



**Journal of Analytic Divinity  
International Refereed Journal**

Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 1, 2019.

ISSN: 2602-3792

*www.dergipark.gov.tr/jad*  
**ANKARA-TURKEY**



Analytic Divinity Center  
[www.andcenter.org](http://www.andcenter.org)

Journal of Analytic Divinity dergisi, senede iki defa yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. JAD'de yayınlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukukî açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları Journal of Analytic Divinity'ye aittir. Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.

**Sahibi ve Baş Editör/Owner and Chief Editor**

Özcan GÜNGÖR

**Editör/Editor**

Halil İbrahim DOĞAN

**Editör Yardımcıları/Assistant Editors**

Mehmet ATA AZ

Rukiye Aysun İNAN

Tuğba ÖZEN

**Yayın Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Ahmet ÜNSAL Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Asım YAPICI Çukurova Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet ÜNAL Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Yakup CİVELEK Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

**Danışma Kurulu/Board of Advisory**

Prof. Dr. Abdurrahman KURT Uludağ Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmad RAFIQ Sunan Kalijaga State University of

Islamic Studies (Endonezya)

- Prof. Dr. Ali Osman KURT Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
 Prof. Dr. Celalettin ÇELİK Erciyes Üniversitesi  
 Prof. Dr. Dosay KENJETAY Gumilev Eurasian National University  
 (Kazakistan)  
 Prof. Dr. Fazlı POLAT Atatürk Üniversitesi  
 Prof. Dr. Felix KÖRNER Pontificia Università Gregoriana (İtalya)  
 Prof. Dr. Frank GRIFFEL Yale University (ABD)  
 Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Üniversitesi  
 Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT İstanbul Üniversitesi  
 Prof. Dr. Heidi HADSELL President of Hartford Seminary (ABD)  
 Prof. Dr. İshak ÖZGEL Süleyman Demirel Üniversitesi  
 Prof. Dr. Kemal POLAT Amasya Üniversitesi  
 Prof. Dr. Kımbat KARATIŞKANNOVA Ahmet Yesevi Üniversitesi  
 (Kazakistan)  
 Prof. Dr. Labidi BOUABDALLAH Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
 Prof. Dr. Marcel SİGRİST EBAF École Biblique of Jerusalem (İsrail)  
 Prof. Dr. Mohamed M. EL-GAMMAL Hamad bin Khalifa University  
 (Katar)  
 Prof. Dr. Sami KILIÇ Fırat Üniversitesi  
 Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ Cumhuriyet Üniversitesi  
 Prof. Dr. Vejdi BİLGİN Uludağ Üniversitesi  
 Doç. Dr. Andrea SZİGETİ Gal Ferenc College (Macaristan)  
 Doç. Dr. Eyüp ŞİMŞEK Atatürk Üniversitesi  
 Doç. Dr. Fatima ZOHRA Aouati University of Sharjah (Bir. Arap E.)  
 Doç. Dr. Harun ŞAHİN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
 Doç. Dr. Jamal J. ELİAS University of Pennsylvania (ABD)  
 Doç. Dr. Murat DEMİRKOL Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
 Doç. Dr. Samagan MYRZAİBRAİMOV Oş Devlet Üniversitesi (Kırgızistan)  
 Doç. Dr. Yasin YILMAZ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
 Doç. Dr. Zekiye DEMİR Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
 Dr. Öğr. Üyesi Ferhat GÖKÇE Oş Devlet Üniversitesi (Kırgızistan)  
 Dr. Öğr. Üyesi M. Mücahit ASUTAY Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
 Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DEMİRCİ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
 Dr. Öğr. Üyesi Salih AYDEMİR Ankara Hacıbayram Üniversitesi  
 Dr. A. Ulrich PAFFTRAH Goethe Universität (Almanya)

**Sayı Hakemleri/Issue Referees**

- Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet ALİ KİRMAN Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi  
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Doç. Dr. Bahset KARSLI Akdeniz Üniversitesi  
Doç. Dr. Harun ŞAHİN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Doç. Dr. Sefer YAVUZ Kocaeli Üniversitesi  
Doç. Dr. Mustafa ULU Erciyes Üniversitesi  
Doç. Dr. Nevzat AYDIN Amasya Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah HACİBEKİROĞLU Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman ECE Siirt Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Aydın KUDAT Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ Kastamonu Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif CEYHAN Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Özcan AKDAĞ Erciyes Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Salih AYDEMİR Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

**EDİTÖRDEN**

Journal of Analytic Divinity 7 makaleden oluşan yeni sayısını bilim dünyasına yeni bir soluk getirmesi amacıyla yayınlamıştır. 3. yılımızın ilk sayısını sizlere sunarken, yazar ve okuyucu arasındaki iletişim ağıımızı genişletebilmek için tarandığımız indeks sayısının her geçen gün arttığını siz değerli okuyucularımıza bildirmek isteriz.

Bu sayının yayınlanmasında emeği geçen dergi editöryal ekibine, yazarlara ve teknik destek veren bütün emektaşlara şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca yeni sayımızın Türk bilim camiasına ve hassaten ilahiyat dünyasına hayırlı olmasını nice güzel sayılarla ilim camiasına katkı vermeyi Rabbimden niyaz ederim.

Halil İbrahim DOĞAN

Editör

**İÇİNDEKİLER/CONTENTS**  
**MAKALELER**

SÛF HAREKETİ AÇISINDAN MESCİD-İ AKSÂ VE İSRÂ'NIN İRFÂNÎ  
BOYUTU

THE IRFAN DIMENSION OF MESCİD-I AKSA AND ISRA IN TERMS OF  
SUFİ MOVEMENT

**Nevhibe ALTUNKAYA**

7-19

SOSYAL DIŞLAMANIN KUR'ANİ BAĞLAMI  
QURANIC CONTEXT OF THE SOCIAL EXCLUSION

**Enes KILIÇ**

20-41

KOZMOLOJİK DELİL VE WILLIAM LANE CRAİĞ'İN KELAM KOZMOLOJİK  
ARGÜMANI

COSMOLOGİCAL EVIDENCE AND WILLIAM LANE CRAİĞ'S  
THEOLOGICAL COSMOLOGICAL ARGUMENT

**Sümeyye KARAGÖZ**

42-55

KURÂN'DA, FİİL CÜMLESİNDE CÂR-MECRÛRUN TAKDİMİ VE SÖZDİZİMİ  
AÇISINDAN SEMANTİK YORUMLARI

FOREGROUNDİNG OF 'CÂR-MECRÛR' IN THE KOR'ÂN IN  
THE VERB SENTENCES AND SEMANTIC INTERPRETATIONS  
IN TERMS OF SYNTAX

**Tahsin YURTTAŞ**

56-70

MUKÂTİL B. SÜLEYMAN VE TEFSİRÜ'L-HAMŞİ MİETİ ÂYETİN  
ADLI ESERİNDEKİ RİVÂYETLERİN TAHLİLİ

AN ANALYSIS ON MUQATIL B. SULAYMAN AND HIS NARRATIONS  
IN HIS TAFSİR AL-KHAMS MI'AT AYA

**Hamdi TÜRKÖĞLU**

71-93

İMANIN PSİKOLOJİK UNSURLARI  
PSYCHOLOGICAL FACTORS OF FAITH

**Enes KARTAL**

94-102

TEMEL LİBERAL İLKELERİN KUR'ÂNİ İZDÜŞÜMLERİNE SOSYOLOJİK  
BAKIŞ  
SOCIOLOGICAL VIEW TO THE FUNDAMENTAL LIBERAL PRINCIPLES IN  
THE QUR'ANIC PROJECTION

**Sümeyye Esmâ ÇELİK**

103-117



*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 1, 2019, ss/pp.7-19.  
Geliş tarihi: Eylül 2018  
Kabul tarihi: Haziran 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## **SÛF HAREKETİ AÇISINDAN MESCİD-İ AKSÂ VE İSRÂ'NIN İRFÂNÎ BOYUTU**

Nevhibe ALTUNKAYA\*

### **ÖZET**

Kudüs'ün zühd/sûf hareketi tarihinde özel bir yeri vardır: Burası, İbrahim Halilullah'ın yeri, peygamberlerin diyarı, Zühd peygamberi İsa'nın şehridir. İbn Abbas'a göre Beyt'ü-l Mukaddesi, Peygamberler bina ettiler ve buraya yerleştiler. Şehir, Filistin'in başkenti olarak İslami dönemden itibaren semavi geleneklerin ve medeniyetlerin buluşma yeri oldu.

Müslümanlar, Kudüs'e bağlılıklarını, onu himaye ederek gösterdiler. Peygamberlerin yanı sıra diğer semavî gelenekler arasında da ayırım yapmadılar. Kudüs'ün kadim eserlerinden biri kuşkusuz Süleyman Mescidi'dir. Kubbetu's-Sahra da buradadır. Mescid'in mihrabı üzerinde; "Biz seni yeryüzüne halife kıldık, insanlar arasında hak ile hükmet" yazılıdır.

Evlîya Çelebi Seyahatnâme'de Kudüs'ü anlatır. Mi'râc yeri, ilk kible, ziyaretgâh, nefis tezkiyesi, kalp tasfiyesi yapılan bir ibadetgâh olduğundan söz eder. Ona göre; Rabi'atu'l-Adevîyye, Gazâlî, İbn'ül Arabî gibi çokça ilim-düşünce önderinin yolu Kudüs'e düşmüştür. Kudüs hâlâ fukarânın (mutasavvıflar) Kâbesi'dir. Şehrin duvarları İran'ın Kahkaha Kalesi gibidir, mimarisi ise olağanüstüdür. Öyle ki, Hz. Süleyman Mescid-i Aksa'yı adeta devlere, insanüstü varlıklara yaptırmıştır.

Kudüs, sûf hareketi için neden bu kadar önemlidir? İşte çalışmamızda mi'râc hadisesinden yola çıkarak insanın benlikten Allah'a yolculuğunu, özgürlüğü için masivadan sıyrılıp Allah'a yaklaşmasını ve tevhidi ikame etmesini ele alacak, bilimsel yöntemle konuyu analiz ederek aynı zamanda insanlığın özgürlük ve adalet arayışını Kudüs'ün mi'râc misyonu ile tevhid etmeye çalışacağız.

İsrânın irfânî boyutu ile semavi geleneklerin müntesipleri, bir insanî müşterek etrafında barışı gerçekleştirebilecek, kendi özüne örttüğü perdeleri kaldırıp nefsinin kötülüklerinden arınarak kemal mertebelerine

\* Ankara Üniversitesi, SBE, Doktora Prog, el-mek: mevhibealtunkaya@hotmail.com



ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0528-0964>

uruc edeceklerdir. Bu kemâl mertebeleri, kulun manevi bir eğitimle kalbini hikmete doyurup ruhun yüksek hakikatlerine ulaşmak ve dinî vecibelere ruhî derinlikler kazandırarak manen tekemmül etmekle mümkün olabilir. Zira mi'râc, insanlığın yükselişi, hakikate ulaşmasıdır. O bakımdan Allah'ın elçisi hakikati telakki yeteneğini elde etmesi için mi'râctan önce inşirah suresinin sırrına mazhar kılındı. Mi'râcda ilahi sırları ve lâtif manzaraları izleyeceği için göğsü açılıp arındırıldı, ilim ve hikmetin ruhaniyetiyle dolduruldu. İşte isrânın irfanî boyutunda kul, riyazat, meşakkat ve mücâhedenin bütün kademelerinden geçerek manevi ameliyelerle ancak bu yükselişi gerçekleştirebilir.

Çalışmamızda, yüz yıldır Osmanlı'dan kopartılan ve istikrarsızlaşan miraç mekanı Kudüs'ün, peygamberlerle özdeş kapılarının irfani anlamına değinilecektir. İsrâ'daki irfanî boyutun ihmal edilmesinin nelere müncer olacağına dikkat çekilecek, İmran kızı Hz. Meryem'in kapısı Sekine'ye ve Hz. Zekeriya'nın müjdesine ulaşmanın imkanları analiz edilecektir. Ayrıca hadis metninde ibadet için gidilecek üç mescidden ikincisinin neden Mescid-i Aksa olarak ifade edildiği açıklanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sûf Hareketi, Mescid-i Aksâ, İrfânî Boyut, İsrâ, Seyr ü Sülûk, Mi'râc

## **THE IRFAN DIMENSION OF MESCID-I AKSA AND ISRA IN TERMS OF SUFI MOVEMENT**

### **ABSTRACT**

Jerusalem has a special place in the history of zuhd / sûf movement: this is the place of Ibrahim Halilullah, the city of the prophets, the prophet of Zuhd. According to Ibn Abbas, the Baha'i-l Mukaddesi, the Prophets were built and settled here. The city became the meeting place of the traditions of semitic and civilizations since the Islamic period as the capital of Palestine. Muslims showed their loyalty to Jerusalem with patronage. They did not distinguish between the prophets and other heavenly traditions. One of the works of Jerusalem's kadim is undoubtedly the Süleyman Masjid. Here's Kubbetu's-Sahara. On the mosque of the Masjid; "We have made you caliph on the earth, ruling with men among the people."

Evliya Çelebi tells Jerusalem in Seyahatnâme. The place of Mi'râc speaks of the first chapel, visitation, exquisite remembrance, a worship made of heart purification. According to that; Much like the Rabiât al-Adevîyye, Ghazâlî, Ibn al-Arabi, the way of the scholar-thinker has fallen to Jerusalem. Jerusalem is still the Sabbath of the fugitive. The walls of the city are like the Laughter of Iran, and the architecture is extraordinary. Such that Hz. Süleyman Masjid al-Aqsa has been built in monsters, supernatural beings.

Why is Jerusalem so important for the Sufi movement? In our work, we will study the way of man's path from the miracles to the way that the





human journey to Allah will be removed from the masseite for freedom and substitute for approaching Allah and the universe. By analyzing the scientific method and finding the freedom and justice of mankind at the same time, we shall try to obey. The infinite dimension of Israel and the men of the traditions of semitic will be able to make peace around a common human being, tear away the curtains of their own essence, and purge themselves from the evil of the self, For mi'râc is the ascension of mankind to reach the truth.

In our work, the imprint of the global meaning expressed in terms of wisdom of the doors, which are identical to the prophets, will be applied to this land which has become unstable by the Ottoman rule for a hundred years. The possibilities of reaching Sekine and Zekeriya's gates, the gate of the Imam daughter Mary, will be analyzed, which will reveal what the ignorance dimension of Israel is to be neglected. It is also explained in the hadith text that the second of the three mosques to be worshiped is referred to as Masjid al-Aqsa.

**Key Words:** Sûf Movement, Masjid-i Aqsâ, İrfânî Dimension, İsrâ, Seyr u sülûk, mirac, civilization

## GİRİŞ

Gece yolculuğu ve yükseliş olarak gerçekleşen hâdise İslâm tarihinde; Hz. Peygamber'in Hicretten bir yıl önce Müslümanlara yönelik baskı, şiddet ve boykotun had safhaya ulaştığı bir dönemde gerçekleşti. Bir gece Kâbe'de Hicr-i İsmâil'de iken veya Ümm-i Hânî (ö. 670)'nin evinde iken Resûl-i Ekrem, Burak adlı bir binek ile Mescid-i Aksâ'ya oradan da yedi kat göğe yükseldi. Bu yolculuk fizik-metafizik yükselme şeklinde, “سدرۃ المنتهى/sidre-i müntehâ”ya kadar gerçekleşti<sup>1</sup>. Allah'a mülaki olan Hz. Peygamber burada Hz. Musa gibi isteyen/mürid değil istenen/murâd olarak ru'yete alındı.

İslâm bilginleri arasında sûf hareketi klasik yazarları, Kur'an-ı Kerim'de bir sureye ad olan bu gece yolculuğunu (isrâ) ele alır, çok boyutlu bir yükselişin sembolü olarak yorumlarlar. Bu yolculuğu mürid-mürâd, seyr u sülûk, kabz u bast, telvin u temkin cem u fark, fena ve beka gibi kavramlarla ilişkilendirirler.

Mi'râc ise esasen İsrâ sürecinin bir parçasıdır ve isradan sayılır. Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'dan göğe yaptığı yolculuğun adıdır<sup>2</sup>. Sözlükte urûc kökünden türemiş bir ism-i âlet olan mi'râc kelimesi yükselmeyi sağlayan araç manasındadır<sup>3</sup>. Terim olarak da İslam Peygamberinin göğe yükselişini ifade eder. Mi'râc hadisesi isrâ yolculuğunun ikinci aşaması olarak gerçekleşir. Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya gece vakti yaptığı yolculuk isrâ, Kur'an'da mâzi formunda kullanılmış ve bir

<sup>1</sup> Bkz. Abdülkerim el-Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, Çev. A. Mecdi Tolun, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 272.

<sup>2</sup> Salih Sabri Yavuz, “Mi'râc”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2005, c.30, s. 132-135.

<sup>3</sup> M. Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364, “arc” md.

sureye ad olmuştur<sup>4</sup>. Mi'rac kelimesi de çoğul formunda<sup>5</sup> bir sure adı olarak *yükseliş mertebeleri* anlamında gelmiştir. Hz. İsa'nın miracı olduğu gibi diğer peygamberlerin de miracı vardır<sup>6</sup>. Ancak hiçbir peygamberin mi'râcı Resûl-i Ekrem'in mi'râcı gibi olmamıştır.

İsranın bir parçası olarak vuku bulan mi'râc, bu çok boyutlu yolculuğun dikey kısmını yani yükselişi oluşturur. Hayatı, başlangıç ve bitiş çizgisi belli olan bir sınav süreci olarak gören sûf hareketi yazarları için isrâ; irâdî veya gayr-ı irâdî bir seyir halindeki insanlığın Allah'a doğru seferidir. Bu yolculuk seyr u sülûk olarak da adlandırılır. Bu süreçte çok boyutlu olarak bir ilerleme, yükselme, kalkınma, tekâmül gerçekleşir.

İsra bir nübüvvet mucizesidir ve Müslümanların bu yükselişi tıpkı Hz. Peygamber'in yaşadığı gibi yaşaması mümkün değildir. Ancak sosyolojik ve psikolojik olarak isrâ hadisesini yaşamak kabil ve mümkündür. İşte sûf hareketi yazarları bu zihnî çalışmayı yapmışlardır. Hz. Peygamber nasıl bir yolculuk yaşadıysa, onu takip ederek anlam ve değer dünyasında insanlık da bu süreci yaşayarak yükselebilir. Bunun için her şeyden önce sülûk ehli olup yola koyulmak ve maddî olanın bağlarından kurtulmak gerekir.

Bu bakımdan isrâ, bir mucize beklentisi değil izlenmesi gereken bir güzergâh ve süreçtir. Dolayısıyla bu hadisenin her aşaması, her ayrıntısı teleolojik bir tahlile tabi tutulmalıdır. Tasavvuf klasiklerinde isrâ olayı sıklıkla kullanılmış, hadisenin tüm detaylarıyla ilgilenilmiştir. Çalışmamızda, sûf hareketi öncü isimlerinin isrâ ve mi'râc algısını klasikler eşliğinde analiz etmeye çalışacağız.

Yine ağırlıklı olarak sûfi yorumlara yer verecek, bu yorumlardan hareketle isrâya konu olan Mescid-i Aksâ'nın bugünün İslâm dünyasına hangi anlamları ihtiva ettiğini belirlemeye gayret edeceğiz. Şimdi isrâ kavramını süreç ile birlikte ele alalım.

## **İSRÂ KAVRAMI VE GECEYE YOLCULUK**

Sözlükte gece yol yürümek anlamına gelen isrâ, ıstılahta Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya bir gece vakti Cebrail (as) tarafından götürülüşü demektir. Mi'râc ise bu yolculuğun yükseliş aracı, merdiveni anlamında ikinci kısmını oluşturur. İstilahta Hz.

<sup>4</sup> el-İsrâ, 17/1.

<sup>5</sup> el-Meâric, 70/3.

<sup>6</sup> Markos, 16/19; Matta, 28/1-7.



Peygamber'in ruhen ve bedenen göğe yükselerek Allah ile görüşmesi demektir<sup>7</sup>.

İsrâ hadisesinin detayları hadislerde yer almaktadır. Bu detaylara dayanılarak İslâm tarihinde geniş bir mi'râc külliyyatı teşekkül etmiş, mi'râciyeler yazılmıştır<sup>8</sup>. Her ne kadar Kur'ân-ı Kerîm'de mi'râc kelimesi geçmemişse de çoğulu olan Me'âric kelimesi vardır ve bir sureye ad olmuştur. Ayrıca bazı ayetlerde Hz. Peygamber'in mi'râc esnasındaki durumunu yansıtan ifadeler de mevcuttur.

### Sûf Hareketi Klasiklerinde İsrâ Analizi

Hadislerde yer alan detaylara göre Resûl-i Ekrem (sav) isrâ yolculuğunda göğün farklı katmanlarında farklı peygamberlerle görüşmüştür. Sûfî klasikler, sözgelimi Hz. Musa ile Hz. Peygamber arasında geçen 50 rekat namaz diyalogunu Fudayl b. İyad (ö. 803)'a dayandırarak muhalefet-mutabakat kavramlarıyla yorumlarlar<sup>9</sup>.

Yine Kuşeyrî (ö. 465)'ye göre: Musa (as) kıssasında Hz. Musa Allah ile görüşmeyi irade etmiş yani mürid olmuş fakat Hz. Peygamber görüşmeye çağrılmış, irade edilmiş yani mürâd olmuştur. Bu da Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere imam olup makamının yüksek olduğunu gösterir. Nitekim Resûl-i Ekrem için; "أسرى بعده ليلاً" /kulunu götürdü" tabiri kullanılmıştır. Bu bakımdan kendi gelen ile Allah'ın getirttiği elbette aynı olmayacaktır. Çünkü biri gelirken güçlük çekmekte, diğeri ise lütuflarla götürülmektedir<sup>10</sup>. Peygamberlerin bazıları ile görüşen Allah Resûlü (sav) onlara Mescid-i Aksâ'da namaz kıldırmakla ve onların hallerine muttali olmakla mi'râcın hakikat boyutuna vakıf olmuştur.

Ayrıca Musa (as), Allah'ın tecellisine dayanamayıp kendini kaybetmiş iken Hz. Peygamber "قاب قوسين أو أدنى" /İki yay kadar veya daha fazla<sup>11</sup> yaklaştığı halde kendini kaybetmemişti. Yine Hz. Musa bu süreçte telvin (hallerin değişmesi) ile Hz. Peygamber ise temkin (hallerin değişmemesi) ile muttasıftı<sup>12</sup>.

Bir şahıs Hâce Nakşibend'e "seyr u süluktan maksat nedir" diye sorar o da; "özet bilginin detaylı olması, delil ile bilinenlerin keşf ile bilinmesidir",<sup>13</sup> der. O bakımdan İmam Rabbanî'ye göre miraç asaleten ve mecazen Allaha yakınlıktır. Allah'a yakınlık dereceleri farklı olmakla birlikte bu özellik peygamberlere mahsustur. Ayrıca asâleten veya tabii olarak yakın olanlar sâbikun (hayırda önde olanlar) dur. İrfânî boyutu açısından ele

<sup>7</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, Dâr-ı Sadr, Beyrut 1990, s. 382; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 247; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 438.

<sup>8</sup> Emrah Gülüm, *Türk Edebiyatında Mi'râcnâmeler Üzerine Çalışmalar Hakkında Bibliyografya Denemesi*, USAD, C. 7, Sayı: 35; Akar, 1987.

<sup>9</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Çev. S. Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 195.

<sup>10</sup> Kuşeyrî, *Risale*, Çev. S. Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 308-309.

<sup>11</sup> Necm, 53/9.

<sup>12</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 296-297, 523.

<sup>13</sup> İmam Rabbanî, *Mânevî Yolculuk Mükâşefât-ı Ğaybiyye*, çev. N. Tosun. Sufi kitap, İstanbul 2006, s.44.

aldığımızda peygamberler vazifelendirilmeden evvel bir seyri sülukla örneğin Resûl-i Ekrem'in Hira mağarasındaki itikâfı, Musa (as)'nın Tûr-i Sînâ'da geçirdiği kırk günü, Yusuf (as)'un sultan olmadan önce on iki yıl zindana mahkum olması gibi süreçlerle eğitilmişlerdir. Ve yine diğer bazı peygamberlerin de hayatlarında isrâ ile mi'râcın farklı biçimleri görülmektedir<sup>14</sup>. Sözelimi İsrâ yolculuğu ilk defa Resûl-i Ekrem için gerçekleşmiş bir olay da değildi. İbrahim as'a; "Göklerin ve yerin melekûtunu gösterdik"<sup>15</sup> ifadesi bu tarz bir yolculuğa işarettir. Tevrat'ta ise Yakup (as) hakkında şöyle geçer: "...ve Yakub, ... bir yere ulaşır orada geceledi. Çünkü güneş batmıştı ve o yerin taşlarından birini alıp başı altına koydu ve rüya gördü ve işte yer üzerine bir merdiven dikilmiş ve başı göklere ermişti<sup>16</sup>.

İsrâ sürecinde Hz. Musa kabrinde namaz kılariken görülmüştür. Bu da küçük berzah denilen kabir hayatının, dünyadan sayıldığı için peygamberlerin makamlarına göre yükselişlerine imkân verdiğini göstermektedir<sup>17</sup>.

İbnü'l-Arabî (ö. 1240), Resûl-i Ekrem'in Mi'râca Hz. Musa ile konuşmasına atfen Pazartesi orucunu Hz. Âdem'e, Perşembe orucunu ise Hz. Musa'ya isnat edip peygamberler arasındaki müştereklere vurgu yapar. Hz. Peygamber cevamiü'l-kelîm vasfıyla Hz. Âdem, merhamet yönüyle ise Hz. Musa ile müşterektir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber, Pazartesi ve Perşembe orucunu bundan dolayı tutmuştur<sup>18</sup>.

Bu yürüyüş sürecinde Resûl-i Ekrem (sav) daha önce görülmemiş, duyulmamış ve tadılmamış bir şeye muttali olmuş, sidretü'l-müntehayı geçip âlem-i kevnin ötesi ednâ yakınlığına kadar varmıştır. Nûriyye hareketinin piri Ebu'l Hüseyin Nurî (ö. 295)'ye göre isrâ yürüyüşü ve ardından gerçekleşen mi'râc, Hz. Peygamber'e Rabbânî bir ikramdır. Bunun nedeni Resûl-i Ekrem'in kalbindeki büyük aşk ve iştiyaktır. Zira bu varlık evreninde Resulullah'ın gözü bir şey görmemiş, hiçbir şeye iltifat etmemiştir<sup>19</sup>. Bu nedenle Hz. Peygamber göklere yürütülmüştür. Hz. İsa da yakîni sayesinde suda yürütülmüştü. Kuşeyri (ö. 1072)'ye göre yakînin derecesi, ilahi lütufların da o oranda yüksek olmasını sağlamaktadır. Ancak isrâ gecesinde Resulullah'ın havada yürümediği Cebrail'in getirdiği Buraq ile yolculuk yaptığı belirtilmiştir. Buraq'ın gidemediği yerde ise Resulullah, Refref ile bu ulvî yolculuğa devam etmiştir<sup>20</sup>.

Mevlânâ (ö. 1273) bu durumu manzum olarak şöyle anlatır: -\*\*

<sup>14</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât el-Mekkiyye*, Çev. N. Keklik, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s. 101.

<sup>15</sup> En'âm, 6/75.

<sup>16</sup> Tevrat, Tekvin, Bab. 28: 10-12.

<sup>17</sup> İmam Rabbânî, *Mektûbât*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2011, C. 2, s. 508.

<sup>18</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 4, s. 169-170.

<sup>19</sup> Kuşeyrî, *Risale*, s. 108; 2003, 265.

<sup>20</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 7, s. 279.



گوید احمد گر یقینش افزون بدی | خود هوایش مرکب و مامون بدی

همچو من که بر هوا را کب شدم | در شب معراج مستصحب شدم

*Der ki Ahmed: Yakiniim fazla olduysa / Kendi havası olur onun  
bineği, emanı*

*Hem benim gibi ki havayı binek yapmışım / Mi'râc gecesinde  
dostluğa kabul edilmişim* <sup>21</sup>

Bu yolculukta Resûl-i Ekrem'in her bir göğü geçip, diğer peygamberleri ve melekleri geride bırakması, onun üstünlüğünün delilidir. Bundan daha da açık üstünlüğü ise peygamberlere imamlık yapması, onlara verilmeyen mi'râc mucizesine tanık olmasıdır<sup>22</sup>. Nitekim makam-ı mahmûd<sup>23</sup>, bu üstünlüğün göstergelerinden bir başkası olsa gerektir.

### İsrâ ve Ru'yet

Rea kökünden türemiş ru'yet görmek anlamındadır. Rü'ya da aynı köktendir. Sûf hareketi yazarları ru'yetullahı kabul ederler ancak ru'yetin gerçekleşmesi için dünya ve içindekilerin bağlarından sıyrılmak ve ilahi tecellilere tamamen mazhar olmak gerekir. Zira başka türlü Cebrail (as)'ın "yanarım"<sup>24</sup> dediği aşamaya gelmiş olur. İşte Allah (cc) bunun için Musa (as)'a mikatta; "فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى / Ayağındakileri çıkar, sen mukaddes Tuva vadisinde sin"<sup>25</sup> demişti.

Ru'yet burada hakikatin görülmesidir ve bu mümkündür. Ancak hakikati görmenin şartları vardır. İlk şart ise seküler kaygılardan sıyrılmak, adanmışlık ruhuyla değerlere bağlılık göstermek ve Allah'tan başka hiçbir şeyden korkmadan, O'ndan daha fazla hiçbir şeyi sevmeden hareket etmektir.

Bugün İslâm'ın hakikati, ru'yası, ru'yeti ve ideali mesacid-i selasedir. Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ. Dolayısıyla Mekke, Medine ve Kudüs... Bunun içinse ilahi vahyin egemen olduğu hayatı kurarak dünyevileşme temayüllerinden sıyrılmak, dünyaya ait mülevves sıfatlardan uzaklaşmak, tam bir adanmışlık içinde teslimiyete durmak, vahyin değer hükümlerine bağlı kalmak gerekmektedir.

Esasen isra yolculuğunda yaşanan ru'yet, Hz. Peygamber'in Allah'ı görmesi değil, Allah'ın kendisini ona göstermesi olsa gerektir. İşte bunun için Allah Resulü (sav) çeşitli yöntemlerle bu yeteneğe ulaşabilmesi için hazırlanmıştır. Buraq, Cebrail, Refref bu hazırlık aşamalarını teşkil etmektedir.

Ayrıca ru'yetullah demek, bildiğimiz görme duyusu ile gerçekleşen görme demek değildir. Zira göz, kulak, dil gibi duyu organları, seküler

<sup>21</sup> Mevlana Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevî* (Çev. A. M. Şahin), Kaynak Yayınları, İstanbul 2006, C. 5-6, s. 226.

<sup>22</sup> Abdulkerim el-Cîlî, *Kemâlâtü'l-İlahiyye*, Dânu'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 112; Serrâc, *el-Luma'*, Çev. H. K. Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 1996, s. 313.

<sup>23</sup> İsrâ, 17/79.

<sup>24</sup> Kuşeyrî, *Kitabu'l-Mi'râc*, s. 112.

<sup>25</sup> Taha, 20/12.

alandaki fizik algılarımızı sağlarlar. Oysa Allah bu duyularla algılanmaktan beridir. O'nu ancak kendisine ait olan duyumuz rûh<sup>26</sup> ve onun bulunduğu kalp (fuad)<sup>27</sup> algılayabilir. Ru'yetin baş gözüyle gerçekleşebileceğini söyleyen Abdulkadir-i Geylânî (ö. 1166) gibi klasik yazarlar da vardır<sup>28</sup>. Lakin genel kanaat beş duyudan biri olan gözün kevn âlemine mahsus olması, mi'râcın ancak zaman ve mekân dairesinden çıkıp kevn âleminde sıyrılmak suretiyle mümkün olacağı da bir gerçektir.

Aslında burada kullanılan görme/ru'yet fiili de görecedir ve akılların anlayabilmesi için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zira Allah, âlemlerin Rabbi'dir ve O'nu algılayabilmenin yolu ancak üst bir algı cihazıyla (beş duyudan öte duyularla) donanmak olmalıdır. Nitekim namazın bir mi'râc olarak nitelendirilmesi<sup>29</sup>, kulun Allah'a en yakın olduğu secde anının<sup>30</sup> sadece namazda bulunması, ayrıca "واستجد و اقترب/secde et ve yaklaş"<sup>31</sup> emrinin mevcudiyeti, mi'râcın müminler için bir arınma, yeniden inşa ve tecdid olduğunu ortaya koymaktadır.

### **Mi'râc'ta Tercih Edilen Süt: Fıtrat ve Ümmiyet**

Mi'râc ile ilgili rivayetlerde geçen sembolik kavramlardan biri de süttür. Sütün içecek olarak tercih edilmesindeki sır onun doğallığı ve ümmiliği çağrıştırmasında olsa gerektir. Doğallık ve annelik (ümmilik) sırrının zaruri özelliklerinden biri Gustav Jung'a göre toprak ile ilişkisidir<sup>32</sup>. Toprak ta fitrattır.

Nitekim İbn Abbas'ın naklettiği rivayete göre Cebrail (as) Hz. Peygamber'e süt ve meşrubattan (şerab) oluşan iki seçenek sunmuş, Hz. Peygamber sütü tercih etmiştir. Bunun üzerine Cebrail (as) O'nun fitrata, doğal olana uyduğunu beyan etmiştir.

H. Peygamber süt içtiğinde şöyle derdi: Allah'ım onu bize bereketli kıl ve ondan fazlasını bize ver. Çünkü Hz. Peygamber'e fazlasını istemek emredilmişti. Bu nedenle Peygamber sütü gördüğünde İsrâ gecesi içtiği sütü hatırladı. O gecede Cebrail (süt ve içecek kadehlerinden sütü tercih ettiğinde) şöyle demişti: Fıtrata uydun! Allah ümmetine senin vasıtanla iyilik nasip edecektir.

Sûf hareketi yazarları buradaki sütün ilim olduğu yorumunu da yaparlar. Nitekim Hz. Peygamber, rüyada kendisi içip kalanını ve Ömer

<sup>26</sup> Secde, 32/9.

<sup>27</sup> Nitekim fuad/kalb aynı ayette geçmekte ve adeta rûh ile fuâd'ın bu ru'yeti gerçekleştirebileceğine işaret edilmektedir.

<sup>28</sup> Geylânî, *el-Gunye li-Tâlib-i Tariki'l-Hak* (thk. Y. b. M. –H.Ahmed) Dimeşk 2001, s. 122.

<sup>29</sup> Fahrettin-i Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, C. 1, s. 226.

<sup>30</sup> Müslim, Salât, 215; Ebu Dâvud, Salât, 152.

<sup>31</sup> Alak, 96/19.

<sup>32</sup> Gustav Jung, *Dört Arketip*, Çev. Z.Aksu Yılmaz, Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 42.





(ra)'a verdiği sütü de ilim<sup>33</sup> olarak tabir etmiştir. Şâh Veliyyullah Dihlevî (ö. 1766)'ye göre bu ilim, öyle bir menbadır ki âb-ı hayat bile bu menbadan nebeân etmektedir<sup>34</sup>.

### Adanmışların Gece Yürüyüşü

Enbiyâ'nın gece yürüyüşleri olduğu gibi Allah'a adanmışların ve Allah adamları (ricalullah/evliyâ)'nın da gece yürüyüşleri vardır. Sûf hareketi mensupları Resûl-i Ekrem'i örnek alır ve böylece kendi mi'râclarını gerçekleştirmeye çalışırlar. Buna göre Allah adamlarının mi'râcı beden ve bir mucize olarak değil ruhen ve sosyal bir fenomen olarak gerçekleşir.

Adanmışların, isrâ ve mi'râcı beden ile gerçekleştirdiğine dair herhangi bir rivayet veya olay mevcut değildir. Bedenen yapılan isrâ ve mi'râc sadece Hz. Peygamber'e aittir. Velayet ehlinin mi'râcları ise ancak benötesi (parapsikolojik) süreçler halinde vuku bulmaktadır<sup>35</sup>.

Sûf hareketi yazarları bu cümleden olarak Hakîm-i Tirmîzî (ö. 932) *Hatmu'l-Evliyâ'* adlı eserinde velâyet ve nübüvvet ayrımı yapmıştır. Kendisine yöneltilen, velileri nebilerden üstün tuttuğu şeklindeki eleştirilere cevap mahiyetinde *Büdüvvü's-Şe'n* adlı otobiyografisini kaleme alarak böyle bir şeyin hayalinden bile geçmediğini belirtmiştir. Bir velinin, nübüvvet makamına ayak basamayacağını söylemiş, Hücvirî (ö. 1072) ve Kuşeyrî (ö. 1072) de aynı doğrultuda sözler söylemişlerdir. Buna göre bir adanmış hal ehli, rûhî ve derûnî isrâ-mi'râc ile hâl kesbedebilir, kalbine isrâ ve mi'râcın bilgisi dolabilir fakat nebilerin isrâsına ulaşamaz.

İbnü'l-Arabî de adanmışların mi'râcındaki farklılıklara dikkat çeker ve bunun teşriî mi'râc olmadığını belirtir. Adanmışlar, mi'râcları esnasında esmaullahı ulaşılarak kabiliyetlerine göre nasiplenirler fakat bu bilgi şerî bağlayıcı bir bilgi değildir. Ona göre ehlullah (adanmışlar, evliyaullah) asla Peygamber'in şeriatını geçeriz kılamaz<sup>36</sup>.

Adanmışlar içinde sahabeden Muaz b. Cebel (ö. 639), Ubade b. Samit (ö. 655), Selmân-ı Farisî (ö. 657), tabiinden veya tebe-i tabiinden Rabi'atu'l-Adeviyye (ö. 801) sonraki zühd ehli âlimlerinden Gazali (ö. 1111), Selahattin Eyyubî (ö. 1193), İbnü'l-Arabî (ö. 1240), Niyazi-i Mısri (ö. 1694) gibi pek çok önemli sima Kudüs'te bulunmuş, burada riyazetler yapmış, bir kısmı burada vefat etmişlerdir.

Sonuç olarak peygamberlerin mi'râcı ile adanmışların (veliler) miracı aynı değildir ve aralarında asıl-suret ilişkisi vardır. Biri ruhen ve beden ve gerçekleşen çok boyutlu bir hadise, diğeri ise sadece psiko-sosyal düzlemde gerçekleşen ve şerî bağlayıcılığı olmayan bir durumdur.

<sup>33</sup> Buhari, İlim, 22.

<sup>34</sup> Şâh Veliyyullah Dihlevî, *İzâletü'l-Hafâ an Hilâfeti'l-Hulefâ*, Thk. Takıyyüddîn en-Nedvî, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2013, C. 2, s. 369.

<sup>35</sup> Kuşeyrî, *Risale*, s. 75.

<sup>36</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, C. 11, s. 85.

### İsrânın ve Aşk'ın Vasıtası: Burak

Burak, 'berk'den yıldırım, parıltı anlamındadır. Terim olarak Hz. Peygamber'i mi'râca yükselten binektir<sup>37</sup>. Hızından ve şimşek gibi parlamasından dolayı bu isim verilmiştir<sup>38</sup>. Burak adı Kur'ân-ı Kerim'de geçmez ve yolculuğun keyfiyetine dair de bir ayrıntı zikredilmez ancak bu tafsilat hadislerde zikredilmektedir.

Resûl-i Ekrem (sav) her adımı gözün görebildiği ufka kadar olan bu binekle Mekke'den Kudüs'e götürülmüştür. Bu yükseliş yolculuğunda Beytül-Makdis'ten sonra, yedinci semaya kadar meleklerin kanatları, Sidretül-Münteha'ya kadar Cebrail'in kanadı, edna makamına ise Refref Resulullah'a eşlik etmiştir<sup>39</sup>. Söz konusu rivayetlerde Burak'ın orta büyüklükte bir binek olduğu ve Resul-i Ekrem'den daha hayırlı bir kimsenin ona binmediği ifade edilmiştir. Buradan hareketle, Resûl-i Ekrem'den başka kimselerin de bu bineği kullandığı söylenebilir. Ayrıca Burak bugün için bir aşk vasıtası olarak düşünülebilir. Zira aşk, kulları yıldırım hızıyla Allah'a ulaştırmaktadır.

Plotinos ruhun şahikasında aşkın şeylerin var olduğunu buna varmak isteyen bilincini içe yönlterek ve dikkatini aşkın olana çevirdiğini, tüm diğer sesleri duymazdan gelerek bir kenara bıraktığını, böylece hazır olan saf ruhunun bilinç gücüne ulaşmaya çalıştığını söyler.<sup>40</sup>

Bir Fransız bilim insanı da Mevlânâ'nın tasavvufu için sonsuz bir aşk şarkısı, *Mesnevî* için de insanlığın en büyük mistiklerinden birinin, Allah'ı ile kurduğu gönül bağı<sup>41</sup> derken tasavvufa ve tasavvufi düşünce ürünlerine bir sıçrama görevi verir.<sup>42</sup> Dolayısıyla aşk nihayetsizdir, hedefleri ve gayeleri kendi içindedir. Ferdin veya umurun faydası için değildir. Asla bir tatminle sona ermez. Bu sebeple ruhun gücü uzviyet ve cemiyeti aşarak tutku halini aldığı zaman kişilik kazanır ve içsel hürriyete ulaşır. Ruhun hürriyeti arzuları öldürmekle değil onları geliştirmekle kazanılır. Eski yeni bütün idealist hareketlerin kaynağı tutku/ aşk'tır. Dinler, ahlâk eylemleri, bilim hareketleri, keşifler ve icatlar aşkın eseridir. Aşk ruhun köleliği, kulluğu değil, bir konuya yoğunlaşmasıdır. Aşk ile hırs arasındaki fark da burada başlar.<sup>43</sup>

Cebecioğlu'na göre Burak sûfi düşüncede sembolik olarak aşkı temsil eder. Ruhu Allah'a götüren binek, aşk olarak tarif edilir. Çünkü aşk

<sup>37</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 80.

<sup>38</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 112.

<sup>39</sup> Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Mi'raç Gerçeği*, Eldim Ofset, İstanbul 1991, s. 66.

<sup>40</sup> Pierre Hadot *Plotinos Ya Da Bakışın Saflığı*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016, s.28.

<sup>41</sup> Eva De Vitray Meyerowich, *İslâm'ın Güler Yüzü*, Şule Yayınları, 6. Baskı, İstanbul 2002, s. 9, Mustafa Altunkaya, *Sûf Hareketi Tarihi*, Çıra, İstanbul 2017, s. 21'den nakil.

<sup>42</sup> Mustafa Altunkaya, *age*, s. 21.

<sup>43</sup> Mustafa Altunkaya, *age*, s.31.





sayesinde kul, şimşek gibi Allah'a ulaşır<sup>44</sup>. Aşk yolunda akıl yaya kalır. Bu nedenle Burak için aşk denilmiştir. Burak-ı cân<sup>45</sup> tabiri de rûhu Hakk'a götüren aşk için kullanılmaktadır.

Ayette; "إليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه"/Güzel söz Allah'a yükselirken onu yükselten salih ameldir"<sup>46</sup> buyrulur. Buradaki salih amel de Burak olarak yorumlanır. Mi'râc mucizesinde neden Burak? sorusuna karşılık klasikler bunun nedenini Allah'ın sebepler hakkındaki bilgiyi elçisine göstermesi olarak görür<sup>47</sup>.

Sûf hareketi şairlerinin eserlerinde ve mi'râciyelerde zengin bir motif olarak kullanılan Burak'la ilgili olarak Mevlânâ şöyle der:

چو بر براق سفر کرد در شب معراج | بیافت مرتبه قاب قوس او ادنی  
اگر ملول نگریدی یکان یکان شمرم | مسافران جهان را دو تا دو تا و سه تا  
چو اندکی بنمودم بدان تو باقی را | ز خوی خویش سفر کن به خوی و خلق خدا  
Mi'râc gecesi Burak üzerinde yola koyuldu / Qabe kavseyn ev  
edna mertebesini buldu  
Eğer sıkılmazsan tek tek mi sayayım? / Dünya konuklarını ikişer  
üçer mi?  
Ben az söyledim gerisini sen bil / Gayrısını bırak, kendi özüne yol  
bul<sup>48</sup>

## SONUÇ

Sûf hareketi, İslâm tarihinde iç yozlaşmalara ve dünyevileşme temayüllerine itiraz eden sivil bir hareket idi. Zühd döneminin akabinde gelişen ve sivil itaatsizlik yöntemlerini işlevsel kılan bu hareketin en önemli özelliği rûhî isrâ ve mi'râca büyük önem vermesiydi.

Bu çalışmamızdan elde ettiğimiz verilere göre teknik anlamda isrâ Hz. Peygamber'in bir gece Mekke'den Kudüs'e yolculuk yapması ve oradan göğe yükselerek Allah ile görüşmesidir. Dolayısıyla sûf hareketi, hadiseyi ruhen ve bedenen gerçekleştiren bir mucize olarak görürken sonraki nesillerin de bu hadiseden istifade edebileceği çıkarımlar yapar ve her bireyin, her topluluğun bu isrâ sürecini iç dünyalarında yaşamaları gerektiğini belirtir.

Bireysel ve toplumsal olarak bu gece seyahatlerinin insanı eğitip olgunlaştırdığını sûf hareketi uygulamalarında görmek mümkündür. Allah'a doğru yapılan bu rûhî-derûnî seyahat ile birlikte bireyin yaşamı tümünden değişmekte, kişi hakikat âleminin sınırlarına muttali olabilmektedir.

<sup>44</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 112.

<sup>45</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 80.

<sup>46</sup> Fâtır, 35/10.

<sup>47</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.14, s. 212; C. 8, s. 99.

<sup>48</sup> Mevlânâ, *Divan-ı Şems*, Gazel no. 214, <https://ganjoor.net/> internet şüphesi.

Sûf hareketi müelliflerine göre, ehlullah (Allah'ın iyali) peygamberlerden sonra isra sürecini yaşamaya ve gerçekleştirmeye devam ederler. Ancak onların isrâ ve mi'râcî, mekânsal bir intikal değil iç dünyalarında Allah'a doğru yürürken rûhî ilerleme kaydetmeleridir.

Sûfi müellifler, isrâ ve mi'râcdaki Burak adlı bineği, "yıldırım gibi hızlı" anlamına geldiğinden hareketle "aşk"a benzetirler. Buna göre Burak, nasıl Hz. Peygamber'i göz açıp kapama süresi içinde maksada ulaştırdıysa aynı şekilde aşk da kişiyi çok kısa zamanda Allah'a ulaştırır. Öyleyse bugün "Kudüs ve Mescid-i Aksâ, ancak aşk ve muhabbet devrimiyle ulaşılacak bir amaçtır" denebilir. Zira tam 100 yıldır bu coğrafya Burak'ını yani aşkını kaybetmiştir.

### **KAYNAKÇA**

Akar, Metin; *Türk Edebiyatında Manzum Miracnameler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.

Balcı, İsa; *İsrâ Ve Mi'râc Gerçeği*. Ankara Okulu Yayınları. Ankara 2014.

Bursevî, İ. Hakkı; *Ferâhu'r-Ruh Muhammediye Şerhi* (Haz. M. Utku), Uludağ Yayınları, Bursa 2001.

Cebecioğlu, Ethem; *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004.

Cîli, Abdülkerim; *Kemâlâtü'l-İlahiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Geylânî, Abdulkadir; *El-Gunye Li-Tâlib-İ Tariki'l-Hak* (Thk. Y. B. M. – H.Ahmed) Dımeşk 2001.

Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Çev. S. Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed B. Ali; *Fütühât-I Mekkiyye* (Çev. E. Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2013.

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed B. Mükerrerem, *Lisanü'l-Arab*, Dâr-I Sadr. Beyrut 1990.

Jung, Carl Gostav; *Dört Arketip*, Çev. Z. Aksu Yılmaz, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.

Rabbânî, İmam; *Mektûbât*, Semerkand Yayınları, İstanbul 2011, C. II.

Kuşeyrî, Abdülkerim; *Kitabu'l-Mi'Rac* (Haz. A. H. Abdülkadri), Paris 2005.

*Risale*, Çev. S. Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.

Mevlânâ, Celâleddin-İ Rûmî; *Mesnevî* (Çev. A. M. Şahin), Kaynak Yayınları, İstanbul 2006.



Mollaibrahimoğlu, Süleyman; *Mi'raç Gerçeği*, Eldim Ofset, İstanbul 1991.

Öz, M. Burak; *İslâm Ansiklopedisi*, Tdv Yayınları, C. 6, İstanbul, 1992.

Schimmel, Anna Maria; *İslâm'ın Mistik Boyutları*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2001.

Serrâc, Ebu Nasr Abdullah B. Ali; *El-Luma'*, Çev. H. K. Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 1996.

Uludağ, Süleyman; *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2002.

Yavuz, Salih Sabri; "Mi'râc", *İslâm Ansiklopedisi*, Tdv Yayını, İstanbul 2005, C. 30.



*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 1, 2019, ss/pp.20-41.  
Geliş tarihi: Nisan 2019  
Kabul tarihi: Haziran 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.

*This article was checked by iThenticate.*



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## SOSYAL DIŞLAMAMANIN KUR'ANİ BAĞLAM

Enes KILIÇ\*

### ÖZET

Modern toplumların en önemli problemlerinden birisi olan sosyal dışlama, yoksulluğun ve eşitsizliğin baş göstermesine sebebiyet vermekle beraber siyasi, sosyal ve iktisadi alanda da toplumsal birliği etkileyen son derece önemli kavramlardandır. Bu durumdan hareketle dışlamanın insan hayatının her bölümünde ortaya çıkarak hayatı olumsuz etkileyebilecek çok boyutlu ve dinamik bir problem olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İnsan fitraten sosyal bir varlıktır ve toplum içerisinde hayatını idame ettirdiği takdirde bu duruma uygun bir yaşam sürdürebilir. Toplum dışında kaldığı zaman insan doğasından uzaklaşmış olur ve bu durumda bireysel ve toplumsal sorunları kaçınılmaz hale getirir. Kur'an'ın ortadan kaldırmak istediği sosyolojik kavramlardan birisi de dışlamadır. Kur'an-ı Kerim bireyleri kıymetli görmekte, iradesi dışındaki farklılıklardan ötürü birini dışlayıp değersiz görmeyi ve aşağılamayı hoş karşılamamakta gerek birey gerekse toplum olarak herkesi eşit kabul etmektedir. Hatta Kur'an-ı Kerim'in bu bütünleştirici bakış açısından dolayı müşrikler ve diğer gruplar tarafından dışlanan köleler, fakirler ve kadınlar İslam'ı daha kolay kabul etmişlerdir. Kendilerini onlardan üstün gören zengin, varlıklı gruplardan büyük bir kısmının İslam olmamasının sebeplerinden birisi de budur.

**Anahtar Kelimeler:** Dışlama, İslam, Farklılık, Toplum, Birey

## QURANIC CONTEXT OF THE SOCIAL EXCLUSION

### ABSTRACT

Social exclusion, one of the most important problems of modern communities, is quite special notion, not only because it causes to poverty and inequality but also affects social unity in the politic, social and economic areas. Therefore, it is easy to say that the exclusion is multi-dimensional and dynamic problem that can emerge in every aspects of

\* AND Center Araştırmacı Yrd., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, e-posta: enes.kilic006@gmail.com.



\_ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8748-863X>

human life having negative influence on it. Man is social entity because of its nature and in case it maintains its life among the society, can live in a proper way which is suitable for this situation. When it is excluded, it also becomes far away from its nature, so social and individual difficulties turn to inevitable phases. This is why the Quran aims to eliminate exclusion. The Quran, accepts individuals as valuable and qualifies their being excluded and humiliated as so wrong, especially depending on their unchangeable features. According to Quran, everybody is equal whether in terms of individual or social. Owing to Quran's this integrating approach, woman and poors beside slaves who are excluded by disbelievers and the other groups, embraced Islam more easily. At the same time, this is one of the reasons of why rich and wealthy groups that see themselves more superior than others, have not embraced the Islam.

**Key Words:** Exclusion, Islam, Poverty, Society, Individual.

### GİRİŞ

Sosyal dışlama kavramı statik olmaktan ziyade bir süreci ifade eden dinamik bir kavramdır. İnsanın toplumsal hayata katılımını ve toplumun bir ferdi olmasını sağlayan gereksinimlerinin karşılanmasıdır. İnsanın gereksinimleri birbirinden soyutlanması mümkün olmayan ve birbirini tamamlayan bir bütündür. Ekonomik, sosyal, kültürel ve diğer alanlardaki gereksinimlerin karşılanmaması bireyin bu alanlarda topluma katılım sürecini uzatmakta hatta engellemektedir. Bireylerin ihtiyaçlarının nasıl birbirinden soyutlanması mümkün değilse bu ihtiyaçların giderilmesi noktasında da bir bütünlük olması gerekir. Herhangi bir alanda zahir eden yoksunluk, bu alandan başlayarak toplumsal dışlama sürecini harekete geçirir. Dışlamanın bazı şekillerinin sebebiyet vereceği sosyal patlama ve sosyal rahatsızlık tehlikesi; bu duruma neden olan sistemin sofistike yapısı ve çözüm bulmanın güçlüğü "sosyal dışlama" kavramını bulduğumuz dönemin en mühim toplumsal sorunlarından birisi haline getirmiştir (Çakır, 2002: 83).

Bu çalışmadaki problemimiz, sosyolojinin penceresinden bakarak Kur'an'daki sosyal dışlama örneklerini ele almaktır. Bununla birlikte çalışmanın amacı ise sadece sosyolojik açıdan Kur'an'a bakmak değil aynı zamanda Kur'ani bakış açısıyla toplumsal yapıyı dolayısıyla sosyal dışlama kavramını anlamaya çalışmaktır. Bundan dolayı toplumsal yapıyı anlamak için sosyal dışlama kavramı Kur'an'dan hareketle sosyolojik olarak ele alınmıştır.

Çalışmamızın yöntemi ise anlayıcı yaklaşıma uygun olarak tarihsel dokümantasyon tekniğine dayanmaktadır. Bu tekniği uygularken kavramların sosyolojik boyutlarını daha iyi görebilmek için sosyoloji kitaplarına ve sözlüklerine başvurduk. Aynı zamanda Kur'an boyutunu incelerken de Kuran'ı Kerim'in daha çok meallerine müracaat etmekle beraber, açıklamaların yeterli olmadığını düşündüğümüz noktalarda ise farklı tefsirlerden hareketle konuyu ele almaya çalıştık.

### A. SOSYOLOJİK BİR KAVRAM OLARAK SOSYAL DIŞLAMA

Sosyolojik bağlamda sosyal dışlama tarihte ilk kez 1970 yıllarında sosyal yapıdaki çatlaklar ve dayanışma eksikliğinin hat safhada olduğu Fransa'da ortaya çıkan bir kavramdır. Aslında 1950 ve 1960'lı yıllarda ekonomik olarak ilerleme yaşanırken böyle bir problemin yaygınlığından söz etmek mümkün değildir. Sanayi devriminden beri var olan yoksulluk, eşitsizlik ve sömürü gibi sorunların 1970'lerden sonra sosyal dışlanma başlığı altında ortaya çıkması, neoliberal politikaların dünyanın her yerinde sosyal krizlere yol açmasıyla birlikte olmuştur. 1974'te Fransa'nın sosyal hizmetlerden sorumlu bakanı Rene Lenoir, Fransa halkının onda biri gibi bir bölümünün ülkenin ekonomik ve sosyal gelişmesinden faydalanamadığı için toplumdan dışlanmış olduğunu ifade etmiştir. Dışlanan bu insanların da engelliler, suç işleyenler, bakıma muhtaç insanlar, istismara uğrayan çocuklar, uyuşturucu kullananlar, intihar etmeye meyilli insanlar, aile içi problem yaşayanlar, marjinaler vb. gruplardan oluştuğunu belirtmiş ve bu insanları "sosyal uyumsuzluk" yaşayanlar olarak nitelendirmiştir ( Silver, 1994: 532).

Söylenenlerden hareketle sosyal dışlamanın insan hayatının her bölümünde ortaya çıkarak hayatı olumsuz etkileyebilecek çok boyutlu ve dinamik bir problem olduğunu söyleyebiliriz. İnsan sosyal bir varlıktır ve toplum içerisinde olduğu sürece insani özelliklerini sergileyebilmektedir. Siyasi, sosyal ve iktisadi alanlarda toplumun dışında kaldığı takdirde insan doğasından uzaklaşmakta ve bu durumda psikolojik rahatsızlıklara sebebiyet vermektedir.

Avrupa Topluluğu Komisyonu sosyal dışlamanın çok boyutluluğunun altını çizip maddi yoksunlukların beraberinde haklarla olan ilişkisine de dikkat çekmiştir. Sosyal dışlamanın insanların temel ihtiyaçlarının başında gelen sağlık, barınma ve eğitim gibi alanlardaki yoksunluklarla da arasında kuvvetli bir ilişkisi olduğunu vurgulayarak sosyal dışlamanın tanımını şu şekilde yapmıştır:

*“Sosyal dışlama çok yönlü ve değişken faktörlere vurgu yaparak insanların modern toplumun beraberinde getirdiği değişimden, uygulamalardan ve haklardan dışlamalarını ifade eder. Yoksulluk bu duruma sebep olan en açık faktörlerden biridir. Bununla birlikte sosyal dışlama aynı zamanda kişilerin barınma, eğitim, sağlık ve çeşitli hizmetlere ulaşmalarında ortaya çıkan yetersizliklere de sebep olur...”* (Smith, 2000: 3).

Sonuç olarak, sosyal dışlama tanımlarında emek piyasaları marjinalliği, yoksulluk ve sosyal izolasyon kavramlarıyla alakalı çok boyutlu veya fazlaca dezavantajlılık durumuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca iş gücü piyasalarında sosyal dışlamanın farklı boyutlarını destekler halde





olan bir kısır döngünün ortaya çıkması insanların ekonomik durumlarının kötüleşmesine sebep olmaktadır (Doğan, 2014: 139).

## **B. SOSYAL DIŞLAMAMIN UNSURLARI**

Silver, sosyal dışlama kavramını üç unsur ile izah etmiştir. Bunlar dayanışma, uzmanlaşma ve tekelleşmedir.

Dayanışma; dışlama, sosyal ilişkilerin bozulması, toplum ve birey arasındaki bağların kopması şeklinde görülmektedir. Toplum insanların birbirleriyle paylaştıkları doğrular ve değerlerden meydana gelen sosyal düzendir. Dışlama da bu kurulu düzenin yıkılması ve başarısızlığı neticesinde meydana gelmiştir (Silver, 1994: 541). Bu fikir, insanlar arasındaki sosyo kültürel ilişkilerin meydana getirdiği sosyal bütünlüğün "dışlama" ile hem daha da güçlendiği hem de tehdit edildiğinin altını çizer. Din, dil, ırk, etnik köken, yerleşim yeri ve diğer bağlarla ortaya çıkan dayanışmanın temelinde "ötekini dışlama"nın yer aldığını belirtir.

Uzmanlaşmanın dayandığı fikir ise liberalizmdir. Sosyal ahenk, özerk kişilerin kişisel çıkar ve istekleriyle hareket ederek diğer insanlarla meydana getirdiği alış-veriş ağı şeklinde görülür. Toplumlar birbirinden farklı yetenek ve ilgi alanları olan bireylere sahiptir. İş gücünün (insanların) farklı farklı branşlara ayrılıp kendi alanında uzmanlaşarak, sosyo-ekonomik alanda etkileşim halinde olmaları sonucu toplum meydana gelir. Dışlama ise bu tutumların birtakım güçler veya bireylerin istekleriyle engellemesi sonucu ya da bireylerin hatalarının karşılığı olarak ortaya çıkar. Bu düşünceye göre dışlamanın rekabet veya iş birliği halindeki kişilerin oluşturduğu toplum düzeni sebebiyle ortaya çıktığı kabul edilmekte ve temel problemin bireylerden kaynaklandığını vurgulamaktadır (Silver, 1994: 542).

Tekelleşme ise sosyal yapıyı zorlama ve hiyerarşik güçlerin dayattığı baskı şeklinde görür. Temeli Sosyal demokrasi olan bu düşünce dışlamanın sınıf, statü farklılıkları ve etkisi altında olduğu grubun çıkarlarına hizmet eden gücün sonucu olarak meydana geldiğini kabul eder. Bir topluma üyelikte eşitsizlik son derece gerekli bir unsurdur. Örneğin, dışlama ve işsizlik gibi sorunları, eşitsizliğin ortaya çıkmasını tetikleyen ve ekonomik sömürüyü genele yayan bir grubun tekelleşmesinin belirtisi olarak görür (Çakır, 2002: 86).

Hangi açıdan ele alınırsa alınsın, hangi pencereden bakılırsa bakılsın sosyal dışlamayı ortaya çıkaran şartların temelde benzerlik göstermeleri kaçınılmazdır.

## **I. Ekonomik Dışlama**

Bir toplumda çalışma hem sosyal katılım hem de gelir dağılımı ve ekonomik kazanç açısından son derece mühim bir mekanizmadır. Çalışma, ihtiyaçları karşılamak için bir gelir kaynağı olmasının yanında diğer insanlarla sosyal ilişkiler kurabilmek içinde gereklidir. Bir insanın temel ihtiyaçlarını gidermek için gerekli maddi gücünün olmaması o

kişinin ekonomik açıdan dışlandığının göstergesidir. Asli ihtiyaçlarını bile karşılayamayan bir kişinin ve ailesinin de toplumsal yaşama katılımı imkansızdır. Günümüz dünyasında işsizlik ekonomik dışlamanın en bariz kaynağını oluşturmaktadır. Fakat bir iş sahibi olmak bazen bu dışlamayı engellemeye yetmemektedir. Çok cüz'î bir ücretle, kötü çalışma şartlarına maruz kalıp, herhangi bir istikrar ve güvence sağlayamayan çalışma şekli de ekonomik dışlamaya sebep olur. Ekonomik dışlamayı önleyen tek şey mal varlığı ile ya da çalışarak, temel ihtiyaçlar ve diğer ihtiyaçlarını insan onuruna yakışır bir şekilde karşılamayı sağlayacak düzenli gelire sahip olmaktır. Bu noktada, ailesinin ve kendisinin hayatını güvenceye alacak, ihtiyaçlarının giderilmesine olanak

sağlayacak şekilde mal varlığının olması ekonomik dışlama oranını düşürmekte önemli rol oynayacaktır. Sonuç olarak mal varlığı ile ekonomik dışlama arasında bir ters orantı kurulabilir (Çakır, 2002: 86).

## **II. Sosyal İlişkilerin Zayıflaması ve Sosyal Destek Yoksunluğu**

Ekonomik dışlamanın sonucu olarak kopma noktasına gelen sosyal ilişkiler, bireylerin sosyal hayatla iç içe girmelerinin önündeki en büyük engellerden birisidir. Bu durum iki aşamalı olarak incelenebilir. İlk aşama çalışma hayatı vasıtasıyla ortaya çıkan sosyal bağların, işsizliğin etkisiyle zayıflaması ya da kopmasıdır. Bir işe sahip olmak maddi gelirin yanında diğer insanlarla bir bağ kurma, arkadaşlık imkânı, milletine yararlı olma duygusu ve sosyal birliktelik kurma şansı da vermektedir. Bu bakımdan iş ihtiyacının yanında oldukça yaygın bir çalışma isteğinin de olduğunu söyleyebiliriz (Koray & Topçuoğlu, 1995: 87). Çalışmanın bu boyutu da insanlar için doyum kaynağı oluşturur. Bu imkanlardan yararlanamamak bireyin toplumdan dışlamasına sebep olacaktır.

Sosyal bağların ve desteğin ikinci aşaması ise aile, akrabalık, arkadaşlık ve hemşehrilik gibi daha kuvvetli bağlardır. Bu bağlar, kişi ekonomik olarak sıkıntı içinde olsa bile hem maddi hem manevi açıdan gereken desteği sağlayarak dışlamanın önünde bir engel oluşturabilir. Bencil toplumlarla, hayatı ortaklaşa yaşayan toplumlar arasında bu ilişkiler sebebiyle durum farklılaşmaktadır (Kağıtçıbaşı, 1990: 45). Şöyle ki şehirde yaşayanlar daha bencil bir yaşam sürerken, köyde yaşayanlar ise daha ortaklaşa bir yaşam sürer ve dışlama açısından ikisi arasındaki fark bariz şekilde kendini gösterir. Bunun temel sebebi ise kolektivist toplumlarda sosyal ve duygusal bağın daha güçlü olmasıdır.

## **III. Kurumsal Dışlama/Kurumsal Destek Yoksunluğu**

Sosyo-ekonomik sahalarda dışlamanın diğer bir şekli, toplumda bu tip bireyleri koruma altına alacak kurumların yetersiz oluşudur. Sosyal dışlamanın az görüldüğü ülkelerde çalışanlara, işsizlere, yardıma muhtaç





diğer insanlara sosyal güvenlik kurumları sahip çıkmaktadır. Söz konusu olan bu kurumlar bireyi öne çıkaran toplumlarda sosyal destek ve dayanışma eksikliğini kapatmaktadır. (Kağıtçıbaşı, 1990: 43). Sosyal güvenlik açısından yetersiz olan az gelişmiş veya gelişmekte olan ülkelerde ise dayanışma olgusu, dışlamayı engelleyebilecek bir mekanizma olmaktadır. Yoksulluk çeken ve karşılaştığı zorlukları tek başına gideremeyen veya belli bir kısmını gidermeye gücü yeten kişilere, toplumun diğer bireylerinin yardımında bulunmaları tarihin her aşamasında karşılaşılabileceğimiz bir davranıştır (Güzel & Okur, 1996: 9).

Kurumsal dışlama, sağlık ve eğitim gibi temel ihtiyaçların giderilmesinde kamu ve özel hizmetlerden faydalanamamayı da içermektedir. Sağlıkın korunamaması, temel eğitim hakkından yoksun olunması, toplumsal hayatla bütünleşmek açısından gereken nitelikten yoksun olmaya, iyi bir işe sahip olamamaya sebep olarak bütünsel bir etki ortaya çıkaracaktır. Okuluna devam edemeyen bir genç o an yaşamış olduğu dışlanmışlığının beraberinde, iyi bir gelecek ve iş sahibi olamama tehlikesini de taşıyarak, ileride yaşayacağı sosyo-ekonomik dışlamanın temelini atmış olacaktır (Çakır, 2002: 88).

Bu üç şartın bir araya gelmesiyle birlikte sosyal dışlama çirkin, keskin ve şiddetli yüzünü gösterecektir.

### **C. SOSYAL DIŞLAMANIN NEDENLERİ**

Her toplumun siyasal, ekonomik, kültürel, hukuksal ve tarihsel değerleri birbirinden farklıdır. Çeşitli açıdan dışlanmışlığı hisseden gruplar mevcuttur; ancak sınıf ayrımı yapılırken yeteri kadar paraya, iyi bir işe ve statüye sahip olan entelektüel bireyler de kendisini toplumdan soyutlanmış ve dışlanmış hissedebilmektedir. Kimin ne açıdan dışlandığı, süreç, sebep olan etmenler, kişilerin kabullenmesi ve nasıl bir beklenti olduğu da son derece önemlidir. Toplumlarda dışlamayı belirleyen kriterler farklılık gösterir, bu farklılıklar arasında karşılaştırmalar yapılarak, kuramsal genellemenin doğru bir yaklaşım tarzı olacağı belirtilmiştir (Şahin, 2009: 57). Bu durumda denilebilir ki sosyal dışlamanın öğeleri nedenlerine göre oluşmuştur.

Sosyal dışlamanın öğelerinin en önemlisi ve dikkat çeken; çok boyutluluktur. Bu öğe yoksunluk sürecinin başında gelmektedir. Önemli şartlar arasında gelir, sosyal koruma, istihdam, işsizlik, eğitim ve barınma sayılmaktadır. Ekonomik, sosyal vd. temel haklardan faydalanmak, bütün alanlarda eşitliğin olması büyük önem taşır. Bireylerin, temel ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli şeylerden mahrum olması ve ulaşmada son derece zorlanmasının önemi vurgulanmaktadır (Sapançalı, 2003: 22-37). Toplumla ilişkilerin zayıflaması, bireylerin içinde bulunduğu beklentiler, gelecek için besledikleri umutlarının tükenmesiyle, kendilerini dışlanmış hissedebilirler. Hep beraber hareket

ederlerken bu birlik ve dayanışma duygusunun kaybolması da kişilerin sosyal dışlamadan etkilendiklerini göstermektedir (Sapançalı, 2005: 54-55).

### **I. Gelir Dağılımındaki Adaletsizlik ve Eşitsizlik**

Gelir dağılımı her daim gündemde olan ve tartışma konusu bir durumdur. Gelir dağılımının almış olduğu bu olumsuz hal, bilhassa 1980'den sonra uygulanmaya başlanan yanlış sosyo-ekonomik politikalarla daha da negatif bir hale bürünmüştür.

Günümüz dünyasının her alanında sosyal eşitsizlik açısından artış görülmektedir. Sosyal standartların sağlanması için gerekli iyileştirmeler yapılmakta ve eksiklerin giderilmesi açısından çalışmalar devam etmektedir. Toplumsal dışlamaya maruz kalıp yoksulluğa terkedilmiş bireylerin etkinlikleri, maddi kaynaklı olmakla birlikte aralarındaki bağları da içine alan bir yapıyı kapsamaktadır (Saraçoğlu & Bulut 2005: 306). Eşitliğin oluşturulmasından bahsedildiğinde toplumda, maddi eşitsizlik akıllara gelmektedir. Halbuki bu tanımın hukuki düzenin yanı sıra ahlaki, ekonomik, kültürel ve sosyal parçaları barındırması da son derece önemlidir (Doğan, 2000: 247).

### **II. Zayıflık ve Korunmasızlık**

Yoksulluk, kişinin veya ailesinin sahip olduğu çok boyutlu dezavantajlardan ortaya çıkmaktadır. Bireylerin yeterli bilgi ve becerilere sahip olamamaları, yeni fırsatlara ulaşamamaları gibi durumların sonucunda ortaya çıkan güvensizlik bu durumun kronik bir hal almasına sebep olmaktadır (Aktan, 2002).

Korunmasızlık ve zayıflığın en temel sebeplerinden birisi maddi imkansızlıktır. Eğitim seviyesi yüksek kişiler, oluşabilecek maddi imkansızlıktan çok etkilenmezler. Eğitim seviyesi düşük olanlar ise iş gücünün azalmasından dolayı maddi yetersizliklerle karşı karşıya kalır azalan gelirini telafi edemez ve kötü şartlara daha fazla dayanamayıp yoksullaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Bu durum hane reisinin bir kadın olduğu ailelerde daha çok karşımıza çıkmaktadır. Çünkü iş hayatında kadınlara karşı negatif bir ayrımcılık uygulanması ve çocuk bakımlarını üstlenmek gibi sebeplerle kadınlar daha az ve daha kötü şartlarda iş sahibi olmaktadır. Bu gibi maddi olumsuzlukların etkisini aileler arasındaki destek ve dayanışma ortamı son derece azaltır. Bu şekilde bir dayanışmanın olmaması ise aileyi yoksulluğa sürükler ve aile içerisindeki huzurun bozulmasına da yol açar (Tunca, 2010: 13).

### **III. Göç Hareketleri**



Sosyal dışlamaya sebebiyet veren en önemli konulardan biri de iç ve dış göçtür. Göç ülkelerin gelişmişlik seviyelerine göre farklı şekil ve boyutlarda meydana gelse de yapısında önemli bir sosyal dışlama riski taşımaktadır. Çoğunlukla gelişmekte olan ülkeler hem gelişmiş ülkelere iş göçü vermekte hem de kendi içerisinde kırdan kente sürekli göçler olmaktadır. Bunun yanında gelişmekte olan ülkelere komşu ülkelerden gelen çeşitli kümelerde vardır. Bu durumda gelişmekte olan ülkeler sürekli bir göç sirkülasyonu içerisinde ve buna bağlı olarak sosyal dışlamanın meydana gelmesi riskini taşımaktadır (Sapançalı, 2005, 98-106).

#### IV. Şahsa bağlı nedenler

##### • Cinsiyete dayalı ötekileştirme

Kadınlar ekonomik ve toplumsal alanda sürekli ikinci plandadırlar ve bunun birçok nedeni vardır. Bu nedenler çoğunlukla toplumların yapısal nitelikleri doğrultusunda ortaya çıkmaktadır. Erkeğin egemen olduğu kültür anlayışı, eğitim imkanlarından eşit oranda yararlanılamaması, iki cinsiyet arasındaki fizyolojik farklılıklar, yasal konulardaki eksiklikler ve yanlışlıklar belli başlı sebeplerdendir. Kadının, bir birey olarak var olma çabası, yaşamını sürdürdüğü toplumun yapısına bağlı olarak değişmiş ve gelişmiştir. Geçmişten günümüze kadının durumuna ve konumuna bakılacak olursa, birçok evreden geçtiğini görürüz. Geçirdiği bu evrelerde kadınlar, kimi zaman özgür birey halindedirler kimi zamanda da bu özgürlük kısıtlanmış ve hükmedilen konumuna düşmüşlerdir. Kadın bireyler yüzyıllarca yaşadıkları toplumlarda üretimin her aşamasına katkıda buldukları halde, emeklerinin tam olarak karşılığını alamadıkları gibi dünyada yoksulluktan en fazla etkilenen ve bundan dolayı da sosyal dışlama ile en fazla karşı karşıya kalan grubu oluşturmaktadırlar (Sapançalı, 2005: 110).

##### • Engelliler

Engelli bireyler, sosyal hayata katılım noktasında en çok zorluk yaşayan ve sosyal dışlamanın hemen hemen bütün boyutlarına maruz kalan bir kesimi oluşturmaktadırlar. Bu duruma maruz kalmalarının en temel sebebi engelliliklerinin yanında yoksulluk da çekmeleridir. Maddi imkânsızlık içinde olan ailelerde, özür sebepleri olan etkenlerin ( içilen ve kullanılan suyun temiz olmaması, dengesiz ve yetersiz beslenme, bulunulan ortamın hijyenik olmaması, hastalıkların erken teşhisi ve tedavisi noktasındaki problemler) görülme olasılığı diğer ailelere oranla daha fazla olduğu gibi engelli bireyin ya da bu bireye bakmakla sorumlu olan kişinin işsiz olma şansı son derece yüksektir. Bu durumlar sonucunda engelli bireyin rehabilitasyon, sağlık hizmetleri, eğitim, mesleki eğitim vb. gibi imkanlardan yararlanma ihtimali azalmaktadır. (Özgökçeler & Bıçkı, 2010: 226).

##### • Yaş

Sosyal dışlamaya sebebiyet veren bir diğer şahsi etken de yaştır. Bilhassa liberal çerçevede sosyal dışlamanın doğrudan yaş ile bağıntılı bir durum olduğu kabul edilmektedir. Belirli yaş aralıklarındaki bireylerin yoksulluk, eşitsizlik, işsizlik, yetersiz sosyal güvence, ayrımcılık ve dışlanmışlık ile

karşı karşıya kalma oranları diğer yaş aralıklarına nazaran daha fazladır. Bu gruplar özellikle yaşlılar gençler ve çocuklardan oluşmaktadır. (Sapancı, 2005: 115-116).

### **V. Din**

Din bir toplumun inşasında ve toplumun geleceğini belirlemede önemli rol oynamaktadır. Toplumların yaşam tarzlarını, kültürlerini ve hatta kurdukları medeniyetlerin şekillerini mensup oldukları dinin kuralları belirler. Bu noktada din insan hayatında aktif rol oynar. Bireylerin hayatlarını bu kadar çok yönden etkileyen bir unsur illaki diğer insanlara karşı yaklaşım tarzını ve tutumunu da belirler. Toplumda dinin koyduğu kuralları kabul etmeyen ve aykırı davranan insanlar sosyal dışlamaya maruz kalmaktadırlar.

## **D.SOSYAL DIŞLAMAMIN SONUÇLARI**

Sosyal dışlamanın sonuçları bireysel ve toplumsal sonuçlar olmak üzere iki ayrı başlık altında incelenmektedir.

### **I. Bireysel Sonuçlar**

Toplumda temel insani ihtiyaçlarını gidermeye yetmeyecek derecede az geliri olanlar, sosyal güvencesi bulunmayanlar, herhangi bir gelir elde edemeyen işsizler ve eşitsizliğe maruz kalan kişiler, sosyal dışlama tehlikesiyle karşı karşıyadır. Sosyal dışlamaya maruz kalanlar, fiziksel ve mental açıdan engelli, eşitsizliğe uğramış, yaşamlarında karşılaşılabilecekleri tehlikelere karşı koyamayacak zayıf bireylerdir. Bu durumda olanlar kendisine ve içerisinde bulunduğu topluma karşı yabancılaşmakta ve kişisel sorumluluklarını yerine getirememektedir (Özkul, 2004: 35).

Bireylerin uzun süre işsiz kalması sahip olduğu iş hakkındaki bilgi ve becerisini kaybetmesine, maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılayamaması sebebiyle psikolojik rahatsızlıklar geçirmesine de neden olmaktadır. Gereğinden fazla boş zamanı olması ve ilerleyen zamanlarda da iş bulamayacağı düşüncesi bulunduğu zamanı ve durumu faydalı kullanamamasına ve psikolojik açıdan daha da sıkıntılı durumlara düşmesine sebebiyet verecektir. Bu nedenle, kişilere ve kurumlara karşı güveni zedelenen bireylerin toplumla bütünleştirilmesi son derece zorlaşacaktır. Öz güvenini ve saygısını kaybeden bu kişiler suç işlemeye daha da yatkın hale gelecektir. Çünkü işsiz kalmış insanlar bir tek maddiyattan değil toplumdaki ilişki ve etkinliklerden de uzak kalmaktadırlar.

### **II. Toplumsal Sonuçlar**

Bireylerin toplumla bütünleşmesinin gerçekleşmemesi sonucunda toplumun istikbalini tehlikeye sokabilecek nitelikte problemler ortaya çıkabilmektedir. Toplumda var olan komşuluk, aile ve arkadaşlık bağları bozulmaya başlayacak ve toplum tarafından sağlanan destek ortadan kalkacaktır. Yasal yollardan temel insani ihtiyaçlarını gideremeyen bireylerin bu ihtiyaçlarını gidermek için illegal yollara yönelmeleri suç



oranlarını ciddi seviyede artıracaktır. Toplumsal değerlerin ve sorumluluğun kaybedilmesi, toplumsal alandaki düzenlemelerin, kurum ve kuralın sorgulanması ve isyan duygularının meydana gelmesi sonucunda, yabancılaşma ve toplumsal bozulmalar ortaya çıkabilecektir. (Çakır, 2002: 100). Sosyal dışlama bilhassa ictimai bir çöküş ve parçalanma gibi tehlikeli problemlere yol açabileceğinden dolayı ve zamanında müdahale edilmediği takdirde çözüm bulmanın oldukça zor olması, sosyal dışlamayı günümüzün en önemli toplumsal sorunlarından biri haline getirmektedir.

### E. KUR'AN-I KERİM'DE SOSYAL DIŞLAMA

Kur'an'ın ortadan kaldırmaya çalıştığı sosyolojik davranışlardan birisi de dışlamadır. Kur'an-ı Kerim bireyleri kıymetli görmekte, kendi iradesiyle seçmediği insani farklılıklardan dolayı, birini dışlayıp aşağılamayı hoş karşılamamakta ve bütün insanların fitraten eşit olduğunu belirtmektedir.

*“Ey iman edenler! Bir topluluk bir değerini alaya almasın.” (Hucurât, 49/11), “Ey insanlar! Şüphesiz ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık” (Hucurât, 49/13), “Biz insanları kesinlikle şerefli yarattık” (İsrâ, 17/70).*

İnsan, Kur'an'ın nazarında eşref-i mahlukattır ve fitraten değerlidir, hiçbirinin diğerine üstünlüğü yoktur ve hepsi aynı soydan gelmektedir. Hatta Kur'an'ı Kerim'in bu bakış açısından dolayı ilk yıllarda müşrikler ve diğer gruplar tarafından dışlanan köleler, fakirler ve kadınlar İslam'ı kabul etmişlerdir. Kendilerini onlardan üstün gören zenginlerin Müslüman olmayı kabul etmemelerinin sebeplerinden birisi de budur.

Kur'an'ın Müslümanları bir arada olan topluluk olduğunu ifade etmek için kullandığı ümmet kavramı genelleyici ve kapsayıcı üst kimliklerden biri haline gelmiş, Müslümanların en geniş sosyal topluluğunun adı olmuştur. Ümmet, değişik sosyal grupların üzerinde bir amacı gerçekleştirmiştir. Bu kavram, tek bir amaç çevresinde özgür düşünceleriyle bir araya toplanmış bireyleri nitelemektedir. Kur'an-ı Kerim; İslam aleminin üst kimliğini oluşturan ümmet çatısı altında bütün inananları birleştirmekte, ırk ve sınıf birliği anlayışını ortadan kaldırarak onun yerine iman ve inanç odaklı bir toplum oluşturmayı amaçlamıştır (Durmuş, 2003: 26).

*“Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir. Allah iyilik edenleri sever” (Âl-i İmrân, 3/134).* Fakat İslam ahlakıyla ahlaklanmamış bireyler, zulme maruz kaldıklarında kötülüğe on misli hatta bin misliyle cevap vermek isterler. Mekke döneminde Müslümanlar, kendilerine karşı her türlü kötülüğü ve zulmü yapanlara kat kat karşılığını vermek isterler. Lakin Allah, onları zulmetmekten, haksızlık yapmaktan beri kıldı ve kötülüğe karşı iyilikle cevap vermeyi emretti (Şimşek, 2012: 420).

Yukarıda da anlatmaya çalıştığımız üzere dışlama ve ötekileştirmeye İslam dininde yer yoktur. Çünkü İslam'da bütün bireyler Allah nazarında eşittir ve sosyo-ekonomik açıdan kimsenin kimseye üstünlüğü yoktur. Üstünlüğü sağlayan yegâne unsur vardır o da takvadır. Bundan dolayı da insanların birlik olmasını ve karşısındaki insanı hakir görmek yerine onun



elinden tutmayı emretmiştir ve kim olursa olsun iyi davranmayı tembihlemiştir. Fakat Kur'an'ın da bazı surelerinde bazı gruplara veya kişilere karşı öteki gibi bakılan ayetler bulunmaktadır. Bu bağlamda potansiyel olarak öteki görülenlere karşı Kur'an-ı Kerim'in bakış açısı değerlendirilecektir.

### **I. Farklı İnanç Gruplarına Mensupları Dışlama**

Din ve inanç farklılıkları olan insanların arasındaki ilişkiler tarih boyunca -istisnaları olmakla birlikte- hep sorunlu olmuştur. Zenginlik olarak görülmesi gereken bu farklılıklar çoğunlukla ayrımcılıkları ve şiddeti artırmıştır. Dinlerin ve inanç akımlarının çoğunluğu kendi mensuplarına öteki dinlerden farklı inanış, düşünce, giyim ve saç sakal modeli belirleyerek farklılıklarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu durum kültür bağnazlığı; kendini inancını doğru ve eksiksiz görmek, karşısındakine olumsuz bir bakış açısıyla bakarak dışlama ve hor görme sonuçlarını doğurmuştur. Fakat toplumların öteki diye dışladığı insanlarla ilişki kurma ve onlarla hayatı paylaşma mecburiyeti vardır (Hökelekli, 2007: 406).

Soy açısından bireyler arasında bir ayırım yapmayan, bütün insanlara seslenen, ilahi kitaplar arasında ayrıma gitmeyen Kur'an sonuç olarak din odaklı bir toplum kurmayı amaçladığından dolayı dine karşı saldırıda bulunan ve dini yalanlayan kesimleri bu açıdan dışlamış, öteki konumuna düşürmüştür. Bu durumda Kur'an-ı Kerim'in insanoğlunu, ilahi kurallara pozitif veya negatif açıdan yaklaşımları üzerinden inanan veya inanmayan olarak tasvir ettiğini, bu bakış açısıyla da insanları kategorilere ayırdığını ve inanç odaklı bir dışlama yaptığını söylemek mümkündür. Bu açıdan Müslüman bireylerin akıllarında öteki kavramının tasviri noktasında Kur'an'ın etkisi büyük olmuştur. Kur'an'da da bulunan mümin, kafir, münafık, ehl-i kitap ve müşrik gibi kategori örnekleri ve Allah nezlinde tek doğru yolun İslam oluşu, müşriklerin kerih olarak sayılması, Mescid-i Haram'a yaklaşımlarının kesinlikle yasak olması, Yahudilerin iyilik bilmez melun olması doğal olarak onları ötekileştirmiştir (Hökelekli, 2007: 407).

Hatta Kur'an'ın müşrik tasavvuru ve müşrikle ilişki sistemini oluşturan ayetlerden hareketle Müslümanların ötekileri ortadan kaldırmakla yükümlü olduklarını, İslam'ın ötekilerle ilişkisinin savaş temeline dayandığı şeklinde düşünceler olmuştur. Fıkhın derlendiği dönemde ortaya çıkan savaşlarda çoğunlukla Müslümanların kazanması, fetihlerin sürekli hale gelmesi ve İslam devletinin bu savaşlardan büyük kazanç sağlaması sebebiyle Müslümanların, gayri Müslimlere karşı her daim cihat halinde olması gerektiği düşüncesi bu durumun daha da yerleşmesine sebebiyet vermiştir. Bulduğumuz dönemde ise objektif bakış açısıyla bakıldığı takdirde şartların değiştiği açıktır. Bununla birlikte İslam'ın aslında barış ve kardeşlik dini olduğu ve hiçbir şekilde savaşı ve ötekini ortadan kaldırmayı, yok etmeyi amaçlamadığı düşüncesi rağbet görmüştür (Yaman, 2008: 100).



Kur'an, toplumsal düzeni kurarken her şeyden evvel sağlam bir inancı temele yerleştirmekte, toplumu birleştiren esas harcın iman olduğunu ortaya koymakta ve bu dairenin dışında kalanlar ile ilişkileri sınırlandırmaktadır. *“Mü'minler, mü'minleri bırakıp inkarcıları dost edinmesin. Kim böyle yaparsa Allah ile bir ilişkisi kalmaz. Ancak onlardan (gelebilecek tehlikeden) korunmanız başkadır. Allah asıl sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uymaktadır. Çünkü dönüş Allah'adır.”* (Âl-i İmrân, 3: 28).

Bu ayetin muhtevasına baktığımız da Allah'ı inkâr eden inkârcıları dost edinmek onlarla ilişki kurmak kesin bir dille yasaklanmıştır. Bu emre uymayan kişi kişilerin Allah ile olan bağı koparmış, Allah'ın yardımından ve dostluğundan mahrum kaldığı açıkça belirtilmiştir. Fakat daha sonra gerek görüldüğünde korunma kastıyla veya gereken korunma önlemlerini alarak dostça ilişkiler oluşturmakta bir beis görülmediği ifade edilmektedir. Hemen ardından tekrar sakındırıcı bir cümle gelmekte ve ayetin son kısmında her şey dönüp dolaşıp yine Allah'a ulaşacağı vurgulanmıştır. Ayette oluşturulan ifade akışına dikkat edildiği zaman açıkça görülmektedir ki bir yandan imana zarar veren dostluklar yasaklanırken diğer yandan ise koyulan bu yasağın kayıtsız şartsız bir şekilde anlaşılması gerektiği bazı dostluklar oluşturulabileceği belirtilmekte lakin bununda mantıklı ve uygun bir tarzda olması, sınırları aşmaması, sürekli bir özdenetim halinde olunması için uyarıda bulunmaktadır. (Karaman, 2017: 536).

*“Ey inananlar! Yahudi ve Hristiyanları dost edinmeyin. Onlar birbirlerinin dostlarıdır. Sizden kim onları dost edinirse kuşkusuz o da onlardandır. Şüphesiz Allah zalimler topluluğunu doğruya iletmez.”* (Maide, 5: 51).

İslamiyet'ten önce Medine'de Araplarla beraber Kaynukaoğulları, Nadiroğulları ve Kurayzaoğulları adında üç Yahudi kabilesi bulunmaktaydı ve bu kabilelerle Araplar arasında dostluk antlaşması vardı. Arapların isteği Müslüman olduktan sonra da dostluklarını sürdürmekti fakat münafıklar ve Yahudiler dost gibi dursalar da en küçük fırsatta bile Müslümanların kuyusunu kazıyorlardı. Bilhassa peygamber efendimizin hazırlamış olduğu askeri planları Müslüman dostlarından öğrenip müşriklere söylüyorlardı. Bu ayette de bu tip olaylardan zararlı çıkan Müslümanların açık bir şekilde Yahudiler ve Hristiyanlarla sıkı dostluklar kurmamaları emredilmiştir. Medine'ye hicretin olduğu yıllarda Hristiyanların yok denecek kadar az sayıda olmalarından dolayı Müslümanlara Yahudilerin verdiği zararı vermemişlerdir. Hatta Kur'an-ı Kerim'de Müslümanlara karşı Hristiyanların Yahudilerden daha iyi davrandığı bildirilmektedir. (Bkz. Maide 5/82). Fakat Hz. Peygamber'e ve onun getirdiği kitap olan Kur'an-ı Kerim'e inanmadıkları için Hristiyanların da Müslümanlarla kuracakları dostluğu kötüye kullanma ihtimalleri oldukça yüksektir. Bu iki topluluk da gerçek dostluğu ancak kendi dininden olanlarla -Hristiyanlar Hristiyanlarla, Yahudilerde ancak Yahudilerle- oluşturur, diğer dostlukları da çıkarları uğruna kullanırlar. Bu nedenle onların Müslümanlara karşı gerçek ve samimi dostluk duygusuyla yaklaşımları beklenmez. Ayetteki ifadeye göre Hristiyanları ya da Yahudileri dost edinip onlarla dostluk kuranlar onlardan

sayılır, yani onlara benzeyip onlardan huy kaparlar, onlar gibi hevâ ve hevesleri uğruna yaşamaya başlarlar ve böylece zalimlerden olurlar. Nitekim Allah zalimleri kurtuluşa erdirmeyeceği için Allah'ın hidayetine mazhar olamazlar ve mutluluğa eremezler. Tabi ki mümin olmayanları dost edinme yasağından onlarla iyi geçinmemek anlamı çıkarılamaz. Vatanın ve milletin emniyeti açısından devletin gizli bilgilerini onlarla paylaşacak derecede samimi olmak ya da devletin güvenliğini tehdit edebilecek kadar güçlü makamları onlara bırakmak doğru değildir lakin beşerî ilişkilerin iyi tutulmasında bir beis yoktur. Hatta Kur'an İslam'a ve Müslümanlara karşı düşmanca davranmayan gayrimüslimlerle insani ilişkilerin iyi tutulmasını, gerektiği zamanda onlara iyilik edilmesini, adaletli bir şekilde yaklaşılmasını tavsiye etmekte ve bu şekilde davrananları Allah'ın sevdiğini bildirmektedir. İslam'ın ve Müslümanların menfaatleri doğrultusunda olduğu takdirde onlarla milletlerarası dostluk antlaşmaları imzalamak da bir problem teşkil etmez. Nitekim Hz. Peygamberin hayatına bakıldığı zaman onun da hem Yahudilerle vatandaşlık antlaşması yaptığı hem de bazı müşrik kabilelerle ittifak antlaşması yaptığını görmek mümkündür (Karaman, 2017: 291-294).

## **II. Cinsiyete Dayalı Dışlama**

Her birinin kendisine has nitelikleri bulunan kadın ve erkeğin aralarındaki ilişkileri, erkek veya kadının sosyal yaşamdaki konumu ve dünyanın her yerinde farklılık gösteren karşı cinse bakış açısı yıllardır sorunlu bir şekilde devam etmektedir. Hemen hemen her dinin, inanç sisteminin, düşünce akımının, hatta her bireyin kendine göre bu sorun ve çözümü hakkında farklı fikirleri ve bakış açıları vardır. Bu konuyu ayrımcılığa dayalı bakış açısında ele alıp kadını öteki haline getiren, kadının değerini göremeyen ve hatta neredeyse kadını erkeğin mülkü şeklinde değerlendiren ataerkil anlayış, din mensuplarının da bu konudaki düşüncesinin şekillenmesinde bir hayli etkin rol oynamıştır (Durmuşoğlu & Kurt, 2008: 622-623). Hatta semavi dinler ve yapay dinler arasında toplumsal cinsiyet konusuna en tutucu şekilde yaklaşan ve kadını dışlayan topluluğun Müslümanlar olduğu şeklinde bir düşünce vardır. Müslümanların bu noktadaki düşünce tarzının şekillenmesinde İslami kültürün rolü ve Kur'an'ın bu konuya bakış açısı aşağıda incelenecektir.

Kadını öteki şeklinde gören zihniyet, bu dışlama sürecini erkek için yaratılan, iblis ile iş tutan ikincil varlık olan Havva'yı başlama noktası olarak kabul eder. Ayet-i kerimede bu konu hakkında net bir ifade olmamasına rağmen müfessirlerin birçoğu kadınların erkekler için ve erkeğin vücudundaki en eğri kemik olan kaburga kemiğinden yaratıldığı şeklinde görüş belirtir. Bu fikri sunan ve destekleyenlere göre yaratılışının kaynağı eğri olduğundan dolayı kadınların düzelmelerinin imkânı yoktur. Yine bu düşüncedeki insanlar nazarında kadınlar zayıf karakterli oldukları için iradeleri de zayıftır. Bu sebeple de kadının mükellef olamaması





gerektiğini düşünüp sırf erkeklere itaat etsinler diye mükellef kılındığını söylerler. Hatta Havva'nın şeytana uymasının cezası olarak da regl dönemi ve hamilelik sancısının kadınlara verildiğini düşünürler.

Bu konudaki başka düşünce ise dünyadaki en büyük fitne kaynağını kadın oluşturduğu yönündedir. Dahası kadınların yüksek yüksek yapılara hapsedip ve okuma yazma öğretmemek gerektiğini ifade eden hadisin olduğunu da iddia edenler olmuştur. (Durmuşoğlu & Kurt, 2008: 631).

Kadının yaratılışı ve sonrası hakkındaki bu tür yorumlar ve düşünceler aslında kendini kadından daha baskın ve daha üstün gören erkek merkezli zihniyetin ürünüdür. Çünkü Kur'an-ı Kerim'e göre erkeğin ve kadının yaratılış kaynağı birdir. *“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının” (Nisâ, 4: 1).*

Ayette öncelikle “sizi bir tek nefisten yaratan” ifadesi kullanılmış, daha sonra ise “ondan da eşini yaratan” şeklinde buyurulmuştur. Her bir insanın anası ve babası olduğuna ve istinasız her birey üreme kanunlarına uygun bir şekilde dünyaya geldiğine göre burada “nefisten, ondan yaratan” ifadesini “onun bir parçasından” (Örneğin kaburgasından) şeklinde değil, “onun özünden, ona benzer olan asıldan ve kökten (ayetteki ifadeye göre nefisten) yaratan” halinde anlamak münasip olur. Nitekim *“Onlara ısınıp kaynaşasınız diye size kendi türünüzden (nefislerinizden) eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duyguları yerleştirmesi de O'nun kanıtlarındandır” (Rum 30 : 21)* şeklinde meal edilen ayet-i kerimede de bu kelime aynı anlamda değerlendirilmiştir. Kur'an'da hiçbir ayette “nefsinden yaratmak”, “vücudunun bir parçasından yaratmak” anlamına gelmemektedir. Buradan hareketle de hiçbir ayet Havva'nın yaratılış kaynağının, Adem'in kaburgası olduğu şeklindeki genel inancın dayanağı olamaz (Karaman, 2017: 9-12).

Kur'an-ı Kerim kadını, kadın-erkek ayrımına inmeden ve cinsiyet ayrımına girmeden insan oluşuyla anlatır. Nitekim Kur'an, insanoğlunun başlangıç noktasını anlatan kıssada yaratılacak olan varlığı erkek veya kadın şeklinde değil de beşer ve halife şeklinde nitelemiştir. Allah tarafından halifelik nitelemesiyle şereflendirilen ve insan-ı kâmil makamına ulaşabilecek yeti ile süslenilen kadın ve erkeğin mesul olduğu konularda da eşit olduğunun birçok defa altı çizilmiştir. (Durmuşoğlu & Kurt, 2008: 626). Zira, *“Erkek veya kadın, kim Mü'min olarak iyi iş işlerse, elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız ve onların mükâfatlarını yapmakta olduklarının en güzeli ile vereceğiz” (Nahl, 16: 97)* ayet-i kerimesinde zikredilen “erkek” ile “kadın” ifadeleri genel manada kullanılmıştır. Böylelikle erkek ve kadının yaratılış açısından eşit olduğu gibi mesuliyet açısından da eşit olduğu vurgusu yapılmıştır (Çelik, 1995: 89-90).

Kadınları toplumsal hayattan, sosyal aktivitelerden, ekonomik ve politik faaliyetlerden dışlamak isteyen düşünce yapısı bu noktada kadınlara bazı sınırlamalar getirmek istemiştir. Bu anlayışa göre kadının evinden dışarı çıkması ve seyahat etme hakkı sınırlıdır. Eşinin izni ve yanında olmaması halinde kadının ibadet etmek için dahi dışarı çıkmaması gerekmektedir (Durmuşoğlu & Kurt, 2008: 636). *“Evlerinizde oturun. Önceki*

*cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın” (Ahzâb, 33: 33). Ayetini kendilerine delil olarak göstermektedirler. Bu ayetten hareketle erkeğin kadını eve kapatmak, kadının ise erkeğine boyun büküp evde oturmak gibi görevlerinin olduğunu, bir kadının yanında yakınlarının olduğu takdirde sefere çıkabileceğini hatta ve hatta güzel kadınların camiye girmeleri halinde günaha sebep olacağı gerekçesiyle camiye girmelerinin yasak olduğu düşüncesine varmışlardır.*

Fakat bu ayetinde devamında belirtildiği gibi bu konu, cahiliye dönemi kadınlarının bedenlerinin bir bölümü açıkta olacak şekilde parıltılı ve dikkat çekici elbiseler giyinip erkeklerin dikkatlerini çekmek için gösterdikleri çabayla alakalıdır. Yani ilgili bu ayet kadının eve hapsedilmesi gibi bir hüküm ortaya koymamaktadır. Zira Hz. Peygamber (sav)’ın hanımları da içinde olmak üzere Müslüman kadınlar sav’ in döneminde hem de ondan sonraki dönemlerde herhangi bir engelle karşılaşmadan ordunun tıbbı ve diğer ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla savaş meydanlarında görev yapmışlardır (Şimşek, 2012: 187). İslamiyet’in ilk yıllarında kadınların toplumsal hayattan ötekileştirici ve kısıtlayıcı hiçbir unsur bulunmamaktadır. Kadınlar rahat bir şekilde çarşıya, pazara gitmiş ve düğünlere, etkinliklere, ilmi faaliyetlere katılabilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’in gece vakti de olsa kadınların camiye girmelerinin engellenmemesi noktasına özel bir vurgusu bulunmaktadır.

### **III. Farklı Cinsel Kimlikleri Dışlama**

Cinsiyete dayalı ötekileştirme hakkında Kur’an-ı Kerim’in bakış açısından sonra bir konuya daha değinmek gerekmektedir. Erkek ve kadın arasında cinsiyete dayalı herhangi bir ötekileştirme yapmayan Kur’an, sapık ve haddi aşan bir cinsel eğilim olarak nitelendirdiği eşcinselliği ise tamamen reddederek dışlamaya tabii tutmuştur.

*“Lut’u da Peygamber olarak gönderdik. Hani o kavmine şöyle demişti: Sizden önce âlemlerden hiçbir kimsenin yapmadığı çirkin işi mi yapıyorsunuz. Hakikaten siz kadınları bırakıp, şehvetle erkeklere yaklaşıyorsunuz. Hayır, siz haddi aşan bir toplumsunuz” (A’raf, 7: 80-81).*

Sodom halkından olanlara sonsuza kadar çirkin bir ün kazandıran bu son derece iğrenç günah bütün insanlık tarafından hayasız ve çok çirkin bir fiil olarak nitelendirilmektedir. Fakat bu çirkin fiili eski çağlarda Yunan filozofları, modern dönemde ise Avrupalılar ahlaki bir seçkinlik derecesine çıkarmışlardır. Avrupalılar genel olarak bu çirkin fiile yasal statü vererek adeta bu fiilin eksik kalan yönlerini tamamlamak için ellerinden geleni yapmaktadırlar. Hal böyle olunca artık eş cinselliğin ne kadar çirkin ve korkunç bir toplumsal suç olduğunu gösteren tartışmalar ve programlar faydasını yitirdi. Fakat Allah, bütün her şeyin dışısını ve erkeğini yaratmış, her bir türü diğerinden farklı ve üremeleri için birbirlerine tamamlayıcı kılmıştır. İnsanoğlundaki bu farklılık bir amaca hizmet etmesi için yani insanın eşi ve çocuklarıyla birlikte bir yuva kurması içindir. Çünkü aile, insanlığın uğruna yaratıldığı medeni yaşamın temelidir. Bu sebeple de



kadın ve erkeğin bedenleri, cinsi arzularını tatmin ve neslin devamı noktasında gerekli olan tabii fonksiyonları yerine getirebilmeleri için uygun bir durumda ve diğerini tamamlayıcı şekilde yaratılmıştır. Dolayısıyla, bu arzuyu meşru olmayan yollardan tatmin eden kişi aynı andan birçok suçun faili haline gelmektedir. Bu şekilde bir kişi, arzularının ve isteklerinin kurbanı olarak, kendinde fitraten ve fiziken bulunan işlevlerine karşı adeta savaş açmış olur. Bu durum, bu fiili işleyen insanların üzerinde fiziki, zihni ve ahlaki açıdan son derece zararlı etkiler ortaya çıkarır. İnsan genelde medeni toplumun tüm imkanlarından yararlanmasına rağmen ailenin ve aile hayatının getirdiği sorumlulukları sırtlamaktan imtina etmesi ve tüm enerjisini, meşru olmayan şekillerde arzularını tatmin etmek için kullanması hasebiyle topluma karşı sorumluluklarını yerine getirmemiş olur. Bencillik ve hayasızlık içine olan bu davranışlar faydasızlığıyla kalmaz aynı zamanda topluma ahlak noktasında da büyük zarar verir. İçlerinde takva sahibi kişilerin bulunmasına dahi tahammül edememeleri onların ahlaki açıdan ne kadar çürümüş ve kokuşmuş olduklarının göstergesidir. Bu kişiler yalnızca günahkâr, edepsiz ve ahlaksız değil aynı zamanda her türlü iyilik ve doğruluk gibi duygulardan da yoksundurlar. Bu sebeple aralarında kendilerini ahlaka, fazilete ve erdeme davet edecek kimsenin bulunmaması için Lut peygamber ve beraberindekileri de saptırmak istediler. Artık hep beraber günahkarlığın en raddesine geldikleri için ve içlerinde zerrece iyilik kalmadığı için artık dünyada bulunmalarının bir anlamı kalmamıştır. Bundan dolayı Allah, bu kavmin tamamen ortadan kaldırılmasını emretti. Nitekim onların hali, içerisinde yalnızca birkaç sağlam meyve bulunan çürük meyve sepetine benzer ve içinden sağlam meyveler çıkarılınca geriye kalanın bir anlamı yoktur. Bundan sonra yapılması gereken tek şey çürük meyve sepetini çöpe atarak imha etmektir (Mevdudî, 2012: 391).

*“Kavmi, (konuklarıyla çirkin ilişkide bulunmak üzere) ona doğru koşa koşa geldiler. Zaten onlar önceden de bu tür çirkin işleri yapıyorlardı. (Azap) emrimiz gelince oranın altını üstüne getirdik. Üzerine de Rabbinin katında işaretlenmiş pişirilmiş balçıktan taşlar yağdırdık. Bunlar zalimlerden uzak değildir” (Hûd, 11: 79-83).*

*Lut'u da (Peygamber olarak gönderdik.) Hani o kavmine şöyle demişti: Göz göre göre o çirkin işi mi yapıyorsunuz? Siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere mi varyyorsunuz? Doğrusu siz ne yaptığınızı bilmez bir toplumsunuz” (Neml, 27: 54-55).*

Yukarıda bulunan ayetlerden de açıkça anlaşılacağı üzere homoseksüelliğin erkek ile erkeğin birlikte olduğu bu durum Hz. Lut' un kavmi olan Sodom halkında ortaya çıkmıştır. Kur'an-ı Kerim'de bu kavmin işlediği günah haddini aşmak ve çirkinlik olarak nitelendirilmiştir. Kendini bilmez bu topluluk şiddetle kötülenmiş ve o kavmin korkunç bir şekilde ortadan kaldırıldığı belirtilmiştir. Böylelikle kadının erkeğe, erkeğin ise kadına meşru çerçevede ilgi duyması İslamiyet tarafından tek ve yegâne doğru yol olduğu açıklanmıştır. Bu durum dışında kalan eşcinseller veya eşcinselliğe eğilimi olan insanlar ise bulunduğu durumun ne kadar haram

olduğu söylenip ikaz edilmiştir eğer durum devam ediyorsa toplumdand dışlanıp ötekileştirilmişlerdir (Bingöl, 2018: 328).

#### IV. Etnik Köken Kaynaklı Dışlama

Yaşadığımız dönemde dünyanın siyasi durumunu meydana getiren ulus-devlet anlayışı sisteminin parçalarından birisi konumunda olan millet kavramıdır. Bu kavram çevresinde oluşan ortak bilincin meydana getirdiği ötekileştirme, İslam toplumunda yaşayan bireylerin iç ilişkilerini yakından etkilemektedir. Milliyetçilik, ırkçılık, üstünlük iddiası ve diğer milletleri hor gören anlayış toplumsal ilişkiler açısından problem oluşturmaktadır. İslam aleminde de bazı ırk, kabile veya topluluk mensuplarının diğerlerinden üstün olduğunu savunan bir düşünce tarzı vardır. Mesala Hz. Peygamberin Arap toplumundan olması ve Kur'an-ı Kerim'in Arapça olarak gönderilmiş olması gibi durumları Arapların üstün olduğuna dair delil olarak gösterilmiştir. İslamiyet'in ilk dönemlerinde yöneticilerin Haşimoğulları veya Kureyş kabilesinden olmasından ötürü bundan sonraki süreçte de yönetme ve yöneticilik işinin bu kabilelere ait olduğu başka kabilelerin ise hak iddia edemeyeceğine hükmedilmiştir. Bu durum doğal olarak diğer kabileleri ve kavimleri ötekileştirmiştir. Hatta İslam toplumuna hiyerarşik sistemin ve ötekileştirici yaklaşımın bu zamanlarda yerleştiği söylenebilir. Mesela şu anda bulunduğumuz toprakların en sahipsiz ve malsiz mülksüz toplumu olan Romanlar, Osmanlı Devleti döneminde içinde buldukları durumdan ötürü "buçuk millet" olarak adlandırılmışlardır. Özellikle bulunduğumuz coğrafya da diğer milletleri ve toplulukları küçümseyen, onları dışlayıp öteki haline getirip daha sonrasında düşman olarak geri kazanan bir yaklaşım vardır (Toprak vd., 2010: 110-111)

Kur'an-ı Kerim ise bireyler arasındaki farklılıklardan ziyade varlık olarak insanların ortak yönlerini vurgulayıp öne çıkarmaktadır. Günümüzde ırkçılık, kafatasçılığı, milliyetçilik gibi tanımlamalar yapılan bu kavram Kur'an'da asabiyet olarak geçer ve cahiliyenin kınan adetlerinden birisidir. Ayrıca insanların köken açısından eşit olduğunu vurgulamakla beraber farklılıkların kültürel etkileşimlerle daha sonradan oluştuğunu gözler önüne sermektedir (Gündüz, 2012: 486). "*Hani inkâr edenler kalplerine taassubu, cahiliye taassubunu yerleştirmişlerdi*" (Fetih, 48/26).

*Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır* (Hucurat, 49: 13).

Öncelikle bütün insanlığın soyu aynıdır ve fitraten kimsenin kimseden üstünlüğü yoktur. İnsanlar bir erkek ve bir kadından yaratılmıştır ve bugün dünyadaki bütün insan ırkları da bir anne ve bir babadan başlayan soyun kollarıdır. Allah tarafından oluşturulan bu



yaratılış dizisinin hiçbir yerinde ne bir ayırım ne de alt üst tabaka veya ırk anlayışına zemin hazırlayan bir durum yoktur. İnsanları renklerine göre başka ilahlar yaratmamıştır herkes bir ve tek olan Allah tarafından yaratılmıştır. Bununla beraber insanlardan kimisi pis ve çirkin maddelerden kimisi de piri pak maddelerden yaratılmamıştır. Herkes bir annenin ve babanın çocuklarıdır.

İnsanoğlunun bir tek soydan olmasına rağmen milletlere ayılması yaratılış icabıdır. Yer yüzünün her bir köşesinde bütün insanların tek bir aile olamayacağı gayet açıktır. Neslin artmasıyla birlikte ailelerin, daha sonra bu ailelerden soyların ve sonrasında da milletlerin meydana gelmesi gayet normal bir durumdur. Daha sonra yer yüzünün çeşitli köşelerine yerleşince de insanlarda renk, dil ve yaşam stillerinde farklılıklar oluşmuştur. Doğal olarak da aynı bölgede yaşayan insanlar birbirlerine daha yakın ve samimi, diğerleri de birbirlerine kısmen daha soğuk olmuştur. Lakin fitrattan kaynaklanan bu farklılıklar ve başlıklar kesinlikle aşağılık, üstünlük, soyluluk gibi sınıf gibi ayrımları meşrulaştırmamaktadır. İnsanların birbirine üstünlük kuracağı tek nokta takvadır haricinde bütün insanlar yaratılış açısından eşittir. Çünkü insanoğlunun yaratıcısı, yaratıldığı madde ve yaratılış yolu tektir. Bütün insanlığın soyu bir anneye bir babaya dayanmaktadır. Herkesin doğduğu yurt, sahip olduğu aile ve millet seçimi olmadan ilahi irade tarafından belirlenmiştir. Bu açıdan bir insanın diğeri üzerinde üstünlük kurması meşru değildir. Üstünlük kurmayı sağlayan asıl durum, kişinin Allah'tan diğeri insanlara nazaran daha fazla sakınması, kötülüklerden ve günahlardan uzak durması, doğruluk ve dürüstlük yolundan sapmamasıdır (Mevdudi, 2012: 1666).

Kısaca Kur'an-ı Kerim, insanları tercihleri dışında olan renk, dil ve etnik yapı gibi noktalardan yükümlü tutmaz, insanları bundan kaynaklanan sebeplerle ötekileştirip dışlamaz. Kur'an sadece insanların iradesine göre şekillenen inanç ve yaşam tarzı gibi durumların sonucundan insanı yükümlü tutar. (Bilgin, 2001: 11).

## V. Engellilere Bakış açısı

Toplumsal düzenin oluşmasında kaba kuvvetten tutun üretim ilişkilerine kadar birçok öge etkin rol oynamaktadır. İnsanlık tarihi boyunca toplumların çoğunda sosyal hayat tasarlanırken o dönem için en önemli unsur neyse toplumun ana iskelesi de onun üzerine kurulmuş ve ilk olarak engelli bireyler üzere dezavantajlı tüm kesimler dışlanmıştır (Bingöl, 2018: 329).

İslamiyet, engelli, sınırlı ve dezavantajlı bireylerin haklarını korur onların toplumda ezilip toplumun dışına atılmasına, ötekileştirilmesine de izin vermez. Bu durumun tersine diğeri bireylerle eşit haklara sahip olduklarını vurgular ve bu haklarının da korunmasını emreder. Bu noktada gerektiği kadar hassas olamayan ve toplumunun önde gelenlerine İslamiyet'i anlatırken yanlarına gelen bir görme engelli bireyin



zamansız sorduğu sorulardan rahatsız olup yüzünü asan Hz. Muhammed (sav) dahi uyarılmıştır (Ateş, 1989: 320).

*“Suratını astı, yüzünü çevirdi. Çünkü ona gözü görmeyen biri gelmişti. Sen nereden bileceksin, belki o arınacaktı. Yahut o öğüt alacak da öğüt kendisine fayda verecekti. Sen ise kendini her şeye yeterli görenle ilgileniyorsun. Onun arınmamasından sen sorumlu değilsin! Ama gönlünde Allah korkusu taşıyarak koşup sana gelenle ilgilenmiyorsun!”* (Abese, 80: 1-10).

Bu ayetten açıkça anlaşılmaktadır ki, Hz. Peygamber (sav)’ in Abdullah Ümmü Mektum’a yakınlık göstermemesinin sebebi, onu aşağı veya değersiz görmesinden değildir. Yine Mekkelilere verdiği değerden de değildir. Çünkü Ümmü Mektum Rasulullah’ın hanımının kuzenlerindedir dolayısıyla akrabalarındandır. Yani garip kimsesiz biçare birisi değildir. Asıl neden ayette de vurgulandığı gibi onun görme engelli olmasından dolayıdır. Peygamber efendimiz (sav) Mekke’nin önde gelen liderlerinden birisinin dahi Müslüman olmasını sağladığı zaman, İslamiyet’in önünün açılacağını ve güçleneceğini, Ümmü Mektum’un ise görme engelli olduğu için bu harekete, bu davaya bir faydası olmayacağını düşünmüştür. İşte bu sebeplerden dolayı, tam Mekke’nin liderleriyle toplantı halindeyken Ümmü Mektum’un müdahil olmasını ve toplantıyı kesmesini hoş karşılamamıştır. Ayrıca Rasulullah, onun akrabalarından olduğu için istediği bir zamanda soru sorabileceğini düşünmüştür. Bu durum Hz. Peygamber’in tebliğ faaliyetinden dolayı dikkat etmediği önemli bir nokta olmasından ötürü Allahü Teala Abdullah Ümmü Mektum konusunda onu uyarmıştır. Zira içinde Allah korkusu olan kişiler, tebliğ noktasında diğerlerinden daha önemlidirler. Bu bireyler Yoksul olabilirler, toplumda pek etkileri olmayabilir ve dışardan bakınca tebliğ ve irşad faaliyetlerine pek faydası olmayacağı düşünülebilir. Bütün bu olumsuz düşüncelere rağmen Hakka davet edenler için en önemli kişiler bu kimselerdir. Nitekim bu kişiler, İslam’ın gayesi olan insanları kurtarma çerçevesinde yapılan tebliğ faaliyetlerine en kısa sürede olumlu dönüt vereceklerdir. Diğer insanların ise her ne kadar toplumda bir ağırlıkları ve duruşu olursa olsun mübelliğin onların ardı sıra dolanmaya ihtiyacı yoktur. Zira çok açık bellidir ki onlar İslam’ın hidayetinden nasiplenmeye talip değildirler. bu durumdan ötürü mübelliğin onların ardı sıra dolanarak vaktini boşa harcamasına gerek yoktur (Mevdudi, 2012: 2109).

Sonuç olarak İslam için önem arz eden nokta tebliğ yapılan kişilerin hakka susamışlığıdır, fakir ya da engelli olması değil. Tebliğ noktasında da olduğu gibi İslam dini engellilerin hiçbir zaman ezilmesine ve dışlamasına izin vermemiş, bunu yapan bir Peygamber de olsa sıradan bir Müslümanda olsa aynı şekilde uyarılmış, İslamiyet için önemli olanın samimiyet, ihlas ve hakka susamışlık olduğunu belirtmiş ve engellerin hiçbir zaman insanlar için engel olamayacağını belirtmiş, onlar için gerektiği noktada ayrıcalıklar tanımış, asla onları engellerinden dolayı



ikinci plana atmamıştır. Peygamber efendimizin seferlere veya seyahate çıkarken yerine Abdullah Ümmü Mektum'u bırakması yani devletin liderliğini ona bırakması bu durumun en önemli örneğini oluşturmaktadır. Dolayısıyla İslam'ın bu noktadaki temel düşüncesi şudur: İnsanlar engelli olabilir, gözü görmeyebilir, kulağı duymaya bilir hatta bir uzvu dahi olmayabilir bunlar onlara bir eksiklik vermez. İnsana asıl eksiklik verecek durum kalbin engelli olması, tabiri caizse kalbin sakat olmasıdır. Nitekim İslamiyet'i insanlar bir uzvu ile yaşamazlar kalbiyle yaşayıp kalbiyle iman ederler. Bundan dolayı insanları engeli hale getiren asıl durum kalpteki engeldir.

## SONUÇ

Sosyal dışlama ilk olarak Fransa'da ortaya çıkmış sosyolojik bir kavramdır. Ortaya çıkmasındaki temel sebep ise 1970'te ortaya çıkan ekonomik krizdir. Krizden önce ekonomik ilerleme yaşanırken böyle bir durum söz konusu değildir. Lakin krizle birlikte toplumun yaklaşık olarak onda birlik kısmı toplumdan izole edilmiştir. Dışlanan bu kısmın genelini kendine bakacak ekonomik gücü olmayan sabıkalı, engelli, bakıma muhtaç ve intihar etmeye meyilli (psikolojik sıkıntıları olan) insanlardan meydana gelen gruplar oluşturmaktadır. Sonrasında ise bu insanlar sosyal uyumsuzluk yaşayanlar olarak nitelendirilmiştir.

İnsan fitraten sosyal bir varlık olarak yaratılmıştır ve toplum içerisinde yaşamını sürdürdüğü takdirde bu duruma uygun bir şekilde hayatını idame ettirebilir. Siyasi, sosyal ve iktisadi alanlarda toplumun dışında kaldığı zaman doğasından uzaklaşmış olur ve bu durum da psikolojik sıkıntıları kaçınılmaz hale getirir. Bu durumdan hareket ederek sosyal dışlamanın insan yaşamının her alanında ortaya çıkabilecek, yaşamı olumsuz olarak etkileyebilecek çok boyutlu ve dinamik bir kavram olduğu söylenebilir.

Sosyal dışlama sadece maddi olarak yoksulluğa işaret etmemektedir. Bununla birlikte marjinalleşerek toplum dışında kalan gruplarda bu süreç içerisinde yer alır. Bu durumda olan insanlar ekonomik açıdan ve yaşam standartları açısından yoksun olmakla beraber fırsat, tercih ve imkân açısından da dışlanmışlardır. Sosyal dışlama dinamik ve çok boyutlu kavram olması hasebiyle bireyler arasında eşitsizlik ve haksızlıkların ortaya çıkmasına buna bağlı olarakta insanların yoksullaşmasına sebep olmaktadır. Dışlama temel olarak dayanışma, uzmanlaşma ve tekelleşme paradigmaları etrafında açıklanmaktadır. Ancak hangi açıdan bakıldığının bir önemi olmaksızın sosyal dışlanmayı ortaya çıkaran temel parametrelerin birbirinden ayrılması çok zordur.

Sosyal dışlanmanın İslamiyet açısından da hoş karşılanmadığını söylemek mümkündür. Çünkü İslam dinin de bireyler sadece kendi istekleri doğrultusunda yaptıkları fiillerin sorumlusudurlar ve fitraten kimsenin kimseye üstünlüğü yoktur. Gerek birey açısından gerekse millet, devlet açısından herkes eşittir. Hatta Kur'an'ı Kerim'in bu bakış açısından ötürü İslamiyet'in ilk yıllarında müşrikler kendilerinden düşük

seviyede ve tabiri caizse insan olarak görmedikleri kölelerle aynı dine mensup olmayı istememelerindedir. Dışlama davranışının insanlar adına çok kadim ve çirkin bir alışkanlık olduğunu söyleyen Kur'an'ı Kerim bundan dolayı da bir milletin veya kişinin değerine üstünlük kurup hakir görmesini hoş karşılamamıştır.

Dil, ırk, renk ayrımı yapmadan bütün cihanı davet eden, diğeri ilahi kitaplar arasında da bir ayrıma ve dışlamaya gitmeyen ve kendi mensuplarına da birlik ve beraber olmayı tavsiye eden Kur'an'ı Kerim'in kurmayı hedeflediği toplum din merkezli olduğu için dine karşı saldırıda bulunup zarar vermeye çalışan insanları dışlamış ve onları ayrıma tabii tutmuştur.

Kur'an-ı Kerim erkek ve kadınlara cinsiyetlerinden dolayı bir ötekileştirme yapmamıştır. Fakat İslami bir toplumun özelliklerinden olan ahlaki bozmaya yönelik sapık ve haddi aşan tavırlar barındıran eşcinselliği kesinlikle reddederek toplumdan izole etmiş yani dışlamıştır.

### **KAYNAKÇA**

- Aktan, C. (2002). Yoksullukla Mücadele Stratejileri. Ankara: Hak-İş Sendikaları Konfederasyonu Yayınları.
- Ateş, S. (1989). Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Bilgin, B. (2001). İslam'da Ötekine Bakış. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. S.42(1) Ss. 11-40.
- Bingöl, A. (2018). Kur'an'a Göre Ötekiler. Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. S.6(3) Ss. 319-332.
- Çakır, Ö. (2002). Sosyal Dışlanma. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. S.3 Ss. 83-104.
- Çelik, H. (1995). Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Değeri Ve Üstünlüğü. Atatürk Üniversitesi Dergisi. S.12 Ss. 81-93.
- Doğan, İ. (2014). Sosyal Dışlanma Ve İnsan Onuruna Yakışır İş: Yoksunlukların Algılanması. Journal Of Social Policy Conferences. S.69 Ss. 135-157.
- Durmuş, Z. (2003). Kur'an-I Kerim'de Sosyal Gruplar. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi. S.3(3) Ss.17-46.
- Durmuşoğlu, K., Kurt, A. (2008). Üç Kur'an Yorumunda Kadının Ötekiliği. Uludağ Üniversitesi Dergisi. S.17(2). Ss. 621-648.
- Gündüz, Ş. (2012). Öteki İle İlişkiler Açısından İslam Ve İslami Tecrübe. Kutlu Doğum Haftası (Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı Ve Kardeşlik Hukuku) Sempozyumu. Ankara: D.İ.B Yayınları.
- Güzel, A., Okur, A. (1996). Sosyal Güvenlik Hukuku. İstanbul: Beta Basım Yayım.
- Hökekleli, H. (2007). Müslüman Ve Öteki: Farklı Dini Grupların Birbirini Algılama Biçimi. Kur'an-I Kerim'de Ehl-i Kitap (Tartışmalı İlmi Toplantı). İstanbul.





- Kağıtçıbaşı, Ç. (1990). İnsan Aile Kültür. İstanbul: Remzi Kitapevi Yayınları.
- Karaman, H. Vd. (2012). Kur'an Yolu Türkçe Meal Ve Tefsir. Ankara: D.İ.B Yayınları.
- Koray, M., Topçuoğlu, A. (1995). Sosyal Politika. Bursa: Ezgi Kitapevi Yayınları.
- Mevdudi, (2014). Tefhimu'l Kur'an. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Özgökçeler, S., Bıçkı, D. (2010). Özürlülerin Sosyal Dışlanma Boyutları Bursa Ve Çanakkale Örneklerinden Yansıyanlar. Sosyal Haklar Ulusal Sempozyumu.
- Özkul, O. (2004). Modern Batı Medeniyetinin İflas Göstergesi: Küresel Köyde Küresel Fakirlik. Köprü Dergisi. S.88.
- Sapancalı, F. (2003). Sosyal Dışlanma. İzmir: İzmir Dokuz Eylül Yayınları.
- Sapancalı, F. (2005). Avrupa Birliği'nde Sosyal Dışlanma Sorunu Ve Mücadele Yöntemleri. Çalışma Ve Toplum Dergisi. S.6 Ss. 51-105.
- Saraçoğlu, M., Bulut, E. (2005). Uluslararası Ticaret Ve Sosyal Damping. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası. S.55 Ss. 297-323.
- Seyyar, A. (2003). Sosyal Siyaset Açısından Yoksulluğa Karşı Mücadele. İstanbul: Deniz Feneri Yardımlaşma Ve Dayanışma Derneği.
- Silver, H. (1994). Social Exclusion And Social Solidarity: Three Paradigms. International Labour Review. S.5-6 Ss. 532.
- Smith, J. (2000). Policy Responses To Social Exclusion. Open University Press. Great Britain.
- Şahin, T. (2009). Sosyal Dışlanma Ve Yoksulluk İlişkisi (Sosyal Yardım Uzmanlık Tezi). Ankara: Sosyal Yardımlaşma Ve Dayanışma Genel Müdürlüğü.
- Şimşek, S. (2012). Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Toprak, B. Vd. (2010). Türkiye'de Farklı Olmak Din Ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Tunca, G. (2010). Sosyal Dışlanma Sorunu Ve Mücadele Yöntemleri (Çanakkale Fevzi Paşa Mahallesi Örneği) (Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi.
- Yaman, A. (2008). Ben Ve Öteki Kur'an'ın Öteki İle İlişkilerde Ön Gördüğü Dengeli Barış Teorisi. İslami İlimler Dergisi. S.3(1) ss. 99-106.



*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 1, 2019, ss/pp.42-55.  
Geliş tarihi: Nisan 2019  
Kabul tarihi: Haziran 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## **KOZMOLOJİK DELİL VE WILLIAM LANE CRAİĞ'İN KELAM KOZMOLOJİK ARGÜMANI**

Sümeyye KARAGÖZ\*

### **ÖZET**

Birçok teist evrenin bir başlangıcı olduğunu savunmuştur ve bu başlangıcın ancak ve ancak Tanrı'nın eseri olabileceğini göstermeye çalışan akıl yürütmelerde bulunarak Tanrı inancının rasyolenelliğini göstermeye çalışmıştır. Biz çalışmamızda, bu girişimlerin modern zamanlarda en ilgi çekici olanlarından biri olan kozmolojik delili hem matematik felsefesindeki hem de modern fizikteki gelişmeler ışığında yeniden yorumlayarak çağdaş felsefenin ve modern bilimin yöntemleriyle sunmaya çalışan William Lane Craig'in kelam kozmolojik kanıtını inceleyeceğiz. Çalışmamızda, kozmolojik delilin tarihçesini kısaca ele aldıktan sonra da Craig'in argümanının felsefi ve bilimsel temellendirmelerine yer verilmiştir. Makalenin amacı, bilimsel ve felsefi birtakım temellendirmeler ile Tanrı'nın varlığına dair deliller sunmaktır. Bu deliller neticesinde Tanrı'nın varlığı, rasyonel olarak kanıtlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** William Lane Craig, Kozmolojik Argüman, Nedensellik, Büyük Patlama

## **COSMOLOGICAL EVIDENCE AND WILLIAM LANE CRAİĞ'S THEOLOGICAL COSMOLOGICAL ARGUMENT**

### **ABSTRACT**

Many theists argues that the universe had a beginning and have tried to show that the rationality of God by reasoning and attempting to show that this beginning can only be God's work. In this article, we will examine the cosmological evidence of William Lane Craig, who tries to present the evidence of the cosmology, one of the most interesting of these attempts in modern times, by using the methods of modern philosophy and mod-ern

\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, e posta: sumuallime@gmail.com



ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0472-2954>

science by reinterpreting and developing the evidence of cosmology both in the philosophy of mathematics and in modern physics. In this work firstly, the history of cosmological evidence is briefly mentioned and then the basics of Craig's argument are given. The aim of this work is that to provide evidence of God's existence through some scientific and philosophical foundations. As a result of these evidences, the existence of God is rationally proven.

**Key Words:** William Lane Craig, The Cosmological Argument, Causality, Big Bang

### GİRİŞ

Din felsefesinin önemli problemlerinden biri Tanrı'nın varlığıdır. Bu bağlamda Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için pek çok argüman ortaya konulmuştur. Bu delillerden birisi kozmolojik delildir. Kozmolojik delil merkeze koyduğu noktalar dikkate alındığında farklı şekillerde isimlendirilebilmiştir. Evrendeki hareket ve sürekli devam eden değişim temel alındığında İlk Muharrik delili, evrende var olan hiçbir şeyin ezeli olmadığı ve var olan her şeyin bir başlangıcı olduğu temel alındığında Hudûs delili, evrende var olan her şey zorunluluk veya imkân kavramları ile açıkladığında ise bu kanıtlama imkân delili olarak isimlendirilmiştir. Günümüzde ise daha çok kozmolojik kanıt olarak anılmaktadır. Çalışmamızın konusunu oluşturan kozmolojik kanıt, evrenden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır. Ayrıca evrenin var oluş sebebini ve neden bu şekilde olduğunu da açıklar. Kozmolojik delil geçmişten günümüze kadar hem felsefenin hem de teolojinin en güçlü delillerinden birisi olmuştur. Delil, âlem neden var olmuştur ve neden bu şekildedir? Evrendeki oluş ve bozuluşun, hareketin ve sürekliliğin kaynağı nedir? sorularına yanıt arar ve bütün bunları bir sebebe dayandırarak çeşitli temellendirmelerle bizlere sunar. İlahi kitaplarda evrenle ilgili pek çok ifadenin yer alması da bu delile olan ilgiyi oldukça artırmış ve aynı zamanda Tanrı'yı tanımaya vesile ya da bir gerekçe olarak görülmüştür. Hegel'e göre kozmolojik delil evrenin kaynağını açıklama yöntemidir ve delilin kökeni Antik Yunan'a kadar götürülebilir. (Şahin, 2001: 159). Zaten bu dönem ilgilendiği temel konular dikkate alınarak kozmolojik dönem olarak isimlendirilmiştir.

Felsefe tarihi incelendiğinde kozmolojik delilin ilk versiyonlarına Platon ve Aristoteles'te rastlarız. Nitekim Craig, Platon'un bu delil ile teizmi akli temellendirmelerle felsefeye dahil ettiğini ifade etmiştir. Platon, *Yasalar* adlı eserinde evrende var olan değişim ve hareketi konu edinmiştir. Evrendeki hareketin ve değişimin kaynağı olarak ise ölümsüz ruhu yani Tanrı'yı kabul etmiş ve Tanrı'nın varlığını delillendirmiştir. (Craig, 2001: 1) Platon'a göre varlıklardan bir kısmı hareketsiz iken bir kısmı da hareket halindedir. Hareketi, kendisi hareketsiz olup diğer şeyleri hareket ettiren hareket ve hem kendisini hem de başka şeyleri hareket ettiren hareket olarak ikiye ayırdıktan sonra Platon, iki farklı şekilde oluşan hareketten hangisinin ilk hareket olacağı sorusu üzerinde durur. Hareketli ve

hareketsiz nesnelere kendiliğinden hareket edenin daima en eski ve en güçlü olacağını söyler. İkinci sıraya ise, başka nesnelere tarafından hareket ettirilen hareketi koyar (Platon, 1998: 129-132). Platon'a göre kendiliğinden hareket eden hareket ruhtur. Böylece bütün varlıkların hareketinin ve değişiminin nedeni ruhtur. Maddeye hareket veren ruh olduğuna göre, evrende hareket eden her şeyi ruh yönetir. Platon'a göre esasında ruh denilen şey Tanrı'dır (1998: 135). Platon, bu şekilde önce hareketin nedenini ve kaynağını sorgular. Daha sonra hareketin kaynağı olan şeyin ruh yani Tanrı olduğunu belirtmişti ve evreni düzenleyen ve yöneten, evrendeki değişimin ve hareketin kaynağının da Ruh yani Tanrı olduğunu belirtmiştir. (Platon, 1998: 139).

Aristoteles, oluş ve hareketin nedenini araştırarak ilk hareketi başlatanın (İlk Muharrik) varlığının zorunlu olduğunu savunur. Hareketi bir şeyin kuvveden fiile geçmesi olarak tanımlar. Ona göre her bir nesnenin kuvve ya da fiil olması mümkündür. Aristo'ya göre kuvve, bir şeyin değişime elverişli olması fiil ise bir şeyin var olmasıdır. Hareket eğer bir şeyin kuvveden fiile geçmesi ise bu değişimi gerçekleştiren nedir? Eğer nesne hareket ilkesini kendinde buldurmuyorsa nesnenin başka bir şey tarafından hareket ettirilmesi zorunludur. Bir nesnenin hareketini başka bir nesne oluşturuyorsa bu durumda onun da bir muharriki var demektir ki bu sonsuza kadar devam ettirilebilir. Bu durumda bir ve sonsuz olan İlk Muharrik'in var olması zorunlu görünmektedir (Aristoteles, 2005: 99). Aristo'ya göre meydana gelen değişimlerin ilk türü, yer değiştirme hareketidir ve daireseldir. Bu dairesel hareketi meydana getiren ise İlk Muharriktir. Bu durumda İlk hareket ettirici zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak var olması nedeniyle de varlığı iyi olandır (Aristoteles, 1996: 506).

Delilin İslam düşüncesindeki savunucularına da kısaca değinecek olursak Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin görüşlerini ele almamız gerekecektir. Nitekim Craig de kozmolojik delilin tarihçesinden bahsederken İslam kelamcılarının ve filozoflarının bahsetmemenin büyük bir eksiklik olduğunu dile getirmiştir (Craig, 2015: 3). Fârâbî, kozmolojik delili hareket, imkan ve İlk Sebep delili ile savunur. Fârâbî'nin burada bahsettiği İlk Sebep delili, sebeplilik ilkesinden hareket eder. Bu ilke ise, evrende var olan her şeyin bir sebebi olmasını veya başka bir sebep dolayısıyla meydana gelmesi gerektiğidir. Bu durumda bütün bu sebepler silsilesinin kendisinin sebebi olmayan bir İlk Sebep'te sona ermesi gerekir. Bu ilk sebep de Tanrı'dır. Fârâbî'ye göre mevcut olan her şeyin sebebi İlk Mevcut'tur. İlk mevcut bütün eksikliklerden münezzehtir (Topaloğlu, 1992: 59; Taylan, 1994: 119).

Kozmolojik delilin Fârâbî'de en güçlü haliyle imkan delili formu içerisinde ortaya çıktığı görülmektedir. Craig'e göre imkân delilini, onun ifadesiyle modern dönemin kozmolojik delilini ilk ortaya koyan Fârâbî'dir (Craig, 2001: 76). Fârâbî delili temellendirmek amacıyla var oluş ve öz kavramları arasındaki farklılıklardan hareketle varlıkları zorunlu ve



mümkün olarak kategorilendirmiştir. Bu ayrıma göre varlıklar ya zorunludur ya da mümkündür. Mümkün varlıklar, özü gereği varoluşu zorunlu kılmaz. Bahsi geçen tanımlardan yola çıkılarak Fârâbî'de imkan delili formu içerisinde yer alan kozmolojik delile göre:

- Mümkün varlıkların özü gereği bir başlangıcı vardır.
- Başlangıcı olan her varlığın, varoluşunun bir sebebi olmak zorundadır.
- Varoluşa sebep olan varlık, ya özü varoluşunu gerektiren (zorunlu) ya da özü varoluşunu gerektirmeyen (mümkün) bir varlıktır.
- Hem varolan, hem de özü varoluşunu gerektirmeyen varlıkların serisi sonsuz ya da dairevi olamaz.
- Bu sebepler silsilesinin, varlığı kendisinden olan bir İlk Sebep'te durması zorunludur.
- O'nun özü varoluşudur. O diğer varlıkların da varoluşunun kaynağıdır (Fârâbî, 2003:121)

İbn Sina'da insan zihninde varlık, şey ve zorunlu kavramları a priori (evveli) olarak yer alır. Bu kavramlar a priori olmalarından ötürü bir tanıma veya açıklamaya ihtiyaç duymadan insan zihni tarafından aracısız olarak idrak edilir. Buna dayanarak varlık filozofu olarak bilinen İbn Sina'nın felsefesinde Tanrı'nın varlığı ontolojik delil ile ifade edilir. Ancak İbn Sina ortaya koyduğu varlık tanımı ve sebeblilik ilkesi ile kozmolojik delili de kullanır. İbn Sina, Fârâbî gibi öz-varoluş ve zorunlu-mümkün kategorilerini kozmolojik delilinde kullanır. Zorunlu varlık, kendinden zorunlu olan (el-vacibü'l vücud bizatihi) ve zorunluluğu başka varlıklara dayanan (el-vacibül vücud bi gayrihi) olmak üzere ikiye ayrılır. Zorunlu varlık, varlığı kendisiyle kaim olan ve var olmak için kendisine yetendir. Varlığı aklen zorunlu olmayan, bunun yanında mantıksal olarak zihinde tahayyül edilebilen varlık mümkün varlıktır. Mümkün olan bu varlık İlk Sebep'e dayanarak zorunlu olur. Buradan yola çıkarak İbn Sina'nın ortaya koyduğu kozmolojik delili şu şekilde sistemleştirebiliriz:

- Her varlıkta özsel olarak ya mümkünlülük ya da zorunluluk vardır.
- Eğer varlık zorunlu ise zorunlu varlık vardır.
- Eğer mümkün ise bu varlık aynı şekilde zorunlu varlığın var olmasını gerektirir. (İbn Sina, 2004: 35-36)

Mümkün varlığın varlığından zorunlu varlığa ulaşılması, bu varlığın özsel olarak bir sebebe ihtiyaç duyması gereğidir. Bu sebep eğer mümkün ise yine bir sebebe ihtiyaç duyacaktır. Bu sebeplilik bir İlk Sebep'e dayanmadığı sürece sonsuz mümkün sebepler zinciri ortaya çıkacaktır. Mantıksal olarak bu sebepler zincirinin sonsuzluğu saçma olacaktır. Bu zincirin özsel olarak dışsal bir şeye ihtiyaç duymayan bir varlıkta durması gerekecektir.

- Bu durumda, zorunlu varlık vardır ve bu varlık Tanrı'dır. (Craig, 2001:96)

Öte yandan Gazzâlî, Tanrı'nın varlığını hudus deliline dayandırır. Bu delil, genel olarak felsefeden önce kelâmi bir delil olarak bilinir. Evrenin

hadis olmasını Gazzâlî değişmelerden uzak olmayan evren ile açıklar. Gazzâlî'nin bu delilinde zaman da bir başlangıca dayanır. Çünkü hareket ve değişim zaman içerisinde gerçekleşir. Değişimin ölçüsü zaman ise, değişimden bağımsız olmayan zamanın da bir başlangıcı olmalıdır. Bu ilişki, zamandan ve başlangıçtan münezze bir varlığı zorunlu kılar. Buradan yola çıkarak Aristo'nun 'Zaman hareketin ölçüsüdür.' görüşünü kabul eden Gazzâlî'nin kozmolojik delilini şu şekilde ifade edebiliriz:

- Her şeyin bir varoluş sebebi olmalıdır.
- Evren hâdistir. Çünkü evrende zamanda değişen varlıklar vardır.
- O halde hudûsun bir sebebi olması lazımdır. (Gazali, 2005: 79)

Bu nedenle özsel olarak değişen varlıklara sebep olan yine başka geçici bir varlık sebep olmuştur. Bu zincir sonsuza kadar devam edemez. Zira, değişimi zorunlu olan varlıkların sonsuz olduğunu düşünmek mantıksal olarak çelişkilidir. O halde bu zincirin geçici olmayan bir başlangıcı olmalıdır.

- Bu durumda, evreni var eden bir sebep (muhtdis) vardır. Bu da Tanrı'dır (Craig, 2001: 48).

Kelam kozmolojik kanıtının, evrenin varlığından hareketle onun değişimine, hareket ve nedenlilik gibi niteliklerinden hareketle de Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalışan, O'nu evrenin nedeni olarak gören ve çeşitli şekillerde savunulan bir delil olduğu bilinmektedir. Bu delil, çeşitli versiyonlarıyla birlikte, Yunan, İslam, Yahudi, ve Hıristiyan filozofları tarafından kullanılmıştır. Bilindiği gibi, Kozmolojik delil, felsefe ve ilahiyatın en eski, en köklü ve belki de en güçlü delilidir. Öne sürülen birçok tenkitlere rağmen, kozmolojik delil birçok filozof tarafından savunulmuştur. Bunların başında A. E. Taylor, R. Swinburne ve W: L. Craig gibi düşünürler gelmektedir. Biz burada sadece Craig'in kelam kozmolojik kanıtını açıklamaya çalışacağız.

İlk olarak kelamcılar tarafından ortaya koyulan bu delil çağımızda, batılı bir filozof olan Craig tarafından yeniden ele alınmış ve Tanrı'nın varlığı hakkında önemli bir delil olduğu vurgulanmıştır. Craig, kozmolojik delili özellikle bilimsel veriler çerçevesinde çağdaş din felsefesi tartışmalarına dahil etmiştir.

### **Craig'in Kelam Kozmolojik Argümanı**

Evrenin zamanda bir başlangıcı olduğunu delillendirmeye çalışan, çağımızda genellikle arka plana atılmış ancak felsefe tarihinde oldukça önemli bir yeri olan kozmolojik kanıt, ilk olarak Platon ve Aristo'nun argümanlarıyla ortaya konulmuştur. Argüman hak ettiği değere Fârâbî, İbn Sina ve Gazzâlî ile kavuşmuştur. Argümanın öncüllerinin ve sonucunun basitliği, öncüllerin temellendirilmesiyle ilgili alt argümanlara ve argümanın





felsefi içerimlerine göz attığımız zaman ortadan kaybolur. Zira karşımıza çıkan şey modern fizikten matematik felsefesine, zaman felsefesinden nedensellik ile ilgili felsefi teorilere kadar uzanan son derece geniş bir argümanlar-karşı argümanlar ailesidir.

Kelam kozmolojik kanıtı iki öncülden oluşur. Craig, argümanın geliştirilmesinde müslüman felsefecilerin ve kelamcılarının katkılarını takdir etmek adına argümanı 'kelam kozmolojik kanıtı' olarak isimlendirmiştir ve bu argümanın temel formunu şu şekilde ortaya koymuştur:

- 1- Başlangıcı olan her şeyin bir nedeni vardır.
- 2- Alemin bir başlangıcı vardır.
- 3- Demek ki alemin varlığının bir nedeni vardır (Craig, 2017:329).

İlk argüman, nedensellik ilkesinin sürekli tecrübelerimizle teyit edildiği şeklindeki basit gözlemden yola çıkar. İkinci argüman ise ilkinin benzer bir şekilde hiçlikten hiçlik gelir şeklindeki temel ilkeye gönderme yapar. Hiçlik hiçbir şey içermediğine göre, bir şey yapma potansiyeline sahip değildir. O halde evren var olmaya başladıysa bu ilke doğrultusunda evrenin bir nedeni olmalıdır. Craig, sunduğu üçüncü argümanda ise hiçlikten gelmesine izin verilen tek şeyin neden evrenler olduğu sorusu üzerinde durur. Craig, bu prensibin bütün akli faaliyetlerde kullanılmasına rağmen evrenin kökeni sorusuna gelindiğinde neden geri planda bırakıldığını sorgulamaktadır. (Craig, 2017: 329)

### **Başlangıcı Olan Her şeyin Bir Nedeni Vardır**

Bu öncülün desteklenmesi aslında Craig'e göre ikincil plandadır. Çünkü ona göre bu öncülün doğruluğu pek çoğumuz için aşikârdır. Craig, öncülü doğrulamak için salt sağduyunun yeterli olduğunu düşünür. Ancak yine de bu öncül lehinde bazı argümanlar öne sürer. Bunlardan ilki, birinci öncülün açık bir şekilde doğru görüldüğüdür. Bu öncülün temelinde bir şeyin yokluktan varlığa çıkamayacağı düşüncesi yatmaktadır. Özsel olarak zorunlu olmayan şeylerin bir nedene dayanmadan varlığa çıkabileceğini ileri sürmek, metafiziği bir kenara atmaktır. İkincisi, şeylerin bir nedene dayanmadan varlığa çıkabileceğini savunmak herhangi bir şeyin bir nedene dayanmaksızın yokluktan varlığa çıkamayacağı prensibini açıklanamaz hale getirmesidir; ki bu durum bir tutarsızlık oluşturur.

Craig, nedensellik ilkesinin sürekli tecrübelerimizle teyit edildiği şeklinde ortaya koyabileceğimiz basit bir gözlemden yola çıkarak bu ilkeyi çürütecek herhangi bir istisnanın görülemediğini söyler. Örneğin, durduk yere bir masanın ya da sandalyenin ortaya çıktığını göremeyiz. Ona göre nedensellik ilkesinin evrenin tarihinde bu kadar güçlü bir açıklayıcılığı olduğundan söz konusu ilkenin büyük ihtimalle doğru olduğunu ve bu durumda tecrübelerimizi en iyi açıklayan ilkenin de nedensellik olduğunu kabul etmeliyiz. Craig'e göre bu öncül diğer öncüllere kıyasla tartışmasız bir şekilde doğru görünmektedir. Şeylerin yoktan var olamayacağı ilkesinin temeli metafiziksel sezgilere dayanır. Bu nedenle argüman için ortaya koyulan kanıtlar, her zaman argümanın kendisi kadar açık olmayacaktır.

Eğer başlangıçta mutlak bir yokluktan bahsedilebilseydi bu durumda evrenin bir şekilde var olması nasıl mümkün olabilirdi? Craig'e göre "x nihilo nihil fit" (Hiçlikten hiçlik meydana gelir) ilkesinin doğruluğu açıktır (Craig, 2015: 168-169).

Bazı düşünürler, doğrudan teizme ulaştıran bu öncülü reddetmek amacıyla bazı senaryolar üretmişlerdir. Örneğin Paul Davies, fazlaca ciddiye alındığını düşündüğü bu öncüle karşılık henüz tatmin edici bir teori olmadığını kabul etse de kuantum kütle-çekim teorisinden yola çıkarak uzay-zamanın mutlak yokluk içerisinde herhangi bir sebebe dayanmadan kendiliğinden var olabileceğini savunur. Davies'in savunduğu teorisinin matematiksel olarak ortaya konulmuş bir kesinliğinin olması gerekmektedir (Davies, 1983: 214). Craig'e göre Davies'in işaret ettiği teori kendi içerisinde mantıksal hatalar içermektedir. Zira bahsedilen var oluş bir yokluktan ya da hiçlikten oluş değil, zaten var olan şeyin maddi bir forma dönüşümüdür. Davies'in bu teori ile ortaya koyduğu iddia Craig'e göre metafiziksel olarak anlamsız olmakla birlikte herhangi bir makul temel de ortaya koyamamıştır (Craig, 2015: 169-170).

### **Alemin Bir Başlangıcı Vardır**

Craig'e göre asıl önemli olan öncül ikincisi olsa da birinci öncül ikinci öncülü destekler niteliktedir. Craig, 1. öncülü kabul ettikten sonra argümanda daha önemli olan ikinci öncülü destekleyen dedüktif (tümdengelimsel), felsefi ve indüktif (tümevarımsal) bilimsel kanıtları inceler. İncelediği bu kanıtlardan yola çıkarak tümevarımsal bir yöntemle nedensellik ilkesinin başlangıcı olan her şeyin bir nedeninin olduğunu açıkça ortaya koyduğunu ifade eder. Bu durumda alemin de bir başlangıcının olması nedensellik ilkesi doğrultusunda bir nedene dayanmaktadır.

#### **1. Felsefi Argümanlar**

Craig'in ortaya koyduğu felsefi argümanlar, kozmolojik kanıtı için merkezi bir öneme sahiptir. Argümanlarının tutarlı olduğunu ortaya koymak için sunduğu öncüller, bu öncülleri sıralama biçimi kanıtın daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Craig, felsefi argümanlarını iki aşamada ortaya koyar. İlk felsefi argümanı olan bilfiil sonsuzluğun imkansızlığı için Hilbert'in otelini örnek vererek, gerçek sonsuz sayıda nesnenin mantıksal olarak mümkün olduğunu kabul eder fakat olgusal olarak bunun mümkün olmadığını ifade eder. İkinci öncül için sunduğu felsefi argümanda ise evrenin sonsuz zaman önce var olmaya başlayamayacağını söyler. Ona göre evren eğer sonsuz zaman önce var olmaya başlasaydı şimdiki an hiçbir zaman gelmezdi (Craig, 2017: 330). Craig, böylece felsefi argümanlarında sunduğu ilk iki öncülü teyit ederek başlangıcı olan her şeyin bir nedeni olduğu sonucundan hareketle alemin başlangıcının da bir nedeni olduğu çıkarımını ortaya koymuş olur.



### 1.1 Destekleyici ilk kanıt

Craig'in evrenin bir başlangıcı olması gerektiği yönünde iki felsefi argümanı olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan gerçek sonsuzun var olamayacağını savunduğu ilk argüman şu şekildedir:

- 1- Bilfiil sonsuz sayıda şeyler var olamaz.
- 2- Zaman içerisinde başlangıçsız bir olaylar dizisi, bilfiil sonsuz sayıda olayın var olmasını gerektirmektedir.
- 3- Şu halde, zaman içerisinde başlangıçsız olaylar dizisi var olamaz (Craig, 2017: 329).

Craig'in bu argümanını açıklamak için öncelikli olarak bilkuve ve bilfiil sonsuzun ne olduğunu anlamak gerekecektir. Bilfiil sonsuz, tamamlanmış ve değişmeyen bir koleksiyondur. Buna örnek olarak doğal sayılardan oluşan bir kümedeki eleman sayısını verebiliriz. Bu kümenin eleman sayısı sabittir. Bilkuve sonsuz, sonsuzluğa doğru artarak giden fakat hiçbir zaman sona ulaşmayan süreçlerde ortaya çıkar. Örnek olarak doğal sayılar dizisini (1,2,3,4, ...) verebiliriz. Bu dizi sürekli ilerler fakat hiçbir zaman sonsuza ulaşamayan bir dizidir. Craig'e göre bu dizi aslında sonsuz değil, belirsizdir.

Gerçek sonsuzun var olamayacağını savunan Craig, burada çeşitli düşünce deneyleri vasıtasıyla sonsuz sayıda nesnenin var olmasının absürt/kabul edilemez sonuçları olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. Craig, bu öncülü Alman matematikçi David Hilbert'in meşhur buluşu olan sonsuz odalı Hilbert'in Oteli ile örneklendirir. Sınırlı sayıda odası olan ve bütün odalarının dolu olduğunu varsaydığımız bir otel düşünelim. Otele yeni gelen bir müşteri oda talep ettiğine işletme sahibi özür dileyerek hiç oda olmadığını belirtir. Şimdi ise sonsuz sayıda odası olan ve yine bütün odaları dolu olan bir otel varsayalım. Sonsuz sayıda odaya sahip olan bu otele yeni bir müşteri gelip oda talep ettiğinde işletme sahibi tabi efendim hemen odanızı hazırlıyorum der. Ardından birinci odadaki kişiyi ikinciye, ikinci odadaki kişiyi üçüncüye, bu durum sonsuza kadar devam edecek şekilde diğer bütün odalardaki müşterilerin yerleri değişecektir. Sonuç olarak birinci odaya yeni gelen misafir yerleştirilmiştir. Oysaki otel misafir gelmeden önce doluydu. Garip bir şekilde yeni bir misafir gelmesine rağmen matematikçilere göre otelde eskisinden daha fazla müşteri yoktur.

Matematikçilere göre bu durum sonsuz kez tekrar edilebilir ve otelde yine önceden mevcut olandan bir müşteri bile fazlası bulunmaz. Aynı şekilde oteldeki müşterilerden biri ya da hepsi ayrıldığında da yine müşteri sayısı aynı kalacaktır ki bu durum böyle bir otelin gerçekte var olmasını imkansız kılar. Matematikte sonsuz doğal sayılar kümesi ile ilgili tutarlı bir şekilde konuşmak mümkün görünebilir fakat bu durum sonsuz sayıda nesnenin gerçekte var olabileceği anlamına gelmez. Buradan hareketle Craig'e göre sonsuz sayıda nesnelerin gerçek hayatta var olması mantıksal olarak tahayyül edilebilse de metafiziksel olarak imkansızdır (Craig, 2017: 332). Bu durum 4. öncülün doğruluğunu açık bir şekilde ortaya koyar. Evrenin bir başlangıcı olmadığı varsayıldığında bu durum şu andan daha önce meydana gelen sonsuz sayıda geçmiş olayın var olmasını gerektirir. Bu

durum ise mantıksal olarak bilfiil sonsuz sayıda olayın var olmasını gerektirir ki bu mümkün değildir.

### **1.2 Destekleyici ikinci kanıt**

Craig, 2. öncüle sunduğu ikinci felsefi argümanda ise gerçek sonsuz sayıda nesnenin var olmasının bir problem oluşturmayacağını ancak geriye doğru sonsuz gidiş gerçekleşmeyeceği için evrenin mutlak bir başlangıcının olması gerektiğini savunur. Craig'ın gerçek sonsuzun var olamayacağını savunduğu ikinci felsefi argüman ise şu şekildedir:

- 4- Birbiri ardına eklenen olaylar gerçekten sonsuz olamaz.
- 5- Zamansal anlamda geçmişe giden olaylar birbirinin devamında gelerek teşekkül ederler.
- 6- Zamansal olarak birbiri ardına eklenen olayların sonsuz geriye gidişi mümkün değildir (Craig, 2015: 155).

Birbirinin ardı sıra gelen olaylar dizisini kabul etmek, bilfiil sonsuz şeyleri gerektirir. Bu durum zamanda başlangıçsız olaylar dizisinin var olmasını gerektirir, ki bu imkansızdır. Evrenin bir başlangıcı olduğuna dair getirilen ikinci felsefi argüman, evrenin sonsuz zaman önce var olmaya başlayamayacağını, eğer evren bu şekilde var olsaydı şimdiki anın hiçbir zaman gelmiş olmayacağını savunur. Ancak şu an yaşanan bir 'an' olduğuna göre evrenin sonlu bir başlangıcının olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

## **2. Bilimsel Argümanlar**

Craig, evrenin bir başlangıcı olduğuna dair daha önce ortaya koymuş olduğu kanıtlamalarını bilimsel argümanlarla doğrulamıştır. Bu doğrulamaları, evrenin genişlemesi temelli doğrulama ve evrenin termodinamik özelliklerinden hareketle doğrulama olarak iki başlık altında ele almıştır. Craig, bu doğrulamalarının, bilfiil sonsuzluğun imkansızlığını ve evrenin zamansal olarak sonlu bir geçmişte meydana geldiğini ortaya koyduğunu ifade eder (Craig, 2015: 159).

### **2.1 Evrenin genişlemesi temelli doğrulama: Büyük Patlama (Big Bang)**

Craig, "Alemin bir başlangıcı vardır." şeklinde ifade ettiği öncülünü kanıtlamak için büyük patlama teorisini bilimsel bir delil olarak sunmuştur. Craig, bütün bilinen alemin geçmişte matematiksel bir noktada büzülmüş olduğunu ve bu noktadan bugüne kadar genişlemeye devam ettiğini söyler (Craig, 1979: 77). Âlem, geriye doğru gittikçe yoğunlaşır ve sonunda tekillik olarak ifade edebileceğimiz sonsuz yoğunluğa ulaşır. Ulaşılan bu sonsuz yoğunlukta uzay zaman bükülmesi, ısı ve basınç sonsuzdur. Bu durum, uzay zaman için bir uç nokta ve sınırdır. Alem, tekillik olarak ifade edilen sonsuz yoğunluktan büyük patlama ile genişleyen duruma geçmiştir. Bu duruma göre alem büyük patlama ile yaklaşık olarak 15 milyar yıl önce var olmaya başlamıştır (Craig, 2015: 162).

Böylece Craig, büyük patlama teorisiyle evrenin bir başlangıcı olduğu iddiasında haklı çıkmış görünmektedir. Craig bu temellendirmesinin



ardından bu başlangıcın zamanın da başlangıcı olup olmadığına, zamanın alemin var olmasıyla birlikte başlayıp başlamadığına dair sorulara cevap arar. Craig, evrenle zaman arasında kurduğu bu ilişkide evrenin yaratılmasıyla birlikte zamanın da başladığını (with time), evrenin ilk anının zamanın da ilk anını meydana getirdiğini ifade eder. Buna göre evren yaratılmasaydı zamanın varlığından da söz edilemeyecekti. Fakat buna karşıt olarak sunulan mutlak zaman anlayışına göre evrenin meydana gelmediği durumda da metafiziksel bir zaman mevcuttur. Bu durumda evren *zaman içinde* (in time) yaratılmıştır (Craig, 1979: 14). Craig, modern kozmolojik teorilerin özellikle de büyük patlama teorisinin *ilişkisel zaman* anlayışını (with time) desteklediğini söyler. Yani büyük patlamanın meydana geldiği anda metafiziksel bir zaman veya mekân mevcut değildir. Dolayısıyla zaman ve mekân büyük patlama ile var olmuştur (Craig, 1979: 256).

## 2.2 Evrenin termodinamik özelliklerinden hareketle

### doğrulama: Entropi Yasası

Craig'in kullandığı bilimsel argümanların ikincisi termodinamiğin de ikinci yasasıdır. Bu yasaya göre evren kendisi dışında herhangi bir enerji etkileşimi bulunmayan kapalı bir sistemdir. Bu kapalı sistem içerisinde meydana gelen süreçsel olaylar her daim denge durumuna yönelir. Craig, burada bu kanunu bütünsel olarak evrene uygulandığında hangi sonuçların meydana geleceğiyle ilgilenir.

Craig ikinci kanunun, yeterli zaman bulunduğunda evrenin termodinamik denge (ısı ölümü) durumuna ulaşacağını ortaya koyduğunu söyler. Isı ölümü, evrenin sonsuza kadar genişlemesi ya da büzülmesiyle ilişkili olarak sıcak veya soğuk olabilir. Evrendeki yoğunluk, evrendeki genişleme gücünden büyük olursa evren tekrardan sıcak bir ateş topu haline doğru büzülme yaşayacaktır. Evrendeki yoğunluk arttıkça kara delikler, çevresinde var olan her şeyi içerisine almaya başlar. Bütün kara delikler en nihayetinde, evrenin hepsi tek bir kara delikte olacak şekilde bir araya toplanır. Fakat evrenin yoğunluğunun gücü bu genişlemeyi durduracak seviyede değilse -daha mümkün görünen bu durumdur-galaksilerin bütün gazları yıldızlara dönüşecek, ardından yıldızlar da yanarak patlayacaktır. Bu durumun sonucunda sürekli olarak genişleyen, soğuk ve karanlık olan evrende bulunan maddenin tamamı şaşırtıcı derecede küçük temel gaz parçacıklarına ardından da radyasyona dönüşecektir. Nihayetinde burada oluşan denge durumu hakim olacak ve evrenin tamamı hiçbir şekilde değişimin meydana gelemeyeceği bir halde son bulacaktır. (Craig, 2015: 166-167).

Bu yasa, kapalı bir sistemde düzensizliğin sürekli artma eğilimi göstereceğini ifade eder. Evren eğer kapalı bir sistemse, düzensizlik sürekli artacak demektir. Bu da kullanılabilir enerji miktarının sürekli azalacağı anlamına gelir. Sonuç evrenin ısı ölümünün gerçekleşmesidir. Eğer bu doğruysa, yani evrendeki kullanılabilir enerji sürekli azalıyorsa evren ezeli olamaz. Çünkü evren ezeli olsaydı evrenin termodinamik denge durumuna ulaştığını ve kullanılabilir enerjinin kalmadığını görmemiz gerekirdi. Craig, bu konuyla ilgili eğer evrenin zamansal bir başlangıcı yoksa neden evren şu



anda soğuk, karanlık ve yaşamsız bir durumda değildir sorusunu sorar. Çağdas fizikçiler de XIX. yüzyıldaki fizikçilerden farklı olarak evrenin zamansal bir başlangıcı olmadığını iddia eden varsayımları sorgularlar. Davies, evrenin zamansal bir başlangıcı olduğu konusunda çok az sayıda kozmoloğun şüphe ettiğini söyler. (Davies, 1983: 214) Ona göre evrenin zamansız olarak daima var olduğunu savunan görüşler bir çelişki içerisindedir. Zira güneş ve yıldızlar bir gün yakıtları bittiğinde yanmayı bırakacaklar ve öleceklerdir. Aynı durum evrendeki bütün fiziksel durumlar için de geçerlidir. Çünkü fiziksel durumların da enerji stoğu sınırlıdır, yani bu enerji bir gün tükenecektir. Bahsedilen bu durum termodinamiğin ikinci kanununun zorunlu bir sonucudur. Davies, bu kanunu bütün evrene uyarlandığında evrenin nihai bir dejenerasyona doğru tek taraflı bir ilerleme kaydettiğini, maksimum entropiye (düzensizlik) da doğru bozulma meydana geleceğini savunur. Bahsedilen duruma bu zamana kadar hiçbir şekilde ulaşılmadığı için evrenin zamansal bir başlangıcı olduğu sonucunu çıkarır. (Davies, 1983: 215)

Böylece Craig, evrenin termodinamik özelliklerinden hareketle ortaya koyduğu bilimsel deliliyle kelam kozmolojik kanıtının ikinci öncülünün haklılığını onaylamış görünmektedir. Ona göre özellikle bu delil etkileyici görünmektedir. Çünkü bu delil fizikçiler açısından bilimin tamamlanmış bir alanı olarak görülür. Bu durum ise Craig'e göre bilimsel olarak ortaya koyduğu delilin temelinin vazgeçilmez bir parçasıdır. Craig, 2. öncülünün doğruluğuna, yani evrenin zamansal bir başlangıcı olduğu sonucuna, hem felsefi hem de bilimsel kanıtlamalarıyla, basit bir şekilde ulaşabileceğimizi düşündüğünü ifade etmiştir. Craig bu öncül ve kanıtlamalarla sadece evrenin bir nedeni olduğunu göstermek istememiştir; aynı zamanda bu nedenin Tanrı olduğunu göstermek için de bazı ek argümanlar ortaya atmıştır. Craig, bunu yapmak için -aşağıda ele alacağımız üzere- evrenin nedeninin birtakım niteliklere sahip bir kişi (zat/person) olduğu lehinde argümanlar da sunmuştur.

### 3. Evrenin Nedeninin Kişi Olduğu Lehinde Argümanlar

#### 3.1 İlk nedenin özelliklerinin tahlili

Craig, evrenin başlangıcına neden olabilecek bir varlığın bazı ilginç özellikleri olması gerektiğini söyler. Bu varlık uzayın nedeni olması nedeniyle uzayda yer kaplamamalıdır. Zamanın nedeni olduğu için zamansız olmalıdır. Bütün maddi gerçekliğin nedeni olduğu için maddi olmamalıdır. (Craig, 2015: 173) Bu durumda ilk nedenin zamanda ve uzayda olmayan ve aynı zamanda maddi olmayan bir neden olması gerekir. Craig, argümanının ilk aşamasında İlk Neden'in Tanrı olduğunu göstermeye çalışırken ikinci aşamasında bu nedenin kişi olduğunu göstermeye çalışır. Craig'e göre 1. ve 2. Öncüllerin doğruluğu göz önünde bulundurulduğunda, 3. Öncülde ifade edildiği gibi evrenin varlığının bir nedeninin olduğu mantıksal bir şekilde ortaya çıkar.





### 3.2 Zâtî/ Kişisel Yaratıcı

Craig'e göre evrenin nedeninin Zati bir Yaratıcı olması gerektiği, makul bir şekilde iddia edilebilir. Çünkü başka türlü ezeli bir sebepten zamansal bir etki çıkması mümkün olmazdı. Craig'e göre ezeli bir sebebin zamansal bir etkiye sahip olabilmesinin tek yolu, sebebin zamandaki bir etkiyi /yaratmayı özgür bir şekilde seçen zati bir fail olması ile mümkün olabilir. Örneğin ezelden beri oturan bir adam, ayağa kalkmayı irade edebilir; böylece ezeli olarak var olan bir failden, zamansal bir etki ortaya çıkabilir. Failde değişimi gerektirmeyecek şekilde, fail ezelden zamansal bir etkiyi irade edebilir. Böylece biz, evrenin ilk sebebinin olduğu sonucuyla birlikte onun Zati yaratıcısı olduğu sonucuna da ulaşmış oluruz. (Craig, 2015: 173).

Craig, ortaya koyduğu sonucun kavramsal analizine dayanarak böyle bir aşkın nedenin makul bir şekilde kişi olduğu ve alemin nedensiz, başlangıçsız, değişmez, gayri maddi, zamansız, mekansız ve hayal edilemez derecede kudretli olan kişisel bir Yaratıcısının var olduğu sonucuna varabileceğini söyler. Ona göre alemin nedeninin şahıs olduğu, onun zamansızlığı ve maddi olmamasıyla ima edilmektedir.

Craig, evrenin nedeninin belirli bir zamana, mekâna ve maddeye bağlı olmayan bir neden olduğunu gösterdikten sonra bu nedenin gayri maddi ve zihinden yoksun bir prensip ya da yasa olamayacağını da göstermeye çalışmıştır. Craig'e göre soyut varlıklar bir şeyin nedeniyseler bu şeye ezeli olarak neden olmaları gerekir. Çünkü bu varlıkların iradeleri yoktur. Dolayısıyla soyut varlıklar veya ezeli fiziksel varlıklar evrenin nedeni olamazlar. Öte yandan ezelden beri bir yerde oturan kişi iradesi sayesinde oradan kalkmayı seçebilir. Dolayısıyla ezeli olup da başlangıcı olan bir evren yaratmak iradeyi gerektirir. Bu da bu nedenin bir kişi olduğu anlamına gelir. Zamanda bir etki yaratmayı özgür bir şekilde seçen Zati bir Fail olmak zorundadır.

## SONUÇ

Evren nasıl meydana geldi? Evrenin bir başlangıcı var mı yoksa evren ezeli mi? Evrenin bir başlangıcı varsa bu başlangıcın nedeni nedir? Bu ve bunlarla ilişkili daha pek çok soru, teistler ve ateistler arasındaki kadim felsefi tartışmalarda binlerce yıldır tartışılmaktadır. Pek çok teist evrenin bir başlangıcı olduğunu ve bu başlangıcın ancak Tanrı'nın eseri olabileceğini göstermeye çalışan akli yürütmelerde bulunarak Tanrı inancının rasyonelliğini temellendirmeye çalışmıştır. Craig, çalışmalarında evrenin zamansal bir başlangıcının olduğunu savunan kelamcılarının yanında yer almakta ve felsefi ve modern bilimsel verilerle argümanını desteklemeye çalışmaktadır. Günümüzde zamansal yaratma anlayışını savunanlar açısından Craig'in ortaya koyduğu modern fizik ve zaman felsefesine dayanan son derece girift delillerin büyük bir cazibesi olduğu açıktır. Ancak Craig'in ortaya koymuş olduğu uluhiyet tasavvuru göz önüne alındığında, en başta varsaymış olduğu teolojik perspektifin rasyolenelliğini kanıtlamak

için müslüman kelamcılarının delillerini kullandığı daha iyi anlaşılabilir.

Craig, nedensellik ilkesinin sezgisel olarak açık bir ilke olduğundan hareketle, evrenin var oluşunun bir nedeni olduğu sonucuna ulaşmıştır. Craig'in kanıtlamalarına göre, bu neden, maddi olmayan, ezeli, değişmez, zamansız nitelikte olmak zorundadır. Dahası bu neden zamanda bir etki yaratmayı özgür bir şekilde irade eden zati bir fail olmak zorundadır. Craig, tam da bu nedenle kelam kozmolojik kanıtına dayanarak Tanrı'nın var olduğuna inanmanın rasyonel olduğunu savunmuştur. Craig'in kelam kozmolojik kanıtı ve bu konudaki temellendirmeleri felsefeciler arasında oldukça ilgi çekmiştir. Ateist din felsefecisi Quentin Smith argümanla ilgili olarak teist ve ateistlerin kelam argümanı ile uğraşmayı bırakmadıkları gerçeğinin, argümanın felsefi ilgiyi uyandıran olağanüstü bir argüman olduğunu ve felsefecilerin onu sürekli yeniden değerlendirmelerde bulunmalarını gerektiren ve doğruluk payı taşıyan bir öze sahip olduğunu dile getirmiştir. Craig, ileri sürdüğü öncüller ve temellendirmeler neticesinde alemin, nedensiz, ezeli, değişmez, maddi olmayan, zamansız, mekansız ve hayal edilemez derecede kudretli olan kişisel bir Yaratıcısının var olduğunu çıkarsamanın rasyonel olduğu sonucuna varmıştır.

#### KAYNAKÇA

- Aristoteles, (1996), *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- , (2005), *Fizik*, (çev. Saffet Babür), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Craig, William Lane. (1979), *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, London: Crossway Books.
- (1979), God, Time and Eternity. *Religious Studies* 14, Erişim Tarihi: 30.12.2018  
<http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/eternity.html>,
- (2001), *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London: Harper & Row Publishers.
- , (2015). “Kelam Kozmolojik Kanıtı”, Çev. Zikri Yavuz, *Allah, Felsefe ve Bilim*, İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- , (2017). “Büyük Patlama ve Ötesi”, Çev. Fehrullah Terkan, *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, İstanbul: İz yayıncılık.
- Fârâbî, (2003), “Felsefenin Temel Meseleleri”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları
- Gazzali, (2005) *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları
- İbn Sina, *Kitâbu's-Şifa*, (2004) Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Platon, (1999), *Yasalar*, Çev. Candan Şentuna - Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Davies, Paul. (1983). *God and the New Physics*, A Touchstone Book,



New York: Simon & Schuster.

ŞAHİN, Naim. (2001), Hegel'in Tanrısı, Konya: Çizgi Kitapevi.

Topaloglu, Bekir, (1992). "İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı", Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

Taylan, Necip, (1994). "İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri", İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları



*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 1, 2019, ss/pp.56-70.  
Geliş tarihi: Mayıs 2019  
Kabul tarihi: Haziran 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## KURÂN'DA, FİİL CÜMLESİNDE CÂR-MECRÛRUN TAKDİMİ VE SÖZDİZİMİ AÇISINDAN SEMANTİK YORUMLARI

Tahsin YURTTAŞ\*

### ÖZET

Biz, bu makalemizde, el-Cürcânî ve es-Sekkâkî'nin genel olarak takdim konusuyla ilgili görüşlerini esas alarak, fiil cümlesinde câr-mecrûrun âmiline takdiminin cümlelerin anlamsal yorumunu nasıl değiştirdiğini ele alacağız. Bu sözdizimi değişikliği nedeniyle takdimin cümleye hangi ek/belâgî anlamlar kattığını inceleyeceğiz. Bu teorik çerçeveye göre, Kurân-ı Kerîm'de câr-mecrûrun fiiline takdim edildiği bazı örnekleri ele alacağız. Örneklerde sözdizimi değişikliği nedeniyle açığa çıkan ihtimam ve tahsis gibi anlamlara özellikle vurgu yapacağız. Makalede isim cümlelerinde câr-mecrûrun takdimi konusu ise kapsam dışı bırakılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kurân-ı Kerîm, Takdim, Tehir, Câr-Mecrûr, Sözdizimi, Anlam.

## FOREGROUNDING OF 'CÂR-MECRÛR' IN THE KOR'ÂN IN THE VERB SENTENCES AND SEMANTIC INTERPRETATIONS IN TERMS OF SYNTAX

### ABSTRACT

In this article, I will examine that on the basis of al-Jurjânî and al-Saqqâkî views on the general subject of foregrounding, how the introduction of the foregrounding of the câr-mecrûr in the verb sentence changes the semantic interpretation of the sentence. Also I will evaluate that due to this syntax changing, what kind of rhetoric (*balagat*) foregrounding gives to the meaning of the sentence. According to this theoretical framework, I will analyze some examples in the Quran, in which câr-mecrûr foregrounded to its verb. In the examples, especially I will emphasize the caring and

\* Ar. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, el-mek: yurttastahsin@gmail.com



ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9590-0770>

restriction meanings that are revealed due to the syntax change. However, the subject of foregrounding of câr-mecrûr in the name sentences was excluded.

**Key Words:** The Holy Koran, Foregrounding, Backgrounding, Câr-mecrûr, Wordorder, Meaning

## GİRİŞ

Arap dilinde 'kelam', 'müsned' ve 'müsned ileyh'in, aralarında isnâd ilişkisi oluşturup tam ve müstakil bir anlam ifade ettikleri 'cümle'ye denir. Cümlelerin kuruluşu için, 'umde' olarak isimlendirilen bu iki temel ögeye ihtiyaç vardır. Cümle kuruluşu için olmazsa olmaz bir şart sayılmasa da bu ikisine eklenen ve cümlelerin anlamını tayin ve takyit eden isnâd ögesine ise 'fadla' denir (Sîbeveyh, 1408/1998: I, 23-24; İbn Cinnî, 1403/1983: I,17; es-Sâmirrâi, 1427: 13-14; el-Ġalâyînî, 1414/1993: I,30). Genel olarak nahiv kuralları elverdiği ölçüde sözdiziminde fadlaların yer değiştirme yani takdim ve tehir yapılabilme esnekliği vardır. Bunlar mefûl, hâl ve temyiz gibi ek cümle öğeleridir. Bu bağlamda mefûl de bir fadladır ve bazı zorunlu haller dışında sözdiziminde fiiline ya da failine takdim-tehir yapılabilir. (İbn Ya'îş, 1422/2001: I, 203; es-Suyûtî, Tsz.: I, 432. ). Fiil cümlesinde mefûlün başına bir harf-i cer gelebilir. Bu durumda mefûl, mecrûr olur ve onu cer yapan harf de câr olarak isimlendirilir. Câr-mecrûr, fiil cümlesi söz konusu olduğunda, diğer fadlalar gibi sözdiziminde fiilinden sonra geldiği gibi fiilinden önce de gelebilir. (es-Sabbân, 1417/1997: II, 95; İbnü'l-Esîr, *el-Bedî*, 1420: II, 247). Bu durumda sözdizimi, takdimli olarak جار مجرور + فعل + فاعل tertibinde gelir.

Câr-mecrûrun âmili ve müteallakı olan fiiline takdim edilmesi durumunda cümlelerin anlamsal yorumu da değişir. "Câr-mecrûrun takdiminde güdülen belâgî gayeler, sarîh mefûl, hal, zarf ve diğerlerinin takdiminde kast edilenlerden farklı değildir." (es-Sâmirrâi, 1420/2000: III, 105). Ayrıca bu takdimle cümlelerin ek anlamlar kazanması, Kurân-ı Kerîm'de câr-mecrûrun fiiline takdiminin görüldüğü pek çok ayette de görülmektedir. Bu anlamların neler olabileceğine dair bir örnek verebiliriz: Örnek: مَرَزَتْ بِالذَّارِ / "Eve uğradım."

Burada مَرَزَتْ / "uğradım" fiil, ث / "ben" fail, ب harf-i cer, الذَّار / "ev" kelimesi de mecrûrdur. Câr-mecrûr beraber, fiile taalluk eden mefûlün bih gayri sarîhtir. Sözdizimi, جار مجرور + فعل + فاعل + مفعول به غير صريح (جار-مجرور) tertibinde asla uygun olarak gelmiştir. Bu mefûl türü, müteaddi olmayan fiilden sonra gelir ve harf-i cer düştüğü zaman mecrûr kelime mefûlün bih olur. (el-Afgânî, 1424/2003: 266). Meful, harf-i cerden kurtulduğunda yalnız isim olarak gelebileceği için onun müteallakına takdimi de caizdir. Bu durumda sözdizimi جار مجرور + فعل + فاعل şeklinde devrik kalıpta gelir. Böylece müteallakına takdim edilmesi durumunda cümleye inaye/ ihtimam ve tahsis gibi anlamlar katar. Şöyle ki: مَرَزَتْ بِالذَّارِ / "Eve uğradım." cümlesinde konuşan kişi, uğrama fiilinin evde vuku

bulduğunu haber etmektedir. بِالْدَّارِ مَرَزُوثُ cümlesinde ise, câr-mecrûrun fiiline takdimi söz konusudur ve konuşan burada, *uğrama* fiilini haber vermenin ötesinde, bu fiilin özellikle ve sadece evde vuku bulduğunu söylemek istemiştir. Câr-mecrûr, en başa alınarak sözdiziminde en önemli (ihtimam) öge olmuş ve takdim, cümleye standart sözdizimindeki halinden farklı olarak tahsis anlamı katmıştır. Eğer cümle بِالْدَّارِ مَرَزُوثُ وَبَعِيْرَهَا / “Özellikle ve sadece eve uğradım ve diğerlerine.” şeklinde kurarsak, bu semantik açıdan tutarsız ve çelişkili olurdu. Çünkü cümlede câr-mecrûrun takdimiyle, hem sadece ve özellikle eve uğradığı söylenmiş hem de muahhar olan بِعِيْرَهَا ifadesiyle başka evlere de gidildiği belirtilmiş olur. Bu durum cümlelerin anlamsal yorumu açısından doğru değildir. Şayet cümle, مَرَزُوثُ بِالْدَّارِ وَبَعِيْرَهَا / “Eve ve diğerlerine uğradım.” “...şeklinde kurulsaydı, o zaman fiil belli bir câr-mecrûr ile tahsis edilmediği için, söz konusu çelişkiye yakalanma durumu olmazdı.” (Kaçar, 2007: 222)

Bu örnekte mukaddem olan câr-mecrûr, cümlede en başa alındığı için en önemli öge olmuş (ihtimam) ve tahsis ifade etmiştir. İhtimam ve tahsis bu örnekte zikredilen sözdiziminden doğrudan çıkarılan anlamlardır. Bu anlamlar dışında, mukaddem câr-mecrûr, cümlede bağlama ve lafızlara bağlı olarak başka ve dolaylı anlamlar da yüklenebilir.

### 1. el-Cürcânî ve es-Sekkâkî'ye Göre Fiil Cümlesinde Câr-Mecrûrun Takdimi ve Anlamsal Yorumu

el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), *Delâilu'l-İcâz* adlı eserinde, Arapçada takdimin görüldüğü bir cümlelerin sözdiziminde bilinçli olarak bir değişiklik yapıldığında, bu sözdizimi değişikliğinin mutlaka cümlelerin anlamsal yorumunu da değiştireceğini ifade etmektedir. (el-Cürcânî, 2016:106-107) Ona göre, örneğin mefûlün fiiline ya da failine takdiminde “Bu önemli olduğu için takdim edilmiştir” açıklaması yeterli değildir. Takdim edilen ögenin -ki bu mefûl, câr-mecrûr ya da başka bir fadla olabilir- hangi anlamsal gerekçe/gayeden dolayı önemli olduğunun izah edilmesi gereklidir. (el-Cürcânî, 2016: 104-105). O, bu konuda şu açıklamayı yapar: “Örneğin mefûlün, yerinde zikredildiği zaman ifade etmediği bir anlamı, fiilin önüne geçirildiği zaman ifade ettiği sabit olunca, bunun her cümlede ve her durumda geçerli bir kural olması gerekir... Takdimi ikiye ayrılarak bazı kullanımlarda özel bir anlam taşıdığı, bazı kullanımlarda ise her hangi bir anlam taşımaksızın, sırf kafiyeyi ve seciyi tutturmak gibi lafızla ilgili bir işlem olduğu iddiası ise neresinden tutsan dökülen bir sözdür.” (el-Cürcânî, 2016:106-107). el-Cürcânî'ye göre câr-mecrûr da tıpkı sarîh mefûller gibi cümleye genellikle tahsis anlamı katar. O bu konuda şu açıklamayı yapar: “Değindiğimiz bütün bu hususlarda harf-i cerli isimler de ögelik konumu itibariyle mansûb (olan mefûller) hükmündedir. Dolayısıyla مَا أَمْرُكَ بِهَذَا / “Sana bunu emretmemiştim.” dediğinde senin tarafından muhataba böyle bir emir verildiğini reddetmiş olursun ve ona başka bir şeyi emretmiş olman da





gerekmez. مَا بِهَذَا أَمْرًا / “Sana, (özellikle) bunu emretmemiştim.” dediğinde ise başka bir şeyi emrettiğin anlaşılır.” (el-Cürcânî, 2016:120). el-Cürcânî, burada câr-mecrûrun takdiminin kasr-ı kalb, ifrâd ve tayin türünden bir tahsis anlamı ifade ettiğini söylemek ister. Çünkü standart sözdizimine göre cümle, sadece emir fiilini nefyetmekten haber verirken, takdimli halinde, başka hususların da söz konusu olduğu bir durumda özellikle ve sadece bunu (بِهَذَا) emretmediğin ifade edilmiş olur. Bu açıklamayı esas aldığımızda câr-mecrûrun asıl sözdizimine aykırı olarak جار مجرور+فعل tertibinde geldiği durumda bu takdiminden dolayı cümleye ek ve özel bazı anlamlar katacağı aşikârdır. Örnekte bu anlam tahsistir.

es-Sekkâkî (ö. 626/1229), câr-mecrûr olarak gelen mefûlün bih gayri sarihine takdim edildiği cümlelerin değişen anlamsal yorumları hakkında şu açıklamayı yapar: “Aynı şekilde يَزِيدُ مَرْزُوقًا / “Zeyd’e uğradım” dediğinde bu cümle, muhatabının senin, Zeyd’den başkasına uğradığını düşündüğünü, senin de bu uğramayı başkasına değil de Zeyd’e tahsis edip muhatabının yanlış düşüncesinin düzelttiğini ifade eder. Evet, tahsis, genellikle takdim üslubunun bir lazımıdır. Bundan dolayı da meâni âlimlerinin, takdimin olduğu ayet-i kerimelerde tahsisi vurguladıklarını görürsün... Örnek: ﴿إِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾ “Allah’ın huzurunda toplanacaksınız!” (Âl-i İmrân: 3/158). Meâni âlimleri bu ayet-i kerimenin manası için “Sadece Allah’ın huzurunda toplanacaksınız, başkasının değil.” derler.” (es-Sekkâkî, 2017: 209-212). “Tahsis çoğunlukla takdim için gereklidir... Yine, ﴿إِلَى اللَّهِ﴾ ﴿تُحْشَرُونَ﴾ “Allah’ın huzurunda toplanacaksınız!” (Âl-i İmrân: 3/158) ayetinin anlamının da إِلَى غَيْرِهِ / “Yalnızca O’nun huzurunda toplanacaksınız başkasının huzurunda değil” olduğu söylenir.” (el-Kazvîni, Tsz.: 47). Eğer ayet, nizâmî olarak normal sözdizimi üzere ﴿تُحْشَرُونَ﴾ إِلَى اللَّهِ şeklinde gelseydi, bu durumda câr-mecrûr, takdimli geldiğindeki gibi bir tahsis anlamı ifade etmeyecek, sadece fiilin haber verdiği haşr/toplanma hadisesini takyit etmiş olacaktı. Diğer taraftan, mefûlün bih gayri sarihine (câr-mecrûr) burada âmiline takdim edilmesi, muhatabın bir yanlış anlamasını ya da anlama ihtimalini tashih etmiştir. O da muhatabın zihninde haşrolunmanın Allah’ın huzuru dışında başka bir yerde olabileceği; ya da Allah’ın huzurunda haşrolunmayacakları konusunda batıl inanış ve zanlarının düzeltilmesidir. Dolayısıyla bu takdim; “Hayır hayır! Kesinlikle ve sadece Allah’ın huzurunda toplanacaksınız! Muhtemelen değil ve başka bir yerde değil!” anlamındadır. Bu ihtimam ve tahsis anlamları, Kurân-ı Kerim’de dokuz farklı ayette geçen ﴿وَالَّذِينَ تُرْجَعُونَ﴾ “Ancak ona döndürüleceksiniz!” (Bakara: 2/245) ayeti için de geçerlidir.

es-Sekkâkî (ö. 626/1229), جار مجرور+فعل+فاعل sözdiziminde gelen ayetlerin tahsis anlamı ifade etmesi hususunda, sarih mefûlün cümle başına alındığı sözdizimini مفعول+فعل+فاعل ölçü kabul etmektedir. Ona göre, bu devrik cümle kalıbında en başa alınan mefûl nasıl ki cümleye tahsis anlamı katıyorsa, ona kıyasla fiiline takdim edilen câr-mecrûr da cümleye aynı anlamı katar

(es-Sekkâkî, 2017: 210-211). Câr-mecrûrun takdimi durumunda cümleye kattığı özel ve ek anlamlar açısından mefûlün bihe kıyaslanmasının nedeni şudur: Câr-mecrûr şeklinde gelen mukaddem öğelerden harf-i cer kaldırıldığında, kelime, mukaddem olan mefûlün bih sarihe dönüşebilmekte ve böylece sarih mefûllerin takdiminde görülen ihtimam/inaye, tahsis gibi anlamsal gayeler câr-mecrûrda da aynen açığa çıkabilmektedir.

Sonuç olarak “mefûlün bih ve başka fiil müteallaklarının, fiilin önüne geçmesi gibi, câr-mecrûr ile zarfların da fiilin önüne geçtiği görülür. Fiilin müteallaklarından olan bu iki unsurun genellikle ‘tahsis’ gayesiyle takdim edildikleri müşahede edilir. Zaten câr-mecrûr, tahsis tahdîd ya da tebyîn edici işlev gören bir kayıttır.” (Kaçar, 2007: 221). Böylece fiil cümlesinde mûsned konumunda olan fiilin takyit edilmesi fadla konumunda olan mastar, zarf, hal, temyiz ve mefûlle olabildiği gibi câr-mecrûrda da olabilmektedir. Örneğin: بِالسَّوْطِ ضَرَبْتُ / “Kırbaçla vurdum.” (es-Sekkâkî, 2017: 154-155) ve بِالسَّوْطِ ضَرَبْتُ / “Sadece ve özellikle kırbaçla vurdum.”

Tahsis ve ihtimam dışında câr-mecrûrun fiil cümlesinde âmiline takdim edilmesi cümleye tekit, azarlama, yadırgama ve şüpheyi izhar gibi ek anlamlar da katabilir. (Kaçar, 2007: 222-229). Bunlara dolaylı anlamlar diyebiliriz. Çünkü bunlar doğrudan sözdizimi değişikliğinden kaynaklanmazlar. Olumsuz ve soru cümlelerinin yalın hali olarak gelen olumlu cümleleri esas kabul ettiğimizde, bu türden fiil cümlelerinde câr-mecrûrun âmiline takdim edilmesi ile açığa çıkan doğrudan anlamlar ise ihtimam ve tahsistir. Bu anlamlar doğrudan sözdiziminden çıkarıldığı için tarafımızdan bu şekilde adlandırıldı.

## 2. Kurân-ı Kerîm’de Câr-Mecrûrun Takdimi ve Anlamsal Yorumu

Kurân-ı Kerîm’de câr-mecrûrun haber ya da fiil olarak gelen müteallakına takdimiyle ilgili pek çok örnek bulunmaktadır. Ayrıca, iki mefûl alan fiillerde câr-mecrûr olarak gelen ikinci mefûlün sarih isim olarak gelen ikinci mefûle ve yine isim cümlesinde câr-mecrûrun müteallakına takdim edildiği örnekler de vardır. Bunların çoğu gramatik açıdan caiz olan takdimlerdir. Fakat biz burada sadece fiil cümlesinde, câr-mecrûrun fiiline takdimiyle ilgili ayetleri ele alacağız.

Aşağıda zikrettiğimiz ayetler incelendiğinde, câr-mecrûrun söz sahibi tarafından önemsendiği ve özellikle ya da sadece ondan haber vermek için fiiline takdim edildiği görülecektir. Câr-mecrûrun takdimiyle sözdiziminde önemli (ihtimam) bir öge haline dönüşmesi, cümleye tahsis anlamı katmasından ileri gelmektedir. Ele aldığımız ayetlerde bu sözdizimi değişikliğinin cümleye hangi anlamları kattığını göstereceğiz:

### 1.Örnek:



﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ “*Bismillâhirrahmânirrahîm*” (Fâtîha: 1/1). Fatiha sûresinin bu ilk ayeti, mahzûf bir fiilin müteallakı olarak yorumlanan بِسْمِ اللَّهِ câr-mecrûruyla başlar. Buna göre sözdizimi (فعل محذوف)+ جار مجرور+ (فعل محذوف) tertibinde gelirken cümlelerin açılımı بِسْمِ اللَّهِ (أَقْرَأُ) / “*Allah’ın adıyla okuyorum*” şeklinde olmaktadır. Bu takdir, başlanan işe göre değişmektedir: Yemekte, بِسْمِ اللَّهِ (أَكُلُ) / “*Allah’ın adıyla yiyorum*” denirken; yolculukta بِسْمِ اللَّهِ (أُزَيِّجُ) / “*Allah’ın adıyla yola çıkıyorum*” denir. (es-Suyûtî, Tsz.: III, 117; el-Kazvînî, Tsz., III/196). Standart sözdizimine göre ise ayet, بِسْمِ اللَّهِ أَبْدَأُ şeklinde okunur ve fiil câr-mecrûrdan önce takdir edilir. Fakat fiilin önce takdir edildiği bu dizimiyle sonra takdir edildiği dizim karşılaştırılınca, ikisi arasında sözdizimden kaynaklı bir anlam farkı oluşacağı aşikârdır.

Câr-mecrûrun fiiline takdim edildiği durumda, öne almadan kaynaklı olarak ihtimam anlamı oluşur. Buna göre, konuşanın Allah’ın adıyla başlamayı özellikle vurgulamak istediği tasavvur edilir. Çünkü cümlelerin en başına alınan öge, anlamsal yorumun odağında kabul edilir. Diğer taraftan “Bâ harf-i ceri, kendisinden sonra gelen mahzûf bir fiile taalluk eder ve بِسْمِ اللَّهِ şeklinde okunur. Burada mamûlün takdimi tahsis anlamına delalet etmesi içindir.” (el-Kücevî, 1416/1995: 3). Tahsis, bu sözdizimi değişikliğinin besmeleye kattığı doğrudan anlamdır. Bir de teberrük ve yardım isteme gibi lafızların cümleye kattığı dolaylı anlamlar vardır. (el-Kücevî, 1416/1995: 3).

es-Sekkâkî, ayetin açıklaması bağlamında, harf-i cerin takdiminin cümleye ihtimam ve tahsis türünden ek anlamlar kattığı hakkında şöyle söyler: “Tahsisle alakalı şeyler anlatıldıktan sonra, verilen tüm bu örneklerde takdim üslubunun takdim edilen ögeye bir tür önem verildiğini ifade ettiği söylenebilir. Dolayısıyla بِسْمِ اللَّهِ gibi kullanımlarda bir mümine düşen, bir fiil takdir etmek istediğinde, bu fiili hususiyle vurgulanan bu ibareden sonraya almaktır. Mesela بِسْمِ اللَّهِ (أَقْرَأُ) / “*Allah’ın adıyla okuyorum*” demek gibi.” (es-Sekkâkî, 2017: 214).

“...Takdim bu örneklerin tümünde, tahsisten başka bir de öne geçirilene özen gösterildiğini (ihtimam) ifade eder. Bunun için بِسْمِ اللَّهِ / “*Allah’ın adıyla*”, örneğinde (fiil) sonradan takdir edilmiştir. إِقْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ / “*Oku Rabbinin adıyla*” (Alak: 96/1) şeklinde getirilmesine (yapılan itiraza): Burada önemli olan okumaktır ve إِقْرَأُ’nin müteallakı ikinci (gizli) إِقْرَأُ’dır, diye cevap verilmiştir. Birincinin anlamı أَوْجِدُ الْقُرْآنَ / “*İyice oku!*”dur.” (el-Kazvînî, *Telhis*, Tsz.: 47).

Buna göre besmelede mahzûf fiilin tehir edilip câr-mecrûrun takdim edildiği durumda sözdizimi değişikliği cümleye ek bir anlam katar. Bu da ihtimamla beraber kasr-ı ifrâd türünden bir tahsis anlamıdır ki eğer fiil, câr-mecrûrdan önceye takdir edilseydi bu anlam açığa çıkmayacak, tehirlili geldiği için sadece fiilin ihbar anlamını takyit etmiş olacaktır.

## 2.Örnek:

﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ “Onlar sana indirilene de, senden önce indirilene de inanırlar. Ahirete de kesin olarak inanırlar.” (Bakara: 2/4). Ayette, بِالْآخِرَةِ câr-mecrûru cümlede haber olarak gelen يُوقِنُونَ fiiline ve isim cümlesine takdim edilmiştir. Câr-mecrûrun isim cümlesi ve isim cümlesinin haberi konumundaki müteallakı olan fiiline takdim edilmesi cümleye tahsis anlamı katar. “Allah Teâla, imanın zarureti, câr-mecrûru fiiline takdim etmekle bir kez daha tekit etmiştir. Çünkü takdim, burada yakîni olan imanın önemini artırır ve tahsis ifade eder. Şöyle ki: “Onlar, kesinlikle ve ancak ahiret hayatına ve onun kapsamındaki cennete, cehenneme ve hesaba yakinen iman ederler.” anlamındadır.” (Ebû Zehra, I, 111). Eğer ayet, normal sözdizimine göre وَهُمْ يُوقِنُونَ بِالْآخِرَةِ şeklinde gelseydi, câr-mecrûr sadece cümlelerin anlamını takyit eder ve fiilin ihbar anlamını sınırlandırmış olurdu. Fakat câr-mecrûr, ayette hem fiilin hem de isim cümlesinin en başına getirilerek cümlede en önemli unsur kılınmış ve kendisiyle tahsis anlamı kast edilmiştir. “وَالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ” buyurulması, bu kullanıma örnek verilebilir. Müsned ilehy, failin öne geçirilmesi “ahirete yakın seviyesinde iman etmenin” sadece bu kişilere ait olduğu ve başka hiç kimsenin bu meziyete sahip olamayacağı tahsis yoluyla aktarmaktan başka, muhatabın dikkati bu nokta üzerine çekilmiş ve îkân seviyesinde ahirete iman etme hasletinin o kimselere ait bir nitelik olduğu ifade edilmiştir.” (Kaçar, 2007: 127).

## 3.Örnek:

﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ “Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk.” (Mâide: 5/48). “Burada câr-mecrûr, âmili olan جَعَلْنَا fiiline takdim edilmiştir. Bu takdimdeki amaç, her ümmete ait özel bir şeriatın tahsisidir.” (Avn, 2006: I/659). Tahsis yorumu, ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيٍّ بِمَا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ “(Erkek ve kadından) her biri için ana-babanın ve akrabanın bıraktıklarından (pay alan) varisler kıldık.” (Nisâ: 4/33) ayetindeki mukaddem öge için de geçerlidir. “Ayette ikinci mefûl olan لِكُلِّ câr-mecrûru, âmili olan جَعَلْنَا fiiline takdim edilmiştir. Buna göre sözdizimi, جار مجرور+فعل+فاعل, tertibinde devrik olarak getirilmiştir. Câr-mecrûr, önemli olduğu için sözdiziminde öne alınmıştır. Ayrıca, “لِكُلِّ” ikinci mefûldür ve fiile, şümülû tekit için takdim edilmiştir.” (eş-Şevkânî, 1414: I, 530).

## 4.Örnek:



﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ افْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا دَعْوَى لِّلْعَالَمِينَ﴾ “İşte, o peygamberler, Allah’ın doğru yola ilettiği kimselerdir. (Ey Muhammed!) Sen de onların tuttuğu yola uy! De ki: “Bu tebliğe karşı sizden bir ücret istemiyorum. O (Kurân) bütün âlemler için ancak bir uyarıdır.” (Enâm: 6/90). Ayette, emir fiiline yani müteallakına takdim eden فَبِهِدَاهُمُ câr-mecrûru, bu öne alma nedeniyle cümleye ek bir anlam katar. Bu anlam da tahsistir. Nitekim ez-Zemahşerî bu ayetin tefsirinde şöyle söyler: “فَبِهِدَاهُمُ ifadesinde Allah, (Peygamberine), sadece onların hidayetlerine uymayı has kılmıştır. Yani bu, “Hiç kimseye uyma! Ancak onlara uy!” demektir. İşte mefûlün takdimindeki anlamsal gerekçe budur.” (ez-Zemahşerî, 1407: II, 43). Görüldüğü üzere ifade جار مجرور+فعل+فاعل tertibinde getirildiği için, cümlemin en önemli unsuru فَبِهِدَاهُمُ câr-mecrûru olmuş ve onun takdimi cümleye tahsis anlamı katmıştır. Bu anlamsal yorum kasr-ı ifrâd ve kasr-ı tayin türünden bir tahsisi ifade eder. Çünkü “Onların yollarına uyma!” emri, Hz. Peygamber (s.a.v.) içindir ve söz, sadece, onun, peygamberlerin yoluna uyması hususundaki Allah’ın emrettiği şeyi hususen tayin etmek üzere getirilmiştir.” (er-Râzî, 1420: XIII, 56).

### 5.Örnek:

﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْتَدُونَ بِالْحَقِّ وَيَبْغِيُونَ﴾ “Musanın kavminden hak ile doğru yola ileten ve onunla adaletli davranan bir topluluk da vardı.” (Arâf: 7/159). Ayette بِي câr-mecrûrunun sonra gelen يَبْغِيُونَ fiiline takdim edilmiştir. (Dervîş, 1415: III, 474). Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* adlı tefsirinde bu takdimin ayete, ek olarak ihtimam anlamı kattığını ve fâsıla uyumunu gösterdiğini; fakat tahsis anlamına gelmediğini ifade eder. (İbn Âşûr, 1420/2000: IX/142). Onun, ayetteki takdimle ilgili fâsıla uyumu ve ihtimam görüşüne katılıyoruz. Fakat müfessirimiz, bu takdiminin semantik açıdan niçin önemli (ihtimam) olduğunu izah etmemektedir. Kanaatimizce burada ihtimam olmasının nedeni cümleye tahsis anlamı katmasıdır. Nitekim ayetteki takdim cümleye kasr (tahsis) anlamı katmıştır. (Ebû Zehra, VI/3016). “Başkasıyla birlikte mutedil davranmıyorlar, fiiller, şeyler ve namaz hususunda sadece onunla (Musa veya hak ölçüsü) birlikte ölçülü davranıyorlardı.” (Ebû Zehra, VI/3016) anlamındadır. Burada câr-mecrûr, cümlemin en başına getirilerek ön önemli öge kılınmış ve takdim ihtimam ifade etmiştir. Ayrıca takdim nedeniyle kasr-ı ifrâd ve kasrı tayin türünden bir tahsis de vardır. Eğer câr-mecrûr standart sözdizimine göre fiilinden sonra gelseydi bu anlamlar görülmezdi.

### 6.Örnek:

﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا فَعَائِدُهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ “Göklerin ve yerin gaybını bilmek Allah’a mahsustur. Bütün işler ona döndürülür. Öyle ise O’na kulluk et ve O’na tevekkül et. Rabbin yaptıklarınızdan habersiz değildir.”



(Hûd: 11/123). Ayette *يُزَجُّ* câr-mecrûru fiili olan *يُزَجُّ* ve faili olan *الْأَمْرُ* kelimesine takdim edilerek cümlede en başta getirilmiştir. Sözdizimi, جار مجرور+فعل+فاعل, şeklinde devrik olarak getirilmiştir. Takdimin sebebi ihtisas ifade etmesi içindir. “İşler bütünüyle sadece Allah’a döner başkasına değil!” anlamındadır. (İbn Âşûr, 1420/2000: XII/194). Eğer ayet *يُزَجُّ الْأَمْرُ كُلُّهُ إِلَيْهِ* şeklinde düz cümle olarak gelseydi harf-i cerin tehiri nedeniyle ihtimam ve tahsis gibi artı anlamlar oluşmazdı.

### 7.Örnek:

﴿الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ “Onlar yalnız Rablerine tevekkül eden kimselerdir” (Nahl: 16/42)<sup>1</sup> ayetine câr-mecrûr olarak gelen *عَلَىٰ رَبِّهِمْ* terkibi, âmili ve müteallakı olan *يَتَوَكَّلُونَ* fiiline takdim edilmiştir. Buna göre sözdizimi جار مجرور+فعل+فاعل tertibinde devrik olarak getirilmiş. Câr-mecrûrun âmiline takdimi ile cümleye ek bir anlam kattığı düşünülmektedir. O da tahsistir. Şöyle ki, “Câr-mecrûrun fiiline takdimi kasr ifade eder. Yani, “müminler ancak Allah’a tevekkül ederler. Onların kalplerinde şeytanın işgal edeceği bir yer yoktur” anlamındadır.” (Ebû Zehra, VIII/4267). Yine “câr-mecrûrun takdimi hasr ifade etmekle birlikte ayette fâsıla uyumu da vardır.” (el-Âlûsî, 1415: VII/385). Eğer ayet, standart sözdizimi olan (فاعل+مفعول) جار مجرور) şeklinde gelseydi, burada sadece tevekkül etme fiilinin ihbar anlamı takyit edilmiş olur ve câr-mecrûrun tehiri de cümleye tahsis anlamı katmazdı. Nitekim Hûd Sûresi 123. ayette câr-mecrûr ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾ “O’na tevekkül et.” (Hûd: 11/123) şeklinde tehirlî gelmiş ve cümleye takdimli halindeki gibi bir ek anlam (tahsis) katmamıştır. Ayette geçtiği şekliyle câr-mecrûrun fiiline takdimi, onu en önemli öge kılmış ve bu önem, tahsis anlamından kaynaklanmıştır.

### 8.Örnek:

﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ “Biz onu hak olarak indirdik ve o da hak ile indi. Seni de ancak müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik.” (İsrâ: 17/105). Ayette, câr-mecrûr olan *بِالْحَقِّ* terkibi fiiline (نَزَّلَ) takdim edilmiştir. Asla uygun gelseydi *نَزَّلَ بِالْحَقِّ* şeklinde gelirdi. Ayette harf-i cerin müteallakına takdim edilmesinin anlamsal gerekçesi tahsistir. “Takdimin amacı, kasr, tekit ve sözdizimsel uyumdur. Kasr (tahsis) hakkında ez-Zemahşerî şuna dikkat çekmiştir:” (Avn, 2006: I/709): “*بِالْحَقِّ نَزَّلَ* ayetinin anlamı: Biz Kurân’ı ancak nüzulünün bir gereği olan hikmetle indirdik. Yine o, ancak hak ve hikmete

<sup>1</sup> Nahl: 16/42. Aynı ifade ve sözdiziminin geçtiği diğer ayetler için bkz.: Enfâl: 8/2; Ankebût: 29/59; Şûrâ: 42/36.





uygun olarak inmiştir. Çünkü o, bütün hayırları içinde barındıran bir hidayet olarak inmiştir.” (ez-Zemahşerî, 1407: II/698).

“Bu takdim ihtisas ifade eder. Yani hakkın tamamını kapsayarak inmiştir, sadece bir kısmını değil.” (Ebû Zehra, VIII/4473). “Burada câr-mecrûrun takdimi hasr ifade eder. Yani “Biz, Kurân'ı ancak hak ile yani, inzalinin gerektirdiği hikmet ile donatarak indirdik” demektir.” (el-Muzhirî, 1412: V, 499). Bu yorumu Kurân'da بِالْحَقِّ câr-mecrûrunun hasr üslubuyla geldiği bazı ayetlerdeki anlamıyla aynıdır. Nitekim Hicr Suresi 8.ayette şöyle buyrulur: ﴿مَا نُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ “Biz melekleri ancak hak ve hikmete uygun olarak indiririz.” (Hicr: 15/8). Ayette بِالْحَقِّ câr-mecrûru mahsurun aleyhtir ve tahsis anlamı ifade eder. Aynı şekilde incelediğimiz ayette de fiiline takdim edilen بِالْحَقِّ câr-mecrûru tahsis ifade eder. Eğer ayet, asla uygun olarak نَزَلَ بِالْحَقِّ şeklinde gelseydi, bu ihtimam ve tahsis anlamı görülmezdi. Bu durumda sadece fiilin ihbar anlamını takyit etmiş olurdu.

### 9.Örnek:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ﴾ “Çevrelerindeki insanlar kapılıp götürülürken, bizim, onların yurtlarını saygın ve güvenli bir yer kıldığımızı görmediler mi? Onlar hala batıla inanıyorlar da Allah'ın nimetini inkar mı ediyorlar?” (Ankebût: 29/67). Ayette geçen اء harfi, istifhâm-ı inkâridir. Sonra gelen فا harfi istinafiyedir. Câr-mecrûr olarak gelen بِالْبَاطِلِ kelimesi بِاَلْبَاطِلِ fiilinin müteallakıdır. (Derviş, 1415: VII/460). Câr-mecrûr cümlede en önemli unsur olduğu için fiiline takdim edilmiştir; çünkü hemzenin yüklenmiş olduğu inkâr anlamı, inancın konusu olarak batılın tercih edilmesini yadırgama ve kınama anlamını kapsar. (ez-Zemahşerî, 1407: III/464). Yani; “Nasıl olur da batıla inanırlar? Hiç Allah ve Peygamberi dururken batıla inanılır mı?” anlamındadır. Eğer, hemze olmasaydı, sözdizimi جار مجرور+فاعل şeklinde olur ve bu terkipte görülen takdim doğrudan tahsis anlamına gelirdi. Dolayısıyla sözdiziminin hemzeli hali, cümlenin en başındaki öge câr-mecrûr olduğu için inkar anlamının yanısıra tahsis anlamına da gelmektedir. Sonuç olarak câr-mecrûrun takdimi, hem inkar (yadırgama) anlamını yüklenir hem de tahsis anlamına gelir.

### 10.Örnek:

﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَوْ كُنَّا صَبْرًا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ “Sabredip ayetlerimize kesin olarak inandıkları zaman, içlerinden emrimizle doğru yola ileten önderler çıkardık.” (Secde: 32/24). Ayette, بِآيَاتِنَا câr-mecrûru, sonra gelen يُوقِنُونَ fiiline takdim edilmiştir. (Derviş, 1415: VII/588). Buna göre sözdizimi, جار مجرور+(فعل محذوف) şeklinde devrik olarak getirilmiştir. Burada harf-i cerin müteallakına takdimi cümleye kasr-ı tayin türünden bir tahsis anlamı katmıştır. Tahsis anlamı, “Sadece ayetlerimize inanırlar, inanmaları gereken başka bir şeye

inanmazlar” şeklinde yorumlanamaz. Çünkü bu takdimle kast edilen ek anlam, Allah’ın indirdiği ayetler içerisinde bir ayırım yapılmadığı, bunların hepsine inandıkları şeklinde açığa çıkar. Böylece kasr-ı tayin türünden bir tahsis anlamı çıkar. Sanki şöyle söylenmek istenmiştir: “Onlar, ayetlerimize inanç hususunda bir şüphe veya tereddüt içerisinde değildirler ve bizim ayetlerimizin hepsine yakîni dereceden inanırlar; bunlar arasında bir fark gözetmezler.”

Fakat Habenneke el-Meydâni, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye* adlı eserinde câr-mecrûrun buradaki takdiminde tahsis/hasr anlamı olmadığını ifade eder: “بَابَاتِنَا ifadesi, âmiline takdim edilmiş bir mamûldür. Allah’ın ayetlerinin beşer hayatı için ne kadar önemli olduğunu ve imtihan yolculuğundaki büyük kıymetini göstermek için takdim edilmiştir. Onlara yakinen inanmak ise onların gidişini ve duruşunu düzelten şeydir. Yoksa bu takdimdeki belâğî gaye, kesin inancı mukaddem câr-mecrûra hasr etmek değildir. Çünkü kendisine kesin bir şekilde inanılması gereken inanç esasları sadece ayetlere inanmakla sınırlı değildir. يُؤْفُونَ fiilinin tehir edilmesinin sebebi ise, ayet başlarında görülen güzellik unsuruna riayet etmek içindir.” (el-Meydâni, 1416/1996: I,385). Biz, takdimin, fâsıla uyumu ve sözdizimsel güzellik ifade ettiğine katılmakla beraber ayette tahsis anlamı olmadığına dair görüşü benimsememekteyiz. Çünkü ayette takdimle görülen estetik güzellik, Kurân açısından bir zorunluluk değildir. Buna göre câr-mecrûrun takdimi, kast edilen bir sözdizimi değişikliği nedeniyle cümleye tahsis anlamı katmıştır.

### 11.Örnek:

﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ “Hakkında ayrılığa düştüğünüz herhangi bir şeyin hükmü Allah’a aittir. İşte bu, Rabbim Allah’tır. Yalnız O’na tevekkül ettim ve ancak O’na yöneliyorum.” (Şûrâ: 42/10). Ayette عَلَيْهِ câr-mecrûru, âmili ve müteallakı olan أُنِيبُ fiiline takdim edilmiştir. Buna göre sözdizimi جار مجرور+فاعل+فاعل şeklinde devrik olarak getirilmiştir. Ayet standart dizime göre gelseydi أُنِيبُ إِلَيْهِ şeklinde olurdu. Fakat bu dizimde fiil başta geldiği için ‘yönelme’ fiilinin ihbar anlamı öne çıkar ve herhangi bir şekilde gayri sarih gelen câr-mecrûrun cümleye tahsis türünden bir anlam katması söz konusu olmazdı. Yine “عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ” yani, “Tevekkülümü sadece ona has kıldım.” demektir. Mamulün âmiline takdiminden çıkarılan anlamsal yorum budur.” (el-Meydâni, 1416/1996: I,383)

ez-Zemahşerî’ye (ö. 538/1144) göre aynı ayetteki hem عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ifadesinde, hem de وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ifadesindeki câr-mecrûrun takdimi tahsis ifade eder. (ez-Zemahşerî, 1407: IV/662). Fakat İbnü'l-Esîr’e (ö. 637/1239) göre aynı ayetteki bu iki câr-mecrûrun takdimi tahsis ifade etmez; çünkü bunlar sadece fâsıla uyumu ve sözdizimsel bir güzellik sağlamak içindir. (İbnu'l-



Esîr, *el-Meselu's-Sâir*, 1995: II,40). Kanaatimizce bu görüş yanlıştır. Kurân'da fâsıla ya da sözdizimsel uyum olması, takdimin tahsis anlamını nefyetmemektedir. Bu ayette aynı zamanda hem fâsıla uyumu hem de tahsis anlamı vardır. Allah Teâla eğer isteseydi câr-mecrûru tehir edebilir ve sözdizimsel uyum olmaksızın ayeti standart sözdiziminde getirebilirdi. Çünkü fâsıla uyumu Kurân açısından bir zorunluluk değildir. Eğer câr-mecrûr, takdim edilmiş ve cümle başında getirilmişse, burada mutlaka özel bir belâgî gaye aranmalıdır ki o da tahsistir. Yani cümlenin anlamı: “Ben başkasına değil sadece Allah’a yönelirim” şeklindedir.

## 12.Örnek:

﴿صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ “*Süphesiz ki sen doğru bir yola iletiyorsun; göklerdeki ve yerdeki her şeyin sahibi olan Allah’ın yoluna. İyi bilin ki bütün işler sonunda Allah’a döner.*” (Şûrâ: 42/53). Ayetin sonunda gelen tenbih cümlesinde, tenbih harfî <sup>‘</sup>dan sonra câr-mecrûr olan إِلَى اللَّهِ terkibi, müteallakı olan تَصِيرُ fiiline ve faili olan الْأُمُورُ kelimesine takdim edilmiştir. (Derviş, 1415: IX/53). Böylece kendisine dikkat çekilen öge fiil değil doğrudan câr-mecrûr olmuştur. Câr-mecrûrun fiili ve failine takdimindeki belâgî gaye kasr-ı ifrâd türünden bir tahsistir. (el-Alevî, 1423: II,140). “Çünkü anlam şu şekildedir: Allah, işlerin kendisine dönüşünün sadece kendisine has olduğu yegâne varlıktır, başkası değil.” (el-Alevî, 1423: II/140). Cümle, normal dizilişine göre أَلَا تَصِيرُ الْأُمُورُ إِلَى اللَّهِ şeklinde gelseydi, hem tenbihin vurguladığı unsur fiil olurdu, hem de câr-mecrûrun tehirinden dolayı bir tahsis anlamı ortaya çıkmazdı.

İbnu'l-Esîr'e göre burada zarf olarak nitelediği câr-mecrûrun fiiline takdiminde tahsis anlamı yoktur. Çünkü burada câr-mecrûr sadece kelamın sözdizimindeki bir estetik uyumdan dolayı takdim edilmiştir. (İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâir*, 1995: II/178). Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Kurân'da fâsıla ya da sözdizimsel uyum olması, takdimin tahsis anlamını ortadan kaldırmamaktadır. Bir sözdiziminde ikisi de aynı anda bulunabilir. Bu ayette aynı zamanda hem sözdizimsel bir uyum hem de ihtimamın gerekçesi olan bir tahsis anlamı vardır.

## 13.Örnek:

﴿فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾ “*İşte bugün de müminler kafirlere gülerler.*” (Mutaffifin: 83/34). Ayette, câr-mecrûr olarak gelen مِنَ الْكُفَّارِ sözdiziminde öne alınarak haber olarak gelen يَضْحَكُونَ fiiline takdim edilmiştir. Standart sözdizimine göre câr-mecrûrun yeri, fiilinden sonra gelmesidir. Fakat ayette “Câr-mecrûrun يَضْحَكُونَ fiiline takdim edilmesinin gerekçesi, kâfirlere aynıyla mukabelede bulunmanın gerçekleştiğini ifade eden kasr üslubu içindir. Yani; bugün de müminler onların dünya yaptıkları gibi, işte o kâfirlere

gülerler, kâfirler onlara değil” anlamındadır.” (Ebu’s-Suûd, IX/130). Yine “bu takdim, onların yaptıklarının ne kadar çirkin ve kötü bir iş olduğunu göstermek üzere kasr (tahsis) ve fâsıla uyumundan ötürü yapılmıştır.” (el-Âlûsî, 1415: XV/284).

## **Sonuç**

Fiil cümlesinde câr-mecrûrun âmili olan fiiline tekaddüm etmesi durumunda sözdizimi devrik olarak جار مجرور+فعل+فاعل tertibinde gelmekte ve bu değişiklik cümlenin anlamsal yorumunu değiştirmektedir. Bu türden bir takdim cümleye ihtimam, tahsis ve tekit gibi ek anlamlar katmaktadır. Bu anlamlar, devrik olan bu sözdiziminden doğrudan çıkarılan anlamlardır. Buradan hareketle şu tespitleri yapabiliriz:

1. Câr-mecrûrun fiiline takdimi ile sözdiziminde en başa getirilmiş olması cümlede onu en önemli öge kılmaktadır. Bu da ihtimam anlamını ifade eder.
2. Câr-mecrûrun fiiline takdimi bize fiilin başka bir öge üzerine değil sadece câr-mecrûra taalluk ettiğini gösterir. Buradan da onun takdiminin cümleye tahsis anlamı kattığı anlaşılır. Fakat tahsis, yerine göre, kasr-ı ifrâd, kasr-ı tayin ve kasr-ı kalp türünden bir anlamsal yorumu ifade edebilir.
3. Câr-mecrûrun fiiline takdimi, “fiilin şüpheye mahal bırakmayacak kesinlikte vuku bulduğunu” (Kaçar, 2007: 221) gösterir. Diğer bir deyişle bu takdim, fiilin ifade ettiği ihbar anlamını veya hükmü tekit ve takviye etmiş olur. Bu da yine doğrudan câr-mecrûrun takdimiyle görülen devrik sözdiziminden çıkarılan bir anlamsal yorumdur.
4. Kurân-ı Kerîm’de câr-mecrûrun fiiline takdim edildiği ayetleri incelediğimiz bu makalede, girişte belirttiğimiz teorik çerçeveye uygun olarak جار مجرور+فعل+فاعل sözdiziminde gelen bütün örneklerde, takdimin cümleye ihtimam anlamı kattığını tespit ettik. Bununla beraber câr-mecrûrun takdiminin cümleye temel olarak çeşitli türden tahsis anlamı kattığı da tespit edildi. Buna göre Kurân’da görülen bu tür sözdizimi değişikliklerinin cümlenin anlamsal yorumunu doğrudan değiştirdiği veya ona ek anlamlar kattığı ifade edildi. Bu anlamlar, sözdiziminden doğrudan çıkarılan anlamlardır. Câr-mecrûrun takdimiyle açığa çıkan anlamlar, cümle düzeyindeki semantik anlamlardır. İbnü’l-Esîr gibi bazı tefsirci ve dilciler ise bu takdimleri semantik anlamlar olmasından ziyade daha çok edebî olgular olarak değerlendirmekte ve câr-mecrûrun takdim edildiği kimi durumlarda bu takdimin sadece fâsıla uyumu, sözdizimsel güzellik ve uyum için yapıldığını ifade etmektedirler. Kanaatimizce bu görüş eksik ve hatalıdır. Çünkü Kurân açısından, ayetlerin sonunun lafzen birbirine uyması (fâsıla uyumu) veya sözdizimsel güzellik (hüsn-ü nazm) bir zorunluluk değil, sadece, edebi ve estetik bir olgu ve



sonuçtur. Diğer taraftan -örnek olarak seçtiğimiz kimi ayetlerde ifade edildiği gibi- fâsıla uyumu veya sözdizimsel güzellik olması, ayetlerde takdimin ihtimam, tahsis ve tekit türünden anlamsal yorumları ifade etmesine de engel değildir. Yani, aynı ayette hem fâsıla uyumu hem de ihtimam ve tahsis türünden anlamlar söz konusu olabilir.

5. Câr-mecrurun fiiline takdiminde olduğu gibi, sözdizimindeki bir ögenin yer değiştirmesi ve takdim edilmesi cümlelerin anlamsal yorumunu değiştirmekte ve belirli türden bir anlam katmaktadır. Bunlar, ihtimam ve tahsis gibi sözdiziminden çıkarılan doğrudan anlamlardır.

## KAYNAKÇA

- Avn, Ali Ebu'l-Kâsım. (2006). *Belâğatü't-Takdîm ve't-Tehîr fi'l-Kurâni'l-Kerîm*. Bingazi: Dâru'l-Medâri'l-İslâmî.
- Çörtü, M. Meral. (1998). *Arapça Dilbilgisi Nahiv*. İstanbul: İFAV.
- Derviş, Muhyiddin b. Ahmed Mustafa. (1415/1995). *İrâbu'l-Kurân ve Beyânühü*. Hıms: Dâru'l-İrşâd.
- Ebû Zehra, Muhammed. (ts.). *Zehratü't-Tefâsîr*. Dımeşk: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Ebu's-Suûd, Muhammed (ts.). *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâr-u İhyâ-i't-Turâsi'l-Arabî.
- el-Alevî, Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim. (1423/2002). *et-Tırâz li Esrâri'l-Belâğa ve Ulûmi Hakâiki'l-İcâz*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye.
- el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud b. Abdullah. (1415/1995). *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kurâni'l-Azîm*, thk. Ali Abdalbârî Atıyye, Beyrut: bsmyy.
- el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed. (2016). *Delâilu'l-İcâz*, Çev. Osman Güman, İstanbul: Litera Yay..
- el-Ğalâyînî, Mustafa. (1414/1993). *Câmi'u'd-Durûsi'l-'Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye.
- el-Kazvîni, 'Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed (ts.). *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa*, thk. 'Abdulmun'im el-Hafâcî, Beyrut: 3. Baskı, Dâru'l-Cil.
- , (ts.). *Telhis ve Tercümesi*. Haz. Nevzat H. Yanık, Mustafa Kılıçlı,, Sadi Çögenli. İstanbul: Huzur Yay..
- el-Kücevî, Muhammed b. Mustafa (1416/1995). *Şerhu Kavâidu'l-İrâb*, thk. İsmail Merve. Dâru'l-Fikri'l-Muâsır.
- el-Meydânî, 'Abdurrahman Hasen Habenneke (1416/1996). *el-Belâğatu'l-'Arabiyye*. Dımeşk: 1.Baskı, Dâru'l-Kalem.
- el-Muzhirî, Muhammed Senâullah. (1412/1992). *et-Tefsîru'l-Muzhirî*, thk. Gulâm Nebî et-Tûnusî, Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. (1420/2000). *Mefâtihu'l-Gayb*, 3.bsk.. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Turâsi'l-Arabî.
- es-Sabbân, Ebu'l-'İrfân Muhammed b. Ali. (1417/1997). *Hâşiyetu's-Sabbân Şerhu'l-Eşmûnî li Elfiyeti İbni Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- es-Sâmîrrâî, Fâdıl Sâlih. (1427/2006). *el-Cümletü'l-Arabiyyetü Telîfuhâ ve Aksâmuhâ*. Ammân: 8.bsk., Dâru'l-Fikr.

-----, Fâdıl Sâlih. (1420/2000). *Meâni'n-Nahv*, Ürdün: Dâru'l-Fikr.

es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî. (2017). *Miftâhu'l-Ulûm*, Çev. Zekeriya Çelik, İstanbul: Litera Yay.

es-Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebîbekr. (ts.). *Hem'u'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. 'Abdulhamîd el-Hindâvî. Mısır: el-Mektebetu't-Tevkîfiyye.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Abdullah. (1414). *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut: Dâru İbn Kesîr.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. (1407). *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*, Beyrut: 3.Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed Tahir. (1420/2000). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. (1403/1983). thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: Alemu'l-Kutub.

İbn Ya'îş, Muveffikuddin Ebu'l-Bekâ b. Ali. (1422/2001). *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*. Beyrut: 1. Baskı, Dâru'l-Kütubi'l-'İlmiyye.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullah b. Muhammed b. Muhammed. (1995). *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir*, thk. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.

----- (1420). *el-Bed' fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, thk. Fethi Ahmet Aliyuddîn. Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kurâ.

Kaçar, Halil İbrahim. (2007). *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu*. İstanbul: Ocak Yay.

Sibeveyh, Ebû Bişr Ebû Osmân Ebu'l-Hasen Ebu'l-Huseyn. (1408/1988). *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: Mektebetu'l-Hancî.







*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 1, 2019, ss/pp.71-93.  
Geliş tarihi: Mayıs 2019  
Kabul tarihi: Haziran 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## MUKÂTİL B. SÜLEYMAN VE *TEFSİRÜ'L-HAMŞİ MİETİ ÂYETİN* ADLI ESERİNDEKİ RİVÂYETLERİN TAHLİLİ \*

Hamdi TÜRKOĞLU\*

### ÖZET

Hicrî ikinci asırda yaşayan ve daha çok müfessir kimliği ile tanınan Mukâtil b. Süleyman, dönemin önemli âlimlerinden biridir. Muhtelif sebeplerden dolayı pek çok ilim beldesine seyahat eden Mukâtil, bu seyahatler sırasında döneminde yaşamış muhaddislerden hadîs tahammül etmiştir. Kaynakların daha ziyade tefsir ilmindeki otoritesinden bahsettiği Mukâtil b. Süleyman, hadîs münekkidlerine göre zayıf görülmüş ve birçok hususta tenkit edilmiştir.

Bu çalışmada, Mukâtil b. Süleyman'ın hayatı, ilmi kişiliği ve cerh-ta'dil durumu öncelikle ele alınmıştır. Daha sonra *Tefsiru'l-Hamsi Mieti Âyetin Mine'l-Kur'ân* adlı eserindeki rivâyetlerinin değerlendirilmesi ve isnâd kullanımını üzerinde durulmuş; bu bağlamda eserde geçen râvilerin güvenilir olup olmadıkları ortaya konulmuştur. Ayrıca adı geçen eserdeki rivâyetlerin mütâbillerinin temel hadîs kaynaklarındaki dağılımları araştırılmış ve rivâyetlerin geçtiği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mukâtil b. Süleyman, Hadîs, Isnâd, Şâhid, Rivâyet.

### AN ANALYSIS ON MUQATIL B. SULAYMAN AND HIS NARRATIONS IN HIS TAFSIR AL-KHAMS MI'AT AYA

\* Bu makale, Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'nda tamamlanan "Mukâtil b. Süleyman ve Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi (Tefsiru'l-Hamsi Mieti Âyetin Mine'l-Kur'ân Adlı Eseri Üzerinde Bir İnce)" adlı yüksek lisans tezinden istifade edilerek yazılmıştır.

\* Arş. Gör. Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hamdi25023@hotmail.com.



ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5740-2401>

**ABSTRACT**

Mukâtil b. Süleyman who is known more as a exegete lived in the second century of the Hegira is one of the most important scholars of the period. For several reasons Mukâtil travelled to many science centers and during his trips he learned hadiths from narrators who lived in the same period. Mukâtil b. Süleyman is mentioned by sources as a authority in exegetics rather than hadith. Also he is been considered inadequate in hadith and is been criticized by hadith critics in many aspects.

In this study the live of Mukâtil b. Süleyman, his scientific personality and his reliability in the hadith sciences is discussed. Then, in order to evaluate the narrations and mainstay, we emphasized on the book of Mukâtil b. Süleyman *Tefsiru'l-Hamsi Mieti Âyetin Mine'l-Kur'ân*. In this context the reliability of the narrators in this work has been demonstrated. Additionally the distribution of the narroters who agree on the narrations in the basic hadith sources are been investigated and it is been identified that most of this narrations are also mentioned in the hadith sources.

**Key words:** Mukâtil b. Süleyman, Hadith, Isnad, Witness, Narration.

**GİRİŞ**

İslam kültür mirâsını sonraki nesillere aktaran ilk dönem müelliflerini ve onların kaleme almış oldukları eserleri tanımanın önemi büyüktür. Zira bu müellifler geçmiş ile gelecek arasında köprü vazifesi görmektedirler. Aynı zamanda da dönemlerinin ilmi anlayışlarını yansıtmaktadırlar.

Bu çalışma, mezkûr vazifeyi üstlenen şahıslardan olması sebebiyle erken bir dönemde yaşayan Mukâtil b. Süleyman ve *Tefsîru'l-Hamsi Mieti Âyetin Mine'l-Kur'ân* adlı eserindeki rivâyetlerini konu edinmektedir. Çalışmada öncelikle Mukâtil'in hayatı, ilmi şahsiyeti, cerh ve ta'dil durumu ele alınarak onun hadîs ilmindeki yeri ortaya konulmuştur. Ardından Mukâtil'in *Tefsîru'l-Hamsi Mieti Âyetin Mine'l-Kur'ân* adlı eserindeki rivâyetleri muhtelif yönleri ile incelenmiş ve ilgili eserdeki rivâyetleri destekleyecek mütâbi'ler *Kütübü Tis'a*'da araştırılmıştır.

**1. Hayatı**

Tam adı Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Belhî Mevlâ el-Ezdî el-Mervezî el-Horâsânî'dir. (el-Cüzcânî, 1405: I, 343; İbn Adî, 1988: VI, 435) Künyesi Ebû'l-Hasen'dir. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 249) Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya gelen Mukâtil'in doğduğu yıl tam olarak bilinmemektedir.



Mukâtil'in hayat hikâyesi<sup>1</sup> ve uzun bir hayat yaşadığı (İbn Hacer, 1404/1984: X, 253) dikkate alınacak olursa onun hicrî 70 veya 80'li yıllarda dünyaya geldiği söylenebilir.<sup>2</sup>

Mukâtil, Belh şehrinde yetiştikten sonra Merv'e gitmiş ve bir süre burada yaşamıştır. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 252) Emevîler'in Horasan valisi Nasr b. Seyyar'ın kumandanlarından Sâlim b. Ahvez'in yanında büyük itibar gören Mukâtil, Emevîler'e karşı mücadele eden Hâris b. Süreyc ile yapılan barış görüşmelerine Sâlim b. Ahvez adına katılmıştır. Emevîler'in Horasan'daki nüfuzu zayıflayınca kendisi Basra'ya gitmiştir. (İbn Hibbân, 1396: III, 14; Türker, 2006: 134) Hayatının son yirmi yılını kapsayan bu dönemde Bağdat, Beyrut, Mekke gibi şehirleri dolaşmış, Mücâhid, Dahhâk, İbn Büreyde, Atâ b. Ebî Rebâh, İbn Sîrîn, Amr b. Şuayb, Şûrahbil b. Sa'd, İbn Şihâb ez-Zührî ve Atıyye el-Avfî gibi âlimlerden rivâyette bulunmuştur. Kendisinden de Sa'd b. Salt, Bakıyye, Abdürrezzak, Haremî b. Ümârah, Şebâbeh, el-Velid b. Mezyed ve Ali b. Ca'd gibi şahıslar rivâyet etmiştir. (Zehebi, 1405/1985: VII, 201) Daha sonra tekra Basra'ya dönmüş ve burada hicrî 150 yılında vefat etmiştir. (İbn Hallikan, 1994: V, 257)

### 1.1. İlmî Şahsiyeti

Horasan'ın meşhur âlimlerden birisi olan Mukâtil b. Süleyman'ın, Sahibu't-Tefsir (İbn Asâkir, 1415/1995: LX, 109), Müfessir (Zehebi, 1382/1963: IV, 173), Kurra, Muhaddis (İbnü'n-Nedîm, 1978: 227) şeklinde tavsif edildiği görülmektedir. Onun ilminin genişliği, döneminde yaşamış âlimler tarafından itiraf edilmiştir. Örneğin Zehebi'nin sadûk diye nitelediği Mukâtil b. Hayyân kendisine yöneltilen bir soru üzerine; Mukâtil b. Süleyman'ın ilminin okyanuslar gibi geniş olduğunu söylemiştir. (Zehebi, 1382/1963: IV, 173)

Mukâtil b. Süleyman, diğer ilimlere göre tefsir ilminde bir adım daha öndedir. Abbâd b. Kesîr, "*Allah'ın kitabını ondan daha iyi bilen kimse kalmadı*" diyerek onun Kur'an'a vukûfiyetini dile getirmiştir. (Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 438) İmâm Şâfiî, Mukâtil'in tefsir alanında otorite olduğunu "*İnsanlar tefsirde Mukâtil'in öğrencisidir*" (Zehebi, 1382/1963: IV, 173) sözleri ile ifade etmiştir. Abdullah b. Mübârek ise Mukâtil'in tefsirine herhangi bir şey için baktığı zaman "*Ne kadar güzel bir ilim, keşke kendisi de sika olsaydı*" (Zehebi, 1382/1963: IV, 173; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 437) şeklinde söylediği nakledilmiştir. Kur'an'ı baştan sona tefsir eden ilk müfessir (Türker, 2006: 135) ünvanına sahip olan Mukâtil'in yazmış olduğu eserlerin çoğunun tefsirle ilgili olması da bu ilimdeki otoritesinin bir göstergesidir.

<sup>1</sup> Mukâtil'in, tefsirini Dahhâk b. Müzâhim'e arz ettiği, onun da buna şaşırmadığı hatta "her bir harfi tefsir etmiş" dediği rivâyetleri bulunmaktadır. Buna ilaveten Mukâtil'in, h. 128 yılında vefat eden Cehm ile ilmi münazaralarda bulunduğu, Cehm'in fikirlerini çürütecek bir kitap yazdığı da nakledilmektedir. Bkz. İbn Hacer, 1404/1984: X, 250; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 440.

<sup>2</sup> Kaynaklarda Mukâtil'in doğumunun Dahhâk b. Müzâhim'in ölümünden dört sene önce veya sonra olduğunu ifade eden rivâyetler bulunmaktadır. Dahhâk'ın ise h. 102 veya 105 senesinde vefat ettiği rivâyet edilmektedir. Bkz. Irâkî, 1999, I, 313; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 442; Mizzi, 1400/1980: XIII, 297; Mukâtil b. Süleyman, 2002: V, 24.

Buna mukabil, Mukâtil b. Süleyman, kelimelerin temel konuları hakkındaki bazı görüşlerinden dolayı tenkit edilmiştir. Allah'ın sıfatları konusunda zikri helal olmayan şeyleri konuştuğu (İbn Hacer, 1404/1984: X, 252), Allah'ın sıfatlarını hissi ve maddi anlamda ispata kalkıştığı, teşbih ve tescim gibi yollara başvurduğu iddia edilmiştir. (el-Eş'arî, 1400/1980: 153) Bu sebepten dolayı, Ebû Hanîfe tarafından da tenkit edilmiştir. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 251; Zehebi, 1382/1963: IV, 173)

Öte yandan hakkındaki bu iddialar sebebiyle dönemin halifesi Mukâtil'i huzuruna çağırarak teşbih suçlaması ile alakalı Allah hakkındaki düşüncesini sormuş, Mukâtil, hakkındaki teşbih ve tescimle ilgili bu iddiaları ve eleştirileri kabul etmemiştir. (İbn Adî, 1988: VI, 436)

## 1.2. Eserleri

Kaynaklarda Mukâtil b. Süleyman'a nispet edilen birçok eser bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, *Tefsîru'l-Hamsi Mieti Âyetin Mine'l-Kur'ân*, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, *el-Kiraât*, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, *en-Nevâdirü't-Tefsîr*, *el-Cevâbât fi'l-Kur'ân*, *er-Red ale'l-Kaderiyye*, *el-Aksâm ve'l-Lügât*, *et-Takdîm ve't-Te'hir*, *el-Âyât ve'l-Müteşâbihât*'dir. (İbnü'n-Nedîm, 1978: 227) Bu eserlerden sadece ilk üçü günümüze ulaşabilmiştir. Günümüze ulaşan bu eserleri kısaca tanıtmak faydalı olacaktır.

### 1.2.1. et-Tefsîrû'l-Kebîr

Eser, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* adıyla da bilinmektedir. Eser Kur'ân'ın tertibine göre âyet sırasıyla izah edilmiş, daha çok kelime manaları ve sebebi nüzuller belirtilmiş ve âyetlerin fikhî yönlerine işaret edilmiştir. (Cerrahoğlu, 2009: 284.) Eserde nâdiren isnâd zinciri kullanılmıştır. Bu durumu kaynaklar şu şekilde ifade etmektedir: "*Mukâtil, tefsîr hafızıdır. Ancak isnâd kullanmazdı.*" (İbn Hacer, 1404/1984: X, 250; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 440)

İlgili eserde hicrî 144 yılında doğmuş olan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferra'dan nakiller yapılması bu eserin ona ait olup olmadığı tartışmalarına sebep olmuştur. Zira onun henüz altı yaşında bulunan bir çocuktan rivâyette bulunması mümkün değildir. Bu durum tefsirin Mukâtil'den sonra yazıldığını veya en azından ona bazı ilavelerin yapıldığını düşündürmektedir. (Türker, 2006: 135)

### 1.2.2. Tefsîru'l-Hamsi Mieti Âyetin Mine'l-Kur'ân

Bu eser, bir kısım emir ve yasakları ihtiva etmektedir. Mukâtil b. Süleyman'a atfedilen bu kitabın İngiltere müzesinde 6333 numaralı bölümde bulunduğunu M. Fuad Sezgin, *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî* isimli eserinde zikretmektedir. (Sezgin, 1991: I, 85) David Fitz tarafından 1902 yılında Biritish Müzesine kazandırılan bu yazmanın filmlerinin bir kopyası Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kütüphanesinde mevcuttur. (Sezgin, 1991: I, 85; Hamurcu, 2009: 136; Mahmutoğlu, 2009: 471.)



Eserin girişinde Mukâtil'e ulaşan isnâd zinciri verilmiştir. Sonra da Mukâtil, cehennem köprülerini geçebilmek için insanoglunun, yedi yerde durdurulacağını ve onlara evvela îmândan, sonra namazdan, daha sonra da zekâttan, oruçtan, hacdan, ömründen ve zulüm yapıp yapmadığından sorulacağını, bu suallere cevap verebilirse Cennete gireceğini anlatır ve amellerin îmânsız kabul edilmeyeceğini söyler. İslâm'ın esas rüknünün îmân olduğunu ifade ettikten sonra, îmânın tefsirine başlar. (Mukâtil b. Süleyman, 1980: 11; Cerrahoğlu, 1973: 24)

Mukâtil genel olarak bu eserini sekiz bâba ayırmış ve her bâb içerisinde, o bâba ait ahkâma taalluk eden meseleleri ele almıştır. Bu husustaki âyetlerin delâlet ettiği hükümleri ortaya koymuş, bu hükümleri teyid edici mahiyette, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûna ulaşan isnâdlar vermiştir. Zehebî, bu eserin Mansûr b. Abdilhamid Baverdî tarafından rivâyet edildiğini ve içerisinde birçok hadîsin bulunduğunu, zayıflığına rağmen hadîslerin yazılabileceğini söyler. Eserde bazen isnâdlardan sonra, Mukâtil'in şahsi görüşleriyle meseleleri izah ettiği, bazı yerlerde de kıraat hususlarına temas ettiği görülür. (Cerrahoğlu, 1973: 25)

### 1.2.3. el-Vücûh ve'n-Nezâir

Her dilde ve her eserde olduğu gibi Kur'an'ı Kerim'de de, çeşitli manalarda kullanılan müsterek lafızlar vardır. Bir kelimenin bir âyette ifade ettiği mana ile yine aynı kelimenin diğer âyetlerde ifade ettiği anlamlar bazen aynı olmamaktadır. Bu hususa tefsir ilminde "el-Vücûh" denir. Birden çok kelimenin aynı manayı ifade etmesine ise "en-Nezâir" denir. (Zerkeşî, 1376/1957: I, 102) Genellikle her iki husus bir arada mütalaa edildiğinden, bu konuda yazılmış eserler "el-Vücûh ve'n-Nezâir" adıyla anılmışlardır.<sup>3</sup> Mukâtil'in eserlerini zikreden müellifler, kendisinin bu alanda da eser telif ettiğini söylemektedirler. Mukâtil'in bu eserinin başlangıcından ve muhtevâsından anlaşıldığına göre eser sadece el-Vücûh'a aittir. Zira eserinin ismi "*Vücûhu Harfî'l-Kur'ân*" dır. (Cerrahoğlu, 1973: 22) Bu eserde hiç bir isnâd mevcut olmadığı gibi, Mukâtil'in mezheb ve düşüncelerini ve hatta temayülllerini aksettirecek bir delil de mevcut değildir. Elde mevcut ilk eser olması bakımından önemlidir. (Cerrahoğlu, 1973: 24)

## 2. Cerh ve Ta'dil Açısından Mukâtil b. Süleyman

Kaynaklarda Mukâtil'in hem ilmî durumu hem de tefsir alanındaki otoritesi ile alakalı birtakım bilgiler zikredilmiştir. Yukarıda ifade edildiği gibi İmâm Şâfiî, Mukâtil'in tefsir alanında otorite olduğunu ifade etmiştir. (Zehebi, 1382/1963: IV, 173) Aynı şekilde birçok âlim onun ilminin genişliğini dile getirmiştir ki bunlardan bir kısmı şöyledir:

<sup>3</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasan b. Abdullah, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*, Thk. Muhammed Osman, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire 1428/2007. İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nezâir fi İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, Thk. Muhammed Abdülkerim, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1404/1984; ed-Dâmegânî, Ebu Abdullah Hüseyin b. Muhammed, *el-Vücûh ve'n-Nezâir li-Elfâzi'l-Kitabillâhi'l-Aziz*, Thk. Muhammed Hasan Ebu'l-Azm ez-Zefitî, Vezâretü'l-Evkâf, Kahire 1412/1992.



Mukâtil b. Hayyân'a; Mukâtil b. Süleyman'ın mı yoksa kendinin mi daha bilgili olduğu sorulunca şu cevabı vermiştir: “Âlimlerin içinde Mukâtil'in ilminin konumu, denizlerin okyanuslara konumu gibidir.” (Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 436) Abbâd b. Kesîr, “Allah'ın Kitabı'nu ondan daha iyi bilen kimse kalmadı,” diyerek onun Kur'ân'a hâkimiyetini dile getirmiştir. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 250; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 438) Yine Bakiyye b. Velîd, Mukâtil b. Süleyman hakkında Şu'be'ye bir şey sorulduğu zaman, “Şube'nin onu hayırla yâd ettiğini, onun hakkında hep hayır söylediğini çok duydum” demiştir. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 249; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 435; İbn Asâkir, 1415/1995: LX, 115.)

Mukâtil b. Süleyman'ı tenkit eden kimseler hakkında İbrâhim el-Harbi'nin değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Kasım b. Ahmed şöyle demektedir: “İbrâhim el-Harbi, Mukâtil'in kitaplarını benden aldı ve o kitapları inceledi. Ben de ona bir gün dedim ki insanlara ne oluyor ki Mukâtil'i ta'n ediyorlar. O da insanlar onu çekemediklerinden ve hasedlerinden dolayı ta'n ediyorlar, dedi.” (İbn Hacer, 1404/1984: X, 249; İbn Asâkir, 1415/1995: LX, 118.) Abbâd b. Kesîr'in de, İbrâhim el-Harbi ile aynı düşüncede olduğu görülmektedir. Yahyâ b. Şibl'den şöyle rivâyet edilmektedir: Abbâd b. Kesîr bana “Seni Mukâtil'den rivâyetten alıkoyan şey nedir?” dedi. Ben de “Bizim beldemiz ondan rivâyette bulunmayı uygun bulmuyor” deyince, Abbâd bana, “sen onu kerih görme. Çünkü Allah'ın kitabını ondan daha iyi bilen kimse kalmadı” dedi. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 249)

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi Mukâtil'in ilminin genişliği, özellikle Kur'ân ilimleri alanındaki başarısı, döneminde yaşamış âlimler tarafından kabul görmüştür. Bununla birlikte dönemindeki bazı kimseler tarafından düşmanlık beslendiği, bu düşmanlığın sebebinin ise çekememezlik ve hased olduğu, bu yüzden ondan rivâyetin azaltıldığı hatta ta'n edildiği ifade edilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki Mukâtil hakkındaki eleştirilerin bir kısmı ön yargılardan ve kıskançlıktan kaynaklanmaktadır.

Netice itibariyle Mukâtil hakkındaki övgülerin daha çok tefsirciliği bazen de ilminin genişliği ve şahsiyetine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple İmâm Şâfiî, Abbâd b. Kesîr, Şu'be, Hammâd b. Ebî Hanîfe ve Mukâtil b. Hayyân gibi âlimlerin Mukâtil hakkındaki övgülerinin, onu tevsik etme manasına geldiğini söylemek güçtür. Zira hakkındaki bu övgüler onu tevsik etmenin dışında diğer ilimlerdeki yetkinliğine ve şahsiyetine münhasırdır. Hadîs imâmlarının bir şahsı methetmeleri ile “şu kimse sikadır.” demeleri arasında fark olduğu bilinmektedir. (Mukatil b. Süleyman, 2002: V, 52.) Nitekim Mukâtil'in, birçok yönden eleştirildiği görülmektedir ki bunlardan bazılarını burada ele almak istiyoruz.

### 2.1. Hakkındaki Tenkitler

Mukâtil'in tefsir ilmindeki konumunun takdir edilmesine karşın, hadîs ilminde birçok noktada şiddetli bir şekilde tenkit edildiği görülmektedir. Bu





anlamda o, bid'at, tedlis, fîsk, rivâyetlerinde fazla hata yapma ve hadis uydurma gibi birçok konuda itham edilmiştir.

### 2.1.1. Bid'at Ehlinden Olmakla Suçlanması

Mukâtil b. Süleyman bid'at ehlinden olmakla yani ircâ, teşbih ve tecsîm gibi muhtelif fikirleri yaymakla itham edilmiştir. Örneğin "İmânın bulunduğu yerde, günah hiçbir zarar vermez." düşüncesinden dolayı Mukâtil, Mürcie'den olmakla suçlanmıştır. Hatta onun bu düşünceyle tanınıp, meşhur olduğu dâhi söylenmiştir. (Şehristani, 1992: 78, 113; el-Eş'arî, 1400/1980: 151-152. Watt, 2010: 190.) Eş'arî, Mukâtil'i Mürcie'den saymış ve Mürcie'den sayma gerekçesini ise yukarıda ifade edilen söze dayandırmıştır. Şehristânî de onu Mürcie listesinde göstermiş ve onun şöyle dediğini aktarmıştır: "Ma'siyet; tevhid ve imân sahibine zarar vermez ve mümin olan kişi cehenneme girmez." (Şehristani, 1992: 78) Yani kişi Allah'a şirk koşup dinden çıkmadığı sürece, günahlarından dolayı cezalandırılmaz. Şehristânî, bu bilgiyi verdikten hemen sonra Mukâtil'den nakledilen sahih görüşe göre, âsî müminin kıyamet günü yapmış olduğu günahlar nispetinde sırat köprüsü üzerinde azab göreceğini ifade etmiştir. (Şehristani, 1992: 143) Mukâtil'e nisbet edilen bu itikadi düşünce, hem kendi dönemindeki hem de sonraki dönemlerdeki ulemânın tepkisini çekmiş ve onları onun mürciî olduğu düşüncesine sevk etmiştir.

Yine İshâk b. İbrâhim el-Hanzeli, Mukâtil'in bid'at ehlinden olduğunu şu ifadelerle anlatır: Horasan, üç kişi çıkardı ki bunların bid'at ve kizb konusunda bir benzeri yoktur. Bunlar şu kimselerdir; Cehm b. Safvân, Mukâtil b. Süleyman ve Ömer b. Subh'tur. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 251; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 443)

Buna ilaveten kaynaklarda onun teşbih ve tecsîm düşüncesinde olduğunu bildiren birçok rivâyet bulunmaktadır. Örneğin İbn Hibbân, "Mukâtil, Müşebbihe idi, Yüce Allah'ı mahlûkâta benzetiyordu (İbn Hacer, 1404/1984: X, 252), derken Ebû Hanîfe şunu söylemiştir: "Bize doğudan iki olumsuz düşünce geldi. Birisi Cehm b. Safvân'ın sıfatları nefyetmesi, diğeri ise Mukâtil'in teşbihte bulunmasıdır." Ebû Hanîfe'den gelen bir başka rivâyet ise şöyledir. "Cehm b. Safvân sıfatların nefyi konusunda aşırı gitti ve nitekim Allah hiçbir şey değildir, "إنه ليس بشئ" dedi. Mukâtil de aynı şekilde sıfatları ispat konusunda ifrata düştü ve sonunda Allah'ı mahlûkâta benzetti." (İbn Hacer, 1404/1984: X, 251; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 442; Zehebi, 1382/1963: IV, 173)

Bütün bu iddialar bir yana Mukâtil b. Süleyman, teşbih ve tecsîm gibi bir düşünce içinde olmadığını bizzat halifeye söylemiştir. Kaynaklarda yer alan rivâyete göre dönemin halifesi Mukâtil'i huzuruna çağırarak; "Bana senin Allah'ı mahlûkâta benzettiğin bilgisi ulaştı" deyince; Mukâtil, ona: "Ben ancak Allah'ın tek olduğunu, samed olduğunu, doğmadığını ve doğrulmadığını söylüyorum. Kim bunun dışında bir şey söylerse yalan söylemiştir" şeklinde cevap vermiştir. (İbn Adî, 1988: VI, 435; İbn Hacer, 1404/1984: X, 251; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 439) Buna göre Mukâtil, bu

konuda kendisine yöneltilen suçlamaları veya hakkındaki bu iddiaları kabul etmemektedir. Bununla birlikte onun günümüze ulaşan eserlerinden hareketle müşebbihe yahut mücessimeden olduğunu ve bu fırkaların propagandasını yaptığını söylemek de mümkün gözükmemektedir. Bunun yanında İbn Teymiyye teşbîh ve teccîmle ilgili rivâyetlerin Mukâtil b. Süleyman'a nispet edilmesinin uydurma olduğunu zikretmiş ve Mukâtil'in teşbîh düşüncesinde olmadığını savunmuştur. (İbn Teymiyye, 1986: II, 618.)

### **2.1.2. Tedlîs ve İrsâl Yaptığı İddiası**

Mukâtil'in itham edildiği noktalardan birisi de tedlîs yaptığı iddiasıdır. Tedlîs, lügatte malın ayıbını müşteriden gizlemek anlamına gelmektedir. Terim olarak ise isnâddaki ayıbı gizlemek ve isnâdın zahirini güzelleştirmek (Mahmûd Tahhân, 2004: 96) veya bir kusuru ya da hoş görülme bir özelliği bulunan bir hadîsi, bunun bulunmadığını zannettirecek şekilde rivâyet etmektir. (Aydınlı, 2011: 312.)

Kaynaklarda Mukâtil'in tedlîs ve irsâl yapmasıyla (Irâkî, 1999: I, 313) ilgili birçok örnek bulmak mümkündür. Örneğin Mukâtil'in Kelbî'den işitmediği hadîsleri nakletmesi, tedlîsü'l isnâd kapsamında değerlendirilebilir. Söz konusu bir rivâyet şöyledir:

Hârice, Mukâtil b. Süleyman'ın rivâyette bulunduğu bir sırada ona uğradı ve Mukâtil'in : "Ebû'n Nadir (yani Kelbî) bize şöyle şöyle rivâyet etti, dediğini duydu. Bu durumu Hârice, Kelbî'ye bildirince birlikte Mukâtil'e gittiler. Kelbî, Mukâtil'e şöyle dedi: "Vallahi bu hadîsleri ben sana rivâyet etmedim." Sonra ona tekrar yaklaştı ve şöyle dedi. "Ey Ebu'l Hasan! (yani Muâtil) Ebû Nadir benim ve sana bu hadîsleri asla rivâyet etmedim." Bunun üzerine Mukâtil şöyle dedi: "Ey Ebû Nadir, sus! Şüphesiz ki bizce hadîsin süsü, rical ile (olur) dir." (İbn Hacer, 1404/1984: X, 252; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 445)

Aynı şekilde Mukâtil'in, Dahhâk b. Müzâhim ve Mücâhid ile mülâkî olmadığı halde onlardan rivâyette bulunduğu tabakât kitaplarında zikredilmiştir. Mukâtil'in doğumundan dört sene önce Dahhâk'ın vefat ettiği bazı rivâyetlerde ifade edilmiştir. (Irâkî, 1999: I, 313) Süfyân b. Uyeyne ve Abdurrezzak b. Hemman, Mukâtil'in Dahhâk'a yetişmediği kanaatinde (el-Bağdâdî, 2002: XV, 207) olsalar da Mukâtil, Dahhâk'a yetiştiğini bizzat kendisi ifade etmiştir. İbn Adî, Zehebî ve İbn Hacer gibi âlimlerin eserlerinde zikrettikleri rivâyet şu şekildedir. Süfyân b. Uyeyne anlatıyor: Mukâtil b. Süleyman'a geldim ve dedim ki insanlar senin Dahhâk'a yetişmediğini söylüyor. O da sübhanallah! Ben babamla beraber Dahhâk'a geldim ve ikimiz aynı mekânda bulduk, dedi. (İbn Adî, 1988: VI, 435; Zehebi, 1382/1963: IV, 173; İbn Hacer, 1404/1984: X, 250) İbrâhim el-Harbi ise Mukâtil'in Mücâhid'den bir şey işitmediğini ve ona mülâkî olamadığını ileri sürmüştür. (Irâkî, 1999: I, 313)



### 2.1.3. Fâsıklık ve Fâcirlikle İtham Edilmesi

Rical kitaplarında Mukâtil'in fâsık olduğu ifade edilmiştir. Hârice b. Mus'ab, Mukâtil için şu ifadeyi kullanmıştır: "Bizim yanımızda Cehm b. Safvân ile Mukâtil b. Süleyman fâsık ve fâcir idiler." (İbn Hibbân, 1396: III, 16; İbn Hacer, 1404/1984: X, 251; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 443) Ancak Hârice b. Mus'ab hangi sebepten dolayı Mukâtil'in fâsık olduğunu söylemez. Hârice'nin Cehm ile Mukâtil'i aynı cümle içinde zikredip her ikisinin de fâsık ve fâcir olduklarını ifade etmesinin sebebi Cehm'in sıfatları nefyetmesi, Mukâtil'in ise teşbîhle itham edilmesi olabilir. Çünkü bu dönemde Cehm b. Safvân ile Mukâtil b. Süleyman Allah'ın sıfatları konusunda büyük bir tartışma içine girmişler hatta birbirlerinin düşüncesini nakzeden birer kitap yazmışlardır. İşte bu kelimî tartışmadan dolayı Hârice, Mukâtil'i fâsık ve fücûr ile nitelendirmiş olabilir.

Öte yandan kaynaklarda Hârice'nin Mukâtil için büyük bir düşmanlık beslediği ifade edilmiştir. O, Mukâtil için şöyle der: "Ne Yahudi'nin ne de Zimmî'nin kanı helal değildir. Bununla birlikte keşke Mukâtil'i öldürme imkânım olsa da kimsenin görmediği bir yerde bunu yapsam." (İbn Hacer, 1404/1984: X, 251)

Hadîs kaynaklarında muasır râvîlerin birbirleri hakkındaki cerhin aralarında husumet olabileceği endişesinden dolayı kabul edilmeyeceği ifade edilmiştir ki Hârice'nin ifadesinden hareketle bu kaidenin ne kadar yerinde olduğu anlaşılmaktadır. Kaldı ki Hârice, münekkidlerce zayıf kabul edilen bir kişidir. Örneğin Yahyâ b. Maîn onun sika olmadığını, Ahmed b. Hanbel oğlu Abdullah'a ondan bir şey yazmamasını, İbn Hibbân onun haberiyle ihticâc edilemeyeceğini, İbn Mübârek ve Dârekutnî ise zayıf bir râvî olduğunu söylemiştir. (İbnu'l Cevzi, 1406: I, 243) Dolayısıyla mecrûh bir râvînin başka bir râvî hakkındaki cerhi ne derece dikkate alınabilir. Netice olarak Mürciî olmakla itham edilen (Zehebi, 1405/1985: VII, 327) Hârice'nin Mukâtil'i fâsık ile itham etmesi Mukâtil'in fâsık olduğu konusunda tek başına yeterli değildir.

### 2.1.4. Rivâyetlerinde Fazla Hata Yapması

Mukâtil b. Süleyman'ın eleştirildiği hususlardan birisi de rivâyetlerinde aşırı derecede yanlışlık yapmasıdır. Bir râvînin rivâyet esnasında fazla hata yapması, hıfzının zayıf olduğuna işaret etmektedir.

Mukâtil'in hadîs rivâyeti sırasında hata yaptığına dair rical kitaplarında birçok örnek zikredilmektedir. Meselâ Abdussamed b. Abdilvaris şöyle anlatıyor: Mukâtil b. Süleyman yanımıza geldi ve Ata'dan birtakım hadîsleri bize rivâyet etmeye başladı. Sonra da aynı hadîsleri Dahhâk b. Müzâhim'den, daha sonra da aynı hadîsleri Amr b. Şuayb'dan rivâyet etti. Bunun üzerine biz de ona dedik ki bu hadîsleri sen bu kimselerden mi işittin. O da bu hadîslerin tamamı onlardandır dedi ve daha

sonra hayır! Vallahi bu hadîsleri bunlardan mı işittim bilmiyorum, dedi. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 251; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 443)

Buna benzer bir rivâyet Muhammed b. Dâvûd el-Hüdânî tarafından rivâyet edilmiştir. el-Hüdânî, İsâ b. Yûnus'un şöyle dediğini rivâyet eder. Hafs b. Gıyas ile Mukâtil'e geldik ve ona bir hadîs sorduk. Dedi ki bu hadîsi bana Dahhâk haber verdi. Birkaç gün sonra aynı hadîsi sorunca, bu hadîsi bana Atâ rivâyet etti, dedi. Daha sonra tekrar Mukâtil'e geldik ve aynı hadîsi ona sorduk, Ebû Cafer veya filan bu hadîsi bana haber verdi, dedi. (Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 443) Yine Abbâs b. Velîd b. Mezîd babasından şöyle rivâyet ediyor: Mukâtil'den bir takım şeyleri sordum. O da bana her biri diğerini nakzeden hadîsleri rivâyet ediyordu. Ben bu hadîslerin hangisini alayım deyince, istediğini al dedi (hangisini istersen al). (İbn Hacer, 1404/1984: X, 251)

Yukarıdaki örneklerde de açıkça görüldüğü gibi Mukâtil, naklettiği rivâyeti hangi hocasından aldığını tam olarak hatırlayamamakta ve farklı kişilere nispet etmektedir. Aynı zamanda rivâyetlerinde çelişkilerin olduğu bildirilmektedir. Bütün bunlar Mukâtil'in zabtının zayıf olduğuna ve rivâyet ederken hata yaptığına işaret etmektedir.

### **2.1.5. Hadîs Vaz'ı ve Yalan Söylediği İddiası**

Mukâtil b. Süleyman'ın en çok itham edildiği noktalardan biri hadîs vaz' ettiği iddiasıdır. Kaynaklarda bunu delillendiren birçok örnek vardır. Meselâ İmâm Nesâî onu, hadîs vaz'ıyla meşhur olan dört kişi arasında saymış ve şöyle demiştir: "Hadîs vaz'ıyla meşhur dört kişi vardır. Bunlar: Medine'de İbrâhim b. Ebî Yahyâ, Bağdat'ta el-Vâkidi, Horasan'da Mukâtil b. Süleyman, Şam'da Muhammed b. Şu'be'dir. (İbnu'l Cevzi, 1406: III, 137) Buna benzer bir rivâyet Ahmed b. Hanbel tarafından da nakledilmiştir. (el-Bâcî, 1986: I, 295)

Mukâtil b. Süleyman'ın, ilk yalanını da Ashâb-ı Kehf hakkında söylediği kaynaklar tarafından zikredilmiştir. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 251; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 444) Vekî', Mukâtil'in yalan söylediğine şahid olduğunu ve bundan sonra da ondan hadîs yazmadığını belirtir. Vekî'ye isnâd edilen rivâyetler şöyledir. Vekî', "Mukâtil ile karşılaştık yalan söylüyordu." (İbn Hibbân, 1396: III, 15) Başka bir rivâyette ise Ali b. Haşrem, Vekî'nin şöyle dediğini rivâyet eder: "Mukâtil'in yanına gittik, yalan söylediğini gördük ve ondan hadîs yazmadık." (İbn Hacer, 1404/1984: X, 251)

Mukâtil'in idareciler hakkında da yalan söyleme teşebbüsünde bulunduğu iddia edilmiştir. Örneğin Abbâsî Halîfesi Mehdi'nin veziri Ebû Abdillah, Mehdi'nin şöyle dediğini anlatıyor. "Sen Mukâtil'in bana söylediği şeye bak! Diyor ki istersen Abbâsîler hakkında sana hadîs uydururum. Ben de dedim ki benim buna ihtiyacım yok." (Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 446)



Kaynaklardaki bu rivâyetlere ilave olarak Mukâtil bizzat kendi hakkında da “yalancı” vasfını kullanmıştır ki bu da Mukâtil’in yalancı olduğuna delil gösterilmiştir. Buhârî’nin, Süfyân b. Uyeyne kanalıyla aktarmış olduğu söz konusu rivâyet şöyledir: “İbn Uyeyne diyor ki Mukâtil’in şöyle dediğini duydum. ‘150 yılında büyük Deccal çıkmazsa bilin ki yalancıyım.’ (Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 445; Zehebi, 1382/1963: IV, 173)

## 2.2. Mukâtil b. Süleyman Hakkında Kullanılan Cerh Lafızları

Münekkitlerin, cerh ve ta’dil ilminin kurallarına göre tenkit ettikleri kimselerin rivâyetlerinin kabulünü veya reddini gerektiren ictihadî hükümleri ifade etmek üzere kullandıkları lafızlara cerh ve ta’dil lafızları denir. (Aşıkkutlu, 1993: 398) Münekkitler, Mukâtil b. Süleyman’ı cerh etmişler ve onun hakkında birtakım cerh lafızları kullanmışlardır. Bu lafızlardan bir kısmı üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

### 2.2.1. Leyse bi-Şey’

Hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren muhaddislerin çoğu tarafından metrûk râviler hakkında şiddetli cerh lafzı olarak kullanılan “ليس بشيء” tabiri ve bu tabirin türevleri Mukâtil hakkında da kullanılmıştır. Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Yahyâ el-Kattân, Ebû Hâtim ve Ebû Zür’a gibi muhaddislerin bu tabiri mervî hakkında “son derece zayıf, metrûk” anlamında kullandıkları bilinmektedir. (Yücel, 1998: 114-115)

Buhârî, Mukâtil hakkında “لا شيء البتة” tabirini, Vekî’ b. Cerrah ve Yahyâ b. Maîn “ليس حديثه بشيء” tabirini kullanmıştır. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 252; Mizzî, 1400/1980: XXVIII, 449; Zehebî, 1382/1963: IV, 173) Kaynaklarda İbn Maîn’in bu tabiri râvî hakkında “hadîsi az” anlamında kullandığını ifade eden açıklamalar mevcuttur. (İbn Hacer, 1379: I, 421, Coşkun, 2014: 82) Abdülfettah Ebû Gudde ise ilk görüşünde İbn Maîn’in bu lafzı genelde “rivâyeti az”, bazen de “zayıf râviler” hakkında kullandığını belirtmişse de daha sonra pek çok örneğe dayanarak sanılanın aksine İbn Maîn’in de diğer münekkidler gibi bu lafzı “zayıf râviler”, bazen de “rivâyeti az” olan râviler hakkında kullandığını tespit etmiştir. (Leknevî, 2013: 213)

Yine Muhammed b. Abdullah Ammâr el-Mevsilî, Mukâtil için “لا شيء” tabirini, Muhammed b. Sa’d el-Vâkidî ise “لم يكن بشيء” tabirini kullanmışlardır (Zehebî, 1382/1963: IV, 173) ki bu lafızlar, aynı anlama delâlet etmek üzere “ليس بشيء” terimi yerine kullanılan lafızlardır.<sup>4</sup>

### 2.2.2. Münkeru’l-Hadîs

Sözlükte bilinmeyen, hoş karşılanmayan gibi anlamlara gelen (İbn Manzûr, 1414: V, 233) münker lafzı Muhaddisler tarafından mazi, muzari

<sup>4</sup> Ahmed b. Hanbel bu terimi *İlel* isimli eserinde “حديثه حديث أهل الكذب , احاديثه موضوعه , يضع الحديث” lafızlarıyla birlikte kullanmıştır. Birlikte zikredildiği diğer lafızlardan söz konusu tabirin hadîs uyduran, yalancı, hadîs hırsız, metrûkul hadîs, hadîsleri hiçbir şekilde yazılmayan, çok yanılan ve çok hata yapan râviler hakkında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Geniş bilgi için Bkz. Ahmed b. Hanbel, 1408/1988: I, 245; II, 380; Yücel, 1998: s. 108.



şekilleriyle “doğru bulmadı, son derece yanlış olduğunu söyledi, münker hadîs rivâyet etmektedir” anlamlarında kullanılmıştır. Kelime, bir hadîs terimi olarak mervî hakkında hicrî üçüncü asırdan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Münker terimini bu asırda kullanan ilk muhaddis, İshâk b. Râhûye’dir. (Yücel, 1998: 82) Münker kelimesi ilk dönemlerden itibaren “Zayıf râvînin sika râvîlere muhalif olarak rivâyet ettiği hadîs”, “Zayıf veya sika râvînin teferrüd ettiği hadîs” ve “Mevzu hadîs” olmak üzere üç farklı anlamda kullanılmıştır. Ancak ilk kullanımının yaygın, son ikisinin ise daha az olduğunu söylemek mümkündür. (Yücel, 1998: 82)

Bu kavram Cerh ve Ta’dil kitaplarında Mukâtil hakkında da münekkid muhaddisler tarafından kullanılmıştır. Örneğin Muhammed b. Sa’d el-Vâkidî, “ashâbu hadîs Mukâtil’in hadîslerinden sakınır ve onun hadîslerini münker olarak görürlerdi” demiştir. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 252) Buhârî de Mukâtil için Münkerü’l Hadîs “منكر الحديث” tabirini kullananlardandır. (Buhari, Tarih, VIII, 14) Ebû Zür’a, Ebû Hâtim ve Ahmed b. Hanbel gibi hicrî üçüncü asır muhaddisleri bu terimi metrûk râvîler hakkında kullanmıştır. Buhârî, söz konusu tabiri kendisinden rivâyetin caiz olmadığı kimseler hakkında kullandığını açıklamıştır. Ahmed b. Hanbel ise yalancı râvîlerden meydana gelen senedi “منكر الاسناد” diye tavsif etmiştir. (Zehebi, 1382/1963: I, 6; II, 202; Yücel, 1998: 82)

### 2.2.3. Seketû anh

“Hakkında bir şey söylemediler” manasına gelen bu tabir, hicrî üçüncü asırda sıkça Buhârî, nadiren Müslim ve Ebû Hâtim er-Râzî tarafından kullanılmıştır. (Yücel, 1998: 128) Buhârî’nin, “Seketû anh” lafzını kullandığı râvîlerden biri de Mukâtil b. Süleyman’dır. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 252) Zehebî Buhârî’ye ait olan bu lafzın ilk bakışta cerh ve ta’diline değinilmemiş râvîler için kullanılmış olabileceğine dikkat çekerek “سكتوا عنه” ile râvînin metrûk olduğunu kastedtiğini ifade etmiştir. (Zehebi, 1412: 83) Buhârî’nin en kötü sözü “منكر الحديث”, “سكتوا عنه” gibi ifadelerdir. “كذاب” ve “متروك” gibi sözleri kullandığı çok az vakidir. (Zehebi, 1405/1985: XII, 439; Aşikkutlu, 1997: 186)

### 2.2.4. Metrûku’l-Hadîs

Zehebî, Ahmed b. Abdullah el-İclî, Zekeriyya es-Sâcî, Abdurraman b. el-Hakem b. Bişr b. Süleyman, Ebû Hâtim, Ahmed b. Seyyâr el-Mervezî, Amr b. Ali el-Fellâs ve Abdurraûf el-Münâvî gibi cerh ve ta’dil âlimleri Mukâtil’in Metrûku’l Hadîs “الحديث متروك” olduğunu ifade etmişlerdir. (el-İclî, 1985: II, 295; İbn Hacer, 1404/1984: X, 252-253; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 448-450)

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, cerh lafızlarını dört mertebeye ayırmış ve “متروك” tabirini dördüncü mertebedeki “كذاب” ve “ذاهب الحديث” kavramlarıyla birlikte





zikretmiştir. Buna göre bu tabir, İbn Ebî Hâtim'in râvî hakkındaki en ağır lafızlarından biridir. İbn Ebî Hâtim, bu lafızlarla cerhedilmiş bir râvînin hadîslerinin sâkit olduğunu ifade etmiştir. (İbn Ebî Hâtim, 1952: II, 37) Zehebî ve Irakî ise cerh lafızlarını beş mertebeye ayırmışlar ve bahsi geçen kavrama üçüncü mertebede yer vermişlerdir. (Aşıkkutlu, 1997: 180-181)

### 2.2.5. Kezzâb

İbrâhim b. Ya'kub el-Cüzcânî, Mukâtil hakkında cesur bir yalancı "كذابا" veya cesur bir deccal<sup>5</sup> "دجالا جسورا" ifadesini kullanmıştır. (Zehebi, 1382/1963: IV, 174; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 448) İbn Hibbân ise Mukâtil'in Allah'ı mahlûkâta benzettiğini, Yahudi ve Hristiyanlardan Kur'an ilimlerini aldığını (el-Bâcî, 1986: I, 271-272) ve hadîste de yalan söylediğini zikremiştir. Burada İbn Hibbân, "يكذب (yalan söyler)" ifadesini kullanmıştır. (Zehebi, 1382/1963: IV, 174-175) Dârekutnî de İbn Hibbân gibi "يكذب" ifadesini kullanmış ve onu metrûk kimselerden saymıştır. (Dârekutnî, 1404: III, 133.)

Zekeriyâ es-Sâcî, Amr b. Ali el-Fellâs, Vekî' b. Cerrah ve Nesâî gibi âlimler Mukâtil'in yalan söylediğini kezzâb "كذاب" kavramıyla dile getirmişlerdir. (Zehebi, 1382/1963: IV, 173) Başka bir yerde ise Nesâî şöyle demiştir. "Hadîs uydurmakla bilinen yalancılar şu dört kişidir: Medine'de İbrâhim b. Ebî Yahyâ, Horasan'da Mukâtil, Şam'da Muhammed b. Saîd el-Meslûb, Bağdat'ta el-Vâkidî. (Zehebi, 1382/1963: IV, 173)

### 2.2.6. Diğer Lafızlar

Yukarıdaki lafızlara ilave olarak tarih ve tabakât kitaplarında münekkidler tarafından Mukâtil b. Süleyman hakkında kullanılan birtakım cerh lafızlarını görmek mümkündür. Örneğin Buhârî, "ذاهب", Yahyâ b. Maîn, "ليس بثقة", Ebû Ahmed el-Hâkim "ليس بالقوي عندهم", ifadesini kullanmıştır. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 252-253; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 449) İbn Adî, Mukâtil'in hadîslerinin büyük bir kısmının mütâbisi bulunmayan hadîslerden oluştuğunu ifade etmiş ve bu zayıflıkla birlikte hadîslerinin yazılabileceği "يكتب حديثه" değerlendirmesinde bulunmuştur. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 252; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 450) Ahmed b. Hanbel'in oğlu Sâlih; Mukâtil'den bir şey rivâyet etmenin tuhaf bir şey olabileceğini babasından rivâyet etmiştir. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 252; Mizzi, 1400/1980: XXVIII, 448) Halîlî, ehli tefsirin nazarında Mukâtil'in yerinin büyük, ilminin geniş olduğunu, ancak hadîs rivâyeti konusunda hadîs hafızlarının onu zayıf kabul ettiklerini serdetmiştir. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 253)

<sup>5</sup> "Deccal" kelimesi cerh ve ta'dil ilminde şiddetli cerh tabiri olarak mecrûh râvîler hakkında "büyük yalancı" anlamında kullanılmıştır. Bkz. Aşıkkutlu, 1997: s. 180-181.

Netice itibariyle Mukâtil b. Süleyman'ın cerh ve tadili hakkında şunları söylemek mümkündür. Mukâtil'in döneminde yaşamış bazı âlimler ondan övgüyle bahsetse de bu övgülerin çoğunluğu onun Kur'ân'a hâkimiyeti konusunda olmuştur. Bu nedenle de bu övgüler, onun hadis ilminde güvenilir bir râvî olduğunu göstermesi bakımından yeterli değildir.

Öte yandan Mukâtil, irca, teşbih, teccîm, fîsk, hata yapma ve kizb gibi birçok açıdan itham edilmiş ve şiddetli bir şekilde tenkide tabi tutulmuştur. Fîsk, bid'at, teşbih ve teccîmle suçlanma sebebinin daha çok Cehm b. Safvan ile Allah'ın sıfatları konusundaki tartışmalardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Hadis kriterlerine göre metrûk olarak görülen Mukâtil, kezzâb, deccâl, metrûku'l-hadîs, münkerü'l-hadîs ve seketû anı gibi tabirlerle cerh edilmiştir. Buradaki son üç lafzın mertebesi münekkîd muhaddislerce farklı olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu lafızların, Buhârî tarafından metrûk râvîler hakkında şiddetli cerh lafızları olarak kullanıldığı bilinmektedir. Mukâtil bazı münekkîdlerce daha hafif tabirlerle tenkid edilse de çoğunlukla hakkındaki tenkidler cerh lafızlarının en alt mertebesinde.

### **3. Tefsîru'l-Hamsi Mieti Âyetin Mine'l-Kur'ân'daki Rivâyetleri**

#### **3.1. Eserde İsmi Geçen Râvîlerin Durumu**

Mukâtil'in *Tefsîru'l-Hamsi Mieti Âyetin Mine'l-Kur'ân* adlı eserinde sahâbî râvîleri ile birlikte 83 râvî bulunmaktadır. Bu râvîler, sika olup olmadıkları veya Kütüb'ü Tis'a'da rivâyeti bulunup bulunmadıkları bakımından incelenmiş ve söz konusu râvîlerin 76'sının yani toplam râvî sayısının % 91,5'inin *Kütübü Tis'a'da* rivâyetinin bulunduğu tespit edilmiştir. Aynı zamanda sahâbî râvîleri ile birlikte bu râvîlerin 74'ünün, yani % 89'luk bir kısmının güvenilir olduğu görülmüştür. (Türkoğlu, 2015, 57-63.) Bu da Mukâtil'in bu eserde çoğunlukla güvenilir râvîlerden rivâyette bulunduğunu göstermektedir. Nitekim Mukâtil'in Kelbî ile olan bir diyalogunda -bağlamı ve konusu farklı olmasına rağmen- güvenilir râvîlerin, hadisün süsü olduğunu ifade etmesi, seneddeki ricalin güvenilir olmasını önemseydiğini göstermektedir. (İbn Hacer, 1404/1984: X, 252)

Eserde Mukâtil, Atâ b. Ebî Rebâh ve Amr b. Şuayb gibi âlimlerden daha çok rivâyette bulunmuştur. Mukâtil, Atâ'dan 29 hadis rivâyet etmiş ve Atâ en fazla rivâyette bulunduğu kişi olmuştur.

Eserin sonunda yer alan ve senedleriyle birlikte zikredilen birkaç rivâyet bulunmaktadır ki bunlar, sevkedilişleri bakımından eserin diğer bölümlerinden farklı bir görünüm arz etmektedir. Aynı zamanda bunlar Mukâtil'e de isnâd edilmemiştir. (Mukâtil, 1980: 280-285)

#### **3.2. Eserde Kullanılan İsnadlar**

İsnâdın sistemleştirilmeye ve yaygınlaştırılmaya çalışıldığı bir devirde yaşayan Mukâtil b. Süleyman, hadis ilminde zayıf hatta metrûk olarak



kabul edilmesine rağmen isnâd çalışmalarına kayıtsız kalmamış ve özellikle *Tefsîru'l-Hamsi Miati Âyetin Mine'l-Kur'ân* adlı eserinde zikrettiği rivâyetlerin birçoğunun senedini vermiştir. Eser, fıkıh kitabı niteliğinde olmasına rağmen hadislerin birçoğunda senedlerin zikredilmesi dikkate şâyandır. Bununla birlikte hadis ilmi dışındaki tefsir, fıkıh ve siyer kaynaklarında haberler nakledilirken, genel olarak o haberin senedi verilmez. Bunun da birtakım sebepleri vardır. O sebepleri A'zami şöyle sıralamıştır: (A'zami, 1993: 197-200)

1. İsnâdın tamamını ve kâfi miktarda kaynağı zikretmek eseri hacimli yapacağı için isnâdlar kesilmiş ve onların gayeye hizmet maksadıyla mümkün olan en az iktibasla yetinilmiştir.

2. Erken devirlerde telif edilmiş hadis dışı literatürde bütün isnâdın terkedilmesi ve en yüksek merciden doğrudan doğruya iktibas yapılması yaygındır.

3. Ebû Yûsuf'un isnâd kullanımından görüyoruz ki o, muttasıl isnâd kullanırken isnâdı keser ve birkaç sayfa önce zikrettiği bir ismi tekrar zikretmek gerektiği zaman "racül" şeklinde anonim bir ifade kullanır. Aynı uygulama diğer hukukçularda da görülmektedir.

4. Âlimlerce ma'ruf olan hadisler için sened ve metin vermeden "Rasûlullah'ın sünneti" gibi tabirlerle o hadîse atıfta bulunulmuştur.

Mukâtil b. Süleyman'ın elimizdeki eserleri, ağırlıklı olarak tefsir ve fıkıh disiplinleri ile ilgili olup yukarıdaki özellikleri onun eserlerinde de görmek mümkündür. Dolayısıyla bahsi geçen eserde muttasıl senedlerle birlikte munkatı senedler de bulunmaktadır. Özellikle âyetlerin sebebi nüzullerini verirken çoğunlukla haberlerin senedini zikretmez. (Mukâtil b. Süleyman, 1980: 72, 143, 171, 177, 197, 203) Bu, eserin hacmini büyütmemeye mülahazasıyla yapılmış olabileceği gibi gayeye hizmet edecek kısmını vermekle yetinme düşüncesiyle de yapılmış olabilir.

Bazen de Mukâtil, sadece hadîsi aldığı hocasının ismini zikreder ve kaynakla hocası arasındaki râvileri düşürür. Meselâ eserinin hemen baş tarafında imânın kapsamına girecek şeyleri Bakara sûresinin ilk âyetleriyle açıklar, ardından Cibril hadîsi olarak bilinen meşhur hadîsi munkatî' senedle zikreder:

*Mukâtil b. Süleyman Abdullah b. Büreyde'den rivâyetle şöyle dedi: Cebraîl, Nebî (s.a)'ye geldi ...* (Mukâtil b. Süleyman, 1980: 13)

Cibril hadîsi, Hz. Ömer, Ebû Hureyre ve Ebû Zerr gibi sahâbiler tarafından nakledilmiştir. (Buhari, 1422: İman, 36; Nesai, 1406/1986: İman, 6; İbn Mâce, 1430/2009, Ebvâbü's-Sünne, 9) Abdullah b. Büreyde, Hz. Ömer kanalıyla gelen rivâyetin senedinde bulunmaktadır. Kaynaklarda sika olduğu bildirilen Abdullah, aynı zamanda Merv'in kadısı, Mukâtil'in de hocasıdır. Mukâtil, Hz. Ömer ve Abdullah b. Büreyde arasında bulunan İbn Ömer ve Yahyâ b. Ya'mer'i düşürmüş, doğrudan hadîsin metnini vermiştir. (İbn Mâce, 1430/2009, İman, 9)

Mukâtil'in maksadı burada inanç esaslarını açıklamak olduğundan sadece hocasının ismini vermekle yetinmiş olabilir. Burada senedin tamamını vermemesinin bir sebebi de âlimler arasında bu hadîsin meşhur ve ma'ruf olması olabilir.

Bazen de içinde Mukâtil'in bulunduğu bir isnâdla beraber, başka bir isnâd daha zikredilmekte ve rivâyet birden çok isnâda bağlanmaktadır. (Mukâtil, 1980: 204, 206) Aşağıda verilen isnad bu kullanımın bir örneğidir;

*Haddesenâ Mukâtil an Atâ an İbn Abbâs ve an Ebî Bekr ve Aîşe (ra.) ve an Abdilkerim an Mücâhid ve İbn Tâvûs...*

Mukâtil b. Süleyman, hadîşçilerin “esahhu'l-esânîd” diye isimlendirdikleri senedlere de eserinde yer vermektedir. Hadîs Usûlünde râvide aranan vasıflar bakımından en yüksek derecede olan isnâda “esahhu'l-esânîd” adı verilmiştir. (Uğur, 1992: 81) Burada işaret etmek gerekir ki, “esahhu'l-esânîd” kabul edilen isnâdlar, sahâbiye kadar ulaşan rivâyet yolları, isnâdı teşkil eden râviler, hadîs âlimleri ve beldelelere göre itibarî olarak değişmektedir. Her hadîs âliminin veya belde halkının en sahih kabul ettiği isnâd, ya rivâyetlerine ya da aralarından yetişen meşhur hadîs imâmına göre diğerinden farklılık göstermektedir. (Uğur, 1992: 81) Meselâ, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye'ye göre en sahih isnâd, ez-Zührî→Sâlim b. Abdillâh→Babası Abdullah b. Ömer→Hz. Ömer isnâdıdır. Gâyet tabiî olarak bu iki hadîs âlimine göre en sahih hadîsler, bu isnâdla rivâyet edilenlerdir. Yahyâ b. Maîn; el-A'meş→İbrâhim en-Nehâî→Alkame→İbn Mesûd isnâdını en sahih isnâd kabul ederken, Buhârî; Mâlik→Nâfi'→İbn Ömer isnâdının en sahih isnâd olduğunu ifade etmektedir. (Hâkim, 1977: 53-58; Uğur, 1992: 81)

Muhaddislerin en sahih isnâd olarak değerlendirdikleri senedlerden hareketle, Mukâtil'in rivâyetleri ele alındığında şöyle bir tablo karşımıza çıkar.<sup>6</sup>

1. *Nâfi'* → *İbn Ömer* (Mukâtil, 1980: 19, 76, 77, 194, 199)

Buhârî'nin Malik b. Enes ile birlikte en sahih isnâd olarak kabul ettiği bu senedi Mukâtil beş yerde kullanmaktadır.

2. *Zührî* → *Saîd b. Müseyyeb* (Mukâtil, 1980: 210)

3. *Muhammed b. Sîrîn* → *Ebû Hureyre* (Mukâtil, 1980: 42)

4. *Amr b. Şuayb* → *Babası* → *Dedesi* (Mukâtil, 1980: 30, 41, 47, 76, 118, 163, 164, 174, 175)

Mukâtil, bu senedle 12 rivâyeti eserine almıştır. Bu senedin sahih mi zayıf mı olduğu tartışılmıştır. Ahmed Muhammed Şâkir, bu senedin “esahhu'l-esânîd” olduğunu söyler. (Ahmed Muhammed Şâkir, 1996: 104)

5. *Katâde* → *Enes b. Mâlik* (Mukâtil, 1980: 174)

<sup>6</sup> Esahhu'l Esânîd hakkında geniş bilgi için Bkz. İbnü's-Salâh, 1986: s. 15-16; Ahmed Muhammed Şâkir, 1996: s. 101-105.



6. *Abdullah b. Büreyde* → *Babası* (Mukâtil, 1980: 146)

Mukâtil'in muhaddislerin en sahih sened olarak kabul ettiği bu altı çeşit isnâdı kullanması, senedlerinin sıhhati açısından oldukça önemlidir.

**3.3. Kaynağı Açısından Rivayetler**

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mukâtil'in mezkûr eserinde kaynağı açısından merfû', mevkûf ve maktû' rivâyetler bulunmaktadır. Eserde geçen rivâyetlerin kaynağı itibarıyla dağılımı şöyledir:

Eserin Adı	Eserdeki Merfû' Rivayetler	Eserdeki Mevkûf Rivayetler	Eserdeki Maktû' Rivayetler
Tefsîru'l-Hamsi Mieti Âyetin Mine'l-Kur'an	84 % 56,3	57 % 38,2	8 % 5,3

Şekil 1: Kaynağı Açısından Rivâyetlerin Dağılımı

Yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi rivâyetlerin % 55'ten fazlası merfû', %40'a yakını mevkûf, %5 civarında ise maktû' rivâyet bulunmaktadır. Her ne kadar merfû' rivâyetlerin sayısı ve oranı fazla olsa da mevkûf rivâyetlerden de istifade edildiği anlaşılmaktadır.

Mukâtil, bazı isnâdlarda hadîsin kaynağına işaret etmiş ve haberin Hz. Peygamber'e ait olduğunu belirtmek üzere “يرفعه” lafzını kullanmıştır. (Mukâtil, 1980: 53, 62, 65) Bilindiği üzere hadis usulünde eğer bir tabîî, hadîsi sahâbiye isnâd ettikten sonra “يرفعه”, “بئمه” veya “يبلغ به” gibi bazı tabirler kullanırsa o sözün veya fiilin asıl sahibinin Hz. Peygamber olduğu anlaşılmaktadır. (Koçyiğit, 2014: 161)

**3.4. Rivayetlerin Kaynaklardaki Dağılımı**

Mukâtil'in bahsi geçen eserindeki metinlerin bir kısmı aynı lafızlarla, bir kısmı benzer lafızlarla *Kütübü Tis'a* kaynaklarında; bir kısmı ise diğer kaynaklarda yer almaktadır. Bazı rivâyetlerin ise kaynağı tespit edilememiştir. Kaynaklardaki hadîslerin dağılımı şöyledir:

	Mukâtil'in Rivâyetleri	%	Şâhid Rivâyetler	%	Şâhid Rivâyetin Geçtiği Kaynak	Şâhid Rivâyetlerin Dağılımı	%
Mukâtil b. Süleyman'ın	97	65.1	370		Buhârî	36	7.6
					Müslim	36	7.6
					Tirmizî	52	11

Rivâyetleri ni Destekleyen Rivâyetleri n Kütübü Tis'a'daki Dağılımı				78.5	Ebû Dâvûd	52	11
					Nesâî	39	8.2
					İbn Mâce	44	9.3
					Mâlik b. Enes	27	5.7
					Ahmet b. Hanbel	61	12.9
					Dârimî	23	4.8
Mukâtil b. Süleyman'ın Rivâyetleri ni Destekleyen Rivâyetleri n Diğer Kaynaklar daki Dağılımı	37	24.8	101	21.4	Beyhâkî	24	5
					İbn Ebî Şeybe	21	4.4
					Dârekutnî	10	2.1
					Abdurrez zak	9	1.9
					Hâkim	9	1.9
					Taberânî	8	1.6
					İbn Huzeyme	3	0.6
					Tayâlisî	3	0.6
					İbn Hibbân	2	0.4
					Suyûtî	1	0.2
					Begavî	1	0.2
					İbn Mübârek	1	0.2
					Tahavî	1	0.2
					İbnü'l Mukrî	1	0.2
Ali el-Kârî	1	0.2					
Bezzâr	1	0.2					





					Saîd b. Mansur	1	0.2
					Ebû Nuaym	1	0.2
					Râzî	1	0.2
					Heysemî	1	0.2
					Şevkani	1	0.2
Başvurulan Kaynaklarda Bulunmayan Hadîsler	15	10					
<b>Toplam</b>	149	100	471	100		471	100

Şekil 2: Rivâyetlerin Kaynaklardaki Dağılım

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere ilgili eserdeki 149 rivâyetin 97'si yani % 65.1'lik bir kısmı *Kütübü Tis'a*'da, 37'si yani % 24.8'lik bir kısmı ise diğer hadis kaynaklarında geçmektedir. Dolayısıyla bu rivâyetlerin yaklaşık % 90'ının hadis kaynaklarındaki şâhid rivâyetler ile takviye edildiği anlaşılmaktadır. Yapılan incelemede, şâhid rivâyetlerin büyük bir kısmının makbul olduğu, 15 rivâyete ise başvuru olan hadis kaynaklarında bulunmadığı tespit edilmiştir.

### Sonuç

Mukâtil b. Süleyman, Horasan'ın Belh şehrinde hicrî birinci asrın ikinci yarısında doğmuş ve ilim tahsiline burada başlamıştır. Daha sonra ilim tahsili ve hadis tahammül ve edası yolunda dönemin adeta klasiği olan "er-Rihle fi talebi'l ilm" anlayışından ve çeşitli siyasî sebeplerden dolayı muhtelif İslâm beldelerine seyahatlerde bulunmuştur. Bu seyahatleri sırasında dönemin ilmi tartışmalarına kayıtsız kalmayarak bu tartışmalara dâhil olmuştur. Özellikle Ehl-i Sünnet dışındaki muhtelif ekollerin fikirleri onunla bağlantılı olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla ona isnad edilen birtakım görüşler hem yaşadığı dönemin hem de daha sonraki dönemlerin ilmi mahfilleri üzerinde büyük yankı uyandırmıştır.

Mukâtil b. Süleyman bir taraftan ilmi faaliyetlerini yürütürken diğer taraftan da yönetim ile son derece iyi geçinmiştir. Öyle ki Mukâtil, iktidar adına barış görüşmelerine dâhi katılmıştır. Buna ilaveten hem Emevî hem de Abbasî halifeleri, Mukâtil'in gerek ilmine gerekse diğer alanlardaki

görüşlerine başvurmuşlardır. Bütün bunlar Mukâtil'in gerek siyasî gerekse ilmî sahada ne kadar etkin bir konumda olduğunu göstermektedir.

Mukâtil b. Süleyman'ın, yazmış olduğu eserler daha çok tefsir ilmi ile ilgilidir. Bu alanda yazmış olduğu eserler, sonraki dönemler için kaynak niteliğindedir. Tefsir alanındaki yetkinliği ve otoritesi gerek dönemindeki gerekse kendinden sonraki âlimler tarafından dile getirilmiştir. O, her ne kadar tefsir ilminde otorite kabul edilmiş olsa da hadîs ilminde birçok noktada şiddetli bir şekilde tenkit edilmiştir. Bu anlamda Mukâtil, hadîs uydurma, bid'at, teşbîh ve teccîm ehlinden olma gibi birçok konuda itham edilmiştir. Bunun sonucunda da onun hadîs rivâyetine ehil olmadığı ifade edilmiştir. Mukâtil'in fîsk ve bid'at ehlinden olmakla suçlanmasının; Müşebbihe ve Mücessime ile itham edilmesinin temel nedeni, toplumun alışık olmadığı konuları gündeme taşınması ve belki de bu konuları biraz daha farklı bir üslupla dile getirmesi olduğu kanaatindeyiz. Kaldı ki bu suçlamalar bizzat Mukâtil tarafından da reddedilmiştir.

Münekkitlerin Mukâtil hakkındaki değerlendirmeleri bir yana araştırmamızda esas aldığımız *Tefsîru'l-Hamsi Mieti Âyetin Mine'l-Kur'ân* adlı eserinde Mukâtil, hadîslerin büyük bir yekûnunu senedli bir şekilde rivâyet etmiştir. Üstelik bu senedlerde yer alan râvîlerin çoğunluğunun *Kütübü Tis'a*'da rivâyetinin bulunduğu ve bu râvîlerin çoğunun güvenilir olduğu tespit edilmiştir. Bahsi geçen kitabın hadîs eseri niteliğinde olmamasına rağmen rivâyetlerin büyük bir kısmının senedli bir şekilde aktarılması ayrıca dikkate şâyandır.

Yine bu eserde yer alan 149 hadîsin mütâbisinin *Kütübü Tis'a* kaynaklarında bulunup bulunmadığı ile ilgili olarak yapılan araştırmada, bu rivâyetlerin 15'i hariç geriye kalan kısmının gerek aynı gerekse benzer lafızlarla hadîs kaynaklarında geçtiği tespit edilmiştir.

Sonuç olarak münekkid muhaddislerin, Mukâtil b. Süleyman'ı hadîs tekniği açısından zayıf görmelerine rağmen *Tefsîru'l-Hamsi Mieti Âyetin Mine'l-Kur'ân* adlı eserindeki hadîslerin büyük bir oranının şahid rivâyetlerin takviyesi ile makbûl olduğu anlaşılmaktadır.

### **Kaynakça**

A'zami, Muhammed Mustafa. (1993). *İlk Devir Hadîs Edebiyatı*. Çev. Hulusi Yavuz. İstanbul: İz Yayınları.

Ahmed b. Hanbel. (1408/1988). *İlel ve Mâ'rifetü'r-Ricâl*, Thk. Vasiyyü'llah b. Muhammed. Riyâd: Dâru'l-Hânî.

Ahmed Muhammed Şâkir. (1996). *el-Bâisü'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadîs*. Tlk. Nâsiruddin el-Elbânî. Riyâd.

Aşikkutlu, Emin. (1993). "Cerh ve Ta'dil", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 8, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 394-401.

Aşikkutlu, Emin. (1997). *Hadîste Ricâl Tenkidi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.



Aydınlı, Abdullah. (2011). *Hadîs İstilahları Sözlüğü*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd b. Eyyub. (1986). *et-Ta'dil ve't-Tecrîh*, Thk. Ebu Lübâbe Hüseyin. Riyâd: Dâru'l-Livâ

Buhârî, Muhammed b. İsmail. (1422). *Sahih*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nasır, Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. (Tsz.). *et-Târîhu'l-Kebîr*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifi'l-Usmâniyye.

Cerrahoğlu, İsmail. (1973) "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21.

Cerrahoğlu, İsmail. (2009). *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Cüzcânî, İbrahim b. Ya'kub, *Ahvâlü'r-Ricâl*. (1405). Thk. Subhî el-Bedri es-Samarrâi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Coşkun, Selçuk. (2014). *Hadîse Bütüncül Bakış*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Dâmegânî, Ebu Abdillâh Hüseyin b. Muhammed. (1412/1992). *el-Vücûh ve'n-Nezâir li-Elfâzi'l-Kitâbillâhi'l-Aziz*, Thk. Muhammed Hasan Ebu'l-Azm ez-Zefitî, Kahire: Vezâretü'l-Evkâf.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. (1404). *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkin*. Thk. Abdurrahim Muhammed. Medine: Mecelletü'l-Câmiati'l-İslamiyye.

Ebû Hilâl el-Askerî, el-Hasan b. Abdillâh. (1428/2007). *el-Vücûh ve'n-Nezâ'ir*. Thk. Muhammed Osman, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye.

Eş'arî, Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilafü'l-Musallîn*. (1400/1980). Beyrut: Dâru İhyâi'd-Türâsi'l-Arabî.

Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. (1977). *Mâ'rifetü Ulûmi'l-Hadîs*, Thk. Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Hamurcu, Fevzi. (2009). *Mukâtil b. Süleyman ve İlk Fikhî Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. (2002). *Târîhu'l-Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.

Irâkî, Ebû Zür'a Ahmed b. Abdurrahim b. el-Hüseyin. (1999). *Tuhfetü't-Tahsil fî Zikri Ruvâti'l-Merâsîl*. Thk. Abdillâh Nevvâre. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.

İbn Adî, Abdillâh b. Adî b. Abdillâh b. Muhammed. (1988). *el-Kâmil fi'd-Duafâ*. Thk. Yahyâ Muhtâr Gazevî. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetillâh b. Abdillâh. (1415/1995). *Târîhu Medineti Dimeşk*. Thk. Muhibbuddin Ebû Said. Dimeşk: Dâru'l-Fikr.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. (1404/1984). *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*. Thk. Muhammed Abdülkerim. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. (1952). *el-Cerh ve't-Ta'dil*. Beyrut: İhyâu'd-Türâsi'l-Arabî.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali. (1404/1984). *Tehzibu't-Tehzib*. Thk. İbrahim Zeybek ve Adil Mürşid. Beyrut: Daru'l-Fikr.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. (1994). *Vefayâtü'l-A'yân*, Thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Daru Sadr.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân. (1396). *Kitâbu'l-Mecrûhîn*. Thk. Mahmud İbrahim. Haleb: Dâru'l-Vaî.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid (1430/2009). *Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnaût ve Diğerleri. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali. (1414). *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır.

İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed. (1978). *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rifere.

İbnü's-Salâh, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman. (1986). *Mukaddimetü İbnü's-Salâh*. Thk. Nureddin Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Teymiyye, Tekiyyüddin Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdi'l-Halim. (1986). *Minhâcu Sünneti'n-Nebeviyyeti fî Nakdi-Kelâmi's-Şi'ati'l-Kaderiyye*. Thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyâd: Câmiâtü'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye.

İbnu'l Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. (1406). *Kitâbu'd-Duafâ ve'l-Metrûkîn*. Thk. Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Salih. (1985). *Mâ'rifetü's-Sikât*. Thk. Abdulalim Abdulazim Medine: Mektebetü'd-Dâr.

Koçyiğit, Talat. (2014). *Hadîs Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Leknevî, Ebû Hasenât Muhammed Abdilhayy. (2013). *er-Ref ve't-Tekmil fî'l-Cerh ve't-Ta'dil*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Kâhire: Dâru's-Selâm.

Mahmûd Tahhân. (2004). *Teysirü Mustalahi'l-Hadîs*. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif.

Mahmutoğlu, Yakup. (2009). "Mukatil b. Süleyman (ö. 150 h.) "Tefsiru Hamsi Mieti Âyetin Mine'l Kur'ân'il-Kerîm [Beşyüz Âyetin Tefsiri] Adlı Kitabının Kısaca Tanıtımı ve Ahkâm Âyetleri Açısından Değerlendirilmesi"", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13, 471-476.

Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. (1400/1980). *Tehzibu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Mukâtil b. Süleyman. (1980). *Tefsîru'l-Hamsi Mieti Ayetin Mine'l-Kur'ân*. Thk. İsaiah Goldfeld. London: Cambridge.

Mukâtil b. Süleyman. (2002). *Tefsîrü Mukatil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmud eş-Şehhate. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî.

Nesâî, Ebû Abdurrahmen Ahmed b. Şuayb, (1406/1986). *Sünen*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Haleb: Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye.

Sezgin, Fuad. (1991). *Târîhu't-Türâsi'l el-Arabî*. Riyâd: Câmiâtü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye.



Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed. (1992). *el-Mîlel ve'n-Nihâl*, Thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Türker, Ömer. (2006). "Mukâtil b. Süleyman", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 31, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., s. 131-136.

Türkoğlu, Hamdi. (2015). "Mukâtil b. Süleyman ve Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bayburt.

Uğur, Mücteba. (1992). *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Watt, W. Montgomry. (2010). *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. (1382/1963). *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Becavî. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. (1405/1985). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaûd ve Diğerleri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman.(1412). *el-Mûkıza fî İlmi Mustalahi'l-Hadîs*. Abdulfettah Ebu Gudde. Haleb: Mektebetü'l Matbuati'l İslamiyye.

Zerkeşi, Muhammed b. Abdillâh. (1376/1957). *el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî.



*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 1, 2019, ss/pp.94-102.  
Geliş tarihi: Mayıs 2019  
Kabul tarihi: Haziran 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## İMANIN PSİKOLOJİK UNSURLARI

Enes KARTAL\*

### ÖZET

İnsan, son derece gelişmiş nörofizyolojik mekanizmalara sahip olan; algılama ve düşünme gücüne sahip, üstün bir uyum organizması olan; kültür üreticisi ve dil kullanıcısı, başa çıkması gereken doğal ve sosyal bir ortamda yaşayan bir varlık olan; benzersiz bir benliği, iyi ve kötünün faili ve yargılayıcısı olan; öngöründe bulunabilen, zaman içinde yaşayan ve öz-aşkınlık potansiyeli olan bir canlıdır. Sahip olduğu bu üstün özelliklere karşın insanoğlu, hayat karşısında her zaman aynı üstünlüğü gösterememiş olup hem ihtiyaç duyması sebebiyle hem de bünyesinde bulunan potansiyeli gereği inanç sahibi; iman eden bir varlıktır.

Bireyin psikolojik yapısında, bireysel ve sosyal yaşantısında büyük bir etkisi bulunan iman ise, tek bir unsurdan müteşekkil değildir. İnanan kimseye derinden nüfuz etmesi, kişiliğe etkide bulunabilmesi, güçlü duygu ve davranışlar üretmesi imanın psikolojik unsurlarıyla doğrudan ilgilidir. İmanın yapısında bulunan bu psikolojik unsurlar, bilişsel; iradi, duygusal ve davranışsal olmak üzere dörde ayrılır. Bu unsurlar ile bütünsel bir yapı meydana getiren iman, kendisini meydana getiren bu psikolojik faktörlerden ayrı düşünülmemeyeceği gibi, bu unsurlardan herhangi birisine de indirgenemez. Dolayısıyla, bireyin biliş, irade, duygu ve davranış sistemlerinin bizzat katıldığı psikolojik bir süreç olan imanın tam manasıyla anlaşılması ve açıklanabilmesi için öncelikle imanın yapısında bulunan söz konusu psikolojik unsurların anlaşılması gerekmektedir. “Dini İnanç ve Anlam” isimli yüksek lisans tezinden alınan bu makalede imanın psikolojik unsurları ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Psikoloji, İnanç, İman, İmanın Yapısı

## PSYCHOLOGICAL FACTORS OF FAITH

\* Ar. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, el-mek: enskrtl\_35@icloud.com



ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7531-5619>



### ABSTRACT

Human beings have highly advanced neurophysiological mechanisms, the power of perception and reasoning, and superior adjustment organism. As a culture producer and language user human beings, live in a natural and social environment that needs to cope with and have a unique self. Human beings who are the doer and judge of good and evil have the ability of prediction and potential of self-transcendence. Despite these superior qualities, human beings have not always shown the same superiority in their lives and due to both they are in need of belief and their potential of faith, they have been a faithful being.

Faith, which has a great effect on the individual's psychological and social life, is not composed of only one factor. The deep impact of faith on believer, the influence on personality, the production of strong emotions and behaviors are directly related to the psychological factors of faith. These psychological elements in the structure of faith, are cognitive, voluntary, emotional and behavioral factors. Faith, which constitutes a holistic structure with these factors, cannot be thought apart from these psychological factors that make it up, nor can it be reduced to any of these elements. Therefore, in order to fully understand and explain the faith, which is a psychological process in which the individual's cognition, will, emotion and behavior systems are personally involved, it is necessary to first understand the psychological elements in the structure of faith. In this article, taken from the master thesis titled "Religious Belief and Meaning", psychological factors of faith will be discussed.

**Key Words:** Psychology, Belief, Faith, Structure of Faith

### GİRİŞ

Doğumundan ölümüne kadar insanoğlu adına 'yaşam' denilen bir platformda türlü türlü safhalardan geçer; imtahanlar yaşar, aile kurar veya ailesini kaybeder; hep bir sonraki durak için kaygı duyar veya aşırı kaygısız olur; hayatı, insanı, insanları anlamak adına hayatını feda eder ya da pes eder. Bu hususta yaşamın net olduğunu, bir o kadar da muamma olduğunu söyleyen insan, bu platform içerisinde anlamlı bir hayatta, sağlıklı ve mutlu kalabilmek için bazı vasıtalara ihtiyaç duyar. Kendini huzurlu, hayatını anlamlı hissetmek isteyen insan kendisine bunları sağlayacak, ona başka hiçbir şeyin vaat edemediği güven duygusunu verecek bir aracı seçer. Tarih sahnesine bakıldığında ise bu ihtiyacın en tatmin edici karşılığının genellikle iman; yani dini inançlar ile verildiği görülür. Örneğin, üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada öğrencilerin %50'si dini büyük bir güven ve anlam kaynağı olarak gördüğünü belirtirken, %64'ü Tanrı inançları olmasaydı hayatlarında bir anlamın da kalmayacağını ifade etmiştir (Hökelekli, 2018, s. 113). İnanç gelişim kuramı ile tanınan J. Fowler da bu düşünceyi destekler nitelikte, inancın evrensel ve insan doğasına özgü olduğunu belirtmiştir. İnsanı anlam arayan, imgeleyen ve anlam üreten bir varlık olarak diğer canlılardan ayıran Fowler diğer birçok

teorisyen ve düşünür gibi inancı (faith) insanın anlamlandırma sürecinde pozitif etkisi olan bir faktör olarak görmüştür (Fowler'dan aktaran Ulu, 2013, s.159).

Bireyin psikolojik sağlığında doğrudan etkili olan “anlam” hissi üzerinde etkisi küçümsenemeyecek olan iman ise tek unsurdan oluşmayıp, yapısında güçlü duygusal, bilişsel, iradi ve davranışsal unsurları barındırır. Ancak, iman bu unsurların birleşiminden müteşekkil olsa da onu bu unsurlardan herhangi birisiyle sınırlandırmak doğru değildir. Aynı zamanda iman, bu unsurların toplamından da farklı bir yapı arz eder. Dolayısıyla söz konusu faktörlerden herhangi birisinin bir diğerinden bağımsız bir şekilde gelişmesi de mümkün değildir. Çünkü duygusal ve bilişsel fonksiyonların tümünün katılımıyla psikolojik bir süreç arz eden iman, bireyin odaklanmış benindeki tüm boyutların birleşiminden oluşmaktadır (Karaca, 2017, s. 131).

### **1. İmanda Bilişsel Unsur**

Düşünce, deneyim ve duyular yoluyla bilgi edinmeyi ve anlamayı ifade eden zihinsel bir eylem ya da süreci ifade eden “biliş” (cognition), Latince öğrenmek anlamına gelen “cognoscere” kelimesinden gelir (English Oxford Living Dictionaries, 2019). Biliş, algı, hafıza, akıl yürütme, düşünme ve kavrama gibi zihinsel faaliyetlerin bütünü anlatmak için kullanılan bir kavramdır (Mehmedoğlu, 2013: 49).

Duyumlara dayanan algı, muhakeme etme, anlama, kavrama, hafızada saklama, gerektiği zaman çağırma, bilgi üretme, hazır bilgiden yararlanma gibi bir dizi süreci bünyesinde bulunduran bilişsel yapı imanın zihinsel boyutunu oluşturur. İmanın bilişsel boyutu, zihinsel yapının normal süreçlerde yürüttüğü işlevini imanda da yerine getirmesidir. Örneğin, imana konu olan nesnenin doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir bir nitelikte olmaması, bireyin iman ettiği hususlarda deneysel bilgi üretmesini engellemektedir. Bu durumda bilişsel yapı Tanrı'dan gelenlerin algılanması, muhakeme edilmesi, anlaşılması, hafızada saklanması ve gerektiği zaman kullanılmasına yönelik çalışır (Karaca, 2017, s. 134).

İnançlar, aynı zamanda bilgi kaynaklarıdır. Bu durum tahkiki mümkün olmayan alanlarda geçerli olduğu gibi tahkiki mümkün olan alanlarda da geçerlidir. Şöyle ki, meseleye tahkiki mümkün olmayan bir şeyin varlığı veya yokluğu açısından bakıldığında, gerçeğin ne olduğunu bilmek imkansız olup, birey inandığı şeyin doğru olduğunu kabul etmek zorundadır. Örneğin ahiret hayatının varlığı veya yokluğunu ispat edecek zorlayıcı bir kanıt yoktur. İnananı açısından ahiret aynı zamanda bilgi sistemine eklenen yeni bir bilgidir. Çünkü onun için ahiret, artık ihtimalli bir durumdan çıkmış ve kesinlik boyutuna ulaşmıştır (Karaca, 2017, s. 128). Dolayısıyla “bireyin imanla ilgili bilişsel bir faaliyette bulunabilmesi için, öncelikle iman edilecek varlık alanı hakkında bir ön bilgiye sahip olması gerekir. Yani bireyin inanç ve ibadet tarzına temel teşkil edecek ve



bunları yönlendirecek esaslara ilişkin bilişsel bir muhteva olmalıdır” (Mehmedoğlu, 2013, s. 49).

Bir tercih meselesi olan imanın bu boyutu, imanın zihinsel tarafını oluşturduğundan dolayı, iman edecek kimsenin belirli bir bilişsel olgunluğa ulaşması gerekir. Zira iman yüksek düzeyde farkındalık gerektiren bir biliş durumdur. Mümin için “kesin bilgi” hükmünde olan bilgiler, bireyde yerleşip bütünleşen, kendi aralarında mantık bağlarıyla örülü bir fikirler ve entelektüel eğilimler bütünü olarak tanımlanan zihniyete etkide bulunarak buraya yerleşir. Böylece bilişsel yapıya yerleşen iman, bilinçli bir kabul ediş ile birlikte zihinsel yapı ile karşılıklı bir ilişki içerisine girer (Karaca, 2017, s. 134-135). Dolayısıyla imandaki bilişsel yapının nasıl bir psikolojik güç olduğu veya imanın bilişsel yapıda nasıl yer edindiği anlatılırken, dinin ancak bilişsel süreçleri sağlıklı işleyen bireyleri muhatap alması, bilişsel süreçlerin imanın oluşum ve gelişim sürecinde ne denli önemli ve etkin olduğu ifade edilmektedir. Yani iman, öncelikle bir bilinç olayıdır (Tokur, 2018, s. 33).

## 2. İmanda İradi Unsur

İrade, “eylemlerimizi arzu, niyet ve amaçlarımıza göre, kontrol altında tutabilme ve belirleme gücü; kişinin belli eylem ya da eylemleri gerçekleştirmede sergilediği kararlılık; belli bir durum karşısında, gerçekleştirilecek olan eylemi, herhangi bir dış zorlama, ya da zorunluluk olmaksızın, kararlaştırma ve uygulama gücü; eyleme neden olan, eylemi başlatabilen yeti” anlamlarına gelmektedir (Cevizci, 1999, s. 469).

Bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü olarak tanımlanan irade, imanın bir unsuru olarak, “bireyin hiçbir baskı altında kalmadan gönüllü olarak bu yönelime girmesi anlamına gelir. Dolayısıyla imanın irade boyutu dini gelişim ve iman oluşumunda hem bir farkındalık oluşturmayı hem de gönüllü bir kabul edişi ifade eder (Karaca, 2017, s. 136). İnanma iradesi isimli eserinde William James, genel bir ifadeyle “ahlaki inançlara sahip olma veya hiç sahip olmama meselesi irademiz tarafından belirlenir” der (James, 1919, s. 22). James’i destekler nitelikte C. Van Fraassen bilişsel bağlılık, niyet, katılmayı dileme bağlamında inancı bir “irade meselesi” olarak niteler (Fraassen, 1984, s. 256).

Bilinçli bir yönelim ile iman oluşumunda rolü olmasının yanı sıra irade, imanı etkilediği gibi aynı zamanda imandan etkilenir ve bu durumda karşılıklı bir ilişki meydana gelir. Şöyle ki “insanın psikolojik bütünlüğünü meydana getiren unsurlar arasında, bir seçme yetisi olarak iradenin varlığını kabul etmek, aynı zamanda imanın yapısı içinde iradeye yer açmak anlamına gelir. Zira külli psikolojik bir hal olarak tanımlanan iman, külli bir hal olmasının tabii sonucu olarak insanı oluşturan zihni ve duygusal unsurları içermekle kalmamakta, iradeyi de kapsamaktadır. İman halinde insan psikolojisini oluşturan birimlerin hepsi özel bir şekilde biçimlendiği gibi iman alanı içinde bulunan irade de o alanın rengine bürünmekte; imana göre form kazanmaktadır” (Alper, 2002, s. 135). Nitekim irade (self-control) üzerine yapılan deneysel bir çalışmada bağımsız değişken olarak iradenin, ‘yüksek not ortalaması, yüksek özgüven ve daha az patolojik

olmak' gibi etkenler ile anlamlı bir ilişkisi olduğu; bu etkenlerin iradeyi güçlü tuttuğu, aşırı yeme, alkol vb. madde bağımlılığı gibi aksi yönde etkenlerin ise irade zayıflığı ile pozitif yönde ilişkisi olduğu gözlenmiştir (Tangney, Baumeister, & Boone, 2004, s. 271). İman oluşumundaki rolünün yanı sıra, iradenin imandan aynı zamanda etkilendiği de göz önünde bulundurulursa denilebilir ki “bilişsel ve duygusal yapının doğru bilgilerle geliştirilmiş olması çok önemlidir. Bu durum iman anlayışı için de geçerlidir. Yanlış ve eksik bir iman anlayışı, ne kadar sağlam bir teslimiyet ifade ederse etsin, iradi yapı sahte bir bilinçlenmeden besleneceği için hem inanan birey hem de din adına hiç de hoş olmayan olumsuzlukların yaşanması kaçınılmazdır” (Tokur, 2018, s. 37).

### **3. İmanda Duygusal Unsur**

Duygu ve düşüncenin, insanoğlunu diğer canlılardan ayıran en temel özellikler olduğu bilinen bir gerçektir. Hayvanlardaki içgüdüsel temelli davranışların aksine insan davranışları bu iki temel potansiyelin etkileşiminden meydana gelir. İnsan canlısının bir parçası olan bu unsur, imanda da bulunmakla birlikte imanın yapısını bilişsel unsurun etkilediğinden daha fazla etkilemektedir. İmanın oluşumu ve gelişimi sürecinde, bilişsel fonksiyonun imanın metafizik yapısından ötürü zaman zaman yetersiz kalması sürecinde duygu unsuru devreye girerek bilişsel faktörün asgari seviyede kalmasını sağlar ve duyguların sürece dahil olmasıyla gönüllü bir kabul meydana gelir. Bilişsel unsurun asgari düzeyde olduğu bu süreçte imanda belirebilecek muhtemel bir boşluk ise yine duygusal unsur aracılığıyla giderilir (Karaca, 2017, s. 131-132).

Duygu unsurunun imandaki bu büyük rolü ile birlikte, dini duygunun mahiyetini ele alan çalışmalar da yapılmıştır. William James bunu şöyle ifade eder: Gerek din felsefesi gerekse din psikolojisinde yapılan çalışmalarda dini duygu (religious sentiment) bağlanma duygusu, korku duygusu, sonsuzluk duygusu ve cinsel yaşam ile ilişkilendirilerek kaynağı bu duygu türlerine bağlanmaktadır. Ancak dini duygunun bu kadar farklı izah edilmesi dahi, dini duygunun müstakil bir duygu olup olmadığı konusunda şüpheye yer açmaktadır. Dini korku, dini sevgi, dini huşu, dini sevinç vb. duygular vardır ancak dini sevgi, insanın tabii sevgi duygusunun dini bir objeye yönelmesi ile ortaya çıkan duygudur. Örneğin dini korku, insanın duygu dünyasında müstakil olarak bulunan; doğuştan getirdiği bir duygu değildir. Yani dini korku da bireyin cinsel ilişkiden kaynaklanan doğal korkusu gibi korkunun bir başka versiyonu; korku duygusunun kanalize olmuş halidir. Aynı şekilde dini huşu, alacakaranlıkta bir ormanda ya da bir dağ geçidinde hissettiğimiz aynı heyecan duygusudur, yalnızca bu sefer metafizik ilişkilerimizin paralelinde karşımıza çıkar. Somut bir zihinsel durum olarak, bir duygudan ve belirli bir nesne türünden meydana geldiğinden, elbette dini ifadeler, diğer somut duygulardan ayırt edilebilen psişik varlıklardır; ancak, “dini duygunun” kendi başına bir duygu olduğu söylenemez (James, 2002, s. 35).



İman kelimesinin ihtiva ettiği “insanın iman haliyle endişe duygusundan uzaklaşarak kapsamlı ve sarsılmaz bir güvene kavuşmak” sözlük anlamı, imandaki güven duygusunun önemine de işaret etmektedir (Alper, 2002, s. 99). Nitekim güven duygusunun iman ile en yakın ilişkide olan duygu olduğu konusunda ittifak vardır. Zira insanlar güvendiklerine inandıkları gibi, inandıklarına da güvenirler. Bireyin inandığı varlığa duyduğu güven, rasyonel anlamda anlaşılması zor anlarla karşılaşıldığında devreye girerek meydana gelen zıtlıklarda sabır ve diğer duygular ile güçlü bir duygulanım sağlayarak bilinci rahatlatır. Bununla birlikte güven duygusu imanın beslendiği tek duygu olmadığı gibi, sevgi, korku, sabır, tevekkül, minnettarlık, ümit, hüznün, pişmanlık, suçluluk, şükür, fedakârlık, hayranlık, azamet ve acizlik gibi duygu yelpazesi de imanın hem oluşumu hem gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Çünkü imanın oluşumu, canlı kalması, gelişimi ve dini hayatın sekteye uğramaması için gerekli olan motivasyon ve psikolojik enerji azımsanamayacak oranda duygulardan sağlanmaktadır (Karaca, 2017, s. 132).

#### 4. İmanda Davranış Unsuru

İman, sadece kalpte yaşanan bir olgu değildir. İman, bireyin inancını sözleriyle ifade etmesinden çok onu davranışlarıyla göstermesini de içine alır. Kur'an'da da hemen hiçbir yerde imanın tek başına değil de “salih amel” ile zikredilmesi buna örnek olarak gösterilebilir. Bu durum bir taraftan davranışın imanın doğal sonucu olduğunu ortaya koyarken, diğer taraftan imanın ancak pozitif davranışla birlikte kendini koruyabileceğini ifade eder (Karaca, 2002, s. 136). “İmanın temeli sarsılmaz bir kalp akdi olduğu için, bu akdin hem mü'minin kendi içinde ve hem de buradan taşarak bir takım hareket ve uygulamalarla dışında görünür olması gerekir. Mü'mine yansıyan ve mü'minden yansıyan bir keyfiyet olarak bu durum, imanın davranış boyutu olarak ifade edilebilir. Allah ile kurulan ilişkiyi sadece kabulle veya sadece duygu ile açıklamak ve bu ilişkiyi birtakım davranışlarla desteklememek, imanın mücerret bir hal, sırf bir düşünceden başka bir şey olmadığını çağrıştırabilir. Bir ilişki, gerçekte sadece kendi eylemleri içerisinde mevcuttur. Dolayısıyla tam ve nihai bir teslimiyet gerektiren iman akdini görünür kılmak, sürekli, canlı ve dinamik tutmak için çeşitli davranışlar sergilenmelidir” (Mehmedoğlu, 2013, s. 54). Zira imanda bilişsel, duygusal ve iradi unsurların varlığını kabul etmek davranış boyutunun da varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Zaten iman, insan şahsiyeti gibi onun bütünlüğünü ilgilendiren külli psikolojik bir hal olarak tanımlandığı zaman, bu tanımın içinde insan bütünlüğüne ait olan davranışlar doğal olarak yer alacaktır (Alper, 2002, s. 141).

Tutumların, düşünce, duygu ve davranış olmak üzere üç yönü vardır. Bu yönüyle tutumlar davranış üretmekle yükümlüdür denilebilir. Şöyle ki, tutumun hareket temayülleri unsuru, tutumla münasebette bulunan her çeşit davranışa hazır olma eğilimini ifade eder. Eğer bir birey, herhangi bir objeye karşı olumlu bir tutuma sahip ise ona yardım etmeye, onu ödüllendirmeye veya desteklemeye hazır bir temayülde olacaktır. Ancak eğer ona karşı menfi bir tutuma sahipse, ona zarar vermeye, belki onu



cezalandırmaya veya tahrip etmeye hazır bir temayülde olacaktır (Krech vd., 1970, s. 233). İhtiva ettiği biliş, irade, duygu ve davranış unsurları ile mü'min bireyin bilişsel yapısına ve dolayısıyla kişiliğine nüfuz eden iman da böyle bir durum sergilemektedir.

Öte yandan, bireyin sergilediği davranışlarla imanı arasında karşılıklı bir etkileşim vardır. Davranışların bazen imanın hem sonucu hem de unsuru olması sebebiyle imandan davranışlara doğru bir çizgi olduğu gibi, iman da davranışların etkisinde kalabilir. Bilhassa imanın güçlenmesi veya zayıflamasında etkin bir rol oynayabilmektedir (Alper, 2002, s. 147).

## **SONUÇ**

Anlam arayan ve aynı zamanda anlam üreten bir varlık olan insan, yaşamı boyunca çeşitli vasıtalar ile anlam ihtiyacını gidermiştir. Tarih sahnesinde her ne kadar bu görevi üstlenen birçok vasita olsa da zorlu yaşam koşulları ve metafizik ihtiyacı karşısında insanoğlunun vazgeçilmez dayanağı dini inanç; "iman" olmuştur. Epistemolojik mahiyetinin yanında iman, yapısında önemli psikolojik faktörlerin bulunduğu ve bu faktörlerin bizzat katılımı ile bütüncül yapı oluşturduğu psikolojik bir haldir. Dolayısıyla bilişsel, iradi, duygusal ve davranışsal unsurların tümünden oluşan iman, bu unsurlardan ayrı bir şekilde ele almak ya da onu bu faktörlerden herhangi birine indirgemek imanı eksik veya hatalı anlamak olacaktır.

Bu unsurların toplamından da farklı olan iman, yüksek düzeyde farkındalık gerektiren bir biliş durumudur. İman eden için kesin bilgi hükmünde olan bilgiler, bireyde yerleşip bütünleşen, kendi aralarında mantık bağlarıyla örülü bir fikirler ve entelektüel eğilimler bütünü olan zihni yapıya etkide bulunarak buraya yerleşir. Böylece bilişsel yapıda yer edinen iman, bilinçli bir kabul edişin nihayetinde zihinsel mekanizma ile karşılıklı bir ilişki içerisine girer. Algı, muhakeme, kavrama, hafızada saklama ve bilgi üretme süreçlerinin gerçekleştiği yer olan bilişsel yapı, dini imana nesne olan şeyin tahkiki mümkün olsun ya da olmasın Tanrı'dan gelenlerin algılanması ve muhakeme edilmesi işlevini görür. Örneğin tahkiki mümkün olmayan ahiret hayatı, iman sahibi için bilinçli bir kabul ediştir ve bu bilgi onun için ihtimal dahilinde olmaktan çıkmıştır.

İman, aynı zamanda bir irade durumudur. Bilincin koymuş olduğu hedefe doğru gidebilme yetisi olan irade, imanın oluşumunda önem arz eder. Bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü olarak tanımlanan irade, imanın bir unsuru olarak bireyin hiçbir baskı altında kalmadan gönüllü olarak bu yönelime girmesi anlamına gelir. Zira, insanın psişik yapısında irade gücünün bulunması imanın yapısında da iradenin olmasını gerektirir. Çünkü iman, insandaki zihni ve duygusal unsurların tümünü içerir.

İnsanın sergilemiş olduğu tüm davranışları sahip olduğu duygu ve düşünce potansiyellerinin etkileşimi sonucunda meydana gelir. Davranışların oluşumunda müstakil bir önemi olan duygular, aynı zamanda imanın duygusal boyutunu oluştururlar. İmanın duygusal





unsuru imanın gaybi bir tarafının olmasının sonucu olarak, bilişsel unsurun yeterli olmadığı yerde devreye girerek gönüllü bir boyun eğiş sağlar. İmanın bu boyutu, imanın oluşumunda etkili olduğu gibi imanın sürekliliği ve gelişiminde de etkilidir. İman kelimesinin ihtiva ettiği güven manasından da anlaşılacağı üzere, güven duygusu imanın en çok ilişkili olduğu duygudur. Zira insanlar sevdiklerine güvendikleri gibi güvendiklerini severler. Güven duygusu rasyonel anlamda anlamakta güçlük çekilen durumlarda ve bilişsel sorgulamaların cevapsız kaldığı durumlarda iman sahibine rahatlama sağlar. Güven duygusunun yanı sıra iman yaşantısı, sevgi, korku, sabır tevekkül, rıza, minnettarlık, ümit, hüzn, pişmanlık, suçluluk, şükür, fedakârlık, hayranlık ve azamet gibi duygulardan da beslenir. İhtiyaç duyduğu psikolojik enerji ve motivasyon duygular tarafından sağlanır.

Yukarıda ifade edilenler dışında, imanın bir başka unsuru daha vardır. İmanın bir “eylem” olduğunu gösteren bu faktör ise davranış unsurudur. Şöyle ki, iman sadece kalpte yaşanan bir olgu değildir. Sözlerden çok davranışlarla ifade edilen bir yapı arz eder. Başka bir ifadeyle, imanın yapısındaki kognitif, duygusal ve iradi unsurların varlığını kabul etmek davranış unsurunu da kabul etmeyi gerektirir. Çünkü tutumların duygu, düşünce ve davranış olmak üzere üç ayağı vardır. Bu üç yönü neticesinde tutumlar davranış üretmektedirler. Örneğin, herhangi bir objeye karşı müspet bir tutuma sahip olan bir bireyin, o objeye karşı sahip olduğu tutumu doğrultusunda davranışta bulunması beklenir. Aynı şekilde, menfi bir tutumu olduğu takdirde olumsuz, çıkarıcı vb. bir davranışta bulunması beklenir. Bilişsel, iradi ve duygusal etmenlerin oluşturduğu bir tutum neticesinde, iman sahibinin imanı doğrultusunda davranış üretmesi de kaçınılmaz olacaktır.

“Külli psikolojik bir hal” olarak nitelenen imanın oluşumu, gelişimi ve sürekliliğinde rol oynayan bu faktörler, imanın mahiyetinin anlaşılması açısından önemlidir. Diğer taraftan, iman bir bilinç olayı olduğu için dini inanç ve imana dair yapılan hatalı ya da yanlış bilgilendirmelerin patolojik bir din anlayışına ve çarpık bir bilinçlenmeye sebep olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla imanın ne olduğunun, işleyiş şeklinin ve yapısındaki unsurların bilinmesi büyük önem taşımaktadır.

### **KAYNAKÇA**

- Alper, H. (2002). *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları.  
 Cevizci, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.  
 English Oxford Living Dictionaries:  
<https://en.oxforddictionaries.com/definition/cognition>. (Erişim Tarihi: 22. 05. 2019).

Fraassen, C. V. (1984). "Belief and The Will". *The Journal of Philosophy*, 81(5), 235-256.

Güler, İ. (1998). "İman ve İnkârın Ahlaki ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri". *İslamiyat Dergisi*, 1(1), 7-24.

James, W. (1919). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Norwood: The Plimpton Press.

James, W. (2002). *The Varieties of Religious Experience*. Pennsylvania: Pennsylvania State University.

Karaca, F. (2017). *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Yayınevi.

Krech, D. vd. (1970). *Cemiyet İçinde Fert*. Çev. Mümtaz Turhan. İstanbul: Sosyal İlimler Komisyonu Yayınları.

Mehmedoğlu, A. U. (2013). *İnanç Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Tangney, J. P., Baumeister, R. F., & Boone, A. L. (2004). "High Self-control Predicts Good Adjustment, Less Pathology, Better Grades, and Interpersonal Success", *Journal of Personality*, 72(2), 271-324.

Tokur, B. (2018). *İmtihan Psikolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları.

Ulu, M. (2013). "James W. Fowler'a Göre İnanç ve İncanın Yapısal Modeli". *Bilimname*, 27(2), 157-168.





*Journal of Analytic Divinity*  
*International Refereed Journal*  
Cilt/Vol: 3, Sayı/Issue: 1, 2019, ss/pp.103-117.  
Geliş tarihi: Nisan 2019  
Kabul tarihi: Haziran 2019

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.  
This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center  
www.andcenter.org

## TEMEL LIBERAL İLKELERİN KUR'ÂNÎ İZDÜŞÜMLERİNE SOSYOLOJİK BAKIŞ

Sümeyye Esmâ ÇELİK\*

### ÖZET

Çalışmamız çağdaş toplumlara yön veren ideolojilerden biri olan liberalizm kavramı etrafında şekillenmektedir. Bu bağlamda çalışmanın problemi temel liberal ilkeleri Kur'ân-i bağlamda izdüşümlerini yoklamaktır. Bu probleme bağlı olarak çalışmanın amacı; liberalizmin temel ilkeleri bireycilik, özgürlük, piyasa ekonomisi ve sınırlı devlet ilkeleri özelinde Kur'ân-i perspektiflerini anlamaya çalışmaktır. Bireycilik ilkesinde bireyin liberalizmin merkezinde olduğunu ve topluma kıyasla bireyin faydasının ön planda tutulduğu değerlendirilirken; Kur'âni boyutunda bireycilik ilkesinin izdüşümlerinin birey göz ardı edilmeksizin toplumla birey kıyaslandığında parçanın değil bütünün faydasının esas alındığı dikkat çekmektedir. Özgürlük ilkesinde liberalizmin kimi kabullerinin negatif özgürlüğü desteklediği sonucuna varılırken; Kur'ân'daki yansımalarına baktığımızda bireyin özgürlüğüne ilahi bir gücün etkisi olduğu görülmektedir. Piyasa ekonomisine, liberalizm sınırlandırma getirmeksizin yaklaşırken; Kur'an'daki yer alış şekline bakıldığında piyasa güvenliğini sağlayacak kuralların varlığı görülmektedir. Son ilke olarak devletin sınırlılığı ilkesini, liberalizmden hareketle incelediğimizde liberalizmin bireyin aksine devletin görev ve sorumluluklarını hukuk, güvenlik ve savunma alanlarıyla sınırlandırırken; Kur'an'da devlete yüklenen anlam yerine anlamlı ve örgütlü topluluklara atıf olarak 'iyiliği emredip kötülüğü men etme" ilkesi işlevsel olarak kullanılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İdeoloji, Liberalizm, Ekonomi, Din, Bireycilik, Özgürlük

## SOCIOLOGICAL VIEW TO THE FUNDAMENTAL LIBERAL PRINCIPLES IN THE QUR'ANIC PROJECTION

\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, el.mek: esma0602@gmail.com



ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1406-0974>

**ABSTRACT**

Our study is shaped around the concept of liberalism, one of the ideologies that lead contemporary societies. The problem of the study in this context is to examine the implications of basic liberal principles in the context of the Qur'an. The aim of this study is to understand the Qur'an's perspectives on individualism, freedom, market economy and limited state principles, which are the basic principles of liberalism. While the principle of individualism is considered that the individual is at the centre of liberalism and that the benefit of the individual is given priority compared to the society, it is noted that in the Qur'an dimension, the principles of individualism are based not on the individual but on the whole. As a last principle, when we examine the principle of State limitation from liberalism, while limiting the duties and responsibilities of the state in the fields of law, security and defense, contrary to liberalism, the principle of "to enjoin good and to forbid evil" as a reference to meaningful and organized communities instead of referring to the state in the Qur'an.

**Key Words:** Ideology, Liberalism, Economics, Religion, Individualism, Freedom

**GİRİŞ**

Tarih düşünce akımlarıyla veya insanların ürettikleriyle dolu bir deryadır. Bu fikirler belirli bir amaç etrafında toplanır ve şekillenir. Öyle ki bu amaçlar belli bir kesim tarafından kabul edilir, içselleştirilir ve başkalarına da kabul ettirmeye çalışılır. İşte bu fikirler havuzu en çok Fransız ihtilali ile gün yüzüne çıkmaya fırsat bulmuştur. Fransız ihtilaliyle beraber insanlara farklı düşünce dünyaları sunulmaya başlanmıştır. Böylelikle insanlar kendi fikri dünyalarına daha yakın olan hedeflere yönelmişlerdir. Bu olaylarla birlikte ilk kez bu dönemde "ideoloji" (ideology) kavramı ortaya çıkmıştır. İdeoloji terimi her ne kadar Fransızca bir terim olsa da kökü eski Yunan diline dayanır ve bu terim "düşünceler bilimi" anlamına gelir (Mardin, 2003: 22-25).

Sosyal bilimciler ideoloji kavramını farklı şekillerde tanımlamışlardır. Marx'a göre bir fikrin sahibi olmak için öncelikle maddi gücün sahibi olmak gerekir. Böylelikle maddi gücü elinde bulunduran manevi gücü de elinde bulundurmuş olur. Marx maddi gücün yegâne temsili olarak iktidarı görür. Yani Marx'a göre ideoloji iktidarın elinde olandır (Bulut, 2011 : 191). Marx'a göre ideoloji böyle anlam bulurken; McLeran'a (2011:303) göre ideoloji anlam ve gücün kesişmesinden ortaya çıkmıştır ve 'izm'lerden ayrı olarak günlük yaşamımızda ortaya çıkan fikir dünyasının ta kendisidir. Bu anlamda ideoloji bireyin veya grupların desteklediği inanç, değer ve fikirler anlamına gelmektedir. Görülmektedir ki ideoloji kavramı tarihsel gelişim sürecinde kültüre, dünya görüşüne ve inançlara göre farklı şekillerde yorumlanmıştır (Akın-Aslan, 2014 :83-84 ).



İdeoloji tanımları belli grupların savundukları düşünceler etrafından sistemleşmektedir ve bu sistemlerin kurucuları ve bu kurucuların yaslandıkları ideolojileri de bulunmaktadır. İdeoloji ve kurucuları bağlamında en dikkat çeken düşünürlerden biri Karl Marx'tır. Karl Marx "Kapital" adlı eserinde ekonomik sistemin nasıl olması gerektiğine yer vermiştir. 3 ciltlik bu eserinde ekonomiye dair ideolojisini de kaleme almıştır (Slattery, 2015 :124-125).

Liberalizm ve din bağlamında birçok eser kaleme alınmıştır. 1999 yılında Mustafa Erdoğan "İslam ve Liberalizm" adlı eseri kaleme alırken aynı yıl Osman Eskicioğlu da "İslam ve Ekonomi" adlı eseri kaleme almıştır. İslam'ın ekonomik liberalizm ile ilişkisini ortaya koymak amacıyla Ayşen Uysal (2009) "Siyasal İslam ve Liberalizm" adlı eseri kaleme almıştır. Aynı yıl Bilal Sambur (2009) "Liberalizm ve Din Özgürlüğü" adlı makalesini yayımlamıştır. 2010 senesine gelindiğinde Arif Ersoy "İslam ve Liberalizm" başlığı altında liberal ve İslami ilkeleri karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Yapılan taramalarda doğrudan liberal ideoloji ile Kur'ânî bağlamın tartışıldığı bir çalışmaya rastlanılmamıştır.

Çalışmanın ana konusunun liberalizm ideolojisi temel ilkelerinin Kur'ân'daki izdüşümlerini sosyolojik olarak değerlendirilmesidir. Amacı ise liberalizm ilkeleri olan bireycilik, özgürlük, piyasa ekonomisi ve sınırlı devlet ilkelerinin Kur'ân'daki izdüşümlerini sosyolojik bağlamda ele almaktır. Kur'ân gibi ilahi mesaj içeren bir kitabın içeriğiyle modern bir ideolojinin kavramlarının karşılaştırılması sadece sosyolojik bir anlama çabasıdır. Aksi takdirde dünyevi bir ideolojiden ilahi bir boyut çıkarma veya ideolojinin varlığının ispatı gibi bir çaba asla yoktur. Bu çalışma bir anlamda Kur'ân'ın farklı anlaşılmasına dair bir ön giriş denemesidir.

Bununla birlikte araştırmamız nitel bir çalışmadır. Bu sebeple çalışmamızda tarihsel dokümantasyon tekniğini kullandık. Kavramlar incelenirken sosyolojik kavram kitaplarına, sosyoloji makalelerine, tarihi bölümler için İslam Tarihi kitaplarına, siyer kitaplarına, Kur'ân-i değerlendirmeleri yaparken Kur'ân meallerine ve tefsirlerine müracaat ettik.

## **Din ve İdeoloji**

"Arapça kökenli "din" kelimesi sözlükte, zelil olmak, boyun eğmek, aziz olmak, itaat etmek, isyan etmek, hesaba çekmek, ceza ve mükâfat anlamlarına gelmektedir. Bir kavram olarak ifade ettiği anlam aslında kelimenin etimolojisinde yer almaktadır. Bir düşünce ya da inanca bağlanmak, iman etmek, kabul etmek, aynı zamanda başka bir düşünceyi ya da inancı reddetmek anlamına gelmektedir." (Tokat, 2018:19). Sosyolojik bağlamda din ise işlevsel olarak tanımlandığında Durkheim'e göre "din, kutsal şeylerle ilgili -emredilmiş ve yasaklanmış- bir inançlar ve pratikler manzumesidir. Bu inanç ve pratikler, onları kabul eden kimseleri kilise denen manevi bir topluluk halinde bir araya getirir. Din fikri kilise fikrinden ayrılamaz" şeklinde tanımlanmaktadır (Kurt, 2008: 79).

Dinler sosyolojik bağlamda tanımlandığında, bu bağlamın ideolojilerden bağımsız olmadığı görülmektedir. Nihayetinde bir dünya inşa etme ve var olanı değiştirme, ıslah etme, inşa etme ve kaldırma niyetinde

olan din ile ideolojinin ortak amaçları dikkat çekmektedir (Mardin,2012 :34-35).

İdeolojiler genellikle inançlar veya politik sistemler ile bir toplumu şekillendirmeyi, topluma yön vermekle birlikte topluma bir dünya görüşü kazandırmayı hedefler. Aynı zamanda bir ideolojiden söz edebilmek için ideolojinin belli bir toplum kümesi içinde kabul görmesi ve desteklenmesi gerekmektedir. Bir görüşün belli bir kesim tarafından kabul edilmesinin ön şartları da ideolojinin o toplumun inançları ve tutumları ile uygunluk göstermesidir. Weber'e göre ideolojilerin oluşmasında birçok faktör etki etmiştir ve ona göre bu faktörlerin en kuvvetlisi "din"dir. Weber'e göre kapitalizmi kapitalizm yapan şey "Protestanlığın dünya görüşü"ydü. Kapitalizm Protestanların Kalvinist amaçlarını gerçekleştirmek için ortaya koydukları amaçlar bütünüdür. Lane psikolojik uyum fonksiyonlarından olan dini fonksiyonu ideolojinin bir alt kategorisi olarak görmektedir. Lane'ye göre bir ideoloji ortaya konmak isteniyorsa psikolojik bağlamda dinin gerçekliği kabul edilmelidir. Çünkü din ideolojiler ile insan psikolojisi arasındaki dengedir (Mardin ,2012 : 27-30).

Marx'a göre toplumlar tarafından kabul edilen ideolojiler ister siyasi, ister ekonomik isterse de dinî olsun fark etmez. Ona göre toplumu yönlendiren bu ideolojiler sadece belirli sınıfların çıkarlarını gözetmek için var olmaktadır (Dal,2018:37).

### **Ekonomi ve Din**

Dinin tanımından da anlaşılacağı gibi din bir inancı kabul etmektir. Buna göre bir inancı kabul etmek onun koyduğu kanunlar, kuralları ve ibadetleri de kabul etmektir. Hiç şüphesiz Tanrı'yı merkeze alan bir olgunun sosyal olay, olgu ve yapıları etki altında bırakmadığı söylenemez. Bu sebeple din insanın hayatını çepeçevre kuşatır ve hayatın her anında var olmaktadır. Buna ahlak, toplumsal düzen ve elbette ekonomi de örnek verilebilir. Burada din ve ekonomi arasında tek yönlü bir etkileşimin olduğu görülmektedir. Yani din ekonomi üzerinde etkin olmaktadır (Köse, 2012:13-15). Marshall bu görüşü destekleyen bir ekonomi tanımı yapmaktadır; 'Ekonomi, insanın siyasi, sosyal ve ferdi hayatına fakat bilhassa sosyal yaşamına ait iktisadi safhaların ve şartların araştırılmasına yarayan bir disiplindir.' İnsanın sosyal yönüne de dikkat çeken Marshall'ın tanımına geniş perspektiften bakılırsa bu sosyal varlığın ihtiyaçlarını karşılamak için var olması gereken disipline ekonomi denir. Fakat insanın bu ihtiyaçlarını belirleyen ve sınırlayan olgu olarak din karşımıza çıkmaktadır (Pehlivan,2016: 32).

Dinin metafiziksel alanına vurgu yapanlara göre din ve ekonomi birbirini etkilememektedir. Bu görüşe mensup olan Waterman'a (1996) göre tamamen metafizik alanla ve Tanrı'yla ilgili bir kavramın paraya dayanan bir kavramla ilişkili olması beklenmemektedir. Nelson'a (1998) göre sekülerleşen dünyada insanın ihtiyacının dinin belirlediği sınırlar oluşturmadığına aksine insanın talep ettiklerinin oluşturduğunu söyler. Bu





sebeple tüketen insan için bugün dinin ekonomiden tamamen bağımsız olması gerektiğini söylemektedir (akt. Yeşilyurt, 2014:8-9).

Din ve ekonomi arasındaki ilişkiyi pozitif olarak ele alanlardan biri Max Weber'dir. Weber toplumsal hayatın düzenleyicisi olarak üç önemli olgu ortaya koymaktadır. Bunların din, siyaset ve eğitim olduğunu belirtmektedir (Pehlivan,2016;26-27 ). Dinin Sanayi devriminin yankılanmasında ve Protestanlıkta modern kapitalizmin ortaya çıkmasında önemli bir rolü olmuştur (Yeşilyurt, 2014:8-9).

Din ve ekonomi etkileşimi bazen ters orantılı olabilmektedir. Bu görüşe göre ekonomik refah ne kadar artarsa dini inanç ve ibadetlere katılım da aynı oranda azalmaktadır. Din ve ekonominin ters orantılı ilişkisi 20. yüzyıl başlarında kalvinizm hareketinde görülebilmektedir. Din ve ekonomi arasında doğru bir orantı da bulunmaktadır. Burada da dinin ekonomik faaliyetlere değer yargıları yüklediği görülmektedir. Mesela ticarete güvenilir, hayırsever ve dürüst olmak bunlar arasında sayılmaktadır (Eren, 2013:11-12 ).

Düşünceler bilimi olarak tanımlanan ideoloji, toplumun siyasi, ahlaki, dini ve ekonomik vb. birçok yönünü kapsamaktadır. Bununla birlikte ideoloji olarak adlandırabileceğimiz ekonomi alanında söz söyleyen kapitalizm, sosyalizm ve liberalizm gibi birçok ideoloji ortaya çıkmıştır (Dal,2018:38).

### **Bir İdeoloji Olarak İktisadi Liberalizm**

Sanayi inkılabından önce ve sonra birçok ekonomik ideoloji ortaya çıkmıştır. Bu ideolojilerden biri de liberalizmdir. Liberalizm Latince kökenli bir terim olup “yardımda bulunan”, “eli açık”, “cömert” manalarına gelen liberal kelime kökünden kökünden türemiştir.

14. yüzyılda ortaya çıkan liberalizm terimi sanayi inkılabında öne çıkan ideolojiler arasındadır. 17 ve 18. yüzyıllarda siyasi bir ideoloji olarak etkisini gösterse de bu etkisinden ziyade felsefi temelleri olan bir ideolojidir. 19. Yüzyılda ilk defa İspanya'da siyasi bir terminoloji olarak karşımıza çıkmaktadır. Liberalizmin politikaya, kültüre, sosyal yaşama ve ekonomiye yönelik görüşleri bulunmaktadır. Liberalizm'in ekonomiye yönelik görüşlerine “iktisadi liberalizm” denilmektedir. Ahlak filozofları arasında yer alan Adam Smith aynı zamanda iktisadi liberalizmin kurucusu sayılmaktadır. (Avan, 2015: 32-34) Liberalizm; klasik liberalizm, sosyal liberalizm ve neo-liberalizm şeklinde ayrılmaktadır(Tayyar-Çetin,2013:109-112).

Esasında liberalizm, Avrupa'nın ortaçağ toplumuna ve siyasi rejimine tepki olarak ortaya çıkmıştır. Ortaçağ'da halk üzerinde hegemonik unsurlar olan derebeylik rejimi, kilise ve krallık liberalizmin ortaya çıkışını ateşlemiştir. Ortaçağ Avrupa'sında köleliğin yaygınlaşp insan hak ve özgürlüklerinin yok sayılması liberalizmde bireycilik ve özgürlük ilkelerinin temellerinin oluşmasını sağlarken; parçalanmış devlet yapısına giren Avrupa'nın piyasayı ve ekonomiyi kontrol edememesi piyasa ekonomisi ilkelerinin temellerini oluşturmaktadır. Liberalizmin özünü bu üç ilke oluştururken devlet bunları koruyacak mercii olarak karşımıza

çıkılmaktadır. Bireyin ve toplumun yeterli kalmadığı yerlerde devletin fonksiyonel olarak ortaya çıkması da liberalizmin sınırlı devlet ilkesinin temelini oluşturmaktadır (Bülbül, 2018:220-221).

## **Bireycilik, Özgürlük ve Piyasa Ekonomisi Kavramları**

### **A. Bireycilik**

“Genel olarak bireyin önemini ve çıkarlarını vurgulayan fikirleri anlatan bireycilik terimi, bu temelde geniş bir yelpazeye yayılan fikirler, felsefeler ve öğretileri karşılar.”(Marshall,2009:73)

Tocqueville, bireyciliğin toplum çıkarlarını korumak için hareket etmeyen bir görüş olduğunu belirtmektedir. Emerson’a göre bireycilik kişinin kendine güvenmesi ve kendisini bağlayan toplumun bağlarını koparmasıdır. Toplumsal bağlardan kasti başkalarını taklit , geleneksel değerler ve inançlar olmaktadır (Kıvısto, 2003:117-120).

Liberal bireyciliğin temeline bakıldığında özerk bireycilik görülmektedir. Özerk bireyciliğe göre kişi kendi yaşantısını şekillendirmeli ve hayat tarzını seçmede özgür olmalıdır. Bu özerkliği kurabilmesi için toplumsal baskılardan (gelenek, din, aile vs.)kurtulması gerekmektedir. Bu görüşün karşıtı olarak toplumculuk karşımıza çıkmaktadır (Altıntaş,2012:34-35).

### **B.Özgürlük**

“İnsanın neyi yapmak isteyip neyi yapmak istemediğine kendi iradesiyle karar vermesi ve kararının gereklerini yerine getirirken başkaları tarafından engellenmemesi” (Acar,Demir, 2002: 321).Sosyalist ve Marksistlere göre özgürlük , “*üretim koşullarına, doğal zorluklara ve insanın kendi doğasına hakim olabilmesi ile mümkün olabilmektedir*”. Montesque özgürlüğü “ *kanunların müsaade ettiği her şeyi yapma hakkı* ” olarak görürken, klasik liberalizmde özgürlük kavramı, bireyin her türlü baskı ve zorlamaların dışında kararlarını verip ona göre davranması olarak karşımıza çıkmaktadır. Liberalizmin öne çıkan isimlerinden olan Locke insanın özgürlüğünün bazı şeylerin sınırlandırdığını belirtirken bu sınırların “acı” ve “arzu” lar olduğunu belirtmektedir. Yine liberalizmin önemli isimlerinden olan Hayek ve Popper bu sınırların “kamu iyiliği” ve “çoğunluğun çıkarı” olarak belirtmektedirler (Bülbül, 2011: 36-39).

### **C. Piyasa Ekonomisi**

Piyasa ekonomisi insanların iktisadi faaliyetlerinin belirli bir organizasyonu şeklinde tanımlanırken, bireycilik anlayışı beraberinde insanın ekonomide de özgür olması anlayışını getirmiştir. Bu da serbest piyasa anlayışının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Piyasa ekonomisi konusunda liberalizmin görüşlerinin baskın olduğu görülmektedir. Nitekim Jeremy Bentham devletin kişisel faydacılığı yükseltme görevinin varolduğu ve bunun için de iktisadi serbest ortamı oluşturması gerektiğini vurgulayarak, Herbert Spencer “bırakınız yapsınlar” fikrini destekleyerek,



Constant dini alanda , yayın organlarında ve iktisadî alanda maksimum sarbestliği savunarak liberal düşünceye katkı sağlamışlardır. Liberal düşünce ekonomide de bireyciliği esas alarak ; ekonomide kişisel çıkarları, seçim özgürlüğünü ve özel mülkiyet hakkını benimsemektedir. Liberal iktisadî düşüncede kişi seçme özgürlüğüne sahip ve çıkarları doğrultusunda hareket etmektedir. Bu düşünce çerçevesinde özel mülkiyetin var olmadığı bir sistem liberal iktisadî düşüncede bulunmamaktadır (Kazancı,2016:163-165).

## **LİBERAL İLKELERİN KUR'ÂNİ İZDÜŞÜMLERİ**

### **A.Bireycilik İlkesi**

Liberalizmde toplumsal olgudan önce birey gelmektedir. Birey toplumun bütününden daha önemlidir. Bu sebeple bireyin faydasına olan hiçbir şey kısıtlanmamalı ve birey tamamen özgür olmalıdır. Bireyi gerek siyasi, gerek sosyal, gerek ekonomi alanında kısıtlayan her şey despotizm olarak adlandırılmaktadır. Liberal düşünce 'ortak payda' , 'ortak yarar', 'toplumsal fayda' vb. şeyleri incelemeyi onun yerine 'bireyin faydası' ilkesi geçerlidir. İktisadi aktör olan bireyin serveti toplumsal refahın üzerinde görülmektedir. Liberalizm bireyin servetini denetleyen bazı denetim ve düzenlemelerin bireyin özerkliğini kısıtladığını düşünmektedir. Bireycilik, bireyin iktisadi faaliyetlerinde özgür olması, iktisatta rekabet edebilmesi, mülk sahibi olması, sosyal hayatında rekabete açık olması aynı zamanda sosyal ve siyasi manada kısıtlanmayan bir özgürlüğe sahip olması demektir. Liberalizmde birey mülkün mutlak sahibi olarak görülmektedir (Özel,1994: 17). Liberalizmde bireycilik, tüm hak ve özgürlüklerin bir grupta veya toplumda değil de tamamen bireyde toplanması olarak adlandırılmaktadır(Çetin,2001:221-223). Liberalizme göre en iyi toplum yapısı bireyin davranışlarında ve kararlarında en fazla özgürlüğe sahip olduğu toplum yapısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle bu toplum yapısı bireyin çıkarları sonucu oluşmaktadır (Çağlar, 2018; 19-20)

Bireyin ve toplumun çıkarları ile ilgili konuya değinmeden Kur'an'ın mülk sahibi olarak kime işaret ettiğine bakmak gerekmektedir. Kur'an'da birçok yerde mülkün kime ait olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir. Nisa suresi 42. Ayette "*Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır; dönüş de ancak O'nadır*" şeklinde geçmektedir. (23/80, 3/92, 3/189, 2/284, 35/3, 57/7, 24/33) Kur'an'ın ifadelerine göre mal ve mülkün asıl sahibi Allah'tır. İnsan ancak bu vekâlet yoluyla mülk üzerinde hak sahibi olabilmektedir. İnsan bu sahip olduğu mülkiyetle sorumlu tutularak hesap verecektir. Ayrıca insan sahip olduğu bu mülk üzerinde tek başına söz sahibi olamamaktadır. Burada mülk sahibi "ortak refahı" gözetmekle yükümlü olmaktadır. Yani bireysellik değil toplumsallık öngörülmektedir. Bu sebeple insanın mülk üzerindeki tasarrufu tamamen ona bırakılmayıp sınırlandırılmaktadır. Böylelikle Kur'an ortak faydayı gözeterek mülkün tek elde yığılmasına karşı çıkmaktadır. Haşr Suresi 7. ayette mülkün tek elde toplanmayıp, sınıflar arası dengenin gözetilmesi gerektiği açıkça ifade edilmektedir (Koca, 2013: 18-19; Haşşab,2010: 50-52).

Kur'an'a göre Allah, ancak kendi koyduğu kurallara göre insana mülk edinme hakkı tanımaktadır.(31/20) Aynı zamanda Kur'an'da mülk üzerinde vekâleti olan insanların fakirleri gözeterek infak etmelerini de istemektedir. (2/265, 2/275, 9/88, 9/103) Böylelikle toplumsal denge gözetilmeye çalışılarak sosyal dayanışma arttırılmaya çalışılmaktadır. İnfaklarının karşılığını ise Allah'ın vereceği belirtilmektedir. Böylece vekâletin bir sorumluluğu olarak infak olgusu karşımıza çıkmaktadır (4/38, 9/24, 8/28; Eskicioğlu,1999: 15 ). Böylelikle Kur'an bireyin malını nasıl kullanması gerektiği hususunda da inananlarına yol göstermektedir. *“Allah'a ibadet edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana-babaya, akrabaya, öksüzlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşta, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara iyilik edin! Allah, kurumlu, böbürlenmiş insanları sevmez.”* Nisa sûresi 36. Ayette belirtildiği üzere Kur'an, maddi konularda ferdiyetçiliği değil toplumsal birlikteliği ve paylaşmayı esas almaktadır. Kur'an mal sahibi olunurken dünyevileşmeden Allah'ı anmaktan men etmeyecek şekilde çalışmasını önermektedir. (63/9) Kur'an-da insanların ekonomik anlamda israftan kaçınmaları gerektiği de belirtilmektedir. *“yiyiniz, içiniz ancak israf etmeyiniz”*(7/31) ayeti bunu dile getirmektedir ( Kazancı,2016:168-169).

Kur'an'ın Bakara suresi 275.ayetinde alış-verişin helal olduğu faizin haram olduğu zikredilmektedir. Aynı zamanda Kur'an kendisine iman edenlerin alımda ve satımda neler satıp, neler satın alacakları konusunda da söz söylemektedir. (2/275,6/145,6/146) Faiz Kur'an'da “ribâ” kelimesi olarak geçmektedir. Ribâ, insanların mallarını arttırmak için edindikleri haksız kazançtır. Bu kazanç toplumda eşitsizliğe ve toplumsal faydayı gözetmeksizin bireyin sadece kendi çıkarlarını gözetmesinden dolayı yasaklanmaktadır. Fakiri daha da fakirleştirip zengin malını haksız kazançla arttırdığını ancak bunun Allah katında kişiye bir fayda sağlamayacağı Kur'an'da Rum sûresi 39. Ayette de belirtilmektedir. Bireyin sadece kendisini düşündüğü, kendisi dışındakilere zarar verebilecek her türlü davranıştan uzak durması gerektiği tavsiye edilmektedir. Bireyin kendi çıkarlarına göre hareket etmesi doğru bulunmayıp toplumun çıkarları da göz önünde bulundurulmaktadır (Özdemir,2010: 70-71).

Kur'an'ın muhtevası bireycilik ilkesi perspektifinden dikkate alındığında bireyden çok cemaat (toplum) olgusu ortaya çıkmaktadır. Kur'an'ın hitabı genellikle “siz” olurken ; insanlara bir ve cemaat olmaları tavsiye edilmektedir. (2/168,2/172,3/103;Çınar,2018: 260-262)

## **B.Özgürlük İlkesi**

Liberalizm ideolojisinin bir diğer temel ilkesi kişinin özgür olmasıdır. Liberalizm negatif özgürlük esaslarına uygun bir özgürlüğü benimsemektedir. Negatif özgürlük, birey ve bireyin sahip olduğu özel yaşamının hiçbir baskı ve etkiye maruz kalmayan, sınırlandırılmayan özgürlüğüdür (Başdemir,2013: 34). Liberalizmde bireyin bu özgürlüğü karşısına devlet olgusu çıksa da liberalizm devletin varolma amacının



bireyin özgürlüğünü güvence altına almak olarak görmektedir. Böylelikle devlet bireyin özgür olmasını sağlayacak kurum olmalıdır (Çağlar,2018; 20) Negatif özgürlüğü benimseyen liberalizmde, ekonomik ilişkilerde üreticinin ve satıcının işlemlerini kendilerine göre düzenleme, alıcıların ise istedikleri şeyi istedikleri yerden alma hakları bulunmaktadır. Aynı zamanda iş hayatı kısıtlanmamakla birlikte serbest ekonomik faaliyetler ile çalışma hayatını sınırlayan şeylerin ortadan kaldırılmasını öngörmektedir (Çetin, 2001:226). İnsanoğlunun varlığa çıkış sahnesinden bu yana yaşamına anlam katan eylemlerden biri onun özgür olmasıdır. İnsanın ve toplumun ihtiyaçlarını gözeten bir din olan İslam'da insanın sadece dîni boyutunda değil tüm yaşam alanlarında da özgür olması gerektiğini savunmaktadır ( Bayraktar, 1995:8 ).Peker'e göre Kur'an'da insanın özgür olması ona verilen sorumlulukların neticesidir. Peker Kur'an'a göre ' insan özgürdür' der. Çünkü Allah insana türlü sorumluluk yüklemektedir (17/34, 17/36). Üstelik insanoğlu bu sorumluluğunun hesabını vermekle de yükümlü kılınmaktadır(16/56, 29/13, 43/19, 15/92). Yani Kur'an Müminlere sorumluluklarının neler olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir. Bununla beraber sorumluluklarını yerine getirip getirmeme özgürlüğünü insana tanımasının yanında yerine getirene mükâfatın olacağını yerine getirmeyene de cezanın olacağını da bildirmektedir.(6/130,4/172, 16/104, 55/46-76, 47/15, 2/25, 43/68-72, ) Sorumlulukları bilmek insanın özgürlüğünü kısıtlamasının aksine insanın başıboş olmasının önüne geçilmeye çalışılmaktadır (6/160). Kısacası bu sorumluluk yüklenen varlığın akıl ve iradeden yoksun olmasının düşünülemediğini aktarmaktadır (17/107, 9/82). Akıl ve iradeye sahip varlığın seçebilme yetesi de muhakkak vardır (2/164). Böylece seçebilme iradesine sahip olan insan elbette özgürdür (Peker,2007:71-78).

Kur'an insanın özgür olması ile düşünmenin yasaklanmadığı, insanın eylemlerinde baskıya maruz bırakılmadığı bir süreci vurgulamaktadır. Düşüncelerinde ve eylemlerinde baskı hisseden birinin özgür olması düşünülemez. Kur'an insanın özgür olması gerektiğini söyleyerek insanların birbirlerini kısıtlamasının da önüne geçmek için dinde zorlama olmadığını hiçbir kimsenin bir başkasını bir şeyi yapmaya zorlamaması gerektiğini vurgulamaktadır (2/256; Vural,2015;73). *"Gerçekten Rabbinizden size basiretler geldi. Artık kim hakkı görürse faydası kendine, kim de körlük ederse zararı kendisinedir. Ben sizin bekçiniz değilim."* (6/104, 6/66, 10/108, 2/73, 2/164, 13/19, 30/19, 30/24; Yazır,1993;140 ) Böylece insanın davranışlarında ve düşüncelerinde özgür olduğu, kısıtlanmadığı ve Allah'ın insanların eylemlerinde müdahil olmadığı açıklanmaktadır. Kur'an'da bahsedilen özgürlükte, dinde baskın (haramlar, helaller)zor kullanma (ukubat cezalar) bulunması sebebiyle liberalizme konu olan özgürlük kavramından ayrılmaktadır.Fıkıhta sedd-i zera'i ilkesi ile kötülüğe götüren yollar kısıtlanır (et-Taberî, 2000:25). Liberalizmde *"bırakınız yapsınlar"* ilkesi geçerlidir (Kazancı,2016:163-165).

### C. Piyasa Ekonomisi İlkesi



Piyasa ekonomisi özel mülkiyet anlayışı esasına dayanmaktadır. Piyasa ekonomisinin işlemesi için her bireyin sahip olduğu mülkiyeti paylaşması gerekmektedir. Burada bireyler kendi menfaatleri çerçevesinde işbirliğine girip girmemekte tamamen özgür iradelerine bağlılardır. Piyasa sistemi herkesin ortak menfaatine değil tek tek her bireyin karşılıklı çıkarına dayanmaktadır. Liberalizme göre piyasayı yönetmek ve yönlendirmek insanların kendi başlarına yapacağı bir iştir. Bu sebeple devletin bireyleri sınırlandırmaması ve piyasa ekonomisine müdahale etmemesi gerekmektedir. Üretim yapanlar hangi malı ve o maldan ne kadar üreteceklerine kendileri karar verirken; tüketiciler de hangi malı, ne miktarda alacaklarına kendileri karar verirler. (Tayyar-Çetin,2013:113; Çetin,2001:227-228)

Kur'an-i perspektiften bakıldığında; mülk edimini ve ticareti serbest bırakan(2/275) Kur'an'ın piyasa ile ilgili ekonomisine dönük bir yaklaşımı bulunduğu görülmektedir. Kur'an, piyasa ekonomisini korumanın başlıca önemli etkenlerinin "güvenlik" ve "tatmin" olduğunu bildirmektedir. Piyasa ekonomisinde can ve mal güvenliği temel konumundadır. Kişi ticaretini yaparken kendisinin ve malının güvende olduğundan şüphe duymamalıdır. Öte yandan alıcı ve satıcı arasında da bir güven olmalıdır. İkinci olarak alıcı da satıcı da alışverişlerinden tatmin olmalıdırlar (16/112).Satıcı sattığı ürün karşısında elde ettiği karşılıktan memnun kalmalı, alıcı da satın aldığı mülkten memnun olmalıdır. Nitekim Nisa Suresi 39. Ayette, "yapılan ticaretin rızaya dayalı" olması gerektiği söylenmektedir (Bayındır,2007;4-5). Kur'an'da alışverişte rızanın gözetilmesi insanların karşılıklı kâr edebilmelerine de olanak sağlamaktadır. Bu demek oluyor ki Kur'an belirli sınırlar çizmemekte ve kârı yasaklamamaktadır. Burada rızanın zikredilmesiyle adaletsizliğin ve hilenin önüne geçmek hedeflenmektedir. Böylelikle karşılıklı çıkarların korunduğu alışverişlerin serbest bırakıldığı görülmektedir (Yılmaz,2011: 39-40)

Aynı zamanda Kur'an "*insana kendisi için çalıştığundan başkası yoktur*"(53/39) diyerek üretimde mülkiyet esasını ortaya koymaktadır. Bu insanın tüccar olduğu düşünülürse ürettiği şeye sahip olmakta ve sahip olduğu şeye piyasa değeri fiyat belirmesi beklenir. Ancak bilinmelidir ki üretenin ürettiği şey üzerinde hakkı bulunduğu gibi o malı tüketen olan toplumun da o şey üzerinde hakkı bulunmaktadır. Bu demek oluyor ki üretici burada fiyat belirlemede yani piyasa ekonomisi konusunda özgür değildir. Bu noktada kısmen de olsa devletin ekonomiye müdahalesi söz konusudur. Piyasa tamamen özel sektöre teslim edilmemektedir (Eskicioğlu, 2010;79) Kur'an sosyal hayatı ifsâdâ yol açmayacak iktisadi faaliyetlere izin verirken piyasada "güven" ve "üretkenliği" esas almaktadır. (el-Maliki, 2007: 54)

#### **D. Sınırlı Devlet İlkesi**

Bireycilik ve özgürlük ilkesine dayanan liberalizm sınırlı devlet anlayışını da benimsemektedir. Liberallere göre bireyin özgürlüğünü





sınırlandırabilecek en güçlü kuvvet devlettir. Bu sebeple Liberaller devletin hukuk, güvenlik ve savunma alanlarıyla ilgilenmesi ancak bireyin sosyal, siyasi ve ekonomik alanlarına müdahale etmemesi gerektiğini savunmaktadırlar (Tayyar-Çetin,2013:113). Taylor'a göre liberal toplum bireylerine sunduğu; yaşam hakkı, özgürlük, ifade ve din özgürlüğü gibi temel haklar itibariye diğer toplumlardan farklılaşmaktadır. Liberal toplumun bekâsı için bu temel özgürlüklerin çiğnenmemesi ve sarsılmaması gerekmektedir. Bu ihtiyaç doğrultusunda "sınırlı devlet" anlayışı ortaya çıkmaktadır. (Özdemir, 2018; 73-74)

Kur'ân'î perspektiften bakılacak olursa Kur'ân, insanların birlik kurmalarını, örgütlenmelerini ve teşkilatlanmalarını istemektedir. (3/110) Bunu isterken insanların hayır etrafında birleşmelerini beklenmektedir. En gelişmiş örgütlenme biçimi olarak da karşımıza devlet yapısı çıkmaktadır. Kur'ân Müslümanların birbirine karşı sorumlu oldukları ve Müslümanların ancak kardeş olduklarına yer vermektedir.(49/10) Nasıl ki Müslümanların birbirlerine karşı sorumlulukları var ise devletin de insanlara karşı sorumlulukları bulunmaktadır. Devlet toplumda düzeni sağlayacak otorite olmalıdır. Meselâ Kur'ân "*iyiliğin emredilmesini ve kötülüğün nehy edilmesini*" istemektedir. Yine bu ilkeyi "hak, adalet" çerçevesinde yerine getirecek olan organ olarak devlet karşımıza çıkmaktadır (2/148; Ersoy, 2015:49; Eskicioğlu, 2010:80).

Kur'ân'da devletin, hukuku gözetmesi ve insanlar arasında adaletle hüküm vermesi istenmektedir. Kur'ân, devletin hukuka ve adalete dayalı bir toplum nizamı oluşturmasıyla ilgili ayetlerini barındırmaktadır. (42/15, 4/58, 4/135) Hukukun dayandığı tek merciinin de Allah olduğunu belirten ayetler kanun koyucu olarak Allah'ı işaret etmektedir. Kanunlar hak ve vazifelerin neler olduğunu açıklayıp onları ortaya koyar. Kur'an-i perspektiften inceleyecek olursak hak ve vazifeleri tayin edenin Allah olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. (33/36) Böylece Allah inananlarına hak ve sorumluluklarını ayetleriyle izah etmekte ve onların bunlara riâyet etmelerini istemektedir. Bu vazifelerin başında " Allah'a kulluk " ilkesi bulunmaktadır. Bu vazifeyi yerine getiren Mümin'inin ' insan - Allah' , 'insan -toplum' ilişkileri de düzene girmektedir. Kur'ân ekonomik bağlamda da insanın vazifelerini bildirmektedir. Haksız kazancın önüne geçmek için alışverişlere faiz yasağını koymakta (2/276, 4/29) ve zenginlerin malların bir kısmını zekât veya sadaka yoluyla infâk etmeleri gerektiğini bildirmektedir (9/60, 19/55, 24/56, 31/4, 2/43, 2/83, 4/77). Kur'ân ekonomiyle ilgili uygulamalarda rıza, hak, hukuk gibi kavramlara dikkat etmekte ve insana bununla ilgili kanunlar koymaktadır (Köse,1996: 17-23).

## Sonuç

Çalışmamız birey ve toplumu derinden etkileyen düşüncede paradigma değişimine sebep olan ve daha sonrasında ortaya çıkacak gelişmelere yön veren -izm'leri ve bir -izm örneği olan Liberalizmin ilkeleri üzerine yoğunlaşarak anlamak ve açıklamayı amaçlamaktadır.

Biz bu çalışmamızda liberalizmin bireycilik, özgürlük, piyasa ekonomisi ve sınırlı devlet ilkelerinden hareketle Kur'an'da bunların izdüşümlerini tartışmaya çalıştık. Elbette burada amacımız evrensel bir kitap olan Kur'an'ı liberalizm gibi beşeri bir olguyla ölçmeye, değerlendirmeye veya indirgemeye çalışmak değildir. Hedef noktamız liberalizm ilkelerinin Kur'an'daki izdüşümlerini ortaya koymaktır.

Liberalizm bireycilik konusunda tamamen bireyin yanında yer almaktadır. Liberalizme göre toplumsal fayda ön planda olmamakla birlikte öncelikli olan hedef bireydir; bireyin çıkarı ve menfaatidir. Bu sebeple liberalizm bireyin faydasına, ancak toplumun zararına olacak bir konuda kesinlikle bireyin tarafında yer almaktadır. Bununla beraber Kur'an'ın bireycilik konusunda liberalizminden farklı bir perspektife sahip olduğunu gördük. Kur'an'da bireyin diğer insanlara karşı sorumlu tutulduğu ve bireyin çıkarıcı davranışlarından ziyade birey ve toplumun karşılıklı çıkarı göz önünde bulundurulduğunu gördük. Ayrıca toplumun yararı bireyin yararından üstün tutulmaktadır. Kur'an hem bireyin yarar sağlamasını hem de toplumun yarar sağlamasını beklemektedir. Ancak biri ön plana alınacaksa toplumun yararını öncelemektedir.

Liberalizm insanın özgür olması gerektiğini belirtirken negatif özgürlüğü benimser. Bu sebeple liberalizme göre insanın özgürlüğü; hiçbir kişi, kurum veya herhangi bir kuvvet ile kısıtlanmamalıdır. Kur'an'ı Kerim'de de insanın özgür olduğu vurgulanmaktadır. Ancak kişi özgür olsa bile başıboş bırakılmamıştır. Allah tarafından kendisine sorumluluklar yüklenmiştir. Bu sorumlulukları üstlenip üstlenmemesi konusu insanın özgürlüğüne bırakılmıştır.

Piyasa ekonomisi konusunda özel mülkiyet anlayışı ortaya çıkmaktadır. Liberalizme göre kişi mülk sahibi olur ve bu mülkteki tasarruf hakkı mutlak surette kendisine ait olmaktadır. Kur'an'a göre ise yerdeki ve göklerdeki her şeyin tek maliki Allah'tır. İnsan, ancak Allah'ın izin verdiği sürece ve vekâleten bir mala malik olabilmektedir. Liberalizme göre piyasa ekonomisi hiçbir sınırlandırmaya mahkûm edilmemelidir. İnsanlar kendi aralarında piyasaya çeki-düzen verebilecek yetkinliğe sahiplerdir. Kur'an-î perspektifte ise piyasa ekonomisinde Allah'ın kanunları göz önünde bulundurulmalıdır. Kur'an, piyasaya faiz yasağı ve zekât ile müdahale etmektedir.

Sınırlı devlet ilkesine geldiğimizde liberalizmin, devletin yetki alanı olarak birey merkezli odaklandığını görmekteyiz. Liberalizme göre devletin görevi toplumda adaleti, güveni ve ülkenin savunmasını yerine getirmektir. Devlet dîni ve ekonomik alanlarda topluma müdahale etmemelidir. Kur'an'da birçok yerde geçen ayete göre devletin adalet ve hukuk alanında toplumu inşa etmesi gerektiği vurgulanmıştır. Ancak Kur'an belirli bir çizgi ile insanların ekonomi alanında tamamen özgür olması devletin buraya müdahale etmemesi gerektiğini bildirmemiştir. Aksine bazı ayetlerinde geçen 'zekat memurları' ifadesi ile insanların mallarına müdahale ettiği



görmekteyiz. Kur'an iyiliği emredip, kötülüğü men etme noktasında devletin her alana müdahalesini açık konuma getirmektedir.

Kısaca toparlayacak olursak Kur'an'da liberalizm ilkelerinin izdüşümlerini tartıştık. Kur'an'ın bakış açısı ile liberalizm bakış açısının zaman zaman benzese de çoğunlukla apayrı perspektiflere sahip oldukları ortaya koyulmuştur.

## KAYNAKÇA

- Acar, M. Demir, Ö. (2002). *Sosyoloji Sözlüğü*, Ankara, Adres Yayınları.
- Altıntaş, M, E. (2012). Bireycilik Ve Toplumculuk Tartışmaları Bağlamında Değerler Yaklaşımı, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 10(24), 31-54.
- Akın, U. , Aslan, G. (2014). İdeoloji Ve Eğitim: Devlet-Eğitim İlişkinine Farklı Bir Bakış, *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4(1), 81-90.
- Avan, S. (2015). Gerçekten Liberalizm Mi? Yoksa Sadece Söylem Mi?: Tek Partili Türkiye'de Liberal Gelişmeler, *Akademik Bakış Dergisi*, Mart-Nisan 2015 (48), 31-45
- Başdemir, H.Y. (2013). İslam Ve Özgürlük: Negatif Ve Pozitifçi Yaklaşımlar, *Liberal Düşünce Dergisi*, 18(69-70), 29-55.
- Bayraktar, M. (1995). *İslam'da Düşünce Özgürlüğü*, Ankara, Türk Demokrasi Vakfı Yayınevi.
- Bülbül, K. (2011). Özgürlük Kavramı Ve Modern İdeolojilerin Özgürlük Anlayışları, *Eskişen Dergisi*, Say20, 31-45
- Bülbül, K. (2018). *Siyaset Bilimi Kavramlar, Kurumlar, İdeolojiler*, Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Çağlar, A. (2018). Liberalizm Ve Realizm Çerçevesinde "Nutuk" Analizi, Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası Politik Ekonomi Anabilim Dalı, Karabük.
- Çetin, H. (2001). Liberalizmin Temel İlkeleri, *C.Ü. İktisadi Ve İdari Bilimler Dergisi*, 2(1), 219-237.
- Çınar, S. (2018). "Kur'an'ı Sorumluluklarda Birey Ve Toplum Dikatomisi", (Ed) Güngör, Ö., *Sosyolojik Kur'an Okumaları*, Konya, Kitaparası Yayınları.
- Dal, S. (2018). Sosyal Politika İle Siyasi Ve Ekonomik İdeolojiler Arasındaki İlişki, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çalışma Ekonomisi Ve Endüstri İlişkileri Anabilim Dalı, İstanbul.
- Demiriz, G. , Tatlıcan, Ü. (2015). "Yabancılaşma", (Ed) Demiriz, G. , Tatlıcan, Ü. , *Sosyolojide Temel Fikirler*, İstanbul, Sentez Yayınları.
- El-Maliki, A. (2007). *Kapitalizm Ve Komünizme Alternatif Siyaset*, Ankara, Köklü Değişim Yayıncılık.
- Eren, İ. (2013). Din Ve Ekonomi İlişkisi: İslam'ın Sosyo-Ekonomik Yapısı İçerisinde İnfak Kurumunun Oluşum Sürecinin İncelenmesi, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Anabilim Dalı, Isparta. *Atf. McClery, Rachel M. Ve Robert Barro, Religion And Political Economy In An International Panel, Journal For The Scientific Study Of Religion*, 45 (2), 2006, S. 149.

- Ersoy, A. (2015). İslam İktisadı Ve İktisadi Yapısı: İnsan Merkezli Fıtri İktisat Ve İktisat Yapısı, *İslam Ekonomisi Ve Finansı Dergisi*,1, 37-64.
- Eskicioğlu, O. (1999). *İslam Ve Ekonomi*, İzmir, Anadolu Yayınları.
- Eskicioğlu, O.(2010). Kur'an Ve Serbest Piyasa Ekonomisi, *Eskiyeni Dergisi*, Yaz(18), 77-91.
- Haşşab, S.M. (2010). *İslam Sosyolojisi*, (Çev.)Coşkun,A., Özmen,N., İstanbul, Çamlıca Yayınları.
- Kazancı, F. (2016). Serbest Piyasa Ekonomisi Ve İslam Ekonomisi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz, *Uluslararası İslam Ekonomisi Ve Finans Araştırma Dergisi*, 2(3), 161-178.
- Kıvısto, P. (2003). "Sosyolojinin Temel Kavramları", (Çev.) Çarpıcıoğlu,İ. , Yavuz, S. Ankara, Birleşik Yayınevi.
- Koca, B. (2013). Türkiye'de İslam Ve Sosyalizm İlişkisi Bağlamında Emek Ve Adalet Platformu Ve Antikapitalist Müslümanlar, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı, Ankara
- Köse, S. (1996). İslam'da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri, *İlam Araştırma Dergisi*, 1(2), 7-52.
- Köse, S. (2012). *İslam İş Ve Ticaret Ahlakı*, İstanbul, İgiad Yayınları.
- Kurt, A (2008). Sosyolojik Din Tanımları Ve Dine Teolojik Bakış Sorunu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), 73-93.
- Mardin, Ş. (2003). *İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayıncılık.
- Mardin, Ş. (2012). *Din Ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayıncılık.
- Marshall, G. (2009). *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev.) Akınbay, O. , Kömürcü, D. , Ankara, Bilim Ve Sanat Yayınları.
- Özel, M. (1994). *Birey-Burjuva-Zengin*, İstanbul, İz Yayınları.
- Özdemir, M. (2010). Faiz (Riba) Kavramına İslami Bir Yaklaşım, *Eskiyeni Dergisi*, Yaz(18), 62-76.
- Özdemir, Ü. (2018). Liberalizm Ve Çokkültürcülük, Yüksek Lisans Tezi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Kamu Yönetimi Bilim Dalı, Bolu.
- Pehlivan, M (2016). Din-Ekonomi İlişkisi İle Bu İlişkinin Toplumların Ve Bireylerin Davranışlarındaki Yansımaları, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 3(6),13-35.
- Peker, Ş. (2007). Kur'an'da Emir Ve Yasaklar Bağlamında İnsanın Özgürlüğü, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Kayseri.
- Tayyar, A. , Çetin, B. (2013). Liberal İktisadi Düşüncede Devlet, *C.Ü. İktisadi Ve İdari Bilimler Dergisi*, 14(1), 107-120.
- Tokat, L. (2018). "Din Felsefesi Nedir?" , (Ed.) Tokat, L., *Din Felsefesi*, Ankara, Bilimsel Araştırma Yayınları.
- Vural, F. (2015). Kur'an-I Kerim Perspektifinden Düşünce Ve Özgürlüğü, *Ekev Akademi Dergisi*,63, 69-92.



- Yeşilyurt, Ş. (2014). Din Ve Ekonomi Bağlamında İslam Maliye Tarihi Ve Maliye Sistemi, Yüksek Lisans Tezi, Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Maliye Anabilim Dalı, Zonguldak
- Yücel, B. (2011). *İdeolojinin Tarihçesi*, *Sosyoloji Dergisi*, 3(23), 183-206.