gittiler ve akıl konusundaki tartışmalarını Kur'an ve hadisin öğretileri ışığında gerçekleştirdiler. “İslam’da Nübüvvet” in yazarı, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın öğretisini inceledikten sonra istemeden de olsa şu gerçeği itiraf etti. “Bu süreç (yani felsefi öğretilerin her yönüyle Helen kaynaklarında izlerinin sürülmesi) felsefi öğretilerin temel öğelerinin hepsinin Antik Yunan olduğunu ama Müslüman filozofların onları ayrıntılı bir şekilde incelediklerini, sadeleştirdiklerini, her şeyden önemlisi, peygamber imajına uyması için yeniden kurguladıklarını ortaya çıkarmıştır.”²

İbn Bâcce tamamen farklı bir bakış açısı getirir ve ‘insan bilgisinin’, ‘Tanrı’nın Armağanı’ndan başka bir şey olmadığını tekrarlayarak, kendisine hayranlık duyduğu, Fârâbî’nin düşüncesinden ayrılır. O bu armağanı, biri peygambere diğeri insanlığın geri kalanına olmak üzere ikiye ayırmaktadır.

Akıl Teorisi

Filozoflara göre ‘akıl, ‘akıl’ [intellect] nefsin kendisiyle bilgi edindiği bir güçtür. Onlar duyu algısının, nicelik, nitelik, boşluk gibi sadece hissedilir nitelikleri suretle birleştirdiğini ve maddeden sureti ayırmadığını açıklarlar. Benzer bir şekilde, mütehayyile ve öngörü, şehve [appetitive] sureti maddeden kesinlikle soyutlamaz. Maddenin suretini ve onun erişilebilir özelliklerini her açıdan çekip çıkaran akıldır (‘akıl’).

Akıl, İbn Bâcce’de olduğu gibi, çok yönlü olabilir. O ilk akıl ve ikincil akıllardan söz eder. Ona göre insan aklı İlk Akıldan ilham alan, aklın dereceleri bakımından en ilerde olanıdır. Bazı akıllar direkt olarak İlk Akıldan bazıları da arada olan akıllardan türemiştir.

(1) Türetilemeyen akledilebilirler ve (2) Türetilebilen akledilirler olmak üzere ikiye ayrılabilen var olanın doğasının bilgisine sahip olduğu için akıl da ikiye ayrılabilir. (1) İnsanın ortaya çıkarılamayacak şeyleri (gözle görülür olmayan şeyleri) aracılığıyla anladığı Teorik Akıl ve (2) Kendi keşfedebileceği yapay şeyleri anlayan Pratik Akıl. Aklın kusursuzluğu cismin anlaşılmasından ve insanın amacına uygun olarak varlık hâline getirilmesinden ibarettir.

² Rahman, *Prophecy in İslam*, Önsöz.

Daha açıkça belirtmek gerekirse, insan organları, kendiliğinden asla harekete zorlanamaz. Ancak yapay nesne onlardan önce yapıldığında insan iradesi tarafından ilk olarak zihninde hareket ettirilir ve sonra, organlar nesneyi varlığa getirmeden önce nesne zihinde şekillenen görüntüye uygun olarak zihin dışında üretilir. Nefsin Mütehayyile Gücünde bir görüntü olan ve genel olan bu imaj, başka bir imaja yer verdikten sonra da nefisten kaybolur ve bu süreç devam eder. İnsan belirli bir nesne yapmak istediğinde, o Mütehayyile Gücünde bir imaj yaratır. Gören kimse, imajı teyit ettiğinde nefsin başka bir bölümünün bu şekilli Mütehayyile Gücünde soyutladığı sezgisi ile görebilir ve varlığı nefiste tamamlanıncaya kadar onu bir durumdan diğer duruma aktarır ve sonra cismi varlığa getirmek için organları harekete geçirir. Mütehayyiledeki nesneyi anlayan ve soyutlayan bu güç Pratik Akıl olarak adlandırılır. Sonra Mütehayyile, organları fiziksel gücün isteğine uygun olarak hareket ettirilenin bilgisiyle harekete geçirir. Mütehayyile Gücünde Pratik Akıl öncelikle yapay nesnenin imajını belirli bir biçime ve boyuta göre soyutlar, hareket ettirici güç Mütehayyile Gücünde var olan nesneyi yaratmak için organları harekete geçirir.

Bu nedenle ne nefis tarafından harekete geçirilen organlar, ne de araçları (organlar) harekete geçiren güçtür, Akıl nesnenin ilk yaratıcısıdır. Akıl iki işleve sahiptir: (1) Yaratılmak istenen nesnenin imajını Mütehayyile bölümüne sunmak ve, (2) Nefsin dışında duyu-algı yoluyla bireylerin hareket eden organları yoluyla yapılan nesneyi elde etmek.

Fârâbî'ye göre bilkuvve akıl ('akl bi'l-kuvve) bilfiil akıl ('akl bi'l-fi'l) hâline geldiğinde bilfiil akledilirlerle (el-ma'kulât bi'l-fi'l) aynı olur: Bilfiil akledilirler ile bilfiil akıl bir ve aynıdır. Bilfiil akıl bilfiil akledilirleri İkincil Biliş nesnelere hâline getirdiğinde, onun eylemi esas olarak benlik bilincinin bir eylemi olarak görünür ve Aristocu bir ifade ile anlatmak gerekirse, o bir kendini düşünmenin düşüncesi -suretin sureti- olur. Bu aşamada, bilfiil akıl maddeden soyutlanmış saf akledilirler olan kendi içeriğini algıladığında, o "kazanılmış akıl" (el-'aklü'l-müstefâd) olacaktır. Bu, Fârâbî'nin sisteminde, insanın entelektüel gelişiminin son aşamasıdır.³

Fârâbî'yi (ö. 339/950) takip ederek İbn Sînâ (ö. 428/1037) akılları beşe ayırmıştır: (1) Mütehayyile ile tanımladığı, *intellectus materialis* ya

³ Fârâbî, *Risale el-'Akl*, ed. Dieterici, (Bouyges: 1938), s. 45, Rahman, *Avicenna's Psychology*, s. 91.

da bilkuvve akıl (العقل بالقوة); insan akılı akledilir suretleri almadan önce sadece bilkuvve olarak varlık gösterir. Bu bilkuvve ya da maddi aklın gerçekleşmesi üç aşamaya ayrılır: (a) *Intellectus in Effectu* ya da edilgin akıl (el-'aklü'l-münfa'il), (b) *Intellectus in Habitu* ya da meleke hâlindeki akıl (el-'akl bi'l-meleke) ve (c) *Intellectus Adeptus* ya da kazanılmış akıl (el-'aklü'l-müstefâd). Bilkuvve akıl, daima kendinde bilfiil olan, bireyin dışında olması gereken ve *Intelligentia Agents* ya da Faal Akıl العقل الفعال ile sonuçlanan bilfiil bir aklın ('akl bi'l-fi'l) aracılığıyla bilfiil hâle gelir.

Ancak Kindî sadece dört akıldan bahsetmiştir: العقل الاول İlk Akıl, العقل بالقوة bilkuvve akıl, العقل بالفعل bilfiil akıl ve العقل الظاهر diye ifade ettiği 'akl, zahir akıl.⁴ Bu nedenle onun, العقل الاول'i İlk Akıl, العقل بالفعل ابدأ, tüm akledilirlerin sebebi olan Ebedî Bilfiil Akıldır.

Fârâbî'ye göre, Aristoteles tarafından De Anima'da belirtilen 'akl dört çeşittir: العقل بالقوة bilkuvve akıl, العقل بالفعل bilfiil akıl, العقل المستفاد, kazanılmış akıl ve العقل الفعال Faal Akıl.

İki ifade arasındaki fark şu sözle açıklanabilir: العقل بالقوة ve العقل بالفعل bir ve aynı şeydir ve Aristoteles tarafından hiç bahsedilmemiş olan, Kindî'nin العقل الظاهر'i de Fârâbî'nin العقل المستفاد'ına karşılık gelmektedir. Kalan tek fark العقل الفعال ve العقل الاول arasındadır, çünkü Kindî'nin العقل الاول'i العقل الالهى, İlahî Akıl ile karşılaştırılırken Fârâbî'ye göre العقل الفعال gök küreye en yakın akıl olan عقل الفلأى الادنى'dır. Aynı şekilde İskender Afrodisî'nin العقل العقل, العقل بالقوة Fârâbî'nin sırasıyla العقل الفاعل ve العقل بالملكة, العقل الهيلواني ve العقل الفعال'i ile ya da Kindî'nin العقل الاول'i ile karşılaştırılabilir.

İbn Bâcce'ye göre العقل المستفاد, العقل الفاعل ve العقل الفعال tıpkı العقل بالملكة ile العقل الفاعل'in bir ve aynı görüldüğü gibi özdeş görünmektedir. O العقل المستفاد ya da العقل الفعال'in tamamen maddi olmadığını, sadece maddi akledilirleri kazanmak açısından madde ile ilintili olduklarını düşünmektedir.⁵

İbn Bâcce Bilfiil Akıl (العقل بالفعل) yoluyla Faal Akıl (العقل الفعال) gerçekleştirmenin dört yöntemini tarif etmiştir.⁶ İlk yöntemde insan, maddi varlıkların maddeden ayrı fakat var olmasına sebep olduğu maddi suretlerle bağlantılı bir surete sahip olması gerektiğini bilmeye başlar. İkinci yöntemde, o pasif bir nesnenin belirlenen bir aracı tarafından de-

⁴ Kindî, *Resâ'il*, ed. Ebû Rida.

⁵ İbn Bâcce, *Tedbir-ül Mütevahhit*, s. 19.

⁶ Masumî, Muhammed S. Hasan, *İbn Bajjah on the Agent Intellect*, (Dakka: Journal, Asiatic Society of Pakistan, ss. 24-34.

ğil de, genel olarak nesne türlerinin herhangi bir aracı tarafından harekete geçirildiğini bulur. Üçüncü yöntemde, o Mütehayyile Gücünün akıl olmadığını, ancak onun bir şekilde külli olanı algıladığını fark eder. Dördüncü yöntemde, o bilfiil akılı *العقل بالفعل* maddi veya bilkuvve akıl vasıtasıyla bulur ve algılanabilir olandan algılananı ayırır.

Vahiy Teorisi

İbn Bâcce'nin sisteminde bilgi akla Allah'tan bir armağan olarak taşar. En kesin bilgi peygamberlere vahiy olarak gelir, kesinliğin bir alt aşaması sahâbilerin (صحابیه) ve diğer Allah dostlarının bilgisidir; kesinliğin biraz daha düşük aşaması filozofların, ruhlarının arındırılması, tartışmalar, sürekli araştırma ve düşünme yoluyla elde ettikleri bilgidir, böyle kişiler çok az ve nadirdir.

“Bak” der İbn Bâcce⁷ “nefsinde bulunan nefsinin sezgisiyle, akıl ile Mütehayyile gücü arasındaki harikalara bak. Aklın akledilirler diye ifade edilen bilginin nesnelere Mütehayyile Gücünden elde ettiğini ve aklın elde ettiği, Mütehayyile Gücünde soyutladığı bir takım diğer bilgi nesnelere de Mütehayyile Gücüne sunduğunu, açık bir şekilde görebilirsin. Örneğin insanın oluşturabileceği ahlaki fikirleri, ya meydana gelecek olaylardan önce Mütehayyile Gücünde bulunabilecek nadir olaylar ya da henüz olmamış, algılayan bir organ yoluyla olmaksızın Mütehayyile Gücünde bulunan ancak sadık rüya durumunda olduğu gibi Mütehayyile Gücüne hizmet eden akıl yoluyla elde edilen bilginin nesnelere ele alalım. Mütehayyile Gücü ile ilgili en şaşırtıcı unsur vahiy yoluyla ya da çeşitli kehanet sözleri ile meydana gelendir. Aklın insanın hayal gücüne sunduğu şeyin ne akıldan çıktığı ne de akıl tarafından harekete geçirildiği, aksine bunu bilen ve yaratabilecek olan bir aracı vasıtasıyla hayal gücü içinde ortaya çıktığı açıktır. Bütün bunları gerçekleştirmeye Allah'tan başkasının gücü yetmez, iradesi ile Pasif Kürelerde istediği şeyi yapmak için, Aktif Kürelerin hareket sebebi onun varlığıdır. Bu şunun gibidir: Evrende neler olacağını bildirmeyi istediğinde, ilk olarak bilgi meleklerle, meleklerden insanların akıllarına taşar ve bu bilgi insan tarafından sahip olduğu kapasiteye uygun olarak algılanır. Bu, Allah'ın kendilerine doğru yolu gösterdiği ve O'na, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine,

⁷ İbn Bâcce, *Kitabun-nefs*, (Bodleian: Pocock, 206, vr. 120 B.



O'nun rızasına uygun ameller işleyen, salih kullarının çoğuna, melekleri vasıtasıyla, onlara rüyalarında veya başka şekillerde harikulade olayları ve evrendeki hadiselerle [ilgili bilgileri] taşımasında açıkça ortadadır.”

“Yüce Allah'ın ilminden var ettiklerine ve yarattıklarına ilim ve amel taşar.⁸ Her var olan, varlıktaki yetkinlik derecesine göre onu kabul eder ve akıl, derecesine göre O'ndan bilgi edinir; Küreler, derecelerine ve konumlarına göre fiziksel ve metafiziksel suretleri O'ndan alırlar. Her küresel cisim hayal gücü yoluyla algılanan, varlığı devam eden hayali bir yerden aktarımın hayal edilmesi gibi, belirli bireysel eylemleri aracılığıyla gerçekleştirdiği bir ruha ve akıla sahiptir. Bireysel olarak algılanabilen bir takım aktarımlardan dolayı varlık sahasına gelen [var olan] veya yokluğa giden [yok olan] küresel cisimler tarafından algılanan belirli eylemler ortaya çıkar. Bu olanlar gök cisimleri arasında güneş ve ayda açıkça ortadadır. İnsanoğlu Allah'ın (c. c.) kendine indirdiği ilimleri, akledilir şeyleri, şimdi olan ve gelecekte olacak bir takım olayların yanı sıra geçmişte meydana gelmiş artık gözlerin şahitlik etmediklerini, akıl sayesinde bilir. Bu Allah'ın istediği kullarına melekleri aracılığıyla bildirdiği gaybî bir bilgidir.”

İnsan bilgisinin doğasını ve onun çeşitli aşamalarını açıklamak için İbn Bâcce der ki:⁹ “İnsan bilgisi Yüce Allah'ın bir armağanı olan nefsin kavramasıyla var olanları O'nun mükemmel varlığıyla birlikte aklında görmesidir. İnsani yetkinliğe ulaşanlar Allah'ı ve yarattıklarını bilirler, bu ilim onların sureti olur ve bu da aklın yetkinleşmesidir. Allah'ın armağanı olan kalplerin basireti farklı insanlarda farklı derecelerde, en mükemmel basiret hediyesi Allah'ı ve onun yaratıklarını en iyi bilen Allah'ın selamı onların üzerine olsun, peygamberlerdedir ki onlar öğrenme olmaksızın ve bunun için herhangi bir çaba harcamadan mükemmel basiretleriyle nefislerinde bu büyük ilmi görürler. Bilinebilirliğin en yüksekği Allah'ın bilgisidir. Allah onlara, bu evrende olmakta olan bir takım olayları ve olmuş olanların bilgisini, kendinin ve meleklerinin marifeti ile iletir ve onlar kendileri şahit olmadan ve gözleriyle görmeden kalplerinin basiretiyle [bu olayları] görürler. Peygamberlerden daha düşük bir derece de peygamberlerden edindikleri mükemmel bir doğaya sahip olan ve onun aracılığıyla Allah'ın, meleklerinin, kitaplarının, peygamberleri-

⁸ İbn Bâcce, *Kitabu'n-nefs*, 121A.

⁹ İbn Bâcce, *Kitabu'n-nefs*, 121B:

nin, kıyamet gününün ve en yüce nimetin, bilgisine erişen Allah dostlarına aittir ki onlar bilgi elde etmeleri yoluyla Allah'ın kendilerine armağanı olan derecelerine uygun olarak sahip oldukları basiretleriyle tasdik etmeye devam ederler. Bu saf insanlar da rüyalarında görülmeyenin bilgisinden birazcık alırlar. Allah dostları, Peygamber'in arkadaşlarını [sahabe] içerir ve Allah dostlarından sonra Allah'ın; Zatı, Allah'ın yarattıkları, melekleri, kitapları, sadık kulları ve kıyamet günü ile ilgili elde ettiklerinde her şeyin gerçekliğini fark ettikleri kesin bilgiyi kavramasıyla ayrıcalıklı kıldığı bir grup insan vardır. Bedenin nasıl saf hâle getirileceğini sezgileriyle fark ederler ve sonu olmayan ebedilik, rezillik olmadan onur, fakirlik korkusu olmadan zenginlik olan en yüce nimetin kusursuzluğuna ulaşırlar. Aristoteles gibi olan bu insanlar çok az sayıdadır.

“İlahî armağan hürmetine Düşünme Gücü gibi bir başka hediye kazanırlar, [böylece], insanlar Allah'ın onlara verdiği yeteneğe uygun olarak birbirlerine üstünlük sağlarlar. Ancak bu iki hediye sonradan kazanılmaz. İnsan yalnızca Allah'ı hoşnut eden şeylerin İlahî rehberliği ile bu iki ana hediye yanarda olan hediyeleri kazanır. Bunun altında sadece, peygamberlerin Allah'tan getirdiği şey aracılığıyla elde edilen, insani mükemmellik yatar. Buna uyan ne sapıtır ne de sıkıntıya uğrar. Bu nedenle insan nefisini Hazreti Peygamberin yasakladığı şeylerden vazgeçirmeli, tavsiye ettiği şeylere yönelmelidir, düşüncelerinin ve araştırmalarının tamamını Allah'ın yarattıkları ve onların varlıktaki yetkinlik derecelerine yoğunlaştırmalıdır. O kalbinin basireti ile her canlının doğasını, kökenini ve kaçınılmaz olarak varacağı yeri görmelidir. Ve yine o, kalbinin basireti ile Allah'ın onların hepsinin yaratıcısı olduğunu, O'nun tek olduğunu, eşi ve ortağının olmadığını, zorunlu varlık olduğunu, O'nun dışında her şeyin fani olduğunu ve var olabilmenin Varlığı Kendiliğinden Zorunlu olana bağlı olduğunu, bilmelidir. O'ndan başka İlah yoktur. O, her şeyin yaratıcısı ve her şeyden haberdar olandır. O, kendi özünü bildiği gibi sebepleri de bilir. O, varlıkları, bizim bildiğimiz gibi, oldukları şekilde bilmez. Bundan dolayı, onun bilgisi kendindedir. Bütün nesnelere O'nun Mükemmel Zatından sadır olduğundan o nesnelere kendinden sadır olduğu hâldeki bilgisi ile bilir. O, yarattıklarını bilir. O'nun nesnelere hakkındaki bilgisi onların var olma sebepleridir.”¹⁰

¹⁰ İbn Bâcce, *Kitabu'n-nefs*, 137A.

YAZIM İLKELERİ (03/05/2018 tarihinden itibaren geçerlidir.)
Makaleler, aşağıda belirtilen yazım kurallarına uyularak hazırlanmalıdır:

Başlıklar

Makalenin başında Türkçe ve İngilizce başlık bulunmalıdır.

Başlıklar mümkün olduğunca kısa ve konuyu yansıtacak şekilde olmalıdır. Başlıkta “-“ veya “(/)” parantez işareti kullanılmamalıdır.

Başlıklar, “1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1.” şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak otomatik olarak oluşturulmalıdır.

Birinci derece başlıklarda yer alan tüm harfler büyük harfle koyu yazılmalıdır: GİRİŞ,1. KELÂMIN ÖNEMİ; 2. KELÂMIN MEŞRÛİYETİ; SONUÇ; KAYNAKÇA gibi.

İkinci, üçüncü ve dördüncü derece başlıklarda yer alan kelimelerin sadece ilk harfleri büyük harfle başlatılmalı ve bold yapılmamalıdır. Ayrıca italik yazım da kullanılmamalıdır.

Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i

Yazar(lar)ın ad(lar)ı küçük ve soyad(lar)ı koyu ve eğik olmadan yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), anabilim dal(lar)ı ve şehir(ler) ile kurumsal e-posta adres(ler)i belirtilmelidir.

Örnek: Salih Demir*

* Yrd. Doç. Dr., Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı.

Assistant Professor, University, Faculty of Theology, Department of Kalâm.

Yozgat/Turkey (aliveli@.....edu.tr).

Öz

Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 75, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Öz/Abstract içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özün altında en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler makale içeriği ile uyumlu ve kapsayıcı olmalıdır.

Anahtar Kelimeler

Özü takiben en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan “Anahtar Kelimeler/ Keywords” verilmelidir. Anahtar kelimeler yayının elektronik ortamda taranmasına, dizinlemesine yardımcı ve bulunmasında büyük öneme sahiptir. Bu sebeple ilgili makaleyi doğru olarak yansıtan kavramlar seçilmelidir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi ile Index Islamicus’tan bu konuda faydalanılabilir. Konu, şahıs veya eser odaklı ise ilgili eser ve müellif adı anahtar kelime olarak mutlaka yazılmalıdır. Tek başına kullanıldığında sözcük anlamı dışında kavramsal mânaya sahip olmayan sözcükler ise tercih edilmemelidir.

Yararlanılabilecek web siteleri:

DİA: <http://www.tdvia.org>

DİA Madde Listesi (Tek pdf)

Index Islamicus /Thesaurus: <http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus#browse-tab-1>

Encyclopaedia of Islam: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>

CERL (Consortium of European Research Libraries):

<https://thesaurus.cerl.org/cgi-bin/search.pl>

Müellif Adlarının Yazımı

Şahıs isimleri metinde ilk geçtiği yerde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin şahıs maddesinde yer alan madde adı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır. Fahreddîn er-Râzî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi.

Metinde adı geçen şahısların vefat tarihleri "(ö. Hicrî/Milâdî)" olarak ilk geçtiği yerde belirtilir: Ebû İshâk es-Saffâr (ö. 534/1139).

Özel isimlerin sonuna gelen hal ekleri, hemen isimden sonra yazılır.

Hatalı Yazım: "Saffâr (ö. 534/1139)'ın kelâm müdâfaası ...".

Doğru Yazım: "Saffâr'ın (ö. 534/1139)'ın kelâm müdâfaası ...".

Şahıs isimlerinde (kavram ve mezhep isimlerinde) geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil ayn (') olarak gösterilmesi gerekmektedir. Şu'be gibi.

Metinde veya dipnotlarda müellif ismi tek kelime ile yazılıyor ise harf-i tarif kullanılmaz.

Hatalı Yazım: er-Râzî, es-Saffâr, el-Gazzâlî.

Doğru Yazım: Râzî, Saffâr, Gazzâlî.

"Gayın" ve "Kâf" harfinden sonra uzatma içeren şahıs ve eser isimlerindeki med, "â, î, û" olarak değil, "ā, ī, ū" şeklinde düz çizgi ile gösterilir.

Abdülkâdir değil, Abdülkâdir gibi

Gâyetü'l-merâm değil, Gâyetü'l-merâm gibi

Arapça "gayın" harfi ile başlayan isimler "yumuşak ğ" ile değil, "G" harfi ile yazılır. Gâyetü'n-nihâye değil, Gâyetü'n-nihâye şeklinde.

Kaynak Adlarının Yazımı

Eser adları Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin kullanımı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır.

Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerîm italik yazılmaz.

Kitap, dergi, ansiklopedi ve gazete gibi bütün matbu yayınlar şekil itibarıyla italik yazılır.

Arapça eser adlarının yazımında UNICODE TRANSKRİPSİYON alfabesi kullanılır.

Gentium Plus Transkripsiyon / Transliteration fontunu buradan (Link 1 - Link 2) indirebilirsiniz.

(Unicode fontlarda "altı çizgili s" bulunmamaktadır. Alt çizgi kullanılarak "peltek se" yazılabilir)

İngilizce abstract ve summary kısmında TRANSLITERATION alfabesi kullanılır.

Yüksek lisans ve doktora tez adları Chicago stilinde uygun olarak “çift tırnak içinde düz olarak” yazılır.

Makale adları, çift tırnak içinde düz olarak yazılır.

Türkçe Kaynak İsimlerinin Yazımı

Türkçe’de kitap, dergi ve makale adlarındaki kelimelerin ilk harfleri büyük, ancak bu adlar arasında yer alan “ile”, “ve” gibi bağlaçlar küçük harfle yazılır:

Örnek:

Zâhid es-Saffâr’ın Hayatı ve Kelâm Yöntemi

Ehl-i Sünnet ile Mu‘tezile’ye Göre Mukallidin İmanı

Arapça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Arapça kitap, dergi ve makale adlarında, sadece ilk öge büyük harfle başlar. Eğer kitap, dergi veya makale adını oluşturan kelimelerin içinde özel ad (şahıs, ülke, şehir veya bir başka kitap adı vb.) varsa o ögenin ilk harfi de büyük yazılır:

Telhîşü’l-edille li-kavâ’idi’t-tevhîd

Miftâhu’s-sa‘âde ve mişbâhu’s-siyâde

Şerhu’l-Mağâşid

el-Ğand fi zikri ‘ulemâ’i Semerkand

Farsça Kaynak İsimlerinin Yazımı

Farsça kurala göre yapılan kitap, dergi ve makale adlarında her öge büyük harfle başlar:

Gülzâr-ı Tennûrî, Kitâb-ı Bahriyye

Fihrist-i Kitâbhâ-yı Fârsî

Din ve Mezhep Adlarının Yazımı

Din ve mezhep isimleri Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi’nde yer alan ilgili madde esas alınarak yazılır. Mezhep isimlerinin içinde geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (‘) değil ayn (ı) olarak gösterilir.

Hatalı Yazım: Mu‘tezile, Eş‘arîler.

Doğru Yazım: Mu‘tezile. Eş‘arîler.

Âyetlerin Yazımı

Âyet atıflarında âyet metni veya Türkçe’si çift tırnak içinde verilir, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde yazılır. Sûre adlarındaki “el-” takılarına ve uzatmalara (â) riayet edilir. Ayrıca âyet meâli italik değil, düz şekilde yazılır.

“İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer” (el-Enfâl 8/2).

Hadislerin Kaynak Gösterimi

Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve Muvatta’da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî’de kitap

adı ve bab numarası, Müsned'de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz.

Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4: 289.

Ebû Dâvud, Muvatta, "İlim", 18.

Buhârî, "İlim", 12.

Müslim, "Ticârât", 45.

Kavramların Yazımı

Terimler ilk geçtiği yerde ve vurgulanması gerektiği yerde italik yazılır. Yabancı kelimeler (Latince terimler vb.) her geçtiği yerde italik yazılır.

Kavramların içinde ve sonunda geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil, ayn (أ) olarak gösterilmesi gerekmektedir. Fûrû' gibi.

Şiirlerin Yazımı

Şiirler her geçtiği yerde italik yazılır.

Rakamların Yazımı

100'e kadar olan sayılar yazı ile yazılır. Ancak ölçü belirtirken rakam tercih edilir. Meselâ beş koyun, 12 km. gibi.

Yüzde ifadelerinde rakam kullanılır. "%" şeklinde değil de "yüzde" şeklinde belirtilir. % işareti sadece tablo ve şekillerde kullanılır.

Rakamlarda on binlik basamaklar gösterilirken nokta ile ayrılır. Meselâ 10.000.

Rakam aralıkları verilirken rakamlar tam yazılır. Meselâ 25–8 değil 25–28, 150–1 değil 150–151.

Çok büyük rakamlar söz konusu olduğunda sıfırların yerine milyon, milyar gibi ifadeler tercih edilir. Mesela 500.000.000 değil, 500 milyon.

Tarihlerin Yazımı

Tarihler kısaltılmadan yazılır: 1914–18 değil 1914–1918.

Alıntılarının Yazımı

Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır.

Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde Palatino Linotype 8 punto ile sayfanın sol tarafından 1 cm, sağdan ise 0,5 cm içerlek olarak yazılır, çift tırnak kullanılmaz.

Kaynak Kullanımı

Birinci el klasik kaynaklar tercih edilmeli, ikinci el kaynaklar ve çeviriler zorunlu durumlar hariç kullanılmamalıdır.

Kısaltmaların Yazımı

Tablo halinde aşağıda belirtilen kısaltmalar kullanılmalıdır Eser isimleri, "a.g.e." veya "a.g.m." şeklinde kısaltılmamalıdır. Bunun yerine eser ismi uygun şekilde yazılmalıdır.

Sıkça kullanılan cilt ve sayfa numarasını gösteren “c.” ve “s.” ile vefat tarihi gösteren “ö.” kısaltmalarından sonra bir boşluk verilmesi gerekmektedir. Ayrıca “.”, “,” gibi noktalama işaretlerinden sonra da bir boşluk bırakılmalıdır.

Dipnot Yazımı

Eser adlarının yazımında, yukarıda belirtilen kurallara uyulmalıdır.

Dipnotlarda, kaynak eserler Chicago atıf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uygun yazılmalıdır.

Dipnotlarda kaynaklar sıralanırken takdim-tehir için özel bir sebep yoksa kaynaklar kronolojik sıraya göre verilir.

İkinci kullanımdan itibaren yazarın soyadı (ya da sadece meşhur nisbesi), kısaltılmış eser adı, -varsa cilt- ve sayfa numarasıyla belirtilmelidir. Sayfa numarasından önce “s.” kısaltması kullanılmamalıdır.

Arapça yazar adı tek kelime ile veriliyorsa “el-” takısı kullanılmamalı: “el-Gazzâlî” değil “Gazzâlî”.

Arapça eser adlarındaki “kitab” kelimesi kısaltılmamalı, “kitab” kelimesinden sonra gelen kelime büyük harfle yazılmalıdır: “K.el-Hac” ya da “Kitâbü'l-hac” değil “Kitâbü'l-Hac”.

Dipnot işaretleri virgöl, nokta gibi imla işaretlerinden sonra olmalıdır. “...534/1139 yılında vefat etti”11. değil, “...534/1139 yılında vefat etti”.11 şeklinde.

Kaynakça Oluşturulması

Eser adlarının yazımında, bu konuda belirtilen kurallara uyulmalıdır.

Kaynakça yazarın soy ismine (yahut nisbesine veya meşhur ismine) göre alfabetik olarak sıralanır.

Kaynakça temel kaynaklar, yazmalar, teze konu şahsın eserleri, ikinci el kaynaklar gibi alt başlıklara ayrılmamalı, tek parça halinde verilmelidir.

Eserin ilk geçtiği yer tam künyesi verilmelidir.

Dergi ve kitapların cilt numarasının yazımında Romen rakamı kullanılmaz.

Makale ve ansiklopedi maddelerinde cilt ve sayı rakamlarından sonra iki nokta kullanılmalı ve bir boşluk bırakıldıktan sayfa numarası yazılmalıdır (3: 411; CÜİFD 19, sy. 1: 45 gibi).

Mükerrer baskılarda yayının baskı sayısının gösterilmesine gerek yoktur.

Kaynakçada Chicago atıf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uyulmalıdır. Aşağıda farklı türlerde eserlere dipnotlarda ve kaynakçada nasıl yer verileceği gösterilmektedir.

Birden fazla eseri bulunan müelliflerin tüm eserlerinden önce kaynakçada tam adı yazılmalıdır, nokta veya çizgi kullanılmamalıdır.

The Chicago Manual of Style

KİTAP

a) Tek Yazarlı:

1. Talip Özdeş, Maturidi'nin Tefsir Anlayışı (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 15.
2. Özdeş, Maturidi'nin Tefsir Anlayışı, 141-43.

1. Mustafa Öztürk, Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği (İstanbul: Düşün Yay., 2011), 57.

2. Öztürk, Tefsirde Bâtınîlik, 114-15.

1. Michael Pollan, The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals (New York: Penguin, 2006), 99-100.

2. Pollan, Omnivore's Dilemma, 3.

1. Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, Telhîşü'l-edille li-ķavâ'idi't-tevhîd, nşr. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-ebhâsi's-Şarkiyye, 1432/2011), 2: 143.

2. Saffâr, Telhîşü'l-edille, 2: 143.

Kaynakça Oluşturma:

Özdeş, Talip. Maturidi'nin Tefsir Anlayışı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Öztürk, Mustafa. Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.

Pollan, Michael. The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals. New York: Penguin, 2006.

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. Telhîşü'l-edille li-ķavâ'idi't-tevhîd. nşr. Angelika Brodersen. 2 cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-ebhâsi's-Şarkiyye, 1432/2011.

* Genel Kural olarak Dipnotlarda eser künye bilgileri VİRGÜL; Kaynakçada ise NOKTA ile ayrılır.

* Dipnotlarda "Yayınları", Yay." şeklinde kısaltılırken Kaynakçada tam olarak yazılır.

* Sayfayı ifade etmek üzere "s." Kısaltması kullanılmaz.

* Cilt numarası, "c." Kısaltması kullanılmadan yazılır: 8: 213 gibi.

b) İki Yazarlı:

1. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü (İstanbul: İSAM Yay., 2010), 57.

2. Topaloğlu ve Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, 67-69.

1. Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 Tarihli (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973), 520.

2. Barkan ve Ayverdi, İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 159.

1. Geoffrey C. Ward and Ken Burns, *The War: An Intimate History, 1941–1945* (New York: Knopf, 2007), 52.
2. Ward and Burns, *War*, 59–61.

Kaynakça Oluşturma:

Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Barkan, Ömer Lütfi ve Ekrem Hakkı Ayverdi. *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 Tarihli*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973.

Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History, 1941–1945*. New York: Knopf, 2007.

c) Üç ve Daha Çok Yazarlı:

1. Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: MÜ İFAV Yay., 1998), 25.

2. Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

1. Mitchell L. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview* (Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002), 65.

2. Eisen and et al., *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*, 67.

Kaynakça Oluşturma:

Topaloğlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Eisen, Mitchell L., Jodi A. Quas, and Gail S. Goodman. *Memory and Suggestibility in the Forensic Interview*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum Associates, 2002.

d) Tercüme:

1. Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, trc. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 11.

2. Dvornik, *Konsiller Tarihi*, 23.

1. Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri*, trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İnsan Yay., 2005), 33.

2. Mahmud, *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri*, 34–54.

Kaynakça Oluşturma:

Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*. trc. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Marquez, Gabriel Garcia. *Love in the Time of Cholera*. Translated by Edith Grossman. London: Cape, 1988.

Mahmud, Abdülhalim. *Muhâsibî Hayatı Eserleri Fikirleri*. trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İnsan Yayınları, İstanbul 2005.

e) Kitap Bölümü veya Diğer Kısımlar:

1. Hişâm İbrahim Mahmud, “Mukaddime,” Telhîşü'l-edille li-ğavâ'idi't-tevhîd içinde, thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1: 14.

2. Mahmud, “Mukaddime”, 1: 34.

1. Rudolph Ulrich, “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”, trc. Ali Dere. İmam Mâtürîdî ve Mâturidilik içinde, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Kitâbiyât Yay., 2003), 297.

2. Ulrich, “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”, 298-99.

1. John D. Kelly, “Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War”, in Anthropology and Global Counterinsurgency, ed. John D. Kelly et al (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.

2. Kelly, “Seeing Red,” 81-82.

Kaynakça Oluşturma:

Mahmud, Hişâm İbrahim. “Mukaddime”. Telhîşü'l-edille li-ğavâ'idi't-tevhîd içinde, thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd, 1: 5-44. Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010.

Ulrich, Rudolph. “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”. trc. Ali Dere, İmam Mâtürîdî ve Mâturidilik içinde, haz. Sönmez Kutlu, 295-304. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

Kelly, John D. “Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War”. In Anthropology and Global Counterinsurgency, edited by John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, and Jeremy Walton, 67-83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

f) Osmanlıca ve Arapça Eserler

1. Taşköprizâde Ahmed Efendi, Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm, nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-hadis, 1968), 3: 142.

2. Taşköprizâde Ahmed Efendi, Miftâhu's-sa'âde, 2: 162.

1. Ebû İshâk İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr, Telhîşü'l-edille li-ğavâ'idi't-tevhîd, nşr. Hişâm İbrâhim Mahmûd (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1: 43-57.

2. Saffâr, Telhîşü'l-edille, 1: 52.

1. Sa'deddîn et-Teftâzânî, Şerhu'l-'Ağâ'idi'n-Nesefiyye, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988), 43.

2. Teftâzânî, Şerhu'l-'Ağâ'id, 73.

Kaynakça Oluşturma:

Taşköprizâde Ahmed Efendi. Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm. nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 cilt. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-hadis, 1968.

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl. Telhîşü'l-edille li-ķavâ'idi't-tevhîd. nşr. Hişâm İbrâhîm Mahmûd. 2 cilt. (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1431/2010).

Tefâtzânî, Sa'deddîn. Şerhu'l-'Aķâ'idi'n-Nesefiyye. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988.

Yazma Eser

1. Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî Keşşî, et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1153, 77b.

2. Keşşî, et-Temhîd, vr. 79a.

Kaynakça Oluşturma:

Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî. et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd. Şehit Ali Paşa, 1153: 1a-217b. Süleymaniye Ktp.

Makale

a) Matbu:

1. Adem Çiftci, "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23.

2. Çiftci, "Suça Teşebbüsten Vazgeçme," 23.

1. Galip Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki", Marife Dergisi 3 (2005): 175–193.

2. Türcan, "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu", 177.

1. Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic", Classical Philology 104 (2009): 440.

2. Weinstein, "Plato's Republic," 452–53.

* Derginin cilt ve sayı numarası var ise "Dergi Adı Cilt no, Sayı no (Yıl): sayfa numarası" şeklinde gösterilir: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 20, sy. 1 (Haziran 2016): 44 gibi.

* Derginin sadece sayı numarası var ise, "Dergi Adı Sayı no (Yıl): sayfa" şeklinde gösterilir: Ulûm Dergisi 3 (Bahar 2016): 44–45 gibi.

Cilt kısaltması dergilerde "c." kullanılmaz.

*Dergi matbu olarak basılıyorsa web adresini belirtmeye gerek yoktur.

Kaynakça Oluşturma:

Çiftci, Adem. "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23–46.

Türcan, Galip. "Kelâm'ın Meşrûiyeti Sorunu: Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki". Marife Dergisi 3 (2005): 175–193.

Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic". Classical Philology 104 (2009): 439–58.

b) Online:

1. Ramazan Altıntaş, “Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu”, Kelâm Araştırmaları Dergisi 1, sy. 1(2003): 411, erişim 22 Şubat 2016, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.

2. Altıntaş, , “Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu”, 17.

Kaynakça Oluşturma:

Altıntaş, Ramazan. “Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu”. Kelâm Araştırmaları Dergisi 1, sy. 1 (2003): 11-20. Erişim 22 Şubat 2016. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.

Kossinets, Gueorgi, and Duncan J. Watts. “Origins of Homophily in an Evolving Social Network”. American Journal of Sociology 115 (2009): 405–50. Accessed February 28, 2010. doi:10.1086/599247.

Ansiklopedi Maddesi

1. Ömer Faruk Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 2 (Ankara: TDV Yay., 1989), 416.

2. Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, 416

1. As’ad Abukhalil, “Maronites”, in Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa, ed. Philip Mattar, vol. 3 (New York: Macmillan Reference, 2004), 1491-92.

2. Abukhalil, “Maronites,” 1492.

Kaynakça Oluşturma:

Akün, Ömer Faruk. “Âlî Mustafa Efendi”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2: 416–417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Abukhalil, As’ad. “Maronites”. In Encycloedia or the Modern Middle East and North Africa. Edited by Philip Mattar. 3:1492-93. New York: Macmillan Reference, 2004.

Arşiv Belgesi

1. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (I. Mes. Müh), 2079.

2. BOA, I. Mes. Müh., 2079.

Kaynakça Oluşturma:

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (I. Mes. Müh), 2079.

Tez

1. Abdullah Demir, “Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi” (Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014), 122.

2. Demir, “Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi”, 22.

1. Akyüz, İsmail, “Türkiye’de Muhafazakar Yardım Kuruluşları” (Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008), 16.

2. Akyüz, “Türkiye’de Muhafazakar Yardım Kuruluşları”, 44.

1. Mihwa Choi, “Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynas-ty” (PhD diss., University of Chicago, 2008), 55.

2. Choi, “Contesting Imaginaires,” 59.

Kaynakça Oluşturma:

Akyüz, İsmail. “Türkiye’de Muhafazakar Yardım Kuruluşları”. Yüksek Lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.

Demir, Abdullah. “Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi”. Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014.

Choi, Mihwa. “Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty”. PhD diss., University of Chicago, 2008.