

TEVILAT Journal of Islamic Sciences

TEVILAT

Selçuk  
Üniversitesi  
İslami  
İlimler  
Fakültesi  
Dergisi

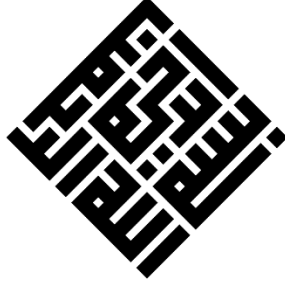
Cilt / Volume: 1 Sayı / Issue: 2 Kış / Winter: 2020



ISSN: 2687-4849  
e-ISSN: 2757-654X

DİN VE DEĞİŞİM





**TEVİLÂT**

**Cilt / Volume: 1**

**Sayı / Issue: 2**

**Kış / Winter 2020**

**Selçuk Üniversitesi**

**İslami İlimler Fakültesi Dergisi**



# TEVİLAT

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Tevilat Journal of Islamic Sciences

ISSN: 2687-4849 e-ISSN: 2757-654X

**Yıl: 2020 (Kış)**

**Year: 2020 (Winter)**

**Cilt: 1 Sayı: 2**

**Volume: 1 Issue: 2**

## **Sahibi**

*Selçuk Üniversitesi İslami İlimler  
Fakültesi Adına*

Dekan, Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

## **Owner**

*On behalf of the Selçuk University Faculty  
Islamic Knowledge*

Dean, Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

## **Editörler**

Dr. M. Raşit AKPINAR

Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM

## **Editors in Chief**

Dr. M. Raşit AKPINAR

Assoc. Prof. Ömer Ali YILDIRIM

## **Editör Yardımcıları**

Dr. Mustafa Yüceer

Yusuf Büyükyılmaz

Burhan Başarslan

## **Editor Assistants**

Dr. Mustafa Yüceer

Yusuf Büyükyılmaz

Burhan Başarslan

## **Dil Editörleri**

Doç. Dr. Mustafa ÖZGEN (İngilizce)

Dr. Hüseyin Gökalp (İngilizce)

Dr. Yusuf Sami Samancı (Arapça)

Muhammed Ali Söylemez (Arapça)

## **Language Editors**

Assoc. Prof. Mustafa ÖZGEN (English)

Dr. Hüseyin Gökalp (English)

Dr. Yusuf Sami Samancı (Arabic)

Muhammed Ali Söylemez (Arabic)

## **Alan Editörleri**

Dr. Cemal Kalkan (Fıkıh)

Dr. Esat Sabırlı (Tefsir)

Dr. Fatih Özkan (Din Eğitimi)

Dr. Mustafa Yüceer (Hadis)

Abdullah Karaca (Tefsir)

Abdullah Yıldız (Kelam)

Ayşe Kutlu (Arap Dili ve Belagati)

Burhan Başarslan (Din Bilimleri)

Furkan Çakır (Hadis)

Mehmet Emin Demir (İslam Tarihi)

Mehmet Yıldırım (Tefsir)

Muhammed Ali Söylemez (Arap Dili)

Sami Bayrakçı (Tasavvuf)

Süleyman Şahin (Fıkıh)

## **Fields Editors**

Dr. Cemal Kalkan (Islamic Law)

Dr. Esat Sabırlı (Tafsir)

Dr. Fatih Özkan (Religious Education)

Dr. Mustafa Yüceer (Hadith)

Abdullah Karaca (Tafsir)

Abdullah Yıldız (Kalam)

Ayşe Kutlu (Arabic Language)

Burhan Başarslan (Religious Sciences)

Furkan Çakır (Hadith)

Mehmet Emin Demir (Islamic History)

Mehmet Yıldırım (Tafsir)

M. Ali Söylemez (Arabic Language)

Sami Bayrakçı (Sufism)

Süleyman Şahin (Islamic Law)

## **Redaksiyon**

Ayşe Kutlu

Muhammed Ali Söylemez

Mehmet Emin Demir

## **Redaction**

Ayşe Kutlu

Muhammed Ali Söylemez

Mehmet Emin Demir

## **Yayın Kurulu**      **Editorial Board**

Prof. Dr. Hüseyin Aydın	Prof. Dr. Hüseyin Aydın
Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz	Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz
Prof. Dr. Mithat Eser	Prof. Dr. Mithat Eser
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş	Prof. Dr. Ramazan Altıntaş
Prof. Dr. Seyit Avcı	Prof. Dr. Seyit Avcı
Prof. Dr. Harun Reşit Demirel	Prof. Dr. Harun Reşit Demirel
Prof. Dr. İbrahim Işıtan	Prof. Dr. İbrahim Işıtan
Prof. Dr. Recep Tuzcu	Prof. Dr. Recep Tuzcu
Doç. Dr. Hasan Uçar	Assoc. Prof. Hasan Uçar
Doç. Dr. İsmail Yalçın	Assoc. Prof. İsmail Yalçın
Doç. Dr. D. Manhal Mohammed	Assoc. Prof. D. Manhal Mohammed
Doç. Dr. Mehmet Kaya	Assoc. Prof. Mehmet Kaya
Doç. Dr. Muhammed Ersöz	Assoc. Prof. Muhammed Ersöz
Doç. Dr. Musa Erkaya	Assoc. Prof. Musa Erkaya
Doç. Dr. Mustafa Özgen	Assoc. Prof. Mustafa Özgen
Doç. Dr. Osman Zahid Çifçi	Assoc. Prof. Osman Zahid Çifçi
Doç. Dr. Ömer Ali Yıldırım	Assoc. Prof. Ömer Ali Yıldırım
Doç. Dr. Yusuf Acar	Assoc. Prof. Yusuf Acar
Dr. Öğr. Üyesi Fatiha Bozbaş	Asst. Prof. Fatiha Bozbaş
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Gökalg	Asst. Prof. Hüseyin Gökalg
Dr. Öğr. Üyesi İlyas Kaplan	Asst. Prof. İlyas Kaplan
Dr. Öğr. Üyesi M. Raşit Akpınar	Asst. Prof. M. Raşit Akpınar
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Karabacak	Asst. Prof. Mustafa Karabacak
Dr. Öğr. Üyesi Olcay Kocatürk	Asst. Prof. Olcay Kocatürk
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk Akpınar	Asst. Prof. Ömer Faruk Akpınar
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Narol	Asst. Prof. Süleyman Narol
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Sami Samancı	Asst. Prof. Yusuf Sami Samancı
Öğr. Gör. Hasan Sevim	Lecturer Hasan Sevim
Öğr. Gör. K. Kahraman Bulgurcu	Lecturer Kahraman Bulgurcu
Öğr. Gör. K. Abdulrahman Khadida	Lecturer K. Abdulrahman KHADİDA
Arş. Gör. Dr. Mustafa Yüceer	Res. Assist. Dr. Mustafa Yüceer
Arş. Gör. Burhan Başarslan	Res. Assist. Burhan Başarslan

## **Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü.), Prof. Dr. Ahmet Yaman (N. Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Ü.), Prof. Dr. Ali Temizel (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Alparslan AÇIKGENÇ (Yıldız Teknik Ü.), Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara SBÜ.)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Ü.), Prof. Dr. Erdal BAYKAN (Mersin Ü.)
Prof. Dr. Fatih ERKOÇOĞLU (Yıldırım Beyazıt Ü.), Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Ü.)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Ü.), Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Halil Aldemir (Kilis 7 Aralık Ü.), Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Hasan AKKANAT (Gazi Ü.), Prof. Dr. H. Hüseyin BİRCAN (N. Erbakan Ü.), Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Ü.), Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Cumhuriyet Ü.), Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Selçuk Ü.), Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR (Ankara SBÜ.), Prof. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Ü.), Prof. Dr. Mustafa KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Ü.), Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.), Prof. Dr. Ömer Faruk OCAK (Trakya Ü.), Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Ü.), Prof. Dr. Ömer TÜRKER (Marmara Ü.), Prof. Dr. Recep Tuzcu (Selçuk Ü.), Prof. Dr. Seyit Avcı (Selçuk Ü.), Prof. Dr. Sıddık Korkmaz (Necmettin Erbakan Ü.), Prof. Dr. Şehmus Demir (Gaziantep Ü.), Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü.), Prof. Dr. Tahir ULUÇ (N. Erbakan Ü.), Prof. Dr. Vahdettin IŞIK (Fatih Sultan Mehmet Ü.), Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Ü.), Doç. Dr. M. Tayyib Kılıç (Dicle Ü.), Doç. Dr. Murat DEMİRKOL (Yıldırım Beyazıt Ü.), Doç. Dr. Necmeddin Güney (N. Erbakan Ü.), Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya (İstanbul Ü.)

## YÖNETİM YERİ İLETİŞİM BİLGİLERİ / HEAD OFFICE CONTACT DETAILS

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,  
Alaaddin Keykubat Kampüsü,  
Selçuklu / Konya / Türkiye  
Tel: 0 (332) 241 00 41

[tevilat.com](http://tevilat.com)  
[dergipark.org.tr/tr/pub/tevilat](http://dergipark.org.tr/tr/pub/tevilat)

tevilatdergi@gmail.com

**Yayın Tarihi / Published in**  
31 Aralık 2020

**TEVİLÂT** dergisi uluslararası hakemli bir akademik dergidir. Dergi altı ayda bir yayınlanır. Bu dergide yayınlanan yazıların fikri sorumluluğu yazara/yazarlara aittir. Bu fikirlerin dergide yer alması bunları yayın kurulunun da benimsediği anlamına gelmez. Yayın kurulu gönderilen yazıların özünü saklı tutmak kaydıyla gerekli düzenlemeleri yapma hakkına sahiptir. Dergide yer alan yazıların alıntılanması durumundan akademik etik kuralları çerçevesinde hareket edilmesi ve dipnot gösterilmesi zorunludur.

**TEVİLÂT** is an international academic and refereed journal. It's published every six months. All opinion's responsibilities of the articles that published in the journal is belongs to the author/authors and, it does not mean that they are agreed by the editorial board. The editorial board has the right to make the necessary arrangements in the spelling and sentences of the articles without breaking the mean ideas of the article. It is obligatory to behave within the framework of academic ethical rules and show footnotes in the case of the citing the articles in the journal.

## YAYIN VE YAZIM POLİTİKASI

- *Tevilat*, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi yılda iki sayı olarak yayınlanan uluslararası, bilimsel, akademik, hakemli ve tematik bir dergidir. Her sayısında İslam dünyasının tarihi ve güncel problemlerinden birini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan ve bu konuda çözüm önerileri sunan ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayınlamayı amaçlamaktadır.
- *Tevilat*, dosya konusuna uygun olarak dini araştırmalar ve İslami ilimlerin her alanında yapılmış bilimsel makalelere yer verir. Ayrıca bu alanlarla ilişkili olan eğitim, tarih, felsefe ve edebiyat alanlarındaki akademik makaleleri de yayınlar.
- *Tevilat'a* gönderilecek yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.
- Yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 9.000 sözcüğü aşmamalıdır.
- Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında 'Cambria' fontu ile metin içinde 10 punto büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı yazılmalıdır.
- Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2, sol 2,5 ve alt 2 cm olarak ayarlanmalıdır. Kâğıt boyutu; Genişlik 16,5, Yükseklik 24 cm olmalıdır.
- Paragraf boşlukları, Sonra 0 nk, Önce 0 nk olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar, 8 punto 'Cambria', tek satır aralıklı, iki yana yaslı olmalıdır.
- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak görseli resim formatında eklenmelidir.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Arapça metinler için 'Traditional Arabic veya Traditional Naskh fontu kullanılmalıdır. Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makaleler 150-200 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir. Beş-sekiz (5-8) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- İmlâ ve noktalama açısından Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır. Editör, yazıların imlâsı ile ilgili değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
- Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.
- *Tevilat*, dipnot ve kaynakça gösteriminde İSNAD Atıf Sistemi'ni esas almaktadır. Detaylar İsnad atıf sisteminin web sayfasında yer almaktadır. (bk. <http://isnadsistemi.org>)

## ETİK İLKELER

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Yazarlar için; Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır. Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir. Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir. Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır. Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelere kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır. Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır. Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler için; Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır. Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler. Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır. Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir. Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır. Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir. Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler için; Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir. Editörler, kabul veya reddedilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır. Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir. Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur. Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir. Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

- 281 **Yayın ve Yazım Politikası / Publishing and Writing Policy**
- 286 **Editörden / Editorial**
- Araştırma Makaleleri / Research Articles**
- 289-309 **The Change Caused by the Transition of Ash'ari to Ahl-i Sunnah in the Religious Paradigm**  
Eş'arî'nin Ehl-i Sünnete Geçişinin Dinî Paradigmada Yarattığı Değişim  
*Prof. Dr. Hüseyin Aydın*
- 311-334 **Musa Carullah Bigi ve Mustafa Sabri Efendi'nin Cehennem Azabının Ebediliği Meselesine Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme**  
An Evaluation on Approaches of Musa Carullah Bigi and Mustafa Sabri Efendi to the Eternity of Hell-Punishment  
*Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Demir*
- 335-348 **73 Fırka Hadisi "Allah'ın Geniş Rahmetini Daraltır" mı? Gazzâlî'nin Faysalu't-tefrika'daki 73 Fırka Hadisine Yaklaşımı Üzerine Bir Analiz**  
An Analysis on al-Ghazali's Approach to 73 Sects Hadith in Faysalu'tefrika  
*Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz, Sadiye Seymen*
- 349-368 **Değişen Birey Anlayışı Karşısında Müslüman Birey**  
Muslim Individual in the Context of Changing Individual Understanding  
*Öğr. Gör. Hasan Sevim*



- 369-382 **Eş'arî Geleneğinde İmâmet Anlayışı (İbn Arafe Örneği)**  
Understanding Of Imamate in Ash'ari Kalam Tradition (The Example Of İbn Arafa)  
*Doç. Dr. Murat Akın*
- 383-407 **Seyyid Kutub'un Tefsire Psikolojik Yaklaşımı: Bakara Sûresi Örneği**  
Seyyid Kutub's Psychological Approach to Tafsir: -Example of The Sura of Bakara-  
*Yasemin Düven*
- 409-430 **“Münkerin El, Dil ve Kalp ile Düzeltilmesi” Rivayetinin Tahlili ve Yorumlanması**  
The Examination and Evaluation of The Narration “Rectifying al-Munkar by Hand, Tounge and Heart” in Regard to Its Authenticity  
*Dr. Fidan Orhan*
- Çeviri Makaleler / Translated Articles**
- 431-460 **Religious and Cultural Change in Three Generations**  
Üç Nesilde Dinî ve Kültürel Değişim-  
*Doç. Dr. Mustafa Bakırcı*
- 461-477 **Islamic Law and Change: Constants and Variables**  
İslâm Hukuku ve Değişim: Sabiteler ve Değişkenler  
*Prof. Dr. Mehmet Erdoğan*
- 479-506 **Islam, Muslims, and Social Change**  
İslam, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim  
*Prof. Dr. Ejder Okumuş*
- 507-523 **Evaluation of the Relationship Between Islam and Social Change**  
İslâm-Sosyal Değişim İlişkisinin Değerlendirilmesi  
*Prof. Dr. Talip Özdeş*

- 525-538 **On the Nature of 'İlahiyat' as a Higher Religious Education Institution in the course of Transition to Modernity**  
Modernliğe Geçiş Sürecinde Bir Yüksek Din Öğretim Kurumu Olarak İlahiyatın Neliğine Dair  
*Prof. Dr. Mehmet Paçacı*
- 539-560 **The Fitrah Line in Change and Innovation**  
Değişim ve Yenileşmede Fitrat Çizgisi  
*Doç. Dr. İsmail Yalçın*
- 561-579 **Updating the Religious Decree: Its Scope, Possibility and Reasons**  
Dinî Hükmün Güncellenmesi: Alanı, İmkânı ve Gerekçeleri  
*Prof. Dr. Ahmet Yaman*
- Kitap Tanıtımları / Book Reviews**
- 581-584 **Soner Duman, Günümüz Fıkıh Problemleri**  
*Dr. Öğr. Üyesi Fatiha Bozbaş*
- 585-588 **Yılmaz Arı, Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite - Adıyaman Dedeleri Örneği**  
*Arş. Gör. Dr. Fatih Özkan*



## Editörden / Editorial

Herkese sıhhat ve afiyet diliyor ve her dem değişmeyen bâkî bir selamla selamlıyoruz.

Dergimizin bu sayısında, ilk sayıda başladığımız ve devam edeceğimizi haber verdiğimiz değişim ve sabiteler arasındaki gerilimi yakalamaya çalışan Din ve Değişim temasıyla karşınızdayız. Bu sayımızda, söz konusu gerilimin bir taraftan hem İslam kelâm tarihi içindeki iz düşümünü hem bazı dini akidelere yansıyan boyutunu hem de incelenen sorunun Müslüman toplumdaki etkisini ele alan makaleler yer alırken diğer taraftan da dini söylemin farklı fikir ve yorumlara açıklığını, günümüz birey anlayışı açısından Müslüman birey kimliğini ve toplumsal değişimin tefsir ve hadis ilimleri üzerindeki etkisine örneklem olması bakımından kaleme alınan makaleler yer aldı.

Bu sayıda özgün araştırma makalesi kısmında dergi politikası olarak alfabetik biçimde sıraladığımız çalışmalar arasında ilk sırayı Selçuk Üniversitesi'nden Hüseyin Aydın'ın "The Change Caused by the Transition of Ash'arî to Ahl-i Sunnah in the Religious Paradigm" başlıklı çalışması yer aldı. Aydın, bu çalışmada değişim konusunun İslam mezheplerine yansımalarına bir örnek olarak Eş'arî mezhebinin kurucusu olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Mutezîle mezhebinden ayrılarak daha sora kendi adıyla anılacak olan mezhebin görüşlerinin temellerini atmasını genel anlamda dini anlayışta yeni bir yol olarak değerlendirmektedir. Araştırma makalelerinin ikinci sırasında Mustafa Demir'in "Musa Carullah Bigi ve Mustafa Sabri Efendi'nin Cehennem Azabının Ebediliği Meselesine Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme" adlı makalesi yer almaktadır. Çalışmasında Demir, İslam

düşüncenin de eski tartışmalarından olan cehennem azabının ebediliği sorununu modern dönemde görüşleri iki karşıt alanda yer alan Musa Bigiyev ve Mustafa Sabri Efendi arasında eserler üzerinden yapılmış olan bir tartışma bağlamından ele almaktadır. Üçüncü sıradaki çalışmada ortak yazarlı bir makale bulunmaktadır. Kadir Gömbeyaz ve Sadiye Seymen'in imzalarını taşıyan "73 Fırka Hadisi 'Allah'ın Geniş Rahmetini Daraltır' mı? Gazzâlî'nin *Faysalu't-tefrika*'daki 73 Fırka Hadisine Yaklaşımı Üzerine Bir Analiz" başlıklı çalışmada İslam mezhepleri tarihinde yaygın bir bilinirlik ve kullanıma sahip olan ümmetin yetmiş üç ayrı fırkaya bölüneceğine dair hadisi Gazzâlî'nin farklı yorumlara hayat hakkı tanıyan bir yaklaşımla yeni bir açılım getirme çabası üzerinde durulmaktadır. Dördüncü sırada Hasan Sevim tarafından kaleme alınan "Değişen Birey Anlayışı Karşısında Müslüman Birey" isimli makale yer almaktadır. Çalışmada modern dönemde bireye biçilen rol ve İslam dininde bireye verilen konum iki farklı birey modeli arasındaki gerilim üzerinden ele alınmakta ve İslam tarihinde bireyin toplum karşısında ikinci plana atılması da meseleye eklenerek incelenen soruna bir model sunulmaya gayret edilmektedir. Beşinci sırada Murat Akın tarafından yazılan "Eş'arî Geleneğinde İmâmet Anlayışı (İbn Arafе Örneği)" başlıklı makale yer almaktadır. Çalışmada İslam kelimelerinde vaz geçilmez bir mesele olarak ele alınan İmâmet/Devlet Başkanı sorunu İbn Arafе'nin görüşleri üzerinden ortaya konulmaktadır. Altıncı sırada Yasemin Düven'in "Seyyid Kutub'un Tefsire Psikolojik Yaklaşımı: Bakara Sûresi Örneği" isimli makalesi bulunmaktadır. Çalışmada Düven, modern dönemdeki değişimin izini tefsir alanında Seyyid Kutub'un *Fîzilâli'l-Kur'ân* adlı eseri üzerinden tespit etmeye çalışmaktadır. Araştırma makalelerinin yedinci sırasında ise Fidan Orhan'ın "Münkerin El, Dil ve Kalp ile Düzeltmesi" Rivayetinin Tahlili ve Yorumlanması" adlı çalışması yer almakta olup, yazar çalışmada söz konusu çalışma başlığına ilham olan hadisin metin değerlendirmesi ve hadisin manasının anlaşılıp yorumlanması üzerinde durmaktadır.

Bu sayımızda, bir önceki sayımızda yer alan makalelerin İngilizce çevirileri ve kitap tanıtımlarına da yer verdik. Kitap tanıtımlarında Soner Duman'a ait olan *Günümüz Fıkıh Problemleri* adlı çalışmanın tanıtım ve değerlendirmesi Fatıha Bozbaş'ın kaleminden vücut bulurken, Yılmaz Arı'ya ait olan *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite – Adıyaman Dedeleri Örneği* adlı kitabın tanıtım ve değerlendirilmesi de Fatih Özkan tarafından yapıldı.

Bir sonraki sayıda görüşmek dileğiyle sağlık ve afiyet dileriz.

**Editörler**



## The Change Caused by the Transition of Ash'arî to Ahl-i Sunnah in the Religious Paradigm

Research  
Araştırma


Hüseyin Aydın

Professor, Selcuk University, Faculty of Islamic Studies, Department of Kalam  
Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı  
Konya, Türkiye

 huseyin.aydin@selcuk.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0001-8285-5181>

Author  
Yazar

Aydın, Hüseyin. "The Change Caused by the Transition of Ash'ari to Ahl-i Sunnah in the Religious Paradigm". *Tevilat* 1/2 (2020), 289-309.

 <https://doi.org/10.5281/zenodo.4660447>

Cite as  
Atf

One of the theologians who had the greatest influence in the history of Islamic thought is Ash'arî. He successfully applied Mu'tazilah's rational method to Salaf's views. The transition of a strong scholar like Ash'arî from Mu'tazilah to Ahl-i Sunnah increased the dialogue between the two schools. This dialogue is based on the kalam method. People of the submissive narration who refused this rational method started to lose the area. Considering the results of Ashari's taking place in the Ahl al-Sunnah side, it has gone down in history as the first and biggest paradigm change in Islamic thought. As well as adopting the views of the Ahl-i Sunnah, he added the intellectual examination to it without abandoning cosmology and theological method, centered on the concept of cawhar-arad. Both his method in "Lüma" and the quotations of Ibn Fûrak from other books reveal his different aspects and method from Mu'tazilah and Salafiyya. In general, he put forward a third way between the understanding of Mu'tazilah and Salafi's usuluddin in the region where he lived.

**Keywords:** Kalam, Religion, Sect, Ash'arî, Change.

Abstract

**Eş'arî'nin Ehl-i Sünnete Geçişinin Dini Paradigmada Yarattığı Değişim**

İslam düşünce tarihinde en büyük tesire sahip olan kelimcilerden birisi de Eş'arî'dir. Mu'tezile'nin akılcı yöntemini Selef'in görüşlerine başarılı bir şekilde tatbik etmiştir. Eş'arî gibi güçlü bir âlimin Mu'tezile'den Ehl-i Sünnete geçmesi iki ekol arasındaki diyalogu artırmıştır. Bu diyalog kelam yöntemi üzerinden kurulmuştur. Bu akılcı yöntemi reddeden teslimiyetçi, rivayet ehli alan kaybetmeye başlamıştır. Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet cenahında yer bulması sonuçları da dikkate alınırca İslâm düşüncesindeki ilk ve en büyük paradigma değişimi olarak tarihe geçmiştir. Eş'arî, Ehl-i Sünnet'in görüşlerini benimsemekle birlikte nassın yanına akli incelemeyi de eklemiş, cevher-araz kavram çiftini merkez alan kozmolojiyi ve kelmâî yöntemi terk etmemiştir. Gerek Lüma'daki yöntemi gerekse de İbn Fûrek'in diğer kitaplarından yaptığı aktarımlar onun Mu'tezile ve Selefiyye'den ayrılan yönlerini ve yöntemini ortaya koymaktadır. Genel itibarla yaşadığı muhitteki Mu'tezilî ve Selefî usûlüddin anlayışı arasında sayılabilecek üçüncü bir yol ortaya koymuştur.

**Özet**

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Din, Mezhep, Eş'arî, Değişim

**Introduction**

Thomas Kuhn (1922-1996) argues that the sciences do not progress linearly and cumulatively, as the logician positivists claim. According to Kuhn, science does not develop linearly; it develops with new models that emerged with revolutionary breaks. When a certain theory in circulation fails to explain the problems encountered, a new model can explain the problems in a more comprehensive and satisfactory way. Epistemological activities continue with breaks and revolutionary changes.

According to Kuhn, a paradigm<sup>1</sup> has four main constituent elements. Kuhn calls the first element, symbolic generalizations. They consist of propositions resembling the laws of nature, but understood by scientists as definitions. He calls the second constituent element the metaphysical element. It consists of some beliefs such as: Heat is the energy of motion; perceivable events are caused by atoms; the molecules of a gas behave like small, flexible billiard balls in random motion, and etc. Kuhn calls the third constituent element values. These can also be called trans-theoretical measures. For example, theories should be simple and consistent. The fourth and last element is "exemplars" the most important element of the paradigm. The examples serve as a guide for scientists to formulate the problems encountered. Thus, before any discipline creates a paradigm, it makes a series of dispersed activities organized and internally consistent thanks to the paradigm. A paradigm will both define the questions to be solved and determine acceptable answers to them. Questions

<sup>1</sup> Paradigm: Common values and beliefs shared by particular community of scientists and the platform formed by the mentality. See: Kuhn, Thomas, The Structure of Scientific Revolutions, trans. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, 1991, 162, 166, 167, 169, 170.

and efforts to solve them can be compared to solving puzzles. Because all the necessary rules for a solution have been determined in advance. Scientists place the pieces in their places in accordance with the rules without changing the rules of the game.<sup>2</sup>

The main features of the Kuhn tradition can also be summed up in four items:

1-Scientists can maintain their cognitive activities only with paradigms. So the typical scientist is objective, free thinker, and not sceptical. He is an extremely conservative person who applies the knowledge he has previously acquired to the problems he is trying to solve in the direction of his own education.<sup>3</sup>

2-Different paradigms have incomparably different standards.

3-Scientific knowledge is not cumulative but revolutionary.

4. The transition from one paradigm to another requires a sudden perception transformation. So changing paradigms is like changing religion. We witness many converts (someone who change religion), but it is very difficult to find anyone who changes their sect. Sectarian change is a rare phenomenon, probably because religion, the supreme identity, offers a security umbrella. Among the theologians, Ibn Râvandî (d. 301/913) and Ash'arî's change of sects had profound repercussions. Most scientists within the sect are free thinkers and not sceptics who can recognize sectarian ties and prejudices. Scientists operating within the sect generally continue their activities in accordance with the basic principles of the sect. The route and direction to be followed for a solution are clear. Scholars such as Bâkillânî (d.403 / 1013), Juwaynî (d. 478/1085), al-Ghazzâlî (d. 505/1111) and Fahraddin ar-Razî (d. 606/1210) from Ash'arî school changed and raised the standards of their school due to their ability to think beyond the framework of their sect. With Râzî, the Ash'arî paradigm has emerged from its initial rough state and has become a highly accurate model.

Since scientific research has to be critical in its nature, there have been scholars who exceeded the standards of their sects before and after the person, event or discovery considered the milestone in the period. In the history of Islamic thought, there is also a methodological transformation that affects all currents of thought to one degree or another and takes them under their entire influence in the process. The views of the theologians who transformed the Ash'arî tradition, such as Juwayni, al-Ghazzâlî and Fahraddîn ar-Râzî, have deeply influenced the history of Islamic thought, both in other schools of theology, the history of philosophy and the history of disciplines other than kalam. In this context, al-Ghazzâlî; who evaluated the claim of truth and methods of kalam, philosophy, mysticism (tasawwuf), and batinism in his period; led to two major transformations that shaped the next period. The first of them is that al-Ghazzâlî applies Juwayni's criticisms of previous theologians'

---

<sup>2</sup> Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago, 1970, 199-200.

<sup>3</sup> Gelder, Lawrence Van, "Devised Science Paradigm", *The New York Times*, June-1996, p. B7.



methods to kalam. Juwaynî criticized the analogy (qiyas) practices used by theologians and pointed out that the methods of simple comparison, inverse comparison, sabr and taq̄sîm (probing and dividig) methods should be used in kalam, and that other methods are not suitable for reaching the correct result. Juwayni completely rejected the methods of istidlâl (deducting) by comparing the ghâib to shâhid (visible to the nonvisible) from the allied to the disputed, and he drew attention to the incomplete applications of sabr and taq̄sîm. The second is that al-Ghazzâlî's criticisms of philosophy changed the addressees of theologians (mutakallimun).<sup>4</sup> While the main addressees of mutaqqaddemun Ash'arîs were Mu'tazilah, the addressees became Islamic philosophers and Batnîs with al-Ghazzâlî.

Al-Ghazzâlî criticizes in detail the philosophers' views on twenty issues, claiming that they fell into blasphemy on three issues and dalalah on seventeen. Since the Ash'arîte and Mu'tazilah paradigm before ar-Razi tried to prove the existence of Allah with the hudûth evidence, the understanding of the eternity of the world, even in terms of time, was met with a strong reaction by al-Ghazzâlî because of the danger of invalidating the hudûth evidence, which is the basis of their understanding of existence.<sup>5</sup> With the understanding that it is not appropriate for these models to blame each other with takfir, Razi paved the way for an increase in the interest in philosophy. Al-Ghazzâlî's criticisms of philosophy had a strange effect on the history of Islamic thought that he probably had not anticipated. Contrary to expectations, philosophy became widespread and theologians became philosophers in the process. For the first time, al-Ghazzâlî directed the focus of kalam to the philosophical tradition of dissident theological sects and other religions. Moreover, the later theologians have continued the critical attitude of al-Ghazzâlî to a considerable extent but moved the frame of discussion away from the level of blasphemy (kufr) and dalalah, and carried it entirely at the level of theoretical preferences. Therefore, it is possible to evaluate the philosophical criticisms we see in al-Ghazzâlî before and after him as the process of Islam's reckoning with ancient traditions in general and Greek tradition in particular, internalizing it and overcoming it by internalizing it. As a matter of fact, philosophers' views began to be included in the works of theology after Ghazzâlî, and finally, a transformation that would affect the course of the theology and philosophy took place in Fahreddin ar-Razi in all subsequent periods. Fahraddin ar-Râzî inherited Ash'arîsm from Ghazzâlî and Juwaynî, Mutazilizm from Abu'l-Husayn al-Basrî (d. 436/1044), and philosophy of masha'î from Avicenna. Therefore, the attachment of a tradition of thought to Fahreddin al-Râzî means that it inherits all the theoretical traditions

<sup>4</sup> Türker, Ömer, "İslâm'da Eleştirel Düşüncenin Yöntemleşmesi: Fahrettin er-Râzî ve Takipçileri" *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı Sempozyum Kitabı*, Muş, 2019, 39.

<sup>5</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire, 1972, .84-87; Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı* (trans. Bekir Karlığa), İstanbul 1981, 14-16; See about the ancient-hadith understanding of existence. Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1994, 83, 102.

mentioned. The biggest paradigm change of the Sunni school in the period of muteahhirûn started with Ghazzâlî and reached its peak with ar-Râzî.<sup>6</sup>

## The Formation of the Ash'arîte Paradigm

Words, concepts, propositions or theories neither reflect nor represent a world outside of them; they are not a picture or a copy of a world like that. A word, concept, proposition or theory makes sense in a 'program' or 'language game' they take role in. In another words, the meaning of an element depends not on the fact that it states, but on the systemic relationships in which it takes a role. The system does not reflect the world, but organizes it.<sup>7</sup> Just like language, the paradigm functions as a conceptual framework for the perception and understanding of a particular reality in shared terms in Khun's system. This is also true about the comprehension of the attributes of Allah (sifat al-Allah). Names and attributes are far from reflecting the truth of God's Essence as it what really is, and the used conceptual network and metaphysical frame offers us a model of envisagement and comprehension. Due to the impossibility of reaching the essence of God, theories of attributes are terminological searches that mediate in bringing the human mind closer to the truth. While the strict salbî approach or understanding of 'muattila' offers a model, the method of proof of the attributes is nothing more than another model. As a matter of fact, the theory of sifat al-Allah (the attributes of Allah) of Ash'arî and Jubbai were different. Likewise, Ash'arî criticizes Jubbâî for being inconsistent within his model. The understanding of Ash'arî that "Allah's attributes are tawqîfî" is an alternative understanding rather than a system that cancels the other. Subkî, expresses Ash'arî's understanding that "the sifat al-Allah are tawqîfî," by narrating a discussion between him and Jubbâî: In a council where Ash'arî was also present, Jubbâî was asked whether Allah could be named as 'âkîl (having intelligence)". Jubbâî abstained from giving this name to Allah by saying that the word "mind" is derived from "ikâl", which means mâni' '(obstacle) and that such a meaning is not possible about Allah. Upon this, Ash'arî said to Jubbâî, "According to this analogy, you should not name Allah as 'Hakîm' because this name is derived from a word meaning a bridle used to restrict the animal. The bridle is an iron device that restricts the animal from moving. If the etymology of the word is to be considered and if it is impossible about Allah because it is derived from "forbidding", the same situation should prevent you from naming Allah as "al-Hakîm (most Knowing)". "Jubbâî could not find an answer to that. Then, Ash'arî explained that he adhered to a certain method (tawqîf) and explained his position as follows: "As for the reason why I call Allah as al-Hakîm but not 'âkîl, I do not rely on a lexical analogy but a sem'î, shar'î (religious law) method (tawqîf). Since shar' names Allah as 'al-Hakîm', I name that way as well. If shar' had named Allah as 'akîl, I would have done so."<sup>8</sup> It is possible to obtain different understandings of sifat al-Allah from the Quran. Consequently, it is not

---

<sup>6</sup> Türker, *Eleştiri Kültürü*, 40-43.

<sup>7</sup> Sunar, *İ. Düşün ve Toplum*, Ankara, 1986, 121.

<sup>8</sup> Subkî, Tacuddin, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. H. Abdülfettâh, M. Mahmud, dop 1992, II/251

correct to accuse a person supporting an idea with going out of religion (takfir) according to another understanding. Ibn Hazm did not support those who accused Ash'arites of going out of religion (takfir) because of their ideas about sifat al-Allah.<sup>9</sup> Some Mu'tezilī scholars accusing Ahl al-Sunnah of ta'adud al-qudema due to their understanding of sifat al-Allah, and some Ahl al-Sunnah scholars accusing Mu'tazila for their understanding of attributes as ta'til and being Zoroastrian, does not mean anything more than the fanaticism of sect.

According to Kuhn, the researcher is a puzzle solver to the extent that he deals with ordinary science, not a paradigm tester. Therefore, paradigm testing is a process conducted only when important puzzles cannot be solved, and a crisis sets in. The testing always takes the form of a competition between two rival paradigms for the commitment of the scientific community.<sup>10</sup> Paradigms sometimes come across instances that are not explained. The questions encountered are first considered either trivial falling within the scope of another science, or meaningless. As these counterexamples accumulate, the paradigm begins to be shaken losing its former credibility. Depressions arise as the counterexamples or irregularities arise that begin to force the paradigm to such an extent that it cannot reproduce itself. If counterexamples or irregularities are not in sufficient number or not powerful enough to shake the paradigm, scientists continue to work in their paradigm. However, increasing irregularities loosen trust and commitment to the paradigm. Over time, the paradigm ceases to be obligatory.<sup>11</sup>

Although Kuhn argued that his views were not applicable to social science<sup>12</sup> it has been widely applied in psychology.<sup>13</sup> Similarly, Kuhn's views can be applied to the science of Kalām (Islamic theology) to shed light on intellectual transformations. Ash'arī faced with the crisis that was expressed as the "three brothers" problem in the Mu'tazilī paradigm. The assumption that Allah has to do what is most favourable for human being was at a dead end in this problem, and it overshadowed His freedom. However, according to Ash'arī, Allah's will and power was unlimited, and His actions could not be limited. For this reason, Ash'arī created a new paradigm around the understanding of God does whatever He wishes (arbitrariness in his will = freedom). Watt explains this intellectual transformation of Ash'arī as follows: "Undoubtedly, the position of Ash'arī must have been considered as the result of the logical development of the total movement of the Mu'tazila. They made efforts to explain the complex events of their existence according to a certain system of ideas, but despite their efforts, there are obvious contrasts between events and the system in this

<sup>9</sup> See Karadaş, Cafer, "İbn Hazm ve Eş'arilik Eleştirisi", *Uludağ Uni. Journal of Theology Department*, vol: 18, issue:1, 89-102, Bursa, 2009, 95-101.

<sup>10</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 141-142.

<sup>11</sup> Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Ankara, 2000, 82.

<sup>12</sup> Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970, 164-165.

<sup>13</sup> Coleman, S.R. and Salamon R. *Kuhn's Structure of Scientific Revolutions in the Psychological Journal Literature*, 1988, 1969-1983: *A Descriptive Study*, *The Journal of Mind and Behavior*, 9, (415-446).

regard, so it is natural to turn elsewhere to see whether another system can be more satisfactory."<sup>14</sup> Ash'arî renounced the understanding of salah-aslah, which resulted in imposing obligations on Allah, and began to defend Allah's freedom, independence and power in the broadest sense. Thus, his most basic view was the perfection and limitlessness of Allah's attributes. We see that any solution that could convince Ash'arî to this classic problem put forward by him is still not produced. In fact, the essence of the problem of "three brothers" is in the Quran. Although Ash'arî does not refer to the incident related to Khidr (pbuh), in his example, the reason for killing Khidr's *ghoulâm* (young man) was discussed.

The competition or race between paradigms cannot be resolved by proving the truth of one of them because the problem stems from the change in perception. As a matter of fact, Kuhn advises that when the paradigm changes, we should give up thinking that we are getting closer to the truth. Without an inter-paradigmatic value judgment system, no value judgment of paradigms can be compared and criticized in terms of relative advantage or disadvantage. In the Kuhnian tradition, an inter-paradigmatic system of value judgments does not seem possible.<sup>15</sup> Paradigms, like opposing political tendencies, use their own standards. However, there is no neutral standard for the standards of paradigms. The two opposing paradigms cannot compromise.<sup>16</sup> Since each paradigm will defend itself by using the values on which it is built, discussions between paradigms turn into a circular tautology.<sup>17</sup> Since there are no intersect standards, it is difficult to find solutions out of the discussions. The discussions between the Ahl al-Sunnah and Mu'tazila have been interpreted by the supporters of both paradigms for their own victories in various respects. The discussions between the two wings of the Ahl al-Sunnah School are being evaluated in this respect and mostly conveyed without giving its content or by distorting it. Dialogues should be established by abandoning the logic of guiding to each other with paradigms. In this way, conflicts and hatreds between paradigms can be eliminated and rapprochement can be achieved.

A new paradigm candidate may have very few supporters at first, and sometimes even the positions of the supporters can be questionable. Regardless, if they are competent in their job, they will improve the paradigm, and many new fans starting to believe in the efficiency of the new approach will join them.<sup>18</sup> It can be said that the inability of the Mu'tazilî paradigm to find a satisfactory solution to the problem of imposing obligations on Allah and limiting His attributes in the problem of salah-aslah and occasionally their finding themselves in dualism in the issue of husn-qubuh, have led to the birth of a new paradigm (Ash'arîsm and Maturidism) that uses the same method and

---

<sup>14</sup> Watt, W. Montgomery, *Hür İrade ve Kader*, trans. Arif Aytekin, İstanbul, 1996, 170.

<sup>15</sup> Barendregt, Marko, *Thomas S. Kuhn's Ideas in the Light of the Structuralist Approach of Science*, Amsterdam, 1999, 4.

<sup>16</sup> Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, 94.

<sup>17</sup> Demir, *Bilim Felsefesi*, 84-85.

<sup>18</sup> Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 146.

re-evaluates the views of the Salaf (predecessor). Later, theologians such as Bakillānī, Juwaynī, Ghazālī and Nasafī developed this sunni paradigm and increased the number of their supporters. If Mu'tazila had been able to come up with better or more satisfactory solutions in the period when the discussions were taking place with the hypothesis, the principles and approaches they put forward would have been further developed without such a paradigm transformation.

According to Kuhn, changing dependence from one paradigm to another is an experience of transformation that will not be forced. At the source of this resistance lies the belief that the problem which remains unsolved can be moulded provided by the old paradigm. Although this belief can sometimes become refractory, it is this belief that makes the usual problem-solving knowledge activity possible. However, this does not mean that no proof will play a role in paradigm shift. Epistemic communities were repeatedly referred to the new paradigm in the past.

Ash'arī had the courage to solve the problems that he tried to solve when he tried to overcome his intellectual depression by staying in Mu'tazila and without abandoning the kalamī method, without sacrificing the nass (canonical texts) to the principles of the paradigm. Tājaddin as-Subki (d. 771/1370) described the intellectual transformation of Ash'arī, based on his own statements: "After spending fifteen days at his house without going out, he went to the pulpit in the mosque and said: "O people! I was in a deep thought on days when I secluded in my house. The evidences of both sides equalled in my mind. Neither of them was superior to the other. I asked for guidance from God. He conveyed me to the belief that I gathered in this book. Just as I take off my clothes, just like this, I got rid of my previous beliefs." After he had changed the dress he was wearing, he gave a book written on the thought of Ahl al-Sunnah to the public."<sup>19</sup>

Ibn Khallikān (d. 681 / 1282) described this incident as follows: "On a Friday, Ash'arī stood on the pulpit in the Basra Mosque and spoke loudly: "I will introduce myself to those who do not know me. I'm a son of such and that. Previously, I believed that the Quran was created, and Allah cannot be seen. I used to think I do create my own bad deeds. Now I repent and turn gave up those ideas. I am starting to reject Mu'tazila and I will reveal all their mistakes."<sup>20</sup>

Ibn Asākir (d. 620 / 1223) said the following about the intellectual transformation of Ash'arī: "While Ash'arī was contemplating the problems on kalam at a night, he he performed two rak'ahs of salah and begged to Allah in order to overcome the mental crisis he had. He said that he once saw the Prophet (pbuh) in his dream when he slept after the prayer. When he had told

<sup>19</sup> Subkī, Tacuddin, *Tabakātü's-Şâfiyye*, thk. H. Abdülfettâh, M. Mahmud, p.y 1992, II/245.

<sup>20</sup> İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn, *Vefeyâtul-ayân*, Kahire, 1310, II/446; İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec, *el-Fihrist*, Beyrut, 1978, 257.

the situation to him, the Prophet advised him to hold on to his sunnah, and then he woke up."<sup>21</sup>

Ibn Asâkir narrated that after the dream Ash'arî had in the first ten days of Ramadan, he saw the Prophet for the second time in the second ten days. He (pbuh) asked what he had done about the subject the prophet pointed at, upon which he took possible reports into consideration about various views, and that he complied with the authentic evidences possible about Allah. He said that the Prophet repeated to him, "*Support what was conveyed from me because they are true.*" When he woke up, he felt great sorrow. He decided to abandon the science of kalam and turned to reading hadith and the Quran more and more. On the 27<sup>th</sup> night of Ramadan, after joining in a gathering formed by the qurra, great scholars and virtuous people in Basra to read the whole Quran, he went to his house. When he saw the Prophet once more in the dream, the Prophet (pbuh) asked him what had done about the subject he ordered him. Ash'arî replied that he had done what he was ordered, abandoned the science of kalam to concentrate on tafsir (exegesis) and hadith. Prophet said that he had not ordered him to leave science of kalam but to support the way that was narrated from him. Ash'arî asked how he could leave the school (way) whose problems he had conceived for thirty years and whose evidence he had studied. The Prophet consoled him that Allah would help him. Then, he awoke and decided to support the hadiths on ru'yat (vision), intercession and other issues.<sup>22</sup>

The dream, as the embodiment of Ash'arî's crisis of thought, shows us that he was not a pure dogmatic who saw the ideas he carried when he was a Mu'tazilî as absolute truths. Otherwise, it would have not been possible for him to realize his intellectual transformation. Watt's comments on Ash'arî's dream are notable: "The story of his dreams, which is narrated in various ways, is undoubtedly the basis of his decision in reality and may be completely true, because modern psychology prompts us to look at dreams during the crises of life. During the month of Ramadan, Prophet Muhammad (pbuh) spoke and discussed with Ash'arî three times, which apparently indicates the three stages in the change of heart and thought that took place in Ash'arî. In the first stage, he was clearly not satisfied with the rationalistic kalam and decided to return to the Quran and the hadith. However, he did not completely surrender himself to them and, on the contrary, engaged himself more in the hadith and the exegesis of the Qur'an according to the kalam methods. In the Prophet's (pbuh) second appearance a few days later, he asked if Ash'arî had obeyed the command in order to support what was reported from him and repeated the order as it was. All types of narration agree that after the dream, he left science of kalam completely and longed for the interpretation of the Quran and the examination of hadiths. The final stage was reached after the third dream. The Prophet once again asked Ash'arî what he had done about his order, but he was not completely satisfied with what was said in response: "*I did not tell you to leave*

---

<sup>21</sup> Ibn Asâkir, Ali b. Hasen, *Tebyînu kezibi'l-mufterî fimâ nusibe ile'l-Îmâmi'l-Eş'arî*, Kahire, 1399, 39.

<sup>22</sup> Ibn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-mufterî*, 41.

*the science of kalam; on the contrary, I told you to support sound hadiths".* With this saying, the mind that was removed from a sultanate is reinstated to its former position with an auspice of the revelation. The inadequacy of rational ideas was probably partly related to the choice of topics studied in the hadith because the Prophet's intercession to sinners was a confirmation of punctual justice. Seeing God with the eyes in the afterlife was a complementary regarding the inadequacy of mental comprehension and concepts related to Him in this world. Thus, the story of dream is entirely related to the outcome of the issue of ikhwa al-salāsah."<sup>23</sup>

Ibn Asākir talked about the doubts caused Ash'arī to change school adding that it is often seen that people who are strong in reasoning and deducing premises have changed schools. He believed that that could be attributed to a dream or a craving to seek the truth.<sup>24</sup> Apart from the reality of the dream, it served an important development in the Sunni approach. Just as the dream that Me'mun saw previously had prepared the ground for the translation of philosophy books,<sup>25</sup> this dream also laid the groundwork for the kalam of Ahl al-Sunnah. It was an ideal of Me'mun to bring in the sources of philosophical and ancient sciences in other languages to the Islamic world. Likewise, it was among the goals of Ash'arī to teach the science of kalam to the Ahl al-Sunnah community. For there was no place for the science of Kalam in the eyes of scholars of fiqh and hadith. For the first time, it was accepted that the science of kalam was a science of religion such as tafsir, hadith and fiqh. The contribution

<sup>23</sup> Watt, *Hür İrade*, 172.

<sup>24</sup> İbn Asākir, *Tebyīnukezibi'l-mufterī*, 380.

<sup>25</sup> In his book named "Fihrist", Ibn Nedīm mentions the dream of Me'mun as one of the reasons why philosophy and similar ancient sciences increased in this region. In his dream, Me'mun saw a beautiful and imposing man and asked him who was he. The man replied that he was Aristotle. Me'mun became pleased and asked if he could ask him a question. He replied he could. "What is the good (husn)?" he asked. He answered it was the thing the mind considered good. Me'mun; said, "Then what?" He said, "What is good in evil". "Then what?" he said. Aristotle replied, "it is the one with the wishes of the people (majority)". "Then what?" he continued the question. He said, "there is no other than that". Ibn Nedim says that after that dream, Me'mun wrote a letter to the Byzantine ruler, and that even though he avoided it at first, the ruler corresponded him as well. Then, Me'mun sent a delegation to provide works belonging to philosophy and ancient sciences and ordered them to be translated. Ibn Nadim, *ibid.* 339. Jabirī makes the following assessment about the dream of Me'mun: "Me'mun mobilized all the means of the state to bring and translate the books containing the old sciences. Perhaps it is not correct to say that the dream he had had prompted him to engage in such a great activity. But if he had had such a dream, this dream may not have been the cause of the activity in question, but the result. "Jabirī believes that that dream justifies the fiery translation and interpretation activity initiated at that time. Jābirī, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu, Tekvînü'l-akli'l-Arabî*, trans. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997, 310 etc.

of Ash'arî is very important.<sup>26</sup> We can say that it was the bad memory of the mihna incident that made this ideal of Ash'arî difficult. Therefore, it can be said that he followed an ingenious strategy for the acceptance of this science. His main strategy was to put forth the science of kalam in a framework acceptable to hadith and fiqh scholars. Al-Ash'arî, who constantly perceived a conciliatory attitude in his theological approaches, was also compromising in terms of determining methods and issues in terms of a certain method, but he did not hesitate to criticize both the hadith scholars and Mu'tazila when necessary.<sup>27</sup>

Ibn Asâkir narrated from Baghdadî that Abdullah ibn Mohammed ibn Tahîr saw Ash'arî discussing with Mu'tazila scholars in the Basra Mosque, some of the debaters gave credit for his vast knowledge in the science of kalam and asked him the question about fiqh. According to the narration, he was asked about the decree of the prayer performed without reciting Fatiha. He told that according to what Zakariya b Yahya as-Sâjî reported from Abdul jabbar, from Sufyan, from Zuhri, from Mahmud b Rabî, from Ubada b Samit and from the messenger of Allah (pbuh), "*If you do not recite Fatiha in the prayer, the prayer will be invalid.*" And Zakariya, Bindar, Yahya b Sa'id, Jafar b Maimon, Abu Uthman and Abu Hurayra reported that the Prophet ordered him to declare in Medina that "*He who does not recite al-Fatiha in prayers, will not have a valid prayer*". Upon this, those who ask questions to Ash'arî became silent and could not say anything.<sup>28</sup> Not only did Ash'arî state the fiqh judgment to the question asked, but also gave the chain of transmission of this provision. This shows that he knew the legal provisions together with their bases.

Theories determine the mental codes of scientists, and they are constructed in the meaning-value world within a certain metaphysical framework. According to Popper, as all observations occur in a theoretical structure that makes them meaningful, there can be no observation independent from theory. In the example we will give, it will be seen that pre-assumptions can direct and organize the perception itself. One of the best observant astronomers in the nineteenth century was a French man named Lalande, who focused his telescope on a region where it was believed there were no planets (astronomers of the time believed there were only six planets) In 1795. He saw then an unknown planet but now called Neptune, and carefully determined the location of this planet. He saw the planet again and carefully noted its location each time. Later he saw that the planet's location changed depending on the stars in the same region. There was something wrong: Either the astronomers were wrong about the knowledge that there were only six planets in the region, or Lalande's carefully noted observations were wrong. Lalande accepted the second option declaring his observations to be wrong. Neptune was not noticed until Adams and Leverrier, who discovered it without

---

<sup>26</sup> Subhî, A. Mahmûd, *İlmu'l-Kelâm*, Beyrût, 1985, II/50.

<sup>27</sup> Aydın, Hüseyin, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Ankara, 2012, 44.

<sup>28</sup> İbn Asâkir, *Tebyînu kezibi'l-mufterî*, 124.



seeing in 1848.<sup>29</sup> Lalande saw Neptune in 1795 but was unable to explore this planet because he adhered to his previous beliefs about planets. This event is so interesting that it can corrode empiricism because the reason gave Adams and Leverrier what experiment did not to Lalande.

Kant was one of the first to point out that the propositions to which are the subjects of science are by no means written in senses to an empty mind, they are neither reducible nor deductible from such propositions, and, therefore factual propositions are nothing more than a certain kind of theoretical propositions. According to Lakatos, Popper not only sided with Kant about being against the empiricists, but went one step further, saying that the propositions of science are not only theoretical but also conjectural. According to Popper, theory is prioritized to observation; observation alone is useless without theory. The theories that guide observation are our schemes. With theories that mean predictions, assumptions, hypotheses, we build another world outside the real world. They are the networks we use to capture the real world.<sup>30</sup> Extremely ambitious theoretical approaches should be taken with caution. The pain that some paradigms made the ones with opposite theses endure in history should be recorded as a negative in the accounts of theories that claim to solve everything. After Mu'tazila's mihna about Khalq al-Qur'an (whether Qur'an is created or not), Salafiya's revenge match caused long-term unrest among Muslims.

### Construction of the Sunni School of Kalam by Ash'arî

It is known that what was done during the *Mihna* period made Mu'tazila unfair perhaps not in thought but in practice. In this case, it is natural that Ash'arî initially assumed an attitude in favour of traditionalists. However, the criticisms he made to the traditionalists without naming them in *istihsân* were as severe as the criticisms he directed to Mu'tazila. Although his criticisms against Mu'tazila are numerous, they are related to the solutions to the problems and their details. In addition, his views about various subjects overlap with the solutions of some Mu'tazila scholars. However, his criticism of the traditionalists is methodical. Methodological criticism should be considered more severe than the criticism of individual problems. Because if the method is wrong, it means that all results reached are under the possibility of error. Upon closer examination, it will be seen that scientists have no criteria other than the paradigms that shape their conceptual framework in which they look at the world. Therefore, according to the person looking through it, a paradigm is much more correct, good, or convenient than others. That's why a scientist is adhered to that paradigm.

It is interesting that while the Ash'arîs tried to reject scepticism in epistemology, on the other hand, they were called sceptics (*shukkak*) in the point of whether faith is acceptable or not. For example, instead of saying "I am

<sup>29</sup> Musgrave, Alan, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuçuluk "Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş"*, trans. Pelin Uzay, İstanbul, 1997, 71.

<sup>30</sup> Popper, Karl, *The Philosophy of Karl Popper*, Ed. P. A. Schilipp, 1974, 1/46.

certainly a believer", they prefer saying "I hope (inshallah) I am a believer." One can sincerely think that he is in complete submission to the creeds he believes in; but still, in his surrender, there may be shortcomings that he was unaware of.<sup>31</sup> Although Ash'arî said that even the knowledge of Allah is not necessary, he admitted that a thinking man must grasp his own existence.<sup>32</sup> With this conviction, he came to a definitive first knowledge, which is not true to be suspected long before Descartes. Ash'arî passes from doubt to knowledge here.<sup>33</sup> He used clear knowledge and knowledge of perception as a step to reach other information. He complied with the order from simple to complex like *usûl-furû'* (theory-practise). Without following this arrangement, he did not accept leaping to higher information in terms of layout before reaching beyond the information below. He regarded the knowledge of the sensory means and the intellectual determination as essential, while he saw the theoretical knowledge as *furu'*(practical) knowledge.

Ash'arî emphasized that the approaches of the paradigm should be critical while accepting the information obtained through perception as compulsory. Ash'arî explained that there are some mental obstacles that should be protected by the person who explains his thought as follows: "There is an understanding that has become widespread in the group to which the person reasoning belongs. He is also tend to that understanding due to the *asabiyya* (paradigm). However, he has to make reasoning in a way that will reveal the correctness of the understanding of the group he belongs to or the wrongness of his opponents. Being subject to someone's own school or another school with an emotional intimacy is harmful. A person can save himself from such a situation only with a lot of research and reflection (deep thought). If the position and view of the sect that is inclined is higher, it is natural that the person will benefit from it. Sometimes problems arise when the Ahl al-Nazar conducts an art and contemplation together."<sup>34</sup> Ash'arî rightly stated that it would not be sufficient for a person on the mind to justify the understanding of the paradigm he belongs to. At the same time, the person who has the opinion should know comparatively that his own paradigm solves the problems that the paradigm he opposes unsolved or could not solve, and that he does not contradict his own method during these analysis. He should be able to justify his opposition to other opposing paradigms as well as to prove his affiliation with the paradigm.

Ash'arî also stated that the fact that the situation of Ahl al-Nazar was only in accordance with the points stated above did not necessitate to leave the way of his ancestors and predecessor and continued his words as follows: "If the Ahl al-Nazar decides that the area in which he grew up is wrong, he has to leave it.

---

<sup>31</sup> Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trans. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara, 1981, 173.

<sup>32</sup> İbn Fûrek, *Mucerred*, 248.

<sup>33</sup> Topdemir, Hüseyin Gazi, "Descartes'in Yöntem Çalışması", *Felsefe Dünyası Dergisi*, issue: 19, Ankara, 1996, 47; See: Descartes, *Rules of Mental Guidance*, trans. Can Şahan, İstanbul, t.y. 21-22.

<sup>34</sup> İbn Fûrek, Ebûbekir, *Mucerredü makâlâti'l-Eş'arî*, thk. D. Gimaret, Beyrût, 1987, 322.

It is possible for the views of Ahl al-Nazar both to coincide with and to conflict with the area in which he grew up. It is also possible for him to see that only his predecessor and elders were accurate in his results. It is possible to determine this perfectly through reasoning but not to draw conclusions in a hurry, by avoiding the prejudices that have previously settled in his mind, taken place in his memory, and become a character in him. Because it is better to get right than keep going wrong."<sup>35</sup> Ash'arî pointed out that Ahl al-Nazar must examine his entire mental and actual position with suspicion and try to get rid of his prejudices. Ash'arî pointed out the need to get rid of prejudices in the human mind long before Locke and Bacon. There is an interesting similarity between these words of Ash'arî and what Bacon said about "idols of the mind".

According to Bacon, we obtain our knowledge of nature through our perceptions. However, perceptions do not come to us as they are; on the contrary, they come distorted. This situation stems from prejudices. Trying to get rid of prejudices is the first requirement of the scientific method. According to Bacon, one of the reasons that obscure and obstruct the human mind is "theater idol". *Theater idols* originate from anyone's adoption of a system, a worldview, or a philosophy. He compares them to theater. While watching the drama, one can adopt the idea presented there and feel himself in the drama. He also called these and other idols "idols of theories."<sup>36</sup>

Ghazzâlî also pointed out that the mind must get rid of prejudices. According to him, the news should be viewed with suspicion because most of people's dogmas are news-based. It is impossible to reach the most competent knowledge by removing the sense, experience and mind from being fundamental. According to him, one of the things that mislead those who are in reasoning is to accept the things that are heard and gained from the father, the teachers, the virtuous people, and the environment when a child, completely correct. Ghazzâlî said this about the prejudices that Bacon called "idols of the mind": "There are a number of minds that will rush to accept whatever they hear. Then their mind takes shape according to what they hear, and childhood ideas cannot be separated from them. This is like a soft paper that has been deeply dipped in ink. When you want to remove the ink from the paper, you will probably ruin or tear that paper. As long as the paper exists, the black colour of the ink on it will also exist. Likewise, as long as the children live, there will be dhalalahs that the elders cannot eliminate from their minds."<sup>37</sup> Then all kinds of news must be filtered through knowledge, sense, experience and mind. As there are some prejudices that can only be noticed after getting rid of them, it is not possible to eliminate our prejudices immediately.<sup>38</sup>

The words of Alfonso, who lived in the 13<sup>th</sup> century, can be given as an example to the misleading of seeing the theories of the paradigm he belongs to

<sup>35</sup> İbn Fûrek, Mucerred, 322.

<sup>36</sup> Topdemir, Hüseyin Gazi, "Francis Bacon'ın Bilim Anlayışı", Journal of the World of Philosophy, issue: 30, Ankara, 1999, 62.

<sup>37</sup> Gazâlî, Mihenkü'n-nazar fi'l-mantık, Kahire, p.y. 75-76.

<sup>38</sup> Popper, Karl, Açık Toplum ve Düşmanları, trans. Harun Rızatepe, İstanbul, 1989, 194.

as absolute truth. Alfonso claimed that if God counselled him in creating the universe, He could receive very useful advice. By the beginning of the 16<sup>th</sup> century, the number of the best European astronomers who saw that the astronomy paradigm was incapable of solving even its own traditional problems started to increase gradually.<sup>39</sup>

According to Thomas Kuhn, a historian of science, science does not bring an unchanging approach to nature because when scientists deal with data, they work in terms of paradigms, specific belief systems, and models, and rarely come out of these patterns. These paradigms, belief systems, and worldviews, on the other hand, are broad and cannot be obtained solely by looking at facts. They are terminological networks based on the assumptions of interpreted experiences.<sup>40</sup> Observations are not independent of dogmas and theories.

Sunnism is not only a problem of belief and thought, but also a problem of mentality and paradigm. A living belief or a living thought becomes concrete in the form of a distinct identity structure.<sup>41</sup> The criteria obtained from the understanding of the Quran, Sunnah and the companions of the Prophet (pbuh), were first obtained by a systematic understanding of law placing provisions in terms of amalî (practical) issues. The fact that Abu Hanifah and the later fuqaha developed a successful understanding of law, method, and system made it much easier for theologians in the field of belief. Sunni doctrine and kalam led by Abū Ḥanifah (d. 150/767), Ibn Küllâb (d.240 / 854) and Hâris al-Muhâsibî (d. 243/857) has become a strong terminological structure, belief system and method with great imams such as Mâtürîdî (d. 333/944) and Ash'arî.

If one speaks of the right or wrong of the proposition in a matter, this often cannot go beyond being the right or wrong of the theory of knowledge. Here, the truth is defined not as the design in the mind fitting to the object or phenomenon in the external world, but as the harmony with another design in the mind. It means looking not for a harmony between information and an object, but between a design and another design, and between a knowledge and another knowledge. To see mental designs as an absolute truth, an infallible template that explains every event is to fall into a deep theoretical error. In this way, the members of a sect accusing others of bid'ah (innovation), dhalalah (going astray), and blasphemy originate from the sect's fanaticism. Salafiyya members accusing Islamic philosophers, sufis and theologians of bid'ah, dhalalah, and blasphemy for their alleged alienation stems from the differences arising between the metaphysical frameworks and terminological networks of the theories. Ash'arî tries to explain and prove the necessity of seeking solutions for new problems as follows: It is said that there is no sound hadith about whether the Quran was created or not. So why do you say that the Quran was not a created? If they claim that some of the companions and tâbi'ün said this, they are told as follows: If a Companion and a tâbiî said a word that the

---

<sup>39</sup> Kuhn, Bilimsel Devrimlerin Yapısı, 87; See Kuhn, Thomas S. The Copernican Revolution, Cambridge, 1957, 135-143.

<sup>40</sup> See Kuhn, Thomas, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, 1970.

<sup>41</sup> Evkuran, Mehmet, Sünnî Paradigmayı Anlamak, Ankara, 2005, 21.

Prophet (pbuh) did not say, he should be in a *bid'ah and dhalalala* according to your opinion. If someone says, "I do not say anything like 'Quran was created or not' I say nothing (tawaqquf) about the Quran's being created or not ", then it is said to him as follows: Since you do not say anything about it, you are in *bid'ah* and wrongdoing, because the Prophet (pbuh) did not say: "If this incident occurs after me, take a non-committal stance (tawaqquf) about it and do not say anything." And He (pbuh) did not say: "Those who think that the Quran was created or who do not accept this view, get accuse of them with going astray or declare someone an unbeliever (takfir)"<sup>42</sup>

Opposing the literalists and submissive paradigm, Ash'arî accepts the principle of comparison (qiyas) and uses it effectively in many verses and applies to the authority of the Quran. The anti-Traditionist views are clearly displayed in his *Risâle Fî İstihsâni'l-Havd Fî İlmi'l-Kelâm* devoted to the systematic discussion of this issue. The fact that kalamic discussions were not carried out in the time of the Prophet (pbuh) is considered by the traditionalists as evidence against the science of kalam. Therefore, using it is considered a deviation (*bid'at*) from what is accepted as tradition and authority. This proof of silence is skilfully turned against the traditionalists by Ash'arî because their claims do not have any basis in the Prophet's (pbuh) messages. The opponent of kalam expresses his view as follows: "We understand from a narration about the issues we have told about kalam that talking about these issues is *bid'ah*, and researching on these issues is *dhalalah* (going astray). If it had been good, Prophet (pbuh) and his companions would definitely have talked about them. The fact they did not talk about it cannot be separated from the following two situations: Either they were silent even though they knew it, or they did not know, so they were ignorant about it. If they had known but had not talked about it, it is our duty to do the same thing. Just as they stop talking about the subjects of kalam, our duty is to abandon them in the same way. If kalam was about religion, they would not have chosen not to speak. If they hadn't made it the subject of knowledge, then we should act like them. If it were from religion, they would make it the subject of knowledge. Then, it is a *bid'ah* to talk about theological issues, and dealing with these issues is going astray (*dhalalah*). These are all the evidences of those who think that expressing the opinion on *Usûli'd-Dîn* should be abandoned."<sup>43</sup> Ash'arî thought that those criticisms could be answered in three ways:

1-To reject the question by reminding that the Prophet (pbuh) did not say to the person who researches and speaks about these issues. According to you, speaking about something that the Prophet (pbuh) did not talk about requires you to be in *bidah* and *dhalala*. Moreover, you see him as going astray that He (pbuh) did not see him as astray.

2- Although the object, *ârâz* (accident, sign), motion, duration, part, and *tafra* (leap, impulsive movement) on which the philosophy of existence is built

<sup>42</sup> Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Risâle fî istihsâni'l-havd fî İlmi'l-keîâm*, thk. Richard, J. McCarthy, Beyrût, 1952, 96.

<sup>43</sup> Eş'arî, *İstihsân*, 88.

in the science of kalam is not spoken one by one; they were not unknown things, for these issues are pointed out in the hadiths and in the Quran in general. So was the case of the fakih Companions and scholars.

3- Motion and tranquillity: What is said about these two is found in the Quran. Those two are the concepts on which tawhid is based. This is the case with gathering and separation. Allah gives the essence of this matter in the story of Abraham khalilullah (pbuh). In the story, there is evidence that movement and tranquility are not related with Allah in the event of the disappearance of the moon, the sun and the stars, and when they are moved from one place to another. A being that can pass from place to place and disappear cannot be accepted as a deity. The bases and core of theological (kalamî) issues are in the Quran and Sunnah. As a matter of fact, Allah says: *"Had there been other Gods besides Allah in the heavens or the earth, both 'realms' would have surely been corrupted. So Glorified is Allah, Lord of the Throne, far above what they claim."*<sup>44</sup> This is the essence of the word stating the proof that Allah is one and has no partner.<sup>45</sup>

Although there are no nass about all problems, Muslims compared such problems to the issues (nass) ruled in the Quran and Sunnah and made ijthad<sup>46</sup>. The minor problems that could not be concluded regarding the details were compared to the ones determined by revelation (wahiy) and sunnah and to get a correct solution. As for the theological problems faced later, the duty of a wise Muslim for them is to transmit their decrees to the foundations agreed upon by mind (reason), feeling (sense), bedihî (clear, distinct, a priori knowledge, occurs first in the mind) and in other ways. The provision of mental and perception problems should be sent to the subject to which it belongs. Mental issues should be separated from narrative (sem'i) issues and narrative (sem'i) issues should be separated from mental issues either. If the views on Khalqu'l-Qur'an, part, and ʿafrâ had emerged in the time of the Prophet (pbuh), He (pbuh) would have talked about them, for He (pbuh) made explanations about the issues in his time.<sup>47</sup>

Ash'arî saw Salaf's refusal to negotiate the issue and not adopting an opinion contrary to their own as a contradiction in even though they had made a certain opinion preference in new problems. However, it is practically not possible to make no choice and to be completely impartial in new issues. If you have made a choice, you cannot say that making any choice is a separation from the way of the Prophet (pbuh) because your own choice is also incomplete in the same situation. Ash'arî tried to explain and prove the necessity of seeking solutions for new problems as follows: It is said that there is no sound hadith

---

<sup>44</sup> Enbiyâ, 21/22.

<sup>45</sup> Eş'arî, İstihsân, 88-89.

<sup>46</sup> According to the scholars of fiqh, ijthâd is the effort of the mujtahid with the desire to understand and learn the provisions of shar'i through istinbât. See: Zeydan, Abdülkerim, Fıkh Usûlü, trans. Ruhi Özcan, 1982, y.y. 521; Ebû Zehra, Muhammed, Usûlü'l-fikh, İstanbul, t.y. 379.

<sup>47</sup> Eş'arî, İstihsân, 95.

about whether the Quran was created or not. So why do you say that the Quran was not created? If they claim that some of the companions and tābī'ūn said this, they are told If a Companion and a tābī'ūn said a word that the Prophet (pbuh) did not say, he should be in a bid'ah and dalalah (going astray) according to your opinion. If someone says, "I do not say anything like 'Quran was created or not', I say nothing (tawaqquf) about the Quran's being created or not ", then it is said to him as follows: Since you do not say anything about it, you are in bid'ah and wrongdoing, because the Prophet (pbuh) did not say: "If this incident occurs after me, take a non-committal stance about it and do not say anything." And again, He (pbuh) did not say: "Those who think that the Quran is a creature or who do not accept this view, get accuse of them with wrongdoing or declare someone an unbeliever (takfir )" <sup>48</sup>

Ash'arī explains the distortion of the mentality in question with another example: "If someone says that Allah's knowledge was created, would you remain silent about it or would you answer? If they say no, then they are reminded that neither did the Prophet (pbuh) nor his companions say anything about it. If someone asks if God is characterized by being satiated-waterdrenched, dressing-not-dressing, dry-wet, body-symptom (sign), or if he asks whether he smells and have a nose, heart, lungs, and a spleen, whether go on pilgrimage every year, whether he rides a horse, or whether he will mourn or not, you should not answer them according to your understanding (tawaqquf) because neither the Prophet (pbuh) nor the companions said anything about these matters. If you choose not to remain silent, you will have to explain with evidence that none of the things mentioned are fit for Allah and that He is far from them. If someone says that he will keep silent, not answer in any way, avoid him, not salute those who express such views, not visit them when they get sick, and I will not attend their funeral when they die; they are told that they make themselves misguided in all these matters or they make themselves innovators (bid'ah) because the Prophet (pbuh) did not say anything like "Do not answer those who ask such questions, stop their greetings, stay away from them", and He (pbuh) did not say that if you do these, you will be in a bid'ah." <sup>49</sup>

Asharī expresses his abovementioned views on the "Khalqu'l-Qur'an" argument with a dialectical method as follows: "Why do you not keep silent against those who say that the Quran was created and why do you accuse them of going out of religion (takfir)? They are told that no sound hadith from the prophet (pbuh) has reached them to deny or accept the creation of the Quran or to accuse the one who concluded that it was created." If they say that Ahmed b. Hanbal had the ida that the Quran was not created, and he accused those who said it was created of going out of religion, we ask them the reason why Ahmad bin Hanbal did not keep silent but spoke about it. " If they say: "Abbas al-Anberi, Veki', Abdurrahman ibn Mahdi, and some others had the opinion that the Quran was not created and they think that the one who said that it was

<sup>48</sup> Eş'arî, İstihsân, 96.

<sup>49</sup> Eş'arî, İstihsân, 96.

created went out of religion, then they are asked why did they talk about the issues that the Prophet (pbuh) kept silent?" If they claim that Amr ibn Dinar, Sufyan ibn Uyeyne, Cafer ibn Muhammad, and some others said nothing about Quran's being created or not. Then it is asked why they did not keep silent about what the Messenger of Allah did not talk about.<sup>50</sup> If they attribute it to the companions or a group of them, it would be a great sin, and they are asked why the companions did not keep silent about the issue that the Prophet (pbuh) did not speak, even though He (pbuh) did not say to accuse those who think that the Quran was created of going out of religion (taqfir). If they say that scholars have to speak in order to teach the decrees of events to the illiterate people, we say that "it is what we want you to say. So why do you oppose the science of kalam even though you make kalam when you want to? When you cannot find an answer to give, you say you were banned from kalam. Whenever you wish, you imitate those before you without any evidence or explanation. This is an obedience to an-nafs, and it is a tyranny and unjust domination."<sup>51</sup>

Ash'arî said that those who criticize the *nazar* and *istiqlâl* would be answered as follows: "Prophet (pbuh) did not talk about oblation, testament, slavery, law of inheritance (*munâsihât*). He (pbuh) did not write a book, either, as Imam Malik, Sevri, Shafî, and Abu Hanîfah did. If you do something that the Prophet (pbuh) did not do, say something He (pbuh) did not say, write something He (pbuh) did not write, and accuse those who say that the Quran was created of taqfir even though the Prophet (pbuh) did not say it, it means that you are in a *bid'ah* and you are going astray. What is said is sufficient for anyone who is not stubborn and has a sense of mind."<sup>52</sup> While Ash'arî based the legitimacy of mental examination, he also invited those who used the weapon of takfir against their interlocutors to moderation.

Neither the Maturidî nor the Ash'arî branches of the Ahl al-Sunnah has constructed a coercive paradigm. Although there have been many disagreements with Mu'tazila on the subject of human will, they are generally derivatives of discussions centered around *jawhar* and *arad* cosmology. Mu'tezila consistently linked the issue of obligation with the Umayyad administration. They had the opinion that they used that view as a legitimacy tool for the policies they carried out. According to Mu'tezila, Muaviye ibn Abi Sufyan was the first to give this colour to politics. Because he wanted to awaken the impression that the passing of the caliphate to himself and then to his lineage was only a predestination and destiny of Allah.<sup>53</sup> There was no consistent religious and political justification for Muawiyah's revolt and war against Caliph Ali. His only refuge is destiny. It is interesting that both the cruel and the oppressed take refuge in this concept. On the one hand, it may be the reason for the cruelty of the oppressor, on the other hand, the reason for the

---

<sup>50</sup> Eş'arî, *İstihsân*, 96-97.

<sup>51</sup> Eş'arî, *İstihsân*, 97.

<sup>52</sup> Eş'arî, *İstihsân*, 97.

<sup>53</sup> Saïd Murâd, *Medresetu'l-Basrati'l- İ'tizâliyye*, Kahire, 1992, 35.



weakness of the oppressed.<sup>54</sup> According to Mu'tezila, the Umayyads followed a disconnected politics, far from society, with their "oppressive" views. In addition, Mu'tezila accused Mu'âviye Ibn Abi Sufyân of being the first person to spread this idea.<sup>55</sup> Although Ahl al-Sunnah imams try to remain silent about political decisions, the great value given to Caliph Ali has always been above the tolerance shown to Muawiyah. The force policy of some Umayyad sultans did not lead to the construction of an oppressive paradigm.

## Conclusion

Ash'arî's change of paradigm brought a new understanding of religion that can be positioned between Mu'tezila and Salafiyya. This islamic movement led by Ash'arî contributed to the emergence of great theologians such as Juwaynî, Ghazzâlî, Râzî, Curcânî (d. 816/1413), Taftazanî (d. 792/1390), and Amidî (d. 631 / 1233).

Although it reflects a subjective reaction; Asharî's contribution to kalam by removing it from being a dismissive and making it valid science like tafsir, hadith, and fiqh cannot be denied. Ash'arî's conciliatory attitude plays an important role in the transformation of mutual hatred into understanding and tolerance between the scholars of hadith and fiqh, which gained acceleration with the mihna incident, and the theologians. Ash'arî is one of the sources that best conveys Mu'tezilite views. He did not use the distortion that is seen in many scholars in his narrations, and he did accuse of taqfir neither the sect he departed from nor those who attribute himself to Islam.

---

<sup>54</sup> Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", (In New Approaches in Religious Education), İstanbul, 2000, 128.

<sup>55</sup> Muhammed Ammâra, el-Mu'tezile ve Müşkiletu'l-Hurriyyeti'l-İnsân, Kahire, 1988, 151.

## References

- Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", (*In New Approaches in Religious Education*), İstanbul, 2000.
- Aydın, Hüseyin, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Ankara, 2012.
- Barendregt, Marko, *Thomas S. Kuhn's Ideas in the Light of the Structuralist Approach of Science*, Amsterdam, 1999.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Akılının Oluşumu, Tekvîni'l-aklî'l-Arabî*, trans. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997.
- Coleman, S.R. and Salamon R. *Kuhn's Structure of Scientific Revolutions in the Psychological Journal Literature, 1988, 1969-1983: A Descriptive Study, The Journal of Mind and Behavior*, 9, (415-446).
- Demir, Ömer, *Bilim Felsefesi*, Ankara, 2000.
- Descartes, *Aklî Yönlendirme Kuralları*, trans. Can Şahan, İstanbul, ty.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Risâle fî İstihâni'l-havd fî İlmi'l-keîâm*, thk. Richard, J. McCarthy, Beyrût, 1952.
- Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradıgmayı Anlamak*, Ankara, 2005.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *Mihenkü'n-nazar fî'l-mantık*, Kahire, ty.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı* (pub. And trans. Mahmut Kaya – Hüseyin Saroğlu), İstanbul 2005.
- Gelder, Lawrence Van, "Devised Science Paradigm", *The New York Times*, June-1996, p. B7.
- İbn Asâkirî, Ali b. Hasen, *Tebînu kezibî'l-mufterî fî mâ nusibe ile'l-İmâmi'l-Eş'arî*, Kahire, 1399.
- İbn Fûrek, Ebûbekir, *Mucerredü makâlâtî'l-Eş'arî*, thk. D. Gimaret, Beyrût, 1987.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn, *Vefeyâtul-â'yân*, Kahire, 1310.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Beyrut, 1978.
- Karadaş, Cafer, "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi", *Uludağ Uni. Journal of the Faculty of Theology*, vol: 18, issue:1, 89-102, Bursa, 2009.
- Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970.
- Kuhn, Thomas S. *The Copernican Revolution*, Cambridge, 1957.
- Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, trans. Nilüfer Kuyas, İstanbul, 1991.
- Muhammed Ammâra, *el-Mu'tezile ve müşâkiletü'l-hurriyyetü'l-insân*, Kahire, 1988.
- Musgrave, Alan, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuçuluk "Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş"*, trans. Pelin Uzay, İstanbul, 1997.
- Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, trans. Harun Rızatepe, İstanbul, 1989.
- Popper, Karl, *The Philosophy of Karl Popper*, Ed. P. A. Schilipp, 1974.
- Saîd Murâd, *Medresetü'l-Basratü'l-tizâliyye*, Kahire, 1992.
- Subhî, A. Mahmûd, *İlmu'l-keîâm*, Beyrût, 1985,
- Sunar, İ. *Düşün ve Toplum*, Ankara, 1986.
- Sübkâ, Tacuddin, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. H. Abdülfettâh, M. Mahmud, p.y. 1992.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth, *Nihâyetü'l-ikdâm*, thk. el-Ferd Ceyûm, y.y. ty. .
- Topdemir, Hüseyin Gazi, "Descartes'in Yöntem Çalışması", *Journal of the World of Philosophy*, issue: 19, Ankara, 1996.
- Topdemir, Topdemir, Hüseyin Gazi, "Francis Bacon'ın Bilim Anlayışı", *Journal of the World of Philosophy*, issue: 30, Ankara, 1999.
- Türker, Ömer, "İslâm'da eleştirel Düşüncenin Yöntemleşmesi: Fahrettin er-Râzî ve Takipçileri" *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı Sempozyum Kitabı*, Muş, 2019.
- Watt, W. Montgomery, *Hür İrade ve Kader*, trans. Arif Aytekin, İstanbul, 1996.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trans. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1981.





## Musa Carullah Bigi ve Mustafa Sabri Efendi'nin Cehennem Azabının Ebediliği Meselesine Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme\*

Araştırma  
Research


Mustafa Demir

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Hadis Anabilim Dalı

Assistant Professor, Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic  
Studies, Department of Hadith, Karaman, Türkiye

✉ konevimustafademir@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-8221-4461>

Yazar  
Author

Demir, Mustafa. "Musa Carullah Bigi ve Mustafa Sabri Efendi'nin Cehennem  
Azabının Ebediliği Meselesine Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme". *Tevilat*  
1/2 (2020), 311-334.  <https://doi.org/10.5281/zenodo.4660453>

Atıf  
Cite as

Rusya'nın Kazan bölgesinde doğup büyüyen Musa Carullah Bigi, 20. yüzyılın ilk yarısı itibarıyla Türkiye fikri kamuoyunda en çok tanınan ilim adamları arasındadır. Orenburg'daki Hüseyiniye Medresesi'nde çalışan Bigi, burada verdiği Dinler Tarihi ders notlarını Kasım 1909'da *Şûrâ* dergisinde tefrika etmiştir. Bigi'nin bu yazılarında cehennem azabının müddeti ve ilahî rahmetin genişliği meselesi hakkında savunduğu fikirler, büyük bir infial uyandırmış; hem İdil-Ural bölgesinin hem de Türkiye basınıının gündemini uzun süre meşgul etmiştir. Osmanlı Devleti'nin son şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi, Bigi'nin bu konudaki görüşlerini tenkit eden ilim adamlarının başında gelmektedir. Bu makale; sözü edilen tartışmayı ortaya çıktığı düşünsel bağlamı çerçevesinde ele almayı ve hadis ilmi açısından değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Tartışmaya veri sağlayan metinler kronolojik sıra dikkate alınarak incelenecektir. Neticedeyse; kökeni uzun bir geçmişe dayanan bu meselenin hararetili bir şekilde tekrar gündeme gelmesinin ardında birtakım tarihi, siyasî ve dinî sebeplerin var olduğu ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Kelâm, Cehennem Azabı, Musa Carullah Bigi, Mustafa Sabri Efendi.

Özet

\* 15-17 Kasım 2019 tarihlerinde Ankara'da düzenlenen II. Uluslararası Türk-Rus Dünyası Akademik Araştırmalar Kongresi'nde "Musa Carullah Bigi ve Mustafa Sabri Efendi'nin Cehennem Azabının Ebediliği Meselesine Yaklaşımı" başlığıyla sunulan sözlü tebliğni geliştirilmiş ve makale biçiminde ilk kez yayımlanmış halidir.

## An Evaluation on Approaches of Musa Carullah Bigi and Mustafa Sabri Efendi to the Eternity of Hell-Punishment

Musa Carullah Bigi who was born and raised in the Kazan region of Russia, has been among the most recognized savants in Turkish opinion community by the first half of the 20th century. Bigi, who worked at the Huseyniyah Madrasa located in Orenburg, published his History of Religions lecture notes in November 1909 in the journal *Şûrâ*. Ideas advocated by Bigi about the period of hell-punishment and breadth of divine mercy were greatly aroused debates; it occupied the agenda of both the press of Turkey and Idil-Ural region a long time. Mustafa Sabri Efendi, one of the last shaykh al-Islam of the Ottoman Empire, is one of the leading savants who criticized Bigi's views on this subject. This article aims to discuss the aforementioned debate within the intellectual context in which it arose and to evaluate the issue in terms of hadith science. The texts providing data for the discussion will be examined by considering chronological order. Finally it will be revealed that there are some historical, political and religious reasons behind this issue to become at the top of agenda that goes back a long way.

**Keywords:** Hadith, Kalam, Hell-Punishment, Musa Carullah Bigi, Mustafa Sabri Efendi.

### Abstract

## Giriş

Ahret akidesi, İslam dininin temel esaslarından biri olup kabulü noktasında itikadî fırkalar görüş birliği halindedir. Buna karşılık ahret hayatının mahiyeti ve süresi gibi bazı ayrıntılarda zamanla farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda; günahkâr Müslümanlar ile diğer dinlere mensup insanların ahiretteki durumları; cehennemde kalışın sonsuzluğu veya süreliliği; azabın mahiyeti vb. alt başlıklar etrafında gerçekleşen tartışmalar, uzun bir geçmişe sahiptir.<sup>1</sup> Dahası azabın ebediliği veya geçiciliği meselesi, Yeni İlm-i Kelâm döneminin öne çıkan ve gündemi meşgul eden başlıca sem'iyât konularından biri olmuştur.<sup>2</sup> Güncelliğini nispeten koruyan ve kayda değer bir literatür oluşturan bu meselenin bilhassa tefsir ve kelâm alanlarında çeşitli tetkiklere konu edildiği bilinmektedir.

Yakın dönem itibarıyla cehennem azabının müddeti meselesi üzerine en dikkat çekici çıkışı Musa Carullah Bigi'nin<sup>3</sup> (1875-1949) yaptığı söylenebilir. Bigi'nin görüşlerine karşı en ciddi tepkilerden biri ise dönemin önde gelen ilim

<sup>1</sup> Sözü edilen başlıklarda ileri sürülen görüşler, kullanılan deliller ve genel bir değerlendirme için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/303-309; Mustafa Hocoğlu, "TDV İslam Ansiklopedisi 'Azap' Maddesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 335-341; Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1993) 7/231-233.

<sup>2</sup> M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları: XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 210-211; Rıdvan Özdiç, "Yeni İlm-i Kelâm Dönemi", *Kelâm Tarihi*, ed. Ramazan Yıldırım (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 131.

<sup>3</sup> İlgili araştırmalarda daha çok "Bigiyef", "Bigiyev", "Bigiev" vb. ifadeler kullanılmakla birlikte sözcüğün "Bigi" şeklindeki Türkçe aslı tercih edilmiştir.

adamları arasında yer alan ve birkaç kez şeyhülişlâmlık da yapan Mustafa Sabri Efendi'den (1869-1954) gelmiştir. Bu makale; sözü edilen tartışmayı ortaya çıkış bağlamı içinde anlamayı ve ileri sürülen görüşlere veri sağlayan hadis ilmi açısından ana hatlarıyla değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

## Tartışmanın Ortaya Çıkışı ve Genel Seyri

Kökleri itibariyle uzun bir geçmişe dayandığına temas edilen cehennem azabının geçiciliği meselesi, bir başka açıdan ise İdil-Ural bölgesindeki Cedidcilik hareketinin en temel kabulleri arasındadır. Türk-Tatar dünyasında bu mesele ilk defa Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) ilgili görüşlerinden etkilenen Kazanlı cedidci âlim Şihâbüddin el-Mercânî (ö. 1889) tarafından ortaya atılmış olup onun öz halindeki fikirlerini daha geniş bir çerçevede ele alıp yayan kişi ise Musa Carullah Bigi olmuştur.<sup>4</sup>

Müderreslerin öğretim kurumlarında verdikleri ders notlarını yayımlamaları âdetine uyan Musa Carullah, Orenburg'daki Hüseyniye Medresesinde okuttuğu Dinler Tarihi ders notlarını 15 Kasım 1909 tarihinden itibaren *Şûrâ* dergisinde yayımlamaya başlamıştır. Sözü edilen yazılarında ahirette ilahî rahmetin her inançtan insana şümülü ve cehennem azabında kalışın süreliliğine dair savunduğu fikirler, görev yaptığı kurum dâhil olmak üzere hem İdil-Ural bölgesinde, hem de kısa sürede Türkiye'de büyük bir infial uyandırmıştır.<sup>5</sup> Bigi'nin Kazan baskısı Kur'an-ı Kerimlerde yazım hataları bulunduğu dair yol açtığı tartışmaların üzerinden henüz bir yıl geçmemişken bu meseleye dair ileri sürdüğü görüşler özellikle Kazan ve İstanbul süreli yayınlarının gündemini birkaç sene meşgul etmiş;<sup>6</sup> konu etrafında epey kalem oynatılmıştır. Bigi'yi görüşlerinde haksız bulanlar ağırlıkta olmakla birlikte, kendisini destekleyen yazılar da çıkmıştır. Kelam münakaşaları yoluyla sıkça işlenen bu konunun, Bigi'nin ifadelerine bakılırsa, yükseköğrenim görmüş genç Rusya Müslümanları arasında belli bir taraftar kitlesi oluşturduğu anlaşılmaktadır.<sup>7</sup>

Musa Carullah, Kasım 1909 - Mart 1910 arasında *Şûrâ* mecmuasında tefrika ettiği, tepki çeken makalelerini *Rahmet-i İlähiyye Bürhanları* adıyla

<sup>4</sup> İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917)* (İstanbul: Ötüken Yayınları), 155-156; a.mlf., "Musa Carullah Bigiyev'in Tasavvuf Anlayışı ve Rahmet-i İlahiyenin Umumiliği Hakkındaki Görüşü", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) - I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu* (Ankara: 2002), 95.

<sup>5</sup> Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme*, 156-157; Ahmet Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah; Hayatı - Eserleri - Fikirleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 55-58.

<sup>6</sup> Geniş bilgi için bk. Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme*, 156-157; a.mlf., "Musa Carullah Bigiyev'in Tasavvuf Anlayışı", 90-91; Kanlıdere, *Musa Cârullah*, 53-55, 56-67.

<sup>7</sup> Mustafa Sabri - Musa Carullah, *İlähî Adalet: Rahmet-i İlähiyye Bürhanları*, sad. Ömer H. Özalp (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), 321, 323.

İlerleyen sayfalarda *İlähî Adalet* şeklinde kısaltacağımız bu eser; tartışmanın temel metinlerinden oluşan bir sadeleştirme çalışmasıdır. Musa Carullah'ın *Rahmet-i İlähiyye Bürhanları* ile *İnsanların Akîde-i İlähiyyelerine Bir Nazar*; Mustafa Sabri'nin ise *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmîyesi* adlı çalışmalarını içermektedir. Sadeleştirme çalışmasında çift yazar adı belirtilmesi dolayısıyla sonraki dipnotlarda sadece alıntılanan yazarın adı kaydedilerek görüş sahibinin daha rahat takibi sağlanacaktır.

(Orenburg 1911) yayımlamıştır. Eser, ana hatlarıyla şu görüşleri savunmaktaydı:

1. İlahî rahmetin her dinden insanı kuşatacağı, 2. İlahî irade ile gerçekleşse bile azabın bir gün mutlaka sonlanacağı, 3. Hangi dinden olursa olsun insanların cehennem azabı içinde ebedi kalmayıp kurtulacakları.<sup>8</sup>

Tartışmaların sürmesi üzerine Bigi, *İnsanların Akîde-i İlahîyelerine Bir Nazar* (Orenburg 1911) adlı, mezkûr eserin tamamlayıcısı denilebilecek başka bir risale daha neşretmiştir. İlk eserin fikir eksenini ayetlerle takviye eden ve aklî çıkarımlarla genişleten bu risale, Sabri'nin reddiyesine konu olmaması ve hadis içermemesi dolayısıyla makalede daha geri planda tutulacaktır.

Aşağıdaki satırlar, Musa Carullah'ın sözü edilen çalışmalarını hazırlarken içinde bulunduğu ruh halini yansıtan özlü bir pasajdır:

“Ben Kur’ân-ı Kerim’deki böyle mu’ciz âyetlerin irşadıyla mühtedi olup “... *Rabbimiz! Sen rahmet ve ilim bakımından her şeyi kuşatmışsındır...*”<sup>9</sup> gibi âyet-i kerimelerin umumi ihataları dairesine her insanın, her milletin dâhil olduğunu kesinlik ve katiyetle bilirim. Erham ve Ekrem olan Allah Teâlâ Hazretlerinin engin rahmet-i mutlakalarını zavallı insanların hiçbirisinden kıskanmamak, her zerresine varıncaya kadar bütün bir varlık âlemine hesapsız, esirgenmeksizin bol bol dağıtılan *mutlak rahmetin, sonuna değin açılmış kapılarını insanların yüzüne kapamamak için 'bütün insanlık âleminin necâtına'* hükmederim. *Benim bu meseledeki itikadım budur*”.<sup>10</sup>

Tartışmanın diğer tarafı olan Mustafa Sabri, neşir tarihinden dört-beş yıl sonra gördüğünü belirttiği<sup>11</sup> Bigi'nin *Rahmet-i İlahîye Bürhanları*'ndaki görüşlerini *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi* adını verdiği eserinde tenkit etmiştir. Kendisinin anlatımına bakılırsa; Mustafa Sabri, sözü edilen reddiyesini Romanya'da hapis yattığı sıralarda aslen Kırım Tatarlarından olan müftü Salih Efendi'nin, hemşehrisi Bigi'nin eserine karşı reddiye yazması yönündeki ricası üzerine kaleme almıştır. Ayrıca Salih Efendi, kütüphaneye erişememesi sebebiyle Sabri'nin istediği kitapların temininde yardımcı olmuştur.<sup>12</sup> Tamamlanan ilk müsveddenin sonunda şu kayıtlar mevcuttur: Dobruca – Mecidiye: 15 Ramazan-ı Şerif 1334<sup>13</sup> [16 Temmuz 1916].

Eser ancak Mustafa Sabri'nin ilk kez şeyhülislâmlık makamına seçildiği 1919'da basılabilmektedir. Dönemin önde gelen dergilerinden *Sebilürreşâd*'ın aynı yılın 17 Temmuz tarihli sütunlarında tanıtımına yer verilen<sup>14</sup> bu neşrin (Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye 1335/1337) ön kapağında şu not yer almaktadır: “Kazanlı Musa Bigiyef Efendi'nin (*Rahmet-i İlahîye Bürhanları*) namındaki eseri hakkında

<sup>8</sup> Carullah, *İlahî Adalet*, 260, 323, 359.

<sup>9</sup> el-Mü'min 40/7.

<sup>10</sup> Carullah, *İlahî Adalet*, 259-260. Orijinal baskı ile mukayese edilerek alıntıda kelime tercihlerine dayalı bazı tasarruflar yapılmıştır. Metindeki vurgular tarafımıza aittir.

<sup>11</sup> Sabri, *İlahî Adalet*, 21.

<sup>12</sup> M. Ertuğrul Düzdağ, *Üstad Ali Ulvi Kurucu: Hatıralar -2* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 2020), 42-43.

<sup>13</sup> Eserin 1912 yılında Romanya Mecidiye Öğretmen Okulu'nda hazırlandığı yönünde düşülen not, yazarının hem o tarihte Türkiye'de olması hem de açık beyanı dolayısıyla hatalı olmalıdır. Bk. Musa Carullah Bigi, “Önsöz”, sad. Yusuf Uralgıray, *Uzun Günlerde Oruç* (Ankara: Kazan Türkleri Yardımlaşma Derneği, 1975), xxiv. Baskı bilgilerini krş. Kanlıdere, *Musa Cârullah*, 137-138, 234.

<sup>14</sup> “Mühim Bir Eser-i Dini”, *Sebilürreşâd* 17/429-430 (17 Temmuz 1335), 112.

intikadâtı havidir”. Tartışmanın 1909 güzünde başladığı hatırlandığı takdirde; farklı isimlerce yazılan onca kelimelerin bir tarafa, kaydedilen tarih ve yer bilgileri, meselelerin çapı ve sıcaklığı hakkında fikir vermektedir.

Diğer taraftan, tartışmanın daha sağlıklı bir zeminde değerlendirilmesini temin maksadıyla İslam dünyası açısından tarihi, siyasi ve sosyal şartların çok da müspet olmadığı bir devrede Musa Carullah'ı böylesi bir meseleye yönelten saiki belirlememiz uygun olacaktır.

Sözü edilen iki çalışması incelenince Bigi'nin rahmetin umumiliği ve azabın geçiciliği görüşlerini savunmasında o sıralarda Rusya'da Türklerin yaşadığı bölgelerde yaygınlaştığını söylediği tekfir hastalığına karşı koyarak bütün din mensuplarıyla iyi geçinme;<sup>15</sup> kurtuluşu kendine tahsis etmek suretiyle başkalarını dışlayıp tembellik döşegine yatma hastalığını tedavi etme<sup>16</sup> maksadı taşıdığı görülür. Aynı şekilde Musa Carullah, iddiasının genel kabule mazhar olmasıyla “İslam'ın yüceliğinin artarak yüzüne bir cemal daha geleceği” zanni beslemekte;<sup>17</sup> böylelikle “İslam'ın sayısız meziyetler katarına en büyük bir itikadî fazilet noktası ekleneceğini”<sup>18</sup> düşünmektedir.

Konu üzerine eğilen bazı çalışmalar da aradığımız saiki bulma noktasında ipucu sunmaktadır. Sözelimi Bigi'nin de mensubu olduğu Cedidcilik hareketine mensup isimlerin ruhun ebedi ve kutsi bir cevher olduğuna inanmaları;<sup>19</sup> yine onun suflilerin görüşlerinden ilham alması;<sup>20</sup> fikirlerinde ve hayatı anlamlandırmasında büyük etkisi olduğunu rahatlıkla görebildiğimiz tasavvuf anlayışı<sup>21</sup> gibi gerekçeler ileri sürülebilir. İslam'ın hoşgörüsünü tebarüz ettirme, Avrupalı bilim adamlarının İslam hakkındaki önyargılarını cevaplandırma, bulunduğu coğrafyada Hristiyanlarla Müslümanlar arasındaki gerilimi düşürmek suretiyle medeni dünyadaki ilişkileri sağlıklı bir zemine oturtma, o yıllarda Avrupa'da revaç bulan vicdan hürriyeti akımının etkisinde kalma<sup>22</sup> gibi ihtimaller sıralanabilir. Bigi'nin hürriyet düşünceleriyle bağdaşmamakla birlikte; asırlardır Rus hâkimiyetinde yaşayan Türklerin bağımsızlık ümitlerini yitirmeleri sonucu gayri müslim bir idare altında da yaşanabileceğine inanma arzusu<sup>23</sup> şeklinde bir izah da yapılabilir. Keza Kazan Şarkiyatçılığının bölge ilim adamlarını olduğu kadar Musa Carullah'ın yazın türü ve konu tercihlerini de etkilediği söylenebilir.<sup>24</sup>

<sup>15</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 260.

<sup>16</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 330.

<sup>17</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 290.

<sup>18</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 334.

<sup>19</sup> Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme*, 165-166. Bu görüşün tarihi arka planı vardır.

<sup>20</sup> Ahmet Kanlıdere, “Musa Carullah'ın Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler”, *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) - I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu* (Ankara: 2002), 225.

<sup>21</sup> Maraş, “Musa Carullah Bigiyef'in Tasavvuf Anlayışı”, 87-89.

<sup>22</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 402-403; Kanlıdere, *Musa Cârullah*, 56, 59-61, 238.

<sup>23</sup> Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 158.

<sup>24</sup> Mirkasım Usmanov, *Kazan Şarkiyatçılığı'nın Kaderi (XX. Yüzyıl)*, çev. İlyas Kemalovlu (Kemalov), Janyl Myrza Bapaeva, ed. Aykut Can (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2013), 24-27.



Bigi'nin tefrika makalelerinin *Şûrâ*'da yayımlanması sürerken yine Rusya Türklerinden olduğu anlaşılan Troyskili Ahmed Taceddin'in<sup>25</sup> hilafet merkezi İstanbul'dan *Sırât-ı Müstakîm* sütunlarında verdiği tepki ise, erken tarihli olduğu kadar eleştirel bir üsluba sahiptir. Troyskili, İslam dünyasının mevcut durumunu ve istikbalini işlediği yazı serisinin bir makalesini "Rusya Müslümanları arasında dolaşan zikre şayan birkaç dedikoduya ve bunların menşelerinin" tespitine ayırmıştır. "Eski medrese diplomatlarından" ve esasen "fâzıl bir zât" olan Bigi'yi, özü itibarıyla "dini ve mâvera-yı dini yekdiğerine karıştırmak" illetine dayanan "afv-ı umumi" fikrine götüren saiki anlamaya çalışan yazar, "istikbal-i millet nokta-i nazarından" bile kayda değer bir amaç bulamadığını şöyle anlatmıştır:

"Evet, çehremiz çatık, hepimizde bir düşkünlük hüküm-fermâ. İşlerimizde de durgunluk var. Fakat bunların esbâbı, nev'-i beşerden olan Mecusîlerin rûz-i mahşerdeki hallerine acıdığımızdan ve anlar için şimdiden bir yevm-i matem icra ettiğimizden değil ki; bugün bütün efrâd-ı Müslimîne böyle bir afv-ı umumiyi ilan ederek yüzlerini güldürelim, yevm-i matemlerine artık hitam verelim de herkes bundan sonra işi gücüyle meşgul olsun diyelim. Belki bu düşkünlüklerin esbâbını başka yerden aramak lazım gelir. Binaenaleyh Musa Efendi'nin bu davasını istikbal-i millet için diyemeyiz. O halde? O halde diyeceğiz ki; sakîm bir tarz-ı tedrisin netâyic-i tabîyyesidir. Anıncün burada maksat aramak nafiyledir".<sup>26</sup>

Musa Carullah'ın neden bu görüşleri ileri sürdüğünü anlamamızı sağlayan bu değerlendirmelerden sonra kanaatimizce temel sebep; Bigi'nin sahip olduğu hassas mizacı, bu mizaçla uyumlu tasavvufî neşvesi ve sorgulayıcı kimliğidir.<sup>27</sup> Nitekim tartışmanın diğer tarafı olan Mustafa Sabri de şu satırlarıyla benzer bir tespitte bulunmaktadır:

"İbtidâ sorusını söyleyelim ki; münâzırım, ileride kitabından nakledeceğimiz berâhîn-i mansûsadan ziyade *hissiyatına tebaiyyet sevkiyle* bu fikre zâhip olmuş ve işte gerek farkında olarak ve gerek olmayarak *hep o his ve temayülün tesiri altında berâhîn-i nakliyyeyi mukayese ve muhakeme eylemiştir*. Yani mizacına ve arzusuna muvafık gelen bir nazariyeyi evvelce zihnine yerleştirmiş, sonra delilini aramıştır. Buna *teşehhî ile ictihad* tabir olunur ki; hakikate vüsûl için sâlim bir tarîk değildir".<sup>28</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Musa Carullah, fani bir hayatın ardından sonsuz bir azabı kabullenememekte; kurtuluşu yalnızca Müslümanlara tahsis etmeyi doğru bulmamaktadır.<sup>29</sup> Öteden beri içinde düğümlendiğini belirttiği bu

<sup>25</sup> Entelektüel birikime sahip olduğu anlaşılan yazarın görüşleri hakkında bk. Ahmet Kanlıdere, "Hilafet Merkezinde Pan-İslamist Bir Tatar Dergisi: Teârûf-i Müslimîn (1910-1911)", *İslam'ı Uyandırmak*: *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: Limit Ofset, 2018), 425, 433-441.

<sup>26</sup> Troyskili Ahmed Taceddin, "Ahvâl-i Umûmiyye-i İslamiyye ve İstikbâl-i İslam -3-", *Sırât-ı Müstakîm* 3/74 (21 Kânûn-i Sâni 1325), 348-349. Miladi yayım tarihi, 3 Şubat 1910'dur.

<sup>27</sup> Temsil gücü yüksek bir pasaj için bk. Carullah, *İlâhî Adalet*, 352-353.

<sup>28</sup> Sabri, *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*, 11. Ayrıca yazar, münâzırının da aralarında bulunduğu birçok mütefekkirin, Avrupa'nın teknolojik üstünlüğünden kaynaklanan bir "hiss-i i'zâm" ile müterakki devletler lehinde bu türden düşüncelere kapıldığını belirterek asıl sebebi geri kalmışlık kompleksine de bağlamaktadır. Bk. *A.g.e.*, 158.

<sup>29</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 275-277.

düşüncelerini çözebilmek için kelâm ve tefsir literatürüne başvursa da aradığı hakikati kendince suffilerin kitaplarında bulabilmiştir.<sup>30</sup> Sonuçtaysa; kalbinde kökleşen fikirlerini istifadeye sunmak için<sup>31</sup> Hüseyiniye Medresesi'ndeki Dinler Tarihi derslerini özellikle gençlere hitap edebilmek için<sup>32</sup> uygun bir zemin saymış;<sup>33</sup> makalelerin yayımlanmasıyla beraber de sözü edilen tartışmalar başlamıştır.

Mustafa Sabri'nin reddiye yazmasındaki asıl sebep ise; Bigi'nin selef âlimlerine yönelik tenkit sınırlarını aşır yer yer itham derecesine varan iddialarına karşı başta "ulema-yı kelâmın hukukunu müdafaa"dır.<sup>34</sup> Diğer taraftan Sabri, empati kurmak suretiyle Bigi'nin düşüncelerinin insan olmak hasebiyle anlaşılabilir olduğunu da teslim etmektedir. Ancak izlenmesi gereken yolun, hissiyattan soyunup Yüce Yaratıcının beyanlarına göre hareket etmek olduğunu belirterek münâzırına doğru yöntem tercihi önermektedir.<sup>35</sup>

Tartışmanın ortaya çıkış zemini aydınlatıldıktan sonra cehennem azabının müddeti meselesi dolayısıyla kaleme alınan yakın tarihli literatüre kısaca değinilmesi uygun olacaktır.

Azabın süreliliği ve rahmetin kuşatıcılığı meselesinin Kazan matbuatında gündem oluşturduğu günlerde Musa Carullah'ın "Bana hem can, hem de kuvvet verdiler" diye yâd ettiği<sup>36</sup> Rızaeddin Fahreddin'in (1859-1936) art arda üç baskı yapan<sup>37</sup> *Rahmet-i İlahiyye Meselesi* adlı risalesi önemli bir çalışmadır. Rızaeddin, bizzat kalem oynamayı düşünmediği bir mesele karşısında; Bigi'nin bir makalesinin o sıralar başmuharrirliğini yaptığı *Şûrâ*'da yayımlanmasının ardından gelen tepkiler ve hususi talepler üzerine bu risaleyi yazdığını söylemektedir. Mesele hakkında kelâmcıların görüşlerine tabi olmadığını; fakat Carullah'ın savunduğu noktalara da bütünüyle katılmadığını belirtmektedir. Azabın geçiciliği meselesini Bigi'nin izah ettiği çerçevede anlayan kimselerin sahabe döneminden itibaren varlığını ortaya koymak maksadıyla İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *Hâdi'l-Ervâh* isimli eserinden ilgili bir bâbı tercüme ederek risalesini oluşturduğunu açıklamaktadır. Sanki biraz da İsmail Gaspıralı'nın (1851-1914), Bigi'nin konu tercihine yönelik "zamansız ayrıntı"<sup>38</sup> sitemine gönderme yaparak tartışmanın o an için yalnızca itikadî çerçevede ele alınsa da kısa sürede bütün Müslümanları ilgilendirecek ictimaî bir mesele haline geleceğini<sup>39</sup> düşünmektedir.<sup>40</sup>

<sup>30</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 266-269, 338, 351.

<sup>31</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 278, 291.

<sup>32</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 326.

<sup>33</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 261, 291. Aynı maksatların izi, Bigi'nin Dinler Tarihi öğretimine bakışında da sürülebilir. Bk. *A.g.e.*, 256-261.

<sup>34</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 19, 22-23, 162, 250-251.

<sup>35</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 34-35, 40, 44-46, 241-242.

<sup>36</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 341.

<sup>37</sup> Ömer Hakan Özalp, *Kazan'la İstanbul Arasında Bir Âlim: Rızâeddin b. Fahreddin* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 177.

<sup>38</sup> Gaspıralı, Musa Carullah'ın bu meseleyi gündeme getirmekle zamanlama hatası yaptığını düşünmekte ve derslerinde Ahmet Midhat Efendi'nin *Tarih-i Edyân*'ını okutmasını önermektedir. Bigi'nin, hocası yerine koyduğu Gaspıralı'nın bu çıkışına oldukça alındığı anlaşılmaktadır. Bk. Carullah, *İlâhî Adalet*, 290, 335-341, 347, 358.

<sup>39</sup> Ancak Rızâeddin'in 1914'te yayımladığı *Dinî ve İctimaî Meseleler*'de önemli gördüğü bu konuya eğildiği belirlenmemiştir.

Tartışma etrafında oluşan literatüre bir katkı da Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nin açtığı sıralarda *Nârın Ebediyyet ve Devamı Hakkında Tetkikât* (1341/1925) başlıklı risalesiyle İzmirli İsmail Hakkı'dan (1869-1946) gelmiştir. *Hâdi'l-Ervâh*'ın cehennem azabının müddetiyle ilgili bir bâbının sağlam bir Türkçeye çevirisinden ibaret olan risale; ana kaynakları Takiyyüddin İbn Teymiye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim'e ismen hiç değinmediği gibi müterciminin şahsi görüşlerini de içermemektedir.<sup>41</sup> Her ne kadar açıkça atıfta bulunmasa da kısmen Musa Carullah-Mustafa Sabri tartışmasının etkisiyle yazıldığı söylenebilecek bu risalenin muhtevasında yer alan azabın ilelebet aynen sürmesinin cezalandırma mantığına ve ilahî hikmete ters düşeceği yönündeki tezin;<sup>42</sup> *Yeni İlm-i Kelâm* serisinin 1924'te neşredilen ikinci kitabında yine *Hâdi'l-Ervâh*'tan alındığı anlaşılan argümanlar eşliğinde "mezheb-i ekall olmakla birlikte râcihliği" İzmirli tarafından açıkça belirtilmiştir.<sup>43</sup>

İsmail Fenni'nin (1855-1946), muasır bazı ilim adamlarının vahdet-i vücûd telakkisine ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) karşı besledikleri menfi kanaatleri düzeltme maksadı taşıyan *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî* (İstanbul: 1928) adlı eseri, dönem itibarıyla azabın mahiyeti ve süreliğine dair önemli bir metin durumundadır.<sup>44</sup> Ancak büyük ölçüde tasavvufî bir muhteva taşıyan, nispeten muahhar bu tartışma metninin Bigi-Sabri tartışmasından tamamen bağımsız yazıldığı anlaşılmaktadır. Keza muasır isimlerden Cemal Ögüt'ün (1887-1966) *Bereket ve Rahmeti İlahiyye Bürhanlarına Dair Kırk Hadisi Şerif* (İstanbul 1951) adlı çalışmasının da konumuzla ilgisi yoktur.

Tartışmaya dair kaydedilen ön bilgilerden sonra tarafların delillerine geçilebilir.

## Musa Carullah'ın Delil ve Görüşleri

Musa Carullah'ın tartışmaya kaynaklık eden mezkûr çalışmaları, her ne kadar cehennem azabının bütün inanç türlerinden insanlar için geçiciliği ana fikri üzerine kuruluysa da içerik ve iddialar yönünden muhtelif ilim dalları açısından tetkike konu edilebilir. Zira Bigi buradaki kanaatlerini âyet ve hadislere; Kuşeyrî (ö. 465/1072), İbnü'l-Arabî, Mevlâna (ö. 672/1273) gibi

<sup>40</sup> Rızâeddin Fahreddin, *Rahmet-i İlahiyye Meselesi* (Orenburg: Vakit Gazetesi Matbaası, 1910), 3-4, 15-16. Rızâeddin'in bu risalesi, bölgeden tenkit aldığı gibi (bk. Özalp, *Rızâeddin b. Fahreddin*, 178) Mustafa Sabri'nin de aynı istikamette kısa bir değerlendirmesine konu olmuştur. Bk. Sabri, *İlahî Adalet*, 166.

<sup>41</sup> Veysel Kaya, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennem Sonluluğu Hakkındaki Risalesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 531-532, 535.

<sup>42</sup> Ali Birinci, "İzmirli, İsmail Hakkı", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/532.

<sup>43</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm: İkinci Kitap* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340-1343), 197-200. Buna karşılık İzmirli'nin 1923'te yayımlanan başka bir çalışmasında ise "Cennet ile cehennem ve bunların ehli için fani olmak söz konusu değildir. Çünkü iman, ebedi olmak üzere vacip, küfür ise ebedi olmak üzere haramdır. Bundan dolayı, cezalarının da sürekli olması iktiza eder" şeklindeki cümleleri dikkat çekicidir. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Anglikan Kilisesine Cevap (el-Cevâbü's-Sedîd fî Beyâni Dîni't-Tevhîd)*, sad. Fahri Unan (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 47-48.

<sup>44</sup> Bk. İsmail Fenni [Ertuğrul], *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî* ([İstanbul]: Orhaniye Matbaası, 1928), 3-4, 142-151.

mutasavvıfların görüşlerine<sup>45</sup> ve kendi aklı çıkarımlarına dayandırmaya çalışmış; en sık kullandığı delil ise âyetler olmuştur.

Musa Carullah, kitabının baş taraflarında meselenin müzakeresi için bir ulema meclisi toplanıp davet edilmesi durumunda görüşünü ispatlamak için âyetlere ilaveten "... sünen kitaplarından da birçok hadis getiririm inşallah"<sup>46</sup> demesine; yine son sayfalara doğru, vardığı kanaatleri ispat için elinde "sahih hadislerden birçok delilinin varlığını"<sup>47</sup> söylemesine rağmen eserinde "cüz'î bir maslahat mülahazasıyla"<sup>48</sup> ana delil niteliğinde yalnızca iki rivayet kaydetmiştir. Üstelik şahsi yorumlar eşliğinde işlenen bu hadisler, Bigi'nin genel yazım üslubundan<sup>49</sup> olsa gerek, âyetlerden oluşan ve "burhan" adı verilen delillerin arasına düzensiz bir şekilde alınmıştır. Benzer şekilde, Bigi'nin ilerleyen satırlarda azap ayetlerinin hakikatini açıklayacağı sırada kendi fikrini destekleyen sahabe ve tabiûn kavillerini zikredeceğini belirtmesine<sup>50</sup> rağmen herhangi bir rivayet kullanımı belirlenmemiştir. Bigi'nin delil olarak kullandığı rivayetler ve bunlar üzerine getirdiği yorumlar özetle şöyledir:

1. Rasûlullah (s.a.v.), huzuruna getirilen Hevâzinli esirler arasındaki bir kadının başkalarına ait bebekleri emzirdiğini görünce ahabına "*Sizce şu kadın çocuğunu ateşe atar mı?*" diye sormuş; "gücü yettiğince atmamaya çalışacağı" cevabını alması üzerine "*Yemin olsun ki; Allah kendi kullarına, şu annenin çocuğuna (duyduğundan) daha merhametlidir*" şeklinde karşılık vermiştir.<sup>51</sup>

Bigi, tercümenin ardından -muhtemelen kendi görüşüne katılmayan- imamları (molla) muhatap alarak delaletleri şerh çalışmalarına bakma ihtiyacı hissettirmeyecek derecede açık böyle nice rivayetin başta *Sahîh-i Buharî* olmak üzere hadis kitaplarında yer aldığını söylemektedir. "Acaba bu hadiste görüşümüze aykırı bir şeyler var mıdır?" diye şerh ve haşiyelere müracaat edince; "Bu hadiste, esir kadınlara bakma cevazı vardır" türünde son derece önemsiz saydığı istidlaller karşısında tepki göstermektedir. Neticedeyse; bu gibi rivayetlerin bazı yersiz delaletlerine dayanılarak umumi rahmetin Müslümanlara tahsis edildiği kanaatine ulaşmaktadır.<sup>52</sup>

2. "... Sonra Allah şöyle buyurur: "*Melekler, peygamberler ve mü'minler şefaatte bulundu. Cehennemde (kalbinde) zerre miktarı hayır (iman) bulunan hiç kimse kalmadı. Ve geriye merhametlilerin en merhametlisi (Yüce Allah) kaldı*..."<sup>53</sup>

<sup>45</sup> Bigi'nin mezkûr mutasavvıfların eserlerine yönelik serüveni için bk. Carullah, *İlâhî Adalet*, 267-269.

<sup>46</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 271.

<sup>47</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 334-335.

<sup>48</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 307.

<sup>49</sup> Bigi'nin genel üslup özellikleri için bk. Abdullah Battal Taymas, *Kazanlı Türk Meşhurlarından Musa Carullah Bigi: Kişiliği, Fikir Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: M. Sıralar Matbaası, 1958), 35-36; Kanlıdere, "Musa Carullah'ın Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler", 229; a.mlf., *Musa Cârullah*, 50.

<sup>50</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 326 vd.

<sup>51</sup> Buharî, "Edeb", 18; Müslim, "Tevbe", 22.

<sup>52</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 307-308.

<sup>53</sup> Bigi'nin kaydettiğinin aksine zerre miktarı imana sahip hiç kimsenin cehennemde kalmadığını söyleyen Cenâb-ı Hakk değil şefaatte bulunanlardır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/394-396. Ayrıca metni krş. Buharî, "Tevhîd", 24; Müslim, "İman", 302.

Sahabî râvi ve eser adı belirtilmeyen bu rivayetin mevcut metnine bakılırsa; Ebû Saîd el-Hudrî kaynaklı uzun bir *Müsned* rivayetinin sonundan taktî' edildiği anlaşılmaktadır. Bigi, altı çizili cümleden hareketle insanların ve meleklerin şefaathleriyle kalbinde zerre miktarı iman bulunan herkesin azaptan kurtulup cennete gireceğini düşünmekte; cehennemde hiçbir mü'min kalmadığına göre o halde sonsuz merhamet sahibi Allah'ın şefaatiyle kurtulacakların kimler olduğunu sorarak görüşünün doğruluğunu ima etmektedir.<sup>54</sup>

Eserin ilerleyen sayfalarına gelince iddia ettiği üç temel görüşün sahabe ve selef-i salihîn dönemlerinden itibaren taraftarları olduğunun artık Rusya Müslümanları arasında da anlaşılmaya başladığını belirten Bigi; bu kadimlik durumunu göstermek için Taberî'nin (ö. 310/923) o sıralar Kahire'de neşredilen bir *Câmi'ul-Beyân* baskısını kaynak vererek iki kavil nakletmiştir.

1. "Cehennem, iki (ahiret) yurdundan daha çabuk mamur ve daha çabuk harap (olacak) olanıdır".<sup>55</sup>

Musa Carullah, tabiûn neslinin büyük müçtehitlerinden sayıp dört mezhep imamından daha üstün gördüğü Âmir eş-Şa'bî'nin (ö. 104/722) bu sözünün, inanç sahasında Eş'arîlerle Maturidîlerin görüşlerinden daha sağlam bir delil kabul edilebileceğini savunmuştur. Tevile gerek kalmaksızın son derece açık olan bu kavlin, kendi görüşünden bile çok daha geniş olduğunu belirten Bigi; necât-ı umumi inancı Kur'ân'a aykırı olsaydı, Şa'bî'nin böyle bir görüşe sahip olamayacağı kanaati taşımaktadır.<sup>56</sup>

2. "Yemin olsun ki; bir vakit gelir, cehennemin kapıları açılır da içinde kimse kalmaz".<sup>57</sup>

Musa Carullah, Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/653) bu kavlinin bile tek başına kendi tezini haklı çıkarmaya yeteceğini belirterek onu kendi burhanları arasına almaktadır. Kelâmcıların görüşleriyle hareket edildiği takdirde mezkûr kavli dolayısıyla İbn Mes'ûd'un imanî durumunun ne olacağını soran Bigi; "İbn Mes'ûd böyle bir şey demez" diyerek bu sözün yalanlanamayacağını söylemektedir.<sup>58</sup>

Ele alınan kaviller için *Câmi'ul-Beyân*'ın aynı sayfası referans gösterilmiştir. Bununla birlikte ilerleyen sayfalar takip edildiği takdirde Taberî'nin ilgili kavillerden hareketle Bigi'nin anladığı şekilde bir "necat-ı umumi" görüşünü kabul etmediğinin altını çizmemiz gerekir.

Bigi'nin tezini savunmak için burhan olarak kullandığı rivayetlerle bunları üzerine bina ettiği yorumlar bu minvaldedir. İlgili satırlarda vurgulu bir çeviri

<sup>54</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 309.

<sup>55</sup> Orijinal metni "جهنم أسرع الدارين عمراً وأسرعهما خراباً" şeklinde olup temel hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. Hûd sûresinin 104-107. âyetlerinin tefsiri sırasında kaydedilmiştir. Bk. Taberî, *Câmi'ul-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 15/484.

<sup>56</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 323-324.

<sup>57</sup> Türkçeye kısmen alıntılanarak çevrilen bu kavlin tam metni şöyledir: "لَيَأْتِينَ عَلَى جَهَنَّمَ زَمَانٌ تَخْفَقُ" "أبوابها، ليس فيها أحد، وذلك بعد ما يلبثون فيها أحقاباً". Bk. Taberî, *Câmi'ul-Beyân*, 15/484. Ayrıca Abdullah b. Amr'a nispet edilen benzer bir metin için bk. Bezzâr, *el-Müsned - el-Bahrü'z-Zehhâr*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân vd. (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1998-2009), 6/442.

<sup>58</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 324-326.

dili tercihinin ve râvilerin fezâil cihetini öne çıkarma gayretinin göze çarptığını söyleyerek münâzırının delil ve görüşlerine geçebiliriz.

## Mustafa Sabri'nin Delil ve Görüşleri

Musa Carullah'ın itikadî konularda eser kaleme alırken kelâm kitapları yerine “doğrudan âyet ve hadislerle müracaat ederek onları ihya etme”<sup>59</sup> prensibine karşılık; Mustafa Sabri'nin ilgili kavil veya kitaplar yerine “... Musa Efendi'nin sözlerini yığın yığın âyât ve ehâdîs ile biraz da akıl ve mantıkla karşıladık”<sup>60</sup> sözü, tartışma metinlerimizin telif yöntemleri ve ait oldukları düşünsel bağlamları hakkında ipucu vermektedir. Amacının yalnızca hakikatin ortaya çıkması olduğunu belirten Sabri; daha sağlıklı bir zeminde değerlendirme yapmak için meselenin “ilahî rahmet” ve “ilahî azap” hakkında bilgi veren hadisler şeklinde iki uçlu ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu maksatla Bigî'nin rahmetin genişliği hakkında kullandığı iki hadise ilaveten kaynak adı vererek metinleriyle birlikte üç rivayet daha kaydetmiştir:

1. “Allah (Teâlâ), rahmeti yüz parçaya taksim etmiş; doksan dokuz parçasını kendi katında alıkoymuş, yalnızca bir parçasını ise yeryüzüne indirmiştir. İşte bu bir parça rahmet sayesinde (canlı) mahlûkat birbirlerine merhamet gösterir. Öyle ki; hayvanlar bile yavrusunu emzirirken onlara zarar vermekten çekinerek ayaklarını kaldırır”.<sup>61</sup>

2. “Allah (Teâlâ)'nın yüz (parça) rahmeti vardır. (Bu rahmetin) bir (parçası) ile (canlı) mahlukât birbirlerine merhamet gösterir. Doksan dokuz (parçası) ise kıyamet günü içindir”.<sup>62</sup>

3. “Kâfir, Allah katındaki rahmetin (genişliğini) bilseydi hiç kimse cennetten ümidini kesmezdi”.<sup>63</sup>

Mustafa Sabri, ihmal edildiğini düşündüğü “ilahî azap” başlığında ise aşağıdaki dokuz rivayete yer vermiştir:

4. “İbrahim (a.s), babasını (kötü bir halde) bulunca ‘Ey Rabbim! Diriliş gününde beni utandırıp mahzun etmeyeceğine dair bana söz vermiştin’ der. Bunun üzerine Allah (Teâlâ), ‘Gerçek şu ki; ben, cenneti kâfirlere haram kıldım’ buyurur”.<sup>64</sup>

5. Kıyamet günü şefaatin anlatıldığı uzun bir *Sahîh-i Buharî* rivayetinde üç dört kez gerçekleşen şefaate cehennemden çıkarılan günahkârlar açıklandıktan sonra Rasûlullah'ın diliyle “Ben de, ‘Ey Rabbim! Cehennemde ancak Kur’ân’ın hapsettiği, sonsuza dek (orada) kalmaları vacip olan kişiler kaldı’ derim” cümlesi söylenmiştir.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> Carullah, *İlâhî Adalet*, 305.

<sup>60</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 75.

<sup>61</sup> Buharî, “Edeb”, 19; Müslim, “Tevbe”, 17.

<sup>62</sup> Müslim, “Tevbe”, 20.

<sup>63</sup> Tirmizî, “De’avât”, 100. İleride de belirtileceği üzere, kaynak gösterilen bu rivayette kasten taktî yapılmıştır. Ayrıca bk. Buharî, “Rikâk”, 19; Müslim, “Tevbe”, 23.

<sup>64</sup> Buharî, “Tefsîr (Şu’arâ)”, 25. Ayrıca bk. “Enbiyâ”, 11. Kaydedilenin aksine rivayet Enes değil Ebû Hüreyre tarikiyle gelmektedir.

<sup>65</sup> Buharî, “Tevhîd”, 19. Bk. “Tefsîr (Bakara)”, 2; “Rikâk”, 51; “Tevhîd”, 24; ; Müslim, “İman”, 322.

Sabri, ilgili rivayetin “يا رب ما بقي في النار إلا من حسبه القرآن ووجب عليه الخلود” şeklindeki metninin altı çizili ifadesini, “Kur’ân’ın cehennemden çıkışlarını sarih ifadelerle engellediği kimseler” şeklinde açıklamıştır.<sup>66</sup>

6. Üç çeşit günahın var olduğu anlatılan bir rivayette; bağışlanmayan günahın şirk, bağışlanabilecek günahın Allah’la kullar arasındaki filler, işleyenin yanına bırakılmayacak günahınsa insanlara zulmetmek olduğu bildirilmiştir.<sup>67</sup>

7. Önceki rivayetteki günah yerine zulmün de üç türlü olduğunun aynı anlatım formuyla anlatıldığı bir rivayette bağışlanmayacak zulüm türünün şirk olduğu belirtilmiştir.<sup>68</sup>

8. *Müsned* ve *Sahîh*’te tahrîc edilen bir Enes b. Mâlik rivayetinden alınan metne göre; “Kim hiçbir şeyi ortak koşmaksızın Allah’a kavuşursa cennete girer. Kim de müşrik olarak ölürse cehenneme (nâr) girer ve ebediyyen orada kalır” buyrulmuştur.<sup>69</sup>

9. “Cehennem halkına, ‘Sizler ateşte dünyadaki çakıl taşlarının sayısını (bulan bir süre) kalacaksınız’ denilseydi o (sözle) sevinirlerdi. Cennet halkına da ‘Sizler cennette dünyadaki çakıl taşları sayısınca kalacaksınız’ denilseydi o (sözden) kederlenirlerdi. Fakat hepsi için ebedi (bir hayat) takdir edilmiştir”.<sup>70</sup>

10. İnsanların cennet veya cehennemdeki makamlarına yerleşmelerinin ardından aralarından bir münâdi, “Ey Cennet halkı! ‘(Sizlere) sonsuzluk (hulûd) var, ölüm yok’; ‘Ve ey Cehennem halkı! (Sizlere de) sonsuzluk var, ölüm yok’ diye seslenir”.<sup>71</sup>

11. Cehennemde bulunan küfür ehli ile günahkâr Müslümanların durumunun anlatıldığı bir rivayette; kâfirlerin, “Siz Müslüman değil miydiniz?” şeklindeki sorusuna Müslümanlar “Evet” diye karşılık verirler. Devamla “Öyleyse Müslümanlığınız size ne fayda sağladı? Zira sizler de ateşte bizimle beraber oldunuz” istifhamına karşılık ise işledikleri bazı günahlar yüzünden bu akıbete uğradıklarını söylerler. Bu muhavere üzerine Cenâb-ı Hakk, kible ehlinin cehennemden çıkarılmasını emreder.<sup>72</sup>

<sup>66</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 151.

<sup>67</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Türâsî’l-‘Arabî, 1405/1985), 6/252.

<sup>68</sup> Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr, 1419/1999), 3/579; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/115.

<sup>69</sup> Belirtilen kaynaklarda Enes’e nispet edilen metnin sadece ilk cümlesi tespit edilmiştir. Bk. Buharî, “İlim”, 49; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/55; 21/184. Buna karşılık rivayet, Abdullah b. Amr ve Câbir b. Abdullah’tan lafız farklılıkları içerse de bütün haliyle tespit edilebilmektedir. Bk. Müslim, “İman”, 152; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/155-156; 22/372; 23/59, 261. Ancak altı çizili çeviri cümlesinin karşılığı olan “وخلد فيها” ifadesi belirlenememiştir.

<sup>70</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, 10/179. Nâsîrüddîn Elbânî bu rivayet için mevzû hükmünü vermiştir.

<sup>71</sup> Kaydedilen metinde telif yapıldığı anlaşılmaktadır. Krş. Buharî, “Tefsîr (Meryem)”, 18; “Rikâk”, 51. Ayrıca bk. “Rikâk”, 50; Müslim, “Cennet”, 43.

<sup>72</sup> İbn Ebû Âsım, *Kitabü’s-Sünne*, thk. Muhammed Nâsîrüddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî, 1400), 405; Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir ‘Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411/1990), 2/265. Rivayette anlatılan durumun, Hicr sûresinin 15. âyetini tefsir ettiği kaydedilmiştir.

12. Önceki rivayetle benzer muhtevaya sahiptir. Muaz b. Cebel tarikiyle geçen bir rivayetin sonunda anlatıldığına göre; Allah Teâlâ, cehennemde bulunan tevhit ehlini oradan çıkarmayı murat edince diğer dinlere mensup kimselerin kalbine bir fikir düşürür. Bu kişiler şöyle derler:

*"Vaktiyle bizler ve sizler hep birlikte dünyada idik. Sizler iman ettiniz, bizler inkâr ettik. Sizler doğruladınız, bizler yalanladık. Sizler ikrar ettiniz, bizler reddettik. (Peki) bu (tercihleriniz şimdi) size ne kazandırdı? Bugün hem sizler hem bizler hep birlikte ateşteyiz. Bize azap edildiği gibi size de azap ediliyor. Bizler (bu hal üzere) ebediyete mahkûm edildiğimiz gibi sizler de mahkûm edildiniz". Gazab-ı ilahîyi çeken bu sataşma üzerine tevhit ehli ateşten çıkarılır".<sup>73</sup>*

İlahî rahmet ve azaba dair Mustafa Sabri'nin kaydettiği merfû rivayetlerin çeviri ve tahrirci özetle kaydedilmiştir. Kaynağı belirlenemeyen sonuncu rivayet sayılmazsa diğerlerinin aynı metinle, çoğunlukla ise lafız farklılıklarıyla ya da taktî, telfik, idrâc gibi işlemlerle alıntulandığı görülmüştür.

Mustafa Sabri, rahmet ve azaba ilişkin örnek nakilleri sıraladıktan sonra meseleye rivayet bütünlüğü açısından yaklaşıma çalışmakta ve Bigi'nin rivayete dayalı delillerinin değerlendirmesine geçmektedir. Ona göre rahmet ve azap hakkında kaydedilen rivayet gruplarını ölçüp tartarak karşılaştıran bir okur, kâfirlere yönelik azap rivayetlerindeki açıklığı, rahmet vurgulu rivayetlerde göremeyecektir. Bigi'nin iddia ettiği haliyle inançsız kimselerin azaptan kurtulup bir gün rahmete kavuşacakları ihtimalini taşıyan en açık ifade, kendisinin yukarıda kaydettiği *Sünen-i Tirmizî* rivayeti olsa da rivayetin iki cümleden oluştuğu unutulmamalıdır.

*"Mü'min, Allah katındaki cezanın (ukubet) (dehşet ve azametini) bilseydi hiç kimse cennet (ümidi) beslemezdi.*

*Kâfir, Allah katındaki rahmetin (genişliğini) bilseydi hiç kimse cennetten ümidini kesmezdi".<sup>74</sup>*

Rivayet, ikili yapısıyla birlikte ele alındığı takdirde, ilahî meşietin cilveleri bir tarafa, Allah'ın rahmetiyle azabının aslında ne denli geniş ve büyük olduğunu anlatmakta; havf-recâ arası bir denge kurmaktadır. Birinci cümledeki azap gerçeği açık seçik olmakla birlikte mü'minler için cennet ümidi var ve muhakkaktır. İkinci cümledeki rahmet olgusu da sarih; ancak bu durum, cennet ümidinin kâfirler için kapalılığına engel değildir. Öyleyse hadisin, içerdiği mübalağa üslubuna uygun şekilde ikinci cümleye şöyle bir anlam verilmelidir:

*"İlahî rahmetin ne derece geniş olduğu bilinseydi, cennet ümidi taşımaması gereken kâfirler bile o rahmetten ümitlerini kesmezdi."*

Şu halde ilgili hadis; bir ucunda "ukubet-i ilahiyye", diğerindeyse "rahmet-i ilahiyye"nin eşit mübalağa üslubuyla anlatıldığı iki uçlu bir yapı arz etmektedir. Rahmet tarafının kuvvet ve delalet derecesi neyse diğerininki de o nispettedir. İlahî meşiet ise, bu ikisi arasındaki çatışmayı engellemektedir. Mustafa Sabri, Bigi'nin kendi delilleri arasında zikretmese de onun iddiasına en elverişli delilin de belirtilen gerekçelerle kullanılamayacağını belirterek neticede münâzırının

<sup>73</sup> Ahmed b. Hanbel ve Taberânî'nin eserleri kaynak gösterilmesine rağmen kaydedilen metinlerle temel hadis kitaplarında tespit edilememiştir.

<sup>74</sup> Tirmizî, "De'avât", 100.



hadislerden yana delil kıtlığı (kaht-ı edille) çektiğini söylemiştir.<sup>75</sup> Yine Sabri'ye göre; inzâr içerikli uzun rivayetler bir tarafa, “*Ey İbrahim! Ben cenneti kâfirlere haram kıldım*” hadisindeki<sup>76</sup> sarahat derecesinde “Kâfirler de bir gün cehennemden çıkacaktır” şeklinde sarih ve kati bir rahmet hadisi yoktur.<sup>77</sup>

Reddiyesinin devamında Bigi'nin burhan olarak kullandığı hadislerin değerlendirmesine geçen Mustafa Sabri Efendi; Hevâzinli annenin anlatıldığı rivayetin tahsis ve tevil edilmesi gerektiğini savunur. Zira mutlak anlamda böylesi bir anne örneği üzerinden, yani rivayetin zahirinden gidilecek olursa, o takdirde hiç kimsenin cehennemde bir saat yanma şöyle dursun dünyada bile burnunun kanamaması gerekir. Dolayısıyla yöneltilen bu itirazla birinci delil, münazara kurallarından “nakz-ı icmal” ile en başından çürütülmüş olur.<sup>78</sup>

Melek, peygamber ve bazı mü'minlerin şefaatiyle kalbinde zerre miktarı iman bulunan hiç kimsenin cehennemde kalmayacağını bildiren rivayetin sonundaki “*Ve geriye merhametlilerin en merhametlisi (Yüce Allah) kaldı*”<sup>79</sup> cümlesine dayanarak Bigi, en son gerçekleşecek Allah'a ait şefaate kurtulacakların gayr-i müslimler olduğu kanaatine ulaşmıştı. Mustafa Sabri'ye göre; karşı taraftaki açık rivayetler dolayısıyla bu cümle de iman sahiplerine hamledilmelidir. Zira ilgili cümlenin, “Kâfirler cehennemden çıkmaz” anlamı taşıyan ayet ve hadislere nispetle mücmel oluşu dolayısıyla kendisinin yaptığı tevcih daha uygundur. Bigi'nin iddia ettiğinin aksine; rivayetlerin ehil ilim adamlarınca benzer şekilde tefsir ve tevil edilmeleri keyfi olmayıp nass bütünlüğünün bir sonucudur.

Devamla Sabri, son rivayete çok benzeyip sarahati dolayısıyla onun bir nevi tefsiri sayılmaya müsait şu hadisi kaydetmiştir:

“... Sonra (üçüncü kez) Rabbime döner (ve bana öğretilmiş hamdlerle ona hamd ederek secdeye kapanırım). Bana hitaben, ‘*Ey Muhammed! Başını kaldır! (Konuş; sözlerin dinlenecektir. İste; dileğin yerine getirilecektir. Şefaatte bulun; şefaatin kabul edilecektir)*’ denilir. (Daha öncekilerde olduğu gibi), ‘*Rabbim! Ümmetimi, ümmetimi (isterim)*’ diye şefaatte bulunurum. Bunun üzerine, ‘*Git! Kalbinde hardal tanesinden (bile) daha küçük iman bulunan kimseleri ateşten çıkar*’ buyrulur...<sup>80</sup>

Bunu yapıp döndüğümde, yine bana öğretilmiş hamdlerle dördüncü kez Rabbime hamd ederek secdeye kapanırım. (Yine) bana hitaben, ‘*Ey Muhammed! Başını kaldır! Konuş; sözlerin dinlenecektir. İste; dileğin yerine getirilecektir. Şefaatte bulun; şefaatin kabul edilecektir*’ denilir.

Ben de, ‘*Rabbim! Bana izin ver de, ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ diyen kimselere (de şefaatte bulunayım)*’ diye niyaz ederim.

<sup>75</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 154-155.

<sup>76</sup> Buhârî, “Tefsîr (Şu’arâ)”, 25. Mustafa Sabri, bu rivayet dolayısıyla düştüğü dipnotta rivayetin Mâide 5/72 ve A’râf 7/50 gibi âyetlerle teyit edilmesi dolayısıyla “mütevâtîrül-ma’nâ” olduğunu düşünmektedir.

<sup>77</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 155.

<sup>78</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 155-156.

<sup>79</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18/394-396.

<sup>80</sup> Bu cümleden itibaren -rivayetteki ara anlatım dolayısıyla olsa gerek- metin ve çeviride kısa bir atlama vardır.

Allah (Teâlâ) ise, 'Bu sana ait (bir mesele) değildir. İzzetim, kibriyâm ve azametim adına; Allah'tan başka ilah yoktur' diyen (kimseleri) oradan ben çıkaracağım' buyurur".<sup>81</sup>

Mustafa Sabri'ye göre; Bigi'nin yönelttiği "Geriye (şefaathçi olarak) merhametlilerin en merhametlisi kaldı' cümlesinin manası öyleyse nedir?" sorusunun cevabı, çevrilen metinde mevcuttur. Zira hadisin ifadesine göre; Hz. Peygamber (s.a.v.), ilk üç yalvarışıyla kalbinde hardal tanesinden daha küçük miktarda imanı olanları şefaathle azaptan çıkarmaya muvaffak olacak; ancak kelime-i tevhidi söyleyenlerin çıkarılmasını Cenâb-ı Hakk kendi zâtına tahsis edecektir.<sup>82</sup> Dolayısıyla bu rivayette Bigi'nin öngördüğü şekliyle bütün inanç gruplarının azaptan kurtulacağı yönünde bir genelleme doğrulanmamaktadır.

Farazi bir tartışmada tarafların leh ve aleyhte kullanabilecekleri rivayetleri örneklendiren ve münâzırının kaydettiği rivayetlerin onun görüşünü desteklemediğini düşünen Mustafa Sabri, meseleyi rivayet bütünlüğü çerçevesinde ele almaya devam etmiştir. Ona göre; tevatür ve sübût şartları bakımından bütün hadislerin ayetler gibi kati olmadıkları hususu daima göz önünde bulundurulmalıdır. Bu sebeple yakînî bilgi gerektiren bir meselede rastgele seçilen birkaç hadisle dava ispatına kalkışılmamalıdır. Kaldı ki; cehennemden kimlerin çıkamayacağı mevzusunda en net bilgiler ayetlerde geçtiği için, ilgili hadislerin çoğu tartışmanın kilit noktasını -daha önce sözü edilen- "Kur'ân'ın hapsettiği kimseler müstesna" ifadesi gereğince yine Kur'ân âyetlerine havale etmektedir.<sup>83</sup> Mustafa Sabri'nin makalemizde konu edildiği üzere hadisleri ele aldığı sırada meselenin esasını Kur'ân üzerine kurması dikkate değer bir ayrıntıdır.

Benzer şekilde, Sabri'ye göre bir mesele hakkında katiyet ve yakîn elde edilebilmesi için ilgili hadislerin "mütevâtirü'l-ma'nâ" olması şarttır. Küçük lafız farklılıklarıyla aktarılan şefaath ve rahmet hadislerinin muhassalası (/ortak payda) ve manevi mütevâtir seviyesindeki özü, "Bütün muvahhidinin bilâhare cehennemden çıkarılması" olup "katiyete iktiran eden vasat budur".

Bu vasatın iki ucunda;

1. "Mü'minlerin cehenneme hiç girmemeleri",
2. "Kâfirlerin en nihayetinde ilahî rahmetten istifade etmeleri" şeklinde iki ihtimal daha söz konusudur.

Her iki ihtimali de destekler görünen münferit rivayetler mevcuttur. Ancak bu ihtimaller, yukarıdaki vasat sınırının dışında kalmaları; dahası karşılardaki kuvvetli ve sarîh nasslarla müteâriz olmaları dolayısıyla haber-i vâhid derecesinde kalıp kabule şayan değerlendirmeler arasında görülmemiştir.

<sup>81</sup> Buhârî, "Tevhîd", 36; Müslim, "İman", 326.

<sup>82</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 156-157. Mustafa Sabri, Bigi'ye yönelik tenkitlerini başlıca kaynaklarından saydığı İbnü'l-Arabî'nin konuya dair bazı görüşlerini ıskaladığı iddiasıyla sürdürmekte; bu vesileyle İbnü'l-Arabî'nin, azaptan Allah'ın şefaathıyla en son çıkarılacak kimseleri "şer'î iman taşımadıkları halde akf delillerle Allah'ın birliğine inananlara" yordugunu kaydetmektedir. Bk. *A.g.e.*, 157-159.

<sup>83</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 159.

Söz gelimi, “Daha önce ne işlemiş/neye inanmış olursa olsun, ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ diyen kimse cennete girer” kalıbıyla<sup>84</sup> gelen çok sayıdaki rivayetten biri olan “*Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in onun rasûlü olduğuna*” tanıklık eden kimseye Allah, cehennemî (nâr) haram kılar” hadisi,<sup>85</sup> belirtilen vasat sınırının dışında kalmaktadır. Zira bu rivayet, bazı günahkâr (usât) mü’minlerin geçici süreliğine cehennemde kalacaklarını bildiren rivayetlere denk gelemediği için “mü’minlerin asla cehenneme girmeyeceği” tarzında bir görüş için delil sayılmamıştır. Üstelik bu haliyle rivayet, Bigi’nin gayr-i Müslimler lehine kullandığı rivayetlerden daha sarîh olmasına rağmen sonuç yine aynıdır. Dolayısıyla kelâm âlimlerinin cennet ve cehennem konularında Müslümanlar lehine hissî davrandıkları yönündeki mütalaalar da gerçeği yansıtmamaktadır.<sup>86</sup>

Tartışma etrafında hadislerle ilgili değerlendirmelerini noktlayan Mustafa Sabri; “... münâzırımın ekâbir-i İslam’dan bir iki zâta müsned olmak üzere sübûtu meşkûk, delaleti meşkûk birer fıkra ile istidlal etmesi vardır ki...” ifadelerine yer vererek Musa Carullah’ın kullandığı kavillerin tahliline geçmektedir. Bu arada Bigi’nin koyduğu “Allah ve Rasûlü’nün sözlerine karşı kimsenin sözü hüccet sayılamaz” prensibini bizatihi çiğnemesini de tenkit etmektedir.

1. Mustafa Sabri’ye göre; Şa’bî’nin, “Cehennem, iki (ahiret) yurdundan daha çabuk mamur ve daha çabuk harap (olacak) olanıdır” sözü, hem rivayet hem dirayet bakımından “müşevveş”tir. Zira “Cehennemin cennete kıyasla daha hızlı harap olması ne demektir?”, “Öyleyse cennet daha mı yavaş harap olacaktır?” gibi sorgulamalarla bile bu işkâl görülebilir.<sup>87</sup>

2. Cehennem kapılarının bir gün açılıp içinde kimsenin kalmayacağına yönelik kavle gelince; Sabri’ye göre merfû rivayetlerin bile sübût bakımından muhtelif dereceleri bulunabiliyorsa böyle bir sözün İbn Mes’ûd’a isnadı da şüphe götürür. Şayet İbn Mes’ûd söylediye bile bu söz, gayr-i müslimlerin cehennemde ebediyetleriyle ilgili açık ayet ve hadisler karşısında –yukarıda belirtildiği şekliyle– “usât-ı mü’minîne mahsus olan tabaka-i cehenneme” hamledilmelidir.

Söz konusu kavli esas alarak kelâm âlimlerine ve literatürüne ağır sözlerle yüklenen Bigi’yi sert bir dille eleştiren Mustafa Sabri, münâzırına hitaben bazı sorular yöneltmektedir:

“İbn Mes’ûd’un kavilleri, kesin bilgi içeren şer’î delillerden hangisidir, ayet mi, hadis mi, icma mı?”, “İbn Mes’ûd’un kavlinin sübût derecesi, reddiyedeki âyetlerle aynı mıdır?”, “Kâfirlerin cehennemde ebediyen kalmayacaklarına yönelik bu kavildeki delalet, tam aksini bildiren ayetlerin delaleti kadar sarîh midir?”, “Bu kavil de âyetler gibi tevatüren aktarılmış mıdır?”.

<sup>84</sup> Mustafa Sabri’nin “من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن أصابه ما أصاب قبل ذلك” ifadelerine yer verdiği bu satırlarda herhangi bir rivayet kaydetmediği; bilakis altı çizili ibareyle belli günahları işlese de kelime-i tevhidi söyleyen kimselerin cennete gireceğini bildiren çok sayıdaki rivayetin muhteva özetini yaptığı anlaşılmaktadır.

<sup>85</sup> Müslim, “İman”, 47; Tirmizî, “İman”, 17.

<sup>86</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 159-160.

<sup>87</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 161.

Satırlarına İbn Mes'ûd'un şâzz kıraatlerinin bile Kur'ân'dan sayılmadığı hususunu Zümer sûresinin 53. âyetiyle örnekleyerek devam eden Mustafa Sabri; ilgili kavle karşılık –kendisinin daha önce kaydettiği- “Cehennem halkına, ‘Sizler ateşte dünyadaki çakıl taşlarının sayısını (bulan bir süre) kalacaksınız’ denilseydi o (sözle) sevinirlerdi... Fakat hepsi için ebedi (bir hayat) takdir edilmiştir” rivayetinin sahabî ravisinin de İbn Mes'ûd olduğunu belirtir. Sabri'ye göre; bu rivayetin aktarıcısı olan İbn Mes'ûd, kâfirlerin zamanla azaptan kurtulacağına dair bir sözü söylemez; faraza söylese bile kendi kavli değil, merfû rivayeti tercih edilir.<sup>88</sup>

Mustafa Sabri'nin reddiyede Bigi'nin âyetlerden belirlediği delilleri ele alırken kısaca değindiği hadisler de mevcuttur. Örneğin Bigi, *Sünen-i Nesâî*'deki bir hadisi şahsi görüşünü destekler bir tarzda sadece ilk kısmıyla kaydetmesi dolayısıyla “ihtilâs-ı hadis”le tenkit edilmekte; hatalı yorumlara düşülmemesi için rivayetin tam metni zikredilmektedir.<sup>89</sup> Yine Bigi'nin burhanlarından olan “... *Rahmetim ise her şeyi kaplamıştır*” âyetinin<sup>90</sup> yorumlanması sırasında değinilen “*Rahmetim gazabımı geçmiştir*” hadisi<sup>91</sup> ve benzeri rivayetler de rahmetin genişliğini tahsis eden sarîh âyetler eşliğinde ele alınmalıdır.<sup>92</sup>

Mustafa Sabri, Musa Carullah'ın görüşlerini dayandırdığı rivayetlere yönelik değerlendirmelerinin peşi sıra onun başlıca tarihî referansları saydığı İbn Kayyim el-Cevziyye ile İbnü'l-Arabî hakkında birer bahis açmıştır. Bilgi kaynaklarının çeşitliliği yönünden Cedidcilik hareketinin izleri görülen bu eklektik tercihlerin<sup>93</sup> fikrî arka planı bir tarafa, Sabri'nin yukarıdaki isimlere rivayetler üzerinden yönelttiği tenkitlerin de kaydedilmesi isabetli olacaktır.

Mustafa Sabri ilk olarak; İbn Kayyim'in görüşlerini ispatlamak maksadıyla delil olarak ileri sürdüğü “لو لبث أهل النار في النار عدد رمل عاليج لكان لهم يوم يخرجون فيه” kavli<sup>94</sup> üzerinde durmaktadır. Hz. Ömer'e (r.a) nispet edilen bu kavlin, mukabilindeki âyet ve hadisler karşısında duramayacağını söylemekte; sübûtunun kabulü durumunda ise rivayete hatalı bir anlam verildiğini düşünmektedir. Sabri'ye göre bu sözün manası,

“Cehennem halkı, ateşte 'Âlic (denilen arazinin) kumları sayısınca uzun süre kalsalar da (en nihayetinde) oradan çıkacakları bir gün (gelir)” **değil**;

“Cehennem halkı, ateşte 'Âlic'in kumları sayısınca kalsalardı günün birinde oradan çıkarlardı. [Çünkü kum yığınları tükenir; fakat ebedi olan cehennem müddeti tükenmez]” şeklinde olmalıdır.

Mustafa Sabri, kaydettiği ikinci vecihle birlikte bu kavlin daha önce zikrettiği “Cehennem halkına, ‘Sizler ateşte dünyadaki çakıl taşlarının sayısını (bulan bir süre) kalacaksınız’ denilseydi o (sözle) sevinirlerdi... Fakat hepsi için ebedi (bir hayat) takdir edilmiştir” cümlesiyle uyumlu olduğunu belirtir.

<sup>88</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 161-164.

<sup>89</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 100. Ayrıca bk. *A.g.e.*, 43-44, 83-86, 91, 99-100.

<sup>90</sup> el-A'râf 7/156.

<sup>91</sup> Buharî, “Tevhîd”, 55; Müslim, “Tevbe”, 15.

<sup>92</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 67.

<sup>93</sup> Eubekir Sifil, *İslam ve Modern Çağ 3* (İstanbul: Rihle Kitap, 2014), 122, 123.

<sup>94</sup> Temel hadis kaynaklarında tespit edilememiştir. “رمل عاليج” ifadesi bazı merfû ve mevkûf rivayetlerde, mal bilhassa da günah çokluğunu anlatmak maksadıyla “yağmur taneleri, denizköpükleri, ağaç yaprakları, yıldızlar” gibi bir kesret sembolü olarak kullanılmıştır.

Neticedeyse; her ne kadar kendi tevcihini daha doğru bulsa da ilkinde de ihtimali dolayısıyla İbn Kayyim'in bu delilinin hem sübût hem delalet bakımından elverişsiz olduğunu düşünmektedir.<sup>95</sup>

Diğer taraftan Mustafa Sabri, İbnü'l-Arabî'nin meseleye dair yaklaşımlarının tahlili sırasında kıyamet günü ölümün boğazlanmasıyla ilgili telakkisini hadislerin beyanatına aykırı bulmaktadır. Bu bağlamda *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'den sayfa numarası belirtmeden alıntılıdığı "Ölüm dünyada mü'min için armağan, kâfir içinse hasret ve felakettir. Ölümün ahirette yok edilmesi (zebh ve idam) ise her iki taraf için de bir hediyedir" cümlesini ele alır. Sabri'ye göre bu telakki, cennet ve cehennem ehlinin makamlarına yerleşmelerinin ardından "... (Ölümün ahirette boğazlanmasıyla birlikte) cennet ehlinin sevincine bir sevinç; cehennem ehlinin üzüntüsüne de bir üzüntü daha eklenir!" şeklindeki hadis cümlesi<sup>96</sup> ile tezat teşkil etmektedir. Zira hadis, ölümün her iki durumda da küfür ehlinin zararına olduğunu göstermektedir.<sup>97</sup>

Netice itibarıyla Mustafa Sabri; azabın sonluluğu fikrinde Musa Carullah'ın ve yolunu takip ettiğini düşündüğü İbnü'l-Arabî ile İbn Kayyim'in görüşlerini ara bölümler halinde uzunca tahlil ettikten sonra her üçünün görüşleri arasında ciddi farklılıklar bulunduğu kanaatine ulaşmıştır.<sup>98</sup> Sabri'ye göre; Musa Carullah'ın İbn Kayyim'den etkilendiği bu meselede söylenebilecek şeyleri o sıralar basılmış *Hâdi'l-Ervâh* (Kahire 1325/1907) adlı eserinde İbn Kayyim, Bigi'den daha ilmî ve daha vakıfâne söylemiştir. Dahası Bigi, "... Şa'bî ve İbn Mes'ûd hazerâtından mervî olan sözlerle beraber edilmesinin birçoklarını İbn Kayyim'in kitabından iktibas etmiş<sup>99</sup> denilebilir".<sup>100</sup> Karşılaştırıldığı takdirde *Hâdi'l-Ervâh* ile *Rahmet-i İlâhiyye Bürhanları* arasında iddia edilen delil ve argüman benzerliği rahatlıkla görülebilmekteyse de Bigi'nin İbn Kayyim ve eserine ismen atf yaptığı belirlenememiştir. Tespitlerine bakılırsa Mustafa Sabri'nin *Hâdi'l-Ervâh*'ı detaylı biçimde incelediği anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan, reddiyesindeki görüşleri dolayısıyla Sabri'yi tenkit eden ve Carullah'ı destekleyen yazılar<sup>101</sup> da kaleme alınmıştır.

## Tartışmanın Akbeti

Mustafa Sabri, yazdığı reddiyesine karşılık münâzırı Musa Carullah'ın gerekli gördüğü takdirde cevap vereceğinden emin olduğunu belirtse<sup>102</sup> de maalesef bu yönde bir tespit yapılamamıştır. Diğer bir ifadeyle, Bigi'nin ilgili

<sup>95</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 170-171. İbn Kayyim'in ebedi azapta hikmet olamayacağı yönündeki değerlendirmeleri sebebiyle kaydedilen rivayetler için bk. *A.g.e.*, 172-173.

<sup>96</sup> Buharî, "Rikâk", 51; Müslim, "Cennet", 43.

<sup>97</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 195. Sabri ayrıca İbnü'l-Arabî'nin bu kanaatinin *el-Fütûhât*'taki ifadeleriyle de aykırılık taşıdığını düşünmektedir.

<sup>98</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 203-204.

<sup>99</sup> İbn Mes'ûd ve Şa'bî'nin kavilleri için Bigi'nin *Câmi'u'l-Beyân*'ı kaynak gösterdiği daha önce belirtilmişti. Bununla birlikte söz konusu kavillerle 'Âlic'in kumları rivayeti *Hâdi'l-Ervâh*'ta da mevcuttur. Bk. İbn Kayyim *el-Cevziyye, Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh* (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, t.y.), 354, 359.

<sup>100</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 165, 173.

<sup>101</sup> Kaya Nuri, Ahmet Ağaoglu ve Kâzım Nami Duru'nun tenkitleri için bk. Kanlıdere, *Musa Cârullah*, 239.

<sup>102</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 22.

reddiyeden haberdar olduğu ya da ona tepki verdiği belirlenmemiştir. Dolayısıyla tartışma, mevcut haliyle tek yönlü kalmıştır. Reddiyenin 1919'da neşredildiği hatırlanırsa; böyle bir tabloyla karşılaşılmasında, Bigi'nin hayat şartlarının Bolşevik İhtilali'nden (1917) sonra zorlaşması, dolayısıyla da eser verme ivmesinin düşmesi;<sup>103</sup> bölge ilim ve fikir adamlarının neşir dâhil her türlü bilimsel faaliyetten menedilmesi,<sup>104</sup> meselenin ilk yıllardaki sıcaklığını kısmen kaybetmesi gibi etkenler sıralanabilir. Tartışmanın yoğun yaşandığı yıllarda Gaspıralı İsmail başta olmak üzere muhaliflerine verdiği tepkilerden ve hakkında edindiğimiz izlenimden hareketle "Normal şartlarda Bigi bu tenkitlere karşılık verirdi" şeklinde bir kanaate sahibiz.

Benzer şekilde, Mustafa Sabri'nin de konu özelindeki eleştirilerini açıkça sürdürdüğü belirlenmemiştir. Bununla birlikte 1919 Mayıs'ında *Sebilürreşâd*'da tefrika edilmeye başlayan "Dinî Müceddidler" serisinde; yine kısa süre sonra aynı adla basılan, İslam modernistlerinin görüşlerini eleştirme amaçlı reddiyede de Musa Carullah'ın muhtelif görüşleri değerlendirmeye tabi tutulmuştur.<sup>105</sup> İkili arasındaki tartışmanın fikrî açıdan belki de en büyük kazanımı, Sabri'nin henüz Romanya'da iken *Dinî Müceddidler* adlı mezkûr reddiyesinin yazımına ilham kaynağı olması; eserin yazılmasıyla birlikteyse yazarın modernist tavra bakışının daha yakından gözlemlenmesine vesile olmasıdır. Ayrıca Sabri'nin Gümölcine'de çıkardığı *Yarın* gazetesinin 1928 tarihli bir yazısında da Bigi'nin *Uzun Günlerde Rûze* adlı eserindeki bazı görüşleri tenkit edilmiştir.<sup>106</sup>

## Değerlendirme ve Sonuç

Diğer dinlere mensup insanların cehennem azabında kalış müddetleri etrafında yoğunlaşan tartışma konumuz; başvuru kaynaklar, ileri sürülen iddialar ve üzerinde durulan ayrıntılar itibarıyla tefsir, kelâm, tasavvuf ve hadis ilimlerini ilgilendiren kompleks bir yapı arz etmektedir.<sup>107</sup> Yapılan tespitlerden hareketle Musa Carullah'ın bu meseleye konjonktürel şartların, daha çok da mizaç özelliklerinin sevkıyla; Mustafa Sabri'nin ise müdafaa maksadıyla<sup>108</sup>

<sup>103</sup> Kanlıdere, "Musa Carullah'ın Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler", 227; a.mlf., *Musa Cârullah*, s. 168, 238.

<sup>104</sup> Usmanov, *Kazan Şarkiyatçılığı'nın Kaderi*, 32.

<sup>105</sup> Bk. Mustafa Sabri, "Dinî Müceddidler Yahut "Türkiye İçin Necât ve İ'tilâ Yolları'nda Bir Rehber", *Sebilürreşâd* 16/410-411 (1 Mayıs 1335), 178, 180; a.mlf., *İlâhî Adalet*, 233, 239.

<sup>106</sup> Kanlıdere, *Musa Cârullah*, 237-238.

<sup>107</sup> Cehennem azabının müddetine ilişkin tartışma ve değerlendirmeler için bk. Mustafa Altundağ, "Kur'an'da Müşkil Bir Mesele: Cehennem Azabının Ebediliği", *Bakı Dövlət Universiteti İlahiyat Fakültesinin Elmi Məcmuəsi* 7 (2007), 41-88; Atilla Yargıcı, "Kâfirler İçin Cehennem Ebedi Olduğunu Reddeden Görüşlere Bazı Müfessirlerin Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/38 (2017), 89-110; İsmail Karagöz, "Cehennem Sonsuzluğunun Ayet ve Hadislerdeki Delilleri", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 1-19; Hasan Hüseyin Tunçbilek, "İslam Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 15-33.

<sup>108</sup> Mustafa Sabri benzer şekilde muasır isimlerden Mehmed Zihni Efendi'nin (ö. 1913) *el-Kavlü'l-Ceyyid* adlı eserinde klasik dönem belagat âlimlerine ve eserlerine yönelik tenkit veya tarizleri sebebiyle *Beyânülhak* dergisinde bir reddiye serisi çıkarmıştır. Bir yılı aşkın bir süre yayımlanan (1909-1910) bu makaleler, ele aldığımız Bigi reddiyesinde olduğu gibi, yoğun bir metin ve sıkı bir kritik içermektedir. Ayrıca bk. Mustafa Irmak, "Mustafa Sabri Efendi'nin

giriştiği anlaşılmaktadır. Tartışma boyunca ikili tarafından en sık kullanılan kaynak, âyetlerdir. Bu itibarla tarafların özellikle A'râf 156, Tâhâ 5, Zümer 53, Şûrâ 5, Mâide 118 ve Mü'minûn 117-118. âyetleri üzerinden yaptığı değerlendirmelerin ele alınması uygun görülebilirse de Bigi ve Sabri'nin meseleye dair görüşlerinin çeşitli tetkiklere konu edilmesi<sup>109</sup> dolayısıyla sadece Giriş'te çizilen çerçeve istikametinde bir değerlendirme yapılacaktır.

Tartışmanın tarafları olan Musa Carullah ile Mustafa Sabri'nin cehennem azabının müddetine ilişkin bütün rivayetleri ele alma maksadı taşıdıkları söylenemez. Nitekim –meselemize dair daha fazla hadis zikretme vaadi ve gerekliliği bir tarafa bırakılırsa- Musa Carullah'ın eserlerinde genel itibarıyla öncelikli kaynağının Kur'ân olduğu, değinebileceği rivayetler varken bunları atladığı yönündeki tespit<sup>110</sup> de aynı noktaya işaret etmektedir. Meselenin nispeten güncelliği dolayısıyla iman, küfür ve günah gibi kavramlarla; şefaet, cennet, cehennem gibi ahiret duraklarıyla; bilhassa da Kur'ân âyetleriyle bütünlüğü kurularak daha geniş bir şekilde incelenmesi teklif edilebilir. Keza tartışmada sahabe ve tabiûn tabakasının önde gelen bazı şahsiyetlerine isnad edilen kaviller ile birtakım şâzz görüşlere dayanak gösterilen rivayetler bütün haliyle müstakil sıhhat araştırmalarına konu edilebilir.<sup>111</sup>

Musa Carullah'ın kullandığı iki merfû rivayet de *Kütüb-i Tis'a* kaynaklarında tahriç edilmiştir. Buna karşılık *Câmi'u'l-Beyân*'dan alıntılanan İbn Mes'ûd kavli *Müsned-i Bezzâr*'da başka bir sahabî râvi üzerinden tespit edilmiş; Şa'bî'ye ait kavil ise temel hadis kaynaklarında belirlenememiştir.

Mustafa Sabri'nin yer verdiği 12 rivayetten sonuncusu dışında tamamı belirttiği kaynaklarda bulunmuştur. Rumuzlarıyla birlikte kaydedilen mükerrer 15 rivayet Buharî, Müslim, Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde; 5 rivayet ise Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'i başta olmak üzere diğer temel kaynaklarda tahriç edilmiştir. Alıntılanan metinlerde yer yer görülen ihtisar, taktî, telfik, idrâc ve lafız farklılıkları gibi özellikler, ilgili rivayetlerin derleme türü ikincil kaynaklardan alındığı kanaati uyandırmaktadır. Buradan hareketle reddiyenin ilk kez hapis ortamında yazıldığı, rivayetlerin Arapça metinleriyle ve kaynak rumuzlarıyla birlikte kaydedildiği hatırlanacak olursa derleme sırasında o dönemin basılı, yaygın hadis çalışmalarının kullanıldığı söylenebilir. Nitekim dönem itibarıyla önde gelen başvuru kaynaklardan olan Süyûtî'nin (ö.

'Beyânü'l-Hak' Dergisinde Mehmed Zihni Efendi ve 'el-Kavlü'l-Ceyyid' Adlı Eserine Yönelttiği Tenkitler", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 152-153, 218-219.

<sup>109</sup> Musa Carullah'ın kullandığı delillerin özet halinde anlatımı ve değerlendirmesi için bk. Rifat Suyargulov, "Musa Carullah'ın İlahi Rahmetin Genişliği Hakkındaki Düşüncesinin Değerlendirilmesi", *Dini Araştırmalar* 20/52 (2017), 209-220; Maraş, "Musa Carullah Bigiyev'in Tasavvuf Anlayışı", 91-95; a.m.f., *Türk Dünyasında Dini Yenileşme*, 158-164.

Mustafa Sabri'nin konuya ilişkin görüşleri ve toplu bir değerlendirme için bk. İbrahim Bayram, *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dini Düşüncesi*, ed. Eyüp Sabri Kaya - Hızır Murat Köse (İstanbul: Klasik, 2018), 457-475.

<sup>110</sup> Enbiya Yıldırım, "Musa Cârullah'ın Dünyasında Hadis ve Sünnet", *Kazanlı Yenilikçi Alimler Cilt 3: Musa Cârullah*, ed. Ali Arslan vd. (Eskişehir: 2014), 151-152.

<sup>111</sup> Örneğin belli bir süre sonra cehennem azabının tamamen biteceği iddiasının dayandırıldığı birkaç rivayetin tenkidi için bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis: Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 655-657.

911/1505) *el-Câmi'u's-Sağîr'i* özelinde araştırıldığı takdirde ilk 10 rivayetin aynı veya benzer lafızlarla tespiti yapılabilmektedir. Her halükârda Sabri'nin reddiyede zikrettiği nakiller, bütün haliyle konulu bir hadis seçkisi sayılabilir.

Musa Carullah'ın ilgili tartışmaların yaşandığı yıllarda Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'nı [1909] neşrettiği; İbn Hacer'in *Bülûğu'l-Merâm*'ını ders kitabı olur düşüncesiyle *İfâdâtü'l-Kirâm* (Kazan 1909) adıyla, yine onun *Nüzhetü'n-Nazar*'ını (Orenburg 1328/[1910]) ise bazı notlar eşliğinde yayımladığı; yani bu devrede onun tercüme ve şerh faaliyetine yoğunlaştığı bilinmektedir.<sup>112</sup> Şu halde hadis literatürüyle bu dereceye kadar irtibatlı bir ilim adamı olarak Bigi'nin Hevâzinli anne hadisi üzerinden anakronik bir yaklaşımla şerh çalışmalarının muhtevasına yönelik eleştiri ve beklentileri isabetli düşmemiştir. Yine Bigi'nin yegâne bağlayıcı bilgi kaynağı olarak Kur'ân ve Sünnet'e yaptığı vurgular üzerinde beliren ana kaynaklara dönüş çağrısı; dahası ulema sınıfının ve ortaya koydukları mesainin zamanla nassları perdelediği yönündeki kuvvetli çıkışı, kendisinin XIX ilâ XX. yüzyıllarda şerh ve haşiye faaliyeti aleyhinde oluşan menfi kanaatlerin<sup>113</sup> bir şekilde etkisinde kaldığını düşündürmektedir.

İncelenen tartışma metinlerinde Şa'bî'nin kavline yönelik Mustafa Sabri'nin "rivayet ve dirayet yönünden müşevveş" nitelmesi dışında ilgili nakiller ricâl edebiyatı merkezli bir tenkide tabi tutulmamıştır. Buna karşılık "Eğer senedi sahih ise anlamı şöyle olabilir" tarzında şartlı yorumlar yapılmıştır. Özellikle Mustafa Sabri'nin reddiyenin yazıldığı yakın tarihlerde Süleymaniye Dârülhadisi müderrisliği görevine getirildiği dikkate alınır; hadis alanında belli bir ehliyeti haiz olduğu muhakkaktır. Fakat mevcut şartların elverişsizliği, matbaa imkânlarının yetersizliği, dönemin ilim anlayışı veyahut verdiği cevapları yeterli bulma gibi sebeplerden olsa gerek; ricâl ve şerh kaynaklarına müracaat ettiği saptanamamıştır.

Diğer taraftan, Mustafa Sabri'nin -mütekellim kimliğiyle de uyumlu olarak- meselenin inanç alanıyla irtibatı dolayısıyla tevatür kavramını vurgulaması; münferit rivayetler üzerinden hareket etmeyi doğru bulmaması; (1) rivayet içi, (2) sahabî râvinin kendi rivayetleri ve (3) nasslar arası bütünlüğe dikkat çekmesi; tartışmanın ilmî değeri açısından mühim tespitlerdir. Bu bağlamda yer yer tekrarlanan "tevâtür-i manevî, mütevâtiru'l-ma'nâ" kavramlarıyla "çok sayıda rivayetin keşiştiği ortak payda" anlamı kastedildiği anlaşılmaktadır.

Musa Carullah'ın ilgili görüşleri için burhan saydığı rivayetler özelinde konuşulacak olursa; kendisinin fikriyatına uygun gördüğü nakilleri tezini ilmî açıdan derinleştirecek biçimde yorumlamadığı, yer yer başvurduğu kaynakların fezâilini öne çıkarmak suretiyle haklılığının ispatlandığı kanaatine ulaştığı söylenebilir. Ayrıca Bigi'nin ilgili nasslara ve görüşlere karşı seçmecî bir tavır sergilemesi, meseleyi sağlıklı bir zeminde ele almasını engellemiştir. Dahası Carullah'ın farklı görüş, inanç veya toplum mensuplarına gösterdiği hoşgörüyü karşılık kelâm, tefsir ve kısmen şerh literatürüne karşı yer yer

<sup>112</sup> Kanlıdere, "Musa Carullah'ın Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler", 224; a.m.f., *Musa Cârullah*, 151, 152, 153.

<sup>113</sup> Geniş bilgi için bk. İsmail Kara, "Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslâm'ın Klâsik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?", *Türkiye IV. Dinî Yayınlar Kongresi* (Ankara: 2011), 62, 71-80



keskin bir dil kullandığı gözlemlenmiştir. Benzer bir menfi tavrın, hayatlarına iman-amel dengesini yansıtamayan Müslümanlar için de sergilendiği<sup>114</sup> belirlenmiştir.

Mustafa Sabri'nin kelâmî alt yapısının, ele aldığı rivayetlerin yorumunda da ön plana çıktığı görülmektedir. Ayrıca onun bazı metinler üzerinde dil tahlilleri yapmasını veya izahları sırasında bazı mantık terimlerine yer vermesini, Osmanlı medrese müfredatının hadis yorumculuğundaki izleri şeklinde okumak mümkündür.

İnanç meselelerinin sübüt ve delalet bakımından birtakım şartlar taşıması gerektiği bilinen bir husustur. Bu açıdan bakıldığında Mustafa Sabri'nin Bigi'ye hitaben hissiyattan soyutlanarak tartışmanın nass temelinde sürdürülmesi çağrısı, esasa ilişkin önemli bir nottur. Musa Carullah'ın âyet ve hadisler dışında kimsenin sözüne dayanılamayacağı prensibini defaatle belirtmesine rağmen birtakım kavilleri veyahut İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini delil makamında zikretmesi, münâzırı tarafından haklı olarak yadırganmıştır.<sup>115</sup> Sabri'nin ifadesiyle Bigi, "ebedi azaba dayanılamayacağı düşüncesini esas almak suretiyle son derece açık âyet ve hadislerle karşı cebren gözlerini yumduğu gibi kendi koyduğu ilkelerle de çelişmiştir".<sup>116</sup>

İlgili satırlarda da belirtildiği üzere, *Hâdi'l-Ervâh*'ın meseleye dair farklı ilim havzalarında kaleme alınan çalışmalara rivayet ve dirayet malzemesi yönünden katkı sağlayan baskısı; dönem itibarıyla dinî yayıncılıkta matbaa imkânlarından yararlanmanın önem ve etkisini yansıtmaması bakımından tipik bir örneklik sunmaktadır.

Türk dünyasının geçtiğimiz yüzyılda yetiştirdiği iki yetkin şahsiyeti olan ve hayatları Kahire'de noktalanın Musa Carullah Bigi ile Mustafa Sabri Efendi arasında cereyan eden bu tartışma, aradan geçen zamana rağmen ilmî ve fikrî değerini halen korumaktadır denilebilir.

<sup>114</sup> Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, 159.

<sup>115</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 24, 75. Ayrıca krş. Yıldırım, "Musa Cârullah'ın Dünyasında Hadis ve Sünnet", 162-164.

<sup>116</sup> Sabri, *İlâhî Adalet*, 43.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaûd – Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Altundağ, Mustafa. "Kur'an'da Müşkil Bir Mesele: Cehennem Azabının Ebediliği". *Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültəsinin Elmi Məcmuəsi* 7 (2007), 41-88.
- Bayram, İbrahim. *Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Dinî Düşüncesi*. ed. Eyüp Sabri Kaya – Hızır Murat Köse. İstanbul: Klasik, 2018.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Müsned – el-Bahrü'z-Zehhâr*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân vd. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1998-2009.
- Birinci, Ali. "İzmirli, İsmail Hakkı". *DİA*. 23/530-533. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Cu'fi. *el-Câmiü's-Sahihu'l-Muhtasar*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1407/1987.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Üstad Ali Ulvi Kurucu: Hatıralar -2*. İstanbul: Gonca Yayınevi (MED Kitap), 22. Basım, 2020.
- [Ertuğrul], İsmail Fenni. *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*. [İstanbul]: Orhaniye Matbaası, 1928.
- Görmez, Mehmet. *Musa Carullah Bigiyef*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hocaoğlu, Mustafa. "TDV İslam Ansiklopedisi 'Azap' Maddesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010), 335-341.
- Irmak, Mustafa. "Mustafa Sabri Efendi'nin 'Beyânü'l-Hak' Dergisinde Mehmed Zihni Efendi ve 'el-Kavlü'l-Ceyyid' Adlı Eserine Yöneltilmiş Tenkitler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 151-220.
- İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Kitabü's-Sünne*. thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebû Bekr. *Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, t.y.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Anglikan Kilisesine Cevap (el-Cevâbü's-Sedid fî Beyâni Dîni't-Tevhîd)*. sad. Fahri Unan. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm: İkinci Kitap*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340-1343.
- Kanlıdere, Ahmet. "Hilafet Merkezinde Pan-İslamist Bir Tatar Dergisi: Teârûf-i Müslimîn (1910-1911)", *"İslam'ı Uyandırmak": Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler*, ed. Lütfi Sunar. 1/425-456. İstanbul: Limit Ofset, 2018.
- Kanlıdere, Ahmet. *Kadimle Cedit Arasında Musa Cârullah; Hayatı – Eserleri - Fikirleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Kanlıdere, Ahmet. "Musa Carullah'ın Eserleri Hakkında Yeni Bilgiler". *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) - I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu*. 223-229. Ankara: 2002.
- Kara, İsmail. "Şerh ve Haşiye Geleneği Kuşatılmadan İslâm'ın Klâsik Kaynakları ve İlim Mirası Anlaşılabilir mi?". *Türkiye IV. Dinî Yayınlar Kongresi – Dinî Klâsikler*. 61-86. Ankara: 2011.
- Karagöz, İsmail. "Cehennem'in Sonsuzluğunun Ayet ve Hadislerdeki Delilleri". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 1-19.
- Kaya, Veysel. "İzmirli İsmail Hakkı'nın Cehennem'in Sonluluğu Hakkındaki Risalesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18/1 (2009), 529-557.
- Maraş, İbrahim. "Musa Carullah Bigiyev'in Tasavvuf Anlayışı ve Rahmet-i İlahiyenin Umumiliği Hakkındaki Görüşü". *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) - I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu*. 87-96. Ankara: 2002.
- Maraş, İbrahim. *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917)*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2002.
- Musa Carullah Bigi. *İnsanları Akide-i İlahiyelerine Bir Nazar*. Orenburg: Vakit Matbaası, 1911.
- Musa Carullah Bigi. *Rahmet-i İlahiyye Bürhanları*. Orenburg: Vakit Matbaası, 1911.
- Musa Carullah Bigi. *Uzun Günlerde Oruç*. sad. Yusuf Uralgıray. Ankara: Kazan Türkleri Yardımlaşma Derneği, 1975.
- Mustafa Sabri. "Dinî Müceddidler Yahut 'Türkiye İçin Necât ve İtilâ Yolları'nda Bir Rehber". *Sebülürreşâd* 16/410-411 (1 Mayıs 1335), 178-183.

- Mustafa Sabri. *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*. Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1335/1337.
- Mustafa Sabri - Musa Carullah. *İlâhî Adalet: Rahmet-i İlâhiye Bürhanları*. sad. Ömer H. Özalp. İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.
- "Mühim Bir Eser-i Dinî". *Sebilürreşâd* 17/429-430 (17 Temmuz 1335), 112.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1956.
- Rızâeddin Fahreddin. *Rahmet-i İlâhiye Meselesi*. Orenburg: Vakit Gazetesi Matbaası, 1910.
- Özalp, Ömer Hakan. *Kazan'la İstanbul Arasında Bir Âlim: Rızâeddin b. Fahreddin*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Özdiñç, Rıdvan. "Yeni İlm-i Kelâm Dönemi". *Kelâm Tarihi*. ed. Ramazan Yıldırım. 111-136. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları: XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl Başı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Suyargulov, Rifat. "Musa Carullah'ın İlâhi Rahmetin Genişliği Hakkındaki Düşüncesinin Değerlendirilmesi". *Dini Araştırmalar* 20/52 (2017), 201-222.
- Sifil, Ebubekir. *İslam ve Modern Çağ* 3. İstanbul: Rihle Kitap, 2014.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1405/1985.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b. Davud. *el-Müsned*. thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Taymas, Abdullah Battal. *Kazanlı Türk Meşhurlarından Musa Carullah Bigi: Kişiliği, Fikir Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: M. Sıralar Matbaası, 1958.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "İslam Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 15-33.
- Topaloğlu, Bekir. "Cehennem". *DİA*. 7/227-233. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Troyskili Ahmed Taceddin. "Ahvâl-i Umûmiyye-i İslâmiyye ve İstikbâl-i İslam -3-". *Sırât-ı Müstakîm* 3/74 (21 Kânûn-i Sâni 1325), 346-350.
- Usmanov, Mirkasım. *Kazan Şarkiyatçılığının Kaderi (XX. Yüzyıl)*. çev. İlyas Kemaloğlu (Kemalov), Janly Myrza Bapaeva. ed. Aykut Can. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2013.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis: Tasavvuf Kaynaklarındaki Tartışmalı Rivayetler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Yargıcı, Atilla. "Kâfirler İçin Cehennem Ebedî Olduğunu Reddeden Görüşlere Bazı Müfessirlerin Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/38 (2017), 89-110.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Azap". *DİA*. 4/302-309. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Yıldırım, Enbiya. "Musa Cârullah'ın Dünyasında Hadis ve Sünnet". *Kazanlı Yenilikçi Alimler Cilt 3: Musa Cârullah*. ed. Ali Arslan vd. 143-198. Eskişehir: 2014.





## 73 Fırka Hadisi “Allah’ın Geniş Rahmetini Daraltır” mı? Gazzâlî’nin *Faysalu’t-tefrika*’daki 73 Fırka Hadisine Yaklaşımı Üzerine Bir Analiz

Araştırma  
Research

### Kadir Gömbeyaz

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam  
Mezhepleri Anabilim Dalı  
Associate Professor, Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of  
Islamic Theology and Theological Sects  
Kocaeli, Türkiye

 kgombeyaz@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-5204-5564>


### Sadiye Seymen

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler  
Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı  
M.A. Student, İstanbul 29 Mayıs University, Social Sciences Institute, Faculty of  
Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Islamic Theology,  
İstanbul, Türkiye

 sadiyeseymen1@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-0787-2309>

Yazarlar  
Authors

Gömbeyaz, Kadir; Seymen, Sadiye. “73 Fırka Hadisi ‘Allah’ın Geniş Rahmetini  
Daraltır” mı? Gazzâlî’nin *Faysalu’t-tefrika*’daki 73 Fırka Hadisine Yaklaşımı  
Üzerine Bir Analiz”. *Tevilat* 1/2 (2020), 335-348.

 <https://doi.org/10.5281/zenodo.4660458>

Atıf  
Cite as

*Faysalu't-tefrika* İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) mezhep taassubunun çok yoğun olduğu ve tekfirin dışlayıcı bir silah olarak kullanıldığı bir dönemde tekfire bir ölçü getirmek, daha doğrusu sınırlarını önemli ölçüde daraltmak üzere kaleme aldığı bir eserdir. Bu eserinde naslara dair yapılan te'villerin tekfire konu olup olmadığını veyahut hangi durumlarda tekfire başvurulabileceğini tartıştığı bir bağlamda kendisine kadar gelen süreçte çoğu zaman diğer grupları dışlamak, hatta tekfir etmek ve hakikati yalnızca kendi grubuna inhisar etmek üzere kullanılan 73 fırka hadisine yeni bir yaklaşım getirmektedir. Gazzâlî burada hadisi daha önce örneği bulunmayan bir şekilde ele alır ve itikadi İslam fırkalarının birbirlerini tekfir ederken temel aldıkları bir hadisin bu kullanıma müsait olmadığını ve kendi ifadesiyle 'Allah'ın geniş rahmetini daraltmadığı'nı ispatlamaya girişir. İşte bu makale Gazzâlî'nin söz konusu hadis karşısında ilmî noktada haklı eleştirilere maruz kalabileceği farklı yaklaşımını, arkasındaki muhtemel saikleri ve hadis vesilesiyle çizdiği çerçeveyi tartışarak tahlil etmeye çalışmakta ve bu yaklaşımının kendisinden sonraki döneme tesirinin olup olmadığını sorgulamaktadır.

## Özet

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika*, 73 Fırka, tekfir, tezkîb, te'vîl.

## Does the 73-Sects Hadith Narrow "the Broad Mercy of Allah"? An Analysis on al-Ghazzali's Approach to the 73-Sects Hadith in His *Faysal al-tafriqa*

*Faysal al-tafriqa* is a work written by al-Imam al-Ghazzali (d. 505/1111) to bring a measure to *takfir*, more accurately to narrow its limits as soon as possible, in a period when sectarianism was intense and *takfir* was used as an exclusionary tool. In this book, in a context in which he discusses whether the interpretations (*ta'wils*) made about the verses are the subject of *takfir* or in which cases one can be applied, he brings a new approach to the 73 sects hadith, which were used until his time to exclude other groups, even to declare the other groups as unbelievers, and to confine the truth only to his own group. There, al-Ghazzali treats it in an unprecedented way, and attempts to prove that the hadith on which different Islamic sects used to declare each other unbeliever and to narrow 'the broad mercy of Allah' in his own words was not suitable for this use. Here, this article tries to analyze al-Ghazzali's different approach towards the 73 sects hadith which may be subjected to justified criticisms at the scientific point, by discussing the possible motives behind this attempt and the framework it drew on through the hadith, and questions whether this approach has an impact on the period after it.

## Abstract

**Keywords:** Kalam, al-Ghazzali, *Faysal al-tafriqa*, 73 sects, *takfir*, *takdhib*, *ta'wil*.

## Giriş

'73 Fırka Hadisi' olarak meşhur olan; Yahudilerin 71, Hristiyanların da 72 fırkaya bölünüp her birinde bir fırka hariç tümünün cehennemlik olduğunu, İslam ümmetinin ise 73 fırkaya bölünüp biri hariç hepsinin cehenneme

gideceğini bildiren hadis rivayeti<sup>1</sup> hususen itikadî fırkaları ve görüşlerini ele alarak tasnif eden fırak türü eserlerin biçim ve muhtevasını şekillendirmiş<sup>2</sup> ve daha genel çerçevede kelamcılarının ve sair ulemanın kendi fırkasının ve diğer fırkalara bakışının temel referanslarından biri olmuştur.<sup>3</sup> Hadisin özellikle ulemanın kendi fırkasının hadiste geçen kurtuluşa eren tek fırka (*el-fırkatü'n-nâciye*) ile eşlemesi ve diğer fırkaların da cehennemlik olduğu bildirilen *fırak-ı dâlle* olarak niteleyerek dışlamacı bir bakış tesis etmesinin dayanaklarından veya destekçilerinden biri olarak kullanıldığı görülmüştür. Örneğin Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-8) 73 fırka hadisinin açıklanması sadedinde kurtuluşa eren tek fırka ile cehenneme gidecek olan diğer 72 sapkın fırkanın kimler olup görüşlerinin neler olduğunu ortaya koymak üzere kaleme aldığı fırak eseri *el-Fark beyne'l-fırak*'ta fırka-i nâciye olan Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y'den oluşan Ehl-i Sünnet'in dışında kalan Hâvaric, Şia, Mu'tezile, Mürcie gibi fırka mensuplarının Müslüman mezarlığına gömülme, Müslümanlarla birlikte savaştıkları takdirde ganimetten pay alma gibi bazı hususlarda İslam ümmetinden sayılırken cenaze namazının kılınmaması, arkasında namaz kılınmaması, kestiğinin helal olmaması, Sünnî biriyle evlenmesine izin verilmemesi gibi hükümlerde de İslam ümmetinden sayılmayacağını belirtir.<sup>4</sup> Yine Şehristânî (ö. 548/1153), her aklî meselede tek bir doğru bulunduğu için bütün meselelerde hak ve doğrunun tek bir fırkanın nezdinde olması gerektiği tespitini 73 fırka hadisini referans göstererek temellendirmektedir.<sup>5</sup> Buna göre hakikatin ölçütü, fırka-i nâciye olarak belirlenen tek bir fırka olmaktadır.

Yukarıda örnekleri verildiği üzere 73 fırka hadisinin referans kaynağı olarak kullanıldığı mezhep inhisarcılığı ve diğer mezheplere yönelik dışlamacı bakış öyle bir noktaya gelmiştir ki bir başka mezhep şöyle dursun Kuzey Afrika ve Endülüs'teki bazı Eş'arî ulema, İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu ulûmi'd-dîn* başta olmak üzere bazı kitaplarında yer alan birtakım görüşleri sebebiyle fırka-i nâciye olan Eş'arîlikten çıktığını ve küfre düştüğünü söyleyip kitaplarının yakılması fetvasını verebilmiştir.<sup>6</sup> Nitekim Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*'da söz konusu kişilerin Eş'arîlikten bir karış dahi ayrılmayı küfür olarak gördüklerine işaret eder.<sup>7</sup> Gazzâlî bizzat kendisinin de muzdarip olduğu

<sup>1</sup> Bk. Tirmizî, “İman”, 18; İbn Mâce, “Fiten”, 17; 73 Fırka hadisinin farklı mezhebî literatürlerdeki tüm rivayet formlarının tespit ve tahricini yapan, isnad tetkiki ve metin tahlilini gerçekleştiren önemli bir doktora tezinin kitaplaşmış şekli için bk. Muhammed Emin Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017).

<sup>2</sup> Buna dair bk. Kadir Gömbeyaz, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160; a. mlf., *İslam Literatüründe İtikadî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 30-56.

<sup>3</sup> Bu durumun tespiti ve örnekleri için bk. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1996).

<sup>4</sup> Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 14.

<sup>5</sup> Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ & Ali Hasen Fâ'ûr (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 1/19.

<sup>6</sup> Tâcüddîn Ebû Nasr 'Abdulvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 4/122-132.

<sup>7</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 1438/2017), 45-46.

mezhep taassubu ve tekfir ithamı karşısında bu eseri ile küfrün/kfir sayılmanın sınırını belirlemeye, daha doğrusu bunu olabildiğince zorlaştırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda itikad fırkaların birbirilerini tekfir etmelerine meşruiyet sağlama amacıyla referansta bulunduğu 73 fırka hadisine dair Gazzl, kendisinden önce herhangi bir yerde rastlanmayan dikkat çekici bir açıklamaya girişmekte olup onun bu girişimi tahlil edilmeyi hak etmektedir.

## 1. Gazzl'nin *Faysalu't-tefrika*'da 73 Fırka Hadisine Yaklaşımı

*Faysalu't-tefrika*, Gazzl'nin bizzat kendi ifadesiyle bir grup "hasetçi"nin kendi eserlerinde geçmiş limlerin ve Eş'ar mütekellimlerin görüşlerine muhalif Şeyler olduğu için eserlerini karaladıklarına dair haberleri duyup da üzülen ve kendisinin de değer verdiği anlaşılan bir genci teselli maksadıyla ve söz konusu bu durumu vesile kılarak küfrün/kfir olmanın sınırını tayin etmek üzere yazdığı eseridir. Bu eseri ömrünün son 4-5 yılı içerisinde kaleme aldığı düşünülmektedir.<sup>8</sup> Gazzl'nin bu eserde bahsettiği kitaplarını karalayan, kendisini tekfir eden kişiler kfr bir mezhebe, daha net bir ifadeyle Eş'arliğe herhangi bir görüşte muhalefet etmekle eşleyen kişilerdir. Gazzl, bu eserinde kendi mezhebi dışındaki diğer mezhepleri sırf farklı görüşü benimseyenler diye tekfir edebilen bu kişilere karşı tekfirin hangi Őartla yapılacağını ortaya koymaya daha doğrusu tekfirin uygulama Őartlarını olabildiğince daraltmaya çalışmaktadır. Buna göre dinin üç ana esası olan uluhiyet, nübüvvet ve hret inançları ile ilgili bir icma ve mütevatir bir haberin bulunmadığı meselelerde açık ve kat bir anlam içermeyen naslara dayalı olarak yapılan hiçbir te'vl, tekfira gerekçe olamaz. Bu te'vlleri sebebiyle Havric, Őa, Mu'tezile, Mürcie gibi fırkalar olsa olsa hatalı te'vlde bulunmalarından dolayı *dallet*, daha önce Selef'in dile getirmediği yeni bir görüş ileri attıkları için de *bid'at* ehli sayılabilir, ancak tekfir edilemez. Gazzl bu temel esası ortaya koyup temellendirmesini yaptıktan sonra kendi dönemindeki bazı yanlış tutumları da eserine taşır. İşte bunlardan biri daha önce dikkat çekildiği üzere "kelam ilmini kendileri gibi bilmeyen ve Şer' inançları da kendi yazdıkları delillerle kavramayan kimseleri" tekfir eden bazı kelamcılardır. Gazzl "insanların en aşırı gidip haddi aşanları" olarak nitelediği ve "Allah'ın geniş rahmetini daralttıkları"nı söylediği bu grubun yanlışlığını ortaya koyduktan sonra tam da bu noktada kendisine yöneltilebilecek muhtemel bir itirazı dile getirir. Bu da aslında bu daraltmanın

<sup>8</sup> İmam Gazzl *Faysalu't-tefrika*'yı *İhy'*dan hemen sonra, yine inziva dönemi içerisinde yazmıştır. Krş. Mustafa Çağrıncı, "Gazzl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/493; Frank Griffel, *Gazzl'nin Felsefi Kelmi*, ev. İbrahim Halil ğer & Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012) 178. Watt, Gazzl'nin inzivaya çekildiği tarihleri h. 1095-1106 yılları arası olarak tespit eder; bk. W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın: Gazzl Hakkında Bir Araştırma*, ev. Hanifi zcan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017) 161; Sabri Orman, *Gazali, Hakikat Araştırması Felsefe Eleştirisi, Etkisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986) 57-58. *Faysalu't-tefrika*'yı Almana'ya eviren ve Gazzl zerine çalışmaları ile bilinen Frank Griffel bir çalışmasında Gazzl'nin *Faysal*'ı 504/1110 yılında yazdığını belirtmekte, ancak bu tespite dair herhangi bir delil ileri sürmemektedir; krş. Griffel, "Hoşgörü ve Dışlama: Őfi' ve Gazzl'nin Mürted Konusundaki Görüşleri", ev. Şükrü Selim Has, *İslm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 292, dn. 56.

kelamcılardan değil “âdemoğullarından her bin kişinin dokuz yüz doksan dokuzunun cehenneme gideceği”ni ve “73 fırkaya ayrılacak İslam ümmetinden yalnızca bir fırkanın kurtuluşa ereceği”ni söyleyen Hz. Peygamber’den kaynaklandığıdır.<sup>9</sup> Gazzâlî öncelikle mevhum itiraz bağlamında dile getirdiği 73 fırka hadisi ile alakalı olarak bu hadisin rivayet formlarının farklılık arz ettiğini dile getirir. Buna göre “bunlardan yalnızca biri kurtulacak” şeklindeki meşhur rivayetin yanı sıra onunla anlam bakımından zıt iki farklı rivayet formunu daha gündeme getirmektedir. Bunlar genellikle zayıf ve uydurma hadisleri derleyen veya içeren eserlerde nakledilen “sadece tek bir fırkanın *helâk olacağı*”<sup>10</sup> ile “Zenâdika/Zındıklar hariç tüm fırkaların cennette olacağı”<sup>11</sup> şeklindeki rivayetlerdir.

Gazzâlî hadisin bu üç farklı rivayet formunun hepsinin de sahih olabileceğini söyleyip telife girişir. Buna göre İslam ümmetinin bölüneceği 73 fırkadan bir fırka (*fırka-i nâciye*) ahiret ahvalinin hiçbir sıkıntısına uğramadan, af ve şefaate de muhtaç kalmadan doğrudan cennete girecektir. Bir fırka da helâk olacak yani ebediyyen cehennemde kalacaktır. Arda kalan diğer fırkalar ise öyle ya da böyle hesabın ve ahiret ahvalinin sıkıntısını çeken, bazıları şefaate ile kurtulan, bazıları ise günahı ve bid’ati kadar cehenneme girip en nihayetinde cehennemden çıkması mukadder olan günahkârlar ile te’vilde hata yapan dalâlet ve bid’at fırkalarıdır. Bunlar Mürcie, Şia, Mu’tezile gibi fırkalar. Böylece bu fırkalar her ne kadar dalâlet ve bid’at fırkaları olsa da İslam ümmeti içerisinde oldukları ve en nihayetinde belli bir süre cehennemde kaldıktan sonra cennete gireceklerdir. Yani kelam ilmini ve şer’î delilleri kendileri gibi bilmeyen herkesi tekfir eden kelamcılardan aksine Hz. Peygamber’in îrad ettiği bu hadis Allah’ın geniş rahmetini daraltmamaktadır. Ancak bu geniş rahmet, Gazzâlî’ye göre, haşrin cismanîliği ile Allah’ın cüziyyatı bilemeyeceği görüşlerini benimseyen, Hz. Peygamber’in açıkça aksini haber vermesine rağmen tıpkı başkalarının arasını düzeltmek için yalan söyleyenler gibi ‘avamın maslahatını gözeterek hakikati söylememiştir’ diyerek Hz. Peygamber’in de gerçeği

<sup>9</sup> Gazzâlî, *Faysalu’t-tefrika*, 100.

<sup>10</sup> Bu rivayet, coğrafyacı Şemseddîn el-Makdisî/el-Mukaddesî (ö. 380/990) tarafından ilginç bir bağlamda zikredilmektedir. Müellif, icthadda bulunan her müçtehidin icthadında isabetli olup olmadığı meselesi bağlamında Kerrâmiyye ile Mürcie’den bir grubun zındıklar hariç her müçtehidin ister akaide isterse de fıkhâ dair yaptığı icthatlarda isabet ettiğini savduğunu, bunu da “tek bir fırkanın helak olacağı” rivayetiyle; aksi görüşte olanların yani yalnızca tek bir müçtehidin isabet edeceğini düşünenlerin de “tek bir fırkanın kurtulacağı” şeklindeki rivayeti delil olarak getirdiğini belirtir. Ona göre ikinci rivayet daha meşhur olmakla birlikte ilk rivayetin isnadı daha sahihtir; bk. Şemseddîn Muhammed b. Ahmed el-Makdisî/el-Mukaddesî, *Ahsenü’t-tekâsîm fi ma’rifeti’-ekâlim*, thk. M. J. De Goeje (Leiden: Brill, 1906), 39. İlk rivayeti sahih görmekte birlikte müellif bu iddiasına dair bir delil sunmamaktadır.

<sup>11</sup> Bu rivayet, Eren’in tespitine göre, Ukaylî’nin (ö. 322/934) *ed-Du’afâu’l-kebir*’inde geçmektedir. Bunun dışında “zenâdikanın Kaderiyye olduğu”nu belirten bir başka rivayet formu da yine Ukaylî’nin *ed-Du’afâu’l-kebir*’inde, İbn Adıyy’in (ö. 365/976) *el-Kâmil fi du’afâi’r-ricâl*’inde ve İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) *el-Mevzû’ât*’ında geçmektedir; bk. Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum*, 111-112. Bunların dışında rivayete ayrıca Gazzâlî’nin çağdaşı Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî’nin (ö. 509/1115) *Firdevsü’l-ahbâr*’ında da rastlamaktayız; bk. Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *el-Firdevs bi-me’sûri’l-hitâb*, thk. Saîd b. Besyuni Zaglul (2. Bs., Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 2/63.



söylemediğini kabul ederek onu tekzîb eden “mukayyet zındıklar”ı yani Müslüman filozofları kapsayacak kadar ileri boyutta değildir.<sup>12</sup>

## 2. Gazzâlî'nin Yaklaşımının Anlamı Üzerine

73 fırka hadisi tıpkı ‘daha önce Yahudiler ve Hristiyanlar’da olduğu gibi siz de bölünmeyin’ uyarısı yapan âyetlerde olduğu üzere Müslümanların başına gelecek fırkalara bölünme tehlikesine dikkat çeken ve buna fırsat verilmemesi için olabildiğince dikkatli olunmasını ve bu uğurda gayret gösterilmesini talep eden bir anlamda<sup>13</sup> okunmak yerine “bütün fırkaların cehennemlik olup tek bir fırkanın kurtulacağı” kısmına odaklanılmış ve hangi fırkanın kurtuluşa erecek olduğunun tespiti zemininde değerlendirilmiştir. Kurtuluşa eren fırka belli olduktan sonra ümmetin pek çok fırkaya bölünmüş olması rahatsız edici olmamıştır. Üstelik bir fırka dışındaki tüm fırkaların “cehenneme gidecek” olması onlar hakkında istenildiği kadar ileriye götürülebilecek “ötekileştirici” bir söylemi beslemiştir.<sup>14</sup> Bunun yansımalarını sadece Sünnî gelenekte değil pek çok mezhebin literatüründe görmek mümkündür. Öte yandan İslam toplumunu zihninde kelimâ tartışmalar ekseninde oluşan farklı görüş ve gruplar üzerinden anlamlandıran kelamcıların hususen bu hadise yönelip hadisteki “fırka” kelimesinden herhangi bir sebeple toplumun ana gövdesinden ayrırlıp birliği zedeleyen her türlü grubu değil aslında Hz. Peygamber’den

<sup>12</sup> Bk. Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika*, 80-81. Burada zâhiri açık olmayan ve üzerinde ne icma ne de mütevatir bir haber bulunmayan bir meselede te'vîl yapmanın tekfir kapsamında değerlendirilmeyeceğini belirten Gazzâlî'nin Müslüman filozofları tekfir etmesi İbn Rüşd'e göre (ö. 595/1198) doğru bir tutum değildir. Zira âlemin ezeliği meselesinde onun hudûsunu kabul eden kelamcılar da aslında nassın zâhirinde olmayan bir tevilde bulunmaktadırlar; İbn Rüşd, *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-makâl fi takriri mâ beyne's-şer'î'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl*, nşr, cev. ve inceleme: Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 39-40. Gazzâlî'nin te'vîlin tekfir gerekçesi olamayacağını söylediği halde Müslüman filozofları tekfir etmesinin bir çelişki olduğuna dair bir değerlendirme için bk. Ömer Bozkurt, “Gazali ve İbn Rüşd'de Dışlayıcı Bakış ve Temelleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)”, *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20 (2013), 205; Gürbüz Deniz de Gazzâlî'nin teoride ortaya koyduğu hususu filozoflar söz konusu olduğunda pratiğe dökme noktasında kelamcı kisvesine büründüğünü belirtir; bk. Deniz, “Gazzâlî'yi Anlamanın Usûlü”, *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 37. Ancak kanaatimize göre, her ne kadar İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç meselenin 'te'vîl' kabilinden olduğunu ve Gazzâlî'nin tam olarak onların ne dediğini anlamadığını düşünse de Gazzâlî açısından Müslüman filozofların yaptığı şey, nassta açık ve kesin bir anlam bulunmadığında nasıl anlaşılması gerektiği konusunda varlık hiyerarsisini dikkate alarak te'vilde bulunma şeklinde bir ameliye değildir. Filozoflar, ona göre, naslara daha en başından gerçeğin avama yönelik olarak gizlendiği metinler tarzında bakmakta, nassın anlamını bulma gibi bir gayret içerisine girmemektedir. Onlar bu dairenin tamamen dışında bir anlam tesisi içerisindedir. Nitekim Gazzâlî göre, haşrin cismanî olacağı nassların zahirinde son derece açık bir biçimde ifade edilmesine rağmen cismanî olamayacağını söylemeleri bir te'vîl değildir. Zira onlar daha en başından avama yönelik olduğu için nassların hakikatin ne olduğu bilgisinin aranacağı bir yer olmadığı kanaatindedirler.

<sup>13</sup> Krş. Ahmet Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife* 5/3 (2005), 43; Mehmet Kubat, “73 Fırka Hadisi'ni Yeniden Düşünmek”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2012), 10.

<sup>14</sup> Eren'in de işaret ettiği üzere bu tür bir bakışının müsebbibi tek başına 73 fırka hadisi değildir. Bu hadis olmasa bile benzer yaklaşımlar yine olacaktı. Bu hadis bu tavrı “besleyen ve derinleştiren en önemli rivayetlerden biri”dir; Eren, *Hadis, Tarih ve Yorum*, 21.

sonraki dönemlerde ortaya çıkan birtakım meseleler üzerindeki tartışmalar sonucu farklılaşan ve kendi görüşlerini destekleyeceğini düşündükleri naslardan tevîl yoluyla görüş elde ederek akaidini oluşturan kelimeler mezheplerini anladığını belirtmek gerekir. Sonraki süreçte bu meseleler iman ya da küfrün ölçüsü kabul edilmiştir. Kendisinden bir asır önce yaşamış mezhepdaşı Abdülkâhîr el-Bağdâdî’nin daha önce de bahsedildiği üzere kelâmî ayrışmaları dünyada iken bile mümin muamelesi yapıp yapılmamasına konu edinmesi düşünüldüğünde Gazzâlî’nin *Faysalu’t-tefrika*’da attığı adımın toplumsal birliklilik anlamında ne denli kritik ve değerli olduğu anlaşılmaktadır.

Gazzâlî’nin “bir fırka dışında tümünün cehennemlik olduğu” şeklindeki 73 fırka hadisinin meşhur rivayeti ile yetinmeyip onunla anlam olarak çelişen iki farklı rivayeti daha gündeme getirmesi; üç rivayetin de sahih sayılabileceğini ve telif edilebileceğini söyleyerek aslında hadis ilmi tekniği ve kuralları açısından biraz zorlama<sup>15</sup> bir tavır sergilemesi daha önce ve hatta daha sonra bile örneği görülmemeyen ilginç ancak bilinçli bir tercihtir. Zira o, *Faysalu’t-tefrika*’yı İslam akaidinin üç aşlında (uluhiyyet-nübüvvet-ahiret) anlamı açık ve kesin naslarla ilgili icma ve/veya tevâtürün bulunmadığı naslarda te’vîle müsait olmalarından dolayı ortaya konulan farklı te’vîller sebebiyle ayrışan İslam fırkalarının tekfîr edilmemesi gerektiğini ortaya koymak üzere kaleme almıştır. 73 fırka hadisinin meşhur rivayetinde kurtuluşa erecek tek fırka dışındaki tüm fırkaların cehennemlik olduğunun bildirilmesi onların cehennemde bir süreliğine mi yoksa ebedi olarak mı kalacaklarını açıklığa kavuşturmamakta ve ister istemez akla onların küfre düşüp düşmedikleri sorusunu getirmektedir. Bu nedenle Gazzâlî’nin “tek bir fırkanın helâk olacağı”nı söyleyen rivayet formunu gündeme getirmesi anlamlı olmaktadır. Böylece bu fırkalar helâk olacak yani ebedî cehennemde kalacak olan tek fırka gibi olmayıp bir süreliğine cehennemde kalıp daha sonra oradan çıkarak cennete gideceklerdir. Bu şekliyle Mürcie, Şia, Mu’tezile gibi fırkalar İslam ümmeti içerisinde olup en nihayetinde cennete gidecek fırkalar olmaktadır. Fakat geriye helâk olacağı bildirilen tek fırkanın kim olduğu sorusu kalmaktadır. Burada da Gazzâlî üçüncü rivayet formunu yani “zenâdika dışında hepsinin kurtulacağı” rivayetini masaya koymaktadır. Burada zenâdikadan İslam’ı ve Hz. Peygamber’in hakikat değerini inkâr eden mutlak zındıkları kastetmemektedir. Zira 73 fırka Hz. Peygamber’in “ümmetim” dediği topluluk zımınında olacaktır. Bu sebeple İslam ümmetine mensup olmakla birlikte helâk yani ebedi cehennemlik olacak tek fırka onun “mukayyet zındıklar” olarak adlandırdığı Hz. Peygamber’in peygamberliğini tasdik ettikleri için İslam ümmetine dâhil olan fakat Hz. Peygamber’in getirdiği inançlarda avamın maslahatını gözeterek gerçeği söylemediğini söylemek suretiyle onu “tekzîb” eden İslam filozoflarıdır.<sup>16</sup> Gazzâlî’nin daha önce

<sup>15</sup> Eren, Gazzâlî’nin yaklaşımını hadis ilmi ve tekniği açısından “zorlama ve ilmî bir temelden yoksun” olarak niteler; bk. Eren, “Bir Hadis Beş Yorum: 73 Fırka Hadisine Farklı Bazı Yaklaşımlar”, *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 343.

<sup>16</sup> Bu noktada Gazzâlî’nin “mukayyet zındık” olarak belirlediği ve küfre düşüp ebedi cehennemlik olacaklarını söylediği tek İslam fırkasının İslam filozofları olmayıp Mu’tezile olduğu şeklindeki değerlendirme bir zühul eseri olmalıdır; krş. Eren, “Bir Hadis Beş Yorum”, 342-343. Muhtemelen bu karışıklığın sebebi Gazzâlî’nin İslam filozoflarının ‘mutlak zındıklıkla Mu’tezile

*Tehâfütü'l-felâsife*'de ortaya koyduğu İslam filozoflarının küfre düştükleri tespitini *Faysalu't-tefrika*'da da sürdürdüğü görülmektedir. Nitekim eserinin tam adının *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* (İslam ile Zındıklık Arasındaki Ayrımın Ölçütü) olması da bu duruma işaret etmektedir.<sup>17</sup>

Gazzâlî her ne kadar “Zenâdika dışında tüm fırkaların kurtuluşa ereceği”ni bildiren rivayeti hususen İslam filozoflarını kurtuluş dairesi içerisine almamak amacıyla gündeme getirmiş olsa da gerek *Faysalu't-tefrika*'da gerekse de dile getirdiği 73 fırka hadisinin rivayet formlarında birincil amacı Eş'arîlik dışında kalan diğer İslam fırkalarının tezkîb içerisinde olmayıp te'vîl sebebiyle farklılaştıkları için kâfir olarak itham edilmesinin önüne geçmek<sup>18</sup> ve Eş'arîliğin hakikatin ölçüsü kılınması şeklindeki mezhep taassubu ve inhisarcılığına müsaade etmemektir. Hatta onun bunu yaparken kurtuluşa eren fırkayı Eş'arîlik olarak belirlemeyip genel-geçer ilkeler ortaya koymaya çalışması önemlidir. Bu noktada onun “hakikatin belli bir kişiye has kılınamayacağı, bunu söyleyenin küfre ve çelişkiye en yakın kişi olacağı”<sup>19</sup> şeklindeki ifadesi de dikkat çekicidir. Zira hakikati kişiye endeksleyen kimse, taklit ettiği kişiyi en küçük hatalardan bile korunmuş olan peygamber mertebesine çıkarmakta, böylece bu bakışı ile *küfre*; öte yandan her ilim ehli düşünmeyi zorunlu kılıp taklidi yasaklamışken belli bir kişinin körü körüne taklidini savunmak suretiyle de *çelişkiye* yaklaşmaktadır. Aslında Gazzâlî'nin bu ifadeleri bir adım ötede Şehristânî'nin ileri sürdüğü “bütün meselelerde hak ve doğrunun tek bir fırkanın nezdinde olması” şeklindeki görüşüne karşıt olarak “hakikatin ölçüsü belli bir fırka olamaz” biçimine evrilmeye müsaittir. Ancak Gazzâlî'den bunu en azından kendi mevcut bağlamı içerisinde beklememek gerekir. Zira Eş'arîlikten bir karış dahi ayrılmayı küfür sayan kimselerin bulunduğu bir ortamda hakikatin belli bir kişi veya zümre ile özdeşleştirilemeyeceğini söylemek bile ciddi bir adımdır. Bu noktada Gazzâlî'nin diğer itikadî fırkaları yanlış te'viller yapmak suretiyle *dalâlet* ve yeni görüşler ileri sürmeleri bakımından da *bid'at ehli* olarak tanımlamasını yadırgamamak gerekir. Gazzâlî'nin Hâricîler, Şîa, Mu'tezile, Mürcie gibi fırkaları te'vilde hata yapan, bu sebeple de küfre düşmeyen fırkalar olarak niteleyip bir süre cehennemde cezalandırılırsalar bile en sonunda cennete gideceklerini söylemesi ve tekfir gibi İslam ümmetinin birliğini parçalayan bir silahın mümkün olduğunca kullanılmamasını vurgulaması aslında farklı

arasında bir mertebede buldukları ve yöntem olarak Mu'tezile'nin filozoflara yakın oldukları şeklindeki ifadesidir; bk. *Faysalu't-tefrika*, 80. Ancak Gazzâlî, ifadenin devamında Mu'tezile'nin filozoflar gibi bir mazerete binaen Hz. Peygamber'i tezkîb etmediklerini belirterek; Mu'tezile'nin te'vîl yaptığı ancak filozofların te'vîl sınırlarını aştığını vurgular; a.y. İlerleyen satırlarda da rivayette geçen 'bu ümmetin zındıkları'ndan kastedilenin filozoflar olduğu tezini işlemektedir; *age*, 80-81.

<sup>17</sup> Sherman A. Jackson, *On The Boundaries of Theological Tolerance in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 56.

<sup>18</sup> Jackson, *On The Boundaries of Theological Tolerance in Islam*, 43.

<sup>19</sup> Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika*, 52.

mezheplerin bir arada yaşamasına imkân sunan<sup>20</sup> bir vasatın oluşmasına yönelik önemli bir adımdır.<sup>21</sup>

Gazzâlî'nin *Faysalü't-tefrika*'da 73 fırka hadisinin üç farklı rivayet formunu uzlaştıran çabasının kendisinden sonraki dönemde pek tekrar edilmediğini belirtmek gerekir. Ancak bunun istisnaları da mevcuttur. Örneğin Adudüddîn el-İcî'nin *el-Akâid*'i üzerine Devvânî'nin yazdığı şerhe hâşiye yazar Yusuf el-Karabâğî (ö. 1035/1626) hâşiyesinde bizzat Gazzâlî'nin *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka* adlı eserinin ismini zikrederek 73 fırka hadisinin üç farklı rivayet formunu verir ve bunların tümünün sahih olabileceğini belirtir; akabinde Gazzâlî'nin yorumlarını aktarır.<sup>22</sup> Karabâğî'nin ifadelerini nakleden Ebu'l-Mehâmid el-Çorumî (ö. 13./19. yy) de yapılan bu naklin doğruluğunu kabul ettikten sonra bunun meşhur rivayetin sahih olmadığını göstermediğini belirtir.<sup>23</sup>

Gazzâlî'nin *Faysal*'daki bazı ifadelerini ve 73 fırka hadisine dair yaklaşımını büyük oranda alıntılamanın bir başka isim Maveraünnehir'den Anadolu'ya göç edip vefat edinceye dek Lârende'de (Karaman) ikamet eden Alaeddîn Ali b. Yahya es-Semerkindî'dir (ö. 860/1456). *Bahru'l-ulûm* isimli tefsirinde Câsiye Suresi 45/31. âyetinin<sup>24</sup> tefsiri bağlamında Semerkandî, kendisine peygamber daveti ulaşmayan kimselerin durumunu ele alır ve Gazzâlî'nin *Faysal*'daki görüşlerini isim vermeksizin aktarır. Bu bağlamda insanları tekfir etmekten sakınmak gerektiğini belirtir ve Gazzâlî'nin andığı "bizim kitaplarımızda yazılı olan delillerle şer'î akideleri bilmeyen kimse kâfirdir" diyen kelamcı zümresini konu edinir. Bunların Allah'ın kulları üzerine olan geniş rahmetini daralttığına altını çizer. Tam da burada 73 fırka hadisinin

<sup>20</sup> Ahmet Mekin Kandemir, "Te'vil ve Tekfir Kuramı Çerçevesinde Gazzâlî'nin Toplumsal Barışa Katkısı", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 360.

<sup>21</sup> Nitekim Kandemir, Gazzâlî'nin diğer fırkaları kâfir olarak görmese bile dalâlet ve bid'at fırkaları olarak nitelmesini haklı olarak "ötekileştirmenin ve dışlamanın başka bir yöntemi olarak tartışılması gereken bir konu" şeklinde nitelendirmektedir; Kandemir, "Te'vil ve Tekfir Kuramı Çerçevesinde Gazzâlî'nin Toplumsal Barışa Katkısı", 356, dn. 71. Ancak Gazzâlî'nin *Faysal*'daki temel odağı diğer itikadî fırkaların te'vil eksenli farklılaşmalarının küfür olarak nitelendirilmemesidir. Onun kendi vasatında bu fırkaları kâfir olarak görülmeğe çıkarması bile büyük bir adımdır. Onların dalâlet ve bid'at akımları olarak bile görülmeğe İslam'a zenginlik katan farklı yorumlar olarak görülmesi hem Gazzâlî'nin yaşadığı dönem ve muhitinde hem de muhtemelen bizzat Gazzâlî'de karşılık bulamayacağımız anakronik bir beklenti olacaktır.

<sup>22</sup> Yusuf b. Muhammed Can el-Muhammedşâhî el-Karabâğî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2179, 126b-236b, 129a-b. Devvânî'nin *Şerh*'i üzerine nispeten geç dönemde Cemâleddin Efgânî ve/veya Muhammed Abduh tarafından yazılan bir ta'likâtta müellif her ne kadar Gazzâlî'nin ismini zikretmeğe de "helak olacak fırkanın tek bir fırka olduğu" rivayetini gündeme getirmektedir. Ona göre hadiste kurtuluşa ereceği bildirilen fırkanın 'ben ve ashabımın yolu üzere olanlar' şeklinde tanımlanması oldukça belirsiz bir nitelendirir ve birçok farklı şekilde yorumlanabilir. Üstelik her fırka kendisini Kur'an, sünnet ve icma ile temellendirmektedir. İşte bu noktada Efgânî/Abduh 'helak olacak fırkanın tek bir fırka olduğu' şeklindeki rivayetin kendisini sevindirdiğini belirtmektedir; bk. Cemâleddin el-Efgânî & Muhammed Abduh, *et-Ta'likât alâ Şerhi'd-Devvânî li'l-Akâidi'l-Adudiyye*, thk. Seyyid Hâdî Hüsrevşâhî (Kahire: Mektebetü's-Şurûk'd-Düveliyye, 1423/2020), 160.

<sup>23</sup> Ebu'l-Mehâmid Ömer el-Çorumî, *el-Urvetü'l-mün-ciye fi'l-fırkati'n-nâciye*, thk. Kadri Önemli (yy: yy, ts), 24.

<sup>24</sup> "İnkâr edenlere gelince, onlara şöyle denir: 'Âyetlerim size okunmuştu da sizler büyüklük taslamış ve günahkâr bir kavim olmuş değil miydiniz?'"

'zındıklar dışında ümmetin tümünün cennette olduğu" ile "ümmetten bir grubun yalnızca helak olacağı" rivayetlerini zikreder. Ancak zındıklardan kastedilen grubun kimliğini açıklamaz.<sup>25</sup> Alâeddîn es-Semerkindî'nin bu ifadelerini meşhur Osmanlı müfessiri İsmail Hakkı Bursevî yine aynı âyetin tefsirinde Alâeddîn es-Semerkindî'nin ismini vererek alıntılar. Ancak Bursevî'ye göre zındıklar zamanın sonsuzluğunu kabul ederek ahireti inkâr eden kimselerdir.<sup>26</sup>

Modern dönemde yeni bir kelimanın tesisi amacıyla birtakım eserler kaleme alan önemli isimlerden biri olan Şiblî Nu'mânî (ö. 1914) Gazzâlî üzerine yazdığı eserinde onun *Faysalu't-tefrika*'da ortaya koyduğu yaklaşımı son derece değerli bulur. İtikadî fırkaların birbirine karşı tekfir silahını kullanırken dayandığı 73 fırka hadisinin 'biri dışında hepsinin cehennemlik olduğu' şeklindeki meşhur rivayet formuna Gazzâlî'nin getirdiği tevil sebebiyle ayrışan itikadî fırkaların kâfir olmadıkları ve ebedi cehennemde kalmayacakları yönündeki yorumunu aktarır.<sup>27</sup>

Gazzâlî sonrasında hadisin "biri dışında hepsi cehennemdedir" şeklindeki formu genel olarak tercih edilmeye devam etmiş, diğer rivayet formları yukarıda zikrettiğimiz birkaç örnek dışında pek gündeme getirilmemiştir. Ancak yine de Gazzâlî'nin ortaya koyduğu anlayışın tesirini görmek mümkündür. Örneğin Ehl-i Sünnet itikadına bağlılığı hususen önemli gören İmam Rabbanî (ö. 1034/1624) 73 fırka hadisine dair bir soru bağlamında meşhur rivayeti esas almakta ve rivayetteki "biri dışında hepsi cehenneme girecektir" ifadesiyle cehenneme gideceği kastedilen zümrelerin ebedi cehennemde kalmayacağını, itikatlarındaki "çirkinlik" miktarınca azap çekeceklerini belirtmektedir. Çünkü ona göre iman sahibi kimseler bir kafir gibi ebedi cehennem azabı çekmeyecek, belli bir süre sonra buradan çıkıp imanlarının karşılığını görmek üzere cennete girecektir. Hadiste ümmetin içerisinde olan ve cehenneme gidecek fırkalardan istisna edilen fırkanın mensupları ise itikatları sayesinde cehennem azabı çekmeyecekler<sup>28</sup> ve "felah"a

<sup>25</sup> Alâeddîn Ali b. Yahya es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm fi tefsîri'l-Kur'ân (cilt 2)*, Kayseri Râşid Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, 39, 483b-484a.

<sup>26</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an, nşr. Halil Eser* (İstanbul: Mektebetu Eser, 1969), 8/455.

<sup>27</sup> Mevlânâ Şiblî Nu'mânî, *Gazzâlî*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008), 208. Şiblî Nu'mânî'ye göre Gazzâlî'nin gayret ve çabaları ile daha önce birbirlerini tekfir eden Eş'arîler ve Hanbelîler arasındaki husumet azalmış, hatta birkaç mesele hariç sarmaş dolaş olmuşlardır. Yine Bağdat'ta 503 yılında Sünnîler ile Şîîler arasında bir uzlaşma gerçekleşmiştir; bk. *age*, 212. İbnü'l-Esîr 502 senesinde Sünnîler ile Şîîler arasında meydana gelen sulhan bahseder, ancak bu sulhun kaynağı olarak Gazzâlî'yi göstermemekte, başka gerekçeler sunmaktadır; krş. Ebu'l-Hasen İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 8/572.

<sup>28</sup> İmam Rabbanî burada bir hususa daha dikkat çeker. Şöyle ki, kurtuluşa eren fırkaya mensup olan herhangi bir kimse bir günah işleyip tövbe etmediği ya da şefaate mazhar olup affedilmediği takdirde o kişinin cehennem azabı çekmesi mümkündür. Bu kimse cehenneme girse, onun cehenneme girme durumu yalnızca kendisini bağlamaktadır, mensubu olduğu kurtulmuş fırka onun cehenneme girmesiyle "kurtuluşluk" vasfını kaybetmez. Ancak cehenneme girecek olan diğer fırkalarda ise "cehenneme girecek olan olma" vasfı tüm fırka mensuplarını kapsamaktadır. Yani bir kimse "fırka-i nâciye"den olduğu için cehennemden mutlak olarak kurtulmuş değildir fakat başka bir kimse "cehenneme girecek" fırkalardan

ereceklerdir. Rabbânî, bid’at fırkalarının ehl-i kıbleden olduklarının ve dinde zorunlu olarak bilinen ve tevatürle bize gelmiş hükümleri inkâr etmedikçe ve dinen zorunlu esasları kabul ettikleri sürece tekkire cüret edilmemesi gerektiğinin altını çizer.<sup>29</sup> Rabbânî’nin 73 fırka hadisinin meşhur rivayet formlarını kullanmasa bile Gazzâlî’nin *Faysal*’daki yaklaşımını ve ifadelerini andıran bir yorum ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

## Sonuç ve Değerlendirme

73 Fırka hadisi, İslam tarihinde itikadî fırkalaşmanın anlamlandırılmasında ve diğer gruplara yönelik özellikle dışlayıcı bakışın meşruiyeti bağlamında kendisine en çok referansta bulunulan hadislerden biridir. Bu hadis üzerinden hem Müslüman toplumun bölünmüşlüğü mukadder bir olgu olarak anlaşılmış, böylece rahatsız edici bir durum olmaktan çıkmış hem de hadisin hususen tek bir fırkanın kurtuluşa ereceği kısmına odaklanmak suretiyle her grubun kendisini hakikatin merkezinde konumlandırıp diğerlerini sapkınlıkla suçlaması daha kolay hale gelmiştir. Hadiste tek bir fırka dışındaki fırkaların “cehenneme gitmek”le vasıflanması zaman zaman ötekini tekkire kadar uzanan bir bakışı mümkün kılabilmektedir. Mezhebî aidiyetindeki taassup bazı kişileri bu tekkir silahını öteki fırkalar bir yana kendi mezhebi içerisindeki farklılaşmalara bile yöneltmeye sevk edebilmiştir. Bu tavırın bir örneği meşhur İslam âlimi Ebû Hâmid el-Gazzâlî’nin bizzat başına gelmiştir. Kendi döneminde bazı mezhepdaşları tarafından kitaplarında mezhebin imamı Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’nin görüşlerine muhalif bazı unsurların bulunması sebebiyle Eş’arîlikten çıkmakla ve küfürle suçlanıp kitaplarının yakılmasına fetva verilebilmiştir. Gazzâlî’nin işte böyle bir bağlamda kaleme aldığı *Faysalu’t-tefrika* isimli eserinde ortaya koymaya çalıştığı yaklaşım kendi dönemi itibarıyla düşünüldüğünde toplumsal barış açısından son derece önemlidir. Bu noktada mezheplerin birbirlerini sapkınlıkla suçlarken, hatta kimi zaman tekkir ederken sırtını dayadığı rivayetlerden biri olan 73 fırka hadisini Gazzâlî’nin kitabına hususen taşıması ve bu hadise getirdiği özgün yaklaşım dikkate değerdir.

Gazzâlî’nin *Faysalu’t-tefrika*’da söz konusu hadise yönelik ortaya koyduğu yaklaşım birçok açıdan ilginçtir. Öncelikle Gazzâlî’nin bu eserden önce ve sonra yazdığı bazı eserlerinde hadisin ‘biri dışında tümünün cehenneme gideceği’ şeklindeki meşhur rivayetini zikretmekle yetinirken<sup>30</sup> yalnızca

birisine mensup olduğu için (ebedî olmayacak dahi olsa) mutlaka cehenneme girecektir. Bu son kısımdaki görüşünü hadisin metninde geçen “hepsi” ibaresiyle temellendirmektedir.

<sup>29</sup> Bk. İmam Rabbânî el-Fârûkî es-Sirhindî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat, Ahmet Hamdi Yıldırım (7. Bs. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), 3/246-247; İmam Rabbânî’nin 73 fırka hadisine dair yorumları üzerine bir değerlendirme için bk. Hasan Gümüşoğlu, “İmâm-ı Rabbânî’nin Tecdid Hareketinde Ehl-i Sünnet İtikadının Önemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2013), 37-38; II. Bin Yılın Yenileyicisi Müceddid-i Elf-i Sâni İmâm-ı Rabbânî ve Ehl-i Sünnet Dâvası (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021), 196-198.

<sup>30</sup> Hadisin birbirinden farklı rivayet formlarını zikretmekle birlikte hepsindeki ortak anlam “biri dışında tümünün cehennemlik olduğu” şeklindedir. Bu rivayetleri *Faysalu’t-tefrika*’dan önce yazdığı *Fedâihu’l-Bâtıniyye ve İhyâu ulûmi’d-dîn* ile sonra yazdığı *el-Munkız mine’d-dalâl ve el-Müstasfâ*’da görebilmekteyiz; krş. *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Dâru’l-Kütübî’s-Sekafiyye, ts), 78; *İhyâu ulûmi’d-dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1983), 1/289, 3/229, 230; *el-Munkız mine’d-dalâl*, çev. ve thk. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2013),

*Faysal*'da bu rivayetle anlam olarak taban tabana zıt olan iki rivayet formunu daha zikretmesi manidardır. Üstelik meşhur rivayetin dışındaki bu iki rivayetin sahih olarak kabul görmeyip zayıf ve uydurma hadisleri toplayan eserlerde zikredilmesine rağmen Gazzâlî'nin meşhur rivayetin yanı sıra bu rivayet formlarının da sahih olabileceğini belirterek tüm rivayetleri telif etmeye girişmesi bir başka enteresan noktadır. Zira sıhhat noktasında birbirine denk olmayan rivayetlerin te'lifi ilmî bir usul değildir. O halde Gazzâlî *Faysalu't-tefrika*'da ne yapmaya çalışmaktadır?

Görünen o ki, *Faysalu't-tefrika* Gazzâlî'nin mezhep taassubunu ve mezhepler arasında kullanılagelen tekfir silahını etkisiz kılma yönündeki bir projesidir. Bu bağlamda kendisinin de suçlamalarına maruz kaldığı ve 'kendi kitaplarındaki kelamî görüşleri ve delilleri olduğu gibi benimseyen herkesin kâfir olduğu'nu söyleyen bazı kelamcılarının bu görüşlerine mesnet olarak kullandıkları bu hadisi onların amaçları uğruna kullanamayacakları bir şekilde ortaya koymak istemiştir. Hadisin sadece 'biri dışında tüm fırkaları cehennemlik' ilan eden rivayet formu üzerinden bunu başarabilmek pek de mümkün değildir. Zira cehennemlik olma hükmü oldukça ağırdır. Bu nedenle Gazzâlî, 'yalnızca biri helâk olacaktır' rivayetini gündeme getirerek cehennemlik olmanın kâfirlere özgü olan ebedî cehennemde kalma anlamına gelmediğini; bir süre sonunda cehennemden çıkarılarak cennete gideceklerini, o nedenle de asla kâfir olarak değerlendirilemeyeceklerini söyleyebilme imkanına sahip olmuştur. Ancak Gazzâlî bu kapsama Müslüman filozofların girmesine de razı değildir. O nedenle de 'Zenâdika dışında hepsi kurtulacaktır' rivayetini de zikretmiştir. Burada Zenâdika'nın Kaderiyye olduğunu belirten hadis rivayetlerini söz konusu etmemesi önemlidir. Zira Zenâdika ona göre Müslüman filozoflardan başkası olamaz. Böylece Gazzâlî daha önceki eserlerinde felsefeye karşı ortaya koyduğu duruşu korumaya devam etmek istemektedir. Hâsılı Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika*'da 73 fırka hadisine yönelik serdettiği yaklaşım sayesinde kendi ifadesiyle 'Allah'ın geniş rahmetini daraltan' kelamcılarının 73 fırka hadisine getirdikleri yorumun kendi yanlışları olduğunu, yoksa bu hadisin asla 'Allah'ın geniş rahmetini daraltmadığı'nı göstermiş olmaktadır. Gazzâlî'nin bu yaklaşımı gerek kendi dönemine kadar gerekse kendisinden sonra günümüze değin gelen süreçte grup inhisarcılığı ve diğerlerini dışlama maksadıyla sıklıkla atıfta bulunulan 73 fırka hadisinin bu menfi kullanımından daha müsbet bir bakışa kapı aralamaktadır.

## Kaynakça

- Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Bayrakdar, Mehmet. vd. *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Bozkurt, Ömer. “Gazali ve İbn Rüşd’de Dışlayıcı Bakış ve Temelleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)”. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20 (2013), 199-217.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Rûhu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*. nşr. Halil Eser. 8. Cilt. İstanbul: Mektebetu Eser, 1969.
- Çağrı, Mustafa. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çorumlu, Ebu'l-Mehâmid Ömer. *el-Urvetü'l-münciye fi'l-fırkatî'n-nâciye*. thk. Kadri Önemli. yy: yy, ts. Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr. *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb*. thk. Saîd b. Besyuni Zaglul. 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Efgânî, Cemâleddîn & Abdüh, Muhammed. *et-Ta'likât alâ Şerhi'd-Devvânî li'l-Akâidi'l-Adudiyye*. thk. Seyyid Hâdî Hüsrevşâhî. Kahire: Mektebetü's-Şurûkî'd-Düveliyye, 1423/2020.
- Eren, Muhammet Emin. “Bir Hadis Beş Yorum: 73 Fırka Hadisine Farklı Bazı Yaklaşımlar”. *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 331-347.
- Eren, Muhammet Emin. *Hadis, Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1438/2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Fedâihu'l-Bâtniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Dâru'l-Kütübî's-Sekafiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Munkız mine'd-dalâl*. çev. ve thk. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselam eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Gömbeyaz, Kadir. “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer & Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Griffel, Frank. “Hoşgörü ve Dışlama: Şâfiî ve Gazzâlî'nin Mürted Konusundaki Görüşleri”. çev. Şükrü Selim Has. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 277-295.
- Gümüşoğlu, Hasan. “İmâm-ı Rabbânî'nin Tecdid Hareketinde Ehl-i Sünnet İtikadının Önemi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2013), 17-44.
- Gümüşoğlu, Hasan. *II. Bin Yılın Yenileyicisi Müceddid-i Elfî Sâni İmâm-ı Rabbânî ve Ehl-i Sünnet Dâvası*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2021.
- İbn Rüşd. *Felsefe, Din ve Te'vil: Faslu'l-makâl fi takriri mâ beyne's-şer'i'a ve'l-hikme mine'l-ittisâl*. nşr. çev. ve inceleme: Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen İzzeddîn. *el-Kâmil fi't-tarih*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- Jackson, Sherman A. *On The Boundaries of Theological Tolerance in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Kandemir, Ahmet Mekin. “Te'vil ve Tekfir Kuramı Çerçevesinde Gazzâlî'nin Toplumsal Barışa Katkısı”. *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 343-361.
- Karabâğî, Yûsuf b. Muhammed Can el-Muhammedşâhî. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudiyye*. Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2179, 126b-236b.
- Keleş, Ahmet. “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”. *Marife* 5/3 (2005), 25-45.
- Kubat, Mehmet. “73 Fırka Hadisi'ni Yeniden Düşünmek”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2012), 9-45.
- Makdisî/Mukaddesî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. thk. M. J. De Goeje. Leiden: Brill, 1906.



- Nûmânî, Mevlânâ Şiblî. *Gazâlî*. çev. Yusuf Karaca. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2008.
- Orman, Sabri. *Gazali, Hakikat Araştırması Felsefe Eleştirisi, Etkisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1996.
- Semerkindî, Alâeddîn Ali b. Yahya. *Bahru'l-ulûm fî tefsîri'l-Kur'ân (cilt 2)*. Kayseri: Râşid Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, 39, 483b-484a.
- Sirhindî, İmam Rabbânî el-Fârûkî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Talha Hakan Alp, Ömer Faruk Tokat, Ahmet Hamdi Yıldırım. 3. Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 7. Basım, 2013.
- Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr 'Abdulvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emîr Ali Mehnâ & Ali Hasen Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Watt, W. Montgomery. *Müslüman Aydın: Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*. çev. Hanifi Özcan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.




## Değişen Birey Anlayışı Karşısında Müslüman Birey


Araştırma  
Research

Hasan Sevim

Öğr. Gör., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD.  
Instructor, Selcuk University, Faculty of Islamic Studies, Department of Arabic  
Language and Rhetoric, Konya, Türkiye

✉ sevimhasan42@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0001-6406-4132>

Yazar  
Author

Sevim, Hasan. "Değişen Birey Anlayışı Karşısında Müslüman Birey". *Tevilat* 1/2  
(2020), 349-368.  <https://doi.org/10.5281/zenodo.4660461>

Atıf  
Cite as

İçinde yaşadığımız çağda olup bitenleri en iyi ifade eden temel kavramlardan biri de değişimdir. Tarih daha öncesinde olmadığı şekilde hızlı bir seyir içine girmiştir. Değişim rüzgarlarının en sert estiği alanlardan birinin de birey anlayışı olduğu bilinmektedir. Modernite, bireyi hayatın merkezine koymakta ve onu yetkinleşip geliştirmeye çağırılmaktadır. Bu perspektifte birey, değer koyucu bir misyon kazanmakta ve neredeyse Tanrı'nın yerine konumlandırılmak istenmektedir. Bu tanımlamanın İslâmî anlayışta vahyin değer koyucu vasfının ve insanın kulluk için yaratılmış olma gerçeğinin tam karşısında olacak şekilde yapıldığı görülmektedir. Öte yandan İslâm'ın öngördüğü toplumu birey üzerinden oluşturmak istediği de bir gerçektir. İslâmî paradigmada birey, ilâhî emanetin ve sorumluluğun öznesidir. Bu dünyada en yüce amaçları gerçekleştirecek potansiyele ve ilâhî desteğe sahiptir. Kendisini temelini takvâ ve âhret inancının şekillendirdiği bir ahlâk anlayışı ve bireysel sorumluluk bilinci üzerinden gerçekleştirir. Böylesine kilit bir rol biçilen bireyin, tarihî süreçte önemsizleştirilip, toplumsal vurgulara bir bakıma feda edildiği görülmektedir. Modernitenin birey projesi, aynı zamanda tehditler ve imkânlar içermektedir. Bu çalışma, modernitenin bireye yönelik yaklaşımlarının yanı sıra Kur'ân merkezli birey anlayışını ele alıp değerlendirmektedir. Tehditler konusuna dikkat çekip bir farkındalık oluşturmayı hedeflerken, İslâmî perspektifle çatışmayan vurgulardan faydalanmayı da önermektedir. Böylelikle bir yandan İslâm'ın temel hedefleri korunurken, diğer yandan da modern bireyin ihtiyaçları ve modern zamanların koşulları da gözetilmiş olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Değişim, Birey, Müslüman Birey, Modernite, Hümanizm.

Özet

### Muslim Individual in the Context of Changing Individual Understanding

One of the basic concepts that adequately express what is happening in the age we live in is change. Unprecedentedly history plays a large part in it. It is remarked that one of the critical subjects of change is the understanding of the individual. Modernity puts the individual at the center of life and calls it to become competent and be developed. In this perspective, the individuals obtain a value-setting status and almost desires to be positioned in place of God. It is seen that this definition is made in the opposite of the value-setting quality of revelation in the Islamic understanding and the fact that human beings were created for servitude. On the other hand, it is a fact that Islam wants to create a society envisaged by the individual. In the Islamic paradigm, the individual is the subject of divine trust and responsibility. It has the potential and divine support to realize the highest goals in this world. It realizes itself by moral understanding and individual commitment shaped by the belief in taqwa and the hereafter. It is understood that the individual, who has been assigned such a key role, was trivialized and sacrificed for social emphasis in the historical process. The individuality design of modernity also contains threats and possibilities. This study handles and evaluates the individual concept of modernity as well as the Qur'an-centered understanding of the individual. This work suggests using emphasis that does not conflict with the Islamic perspective while aiming to raise awareness and draw attention to its threats. While preserving Islam's primary goals, we have taken the needs of the modern individual and the conditions of modern times into account.

**Abstract** | **Keywords:** Tafsir, Change, Individual, Muslim Individual, Modernity, Humanism.

350

Tevilat 1/2 (2020)

### Giriş

Günümüzde yaşamı belirleyen merkezî kavramlardan birinin değişim olduğu bilinmekte ve özellikle sosyal bilimciler tarafından hayatta tek değişmeyen şeyin değişim olduğu, bir darbimesel gibi sürekli tekrar edilmektedir. Zamanın akışı çok hızlanmış ve değişime atfedilen değer, daha önceki değer olan sabit kalmayı aşındırmıştır. Sürekli dile getirildiği üzere, günümüzde değişimin hızı ve ivmesi gittikçe artmaktadır. Geçmişte daha uzun vadelerde gerçekleşebilen farklılaşmalar artık günümüzde daha kısa vadelerde ve baş döndürücü bir hızla gerçekleşmektedir. Bu hızlı seyir, problemlerin ortaya çıkış tarzını ve sürecini de etkilemektedir. Özellikle değişim, bir toplumsal yapının kendi iç süreç ve dinamiklerinden ziyade kendi dışındaki etkenlerden kaynaklanıyorsa daha da hızlı bir gelişme göstermektedir. Dış kaynaklı değişimlerin genelde toplumdaki paradigmaya ve iç ilişki örüntülerine yabancı olması ve yanı sıra toplumsal yapının da değişime açık ve hazır olmaması hızlı değişimlere sebep olmakta, bu durum da genelde büyük çaplı toplumsal kırılmalara yol açmaktadır.<sup>1</sup>

Günümüzde değişim talebinin en yoğun olduğu konulardan biri de bireydir. Bu alana dair vurgular insandaki temel özellikleri gerçekleştirme

<sup>1</sup> Lütfi Sunar, *Değişim Sosyolojisi* (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 9.

amaçlayan, bireyin gelişmesine ve yetkinleşmesine önem veren bir karakteri haizdir. Modernite insanı merkeze almakta, bireyin faydasını ve hoşnutluğunu önemsemektedir.<sup>2</sup> Bireyin bu şekilde ön plana çıkartılıp önemsenmesi, dinler hesabına bir tehdit olarak algılanmış; dinlerin cemaat/toplum vurgularının zedeleneceği, bireyciliğin dindarlığa darbe vuracağı ve toplumsal din algısının yerini bireysel din algısına bırakacağı endişesi dindar çevrelerce sıklıkla dile getirilmiştir. Bu endişelerin geri planında, bir yandan bu çevrelerin değişim kavramına olumsuz anlamda değer yargısı yüklü bir kavram<sup>3</sup> olarak yaklaşmaları, diğer yandan ise değişimi genelde bir bozulma olarak görme eğilimlerinin bulunduğu söylenebilir. Öte yandan Kur'an'ın yoğun toplum vurgularının<sup>4</sup> yanı sıra teklif ettiği toplumun temelini birey olarak belirlediği, kurmak istediği ahlâkî sosyal düzen ve toplum yapısını birey üzerinden gerçekleştirmeyi tasarladığı da bilinmektedir.<sup>5</sup> Zira Kur'an'ın oluşturmak istediği toplum, ancak onun inşâ etmek istediği bireyin gerçekleştirilmesi ile mümkün olabilecektir.

Bu çalışma sırasında modern dönemde gelişen birey anlayışı ve Kur'an perspektifinden bireye bakışı ele almakta daha sonra da iki bakış açısını ayırışan ve örtüşen yönleriyle incelemektedir. Bireycilik, benzer diğer bütün kavramlar gibi ortaya çıkıp geliştiği toplumsal ve kültürel zeminin ürünüdür. Bunu başka bir topluma olduğu gibi uygulamak ya da başka bir düşünce sistemine tamamıyla transfer etmek söz konusu edilemez. O bakımdan amacımız ne hümanizma güzellemesi yapıp İslâmî olanla bağdaştırmaya çalışmak ya da kavramsallaştırılmak istendiği gibi İslâmî hümanizma<sup>6</sup> gibi zorlama aforizmalara sığınmak ne de klasik reddiye tarzında her öneriye canhıraş karşı koymaktır. Sonuçta yapmak istediğimiz, birey bağlamında çift yönlü çözümlenmeler yaparak olumlu vurgulardan yararlanmak suretiyle ihmal edilip örselenen bazı hususlarda bir farkındalık oluşturmaya çalışmaktır.

## 1. Modern Birey Anlayışı

Bu başlıkta modern birey anlayışına kaynaklık eden hümanizm ve onun bireye bakışını ele alacağız. Referanslarını Rönesans hümanizminden alan modernite yeni bir birey tanımı yapmakta, bireyi toplum içerisinde daha da ön plana çıkarmakta ve bu yeni birey algısı günümüzde revaç bulmaktadır. Biraz geriye gidecek olursak 15. yüzyıla gelindiğinde Batılı düşünürlerin Antik Çağın eserlerine başvurdukları, o dönemin metinlerini karşılaştırmalı olarak yeniden yayınladıkları görülür. Orta Çağ takip eden bu yeni dönemde, eski Yunan ve

<sup>2</sup> Boğos Zekiyan, *Hümanizm Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1982), 22-26.

<sup>3</sup> Aslında değişme hiçbir doğrultuyu ifade etmeyen nötr bir kavramdır. İleriye doğru olabileceği gibi geriye doğru da olabilir. Bk. Mahmut Tezcan, *Sosyolojiye Giriş Temel Kavramlar* (Ankara: by, 1993), 165.

<sup>4</sup> Âl-i İmrân 3/103; el-Enfâl 8/46; er-Rûm 30/32; es-Saf 61/4. Ayrıca Kur'an'ın Müslümanları Allah'ın emirlerini gerçekleştirmek üzere gönderilen ümmet kavramı üzerinden tanımlaması bir başka vurgu olarak dikkat çekmektedir. Bk. el-Bakara 2/143.

<sup>5</sup> Fazlurrahman, "Law and Ethics in İslâm" *Ethics in İslâm* içinde, ed. Richard G. Hovannisian (California: Udena Publications, 1985), 14.

<sup>6</sup> A.A. Abdulkadir Kamil, *İslâm Hümanizmi*, çev. Cemal Arzu (İstanbul: Kalem Kitabevi, 1972), 20-30.

Roma bilgeliğine geri dönüş ideali ön plandadır.<sup>7</sup> Arapça'dan Latince'ye daha önceden yapılan çevirilerin de gerekli malzemeyi sağlaması neticesinde Batı, "yeniden doğuş" anlamına gelen Rönesans dönemine girmiştir. Bu dönem, Orta Çağ ile Modern Çağ'ı ayıran bir dönemdir. Bu çağın en önemli özelliği ise hümanizmdir. Rönesans düşüncesinin üzerinde durduğu birinci sorun insan sorunudur. İnsanın bir bütün olarak keşfedilmesi ve değerlendirilmesi; bireyin gelişmesine ve yetkinleştirilmesine önem verilmesi, Rönesans hümanizminin ana motifini oluşturur. Hümanizm en geniş anlamıyla, modern insanın yeni hayat anlayışını dile getiren zihni ve felsefi bir akımdır. İnsanı kendini gerçekleştirilmeye, yeteneklerini geliştirmeye ve kendine göre görüşler edinmeye çağırır. Böylece onu bir kişi olarak görmek ister. Bunda amaç yetkin ve benliğini bulmuş bireyi ortaya koymaktır.<sup>8</sup>

Her türlü metafizik/dini değeri reddeden modernite, bireyi ve bireyin ürettiği değerleri merkeze alan bir anlayış olarak gelişmiş ve bu yeni birey/bireycilik modernitenin en temel özelliklerinden biri olmuştur. Felsefi anlamıyla hümanizm, tanrı-insan mücadelesinde tanrıya karşı insanın yüceltilmesi, kutsanması hatta bir nevi tanrılaştırılması ve değer belirleyici birincil kaynak olarak alınmasıdır. Hümanizmde değeri belirleyen, normu koyan bireydir.

Hümanizmanın bir bakıma Hıristiyanlığın tanrı anlayışına bir itiraz ve ret olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Tanrıların/dinlerin zulmü altında ezilen insanın kurtarılması ve özgürlüğüne kavuşturulması amaçlanmaktadır. Bu, Antik Çağ döneminde mitolojik tanrıların zulmü altında ezilen insanların kurtarılması ve tanrılara galip gelmesi fikrinin Orta Çağ'da kilisenin tanrısına uyarlanmasıdır. Mitolojiye göre akıl gücü, tanrılar tanrısı Zeus'un tekelindedir. Zeus dünya egemenliğini bu güçle ele geçirmiştir. Zeus, ateşi ölümlülerin elinden alır. İnsanların dostu olan Prometheus ise tanrılar tanrısı Zeus'u aldatır, Olympus'a çıkar ve ateş kıvılcımını bir kamışın içinde saklayarak yeryüzüne getirir. Böylece insanlara ateşi geri vermiş olur. Bu durum ise Zeus'u iyice öfkelenirir. Hem Prometheus'u hem de insanları cezalandıracaktır.<sup>9</sup> Görüldüğü gibi Yunan mitolojisinde tanrı, insanların düşmanıdır. Ateşi onlardan sakınmaktadır. İmkân sağlayan değil mâni olan, insanla çatışan, ona eziyet edip zulmeden bir tanrı algısı söz konusudur. Bu sebeple insanlar Tanrı'yla birlikte değil ancak Tanrı'ya rağmen var olabilirler. Ancak bu sayede büyüklük ve güçlerini kanıtlayabilirler. Bu anlatıda ateş çalmak miti, simgesel bir anlam taşımaktadır. Verilmek istenen mesaj insanlığın yaratıcılığı, bilimi ve uygarlığı keşfetmesinin ancak tanrılar karşısına konuşlanmakla ve onlara rağmen olabileceğidir. Batı hümanizmi, Eski Yunan'a özgü gökle yer kavgası ya da tanrılarla insanlar çekişmesi düşüncesini miras almıştır. Bu düşünceye göre tanrılarla insanlar egemenlik mücadelesi içerisinde sürekli çatışan iki güçtür.<sup>10</sup>

Orta Çağ Avrupa'sına büyük ölçüde Hıristiyanlık egemen olmuş ve Tanrı adına insanlara zulüm, kilise eliyle devam etmiştir. Bu dönemde insan anlayışı

<sup>7</sup> Paul Faure, *Rönesans*, çev. Hüseyin Boysan (İstanbul: İletişim Yay. 1992), 9.

<sup>8</sup> Zekiyan, *Hümanizm*, 22-26.

<sup>9</sup> Richard Buxton, *Yunan Mitolojisi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa Yayınları 2016), 125.

<sup>10</sup> Şaban Ali Düzgün, *Din Birey ve Toplum* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 58-59.

kötümserdir. Çünkü insan günahkârdır ve potansiyel bir günah yüküyle hayata başlamaktadır. Hümanizm, insanı doğuştan günahkâr ilan eden engizisyon uygulamalarının insan karşıtlığını beraberinde getirdiğini; bunların insanlar üzerinde her türlü baskı ve zulme sebebiyet verdiğini ve neticede insan-tanrı çatışmasının değişik şekillerini ortaya çıkardığını belirtmiştir. Bu netameli durumdan çıkış için Tanrı'yı saf dışı ederek, insanı Tanrı yerine ikame etmek istedi. Bunu yaparken her insanın değerli ve onurlu olduğunun altını çizdi. Ayrıca bireysel özgürlüklerin artırılmasını ve sosyal sorumluluk alınmasını savundu. Bu, eşyanın tabiatına uygun olan doğal bir gelişmeydi. Zira zincire vurulmuş olan akılların, isyan etmeden ve başkalarını hür düşünceye davet etmeden sonsuza kadar bu halde kalmaları zaten düşünülemezdi.<sup>11</sup> Kilisenin oluşturduğu din yorumu insanları doyurmaktan uzaktı ve Kilisenin bunu topluma dayatması ise kitlelerde infiale yol açacaktı.

Kilise ve din adamlarının işledikleri korkunç cinayetler dolayısıyla, onların şahsında temsil edildiği düşünülen dine karşı düşmanlık beslemek, hür düşünce ve uyanık bir vicdana sahip herkes için vazgeçilmez bir özellik oluyordu.<sup>12</sup> Kilisenin insanlık onuruna karşı bütün tutum ve davranışları yanı sıra feodalizmde müşahhaslaşan siyasî, ekonomik ve sosyal zulme destek olması kiliseye yönelik nefreti artırdı. Kilisenin sunmuş olduğu gülünçleştirilmiş dine karşı devrim olması kaçınılmazdı. 'Örgütlü dine' karşı çıkma<sup>13</sup> ve ruhbanlara karşı ayaklanma, dinin hayatın her alanından uzaklaştırılmasıyla sonuçlandı. Kilise kaynaklı bütün olumsuzlukların faturası ise Tanrı'ya kesildi.<sup>14</sup>

Modern birey bağlamında tüm dinlere yöneltilen eleştirilerin biri de onların öte dünya hesabına bu dünyayı önemsizleştirmeleridir. Bu dünya amaç değil, araçtır. Bu sebeple özellikle de Orta Çağın zâhitlik geleneğine bağlı olarak beden ve madde gerçekleri hor görülmeli ve küçümsenmelidir. Zira yetkinliğe erişmenin tek yolu, ancak içinde yaşanan dünyadan kaçmak ve dünya gerçeklerinden uzaklaşmaktır. Dünyaya bu gözle bakılması ise, bu dünyaya ait hususların ciddiye alınmamasına ve yaşamın ertelenmesine yol açmaktadır. Çünkü öte dünya düşüncesi insanı çok fazla baskılamakta ve insanın bu dünyada kendisini gerçekleştirme yolunda ona ayak bağı olmaktadır. Bireyin yetkinleşebilmesi için bu yükten kurtulması gerekmektedir. Hümanizm, dünya-âhret ilişkisini, insan-tanrı ilişkisinde yaptığı gibi yine birliktelik değil karşıtlık üzerine kurmaktadır. Bu yaklaşıma göre öğrenmek ve dünyayı geliştirmek insanın vaktini ölümden sonraki yaşama hazırlık yaparak geçirmesinden daha gerekli ve önemlidir. Bu bakımdan modern birey yönünü öte dünyaya değil bu dünyaya dönmeli, geçmiş ya da gelecekte yaşamayı bırakarak bugüne odaklanmalıdır.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Muhammed Kutup, *Çağdaş Fikir Akımları*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Beka Yayınları, 2016), 49.

<sup>12</sup> Lucien Febure, *Rönesans İnsanı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 127.

<sup>13</sup> İlhami Güler, *İlhâmiyyât 1-2 Dinî-Teolojik Aforizmalar* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 330.

<sup>14</sup> Kutup, *Çağdaş Fikir Akımları*, 63-71.

<sup>15</sup> Zekiyan, *Hümanizm*, 22.

## 2. Kur'ân'ın Birey Anlayışı

Kur'ân'ın öngördüğü toplum modelinin temelini birey olduğu bilinmektedir. Kur'ân, ahlâkî bir sosyal düzen ve toplum yapısı kurmak istemekte<sup>16</sup> ve bunu birey üzerinden gerçekleştirmeyi tasarlamaktadır.<sup>17</sup> Kur'ân'ın temel gayelerinden birisi yeryüzünde “âdil ve ahlâkî temellere dayanan”<sup>18</sup>, yaşanabilir bir toplumsal düzen kurmaktır. Bireyin Kur'ân açısından konumu sorgulandığında ilâhî emanetin ve sorumluluğun öznesinin birey olduğu görülür. İlk bakışta insandan daha büyük, güçlü ve dayanıklı gibi görünen; göklerin, yerin ve dağların taşıyamayacağı kadar ağır ve önemli olan emaneti insan yüklenmiştir.<sup>19</sup> Çünkü sahip olduğu akıl ve irade dolayısıyla bu emaneti yüklenebilecek kabiliyettir. Muhammed İkbâl (ö. 1938), insanın kendisini tehlikeye atarak kabul etmiş olduğu hür şahsiyetin emanetçisi olduğunu belirtir.<sup>20</sup> Kur'ân, bir ferdin değerinin yükünü taşımasını imkânsız kılmakta, ancak kendi kişisel gayretlerinin meyvesi olan neticeleri elde etmesine fırsat tanımakta ve insanın bu bireysellik ve eşsizliğini göz önünde tutarak, kefâret fikrini de reddetmektedir. Bütün bunlarla birlikte insan, sahip olduğu bu yeteneklerin kendisini zehirlememesi için gayret etmeli ve her nevi cehalet ve zulümden uzak durmalıdır. Kur'ân, insanın zaafalarını belirttiği âyetlerde bile onda kendi eksiklikleri konusunda bir farkındalık yaratmayı ve bu yönlerini tamamlamasını istemektedir.<sup>21</sup>

Allah Teâlâ, meleklerin “Yeryüzünde fesat çıkaracak, kan dökecek bir varlığa mı sorumluluk yükleyeceksin. Oysa biz seni sürekli övüp yüceltiyoruz” yollu itirazlarına karşılık “Hayır! Ben sizin bilmediğiniz nice şeyler biliyorum” şeklinde cevap vermiştir. Böylelikle de tabiri caizse insana olan güvenini ifade etmiş ve onu dünyaya dair planları için ehil ve yetenekli olarak görmüştür.<sup>22</sup> Zira Allah Teâlâ insanı, (akıl, irade, düşünme, konuşma gibi yeteneklerle donatarak) değerli ve hünarlı bir varlık kılmış ve onu, yarattığı diğer varlıkların pek çoğundan üstün tutmuştur.<sup>23</sup> Kur'ânî bakış açısından birey değerli ve önemlidir. Peygamberlerin Kur'ân'da ifadesini bulan misyonlarından biri de insanların sırtlarına vurulmuş olan yüklerini indirmek ve öteden beri

<sup>16</sup> Âl-i İmrân 3/110.

<sup>17</sup> el-Hucurât 49/13, eş-Şems 91/7-10.

<sup>18</sup> en-Nisâ 4/135.

<sup>19</sup> el-Ahzâb 33/72. Söz konusu bu ayette zikredilen insandan maksadın kendisine teklif edilen bu sorumluluğu yerine getirmeyen ve emanete ihanet eden insan olduğu ve bu nedenle de ayette zalim ve cahil olmakla nitelendiği de ifade edilmektedir. Konuyla ilgili tartışmalar ve bahse konu 72. ayetin çevirisi konusunda bk. Süleyman Narol, “İnsan Kelimesinin Kur'an'daki Kullanımları Bağlamında Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Bilimname* 2018/35 (Nisan 2018), 487-493.

<sup>20</sup> Muhammed İkbâl, *İslamda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984), 134.

<sup>21</sup> , Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *Keşşâf* (by: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 5/103.

<sup>22</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>23</sup> el-İsrâ 17/70.

(özgürlüklerine)<sup>24</sup> vurulan zincirleri<sup>25</sup> çözmektir.<sup>26</sup> Farklı gerekçelerle bazen de Allah adına yapılan dayatmalardan<sup>27</sup> insanları azat etmek ve tek Allah'a kullukla onları özgürleştirmektir. Kur'ân, bireyi muhatap almakta ve onun vicdanına hitap etmektedir. Anne babaya itaat edilip iyi geçinilmesini defaatle emreden Kur'ân,<sup>28</sup> iş bireyin özgür iradesiyle tercih ettiği alana gelince aynı iyimserliği göstermemekte; iyi geçinme tavsiyesini korumakla birlikte itaat yükümlülüğünü kaldırmaktadır.<sup>29</sup> Bu bakımdan toplum ya da toplumsal ahenk adına bireyin feda edilmesi, söz konusu edilemez.

Kur'ân âyetleri, sorumluluğun öznesinin birey olduğunu bildirdiği gibi bu bağlamda hesaba çekilecek olanların toplumlar değil tek tek bireyler olduğunu da bildirmektedir. İnsanlar, Allah'ın huzuruna onları ilk yarattığı gibi yapayalnız ve müstakil fertler olarak varırlar. Toplumsal aidiyetleri ya da kendilerini nispet edip bel bağladıkları organizmalar artık onlarla birlikte değildir.<sup>30</sup> Zira her birey bağımsız bir kişiliktir. Bu sebeple de tercihlerine, yapıp etmelerine rehindir, onlara bağlıdır.<sup>31</sup> İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur. Çalışmasının karşılığı da ileride görülecek ve ona tastamam ödenecektir.<sup>32</sup> Hiçbir topluluk, Allah'ın özel olarak seçilmiş insanları ya da onun imtiyazlı çocukları veya doğal gözdeleleri olduğu iddiasında bulunamaz. "Biz Allah'ın oğulları ve sevdikleriyiz" demekle ya da bir cemiyet veya cemaate aidiyet sebebiyle kurtulandan olabilmek mümkün değildir.<sup>33</sup> Kur'ân'da ifade edildiği biçimde, bir toplum Hz. İbrahim'in çocuklarından bile oluşta zulme bulaşmışken Allah'ın onlara dair sözü artık geçerliliğini yitirmektedir.<sup>34</sup>

Müslüman bireyi oluşturmada ahlâkın, ahlâkı gerçekleştirmede ise takvânın kurucu bir misyonu bulunmaktadır. Kur'ân, Müslümanlara en güzel örnek<sup>35</sup> olması dolayısıyla rol model olarak sunduğu Hz. Peygamber'in yüce bir ahlâk üzere olduğunu belirterek<sup>36</sup> onun ahlâkına vurgu yapmaktadır. Takvânın en temel ve önemli fonksiyonu, insana kendisini düzgün bir şekilde inceleme ve yanlışı doğrudan seçebilme yeteneği ve gücü vermesidir. Bu münasebetle kendinin farkında olan birey bir taraftan mevcut imkanlarını yetkinleştirip gerçekleştirirken diğer taraftan sürekli kendisini görüp gözeten Allah'ın varlığının ve hesap gününde de yaptıklarının hesabının sorulacağına bilinciyle kendini anlamlandıracak ve yönlendirecektir. Kur'ân'da Allah'a karşı sorumluluk bilinci taşıma anlamındaki takvânın bireyi nasıl şekillendirdiğinin

<sup>24</sup> İnsan özgürlüğünün önündeki pek çok engellerden biri de manevî engellerdir. Bu cümleden olmak üzere bilinçsiz ön yargılar, bağımlılıklar, alışkanlıklar, egoizm ve körü körüne sürdürülen adet ve gelenekler zikredilebilir.

<sup>25</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/518.

<sup>26</sup> el-A'râf 7/157.

<sup>27</sup> el-Fâtır 35/5; el-Lokmân 31/33.

<sup>28</sup> el-İsrâ 17/23-24.

<sup>29</sup> el-Lokmân 31/15.

<sup>30</sup> el-En'âm 6/94.

<sup>31</sup> et-Tûr 52/21; el-Müddesir 74/38.

<sup>32</sup> en-Necm 53/39/41.

<sup>33</sup> el-Mâide 5/18.

<sup>34</sup> el-Bakara 2/124.

<sup>35</sup> el-Ahzâb 33/21.

<sup>36</sup> el-Kalem 68/4.



örnekleri bulunmaktadır. Hz. Yûsuf'un, evinde bulunduğu kadının gayrimeşrû teklifine "Allah'a sığınırım"<sup>37</sup> şeklinde cevap verdiği görülmektedir. Yine Hz. Âdem'in iki oğlundan birinin kendisini öldürmek isteyen kardeşine "Sen beni öldürmeye kalkışsan bile ben seni öldürmeye asla teşebbüs etmem. Çünkü ben alemlerin rabbi Allah'tan korkarım."<sup>38</sup> demesi, takvânın insanın yönelimlerini belirleyici bir fonksiyona sahip olduğunu göstermektedir.

Takvâ söz konusu olduğunda Allah inancından<sup>39</sup> sonra en önemli kavramın âhiret inancı olduğu görülür. Âhiret inancı olmaksızın insan, anlık yaşama yanılığına düşer ve dar görüşlü bir yapıya sahip olur. İnsana lazım olan geniş bakış açısını veren ve takvâyı işlevsel hale getiren şey âhiret inancıdır. Geniş ve bütüncül bir perspektiften kâinata ve kendine bakmak, insanı zihin darlığından ve dar görüşlülükten, günlük yaşamaktan ve Kur'ân'ın ifadesiyle hayvanlar gibi hatta daha da şaşkın olmaktan<sup>40</sup> kurtarır. Hesap gününden ve o günün sahibinden korkup çekinmek, İslâm'ın bütün unsurlarının altında yatan en temel temadır. Kur'ân'da ihtiyaç sahiplerini doyuran kimselerin bu eylemi herhangi bir karşılık için yapmadıklarını, kendilerini motive eden şeyin çok sıkıntılı ve şiddetli kıyamet gününde rablerine verecekleri hesabın endişesi olduğunu söylemeleri, âhiret inancının bireyin davranışlarında ne denli etki gücüne sahip olduğunu göstermektedir.<sup>41</sup> Bir başka âyette hesap günü inancının kişinin bütün yapıp etmelerini tesir altına aldığı hatta kendi çocukluğuyla beraberken bile bu endişeyle davrandığı ifade edilmektedir.<sup>42</sup> Kur'ân'ın en son indirilmiş âyeti olduğu rivayet edilen<sup>43</sup> âyette ise vahiy kendisini emanet ettiği bireye, Allah'a döndürüleceği günden sakınması uyarısı ve yaptıklarının karşılığını tam olarak alacağı teminatıyla son sözlerini söylemektedir.<sup>44</sup> Kur'ân'ın takvâ bilinciyle oluşturmayı arzuladığı birey, günübürlük hayatın meşgaleleri arasında kaybolup gitmek ve yabancılaşmaktan kendini koruyan; daha yukarılara yükselip bütün davranışlarının nihâyetinde varacağı noktayı göz önünde bulundurarak hayatını ahlâkî ve metafizik bir boyutla anlamlandıran bir bireydir. İnsanın takvâ sahibi olması ise fitrî olarak kendisine verilen güçlerini ve Allah'ın koyduğu sınırları iyi kavramasına bağlıdır. Çünkü insan, ne Allah gibi hürdür ne de bir taş gibi çaresizdir. O ne çok yüce ne de çok değersizdir. Ne her şeyi bilendir ne de hiçbir şey bilmeyendir. İşte sadece bu çerçeve içerisinde durarak insan, ahlâkî enerjisini en üst seviyeye çıkarıp gelişme gerçekleştirebilir ki, bu da takvânın özüdür.<sup>45</sup> Kur'ân'ın öngördüğü toplumun oluşmasında bireyin önemsenmesi onun

<sup>37</sup> Yûsuf 12/23.

<sup>38</sup> el-Mâide 5/28.

<sup>39</sup> Toshihiko İzutsu (ö. 1993), Kur'ân'ın takvâyı imanla neredeyse eş anlamlı, küfürle ise zıt anlamlı olarak kullandığını belirtmektedir. Bk. Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985), 258-260.

<sup>40</sup> el-A'râf 7/179.

<sup>41</sup> el-İnsan 76/8-10.

<sup>42</sup> et-Tûr 52/26.

<sup>43</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyan an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 3/22.

<sup>44</sup> el-Bakara 2/281.

<sup>45</sup> İbrahim Özdemir, "Kur'an'ın Öngördüğü Toplumun Temeli Olarak Birey ve Ahlâk", *İslâm ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 1-18.

ahlâkın öznesi olmasına dayanmaktadır. Bu sayede takvâ ve âhiret inancının oluşturacağı ahlâkî yapı sekülerleşmeye giden yolları kapatacaktır.

Takvâ, toplumun değil bireyin niteliği olmakla birlikte, ancak toplumsal bağlamda bir anlam ifade edebilir. Zira takvâ olumlu ve dinamik bir kavramdır. Bu sayede birey, fonksiyonlarını icra ederek Allah'ın yarattıklarının en değerlisi olur.<sup>46</sup> Kur'ân'ın topluma ve kolektif varlığa yönelik atıflarının yanı sıra bir Müslüman bireyin gündelik hayatında yerine getirmek zorunda olduğu dinî ödevlerinde bile toplumsal vurguların bulunması<sup>47</sup> İslâm'ın toplumcu bir din olduğuna dair kanaatin oluşmasına yol açmaktadır. Bu meyanda bizâtihi birey mi yoksa toplum mu önemlidir tartışmasının çok da önemi yoktur. Zira birey ve toplum birbirlerini tamamlayıcı unsurlardır. Bir yandan iman ve takvâ sahibi bireyler olmaksızın Müslüman bir toplumdaki söz etmek imkânsızken öte yandan Müslüman bir topluma götürmeyen bir iman ve takvâ da anlamlı değildir. Zira Hıristiyanlıkta olduğu gibi bireysel anlamdaki vicdanî, içsel iman, İslâm'ın amaçlarını karşılamaya yeterli değildir. Kur'ân'ın üzerinde durduğu iman, organize olmuş, belli kurallara bağlanmış ve tanımlanmış normatif bir toplum olmayı gerektirir.<sup>48</sup> Bu, aynı zamanda İslâm'ın öngördüğü bireyin, modern insanın kendi bireyciliğinin içine hapsolmesinden farklılaştığı noktadır.

İslâm'ın toplumsal boyutunun ön plana çıkartılması ve onun toplumcu bir din olduğu kanaati, bireyden çok topluma vurgu yaptığı ya da bireyi önemsemediği şeklinde anlaşılmalı ve bireyin yok sayılmasına yol açmamalıdır. Hukukî olarak bakıldığında İslâm'ın kamu çıkarını öncelemesi<sup>49</sup> asla bireyin arka plana itildiği şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>50</sup> Bu cümleden olmak üzere Fazlurrahman, tasavvufun ilk ortaya çıkış sebeplerinden birinin örselenen birey anlayışına bir tepki olduğu tespitini yapar. Ona göre tasavvufun ilk ortaya çıkışı özgündür ve bireyselliğin bir ifadesidir. Ancak daha sonraki zamanlarda aşırı bireyselleşmeye ve toplumdaki kaçışa yöneldiği için tenkit edilmelidir. Zira Hz. Peygamber, Hira'da ilâhi tebliği alınca, bunun gereğini yerine getirmek üzere Mekke toplumuna yönelmiş ve bir daha asla o mağaraya dönmemiştir.<sup>51</sup>

### 3. Modern Birey Anlayışı ile İslâm'ın Birey Anlayışının Mukayesesi

Bu başlıkta modern birey anlayışına kaynaklık eden hümanizmin bireye yaklaşımı ile İslâm'ın yaklaşımı karşılaştırılarak bir değerlendirme yapılacaktır. Bu karşılaştırma ve değerlendirme yapılırken analitik ve seçmeci bir bakış açısı kullanılacak, tümünden kabul ya da tümünden reddin dışında karşılaşılan yeni

<sup>46</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>47</sup> Namaz, zekât, hac gibi İslâm'ın temel ibadetlerine bakıldığında Kur'ân'daki bireyselliğin toplumsallığı gerektirdiği görülür.

<sup>48</sup> el-Bakara 2/143.

<sup>49</sup> Mecelle kanun maddesi olarak girmiş olan "zararı âmmı def için zararı hâs ihtiyar olunur." ibaresi bir örnek olarak zikredilebilir. Bk. Mecelle, 39.

<sup>50</sup> Düzgün, *Din Birey ve Toplum*, 66.

<sup>51</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 78.

düşüncelerin objektif bir biçimde ele alınması önerilecektir. Zira yeni gelişme ve fikirlerin yok sayılması ya da görmezden gelinmesi onların orada öylece durduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Kapiya gelip dayanmış bir olguyla yalınkılıç mücadele etmek, son tahlilde boşa kürek çekmek kabilinden bir çaba olmaya mahkûmdur. Kendine güvenen, sahip olduğu değerler muvâcehesinde bir eziklik ya da kompleks hissetmeyen bir düşünce tarzının yapması gereken şey yeni gelişmelerle yüzleşme konusunda rahat ve cesur olmaktır. Her yeni gelişmeye şüphe ile bakmak ve yadsımak içe kapanmaya ve tarihin dışında kalmaya yol açmaktadır. Bu ve benzer hususlarda esnek bir yöntemin benimsenmesi bir taraftan sertlikten kaynaklanabilecek kırılmaların önüne geçme, ayrıca kendi dünyasını genişletme ve zenginleştirme imkânı sağlarken diğer taraftan da öteki aracılığı ile kendini yeniden düzenleme fırsatı verecektir. Zira bir düşünce veya kavramın dış kaynaklı olması onun kategorik olarak zararlı, kötü ve yanlış olduğu anlamına gelmemektedir.<sup>52</sup> Günümüzde geleneksel hümanizmin yapmak istediğinin aksine kutsalı ilga etmeyen ve nihai amacı insan türünü onurlandırmak olan bir stratejiye ihtiyaç bulunmaktadır.<sup>53</sup>

İslâmî perspektiften bakıldığında yapılacak ilk tespit hümanizmin bireye değer belirleyici bir özellik tanımasının kabul edilemez olduğudur. Neredeyse kendi kendine tapan, tüm ontolojik ve epistemolojik değerlerin merkezi ve kaynağı olarak kendini gören bir bireyciliğin savunulması düşünülemez. Zira İslâm'da değer koyma vahyin dolayısıyla Allah'ın yetkisindedir. Vahyin norm koyucu özelliği bulunmaktadır. Kur'ân'da ifadesini bulduğu üzere "*Yaratma da emir de (norm belirleme) Allah'a aittir.*"<sup>54</sup> Bu sebeple Allah'ın buyruğunun her şeyin üstünde tutulması gerekir.<sup>55</sup> Kur'ân, vahiy ve kitabın karşısına *hevâ* kavramını yerleştirir.<sup>56</sup> Vahyin bir potaya döküp şekil vermediği *kişisel arzu ve istekler* anlamındaki *hevâ*,<sup>57</sup> Kur'ân'da Allah'tan başka tapınılan bir ilâh olarak görülür.<sup>58</sup> Hz. Peygamber de bu konuda şöyle bir tanımlama yapmaktadır: "*Sizden biriniz benim getirdiklerime hevâsını tâbi kılmadıkça (tam anlamıyla) mü'min olamaz.*"<sup>59</sup> Peş peşe zikrederek bir bakıma kompoze edeceğimiz şu üç âyet Kur'ân'ın konuya dair bakışını ortaya koymaktadır: "*Allah mı bilir, yoksa siz mi?*"<sup>60</sup> "*Allah bilir siz ise bilmezsiniz.*"<sup>61</sup> "*Size ilimden ancak az bir şey verilmiştir.*"<sup>62</sup>

İnsanın kendisini Allah'tan müstağnî ve ona ihtiyaçsız olarak görmesi kabul edilebilir bir düşünce değildir. Kur'ân bu tutumu haddi aşmak olarak

<sup>52</sup> M. Hayri Kırbaoğlu, *Müslüman Kalarak Yenilenmek* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 360.

<sup>53</sup> Wael B. Hallaq, *Modernitenin Reformu* çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 179.

<sup>54</sup> el-A'râf 7/54. Bk., Ebü'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Heyet (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 2/40.

<sup>55</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 2/537.

<sup>56</sup> el-Kasas 28/49-50.

<sup>57</sup> Râgıp el-İsfahanî Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-Mufaddal, *el-Müfredât* (Şam: Dârü'l-Kalem, 2002), 1530.

<sup>58</sup> el-Furkan 25/43; el-Câsiye 45/23.

<sup>59</sup> Ebu Bekir Ahmed b. El-Hüseyin b. Ali Beyhakî,, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 192/1.

<sup>60</sup> el-Bakara 2/140.

<sup>61</sup> el-Bakara 2/216.

<sup>62</sup> el-İsrâ 17/85.

değerlendirir.<sup>63</sup> Hangi devirde olursa olsun insanın hayat mücadelesinde yalnız kendine güvenmesi, her durumda kendini yeterli görüp Allah'tan müstağni sayması, cahilî bir anlayıştır.<sup>64</sup> Birey ve toplum olarak insanlık, ilâhî rehberliğe muhtaçtır. Bu sebeple Allah, yol gösterici olmak üzere kitaplarını indirir.<sup>65</sup> O kitaplarda kullara Rablerinden bir öğüt, göğüslerde bulunan hastalıklara bir şifa, her anlamıyla rehberlik ve mü'minler için bir rahmet vardır.<sup>66</sup> Allah'a ortak koşmak sûretiyle ona müstağni bir tavır içerisine giren kimse Kur'ân'ın ifadesiyle şaşırır kalır.<sup>67</sup> Sanki o gökten düşüp parçalanıyor da kendisini kuşlar kapıyor yahut rüzgâr onu uzak bir yere sürüklüyor gibidir.<sup>68</sup>

İslâm'ın Tanrı anlayışında hümanizmin aksine Tanrı ile insanlar arasında bir karşıtlık ya da düşmanlık değil, bir birliktelik ve dostluk vardır.<sup>69</sup> Seyyid Kutup, Fâtiha Sûresi tefsirinde Allah'ın rahman ve rahîm sıfatlarına vurgu yapılmasını tam da bu konuyla ilişkilendirmektedir. Bu bol rahmete karşılık ona hamt etmek fitrî bir vazifedir ve aynı zamanda sevginin ve gönül rahatlığının da kaynağıdır. İslâm'da Allah, eski Yunan mitolojisinde anlatılan Olympos Tanrıları gibi, kullarına karşı öfkeye kapılıp onları düşmanca takip ederek mücadeleye girişmez.<sup>70</sup> Allah, eşyanın isimlerini Âdem'den sakınan değil, ona öğretendir.<sup>71</sup> İnsana bilmediklerini bildiren, kalemlle yazmayı öğretendir.<sup>72</sup> Aynı cümleden olmak üzere Kur'ân'ı eziyet olsun, muhatapları zahmet çeksün diye<sup>73</sup> indirmemiştir.<sup>74</sup> Kur'ân'ın getirdiği yükümlülüklerin amacı bireyin yaşama sevincini baltalamak veya yok etmek değil, yaratılış amacına uygun bir sorumluluk bilinci taşıyanlara yol göstermektir.<sup>75</sup> Hiçbir bireye gücünün yettiğinden daha fazla mükellefiyet yüklememektedir.<sup>76</sup> İnsanlar için kolaylık dilemekte, zorluk dilememektedir.<sup>77</sup> İnsanlara dinlerinde bir zorluk yüklememiştir.<sup>78</sup> Hz. Peygamber de şirkten uzaklık anlamındaki haniflik ve kolaylık üzere kurulu olan dindarlığın, Allah'a en sevimli gelen dindarlık çeşidi olduğunu bildirmiştir.<sup>79</sup> İslâmî anlayışta, herhangi bir ibadetin

<sup>63</sup> el-'Alâk 96/6-7.

<sup>64</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 17/270.

<sup>65</sup> el-Bakara 2/2-3.

<sup>66</sup> Yûnus 10/57.

<sup>67</sup> el-Hac 22/31.

<sup>68</sup> Bu ayetteki teşbih değişik biçimlerde açıklanmışsa da yorumların ortak sonucu Allah'a ortak koşan insanın seçkin konumunu yitirip bayağılaşacağı; yırtıcı kuşların didiklediği bir leş, ya da rüzgârın savurduğu cansız vücut parçaları gibi olacağı, Allah'a sırt dönmedeki ısrarcılığın insanı bocalatacağı sonra da helâke sürükleyeceği yönündedir. Bk. İbn Aşûr, *et- Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Daru's-Suhun, ty) 17/254-255.

<sup>69</sup> el-İsrâ 17/70; el-Bakara 2/257.

<sup>70</sup> Seyyid Kutup, *Fi zilâli'l-Kur'ân* (Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1404/1984), 40.

<sup>71</sup> el-Bakara 2/31.

<sup>72</sup> el-'Alâk 96/4-5.

<sup>73</sup> İbn Aşûr, *et- Tahrîr ve't-Tenvîr*, 16/184.

<sup>74</sup> Tâhâ 20/2-3.

<sup>75</sup> el-Bakara 2/3.

<sup>76</sup> el-Bakara 2/286.

<sup>77</sup> el-Bakara 2/185.

<sup>78</sup> el-Hac 22/78.

<sup>79</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 5/266.

doğasında bulunmadığı halde ona dâhil edilmek istenen ilave meşakkatler makbul olarak görülmez.<sup>80</sup> Tam tersine bütün tartışmalı meselelerde darlığa götüren şeylerin ortadan kaldırılması ve genişlik gerektiren şeyin ön plâna alınması kuralı esastır.<sup>81</sup> Mecelle'de kanunlaştırıldığı gibi "Meşakkat teysiri celbeder.", "Bir iş diyk oldukça müttesi' olur.", "Zaruretler memnu' olan şeyleri mubah kılar." maddeleri de aynı yaklaşımın farklı ifade biçimleri olarak görülmelidir.<sup>82</sup> Atay, İslâm'ın bu konudaki yaklaşımını "insan din için değil, din insan içindir. Hem din olacak, hem kolay olacak. İşte şaşmaz ilke ve kural" şeklinde dile getirmektedir. Yani din insanın faydasına, lehine çalışacak; insanın yararını, huzurunu, sağlığını, rahatını temin için gayret edecek; ona zorluk, darlık ve sıkıntı vermeyecektir. Bireyin şeref ve onuruna saygı duyacak, onun mutlu olmasını ve kolay yaşamasını önceleyecektir.<sup>83</sup> Ali Şeriatî'nin başarılı bir şekilde formülize ettiği gibi eğer din, ölümden önce bir işe yaramazsa, ölümden sonra hiçbir işe yaramayacaktır.<sup>84</sup>

İslâmî perspektifte günahkâr doğmak diye bir durum söz konusu değildir. Her doğan, Allah'ın kendisini üzerinde yarattığı hanîf fitrat üzere doğar.<sup>85</sup> Öte yandan suçun şahsiliği esastır. Hiç kimse bir başkasının günahından sorumlu tutulamaz.<sup>86</sup>

İslâmî bakış açısına göre hümanizmin aksine biri dünya diğeri âhiret olan iki ayrı yol söz konusu değildir. İslâm'ın yolu, her ikisini de kapsayan ve her birini diğerine bağlayan bir yoldur. Adına ibadet denilen âhirete giden bir yol ile yine adına çalışma denilen dünya yolu diye iki ayrı yoldan söz edilemez. Bu görüşün aksine dünyada başlayan ve âhirette biten bir yol olduğu söylenebilir. Bu, çalışmanın ibadetten, ibadetin çalışmaktan ayrılmadığı ve ikisinin birlikte, yan yana yürüdükleri bir anlayıştır. Âhiret için çalışmak dünyadan kopmayı gerektirmediği gibi dünya için çalışmaksa âhireti yok saymayı gerektirmez. Bu iki hayatı birbirinden ayrı olarak kurgulamak ve buna göre düzenlemeler yapmak hem dünya gerçekliğine hem de öte dünya olgusuna zarar vermektedir. Halbuki insanın yapısı, beden ve ruh diye ayrılmayıp dünya ile âhiret yolu da bir araya gelip örtüşecek olursa birbirleriyle çatıştığı düşünülen hedefler birbirine yaklaşır, dağınık parçalar bir araya gelir ve bir uyum ve bütünlük meydana gelir. Hem insan kendisini dünyada gerçekleştirip yetkinleştirir, hem de öte dünya düşüncesi sayesinde sahip olacağı sorumluluk bilinciyle bütün bu gelişip yetkinleşmeler ahlâki bir düzlemde gerçekleşir.

Kur'ân'ın bu dengeyi şu şekilde kurduğu görülür: "*Allah'ın sana verdiğiinden âhiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma.*"<sup>87</sup> Âyetin "dünyadan da nasibini unutma" bölümü genelde iki şekilde anlaşılmıştır. Birinci

<sup>80</sup> Şükrü Özen, "Meşakkat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Kasım 2020).

<sup>81</sup> Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye), 1412-1992), 5/90.

<sup>82</sup> Cengiz İlhan, *Mecelle/Hukukun Doksan Dokuz İlkesi* (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2003), 23-24.

<sup>83</sup> Hüseyin Atay, *Kur'ân'a Göre Araştırmalar* (Ankara: Atay Yayınları: 1994), I-III/93.

<sup>84</sup> Ali Şeriatî, *Dua*, çev. Derya Örs (Ankara: Fecr Yayınları 2018) 100.

<sup>85</sup> er-Rûm 30/30.

<sup>86</sup> el-Fâtır 35/18.

<sup>87</sup> el-Kasas 28/77.

yorum âyetin ilk kısmının bir nevi tekrarı olmak üzere “dünyada âhiretin için çalış” şeklindedir. İkinci yorum ise “helal dairede kalmak şartıyla dünyayı ve dünyalığı iste, büsbütün de dünyaya sırtını dönme” şeklinde özetlenebilir. Bizim de tercih ettiğimiz bu yorum İslâm’ın dünya âhiret dengesi bağlamında daha tercih edilebilir görünmektedir. Taberî (ö. 310/923), iki yoruma da yer verirken<sup>88</sup> birçok eski ve yeni tefsir ya da meâlde âyetin “dünyadan da nasibini unutmama” bölümünün bundan önceki “Allah’ın sana verdiği ile âhiret yurdunu ara!” ifadesiyle eş anlamlı olacak şekilde değerlendirildiği görülmektedir.<sup>89</sup> Örneğin Elmalılı’nın “dünyadan nasibi”, “dünya âhiretin tarlasıdır” hadisi<sup>90</sup> gereğince âhiret için edinilen faydalı şeyler, âhirete kalacak ameller şeklinde yorumlaması ve insan için dünyadan nasibin bir kefenden başkası olamayacağını söylemesi, ve böylece dünya ve dünyalığı önemsiz gören ve küçümseyen anlayışı tekrar etmesi son derece ilginçtir.<sup>91</sup>

İnsanın meşrû çerçeve dâhilinde dünya hayatının süslerinden, temiz ve hoş rızıklarından yararlanmasının Kur’ân tarafından bizzat teşvik edilmesi bir yana<sup>92</sup> Allah Teâlâ insandan bu dünyayı mamur hale getirmesini istemektedir.<sup>93</sup> Öte yandan hem dünyanın hem de âhiretin güzellik ve iyiliklerini isteyenler övülmektedir.<sup>94</sup> Hz. Peygamberin “Kıyamet kopup da birinizin elinde bir fidan varsa ve kopmadan önce onu dikebilecekse dikiversin. Çünkü bundan dolayı onun için mükâfat vardır.”<sup>95</sup> hadisi de İslâm’ın bu dünyaya nasıl baktığını son derece veciz bir şekilde özetlemektedir. Kur’ân’da bildirildiği şekliyle, her emziklinin emzirdiğini unutacağı, her gebenin yükünü bırakacağı ve insanlar sarhoş olmadıkları halde sarhoşçasına bilinçsiz bir şekilde davranacakları çetin bir günün<sup>96</sup> hemen öncesinde Hz. Peygamber’in elinde fidan bulunan kişiye, ancak yıllar sonra ürün verebilecek bu fidanı dikmeyi emretmesi, insanlar için muazzam bir hedef koyma olarak karşımıza çıkmaktadır. Dikkat edilirse Hz. Peygamber bu durumdaki kişiye elindeki fidanı bir kenara atsın, elindeki toprağı silkelesin, toprakla fidanla uğraşmayı bıraksın da tevbe, istiğfar etsin, Allah’a yalvarıp yakarsın dememiş bilakis elindeki fidanı dikmesini istemiştir.<sup>97</sup>

Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın ilk muhatapları olan sahabeye farklı vesilelerle bu anlayışı kazandırmaya çalıştığı görülmektedir. Bir keresinde Hz. Peygamber’in de hazır bulunduğu bir topluluğa pehlivan yapılı güçlü bir kimse uğramıştı. Sahabîler bu kimsenin Allah yolunda cihad etmesinin ne kadar güzel

<sup>88</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu’l-beyan an te’vil-i âyi’l-Kur’ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir-Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Daru’l-Hadis, 2010), 8/839-840.

<sup>89</sup> Örneğin Mustafa Öztürk, meâlinde “velâ tense nasîbeke mine’d-dünyâ” ifadesinin genellikle “Dünyadan da nasibini unutmama” şeklinde anlaşıldığını ancak kendisinin âyetin ahiret vurgusuna daha uygun düştüğüne inandığı için bu ibareyi “Dünyada âhireti kazanmak için çalış” şeklinde çevirmeyi tercih ettiğini belirtmektedir. Bk. Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 445.

<sup>90</sup> Aclûnî (ö.1162/1749), hadisin sahih olmadığını belirtmektedir. Bk. İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ* (Kahire: Mektebetü’l-Asrî, 1420/2000), 1/479.

<sup>91</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2012), 6/224.

<sup>92</sup> el-A’râf 7/32.

<sup>93</sup> Hûd 11/61.

<sup>94</sup> el-Bakara 2/201.

<sup>95</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12902.

<sup>96</sup> el-Hac 22/2.

<sup>97</sup> Muhammed Kutup, *Kabesâtun Mine’r-Rasûl* (Kahire: Daru’ş-Şurûk 1424/2003), 20-30.

olacağını belirttiler. Onların bu temennisi üzerine Hz. Peygamber bu kişinin çocuklarının rızkı, yaşlı ana babasına hizmet ya da dilencilikten korunmak için çalışmasının da Allah yolunda olduğunu belirterek ancak gösteriş ve övünmek için evinden çıkmışsa bunda problem olacağını ifade etti.<sup>98</sup> Bu anlatımda da ibadetle çalışmayı ayırıştırma değil, birbirine yaklaştırma fikri ön plana çıkmaktadır.

İslâmî perspektifte öğrenme ve dünyayı geliştirme çabaları, ölümden sonraki yaşam fikrinin çelişenleri olmak bir tarafa, ölüm sonrası hayat için yapılacak olumlu hazırlıklar kapsamında değerlendirilmektedir. Yukarıda zikrettiğimiz hadisler de bu hususta net bir bakış açısı vermektedir. Dinî literatürdeki “dünyanın yalanlığı” söylemi nimetlerin geçiciliği ve insan ömrünün sınırlılığı anlamındadır. Nimetlerin geçiciliği ve insan ömrünün sınırlılığına rağmen sonsuz mükâfat veya cezanın elde edilebileceği alan ve zaman dilimi olması bakımından da aynı zamanda sahici, önemli ve hakiki bir yer ve süredir. Sonuçta İslâmî bakış açısında bu dünya, *yalan* olduğundan daha fazla *ciddi* ve önemli bir yerdir.<sup>99</sup>

İslâm açısından problemlili olan husus bireyin yeryüzünde kendisini gerçekleştirmesi, yetkinleşmesi, bu dünya için çalışıp onu mâmur hale getirmesi değildir. Ondan beden ve madde gerçeklerini hor görüp küçümsemesi ve onlara sırt dönmesi istenmemektedir. Eğer böyle olsaydı yeryüzünde adaletin tesis edilmesi projeksiyonunun<sup>100</sup> kim tarafından ve nasıl gerçekleştirilebileceği sorusunun sorulması gerekir. İslâm’ın bu dünyaya dair çekince ile baktığı husus sekülerleşme ya da Türkçe ifadesiyle dünyacılıktır. Beden ve madde ile temasta Allah’ın unutulması, ihmal edilmesi, sonuçta da ahlâkî çöküntü ve nihilizmdir.<sup>101</sup> Bireyin sadece ibadet zamanlarında Allah’ı hissetmesi ve hayatın diğer dilimlerinde Allah’ı unutup ihmal etmesidir. Değilse modernleşme, dünyevileşmeyi zorunlu olarak gerektirmediği gibi dindarlıktan taviz vermeden, pekâlâ modern bir kültür de üretebilir.<sup>102</sup> Kur’ân’ın rol model olarak insanlığa tanıttığı kişiler ticaret ve maddi kazanç peşinde koşmakta, ancak bu tempo onları Allah’ı anmaktan, namaz kılp zekât vermekten alıkoymamaktadır. Ayrıca bu kimselerin kalplerin ve gözlerin korku ve dehşetten halden hale döneceği hesap günü bilinciyle yaşadıkları ve bu duygularla dopdolu oldukları da haber verilmektedir.<sup>103</sup>

Modern birey anlayışının olumlu ve kendisinden yararlanılması gereken yanı ise bireye yaptığı vurgu ve onun önemini yeniden hatırlatmış olmasıdır. Yetkin ve gelişmiş birey vurgusunun ortak bir tema olduğu dikkatleri çekmektedir. İslâm’ın yeniden inşası ve toplumun İslamlaştırılmasında, birey ruhunu tekrardan uyandırıp harekete geçirme zorunluluğu bulunmaktadır.

<sup>98</sup> Ebü’l-Kasım Müsnidü’l-dünya Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-ıvısat* (Medine: Darü’l-Haremeyn, 1415/1995), 1/939.

<sup>99</sup> Güler, *İlhâmiyyât*, 131.

<sup>100</sup> el-Mâide 5/8.

<sup>101</sup> Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 175.

<sup>102</sup> Ali Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 105.

<sup>103</sup> en-Nûr 24/37.

Günümüzde çağdaş Müslümanın yeniden İslamîleşmesi ve İslâmî bir toplum üretme çabası da yine birey üzerinden gerçekleştirilebilecektir. Hedef sorumluluk bilincine sahip olan ayrıca takvâ ve âhret inancının biçimlendirdiği kendisini öncelikle Allah'a ve İslâmî ilkelere karşı sorumlu gören bireydir. Bu aynı zamanda konuşan, değerlendiren, itiraz eden, medenî kalıplar içerisinde görüşünü beyan eden, teklifleri olan birey anlayışıdır. Kur'ân inisiyatif alan, kendisini ortaya koyan, medenî cesarete sahip bireyleri rol model olarak okuyucunun önüne koymaktadır. Bunun iki ayrı örneği olarak şehrin öteki ucundan peygamberlere destek için koşarak gelen adam<sup>104</sup> ve firavun hanedanından olup bir zamana kadar imanını gizlediği halde ihtiyaç anında Hz. Mûsâ'yı savunmak için ortaya çıkan mü'min adam zikredilebilir.<sup>105</sup> Bu birey tipolojisi, Müslümanların kendi tarihlerinde de âşına oldukları bir bireydir. Bu birey, Bedir Harbinde Hz. Peygamber'in ordunun karargâhını kurduğu yeri beğenmeyip uygun görmeyen ve eğer bunu Allah'ın emriyle değil de kendi görüşü olarak yapıyorsa değiştirmesini tavsiye eden bireydir.<sup>106</sup> Bu birey Hz. Peygamber'in huzurunda fikrini beyan eden ve aynı zamanda da bu tutumundan dolayı onore edilip görüşü baş tacı edilen bireydir.<sup>107</sup> Yine bu birey Hudeybiye Antlaşması'nın ağır şartları dolayısıyla sukutuhayale uğrayan ve umreden çıkma konusunda isteksiz olan sahabenin, Hz. Peygamber karşısında tabiri caizse pasif direnişe geçmesi neticesinde oluşan krizi Hz. Peygamber'e yaptığı tavsiyeyle yöneten ve çözen bireydir.<sup>108</sup> Bu birey Hz. Ömer'in toplumsal faydayı gözeterek kadınlara verilen mehre bir üst sınır koyma isteği karşısında ona itiraz eden, "Ey Ömer! Senin buna hakkın yok. Zira Allah Teâlâ *"Birisine yüklerle mehir vermiş olsanız bile, onun içinden bir şey almayın"*<sup>109</sup> buyurmaktadır diye karşılık veren, Hz. Ömer'in de "Ömer yanlış yaptı, kadın doğru söyledi." diyerek kendi görüşünden vazgeçerek görüşüne değer verdiği ve teslim olduğu bireydir.<sup>110</sup>

Örneklerin hiçbirinde, fikrini beyan edenlere "Sen de kim oluyorsun, hangi hakla konuşuyorsun!" şeklinde bir muamelede bulunulmadığı, tam tersine onların özgür bir biçimde, korkmadan kendilerini ifade edebilecekleri bir ortamın yaratıldığı görülmektedir. İslâm'ın ilk yıllarında, insanı insan yapan, onu diğer varlıklardan ayıran en temel insanî özelliklerinin baskılanmadığı ve toplumsal ahengi bozabileceği endişesiyle sindirilmediği anlaşılmaktadır. Daha sonraki zamanlarda ve günümüzde ise toplumu bir arada tutma, safları sıklaştırma gerekçesiyle bireyselliğin örselendiğine, bireylerin üzerinde baskı kurulduğuna ve onların bir kişi olarak varlık göstermelerine müsaade

<sup>104</sup> Yâsîn 36/20-27.

<sup>105</sup> el-Mü'min 40/28.

<sup>106</sup> Bedir Harbinde konaklama yerinin değiştirilmesini isteyen sahâbi Hubâb b. Münzir'dir. Bk. Hâkîm en-Nisâbü'rî, *Müstedrek* (Beyrut: Darü'l Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002), 3/5801.

<sup>107</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: ty, 1971), 2/272.

<sup>108</sup> Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme ona sahabenin yanına çıkmasını hiç kimseyle konuşmadan kurbanını kesmesini ve başını traş etmesini söyledi. Hz. Peygamber de aynen onun dediğini yaptı. Hz. Peygamber'i gören sahabe de kurbanlarını kesip birbirlerini traş etmeye başladılar. Bk. Buhârî, "Şurût", 15.

<sup>109</sup> en-Nisâ 4/20.

<sup>110</sup> Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer, el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-Âliye* (Beyrut: Daru'l-Asime, 1419/1998), 2/4-5.



edilmediğine tanık olunmaktadır. İslâm'ın ilk kurucu neslinde mevcut olan dinamik birey anlayış ve ruhunun zamanla küllenmiş ve unutulmuş olduğu görülmektedir. Kur'ân'ın bireye yaptığı vurgu, önemini kaybetmiş veya en azından küçümsenmiş, toplum ve toplumsal vurgular ön plana çıkartılmıştır. Tarihi süreçte siyasî iradelerin çoğunlukla ulemâyı kendi emri ve baskısı altına alarak iradesini icraya çalıştığı bilinmektedir. Toplumsal ahengi bozdukları, toplumda kargaşaya yol açtıkları gerekçesiyle nice âlimlerin takibata uğradığı, hapisanelerde çürüdüğü veya katledildiği de bir gerçektir. Bıktırıcı baskılar bazen yöneticiler eliyle yapılırken bazen de kendini kraldan çok kralcı olarak gören işgüzarlar eliyle yapılabilir. <sup>111</sup> Makale sınırlarını zorlamamak için iki farklı alanda örnek vermekle yetineceğiz. Birinci örnek, son üç yıldır Suudi Arabistan'da sayıları yüzleri bulan ilim insanlarına yönelik hakkaniyetten yoksun soruşturmalar ve tutuklamalarla ilgilidir. Yürütülen soruşturmaların hakkaniyetten uzak olmanın ötesinde en temel insanî ilkelerin dahi ihlal edildiğine şahit olunmaktadır. Yetkililer soruşturmaların seyri ve ilim insanlarının durumlarına dair hiçbir açıklama yapmamaktadırlar. Tutuklularla ilgili yayınlanan bazı uluslararası raporlarda "ilim insanlarının aileleriyle görüşmelerine ve avukat tutmalarına izin verilmediği, cezaevlerinde insanlık dışı muamelelere maruz bırakıldıkları, ölümcül hastalıklara yakalanan tutukluların tedavi olmalarına müsaade edilmediği bildirilmektedir. Muhalefet etme yöntemlerini ortadan kaldırma, itiraz hakkını yok sayma, fikrini beyan etme gibi en temel insan haklarını iptal etme ve ilim insanlarını bastırarak, bir taraftan da henüz tutuklanmamış olanlara gözdağı verme şeklinde ortaya çıkan bu uygulamaların gayriislâmî olmanın yanı sıra gayriinsanî olduğu da ortadadır. Kamuoyunda her anlamda aşırılıktan uzak, ılımlı ve dengeli fikirleriyle bilinen söz konusu ilim insanlarına yönelik hak ihlalleri, Allah'ın koyduğu sınırları çiğnemek anlamına gelmekte ve maşerî vicdanda telafisi mümkün olmayan

<sup>111</sup> Mustafa Öztürk son zamanlarda "din mafyası" gibi davranan bazı odakların kendi görüşü etrafında kamuoyunda yanlış bir algı oluşturmaya çalıştıklarını, bunu da örneğin kitabına aldığı yabancı bir bilim adamının görüşlerini onun görüşü gibi lanse etmeye çalışarak yaptıklarını dile getirmektedir. Öztürk, kendi yaşadıklarıyla, Osmanlı tarihinde Molla Lütî'nin (ö. 900/1495) yaşadıkları arasında bir benzerlik kurmaktadır. Molla Lütî, ders esnasında "Namaz dedikleri kuru eğilip kalkmaktan ibaret olup faydasız ve anlamsızdır." dediği için zındıklıkla suçlanmış ve yargılanarak idam edilmiştir. Ancak Taşköprizâde'nin bahsi geçen derste bizzat bulunan amcası Kiyâmettin Kasım'dan aktardığı bilgiye göre olay şöyle gerçekleşmiştir: "Molla Lütî Hz. Ali'nin bir savaş esnasında yaralandığını, vücuduna ok isabet ettiğini, cerrahlar o oku çıkartmak istediklerinde Hz. Ali'nin acıya dayanamayıp onlara 'Ben namaza durayım da tüm benliğimle Allah'a yöneldiğimde siz bu oku çıkarın ki hiç acı duymayayım' dediğini anlatmıştır. Bu olayı anlattıktan sonra Molla Lütî gözyaşı dökmüş ve 'İşte hakiki namaz budur. Yoksa bizim kıldığımız namaz kuru kalkıp eğilmekten ibarettir ki bunun faydası yoktur.' demiştir. Anlaşılan o gün derste bulunan çoğunluk onun sözünü gerçeğe aykırı biçimde nakletmişler ve onun katledilmesini sağlamışlardır. İdamı esnasında imanını dile getirmesi yönündeki anlatımlar ve müelliflerin hemen hepsinin onun suçsuz olarak ve haksız yere idam edildiğini ifade etmeleri ve nihayet Yavuz Sultan Selim'in bilgisi ve fazileti ile biliniyorken niçin öldürüldüğüne dair sorduğu soruya Kemalpaşazâde'nin "Hased-i akrân belasına uğradı." diye cevap vermesi olayın vehâmetini yeterince anlatmaktadır. Bk. Mustafa Öztürk, "Molla Lütî Vakası ve Hased-i Akran Belası", *Karar* (1 Nisan 2017 <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/molla-lutfi-vakasi-ve-hased-i-akran-belasi-3668>).

yaralar açmaktadır.<sup>112</sup> En basit ifade hürriyetinin dahi engellenip kovuşturma konusu yapılması, sadece Suudi Arabistan'a münhasır bir durum da değildir. Dünya İnsan Hakları ihlalleri listelerinde Müslüman ülkeler çoğu defa başı çekmektedirler.<sup>113</sup>

İkinci vereceğimiz örnek ise İslâm coğrafyasının bazı bölgelerinde kız çocuklarının eğitim ve öğretim görmesinin böylece de bireysel gelişimlerinin engellenmesine dairdir. Muhammed Gazali (ö. 1996) babasının üniversiteye gitmesine izin vermediği genç bir kızdan mektup aldığını ve kızın mektupta babasının kendisine ve kız kardeşlerine "Allah sizi diri olarak gömmüştür. Binaenaleyh çıkmak istesenez de sizi bırakmayacağım." dediğini belirtmektedir. Gazali şikâyetine konu olan babanın "*Evlerinizde oturun, cahiliyede olduğu gibi açılıp saçılmayın.*"<sup>114</sup> âyetini ahmakça yorumlayarak bu sonuca ulaştığını söylemektedir. Ona göre kızların küçükken gömülmeleri nasıl düşünülemezse, babanın bu tavrı da bir nevi onların ailelerine ve topluma faydalı olacakları yaşta gömülmeleridir. İslâm, kadınlara zorluk çıkaran, onları hapseden, çeşitli hak ve görevlerini kısıtlayan anlayışı tasvip etmediği gibi, iffet ve namusu önemsiz ve değersiz olarak gören, diledikleri gibi hareket ederek Allah'ın sınırlarını yok sayan anlayışı da kabul etmez.<sup>115</sup> Hangi iş olursa olsun kadına tevdi edilen vazifede iffet ve takvâ ortamının bulunması şartıyla kadının evinden çıkması, okuması ve çalışması mümkündür.

## Sonuç

Daha önceki davranış ya da durumdan farklılaşma şeklinde açıklanabilen değişim hayatın yadsınamaz bir gerçeğidir. Her alana nüfuz eden değişim rüzgârlarının birey anlayışına uğramadan geçmesi ve onu olduğu gibi bırakması düşünülemezdi. Bu bağlamda modernite klasik toplumlarda alışılğıelenden farklı bir birey tanımlaması yapmakta ve bireyi hayatın merkezine yerleştirmektedir. Bireyin, Tanrı'nın yerine geçirilmesi ve ona değer belirleyici bir misyon yüklenmesinin İslâmî perspektiften kabul görmesi söz konusu edilemez. Bununla birlikte modernitenin birey vurgularının İslâmî anlayışla

<sup>112</sup> İslam Düşünce Enstitüsü (İDE), "Suudi Arabistan'da Tutuklanan ve İdamla Yargılanan Âlimler" (Erişim 15 Kasım 2020, <https://www.ide.org.tr/TR/detail/suudiarabistandatutuklananveidamlayargılananlimler>)

<sup>113</sup> MB İşkenceyle Mücadele Komisyonu özellikle 2013 yılında Abdülfettah el Sisi iktidara geldikten sonra siyasi tutuklamaların ve sistematik işkencenin akıl almaz oranda arttığını raporlamaktadır. Bk. Deutsche Welle (DW), "Dünyanın 70 Yıllık İnsan Hakları Karnesi" (Erişim 23 Kasım 2020, <https://www.dw.com/tr/d%C3%BCnyan%C4%B1n-70-y%C4%B1l%C4%B1k-insan-haklar%C4%B1-karnesi/a-46634926>).

<sup>114</sup> el-Ahzâb 33/33. Bu ayetin hükmü genel değil aksine Hz. Peygamber'in hanımlarıyla ilgili olmak üzere özeldir. Bir zorunluluk olmadıkça evlerinde oturup dışarı çıkmamaları onlara farz kılınmıştı. Ancak ayet onlar için olduğunda bile sınırları ve istisnaları bulunmaktadır. Peygamber hanımları nasıl hacetmek üzere evlerinden çıkmışlarsa aynı şekilde Hz. Aişe örneğinde olduğu gibi ilâhî emir gereği Cemel Vakası'nda çatışmak üzere olan iki Müslüman grubun arasını düzeltmek ve benzeri işler için de çıkmışlardır. Taberî, evde oturma emrinin mutlak olmadığını zira âyetin devamında "cahiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın" ifadesinin bulunduğunu, bundan kastın da "çıktığınız zaman açılıp saçılmayın" anlamında kullanıldığını ve bu ifadenin onların da belirli şartlarda evlerinden çıkabilecekleri anlamına geldiğini belirtmektedir. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyan an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 9-229.

<sup>115</sup> Muhammed Gazali, *Es-sünnet'un-Nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-hadîs* (Kahire: yy, 1989), 70.

çatışmayan yönlerinden yararlanmak ve bu sayede ihmal edilen yönleri canlandırarak kendimizi yeniden düzenlemekte de bir problem görünmemektedir. Modernitenin birey vurgularının olumlu taraflarının üzerinde durulması ve bir tehdit olarak görülen bu yeni yaklaşımların aynı zamanda bir fırsat ve imkân olarak da değerlendirilmesi daha anlamlı olacaktır. Bireyin ön plana çıkartıldığı modern zamanlarda bireysel sorumluluk bilincine sahip, takvâ ve âhiret inancının biçimlendirdiği bir ahlâkla donanmış Müslüman bireyin yeniden tanımlanması ve geliştirilmesi gerekmektedir. İdeal İslâm toplumu da ancak bu nitelikli bireylerle kurulabilecektir. Özellikle günümüzde devletçi, buyurgan, tepeden inme ve toplumcu yöntemlerin başarı şansı olmadığı deneyimlenmektedir. Bireyin sorumluluğunu ve özerkliğini kendisine ilke edinmeyen her tutum ve düşünce krize girmeye mahkûmdur. Bireyi önemsemeyen, onu bir şahıs olarak görüp muhatap almayan ve ona sadece aklını kolektif akıl içinde eritme ve sıradanlaşma misyonundan ötesini tanımayan bir anlayışın modern dünyada itibar görme ihtimali yoktur. Toplumsal hedefler gerekçe gösterilerek en temel insanî özelliklerin baskılanması, bireyselliği örselenmiş fertlerin topluma iyiden iyiye yabancılaşmasına yol açmaktadır. Bu sürecin faturasını ise bireylerini kaybeden toplum ödemektedir. Bu kısır döngüden çıkış, günümüzde bireyin modernite ile kazandığı anlamı da göz önünde tutarak İslâmî hedeflerin ve sabitelerin yok sayılmadığı ancak bireyin de bir şahıs olarak kabul edilip muhatap alındığı ve özgürce kendisini ifade edebildiği bir iklimin sağlanmasıyla mümkün olacaktır. Yeni bir zamanda yaşadığımızı görmezden gelerek, yüzleşilmesi gereken konuları ihmal ederek sağlıklı bir gelecek inşâ etmek imkân dâhilinde görünmemektedir. Yapılması gerekenin anlamaya çalışmak ve yeni durumdan seçici bir yaklaşımla faydalanmak olduğu kanaatindeyiz. Modernitenin meydan okumalarını hesaba katmadan, eski ve geçerlilik süresini doldurmuş söylem ve teorilerle modern bireyle iletişim kurmaya çalışmanın anlamsızlığı ortadadır. Özellikle de günümüzde Müslümanların din ile değişim arasında sıkışıp kalmışlıklarına bir çözüm yolu önerebilmek bağlamında bu yaklaşımın geliştirilmesine olan ihtiyaç ortadadır. Modern zamanların koşulları ve modern bireyin ihtiyaçları ve yönelimleri gözetilerek dinin kendi mekanizmalarının müsaade ettiği imkânlar sağlanmazsa, su damlatan musluğu sürekli daha da sıkarak sonunda açamamak gibi kaotik sonuçların ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır.

## Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. Kahire: Mektebetü'l-Asrî, 1420/2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar*. Ankara: Atay Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 11 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buxton, Richard. *Yunan Mitolojisi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Razî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-hyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1412-1992.
- Düzgün, Şaban Ali. *Din Birey ve Toplum*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- DW, Deutsche Welle. "Dünyanın 70 Yıllık İnsan Hakları Karnesi". Erişim 23 Kasım 2020. <https://www.dw.com/tr/d%C3%BCnyan%C4%B1n-70-y%C4%B1ll%C4%B1k-insan-haklar%C4%B1-karnesi/a-46634926>
- Faure, Paul. *Rönesans*. çev. Hüseyin Boysan. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Fazlurrahman, "Law and Ethics in İslam", *Ethics in İslam* içinde, ed. Richard G. Hovannisian. California: Undena Publications, 1985.
- Fazlurrahman. *İslâm ve Çağdaşlık*. çev. M. Hayri Kırbâşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Febure, Lucien. *Rönesans İnsanı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- Gazâlî, Muhammed, *es-sünnet'un-Nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l Hadis*. Kahire: yy, 1989.
- Güler, İlhami. *İlhâmîyyât 1-2 Dinî-Teolojik Aforizmalar*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Hâkîm en-Nisâbüri. *Müstedrek*. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Hallaq, Wael B. *Modernitenin Reformu*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- İbn Aşûr. *et-Tahrir ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Daru's-Suhun, ty.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-Metalibü'l-aliye*. 19 Cilt. Beyrut: Daru'l-Asıme, 1419/1998.
- İbn Hişam. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. 4 Cilt. Beyrut: ty, 1971.
- İDE, İslam Düşünce Enstitüsü. "Suudi Arabistan'da Tutuklanan ve İdamla Yargılanan Âlimler". Erişim 15 Kasım 2020. <https://www.ide.org.tr/TR/detail/suudiarabistandatutuklananveidamlayargilananlimler>
- İkbal, Muhammed. *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. çev. Ahmet Asrar. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.
- İlhan, Cengiz. *Mecelle/Hukukun Doksan Dokuz İlkesi*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2003.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.
- Kamil, A.A. Abdulkadir. *İslami Hümanizmi*. çev. Cemal Arzu. İstanbul: Kalem Kitabevi, 1972
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Kırbâşoğlu, M. Hayri. *Müslüman Kalarak Yenilenmek*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Kutup, Muhammed, *Çağdaş Fikir Akımları*, çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Beka Yayınları, 2016.
- Kutup, Muhammed. *Kabesâtun Mine'r-Rasûl*. Kahire: Daru's-Şurûk 1424/2003.
- Kutup, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 1404/1984.
- Matürîdî Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Basellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mevdûdî, Ebû'l-Alâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*. 7 Cilt. çev. Heyet. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Narol, Süleyman. "İnsan Kelimesinin Kur'an'daki Kullanımları Bağlamında Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Bilimname* 2018/35 (Nisan 2018): 477-504.
- Özdemir, İbrahim. "Kur'an'ın Öngördüğü Toplumun Temeli olarak Birey ve Ahlâk". *İslam ve Modernizm Fazlurrahman Tecrübesi Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

- Özen, Şükrü. "Meşakkat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXIX, 2004.
- Öztürk, Mustafa. "Molla Lütfi Vakası ve Hased-i Akran Belası". *Karar* (01 Nisan 2017).  
<https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/molla-lutfi-vakasi-ve-hased-i-akran-belasi-3668>
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerim Meali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Râgıp el-İsfahanî Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-Mufaddal. *el-Müfredat*. Şam: Dârü'l-Kalem, 2002.
- Sunar Lütfi. *Değişim Sosyolojisi*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- Şeriati, Ali. *Dua*, çev. Derya Örs. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Taberânî, Ebü'l-Kasım Müsnidü'd-dünya Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-evsat*. 10 Cilt. Medine: Darü'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyan an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmâd Muhammed Şâkir. 12 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadîs, 2010.
- Tezcan, Mahmut. *Sosyolojiye Giriş Temel Kavramlar*. Ankara: by, 1993.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2012.
- Zekiyan, Boğos. *Hümanizm Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1982.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Keşşâf*. 6 cilt. by: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.





## Eş'arî Geleneğinde İmâmet Anlayışı: İbn Arafe Örneği

Araştırma  
Research


**Murat Akın**

Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam ve Mezhepler Tarihi  
Anabilim Dalı

Associate Professor, Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Department of  
Kalam and History of Islamic Sects, Zonguldak, Türkiye

 murat.akın@beun.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0003-1276-9215>

**Yazar**  
Author

Akın, Murat. "Eş'arî Geleneğinde İmâmet Anlayışı: İbn Arafe Örneği". *Tevilat* 1/2  
(2020), 369-382.  <https://doi.org/10.5281/zenodo.4660471>

**Atıf**  
Cite as

Şîa'nın iman esasları içerisinde değerlendirdiği imâmet meselesi tarih boyunca farklı perspektiflerle tartışılan önemli konulardan birisi olmuştur. Her ne kadar doğrudan bir itikadî mesele olmasa da dolaylı olarak itikada konu edilerek akaid metinlerinde ve kelâm kitaplarında incelenmiştir. Kelâm ilminin mesail/aslı konularından olmamasına rağmen bu ilimde incelenmesi, bunu inanç esasları içerisinde kabul eden Şîa'ya cevap verme gayesi taşımaktadır. İmâmet bahsi kelâm kitaplarında; bu vazifeye kimin geleceği, onun vasıfları, dayanağı ve meşruiyeti gibi konular etrafında tartışılmaktadır. İbn Arafe de bu uygulamaya tabi olarak kelâm ile ilgili eserinin hâtime bahsinde imâmet konusuna genişçe yer vermektedir. Eserinde imam tayin etmenin gerekliliği, imamın sıfatları, imâmetin nasıl gerçekleşeceği ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali'nin halifelikleri gibi konulara yer vermektedir. İbn Arafe'nin imâmet meselesini eserinde detaylandırması ve sistematik bir şekilde incelemesi, bizleri bu konunun çalışılmasına sevk etmiştir. İmâmeti itikadî alanın dışında değerlendiren İbn Arafe, Eş'arî geleneğe tâbi olarak kronolojik şekilde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali sıralamasının isabetli olduğunu savunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, İmâmet, İbn Arafe, el-Muhtasarü'l-keâmî, Ebû Bekir.

**Özet**

## Understanding Of Imamate In Ash'ari Kalam Tradition (The Example Of İbn Arafa)

**Abstract:** The issue of the imamate that Shia evaluated within the principles of faith has been one of the important issues that have been discussed with different perspectives throughout the history. Although it's not direct a matter of a faith issue but it has been indirectly studied as a subject in the texts of aqaid and kalam books. And although the study of kalam is not one of the matters/essential issues, it is examined in this science. Because it aims to respond to Shia, who accepts this in their beliefs. The issue about the imamate in the kalam books, is discussed mostly about the issues like around as who will come to this task, his characteristics, base and legality. Also Ibn Arafa gives widely place for the subject to this practice about the imamate in the afterword of his work about kalam. In his work he included the issues like the necessity of appointment of the imam, the adjectives of the imam, how the imamate will take place and the caliphate of Abu Bakr and Ali. The issue of the imamate that Ibn Arafa has examined in his work in a detailed and systematic way, has led us to study this issue. Ibn Arafa, who evaluated the imamate outside the area of belief, argued in depending of the Ash'ari tradition chronologically that the ranking of Abu Bakr, Umar, Uthman and Ali is accurate.

**Abstract** **Key Words:** Kalam, The Imamate, Ibn Arafe, al-Muhtasar al-kalami, Abu Bakr.

## Giriş

İbn Arafe, Mağrib bölgesinde yetişmiş önemli bir Mâlikî fakihi olmakla beraber geride bıraktığı eserlerden hareketle kelâm alanında da derin bir birikime sahip önemli bir âlimdir.<sup>1</sup> Doğum tarihi hakkında farklı görüşler bulunmakla<sup>2</sup> beraber kaynakların çoğuna göre 27 Recep 716/1316 tarihinde Tunus'ta doğmuştur.<sup>3</sup> İbn Arafe, 24 Cemâziyelâhir 803/1401 tarihinde Tûnus'ta vefat edip<sup>4</sup> Cilâz Kabristanında Şerif Hüseyin Türbesi yakınlarına defnedilmiştir.<sup>5</sup> Bu durumda yaklaşık 87 yıl gibi uzun bir dönem yaşadığı görülmektedir.

Endülüs'ten Libya'ya kadar Sudan dahil olmak üzere birçok beldeyi dolaşan İbn Arafe, nihayet Tunus'ta karar kılmış ve orada ders okutma

<sup>1</sup> İbn Arafe'nin hayatı ve kelâmî görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Murat Akın, *Felsefî Kelâmın Mağrib Temsilcilerinden İbn Arafe ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: İlâhiyât Yay., 2019)

<sup>2</sup> bk. Takiyuddîn Ahmed b. Ali Makrîzî, *Dürerü'l-ukudî'l-feride*, nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî (Dimeşk: y.y., 1995), 3/223.

<sup>3</sup> İbrahim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzehheb fî ma'rifeti a'yânî ulemâi'l-mezheb*, thk. Me'mûn b. Muhyiddin el-Cennân (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996), 420; Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğavîyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: 1964), 1/229.

<sup>4</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mû'cemu'l-Müellifîn* (Dimeşk: y.y., 1960), 11/285; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn*, 1/403.

<sup>5</sup> Sa'd Gurâb, "İbn Arafe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/317.

faaliyetlerine başlamıştır.<sup>6</sup> İbn Arafe, hayatının ileri safhalarında Zeytûne Camii'nin imamlık, daha sonra hatiplik ve bir yıl sonra da baş müftülük görevine atanmıştır.<sup>7</sup> 792/1390 yılında hacca gitmiş, hac yolculuğu sırasında bir süre kaldığı Mısır'da Sultan Berkûk (ö. 801/1399) ile görüşmüştür.<sup>8</sup> Kendisine yapılan kadılık tekliflerini geri çeviren İbn Arafe, başta Zeytûne Camii ve Tevfik Medresesi olmak üzere çeşitli eğitim kurumlarında tefsir ve fıkıh dersleri vermiştir. İbn Arafe'nin şöhreti Tunus dışına yayılınca çeşitli bölgelerden birçok kişi kendisinden ders almak ve fetva sormak üzere Tunus'a gelmiştir.<sup>9</sup> İbn Arafe, yaşadığı döneme ilmî anlamda önemli katkılar sağlamış, etrafındaki ülkelerde fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, kıraat, hadis ve kelâm alanında müracaat edilen bir âlim konumunda olmuştur.<sup>10</sup> Bu kadar farklı alanda kendisini geliştirmesi ve dersler vermesi ilmî dağarcığının ne kadar geniş olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir.

Talebelerinden Ebû Abdullah Muhammed el-Ensârî er-Resâ'î, kendi eserinde; babasına Afrika'daki âlimleri sorduğunu, onun da bir takım isimler saydığını fakat İbn Arafe'nin ismini saymadığını görünce ona: "Şeyh nerde? Yani onu niçin belirtmedin?" diye sorunca; babası ona "sen bana Afrika'daki âlimleri sordun veya Afrika'nın âlimlerini sordun eğer bana dünyanın âlimini veya dünya çapında bir âlim diye sorsaydın o zaman İbn Arafe'yi sayardım" demiştir.<sup>11</sup>

İbn Hacer (ö. 852/1449), İbn Arafe'yi "el-İmâm, şeyhu'l-İslâm bi'l-Mağrib" şeklinde nitelerken,<sup>12</sup> İbn Ferhûn (ö. 799/1397) ise "el-İmâm, el-Allâme ve şeyhu's-şuyûh" gibi sıfatlarla tanıtmının yanı sıra onun beyan, mantık, usul ve mezhebî fetvalar alanında doğuda ve batıda bilinen önemli bir bilgin olarak tanıtmaktadır.<sup>13</sup>

İbn Arafe, hicrî sekizinci asrın son çeyreğinde tartışmasız bir şekilde dönemin âlimi olarak kabul görmüştür. Kadılık gibi vazifeleri kabul etmemesine rağmen hâkimler sık sık onun görüşlerine müracaat etmişlerdir. Dönemindeki âlimlerle adeta yarış halinde olan İbn Arafe; "Ben, Ubey ve Berzelî gibi anlayışı ve kavrayışları güçlü olan iki kişi arasında iken nasıl uyuyabilirim." diyerek bu atmosferi izhar etmiştir.<sup>14</sup>

<sup>6</sup> İsmâil Cerrahoğlu, "Tefsîru İbn Arafe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 208; İskender Şahin, *İbn Arafe ve Tefsirindeki Metodu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 8.

<sup>7</sup> Mahmûd Makdîşi, *Nûzhetü'l-enzâr fi ecâibi't-tevârîhi ve'l-ahbâr*, thk. Ali ez-Zevârî-Muhammed Mahfûz (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1988), 1/585.

<sup>8</sup> Muhammed Mahfûz, *Terâcîmü'l-Müellifîn et-Tûnusiyîn* (b.y. Dâru'l-'Arab el-İslami, ts.), 3/366; Sa'd Gurâb, "İbn Arafe", 19/316.

<sup>9</sup> Ebu'l-Felah Abdu'l-Hayy İbnu'l-İmâd, *Şezâratu'z-Zeheb fi Ahbarî Men Zeheb* (Beyrût: Şirketü'l-Arabîyye li't-Tibaa, ts.), 7/38.

<sup>10</sup> Şemsü'd-Dîn Ebi'l-Hayy Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakati'l-kurrâ*, nşr. G. Bergsraesser (ts.), 2/243.

<sup>11</sup> Ebû Abdullah Muhammed el-Ensârî er-Resâ'î, *Fihrist er-Resâ'î*, thk. Muhammed el-İnnâbî (ts.), 184.

<sup>12</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mecmau'l-muesses li'l-mu'cemi'l-müfehres*, thk. Yusuf Abdurrahmân (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994), 2/460.

<sup>13</sup> İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzehheb*, 419.

<sup>14</sup> Gurâb, *İbn Arafe ve'l-menziu'l-aklî*, 39. (İbn Arafe'nin belirttiği iki isim büyük ihtimalle onun talebeleri olmalıdır.)



İbn Arafе'nin ilmî çalışmaları toplumun her kesiminden kabul görmüştür. Bundan olmalıdır ki hicrî sekizinci asrın sonu ve dokuzuncu asrın başı İbn Arafе'nin altın çağı olmuştur. Onun talebeleri, İbn Arafе'nin yazdığı eserlerden ve ondan birebir aldıkları bilgileri kendilerinden sonraki dönemlere aktarmışlardır. Nihayetinde İbn Arafе'nin eserlerinden ve ilmî faaliyetlerinden hareketle, çok yönlü bir âlim olduğunu ve döneminde büyük bir etki bıraktığını söylemek mümkündür.

Onun yazdığı eserlerden *el-Muhtasarü'l-keîâmî* eseri, isminden de anlaşılacağı üzere keîâm ilmiyle alakalı olup günümüze ulaşmıştır. Bu eserin *el-Muhtasarü's-şâmil fi usûli'd-dîn*, *el-Muhtasar fi't-tevhîd*, *el-Muhtasar fi ilmi keîâm*<sup>15</sup> şeklinde kaynaklarda farklı isimleri bulunmaktadır. Biz tahkikli olan son baskıyı dikkate alacağımızdan *el-Muhtasarü'l-keîâmî* ismini çalışmamızda tercih ettik.

Kelâm meselelerinin hemen hemen her konusuna değinen bu eser, 27 Ramazan 789/1387 tarihinde tamamlanmıştır.<sup>16</sup> Nizâr Hammâdî tarafından tahkiki yapıp Dârü'd-diyâi li'n-neşri ve't-tevzi' yayınevi tarafından 2014 yılında Kuveyt'te basılmıştır. Muhakkik bu kitabın toplam altı nüshasının olduğunu ve bunlardan Tunus Milli Kütüphane'sinde bulunan üç nüshasını seçerek tahkik çalışmasını yaptığını söylemektedir.

İbn Arafе'nin Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâliu'l-envâr* isimli eserinin tertibi ile yazdığı, mütekaddimîn ve müteahhirîn âlimlerin yöntemlerini birlikte uyguladığı, çoğunlukla görüşler beyan edilip arasından tercihlerin yapıldığı bir eserdir. Eser, bir mukaddime ile üç bölümden meydana gelir. Çalışmamıza konu edindiğimiz imâmet meselesi üçüncü bölümde incelenmiştir. Bu bölümde de üç bab bulunmaktadır. Birinci babta nübüvvet ve mucize konularının yanı sıra ismet sıfatı, peygamberlerin meleklere karşı üstünlüğü ve keramet konuları ele alınmıştır. İkinci babta haşrin ruh ve bedenle gerçekleşeceği, cennet ve cehennemın mevcudiyeti, mükâfat ve cezanın Allah için vücûbiyet ifade etmediği, büyük günah işleyenlere şefaatin olup olmayacağı, kabir azabı ve ahiretle ilgili diğer bazı konular incelenmiştir. Üçüncü babta ise imâmet konusu incelenmiştir.

Kelâm eserlerinde genelde hâtime bahislerinde, siyasî alanda tarih boyunca tartışılan en önemli problemlerden birisi olan halifelik/imâmet konusunda yer verilir. Her ne kadar direkt bir itikadî mesele olmasa da dolaylı olarak itikada konu edilmiş ve akaid metinlerinde ele alınmıştır. Muhtemelen, imâmeti inancın esasları içinde belirten Şîa'ya cevap verilmesi düşüncesinden hareketle böyle olmuştur. Hz. Peygamberin vefatından sonra İslâm toplumunun dinî ve siyasî liderliği görevi diyebileceğimiz bu makama, hilâfet, imâmet; devletin başkanlarına da halife, imam ve emirü'l-mü'minîn gibi isimler verilmiştir.<sup>17</sup> İbn Arafе de bu genel uygulamaya uyarak keîâm ile ilgili eserinde hâtime bahsinde imâmet konusuna genişçe yer vermektedir. Burada imam tayin etmenin gerekliliği, imamın sıfatları, imâmetin nasıl gerçekleşeceği ve Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali'nin halifelikleri gibi konulara yer verilmektedir.

<sup>15</sup> Kehlâle, *Mû'cemu'l-Müellifin*, 11/285.

<sup>16</sup> Gurâb, "İbn Arafе", 19/317.

<sup>17</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 153.

Eserinde imâmet konusuna uzunca yer veren İbn Arafe, meseleyi önemsemektedir. Zira İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) tarafından Müslümanlar arasında ilk anlaşmazlık olarak imâmet konusu belirtilmektedir.<sup>18</sup> İbn Arafe'nin kelâm ile ilgili eserindeki imâmet bölümü Sa'd Gurâb tarafından öncesine bazı açıklamalar yapılarak müstakil olarak da neşredilmiştir.<sup>19</sup> Çalışmamızda İbn Arafe'nin eserinde meselenin ele alındığı başlıklar üzerinden hareketle, imâmet konusu incelenecektir.

## 1. İmam Tayin Etmenin Gerekliliği

İmâmet meselesi öncelikle gerekliği açısından tartışılmıştır. Genel manada toplumun birlik ve beraberliğinin korunması, adaletin tesisi ve kötülüklerin izale edilmesi gibi hususlardan hareketle imamın gerekliği kabul edilmiştir. İmâmetin gerekliği, ümmetin geneli tarafından kabul edilmekle beraber bu gerekliğin aklen mi naklen mi olduğu tartışılmış ve görüş ayrılığına gidilmiştir. İbn Arafe, öncelikle bu bağlamdaki ayrılıklara işaret etmektedir. İmâmiyye ve İsmâiliyye imâmetin gerekliğini Allah'a nispet etmişlerdir. Mu'tezile'nin geneli imamın gerekliğini insanlara nispet etmişlerdir. El-Câhız (ö. 255/869), el-Hayyât (ö. 300/913), el-Ka'bi (ö. 319/931) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) gibi kişiler aklen imâmetin vâcip olduğunu dile getirmişlerdir. İbn Arafe'nin "ashabımız" olarak ifade ettiği genelde Ehl-i sünnet özelde de Eş'ariyye ise hem aklen hem de naklen imâmetin gerekli olduğu üzerinde durmuştur. Hâricîler ise bunların tam aksine imâmetin gerekli olmadığını savunmuşlardır. Ayrıca imâmetin ancak fitne dönemlerinde gerekli olduğu bunun dışında ihtiyaç duyulmadığını da dile getirenlerin olduğu belirtilmektedir.<sup>20</sup>

İmâmiyye ekolü imâmetin gerekliğini söylemekle beraber bunun "Allah'a vâcip" yani tayinini Allah'a gerekli kılmışlardır. Zira onlar Allah'ın peygamber göndermesinin O'na vâcip olduğunu savundukları gibi imamın da tayini noktasında O'na vacip olduğunu savunmuşlardır. İbn Arafe, İmâmiyye'nin bunu gerekli görmesindeki argümanlarına alıntılarla yer vermektedir. Şöyle ki imâmiyye, imâmeti aklın çirkin gördüğü şeylerde uzak durması için bir lütf olarak görmektedir. Ayrıca imam Allah'ın bilinmesini öğreten biri olduğundan bu gereklidir. Ve yine insanlara dilleri, gıdaları hatta onlardan hangileri sağlıklı hangileri zehirli onları öğretecek birisinin olması gerektiğini ve bunun da Allah'a vâcip olduğunu söylemektedirler.<sup>21</sup> İmâmiyye meseleye bu şekilde yaklaşmış olduğundan, imâmeti inanç esaslarından birisi olarak değerlendirmektedir.

<sup>18</sup> Ebû Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Nuaf Cerrah (Beyrut: Dâru Sader, 1429/2008), 2.

<sup>19</sup> Sa'd Gurâb, "Babü'l-imâmeti min kitâbi 'el-Muhtasarü's-Şâmil' libni Arafe (tahîk ve takdîm)" *Havliyyâtü'l-Câmi'âti't-Tûnusiyye*, 12 (Tunus: el-Câmiatü'l-Tûnusiyye, 1975), 177-234.

<sup>20</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed İbn Arafe el-Vergammî, *Muhtasarü'l-kelâmî*, thk. Nizâr Hammâdi (Kuveyt: Darü'd-Diyai li'n-neşri ve't-tevzi', 1435/2014), 1031.

<sup>21</sup> Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Râzî, *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal), trc. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1978), 271; Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el- Beyzâvî, *Tavâli'ul-envâr* (Kelâm Metafiziği), trc. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 253.

İmâmeti bir lütuf kabul eden İmâmiyye, imamın olduğu zamanda halk taatlara daha çok yönelecektir, isyandan da uzak olacaktır. İşte bu durum lütuf olup lütuf da Allah'a vâciptir demişlerdir. Beyzâvî, bu hükme varmadaki öncülleri "bâtil öncüller" olarak ifade ettikten sonra; mükâfatı beklenen ve cezasından korkulan bir imamın olduğu dönemin bulunmayışını hatırlatarak "peygamber döneminden şu ana kadar böyle bir imam gelmemişken bu dediğiniz nasıl olur"<sup>22</sup> diye eleştirmektedir. Beyzâvî'ye ait bu ifadeler hiç değişikliğe uğramadan İbn Arafe tarafından nakledilmektedir.<sup>23</sup>

İbn Arafe, imâmetin insanlar üzerine gerekliliğinin nakille bilineceğini söylemekle beraber meselenin akılla da gerekliliği üzerinde durmaktadır. Şöyle ki imamın olması insanlardan zararın giderilmesini kolaylaştıracaktır. Eğer imam güç sahibi olursa halk onun cezalandırmasından korkup mükâfatını almaya çalışacaktır. Akli yönden de görüldüğü gibi imama ihtiyaç vardır. Ancak bu imamın gerekliliğinin Allah üzerine vâcip olduğu anlamına gelmez. İbn Arafe, "Allah ile vücûbiyetin yan yana gelemeyeceği" hakikatini burada hatırlatır.<sup>24</sup> Nihayetinde Allah'a hiçbir şeyin vâcip olmadığı aksine O'nun istediği şeyi vâcip kıldığı bilinmektedir. Diğer taraftan bu mesele dinin temel esaslarında yer almayan ve dünya hayatımızı ilgilendiren bir meseledir.

Sonuç itibarıyla İbn Arafe, imâmetin gerekliliğini toplumun maslahatı açısından ele almaktadır. İmâmetin gerekliliğini de akıl ve nakilden hareketle temellendirmektedir. İmâmetin aklen gerekliliği, dünya işlerinin uygulanmasında insanlara rehberlik yapan birisinin faydalı olacağından hareket edilmektedir. Naklen gerekli olduğu ise peygamberin vefatından sonra müslümanların uygulamalarından çıkarılmaktadır. Ancak bunun Allah'a vâcip olan bir durum olarak belirlenemeyeceği de özellikle savunulmaktadır. Zira Allah'ın bir şeyle zorunlu tutulması ulûhiyete aykırı olarak değerlendirilmektedir. Bununla beraber imamın kim olacağı isim olarak değil sıfat olarak belirlenmesi veya belirlendiğini işaret için bir sonraki başlıkta imamın sıfatları üzerinde durulacaktır.

## 2. İmamda Olması Gereken Sıfatlar

İmamın gerekliliğini savunanlar, imamda bulunması gereken vasıflar hakkında da beyanda bulunmuşlar. İmâmeti nübüvvetin devamı kabul eden Şîa, peygamberlerde bulunması gereken vasıfların imamda bulunması gerektiğini savunmuştur. Bundan dolayı Şîa, imamın seçilmiş, masûm ve bazı gizli bilgilere vâkıf olması gibi vasıfları imamda gerekli görmüşler. Bu görüşleri kabul etmeyen İbn Arafe, imamların sahip olması gerektiği vasıfları dokuz maddede toplar. Bunlar sırasıyla şunlardan oluşmaktadır;

<sup>22</sup> Beyzâvî, *Tavâli'ul-envâr*, 253.

<sup>23</sup> İbn Arafe, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1033.

<sup>24</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârul'efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004), 3/419; İbn Arafe, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1032.

1. İmâmet makamına geçecek kişi dinin usul ve fûrû konusunda ictihatta bulunabilecek bir müktesebata sahip olmalıdır. Çünkü bununla şüpheleri giderecek ve meydana gelen hâdiseleri çözümleyecektir.
  2. Dirayet ve siyaset sahibi olmalıdır. Zira bununla halkı savaş ve barış halinde yönetecektir.
  3. Cesur olmalıdır. Çünkü öyle durumlar olacak ki savaş kararları alınması gerekecek. Böyle bir durumda hem sağlam kararlar alabilmeli hem de mahkeme tarafından verilecek hadleri uygulayabilmelidir.
  4. Âdil olmalıdır. Zira halkın can, mal ve namusu konusunda tasarruf sahibi olan birisi adaleti elden bırakmamalıdır.
- İbn Arafe buraya kadar sayılan dört vasfın mutlaka olması gerektiğini belirtirken bundan sonra sayacağı diğer dört vasfın ise tevkîf olarak sabit olduğunu belirtir.
5. Erkek olmalıdır.
  6. Hür olmalıdır. Çünkü kölenin meşguliyeti ve halk içinde iyi karşılanmama ihtimali vardır.
  7. Bulûğ çağına ulaşmış olmalıdır.
  8. Akıl sahibi olmalıdır. Bunu izah ederken bazılarının bu bağlamda hükümleri uygulamaya muktedir olabilmelidir vasfını da eklediklerini belirtir.
  9. Son olarak imam Kureyş'ten olmalıdır.<sup>25</sup>

İmamın Kureyş'ten olması Hâriciler ve bazı Mu'tezilîler tarafından kabul edilmemiştir. Ancak İbn Arafe, bu konuda Ehl-i sünnetin ittifakının olduğunu belirterek şu delili sunar. Peygamberin vefatı zamanında Ensarın Muhacire "bizden bir emir sizden bir emir olsun" dediklerinde; Hz. Ebû Bekir'in "İmamlar Kureyş'tendir"<sup>26</sup> hadisiyle karşı çıkmışlardı. Ayrıca "Kureyş'i öne geçirin ve onların önüne geçmeyin"<sup>27</sup> hadisi de bu bağlamda kullanılan diğer bir delil olarak zikredilir. Bu konuda farklı görüşte olanların ileri sürdükleri "üzerinize bir uzvu kesik Habeşli bir köle de sultan (emir) tayin edilse ona itaat ediniz."<sup>28</sup> hadisi hakkında ise Râzî'den (ö. 606/1210) alıntı yaparak; "her sultanın imam olmadığını" beyanla cevap vermektedir.<sup>29</sup>

Tabi ki burada muhtemelen böyle bir şartın savunuluyor olması dönemin şartları çerçevesinde en uygun olanın bu olabileceği içindir. Çünkü o dönemde Kureyş kabilesi nüfusça kalabalık ve diğer kabileler nazarında güçlü ve itibar sahibi bir konumdaydı. Dolayısıyla imamda aranan Kureyşlilik şartı, nüfûz ve maddî güç olarak yorumlanmıştır.<sup>30</sup> Bu durum devletin başına gelecek kişinin seçimini kolaylaştırmaya katkı sağlamıştır. Yoksa imâmetin mutlak manada bir

<sup>25</sup> İbn Arafe, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1034-35.

<sup>26</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985.), 3/129, 183, 4/421.

<sup>27</sup> Muhammed Nâsuriddin el-Albânî, *Sahîhu Câmiî's-sağîr*, 2. Baskı (Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1988), 2/808.

<sup>28</sup> İbn Mâce, "Cihad", 39; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Ahkâm", 4.

<sup>29</sup> İbn Arafe, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1038.

<sup>30</sup> Ramazan Yıldırım, *20. Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilâfet Tartışmaları* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 114.

soya tahsis edilmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Zira böyle olması İslam'ın genel esaslarına aykırı olarak değerlendirilebilir.

İmâmetin sıfatları bağlamında tartışılan bir diğer konu ise imamın masûmiyetidir. Burada özellikle Şif ekollerden Ta'lîmiyye'nin<sup>31</sup> şöyle iddiaları olmuştur; Bunlar ilâhî bilginin yalnız imamdan öğrenilebileceğini düşündüklerinden, masûm imam olmadan bunların gerçekleşemeyeceğini söylemişlerdir. Ayrıca insanlar hata yaptıklarından imama muhtaç olmuşlardır. Eğer imam da hata ederse bu silsile yoluyla geriye doğru gider ki bu da kısır döngü olur. Bir diğer delilleri ise; Cenab-ı Allah, Hz. İbrahim'e "*seni insanlara imam kılacağım*" dedi, Hz. İbrahim '*zürriyetimden de*' dedi. Bunun üzerine Cenab-ı Allah '*Zalimler ahdime nail olmaz' (onlar için söz vermem)*" buyurdu.<sup>32</sup> İbn Arafe, Ta'lîmiyye'nin öne sürdüğü bu iddiaları cevaplamaktadır. Şöyle ki öne sürülen ilk iki maddede öncüller sağlam olmadığı için sonuç üzerine konuşulmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Yani "ilâhî bilginin yalnız imamdan alınması" ve "insanlar hata yaptıklarından imama ihtiyaç duymuşlardır" öncülleri doğru kabul edilmemiştir. Kullanılan âyet ise imamların masûmiyetine delil teşkil etmemekte olup adaleti ortadan kaldıracak günahlar işlememesi gerektiğine işaret olarak değerlendirilmektedir.<sup>33</sup> Nihayetinde İbn Arafe, imamların masûm olması gerektiği fikrini öne süren fırkaların görüşlerinde hata olduğunu belirterek imâmette böyle bir şartın olamayacağını belirtir.

Son tahlilde İbn Arafe, imamın başta en azından müctehid seviyesinde ilim sahibi olması, adaleti gözetmesi, siyasî ve askerî yeterliliğe sahip olması ve bunun yanında hür ve akıl-baliğ olması gibi vasıflara sahip olması gerektiği üzerinde durmuştur.<sup>34</sup> İbn Arafe, imamda bulunması gereken şartları ortaya koyarken kendisinden önceki Eş'arî âlimlerinden özellikle de Râzî ve Beyzâvî gibi şahıslardan yararlandığı görülmektedir. Belirtilen şartlar da kimliğinden daha çok icra etmesi gereken fonksiyonlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ayrıca üzerinde tartışmaların olduğu imamın kureyşliliği ve masûmiyeti konusu da Ehl-i sünnetin ve özellikle Eş'arî geleneğinin anladığı şekilde kabul edilmiş ve açıklanmıştır.<sup>35</sup> Bu bağlamda her ne kadar imamın kureyşliliği savunulmuş olsa da kanaatimizce bunun dönemin şartları açısından gerekliliği vurgulanmakta olup herhangi bir ırka tahsis şeklinde anlaşılmalıdır. Ayrıca peygamberlerin tebliğiyle ilgili olan masûmiyet vasfının ise imâmet için gerekli olduğunu düşünmek de İslâmî ilkelerle bağdaşmamaktadır. Nihayetinde seçilecek imamın günahsız olduğuna ellerinde delilin olabilmesi mümkün görülmemektedir.

<sup>31</sup> Dini gerçeklerin sadece imamın öğretmesiyle bilinebileceğini benimseyen İsmâiliyye'ye verilen bir isimdir.

<sup>32</sup> el-Bakara 2/124.

<sup>33</sup> Beyzâvî, *Tavâli'ul-envâr*, 255; İbn Arafe, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1038.

<sup>34</sup> İbn Arafe'nin burada saydığı şartların hemen aynısı hem Beyzâvî'de hem de Âmidî'de de zikredilmektedir. Bk. Beyzâvî, *Tavâli'ul-envâr*, 255; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/484.

<sup>35</sup> Eş'arî geleneğinin imâmet yaklaşımı için bk. Veysi Ünverdi, "Eş'arî Kelâm Geleneğinde İmâmet Anlayışı: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1238-1257.

### 3. Hz. Ebû Bekir'in İmâmeti

İbn Arafe, eserinde bu başlığı "Hz. Peygamber'den sonra gerçek imam Hz. Ebû Bekir"<sup>36</sup> şeklinde atarak, tüm Şiî fırkalar ve bazı Mu'tezilî âlimlerin hilafına savunduğu fikri açıkça beyan etmiş olmaktadır. İleriki sayfalarda ise öncelikle Ehl-i sünnet'in ve daha sonra da Şiî fırkaların bu konuda sundukları delilleri sıralamaktadır.<sup>37</sup> Çünkü bu konuda en çok tartışma Ehl-i sünnet ile Şiî fırkalar arasında gerçekleşmektedir.

İmâmet denilince akla ilk gelen ekol şüphesiz Şîa'dır. Şîa, bu meseleyi mezhebin zarurî/olmazsa olmaz ilkesi olarak benimsemiştir. Öyle olmuştur ki imâmet bir inanç esası olarak ele alınmıştır.<sup>38</sup> Hz. Ali'nin imâmetinin nass ile sabit olduğuna itikad ederler.<sup>39</sup> Hz. Ali'nin imâmeti için birçok delil getirirler. Şîa itikadına göre imamlar peygamberler gibi ismet sıfatına sahiptirler.<sup>40</sup> Zeydiyye fırkası Hz. Ali'nin imâmeti ve tafdîli noktasında Şîa gibi düşünmektedir. Ancak Şîa'dan farklılaştığı nokta ise peygamberin Hz. Ali'yi bizzat isim olarak değil de onun niteliklerini belirterek, işaret yoluyla tayin ettiği şeklindedir.<sup>41</sup> Bu bağlamda Şiî fırkaların farklı düşüncelere sahip olduklarını hatta bundan dolayı birbirlerini tekfir ettikleri bilgisini İbn Arafe'nin aktarımlarında görmekteyiz.<sup>42</sup> Şîa'nın dışında Hâricîler ise Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerini iyi olarak değerlendirip bu dönemleri ideal dönemler şeklinde benimserler. İlk altı yıl hariç Hz. Osman'ın ve hakem olayından sonra Hz. Ali'nin dönemlerini ise uzak durulması gereken dönemler olarak belirtirler. Hatta Hz. Osman ve Hz. Ali'nin küfre girdiklerini de ifade etmişlerdir.<sup>43</sup> Bu bilgileri aktaran İbn Arafe belirttiğimiz gibi Ehl-i sünnet ile Şiî'lerin delillerini şöyle sıralar.

Ehl-i sünnetin delilleri:

1. *"Allah, sizlerden iman edip iyi davranışlarda bulunanlara, kendilerinden öncekileri sahip ve hâkim kıldığı gibi onları da yeryüzüne sahip ve hâkim kılacağını, onlar için beğenip seçtiği dini (İslâm'ı) onların iyiliğine yerleştirip koruyacağını ve (geçirdikleri) korku döneminden sonra, bunun yerine onlara güven sağlayacağını vadedti..."*<sup>44</sup> Bu âyetten hareketle bir halife kılınmasından bahsedilmektedir. Bu durumda ya Hz. Ebû Bekir ya da Hz. Ali olacaktır. Ümmet

<sup>36</sup> الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر

<sup>37</sup> İbn Arafe, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1043.

<sup>38</sup> Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü'l-üsreti, 2009), 762; el-İmam Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tsh., Ahmed Fehmî Muhammed (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1971), 1/144, 170-171; Hasan Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 93 vd.

<sup>39</sup> Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi", 94.

<sup>40</sup> Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi", 89-110.

<sup>41</sup> Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Kahire: 1385/1965), 20/184.

<sup>42</sup> İbn Arafe, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1044.

<sup>43</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulu'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-kütubi'l-ilmîyye, 2002), 332.

<sup>44</sup> en-Nûr 24/55.

ise Hz. Ebû Bekir'de ittifak etmiştir.<sup>45</sup> Ancak bu âyeti direkt siyasî bir lider olan *halife* anlamında anlaşılmasının bir zorlama olduğunu ifade edebiliriz.

2. İbn Arafе'nin Hz. Ebû Bekir'in halifeliğini ispat için kullandığı ikinci delil ise "*Bedevidlerden geri kalmış olanlara de ki: "güçlü kuvvetli bir millete karşı, onlar müslüman olana kadar savaşmaya çağrılacaksınız; eğer itaat ederseniz Allah size güzel ecir verir, ama daha önce döndüğünüz gibi yine dönecek olursanız sizi can yakan bir azaba uğratar."*<sup>46</sup> âyetidir. Bu âyette "kendisine muhalefet edilmesi yasak olan davetçinin" kim olduğu düşünüldüğünde, bir önceki ayetteki "*De ki: 'Bize uymayacaksınız.'*"<sup>47</sup> ifadelerden hareketle Hz. Muhammed ve Hz. Ali olmadığına ulaşılmıştır. Çünkü Hz. Ali döneminde kâfirlerle savaşılmamıştır. Savaşılan grup ise Hz. Ebû Bekir döneminde Müseylemetü'l-Kezzâb ve taraftarları olduğu yorumları bulunmaktadır. Hatta buradan hareketle bu âyet, ilk iki halifenin durumuna işaret etmektedir denilmiştir.<sup>48</sup> Yapılan bu izahatlardan hareketle bu ayetin Hz. Ebû Bekir'in halifeliğine işaret edildiği üzerinde durulmuştur.

3. Üçüncü olarak sunulan delil ise, diğer birçok eserde de bulunan ve en çok kullanılan, Hz. Peygamber'in vefatından önce hastalığı esnasında Hz. Ebû Bekir'i yerine namaz kıldırmak üzere halef seçmesidir. Dinin en büyük rüknü olarak kabul edilen namaz ibadetinde imam olarak atanan bir kişinin devlet başkanlığında da imam atanması uygun görülmüştür. İbn Arafе, Hz. Ali'nin "Resûlullah Ebû Bekir'i bize namazda (din işlerinde) imam olarak tayin etti" Resûlullah'ın din işlerinde öne geçirdiği şahsı biz dünya işlerimizde öne geçirmeyecek miyiz?" dediğini ve Hz. Ebû Bekir'in halifeliğini savunduğunu Râzî'den aktarmaktadır.<sup>49</sup> Burada aslında Hz. Ebû Bekir'e ilk defa "imam/halife" ismini veren Hz. Ali olduğu görülmektedir.

4. Hz. Ebû Bekir'in halifeliğine delil olarak kullanılan bir diğer husus ise Hz. Peygamber'in "Hilâfet benden sonra otuz senedir; sonra zalim sultanlığa dönüşecektir."<sup>50</sup> hadisidir. İki Şeyhayn'ın hilâfeti on üç, Hz. Osman'ın on iki Hz. Ali'ninki de beş sene kabul edilerek, dört halifenin hilâfet sürelerinin toplamının otuz yıl olduğuna ulaşılır.<sup>51</sup>

5. Beşinci ve son olarak sunulan delil ise aklî bir çıkarıma dayanmaktadır. Şöyle ki Hz. Ali'nin halifeliğini savunanlar onun Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde fitne çıkmaması için ses çıkarmadığını ve takiyye yaptığını söylerler. Bununla beraber Hz. Ali'nin son derece cesur, güç ve kuvvet sahibi olduğunu da söylerler. Burada aslında bir paradoks bulunmaktadır. Zira son derece cesur olan birisinin takiyye yoluyla Hz. Ebû Bekir'e biat etmesi kabul edilecek bir durum olarak değerlendirilmemelidir.<sup>52</sup>

<sup>45</sup> İbn Arafе, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1045.

<sup>46</sup> el-Fetih 48/16.

<sup>47</sup> el-Fetih 48/15.

<sup>48</sup> Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay – Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yay. 1993), 2/851.

<sup>49</sup> İbn Arafе, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1047.

<sup>50</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/220.

<sup>51</sup> Beyzâvî, *Tavâli'ul-envâr*, 259.

<sup>52</sup> İbn Arafе, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1048.

İbn Arafe, Hz. Ali'nin ilk halife olduğunu/olması gerektiğini savunanların getirdiği delilleri de şöyle sıralamaktadır.

1. Hz. Ali'nin halife olması gerektiğini savunanların ilk kullandıkları delil, "Sizin dostunuz ancak Allah, O'nun Peygamberi ve namaz kılan, zekât veren ve rükû eden müminlerdir."<sup>53</sup> mealindeki ayettir. Bu ayette "veliden" kastın *nâsır* veya *mutasarrıf*<sup>54</sup> olduğu, ancak Allah için bir yardımdan söz edilemeyeceğinden kastedilen mananın *mutasarrıf* olduğu çıkarımında bulunulur. Yani tasarruf yetkisi elinde bulunan birisi işaret edilmektedir. Bu da namaz kılarken kendisinden yardım isteyen birisine yüzüğünü çıkarıp veren Hz. Ali'yi işaret etmektedir. Dolayısıyla tasarruf yetkisi elinde bulunan imam Hz. Ali'dir denilmiştir.<sup>55</sup> Ancak burada geçen velî kelimesini yardım eden veya seven anlamında kullanmak yönetici anlamında olan *mutasarrıftan* daha uygun görülmektedir. Zira âyetin siyak ve sibakına bakıldığında velî kelimesinin yardımcı anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

2. Hz. Peygamber'in "Ben müminlere kendi canlarından daha yakın değil miyim?" diye sormuş "Evet" cevabını aldıktan sonra da "Ben kimin dostu isem Ali de onun dostudur (mevlâsıdır)."<sup>56</sup> anlamındaki hadis de getirilen bir diğer delildir. İbn Arafe, *mevlâ* kelimesinin farklı anlamlarda kullanıldığını ifade etmektedir. Mesela "*varacağınız yer ateştir, layığınız orasıdır; ne kötü bir dönüştür.*"<sup>57</sup> ayetinde "mevlânız" layık olduğunuz anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca dost, sevgili, komşu, âzad eden-edilen gibi anlamlarında da kullanılmaktadır. Dolayısıyla İbn Arafe, hadisteki *mevlâ* kelimesinin dost anlamında olduğunu ve buradan hareketle de halifelik makamına onun geçeceğine işaretin olacağına iddia edilmesini uygun görmemektedir.<sup>58</sup>

3. Üçüncü olarak sunulan delilse Hz. Peygamber'in "sen benim için Mûsâ'ya nispetle Hârûn gibisin"<sup>59</sup> hadisidir. Bunu destek mahiyetinde de Hz. Hârûn bir âyette<sup>60</sup> Hz. Mûsâ'nın halifesi olarak açıklanmaktadır. Dolayısıyla Hz. Ali de Hz. Peygamber'in halifesidir sonucuna ulaşılmıştır. Bu delilin Hz. Ali'nin ilk halife olmasında kullanılmasının doğru olmayacağını ifade eden İbn Arafe, Hz. Hârûn'un Hz. Mûsâ'dan önce ölmesiyle açıklamaktadır. Zira eğer bildiğimiz manada bir halifelik makamına gelme olarak değerlendirilecekse Hz. Hârûn'un Hz. Mûsâ'dan sonra hayatta olması gerekirdi.<sup>61</sup>

4. Hz. Ali'nin halifeliğine dair getirilen delillerinden bir diğeri de onun hakkında söylenildiği düşünülen şu rivayetlerdir: "Emirü'l-mü'minîne selam ediniz.", "Ben resûllerin efendisiyim Ali müttakilerin imamıdır.", "Vefatımdan sonra aranızdaki halifem budur.", "Bu bütün mü'min erkek ve kadınların

<sup>53</sup> el-Mâide 5/55.

<sup>54</sup> Tasarruf eden/yetkisi bulunan anlamında gelmektedir.

<sup>55</sup> İbn Arafe, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1048.

<sup>56</sup> İsa b. Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, *Sünenü't-Tirmîzî*, thk. Beşşâr AvvâdMa'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), "Menâkıb", 19.

<sup>57</sup> el-Hadîd 57/15.

<sup>58</sup> İbn Arafe, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1049-50.

<sup>59</sup> Buharî, "Fezâilü Ashâbi'n-Nebî", 9.

<sup>60</sup> "Musa, kardeşi Harun'a, "Milletim içinde benim yerime geç, onları ıslah et, bozguncuların yoluna gitme" dedi." (el-A'râf 7/142)

<sup>61</sup> İbn Arafe, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1050.



velîsidir." İbn Arafe'nin hakkında bir yorum aktarmadığı bu rivayetlere kaynaklarda ulaşılmamıştır.<sup>62</sup>

5. Şiâ'nın sunduğu bir diğer delilse, ümmetin üç kişinin imâmetinde ittifak etmeleridir. Zira bunlar Hz. Ebû Bekir, Hz. Abbas ve Hz. Ali'dir. İlk ikisinin imam olması uygun görülmemektedir. Çünkü bunlar masûm değiller ve haklarında nas yoktur. Dolayısıyla geriye Hz. Ali kalmıştır.<sup>63</sup> İbn Arafe'nin yorum aktarmadığı bu delili önceki açıklamalarından hareketle, öncüllerin yanlış olmasından dolayı yapılan çıkarımların da yanlış olacağını ifade etmekle yetinebiliriz.

6. Altıncı delil olarak "...Bugün, size dininizi ikmal ettim, üzerinize olan nimetimi tamamladım..." (el-Mâide 5/3) âyetinden hareketle, Hz. Peygamber'in dini konuları kemâle erdirdiği dolayısıyla imâmet de bu konulardan olduğundan onu da belirtmiş olması gerektiği çıkarımında bulunulur. "Eğer belirttiği kişi Hz. Ebû Bekir olsaydı o zaman ona biatte tereddüt etmek günah olurdu. Nihayetinde nassın belirlendiği Hz. Ali olmaktadır." denilmektedir.<sup>64</sup>

7. Son olarak ifade edilen delilse Hz. Ali'nin sahabenin en üstünü olduğu, böylelikle üstün olan birisinin daha alttaki birisine tâbi olması da uygun görülmediğinden halifeliğin onun hakkı olduğunun söylenmesidir. Tabi Hz. Ali'nin üstünlüğü onun ilim sahibi, zeki, idareci, dirayet sahibi ve cesur olmasından hareketle anlatılmaktadır. İbn Arafe bu bağlamda Şiî ekollerin birçok deliline yer vererek mevzuu sayfalarca anlatmaktadır.<sup>65</sup>

Sonuçta İbn Arafe, Hz. Ali hakkında anlatılan bu rivayetlere yer verdikten sonra sayfalarca da Hz. Ebû Bekir'in fazileti hakkında delillere yer vermektedir. Gördüğümüz kadarıyla İbn Arafe, her iki halifenin de nass ile tayinini kabul etmemektedir. Zira böyle bir şey olmuş olsaydı başka sahabeye bu teklif yapılmazdı. Diğer taraftan imâmet Hz. Ali'nin hakkı olduğu halde onun yanında durmayan sahabe, Kur'ân'da övülmezdi. Halbuki Cenâb-ı Hak onları övmüştür.<sup>66</sup> Bununla beraber İbn Arafe'nin Hz. Ebû Bekir'in halifeliği için ayırdığı sayfalara baktığımızda sanki "bu ispatlanırsa diğerleri de ispatlanmış olacak" düşüncesiyle buraya daha çok yoğunlaşmaktadır. Metot olarak farklı iddia sahiplerinin görüşlerine yer vermekle beraber nihayetinde halifelerin kronolojik olarak kabul edildiği ve fazilet sıralamasının da bu şekilde benimsendiği görülmektedir.

## Sonuç

İbn Arafe, toplumsal düzenin temini ve maslahat gereği olarak imâmeti gerekli görmüştür. Bu gerekliliği de hem aklî hem de naklî çıkarımlarla temellendirmiştir. İmâmetin gerekliliğini kabul etmeyen Hâricîler'e karşı çıkan

<sup>62</sup> İbn Arafe, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1051.

<sup>63</sup> İbn Arafe, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1051.

<sup>64</sup> İbn Arafe, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1051.

<sup>65</sup> İbn Arafe, *Muhtasarü'l-keîâmî*, 1052-58.

<sup>66</sup> bk. "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoysunuz ve Allah'a inanırsınız. Ehl-i kitap da inanmış olsalardı elbette onlar için hayırlı olurdu; içlerinden inananlar da var, fakat çoğu yoldan çıkmıştır." Âl-i İmran 3/110. Ayrıca bk. Âl-i İmrân, 3/172, 173; Tevbe, 9/100.

İbn Arafe, aynı zamanda imâmeti Allah'a vâcip gören İmâmiyye'yi de eleştirmiştir.

İbn Arafe, imamda bulunması gereken vasıflar bağlamında imamın kimliğinden daha çok toplumu idare edebilecek vizyonu/kabiliyeti ve icra etmesi gereken fonksiyonlar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ayrıca toplumu idare edecek kişinin akıl sahibi, hür, adalet, siyasî ve askerî yeterliliğe sahip olmasının, görevin ifasında önemi vurgulanmaktadır. Dinî manada etkinliğinin olabilmesi için de usul ve fîrûda ictihad yetkinliğinin gerekliliği kabul edilmiştir. Şîa'nın imam için gerekli kabul ettiği masûmiyet, seçilmişlik ve bazı gizli bilgilere sahip olma gibi vasıflar ise İbn Arafe tarafından kabul görülmemiştir. Dolayısıyla imâmet müessesesi inanç alanının dışında tutularak daha çok dünya hayatıyla ilgili bir boyutla incelenmiştir. Bu da İbn Arafe'nin siyasal alanı itikadî alandan ayrı değerlendirmeye çalıştığını göstermektedir.

İbn Arafe, Hz. Peygamberden sonra gelen dört halifenin imâmetlerini kabul ederek, onların sıralamasının da Ehl-i sünnet'in kabul gördüğü Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklinde isabetli olduğunu savunmuştur. İbn Arafe tarafından Hz. Ali'nin ilk imam olmasının gerekliliği hakkında bir nassın olmadığı savunulmakta ve Şîa'nın delil getirdikleri rivayetlerin gerçeği yansıtmadığı beyan edilmektedir. Aklî bir çıkarımla eğer Hz. Ali, nasla belirlenmiş olsaydı, imâmet konusunda Hz. Ebû Bekir'e karşı çıkması gerekirdi. Böyle bir durumda karşı çıkmaması ise nassa aykırı davranmak olacaktır ki bu da masûmiyet şartının olmadığını göstermektedir. Diğer taraftan Şîi fırkaların kendi aralarında birçok gruba ayrılmaları ve aynı dönemde farklı imama uymaları da imamın nassla sabit olmadığını göstermektedir.

Neticede İbn Arafe'nin imâmet meselesini eserinde ele aldığı usûl ve kullandığı argümanlar daha çok Şîa'ya reddiye şeklindedir. Esasında Şîa'nın yoruma açık olan âyet ve rivayetler üzerinden ulaşmaya çalıştıkları netice de âyetlerin bağlam ve izahlarıyla da uyuşmamaktadır. Şîa'nın tarihi olayları ideolojik okumasına karşı çıkan İbn Arafe, savunduğu ve dile getirdiği bu fikirleriyle genelde Ehl-i sünneti özelde de Eş'arî geleneğini takip ettiğini göstermektedir. Özellikle de Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr* ve Râzî'nin *el-Muhassal* eserlerinin bu konudaki içeriklerin hemen hemen aynıısının İbn Arafe tarafından tekrarlandığını söylemek mümkündür.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Akın, Murat. *Felsefî Kelâmın Mağribî Temsilcilerinden İbn Arafе ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: İlahiyât Yay., 2019.
- Albânî, Muhammed Nâsuriddin. *Sahîhu Câmiî's-sağîr*. 2. Baskı. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1988.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed Seyfüddîn. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 3 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004.
- Askalânî, İbn Hacer *el-Mecmau'l-muesses li'l-mu'cemi'l-müfehres*. thk. Yusuf Abdurrahmân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr. *Usulu'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- Beyzâvî, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'ul-envâr* (Kelâm Metafiziği). trc. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cerrağoğlu, İsmail. "Tefsîru İbn Arafе", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 203-218.
- Cezerî, Şemsü'd-Dîn Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. el-. *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakati'l-kurrâ*. nşr. G. Bergsraesser. 2 Cilt. by: y.y., ts.
- Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Nuaf Cerrah. Beyrut: Dâru Sader, 1429/2008.
- Gurâb, Sa'd. "Babü'l-imâmeti min kitâbi 'el-Muhtasarü's-Şâmil' libni Arafе (tahîk ve takdîm)" *Havliyyâtü'l-Câmi'âtî't-Tûnusîyye*. 12 (1975), 177-234.
- Gurâb, Sa'd. "İbn Arafе". *DİA*. 19/316-317. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- İbn Arafе, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Vergammî. *Muhtasarü'l-kelâmî*. thk. Nizâr Hammâdî. Kuveyt: Darü'd-Diyai li'n-neşri ve't-tevzi', 1435/2014.
- İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcü'l-müzehheb fi ma'rifeti a'yânî ulemâi'l-mezheb*. thk. Me'mûn b. Muhyiddin el-Cennân. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996.
- İbn Mâce, "Mukaddime", 11.
- İbnu'l-İmâd, Abdu'l-Hayy. *Şezâratu'z-Zehab fi Ahbarî Men Zehab*. Beyrüt: Şirketü'l-Arabiyye li't-Tıbaa, ts.
- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Mektebetü'l-üsreti, 2009.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebû'l-Hasan Abdulcebbar b. Ahmed. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Kahire: 1385/1965.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Müellifîn*. Dimeşk: y.y., 1960.
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcîmü'l-Müellifîn et-Tûnusîyyîn*. 5 Cilt. Dârü'l-Arab el-İslami, ts.
- Makdîşi, Mahmûd. *Nüzhetu'l-enzâr fi ecâibi't-tevârîhi ve'l-ahbâr*. thk. Ali ez-Zevârî-Muhammed Mahfûz. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- Makrîzî, Takiyuddîn Ahmed b. Ali. *Dürerü'l-ukudi'l-feride*. nşr. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısrî. Dimeşk: y.y., 1995.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsiratü'l-Edille*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yay. 1993.
- Onat, Hasan. "Şii İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 89-110.
- Râzî, Fahreddîn. *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal). trc. Hüseyin Atay. Ankara: AÜİF Yay., 1978.
- Resâ'î, Ebû Abdullah Muhammed el-Ensârî. *Fihrist er-Resâ'î*. thk. Muhammed el-İnnâbî. by: y.y., ts.
- Suyûtî, Celâluddîn. *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. 2 Cilt. Kahire: y.y., 1964.
- Şahin, İskender. *İbn Arafе ve Tefsirindeki Metodu*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Şehristânî, el-İmam Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. tsh. Ahmed Fehmî Muhammed. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1971.
- Tirmîzî, İsa b. Muhammed b. İsa. *Sünenu't-Tirmîzî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Ünverdi, Veysi, "Eş'arî Kelâm Geleneğinde İmâmet Anlayışı: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1238-1257.
- Yıldırım, Ramazan. *20. Yüzyıl İslâm Dünyasında Hilâfet Tartışmaları*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

## Seyyid Kutub'un Tefsire Psikolojik Yaklaşımı: Bakara Sûresi Örneği


Araştırma  
Research

Yasemin Düven

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
M.A. Student, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, Türkiye  
✉ yasemin.duven1@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-3160-6625>

Yazar  
Author

Düven, Yasemin. "Seyyid Kutub'un Tefsire Psikolojik Yaklaşımı: Bakara Sûresi Örneği". *Tevilat* 1/2 (2020), 383-407.

 <https://doi.org/10.5281/zenodo.4660503>

Atıf  
Cite as

Vahyedildiği günden itibaren kıyamete kadar yaşayacak olan tüm insanlara hitap eden Kur'ân hem müfessir hem de müfesserdir. Kendi kendini açıklaması yönüyle müfessir, başkaları tarafından açıklanması yönüyle de müfesserdir. İnanç, ibadet, ahlak, sosyal ve psikolojik hayat gibi insan hayatının her yönüne hitap eden hidayet ve öğüttür. Tefsirde ortaya konan psikolojik, sosyolojik vb. tüm gayret ve çalışmalar Kur'ân-ı Kerim'i daha iyi anlamamız için elzemdir. Bu çalışmada Bakara sûresi örneğinden hareketle, Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân'da yapmış olduğu psikolojik izah ve yaklaşımlar üzerinde durulacaktır. Kur'ân'da psikolojik özellikler taşıyan âyetlerin müfessirler tarafından psikolojik yönleriyle tefsir edilmesi âyetlerin daha iyi anlaşılmasına, inceliklerinin kavranmasına ve yeni anlam ufuklarına ulaşılmasına katkı sağlayacaktır. Kur'ân'dan gereği gibi istifade edebilmek, Kur'ân'ın anlatımıyla insanı tanımak, kişilerin eğitiminde yol gösterici olmak, Kur'ân'daki bazı hikmetlerin anlaşılmasına yardımcı olmak psikolojik tefsir çalışmalarının amaçları arasındadır. Kur'ân'ın mesajlarına baktığımız zaman bir taraftan insanı bilgilendirirken diğer yönüyle de kişilik ve karakterlerinin oluşması ve gelişmesini amaçladığını görebiliriz. Psikolojik tefsire giderek artan bir ilginin olması bu tip tefsir çalışmalarının yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışma psikolojik tefsir konusuna dikkat çekerek farkındalık oluşturmakla insanın kendisini ve dolayısıyla diğer insanları daha iyi tanıyıp, yaşanan problemlere çözümler üretilebileceğini ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Bakara Sûresi, Seyyid Kutub, Fî Zılâli'l-Kur'ân, Psikoloji, Mümin, Kafir.

Özet

### Seyyid Kutub's Psychological Approach to Tafsir: Example of Surah al-Baqarah

The Quran, which appeals to all people who will live until the Day of Judgment from the day it was revealed, is both a commentator and commented. It is a commentator in terms of self-disclosure, and a commented in terms of being explained by others. It is guidance and advice that appeals to all aspects of human life such as faith, worship, morality, social and psychological life. The psychological, sociological and so on. All efforts and efforts are indispensable for us to understand the Qur'an better, to benefit from it to the maximum extent and to lead a life of the Qur'an. In this study, based on the example of Surat al-Baqara, the psychological explanations and approaches of Sayyid Qutb in Fizilal-il Quran will be discussed. The interpretation of the verses with psychological features in the Quran by the commentators will contribute to better understanding of the verses, understanding their specifics and reaching new horizons of meaning. It is among the aims of psychological interpretation studies to be able to benefit from the Qur'an as required, to know the human being with the perspective of the Quran, to be a guide in the education of people, to help understand some wisdom in the Quran. When we look at the messages of the Quran, we can see that it aims at the formation and development of personality and characters while informing people on the one hand. The growing interest in psychological commentary necessitates this type of tafsir studies. This study reveals that by raising awareness and drawing attention to the issue of psychological interpretation, people can know themselves and other people better and find solutions to the problems experienced.

**Keywords:** Tafsir, Quran, Surah of Bakara, Sayyid Qutb, Fi Zilal al-Quran, Psychology, Believer, Unbeliever.

### Giriş

Psikolojik açıdan Kur'an'ın tefsir edilmesi konusunda yapılan çalışmalar henüz çok yenidir. Bununla birlikte bu alanın metodolojisi üzerinde çalışmalar yapılmaktadır. Müfessirlerin âyetlere psikolojik açıdan yaklaşarak, onlardaki tahlilleri izah etmeye çalışmalarına psikolojik tefsir denir. Bu çalışmada Bakara sûresi örneğinden hareketle Seyyid Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân'da yapmış olduğu psikolojik izah ve yaklaşımlar üzerinde durulacaktır. Yeri geldikçe de farklı kaynak ve tefsir izahlarına da yer verilecektir. Öncelikle Kur'an'ın insan ve psikoloji ilişkisine kısa bir bakış yapılacaktır. Ardından Fî Zılâli'l-Kur'ân'ın müellifi olan Seyyid Kutub hakkında genel ve özlü bilgiler paylaşılacaktır. Daha sonra inanç ve kişilik psikolojisi hakkında kısa bir açıklama yaparak belirli konu başlıkları altında sûredeki ilgili âyetler psikolojik açıdan izah edilmeye çalışılacaktır.

Psikoloji insan ve hayvan davranışlarının gerisindeki sebepleri araştıran bir bilimdir. Tüm canlıların fizyolojik ve psikolojik özellikleri vardır. Fitratları gereği canlılar fazla sıcakta terler, aşırı soğukta üşür, bir incinme karşısında acı duyarlar. Bu özelliklerinden dolayı insanların ihtiyaçlarına cevap verebildiğimiz ölçüde, toplum yaşamında iletişim, huzur ve saygınlık artacaktır. Yaratılan canlıların yeme, içme, uyku, cinsellik gibi dürtüleri yanında saygı görme, sevgi,

konuşma, onaylanma, takdir edilme ve komşuluk yapma gibi sosyo-psikolojik ihtiyaçları vardır.

Bütün bu nedenlerle sosyal hayatta ortak fitrattan hareketle diğer insanların fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarına katkıda bulunarak yaşayanlar, duyarlılık gösterenler hem kendilerinin hem de diğer insanların mutluluğuna vesile olmuş olurlar. İnsan diğer canlılara göre üstün yeteneklerle donatılmış, eğitim ve öğretime elverişli olarak yaratılmıştır. İnsanlara kitaplarla birlikte peygamberler gönderilmiştir. Bu imkânlar insanları cehaletten bilgeliğe, acelecilikten sabırlı olmaya, cimrilikten cömertliğe, bencillikten diğerkâmlığa dönüştürebilmektedir.

Cehalet, nankörlük, isyan vs. özellikler insanı olumsuz davranışlara itmektedir. İnsan kendini, iman, ilim ve vahiyle donatarak olgunlaşma yolunda ilerleyebilir. Vahye uygun yaşanan bir hayat insanı olumlu davranışlara yönlendirmektedir. Kur'ân'da insanı konu alan âyetlerde, genel olarak onun yaratılışından, yapısından, ruhi ve psikolojik durumlarından sonuçta ortaya çıkan kabul gören ve onaylanmayan kişiliklerden bahsedilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'da mevcut olan ve insanın psikolojik yönlerine işaret eden âyetleri bu yaklaşımla izah etmenin gereği kaçınılmazdır.

Psikologlar insanın pek çok duyguya sahip olduğunu söylemektedirler. Tabii ki, her duygu da bir ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır. Bu ihtiyaçların tatmin edilmesi de gerekmektedir. Tatmin edilmeyen duyguların çoğu insanda sıkıntı ve bunalımlara sebebiyet verdiği söylenmektedir. İnsanı yaratan ona vahiyle yol göstermiştir. Yaratıcımız ve yaşatıcımız insanın ihtiyaçları konusunda ilahi kitabında hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğunu temin etmesi için vahiy göndermiştir. Kur'ân'a bu açıdan bakıldığında konuyla alakalı pek çok âyet görmemiz mümkündür. Ancak bu âyetlerden bir kısmı, psikolojik açıdan incelenebilmiştir. Bu konunun teorisini inceleyen az olabilir. Ancak eski yeni tefsirlerde çok geniş malumat olduğunda kuşku yoktur. Bunun sebeplerinden birisi de bu bilim dalının gelişmeye devam etmekte olmasıdır. Arzu edilen de bu çalışmaların artmasıdır. Bu konuda yazılan ilk örnekler arasından bazıları ise şunlardır:

Muhammed Kutub'un *-İslam'a Göre İnsan Psikolojisi-* ve Adnan eş-Şerif'in *-Min İlmin Nefsil Kur'ânî-* adlı eserini sayabiliriz. Şerif kitabında kişilik hastalıkları, korku, ölüm, stres, kompleks, nefis gibi konuları ele almış ve konu ile ilgili âyetleri psikolojik açıdan yorumlamıştır. Son dönem müelliflerinden Mevdûdî tefsirinde ilgili âyetleri psikolojik açıdan da ele alarak şöyle izah etmiştir. *"Doğru olduğu kuşkusuz olan bu kitap, takva sahipleri için hidayet kaynağıdır. Onlar görmediklerine inanırlar, namazı kılarlar ve kendilerine verdiğimiz rızıkta başkalarına verirler. Yine onlar gerek sana ve gerekse senden önce indirilen kitaplara inanırlar ve Ahiretten hiç kuşku duymazlar. İşte onlar Rablerinden gelen hidayet yolundadırlar ve kurtuluşa erenlerdir."*<sup>1</sup> Yukarıdaki âyette ifade edildiği gibi Allah'a kul ve mümin olmada ilk şart muttaki olmak yani bütün duygu ve düşüncelerini ona vermektir. Sonra gayba inanıp, Kur'ân öğretilerini pratiğe uygulamak gelmektedir. Bu da namaz ve zekât sayesinde olmaktadır. Namazın ferdi yönü olmakla birlikte sosyal yönü de olup zekâtla

<sup>1</sup> el-Bakara 2/2-5.

birlikte diğer insanlarla paylaşmayı ve onlara yardımcı olmayı gösterir. Onlar ayırt etmeksizin kutsal kitapların ve peygamberlerin hepsine ve ahirete inanırlar.<sup>2</sup>

Kur'ân'da psikolojik yönden ele alınan âyetlerin muhteviyatlarına şu şekilde örnekler verebiliriz: Kalp, nefis, şeytan, şahsiyet, içgüdü, din duygusu, aceleci insan, zayıf insan, tartışmacı insan, kibirli insan, hasetçi insan, riyakâr insan, cimri insan, sevgi ve çeşitleri, merhamet, acıma, şefkat, vb. duygulardır. Bu âyetlerin bir kısmı tasavvufi ve sosyolojik tefsir ekolüne mensup kişiler tarafından psikolojik açıdan da ele alınıp yorumlanmıştır. Zira sûfler iç dünyalarındaki duygu yoğunluğu ile bazı âyetleri yorumlamışlardır. Bu yorumları psikolojik tefsir örnekleri olarak saymak mümkündür. Benzer şekilde sosyolojik tefsir çalışmaları yapanlar yine bazı âyetlere psikolojik yorumlar yapmışlardır. Kur'ân duyguların tatmini ve ihtiyaçların giderilmesi konusunda üç temel kural getirmiştir. Ölçülü ve dengeli olmak, helal dairesinde bulunmak ve temiz olmak. Bu ilkeler çerçevesinde hareket edilerek ihtiyaçlar giderildiği takdirde Müslümanca bir hayat sürdürülmüş olunacaktır. İnsanlardaki bazı duyguların geliştirilip, bazılarının baskı altına alınması ruhi bunalımların davetçisi olabilmektedir.<sup>3</sup>

Nitekim Mazhar Osman Uzman -*Tababeti Ruhi*- adlı eserinde şunları söylemektedir:

*“Dinin ruh üzerinde derin bir tesiri vardır. Gerçi bu tesirin derecesi, memleketlere, asra ve ortama göre değişebilmektedir. Mutedil ve doğru bir inanca sahip olan her şahıs, sinirlerini sağlam bir zırhla muhafaza etmektedir. Ona göre hangi dine mensup olursa olsun dindar olanlarda değil, dini akidelere taassupla bağlananlarda akıl hastalıkları görülmektedir. Yoksa asırlardan beri milyarlarca insana iyilik telkin eden, kurtuluş yolu gösteren hiçbir din dimağı bozmaz. Lakin dinsizlik... İşte akıl hastalıklarının mühim sebeplerinden biri... Hiçbir şeye inanmamak, yeni nesillerin ruhlarında önemli sarsıntılar yapmıştır. Allah'a ve kadere inanmayı ve tevekkülü yok etmiş yerine ihtiras, ihtilal, öldürmek ve ölmek arzularını yerleştirmiştir”<sup>4</sup>*

Kur'ân duyguların tatmininin meşru yollarla giderilmesini istemektedir. Zira meşru şeriat keyfe kâfidir. Buradan da anlıyoruz ki, Kur'ân insan fitratına uygun ilkeleriyle psikolojik konulara da yer vermektedir. Çünkü muhatabı insandır. Kur'ân'ın insan üzerinde hem mana hem de lafzi olarak psikolojik etkisi söz konusudur. Aynı zamanda Kur'ân'ın hukuki ve ahlaki kuralları da psikolojik mahiyet arz etmektedir. Âyetlerin konuları birden çok alanı içerecek tarzda iç içedir. Elbette ki öğrenmek amacıyla sınıflama gerekmektedir. Psikoloji ilmiyle ilgili olan âyetlere getirilen yorumlar psikolojik yönelişe dâhil edilmiş olmaktadır.

<sup>2</sup> Mevdüdü, *Tefhîmü'l-Kur'ân: Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları), 1/48-51.

<sup>3</sup> Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993), 273-274.

<sup>4</sup> Mazhar Osman Uzman, *Tababeti Ruhiye* (İstanbul: Kader Basımevi, 1941), 257-258.

## 1. Bir Dava ve Aksiyon Adamı Olarak Seyyid Kutub

### 1.1. Hayatı ve Dünya Görüşü

Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî (1906-1966) 9 Ekim 1906'da Mısır'ın Asyût vilâyetine bağlı Mûşâ köyünde doğdu. Hindistan kökenli olan babası el-Hâc Kutub b. İbrâhîmdir.<sup>5</sup> Kişinin hayatı ile oluşan fikirleri arasında bir paralellik vardır. Özellikle Seyyid Kutub gibi sanatçı bir ruha sahip kişilerde bu paralellik çok daha belirgindir. O, çocukluğundan itibaren Kur'an-ı Kerim ile ilgiliydi. Çevresinde olup bitenler bu ilgisinin sadece yönünü değiştirmiş yeni bakış açılarıyla Kur'an-ı yorumlamaya çalışmıştır.<sup>6</sup> Fî Zılâli'l-Kur'ân, müfessirin duygu ve düşünceleriyle pratik tecrübelerini yansıttığı Kur'an'ın yeni bir yorumu veya böyle bir yorum için deneme özelliğini taşımaktadır. Eser bu özelliğiyle, XX. yüzyılda yazılan içtimaî-edebeî tefsirlerin en çok ilgi toplayan örneklerinden birini oluşturur. Daha çok, geçmişin tortularından arınmış yepyeni bir anlayışla ana kaynağa dönme arzusunda olan, bundan dolayı özellikle Batılı yazarlar tarafından "fundamentalist" olarak nitelendirilen müfessir, ortaya koyduğu düşüncelerle 1960'lı ve 70'li yıllarda İslâm dünyasının büyük bir bölümünde İslâmcı aydınlar arasında olağan üstü bir ilgiye mazhar olmuştur. Seyyid Kutub, edebî yaklaşımların ağırlık kazandığı ve modern yorumların sergilendiği eserinde ana ilkelerden taviz verme pahasına yenilikler peşinde koşma amacını gütmeyiz. Onun asıl gayesi, Kur'an-ı Kerim'in kendisinden yola çıkarak yeni ve ideal bir insan, hayat, toplum ve insanlık modeli oluşturmaktır.<sup>7</sup> 29 Ağustos 1966'da cezası infaz edilen Seyyid Kutub'un cesedi bilinmeyen bir yere gömülmüştür. İdamı bütün İslâm dünyasında tepkiyle karşılanmıştır.<sup>8</sup> Seyyid Kutub, hayatının gayesi olan davası uğruna canını feda edebilecek kadar dava şuurunda olmuş ve kendisine sunulan teklif karşısında batıldan af dileyebilecek kadar alçalamam diyerek şehadet şerbetini içmiştir.

### 1.2. Kur'ân'ın Gölgesinde Seyyid Kutub

Öğrenme çağına geldiğinde Seyyid Kutub'a ailesinin ilk öğrettiği şey Kur'an olmuştur. İlkokulu bitirdiği sene o Kur'an-ı baştan sona ezberlemiş bulunuyordu. Seyyid Kutub'un, hayatın çeşitli safhalarından geçtikten sonra beşeriyeti selamete çıkarmak yolunda en büyük dayanağı işte bu Kur'an olacaktı. Hafızasının kuvveti, zekâsının keskinliği ona hareketlilik veriyordu.<sup>9</sup>

Seyyid Kutub *Edebi Tasvir* isimli kitabında Kur'an ile buluşmasını şöyle ifade etmektedir:

*"Küçük bir çocukken Kur'an okurdum; her ne kadar onun manasının boyutlarını kavrayamasam ve yüksek maksatlarını anlayamasam da, içimde ondan bir şeyler bulurdum. Basit ve küçük hayalimde, Kur'an'ın ifadeleri*

<sup>5</sup> Hilal Görgün, "Seyyid Kutub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Aralık 2019).

<sup>6</sup> M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2011), 148.

<sup>7</sup> H. Bekir Karlığa, "Fî Zılâli'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/50-51.

<sup>8</sup> Görgün, "Seyyid Kutub", 37/64-68.

<sup>9</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, çev. M. Emin Saraç vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları), 1/9-10.



arasından bazı tablolar şekilleniyordu. Bu tablolar kalbime şevk ve duygularıma zevk veriyorlardı. Uzun bir süre bu şekilde devam etti; o tablolarla mutlu oluyor onlarla şevk duyuyordum. Bu da benim okuma şevkimi artırıyor. Sonra bunların peşinden, bilimsel akademilere girip tefsir kitaplarından Kur'ân tefsiri okuduğum ve profesörlerin tefsir derslerine katıldığım günler geldi. Fakat okuduğum ve dinlediğim tefsirlerde, küçük bir çocukken hissettiğim tatlı Kur'ân-ı bulamadım. Yoksa bu Kur'ân'ın tefsirinde takip edilen yöntemin yol açtığı bir cinayet miydi? Bütün bunlardan sonra yeniden Kur'ân'a döndüm onu bizzat mushaftan okumaya başladım. Allah'a hamd olsun artık Kur'ân'ı bulmuştum. Nihayet araştırmaya başladım; bu husustaki ilk kaynağım Kur'ân'dı. Araştırmamı tamamladığımda Kur'ân'ın içimde yeniden doğduğunu hissettim."<sup>10</sup>

Kutub'un küçük yaşlardan itibaren Kur'ân'a olan ilgisinin ve Kur'ân'ın onun ruhunda, kalbinde hissettirdiği duyguların, ileride ortaya koyacağı eserinde psikolojik açıdan zemin oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Müellif, Kur'ân'ın âyetlerinin insanlara, ruhlarındaki duygulardan söz etmekte olduğunu, insanların içinde buldukları durumu tasvir edip, bu durum karşısında nasıl hareket etmeleri gerektiğinin metodunu çizdiğini ifade etmektedir. Düşünce ve davranış hatalarını düzeltip insanları Rableri olan Allah'a bağladığını da söylemektedir.<sup>11</sup>

Seyyid Kutub, -Kur'ân'ın gölgesinde hayat bir nimettir. Bu nimeti ancak tadanlar bilir. Ömrü yücelten, arıtan ve kutsallaştıran bir nimet- diye başladığı eserinin önsözünde, kendisine bir süre Kur'ân'ın gölgesinde yaşamayı lütfeden Allah'a hamdettikten sonra bu yaşantının niteliğini anlatmaya çalışır. Kur'ân-ı Kerim'in yaşanmak için indiğini, fert ve toplum tarafından yaşanmadığı takdirde beklenen etkilerinin görülemeyeceğini, nitekim uzun süreden beri Müslümanların Kur'ân'ı hayatlarından uzaklaştırdıkları için İslâm dünyasında çeşitli sıkıntılar ortaya çıktığını, yeniden Kur'ân'a dönüşmesi ve onun kılavuzluğunda hayatın İslamlaştırılması halinde bütün bu sıkıntıların ortadan kalkacağını söyler. Klasik tefsir geleneğinin de göz önünde tutulduğu eserde daha çok modern hermeneutik metodun kullanıldığı ve doğrudan doğruya günlük hayatın problemleriyle yoğrulan yeni bir Kur'ân yorumunun sergilendiği görülür. Çünkü müellif "Kur'ân'ın gölgesi"nde yaşamının, sağladığı doyumsuz hazzın yanı sıra pratik faydalarını da göstermek azmindedir.<sup>12</sup>

### 1.3. Seyyid Kutub'un Tefsir Anlayışı

Seyyid Kutub'un tefsir anlayışının oluşmasında etken olan amilleri ve amaç ve metodunu ayrı ayrı maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür.

Tefsir anlayışındaki amiller:

1. Kur'ân'ın temel hedefini göz önünde bulundurması
2. Sahabe toplumu göz önünde bulundurması
3. Hassas yapısı sayesinde kendisinin ve toplumunun başından geçenleri gözlemleyip tespit etmesi

<sup>10</sup> Seyyid Kutub, *Kur'ân'da Edebi Tasvir* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 17-21.

<sup>11</sup> Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler* (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997), 21.

<sup>12</sup> Karlığa, "Fî Zilâli'l-Kur'ân", 13/50-51.

4. Kur'ân'la olan bağlantısını koparmamış, hep onunla birlikte yaşamış olması
5. Hapishanede çalışmaya devam etmesi
6. İslam toplumu için gerekli olan her şeyin Kur'ân'da var olduğuna kesin olarak inanması
7. İslam toplumunun başına gelenlerin inanç zafiyetinden kaynaklandığına inanması
8. Kur'ân'a her türlü önyargıdan, her türlü kültür ve ön kabullerden, şahsi fikirlerden soyutlanarak yaklaşması
9. Kur'ân'ın amacı konusunda okuyucuyu oyalayan tartışmalar ve ayrıntılarından uzak durması
10. Toplumunu eğitmenin ve sağlıklı sonuçlar elde etmenin ancak Kur'ân ile mümkün olduğuna inanması

Tefsirinde amaç ve metodu:

1. Sahabe neslinin örneğinde sağlıklı Müslüman şahsiyeti ile İslam toplumunun oluşturulmasına rehberlik etmek
3. Kur'ân'ı önder, öğretmen ve komutan olarak görmek
5. Yeryüzündeki düzeni sadece Allah'ın prensipleri doğrultusunda kurmak
6. Yeryüzünde Allah'ın dinini yaşatmak, hayatın pratiklerine uygulamak
7. Bu ümmetin sağlam düşüncenin, şuurun, inancın, ahlakın, yönetim ve düzenin önderliğini yapmasını sağlamak
8. Toplumunu gözlemleyip psikolojik ve sosyolojik meseleleri tespit ederek değerlendirmelerde bulunmak
9. Tefsirinde, okuyucuyu oyalayan ihtilaf ve ayrıntılardan uzak durmaya gayret etmek<sup>13</sup>

## 2. Kur'ân'da İnanç ve Kişilik Psikolojisine Genel Bir Bakış

Geleneğimize göre insan eşref-i mahlûkat ve bio-psiko-sosyal bir varlıktır. Kur'ân örnek insan tiplerini beyan ederken zaman zaman onların genel özelliklerinden bahseder, bazen de bir peygamber ya da bir zatın şahsında kişilik modelleri sunar.

Seyyid Kutub Bakara sûresinin tefsirini yaparken, hemen başlangıcındaki ibarelerden bahsederek mümin,<sup>14</sup> kafir<sup>15</sup> ve münafık<sup>16</sup> olmak üzere üç türlü insan grubu tablosunun çizildiğini söylemektedir. Bu grupların her birinin büyük kitleleri temsil eden canlı örnekler olduğunu ifade etmektedir. Her aşırıda ve her yerde insanlık aleminin bu üç gruptan ibaret olduğunu dile getirmektedir. Kur'ân'da bu üç sınıfın tablosu çizildikten sonra istisnasız bütün insanların birinci sınıfa yani müminler sınıfına davet edildiğine işaret etmektedir.<sup>17</sup>

Bu üç tür insan grubunun kişilikleri ile alakalı sûre isimleri de mevcuttur. Bunlar 23. sûre "Müminûn", 63. sûre "Münâfıkûn" ve 109. sûre "Kâfirûn"

<sup>13</sup> Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 151-154.

<sup>14</sup> Müminlerin psikolojisi hakkında bk. el-Bakara 2/2-5.

<sup>15</sup> İnkâr psikolojisi hakkında bk. el-Bakara 2/6,7.

<sup>16</sup> Münafık psikolojisi hakkında bk. el-Bakara 2/8-20.

<sup>17</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/74-75.

sûreleridir. Kur'ân'da inanç açısından yapılan bu tasnifler, kimlik oluşumunda, ait olduğu kimliği kontrolünde tutmada ve davranışlarını (iradesini de kullanarak) belli yönlere sevk etmede inancın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Böylece Kur'ân, insan kişiliğinin, davranışlarının değer kazanmasında inanç unsurunun çok önemli olduğuna işaret etmekte ve tüm insanları doğru olan inanca davet etmektedir.

Şimdi genel olarak Kutub'un Fî Zılâli'l-Kur'ân tefsiri özelinde Bakara Suresinden âyet örnekleriyle inanç gruplarının psikolojik yaklaşımları ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Yine aynı yaklaşımla sabır psikolojisi, dua psikolojisi gibi insana ait çeşitli davranış özellikleri izah edilecektir. İnsanların sergilemiş oldukları davranışların psikolojik tahlilleri ortaya konulacaktır.

## 2.1. İman Psikolojisi ve Mü'minler

İman kelimesi bazen Hz. Muhammed'e gönderilen şeriat anlamına gelir. Allah'ı ve Muhammed'in peygamberliğini kabul ederek O'nun şeriatına giren herkes imanla nitelendirilir. İman bazen övgü için kullanılır. Bununla kişinin, doğruluğunu tasdik ederek hakka boyun eğişi kastedilir. Bu da üç şeyin bir arada bulunmasıyla gerçekleşir: Kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel...<sup>18</sup> Terim olarak iman genellikle "Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak" diye tanımlanır. Bu inanca sahip bulunan kimseye mümin, inancının gereğini tam bir teslimiyetle yerine getiren kişiye de müslim denir.<sup>19</sup>

Kur'ân'ın âyetleri her asra hitap eden bir hayat kaynağıdır. İslam ümmeti doğru yolda yürüyebilmek için, vahyin işaretleri ile aydınlanmaya ihtiyaç duyar. Bakara sûresinin ilk âyetlerinde müminlerin altı kişilik özelliğinden bahsedilmektedir:

*Elif Lâm Mîm.*

*"Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir."*

*"Onlar gayba inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar."*

*"Onlar sana indirilene de, senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete de kesin olarak inanırlar."*

*"İşte onlar Rab'lerinden (gelen) bir doğru yol üzeredirler ve kurtuluşa erenler de işte onlardır."<sup>20</sup>*

İman kalp ile alakalı bir fiil olmakla beraber, tabii olarak kalpten salih amel şeklinde davranışa da yansımaları gerekmektedir. Nitekim Kur'ân'da 32 sûrede, 54 âyette iman ve salih amel birlikte geçmektedir.<sup>21</sup> Örneğin: "İman edip salih

<sup>18</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat*, ed. Fedakar Kızmaz (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020), "E-M-N" 93-94.

<sup>19</sup> Mustafa Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/212-214.

<sup>20</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, (İstanbul: Hikmet Yayınları), el-Bakara 2/1-5. Not: Bu âyetlerin meali ve makalede yazılan tüm mealler Fî Zılâli'l-Kur'ân adlı Tefsirin çevirisinden alınmıştır.

<sup>21</sup> *Kur'ân'ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), s. 23-24.

*ameller işleyenler; işte onlar cennet ashabıdırlar. Onlar cennette ebedi kalıcıdırlar.*"<sup>22</sup>

Seyyid Kutub izahlarında bu hakikatin iyice kavranması gerektiğini ve tezahürü salih amel olmayan bir imanın, iman olmayacağını içten net ve açık bir şekilde ortaya koymaktadır.<sup>23</sup> Kutub'un Kur'ân ile yeniden buluşması, yaşadıkları, imanı ve dini uğruna mücadele ruhu içerisinde oluşu, izahlarına da yansımıştır. Tefsirine baktığımız zaman onun kararlı, imanlı içyapısını görebilmekteyiz.

*"Şüphesiz ki Allah bir sivrisineği ve onun üstünde bulunan herhangi bir şeyi misal getirmekten çekinmez. İman etmiş olanlar bunun Rablerinden bir hak olduğunu bilirler..."*<sup>24</sup> Allah'u Teâlâ misaller vermek sûretiyle kalpleri yoklamak ve şahısları imtihan etmek istemektedir. Kutub, iman edenlerin bu ilahi emirdeki hikmetlere bağlanmalarını; kalplerindeki nur, ruhlarındaki incelik ve idraklerindeki açıklık ile izah edip bu durumun imanın eseri olduğunu dile getirmiştir.<sup>25</sup>

*"Allah, inanların dostudur. Onları zulumattan nura çıkarır..."*<sup>26</sup> Kutub'un bu âyet ışığında psikolojik bakışı ise şöyledir. Gerçekten iman tabiatı ve mahiyeti itibariyle bir nurdur. Mümin'in kalbinde iman nuru ilk olarak parlayınca onunla birlikte bütün varlığı da nura kavuşur. O iman nuru ile ruhu safiyete ulaşır, parlar apaydınlık olur ve çevresini aydınlatır. Eşyanın hakikatini keşfeden, hakiki değerleri ve gerçek düşünce tarzlarını açığa çıkaran parlak bir nurdur. O nurun aydınlığında mümin kararlı bir durumda huzur ve sükûn içindedir.<sup>27</sup>

Sûrede sağlam bir iman tasavvurunun kaidelerini yerleştiren ve muttakilerin vasıflarını açıklayan bir âyeti kerimeyle karşılaşırız.

*"İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz (den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir."*<sup>28</sup>

Seyyid Kutub, Bakara 2/177 âyetinin tefsiri izahında iç dünyasındaki duygularına, heyecanına, gayretine beşeriyetin kurtuluşuna bizi şahit tutmaktadır. Kutub, gerçek kurtuluşa işte bu sağlam bir iman tasavvurunu kuşanarak ulaşabileceğimizi dile getiriyor. Âyeti kerimeye göre ibadetlerdeki asıl gaye "birr" ve "hayra" ulaşabilmektir. Ortaya konan davranışlar, hareketler kalplerde duyguyu, şuuru iç huzuru, psikolojik itminanı vs. tahakkuk ettiriyorsa

<sup>22</sup> el-Bakara 2/82.

<sup>23</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/182.

<sup>24</sup> el-Bakara 2/26.

<sup>25</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/102.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/257.

<sup>27</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/49.

<sup>28</sup> el-Bakara 2/177.

işte o zaman bir değer ortaya çıkar. Birr; şuuru, tasavvuru, ameli, vicdanı, birleştirmek demektir.<sup>29</sup>

Bakara 2/177 âyeti kerimesinde birre yani gerçek hayra ulaşabilmek için sadıkların vasıfları sıralanmaktadır. Her türlü ubudiyetten kurtulup tek mabudun huzurunda hürriyete kavuşmak, her değerın üstüne yükseldiği bir dönüm noktasıdır. Ahirete imanı sayesinde insanoğlu er geç mükâfatının verileceğine inanarak iç huzuru psikolojik bir duygu içerisinde yaşar. Meleklerle iman gayb aleminden bir cüzdür ki insan bu iman ile hissiyatının ötesindeki varlıklara da iman eder. Geçmiş peygamberlerin ve kitapların varisi olarak müminin bu inancı ve şuuru, tam teslim oluşu ayrı bir değer taşımaktadır. Yakınlara, yetimlere, ihtiyaç sahiplerine seve seve vererek coşkun bir psikoloji içerisinde olurlar. İnfak etmenin kıymeti ile ruhları mal sevgisinden kurtulup azad olur. İnfak edebilen insan malının kulu olmaktan çıkıp hürriyetine erişir. Namaz ibadetinde ise cisim, akıl ve ruh yani üç kuvvet harekete geçerek tam bir teslimiyetle Halik'ına yönelir. Zekât farz kılınan bir vecibe sadaka ise gönülden kopan bir yardımdır. Birre ulaşmak bu ikisinin tahakkukuyla gerçekleşir. Ahde vefa İslam'ın bir şiarı olarak ve imanın alameti olarak Kur'ân'da zikredilir. Sabır Allah'a ümitle yönelmenin, bağlanıp güvenmenin adıdır. Böylece tek bir âyette itikat esasları ve şahsi-malı mükellefiyetlerin birleştirildiğini görüyoruz. Genel anlamda -iyilik- demek olan -birr-in gayesi; kalpde uyandırmaları beklenen duygulardan ve pratik hayatta uygulanması gereken davranışlardan soyutlanmış, birtakım iyilik gerçekleştirmez ve hayır üretmez kuru ibadet görüntüleri değildir. Tersine iyilik (birr); bir düşünce, bir duygu, bir eylem bütünü ve bir davranış sistemidir. İyilik; gerek birey ve gerek toplum vicdanında etkisini gösteren bir düşüncedir, bireysel ve sosyal hayatta etkisini gösteren somut bir davranıştır.<sup>30</sup>

Kur'ân'ın en büyük sûresi mevzuları itibariyle de büyüktür. Çünkü iman mefkûresinin mühim bir kısmını ihtiva etmektedir. Biz bu örneklerin yeterli olduğunu düşünüyor ve konuyu daha fazla uzatmamak için sûrenin son iki âyeti ile bu konuyu tamamlamak istiyoruz:

*"Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, müminler de (iman ettiler). Her biri; Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine iman ettiler ve şöyle dediler: "Onun peygamberlerinden hiçbirini (diğerinden) ayırt etmeyiz." Şöyle de dediler: "İşittik ve itaat ettik. Ey Rabbimiz! Senden bağışlama dileriz. Sonunda dönüş yalnız sanadır. Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır. (Şöyle diyerek dua ediniz): "Ey Rabbimiz! Unutur, ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Ey Rabbimiz! Bize, bizden öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yüklemeye! Bizi affet, bizi bağışla, bize acı! Sen bizim Mevlâmızsın. Kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et."<sup>31</sup>*

Bu ihsanın kıymetini, ancak müminler bilirler. Bu etkili hitaplar mümini iç huzuru ve güven duygusu içinde imanın zevkine erdiriyor. Müminlerde olması beklenen iman psikolojisi kalbe yerleşip amellere hâkim olan ruhta mevcuttur.

<sup>29</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-ur'ân*, 1/330.

<sup>30</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/329-335.

<sup>31</sup> el-Bakara 2/285-286.

Müminin hissiyatında esas olması gereken şudur ki; elinden gelen çalışmayı ortaya koyup acizliğini de kabul ederek ümit içinde Allah'a bağlanmasıdır. İslam akidesini, müminlerin mefkûresini ve Rablerine karşı hallerini hulasa eden bir hatime ile sûre tamamlanıyor: “*Sen bizim Mevla'mızın kâfirler guruhuna karşı muzaffer kıl bizi.*”

## 2.2. İnkâr Psikolojisi ve Kâfirler

Küfür sözcüğü “bir şeyi örtmek” anlamına gelir. Mutlak anlamda kullanılan kafir sözcüğü ise, yaygın olarak Allah'ın birliğini, peygamberliği veya şeriatı yahut da bunların her üçünü birden inkâr eden kişi anlamında kullanılır.<sup>32</sup> Terim olarak genellikle “Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği hususlarda peygamberi tasdik etmemek, ona inanmamak” diye tanımlanır. Küfrü benimseyene “fitrî yeteneğini köreltip örten” anlamında kâfir denilir. “Bilmemek, yadırgamak” manasındaki “nükr” kökünden türetilen ve “kabul etmemek, reddetmek, hoş görmemek” anlamına gelen inkâr da küfür karşılığında kullanılmakta olup bu tavrı sergileyene münkir adı verilir.<sup>33</sup>

Kuran-ı Kerimde pek çok âyette kâfirlerin temel kimliklerine işaret edilmektedir. Bakara sûresinde iman edenlerden sonra ikinci bir zümre olarak inkâr eden kâfirlerin tasviri yapılmaktadır. Bu kâfirler her zaman ve her yerde küfrün temsilcileri olmuşlardır. “*Küfre sapananlara gelince, onları uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar. Allah cc onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.*”<sup>34</sup> Burada muttakiler için uyarıcı beyanların ve kurtuluş rehberi olan kitabın, kâfirler için bir değeri olmadığını görüyoruz. Muttakiler ve kâfirler tablosu arasındaki tezatla karşılaşılıyor. Müminlerin ruhlarına açılan, psikolojik alanlarına etki eden bütün pencereler kâfirlere tamamıyla kapalıdır. Muttakiler tablosunda görülen bütün bağlar, inkâr edenlerde büsbütün kopuk haldedir. Küfr-ü inâdın sonucunu olarak perdelenmiş gözlerinin nurdan nasipleri yoktur.<sup>35</sup>

Bu âyetlerin işaret ettiği kâfirler kendilerine yapılan iman çağrısını kesinlikle reddetmiş ve bu red cevabına karşılık kalpleri mühürlenmiştir. Onlar ki inkârı tabiat haline getirmişlerdir. 7. Âyetin başlangıcındaki “hatem” ifadesinden yola çıkacak olursak onlar geri dönüşü mümkün olmayacak şekilde bütün duygu ve azalarını imana kapatmışlardır. Allah'ın müminlere verdiği nimetleri kıskanır, kin besler ve onlara zarar verir olmuşlardır.<sup>36</sup> Mevdûdî, duyguların mühürlenme olayını, din konusunda aleyhte ön yargıda bulunma ve bunun da daima beslenmesi, bir insanın hiçbir zaman gerçeği görememesi olarak açıklar. Bu da sünnetullah olduğu için mühürlenme olayı Allah'a izafe edilmiştir.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> el-İsfahânî, “K-F-R”, 854-855.

<sup>33</sup> Mustafa Sinanoğlu, “Küfür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Yayınları* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/533-536.

<sup>34</sup> el-Bakara 2/6-7.

<sup>35</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/83-84.

<sup>36</sup> Kahraman, *Psikolojik Tefsir*, 129.

<sup>37</sup> Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 1/51.

"Gerçekten küfredip te, kafir olarak ölenler Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti işte onların üstünedir. Orada ebediyyen kalacaklardır. Onların azabı ne hafifletilir ne de yüzlerine bakılır.<sup>38</sup> Âyetlerde de belirtildiği gibi, kâfirlere lanetten başka azap zikredilmiyor. Fakat bu laneti asla hafifletilip, tehir edilmeyecek bir azap olarak vasıflandırıyor. Bu azabın karşısında diğer azaplar çok hafif kalıyor. Kovulma, terk edilme ve bir kenara atılma azabı... Kendilerine sevgi hissi besleyebilecek hiçbir gönül bulamazlar. Ne şefkatle bakan bir göz ne de selam veren bir dil bulamazlar. Çünkü onlar hem kullar tarafından hem de kulların Rabbi tarafından yerde ve gökte toptan terk edilmiş, kovulmuş ve lanet edilmiş kimselerdir. Bu insan psikolojisini alt üst edip zillete sevk eden en acılı bir azaptır.<sup>39</sup>

Kur'ân'ın kâfirlerin şahsiyeti için belirlediği kişilik özellikleri şunlardır:

Tevhide, resullere ve semavi kitaplara, ahiret gününe, dirilişe, hesaba, cennet-cehenneme inanmaz; fayda ve zarar vermeyen, işitemez, konuşamaz ve akledemez olan putlara ibadet eden babalarının davranışlarını taklid ederler. Düşünceleri donmuş, İslam'ın çağırıldığı tevhid gerçeğini idrak etmekten yoksun kişilerdir. Bundan dolayı Kur'ân, şu ifadeyle kendilerini tanıtmaktadır: "*Allah, onların, kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerine de perde inmiştir...*"<sup>40</sup> Allah'ın müminlere verdiği nimet hususunda onlara hased eder, kin besler, kendilerinden hoşlanmaz, onları alaya alır ve eziyet ederler; mallarını onlara ve İslam'ın çağırısına karşı direnmek için harcarlar.<sup>41</sup>

Şahsiyetlerinde dengenin olmaması, fikirlerinin donmasına, tevhid çağırısını kabul edip anlama ve özümseme hususunda yeteneksizliklerine yardımcı olmuştur.<sup>42</sup> Dikkat edersek, iş hayatında bile uyarı ve yasaları birkaç kez çiğneyen iş yerlerinin mühürlenmesi gibi haram yemekte, günah işlemekte ve özellikle nankörlük yaparak İslam'a düşmanlıkta haddi aşanların ve helak olanların kalbi gibi mücrimlerin kalpleri de mühürlenmektedir. Mühürlü kalpler, manen taşlar gibi hatta daha da fazla katılaşılabirler. Artık bu tür kalp sahipleri dinlese de anlamazlar. Allah'ı, ahireti ve ibadeti unutarak azgınlaşırlar. Böyle bir toplumda hayâ, edep, sevgi, saygı, merhamet ve yardımlaşma duyguları körelir. Hak ihlalleri, gasp ve cinayetler, yüz kızartıcı hareketler günlük olaylar haline gelir. Allah korusun ortam işgalcilerden farksız olan yağmacılara kalabilir. Böylece toplumda tüm huzursuzlukların temelini kalp kirlenmesi ve mühürlenmesi olduğu görülmektedir. Buhârî'nin rivayet ettiği bir hadiste Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:<sup>43</sup>

"...*Âmir dedi ki: Ben Nu'mân ibn Beşîr'den (r.a.) şöyle derken işittim: Ben Resûlullah (s.a.v.)'den şöyle buyururken işittim: "Helâl belli, haram da bellidir. İkisi arasında (helâl mı, haram mı belli olmayan bir takım) şüpheli şeyler vardır ki, çok kimseler bunları bilmezler. Her kim şüpheli şeylerden sakınırsa, ırzını da dînini de tertemiz tutmuş olur. Her kim şüpheli şeylere dalarsa, (içine girmek yasak olan) koruluk etrafında davarlarını otlatan bir çoban*

<sup>38</sup> el-Bakara 2/160-161.

<sup>39</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 1/314-315.

<sup>40</sup> el-Bakara 2/7.

<sup>41</sup> Osman Necati, *Kur'ân ve Psikoloji* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2008), 210.

<sup>42</sup> Necati, *Kur'ân ve Psikoloji*, 211.

<sup>43</sup> Abdullah Çiçek, *Tebliğciler İçin Kur'ân ve Hadis Araştırmaları* (Adana), 2/243.

*gibi, çok sürmez içeriye dalabilir. Haberiniz olsun, her devlet başkanının kendine mahsûs bir koruluğu olur. Gözünüzü açın; Allah'ın yeryüzündeki koruluğu da haram ettiği şeylerdir. Haberiniz olsun ki, beden içinde bir lokmacık et parçası vardır ki iyi olursa bütün beden iyi olur; bozuk olursa bütün beden bozulur. İşte o (et parçası) kalbdır.”<sup>44</sup>*

Kur'ân'da inkâr ifadelerinin özellikle ehli kitap hakkında çok kullanılması dikkat çekicidir. İnkârcılar, gerek Hz. Musa zamanında gerekse Hz. Muhammed döneminde ilahî vahiy dinlemeleri ve anlamalarına rağmen bile bile lafzında ya da manasında değiştirme, gizleme ve gerçekliğinden uzak yorumlarla tahrife kalkışmışlardır: “Şimdi, bunların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa içlerinden birtakımı, Allah'ın kelamını dinler, iyice anladıktan sonra, onu bile bile tahrif ederlerdi.”<sup>45</sup> Dolayısıyla bu insanların ilahî daveti duymama, bilmeme, anlamama gibi mazeretleri olamaz. En azından inkâr sebepleri bunlar değildir. Nitekim “Şüphesiz kendilerine kitap verilenler, bunun Rabblerinden (gelen) bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir,”<sup>46</sup> âyetinde de ehli kitabın bilgi sahibi olduğundan bahsedilmiştir. Aşağıdaki âyette de kitap ehlinin, en azından ulema sınıfının, peygamberi tanımlarına, gerçeği bilmelerine ve kesin bilgiye sahip olmalarına rağmen hakikati gizlediklerinden bahsedilmektedir: “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanır. Böyle iken içlerinden birtakımı bile bile gerçeği gizlerler.”<sup>47</sup>

“...Kafirler, işte zulmedenlerin ta kendileridir.”<sup>48</sup> Âyetin son kısmında inkârcı zalimlerden bahsedilmektedir. Onlar helak ve uçuruma sevk ederek nefislerine zulmetmişlerdir. Doğru yoldan men edip, halkı yanlış yollara sevk ederek insanlara zulmetmişlerdir. Bu hareketleriyle sulh, selamet, rahmet, huzur ve istikrar hayrından beşeriyeti mahrum bırakmışlardır.<sup>49</sup> İnkârcılık içerisinde bulunanlar, dünyanın geçici zevklerinden ayrılıp yok olup gideceklerini düşündükçe de tedirginlik ve kaygılar kendilerinde psikolojik bir yıkıma sebep olmaktadır.

“...Küfredenlerin dostları ise putlardır. Onları nurdan zulumata çıkarırlar. İşte onlar cehennem ashabıdır, onlar orada ebediyyen kalacaklardır.”<sup>50</sup> Âyetin sonunda küfredenlerin dünyadaki yaptıklarının bedeli olarak cehennem ateşinin onları saracağını ve orada ebedi kalacaklarını beyan etmektedir. Nefsi arzuların ve şehvetin zulmü, korkunç bataklıkların ve sapıklıkların zulmü, kibir ve tuğyanın zulmü, zaaf ve zilletin zulmü, şüphe ve buhranların zulmü ve daha sayılamayacak kadar zulumatı kapsamaktadır. Allah'ın nurundan başka bütün yollar hiç şüphe yok ki zulumatın ve karanlığın ta kendisidir...”<sup>51</sup> Küfrün kendisi zulumdür.

<sup>44</sup> İmam Muhammed İsmail Buhârî, *el-Cami'u's-sahih*. Ter. Mehmet Sofuoğlu, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013), 1/104-105.

<sup>45</sup> el-Bakara 2/75.

<sup>46</sup> el-Bakara 2/144.

<sup>47</sup> el-Bakara 2/146; Sinan Öge, “Kur'ân'da İnkârcı Mazeretleri ve Geçersizliği”, (*Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013), 40/57-58.

<sup>48</sup> el-Bakara 2/146.

<sup>49</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 33.

<sup>50</sup> el-Bakara 2/257.

<sup>51</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 49-50.



Kur'ân, kâfirlere birçok âyetinde işaret etmekte, kendilerini belirleyen temel kimliklerle nitelemektedir. Kur'ân'da kâfirlerin yer alan kimliklerini, aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

**İnançla ilintili kimlik:** Allah'a, tevhide, resullere, ahiret gününe, dirilişe ve hesap gününe inanmamaktadırlar. "*Kâfirlere gelince onları uyarsan da uyarman da farketmez; onlar iman etmezler.*"<sup>52</sup>

**İbadetlerle ilintili kimlik:** Kendilerine herhangi bir fayda ve zarar veremeyen Allah'tan başkalarına ibadet etme. "*Allah'ı bırakıp kendilerine yarar ve zarar sağlayamayacak şeylere ibadet ediyorlar. Kafir, (asıl) kendi Rabbine karşı (şeytana) arka çıkandır.*"<sup>53</sup>

**Sosyal ilişkilerle ilintili kimlik:** Zulüm, müminlere karşı olan tasarruflarında düşmanlık gütmeye ve onlarla alay etme, haklarında sınırı aşma, kötülüğü emretme, iyilikten alıkoyma. "*İman edenlerle karşılaştıkları zaman: "İman ettik" derler. Şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise, derler ki: "Şüphesiz, sizinle beraberiz. Biz (onlarla) yalnızca alay ediyoruz.*"<sup>54</sup>

**Aile ilişkileriyle ilgili kimlik:** Sila-i rahimi kesme. "*Onlar (hiç) bir mümine karşı ne 'akrabalık bağlarını', ne de 'sözleşme hükümlerini' gözetip tanır. İşte bunlar, haddi aşmakta olanlardır.*"<sup>55</sup>

**Yaratılış/tabiatla ilintili kimlik:** Ahdi bozma, ahlaksızlık, heva ve şehvetlere tabi olma, gurur ve büyüklük taslama. "*Onların kendi sözlerini bozmaları, Allah'ın âyetlerine karşı inkâra sapsmaları, peygamberleri haksız yere öldürmeleri ve: "Kalplerimiz örtülüdür" demeleri nedeniyle (onları lanetledik.) Hayır; Allah, inkârları dolayısıyla ona (kalplerine) damga vurmuştur. Onların azı dışında, inanmazlar.*"<sup>56</sup>

**Tepkisellik/reaksiyonellik ve duygusallıkla ilintili kimlik:** Müminleri sevmeme, onlara karşı kin besleme, Allah'ın kendilerine verdiği nimeti çekememe (hased etme). "*Ya da onların durumu koyu bulutlu, şimşekli ve gürültülü bir gökyüzünün yağmuruna tutulmuş, ölüm korkusu içinde yıldırımlara karşı parmakları ile kulaklarını tıkayan kimselere benzer. Allah kâfirleri çepeçevre kuşatandır.*"<sup>57</sup>

**Akılsal ve bilgisel kimlik:** Düşüncelerin anlayıştan ve akletmekten donması, kalplerin mühürlenmesi, inançlara karşı basiretlerinin körelmesi, babaları taklit, nefsin aldatılması.<sup>58</sup> İman edenlerin üzerine düşen küfrün karşısında daima imani bir duruş sergilemektir." *Allah onların kalblerini ve kulaklarını mühürlemiştir, onların gözlerinde perde vardır. Onları büyük bir azap beklemektedir.*"<sup>59</sup>

<sup>52</sup> el-Bakara 2/6.

<sup>53</sup> el-Furkân 25/55.

<sup>54</sup> el-Bakara 2/14.

<sup>55</sup> et-Tevbe 9/10

<sup>56</sup> en-Nisâ 4/155.

<sup>57</sup> Âl-i İmrân3/19.

<sup>58</sup> Necati, *Kur'ân ve Psikoloji*, 210.

<sup>59</sup> el-Bakara 2/7.

### 2.3. Nifak Psikolojisi ve Münafıklar

Kaybolmak, eksilmek, geçmek ve tükenmek anlamındaki “n-f-k” kökünden türeyen *münafık*, din ıstılahında, kalbi ile inanmadığı halde inkârını saklayıp, dili ile inandığını söyleyerek mümin görünen kimseye denir. Münafığın bu davranışına *nifak* denir.<sup>60</sup> Çeşitli âyetlerde münafıkların psikolojik durumunun toplumsal hayata yansıyan görünüm ve etkilerine temas edilmekte, meselâ dış görünüşlerinin aksine onların her şeyden korktukları, özellikle savaştan endişe duydukları belirtilmektedir.<sup>61</sup> Ekini ve nesli (ekonomiyi ve kültürel hayatı) bozmaya uğraştıkları ifade edilmektedir.<sup>62</sup>

Bakara sûresinin ele aldığı 3. grup insanlar münafıklar tablosudur. 22 âyetlik bu tabloda münafıkların tabiatları ele alınır. Seyyid Kutub münafıkları, ne müminler kadar berrak ve pak, ne de kâfirler kadar katı ve müzmin şaşırıcı bir hali var. Bazen hiss olunur, bazen olunmaz; bazen göze çarpar, bazen görünmez...<sup>63</sup> Diyerek gayet çarpıcı ve psikolojik yapıyı hissettirecek şekilde izah etmiştir. Medine-i Münevvere 'de yaşanan bu manzarayı insanlık zincirinin her neslinde görebilmek mümkündür. Kur'ân'a baktığımızda iki farklı kişilik için münafık kelimesinin kullanıldığını görebiliyoruz. Bunlardan biri zihin karışıklığı ve ruh bozukluğu içinde bocalayan kişiliklerdir. *"İman edip sonra inkâr eden, sonra inanıp tekrar inkâr eden, sonra da inkârlarında ileri gidenler var ya; Allah onları başıslayacak da değildir, doğru yola iletecek de değildir."*<sup>64</sup>

Diğeri ise mutlak manada münafıklardır ki bunlar olduklarının tersi bir kişilik sergileyen, ikiyüzlü yani mürâi tiplerdir. Onlar inanmadıkları halde şöyle derler:

*"İnsanlardan, inanmadıkları halde, "Allah'a ve ahiret gününe inandık" diyenler de vardır."*<sup>65</sup> Hasta ruhlu olmalarından dolayı böyle söylerler. *"Kalplerinde münafıklıktan kaynaklanan bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır. Söyledikleri yalana karşılık da onlara elem dolu bir azap vardır."*<sup>66</sup>

Bunların tabiatlarında bir tehlike kalplerinde de hastalık vardır. Yoldan sapmak küçük ayrılıklarla başlayarak gittikçe artar ve böylece kişi duygu ve hareketlerinde sapıklığın içine düşmüş olur. Müstehak oldukları sonuç ise acıklı bir azaptır. Münafıklarla ilgili âyetlerde, onların itikadi açıdan bozuk bir inanışa sahip psikolojik ve ahlaki olarak da tutarsız kişiler olduğunu müşahede etmekteyiz. Sabit bir kişilikleri, düşünceleri yoktur. Öyle kararlı, esaslı ve sabit kişilikleri de olmayınca bunlar etrafına emniyet ve güven telkin edemezler.

Hastalıklı bir ruh ve kişilik yapısının önemli örneklerinden biri olan münafıklık ve nifak toplumları içten içe tehdit eden bir durumdur. Bireyin anlam ve değer dünyasında meydana gelen bir sapma olarak da ele alınabilir

<sup>60</sup> İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), “n-f-k, 495-496.

<sup>61</sup> Bkz. et-Tevbe 9/56-57; Muhammed 47/20-21; Haşr 59/11-13; el-Münâfikûn 63/4.

<sup>62</sup> el-Bakara 2/205; Hülya, Alper. “Münafık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 22 Aralık 2019).

<sup>63</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 1/84.

<sup>64</sup> en-Nisâ 4/137.

<sup>65</sup> el-Bakara 2/8.

<sup>66</sup> el-Bakara 2/10.

münafıklık. Münafık sürekli bir ikiyüzlülük durumu ile yaşamayı benimsemiş, çift kimlikli yaşamanın verdiği o huzursuz iklimde kendisine bir yol çizmiş kişidir. Kalplerindeki hastalıklı hâl, menfaatperest olmaları ve Müslümanlardan korkmaları gibi vasıflarına da vurgu yaparak Kur'ân bu kavramı bir inanç alanı olarak tanımlamıştır.<sup>67</sup>

*“Münafıklar yeryüzünde fesat çıkararak,<sup>68</sup> müminleri hor görerek, alay eden,<sup>69</sup> başıboşluğu tercih ederek şaşkınlıkları içinde dolaşıp duran,<sup>70</sup> hidayete karşılık delaleti ve sapıklığı satın alan”.*<sup>71</sup> Dolayısıyla da imanı, ahlaki, ameli, psikolojik vs. her bakımdan kendi elleriyle iflas etmiş tiplerdir. Doğru yolu bırakıp da sapıklığı satın almak... Bu en gafil, müflis tüccarın yapabileceği bir harekettir.<sup>72</sup> Yaptıkları ticaretleri kâr sağlamadığı gibi büyük bir hüsrarla sonuçlanmıştır.

Kur'ân, münafıkların ruh hallerini ve psikolojik durumlarını diğer âyetlerde şöyle anlatmaktadır: *“Bunların hali, o kimsenin haline benzer ki aydınlanmak için bir ateş yakar”*<sup>73</sup> *“Yahut onların durumu gökten sağanak halinde boşanan ve içinde yoğun karanlıklar, gök gürlemeleri ve şimşekler bulunan yağmura tutulmuş kimselerin durumuna benzer.”*<sup>74</sup> Yüce Allah, bardaktan boşanırcasına yağmur, şimşek ve gök gürültüsü temsiliyle onların telaşlı, heyecanlı ve endişeli psikolojik hallerini ortaya koyar. Onların bu telaşı münafıklıklarının ortaya çıkması, teşhir olması ve menfaatlerini kaybetme korkusundandır.<sup>75</sup>

Onların diğer kısmının meseli şu misal gibidir:

*“Semadan boşanan bir yağmur, onda karanlıklar var, bir gürleme, bir şimşek var; yıldırımlardan ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkıyorlar... Allah kâfirleri kuşatmıştır! Şimşek neredeyse gözlerini kör edecek; önlerni aydınlattı mı ışığında yürüyorlar, karanlık üzerine çöktü mü dikilip kalıyorlar. Allah dileseydi, elbet işitmelerini ve görmelerini alıverirdi. Kuşkusuz Allah her şeye kadirdir.”*<sup>76</sup>

Burada, hareketli bir film şeridinde yer alan bir demet tablo bulunmaktadır: Bir grup insan, etrafi aydınlatan bir ateş yakmış ve birdenbire Allah onların nurlarını gideriveriyor, her yanlarını kopkoyu bir karanlık sarıveriyor... Yahut bunlar fırtınaya tutulmuşlar: Semadan, içerisinde karanlıklar, gök gürlemesi ve şimşek bulunan bir yağmur boşanır. Bir grup insan da korku içindeler: Yıldırıma tutulmuşlar ve ölmekten korkuyorlar; bu yüzden parmaklarını kulaklarına tıkıyorlar. Ama parmakları kulaklara tıkanmanın bir faydası yok; onlar sadece içgüdüsel olarak böyle yapıyorlar. İşte gözleri kör eden bu şimşek, bir an yollarını aydınlatıyor; onlar da bu şimşeğin

<sup>67</sup> Mustafa Sarıbiyık, “Kur'ân-ı Kerim’de Münafıkların Özellikleri”, *Diyanet Aylık Dergi* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 313/30.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/11-12.

<sup>69</sup> el-Bakara 2/13-14.

<sup>70</sup> el-Bakara 2/15.

<sup>71</sup> el-Bakara 2/16.

<sup>72</sup> Kutub, *Fî Zîlâli'l-Kur'ân*, 1/91.

<sup>73</sup> el-Bakara 2/17.

<sup>74</sup> el-Bakara 2/19.

<sup>75</sup> Ferruh Kahraman, “Psikolojik Tefsir”, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 40/ 40 (Ocak 2015), 132.

<sup>76</sup> el-Bakara 2/19.

ışığında birkaç adım atıyorlar, ışık kesildiğinde oldukları yerde kalakalıyorlar ve nereye adım atacıklarını bilemiyorlar. Eğer bir kamera, içinde hareket ve serilik bulunan bu hareketli tabloları bir sahne halinde tespit etseydi, ancak bu kadar başarılı olabilirdi. Şu hâlde burada lafızlarla çizilen bu manzarada, ancak kameranın tespit edebileceği bir hareket bile nasıl noksan kalmıyor? Ayrıca hayale de bir iş bırakılmak sûretiyle ruhun zevk duyacağı haz bahşediyor. Bu lafızlar, tablolar resmediyor ve onları siliyor; hareketler oluşturuyor ve onları peş peşe diziyor; gölgeler resmediyor ve onları sergiliyor. Ruh coşuyor, vicdan harekete geçiyor ve kalbin atışları hızlanıyor. Bütün bunlar neyin etkisi? Elbette ki bu kelimenin etkisi!<sup>77</sup> Bu manzarayı böylesine harikulade tasvir etmek yalnız Kur'ân-ı Mübin'e has bir üslup şeklidir. Münafıkların Kur'ân'da yer alan kimliklerini şu şekilde özetleyebiliriz:

**İnançla ilintili kimlik:** Tevhid inancında sınırları ayrıışmış bir konum belirlemeyen, Müslümanların arasında olduklarında imanı, kâfirlerin arasında bulduklarında ise şirki açığa vuran insanlardır. *"Kimi insanlar var ki; Allah'a ve Ahiret gününe inandık derler, ama aslında inanmamışlardır."*<sup>78</sup>

**İbadetlerle ilintili kimlik:** İnanmadan, riya eseri olarak ibadetleri yapar, namaza kalktıklarında tembel tembel kalkarlar. *"Münafıklar, Allah'ı aldatmaya yeltenirler, ama asıl Allah onları aldatır. Namaz kılarıken isteksiz ve ciddiyetsiz biçimde ayakta dikilirler. Amaçları insanlara gösteriş yapmaktır, Allah'ın adını pek az anarlar."*<sup>79</sup>

**Sosyal ilişkilerle ilintili kimlik:** Kötülüğü emreder, iyilikten alıkoyar, Müslüman safları arasına fitne sokmaya ve bu hususta şaiiaları yaymaya çalışır. İnsanları aldatmaya meylederler; dinleyenleri etkilemek için çok yemin içer, onların dikkatini çekmek ve kendilerine etki etmek için güzel elbise giymekle dış görünüşlerini süslü gösterirler. *"Allah'ın onların hepsini yeniden dirilteceği gün, dünyada şu yemin ettikleri gibi, Allah'a da yemin ederler. Kendilerinin doğru yolda olduklarını sanırlar. İyi bilin ki onlar gerçekten yalancılardır."*<sup>80</sup>

**Yaradılış/tabiatla ilintili kimlik:** Kendilerine karşı güvensizlik, ahdi bozma, riya, korkaklık, yalan, cimrilik, menfaatçılık ve hevaya tabi olma. *"Onlar ki, Allah'a vermiş oldukları sözü kesin bir ahit haline getirdikten sonra bozarlar, Allah'ın sürdürülmesini emretmiş olduğu ilişkileri keserler ve yeryüzünde bozunculuk çıkarırlar. İşte onlar hüsrana uğrayanlardır."*<sup>81</sup>

**Tepkisellik/reaksiyonellik ve duygusallıkla ilintili kimlik:** Gerek mümin gerekse müşrik olan herkesten korkar, ölüme karşı yüreksizlikleri, Müslümanlarla beraber savaşa gitmekten geri kalmaya neden olmuş, Müslümanlardan hoşlanmaz, onlara karşı kin besler. *"Sefere katılmayanlar Allah'ın Resülüne ters düşerek geride kaldıklarına sevindiler. Allah yolunda malları ve canları ile cihad etmeyi istemediler, "Sıcakta sefere çıkmayın" dediler. Onlara "Cehennem ateşi bundan daha sıcaktır" deyiniz. Keşke bunu kavrayabilselerdi."*<sup>82</sup>

<sup>77</sup> Seyyid Kutub, *Kur'ân'da Edebi Tasvir* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 294-295.

<sup>78</sup> el-Bakara 2/8.

<sup>79</sup> en-Nisâ 4/142.

<sup>80</sup> el-Mücâdele 58/18.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/27.

<sup>82</sup> et-Tevbe 9/81

**Akısal ve bilgisel kimlik:** Yargıda bulunma ve karar alma hususunda tereddüt, şüphe ve güçsüzlük, doğru düşünceye güç yetiremez, bundan dolayı da Kur'ân, kendilerini "Kalpleri mühürlenener" olarak nitelemekte, kendilerini müdafaa etme sadedinde fiillerini iyi göstermeye yeltenirler.<sup>83</sup> *"Şimşek onların görme yeteneklerini nerede ise alverecek. Çevrelerini aydınlatınca şimşegin ışığı altında yürürler, fakat üzerlerine karanlık çökünce oldukları yerde kalakalırlar. Allah dileseydi, onların işitme ve görme yeteneklerini büsbütün giderirdi. Hiç kuşkusuz Allah her şeyi yapabilir."*<sup>84</sup>

Ebü Hureyre (r.a.) demiştir ki: Resûlullah sav şöyle buyurdu: *"Münafığın alâmeti üçtür: Konuşunca yalan söyler; söz verince sözünden cayar; kendisine bir şey emanet edildiğinde hıyanet eder."*<sup>85</sup> Dünyada mümin görünüşte olan münafıklar, Müslüman muamelesi görürler. Fakat ahirette ce Hennemin en alt tabakasına atılacaklardır.

## 2.4. Sabır Psikolojisi

Kavram olarak sabır "nefse, aklın ve şeriatin gerektirdiği şekilde engel olmak veya nefsi, bu ikisinin alikonulmasını gerektirdiği şeylerden men etmek" anlamındadır.<sup>86</sup> Sabır kelimesinin ahlâk terimi olarak "üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet" gibi mânalara geldiği, karşıtının ceza' (telâş, kaygı, yakınma) olduğu belirtilmektedir.<sup>87</sup> Sabır terim olarak "aklın ve dinin yapılmasını gerekli gördüğü şeyleri yerine getirebilmek, yapılmamasını istediklerinden uzak durmak için nefsi kontrol altında tutma" diye açıklanmıştır. Sabûr Allah'a nisbet edildiğinde "günahkârları cezalandırma konusunda acele etmeyip lütfuyla muamele eden" manasına gelir. Sabır kavramı Kur'ân'da sık sık geçer. İbnü'l-Cevzî, Kur'ân'da yer alan sabır kavramının anlamlarını üç noktada özetlemiştir. Birincisi ve en çok kullanılanı "kendini tutma"dır. İkincisi, "Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin" meâlindeki âyette olduğu gibi Bakara 2/45 "oruç", üçüncüsü de "Onlar cehennem ateşine karşı ne kadar sabırlıdır!" Bakara 2/175 âyetinde yorumlandığı üzere "cüret"tir. Kur'ân'da sabır başta Resûlullah olmak üzere peygamberlere ve insanlara nisbet edilmiş, erdemli bir davranış olarak emredilmiş, çeşitli mükâfatlar, dünyaya ve âhirete yönelik iyi sonuçlar sabra bağlanmıştır.<sup>88</sup>

Kur'ân, içinde nefsin terbiyesi açısından büyük fayda bulunduğu, düzgün kimlik kazanma olgusunun olduğu, zorluklara tahammül etme gücünü verdiği, karşılaştığı yaşamın problem ve zorluklarına, zamanın sıkıntı ve musibetlerine karşı aktiviteyi yenilediği, Allah yolunda ilâhî kelimetullah için yapılacak cihada karşı zorlukları önemsememeyi sağladığı için müminleri sabırla bezenmeye

<sup>83</sup> Necatî, *Kur'ân ve Psikoloji*, 211-212.

<sup>84</sup> el-Bakara 2/20.

<sup>85</sup> Muhyiddin Ebu Zekeriyya Yahya İbn Şeref İbn Mürrî en-Nevevî, *Riyâzü's-sâlihîn* (İstanbul: Işık Yayınları, 2008), 90.

<sup>86</sup> el-İsfahani, Müfredat, "S-B-R", 545-546.

<sup>87</sup> Mustafa Çağrı, "Sabır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 22 Aralık 2019).

<sup>88</sup> Bekir Topaloğlu, "Sabûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 11 Ocak 2020).

çağırılmaktadır.<sup>89</sup> *“Hem sabırla hem de namazla yardım isteyin. Gerçi bu ağır gelir ama huşu duyanlara değil.”*<sup>90</sup>

*“Ey iman edenler, sabırla bir de namazla yardım isteyin. Şüphesiz ki Allah sabredenlerle beraberdir.”*<sup>91</sup>

Seyyid Kutub insanı aktive eden, manevi ve psikolojik yönden harekete geçiren bir üslup ile âyetleri izah etmiş, namaz ibadeti ile sabrın bağlantısını aynı etkileyici vurgu ile yazıya dökmüştür:

*“Allah’ın emirlerine karşı sabır!.. Günahlardan sakınmak için sabır!.. Hakka karşı gelenlerle cihad etmek için sabır!.. Her türlü hilekârlığa karşı sabır!.. Zaferin gecikmesine karşı sabır!.. Batılın çığırtkanlığına ve yayılışına karşı sabır!.. Yardımcının azlığına karşı sabır!.. Tehlikeli yolların uzamasına karşı sabır!.. Nefsin süfli arzularına karşı sabır!.. İnsanların inatçılığına ve sapıklığa meyline sabır!.. Eğer meydanda tayin edilmiş bir müddet, iyi hazırlanmış yol azığı yoksa zaman uzayıp, zorluklar artınca sabır azalır veya tükenir. Bunun için Allah Kur’ân’da sabırla namazı aynı paralelde zikrediyor. Namaz; kurumayan bir kaynak, bitmeyen bir hazinedir. Kalbi sükûnete ulaştırır ve azmi artırır. Sabır ipi yalnız namazla uzar ve namazla birlikte olduğu müddetçe kopmaz. Namaz, sabra rızaullahı, tatlı yüzü, içi huzurunu, güveni ve yakîni ekler.”*<sup>92</sup>

Âyetin sonunda yüce Allah’ın sabredenlerle beraber olduğu haber veriliyor. İnsanın yaratıcısının desteğini alması her yönden ve elbette ruhsal ve psikolojik açıdan da çok tatlı ve iç açıcı bir hitap olarak mutluluk vericidir. Seyyid Kutub bu konuyla alakalı olarak şu izahları yapmıştır: *“Şüphesiz ki Allah sabredenlerle beraberdir.”* Allah onlarla beraberdir. Sabredenleri destekler. Müminlere sebat verip, takviye eder ve tehlikeli yollarda yalnız bırakmaz. Müminleri mahdut takatleri, zayıf kuvvetleriyle baş başa terk etmez. Yol azıkları tükenince imdatlarına yetişir. Kat edecekleri mesafeler uzayınca azimlerini artırır.<sup>93</sup>

Ruh sağlığı, hayatın güçlüklerine katlanmanın, zorluklara ve krizlere karşı direnmenin önemli belirtilerinden biridir. Zamanın bela ve musibetlerine karşı sabreden, bunlar önünde zayıf kalmaz ve yıkılmaz. Umutsuzluk onu yakalayamaz. Sabır ve direnmeyle felaketlere ve zor durumlara karşı koyan kişi, dengeli şahsiyeti olan, ruh sağlığından olabildiğince yararlanan bir insandır.<sup>94</sup>

Resûlullah (s.a.v.) ashabına, karşılaştıkları bir hastalık veya felaketin Yüce Allah’ın bir imtihanı olduğunu, seviyelerini yükselteceğini, birtakım günahlarını sileceğini ve kendilerine sevap yazılacağını öğretirdi. Bu nebevi eğitim/öğretim, genellikle onlara, hayatın güçlüklerine karşı direnme, Yüce Allah’ın hükmüne razı olan bir nefsin felaketlere dayanma gücünü kuvvetlendirmekteydi: *“Müminin başına kronik bir ağır/sızı, bir hastalık, bir keder, onu üzen bir durum gelirse, bu yüzden Allah onun bazı günahlarını bağışlar.”*<sup>95</sup>

<sup>89</sup> Necati, *Kur’ân ve Psikoloji*, 259.

<sup>90</sup> el-Bakara 2/45.

<sup>91</sup> el-Bakara 2/153.

<sup>92</sup> Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, 1/294.

<sup>93</sup> Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, 1/295.

<sup>94</sup> Necati, *Hadis ve Psikoloji*, 233.

<sup>95</sup> Necati, *Hadis ve Psikoloji*, 234.

Mümin bilir ki bu dünyada meydana gelen iyi ve kötü her şey Rabbinin kudreti ve iradesi dâhilindedir. Mesela çok sevdiği evladını kaybeden bir insan, bu olayın kendi iradesi üzerinde mutlak bir iradesi olan Tanrı'nın bilgisi ve gücü dâhilinde olduğuna iman eder. Böylece başına gelenlere razı olup sabreder. Bu gibi hallerde mümin, imanla desteklendiği gibi onun imanı da test edilmiş olur. Zira *“Andolsun, sizi korku, açlık, mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltme gibi şeylerle deneriz; sabredenleri müjdele”* âyetinde açıkça belirtildiği gibi başına gelenlerin bir imtihan olduğunun bilincindedir. Böylece mümin yaşadığı felaketleri isyanla değil; sabırla, tevekkülle karşılar ki bu hali, onun imanının değerini ortaya koyar. Sabrın imanın yarısı olarak nitelenmesi de onun iman içindeki değerini göstermektedir. Hz. Ali'ye nisbet edilen *“Vücutta başın yeri ne ise imana göre de sabır odur”* cümlesi iman içinde sabrın önemini gösteren bir başka açıklamadır.<sup>96</sup>

Dr. A. Carrel, bir tecrübesini şöyle anlatmaktadır; *“Ben muayene ve tedavi ettiğim bütün hastaların her kesiminde (doğulu, batılı, kadın-erkek, her dinden insanlar) yaptığım gözlemlerde şu sonuca vardım: İman sahibi fertlerin acıya dayanma güçleri inkâr edenlerden fazladır. Yaraları daha çabuk kapanır, daha çabuk sağlıklarına kavuşurlar.”*<sup>97</sup>

*“Andolsun ki, sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve mahsullerden yana eksilterek imtihan edeceğiz. Sabredenleri müjdele.”*<sup>98</sup>

*“Ki onlar, kendilerine bir musibet geldiği zaman, Biz Allah içiniz ve yine O'na döneceğiz, derler.”*<sup>99</sup>

Âyette özellikle Medine döneminin ilk yıllarındaki bu sıkıntılara işaret edilmekle beraber, genel anlamda Allah'ın insanları bu tür sıkıntılarla imtihan etmesi her zaman mümkün olduğundan, âyetin anlamı ve amacı da mutlak ve geneldir. Buna göre Allah Müslümanları o zaman denemiştir, dilediği her zaman da dener. Allah'a dayanıp sıkıntıları altında ezilmeyenler hem dinî hem de dünyevî bakımdan hep kazanmışlardır; bu Allah'ın yasasıdır. Onun için Bakara 2/155 âyetin sonunda *“Sabredenleri müjdele”* buyrulurken yeniden sabra vurgu yapılmış; Bakara 2/156 âyette bu sabrın imanla ve teslimiyetle bütünleşmiş bir sabır olduğu özellikle belirtilmiştir. Bu âyetler bir yandan Hz. Peygamber'le ona inanan ilk Müslümanların sahip oldukları kesin imanla yüksek ahlâkı ve üstün moral gücünü yansıtmakta; bir yandan da örnek Müslümanın karakteristik yapısını tanımlamaktadır. Bu yapının temel taşı Allah'a sarsılmaz iman, güven ve teslimiyettir; sadece Allah'a ait olduğumuzun ve en sonunda O'na döneceğimizin bilinci içinde, başarı ve kurtuluşu da yalnız Allah'tan beklemek, bu imanın bir ürünü olarak Allah karşısında her zaman ümitli ve iyimser olmak, düşmanlar karşısında da onurlu ve kişilikli olmaktır.<sup>100</sup>

<sup>96</sup> Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 104-105.

<sup>97</sup> Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 105.

<sup>98</sup> el-Bakara 2/155.

<sup>99</sup> el-Bakara 2/156.

<sup>100</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: DİB. Yayınları, 2012), 1/241-242.

*“İşte onlar için Rableri tarafından mağfiret ve rahmet vardır. Hidayete erenlerde onlardır.”<sup>101</sup> Âyette sabredenlere ihsan edilen bu yüce makamın ne kadar kıymetli olduğunu Seyyid Kutub’un dilinden müşahede edelim:*

Hak Teâlâ’nın kendilerine ihsan etmiş olduğu rahmeti, mağfiret ve şahadet, mükâfatların en büyüğüdür... Mallar, nefisler ve meyvelerle fedakârlığın mükâfatı... Terazinin bu gözü, verilen ihsanlarla daha da ağır basıyor; zira bu ihsanlar, bütün vergilerden çok ağırdır. Evet, bu ihsan, zaferden, temkinden, göğüslerdeki kinleri temizlemekten daha ağırdır. İşte Allahu Teâlâ’nın, Müslümanları, o akıl almaz fedakârlıklara hazırlamak için tatbik ettiği terbiye metodu... Kendisini; Allah’a, Allah davasına, Allah dinine adayanlara Hak Teâlâ’nın koyduğu terbiye metodu budur.<sup>102</sup>

*“Yüzlerinizi meşrik ve mağrip tarafına çevirmeniz birr değildir. Lâkin birr; Allah’a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara, peygamberlere iman eden; malını seve seve yakınlarına, yetimlere, miskinlere, yolculara, dilenenlere ve kölelere, esirleri kurtarmaya sarf eden; namazı dosdoğru kılan; zekâtı veren; muahede yaptıklarında ahitlerini yerine getiren; sıkıntıda, hastalıkta ve şiddetli savaş anında sabr-u sebat gösterenlerinkidir. İşte sadık olanlar da onlardır, müttaki olanlarda...”<sup>103</sup>*

İşte sabır, insana dayanma gücünü, eylem ve ilim hususundaki hedeflerini gerçekleştirmek için gayret sarf etmeyi öğretir. İnsan ister sosyal, iktisadi ve siyasi gibi pratik alan olsun, isterse teorik olan ilmi araştırma alanındaki hedeflerine ulaşması olsun onları gerçekleştirmesinde, büyük oranda zaman ve çabaya ihtiyaç duymaktadır. Bundan dolayı amaçlanan ilim ve araştırma hususunda başarıya ulaşmak, hedeflerini gerçekleştirmek için sabır şarttır. Sabır ve azimet, irade kuvvetiyle yakın bir bağ içindedir. Bundan dolayı sabırlı adam, aynı zamanda iradesi kuvvetli olan kişidir. Böyle bir kişi, zorluk ve engelle karşılaşsa dahi azimetini zayıflamaz, kararlılığından bir şey kaybetmez. İrade gücüyle büyük işleri başarmak, yüksek amaçları gerçekleştirmek mümkündür. İnsan, yaşamın zorluklarına, zamanın musibetlerine, insanların eziyetlerine ve düşmanlıklarına, Allah’a ibadet ve O’na itaatte şehvet ve reaksiyonlarına, iş ve üretime karşı sabretmeye tahammül etmeyi öğrense, olgun, ideal, mükemmel, faal ve streslere karşı mukavemet edebilen, ruhi bunalımlardan emin bir şahsiyet sahibi olur.<sup>104</sup>

*“Talut orduyla birlikte ayrılıp, çıktığı vakit dedi ki: Allah sizi bir ırmakla imtihan edecektir. Kim ondan içerse benden değildir. Kim de ondan tatmazsa şüphesiz ki bendendir. Yalnız eliyle bir avuç alanlar başka. Derken onlardan birazı müstesna olmak üzere hepsi de ondan içiverdiler. Talut ve beraberindeki müminler ırmağı geçtikleri vakit dediler ki: Bizim bugün Calut ve ordusuna karşı takatımız yoktur. Mutlaka Allah’a ulaşacaklarını bilenlerse dediler ki: Nice az bir topluluk pek çok fırkaları Allah’ın izniyle mağlup etmişlerdir. Allah sabredenlerle beraberdir.”<sup>105</sup>*

*“Calut ve askerlerine karşı çıktıkları zaman dediler ki: Ey Rabbimiz üzerimize sabır yağdır, ayaklarımıza sebat ver ve bizi o kâfirler güruhuna karşı*

<sup>101</sup> el-Bakara 2/157.

<sup>102</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur’ân*, 1/302.

<sup>103</sup> el-Bakara 2/177.

<sup>104</sup> Necati, *Kur’ân ve Psikoloji*, 260-261.

<sup>105</sup> el-Bakara 2/249.



*muzaffer kıl.*<sup>106</sup> İşte böyle... “Ey Rabbimiz bize sabır yağdır.” Bu tabir Allah tarafından coşan, onların üzerine akan ve onları boyayan bir sabır manzarasını tasvir eder. Onların üzerine sükûnet ve itminanı meşakkat ve dehşete karşı dayanıklılığı verir. “Ayaklarımıza sebat ver...” Sebat O’nun elindedir. O dilediğini sebat ettirir. Şaşırtmaz, sarsmaz. “Bizi o kâfirler güruhuna karşı muzaffer kıl.” Tutum belirlemiştir... Küfrün karşısında iman... Batılın karşısında hak... Ve mümin dostlarını kâfir düşmanları üzerine muzaffer kılması için Allah’a dua... Vicdanda karışıklık, tasavvurda karanlık, yolun açıklığından, maksadın selametinden şüphe yoktur.<sup>107</sup>

## 2.5. Dua Psikolojisi

Dua kelimesi, “çağırarak, seslenmek, istemek; yardım talep etmek” manasındaki davet ve dava kelimeleri gibi masdar olup, “küçükten büyüğe, aşağıdan yukarıya vâki olan talep ve niyaz” anlamında isim olarak da kullanılır. Ayrıca Allah’a sunulacak talepleri sözlü veya yazılı olarak dile getiren metinlere de dua denilir. İslâm literatüründe ise Allah’ın yüceliği karşısında kulun aczini itiraf etmesini, sevgi ve tâzim duyguları içinde lütuf ve yardımını dilemesini ifade eder.<sup>108</sup>

Kur’ân insanın ruhunda yeşertmek istediği duygu ve düşünceleri belirli davranışlarla alışkanlıkların kazanılması için aktif katılımı gerekli kılmaktadır. Bu gerekçe ile Allah namaz, oruç ve benzeri ibadetleri farz kılmıştır. Müminin ibadetlerini ihlaslı ve düzenli bir şekilde yapması, onun ruhsal ve psikolojik yapısını güçlendirip, güzel hasletleri kazandırdığı gibi ruhi hastalıklardan da korumaktadır. İnsanın hayat akışı içerisinde Rabbine dua ve yakarıştaki bulunması iç dünyasında rahatlatma ve mutluluk sağlamaktadır. Dua esnasında problem ve kaygılarını dile getirmesi ile oluşan psikolojik yapısı, kaygılarından sıyrılmayı temin etmektedir. Böylece tedrici olarak problemler, stresi oluşturmadaki gücünü kaybetmektedir. Psikologlar arasında ruhsal bakımdan hasta olan insanın problemlerinden bahsetmesi, onları dile getirmesi, stresin şiddetinin hafifletilmesine neden olduğu bilinmektedir.<sup>109</sup>

“*Ve kullarım sana Beni sorunca, şüphesiz ki Ben çok yakınımdır. Bana dua edince, Ben o dua edenin davetine icabet ederim. O halde onlar da Benim davetime icabet etsinler. Bana, ibadet etsinler. Ta ki doğru yola ulaşmış olalar.*”<sup>110</sup> Bu âyetin oruç ile ilgili âyetlerin arasına gelmesi manidardır. Allah cc bu hitabıyla gönüllerin derinliklerine temas etmektedir. Âyetin tefsirinde Kutub şunları dile getirmiştir:

Orucun meşakkatine karşılık; sevimli, rağbete şayan, mükemmel mükâfati ve Allah’a icabet etmenin çabukça beliren ihsan-ı Rabbanisi ortaya çıkıyor... Bu mükâfat ve o bedel Allah’a yaklaşmanın ve duaların kabul olmasının neticesidir. Bu âyetin tüm kelimelerinde büyük bir incelik şefkat, ünsiyet ve iç açıcı bir zarafetin olduğunu dile getirmektedir. Allah’u Teâla âyeti kerimede “kullarım” diye hitap ederek kullarını kendisine izafe etmektedir. “Yakınımdır” diyerek bizzat

<sup>106</sup> el-Bakara 2/250.

<sup>107</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur’ân*, 1/551.

<sup>108</sup> Osman Cilacı, “Dua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 22 Aralık 2019).

<sup>109</sup> Necati, *Kur’ân ve Psikoloji*, 250.

<sup>110</sup> el-Bakara 2/186.

cevap lütfunda bulunmaktadır. Yine duaya icabette çabuk davranıp “Bana dua edince, Ben o dua edenin davetine icabet ederim.” diye buyurmaktadır. Böylece müminin kendini Allah’a yakın hissederek emniyet içinde hayatını devam ettirdiğini dile getirmektedir.<sup>111</sup>

İnsanın dua etmesiyle, üzüntü, keder, ye’s, gam, kasvet, elem, kaygı vb. duygu durumları şifa bularak nefsin rahatlaması sağlanmış olur. Çünkü kişi dua edince, duanın kabul edileceği psikolojisi onda tarif edilmez duygular yaşatır.

“Öyleyse siz Beni zikredin ki, Ben de sizi zikredeyim. Bir de Bana şükredin. Nankörlük etmeyin.”<sup>112</sup> Âyetteki bu ifadeler karşısında aciz kalan kulun secde etmesinden başka bir seçeneği bulunmamaktadır. Allah’ı zikretmek kalbin tek başına veya dil ile birlikte coşup bu şuurun etkisiyle O’na itaat etmesidir.<sup>113</sup>

Kula düşen Hâlîka sığınıp talepte bulunmaktadır. Yüce Allah her duanın karşılığını en doğru şekilde ve zamanda lütfeder.<sup>114</sup> Dua ve ibadet aynı zamanda insanı diğer canlı varlıklardan ayıran en büyük özelliktir. Dua; rızkın genişlemesini, sağlığın artmasını, ömrün bereketli olmasını sağladığı gibi bazı felaketleri de önler. İnanmış insanın hayatında önemli bir yeri olan dua ancak yaşanarak bilinebilir, onun yazı ile anlatılması güçtür.<sup>115</sup>

## Sonuç

Bu çalışmada Bakara sûresi örneği üzerinden psikolojik tefsirin ne olduğu, insan üzerindeki olumlu etkisi, gerekliliği, faydaları ve başlıklar halinde belirli konular psikolojik açıdan ele alınmıştır. Kur’ân, insanın nefis boyutunu dikkate alarak onda var olan ruhi ve psikolojik yönüne de hitap etmektedir. Böylece insanın bütün ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Bu durum Kur’ân’ın i’câz yönünü de ortaya çıkarmıştır. Kur’ân’ın muhtevası başlı başına bir mucizedir. Kur’ân-ı Kerim’de psikoloji ile alakalı âyetlere baktığımız zaman insanın fitratıyla uyum içerisinde olduğunu görürüz. Çünkü insanı yaratan ve onu en iyi bilen elbette yüce yaratandır. Müslümanlar olarak manevi dinamiklerimizi kullanıp psikolojimizi de olumlu manada geliştirerek şahsımızın ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayabiliriz. Asrın ihtiyaçlarına cevap verebilmek için psikolojik tefsirden istifade etmemiz önem arz etmektedir. İnsanın maddi yapısıyla birlikte manevi yönüne ağırlık veren Kur’ân insanın imani ve ameli yöndeki psikolojisine yön veren birçok âyet içermektedir. Kur’ân insanın kişilik ve karakterinin iyi yönde gelişmesini amaçlamaktadır. İnsanın istenilen bir gelişim gösterebilmesi için akli, ameli ve hissi olarak eğitilmesi gerekmektedir. Kur’ân’ın eğitim ve öğretim yöntemindeki koyduğu kurallarda insanın psikolojik yapısını göz önünde bulundurması önemli bir özelliğidir. İnsanların sıkıntılarına çözümler sunmak adına psikolojik tefsire ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ihtiyacın karşılanabilmesi için âyetleri psikolojik yönleriyle ele alan tefsir çalışmalarının yapılması gerekir. Yaşadığımız çağ itibariyle psikolojik problemlerin arttığı günümüzde insanlar tıp ilminin yanında manevi desteğe de

<sup>111</sup> Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, 1/358-359.

<sup>112</sup> el-Bakara 2/152.

<sup>113</sup> Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, 1/290-291.

<sup>114</sup> Muhammed Bozdağ, *İstemenin Esrarı* (İstanbul: Yediveren Yayınları, 2003), 37.

<sup>115</sup> Mehmet Ali Bulut, *Ey Rabbim Dualarımı Kabul Eyle* (İstanbul: Hayat Yayın Grubu, 2016), 28.

her zaman ihtiyaç duymaktadırlar. Psikolojik tefsirlerin ortaya konulması kadar bu ilme ulaşmak ve çalışmalardan istifade etmek gerekmektedir. Bu hususta yapılan çalışmaların tanıtılması ve ulaşılabilirliği de önemlidir. İletişim ve medya araçları bilgiye ulaşmada katkı sağlayacaktır. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'ın çağımızda en çok okunan tefsirler arasında olması, onun İslam düşüncesi üzerinde etkisini göstermektedir. Günümüz problemlerine çözüm bulunması açısından psikolojik tefsir çalışmalarının artarak devam etmesini temenni etmekteyiz.

## Kaynakça

- Alper, Hülya. "Münafık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 22 Aralık 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/munafik#1>
- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Bozdağ, Muhammed. *İstemenin Esrarı*, İstanbul: Yediveren Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Cami'u's-sahih*. Ter. Mehmet Sofuoğlu. Ötüken Yayınları, 2013.
- Bulut, Mehmet Ali. *Ey Rabbim Dualarımı Kabul Eyle*. İstanbul: Hayat Yayın Grubu, 2016.
- Can, Eşref. *Şeytan Kimdir*. Ankara: Semih Ofset Matbacılık, 2018.
- Cilacı, Osman. "Dua". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 22 Aralık 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dua#1>
- Çağrı, Mustafa. "Sabır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Aralık 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sabir>
- Çiçek, Abdullah. "Tebliğciler için Kur'ân ve Hadis Araştırmaları". [www.abdullahcicek.com](http://www.abdullahcicek.com), Adana
- Çiçek, Abdullah. *Vahyin Işığında Rehberlik*. Adana: Doğuş Matbaacılık, 2007.
- Görgün, Hilal. "Seyyid Kutub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Aralık 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyid-kutub>
- el-İsfahânî, Râgıb. *Müfredat*. İstanbul: Çıra Yayınları, 6. Baskı, 2020.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'ân Sürelerinin Kimliği*. İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 2014.
- Kahraman, Ferruh. "Psikolojik Tefsir". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 40/sayı 40 (Ocak 2015), 103-138. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/184728>
- Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Kırca, Celal. *Kur'ân'a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. Çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 15. Baskı, 2008.
- Kur'ân-ı Hakim ve Meali Kerim*. Çev. Hasan Basri Çantay. İstanbul: Milsan Basın Sanayi A.Ş. 13. Baskı, 1985.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. İstanbul: Hikmet Yayınları.
- Kutub, Seyyid. *Kur'ân'da Edebi Tasvir*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Kutub, Seyyid. *Yoldaki İşaretler*. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997.
- Mevdûdî, Ebu'l-Ala. *Tefhîmü'l Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Necati, Osman. *Kur'ân ve Psikoloji*. Ankara: Fecr yayınları, 1998.
- Necati, Osman. *Hadis ve Psikoloji*. Ankara: Fecr yayınları, 2008.
- Nevevi, Muhyiddin Ebu Zekeriyah Yahya İbn Şeref İbn Mürrî. *Riyâzü's-sâlihîn*, İstanbul: Işık Yayınları, 2008.
- Öge, Sinan. "Kur'ân'da İnkârcı Mazeretleri ve Geçersizliği". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 40 (Erzurum 2013), s. 41-65. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/31181>
- Sarıbıyık, Mustafa. "Kur'ân-ı Kerim'de Münafıkların Özellikleri", *Diyanet Aylık Dergi*, (Ocak 2017), s. 30-33. [https://dosya.diyanet.gov.tr/flip/index.php?YIL=2017&TR=17&DERGI=aylik\\_ocak\\_2017.pdf&SAYFANO=32](https://dosya.diyanet.gov.tr/flip/index.php?YIL=2017&TR=17&DERGI=aylik_ocak_2017.pdf&SAYFANO=32)
- Sarıbıyık, Mustafa. "Münafıkların Özellikleri". *Diyanet Aylık Dergi*, sayı 313 (Ocak 2017), s. 30-33. [https://dosya.diyanet.gov.tr/flip/index.php?YIL=2017&TR=17&DERGI=aylik\\_ocak\\_2017.pdf&SAYFANO=32](https://dosya.diyanet.gov.tr/flip/index.php?YIL=2017&TR=17&DERGI=aylik_ocak_2017.pdf&SAYFANO=32)
- Sinanoğlu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufur>
- Şimşek, Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2011.
- Topaloğlu, Bekir. "Sabûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 11 Ocak 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sabir>
- Uzman, Mazhar Osman. *Tababeti Ruhîye*. İstanbul: Kader Basımevi, 1941.





## “Münkerin El, Dil ve Kalp ile Düzeltilmesi” Rivayetinin Tahlili ve Yorumlanması

Araştırma  
Research


Fidan Orhan

Dr., Kayapınar İlçe Müftülüğü, Aile ve Dini Rehberlik Bürosu Üyesi  
Dr., Kayapınar Muftı's Office, Member of the Family and Religious Counseling  
Office, Diyarbakır, Türkiye

✉ mervefidanorhan21@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0003-1544-6120>

Yazar  
Author

Orhan, Fidan. “Münkerin El, Dil ve Kalp ile Düzeltilmesi” Rivayetinin Tahlili ve Yorumlanması”. *Tevilat* 1/2 (2020), 409-430.

 <https://doi.org/10.5281/zenodo.4660531>

Atıf  
Cite as

İslam Tarihi boyunca “Emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker” ilkesi, müslüman toplumların otokontrol mekanizmalarının canlı kalmasını sağlayarak bu toplumların temel dinamiğini oluşturan faktörlerin başında gelmiştir. Söz konusu ilkeyi ayakta tutan en önemli dayanaklardan biri ise münkerin el, dil ve kalp ile değiştirilmesini emreden rivâyettir. Bu rivayet İslam'ın ortaya koyduğu dünya görüşü ve değer yargılarına aykırı olan tutum ve davranışlar karşısında her bir müslüman bireyi sorumlu tutmakta; müslüman toplumun bu tutum ve davranışlar karşısında sessiz kalmayarak gücü nisbetinde tepkiler vermesini zorunlu kılmaktadır. Bu makalede öncelikle rivayette geçen münker kavramının tanımları ve Kur'an'da kullanımı üzerinde durulmuş, daha sonra rivayetinin isnâd açısından değerlendirmesi yapılmıştır. Ayrıca rivayetinin metin değerlendirmesi kapsamında bayram namazlarında hutbelerin sünnete muhalif olarak namazdan önceye alınması, münker karşısında emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker ilkesi kapsamında öncelikle yapılması gereken hususlar, Hz. Peygamber'in rivayette münkerin el-dil-kalp ile değiştirilmesine yönelik yaptığı sıralamanın önemi ve rivayette geçen ‘imanın en zayıf noktası’ ifadesinin anlamı gibi konular üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Münker, Ma'rûf, İsnâd, Metin, Hutbe, Mervân b. Hakem.

Özet

### The Examination and Evaluation of The Narration "Rectifying al-Munkar by Hand, Tongue and Heart" Regarding Its Authenticity

Throughout the Islamic history, the principle of 'amr bi'l ma'rûf wa nahy an al-munkar (promoting the good and preventing the evil), has been the primary factor that constituted the basis of Muslim societies by ensuring an alive auto-control mechanism. One of the most important sustaining basis of mentioned principle, is the narration which enjoins the alteration of evil (al-munkar) by hand, tongue, and heart. In this study, while the concept of al-munkar, which is stated in the narration, is examined; its definition, and usage in the Qur'an are taken into consideration primarily; secondly, the chain of narration is evaluated. Moreover, taking sermons (khutbah) before the prayer during the eid feasts- which is seen as a contradiction to the sunnah-, the preferential actions to be taken within the context of the principle of 'amr bi'l ma'rûf wa nahy an al-munkar' against al-munkar, the importance of the order made by the Prophet to replace the munkar by hand, tongue and heart; and the meaning of the expression "weakest point of faith" and the similar subjects have been examined interrelatedly in the scope of the textual examination of the narration.

**Abstract** Keywords: Hadith, al-Munkar, Mā'rûf, Isnad, Matn, Khutbah, Marwân b. Hakam.

## Giriş

İslam dini, müminin şahit olduğu bir kötülük karşısında hiçbir şey yapmadan tepkisiz bir şekilde kalmasını yasaklamış, böyle bir durumda toplumun her kesiminin elinden gelen tüm gayretiyle bu kötülüğün önünde durmasını, gücü yetiyorsa bu kötülüğü ortadan kaldırmasını istemiştir. Konuyla ilgili ayet ve hadislerin emir ve tavsiyeleriyle "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkesinin, Hz. Peygamber (a.s.) zamanından günümüze kadar kimi zaman aktif ve canlı bir şekilde yürütüldüğü, kimi zaman ise etkinliğinin biraz azalmış olduğu görülmektedir. Günümüzde dünya çapında yaşanan gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda gerek bu ilkenin gerekse de bu ilkeye canlılık veren dinamiklerin tekrar hatırlanması ve bunların önemi üzerinde durulması gerektiği düşüncesi bizi bu makaleyi yazmaya sevk etmiştir. Makalede sözkonusu ilkeye canlılık veren rivâyetlerden biri olan "Sizden kim bir kötülük görürse onu eliyle düzeltmeye gücü yetiyorsa eliyle düzeltsin. Şayet eliyle düzeltmeye gücü yetmezse diliyle düzeltsin, diliyle düzeltmeye de gücü yetmezse kalbiyle düzeltsin. Bu ise imanın en zayıf noktasıdır." şeklindeki hadis sened ve metin açısından ele alınarak incelenecektir.<sup>1</sup>

## 1. Münker Kavramının Sözlük ve Terim Manası

Münker kavramı, n-k-r fiilinin if'âl babından türeyen bir ism-i mef'ûl olup, tanımamak, kabul etmemek, bilmemek, inkâretmek, bir işin zor ve sıkıntılı olması gibi farklı anlamlara gelmektedir.<sup>2</sup> Sözlüklerde bu kavram için kalbin

<sup>1</sup> Hadisin tahrîç edildiği eserler, makalenin ilerleyen sayfalarında hadisin isnâd açısından değerlendirilmesi kısmında verilecektir.

<sup>2</sup> el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (b.y., ts.) "nükr", 1/627; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.) "nükr", 5/232; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min*

kendisinde sükûn bulduğu ma'rûfun zıddı, bir şeyin kalp tarafından reddedilmesi ve dil tarafından bilinmemesi gibi anlamların verildiği görülmektedir.<sup>3</sup> İzutsu, bu kavramın kökleri uzak geçmişte bulunan bir düşünceyi temsil ettiğini ve şerr (kötü)'den çok daha eski olduğunu söylemektedir. Ona göre bu kavram Câhiliye'ye özgü kabileci ahlaka aittir ve ondan beslenmektedir. Câhiliye dönemindeki Araçlar bu kavramı daha çok 'bilinmeyen' veya 'yabancı' olan bu nedenle de 'onaylanmayan' ve 'kötü' olarak kabul edilen şeyler için kullanmışlardır. Kur'an'da bu kavramın zıddı olan ma'rûf ile beraber iyinin ve kötünün karşılığı olarak kullanılması ise Kur'an'ın kabileci ahlak terminolojisini benimseyip, onu yeni ahlak sisteminin ayrılmaz bir parçası kıldığını göstermektedir.<sup>4</sup> Câhiliye döneminde topluma ve kültüre yabancı gelen durumlar için kullanılmış olduğu görülen münker kavramının, İslamın gelişiyle birlikte bu anlamını korumakla beraber kapsamının genişlediği ifade edilebilir. Buna göre kavram asıl anlamının yanında "İslam dinine yabancı, müslüman toplum tarafından yadırganan inanç, düşünce ve davranışlar için de kullanılır"<sup>5</sup> olmuştur. Nitekim klasik dönemde yazılmış olan tefsirlerin çoğunda Kur'an ve sünnetin ma'rûf ve münker kavramına getirmiş olduğu bu yeni anlama uygun olarak '(dinen) iyi' olan ma'rûf ve '(dinen) kötü' olan ise münker kavramı içerisinde değerlendirilmiştir. Makalenin ilerleyen sayfalarında da değineceğimiz gibi çoğu tefsirlerde münker kavramının küfür başta olmak üzere şeriât/din tarafından reddedilen veya yasaklanan her türlü itaatsizlik, ma'siyet, şerr veya haram şeyler için kullanılmış olduğu görülmektedir.<sup>6</sup>

Kaynaklarda münker kavramının tanımında yer alan ifadelerden biri de 'kabîh (çirkin)' kelimesidir.<sup>7</sup> Münker kavramı bu anlamda kimi ayetlerde de görüldüğü gibi<sup>8</sup> zaman zaman 'tiksinilen' veya 'ahlakdışı' olarak kabul edilen 'fahşâ' kavramı ile kullanılmıştır.<sup>9</sup>

Birçok sözlükte sahih aklın veya şeriâtın kötü ve çirkin gördüğü her şey olarak tanımlanan münker kavramı<sup>10</sup> Râğib el-İsfahânî'ye (ö.-?) göre kalp ve dil ile inkârolup, aklın çirkin gördüğü her şey veya aklın bir şey demeyip sustuğu yahut güzel bulduğu bununla beraber şeriâtın çirkin gördüğü her şeydir.<sup>11</sup> Onun tanımında münker kavramının belirlenmesinde öncelikli olan ölçütün din

*Cevâhiri'l-Kâmûs*, (tr. yy.), "Nekr", 14/287; Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, (Dâru'l-Fikr, 1399/1979), "Nekr", 5/476.

<sup>3</sup> İbn Zekeriyâ, "Nekr" 5/476.

<sup>4</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 322-326.

<sup>5</sup> Mustafa Çağrı, "Emir bi'l-Marûf Nehiy ani'l-Münker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 11/138.

<sup>6</sup> Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, (tr. yy.), 1/74; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, (Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 14/347; İbnü'l-Arâbî, *el-Ahkâm*, (y.y. trz.), 3/155; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, (Dâru'l-Alemi'l-Kutub, 1423/2003), 10/167.

<sup>7</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, trz.), 1/136, 247.

<sup>8</sup> en-Nahl 16/90; el-Ankebût 29/45; Nûr 24/21.

<sup>9</sup> İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, 328.

<sup>10</sup> İbn Manzûr, "Nükr", 5/232; Zebîdî, "Nekr", 14/287; İbrahim, Mustafa vd., *Mu'cemu'l-vasît*, (Dâru'd-Da've, trz.) "Nekr", 2/951, 952.

<sup>11</sup> Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*, (Lübnan trz.), 1/331.



olduğu, dinin bir şey demediği alanlarda sahih aklın devreye girdiği ifade edilebilir.

## 2. Münker Kavramının Kur'an-ı Kerim'de Kullanımı

Kur'an-ı Kerim'de münker kavramının türemiş olduğu n-k-r kelimesinin 37 ayette farklı kalıplarda kullanılmış olduğu, bu ayetlerden 18 tanesinde münker kelimesinin isim olarak<sup>12</sup>, 9 tanesinde ise "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" şeklindeki terkip içerisinde geçmiş olduğu görülmektedir.<sup>13</sup> "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" terkinin bulunduğu bu 9 ayetten 8 tanesinde müminlerle alakalı olarak "ma'rûfu emretme, münkerden sakındırma" ifadesi geçerken, bir tanesinde ise münafıklarla ilgili olarak "münkeri emretme, ma'ruftan sakındırma" şeklinde olumsuz bir kalıpla kullanılmıştır.<sup>14</sup>

Kur'an-ı Kerim'de ma'rufu emretme ve münkerden sakındırma kapsamında dayanak teşkil eden ayetlerin başında "İcinizden hayra çağırın, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir."<sup>15</sup> ayeti gelmektedir. Hemen hemen bütün mezheplerin Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ile ilgili görüşlerini öncelikli olarak bu ayete dayandırdıkları ifade edilebilir. Ayetin tefsirlerine bakıldığı zaman müfessirlerin münker kavramına, birbirine yakın anlamlar verdiği görülmektedir. Beydâvî'ye (ö. 685/1286) göre bu ayette geçen münkerden kasıt şeriatin/dinin inkâredip reddettiği, kabul etmediği her şeydir.<sup>16</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144), münkerde bulunan 'kabîh' sıfatını öne çıkarmakta, çirkin olup hoş olmayan şeyleri münker olarak değerlendirmektedir.<sup>17</sup> Seyyid Kutub (ö. 1966), ma'rûfun başının Allah'a teslim olma ve onun dinini yeryüzüne hakim kılma olduğunu, münkerin başının ise Allah'ın dinine ve hükümlerine başkaldırının ve câhiliyyenin oluşturduğunu ifade etmektedir.<sup>18</sup> Kutub'a göre her türlü şer, rezillik, bâtil ve zulüm de ayrıca münker kavramı içerisinde değerlendirilmelidir.<sup>19</sup>

Kur'an-ı Kerim'de konuyla ilgili bir diğer ayet "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten alıkoymaz ve Allah'a inanırsınız."<sup>20</sup> şeklindedir. Bu ayette iyiliği emretme ve kötülükten menetmenin ümmetin ortak vasfı olduğuna veya olması gerektiğine işaret edildiği görülmektedir. Cenab-ı Allah Tevbe sûresinde ise mümin erkeklerin ve mümin kadınların birbirlerinin velîleri olduğunu belirtmekte, iyiliği emredip kötülükten alkoymadıklarını ifade etmektedir.<sup>21</sup> Taberî (ö. 310/923) ve

<sup>12</sup> Zeki, Muhammed, *Mu'cemu kelimâti'l-Kur'ani'l-Kerim*, (y.y. 1426/2005), 1/237.

<sup>13</sup> Al-i İmrân 3/104, 110, 114; el-A'râf 7/157; et-Tevbe 9/67, 71, 114; el-Hacc 22/41; Lokman 31/17.

<sup>14</sup> et-Tevbe 9/67.

<sup>15</sup> Âl-i İmrân 3/104.

<sup>16</sup> Beydâvî, *Tefsîr*, 1/74.

<sup>17</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/426.

<sup>18</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, (Kâhire trz.) 1/444.

<sup>19</sup> Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 1/444.

<sup>20</sup> Âl-i İmrân 3/110.

<sup>21</sup> et-Tevbe 9/71.

Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre bu ayette geçen münker kavramı 'putlara ve şeytanlara tapma'dır.<sup>22</sup>

Münker kavramının Kur'an-ı Kerim'de "Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" terkibi dışında 9 ayette daha geçtiği görülmektedir. Bu ayetlerden üç tanesinde fahşâ kavramı ile beraber kullanılmıştır.<sup>23</sup> F-h-ş kökünden türeyen bu kavram ölçüyü aşma anlamında<sup>24</sup> yanlış ve kerîh görülen söz ve davranışlar için kullanılan bir kavram olup<sup>25</sup> daha çok zinâ veya zinâyâ götüren söz ve davranışları kapsamaktadır.<sup>26</sup> Fahşâ kelimesine zinâ veya zinâyâ götüren çirkin söz ve davranış anlamı veren müfessirlerden Beğâvî'ye (ö. 516/1122) göre bu kelimenin hemen akabinde zikredilen münker kelimesi şeriat veya sünnette ma'rûf olmayan<sup>27</sup>, İbnü'l-Arâbî (ö. 543/1148) ve Kurtubî'ye göre ise dinen yasaklanan her şeydir.<sup>28</sup> Mâverdî (ö. 450/1058) ise bu ayetler bağlamında münker kavramına çirkin olan her türlü söz ve davranış anlamını vermiştir.<sup>29</sup> Bu değerlendirmeler kapsamında fahşâ ve münker kavramlarının birbirine yakın olmakla beraber farklı anlamlarda kullanıldığı söylenilebilir.

Münker kelimesinin Kur'an'da zikredildiği yerlerden biri de Hz. Lût'un (a.s.) kavmine söylemiş olduğu bir söz içerisinde geçmektedir.<sup>30</sup> Zemahşerî, söz konusu ayette geçen 'münker' kavramına bu ayetin siyâk-sibâkına uygun düşecek şekilde 'izhar edilmesi gizli yapılmasından daha kötü olan her türlü günah/ma'siyet' anlamı vermektedir.<sup>31</sup> Görüldüğü gibi burada münker kavramına, salt masiyet/günah anlamından ziyade açıkça yapılması daha da kötü olarak görülen bazı günahlarla sınırlandırılan bir mana verilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de münker kavramının kullanıldığı bir diğer yer ise zihar yapanların kullanmış oldukları söz içindir. Cenab-ı Allah, Cahiliye döneminde erkeklerden bazılarının eşlerini boşarken 'Sen bana anamın sırtı gibisin' şeklinde kullanmış oldukları söze atfen '*Şüphesiz onlar münker/kötü ve geçersiz bir söz söylüyorlar*'<sup>32</sup> buyurmaktadır. İzutsu'ya göre bu ayet, münker kavramının aynı zamanda 'ahlakdışı' sayılan şeylerle ortak yanının bulunduğunu göstermektedir.<sup>33</sup>

<sup>22</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 14/348; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 8/203.

<sup>23</sup> en-Nahl 16/90; el-Ankebût 29/45; en-Nûr 24/21.

<sup>24</sup> İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, 349.

<sup>25</sup> İbn Manzûr, "Nükr" 6/325; Zebîdî, "Nekr" 18/296, 297; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1/373, 374.

<sup>26</sup> Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 17/279; Beğâvî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd, *Meâlimü't-tenzil*, (y.y. 1417/1997), 5/38; Mâverdî, Ebu'l-Hüseyn Ali b. Muhammed b. Habîb, *Tefsîrü'l-Mâverdî*, (Beirut: trz. ), 3/208; İbnü'l-Arâbî, *el-Ahkâm*, 3/1555; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, 10/167; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, (y.y. 1420/1999), 4/595. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Muhammed Yılmaz, "Kur'an'da Büyük Günah Kavramı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25/ 2, (2011), 266, 267.

<sup>27</sup> Beğâvî, *Meâlimü't-tenzil*, 5/38.

<sup>28</sup> İbnü'l-Arâbî, *el-Ahkâm*, 3/155; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, 10/167.

<sup>29</sup> Mâverdî, *Tefsîru'l-Kur'an (en-Nüket ve'l-uyûn)*, (Beirut: trz.), 3/208.

<sup>30</sup> "Siz hâlâ erkeklere yanaşacak, yol kesecek ve toplantılarınızda edepsizlikler mi yapacaksınız?" el-Ankebût 29/29.

<sup>31</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/455.

<sup>32</sup> el-Mücâdele 58/2.

<sup>33</sup> İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, 328.

Izutsu, Kur'an'da münker kavramı ile aynı kökten olan 'nukr' kavramının bir ayette kullanımına temas ederek, müfessirlerin münker kavramına genel bakışına karşın Kur'an'ın aslında bu kelimeyi bazen -tamamen din dışı olmasa da- iman ve küfr ile doğrudan bir ilişki kurmadan kullanmış olduğuna delil saymaktadır. Söz konusu ayette Mûsâ (a.s.), Hızır'ın (a.s.) bir çocuğu öldürmesi üzerine ona: "Bir cana karşılık olmaksızın tertemiz (suçsuz) bir canı mı öldürdün? Andolsun sen çok kötü (nukr) bir iş yaptın."<sup>34</sup> demiştir. Kanaatimizce önceki ayetlerde münker kavramının tanımlanmasında olduğu gibi bu ayette de nukr kavramının iman ve küfür ile bağlantılı olup olmadığı mezhepler arasında ihtilafli olan hüsün-kubuh meselesi ile doğrudan ilişkilidir. Mûsâ'nın (a.s.) 'haksız yere bir çocuğun öldürülmesi' fiilini nukr sayması, bu fiilin din tarafından yasaklanması sebebiyle midir? Yoksa her insanın aklen ve vicdanen kötü olduğunu kabul ettiği bir fiil olması dolayısıyla mıdır? Buradan hareketle münker kavramının zıddı olan ma'rûf kavramıyla beraber Kelam ilminde önemli bir tartışma konusu olan hüsün-kubuh meselesi ile doğrudan alakalı olduğu, bu nedenle de her iki kavramın tanımlanmasında mezheplerin hüsün-kubuh meselesindeki görüşlerinin etkili olduğu söylenebilir.

### 3. Rivayetin Sened Tahlîli

Hz. Peygamber'den nakledilen münker hadisinin tek sahabi ravisi Ebû Saîd el-Hudrî'dir. Rivâyetin Ebû Saîd'den Recâ b. Rabîa ve Târik b. Şihâb aracılığıyla nakledildiği görülmektedir. Makalenin hacmini genişletmemek için burada her iki tarîkten nakledilen isnadlar arasında birer tanesinin râvileri hakkında bilgi verecek diğer isnâdlarda ise problemlili görülen râvi varsa bunlar üzerinde duracağız.

Hadisin nakledildiği en eski kaynak tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *Müsned*'idir. Hadis burada Şûbe<sup>35</sup>→Kays b. Müslim<sup>36</sup>→Târik b. Şihâb<sup>37</sup> isnadıyla Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilmektedir.<sup>38</sup> İsnadında bulunan râvilerin üçü de güvenilir kabul edilen ve hadisleriyle ihticâc edilen râvilerdendir. Rivayetin senedinde herhangi bir kopukluk bulunmamakta, dolayısıyla isnad açısından hadisin sahih olduğu görülmektedir. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'den sonra rivâyetin Abdurrezzâk'ın (ö. 211/826-827)

<sup>34</sup> el-Kehf 18/74.

<sup>35</sup> Hakkında bilgi için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru Sâdir, trz.), 7/280; Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir*, (y.y., trz.), 4/244; İbn Hibbân, *es-Sikât*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975), 5/527, 528; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 12/479; Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti'r-ricâl*, (Suud: Dâru'l-Kible, 1413/1992), 2/364; a.mlf. *Tezkîratü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/144, 145; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 11/174.

<sup>36</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât* 5/309; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 14/81, 82; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/141; İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/361.

<sup>37</sup> İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Tâ'dîl*, (Beyrut: 1271/1952), 4/485; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 13/342, 343; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/511; İbn Hacer, *Tehzîb*, 5/4, 5.

<sup>38</sup> Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin, (1419/1999), 3/649 (No. 2310).

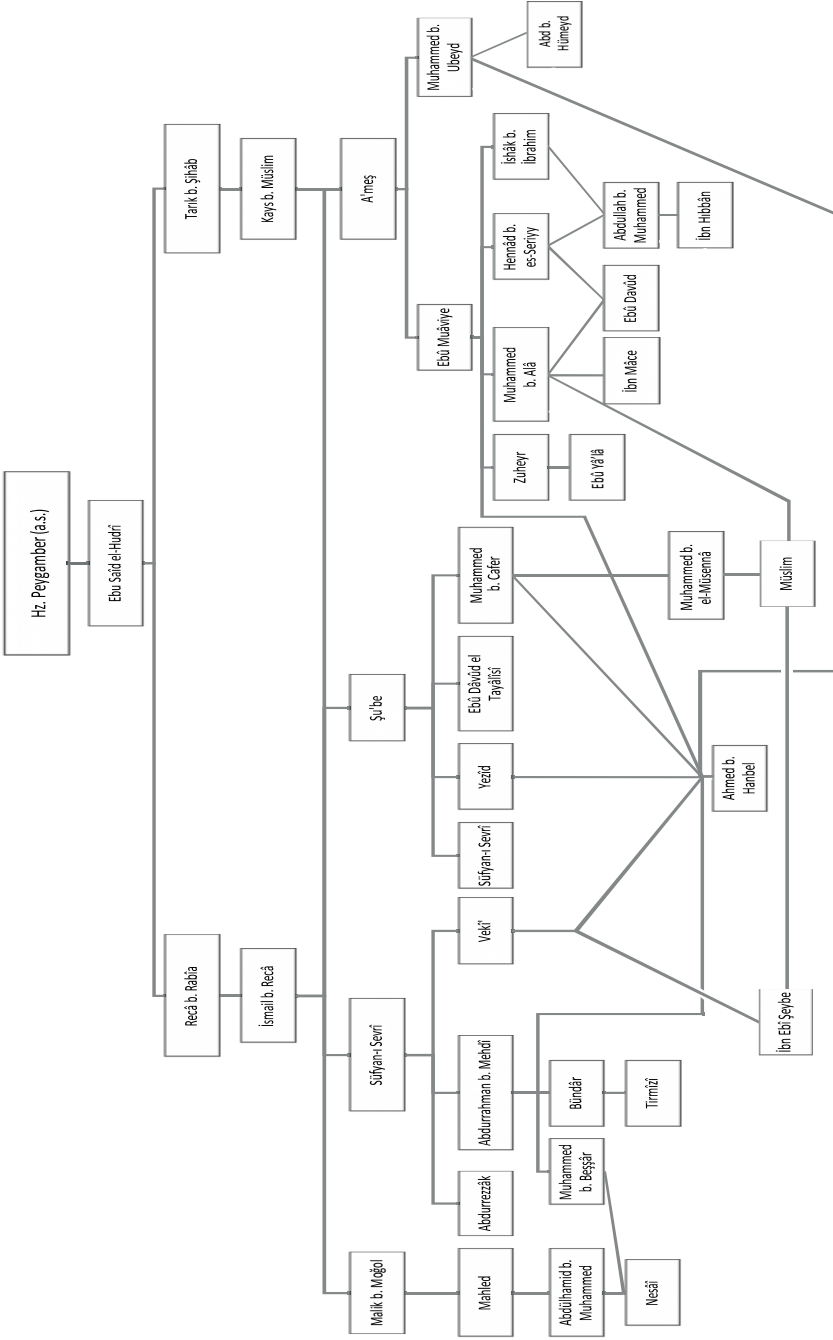
*Musannef*inde de Târik b. Şihâb târikiyle yine sahih bir isnadla nakledildiğini görmekteyiz.<sup>39</sup>

Hadisi tahrîç eden musanniflerden bir diğeri olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) rivayeti altı farklı isnâdla nakletmektedir.<sup>40</sup> Biz burada bu altı rivayette yer alan tüm râvîler üzerinde tek tek durmayacak sadece Recâ b. Rabîa târikiyle vermiş olduğu bir isnadın râvîlerinin durumu hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Ahmed b. Hanbel bu rivâyetini Muhammed b. Ubeyd<sup>41</sup>→Â'meş<sup>42</sup>→İsmail b. Recâ<sup>43</sup>→babası Recâ b. Rabîa<sup>44</sup> isnâdı ile vermektedir ki bu râvîlerin de tamamı güvenilirdir. Ayrıca isnadda herhangi bir kopukluk da bulunmamaktadır. Dolayısıyla rivayetin Recâ b. Rabîa'dan nakledilmiş olan târikinin de sahih isnadlara sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Abd b. Hümejd (ö. 249/863-64)<sup>45</sup>, Müslim (ö. 261/875)<sup>46</sup>, Ebû Dâvûd (ö. 275/889) ('Bayram Günü Hutbesi'<sup>47</sup> ve 'Emir ve Nehiy'<sup>48</sup> bâb başlıkları altında), Tirmizî (ö. 279/892) ('Münker'in El, Dil veya Kalp ile Değiştirilmesi Hakkında Vârid Olan Hadisler' başlığı altında)<sup>49</sup>, Nesâî (ö. 303/915) ('Îmân Ehlinin Fazilet Yarışı' başlığı altında)<sup>50</sup> ve İbn Mâce (ö. 273/887) ('Bayram Namazı Hakkında Vârid Olan Rivâyetler'<sup>51</sup> ve 'Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker'<sup>52</sup> başlıkları altında) de hadisi sahih isnadlarla tahrîç eden musannifler arasında yer almaktadır. Yaptığımız araştırmada bu rivâyetlerin tamamında yer alan râvîlerin güvenilir olduğu ve senedlerinde herhangi bir kopukluğun bulunmadığı tespit edilmiştir.<sup>53</sup>

Münkerin düzeltilmesi ile ilgili Ebû Saîd el-Hudrî rivâyetinin isnad şeması şu şekildedir:

- <sup>39</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Semânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-'Azâmî, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 3/285 (No. 5649). Abdurrezzâk, hadisi Süfyân-ı Sevri aracılığıyla Şû'be'den nakletmektedir. İsnadın geri kalan kısmı Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin isnâdı ile aynıdır.
- <sup>40</sup> Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, (Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 17/127 (No. 110731), 239 (No. 11150), 18/67 (No. 11492), 378 (No. 11876).
- <sup>41</sup> Buhârî, *et-Tarih*, 1/173; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/441; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 26/54; Zehebî, *et-Tezkîra*, 1/243; İbn Hacer, *Tehzîb*, 9/291.
- <sup>42</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-â'dil*, 4/146; İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah, *Ma'rifetü's-sikât*, (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 1/432; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/302; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 12/86, 87; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/196; *et-Takrîb*, 1/254.
- <sup>43</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/29; İclî, *Sikât*, 1/225; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Tâ'dil*, 2/168; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 3/90; Zehebî, *Kâşif*, 1/245, a.mlf. *Mizân*, 1/227; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/259.
- <sup>44</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/237; İclî, *Sikât*, 1/360; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Tâ'dil*, 3/501; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 9/157.
- <sup>45</sup> Abd b. Hümejd, b. Nasr, Ebû Muhammed, *el-Müntehâb min müsned-i Abd b. Hümejd*, (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408/1988), 1/284 (No. 906).
- <sup>46</sup> Müslim, b. el-Haccâc, *el-Camiü's-Sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Îmân", 78 (1/69).
- <sup>47</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salât", 242 (1/277).
- <sup>48</sup> Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17 (4/511).
- <sup>49</sup> Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Fiten" 11 (4/469).
- <sup>50</sup> Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Îmân" 17 (8/111, 112).
- <sup>51</sup> İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd Ebû Abdullah el-Kazvîni, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İkâme" 155 (1/406).
- <sup>52</sup> İbn Mâce, "Fiten" 20 (2/1330).
- <sup>53</sup> Burada makalenin hacmini genişletmemek amacıyla tek tek tüm râvîlerin cerh-tâ'dil bilgileri verilmemiştir. İsnad şemasında da görüleceği gibi hadisin râvîleri genel olarak güvenilir dir.



Yukarıda hadisin senedi ile ilgili verdiğimiz isnad şeması ve diğer bilgilerden hareketle Ebû Saïd el-Hudrî'den tahrîr edilen münker hadisinin ulaşılmış olduğumuz isnad sayısının 21 olduğunu söyleyebiliriz. Bu isnadların

bazıları Recâ b. Rabîa, bazıları ise Târik b. Şihâb aracılığıyla Ebû Saîd'den tahrîc edilmiştir. Recâ b. Rabîa tarîki oğlu İsmail b. Recâ aracılığıyla Â'meş üzerinden, Târik b. Şihâb tarîki ise Kays b. Müslim aracılığıyla Â'meş, Süfyân, Şû'be ve Mâlik b. Moğol üzerinden yayılmıştır. Söz konusu olan 21 rivayetin tamamının râvileri güvenilir, senedleri ise muttasıldır. Dolayısıyla münkerin el, dil veya kalp ile düzeltilmesi gerektiğini belirten bu rivayet isnad açısından sahihtir.

#### 4. Rivayetin Metin İnşası

Münkerin el, dil veya kalp ile düzeltilmesi rivâyetinin metin inşâsını şu şekilde oluşturabiliriz:

Bayram günü minbere ilk çıkan ve hutbeyi namazdan önce îrâd eden ilk kişi Mervan'dır.<sup>54</sup> Onun böyle yapması üzerine bir adam kalkarak "Ey Mervan! Sünnete muhalif davrandın.<sup>55</sup> Senden önce (bayram günü) minbere çıkılmazdı sen ise çıktın. Yine senden önce (bayram günü) hutbe namazdan önce îrâd edilmezdi, sen ise hutbeyi öne aldın" dedi.<sup>56</sup> Mervan "Bu (dediğin) terkedilmiştir ey Falan" diye cevap verdi.<sup>57</sup> Bunun üzerine Ebû Saîd el-Hudrî "Bu konuşan<sup>58</sup> kimdir?" diye sordu.<sup>59</sup> "Filan oğlu filan (veya Ebû Filan)<sup>60</sup>" diye cevap verdiler.<sup>61</sup> Ebû Saîd "(Bu adama gelince)<sup>62</sup> Bu adam üzerine düşen görevi

<sup>54</sup> Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 3/285; Tirmizî, "Fiten" 11 (4/469); İbn Mâce, "İkâme" 155 (1/406), "Fiten", 20 (2/1330); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/127 (No. 110731); 18/42 (No. 11460), 67 (No. 11492), 79 (No. 11514); Ebû Avâne, Yâkûb b. İshâk, *Müsned*, (Beyrut: trz.), 1/43 (97); Abd b. Hümejd, *Müsned*, 1/284 (No. 906).

<sup>55</sup> Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 3/285; Ebû Dâvûd, "Salât", 242 (1/277); Tirmizî, "Fiten" 11 (4/469); İbn Mâce, "İkâme", 155 (1/406); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/127 (No. 110731), 18/42 (No. 11460), 67 (No. 11492); İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 1/541 (No. 307). Bayram namazında hutbeyi sünnete muhalif olarak namazdan önceye alan ilk kişinin kim olduğu noktasında birbirinden farklı nakiller bulunmaktadır. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde bu konuyla ilgili bilgi verilecektir.

<sup>56</sup> Abd b. Hümejd, *Müsned*, 1/284 (No. 906); Ebû Dâvûd, "Salât", 242 (1/277); İbn Mâce, "İkâme", 55 (1/406), "Fiten", 20 (2/1330); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/127 (No. 110731), 18/67 (No. 11492); İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/541 (No. 307).

<sup>57</sup> Tayâlisî, *Müsned*, 3/649 (No. 2310); Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 3/285 (No. 5649); Müslim, "İmân", 78; Tirmizî, "Fiten", 11 (4/469); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/42 (No. 11460), 79 (No. 11514), 378 (No. 11876).

<sup>58</sup> Tayâlisî, *Müsned*, 3/649 (No. 2310).

<sup>59</sup> Tayâlisî, *Müsned*, 3/649 (No. 2310); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/127 (No. 110731), 18/67 (No. 11492); Abd b. Hümejd, *Müsned*, 1/284 (No. 906); Ebû Dâvûd, "Salât", 242 (1/277); İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/541 (No. 307).

<sup>60</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/79 (No. 11514).

<sup>61</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/67 (No. 11492); Abd b. Hümejd, *Müsned*, 1/284 (No. 906); Ebû Dâvûd, "Salât", 242 (1/277). Hadiste Mervan b. Hakem'i ikâz eden kişinin adının geçmediği, Ebû Saîd'in "Bu konuşan kimdir" sorusu üzerine "Filanın oğlu falan kişi" şeklinde cevap verildiği görülmektedir. Şevkânî ve Azimabâdî (ö. 1329/1911) bu kişinin İmâre b. Rüeybe veya İbn Hacer'in de işaret ettiği gibi (İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed b. Ali el-Askâlânî, Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379) 2/450) Ebû Mesûd olabileceğini söylemektedir. (Aynî, Bedreddin, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (y.y., 1426/2006), 10/280; Şevkânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-Ahbâr*, (Dımaşk: İdâretü't-Tibâati'l-Münîriyye, trz.), 3/374; Azimabâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, 3/346.) İmâre b. Rüeybe'nin Mervan'ı uyaran kişi olduğuna dair başka kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Konuyla ilgili gerek sahabe hayatıyla ilgili eserlerde gerekse de cerh-tâ'dîl ve tabakât eserlerinde İmâre'nin isminin geçtiği, hayatı

yerine getirdi.<sup>63</sup> Çünkü ben Rasûlullah'ın (a.s.) şöyle buyurduğunu işittim: Sizden kim bir kötülük görürse onu eliyle düzeltmeye gücü yetiyorsa eliyle düzeltsin. Şayet eliyle düzeltmeye gücü yetmezse<sup>64</sup> diliyle düzeltsin, diliyle düzeltmeye de gücü yetmezse<sup>65</sup> kalbiyle düzeltsin. Bu ise imanın en zayıf noktasıdır."<sup>66</sup>

Münkeri düzeltme ile ilgili nakledilen rivayetlerin anlam olarak birbirine yakın olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte bazı rivayetlerde rivayetin Mervan'ın hutbeyi başa alması<sup>67</sup> ile ilgili olaydan bahsedilmeksizin sadece Hz. Peygamber'in sözünün nakledildiği

hakkında kısa bir bilgi verildiği görülmekle beraber bu kişinin Mervan'ı uyardığına dair herhangi bir bilgi nakledilmemektedir. (Bkz. İbn Kâni', Ebu'l-Hasan Abdülbâkî b. Kâni', *Mu'cemu's-sahabe*, (Medine: 1418), 2/244; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-İsbehânî, *Ma'rifetü's-sahabe*, (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1419/1998), IV/2077; Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarîhu'l-İslam ve ve'fâyâtü'l-meşâhîr ve'l-â'lam*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1407/1987), 5/487.) İbn Hacer'in Ebû Mesûd olabileceği ihtimali ise Abdurrezzâk'ta geçen başka bir rivâyete dayanmaktadır. Buna göre Ebû Saîd, bir bayram günü Mervan kendisi ve Ebû Mes'ûd'un ortasında olduğu halde musallaya doğru yürüdüklerini, musallaya gelince Mervan'ın minbere doğru yönelmesi üzerine kendisinin onu namazla başlaması için musallaya doğru çektiğini, Mervân'ın ise 'Senin dediğin terk edilmiştir' diyerek onu minbere doğru çekmeye çalıştığını söylemektedir. Bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 3/284. Bu rivayet göz önünde bulundurulursa Ebû Saîd el-Hudrî rivâyetinde Mervan'ı uyaran kişinin Ebû Mesûd olma ihtimalinin yüksek olduğu söylenebilir.

<sup>62</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/541 (No. 307).

<sup>63</sup> Tayâlisî, *Müsned*, 3/649 (No. 2310); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/127 (No. 110731), 239 (No. 11150), 18/42 (No. 11460), 67 (No. 11492), 79 (No. 11514), 378 (No. 11876); Müslim, "İmân", 78, 79 (1/69); İbn Mâce, "İkâme", 155 (1/406), "Fiten", 20 (2/1330); İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/541 (No. 307).

<sup>64</sup> Nesâî, "İmân", 17 (8/111, 112).

<sup>65</sup> Nesâî, "İmân", 17 (8/111).

<sup>66</sup> Tayâlisî, *Müsned*, 3/649 (No. 2310); Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 3/285 (No. 5649); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/127 (No. 110731), 239 (No. 11150), 18/42 (11460), 67 (No. 11492), 79 (No. 11514), 378 (No. 11876); Abd b. Hümejd, *Müsned*, 1/284 (No. 906); Müslim, "İmân", 78, 79; Ebû Dâvûd, "Salât", 242 (1/277), "Melâhim", 17 (4/511); Tirmizî, "Fiten", 11 (4/469); Nesâî, "İmân", 17 (8/111, 112); İbn Mâce, "İkâme", 155 (1/406), "Fiten", 20 (2/1330); Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, (Dimeşk 1404/1984), 2/414 (No. 1203); Ebû Avâne, *Müsned*, 1/43 (No. 97); İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/541 (No. 307).

<sup>67</sup> Mervan Medine valiliği görevinde olduğu dönemlerde hutbelerinde Hz. Ali'ye hakaret etmekte, insanlar da bundan hoşlanmadıkları için namazdan sonra hutbeyi dinlemeden oradan ayrılmaktaydılar. Bunun önüne geçmek için Mervan da bayram hutbelerini namazdan önceye okumaya başlamış ve bunu Medine valisi olduğu sürece devam ettirmiştir. İki defa Medine vâililiğine getirilip azledilen Mervan'ın, vâililiğinin her iki döneminde de Hz. Ali'ye yönelik sövme ve hakaretlerine devam ettiği nakledilmektedir. Emevîlerin genel bir politikası haline gelmiş olan bu uygulamanın Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz dönemi dışındaki zamanlarda hutbelerde genel olarak devam ettiği belirtilmektedir. Konuyla ilgili olarak çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde de yeri geldikçe bazı açıklamalarda bulunulacaktır. Daha fazla bilgi için bkz. Serâhsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût fi Şerhi'l-Kâfi*, (trz. yy.) 2/37; el-Kurtubî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. İbrahim, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîsi Kitâb-i Müslim*, (y.y., trz.) 1/147; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Tarîhu'l-İslam*, 4/228, 5/231; Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (y.y., trz.) 8/91, 284; Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tarîhü'l-hulefâ*, (Mısır 1371/1952), 1/166; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, 3/374. Ayrıca bkz. Bahâüddin Varol, "Emevîlerin Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine", *İstem*, 4/8, 83-107; Ömer Cide, "Devlette Birliği Sağlama Örneği: Ömer b. Abdülazîz" *Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/1, 56-74.

görülmektedir.<sup>68</sup> Muhtemelen bu durum rivayette yapılan ihtisardan kaynaklanmaktadır. Kimi rivâyetlerde ise Mervan'ı ikâz eden kişinin 'Sünnete muhalif davrandın' ile başlayan sözü yerine sadece 'Namaz hutbeden öncedir' diye seslendiği ifade edilmektedir.<sup>69</sup>

Rivâyetler arasında bulunan farklılıklardan biri de Hz. Peygamber'den nakledilen 'Sizden kim bir kötülüğü görürse onu eliyle değiştirsin' sözü yerine bazı rivâyetlerde '...eliyle inkâretsin' ifadesinin kullanılmış olmasıdır. Bu anlamda nakledilen rivâyetlerin çoğunda فَلَیَغَيِّرُهُ، bazılarında ise فَلَیُنْكِرُهُ lafzının kullanıldığı görülmektedir.<sup>70</sup> Bu durumda hadisin anlamı 'Sizden kim bir münkeri görürse onu inkâretsin (reddetsin)' şeklinde değişecektir. Çalışmamızda rivâyetlerin çoğunda فَلَیَغَيِّرُهُ lafzının kullanılmış olması sebebiyle bu yönde mana verilmiştir.

Nesâî'nin tahrîç ettiği rivâyette Allah Rasûlü'nün (a.s.) "...eliyle değiştirsin. Şayet bunu yaparsa (söz konusu olan münker işinden) berî olmuş, kurtulmuş olur (فقد برئ)" buyurduğu ve bunu 'dil ve kalp ile değiştirsin' sözlerinden sonra da tekrar ettiği nakledilmektedir.<sup>71</sup> Nesâî'nin rivayetinde var olan bu lafzın hadisi nakleden diğer tarîklerde bulunmadığını söyleyebiliriz. Kanaatimizce Nesâî dışındaki diğer tarîklerde yer almayan bu ziyadenin Hz. Peygamber'in sözünden olmayıp râvi tasarrufundan kaynaklı olması muhtemeldir.

## 5. Rivâyetin Metin Tahlili

### 5.1. Rivâyetin Sebeb-i Vürûdu

Yaptığımız araştırmada kaynaklarda Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen bu rivâyetin sebeb-i vürûdü ile ilgili herhangi bir bilgi elde edemediğimizi söyleyebiliriz. Bununla beraber hadis kaynakları bu rivâyetin Ebû Saîd tarafından nakledilmesine neden olan bir olaydan bahsetmektedir. Bu olay, Muâviye döneminde Medine valisi olan Mervan b. Hakem tarafından bayram namazı hutbesinin -Hz. Peygamber'in yaptığına aksine- namazdan önce verilmesidir. Ebû Saîd el-Hudrî, bu uygulamayı sünnete muhalif olarak görmüş ve 'münker' bir davranış olarak nitelemiştir. Dolayısıyla onun böyle bir davranış karşısında münker rivâyetini nakletmesi, sünnete muhalif olan her bir davranışın -oluşan yeni zemin ve şartlara bağlı olarak toplumun maslahatının gözetilmesi gibi farklı bir amaçla yapılmadıysa- bu kapsamda münker olarak isimlendirilebileceği görüşünde olduğunu göstermektedir. Rivâyetin nakledilme sebebi olan bu olay hakkında kısaca şu bilgilerin verilmesi konunun daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır:

<sup>68</sup> Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17 (4/511); Nesâî, "İmân", 17 (8/111, 112); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 2/414 (No. 1203).

<sup>69</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/79 (No. 11514), 378 (No. 11876).

<sup>70</sup> Tayâlisî, *Müsned*, 3/649 (No. 2310) ; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/378 (No. 11876); Tirmizî, "Fiten", 11 (4/469).

<sup>71</sup> Nesâî'nin tahrîç ettiği bu rivâyetin metni şu şekildedir: من رأى منكرا فغيره بيده فقد برئ ومن لم يستطع أن يغيره بلسانه فغيره بقلبه فقد برئ وذلك أضعف الإيمان Nesâî, "İmân", 17 (8/112).



Bayram namazlarında Hz. Peygamber'in (a.s.) hutbeleri namazdan sonra okuduğuna dair birçok sahîh rivâyet bulunmaktadır.<sup>72</sup> Bu namazlarda hutbenin cuma namazından farklı olarak namazdan sonra okunmasının sebebi ise hutbenin Cuma namazı için şart olup bayram namazları için şart olarak telakki edilmeyişindedir. Dolayısıyla bir nevi öğüt verme ve nasihat olarak kabul edilen bayram namazları hutbelerini dinlemek kişinin istek ve iradesine bırakılmıştır.<sup>73</sup> Allah Rasûlü zamanında var olan bu sünnetin kim tarafından ve ne zaman değiştirildiği noktasında ise farklı bilgiler bulunmaktadır. Hutbenin kim tarafından namazdan önceye alındığı noktasında kaynaklarda nakledilen isimler arasında Hz. Osman, İbnü'z-Zübeyr, Muâviye veya Mervan b. Hakem gibi isimlerin bulunduğu görülmektedir.<sup>74</sup>

Bayram hutbesinin ilk defa Mervan tarafından namazdan önceye alındığını belirten rivâyetlerin başında gelen Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen münkerin düzeltilmesi ile ilgili rivâyettir. Bu rivâyetlerin bazı tarîklerinde bayram namazında hutbeyi namazdan önce veren ilk kişinin Mervan olduğu açıkça ifade edilmiştir.<sup>75</sup> Konuyla ilgili görüş belirtenlerden biri olan Kâdı İyâz'a (ö. 544/1149) göre Hz. Peygamber ve dört halife tarafından sabit olan uygulama hutbeyi namazdan sonraya bırakmaları yönündedir. Ona göre Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen rivâyette Mervan'ın hutbeyi öne almasının 'münker' kavramıyla değerlendirilmesi, böylece bu uygulamanın sünnete muhalif bir davranış olduğunun vurgulanması da buna delil teşkil etmektedir.<sup>76</sup> Serahsî'ye göre sünnete muhalif olan bu uygulamanın sebebi Emevilerin hutbelerinde helal olmayan şeyleri söylemesi ve insanların namazdan sonra ayrılıp hutbeyi dinlemek istememeleridir.<sup>77</sup>

## 5.2. Münker Hadisinde El-Dil-Kalp Sıralaması

Münker hadisinde kötülüğü ilk görme esnasında realitede kişide oluşabilecek tepki sıralamasının tam tersi bir sıralamaya gidildiği görülmektedir. Bu rivayete göre kötülüğü gören bir kişi önce onu eliyle düzeltmeye çalışmalı, buna gücü yetmiyorsa diliyle bunu yapmalı buna da gücü yetmiyorsa o münkeri kalbiyle inkâredip kerîh görmelidir. Hz. Peygamber'in (a.s.) cihad ile ilgili nakledilen bir rivâyette de bu şekilde bir sıralama yaptığı görülmektedir. Buna göre ümmet içerisinde Peygamber'in vefatından sonra bir grup ortaya çıkacak ve hem yapmayacakları şeyleri söyleyecek hem de

<sup>72</sup> Malik b. Enes, *Muvatta*, (Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425/2004), 2/249; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-meânî ve'l-esânîd*, (yy., trz.), 10/263-266.

<sup>73</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/37.

<sup>74</sup> Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-Kubrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trz.), 1/244; İbn Abdilberr, *Temhîd*, 10/257-263; a.mlf. *el-İstizkâr fi şerhi mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/382; Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, 3/374.

<sup>75</sup> Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 3/285 (No. 5649); Tirmizî, "Fiten", 11 (4/469); İbn Mâce, "İkâme", 155 (1/406), "Fiten", 20 (2/1330); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/127 (No. 110731); 18/42 (No. 11460), 67 (No. 11492), 79 (No. 11514); Ebû Avâne, *Müsned*, 1/43 (No. 97); Abd b. Hümejd, *Müsned*, 1/284 (No. 906).

<sup>76</sup> Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dîbâc alâ Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, (Suud: Dâru İbn Affân, 1416/1996), 2/211.

<sup>77</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/37.

emrolunmadıkları şeyleri yapacaklardır. Allah Rasûlü bu grupla ilgili olarak “Kim onlarla eliyle cihad ederse o mü'mindir. Kim onlarla diliyle cihad ederse o mü'mindir. Kim onlarla kalbiyle cihad ederse o mü'mindir” buyurmaktadır.<sup>78</sup> Görüldüğü gibi bu rivayette de Allah Rasûlü (a.s.) mücadele etmede incelediğimiz hadiste olduğu gibi öncelikli olarak el ile yapılacak olan fiilen bir karşı duruşu emretmektedir. Halbuki hemen hemen bütün insanlarda kendi düşünce tarzına veya inanç sistemine uymayan/aykırı olan bir kötülükle karşılaşma esnasında oluşacak ilk tepki öncelikle o münkeri kalben kerîh görme ve kabul etmemedir. Kişi önce kalben ve zihnen bir işin kötü olduğuna ikna olmalıdır ki onu ortadan kaldırma yolunda bir adım atabilsin. Aynı şekilde münker karşısında dil ile uyarı ve fiilî uyarı arasından da ilk tercih edilen çoğu zaman dil ile ikâz olmaktadır.<sup>79</sup>

Münker hadisinin İslam'ın genel bir metodu olan tadrîcîlik anlayışıyla da bu noktada uyuşmadığı gibi bir durumu zihinlere getirdiği söylenilebilir. Zira İslam'ın çoğu hükmünde ortaya koymuş olduğu genel özelliği kolaydan zora doğru takip edilen bir yolu benimsemiş olmasıdır.<sup>80</sup> Hadisteki bu sıralama İbnü'l-Arâbî'nin de dikkatini çekmiş ve konuyla ilgili şu ifadeleri kullanmasına sebep olmuştur:

*“Bu hadiste garib bir incelik vardır. Hz. Peygamber fiilde son olması gerekeni başta zikretmiştir. Kötülüğü el ile değiştirmek. Halbuki önce dil ile açıklayıp anlatmakla değiştirmeye başlanır, netice alınmazsa o zaman el ile değiştirmeye başvurulur.”<sup>81</sup>*

O halde hadisteki bu sıralama ile (müminin vazifesi olan) kötülükten menetme kapsamında istenilen neticenin alınmasının öncelendiği ifade edilebilir. Bu sayede söz konusu kötülüğün ortadan kalkması noktasında mümin net bir karşı duruş sergileyecektir. Diğer taraftan kanaatimizce İslam'ın çoğu hükmünde ortaya koymuş olduğu tadrîcîlik ilkesi daha çok ilkten konulan hükümlerde görülmektedir (İçkinin haram kılınmasında olduğu gibi). Kolaylık ilkesi ise dinin cevâz verdiği ve mübah dairesi içerisinde bulunan konularda geçerlidir. Nitekim Hz. Aişe'den nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber (a.s.) iki işten birini seçmek durumunda kaldığı zaman günah olmadığı müddetçe bunların en kolayını tercih ederdi.<sup>82</sup> Halbuki aklın, vicdanın veya dinin kabul etmediği münker karşısında tadrîcîliği gerektirecek yeni bir yasaklamanın getirilmesi söz konusu değildir. Münkerin kolaylık ilkesini tercih ettirecek şekilde mübahlık sınırı içerisinde değerlendirilmesi gibi bir durumdan da bahsedilemez.

<sup>78</sup> Müslim, “İmân”, 80 (1/69, 70).

<sup>79</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/426; Beydâvî, *Tefsîr*, 1/74.

<sup>80</sup> Bu hususta en basitinden içki hakkında nâzil olan ayetlerin tadrîcîlik metoduyla vahyedilmiş olması bu münkerin ortadan kaldırılması konusunda kolaydan zora doğru bir yol takip edildiğini ortaya koymaktadır. Bkz. Talip Türcan, “Tadrîc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/265-267.

<sup>81</sup> İbnü'l-Arâbî, *el-Ahkâm*, 1/383.

<sup>82</sup> Buhârî, “Menâkıb”, 23 (4/164), “Edeb”, 80 (7/101, 102); Müslim, “Fedâil”, 77 (2/1813).

### 5.3. İmanın En Zayıf Noktası

Allah Rasûlü (a.s.) eliyle veya diliyle münkeri değiştirmeye güç yetiremeyen kişinin bunu kalbiyle yapması gerektiğini belirtmiş ve bunun da imanın en zayıf noktası olduğunu ifade etmiştir. Hadiste yer alan 'ذلك أضعف الإيمان' (imanın en zayıf noktası budur)' ifadesi ile Allah Rasûlü'nün (a.s.) neyi kastetmiş olduğu hadis şarihlerinin bu rivâyeti incelerken üzerinde durdukları konulardan birini teşkil etmektedir. Kimi şarihlere göre söz konusu ifade ile Hz. Peygamber (a.s.) imanın şubelerinden veya hasletlerinden en zayıfını kastetmiştir.<sup>83</sup> Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605), masiyeti/münkeri kalp ile inkâretmenin imanın mertebelerinden en zayıfını teşkil ettiğini, bu nedenle münker karşısında onu çirkin görmeyip inkâretmeyen, bilakis o kötülüğü güzel bulan kişinin küfre gireceğini belirtmektedir.<sup>84</sup>

İmâm-ı Nevevî'ye (ö. 676/1277) göre münkeri kalp ile değiştirmenin imanın en zayıf noktası olarak nitelendirilmiş olması, münker karşısında fiil ve söyleme geçmeyen bir tepkinin münkerin ortadan kaldırılması bakımından en az sonuç getirebilecek fiil olmasından dolayıdır.<sup>85</sup> Kurtubi (ö. 671/1273) hadisteki bu ifade ile mümin için münkeri değiştirmeye yönelik daha aşağı bir merteye olmadığını kastedildiğini ifade etmekte, bu hadiste 'iman' kelimesinin 'İslam' anlamında kullanılmış olduğunu belirtmektedir.<sup>86</sup> Suyûtî (ö. 911/1505), hadisin şerhini verirken 'imanın en zayıf noktası' ifadesinin ilk etapta akla el ve dil ile münkeri değiştiremeyip kalp ile o münkeri kerîh gören kişinin kınanıp tenkit edildiği gibi bir düşünceye sevk edebileceğini fakat bu ifadenin böyle anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Ona göre imanı çok güçlü olduğu halde ne eliyle ne de diliyle münkeri değiştirecek güce sahip olmayan insanlar olabilir. Bu durumda böyle bir kişi nasıl olur da imanı en zayıf kişi olarak nitelendirilebilir? Dolayısıyla hadisteki ifadede iman ile kastedilen aslında münkeri değiştirebilecek ameldir.<sup>87</sup> Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605) ve Mübârekpûrî (ö. 1935) bu ifade ile kastedilenin belki de münkerin el ve dil ile değil de kalp ile değiştirilebileceği bir zamanda iman ehlinin zayıflığına ve kuvvet sahibi olmadıklarına delalet edeceğini söyleyerek hadise farklı bir yorum getirmiştir. Buna göre münkerin el ve dil ile değiştirilmeyip sadece kalp ile yapılabilmesi iman ehlinin o dönemde zayıf olduğunun göstergesidir.<sup>88</sup> Bu

<sup>83</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 4/486; Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûrüddin Ali b. Sultan, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, (y.y., trz.), 15/3; Azimabâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, 11/330; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, 4/328.

<sup>84</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, 15/3.

<sup>85</sup> Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392), 1/214.

<sup>86</sup> Kurtubî, *el-Müfhim*, 1/150; Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdurrauf b. Tâcülârifin b. Nureddin, *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 6/169; a. mlf. *et-Teysîr bi şerhi Câmi'i's-Sağîr*, (Riyâd: Mektebetü'l-İmami's-Şâfi, 1408/1988), 2/809.

<sup>87</sup> Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *Şerhu's-suyûtî li Süneni'n-Nesâî*, neşr. Abdulfettah Ebû Gudde, (Halep: Mektebetü'l-Matbüâtî'l-İslamî, 1406/1986), 8/112; Sindî, Ebu'l-Hasan Nureddin Muhammed b. Abdülhâdî et-Tettevi, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâî*, (Halep: Mektebetü'l-Matbüâtî'l-İslamî, 1406/1986), 8/111.

<sup>88</sup> Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, 10/387, 15/3; Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, 6/328.

yargı doğru olmakla birlikte hadiste geçen ‘imanın en zayıf noktası’ ifadesi ile kastedilen anlam bu değildir. Kanaatimizce hadisteki bu ifadeyi iki şekilde anlamak mümkündür. Cezalandırma, yasaklama veya o münkeri bizzat ortadan kaldırma gibi fiilî tedbirler veya vaaz ve nasihatte bulunma, eleştiri ve tenkîd etme tarzında söz konusu münkeri ortadan kaldırmaya yönelik söylemsel tedbirlerle münker karşısında durmaya gücü, imkânı ve yetkisi olan birinin bu tedbirlerden vazgeçip sadece kalben söz konusu olan münkeri kerih görmesi elbette ki o kişinin imanının zayıflığına bir işarettir. Böyle birisi için hadisteki ‘imanın en zayıf’ noktası ifadesini gerçek manasıyla kabul edip bu kişinin zayıf bir imana sahip olduğuna kanaat getirmek gereklidir. Fakat münker karşısında yukarıda değindiğimiz fiilî ve sözlü tedbirleri almaya gücü, imkânı ve yetkisi bulunmayan kişiler için durum böyle değildir. Bu durumda olan birisi için hadisteki ‘imanın en zayıf noktası’ ifadesi, onun imanının zayıf olduğunu göstermez. Allah Rasûlü (a.s.) bu ifade ile müminleri münker karşısında daha etkin bir duruş sergilemeye teşvik etmiş, toplumda kendiliğinden oluşacak olan bir otokontrol mekanizmasının devreye girmesini sağlamak istemiştir.<sup>89</sup>

#### 5.4. Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker İlkesi

Münkeri değiştirme rivayetinin “emir bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker” ilkesinin en önemli delillerinden birini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu rivayeti doğru bir şekilde anlamının emir bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker ilkesini doğru bir şekilde anlamaktan geçtiğini söylemek yanlış olmaz. Bu nedenle makalenin bu son başlığında iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ilkesi üzerinde duracak ve münkerin düzeltilmesi ile ilgili rivâyetle ilişkisine temas etmeye çalışacağız.

“Emir bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker” ilkesinin Kitap, sünnet ve icmâ ile vâcib olduğu noktasında İslam âlimleri ittifak etmiş ve bu ilkenin farz-ı kifâye olarak kabul edilmesi gerektiği görüşü ağırlık kazanmıştır.<sup>90</sup> İmâm-ı Nevevî,

<sup>89</sup> Hadiste yer alan ‘imanın en zayıf noktası’ ifadesi üzerine yapılan tartışmalardan bir diğeri de bu rivayetin imanda artma veya eksilmenin olduğuna dair delil teşkil edip etmediğidir. Bu kapsamda imanın artıp eksilebileceğini söyleyen âlimler hadisi bu görüşlerine delil sayarken, imanı amelden ayrı düşünüp imanda artıp eksilmeyi kabul etmeyen âlimler hadisteki iman kelimesini amel ve imanının semeresi olarak yorumlayarak kabul etmişlerdir.<sup>89</sup> İmâm-ı Nevevî'nin münker hadisine ‘Münkerden Alıkoymanın İmandan Oluşu, İmanın Artıp Azalabileceği ve “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker'in Vâcib Oluşu” bâb başlığını vermesi bu açıdan kayda değerdir.<sup>89</sup> Konuyla ilgili olarak bkz. İbn Abdilber, *Temhîd*, 9/252; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/46, 47, 11/456; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/295; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, 15/3; Muhammed Mücahid Dünder, “Teşekkül Dönemi Kelam Problemlerine Devrin Siyasi-Sosyal Hâdiselerinin Etkileri (İman-Amel İlişkisi Bağlamında)”, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); İsmail Yörük, “Sistemik Kelam Problemi Olarak İmanın Artması ve Eksilmesi Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 29/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 1993), 49-58.

<sup>90</sup> Cessâs, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *Ahkâmü'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1405), 2/316, 317; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, (yy., trz.), 3/305; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/425; Fahreddin Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin, *Mefâtihü'l-ğayb mine'l-Kur'an'il-Kerim*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, trz.), 8/146; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 1/149; Nevevî, *el-Minhâc*, 1/212; Beydâvî, *Tefsîr*, 1/74; İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdiddin, *el-İstikâme*, (Medine: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd, 1403), 2/208; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4/486.

münkeri değiştirme rivayetinde yer alan “فليغيره (değiştirsin)” sۆzlerinin de ilkenin genel hۆkmüne uygun olarak icabı bir emir olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmekte, “emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker” ilkesinin vacip oluşunun ehl-i sünnete göre şer'i olup Mutezile mezhebinin dediği gibi<sup>91</sup> aklı olmadığını belirtmektedir.<sup>92</sup>

Müminin münkerden nehyetme durumunda bir sonuç elde etmeyeceğini düşünerek bundan vazgeçmesinin doğru olmadığı görölmektedir. Zira kişinin bu kapsamda sorumlu tutulacağı husus uyarı ve ikaz işleminde bulunup bulunmadığı, Allah Rasulü'nün (a.s.) ‘Kim bir münkeri görürse onu değiştirsin’ emrini yerine getirip getirmediği noktasındadır. Kişi hadisin emrettiği şekilde üzerine düşeni yaptıktan sonra ikaz ve uyarısının münkeri ortadan kaldırıp kaldırmayacağından sorumlu tutulmayacak, o münkerin günahına ortak olmamış yani kurtulmuş olacaktır.<sup>93</sup> Nitekim Cenab-ı Allah inkarcıların yüz çevirmeleri karşısında Rasulü'nü apaçık bir tebliğ ile sorumlu tutmuş, inkarcıların küfürden dönmeme günahını ise inkarda ısrar edenlere yüklemiştir.<sup>94</sup>

“Emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker” ilkesi ile ilgili dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de bunu yerine getirecek olan kişide hangi özelliklerin bulunması gerektiği noktasındadır. İyiliği emredip kötölükten sakındıran kişinin hiç şüphesiz önce özeleştiri yapması ve başkalarından önce kendisini düzeltmeye çalışması gerekmektedir. Zira bir kişinin başkalarına etki edebilmesi için toplum tarafından önce benimsenmesi gerekir.<sup>95</sup> Nitekim Cenab-ı Allah İsrailoğullarını “Sizler Kitab'ı (Tevrat'ı) okuduğunuz halde insanlara iyiliği söyleyip kendinizi unutuyor musunuz? Aklınızı kullanmıyor musunuz”<sup>96</sup> diyerek bu noktada Müslümanları da uyarmakta ve kişinin önce kendisinden başlaması gerektiğini, kendisini düzeltmeyip başkalarının ıslahı için çaba sarf etmenin akleden insanların yapacağı bir iş olmadığını belirtmektedir. Başka bir ayette ise kişinin yapmayacağı şeyleri söylemesinin Allah katında büyük azap getiren bir iş olduğunu ifade etmektedir.<sup>97</sup> Bazı âlimlere göre ise iyiliği emretme ve kötölükten sakındırma noktasında kişinin bizzat kendisinin o işi kâmil manada yapıyor olması gerekmemektedir. Bu görüşte olan âlimlerden biri olan Azımabâdi (ö. 1911), kişide başkasını uyardığı konuda bir eksiklik varsa bu durumda iyiliği emretme ve kötölükten menetme faaliyetinin hem kendi nefesine hem de karşısındaki mümin kardeşine yönelik

<sup>91</sup> Mu'tezile mezhebinin beş temel ilkesinden biri olarak kabul ettikleri “emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker” ilkesine bakışı daha çok kelimada tartışılan ‘Hüsün-kubuh’, ‘Hayır-şer’ ve ‘Adalet-zulüm’ konularındaki bakış açısıyla yakından ilgilidir. Daha önceden de değindiğimiz gibi Mu'tezile'ye göre fiillerdeki iyiliğin/güzelliğin ve kötölüğün/çirkinliğin belirlenmesinde kabul edilecek ölçü akıldır. Buna göre dinin açıklama yapmadığı alanlarda bile kişi aklen kötü olduğunu bildiği şeylerden uzak durmalıdır. Bkz. Gölcük vd., *Kelam*, 265; Taşdelen, *Mâtüridî'nin Düşüncesinde...*, 42-50.

<sup>92</sup> Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, 1/149; Nevevî, *el-Minhâc*, 1/212; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 4/485.

<sup>93</sup> Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, 1/149; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 4/486.

<sup>94</sup> er-Ra'd 13/40; en-Nahl 16/82.

<sup>95</sup> Komisyon, *Hadislerle İşlam*, (Ankara: Diyanet Yayınları, 2014), 4/466.

<sup>96</sup> el-Bakara 2/44.

<sup>97</sup> es-Saff 61/2-3.

olacağını söylemektedir.<sup>98</sup> Kanaatimizce bu görüş hiçbir insanın hatadan sâlim olmadığı gerçekliğinin altını çizmekte ve kişide bulunan hataların onu iyiliği emir ve kötülükten sakındırma gibi İslam toplumunu ayakta tutan önemli bir görevden alıkoymaması gerektiğini ortaya koymaktadır.

“Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker” ilkesinde dikkat edilmesi gereken bir diğer husus kullanılacak üslûp noktasındadır. İnsanlara iyiliği emredip onları kötülükten sakındıracak kişinin yumuşak bir dil kullanması ve yapacağı uyarıyı ilk etapta öfke ile yapmaması tavsiye edilen bir uygulamadır.<sup>99</sup> Nitekim Cenab-ı Allah, Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'u Firâvun'a gönderirken bile ona yumuşak bir dil ile yaklaşmalarını istemiş, bu sayede belki de öğüt alabileceğini belirtmiştir.<sup>100</sup> Hz. Peygamber (a.s.) de sahabenin mescidde hacet gideren bedevîye hiddetlenerek ona doğru yürümelerini engellemiş ve “Siz zorluk çıkarmak için değil kolaylık göstermek için gönderildiniz” buyurmuştur.<sup>101</sup>

Kaynaklarda “emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker” ile ilgili üzerinde durulan bir diğer husus da bu işin kimler tarafından yapılması gerektiğidir. Âliyyü'l-Kârî'ye göre bu vazifeyle sorumlu olanların başında devleti yönetenler, sonra âlimler, sonra da bütün Müslümanlar gelmektedir.<sup>102</sup> Buna göre hadisteki ‘eliyle değiştirsin’ emrinin muhatapları devlet başkanı, idareciler ve yetkililer; ‘diliyle değiştirsin’ emrinin muhatapları âlimler ve ‘kalbiyle buğzetsin’ emrinin muhatapları ise tek tek her bir Müslüman ferttir. Zira toplumda yapılan bir kötülüğü fiilen değiştirebilecek güç ve imkân idarecilerde, ilim ve bilgi ise âlimlerde.<sup>103</sup> Aliyyü'l-Kârî'nin hadisle ilgili bu yorumu günümüzde de bu ilkenin uygulanması noktasında takip edilebilecek güzel bir yoldur. Günümüzde toplumsal hayatta ortaya çıkan birçok münker var ki bunların önüne geçilmesi ve izale edilmesi ancak idarecilerin ve yetkililerin harekete geçmesiyle mümkün olur. Bununla beraber bu noktada Hz. Peygamber'in “*Hepiniz çobansınız. Ve her biriniz elinin altındakilerden sorumludur*”<sup>104</sup> şeklindeki hatırlatması unutulmamalı, gücü yeten her bir Müslüman en azından himayesindeki veya sorumlu olduğu kişilerden münkeri fiilen kaldırabilecek tutumu sergileme noktasında elinden geleni yapmaya çalışmalıdır. Ne fiilen münkeri değiştirebilecek güç ve yetkiye sahip olan ne de vaaz ve irşâd ile insanları bundan alıkoymabilecek ilmi birikime sahip olan insanlar ise en azından kalbiyle bu münkeri kötü görmeli ve onun içselleştirilmesini önlemeye çalışmalıdır. Dolayısıyla bu noktada her bir Müslüman takati nisbetinde sorumludur. Nitekim münker hadisinde de Ebû Saîd el-Hudrî'nin, Mervan'ın sünnete muhalif olan uygulamasına karşı fiilî müdahaleye gücü yetmeyen kişinin onu sözle uyarması karşısında ‘Bu kişi üzerine düşeni yapmıştır’ demesi

<sup>98</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 4/486; Azimabâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, 11/330, 331.

<sup>99</sup> İbnü'l-Arâbî, *el-Ahkâm*, 3/259; Beydâvî, *Tefsir*, 1/74; İbn Receb, Zeynüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Şihâb, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Suud: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1422), 1/324.

<sup>100</sup> Tahâ 20/44.

<sup>101</sup> Buhârî, “Vudû”, 58 (1/66).

<sup>102</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ*, 15/3.

<sup>103</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ*, 15/3; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'an*, 12/73; Kutup, *Fi zilâli'l-Kur'an*, 1/444.

<sup>104</sup> Buhârî, “Cuma”, 11 (1/215), “Nikah”, 90, 91 (6/152); Müslim, “İmâre”, 20 (2/1459); Tirmizî, “Cihâd”, 27 (4/208).

aslında onun da bu ilkenin uygulanmasında takati dikkate aldığını göstermektedir. Günümüzde sosyal medya sayesinde insanlar arasındaki iletişim çok hızlı sağlanabilmekte ve insanların herhangi bir tavır sergileme noktasında bir anda kitlelere varacak boyutta bir birlikteliğe gidebildiği görülmektedir. Müslümanların son zamanlarda toplumu, aileyi veya bireyi hedef tahtasına yerleştirmiş, büyük ahlaki çöküntüleri beraberinde getirebilecek ‘münker’ karşısında topyekûn bir duruş sergilemek için modern çağın sunmuş olduğu bu gibi imkânlardan istifade etmeleri ve bu noktada takat sınırlarını belki de zorlamaları elzendir.

Toplumun en başında duran devlet başkanından en küçük birimi olan aileye kadar her bir Müslüman birey bulunduğu mevki, sahip olduğu imkânlar, bilgi ve becerisi ve elindeki yetkiler nispetinde gördüğü kötülükleri engellemekle yükümlüdür.<sup>105</sup> Devlet başkanı veya mülki âmir, yasaklayarak veya ceza vererek bir kötülüğü ortadan kaldırmalı, ilim adamı bu kötülüğün zararlarını veya dini hükmünü anlatarak, yeri geldiğinde yazarak günümüz koşullarında basın-yayın ve sosyal medya gibi faktörleri de kullanarak ortaya koymalı ve kötülüğe bu şekilde engel olmaya çalışmalıdır. Münker hadisi bu konuda her uzvun kendisine uygun olan amel ile o kötülüğün karşısında durması gerektiğine işaret etmektedir. El değiştirmeye, dil inkâredip tenkîd etmeye, kalp ise münkeri inkâredip çirkin görmeye veya yapılan kötülüğü tasdik etmeme gücüne sahiptir. Mümine düşen bunlardan her biri ile veya gücü nisbetinde hepsiyle birden, içerisinde yaşadığı çağın şartlarına uygun araç ve vesilelerle ve mümkün olduğunca en etkili olabilecek yöntemlerle münkerin önünde durmaktır.

Münkerden alıkoyma ve münkeri ortadan kaldırma ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken bir diğer önemli husus Allah Rasûlü’nün (a.s.) bu emrini yerine getirme gayesiyle yanlış adımlar atmaktan ve toplumu birbirine düşürmekten kaçınmanın gerekliliğidir. İslam Tarihi’nde “emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker” ilkesini uyguladıkları düşüncesiyle çeşitli fırkaların büyük fitnelere yol açan şiddetli mücadelelere giriştiği ve bunun sonucunda topluma daha çok zarar verdiği bilinmektedir.<sup>106</sup> İslam âlimleri bu ilkeyi yerine getirirken önce öğüt ve uyarıdan başlanması gerektiğini belirtmiş, bunun fayda vermemesi sonucunda gittikçe sertleşen yöntemler uygulanması gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>107</sup> İbn Teymiyye de bu noktada “emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münkerin” bir ıslah faaliyeti olduğuna dikkat çekerek, bu ilkeyi uygulamak adına toplumda fitne ve fesat çıkarmanın topluma “emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker in” terkedilmesinden daha büyük bir zarar vereceğini ifade etmektedir.<sup>108</sup> Nitekim münkeri değiştirme rivayetini değerlendiren bazı şârihler, Ebû Saîd’in Mervan’ı ikâz etme konusunda neden daha önce davranmadığı hususunda bunu fitneye sebep olmak istememesi ihtimaline binaen olabileceğini belirtmişlerdir.<sup>109</sup> O halde toplumda ortaya çıkan münkeri

<sup>105</sup> Komisyon, *Hadislerle İslam*, 4/470.

<sup>106</sup> Çağrı, “Emir bi’l-Marûf Nehiy ani’l-Münker”, 11/139-140.

<sup>107</sup> Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi’-d-dîn*, 3/326; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/426; Neseî, Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Tefsîrü’n-Neseî*, (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2005), 1/173.

<sup>108</sup> İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, 1/330.

<sup>109</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 1/212; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 2/449; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 4/485.

gerek fiili olarak ortadan kaldırmaya çalışan gerekse de bu fiilin Kur'an ve sünnetin ortaya koyduğu hayat tarzına uymadığını her fırsatta anlatmaya çalışan kişiler bu faaliyetlerini asla tekfirci ve ötekileştirici bir tutum ve söylemle yapmamalı, Müslüman halkın dikkatini münkeri ortaya koyan veya işleyen kişiye değil bizatihi yapılan münkere yöneltmelidir.

“Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker” ilkesi başlı başına üzerinde birçok çalışmanın yapıldığı çerçevesi geniş ve önemli bir konudur. Biz bu makalede münker hadisinden hareketle bu ilkenin bazı hususlarına hadisle olan ilgisi münasebetiyle kısmen değinmeye çalıştık. Konunun tüm ayrıntılarının burada ele alınması makalenin sınırlarını çok fazla aşacaktır. Bu nedenle konuyla ilgili olarak okuyucuları ilgili çalışmalara yönlendirmekle yetineceğiz.<sup>110</sup>

## Sonuç

Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen ve münkerin el, dil veya kalp ile değiştirilmesini emreden hadis, “emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker” ilkesine dayanak teşkil eden en önemli rivayetlerden birini oluşturmaktadır. Bu rivayet üzerine yapılmış olan bu çalışmada ulaşılan sonuçlar maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

1. Ebû Saîd el-Hudrî'den tahrîç edilen münker rivayetinin bütün tarîkleri Recâ b. Rabîa ve Târik b. Şihâb aracılığıyla nakledilmiştir. Recâ b. Rabîa tarîki oğlu İsmail b. Recâ aracılığıyla Â'meş üzerinden, Târik b. Şihâb tarîki ise Kays b. Müslim aracılığıyla Â'meş, Süfyân, Şû'be ve Mâlik b. Moğol üzerinden yayılmıştır. Makalede incelenen 21 rivâyetin tamamının râvîleri güvenilir, senedleri ise muttasıldır. Dolayısıyla rivâyetlerin hepsi isnâd açısından sahîhtir.

2. Münker kavramının gerek sözlük ve terim anlamı gerekse de Kur'an'da yer alan kullanımlarına yönelik tefsirlerde verilen anlamları göz önünde bulundurulduğunda bu kavramın hüsün-kubuh anlayışı çerçevesinde anlaşılması olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre münker kavramının en geniş anlamıyla küfür ve şirkten başlayarak dinin yasaklayıp nehyettiği haramlar ile akl-ı selim'in doğru bulmayıp çirkin saydığı fiillerin tamamını kapsadığını söylememiz mümkündür.

3. Münker rivâyetinin Ebû Saîd el-Hudrî tarafından söylenme sebebi, Muâviye'nin hilafeti döneminde Medine valisi olan Mervan b. Hakem'in bayram namazı hutbesini namazdan önceye alması üzerine bir kişinin onu îkâz ederek

<sup>110</sup> İbn Teymiyye, *El-Emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker*, (Suud: Vezâretü's-Şuûni'l-İslâmî, 1418); Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*; Yusuf Ziya Kavakçı, *Hisbe Teşkilatı, Bir İslam ve Tarih Müessesesi Olarak Kuruluş ve Gelişmesi*, (Erzurum: 1975); Cihad Tunç, “İyiliği Emredip Kötülüğü Yasaklama Görevi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Kayseri 1986), 3/1-12; Çağrıç, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker”, 11/138-141; M. Zeki İşcan, *Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehy ani'l-Münker*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991); Mehmet Ali Kulat, *Hadis Bilimleri Açısından Emr-i bi'l Ma'ruf ve Nehy-i ani'l Münker*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995); Şerif Ahmet Bursalı, *Hadislere Göre Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker*, (Bartın: Bartın Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Ayşe Bayraktar Barış, *Kur'an-ı Kerim'de Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Emin Kara, *Mu'tezile Ekolüne Göre İyiliği Emretmek Kötülüğü Yasaklamak İlkesi*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).



sünnete muhalif davrandığını söylemesidir. Hutbenin ilk defa kimin tarafından namazdan önceye alınmış olduğuna dair farklı bilgiler bulunmakla beraber bu konuda en doğru bilginin münker rivâyetinde de belirtildiği gibi Mervân tarafından bu uygulamanın başlatılmış olduğu bilgisidir. Mervân'ın hutbeyi namazdan önce okumasının sebebi ise hutbesinde Hz. Ali'ye hakaret içeren konuşmaları yapması nedeniyle halkın namazdan sonra hutbeyi dinlemeden ayrılmak istemeleridir.

4. Gerek Ebû Saîd el-Hudrî gerekse de Mervân'ı îkâz eden kişi sadece Mervân'ı dil ile uyarmakla yetinmiş, ona karşı herhangi bir fiilî tedbir almaya veya ona karşı isyana başvurmamıştır. Bu durum münker karşısında kişinin gücü nisbetinde hareket etmesinin onu sorumluluktan kurtaracağını, münkerden nehyetme gerekçesiyle daha büyük bir fitneye sebep olmaktan kaçınmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

5. Hz. Peygamber (a.s.), münker karşısında, kişide ilk oluşabilecek tepkiyi, sıralamada sona bırakmış bu sayede Müslümanları münker karşısında daha etkin tedbirler almaya sevk etmek istemiştir. Buna göre hadiste kalp ile münker karşısında durma 'imanın en zayıf noktası' ile nitelenerek aslında bu tepkinin münkerin değiştirilmesine yönelik olarak neticesi en zayıf olan halkayı teşkil ettiğine vurgu yapılmak istenmiştir. Günümüzde de özellikle İslam dünyası ve Müslümanlara yönelik sergilenen düşmanca tutum, söylem ve fiiller karşısında Müslüman liderlerin 'kınama' yoluyla verdikleri sözlü tepkilerin fayda sağlamadığı ve fiili yaptırımların bu konuda çok daha etkili olduğu göz önünde bulundurulduğunda hadisin bizlere vermek istediği mesajı anlamak daha kolay olacaktır.

6. Hadiste geçen 'münkeri el ile değiştirme' ifadesi toplumda görülen herhangi bir kötülüğün önünde durma kapsamında özellikle de idareci ve amirler tarafından uygulanacak olan her türlü fiilî tepkiyi, 'dil ile değiştirme' ifadesi münkerden vazgeçirme veya onu ortadan kaldırmaya yönelik özellikle âlimler ve bilginler tarafından yapılacak olan her türlü irşadı içermektedir. Hadisteki 'kalp ile değiştirme' ifadesi ise münker karşısında ilk iki tepkiyi vermeye gücü ve imkânı yetmeyen kişilerin bu münkeri kerîh görmesi ve benimsememesi, bu sayede münkerin Müslüman toplumda içselleştirilmesini engellemesidir.

## Kaynakça

- Abd b. Hümejd b. Nasr, Ebû Muhammed, *el-Müntehâb min Müsned-i Abd b. Hümejd*. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408/1988.
- Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Semânî. *el-Musanef*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûrüddin Ali b. Sultan, Mirkâtü'l-mefâtih *şerhu Misbâhi'l-Mesâbih*, y.y. trz. Aynî, Bedreddin. *Şerhu Sünen-i Ebû Dâvûd*. 6 Cilt. Riyâd: y.y. 1420/1999.
- *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 36 Cilt. y.y. 1426/2006.
- Azimabâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emir Ali. *Avnü'l-mabûd şerhu Sünen-i Ebû Dâvûd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Beğâvî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd. *Meâlimü't-tenzîl*. 8 Cilt. y.y.1417/1997.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Tefsîru'l-Beydâvî*, 1 Cilt. trz. yy.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Haydarabâd: yy. 1344.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u's-Sahîh. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- *et-Tarîhu'l-kebîr*. 9 Cilt. y.y. trz.
- Cessâs, Ebû Bekr. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1405.
- Cide, Ömer. "Devlette Birliği Sağlama Örneği: Ömer b. Abdülazîz" *Sosyal Bilimler Dergisi*, 8/1, 56-74.
- Çağrı, Mustafa. "Emir bi'l-Marûf Nehiy ani'l-Münker". *DİA*. 11/138-141. İstanbul 1995.
- Çelebi, İhsan. "Hüsün-Kubuh". *DİA*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ebû Avâne, Yâkûb b. İshâk. *el-Müsned*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, trz.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'âs. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-İsbehânî. *Ma'rifetü's-sahabe*. 7 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.
- Ebû Yalâ, Ahmed b. Ali. *el-Müsned*. 13 Cilt. thk. Hüseyin Selim Esed. Dimeşk: Dâru'l-Ma'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. trz. yy.
- Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriya. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Fahreddin Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *Mefâtihu'l-ğayb mine'l-Kur'ani'l-Kerim*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, trz.
- Fîruzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *Kamûsu'l-muhît* 1 Cilt. trz. yy.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ fi ilmi'l-usûl*. Beyrut: y.y., 1413.
- *İhyâu ulûmi'd-dîn*. trz. yy.
- Gölcük, Şerafettin vd., *Kelam*, Konya: Tekin Dağıtım, 2001.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2013.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed. Müessesetü'l-Kurtubâ, trz.
- *el-İstizkâr fî şerhi mezâhib-i fukahâi'l-emsâr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. 2 Cilt. yy. trz.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdülmelik b. Battâl el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim. *Kitâbü'l-cerh ve't-tâ'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1271/1952.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *Sahîhu İbn Hibbân*. 18 Cilt. thk. Şuayb Arnavud. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- *es-Sikât*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975.
- İbn Hüzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Sahîhu İbn Hüzeyme*. 4 Cilt. Beyrut: 1390/1970.
- İbn Kâni', Ebu'l-Hasan Abdülbâkî b. Kâni'. *Mu'cemu's-sahabe*. 3 Cilt. Medine: 1418.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. 8 Cilt. y.y. 1420/1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğnî fî fikhi'l-imâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405.
- İbn Mâce, el-Kazvîni. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-arab*, 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, trz.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec el-Hanbelî. *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*. Beyrut: y.y. 1408.
- *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 6 Cilt. Suud: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1422.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd. *et-Tabâkâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, trz.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdidin. *el-İstikâme*. 2 Cilt. Medine: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 1403.
- İbnü'l-Arâbî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah. *el-Ahkâm*. 4 Cilt. trz. yy.
- İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah. *Ma'rifetü's-sikât*. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemalüddin Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Mustafa, İbrahim vd., *Mu'cemu'l-vasit*. 2 Cilt. Dâru'd-Da've, trz.
- Mübârekpûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trz.
- Komisyon. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. 20 Cilt. Dâru Alemi'l-Kutub, 1423/2003
- Kurtubî, Ebu'l-Abbâs. *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi Kitâb-i Müslim*. trz. yy.
- Kutup, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Kâhire: trz.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvattâ*. 8 Cilt. Müessesetü Zâyid b. Sultân, 1425/2004.
- *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trz.
- Mâverdi, Ebu'l-Hüseyn Ali b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'an (en-Nüket ve'l-uyûn)*. 6 Cilt. Beyrut: trz.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdurrauf b. Tâcülârifin b. Nureddin. *Fezû'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- *et-Teysrî bi şerhi Câmi'i's-Sağîr*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-İmâmi's-Şâfiî, 1408/1988.
- Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hüseyn. *el-Câmi' u's-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Tefsîrû'n-Neseî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2005.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Râgib el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Lübnan: trz.
- Safedî, Ebu's-Safâ (Ebû Saîd) Salahaddin Halil b. İzziddin. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Beyrut: trz.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût fî şerhi'l-Kâfi*. 30 Cilt. trz. yy.
- Sindî, Ebu'l-Hasan Nureddin Muhammed b. Abdülhâdî et-Tettevi. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâî*. 8 Cilt. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde. Halep: Mektebetü'l-Matbüâtî'l-İslâmî, 1406/1986.
- Suyutî, Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Şerhu's-Suyûtî li Süneni'n-Nesâî*. 8 Cilt. neşr. Abdulfettah Ebû Ğudde. Halep: Mektebetü'l-Matbüâtî'l-İslâmî, 1406/1986.
- *Tarihü'l-hulefâ*. Mısır: 1371/1952.
- *ed-Dibâc alâ Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 6 Cilt. Suud: Dâru İbn Affân, 1416/1996.
- Şevkânî, Ebû Abdullah es-San'ânî. *Neylû'l-evtâr*. 9 Cilt. Dimeşk: İdâretü't-Tibâati'l-Münîriyye, trz.
- Taberî, Ebû Câfer. *Câmiü'l-beyân li te'vîli'l-Kur'an*. 24 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Taşdelen, Mehmet. *Maturidî'nin Düşüncesinde Emr-i Bi'l-Marûf ve Nehy-i Ani'l-Münker*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd. *el-Müsned*. 4 Cilt. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin. y.y. 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Türcan, Talip. "Tedrîc", *DİA*. 40/265-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Varol, Bahaüddin. "Emevîlerin Hz. Ali ve Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine". *İstem*, 4/8, 83-107.
- Yılmaz, Muhammed. "Kur'an'da Büyük Günah Kavramı", *CÜİFD*, 25/2 (2011), 255-276.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. trz. yy.
- Zehebî. *Tarihü'l-İslam ve vefâyâtü'l-meşâhîr ve'l-âlam*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407/1987.
- *el-Kâşif fî ma'rifeti'r-ricâl*. 2 Cilt. Suud: Dâru'l-Kible, 1413/1992.
- *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, trz.
- *Tezkiratü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zeki, Muhammed. *Mu'cemu kelimâti'l-Kur'ani'l-Kerim*. y.y. 1426/2005.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsim Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, trz.


## Religious and Cultural Change In Three Generations\*


Translated  
Article  
Çeviri

**Mustafa Bakırcı**

Associate Professor Dr., Giresun University, Faculty of Arts and Sciences,  
Department of Sociology


Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü  
Giresun, Türkiye

 [mubakirci@hotmail.com](mailto:mubakirci@hotmail.com)

 <https://orcid.org/0000-0003-3645-5480>

**Author**  
Yazar

Bakırcı, Mustafa. "Religious and Cultural Change within Three Generations".  
*Tevilat* 1/2 (2020), 431-460.

 <https://doi.org/10.5281/zenodo.4672848>

**Cite as**  
Atıf

This study is a field research that aims to investigate the formation of the differences in attitudes assumed by generations towards religious and cultural values in today's changing socio-cultural environment. The population of the study consists of individuals aged over 18, who are originally from Giresun and who are still dwelling in the province. This research is based on data obtained between January and June 2008 by "easily accessible situation sampling". A total of 62 interviews and 538 questionnaires were conducted. In this respect, qualitative and quantitative data collection techniques were used in conjunction within this study. We believe that the historical process the Province of Giresun has undergone, the social structure within the province and the social transformation it has experienced are similar, in many ways, to the modernization process and dynamics of Turkey. Therefore, we believe that this study will not only show the regional trend for differentiation of values between generations, but it will also enable those concerned to make comments and evaluations regarding this matter for Turkey in general.

**Keywords:** Sociology of Religion, Religion, Values, Social Change, Giresun, Generation.

**Abstract**

\* The Turkish original of the article was published in the first issue of *Tevilat* with the theme of Religion and Change in Summer 2020.

### Üç Nesilde Dinî ve Kültürel Değişim

Bu çalışma, günümüzün değişen sosyokültürel ortamında, nesiller arasında dinî ve kültürel değerlerde nasıl bir tutum farklılığının ortaya çıktığını araştırmaya yönelik yapılan bir saha araştırmadır. Araştırmanın evrenini, Giresun il merkezinde ikamet edip, doğma-büyüme Giresunlu olan 18 yaş üstü bireyler oluşturmaktadır. Bu araştırma, 2008 yılı Ocak-Haziran ayları arasında evrenden, “kolay ulaşılabilir durum örnekleme” yöntemiyle elde edilen bilgi ve verilere dayanmaktadır. Toplamda 62 mülakat ve 538 anket uygulaması yapılmıştır. Bu yönüyle çalışmada nitel ve nicel veri toplama teknikleri birlikte kullanılmıştır. Giresun ilinin geçirdiği tarihsel sürecin, sahip olduğu toplumsal yapının ve yaşadığı sosyal değişimin, Türkiye’nin modernleşme süreci ve dinamikleriyle birçok açıdan benzerlik gösterdiğini düşünmekteyiz. Dolayısıyla bu araştırmanın, nesiller arasındaki değer farklılaşmasına yönelik bölgesel bir yönelimi göstereceği düşüncesinin ötesinde, Türkiye geneline yönelik de birtakım yorumlar ve değerlendirmeler yapmaya da imkân vereceğini düşünmekteyiz.

### Özet

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Din, Değerler, Sosyal Değişme, Giresun, Nesil.

### Introduction

In general, the discussions about “religious and cultural life”, “religious and cultural values”, the transformations of these and how these transformations are manifested in generations are of great interest to academicians, who continue to produce many works in this field.<sup>1</sup>

As a science that claims to systematically examine the facts and events that occur within a society, social institutions, organizations, social structures, culture and transformation with scientific methods, sociology is interested in religious and cultural values and religious and cultural life emerging based on these factors. Although it is generally accepted that sociological literature on the cultural forms of religious and cultural values and their effects on social structure and transformation is not at a satisfactory level, it could be said that recent sociological studies have shown an increasing interest in religious, moral and general social values and life. This article is also an attempt to assess attitudes and behaviours regarding religious and cultural values of three generations in Giresun, which highly represents Turkey in general.

Today, people live in an environment in which the despondency rooted in the rapid transformation, which began with the industrial revolution and proliferated to every area of human life, has mutated into a radical and deep discomfort. This rapid transformation can be seen in each area of human life, and it has caused fundamental changes in social institutions; how communities are organized, and the cultural structure and these changes have

<sup>1</sup> Wade Clark Roof, “Generations and Religion”, *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion (Oxford Handbooks in Religion and Theology)*, ed. Peter Clarke (Oxford University Press, 2009), 616-634.

attitudes and behaviours regarding religious and cultural values of three generations in Giresun, which highly represents Turkey in general.

Today, people live in an environment in which the despondency rooted in the rapid transformation, which began with the industrial revolution and proliferated to every area of human life, has mutated into a radical and deep discomfort. This rapid transformation can be seen in each area of human life, and it has caused fundamental changes in social institutions; how communities are organized, and the cultural structure and these changes have transformations, in turn, have altered the value systems of the relevant societies.<sup>2</sup> This transformation emerging through the historical experiences of Europe and demonstrating itself as a unique form of social understanding, life and organization style, has deeply affected and influenced nearly all existing structures and institutions on earth.<sup>3</sup>

These rapid and deep-rooted transformations have generally occurred in the latest century, and affected many institutions in the social structure. To understand and resolve the problems emerged due to these changes, many new areas were established in addition to the endeavours undertaken by the existing fields of science. The field of sociology, which has emerged as a result of such process, has been accepted within the field of social sciences as “a child of the crises” and has made an intense effort to understand and explain the process that has caused its birth. For this reason, many sociologists, including the founders of the field, have tried to determine the underlying causes that have overtaken societies and made significant references to the “values” that guide and determine people’s attitudes and behaviours.<sup>4</sup> For this reason, the subject of values has always been of great interest to sociologists. However, it has only recently become a field of studies that the Western societies pay a great deal of interest to.<sup>5</sup>

Value is a concept that is used to define abstract or concrete principles, beliefs or entities that guide people in shaping the meaning of life and daily life.<sup>6</sup> In this respect, values are what we refer to while judging our behaviours and choosing our purposes in life. They are socially shared standards that tell us what is right and what is wrong in determining our goals and behaviours. In other words, values are ideals and beliefs considered important by a society or a social group.<sup>7</sup> According to this definition, value is a phenomenon that emerges in the context of the connection of humans, which are beings that need, desire and aspire, with objects.<sup>8</sup>

<sup>2</sup> Barlas Tolan, *Sosyoloji* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2005), 281.

<sup>3</sup> Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, translated by Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994); Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, translated by Uğur Canbilen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995); Shmuel Noah Eisenstadt, *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*, translated by Ufuk Coşkun (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007).

<sup>4</sup> Tolan, *Sosyoloji*, 281, 282.

<sup>5</sup> David R Karp, “Values Theory and Research”, *Encyclopedia of Sociology*, Second Edition, ed. Edgar F. Borgatta, Rhonda J. V. Montgomery (New York: Macmillan, 2000), 5/3224.

<sup>6</sup> Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 57.

<sup>7</sup> Gönc Şavran, “Toplum, Bilim ve Yöntem”, *Sosyolojiye Giriş*, ed. Nadir Suğur (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2009), 8.

<sup>8</sup> İsmail Killoğlu, “Değer”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale Yayınları, 1990), 1: 305.

The study of values is a common area of interest for a variety of disciplines. Therefore, many disciplines have put forward different definitions and ideas about them. In anthropology, particularly in the evaluations by Kluckhohn and Strodtbeck, values are described as the elements that answer the basic questions of existence and enable people to make sense of their lives.<sup>9</sup> In philosophy, the matter of the quality and characteristics of values, the hierarchy between values and the criticism of values are at the forefront, while in sociology, the definition of values, how these values emerge, their interaction with the social phenomena, institutions and processes, their types, their importance in social life, and their functions and effects are examined.<sup>10</sup> For this reason, Smith and Schwartz have expressed the characteristics of value that contain faith and purpose, include the entirety of life within its scope, and are passed down from generation to generation.<sup>11</sup> Fichter, on the other hand, argues that values are used as ready-made tools for judging the social value of individuals and partnerships, that they guide people in choosing and realizing their social roles, and that they are tools of social control and oppression. He also points out that values are also used as tools of solidarity.<sup>12</sup>

Particularly after the 1960s, there has been a surge in studies examining the subject of social values, and scholars such as Rokeach, Schwartz, Bilsky, Inglehart, Flanagan, Allport, Vernon, Williams, Kluckhohn, Braithwaite, and Law have asked questions regarding values, which are defined as “the criteria they use to evaluate people and events, to choose and justify their actions”, and attempted to answer them. The questions asked by these scholars include: What kind of values move people? Which ones take priority? How do values differ from between societies and cultures? Do values motivate behaviour? How does people’s commitment to values become stronger and weaker? How do the values of societies change? How do values affect the conflicts between people, societies and cultures? How do individuals’ value priorities affect their social behaviour? How do individuals’ common position (education, age, gender, profession and so on) and shared experience affect their value priorities? Do individuals’ unique experiences (traumas, intra-family relations, immigration, and so on) change their value priorities? How do individuals’ value priorities affect their behaviour and preferences? How do individuals’ value priorities affect their political, religious, ideological attitudes and behaviours? What are the international and cross-cultural differences in value priorities and how can the related causes and problems be defined?<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Karp, “Values Theory and Research”, 5/3212.

<sup>10</sup> İsmail Doğan, *Sosyoloji, Kavramlar ve Sorunlar*, 6th edition (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2004), 236; Ertan Özensel, “Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003), 229.

<sup>11</sup> Karp, “Values Theory and Research”, 5/3213.

<sup>12</sup> Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, translated by Nilgün Çelebi (Ankara: Atilla Kitabevi, 1996), 150, 151.

<sup>13</sup> Karp, “Values Theory and Research”, 5/3224; Ronald Inglehart, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies* (Princeton University Press, 1997); Özensel, “Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer”, 222-223.

According to Schwartz, who adopts the approach of Rokeach, Williams and Kluckhohn that is centred on the concept of value on understanding human behaviour, values are the criteria that people use to evaluate other people and events, including themselves, and to select and legitimize their actions. Schwartz evaluates the importance of values around the following questions: How do individuals' value priorities affect their social behaviour? How do individuals' common position (education, age, gender, profession, and so on) and shared experience affect their value priorities? Do individuals' unique experiences (traumas, intra-family relations, immigration, and so on) change their value priorities? How do individuals' value priorities affect their behaviour and preferences? How do individuals' value priorities affect their political, religious, ideological attitudes and behaviours? What are the international and cross-cultural differences in value priorities and how can the related causes and problems be defined?<sup>14</sup>

Although the concept of value has been an area of interest for sociologists for many years, influence of the positivist mindset has caused the concept to be excluded from the scope of sociological studies, as it has expressed only the individual reality and possessed a subjective character. The understanding provided by the "scientific" positivist perspective argues that the values do not have an objective truth intrinsic to them and that they can only be addressed with a subjective approach has caused sociologists to avoid studies focused on values for a long time.<sup>15</sup>

## Subject and Problem

We have observed that the researchers studying values and religious life generally shaped their understanding around the following questions: What kinds of values move people? Which ones take priority? How do values differ from between societies and cultures? Do values motivate behaviour? How does people's commitment to values become stronger and weaker? How do the values of societies change? How do values affect the conflicts between people, societies and cultures? What are the contact points of religion with society? What are the roles and functions of religion in social life? What are the effects of social changes on perspectives regarding religion?<sup>16</sup>

All nations and societies strive to transfer the values that constitute their own identity to the next generation. However, it is almost impossible to say that the values of societies can be transferred from generation to generation without any change. Over time, each society experiences change or differentiation in the value orientations inherent to them to varying degrees. Of course, this situation is also valid for Turkish society. Therefore, trying to understand what sorts of change occur between generations of the Turkish

---

<sup>14</sup> Milton Rokeach, *The Nature of Human Values* (Free Press, 1973); Özensel, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer", 223.

<sup>15</sup> Doğan Özlem, "Açış Konuşması", *Bilgi ve Değer*, ed. Şahabettin Yalçın (Ankara: Vadi Yayınları, 2002); Özensel, "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer", 218, 219.

<sup>16</sup> Niyazi Akyüz & İhsan Çapçioğlu (ed.), *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, 4th edition (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012), 41.



society in religious and cultural values in the light provided by empirical data is of critical importance in understanding the transformation dynamics within the structure of the Turkish society.

Turkish society experienced a process of rapid transformation with the Edict of 1856 and the following Tanzimat reforms, and this situation had significant effects on the religious and cultural values of the society. However, the impact of this rapid change, which occurred between Tanzimat and the present day, has not been a subject of academic studies, especially within the context of generations, to the extent that it deserves. Therefore, the subject of this research is the attitudes and behaviours of three generations (grandmother/grandfather-son/daughter-grandchild) living in the city centre of Giresun towards religious and cultural life and relevant values. The population of the research consists of individuals from Giresun over the age of 18, who live in the city centre. Based on information and data obtained from the universe between January and June 2008, this research has applied the "easily accessible situation sampling". A total of 62 interviews and 538 questionnaires were conducted. In this respect, qualitative and quantitative data collection techniques were both used. In 2010, the research was accepted as a doctoral dissertation by the Institute of Social Sciences of Marmara University with the title "Three Generations as Carrier of Religious and Cultural Values (The Case of Giresun)".<sup>17</sup> A certain part of this thesis was published as a book with the title *Three Generations and Three Lives (Religious and Cultural Change)*.<sup>18</sup> This article has been prepared based on the data presented by the thesis on the variable of generations. The tables regarding variables such as gender, education, economies, and marital status present in the thesis, were not included by this article. Additionally, the data related to the variable of generations were only included as a percentage and the relevant P (Probability) values were provided in parentheses.<sup>19</sup>

This study, which seeks to answer the basic question of "Is there a difference in the attitudes and behaviours of the three generations living in Giresun towards religious-cultural values and life?", was attempted to address matters such as preferences regarding the selection of spouses; differences in marriage styles and perspectives on family; gender equality in the occupational life; education of girls; birth control; gender equality in inheritance; the differences in the attitudes and behaviours regarding the friendship between young boys and girls (flirtation) and pre-marital sex; differences in the perspectives regarding the effects of television and technological means on religious and cultural values, social values, national values and identity; faith in Allah, "subjective perception of religiosity" and the frequency of fulfilling

<sup>17</sup> Mustafa Bakırcı, *Dini ve Kültürel Değerlerin Taşıyıcısı Olarak Üç Nesil (Giresun Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doctoral Thesis, 2010).

<sup>18</sup> Mustafa Bakırcı, *Üç Nesil Üç Hayat (Dini ve Kültürel Değişim)* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019).

<sup>19</sup> P (Probability) value is the value that is used to determine the presence of statistical significance and the level of evidence of the existing difference if any. Therefore, the P-values were also provided under the statistical analysis that was included in the thesis, which has served as the source of this article. This P-value, which helps us to understand whether there is a significant difference as a result of the relevant hypothesis test, was accepted as "0.05".

religious obligations, and the frequency of engaging in religious prohibitions such as drinking of alcohol or usage of blasphemous words.

## Method

In determining the conceptual framework of the research and evaluating the data, the general principles of the structural-functionalist approach, one of the dominant paradigms of sociology, were taken into consideration and it was predicted that religious-cultural values and life are in a mutual relationship with other social structural elements.

Variables other than generation are not included in this article. However, the information regarding the participants' gender, education, marital and economic status, business and professional life, and political-intellectual views were also included as a percentage to provide the readers broader knowledge about the people participated in the research. The six-point age classification of Turkish Statistical Institute was used in determining the age ranges of generations. Accordingly, the first generation in the study consists of individuals aged 55 and over, the second generation consists of those between the ages of 35-54, and the third generation consists of those between the ages of 18-34. Within the scope of the study, 538 questionnaires were applied and 62 people were interviewed. Of the 538 individuals who answered the questionnaires, 30.7% belong to first-generation, while 38.3% to the second, and 31% to the third. Meanwhile, 29% of the interviewed individuals belong to the first generation, 32.3% to the second, and 38.7% to the third. 49.4% of the questionnaire participants are men and 50.6% are women. 54.8% of the interviewees are men and 45.2% are women. 20.8% of the questionnaire respondents are single, 69.8% are married, 8.8% are widows, and 0.6% individuals who are living separately from their spouses but are not divorced. For the first generation, the percentage of married is 74.5%, while the percentage of widows is 23.6%. For the second generation, 92.9% are married and 3.9% are widows. The rate of single participants in the third generation is 63%, and the rate of those who are married is 36.4%. There are no widowed participants in the third generation. 32.3% of the interviewees are single, 53.2% are married, and 14.5% are widows. There are no single individuals in the first generation. The rate of married people in the first generation is 61.1% and the rate of widows is 38.9%. The rate of singles in the second generation is 15%, the rate of married people is 75%, and the rate of widows is 10%. In the third generation, the rate of single individuals is 70.8%; while the rate of those who are married is 29.2%. There are no widows in this group. 29.4% of the men who participated in the interviews are single, 58.8% are married and 11.8% are widows. The proportion of single women is 35.7%, while the rate of married women is 46.4%, and the rate of widowed women is 17.9%. 2.7% rate of widows are among men, and this rate is 14.8% among women. 29.2% of the questionnaire respondents are housewives, 9.3% are students, 8.7% are workers, 8% are teachers, 7.6% are tradesmen, 6.7% are civil servants, and 5.2% are farmers.

Meanwhile, the interviewees included the self-employed (17.7%), housewives (16.1%), students (12.9%), and tradesmen (14.5%). It was determined that 27.3% of the 479 people who answered the questionnaire have a monthly income of more than 1.000 TL and 34% have an income between 500-1.000 TL. 43.5% of the interviewees are people with a monthly income of more than 1.000 TL. The rate of those whose monthly income is between 500-1,000 TL is 33.9%.

500 participants answered the question of "How would you describe yourself in terms of political thought?", which can be addressed within a political or ideological framework. Among these people, the rate of those who define themselves as "conservative" is 17.4%, the rate of those who define themselves as "nationalist" is 31.8%, the rate of those who define themselves as "Islamist" is 25.2%, the rate of those who define themselves as "social democrats" is 18.6%, and the rate of those who say they are "liberals" is 2%. The ratio of those who are not included above is 5%. We have observed that, in the first generation, the rate "conservatives" is 21%, the rate of "nationalists" is 28%, the rate of "Islamists" is 30%, the rate of "social democrats" is 14% and the rate of "liberals" is 0.6%. In the second generation, the rate of "conservatives" is 17.1%, the rate of "nationalists" is 32.6%, the rate of "Islamists" is 24.4%, the rate of "social democrats" is 19.7% and the rate of "liberals" is 2.1%. In the third generation, the rate of "conservatives" is 18%, the rate of "nationalists" is 34.7%, the rate of "Islamists" is 20.7%, the rate of "social democrats" is 18% and the rate of "liberals" is 3.3%.

## Religious-Cultural Values and Life in Three Generations

In this section, the following matters will be addressed within the context of generations: the selection of spouses and the form of marriage, family structure, women's rights and freedoms (business and professional life, inheritance sharing, flirtation, sexuality and birth control), intergenerational relationships, media and technology, social values, the protection of the Turkish language, religious beliefs, religiosity, and worship and religious prohibitions.

### 1. Generational Attitudes Towards the Selection of Spouses

The choices of generations in choosing spouses are discussed under the subheadings of wealth, beauty (handsomeness), morality, piety, profession and lineage. Regarding the issue of the selection of a spouse, only one question was included in the interview form, while five questions were included in the questionnaire form. In addition to the questionnaire questions that examine respondent's preferences regarding their spouses' wealth, beauty (handsomeness), morality, piety, profession and lineage, the question of "What qualities do you believe that a person to be married should have?" was included to understand the matter fully.

It could be said that, in Turkish society, there is a general trend that women tend to prefer men with higher income while selecting spouses. This is a matter that both the bride-to-be and her family take into account. Just as the

bride-to-be does not want to have any financial difficulties in her husband's house, the family of the girl also does not want their daughter to suffer from financial problems. Half of the participants stated that it is important for the person to be married to be rich and wealthy. Although there is no distinct attitude difference between generations towards the desire regarding the person to be married being rich and wealthy, and the importance given to this matter by the first generation is higher than the second and third generations. The ratio of importance attributed to this is 47.3% in the third generation, which increases to 48.3% in the second generation, and 55.5% in the first generation ( $P = 0.260$ ). Based on the data obtained from the interviews, it was determined that the first generation had a greater belief that the economic situation in marriage is important. Since the individuals of the first generation settled in the centre of Giresun and spent a lot of effort to establish themselves there, their preference for the spouse-to-be having a good financial status is understandable. Half of the participants believe that beauty or handsomeness is significant in the selection of spouses. Although there is no remarkable attitude difference between generations in regards to spouse-to-be being beautiful or handsome, it was seen that the degree of importance increased from the first generation to the third generation. This rate was 45.7% in the first generation, and it increased to 52% in the second generation and 55.1% in the third generation ( $P = 0.222$ ). Almost all participants stated that their spouse-to-be should have good morals and nature. There is no difference in attitudes between generations in regards to this issue ( $P = 0.355$ ). In the interviews, good morality and character were mentioned as the most important features that should be sought in the spouse-to-be. These characteristics were emphasized by the members of all generations. However, the members of the first and second generations have stated that the youngsters generally place greater emphasis on physical beauty in the marriages and do not pay sufficient attention to good morality and character. According to their opinion, people can understand how important a good temperament is only after marriage, during the later stages of their lives. 91.6% of the participants have stated that it is important for the person to be married to be religious. 93.9% of the first generation found it "important" for the spouse-to-be to be religious. This rate is 95.6% in the second generation, and 84.3% in the third generation ( $P = 0.000$ ). Therefore, the preference for "religiosity" shows a remarkable decrease in the third generation. This situation can be considered as paying less attention to the references that can be evaluated within the framework of "religiosity" in the third generation. 86.4% of the participants stated that the spouse-to-be should have a profession. There were no significant differences between the generations in terms of the importance given to the spouse-to-be having a profession. While the first and second generations had a rate of 87% regarding the importance placed on this matter, this rate showed a slight decrease in the third generation to 84.5% ( $P=0,712$ ).

72.6% of the questionnaire participants have stated that the spouse-to-be should have a good lineage, while 27.4% stated that the lineage does not matter. There were no significant differences between attitudes of the generations in terms of the importance given to the spouse-to-be having a good

lineage. However, it is noteworthy that the rate of importance placed on this matter by the first generation, which was 69.3%, increased to 76% in the second generation and decreased to 71.7% in the third generation ( $P=0.346$ ). This indicates that individuals still put great importance on the family and lineage of the spouse-to-be, which they consider to be a matter that should be researched beforehand, and that this attitude is being transferred to the new generations. In the interviews, it was observed that the first and second generations put emphasis on the importance of family and lineage, and the members of those generations have expressed that having a bride from a “bad” family would harm the family. However, the interviews with the third generation did not support the 71.7% rate that is in favour of having a good family and lineage. It was noted that the third generation did not put great importance on the matter of lineage and family in their selection of spouses.

## 2. The Marriage, Wedding Ceremony and Wedding Reception Forms of the Generations

In every society, marriage is performed by obeying the rules and patterns of the culture. Forms of marriage tend to change based on the cultural codes and socio-cultural conditions that change over time. This phenomenon of change can be observed clearly between the attitudes of generations. The matter that will be addressed in this section is whether there is a difference in the forms of marriage between generations in Giresun.

49.8% of the answers given by the married participants regarding the marriage methods are for the option “by meeting and mutual agreement and the approval of our family” and 42.1% for the option “by arrangement”. While the rate of participants stated that they got married by eloping/kidnapping is 6.1%, this rate is 1.4% among those stated that they got married despite the opposition of their family. There is a significant difference between generations in terms of marriage method ( $P = 0.000$ ). The proportion of those who have marked the arranged marriage option is 58.4% in the first generation, while this is 36.9% in the second generation, and 18.8% in the third generation. There is a remarkable decrease in arranged marriages from the first generation to the third generation. The rate of marriages with the consent of the individuals and their families is 32.3% in the first generation, 57.1% in the second generation and 69.6% in the third generation. Accordingly, the rate of marriages based on personal preferences shows a significant increase from the first generation to the second generation. The difference between the first generation and the second generation is quite remarkable. Although the marriages performed by eloping/kidnaping do not have a high percentage rate, their number has decreased over the generations.

Additionally, although the rate of individuals who have gotten married despite the opposition of their families is quite low, the numbers of such marriages have increased over the generations.

The concept of “Arranged marriage” does not mean that two people who are arranged to be married do so without ever seeing one other. This method of marriage can be seen throughout many regions of Turkey and it describes a

style of marriage that is initiated by older family members or other members of the family believing two young individuals suitable for each other for marriage. This is also the case for Giresun. The decision is left to the people that are arranged for marriage, even after a consensus is reached by the members of the family that young individuals in question are suitable for each other. Based on interviews, it was understood that there is no pressure from families on young people, and especially girls, for marriage.

Regarding the marriage methods in the Turkish society, in addition to the previously existing typologies of “arrangement method” and “meeting method”, a new typology titled “softened arrangement method” has emerged, which acts as an intermediate between the aforementioned typologies.<sup>20</sup> Although the arrangement method has largely been abandoned by the Turkish society and the method of selection of spouses by meeting has become widespread, the influence of families regarding the selection of a spouse and marriages continue. Hence, the typology of “softened arrangement” marriage has emerged. This situation correlates with the findings of this study regarding the choice of spouse and marriage methods in Giresun.

In the survey data, it has been observed that the marriages defined as arranged marriages, in which the bride-to-be is recommended to the groom-to-be by the family members or the immediate environment, has decreased from the first generation to the third generation. Instead, marriages that are based on meeting and mutual agreement have become widespread. In the interviews, it was seen that the vast majority of the first generation got married by this method. None of the participants has stated that they were only allowed to see their spouses after the wedding or that their families decided their marriages without their approval. However, in the interviews, a small number of women from the first generation stated that they saw their husband only after the engagement. It is understood that, in such marriages, the man has seen and known the bride before the marriage. In the interviews, it was understood that arranged marriage was common among second generation. Even among those who are university graduates and teachers, there have been some expressions such as “a friend of mine or a fellow teacher recommended my spouse, they saw us fit for each other”. Many of those who have participated in the interviews have stated that perceptions of suitability by one’s environment or friends and family are worth considering, as these are usually people with a certain amount of experience. This line of thought can be summarized as “approval of one’s environment”. In the interviews, many people shared their experiences of the negative consequences of marriages taking place despite the opposition of their families.

The attitudes of those who have answered the questionnaire as to whether or not they interfere with the marriage preferences of their children were also measured. In examining whether or not the family elders should interfere in the marriage preferences of their children, it was observed that 57.6% of the first generation believed that they should not, while the same rate is 41.3% in the

<sup>20</sup> İhsan Sezal, “Toplum ve Aile”, *Sosyolojiye Giriş*, ed. İhsan Sezal (Ankara: Martı Yayınevi, 2003), 150, 151.

second generation and 60.2% in the third ( $P=0,000$ ). The rates of the first and third generations are close. The rate in the third generation can be explained by the younger generation's "libertarian" attitude in the preferences regarding marriage, as is the case in many other issues. The rate of child marriage in the first generation is 88.9%. This rate is 24.4% in the second generation. Therefore, the experience of the first generation in having married children is quite high.

Many interviewees have expressed regret over the fact that they have interfered with the marriage preferences of their children. This regret has been demonstrated through statements such as "I wouldn't have interfered if I knew what I know now. I don't care what anyone does. They are better off finding their spouses and making their own decisions. Because, if it turns out well, it is their achievement and if it turns out bad, it is our fault". A certain number of those who have interfered their children's marriages have made statements, in regards to their preferences and their reasons for interfering, such as "We believed that if the spouse is a person we knew, they would take care of us. It did not turn out as we had expected".

115 of the respondents who answered the questionnaire did not answer the questions regarding their method of marriage. This can be explained mostly by the fact that 111 of the participants are single. It was observed that most of the married participants had both official and religious marriages. Many participants who only marked the "official marriage" option also had a religious ceremony. While checking the questionnaires in the presence of the participants, we asked those who had only marked the "official ceremony" whether they had a religious ceremony and they answered that they had a religious ceremony as well. Therefore, it is understood that most of those who mark this option simply did not notice the option of "we had both official and religious ceremonies" following the "official ceremony" option or they found it sufficient just to mark this option. In the interviews, it was seen that the people living in Giresun showed sensitivity towards both official and religious marriages. There is no significant difference between generations in terms of marriage method.

Regarding the type of wedding receptions, 53.8% of the people who participated in the questionnaire have stated their reception was only "musical", 19.7% stated that it was "without music or alcohol", 14% "with both music and alcohol", and 5.2% with "religious ceremonies". When the rate of having weddings with both music and alcohol is examined over generations, it is seen that the rate of those who marked the "both music and alcohol" option is 15.8% in the first generation, 10.2% in the second generation, and 20.9% in the third generation ( $P = 0.024$ ). The high rate in the first and third generations is remarkable. Looking at the methods of holding wedding receptions by the generations of the study, 63.6% of the first generation preferred a musical wedding ceremony for their children's wedding ceremonies, and this rate dropped to 14.7% in the second generation ( $P = 0.000$ ). There is also a significant decrease from the first generation to the second generation in the wedding option "with both music and alcohol". In the interviews, people showed a tendency towards having music in their wedding ceremonies and

used expressions such as “you cry at funerals and dance at the weddings”. However, it was observed that the general attitude towards drinking alcohol at weddings was negative. It is understood that the reason for this negative attitude towards alcoholic drinks was related to fights or arguments that take place at weddings where there is alcohol rather than religious reasons. Additionally, the replacement of traditional village-type wedding receptions with wedding receptions that are performed in halls leads to the decrease of alcohol consumption in weddings.

### **3. Family Structure, Relationships between Men and Women, Women’s Rights and Freedoms**

The matters of family structure, the relationship between genders, the examination of attitudes towards women’s rights and freedoms are discussed within six headings. It was first attempted to establish a general framework regarding the family structure in Giresun. Afterwards, attitudes towards women’s participation in business and professional lives, which is considered one of the most important indicators of modern life, and them having the same rights and equal opportunities as men in this regard were examined. The third heading is the attitude towards gender equality in inheritance. The fourth heading is in relation to flirtation between young girls and boys, and the fifth heading is about the attitudes towards premarital or extramarital sexual intercourse. And finally, the sixth heading is related to birth control.

#### **3.1. Family structure**

The institution of the family is one of the primary research areas of sociology. This is because each individual belongs to a family and this affiliation creates a pattern of relationships based on blood ties. Family is a basic social unit consisting of individuals who have ties between each other by consanguinity, marriage and legal relationships and who usually dwell in the same house and it is within this unit the sexual, psychological, social, cultural and economic needs of the individuals are met and social harmony and participation are ensured and regulated.<sup>21</sup> In the interviews, the participants emphasized that the family is very important and responsible for the upbringing of the children. It can be said that society, in general, has a very strong attitude towards the sanctity, protection and maintenance of the institution of marriage.

One of the issues discussed often within the topic of the family structure is the position of women in the family. Contrary to the prior predictions, it was noted that the position of the women in the family strengthened as their age increased. It was noted that, with the death of the family elders, the children reaching adulthood, and their spouses reaching their middle ages, the role and effectiveness of the woman in the family increases. The data obtained based on the interviews confirm that the preferences of women in many subjects,

---

<sup>21</sup> Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, 16.



particularly the matter of purchasing houses and the marriage of the children, are effective in the relevant decisions, and that their influence within the family increases after they reach the status of being middle-aged. However, this phenomenon should not be construed as women having a desire towards the activities of being “visible” and “perceptible”. According to the data obtained based on the interviews, it was determined that the women want their spouses to have “influence” within their environment and they tend to avoid any actions that might contradict this issue, and that they do not want to cause the emergence of a typology which cannot “command” their spouses and children. In this case, it could be said that women actively participate in familial matters, but they tend to adopt an attitude that does not harm their spouse’s quality of being “the head of the family”.

Considering the family structure in Giresun, one of the issues that should be examined is the practices about the upbringing. It was expressed in the study that the third generation’s age was determined to be between 18 and 34. However, the age period for male children between 15 and 20, which can also be characterized as the “adolescence period”, was emphasized in the study, and it was attempted to determine the attitudes and behaviours regarding the upbringing of male children. The first thing that drew attention in our observations of this age group is that male children are allowed “extreme freedom” during their upbringing. Many people have evaluated the excesses of men during the adolescence period with expressions such as “such things happen in youth; youngsters do such things”. It can be said that such an attitude by parents, especially fathers, negatively affects the growth of young people as responsible individuals. Some of the young people we have interviewed stated that their certain habits such as drinking and cursing, were not received with negative reactions by their parents, and some even stated that expressions involving cursing and swearing were employed towards them during their childhood. This issue was also discussed with the members of first and second generations, and many stated that young children were directed to use abusive expressions for entertainment purposes. Again, some of the third-generation individuals we have interviewed stated that their fathers and other family elders did not object to their usage of alcohol when they reached 17-18 years old, and that their fathers have consumed such drinks in their presence. Especially in families whose fathers and grandparents have a habit of drinking, there is a tolerance towards the drinking habits of the younger generation, and this situation is expressed with an approach such as “a man, may drink occasionally”.

A “harsh/rude” attitude was observed in the behaviour of young people towards their elders, especially their mothers, and many participants expressed that young people sometimes experience arguments with their parents. Of course, the imitation of previous generations has a great effect on the development of such negative behaviours in young people. It was observed that behaviours such as “bullying, being ready to bully, talking loudly in public places with a group of friends without considering other people, using abusive and slang expressions” are common among the youth. It should be stated that, in the proliferation of these sorts of behaviours, which are usually learned by

the young generations from their peers, the attitude of toleration adopted by the family plays a great role. Therefore, it is necessary to conduct further studies on upbringing practices in the Eastern Black Sea Region, especially on “aggressive, spoiled youth” who do not hesitate to create “disturbances” in many public spheres ranging from traffic to education. Of course, institutional structures that “are not bothered” by such matters, especially the family, and “social toleration” should be included in this subject. This is because of the observation that the young individuals, especially the males, adopt strikingly “aggressive” attitudes and behaviours that are a far cry from “social responsibility”. It could be said that the “tolerance” shown by the families towards their children lies at the root of this issue and many problems regarding socio-cultural and religious life such as the prevalence of the phenomenon of violence in the region, the use of abusive expressions, behavioural disorders, and alcohol consumption can be traced back to practices of upbringing. Men in the region perceive drinking alcohol during their “adolescence” period as a “merit”, and behaviours that can sometimes be described as “bullying” are seen as the “mark of adolescence”. It is observed that attitudes and behaviours that can be expressed within the framework of certain mentalities such as “a man can do such things”, “a man drinks”, “a man can cuss” are frequently encountered.

The attitudes towards children living with their parents after marriage is generally negative. While 60.5% of the participants stated that it would be more appropriate for a young couple not to live with their families, the rate of those who find it appropriate for two generations to live together is 39.5%. The rate of those who find it inappropriate for children to live with their families after marriage is 53.7% in the first generation. This rate is 68.4% in the second generation and 57.5% in the third generation ( $P = 0.010$ ). Accordingly, it is seen that the most negative attitude towards children living with their parents after marriage is displayed by the second generation. This rate can be explained by their own negative experiences about living with their parents who are not in the need of care. During the interviews, some participants have stated that some conflicts could occur between children and parents while they are living together. The majority of women from the first and second generations have supported their opinions that it would be more beneficial for both the parents and the children to live separately by emphasizing the statements such as “I am still able-bodied. Most of the work is done by machines now anyway. We live our lives according to some arrangements, and we usually have guests or visitors. It is hard for them to find comfortable lives with us. They would be more comfortable in their own houses”. Additionally, there were some participants who tried to live with their parents but had to leave due to the discomfort they had experienced. Those of the third generation who approach this matter positively generally consider this matter from the perspectives of the care of the children (grandchildren) and economic benefits. On the other hand, in today’s society, many technological possibilities are available to facilitate the housework of elderly people. In addition to the technological opportunities that facilitate the daily life of the elderly and many other means and opportunities that are at their disposal today such as social security,

readily available means of transportation, ease of shopping, and the comfort of modern houses have reduced the dependence of the older generation on the younger generation.

### 3.2. Business and Professional Life

Due to factors such as urbanization and increased level of education, women have started to participate more and more in paid employment and to receive equal rights with men in many areas. Approximately 90% of the participants view women possessing equal rights to men in paid employment positively. In terms of generations, there is no difference in attitude towards women having the same rights as men in employment and professional lives ( $P = 0.639$ ). The first and second generations often viewed the employment of women within the context of contributing to the family budget. Generally, they used statements such as “it is difficult to make a living with only one person working. If the woman works, making ends meet will be easier”. The third generation, on the other hand, supports the employment of women with statements such as “a modern woman should have an occupation and stand on her feet” in addition to economic reasons. The opinion that women should have a job/profession that allows them to make a living independently is a view that is expressed by the majority of women from the first and second generations.

Almost all participants believe that the education of girls should continue after primary school. There is no difference in attitudes about this matter among generations. The interviews have also supported the generally positive attitude towards women’s education and employment.

### 3.3. Inheritance

The equality between men and women in terms of inheritance rights is discussed very often. 89.6% of the participants who answered the questionnaire stated that women and men should be equal in the partitioning of inheritances. The rate of those who believe there should not be gender equality in this matter is 10.4%. In terms of attitudes towards gender equality in the partitioning of inheritances, there are no differences between the generations ( $P = 0.829$ ). In the interviews, it was observed that, although most of the first-generation men and a certain portion of the second-generation men have indicated that partitioning of inheritances should be equal, their perspective of this equality does not imply a fifty-fifty partition. It instead refers only to the inclusion of women in inheritance partitioning. Although there is a consensus supporting the inclusion of women in the partitioning of inheritances and them not being aggrieved in such matters, it was noted that that male children are generally viewed as the ones who should handle and protect the property inherited from their fathers.

### 3.4. Flirtation and Dating

The term “flirtation” expresses being lovers of boys and girls, and it is usually defined as “dating” among young people. Considering the attitudes of

the participants towards this relationship, 59.1% of the participants have stated that they do not see any harm in the friendship between boys and girls. The rate of those who are opposed to this is 40.9%, however. Considering this situation in terms of generations, while the rate of those who do not see any harm in the relationships between boys and girls is approximately 50% in the first and second generations, this rate exceeds 70% in the third generation ( $P = 0,000$ ). Therefore, the relationship types that involve meeting, sustaining friendships, and being in relationships with the members of the opposite gender is viewed as normal by the members of the youngest generation and it was noted that the form of friendship that can be described as "boyfriend/girlfriend" is generally accepted by their environments. In addition to expressing that they see no harm in the relationships between young individuals of opposite genders, the members of the first and second generation have stated that such relationships should be controlled strictly and young people, especially the girls, should be given advice about these relationships. Even those who view such relationships negatively have stated that such friendships are inevitable in the education and social life and opposing such relationships is practically meaningless. In this context, they have used expressions such as "everyone has a boyfriend/girlfriend in this day and age, what are you going to do about it" and added, in regards to the things that should be done concerning this matter that, the children "should not be left to their own devices" and "should be controlled strictly". However, the interviews with the third generation have demonstrated differences in forms of friendship with the opposite gender.

### 3.5. Sexuality

Almost in all religious understandings there are orders and prohibitions to regulate the sexual life of individuals and that they present a framework for the sexual lives of their members. It is noted that matters such as the promotion of marriage, the existence of sexuality on a legitimate ground, prohibition of unmarried and homosexual relationships are included within this framework established by religions regarding sexuality.<sup>22</sup> Although the rate of individuals who have stated there is no harm in friendships between boys and girls is 60% in the study, 93.2% of the participants have stated that they view premarital sexual relationships negatively. The rate of those who approve of such relationships is 6.7%. The rate of those who do not view premarital sexual intercourse negatively increases from the first generation to the third generation. While the rate of those who did not view this matter negatively in the first generation is 1.8%, this is 4.3% in the second generation and 15% in the third generation ( $P = 0.000$ ). In the interviews with the first generation, the matters in which their fathers and grandfathers were mentioned included entertainment activities with women and alcohol and the harassment of

---

<sup>22</sup> Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din (Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık)* (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 69.

widowed women. In the interviews with the first generation, it was observed that they display an attitude about premarital sexual intercourse that is more personal and private. When the female and single members of the third generation who have shown a negative attitude towards premarital sexuality were asked “Would you be uncomfortable if one of your girlfriends has a positive attitude or behaviour towards such a relationship or would you change your attitude towards her?” they have generally answered with statements such as “no, that is her preference”. There is a widespread opinion that premarital and extramarital sexual intercourse has a higher rate than what is anticipated, especially among second and third-generation men. However, it was also noted that the individuals used expressions such as “we hear, we see, they say, they always say, a friend of mine told me, someone was talking about it” when talking about this subject.

### 3.6. Birth control

In the questionnaire, it was determined that the rate of those who think that birth control is necessary is 90.5%. Although there is a slight increase from the first generation to the third generation, approximately 90% of all three generations have stated birth control as a necessity ( $P = 0.339$ ). The majority of the interviewees stated that having a child is very important for the family but have also added that birth control is a necessity in our age. Although there are no remarkable differences in attitudes between generations and genders, especially the first and second generations do not consider that it is sufficient to have a single child and prefer to have 2-3 children. The third-generation members, on the other hand, believe that one or two children are sufficient. It could be said that notions regarding birth control are generally based on financial reasons. Generally, the opinions were centred on the idea that people should only have several children that their financial status allows them to look after. Additionally, some of the participants who could be described as “religious” and “conservative” have added “moral” concerns to these reasons. These individuals have expressed that if the status of the couple does not allow them to provide their children with sufficient moral and financial opportunities, then it is not necessary to have children. As a matter of fact, several people from the first generation interviewed have stated “actually, our prophet has suggestions on how we should reproduce, but under today’s horrible conditions, it is very difficult, both materially and spiritually, to raise a child.”

## 4. Intergenerational Relationships

Social scientists are always very interested in information regarding intergenerational relationships and intergenerational conflicts.<sup>23</sup> 77.3% of the

<sup>23</sup> Mahmut Tezcan, *Kuşaklar Catışması Kuşaklararası İlişkiler Eğitimi ve Sosyolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017); M. Zeki Duman, *Kuşak Catışması X ve Z Kuşağı Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019); Aydın Aktay, *Yeni Türkiye’de Yeni Kuşaklar* (Sakarya, 2019); *Sosyoloji Divanı 13. Sayı Dosya: Kuşaklar Sosyolojisi (13)* (Konya: Çizgi Yayınevi, 2019).

participants have stated that there is not enough communication between generations. The rate of those who do not share this opinion is 22.7%. All three generations generally (70%) believe that there is not efficient communication between the generations. This rate is highest in the second generation with 80.9%. In the third generation, this rate is 78.3%, while the same is 72% in the first generation ( $P = 0.118$ ). The rate of those who think that the incompatibility and conflict between generations have increased is 67%, and the rate of those who have the opposite opinion is 33%. Approximately 70% of the members of all three generations believe that intergenerational disharmony and conflict has increased ( $P = 0.490$ ). There was no significant correlation between generations regarding this subject.

## **5. The Effects of Media and Technology on Religious and Cultural Values**

In the research, the attitude of generations towards the effects of media, television, the internet and other communication and technological tools on religious and cultural values was also evaluated. 74% of the participants think that television broadcasts have a negative effect on religious, moral and cultural values. 26% of the participants do not share this opinion. There is no significant difference between generations about the subject ( $P = 0.388$ ). The rate of those who think that technological means and opportunities have a negative effect on religious and cultural life is 46%. The rate of those who think otherwise is 53.7%. There was no significant correlation between generation and attitudes towards technology ( $P = 0.529$ ).

## **6. Social Values**

Social values, which we can define as behavioural patterns internalized by the individuals of the society, can include variations according to time and place. It was attempted to measure the attitudes of generations towards social value in Giresun. The rate of those who think that the young people are becoming indifferent to the values of the society was 78.5%, while the rate of those who disagreed with this view was 21.5%. The views of the generations regarding this matter are similar to each other. The opinion that young people are indifferent to social values is 78.2% in the first generation and this rate is 76.4% in the second generation. What is remarkable is that this rate is 81.3% in the young generation, despite prior predictions that this would be lower ( $P = 0.510$ ). In this case, the younger generation supports the notion that they are becoming increasingly indifferent to social values. The rate of those who have stated that the values of the society do not concern them is 23.5%. On the other hand, the majority takes the values adopted by society into account. The rate of those who have stated "social values do not concern me" is 19.5% in the first generation, 21.3% in the second generation, and 30.3% in the third generation ( $P = 0.047$ ). Therefore, there is a decrease from the first generation to the third generation in terms of taking into account the values adopted by society. However, there is also no significant difference between generations in this

regard. Although the adoption of religious and moral values by the third generation does not show any significant contrasts with other generations, it was determined that some members of the first-generation question certain cultural values and have difficulties understanding certain attitudes and behaviours. This situation can be constructed as the existence of lack of interest or acceptance by the third generation towards religious and cultural values, as well as them being distant from some customs and traditions. As a matter of fact, it is often expected for the young generation to have critical and questioning attitudes towards traditions.

## **7. Protection of Turkish Language and The Use of Foreign Names**

One of the important issues regarding national values is the preservation and development of a nation's language. Considering the necessity of preserving and improving Turkish language as a value, almost all participants agree that the preservation and development of the Turkish language is very important for the future of the Turkish nation.

Although there is a slight decrease from the first generation to the third generation about the inclusion of foreign names or words in the names of business places or objects, there is no significant difference in attitudes between the generations in relation to this subject ( $P = 0.378$ ).

Although members of all generations expressed negative beliefs about the usage of foreign names, it was noted that the reactions of the first and second generations were more severe.

While nationalistic and religious opinions were at the forefront for the members of the first generation in terms of the use of foreign names in business place names and product names, political and cultural factors were more influential in the second generation's opinions about this matter.

In addition to measuring the attitude towards the preservation and development of the Turkish language, the subject of whether the generations associated dressing according to fashion and following fashion closely with being modern was also examined. The rate of those who associate dressing according to fashion and following fashion closely with being modern was 36.3%. The rate of those who have expressed the opposite opinion is 63.7%. The rate of those who have associated dressing according to fashion was 28.9% in the first generation, while this rate was 38.6% in the second generation, and 40.7% in the third generation ( $P = 0.055$ ). The rate of those who associate fashion with modernity has shown a trend towards increasing from the first to the third generation. The interviewees stated that it is important to dress properly and cleanly, but they did not associate dressing according to fashion with modernity. It was noted that the people living in Giresun attach importance to their dressing style and follow the trends of fashion, but also that they do not associate this behaviour with modernity.

## 8. Attitudes and Behaviours Towards Religious Values

It was attempted to measure the attitudes and behaviours of Giresun's generations regarding faith, worship and religious prohibitions, beliefs, subjective sense of religiosity and religiosity, and worshipping habits and, based on the data, it was attempted to establish how the people in Giresun view the matter of religiosity and to what criteria they associate religiosity with. In the section "religious worship and applications", the primary worshipping tenets of Islam, which include salaah, fasting, pilgrimage, sacrifices, and zakat, were evaluated. Likewise, in the section "religious prohibitions", the matters of alcohol usage and using expressions of cursing (swearing or cursing) were evaluated.

### 8.1. Faith, Subjective Perception of Religiosity and Religiosity

In the questionnaire form, the participants' belief in Allah was attempted to be ascertained with the question, "Do you believe in Allah?". However, a question about believing in Allah was not included in the interview form. 99.6% of those who have answered the questionnaire stated that they believe in Allah. This indicates that there is no difference between generations in terms of believing Allah ( $P = 0.108$ ). Therefore, it is seen that the believing Allah is very high in this province, both in general, as well as in particular for generations of our research.

It is not an easy task to determine the religious lives of individuals within general lines and to establish their religiosity typologies based on such information. Because, in such an attempt, issues such as the criteria by which religiosity types will be determined and how can religious people, who have a wide variety of religious lives, can be categorized are encountered. However, researchers have tried to develop a number of typologies to show the differences and similarities manifesting in a wide variety of ways in people's religious lives.<sup>24</sup> In terms of subjective religiousness perception, 80.1% of the respondents defined themselves as "religious". The rate of participants who see themselves as "very religious" is 10.9%. On the other hand, 9% of the participants consider themselves "less interested in religion". There is a significant correlation between the three generations in terms of subjective perception of religiosity ( $P = 0.000$ ). While 19.5% of the first generation described themselves as "very religious", this rate was 7.8% in the second generation and 6% in the third generation. Despite this, the rate of those who define themselves as "religious" is 73.2% in the first generation, 86.8% in the second generation and 78.9% in the third generation. The rate of those who

<sup>24</sup> Ahmet Onay, "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları", *İslami Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001): 439-449; Necdet Subaşı, "Türkiye Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", *İslamiyat Dergisi* 5/4 (2002): 17-40; Celalettin Çelik, "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım", *İslâmiyat Dergisi* 8/2 (2005): 71-90; Ünver Günay, "Dindarlığın Sosyolojisi", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay & Celalettin Çelik (Adana: Karahan Yayınları, 2006), 1-59; Hasan Kayıklık, "Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed. Ünver Günay & Celalettin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 157-174.



consider themselves “less interested in religion” is 7.3% in the first generation, 5.4% in the second generation, and 15.1% in the third generation. While the proportion of those who consider themselves less interested in religion is the same in the first and the second generations, it has increased significantly in the third generation. Therefore, while the ratio of those who selected the “very religious” option is remarkable in the first generation, the same is also right for those who have selected the option of “less interested in religion” in the third generation. 15% of the participants who answered the question about the religiosity of their parents stated that their parents were “very religious”. The rate of those who have stated that their parents are “religious” is 76.8%. The rate of those who have stated that their parents are “less interested in religion” is only 5.6%. While 27.4% of the first generation have stated that their parents were very religious, only 12.8% of the second generation and 5.4% of the third generation have stated that their parents were very religious. Therefore, there is a significant correlation between the religiosity of the participants’ parents ( $P = 0.000$ ).

It can be said that the perception of religiosity in Giresun is based on the aspect of “faith” that is inherent to the concept of “religiosity”. However, considering the religiosity of their parents, the interviewees emphasized mostly the “worship” aspect of the religion. It was observed that the participants based their answers on religious rituals such as praying five times a day, fasting and visiting holy places. For this reason, whenever one of the participants stated that his/her parents were “religious” it was usually accompanied by expressions such as “he would perform prayers 5 times a day” or “he went on a pilgrimage”. It was observed that the majority of the population perceived individuals who prayed five times a day, who have gone on a pilgrimage, or the women who dress according to the veiled code of dress as individuals who are “very religious”. In a certain sense, it is accepted that these people reinforce their religiosity and “declare” this as a lifestyle and make it “visible”. It was observed that society has more expectations regarding such people’s attitudes and behaviours being “in accordance with the religion”. Therefore, many people react negatively and criticize some negative words and behaviours performed by people who are “very religious”.

## 8.2. Religious Education

Families, mosques and Quran courses appear to be at the forefront regarding who or from which institutions have the participants received their religious education from. The rate of those who have received religious education in the family have decreased from the first to the third generation. It could be said that the effect of the family on the child’s religious education has decreased. Based on the interviews, it was understood that the first generation usually sent their children to the mosque.

The individuals from the first generation, who expressed that they did not have the opportunity to go to the mosque or to a Quran course, have stated that they received information regarding prayers, verses of the Quran and worship from the older members of their families (such as their grandmothers or

grandfathers). According to the survey results, the rate of receiving religious education in the family was higher in the first generation than the other generations (35.8%). The rate of first-generation receiving religious education within the scope of general education institutions is also very low (1.8%). Based on the interviews with the second generation, it was determined that the mosque had an important place in receiving religious education. This situation was also reflected in the questionnaire with the rate of 27.5%. Statements given by the members of this generation indicate that almost everyone went to the courses held in the mosque after the closure of schools. It was determined that the mosque served an important function in providing religious education during the period when the second generation was raised. It was observed that families had an important incentivizing role in the reception of religious education in this generation with 20%. Moreover, the contribution of formal education institutions to religious education has increased in the second generation. The rate of those who have attended Quran courses in the first generation, which is 23%, have increased to 28.5% in the second generation. In the third generation, the influences of both the family (19.6%) and the mosque (19.6%) have decreased. However, the influence of formal education institutions has increased (11.7%) in this generation. It was also noted that the number of those who have received education in religious high schools increased in this generation, as well as the number of those who have received religious instruction in courses in mosques. Among those who have received religious education in a mosque, the highest rate belongs to the second generation (27.5%). This rate is 23% in the first generation, and 19.6% in the third generation. Based on the above-stated information, it was determined that there is a significant difference between generations regarding where they have received their religious education ( $P = 0.002$ ).

### 8.3. Halal Income

“Halal income”, which can be defined as income earned without harming the rights of others and in return for proper hard work, is expected from individuals from both religious and social perspectives. Almost all of the participants stated that it is necessary to consider halal and haram while making a living. In this context, there are no differences between the generations ( $P = 0.629$ ). In the interviews, it was ascertained that there are different perspectives regarding ill-gotten gains and thievery, both within the same generation, as well as between different generations. It was noted that thievery of personal property (such as house goods, store goods or products) is not very widespread and many interviewees have stated that events involving the thievery of personal property are not very common. However, many people have stated that the same sensitivity is not present when it comes to state property. Many interviewees have stated that they do not see any harm in those who are well-off benefitting from the funds established by the state to provide aid to the low-income individuals or from health care (such as the green card application) and fuel distribution services. Therefore, despite the fact that sensitivity exists towards keeping the personal property of others free of harm,

this sensitivity is not present considering the property of the state (the in-kind and in-cash aids created for the poor by state such as tender commissions), and that benefitting illicitly from such things are not perceived as “thievery” or “ill-gotten gains”. It was noted that individuals would employ excuses such as “these sorts of behaviours are not done only by themselves, but also by many other individuals within the society” to justify themselves. In general, it is well-known that expressions such as “the property of the state is as much as the sea, and those who do not exploit it are suckers” are frequently used by the members of the Turkish society.

#### 8.4. Prayer and Basmalah

It is common in Muslim societies to say basmalah and pray while starting something. The rate of those who selected the option that they “always” say basmalah is 43.2%, the rate of those who do so “occasionally” is 55.7%, and the rate of those who chose “never” is 1.1%. Considering the starting something by saying basmalah was evaluated, it was determined that the rate of those who have answered “always” is 59.4% in the first generation, 47.1% in the second generation, and 22.3% in the third generation. Accordingly, there is a decrease in the habit of saying basmalah before starting something from the first generation to the third generation, which means there is a significant difference between the generations in this regard ( $P = 0.000$ ). The rate of participants who have stated that they “always” pray is 55.5%, and the rate of those who have replied “occasionally” is 43.9%. Accordingly, it is understood that almost all of the participants have a habit of praying. Considering the prayer habits of generations in terms of their responses with the option “always”, it was determined that the first generation’s habit of praying is 65.5%, while this rate is 58.7% in the second generation, and 40.7% in the third generation. Accordingly, there is a decrease in prayer habits from the first generation to the third generation, which means there is a significant difference between the generations ( $P = 0.000$ ).

#### 8.5. Worship

Performing five daily prayers and attending the Friday prayers are one of the most important criterias that is included in studies involving religiosity. In the study, it was attempted to measure the five-time prayer frequency habits of participants according to their gender, educational status, and generation variables. The frequency of performing Friday prayers includes only the male participants. 43.6% of the participants have stated that they perform five daily prayers and 44.1% have expressed that they only perform these prayers “occasionally”. According to generations, the rate of those who have stated they always perform the five daily prayers is 67.3% in the first generation, 45.4% in the second generation, and 18% in the third generation. When considering the habits of the generations about five daily prayers in the context of the options of “always” and “most of the time”, it was determined that the rate of the first generation is 77%, while this is 57.6% in the second generation and 30.6% in

the third. Accordingly, there is a remarkable decrease in the habit of performing five daily prayers from the first generation to the third generation. In this context, it was determined that there is a significant correlation between generation and the habit of performing five daily prayers ( $P = 0.000$ ). In the interviews, however, it was observed that those who have stated they “always” perform their prayers try not to skip their prayers to the extent that is possible, while those who have stated they perform their prayers “most of the time” tend to skip certain prayers of the day. Those who tend to skip their prayers stated that they tend to do so when their workload becomes heavy such as during the times of the day when their work is very busy or when they need to harvest their hazelnut crops. Those who have stated they “occasionally” perform their prayers consist of individuals that place extra effort in trying to perform their Friday and holiday prayers.

In the general examination about the habits of the participants regarding Friday prayers, it was determined that 57.8% of the male participants always perform their Friday prayers, while 37.6% do so only “occasionally”. There is a significant correlation between the generation and the habit of performing Friday prayers. While the rate of those who “always” performed Friday prayers is 75% in the first generation, this rate has decreased to 61.9% in the second generation, and to 34.6% in the third generation ( $P = 0,000$ ). While the first and second-generation display similar rates of performing Friday prayers, this rate has decreased in the third generation. The interviews and our observations indicate that the rate of attending to Friday and religious holiday prayers by the male participants is high. When those who say they “never” pray and those who say they do “occasionally” are excluded from the evaluation, it can be said that the rate of participants who perform Friday prayers is approximately 80%. This ratio is similar to the rate of male participants who have stated that they perform the five daily prayers “always”, “often” and “occasionally”.

Fasting, which is obligatory for Muslims to observe during Ramadan, is one of the basic practices of the religion of Islam. More than 90% of the participants stated that they fast during the month of Ramadan. A significant correlation was determined between the habit of fasting and generation. When the answers of “always” and “most of the time” given to the questions regarding fasting habits by the participants were examined together, the first generation has a fasting habit rate of 93.9%, while this rate is 96.6% in the second generation, and 88.6% in the third generation ( $P = 0,000$ ). The first generation’s rate of fasting habit is lower than the second generation due to their health problems.

In the religion of Islam, it is a form of worship to sacrifice animals with certain characteristics by following certain practices during the period that is called Festival of Sacrifice. The rate of participants who have stated that they always perform this type of worship is 42.7%. Meanwhile, the rate of those who have stated that they perform the worship of sacrifice “occasionally” is 41.9%, and the rate of those who state that they never perform this is 15.4%. There is a decrease in the performance of the sacrifice worship from the first generation to the third generation. This means that there is a significant correlation between generation and the performance of this worship ( $P = 0,000$ ). It was

understood from the interviews that worship of sacrifice has an important place in the establishment of religiosity. However, since this method of worship requires relatively high economic status, the rates regarding its performance are expected to decrease from the first to the third generation.

It is known that providing financial aid and assistance to those in need has an important place in religiosity. It was observed that nearly all of the participants sought to provide financial aid to those in need, albeit not constantly.

Considering the generations in the context of the “always” answer given to the questions regarding the provision of financial aid, it was determined that 37.8% of the first generation chose this answer, while this rate was 25.1% and 18.1% for the second and third generations respectively ( $P = 0.000$ ). The number of people who have selected the option of “always” has shown a remarkable decrease over the generations. Therefore, there is a significant correlation between the generations in this regard. Moreover, the members of the third generation had the notion that “the state should protect those in need” more often than the members of the other generations. While certain members of the first and second generations also agreed with this notion, they have generally expressed their opinions on this matter with statements such as “one should not expect everything from the state”, “the state cannot protect all of them”, and “the state can protect some of them, that is true, but as Muslims, we should do whatever we can”. In the first and second generations, it was observed that expressions such as “he must have given alms beforehand” were used for people who had managed to get over a difficult situation without suffering much. The usage of this expression indicates that providing aid and assistance to those in needs is perceived as an act that protects against misfortune.

## 8.6. Religious Prohibitions

In the context of religious prohibitions, only the rates of the use of abusive expressions (swearing) and alcohol were measured. Approximately 60% of the participants stated that they did not use abusive expressions. The rate of those who state that they constantly use abusive expressions is around 6%. The rate of those who have stated they “always” use abusive expressions is 9.7 in the first generation, 3.4% in the second generation, and 5.4% in the third generation. Therefore, a significant correlation has been identified between generation and the use of abusive expressions ( $P = 0.005$ ). In the interviews, most of the participants who were asked the question “Do you think the use of abusive expressions is common in our society?” answered positively. Our observations also confirm this situation. However, many participants who have indicated that they use such expressions have stated that most individuals that use these expressions use them out of habit. This is why it is observed that many individuals who use expressions that include rude, slang or abusive words use such words without being aware of it. The majority of participants have stated that they believe abusive expressions are bad words that are used in anger with the intent of trying to insult another person under hostile

circumstances. According to some participants, the use of abusive expressions is the act of insulting the honour of the other party.

Regarding the rates of alcohol consumption, 78.6% of the participants have stated that they never use alcohol, while the rate of those who stated that they “always” use alcohol was 4.7%, and the rate of those who stated they use alcohol “occasionally” was 16.7%. Considering the frequency of using alcohol of the generations within the context of the option “most of the time”, it was determined that the rate in the first generation is 6.1%, the rate in the second generation is 2.9%, and the rate in the third generation is 5.5% ( $P = 0.063$ ).

## Conclusion

A meaningful correlation could not be determined between the generation and the desire for spouse-to-be being rich and wealthy, beautiful or handsome, moral and good-natured, having a good lineage and having a profession. However, there is a significant difference between generations regarding spouse-to-be being “religious” and the preference regarding the spouse-to-be being “religious” has shown a decrease in the third generation. While there is a remarkable decrease in arranged marriages from the first generation to the third generation in terms of the methods of marriage, there is a strong increase in the rate of marriages performed with the consent of the individuals and their families from the first generation to the third generation. The greatest increase is noted to be between the first and second generation. While there is a decrease in marriages between close relatives from the first generation to the third generation, there is also an increase in the number of marriages from outside Giresun from the first generation to the third generation. It was observed that the people living in Giresun give importance to both official and religious marriages. There are no differences in attitudes between generations in terms of marriage type. The rate of having wedding receptions with music and alcohol is high in the first and third generations. In the interviews, all three generations had a positive attitude regarding the holiness and preservation of the family institution. Many interviewees have stated that social problems mostly stem from the family and therefore the improvement of the society depends on the improvement of the institution of the family.

Almost all of the participants have stated that women have the same rights in business and professional lives as men and displayed a positive attitude towards girls’ education. Moreover, there was no difference in attitudes between the generations regarding business and professional lives as men and girls’ education. Likewise, the majority of the participants believed that birth control is necessary in today’s world and there are no intergenerational attitude differences on this issue. However, it was understood that some male members of first and second generations do not agree with the opinion that partitioning of inheritances should be equal between men and women, and that, for them, equality within this context does not mean the equal division of the inherited property, but rather the inclusion of women in inheritance. Although approximately half of the members of first and second generations do not see the harm in the friendship between boys and girls, this ratio was determined to

have increased in the third generation. Most of the participants reported a negative attitude towards premarital sexual intercourse. While the rate of not seeing any harm in premarital sexual intercourse is similar in the first and second generations, this rate has increased in the third generation.

Most of the participants believe that television broadcasts have a negative effect on religious, moral and cultural values. While there is no significant difference in attitudes in the questionnaire data in terms of generations regarding this matter, it was noted that there is a decrease from the first generation to the third generation in the attitude towards the negative impact of television broadcasts in the interviews. Approximately half of the participants believe that technological means and opportunities have a negative effect on religious and cultural lives. The opinion that technological means and opportunities have a negative effect on religious and cultural values are similar in all three generations. However, it was seen in the interviews that the negative view on the subject decreased from the first generation to the third generation.

Most of the participants take into account the values adopted by society. The rate of those who say that these values do not concern them increases from the first to the third generation. The rate of those who think that the younger generations are becoming increasingly indifferent to the values is quite high in all three generations, especially in the third generation. Therefore, it was observed that this negative attitude of the third generation also extends towards itself.

Although the notion that it is not correct to have foreign names or words in the names of workplaces decreased from the first to the third generation, there is no significant difference between the generations. Almost all of the participants have stated that they believe the preservation and development of Turkish is very important for the future of the Turkish nation. There are no differences in attitude between generations on this issue. The rate of those who associate wearing fashionable clothing with modernity has shown an increase from the first to the third generation.

Almost all of the participants have stated that they believed in Allah. There are no differences in attitude between generations on this issue. Most of the participants describe themselves as "religious", and those who have selected the "very religious" and "less interested in religion" options have similarly low rates. There are no differences in attitude between generations in terms of believing in Allah. However, there are differences in attitude between generations regarding the subjective perception of religiosity and worship. There is a decrease from the first generation to the third generation in this regard.

All three generations expressed the opinion that it is necessary to pay attention to halal and haram in earning. There was a decrease in the habit of saying basmalah and praying while starting a job from the first generation to the third generation. Similarly, there is a remarkable decrease in the habit of performing five daily prayers from the first generation to the third generation. It was determined that most of the male participants attended the Friday prayers and that the first and second generations had similar rates of attending

to the Friday prayers. However, a significant decrease was detected in this regard in the third generation. The majority of the participants stated that they fast during the month of Ramadan.

More than half of the participants have stated that they do not use abusive words while talking. However, in the interviews, many participants have stated that the use of abusive expressions is common in society. Our observations have also confirmed this. However, many people who have the habit of using abusive expressions have stated that such expressions are not actually used to curse, but rather as a habit. Therefore, it could be said that many people use such rude and abusive expressions in their daily speech without realizing it. There is a decrease in the frequency of generations for using abusive expressions from the first generation to the second generation. However, this tendency is reversed between the second and third generations. The majority of the participants stated that they avoided drinking alcohol. Although there is a decrease from the first generation to the second generation in this regard, it is also noteworthy that there is an increase from the second generation to the third generation. Although the data obtained by the questionnaires indicate the low rates of alcohol usage and use of abusive expressions, the interviews have revealed all three generations believe that the usage of both is high.



## References

- Aktay, Aydın. *Yeni Türkiye'de Yeni Kuşaklar*. Sakarya: Değişim Yayınları, 2019.
- Akyüz, Niyazi - Çapcıoğlu, İhsan (ed.). *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. 4th edition Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2012.
- Bakırcı, Mustafa. *Dini ve Kültürel Değerlerin Taşıyıcısı Olarak Üç Nesil (Giresun Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doctoral Thesis, 2010.
- Bakırcı, Mustafa. *Üç Nesil Üç Hayat (Dini ve Kültürel Değişim)*. İstanbul: Bir yayıncılık, 2019.
- Çelik, Celalettin. "Dindarlık Tipolojilerine Metodolojik Bir Yaklaşım". *İslâmiyat Dergisi* 8/2 (2005): 71- 90.
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji, Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 6. Edition, 2004.
- Duman, M. Zeki. *Kuşak Çatışması X ve Z Kuşağı Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019.
- Eisenstadt, Shmuel Noah. *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*. translated by Ufuk Coşkun. Ankara: Doğu Batı yayınları, 2007.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?*. translated by Nilgün Çelebi. Ankara: Atilla Kitabevi, 1996.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. translated by Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
- Günay, Ünver. "Dindarlığın Sosyolojisi". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. ed. Ünver Günay - Celalettin Çelik. 1-59. Adana: Karahan Yayınları, 2006.
- Inglehart, Ronald. *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*. Princeton University Press, 1997.
- Karp, David R. "Values Theory and Research". *Encyclopedia of Sociology*. Second Edition. ed. Edgar F. Borgatta - Rhonda J. V. Montgomery. 5/3212-3226. Macmillan, 2000.
- Kayıklık, Hasan. "Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık". *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*. ed. Ünver Günay - Celalettin Çelik. 157-174. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Kılıçoğlu, İsmail. "Değer". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. 1/305-310. İstanbul: Risale Yayınları, 1990.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Onay, Ahmet. "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık Ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001): 439-449.
- Özensel, Ertan. "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003): 217-240.
- Özlem, Doğan. "Açış Konuşması". *Bilgi ve Değer*. ed. Şahabettin Yalçın. 11-14. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Rokeach, Milton. *The Nature of Human Values*. Free Press, 1973.
- Roof, Wade Clark. "Generations and Religion". *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion (Oxford Handbooks in Religion and Theology)*. ed. Peter Clarke. 616-634. Oxford University Press, 2009.
- Sezal, İhsan. "Toplum ve Aile". *Sosyolojiye Giriş*. ed. İhsan Sezal. 5: 134-165. Ankara: Martı Yayınevi, 2nd edition, 2003.
- Sosyoloji Divanı 13. Sayı Dosya: Kuşaklar Sosyolojisi*. Konya: Çizgi Yayınevi, 2019.
- Subaşı, Necdet. "Türkiye Dindarlığı, Yeni Tipolojiler". *İslâmiyat Dergisi* 5/4 (2002): 17-40.
- Şavran, Gönc. "Toplum, Bilim ve Yöntem". *Sosyolojiye Giriş*. ed. Nadir Suğur. 2-34. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Taylor, Charles. *Modernliğin Sıkıntıları*. Translated by Uğur Canbilen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Tezcan, Mahmut. *Kuşaklar Çatışması Kuşaklararası İlişkiler Eğitimi ve Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2017.
- Tolan, Barlas. *Sosyoloji*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2005.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din (Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık)*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.





## Islamic Law and Change: Constants and Variables\*

Translated  
Article  
Çeviri

**Mehmet Erdoğan**


Professor, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law  
Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı  
İstanbul, Türkiye

 merdogan@marmara.edu.tr

 <http://orcid.org/0000-0003-3760-2972>

**Author**  
Yazar

Erdoğan, Mehmet. "Islamic Law and Change: Constants and Variables". *Tevilat* 1/2 (2020), 461-477.

 <https://doi.org/10.5281/zenodo.4672936>

**Cite as**  
Atıf

The essence of Islam is changeless, and there are religious, practical and moral institutions that keep this essence standing, as well as provisions regarding these institutions. However, in order to ensure its vitality, its institutions are in need of constant renewal (tadjudid), just as how cells in the human body regenerate over time. When these two features cannot be sustained together, either the Islamic law will completely metamorphose in a way that it cannot be called Islamic law anymore or it will become frozen and cannot exist in parallel to life, which will cause it to be pushed left out of life and be functionless. The survival of the completed Islamic shari'a until the end of days will be ensured by the ulema. What is expected from the ulema is to fulfil this responsibility personally.

**Keywords:** Fiqh, Changing Ahkâm, Canonical Text-Phenomena Relationship, Shari'a, Maqasid, Stability, Tadjudid.

**Abstract**

\* The Turkish original of the article was published in the first issue of *Tevilat* with the theme of Religion and Change in Summer 2020.

**İslâm Hukuku ve Değişim: Sabiteler ve Değişkenler**

İslâm yedisinde ne ise yetmişinde de o olacak şekilde asla değişmeyen bir öze ve o özü ayakta tutacak birtakım şer'î itikadî, amelî ve ahlâkî kurumlara ve onlarla ilgili ahkâma sahiptir. Ancak hayatîyetinin sürdürülebilmesi için de vücuttaki hücrelerin sürekli yenilenmesi gibi kurumların yenilenmeye (tecdid) ihtiyacı vardır. Bu iki özellik bir arada tutulamadığı zaman İslâm hukuku ya tamamen başkalaşır ve artık ona İslâm hukuku denemez ya da donuklaşır ve hayata koşut varlığını sürdüremez, hayatın dışına itilir ve işlevsiz kalır.

**Özet**

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Ahkâmın Değişmesi, Nass-Olgu İlişkisi, Şer'îa, Makâsîd, İstikrar, Tecdid.

**Introduction: Fiqh and Its Characteristics**

Despite being narrower in meaning, the term Islamic Law is generally used to denote what is known as fiqh. Fiqh, on the other hand, is the systematized form of shari'a that is placed in a certain cultural mould. Fiqh is a human activity and is mentioned in relation to people. Shari'a, however, is the embodiment of religion. This means that there is neither a relationship of being the same, nor a relationship of being different between these concepts.

The belief of tawhid is essential in Islam, and at the core of this belief lies the assignment of the act of creation (khalq) and bidding (amr) to Allah.

The process of Allah's acts of imposal regarding the religion, especially his disposals regarding tahkam is collectively called "tashri" and this authority belongs solely to Allah. No one other than Allah has the authority to perform "tashri".

Creation and adornment, on the other hand, is called "takwin". By its nature, takwin comes before tashri. In the verse "Alaa lahu khalqu wal-amr",<sup>1</sup> takwin and tashri correspond respectively to the words khalqu and amr.

Allah, who is glorious at every moment, is transcendent as well as immanent. Therefore, he intervenes in his creations both through takwin and tashri.

Through tashri, Allah sends down an extract of his absolute realities down to earth in a way that suits the needs of humanity as the "spirit of amr" and<sup>2</sup> attributes it to the humanity as a "shari'a".<sup>3</sup>

The aim is to subordinate people to al-amr, not to their whims and desires.

<sup>1</sup> al-A'râf 7/54.

<sup>2</sup> al-Shūrâ 42/52 (مَنْ عِبَادَتًا وَأَنْتَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ).  
(مَنْ عِبَادَتًا وَأَنْتَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)

<sup>3</sup> al-Jâthiya 45/18 (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ).

However, the tashri is not independent of the takwin: it is placed on the axis of takwin. The relationship between them is like the relationship between a device and its user's manual. Therefore, there is no tashri that does not have a corresponding takwin. If there is, it must be interpreted in some way.

The most fundamental basis in the takwin of humanity is fitrat. All people are equal on this plane. Fitrat is the predisposition that exists inherently within humanity as a potential competency. The whole purpose of tashri is to enable this predisposition towards becoming an actual competency.

From Allah's perspective, tashri is akin to writing a user's manual for a device, and from the perspective of our prophet and his successors, tashri and humanity are akin to a project that is under construction. In order for the structure to emerge as planned, it is necessary to comply with the project during the construction process. In this context, the undertaker of the project does not have the authority to make amendments: he is limited to the permissions granted by the project's owner.<sup>4</sup>

Any changes to the Islamic law must be based on and balanced around this principle.

## 1. Fiqh and Change

After this general introduction, it would be appropriate to discuss the following issues on fiqh and change:

1. The sources of Islamic law is a singular thing, as required by the principle of tawhid: Revelation (Kitâb).

Sunnah is the expansion of the Quran and it is immanent to the Quran. In other words, Sunnah is the form of the Quran that is embodied within a certain cultural and social structure. It therefore cannot be considered to be separate from the Quran.

Ijma (consensus of the scholars) is a kind of a protective authority, which determines how divine revelations should be understood. Through this authority it possesses, it aims to establish and protect the main body of Islam, as well as its fundamental institutions.

Qiyas (comparison), on the other hand, is the method that allows us to reach the unknown through what is known. It is not a thing that provides evidence but is a thing that guides. It does not bring something into existence; rather, it discovers new things.

The reason, though always in play, is not the source. However, it is the most fundamental device for understanding, interpreting and applying the

---

<sup>4</sup> Regarding takwin and tashri, see Mehmet Erdoğan et al. "Teşri ve Hz. Peygamber'in/Sünnetin Dindeki Yeri", *Kur'an Sünnet İlişkisi-Kur'an'da Risâlet ve Sünnetin Teşriî Değeri*, (İstanbul: Kuramer, 2020), 311; Mehmet Erdoğan, "İslam Hukukuna Göre Şeriat Nedir Ne Değildir?", *Şeriat Nedir Ne Değildir?*, ed. Adnan Demircan (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 121.

evidence. It is a tool for measuring and evaluating, but it is not the source of values and criteria.

Thing such as istihsan, istislah, sadd al-zariah, urf, darura, and so forth, which are written in the books of method and termed as auxiliary evidence, on the other hand, are actually methods or principles rather than resources. For example, the principle of maslahah is a principle that is applied to determine whether the results that will be achieved with valid means of evidence will fulfil the goals or not. Otherwise, the maslahah is not the evidence (means) that leads us to the verdict (result).

2. Although Islamic fiqh is divine in terms of its sources, it is the product of human beings in its institutionalized and systematized form. Therefore, fiqh formations that have emerged as a process are referred to by the names of leading imams of interpretation schools such as Hanafi, Shafii, Maliki, and Hanbali, and not by divine or prophetic names (that is, with names that belong to Allah).<sup>5</sup>

3. Islamic law aims to achieve justice. Essentially, the law is the system that serves justice with its entire means. This means that this system is essentially a means, not an end. In this context, if justice cannot be achieved if the canonical texts are implemented as they are, it will become necessary to seek and find new solutions. The clearest example of this is the implementation of inheritance jurisdiction (awal) by Caliph Omar. Under certain circumstances, the total of the shares can exceed the total of the inheritance, if they are divided according to the verse on inheritances. In such cases, giving a full share to an inheritor can mean a reduction in the number of shares given to the remaining inheritors. Under such circumstances, justice requires that this reduction of shares be reflected proportionally to everyone, and that is what is done.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Meanwhile, Ibn Taymiyyah's conceptualization of descended munazzal shari'a, muawwal shari'a, munaddal shari'a can be remembered in this context. See Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Taymiyyah, *Evliyâu'r-Rahmân ve evliyâu's-şeytân* (Dımeşk: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1985), 107. Also see. same editor: *Mecmû'u'l-fetâwâ* (Medine: Mecmeu Melik Fehd, 1995), 1/67, 109; 11/268, 507; 37/366. Abû Abdullâh Şams ad-Din Muhammad b. Abû Bekr İbn Qayyim el-Jawziyya, *et-Turuku'l-hükmiyye* (Dımeşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, ts.), 137.

<sup>6</sup> This event occurred for the first time under Caliph Omar. A woman passed away, leaving behind a husband and two sisters (her own blood relatives). According to the division made in the Qur'an with definite wording, it is necessary to give half of the (½) inheritance to the husband, and two thirds (2/3) to the sisters. For example, if the total of shares is accepted to be six, three shall be given to the husband, and four to the sisters. In reference to this event, Caliph Omar said: "By Allah, I couldn't make sense of the situation. If I give what the deserved shares to the husband, then the sisters will be aggrieved. But if I give the sisters' right first, then the husband's would be incomplete!" Thereupon, he consulted the Companions and Abbas İbn Abd al-Muttalib said, "Just as when a man has six dirhams and owes three to one man and four to another, we pay by making six seven. We should do the same in this situation". Thereafter, the implementation of Awliya was decided upon. Commission, "İrs", *el-Mevsûatü'l-fıkhiyyetü'l-kuveytiyye* (el-Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983), 3/37.

Likewise, the matter of Himariyya is also a good example in regards to seeking new solutions in the jurisprudence for inheritance.<sup>7</sup>

4. Ahkam al-shar'iyya (furu al-fiqh), which constitutes the Islamic law, is based overwhelmingly on supposed evidence. Supposed evidence requires actions, but not the creed. Usul al-fiqh (in the sense of the foundations of fiqh) is certain/must be certain. As also mentioned by Shatibi (in his first three preambles<sup>8</sup>), this certainty is achieved via the induction of the evidence. These are the essentials that we call the necessities of religion: such as the prayers, fasting, zakat, and pilgrimages being farḍ, and adultery or usury being haram. After these general principles are accepted, it is seen that most of the information about their details are indefinite. Therefore, their denial does not necessarily mean blasphemy.

5. According to the principle of tawhid, Islamic fiqh has a feature that embraces life. As he is the master of the universe, all disposition regarding the universe shall belong to Him. As such, it is not possible to determine and limit an area in terms of Islamic law. In the presence of the Malik al-Mulk (The Owner of All), no other being can own anything. Just as the slaves and their wealth belong entirely to their master, the servants, along with the universe in which they live, belong to Allah.

This is not an obstacle to the possibility of the administration of worldly affairs and otherworldly affairs separately. The only requirement here ensuring that both authorities are bound by the same Book. Likewise, there is no harm in pools being different and numerous in terms of tawhid, provided that they are being fed by the same source.

Prophet Muhammad's existence both as a prophet and as a leader of the state is not a religious obligation.

6. This general acceptance does not mean that there is no distinction between areas according to the fiqh. For example, while the rules that a servant will obey in fulfilling his responsibilities to his Lord are more specific, the rules

<sup>7</sup> Muhammad Abū Zahra, *Malik ḥayātuhu wa-ʿaṣruhu, āraʿuhu wa-fuquhu* (Egypt: Matbaatu'l-i'tisām, n.d.), 324. If a woman passes away and if she leaves behind a husband and a mother, or a mother and two brothers or sisters, or a mother, a brother and a sister, or two parents and a (blood) brother... Then this matter is called "al-Masalat al-Tashrik". Because, as determined by the relevant verse, the siblings born from the same mother share one-third part of the inheritance that shall be given to the siblings from the same mother. This matter is also called the matter of Himariya, Hajariya, and Yammiyya. The reason for this is the following event: Someone visited Caliph Omar with a similar issue of inheritance. He gave a fatwa, stating that siblings from the same parents shall not be included in the inheritance shares of siblings from the same mother. Thereupon, those siblings with the same parents said: "Suppose our father was a donkey!" Or, according to another rumour: "A stone thrown into the sea". Aren't we all from the same mother? "Thereupon, Caliph Omar said: "You said it right!" Thereafter, he changed his opinion and gave the fatwa to allow them to participate in the one-third inheritance.

<sup>8</sup> Ebū İshak İbrahim b. Mūsâ eş-Şatibî, *el-Muvâfakât İslâmi İlimler Metodolojisi*, trans. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayınları, 2015), 1/23.

regarding his daily life are not detailed and clear enough. The distinction between worship and habit (itiyat) is quite clear.

7. The acts of those who are responsible constitute the subject of fiqh, and in terms of religious address, they are not all in the same category. Demands of the religious law (Khitap al-Shari) come in the forms of direct demands (demands of action and demands of abandonment), as well as things that are optional. It includes in its scope farḍ, wajib, mandub, mubakh, tanzihan makruh, tahriman makruh, and haram. Therefore, all things ranging from obligatory to optional included within this scope. This means that the fiqh presents a flexible structure.

On the other hand, although they are the same in characterizing what is farḍ and what is haram, not all provisions are on the same level. In this context, there are three levels:

Daruriyyat, hajiyyat and tahsiniyyat. Covering oneself during prayer, five daily prayers, and prayers themselves being farḍ is an excellent example of this phenomenon. Although all of these are farḍ, they are not at the same level (strength). Therefore, the ones in lower orders can be discarded in the favor of those in the higher levels, provided, of course, that both cannot be fulfilled at the same time.

The fact that the provisions have such a hierarchy within themselves provides the opportunity to easily adapt oneself according to necessities or circumstances at hand.

8. Similar to the allegory of shajara al-mutayyibah,<sup>9</sup> fiqh is like a magnificent tree that consists of usul (roots), furu (the branches), and thamara (fruit). Accordingly, fiqh judgments are not just necessary rules of ahkam. They must be placed on the axis of faith. They are ultimately aimed at achieving results. This magnificent tree, which was called tafaqquh in the olden days of the religion, came to be called fiqh al-akbar, fiqh al-zahir and fiqh al-batin in time. However, these three branches grew distant from one other and became separate areas of science.

However, this distinction is only possible in the mind, and the fact this distinction is being perceived as actually existing has caused fiqh to lose its integrity. Thus, with the loss of its foundations of belief and less interest being shown towards achieving its moral fruits, it lost its status as a lively, magnificent tree. This causes fiqh to lose its vitality. Efforts to revive the Islamic sciences are meaningful in this respect.

<sup>9</sup> Ibrāhīm 14/24-25 ( أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضَلُّهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ ) "Do you not see how Allah makes comparisons? A good word is like a good tree whose root is firm and whose branches are high in the sky, yielding constant fruit by its Lord's leave. Allah makes such comparisons for people so that they may reflect".

9. For the vitality of fiqh, it is necessary for it to have the opportunity to constantly renew itself. Like all living organisms that cannot renew themselves, fiqh becomes inanimate when it cannot renew itself and can no longer progress in parallel with life. If this happens, it will be left behind, and it will be deemed something of the past. However, fiqh has to be an answer to the throes of life that is formed on the basis of religion. In the absence of this, other systems shall replace it, as there cannot be vacuums in this area of human life.

10. From another perspective, fiqh has two dimensions, one of which is religious and the other is judicial. The fatwa represents the religious dimension. It is up to the person to commit (altizam) to its provisions. This religious aspect represents the subjective experience of religion. The judicial dimension is constituted by the "provisions that are close to the orders of the ulu-al amr". It is represented in the courts by the judgments of the qadis. It becomes effective (reaches alzam) due to the external forces that bind.

11. Ijtihad of the mujtahid is relative to one other. That is, none has superiority over the other. This superiority can only be achieved through altizam and alzam. This means that, if I commit to an ijthihad related viewpoint of a mujtahid, then that will become my religion, and I will be obliged to practice it. Unless I commit to it, it will not have this characteristic of being binding, and I will always have the opportunity to request wisdom from other muftis. However, complying with my own desires and whims will never become an alternative to this. An alternative to a fatwa is another fatwa.

The second way of superiority is through alzam. If ulu-al amr (the caliph/group/institution holding the power of al-amr, that is, the authority) puts forward one of these ijthihads on the basis of public interest and establishes a political will to have it practised, then that view will cease to be an ijthihad and become a provision of law that binds the public. When examined retrospectively, we can see that the need for law in the world of Islam has been met with phenomena that are called maddhabs. Thus, in the past, the maddhab was our civil law. Therefore, changing maddhabs was once upon a time seen as a negative behaviour that should be punished, which damaged the stability and safety of the law and caused chaos.

Before the enactment, the legal rules in force were written in the books of the sect and were determined by the expert (the works titled Uqud Rasm al-Mufti are works that address this subject). The fact that *Majallah* became the law of the Ottoman Empire is the result of the political will, and this is evidenced by the preamble written to it by Sultan Aziz: "Let it practised by those who are concerned." With the legal revolution of 1926, maddhabs also stopped being law (at least for Turkey). This means that Hanafi maddhab stopped being the alzam law for the Muslims of Turkey, and it became our way of religion based on altizam. "Directorate of Religious Affairs" was established instead of the Ministry of Shari'a. As the name suggests, the Directorate is authorized only for matters regarding the religious dimension of Islam. This



means that the Directorate of Religious affairs only explains religious prevision in terms of their faith and moral aspects, but it does not act in an attempt to have these provisions be followed.

Therefore, in the period following 1926, the maddhabs stopped being binding and being the law for Turkey (in terms of al $z$ am). In terms of altizam, all ijti $h$ ads are now on the same, equivalent level.

12. As was the case with the example of the *Majallah*, the need for change that became ever-present in the last couple of centuries were met with difficulties due to maddhab-based concerns. As a consequence, a very flexible, wide and rich opportunity was found in the principle of benefiting from mujtahids outside of the four sects, as can be observed in the examples of the 1917 Family Law Decree, and 1923 and 1924 drafts. Although the regulations introduced and presented as innovations do not belong to any of the four madh $h$ abs, the fact that they belong to historical mujtahids, such as Ibn Shabrama and Abu Bakr al-Asam, demonstrates the richness of the heritage of fiqh.

This appraisal stands quite strong, as when some of our scholars attempted to find answers to modern problems within the framework of the ijti $h$ ads of the mujtahids, they often found what they were looking for.

13. Although we proclaim that the source of fiqh is al-Adilla, this does not mean that relevant judgments are made in accordance with a piece of evidence. Sometimes, the mujtahid reaches a judgment in his mind or in the face of the event he has personally experienced and then tries to find evidence that will be compatible with this decision/the image that has formed in his mind. For example, Caliph Omar thought about what he would do after the conquest of Iraq and Syria, and consulted with the Companions in regards to the solution he came up with. They mostly supported his solution. However, a group of Companions including Zubayr ibn al-Awam and Bilal ibn Rabah opposed him and insisted on the division of the conquered Iraq and Syria among the warriors, just as Prophet Muhammad divided the conquered land of Khaybar. Being tired of their insistent demands, Caliph Omar had not been able to put his own thought into practice because of this insistence for two or three days. Then Caliph Omar said: "Be sure that I have found evidence against them" and actually used the following verse about Bani Nadir as evidence to prove his point:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ  
السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا  
وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

*"Whatever gains Allah has turned over to His Messenger from the inhabitants of the villages belong to Allah, the Prophet and his kinsfolk, orphans, the needy, and the traveller in need. This (has been decreed so by Allah) so that they (wealth and power) do not just circulate among those of you who are rich. So accept whatever the Messenger gives you, and abstain from whatever*

*he forbids you. Be mindful of Allah. For He is severe in His punishment."* (al-Hashr 59/6-7).<sup>10</sup>

This exemplary application clearly shows that the evidence of the issue was found after the verdict was adopted. As such, it may be wrong to evaluate all the provisions put forward in the name of fiqh as if they were the necessary consequences of the evidence.

13. Relationship between provisions and phenomena. It should be kept in mind that canonical texts, which form the basis of the ahkam, were made to descend or were revealed based on certain phenomena. If the content of the phenomena or its legal results has changed, then insisting on this new phenomenon bearing the old name and being stubborn in regards to the matter of protecting the old provisions within it, is an erroneous approach. For example, as described in fiqh books, a religious marriage contract is concluded with the request and agreement of competent parties in the presence of two witnesses. And even though it contains the exact form and carries the same name, it has become a completely different phenomenon since it will not have any official legal consequences. In this respect, in order for such a marriage to have legal consequences, the necessity of it being registered must also be adopted and moreover, it must be stated that such marriages can only be valid by fulfilling this condition (at least, this being the case should be explicitly stated).

Of course, evaluations about fiqh are not limited to these. However, we desire to be content with what we have discussed here and move on to evaluating provisions especially in the context of change.

## 2. Addressing Provisions in the Context of Change

### 2.1. Overall Assessment: Maqasid (Purposes)

When viewed in the context of change, it is seen that the provisions are not always on the same level. Upon the examination of the entirety of the Ahkam, it has been concluded that the general purpose that is being observed in tashri is<sup>11</sup> "achieving the improvement of all servants in both the earthly life, as well as afterlife". In other words, the purpose of religion and fiqh, which has become a system based on the provisions of religion, can be summarized as "improvement (salah) on earth, happiness (falah) in the afterlife". The word "Salah" means to improve. Its purpose is to meet all of the needs that the human species can have, both as living beings and as eminent entities that possess nafs al-natiqah (a rational soul). The purpose of religion is to protect people and to transform their natural predispositions into perfection. To quote al-Shatibi, it is to make it (human nature) achieve glory by moving "from

<sup>10</sup> See Abû Yusuf, *Kitâb al-Kharâj* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979), 116.

<sup>11</sup> Şatibi, *el-Muvâfakât*, trans. Mehmet Erdoğan, 2/36.

compulsory servitude to voluntary servitude".<sup>12</sup> This is the only way for human beings to improve themselves. Those who have improved themselves on earth will find happiness in the afterlife. That is to say, they will find what they were hoping for there, instead of their deepest fears.

The world has been equipped with all possibilities and necessities to meet the needs of men (not their passions). These opportunities were offered for people to benefit from and were considered blessings in return. As a result of the stability of ahkam, it has been seen that the ultimate aim is the protection of five basic principles (al-qulliyat al-khamsah). These are the principles of protection of life, protection of the religion, protection of the generation, protection of the mind and protection of the property, respectively. There are also principles called second degree hajiyyah and third degree tahsîniyyât for their collection and protection. However, each of them has the characteristic being complementary to the previous, which act to make them function and to protect them.

The entirety of the ahkam has been shaped first to embody these universal principles, to give them existence, and then to protect them. Some of these are, due to their individual value, are ends (maqasid) and some of these are means (wasail). As such, neither can these principles can contradict each other, nor can they come into conflict. Means are valid as long as they are functional in fulfilling the ends, and the means that have lost their functionality are replaced with ones that can better fulfil this purpose. A good example of this is determining prayer times based on observing the movement of the sun and moon or determining it according to calculations.<sup>13</sup>

These general principles do not differ between nations or their laws.<sup>14</sup> For this reason, it is imperative to always have these criteria on the preservation of the general purposes of Islam in consideration in all kinds of ijtiḥad.

Following this general introduction, it becomes necessary to examine whether it is possible to determine an area in relevant law in the relation to change.

## 2.2. The Possibility of Determining an Area in the Laws Concerning Change

### 2.2.1. Worship

The fact that the matter of worship occupies a quarter of our resources and fiqh books should be an indication that they are given a great deal of importance. Just as the amphora holds water, there is a need for a shape to

<sup>12</sup> Şatibî, *el-Muvâfakât*, trans. Mehmet Erdoğan, 2/169.

<sup>13</sup> For extensive information and resources on the difference between maqasid and wassail, and its results, see. Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 100 etc.

<sup>14</sup> Şatibî, *el-Muvâfakât*, trans. Mehmet Erdoğan, 2/9.

preserve the essence in the context of shari'a, especially in the matter of worship. The matter of religious experience being lived only through a certain form is extremely important for religious law. Otherwise, it would exist like a soul without a body. Since worship is a purely subjective experience, fiqh must concern itself with the objective aspect that is the form. However, these forms only exist to ensure that the purpose of worship is carried out in the best way. In cases where the form requirement determined for worship causes damage to the worship itself, it may become necessary to abandon that form and seek *replacements*, despite the inherent importance of form. In this respect, saying that the farḍ of al-wudu is reduced to three for those without feet and saying that the number of daily prayers falls to four for those who dwell in locations where night prayers cannot occur is dissimilar.

In the area of worship, ahdat is known as bid'ah and counted as mardud.

On the other hand, there have been different applications in terms of "regulation". A good example of this is tarawih prayer being performed collectively under the leadership of an imam, which was called "What a beautiful innovation is this" by Caliph Omar.

### 2.2.2. The Matters of Haram and Halal

The matter of haram is quite important, as there are certain borders (hududullah) in regards to this concept. For this reason, they were determined by tadat (that is, they were named and counted). Apart from these, it is stated that there are no other harams and it is clearly stated that no one can transform haram into halal or vice-versa.

The primary thing in this regard is the principle of ibaha (allowable) in objects. Evidence is needed not for an object being halal, but rather for it being haram.

An object being haram can only occur in a certain way. For example, a dead, unclean animal is only haram for the purposes of eating it. It is halal to use it for another purpose, such as removing its skin and tanning it. The haram in the context of alcohol is in regards to drinking it. Other uses of ethanol alcohol, which makes the beverage haram,<sup>15</sup> would be halal.

The source of many problems in this regard is the use of words such as "rijs", "fisq" or "najis" out of their theological contexts to construe that the objects that are characterized by these words are dirty, unclean or impure in their essence. Thus, these objects are considered to be materially impure and therefore, anything containing these objects is called dirty or "najis" to express that they are haram.

---

<sup>15</sup> This organic compound, which is a very useful and useful chemical substance, is widely used as a solvent in the synthesis of all other organic chemicals, especially in the automotive, cosmetics and medicine industries.

In our opinion, this is the very mindset that lies at the root of the recent phenomena of "Halal food" certification. Whether something is haram or not is an essential subject for Islam. But whether something is dirty or clean is above all something about related to our humanity.

### 2.2.3. The Matters Regarding Family Law

Issues related to family law such as marriage, talaq, zihâr, illa, inheritance are among the subjects that the Quran addresses in detail. However, in these regulations, there are also such references that we can call mostly binding or unanimous, as well as those at the principal level. In such matters, those regulations that constitute concrete rules should be evaluated in line with the principal regulations. For example, in the field of family law, an extremely general and fundamental principle is given in the form of "walahunna mith'lu alladhi alayhinna bil-ma'ruf", which is followed by an extra "degree" for men.<sup>16</sup> In the verse regarding "qawwam" status of men (maintainer), it is expressed that this degree is dependent on the fulfilment of two conditions. Accordingly, if a man fulfils both of these conditions by himself, then he is rightfully a "qawwam" and he holds the degree of being the leader, which includes the right to punish and discipline.<sup>17</sup> The two conditions are as follows: the assumption of all works related to the marriage and the provision of the family's subsistence. If the woman participates in the fulfilment of the above conditions in a similar manner, then the principle of "walahunna mith'lu alladhi alayhinna bil-ma'ruf" will require her also to be authorized in the matters of leading the marriage or exercising authority (guardianship) over it.

### 2.2.4. In the Area of Criminal Law

In addition to the principles such as innocent until proven guilty, equivalence between crime and punishment,<sup>18</sup> (an-Nahl 16/126), and use of the evidence in favour of the defendant, there are also detailed regulations within the Quran. It is widely accepted that those punishments that are set out as limits (hadd) cannot be altered. However, it can be said that there is an extreme amounts of precision in this regard. As a matter of fact, there is a widespread perception that a sign of how devout a Muslim a person is can be determined by whether he accepts punishments such as the cutting of hands or not.

In this regard, how laws are applied can show us the facts surrounding the circumstances.

<sup>16</sup> al-Baqara 2/228 (وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ).

<sup>17</sup> al-Nisā' 4/34 (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْتِكُم مَّا فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا).

<sup>18</sup> al-Nahl 16/26.

In the Ottoman application, for example, if the crime is determined to be fixed under the rules of shari'a, punishments involving cutting hands could be given. However, an option was also provided to pay off this crime with a certain number of coins.<sup>19</sup>

It is well known that Abu Hanifa interpreted the <sup>20</sup>"Aw yunfaw mina'l-ard" (exile from the earth) expression in the verse regarding brigands as "imprisonment". Because, in an environment where prisons exist, imprisonment provides more effective results than exile.

Likewise, it is determined by the Quran that the punishment of those women who commit the crime of prostitution is<sup>21</sup> "house arrest". With the emergence of correctional houses, there would hardly be any objection to the practice of rehabilitation in such cases.

It would be wrong to construe that the penalties foreseen in such regulations as a purpose. No matter how effective they are, it must be stated honestly that they are tools. If they act as a means towards an end, it should be at least theoretically possible to add other means that can be used alongside them, or, as their replacement. However, in order for these substitutions to hold on to the common conscience of the Muslim society, the fact that they are more effective, more prevalent, easier and superior than the old ones must be based on scientific data, as well as the common experience, and this must be proven in practice. Otherwise, the sense of fairness that must be felt by the public in legal matters will be lost (which, most legal systems today appear to lack) and the "finger cut by the shari'a shall begin to hurt".

### 2.2.5. The Area of Procedures

Liberty is essential in the field of procedures. As with objects, optionality is essential in our actions. The regulations in this area are completely on a principal level. As in the verse regarding debtors (al-Baqarah 2/282), detailed regulations are also in the way of exemplifying those principles. These principles include the following:

- Execution of justice and providing every right to its holders.
- Compliance with contracts.
- Not cheating or deceiving in measuring and weighing.
- The prohibition of usury (riba), a tool of exploitation.
- Prohibition of bribery and unfair earnings.
- Providing convenience in transactions and procedures.

<sup>19</sup> See Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri 3. Kitap Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri* (İstanbul: FEY Vakfı Yayınları, 1991), 92.

<sup>20</sup> al-Mā'ida 5/3 (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ (جَلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ حِزْبِي فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ).

<sup>21</sup> al-Nisā' 4/15 (وَاللَّائِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ بَيْنَائِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَقَّأَهُنَّ (الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا).

Distribution of inheritances on the basis of merit.

Equality in law, and the principle of need in the context of<sup>22</sup> pleasure.

If we examine the books of fiqh in addition to the principles above and those that in similar nature, we can see that all procedures are addressed under their own, unique headings. It is also seen that it was attempted to base the provisions discussed here on one or more of the series of evidence defined as the book, sunnah, ijma, qiyas (or makul).

The existence of these procedures, which are titled "'Uqud al-Musamma", in our legal books leads us the problem regarding how new contracts should be handled.

For example, the induction of the provisions and pieces of evidence that are put forward in this area in a certain way has led to the establishment of general rules (qiyas), such as "it is not permissible to sell what does not exist". Then, in order to ensure that these rules remain effective, either certain exceptions, which are sometimes titled "juristic preference", were established, or, in other circumstances, conclusions such as they are not permissible were drawn. For example, those who consider insurance contracts impermissible are the ones who have attempted to evaluate this new contract under the guidelines of this rule. Likewise, concepts such as risk (gharar) and ignorance are also considered under this topic. This has led to discussions regarding how property should be described and what objects should be considered property. And, due to the assessment that interests cannot be considered as property, it was concluded that their theft or destruction did not require the provision of compensations. Today, the status of immaterial objects, such as copyrights, are still being discussed.

We are faced with digital currencies that have emerged and proliferated one after the other, when we still have not decided, on the basis of gold and silver being currency due to their creation, whether paper currency is actually money or not.

### 3. Gates of Stability and Ijtihad

This and other similar examples show that staying within the well-established rules and forms of the fiqh is dissimilar to the position of being flexible against the canonical texts.

Change has been approved for the provision of the stability of maddhabs (which are closely related to the thesis of ijthad gates being open or closed) and the continuation of legal security, provided that the borders of maddhabs are adhered to closely. Accordingly, closing the doors of ijthad has been the price of stability, from a certain point of view.

<sup>22</sup> "Huzuz" is the plural of hazz (pleasure). This is akin to a father giving pocket money to his children or the state paying those in need. It is, essentially something that is given in the form of atiyya/bestowal, as a requirement of being a father or a state, without the need for it being deserved. The term "hazz" is also used for inheritance shares (see al-Nisā' 4/11).

These doors are closed for a location if the activities have not yet begun in it. After the commencement of the activities, they are closed, and sometimes, a guard is placed next to them prevent people from entering and leaving. When the activity is concluded, the doors opened once again.

#### 4. The Process of Reconstruction

In our opinion, a new construction period is taking place after 1926. At this stage, there is not even a door yet. This means that it is impossible to discuss whether they are open or closed. The necessity of manoeuvring while remaining within the bounds of the maddhab has thus come to an end. At this stage, we are again faced with the canonical texts as well as the existing ijtihaads. This can be observed quite clearly in newer fiqh studies. However, it is not yet possible for these studies to be the integral parts of a large project. As a political leader has once stated, we wouldn't have the materials to construct a simple shack if we combined all of our doctorate studies, because everyone is focusing on producing doors and windows.<sup>23</sup> As of now, neither a project exists, nor any detailed, well-planned and systematic studies or well-planned division of labours, to realize it. As our deceased teacher, Sabahattin Zaim has stated in a symposium, the studies that currently exist are not in the form of yarns that we can weave fabrics from, but are simple raw materials.

Freeing maddhabs from templates that constrain them and facing the canonical texts once again might be beneficial, and even necessary, for the purposes of reconstruction, as it is impossible to build new structures from the debris of existing structures. In this respect, it may be easier to undertake this matter by examining the canonical texts. This is especially true if we consider canonical texts as resources for the systems we will create, instead of just adopting them as systems by themselves. Because, as Caliph Ali said, the Quran plainly exists, and people make it speak. Anyone who looks within it searches for answers in line with their own needs. That's why, Caliph Ali said to Ibn Abbas, whom he sent to discuss with the Kharijites, "Do not try to bring them evidence from the Quran, because they can turn the evidence you bring to their advantage. Rather, bring them evidence regarding your applications (sunnah)".<sup>24</sup>

However, this approach might cause chaotic results. In order to minimize this, it is necessary to avoid absolutizing the canonical texts and to consider them within their own contexts, and to refer to the criteria of the maqasid when necessary. In addition, it is necessary to continue this activity without ignoring

<sup>23</sup> This sentence was spoken by Prof. Dr. Necmettin Erbakan at the Adil Duzen Conference held for academy members at Istanbul Berr Hotel on 04.01.1992.

<sup>24</sup> Muhammad Ibn Sa'd, *aṭ-Ṭabaqāt al-Kabīr* (Mütemmimü's-sahâbe et-tabaqatü'l-hâmise), Critical ed. Muhammad b. Sâmîl es-Sülemî (Tâif: Mektebetü's-Siddîk, 1414/1993), 1/181; Muhammad b. Ali aṣ-Şawkanî, *Fath al-Qadîr* (Dîmeşk: Dârü İbn Kesîr-Beyrut: Dârü'l-Kelîmî't-Tayyîb, 1414), 1/14.



the traditions, especially in order to determine the context and to follow the course of change. Besides, chaos will emerge in all processes that involve construction. Some people will dig, while others construct or destroy. But, at the end of this whole process, the construction is completed, and the workshops are removed, the site is cleaned, and unnecessary things are thrown away. This creates the possibility for people to dwell therein. Through this possibility, that place becomes the center of life when the will to move there occurs.

After 1926, an environment of chaos has emerged, which was like the first two centuries. In such environments, there is an opportunity for everyone to speak their minds. Criteria such as whether the speaker is competent or not or whether the words are accepted by the people are ignored. These studies are not limited to the matters regarding canonical texts. Especially in the contexts of the canonical texts, there is an urgent need for ijthahs regarding comprehension, interpretation and updates.

In the face of these activities that will be carried out in a process in accordance with the nature of fiqh, history shall do whatever it does best and sift those ijthahs that are multiplying and proliferating, and, in the end, it will flush down the drain for those ones that can be considered as nonsense. In this process, those who find ground in life will somehow survive. It is irrelevant whether these are considered bi'dah (innovation) when compared to those that existed in the past. In essence, traditions continue their existence with the innovations they produce within themselves. This is just as necessary as the sun maintaining its brightness with continuous explosions.

## Conclusion

In conclusion, we can speak thusly: The essence of Islam is changeless, and there are religious, practical and moral institutions that keep this essence standing, as well as provisions regarding these institutions. On the other hand, in order to ensure its vitality, its institutions are in need of constant renewal (tadjdid), just as how cells in human body regenerate over time. When these two features cannot be sustained together, either the Islamic law will completely metamorphose in a way that it cannot be called Islamic law anymore or it will become frozen and cannot exist in parallel to life. Life will continue down its path, and Islam and its rules will be left to the wayside, functionless.

The survival of the perfected Islamic Shari'a until doomsday will be ensured by the hands of the ulama. If, instead of undertaking this burden, the ulama starts to believe that the problem will handle itself by attributing Islam and its sources such empty so-called lofty distinctions such as universality or state that there are no problems in this present situation, this then will be akin

to Israelites saying to Prophet Moses<sup>25</sup> "You and your god can go and fight, we will remain right here". Their role, instead, is to take responsibility and fight this battle that was placed under their responsibility.

If updating is indeed a problem, then it is a problem of today. It is not possible to meet this need with answers from the past.

"The old state is impossible: either embrace a new state or be destroyed!"

## Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. Osmanlı *Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri 3. Kitap Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*. İstanbul: FEY Vakfı Yayınları, 1991.
- Abu Yûsuf, Yaqub ibn İbrahim. *Kitâb al-Kharâj*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1979.
- Abu Zahra, Muhammad. *Malik hayâtuhu wa-'aşruhu, ârâ'uhu wa-fuqhuhu*. Egypt: Matbaatu'l-İ'tisâm, n.d.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10th edition, 2017.
- Erdoğan, Mehmet. "Teşrî ve Hz. Peygamber'in / Sünnetin Dindeki Yeri", *Kuran ve Sünnet İlişkisi Kur'an'da Risalet ve Sünnetin Teşrî Değeri*. İstanbul: Kuramer, 2020.
- Erdoğan, Mehmet. "İslâm Hukukuna Göre Şeriat Nedir Ne Değildir?". *Şeriat Nedir Ne Değildir*. ed. Adnan Demircan. Ankara: Fecr Yayınları, 1st edition, 2019.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Shams al-Dîn Abû 'Abd Allâh Muḥammad ibn Abî Bakr ibn Ayyûb. *al-Turuq al-hukmiya*. Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Beyân, n.d.
- İbn Sa'd, Muhammad b. Abdullah. *aṭ-Tabaqât al-Kabîr (Mütemmimü's-sahâbe at-tabaqatü'l-hâmise)*. Critical ed. Muhammad b. Sâmil es-Sülemî. Tâif: Mektebetü's-Siddîk, 1st edition, 1414/1993.
- Ibn Taymiyyah, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn el-Harrânî. *Evlîyâu'r-Rahmân ve evlîyâu's-Şeytân*. Dimeşk: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1985.
- Ibn Taymiyyah, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn el-Harrânî. *Majmu al-Fatawa*. Medine: Mecmeu Melik Fehd, 1995.
- Commission. "İrs". *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-kuveytiyye*. el-Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983.
- Şâtîbî Ebü İshak İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*. trans. Mehmet Erdoğan. İstanbul, 5th edition, 2015.
- Al-Shawkani, Muhammad b. Ali el-Yemenî. *Fath al-Qadir*. 6 vol. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr-Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1st edition, 1414.



<sup>25</sup> al-Mâ'ida 5/24 (قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنُذْخِلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ). *Israelites said, "O Moses! As long as they are there, we will never go in there. Go ahead, you and your Lord, and fight! We will be sitting right here."*





## İslam, Muslims, and Social Change\*


Translated  
Article  
Çeviri

### Ejder Okumuş

Professor, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies,  
Department of Sociology of Religion  
Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din  
Sosyolojisi Anabilim Dalı  
Ankara, Türkiye

 ejder.okumus@gmail.com  <http://orcid.org/0000-0003-1337-3255>

Author  
Yazar

Okumuş, Ejder. "İslam, Muslims, and Social Change". *Tevilat* 1/2 (2020), 479-506.  
 <https://doi.org/10.5281/zenodo.4672960>

Cite as  
Atıf

Change as the destiny of humanity, is a vital reality in interaction with religion in social life. In this sense, social change refers to rooted and permanent changes in society's structure and the established social system. On the other hand, religion can be considered as a belief system and a lifestyle connected to it for people. Religion, which brings the principles of belief and practice in understanding, significating and living life for humans, aims to regulate and organize social life. Based on this purpose, religion aims at establishing, structuring or organizing the society and guiding people in belief, thought, mindset and practice. While interacting with the existing social order and culture, stability, emerging new situations and the reality of change, it redefines and reconstructs them or becomes a factor in their realization with its principles and beliefs. In this context, the relationship between religion and social change is an essential issue in understanding and significating religion and religious and social life. As a matter of fact, this study deals with the relationship between religion and social change in the case of Islam and Muslims. The study aims to understand, explain and make sense of the dimension of social change in the Islamic religion and Muslims. Within the framework of this purpose, it aims to contribute to social sciences in terms of studies on the subject.

**Keywords:** Sociology of Religion, Religion, Islam, Muslims, Social Change.

Abstract

\* The Turkish original of the article was published in the first issue of *Tevilat* with the theme of Religion and Change in Summer 2020.

### İslam, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim

İnsanlığın yazgısı olarak değişim, toplumsal planda din ile etkileşim halinde önemli bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda toplumsal değişim, toplumun yapısında, kurulu toplumsal sistemde köklü ve kalıcı değişiklikleri ifade eder. Din ise insanlar için bir inanç sistemi ve ona bağlı bir hayat tarzı olarak anlaşılabilir. İnsanın hayatı anlaması, anlamlandırması ve yaşaması konusunda inanç ve uygulama esasları getiren din, toplumsal hayatı tanzim etmeyi amaçlar. Bu amaç temelinde toplumu inanç, düşünce, zihniyet ve pratikte kurmaya, yapılandırmaya veya düzenlemeye, insanlara yol göstermeye çalışır; mevcut toplumsal düzen ve kültürle, istikrarla, ortaya çıkan yeni durumlar ve değişim geçişiyle etkileşime girerken onları kendi ilke ve inanç esaslarıyla yeniden tanımlama, inşa etme veya bizzat onların gerçekleşmesinde etken olma yoluna gider. Bu bağlamda din ile toplumsal değişim ilişkisi dini ve toplumsal hayatı anlama ve anlamlandırmada önemli bir konudur. Nitekim bu çalışmada İslam ve Müslümanlar örneğinde din-toplumsal değişim ilişkisi ele alınmaktadır. Çalışmanın amacı, İslam dini ve Müslümanların toplumsal değişim boyutunu anlamak ve anlamlandırmaktır. Bu amaç çerçevesinde konuyla ilgili çalışmalar noktasında sosyal bilimlere katkıda bulunmak hedeflenmektedir.

### Özet

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Din, İslam, Müslümanlar, Toplumsal Değişim.

### Introduction

As can be understood from its title, this study focuses on the dimensions of Islam as a universal religion of revelation and of people who belong to Islam as a universal religion and who are named as Muslims related to the reality of the social change. The subject of the study is of great importance both in terms of social change in general and religion in general and also social change-religion interaction in the example of Islam and Muslims in particular. Today, more than ever, there is a need for an examination of a phenomenon such as social change, which is the destiny of every society and therefore every human being as a social being, in the context of Islam, which is one of the largest and most influential religions in the world in terms of both demographic, familial, economic, educational, political, legal and moral dimensions.

Within the framework of social change, it can be said that although Islam presents different situations according to time and place, it has caused radical changes to occur wherever it reaches. It can be said that this reality is not only in history, but has emerged with different meanings, content, shapes and images today.

Indeed, sociologically speaking, remarkable mental, familial, social, political, legal, moral, cultural, educational, economic changes, social change, occur in the social environments in which Muslims live and present for various reasons. This can be seen as a very important and interesting situation. However, what is even more critical for Muslims are issues such as the state of their relations with social change where they live, what position they take in the face of the reality of change and innovation and whether they are the

subject of change. Obviously, this situation is one of the most important problems for the religion of Islam and Muslims. When talking about the position of Muslims in terms of time, Islam and change come first. The questions such as "Are Muslims closed to change, will they be subject to some kind of atavism? Do Muslims have their own change plans and strategies?" and issues around such questions are frequently raised in relation to Islam and Muslims. People, societies, especially Europeans and American society who do not have enough knowledge about Islam and Muslims, with the influence of some politicians, Hollywood movies, media and orientalists, have false information and perceptions that Islam and Muslims are closed to change, they are not the subject of change but the object, and Muslims are not active at the point of change.<sup>1</sup>

Undoubtedly, the perception pointed out about Islam and Muslims on the basis of the fact of change and whether these are correct can be correctly understood by looking at the main sources of Islam and the interaction of Muslims with change in history and today. Therefore, this research has dimensions that will also serve such a purpose.

In the article, after discussing the mutual relations between the phenomenon of social change and the phenomenon of religion, revelation (wahy) and prophethood (nubuwwah) are tried to be understood in terms of social change. Again, the social change approach of Islam is examined within the framework of basic elements, concepts and factors. In connection with this subject, the dimensions of social change of Muhammad(pbuh), the last prophet leader of Muslims and the Holy Book of Muslims, the Quran will be emphasized. Hijrah also has an important place among the subjects of the study. Because the event of the Hijrah has a special place in Islam to understand the aspects of time and change. Finally, the interaction of Muslims with the reality of social change in history and today is tried to be understood in the article.

This research was carried out by referring to the Quran, the siyar (the life of the Prophet) and the Sunnah of the Prophet, historical works on the subject and sociology studies. Within the framework of the resources, the author's previous studies<sup>2</sup> on the subject were also used. It should be noted that in the study, the interaction of Islam and Muslims with social change is attempted to be understood based on the types of religion-social change relations by Okumuş, author of the book 'Social Change and Religion',<sup>3</sup> in other words, the mutual relations between religion and social change are modelled on reality. In this modelling, the mutual relations of religion with social change basically occur in two types. The first is the situation in which religion takes an effective or active position in the relations between religion and social change; The second is the status of the relationship between social change and religion in

---

1 Ejder Okumuş, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim", *Yeni Bir Toplum İnşası*, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Publications, 2015), 9-10 etc.

2 Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 7th edition (İstanbul: İnsan Yay., 2020); Ejder Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, 5th edition (İstanbul: İnsan Yay., 2015); Okumuş, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim", 99-116; Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü* (Ark Kitaplar: İstanbul, 2005).

3 Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*.

which religion is affected or social change is more effective against religion. The situation in which religion takes an active position in the mutual relations between religion and social change occurs in three different types of reality: (1) the relationship between religion and social change in which religion is a factor that prevents or slows down change; (2) the form of the religion-social change relationship where it is a supportive or reinforcing factor for change; and (3) the form of the religion-social change relationship in which religion takes its position as the main factor in change. *The situation of social change-religion relationship in which religion is affected or social change is more effective against religion* can likewise be considered in three types: (1) the form of the relationship between religion and social change in which social change is a negative or a hindrance to religion; (2) the form of religion-social change relationship where change supports or reinforces religion, that is, it has a positive effect on religion and (3) occur change in religion itself with change.

It is useful to mention the following in the introduction: This study aims to examine the social change dimension of the religion of Islam, to present a perspective and to make a model. Therefore, some basic issues are pointed out under each title below; it is beyond the limits of this study to go into details and to cover each topic broadly.

## **1. Social Change, Revelation (wahy) and Prophethood (nubuwwah)**

### **1.1. Religion and Social Change in General**

First of all, change, in general, refers to the alteration that occurs in the current situation. Change is a law, destiny and tradition of life. Because over time, everything gets its share of change and becomes altered. Therefore, there is a feeling that everything has changed over time in man. The Greek philosopher Heraclitus was saying that no man ever steps in the same river twice and that everything changes all the time is undoubtedly a good expression of the reality of change. Considering that change has meaning in human understanding and perception, it can be said that the reality of change has also changed.

Change marks an obligatory reality also when it comes to society. Every society changes and continues to change due to its nature. Therefore, a society that does not change or in which change does not occur cannot be imagined. As Ibn Khaldun (1332-1406) pointed out,<sup>4</sup> change, that is, social change, which is a necessity of the nature of society and social life, is an inevitable and universal phenomenon. Undoubtedly, in order to call a change occurring in the society sociologically as social change in the technical sense, the change can be determined based on a reference point, that is, it must be indexed to a period of time; It must be uninterrupted and collective, that is, it must emerge effectively and permanently based on groups or institutions that express permanent

4 Ibn Khaldun, *Mukaddime*, Critical ed. Derviş el-Cüveydî, 2nd edition (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1996).

associations such as family, community, education, and economy. Accordingly, social change refers to the radical changes in the social relations network that constitute the structure of the society and the social institutions that determine them.<sup>5</sup> While social structure marks the relative stability state that includes all institutions and values system in the society and social action and relationship patterns, change points to the alteration and transformation that occurs. This means that, in fact, social change means that the core elements of society and the principles of behaviour remain constant by looking at change, the culture and cultural values of the society are passed down from generation to generation, the society has a tradition, and thus change will take place within the tradition and based on tradition.<sup>6</sup>

Social change becomes a reality with some factors. Climate, time, geography, place, demography, religion, economy, ideology, power relations, opposition, competition, cooperation, conflict, peace, union and family, politics, education, migration, urbanization, culture, law, invention, discovery, industry and technology, charismatic personalities and social movements, tradition and hope are the main factors of social change that come to mind. Within the boundaries of this article, it should be stated that these factors, which will be contented with just mentioning their names, are not effective in social change independently from each other. Each factor can be related to the other in various ways. Sometimes, another factor can be behind a social change factor. For example, there may be economic factors behind the conflict factor, and belief, understanding, or mentality may also be behind economic factors. Besides, many of these factors can be factors in social change by interacting with each other.<sup>7</sup>

After an overview of social change, we can now move on to religion and the relations between religion and social change. At this point, it can be stated that religion, like social change, is the social destiny of people. Considering that religion, which offers people a world of belief and a lifestyle, is a powerful system that regulates social life, it can be said that it is more effective in people's fate than social change. In this context, it can be argued that human history is also an adventure of religious history or religious events. Indeed, religion emerges as a universal dimension of human societies. Religious beliefs are the most fundamental or influential factors of human destiny.<sup>8</sup>

Religion affects people in all aspects of social life. İ'tiqād (belief), righteous deeds, experimental, intellectual, scientific and moral principles in religions

5 Tom B. Bottomore, *Toplumbilim*, trans. Ünsal Oskay, 2nd edition (İstanbul: Beta Yay., 1984), 313.

6 Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 21-22.

7 See for detailed information about Social change factors Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 26-35.

8 See Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, 2nd edition (New York: The Macmillan Company, 1972), 41-49, 51 etc.; E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive. Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 29-83; David Hume, *Din Üstüne*, trans. Mete Tunçay (Ankara: KBY. 1979), 5-6; Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (ABD: A Mentor Book, 1964), 182; Pitirim A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, trans. M. M. Raşit Öymen (Ankara: KBY., 1994), 2: 185 etc.; Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, trans. Battal İnandı (Ankara: Ankara Üniversite İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1987), 17-30.



strongly influence the social actions of people and thus play an important role in determining the objective structure of the social system and order.<sup>9</sup> As far as it is understood, religion is a very powerful phenomenon in the social dimension. Religion has essential dimensions inherently in social reality such as legitimizing,<sup>10</sup> mentality acquisition,<sup>11</sup> reconciliation, integration,<sup>12</sup> conflict, fragmentation,<sup>13</sup> organization, structuring and regulation,<sup>14</sup> socialization and social control,<sup>15</sup> gaining identity,<sup>16</sup> preserving and transmitting culture value, setting and providing a hierarchy of values and being an intermediary. It functions very importantly in society, depending on these dimensions.<sup>17</sup>

Religion, which has many dimensions in social life and has many functions connected with these dimensions, enters into various and complex relationships and interactions with social change. First of all, changes in society's religious dimension bring about radical changes in society's norms, beliefs, and lifestyles.<sup>18</sup> Undoubtedly, social change also leads to significant changes in religion and the lives of believers. When we look at the relations of religion with the social change from the perspective of typification and analytical, it is seen that these relations have an interactional and dialectical feature, reciprocity. It can be argued that the mutual relations between religion

- 
- 9 Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, trans. Ünver Günay (İstanbul: İFAV Yayınları, 1995), 61; Bertrand Russel, *Din İle Bilim*, trans. Akşit Göktürk, 6th edition (İstanbul: Say Yayınları, 1994), 12; Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions* (New York: Columbia University Press, 1958), 27-143 etc.
- 10 See J. L. Adams-T. Mikelson, "Legitimation", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 3: 499-509; Luckmann, *The Invisible Religion*; Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*; H. Paul Chalfant-Robert E. Beckley-C. Eddie Palmer, *Religion In Contemporary Society*, 2nd edition (California: Mayfield Publishing Company, 1987); Ernest Gellner, *The Devil in Modern Philosophy* (London - Boston: Routledge - Kegan Paul, 1974), 91, 94, 97, 102, vd.; Peter L. Berger Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (London: Allen Lane The Penguin Press, 1967), 111 etc.
- 11 See . Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, trans. Zeynep Aruoba (İstanbul: Hil Yayınları, 1985); Sabri F. Ülgener, *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 2nd edition (İstanbul: Der Yayınları, 1981); Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözümler Devri İktisat Ahlakı* (İstanbul: Der Yayınları, 1981); Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler* (Ankara: Mayaş Yayınları, 1983); Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 5th edition (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992); Hans Freyer, *Din Sosyolojisi* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1964), 71.
- 12 Irving M. Zeitlin, *Ideology and The Development of Sociological Theory* (EnglewoodCliffs, New Jersey: PrenticeHall, Inc., n.d.), 234; İbn Haldun, *Mukaddime*, 146-148 etc.
- 13 See Wach, *Din Sosyolojisi*, 316-319.
- 14 Peter L. Berger, "Dini Kurumlar", *Toplumbilimi Yazıları*, trans. Adil Çiftçi (İzmir: Anadolu Publications, 1999), 87.
- 15 M. McGuire, *Religion: The Social Context*, 2nd edition (California: WadsWordth Publishing Company, 1987), 195- 196; Berger, "Dini Kurumlar", 85-86; Bryan Turner, "Confession and Social Structure", *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1, (1977): 29-58.
- 16 See Martin Heidegger, *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh (New York, Evanston, London: Harper-Row, Publishers, 1969), 23-41 etc.; Joan Stambaugh, "Introduction", *Identity and Difference* (New York, Evanston, London: Harper-Row, Publishers, 1969), 7-18; Peter J. Burke "Identity Processes and Social Stres", *American Sociological Review*, 56/6 (1991): 836-850.
- 17 See for detailed information about the Social Dimensions and Functions of Religion Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*.
- 18 Günter Kehrer, "Din Sosyolojisi", *Din Sosyolojisi*, comp. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, 2nd edition, (Ankara: Vadi Publications, 1998), 100-101.

and social change in the framework of interactional characteristics basically acquire two types of reality, as stated in the introduction. The first of these is the type of religion-social change relationship in which religion acts as a factor; the second is the type of social change-religion relationship that religion is affected by.

*What is meant by the relationship between religion and social change in which religion is effective* is the situations where religion is slowing, reinforcing and the main factor according to social change. In all these three types, religion is an influential phenomenon in the realization, direction and speed of social change. Slowing down of the religion in the Middle Ages of the West in thought, science, technology, forms of social relations, economics, politics etc. and taking a negative, limiting, preventing or slowing role to the new approaches and the reality of change, can be given as an example. The Reform movement of the Protestant interpretation of Christianity can be given an example in the relationship between religion and social change, in which religion is reinforcing. From a Weberian perspective, Protestantism's role in the emergence of modern Western capitalism can be given as an example of the form of relationship in which religion is the main factor of social change.

The social change-religion relationship in which religion is affected by the social change-religion relationship is the situations in which social change is preventing or slowing down, supportive and main factor according to religion. The situation in which change is the main factor can be considered as the situation in which religion changes itself together with social change. It is possible to give examples of the situations in which modernity makes secularization strong against religion, whether it is preventing or slowing change. As an example of situations where change is supportive of religion, modernization and technological development may lead to a tendency towards religion, or some problems brought by modernization and secularization increase the tendency towards religion. The changes that Christianity made in the face of the new situations brought by modernity can be given as an example of the change of religion itself in the face of the reality of change.

It should be noted that all these situations of religion-social change relations can be observed in the example of the Islamic religion in history and today. This is what has been attempted to be addressed throughout this article.

## **1.2. An Overview of Wahy and Nubuwwah in Social Change**

Wahy and nubuwwah show itself both as the factor of social change and by giving the believers the horizon and direction of change, by defining change, drawing the framework of change, setting the principles of change and having a voice in the reality of change which is the destiny of social life.

Wahy aims to change the life of society from beliefs and thoughts to behaviours in order to repair, improve, restore or correct the existing social structure and system. The prophets address social actors within the framework of the orders and prohibitions, halal and harams given in wahy. It tries to change, re-establish or build the belief and mentality of the society, its cultural structure, understanding, language, institutions, moral structure, structure,

organization and system, network of relations, time, family, education, politics, economy and legal order as desired by wahy.

The prophets who undertook the duty of prophethood and wahy in the individual and society aims to establish the right, justice, order, peace, honesty, trust and goodness, the belief of tawhid and behaviours related to it instead of the beliefs and behaviours of shirk and bad deeds such as superstition, unbelief, cruelty, chaos, corruption, defeatism and falsehood. Prophets strive to achieve this goal. As can be understood within the scope of this purpose, prophets aim for social change. Based on wahy, prophets provide an environment suitable for the use of free will required for a new order in society. The prophets provide the necessary grounds with the line of tawhid they put forward for individuals and society as a whole to think freely about what is and will happen, to accept or reject shirk and tawhid, and to express their will freely. This is already a tremendous social change project.

It is possible to see clearly the issues stated in the context of wahy and prophecy in religions such as Judaism, Christianity and Islam, in their holy books and prophets. The aim in the Torah, the Bible and the Quran and in all prophets, especially Moses, Jesus and Muhammad (pbuh), is to make radical and lasting changes. Peace will be built in the society with the desired order, structure and system through the changes to be realized in social life.

This purpose continues in wahy even after the life of the prophets. The system of religious beliefs and practices revealed through wahy is tried to be preserved in the society by those who believe in wahy. Therefore, the aim is to realize a social change that will enable people to live in a new social order in religions based on wahy and, of course, in all religions. In the example of the religion of Islam, after the death of Muhammad (pbuh), Muslims try to establish the belief of tawhid and the Islamic life system in the society, based on the wahy of the Quran and the Sunnah of Muhammad (pbuh) and therefore to make a change in the society, to protect that situation if the society is in the direction they try to make and follow change strategies suitable for it.

## **2. Islam's Language of Social Change**

### **2.1. Basic Points of Approach to Social Change**

There are some basic points in the approach to the phenomenon of social change in Islam. At this point, it should be emphasized that Islam, as a religion, has a unique language and a set of concepts along with its basic sources, especially the Quran. It is important to try to understand the Islamic religion's approach to the phenomenon of social change on this basis.

Within the framework of understanding and explaining the subject of social change, for example, how human beings are handled in Islam as an individual and a society comes to us as a very important issue. It is useful to make the following determination in the approach of the holy book of Muslims, the Quran, to social change: The Quran asks people to live within the framework of a change that will nourish and strengthen them instead of allowing for a change that will lose nature, creation, and essence. If this happens, it guarantees that the way for Muslims will be cleared, and they win in

the world and in the hereafter. As a matter of fact, the issue of social change in the Quran is tried to be understood in general in this article.

At this point, it should be emphasized that the Quran deals with the human, individual, society, social events, the phenomenon of social change, the development, growth, regression and collapse of societies and their reasons with its specific terminology and expression, as it can be easily understood when read. Consequently, in order to understand the Quran's view of society and social events, the terminology and its way of expressing this terminology should be analyzed well.

Another important point is that the Quran mentions the individual, the life and death of the individual on the one hand, and a common past, a common consciousness, understanding and attitude, a common term and destiny for societies on the other hand. There are a collective life and death of societies in this world and a deed book on the Qiyamah day.<sup>19</sup> As far as it is understood, the Quran confirms that there is a social phenomenon that is formed by the coming together of individuals different from the individual but has different integrity and existence. The Qur'an accepts a phenomenon called society, treats people in terms of social dimension and holds them responsible. However, when the verses of the Quran are considered as a whole, it is understood that society is not ascribed a meaning independent of the individual but as a union composed of individuals. Of course, there is a reality called society, there is such a thing as social spirit and consciousness, but within this reality, the reality of the individual does not disappear.<sup>20</sup>

One of the main points of approach to social change in Islam is the principle and belief of tawhid. Everything in Islam and in Muslims' beliefs and deeds is based on tawhid. Accordingly, the book of revelation, the Quran, and the Sunnah, lifestyle, way of living of Islam of Muhammad (pbuh) are two basic sources from which the basic criteria of Muslims' approach to change as well as everything else. How to approach people in individual and social change projects and efforts is determined based on these basic resources. For example, to value people, to treat people softly, to approach with the right personality, to be confident in society, to speak and act in a gentle, nice, civilized style, to be an exemplary person, to be nice family members, spouses, children, parents, relatives, neighbours, in short, to be nice everyone, being straightforward and honest are indispensable criteria of Islam's language and approach to social change. These criteria are based on the Quran and the Islamic language and lifestyle of the last Prophet Muhammad (pbuh), who is accepted as the living Quran.

One of the most important points in Islam's approach to social change is that Muslims must act with righteous deeds in all their efforts, take Allah's sake as the basis and strive for i'la-i kalimatullah. For this purpose, Muslims implement the principle of al-amr bi-l-ma'ruf wa-n-nahy 'ani-l-munkar which is

19 See al-A'raf 7/34; Yūnus 10/49; Ibrahim 14/10; al-Hijr 15/5; al-Isrā' 17/71 al-Mu'minūn 23/43; al-Nahl 16/61, al-Jāthiya 45/28 etc.

20 See for more information; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din; Okumuş, Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, 66-68 etc.

to encourage good and to forbid evil, and believe in Allah, in society, inter-communal and in international relations. They preach Islam and invite people to the belief of tawhid and the lifestyle of Islam. They engage in jihad in all aspects of life from the inner world to the outer world, based on the principles and practices determined by the Qur'an and Sunnah of Islam and demonstrated by the good examples of Muslims in history and now.

According to what is understood from the basic sources and historical background of Islam, one of the main points of approach in social change is to keep the dimensions of renewal, revival, tajdid and ijihad alive with the change of time and the emergence of new situations. According to this, Muslims should try to produce their own time and therefore make their own change plans and try to live and keep Islam alive and dynamically according to the conditions of the day. In short, Muslims should keep the institution of tajdîd and revival alive.

In addition to these, issues such as institutionalization, liberty, freedom, peace, civilization, making the consciousness of brotherhood and unity prevailing in society, taking peace as a basis in society and international relations, but attacking Islam and Muslims, resorting to war when necessary in case of preventing the existence of Islam are some of the fundamental points in Islam's approach to social change.

Considering all these and similar issues, it can be said that in the approach of the religion of Islam to social change, it is essential that Muslims make efforts to gain people and establish a solid social system in accordance with the measures determined by verses and as Muhammad (pbuh) showed. In this essential aspect, Muslims should make a social change plan in order to create the society in question, and they should fight for the improvement of society and not go in a bad direction.

## 2.2. Holistic Approach to Social Change Concepts

In order to understand social change in the religion of Islam, it is necessary to focus on the concepts of social change in an integrity manner and a holistic approach. In this context, it is important to grasp the concepts of society and their logic. In this respect, the Quran depicts a social world around those concepts by putting a series of social concepts from the concept of family to the concept of the ummah, as the basic unit of society, and demands the establishment of a unique society. In this context, apart from the family and the ummah, concepts<sup>21</sup> such as sha'b, qawm, qabila, tribe, ahl-i book, shirzimā, shia,

21 See for the concept of Ahl about the Qur'anic uses of these concepts Surah al-Baqara 2/105, 109, 230, 232, 235; Āl 'Imrān 3/64, 65, 69, 121 etc.; al-Isrā' 17/32; al-Tawba 9/101, 120; al-Nūr 24/2, 3, 32; Yūsuf 12/25, 109; Tā Hā 20/132 etc.; al-Nisā' 4/20, 22, 25, 127, 58; al-Fath 48/11, 12, 26 etc.; Hūd 11/40, 45, 46, 83; Hijr 15/65; al-Mu'minūn 23/27; al-Zumar 39/15; al-Taḥrīm 66/6 etc.; al-Furqān 25/68; al-Mumtaḥina 60/12 etc. See. Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu'l- Furûk* (Trablus 1994), 309. Concepts for qawm Hūd 11/27, 28, 29, 30, 36, 38, 50, 61, 63 etc.; al-A'râf 7/47, 109, 147; al-Dukhān 44/37; Qaf 50/14; Yūsuf 12/9; al-Şāffāt 37/30; al-Tawba 9/11, 96. See for explanations and comments on the concept; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul Eser Neşriyat, 1982), 6: 4468-4469; er-Rağb el-İsfehâni, *Müfredâtü Elfazî'l-Kur'an* (Dimişik: Daru'l-Kalem, 1992), 693. For Ummah concept see Hūd 11/8; Yūsuf

raht, shube, qabîl, taifah, hizb, fawc, hashr, descendants, fâsil, kebkebe, qit'a, âl , human, ma'sher, khulefâ, ashîr, nisâ, qarya, qârn, companions, mankind, legion, community, medina, sulta, fie, group, usbe, believer, unbeliever, polytheist, hypocrite, fâsiq, mustazaf, mustaqbir, mālâ , mufrad are mentioned as social groups and categories in Quran and hadiths.

When the verses are examined in integrity regarding the meaning content of these concepts, it is seen that the family is the first and most important social union and institution according to the Quran. The prohibition of adultery, ordering marriage, and many regulations regarding marriage<sup>22</sup> show the importance given by the Qur'an to the family. Various social groups and society have emerged from the order of the family, which is the first and most important social union, in different ways. Actually, this process is universal; details can change; The fact that the family is broad, nuclear and polygamous etc. does not change the basic nature of the society. The family is followed by morality, its normalized form, law, economy, education, and finally, politics.<sup>23</sup> The concept of family as a social category is followed by the above-mentioned concepts and other concepts.

### 2.2.1. Tawhid, Islam and Faith

The basic starting point in social change in Islam is the belief in tawhid. Muslims strive to accommodate the belief of tawhid and its requirements against shirk, oppression, injustice and bad deeds in social life. In their efforts to realize social change, they act in accordance with the requirements of the belief of tawhid. At this point, the two most important dimensions manifest themselves with the concepts of Islam and Faith, and the concepts of Muslim and Mu'min depending on those two. Based on the Qur'an, Sunnah and hadiths, it can be said that Islam refers to a way of life based on safe, reliable and peaceful life of people who adopt it as a religion and become Muslims in their relations with itself and its environment in accordance with the principles that are determined by submission to Allah, determined by wahy and which are most clearly shown by the leadership and Sunnah of Muhammad (pbuh). Muslim is a person who accepts the religion of Islam and surrenders to Allah and takes peace in his social life on the basis of the principles of tawhid. Faith means believing in the existence and oneness of Allah in a firm and satisfied manner and acting with faith in social life, self-confidence and confidence in oneself and its environment. A believer is a person who firmly believes in the existence and oneness of Allah and approaches himself and his environment with self-confidence and as a reliable personality with faith in social life. Muslims become subjects on the basis of tawhid, Islam and Faith with their content of meanings in social change and play a correct, dynamic and effective role on the social scene.

12/45; al- Naḥl, 16/120; al-Zukhruf 43/22, 23; al-An'âm 6/38; al-Baqara 2/128,143; Āl 'Imrân 3/104 ; al-Qaşaş 28/23.

22 al-İsrâ' 17/32; al- Nūr 24/2, 3, 32; al- Furqân 25/68; al-Mumtaḥina 60/12 etc.

23 See Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*.

### 2.2.2. Sunnatullah and Other Concepts

Considering the dictionary meanings<sup>24</sup> of the word Sunnah, which is the plural of sunan, and the verses in which it is used, it can be seen that the words sunnatullah and sunanullah in the Quran have meanings such as the way of behaviour followed by Allah, the law of Allah, the decree and practice of Allah regarding the change of societies.<sup>25</sup> When the verses are considered together with their contexts, it can be said that the concepts such as kalimât - kalimâtullah, kalima-kalimaturabbiq, kalimatu'l-ahzab, kalimatu'l-fasl, kalamullah,<sup>26</sup> kavî,<sup>27</sup> masal-masalu'l-awwaleen- masulat,<sup>28</sup> ayyam-ayyâmullah<sup>29</sup> are in a close relationship with the sunnatullah.

When the subject is handled and understood within the scope of the verses of the Qur'an and the meaning of Sunnah, it is understood that the concept of Sunnah has a historical and sociological context, and therefore, the positive or negative changes of societies are implicit in the concept of sunnatullah.<sup>30</sup> One of the most important reasons why Allah's social rules and laws are mentioned in the Quran is to make people learn these rules and laws and learn from the destruction of past societies. In addition, it is understood from the verses that the rules and laws of Allah are universal and they encompass all time and places and apply to all human societies without making the distinction between unbelievers and believers.<sup>31</sup> In this case, it is unthinkable to have a change and transformation in the Sunnah of Allah.<sup>32</sup>

The concept of death is also important in the Quran to understand the language of change of Islam. In some verses<sup>33</sup> of the Quran, the term 'death'(a fixed period)<sup>34</sup> for societies or civilizations is mentioned with the compound

24 İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beirut: Daru Sâdir, 1990), 12: 220-229; el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfazi'l-Kur'an*, 429; M. Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakîm (el-Menâr)*, 2nd edition (Beirut: Daru'l-Ma'rife, 1973), 4: 140.

25 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 3930, 4000; 5: 3045; Fazlur Rahman, *Quran with Main Subjects*, trans. Alpaslan Açıkgenç (Ankara: Fecr Yay., 1987), 124-125; İbrahim b. Ali el-Vezir, *Dirâseli's-Süneni'l-İlahiyye've'l-Müslimü'l-Muasır*, 4th edition (Kahire: Daru's-Şuruk, 1989), 7-12; Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*; Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*.

26 al-An'am 6/34, 115; Yûnus 10/64, 82; al-Kahf 18/27 (kalimât-kalimâtullah); al-A'râf 7/137; Yûnus 10/19, 33, 96; Hüd 11/110; Tâ Hâ 20/129; Fuşşilat 41/45; al-Shûrâ 42/14 (kalima-kalimaturabbiq); al-Zumar 39/19, 71 (kalimatu'l-ahzab); al-Shûrâ 42/21 (kalimatu'l-fasl); al-Fath 48/15 (kalamullah).

27 Hüd 11/40; al-İsrâ' 17/16; al-Naml 27/85; al-Mu'minûn 23/ 27; al-Qaşaş 28/63

28 al-Zukhruf 43/8, 56; al-Ra'd 13/6. See for comment, İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim* (İstanbul: Daru'l-Kahraman, 1984), 7: 206; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 2961; 6: 4266.

29 Âl 'İmrân 3/140-141; Yûnus 10/102; al-Jâthiya 45/14.

30 al-Nisâ' 4/6; Yûnus 10/19, 64; Âl 'İmrân 3/137; al-Anfâl 8/38.

31 al-Nisâ' 4/26; Âl 'İmrân 3/137; al-An'am 6/11; al-Hijr 15/13; al-Nahl 16/36; al-Naml 27/69; al-Rûm 30/42 etc. See regarding the subject, Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, trans. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yay., 1986), 186.

32 See al-Fath 48/23; Fâtîr 35/43; Âl 'İmrân 3/137; al-An'am 6/34, 115; al-Anfâl 8/38; Yûnus 10/64; al-Hijr 15/13; al-İsrâ' 17/77; al-Ahzâb 33/62; Ghafir 40/85; al-Fath 48/23

33 al-A'râf 7/34. See also; Yûnus 10/49; al-Hijr 15/4-5; al-Mu'minun 23/43 etc. See for the interpretation of the verses Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakîm*, 8: 402-403; Fahru'd-Din er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, İstanbul: Daru't-Tabatî'l-Âmire, 1307, 4: 298; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 2155-2156.

34 For the meaning of the word Death, See el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfazi'l-Kur'an*, 65.

term<sup>35</sup> 'ajal al-musemma'(Until a certain time, death, as determined by Allah,). It is important to understand this issue in order to understand the place of the human will with the practice of Sunnatullah. According to the view adopted by Ibn Abbas (D. 687) and many of the commentators, the social dimension of death indicated in the verses means the time of punishment and destruction not in the sense of life like that of individuals in the natural contexts of the verses.<sup>36</sup> The law of "Every ummah has a time of death" does not prevent an ummah whose individuals do righteous deeds to be permanent until the end of the world.<sup>37</sup> This provision does not mean the immediate destruction of a society whose turn has come at the end of a time limited in years, months and days. However, this indicates that there is a moral limit to the possibilities given to each society to show its power as a respected society. This limit is determined by the ratio of good deeds and bad deeds. Allah tolerates a community until their good deeds fall to a lower level than their bad deeds. But when that limit is exceeded, no time will be given to that sinful and wicked people.<sup>38</sup> Thus, it is understood that the term death in the verses means temporary time. In this case, Allah gives a certain time limit to every nation and community that denies the prophets. If the society does not change for the better within this deadline, Allah destroys that society. Therefore, understanding the verse <sup>39</sup>"We have never destroyed any society without a book known to it" <sup>40</sup> will be an important factor in the same direction in reaching what the text of the Quran means.<sup>41</sup>

As can be understood, according to Islam, there is Allah behind every event, and all events and phenomena achieve reality within the will of Allah, but it is the people and societies who are responsible for social events, social change and collapse<sup>42</sup>. At this point, the will and freedom of people are not restricted. For, Allah clearly states in the Quran that He gives man strong will and freedom.<sup>43</sup> In order to understand the issues related to social change in Islam, it is necessary to look at other important concepts along with sunnatullah and death and understand them. In this context, concepts such as time,<sup>44</sup> costs, tebdil, tabaddul and istibdāl,<sup>45</sup> tahwil(change)<sup>46</sup>; jédid (new),

35 al-Nahl 16/ 61; Tā Hā 20/129; al-ʿAnkabūt 29/53; Fāṭir 35/ 45; al-Shūrā 42/14 etc.

36 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 2155-2156.

37 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 2155-2156; Ebu'l-A'la el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, trans. M. Han Kayani et al. (İstanbul: İnsan Yay., 1986) 2: 509.

38 el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 2: 29.

39 F.Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 4: 298.

40 al-Hijr 15/4. See also Hud 11/110; al-Isrâ' 17/58; al-Kahf 18/58,59; al-Hajj 22/47; Fussilat 41/45 etc.

41 Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*.

42 See Âl 'Imrân 3/165; Yûnus 10/13; Hud 11/101,117etc.

43 See al-Baqara 2/81; al-Anfâl 8/53; al-Ra'd, 13/11, 39; al-Nahl 16/112; al-Isrâ' 17/15, 18-20; al-Kahf 18/29; al-ʿAnkabût 29/40; al-Rûm 30/41; Fāṭir 35/43; Fuṣṣilat 41/46; al-Shūrā 42/48; al-Jâthiya 45/15; al-Najm 53/38-39 etc. See regarding the subject, Muhammed Aziz el-Habbabi, *eş-Şahsâniyyetü'l-İslamiyye*, 2nd edition (Kahire: Daru'l-Mearif, n.d.), 128-140.

44 al-ʿAşr 103/1-3.

45 al-Nisâ' 4/2, 20, 56; al-Ahzâb 33/23, 52; al-Taḥrîm 66/5; al-Baqara 2/59, 61, 108, 181, 211; İbrâhîm 14/28; al-A'râf 7/95, 162; al-Furqân 25/70; al-Naml 27/11; al-Qalam 68/32; Yunus 10/15, 64; al-Fath 48/15, 23; Ghafir 40/26; al-Nahl 16/101; al-Kahf 18/50, 81; al-Nûr 24/55;



tajdîd(renewal) and tajaddud(innovation)<sup>47</sup>; revolution<sup>48</sup>; bi'sat; direction; stability; reconstruction; eyyâmullah, mudâvele and circle; irtidâd (apostasy) and destruction can be mentioned. If these concepts are handled in integrity, the social change approach of Islam can be understood correctly.<sup>49</sup>

### 2.2.3. Human Will in Social Change in the Quran

According to the Qur'an, God has set a number of rules, laws or provisions that govern the rise, fall and decline of societies with the principles of change.<sup>50</sup> However, this does not mean that social and historical rules or laws are independent of human consciousness and will. Of course, people cannot create and abolish laws.<sup>51</sup> But they can create or abolish the conditions necessary for them to be implemented. As a matter of fact, the important point that the Quran emphasizes at this point is the religious, moral and social factors that result in the collapse of the corrupt society and cause the degradation of the sources of human actions for human purposes.<sup>52</sup>

If it is accepted that the strict laws of causality are dominant in history, the necessity arises to accept that all events that occur are spontaneous and inevitable, that they occurred outside of the human will. In this case, events are developing in an absolute deterministic sense. This means that nobody will have any responsibility. However, the Quran has its own understanding of history. The Qur'an accepts neither historical determinism nor organismist and evolutionist conceptions of history. Because the Qur'an, while talking about the existence of an absolute order in the universe, on the other hand, states that this order is not an absolute mechanism. The universe operates according to certain laws, but it is never independent of Allah; Allah is capable of all things; He has the power to break the existing order whenever he wishes.<sup>53</sup> The real reason behind every event is Allah in the causality accepted by the Qur'an. However, this does not mean that human will and freedom are out of the question in the functioning of history and the life of societies. First of all, the certainty and inevitability of the divine sunnahs do not have to condemn man to a certain life by force and pressure. On the contrary, these sunnahs confront man with the definite and inevitable consequences of the lifestyle he chooses of his own will.<sup>54</sup> In other words, in the understanding of the Qur'an about

Qâf 50/29; al-Tawba 9/39; Muhammad 47/38; al-Wâqî'a 56/61; al-Ma'ârij 70/40-41; al-Insân 76/28; al-Wâqî'a 56/61.

46 al-Isrâ' 17/56, 77; Fâtîr 35/43.

47 Ebû Davud, *Sünen*, Melâhim 1.

48 al-Shu'arâ' 26/227; al-Baqara 2/143; Âl 'Imrân 3/127, 144, 174; al-Mâ'ida 5/21; al-A'râf 7/119, 125; al-'Ankabût 29/21 etc.

49 See for detailed information about these concepts, Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*.

50 Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 138.

51 Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 124-125.

52 Mazhuriddin Siddiki, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, trans. Süleyman Kalkan (İstanbul: Pınar Yay., 1982), 195, 221.

53 al-Mâ'ida 5/17; al-An'âm 6/133; al-Furqân 25/45-46; al-Mulk 67/16-18.

54 Muhammed Kutup, *Çağdaş Fikir Akımları*, c.2, trans. M. Beşir Eryarsoy, 3rd edition (İstanbul: İşaret Yay., 1993), 241-242; Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, trans. Ahmet Zeki Ünal (Ankara Fecr Yay., 1989), 264; Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar*, trans. Ali Turgut, 2nd edition, (İstanbul: Yöneliş Yay., 1988), 155-167.

sunnatullah as a deterministic law, it can be said that there is the principle that the bad is good, the wrong is the right, the harmful is not permanent<sup>55</sup>.

Although the Quran not only draws attention to the deterministic relations between events in history but also supports this determination with the principle of Sunnah's immutability, it does not include a predetermined course of events for the flow of events. The point that the Quran supports; when the conditions necessary for a certain social change are established, that is, when people act with their own will and ensure the realization of these conditions, the result of this formation is that the change will occur when Allah wills. However, it can be understood from the verses that social changes are not predetermined because the agent of the reasons determining the change is a society consisting of individuals with free will. As a matter of fact, many of the historical and social rules stated in the Quran are presented as conditional propositions. There are correlations in these conditional propositions that link two social or historical events. Therefore, it can be said that when the first event, the condition is fulfilled; the second event, that is the result will also occur. At this point, the concept of taghyīr can be remembered. In verses about taghyīr<sup>56</sup>, will and responsibility are given to man in changes.

### 3. Factors of Social Change in Islam

In Islam, in addition to social change factors, there are also important factors that affect these factors of change. In the religion of Islam, Muslims are asked to be effective in realizing change in the society with these factors. In this context, first of all it is necessary to mention the Quran and Muhammad (pbuh). Like all their behaviours, Muslims act on the basis of the Quran and the Sunnah of Muhammad (pbuh) in social change. Muslims' belief in the Quran and the Prophet is the most fundamental factor in developing a change project in the society. The most fundamental point for Muslims is to spread the principles and truths determined in the Quran in line with those principles and truths and to try to establish Islam in the society as shown by Muhammad (pbuh).

Another factor of change in Islam is the value given to human beings. The value of man in Islam is enormous. Again, in the Islamic sense, faith and, depending on it, good deeds and good moral character are among the most important factors in social change. It is of vital importance for Muslims to have faith, righteous deeds, and good moral character and to be among people with this equipment in realizing change. In Islam, in addition to these, principles and behaviours such as patience, persistence, stability, direction, effort, tabligh, amr bi'l-ma'ruf and nehy ani'l-münker, right, law, openness to change, prayer, tawba, and hijrah are also very effective factors in social change.

55 al-Isrā' 17/81; al-Ra'd 13/17.

56 al-Ra'd 13/11; al-Jinn 72/16; al-Anfāl 8/38, 53; al-Isrā' 17/16 etc.; al-Nisā' 4/119.

## 4. The Quran and Prophet in Social Change

### 4.1. The Quran in Social Change

The Holy Book of Muslims, the Quran, which is the primary source of beliefs, attitudes and behaviours, is perhaps the most motivating and influencing book in the quantitative and qualitative levels of individuals and societies in human history. This fact is also valid at the point of social change. The Qur'an is the first-degree effective scripture in the direction of the belief of tawhid which Muslims are the subject, spreading the issues to the world depending on it and realizing the social change that Islam wants.

There is no doubt that the Quran does not have a uniform effect on change. According to the attitude of the people, it either becomes the main factor of social change, it becomes a factor that supports social change, it becomes a factor that does not support the change, or it becomes a factor that adjusts itself according to social change. It is possible to consider these four types separately.

#### 4.1.1. The Quran as the Main Factor of Social Change

The Quran clearly declares, in its integrity of its wording and meaning, that it annulled the shirk order before it, many laws that were valid in Judaism and Christianity, halal and haram, replaced the order of tawhid and a new legal regulation based on it.

Undoubtedly, the Quran is a book that was sent down to the last Islamic Prophet Muhammad (pbuh). Under the Prophet Muhammad (pbuh) and the leadership of his change, he tried to convey Islam in Mecca with the mission of prophethood, to spread it in the society, to establish a new social order with the Quran's message of change, taking its legitimacy from the Quran. The Prophet (pbuh) and a relatively small number of people who believed in him (companions) wanted to make a change in the society in line with the belief of tawhid based on believing in the Quran. However, this was not possible initially in Mecca. For this reason, Muhammad (pbuh) and his Companions preferred to emigrate to Madīnah, to settle there as a homeland and to implement their change projects there. Here, the Quran played a role as the main factor in the practice of change and the establishment of a new social order by the Prophet (pbuh) and those who believed in him.

The Quran is the main factor in the change efforts of not only the Prophet (pbuh) and his companions but all Muslims up to now.

#### 4.1.2. The Quran as a Factor Supporting Social Change

As the main factor, the Quran sometimes reinforces and supports the social change that occurs with the intervention of different factors. For example, it supports the change efforts of Muslim women in order to increase their social status more in Madīnah's Islamic society. Similarly, the Quran supports replacing the slavery system with a humane, fair and equitable social order.

### 4.1.3. The Quran as a Factor That Does Not Support Social Change

The Quran, the primary source and element of belief of Muslims, may be a factor that does not support existing social change with its messages, orders and prohibitions. One of the most obvious examples of this is that it looks negatively, does not support, and clearly opposes the change in the direction of social collapse, which the verses are described and put forward with the concept such as destruction. Similarly, it does not support going back, the change in the direction of apostasy, and gives the necessary messages to prevent such a negative change. Again, it does not support and it tries to prevent<sup>57</sup> the change in the direction of the alienation of society, meshing, losing its own identity and becoming apes, pigs (becoming malicious).

### 4.1.4. The Quran as a Source Book Considering Social Change

The Quran is a book that takes change into consideration, regardless of what happens. It always takes into account change in its being the main factor of change itself, in supporting it and not supporting it on the contrary. As a book of wahy, the Quran is not a book that changes and is affected by change in terms of text according to the beliefs of Muslims; but it can be said that the Quran takes the change into consideration in two points: In the first, Allah, who is the source of wahy, sent down the Quran by taking into account the state of society and social change, and in the second, that Muslims understood, interpreted and implemented the verses of the Quran within their own social conditions by taking into account the social change under the leadership of experts of science or being influenced by it. This aspect is essentially a feature of the universality of the Quran. After the Prophet (pbuh), of course, the Quran will not be revealed again in words and texts; but in terms of meaning, it is a book that takes into account the change with interpretation and tafsir.

## 4.2. The Prophet Muhammad (pbuh) as the Main Actor and Subject in Social Change

Muhammad (pbuh) is the main actor in the occurrence of great social, legal, political, religious, economic and cultural changes in the history of humanity with his exemplary humanitarian-prophetic model personality, model of change, man of action, and impressive guidance and leadership in his society, where he served as a prophet and became the subject. In addition, Muhammad (pbuh), as a person-Prophet whom Muslims took as his example after his death and acted according to his Sunnah, words, behaviours and decrees, has the characteristic of determining the changes that have become a reality in the past and present of Islamic societies.

Muhammad (pbuh) took very clear steps with his own humanitarian-prophetic leadership and established a new social system in the social universe he was in and made radical changes in the existing social order or structure and

57 See for detailed information, Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, 79-87 etc.

system.<sup>58</sup> With his original experience, the Prophet objected to the established attitude and behaviour patterns, and He(pbuh) made revolutionary changes in the social life of those who believed in him with the creativity of his new message. With the power of attraction, he exerts on people, Muhammad (pbuh) put into effect a constructive mentality in the level of people, especially his followers.

#### **4.2.1. Muhammad (pbuh) as the Main Factor and Subject in Social Change**

In this dimension, Muhammad's(pbuh) direction in social change can be examined under the third reality within the type of religion-social change relationship in which religion is a factor, namely the type of religion as the main factor of social change. The religion of Islam is the main factor of the change in the social structure that Muhammad (pbuh), as a great influencing prophet and an influential guide, has put forth during his 23 years of prophethood and the social structure he has established with his Companions in Madīnah. The period when Yathrib was transformed into the center of civilization, Madīnah, and the Islamic community was built in Madīnah, was not only a period of tabligh, but also a first founding period in which the main body and fabric of the Muslim ummah were formed.

It should be noted that the change brought about by the new religion following the Hijrah, which took place under the leadership of Muhammad (pbuh), in a way means the transition from a period that Islam and Muslims call the age of jahiliyya. On the other hand, the change brought about by Islam means the transition from the tribal order based on oral culture to the ummah structure and urban civilization based on the literary culture. Because the religion of Islam, which emerged and spread in a city atmosphere, also supported or accelerated urbanization in the places where it is located and lived.<sup>59</sup>

The religion of Islam continued to be the main factor of social change in the period of Rashid Caliphates that emerged after Muhammad's(pbuh) death. Although there were some important internal struggles and conflicts in this period, the borders of Islamic society expanded very rapidly. Islamic societies have encountered other societies, the cultures of new social circles, whether Muslim or not. In this process, Islam showed itself as an important factor of social change for different societies.<sup>60</sup>

#### **4.2.2. Muhammad (pbuh) as a Subject Supporting Social Change**

Muhammad (pbuh), the last Prophet of Islam and Muslims, was not the main factor in social change as a subject factor in change, but a factor that supported change along with other factors.

58 See Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischoff (Boston: BeaconPress, 1964), 46.

59 Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, trans. İ. Yiğit-S. Gümüş, (İstanbul: Kayhan Yay., 1985), 1:228-263.

60 Okumuş, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim".

### 4.2.3. Muhammad (pbuh) as a Subject Who Does Not Support Social Change

Of course, Muhammad (pbuh) may not support change. The Prophet (pbuh), who is the agent and subject of change, was able to use the will to not support the change in society in various ways and with different factors.

### 4.2.4. Muhammad (pbuh) as a Subject Considering Social Change

We also encounter a Prophet (pbuh) who takes social change into consideration and renews his own situation accordingly. In some cases, Muhammad (pbuh) adjusted himself, guiding, leading in that plan, mainly by looking at the changes that occurred in all situations.

### 4.2.5. Muhammad (pbuh) as the Subject Prevented by Social Change

Muhammad (pbuh) is the subject of social change, but sometimes change can prevent or slow him down. As a matter of fact, the change in the direction of strict introversion within the framework of shirk in Mecca tried to prevent Muhammad (pbuh) and those who believed in Him. Therefore, He(pbuh) and his friends also turned to the Migration.

### 4.2.6. Change and Continuity in Muhammad: Changing and Unchanging

It can be said that the understanding and practice of social change that dominates the Sunnah and lifestyle of Muhammad (pbuh) is an understanding and practice of change that includes a certain continuity in itself. Perhaps one of the most important aspects of Islam's success with the Prophet (pbuh) is its compatibility with some elements of the traditions before it.

As the historian Hamidullah pointed out, the Prophet allowed the continuation of some traditional attitudes and the old customs or behaviour patterns that were previously spractised in the Muslim community, except for the issues that he deemed necessary to change or abrogate according to the basic principles of Islam. This permission applies not only to non-religious matters, such as business but also to purely religious things such as criminal laws and even Hajj. In short, all traditions and customs are welcomed with tolerance as long as they do not conflict with the Qur'an, hadiths and Sirah, which are a constant touchstone for Muslims.<sup>61</sup> The Prophet (pbuh) made radical changes in the society, but this does not mean that he completely changed the institutions, lifestyle and mentality etc. of his society. Issues that are not regarded as contrary to Islam in law, family, commercial life and politics etc. have not been changed and they have been assumed to continue with new meanings within Islam's own universe.<sup>62</sup>

### 4.2.7. Principles in Muhammad (pbuh)'s Model of Social Change

When looking at Muhammad (pbuh)'s model of social change as a whole, it is understood that there are some principles. Principles such as being an

61 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trans. Salih Tuğ, 5th edition (İstanbul: İrfan Yay., 1990), 898.

62 Okumuş, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim".

example, to follow the middle way, to be a mediocre ummah, to stay away from extremeness and remissness,<sup>63</sup> abiding by good moral principles; gradualism, stability and persistence, voluntary change, not persecuting, but fairness, planned change, considering social conditions, facilitation, patience, trust yourself, trust, trustworthiness and pro-peace and unity can be mentioned.<sup>64</sup>

## 5. Hijrah as The Historical Event That is a Main Factor in Social Change

The Hijrah, which points to the migration of Prophet Muhammad (pbuh) and his Companions from Mecca to Madīnah, has a meaning far beyond being a simple event in the history of Islam and in the attempts of Muslims to establish a new world. Hijrah refers to the new world and time that Muslims have created and established with their Islamic identity. Hijrah is the name of the great change in history. Hijrah is a great incident that expresses the powerful emergence of Muslims on the stage of history as subjects, subjects of time and history. Hijrah is the event that, Muslims under the guidance of the Prophet (pbuh) and the Companions with their subjection to this guidance started the great wave of change and built a new fundamental effective period in history. In short, the Hijrah took its place in history as the main factor in the concept of social change, project and practice of Islam.

Hijrah is one of the decisive events for the Quran and the Prophet (pbuh) to appear on the scene of existence as the main factors of change. With the hijrah, Muslims have made it clear that they are the subjects of history and time and also of social change. The importance of the Hijrah in Islamic social change is really great. With the hijrah of the Prophet (pbuh) and his companions to Madīnah, the social life of Madīnah went through a great change.<sup>65</sup>

## 6. Muslims and Social Change

Muslims, like societies from other religions, have had a social change adventure in the historical process with the effect of the factors of social change mentioned above, but on the basis of their own structural characteristics. The same can be said about today. In this adventure, Muslims have carried out and experienced social change sometimes voluntarily and in a planned manner, sometimes in an unintentional and unplanned manner, with the intervention of various factors and events, in different times and places, from the moment when Muhammad (pbuh) first started to preach Islam as a prophet. Especially when they put forward a social life within the framework of the basic principles of the religion of Islam, according to the social circumscisions revealed by the Quran, and when they build a society with the main factor of Islam, devotion to revelation and prophetic way; It can be said that social change takes place in

63 Surah Al-Baqarah 2/41, 91, 97, 101; Surah Ali 'Imran 3/50; Surah An-Nisa 4/47; Surah Al-An'am 6/92.

64 See Okumuş, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim".

65 Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1981), 57, 158.

the direction of the development of Muslims in socio-cultural, economic and political levels and international relations. In other words, when they made a change without changing their essence, degradation, alienation and going backwards without inclining to a negative change, the change occurred for Muslims in the way of development, empowerment and distribution of justice. However, in the opposite cases, that is, when there is a change in an unplanned, unintentional, surrender to the current, under the attack of other forces and societies or in a stationary structure, social change has been a negative change for Muslims. It is possible to see examples of both or more different forms of change in history and today.<sup>66</sup>

### 6.1 Muslims as Subjects of Social Change

Faith in the Quran and the Prophet (pbuh) together with all the divine revelations and prophets is of great importance in the dimensions of social change of Muslims. With this faith, Muslims have tried to be a subject in social change, to make changes if necessary for their beliefs and practices, to be agents in change, if necessary to slow down, prevent or direct and manage change in different ways.

Muslims, the main factor of social change, have taken on a role as the subject of change in the social system and structure in the geography and societies they have been in many cases since the times of Muhammad (pbuh) and His Companions. While Muslims under the leadership and prophethood of the Prophet (pbuh) sometimes transform society from a city-state and tribal structure to an open and civilized social structure, from Yathrib to Madīnah, from local to universal; later, for example, after the Turks accepted Islam, they have ensured that radical changes take place in the structure of Turkish society. In the final analysis, Islam has played a fundamental role in the structural change of the religious, social, political, cultural, economic, literary and moral aspects of Arab society.<sup>67</sup> It is observed that Muslims continued to be the main factor of social change both within the established Muslim society and in the new Muslim sovereignty during the reign of the Rashidun Caliphates, who emerged after the death of Muhammad (pbuh) as a charismatic leader.<sup>68</sup>

A new political process started with the Umayyad Caliphate<sup>69</sup> order established after the Caliphate period, that is, after the first four Rashidun Caliphates, and this process continued in the Abbasid period as well. During these periods, as Muslims became relatively more established in institutionalization and entered the process of fixation and routinization, Islam was an important factor in the growth of society and the establishment of the institutional structure with the movements of conquest.

Of course, many examples can be given to the fact that Muslims are the main factors in change with their subject identities, but this may be considered

66 See Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*.

67 See Hasan, *İslâm Tarihi*, 1: 228-263.

68 Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, 128-129.

69 See regarding the conceptualization, Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 4th edition (İstanbul: İnsan Yay., 2018), 103-104 etc.



sufficient to understand the subject. In the last analysis, it can be said that Muslims have been able to play a role as the main factor of change in various events at different places and times, in the political, social and cultural changes of various societies and also at certain levels in places where they are not present.

It should also be noted that Muslims have been in a position to reinforce and support social change, as well as trying to slow down, prevent or direct social change in history and today. Likewise, as emphasized, they have taken a position as the main factor in change. Undoubtedly, there are cases where the change affects Muslims in various ways, prevents, negates, slows down or on the contrary, reinforces, supports, and confirms with positive contributions to Islam and Muslims. There have also been cases where change was the main factor for Muslims and the religion of Islam.

## 6.2 Muslims as Objects of Social Change

Based on Weber's theory of the routinization of charisma, the transformationism of Muhammad (pbuh) as a charismatic leader and the Companions, who believed in Him(pbuh), became routine a few generations after them, and a relatively tight institutionalization and traditionalization took the place of dynamism and change. This situation also led to stagnation. In the process of stagnation, there have been situations in which Muslims become passive and objects, not agents and subjects in social change. Sunnism ,in the historical practice of Islam, at least from a certain period, perhaps from the first three centuries of Islam, , on the one hand, against change and on the other hand, against the religious movements that manifested themselves in this framework, based on representing the tradition of devotion to the Quran and the Sunnah of the Prophet (pbuh). Attitudes of resistance to innovation and change have emerged from time to time and this resistance has revealed the tendency of certain social groups and actors in Islamic societies to reject everything new by stigmatizing it in the form of bid'ah from early periods. This situation seems to have led to the understanding of closing the gate of ijtihaat over time. It should be noted that these issues have always been discussed and negotiated by Islamic intellectuals and scholars (ulamas).<sup>70</sup>

## 6.3. Tajdîd, Revival and Social Change

When Islam and Muslims are concerned, one of the first things that come to mind about social change is the horizon of innovation, revival and islah. The institution and tradition of tajdid among Muslims is the most important proof of this. It has a very strong and important basis that the scholars of Muslims accept Islam intelligibly and consciously as a livable religion and interpret people in a way that allows them to live in their own lives according to the conditions. Of course, this is done in the centre of the belief of tawhid, in the

70 See Ünver Günay, "Toplumsal Değişme ve İslamiyet", *Çukurova Ü.İ.F.D.*, 1/1 (2001): 9-46; Ünver Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", *Türk Yurdu*, 116-117 (1997): 80-89.

axis of the basic principles of Islam. Such a *tajdid*, renewal, revival, resurrection, correction and efforts to return to essence has been one of the most important aspects of Muslims.

The tradition of *tajdid*, *ijtihad* and revival of Islam has been very effective for Muslims to develop and implement their own projects of change, to produce their own time, to form the spirit of the time, to become the owner and subject of time, and therefore, they have been very effective in reading time and change correctly and producing the right strategies voluntarily. When Muslims stepped out of this tradition and became unable to engage in *tajdid*, *ijtihad* and revival, they became stagnant and became objects, not subjects, of change.

#### **6.4 Islamic Sects and Social Change**

It is possible to consider Islamic sects in two dimensions in terms of social change. One of these is the state of change of Muslims with the birth of sects, and the second is the direction of change of Muslims with their institutionalization after birth. Since the emergence of sects expresses a very wide and long cumulative process, it can be stated that, with the emergence of sects, Muslims have made themselves a voice in social change and have taken the stage of existence as subjects. However, after the institutionalization of the sects and the clarification of their members, religious environments that would cause Muslims to become relatively passive in the face of change began to emerge. Undoubtedly, there are renewals within the sects, their efforts to become subjects in social change with new interpretations or to have a voice in the changes that occur. However, it is not overlooked that sects are sometimes solidified by the masses, causing excessive routinization.

#### **6.5 Tradition and Social Change**

The Islamic tradition as the accumulation of Islamic lines from the Prophet (pbuh) until today, in other words, the entire of Islamic thought and practices that have become a tradition over time, played a role sometimes preventing and sometimes motivating Muslims from showing their will for change, especially from the Umayyad period, perhaps more clearly since the emergence of sects. When the tradition became too rigid, the change became preventing, and when it did not solidify and it continued as a flexible structure, it was able to reinforce the change and even became the main factor of change.

#### **6.6. Modernity and Social Change**

Western-centred modernity, by its nature, has led to enormous problems of thought and life for societies outside the Western world, especially Muslims. Muslims, who are surrounded by all aspects of modernity, trying to find solutions to these problems, sometimes to become the subject of change by making change projects, to turn the change towards modernization in their favor, to develop their own strategies of change against the trauma caused by it, the new situation, the new network of social relations, the new familial, educational, economic, industrial, religious, political, legal and moral situations,

and sometimes they were subject to the change adventure determined by modernity or manifested as modernization; they have been subjected to change and condemned in the direction determined by Western modernity.

In the globalization process, in the face of the overwhelming siege of high and fast technology, especially the internet, virtual world and social media, Muslims maintain their similar position in terms of change, with the dimensions of the aforementioned problems both causing a crisis and enabling them to turn the crisis into an opportunity.

Against the flood of modernity and modernism coming from outside, Muslims, wherever they are, are either subject to the change that this flood wants or try to put their own change projects into action against such a change. However, in the last analysis, it should be emphasized that Muslims harbor individuals and groups who try to solve the burning and destructive problems brought by modernity on an intellectual and scientific level with a change, *tajdid* and *ijthadic* approach.

At this point, it is useful to remember the existence of negative attitudes of Muslims regarding the dimensions of change. Today, looking at the tradition and the current situation, it is a fact that there are approaches that claim that Muslims are objects in the face of change, and that Muslims are not generally in favour of change but are opposed to change and are stagnant. But, it should be looked after whether this is a biased and ideological approach or a scientific and impartial approach. In fact, when looking at the main historical line and a large part of today with tradition and making an objective examination and an impartial observation about Islam and Muslim societies in the context of history, tradition and the present; it can be seen that Islam, Muslim leaders, Islamic scholars, Muslim intellectuals, and Muslim individuals, groups and societies acting with them generally do not prevent social change, but instead reinforce it, support it, and even in many cases are the main factors of change. In Umayyads, Abbasids, Seljuk and other Islamic states and societies, Muslims; as a religion and with the motivation of the religion of Islam to which they belong, can be seen as a factor that reinforces change in all areas of life, economy, education, politics, religious life, law, science and thought etc.<sup>71</sup>

Although there are opinions<sup>72</sup> that Islam is a religion that is not in favour of social change, development and progress, prevents or does not support development while Christianity is a religion of living and in favour of change; and also there are opinions that Islam is the religion of poor or underdeveloped societies while Christianity is the religion of developed and advanced societies; with an impartial, scientific, objective historical and sociological perspective, it is understood that such an opinion is wrong, ideological, biased and subjective, and not true. It is seen that Islam is a religion that supports, motivates or reinforces change, takes an active position at the point of change, and is even the main factor in change in different social contexts.

71 See Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, 38-40, 152-171 etc.

72 See Raymond Deniel, "Dinler ve Sosyal Değişmeler", trans. İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, ed. İzzet Er, (Ankara: Akçağ Yay., 1998), 303

It clearly demonstrates that Islam; with the Qur'an, Sunnah, the historical experience of Islam, the life lines of today's Muslim societies, the beliefs it has and the mentality and practices it has brought has assumed reinforcing roles in the development of society, in its strengthening, in achieving material and spiritual peace, and in its economic development.<sup>73</sup>

It can be said that when the social and historical reality is examined scientifically, it is seen that Muslim societies constitute highly productive societies in terms of taking effective roles in the social, cultural and political changes. Indeed, it is observed that the religion of Islam and Muslims, with their various ecoles, movements and sects, play very serious roles in the realization of social change and in dealing with some social crises, dissolution, conflict and disputes that come with change. Those who prefer to explain religion with stability and constancy have made it a habit to see a solidified form of ideology that preserves the Islamic dogma and therefore protects the existing regulations in this dogma, approaches all changes negatively, and builds a wall against all progress, especially in the case of Muslims. Renan's approach in the 19th century, which claimed that Islam was equated with reaction, and that it was a religion that was closed to renewal and change, found many supporters in the 20th century. On the other hand, those who talk about the awakening of Islam and Muslims have a very strange appearance and seem to have been deceived by their ethnocentric attitudes and extreme secularism, and in fact forget that with Islam, Muslims do not fall asleep or regress. According to those who adopt such an approach, Islam, which has regressed yesterday or was regressive, has now started to awaken with the mobilization of Muslims. In fact, the emphasis on the Islamic awakening seems to mark the panic in the face of the darkness that a totalitarian and reactionary religious ideology would cause. However, it should also be noted that the views that Islam, to which Muslims belong, is a suitable way of thinking and life for development and change have recently been put forward even in the works of orientalists. There are also some Muslim intellectuals and thinkers who claim that Islam is a religion of positive change and progress.<sup>74</sup>

## Conclusion

The social change of the religion of Islam and Muslims is often powerful, dynamic and influential, with people gaining reality in various ways according to their attitudes, culture and social conditions. It is possible to see this both in history and today. The Quran and Muhammad (pbuh) is primarily the main factor of change for people to believe, to find the true path and to establish a new social world. Secondly, Muslims' will of subject in social change by fulfilling

---

73 See İzzet Er, *Sosyal Gelişme ve İslâm*, 3rd edition (İstanbul: Rağbet Yay., 1999).

74 Nülifer Narlı, "Urbanisation, Structural Changes and the Rise of Political Islam in Turkey", access: 24 Aralık 2020, <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/IAS/HP-e2/eventreports/Narli.html>; Nülifer Narlı, "The Rise of Islamist Movement in Turkey", Meria, *Middle East Review of International Affairs*, 3/3 (1999).

the requirements of the belief of tawhid has enabled them to be the main factor in change.

The Quran, Sunnah and hadiths of Muhammad (pbuh) are effective factors in social change as the basis of belief on the one hand, and on the other hand, they are effective factors in social change with their messages that encourage or order change in a good way. If it is necessary to make a general evaluation regarding social change, it can be said that the Quran puts the human being at the center of social change in accordance with the Sunnatullah and states that, in the last analysis, change is an event that occurs by human will. According to what is understood from the verses on social change, human beings are at the center of change with their strong will and determines the direction of change.

Even though Muslims, who believe in the Quran and Muhammad (pbuh), have taken various positions in the matter of change since the first period of the Islamic society and the change occupies different positions towards themselves, they have become the subject of change as a dominant character. With their subject identities, they have sometimes been the main factor of social change, sometimes the supporter of change, and sometimes those who have changed themselves with change. Undoubtedly, in some periods of history and in some geographies, Muslims were not subjects but objects, not agents but passives in social change.

The main source of Muslims, the Quran, is the main factor in Muslims' being agents of change as a reference point, it also demands Muslims to be agents in change with its messages, recommendations, orders and prohibitions. Muhammad (pbuh), the first recipient of the Quran, wanted Muslims to be subjects of change as the person whom Muslims regard as the last Prophet and whom they are subject to their guidance. Muhammad himself became the subject of change and showed this to humanity through his Sunnah. Have the Muslims always been the subject of change as the Quran and the Prophet (pbuh) wanted? This has not always been possible. But if one looks closely at the position of Muslims in change and their situation in the face of change, it can be seen that there are many events in which they are subject and active in change.

In the final analysis, in order to correctly understand, make sense of and explain whether Muslims have a voice in change in history and today, it is necessary to conduct studies and researches with a scientific approach, without prejudice, without falling into reductionism, by taking time, place and culture into account.

## References

*The Qur'ân.*

- Adams, James Luther-MIKELSON, Thomas. "Legitimation". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. 8: 499-509. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Appelbaum, Richard P. *Toplumsal Değişim Kuramları*. trans. Türker Alkan. Ankara: Türkiye İş Bankası Yay., n.d.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbu'l-Furûk*. Trablus: CürusBers, 1994.
- el-Behîy, Muhammed. *İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar*. trans. Ali Turgut. 2<sup>nd</sup> edition, İstanbul: Yöneliş Yay., 1988.
- Berger, Peter L. "Dini Kurumlar". *Toplum bilimi Yazıları*. trans. Adil Çiftçi. 71-136. İzmir: Anadolu Yay., 1999.
- Berger, Peter L.-LUCKMANN, Thomas. *The Social Construction of Reality*. Great Britain: Allen Lane The Penguin Press, 1967.
- Bottomore, Tom B. *Toplum bilim*. trans. Ünsal Oskay. 2<sup>nd</sup> edition, İstanbul: Beta Basım, 1984.
- Burke, Peter J. "Identity Processes and Social Stres". *American Sociological Review*. 56/6 (1991): 836-850.
- Chalfant, H. Paul-Beckley, Robert E.-Palmer, C. Eddie. *Religion In Contemporary Society*. 2<sup>nd</sup> edition California: Mayfield Publishing Company, 1987.
- Deniel, Raymond. "Dinler ve Sosyal Değişmeler". trans. İzzet Er. *Din Sosyolojisi*. ed. İzzet Er. Ankara: Akçağ Yay., 1998.
- Durkheim, Emile. *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*. trans. Hüseyin Câhid. 2 vol. İstanbul: Tanin Matbaası, 1923.
- Er, İzzet. *Sosyal Gelişme ve İslâm*. 3<sup>rd</sup> edition. İstanbul: Rağbet Yay., 1999.
- Garaudy, Roger. *20. Yüzyıl Biyografisi*. trans. Ahmet Zeki Ünal. Ankara: Fecr Yay., 1989.
- Gellner, Ernest. *Legitimation of Belief*. London: Cambridge University Press, 1974.
- Günay, Ünver. "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din". *Türk Yurdu*. 116-117 (1997): 80-89.
- Günay, Ünver. "Toplumsal Değişme ve İslamiyet". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1/1 (2001): 9-46.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. trans. Salih Tuğ. 5<sup>th</sup> edition. İstanbul: İrfan Yay., 1990.
- Hasan, Hasan İbrahim. *İslâm Tarihi*. 6 vol. trans. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, İstanbul: Kayihan Yay., 1985.
- Heidegger, Martin. *Identity and Difference*. trans. Joan Stambaugh. New York-Evanston-London: Harper-Row, Publishers, 1969.
- İbnHaldun. *Mukaddime*. thk. Derviş el-Cüveydî. 2<sup>nd</sup> edition, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1996.
- İbnMansur. *Lisânu'l-Arab*. 15 vol. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- el-İsfehani, Rağîb. *Müfredâtü'Elfazi'l-Kur'an*. Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1992.
- Karaman, Hayrettin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Yay., 1985.
- Kazancıgil, Ali. "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm". *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*. ed. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Y. Sarıbay. İstanbul: Der Yay., n.d.
- Kehrer, Günter. "Din Sosyolojisi". *Din Sosyolojisi*. drl. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş. 17-118. 2<sup>nd</sup> edition. Ankara: Vadi Yay., 1998.
- Kutup, Muhammed. *Çağdaş Fikir Akımları*. 3 vol. trans. M. Beşir Eryarsoy. 3<sup>rd</sup> edition, İstanbul: İşaret Yay., 1993.
- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion*. 2<sup>nd</sup> Edition, New York: The Macmillan Company, 1972.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. 5<sup>th</sup> edition. İstanbul: İletişim Yay., 1992.
- Mcguire, Meredith. *Religion: TheSocialContext*. 2<sup>nd</sup> edition, California: Wads Wordth Publishing Company, 1987.
- Narlı, Nilüfer. "Urbanization, Structural Changes and the Rise of Political Islam in Turkey". Access: 24 December 2020. <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/IAS/HP-e2/eventreports/Narli.html>.
- Narlı, Nilüfer. "The Rise of Islamist Movement in Turkey". *Middle East Review of International Affairs*. 3/3 (1999).
- Okumuş, Ejder. *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*. 4<sup>th</sup> edition. İstanbul: İnsan Yay., 2018.
- Okumuş, Ejder. *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*. 5<sup>th</sup> edition. İstanbul: İnsan Yay., 2015.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark, 2005.
- Okumuş, Ejder. "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim". *Yeni Bir Toplum İnşası*. ed. Adnan Demircan. 99-116. İstanbul: Siyer Yay., 2015.
- Okumuş, Ejder. *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*. 3<sup>rd</sup> edition. İstanbul: İz Yay., 2017.

- Okumuş, Ejder. *Din ve Toplumsal Çatışma*. İstanbul: İnsan Yay., 2017.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. 7<sup>th</sup> edition. İstanbul: İnsan Yay., 2020.
- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur'an*, trans. Alpaslan Açıkgeç. Ankara: Fecr Yay., 1987.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakim (el-Menâr)*, 2<sup>nd</sup> edition. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1973.
- Russel, Bertrand. *Din İle Bilim*. trans. Akşit Göktürk. 6<sup>th</sup> edition. İstanbul: Say Yay., 1994.
- Said, Cevdet. *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*. trans. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yay., 1986.
- Sezer, Baykan. *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1981.
- Siddiki, Mazhuriddin. *Kur'an'da Tarih Kavramı*. trans. Süleyman Kalkan. İstanbul: Pınar Yay., 1982.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. ABD: A Mentor Book, 1964.
- Sorokin, Pitirim A. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. trans. M. M. Raşit Öymen. Ankara: KBY., 1994.
- Stambaugh, Joan. "Introduction" *Identity and Difference*. Trans. Joan Stambaugh. 7-18. New York, Evanston, London: Harper-Row, Publishers, 1969.
- Turner, Bryan S. *Religion and Social Theory*. 2nd Edition, London: Sage Publications 1991.
- Turner, Bryan S. "Confession and Social Structure". *Annual Review of the Social Sciences of Religion*. 1 (1977): 29-58.
- Ülgener, Sabri F. *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. 2<sup>nd</sup> edition. İstanbul: Der Yay., 1981.
- Ülgener, Sabri F. *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul: Der Yay., 1981.
- Ülgener, Sabri F. *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*. Ankara: Mayaş Yay., 1983.
- Ülgener, Sabri F. *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*. Ankara: Mayaş Yay., 1984.
- el-Vezir, İbrahim b. Ali. *Dirâseli's-Süneni'l-İlahiyye'l-Müslimü'l-Muasır*. 4<sup>th</sup> edition, Kahire: Daru's-Şuruk, 1989.
- Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia University Press, 1958.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. trans. Ünver Günay. İstanbul: İfav Yay., 1995.
- Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Trans. Ephraim Fischoff. Boston: Beacon Press, 1964.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 vol. Eser Neşriyat, n.d.
- Zeitlin, Irving M. *Ideology and The Development of Sociological Theory*. New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs, n.d.





## An Evaluation of the Relationship Between Islam and Social Change\*

Translated  
Article  
Çeviri


**Talip Özdeş**

Professor, Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Prof. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Yozgat, Türkiye

 talip.ozdes@yobu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-6989-1900>

**Author**  
Yazar

Özdeş, Talip. "An Evaluation of the Relationship Between Islam and Change"  
*Tevilat* 1/2 (2020), 507-523.  <https://doi.org/10.5281/zenodo.4672991>

**Cite as**  
Atıf

Human beings, who have been made the caliph on earth thanks to the mind bestowed to him to be tested by Allah, were created with the potential to commit both mischief and evil. In this respect, human beings are in need of guidance from the Creator. The purpose of the religion revealed by Allah is to show mankind and their society the true path that they should follow and ensure their happiness in both the material world and the afterlife. Therefore, mankind does not exist for the sake of religion, but the opposite. According to the Quran, which is the primary source of Islam, all the prophets sent to humanity throughout history were sent on Islam for this purpose. Prophet Muhammad is the last of the prophets sent by Allah on Islam. Islam, with its principles and decrees in the fields of faith, worship, morality and law, regulates human and social life by encompassing all its dimensions. Although the principles and provisions in the Quran, which has been revealed in the seventh century of the Gregorian Calendar, the society that is subject to those decrees is subject to social change due to its dynamic structure. The transition of religion to life by becoming livable and its encompassing of the society that it addresses is only possible if it is able to direct social change via the lifelike dialogue established with it. At this point, the relationship between what is stable and what changes should be correctly understood, as well as the axis that it operates upon. The purpose of this article is to eliminate the confusions in this regard by considering the relationship between social change and the provisions of Islam. In the preparation of the article, the studies and works written in regard to this subject were benefitted from. The studies and works utilized in the form of articles and books were shown in the bibliography.

**Keywords:** Tafsir, Religion, Quran, Judgments, Naskh, Historicity, Social Change.

**Abstract**

\* The Turkish original of the article was published in the first issue of *Tevilat* with the theme of Religion and Change in Summer 2020.



**İslâm-Sosyal Değişim İlişkisinin Değerlendirilmesi**

İmtihan edilmesi için Allah tarafından kendisine akıl nimeti verilerek yeryüzünde halife kılınan insan, aynı zamanda yeryüzünde bozgunculuk yapabilecek, kötülük işleyebilecek bir potansiyelle yaratılmıştır. Bu bakımdan insan, Yaratıcı tarafından kendisine yol gösterilmesine muhtaç bir varlıktır. Allah tarafından vahyedilen din, insan ve topluma üzerinde yürüyecekleri doğru yolu göstererek dünya ve ahiret hayatında onların mutluluğunu amaçlamaktadır. Dolayısı ile insan din için değil, din insan içindir. İslâm'ın temel kaynağı Kur'ân'a göre, tarih boyunca insanlığa gönderilen bütün peygamberler bu amaca matuf olarak İslâm üzerine gönderilmişlerdir. Hz. Muhammed, Allah tarafından İslâm üzerine gönderilen peygamberlerin sonuncusudur. İslâm, inanç, ibadet, ahlâk ve hukuk alanında getirdiği prensip ve hükümlerle insan ve toplum hayatını bütün boyutlarıyla kuşatarak düzenlemektedir. Miladi yedinci yüzyılda vahyedilen Kur'ân'daki prensip ve hükümler sabit olduğu halde, o hükümlere muhatap olan toplum, dinamik yapısıyla sosyal değişime konudur. Dinin yaşanır hale gelerek hayata intikal etmesi, muhatap aldığı toplumu kuşatması, onunla canlı diyalog kurarak sosyal değişimi yönlendirmesiyle mümkündür. Bu noktada sabit olanla değişken olan arasındaki ilişkinin doğru anlaşılması mihrine oturtulması gerekmektedir. Bu makalede, sosyal değişimle İslâmî hükümler arasındaki ilişki ele alınarak zihin karışıklıklarının giderilmesi amaçlanmıştır. Makalenin hazırlanmasında konu etrafında yapılan çalışmalardan, yazılan eserlerden istifade edilmiştir. Makale ve kitap şeklinde istifade edilen çalışma ve eserler kaynakçada gösterilmiştir.

**Özet**

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Din, Kur'ân, Ahkâm, Nesh, Tarihsellik, Sosyal Değişim.

**Introduction**

The religion of Islam, which is based primarily on the Quran and the Sunnah that was made concrete by the exemplary life of the Prophet Muhammad, has been shaping and guiding the spiritual lives, cultures, and civilization perspectives of Muslim societies to certain degrees and at varying tones for fourteen centuries. On the other hand, the matter of social change, which emerges due to the interaction between many different factors, has also been continuing along its own path. The lives of the members of mankind are everchanging. Comparing the past with the present by examining the history of mankind, which includes within its wide scope the days where human beings were living in caves, as well as the modern-day, in which we are launching satellites that reach the moon, allows us to see the scope of this change more clearly. Especially in the last century, nearly all means of life have been altered, as well as many forms of life. Although the great strides in science and technology have affected all of humanity and made their lives easier, but with the effects of globalism, new needs, demands and problems have also arisen. Positivist prophecies, which claim religion and metaphysics, will weaken with the development of science and technology and that science will replace religion and metaphysics, do not mean much in today's world, where religion and science are continuing their existence in their own fields. However, these

developments in science and technology, when coupled with the emergence of certain other factors and dynamics, became triggers for social change, which in turn came to affect religious life. These newly emerging situations, demands, needs and problems bring to the forefront the need for the reinterpretation of religious canonical texts.

For religion to create a space for itself in both lives of the individuals and the social life in general, interpretative activities that are based on the relationship between canonical texts and phenomena are necessary. Neither does naming this phenomenon with certain titles, such as the renewal or reform of religion, nor do the opposition raised by conservative individuals against this matter change the essence of the matter. The approaches made to the Quran via the Naskh theory or historicity approach, both in the past and in the present, should be evaluated within this context. Religion can only encompass the individual and the society if it possesses a dynamic nature, flexible enough to withstand the social phenomena, and that is strong enough to alter and direct such changes towards its own values and principles.

The primary focus of this problem is that, although the dynamic world of phenomena is subject to change in the sociological sense, the primary sources of the religion of Islam, including the Quran and its provisions, remain fixed. Or, in other words, the relationship between what is fixed and what is changing and how this relationship should be established constitutes the focus of this problem. Placing this relationship, which possesses two distinct dimensions from the perspective of Islam, on an axis in a balanced manner, requires the identification of the exact natures of both of these aspects, as well as their proper evaluations.

## **1. The Nature of Social Change: What Changes and What Does Not Change in Human and Social Life**

History is determined by the dynamics of historical-cultural entities.<sup>1</sup> This phenomenon is called "social change", and it occurs within the natural dynamics of society. Thus, change occurs in the fields of production, property, technology, social structuring, beliefs and ideologies, language, culture and traditions. Social change is not necessarily an event that involves progress, but a differentiation from a previous situation.<sup>2</sup> Factors affecting social change are many and varied. Economic, scientific and technological factors, demographic and cultural factors, ideological and political factors, the educational factor, and physical, geographical and biological factors are the primary factors in this regard.<sup>3</sup> However, in order to understand social change correctly, the following question should be answered: Is there anything in the life of humanity that remains constant in the face of social change? If there are things in the life of humanity that remains constant while there are also things that are subject to

---

<sup>1</sup> Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1981), 69.

<sup>2</sup> Fazıl Yozgat, *Sosyal Değişme Faktörleri* (Ankara: 1997), 1.

<sup>3</sup> For further evaluation see: Yozgat, *Sosyal Değişme Faktörleri*, 42-56.

change, what is the relationship between what is fixed and what changes? Or is there no connection between them, with each moving its own direction?

Explaining history only through social change is a thing done only by those who have not sufficiently grasped the realities of humans and their societies. This is because there are things that remain constant within the life of humanity, in addition to the things that change. While the famous philosopher Heraclitus' aphorism "You cannot wash twice in a river" emphasizes change, other thinkers emphasize continuity, such as Parmenides, who has stated, "Change is simply appearances, what is essential is the not changing". Water passing through a point in a river changes due to the effects of the flow of the river. On the other hand, the continuity of the essential elements that constitute the river is also a fact. In addition to the phenomenon of change, the phenomenon of continuity, which makes it possible for societies to exist and enables societies to be understood, should also be perceived. While reading a historical article about England, for example, this phenomenon of continuity not only allows us to recognize the country in question as England in the 16th century, but it also allows us to do the same when the text moves on to the 20th century. Continuity, when coupled with the phenomenon of change, is what allows us to view a social structure as a whole, despite micro or macro-level changes that may have occurred within it through the passage of time, and it is what protects what is changeless within the crucible of transformation.<sup>4</sup>

Just as there are approaches to the interpretation of history which overlook continuity and view the realities of the society only through the lenses of change, there are also approaches that reduce change into evolutionary, structural-functional or dialectical theories. As a matter of fact, the models which examine social change within the context of dialectics are quite varied. None of the theories put forward to explain social change (evolutionist, dialectical, cyclical, bipolar oscillation or fluctuation theories, or theories based on biological analogies) has managed to reach a general consensus.<sup>5</sup> Although the aforementioned approaches have their place in explaining the phenomenon of social change, which has manifested itself under different circumstances throughout history, it is understood that the phenomenon of social change is too versatile to be explained based on a single point of view and that it occurs via processes that are in constant interaction with each other. The sociologists of the nineteenth century considered change and progress to be one and the same, and their argument was that social change will continue on a linear line as a result of the great strides in science, industry and technology. It would not be wrong to say that the evolutionist model, which addresses social change as a thing that occurs on a progressing straight line and supports the historicist approach to psycho-social phenomena due to this characteristic, is very popular with social scientists. It is acceptable for a certain period of time that social forces affecting social change will create a pattern of change that move towards

<sup>4</sup> See Nur Vergin, "Değişim ve Süreklilik", *Türkiye Günlüğü*, 25 (Kış-1993), 6.

<sup>5</sup> See Ünver Günay, "Toplumsal Değişme ve İslâmiyet", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2001), 9.

a certain direction. However, it cannot be expected that this will go parallel with the history of civilization.<sup>6</sup>

The dominance of the evolutionist theory has for a long time prevented the perception of the true characteristics of social and historical change. Turning their attention to researching the factors and trends that ensure unidirectional development, social scientists have overlooked the repetitions, rhythms and revolutions that can be easily observed in social and historical events. In the twentieth century, however, as a result of the social sciences placing more emphasis on the matter of change, emergence of sufficient information about past events and phenomena, and new discoveries regarding the civilizations in the past, the matters of the period, rhythm and repetition in historical and social events have started to attract attention.<sup>7</sup> For example, in his work named 'Social and Cultural Dynamics', Sorokin turned his attention to the rhythmic processes that occur in societies, while also recognizing the linear process that is in effect in this regard. What is meant by rhythm is a series of events that occur in societies asynchronously but with the same characteristics. For him, history is not monotonous, but like a great artist, produces creative variations.<sup>8</sup>

Based on this perspective, it could be concluded that, alongside the total progress in science and technology, psycho-social phenomena and socio-cultural processes may be repeated with certain changes. It does not seem to be consistent to claim that past events will not repeat or reoccur by confining past events to certain periods of history based on the perception that social change is a straight line that progresses in a single direction that is similar to the concept of progress of science and technology. The fact that these sociocultural facts are subject to change does not mean that the values that give them their original and inherent characteristics will change completely and that they will not have any connection with the past. Considering the known history of mankind, it can be observed that primary instincts of humanity have not changed.

Likewise, when considered as a whole, it could also be said that there are no changes in what humans love or move towards with ambition. Similarly, there is nothing that has changed in the tendency of the humans towards the opposite sex, or in their desire to acquire property, or in their aspirations for ruling and power! Just as there are no changes in the human tendency to form societies and continue their lineage, there are also no changes in their curiosity towards to universe, their ambition to better their lives by making the energies of the universe serve themselves, or their attempts to increase the benedictions provided to them by the world.<sup>9</sup> As a matter of fact, the following verse points to this fact:

---

<sup>6</sup> Yozgat, *Sosyal Değişme Faktörleri*, 23-24.

<sup>7</sup> Yozgat, *Sosyal Değişme Faktörleri*, 30-31; also see Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 117-121.

<sup>8</sup> See Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics With a New Introduction by Michel P. Richard* (U.S.A.: 1991), 10/59-61.

<sup>9</sup> For further evaluation see. Muhammed Kutub, *İslâmî Açıdan Tarihe Bakışımız*, trans. Talip Özdeş (İstanbul: Risale Yayınları, 2007), 225-240.

*"The love of desirable things is made alluring for men- women, children, gold and silver treasures piled up high, horses with fine markings, livestock, and farmland. These may be the joys of this life. However, Allah has the best place to return to."*<sup>10</sup>

The phenomenon called change is the method and form of how human beings satisfy their instincts, inclinations, and desires. In the past, wars were fought using spears, arrows, swords and bows. Today, these have been replaced by aeroplanes, missiles, tanks, armored vehicles, biological weapons, and nuclear bombs. Though the tools and means change, the human instinct to fight remains the same! Beyond being just a story, the tale of the two sons of Prophet Adam, which has been told within the narrative of the Quran<sup>11</sup>, actually refers, at its core, to two widely different sets of belief, culture and civilization that are embodied by the brothers in question. The names of these two brothers are traditionally known to be Abel and Cain, and their story is repeated in different periods and places of history. The form of the event and the relevant techniques change, but the essence of human nature and character does not change. As a result, neither human nature is subject to change, nor are the constant values that govern human nature. The consideration of where Islam stands in the face of social change and what sort of a dynamic relation that it enters with this phenomenon of change is directly linked to this matter.

## 2. The Position of Islam in the Face of Social Change

### 2.1. Social Change Driven by Divine Revelations

Islam, whose primary source is Quran, is a religion that grasps life as a whole with its dimensions of continuity and variability. It includes the general principles that are continuous for humans and their societies, and guides and directs the human mind and contemplation. This religion imposes certain responsibilities on individuals and societies for renewing and developing themselves. As M. Said Hatiboğlu points out, according to the Qur'an, the worldly responsibility of a Muslim regarding their preparation for the afterlife can be divided into three main categories: The responsibilities towards the Creator, the responsibilities towards the self, and the responsibilities towards other people outside and the environment. The duty of a Muslim towards people other than himself constitutes the phase of his worldly life that is the most far-reaching and it includes every aspect of his relations with other human beings. Islam has imposed basic principles to regulate the political, legal and economic dimensions of these relations. Islam's appearance as a religion that has political aspects and its provisions being subject to change is related to these dimensions.<sup>12</sup> The matter of placing the relationship between Islam and social change is related to correctly understanding and evaluating what Islam means as a religion from a historical perspective.

<sup>10</sup> Āl 'Imrān 3/14.

<sup>11</sup> al-Mā'ida 5/27-32.

<sup>12</sup> See Mehmed Said Hatiboğlu, *İslâm'in Aktuel Değeri Üzerine 2* (Ankara: Otto Yayınları, 2009), 91-97.

According to the Quran, Islam is the religion that Allah revealed to all prophets throughout history. What needs to be understood in this context is that, according to the verses of the Quran, the true religion in the presence of Allah is Islam<sup>13</sup> and no other religion will be accepted in the presence of<sup>14</sup> Allah. As a matter of fact, the Quran names all the prophets, and the faithful who believe in Allah without resorting to shirk by following their call, as "Muslims". As expressed in the Quran, Prophet Noah told his people *"I was commanded to be a Muslim"*.<sup>15</sup> When Allah commanded Prophet Abraham to *"Become a Muslim"*, Abraham replied *"I devote myself to the Lord of the Universe"*, and<sup>16</sup> when he and his son Ishmael were constructing the Kaaba, they prayed *"Our Lord, make us devoted to You (as those who are Muslims), and make our descendants into a community devoted to You (as Muslims)."*<sup>17</sup>

Prophet Moses said, *"My people, if you have faith in Allah and are devoted to Him, put your trust in Him"*.<sup>18</sup> The Disciples of Prophet Jesus said to him *"We believe in Allah, witness that we are Muslims"*.<sup>19</sup> In other words, according to the Quran, all prophets are from a single ummah sent by Allah on the basis of Islam. The essence of the books they brought from Allah is one.

Although there are certain differences in details arising from cultural, historical and social circumstances, there are no differences between them in terms of the basic principles and decrees they brought from Allah in the matters of faith, worship, morality and law, especially the principle of tawhid. Prophets sent by Allah confirm those sent before them, rather than abrogating them. As stated in the Quran, Allah sent the Quran to confirm the Torah and the Bible, just as he sent the Bible to confirm the Torah.<sup>20</sup> It is certain that this matter of the books sent by Allah, confirming each other is in the original copies which were not tempered by human hands.

The mission of the prophets, each of whom was sent to deliver Islam to different societies and geographies, was to transform, change and guide the societies from shirk to tawhid, from falsehood to truth, from wrong to right, from cruelty to justice, from darkness to light, and from wicked ways to the true path. While carrying out this mission, the prophets were in a position that allowed them direct social change under the guidance of the divine revelations. At this point, the mission of the last of the prophets, Prophet Muhammad, was not to surrender to the social structure that was in error and chaos with all of its structures, religion, and traditions, but to guide that society in accordance with the principles and provisions of the Quran revealed to him. The verse, which was revealed to the Prophet Muhammad against the objections and demands of the heretics who asked him to bring a book other than the Quran, states *"When Our clear revelations are recited to them, those who do not expect*

---

<sup>13</sup> Āl 'Imrān 3/19.

<sup>14</sup> Āl 'Imrān 3/85.

<sup>15</sup> Yunus 10/72.

<sup>16</sup> al-Baqara 2/131.

<sup>17</sup> al-Baqara 2/127-128.

<sup>18</sup> Yūnus 10/80.

<sup>19</sup> Āl 'Imrān 3/52.

<sup>20</sup> For the related verses see. Āl 'Imrān 3 / 3-4; al-Mā'ida 5/46; al-Şaff 61/6.

*to meet with Us (after death) said 'Bring [us] a different Quran, or change it'. Say 'It is not for me to change it of my own accord. I only follow what is revealed to me. For I fear the torment of an awesome Day, if I were to disobey my Lord.'"*<sup>21</sup> And this verse clearly demonstrates that the Quran cannot be adapted to the minds and mentalities of those Arabs who are heretics.

This phenomenon of change, which occurred under the guidance of the Prophet Muhammad, was not realized by ignoring the socio-cultural realities which were affecting the society that the revelations were sent to, but rather, they were realized by guiding the relevant society's concepts of faith, religion, and culture and the contents of its traditions with the light provided by the revelations. The fact that the Quran was sent down to Prophet Muhammad in approximately twenty-three years in connection with the events and facts is related to the divine revelation encompassing and directing social change. The semantic structure of the Quran provides us with a picture of the nature of this change. The concepts and words used by the Arabs of the Jahilliyah period, including especially the word "Allah" but also together with other words such as "takwa", "karamah", "jasarah", "jahalah", "wafa", "sabr", "israaf", "kufr", and "shirk", were altered within the semantics of Islam without being torn away from the values they originally represented, and they were provided with new meanings and content within the scope of the religion.<sup>22</sup> Thus, the concepts of Jahiliyyah Arabs were changed, and their mentality that was based on shirk and idolatry was transformed in the direction of tawhid. Simultaneously, Islam also began to encompass everyday life: The customs and practices of the Jahiliyyah period such as marriage, divorce, testament, inheritance, trade, and slavery were transformed from within, under the example of the Prophet and the Companions. In this transformation, those concepts which were in accord with Islamic principles and values were approved, some of them were amended, and those that did not comply with the principles and values in question were eliminated.

Throughout this process, the principles, values and norm-based provisions in question were not sacrificed by considering them obscene or historic against the mentalities, traditions, and applications of the Jahilliyah period. The Companions of the Prophet who witnessed the revelation of the Quran, such as Caliph Omar (d. 23/644), Abdullah ibn Masud (d. 67/687), Abu Musa al-Ash'ari (d. 44/665), Caliph Ali (d. 40/661), and Aisha (d. 58/678), did not perceive the revelations as just a text, but as words of divinity that are directly related to the ongoing events and circumstances. In the period following the death of the Prophet, the aforementioned Companions intervened in the events that took place around them and tried to solve the problems that emerged by acting in consideration of the spirit of the Quran, a sense of sound sunnah, the general principles and purposes of the religion, and the reasons and wisdom on which the provisions of the books were based upon. The ijthahs they established are

<sup>21</sup> Yūnus 10/15.

<sup>22</sup> See Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Quran* (Malaysia: Islamic Book Trust, 2002), 36-41; Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, trans. Selâhattin Ayaz (Istanbul: Pınar Yayınları, n.d.), 46-150, 165-237.

related to when and how these provisions, which are based on the divine revelations, shall be used. We do not have the conveyances or examples that can be construed to make us think that they discussed the nature of abrogation among themselves or made theoretical evaluations while making ijihad related decisions regarding the verses.<sup>23</sup>

## 2.2. Discussion of the Changes of Ahkam (Provisions) in the Context of Naskh (Abrogation)

It is understandable that the Quran, which was gradually conveyed to the Prophet over twenty-three years, includes different provisions and rules that are appropriate for different circumstances, such as peace and war. It is within its nature to include different rules and judgments for each and every different situation. And, for example, for the concept of *iddah* period, there are different provisions for different circumstances that may arise within this context, although such circumstances may inherently be similar. For example, *iddah* periods are not exactly the same for widowed women and divorced women. Likewise, the provision which stipulates an *iddah* period for those women whose husbands have passed away and the provision which ensures the provision of alimony and inhabitation in their husband's houses for one year for the women who are in the same situation are different from one other in nature. The fact that different provisions are imposed for different aspects of the same situation or that these provisions were sent to the Prophet gradually are neither contradictory to each other nor do the existence of such provisions requires the abrogation of other provisions. The changes in the judgments of the Quran should be understood within this context. However when considering this from the perspective of the theory of Naskh, it is witnessed that the provisions of the Quran that do not conflict or cannot be alternative to one another have been confronted by making them alternative to one another or preferred over the other by considering them invalid forever.

The word "*Naskh*", whose lexical meaning is "he has cancelled", "he has annulled", "he has abrogated" or "he has removed"<sup>24</sup>, was used the 106th verse of the Surah al-Baqara in the present tense: "مَا نُنسِخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا" (Any revelation We cause to be annulled or forgotten.) The problem is not in relation to the wording of the term "naskh", but about how to understand its content. How the concept was perceived in the past varied between individuals and periods. Neither the Quran, nor the words of the Prophet Muhammad or the narrations conveyed by his companions contain any descriptions or explanations as to what naskh means that has reached our time. Some narrations from the companions show that the issue of naskh has become a topic of discussion for Muslims quite early on. It is known that there were different perceptions of the

<sup>23</sup> Talip Özdeş, "Kavramdan Teoriye Nesh Problemi", *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş – Yunus Emre Gördük (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 162.

<sup>24</sup> See Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), 3/61; Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, (Mısır: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1961), 490; Cubrân Mes'ûd, *er-Râid*, (Beirut: 1981), 2/1498.



concept of naskh in the early periods of Islamic history. It is known that determination of the absolute, allocation of the general, explanation of a summary, and exceptions were called "naskh" during these periods and that Abdullah ibn Abbas (d. 68/688) and Abdullah ibn Mes'ud titled "mutashabih" (similar) verses as mansūkh (abrogated) and muhkam (decisive) verses as nasikh (abrogating). Likewise, the verses that lay down judgments regarding relations and positions (such as war and peace) vis-a-vis with non-Muslims and make provisions in this context were also examined within the scope of naskh. Similarly, the matter of naskh was understood by some as the delivery of the Quran from the al-Lawh al-Mahfuz (The Preserved Tablet), while it was interpreted by others as Prophet Muhammad being made to forget certain verses.<sup>25</sup>

The definition of naskh as "abolition of a *shar'î* (juristic) provision with another *shar'î* provision delivered afterwards" became a description that Islamic jurists highlighted and popularized, especially after Imam Shafi'i (d. 204/820). While explaining the concept of naskh in his *ar-Risalah*, Shafi'i defined it as "Naskh is the abandonment of a farz (provision)... A provision can never be abrogated (naskh) without being replaced by another farz (provision)".<sup>26</sup> What was originally meant by "nass" in this definition was the verses of the Quran; that is, the abrogation of the provision of a verse that came before on the same subject by another verse that was delivered later. In time, however, the definition of naskh was developed and transformed into meaning "the expiration of a religious provision via the arrival of a later *shar'î* statement/evidence (the elimination of a prior judgment with a later proof)". This has led to the understanding that the sunnah (or more specifically, the hadith) could abrogate (naskh) the verses of the Quran.<sup>27</sup>

Basing his position on Shafi'i (d. 790/1388), Mustafa Zeyd has stated that, until Shafi'i, naskh was perceived as it was perceived during the period of companions and successors, but after Shafi'i, it went beyond being the allocation of the general, determination of the absolute and type of declaration. It came to represent the meaning of the abolition of the provisions of canonical texts after the determination of naskh being constant.<sup>28</sup>

There are no verses in the Quran stating that a verse was abrogated by another verse or that provisions of such verses were cancelled or be made forgotten. Likewise, there are no narrations regarding the Prophet Muhammad, in which it is proclaimed that "this verse was abrogated by that verse". The claim that Allah has sent verses to annul His prior verses in the face of changing social circumstances, events or developments and made Prophet Muhammad forget about these abrogations is, above all, in contradiction with the description of Allah and Quran as they are described by the Quran. Such an

<sup>25</sup> See Muhammed Cemâluddîn el-Kâsimî, *Mehâsinu't-te'vîl*, thk. Muammer Fu'âd Abdu'l-Bâkî (Dâru l-hyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1957), 1 (Mukaddime)/33; Özdeş, "Kavramdan Teoriye Nesh Problemi", 161.

<sup>26</sup> See Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *er-Risale*, critical ed. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: n.d.), 106-109.

<sup>27</sup> See Özdeş, "Kavramdan Teoriye Nesh Problemi", 165.

<sup>28</sup> Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (1987), 1/74-75.

understanding is in total contrast with the verses which explicitly state that the Quran was delivered in a manner that is muhkam and hakim (that is, decisive and solid), that it cannot be preceded or succeeded by superstition, that it does not contain any contradictions. The theory of naskh, which came to be formed in a long process following the delivery of the Quran, has led to the claims that the Quran contains mansukh verses and these claims are based solely on subjective evaluations of the matter at hand. As one would expect, there are many controversies regarding this subject. Although it is claimed by the theory in question that the naskh (abrogation) was performed by Allah himself, the fact that there are many conflicts within the ulama regarding the number of verses that are considered to be mansukh and the types of naskh is a clear indicator that this subject is, in essence, related to the ijihad.<sup>29</sup> Regardless of its name being tafsir or ta'wil, any explanations, interpretations and theories brought by mankind upon the divine revelation are, by their nature, relative and subjective. It is not possible for human interpretations, hypotheses and theories, which are epistemologically relative, to abrogate and invalidate the provisions of the Quran, as these provisions are absolute on the account of being the logoi of Allah. The fact that a theory has largely been accepted at a certain period of history does not automatically render it true. The history of science is full of examples of theories that were disproven and abandoned, but were, once upon a time, widely accepted.

### 2.3. Discussion of the Changes of Ahkam (Provisions) in the Context of Historicity

As a result of the influence of the studies and interpretations on the holy books and Bibles in the Western world, the issue of whether the provisions of the Qur'an are subject to change in the face of new developments and different situations and problems that have emerged after the Prophet Muhammad's life has come to be discussed within the context of historicity.

The discussions regarding historicity, which came to be a point of discussion in Turkey in the field of theology, took place on the axis of the translations of the works of Fazlur Rahman (1998). In this sense, Fazlur Rahman came to be known as the pioneer of the idea of the historicity of the Quran or, in other words, the modernist approach. However, historicist approaches came to the fore in Ottoman science and cultural life long before Fazlur Rahman, with many scholars taking positions as the advocates of this position. In contrast to approaches that envision renewal by adhering to traditional methods, opinions demanding radical changes in method and practice and using different arguments can be evaluated within this scope.<sup>30</sup>

The discussions regarding this subject are greatly focused on whether human will, can intervene in divine revelations in the period following the

<sup>29</sup> For detailed information and evaluations on this subject, see. Özdeş, "Kavramdan Teoriye Nesh Problemi", 166-167; Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi-Allah'ın Kitabında Çelişki Var mı?* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 31-117.

<sup>30</sup> Recep Orhan Özel, "Dil ve Üslup Açısından Ahkâm Âyetlerinin Bağlayıcılığı ve Tarihselciliğin İmkânı", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2017/1), 27.

Prophet Muhammad, where the source of the divine revelations is not present anymore, and if the human will can intervene in the revelations, to what extent will this be performed or what forms will this intervention take. Although most Muslims advocate that the provisions of the Quran cannot be altered after the Prophet Muhammad, a certain minority has assumed the point of view that such changes may be valid on the basis of the law. Those who defend the matter of human intervention in the divine revelations justify their perspectives via the belief that divine message cannot be to the detriment of people.<sup>31</sup> However, those who are advocates of this line of thought must answer whether it is Allah or human beings who determine this concept of detriment in the context of Islamic theology. The second question that needs to be answered in this regard is whether the Quran was sent down to be as an object that is subject to human reason or as an object to transform human reason. Those who defend that all provisions of the Quran regarding social life, procedure and law are historic and they are invalid in today's world refer to the theory of naskh to find support for their points of view, and claim that the existence of naskh is a truth based on the Quran.<sup>32</sup> However, it is an undeniable fact that the theory of naskh, which is based on a completely subjective basis, is a complex subject on which disputes are concentrated the most, as stated above. Moreover, those who accept this theory claim that naskh can only be performed by Allah, while those who adopt the historicity view give this power of intervention to human beings, who are subject to many personal weaknesses and on whom common mentalities, customs and traditions, political, sectarian and ideological convictions are effective, which in turns renders the Quran subject to the authority of the mankind. Those who advocate this point of view also refer to the evidence provided by the practices of the companions. However, the actions of the companions, particularly those of Caliph Omar, cannot be construed within the scope of historicity due to their nature.

For instance, the fact that Caliph Omar did not follow the provisions of the verses<sup>33</sup> on war spoils after the conquest of the realm of Iraq by arms and left the obtained spoils in the hands of the previous owners of the realm in question instead of distributing it amongst the ghazi was based on another verse<sup>34</sup> of the Quran, which stipulates that spoils of war should not be a benefit that circulates amongst the rich. This is because of the fact that the verses of the Quran have within themselves to acknowledge and validate one other. Caliph Omar, considering future generations, made such an *ijtihad* based on the Qur'an.<sup>35</sup> Through this disposition of Caliph Omar, we can understand that he based his actions on the relationship between canonical texts and phenomena, primary goals and objectives of the religion, and the relevant interests by placing the entirety of the Quran at the centre of his focus. Through dispositions of the Mujtahid Companions, we understand that they were familiar with the concept

<sup>31</sup> Hatiboğlu, *İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine 2*, 93.

<sup>32</sup> See Hatiboğlu, *İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine 2*, 93.

<sup>33</sup> al-Anfâl 8/41.

<sup>34</sup> al-Hashr 59/6-8.

<sup>35</sup> See Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm* (Mısır: 1947), 48-55.

of social change and that, in the implementation of the provisions of the Quran; they focused on phenomena and events by basing their actions on reason and wisdom.

The fact that the companions delayed the application of punishment (hadd) to those who have committed crimes in line with the directives of the Prophet Muhammad to keep them from joining the <sup>36</sup>ranks of their adversaries is also a good example of the aforementioned approach. Likewise, the result of this approach is also evident in another event, where, after the theft of a donkey by a starving slave, Caliph Omar decreed, instead of punishing the slave, that the owner of the slave would pay the damages for starving the slave.<sup>37</sup> The thing that was done in the above-mentioned event was not the abrogation and annulment of a provision regarding the punishment of the slave that is included within the book of Allah, but instead was the application of the divine provision based on the present circumstances by considering the reason and wisdom that it was based upon. The expression which states "If a tradition is changed, the provisions of the Shari'a that are based on customs will be applied in accordance with the new tradition" does not mean that the *provision*<sup>38</sup> in question is annulled and voided. The application of divine judgment depends on the factual existence of the situation requiring its application. If the situation requiring the application of the judgment does not exist on factual grounds, that is, namely if there is no response for the judgment in reality, then it will not be applied. This does not mean that the original provision will never be applied on the grounds that it has been abrogated and made historic. If the event in question occurs, the original provision shall be implemented and made effective according to the current conditions.

Caliph Omar's refusal to give shares of zakat income to certain individuals known as al-muallafat qulubuhum whose hearts were warmed to Islam<sup>39</sup> after the death of the Messenger of Allah and during the rule of Caliph Abu Bakr has become a subject to evaluations and interpretations, which are based on the grounds of naskh and historicity, that a provision of the Quran was abrogated via ijihad.<sup>40</sup> It is essentially erroneous to claim via an approach that is based on the classical theory of abrogation that Caliph Omar performed naskh (abrogation) on a provision of the Holy Book, which stipulates zakat can only be given to eight categories of people,<sup>41</sup> due to the provision question becoming historic at his time. This is because this action of Caliph Omar was based on the fact that the logic of the necessity of the implementation of this provision no longer being present. This means that Caliph Omar turned down those who had requested shares from the zakat under their title of al-muallafat qulubuhum on the account that he no longer perceived them as al-muallafat qulubuhum, which was an action that prevented the abuse of the subject in question. Moreover, according to the relevant verse, zakat is not required to be divided into eight

---

<sup>36</sup> See Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, 36.

<sup>37</sup> See Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, 62-63.

<sup>38</sup> Hatiboğlu, *İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine 1* (Ankara: Otto Yayınları, 2009), 133.

<sup>39</sup> See Şelebî, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, 62-63.

<sup>40</sup> For example, see. Mehmed Said Hatiboğlu, *İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine 1*, 133.

<sup>41</sup> al-Tawba 9/60.

equal shares. Although zakat can be divided into eight equal shares in accordance with the eight categories of people indicated under the verse, if the Ulu'l-amr/ruler deems it necessary, zakat can also be distributed only to certain categories, or even to a single category. The fact that this practice of Caliph Omar was called "naskh via ijhtihad on the grounds that the cause for the implementation of the provision no longer existing" in Imam Maturidi's work titled "Ta'wilat al-Qur'an" is also based on this idea<sup>42</sup>. Therefore, this event cannot be included as an evidence for the classical naskh approach. Maturidi's approach to the subject abrogation coincides with the approach of the Companions, the Successors and early Hanafis of the early period.<sup>43</sup>

The matter of the changes in ahkam in Islam is also a subject of the evaluations that are performed from the perspective of the distinction between religion and *shari'a*.<sup>44</sup> The viewpoint, which advocates that the religion is stable while shari'as are variable, is represented by individuals such as Qatāda (d. 118/739), Abd al-Razzaq ibn Hammam (d. 221/836), Abu Hanifa (d. 150/767),<sup>45</sup> İmam Maturidi (d. 333/944)<sup>46</sup>, Ibn Taymiyyah (d. 728/1328), and Shah Waliullah Dehlawi (d. 1238/1823). According to the viewpoints in question, worship is sincerely dedicated to only to Allah alongside the belief in His Oneness in the matter of religion, while the works and provisions arising from it are considered as sharia, which is deemed to be variable. In other words, religion refers to the originals that constitute the basis of the religion in question, while shariah refers to the details arising from that religion. This subject takes shape around the following verses:

*"In matters of religion, He has laid down for you the same shariah (order of law) that He gave Noah, which We have revealed to you [Muhammad] and which We recommended to Abraham and Moses and Jesus. That is to say: Keep the religion true and do not fall into disagreement within it. As for the idolaters, what you call them to is outrageous to them. God chooses whoever He pleases for Himself and guides towards Himself those who turn to Him." and <sup>47</sup> "We have sent down the true Book (Quran) upon you to confirm and preserve the Books preceding it. So, judge between them according to what Allah has sent down. Do not follow their whims, which deviate from the truth that has come to you. (Oh, the ummah) We have assigned a law and a path to each of you. If Allah had so willed, He would have made you one community. But He wanted to test you through that which He has given you (the paths*

<sup>42</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne* (İstanbul: Selimağa Kütüphanesi, No. 40), 307 b.

<sup>43</sup> For a broad assessment of the subject, see. Talip Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 235-237; Özdeş, *Kur'an ve Nesh Problemi-Allah'ın Kitabında Çelişki Var mı?*, 85-87.

<sup>44</sup> For example, see. İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 9-37; Hatiboğlu, *İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine 1*, 127-134.

<sup>45</sup> For the explanations of Abu Hanifa on the subject, see. Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-mute'allim", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, trans. Mustafa Öz, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1981), 12-13.

<sup>46</sup> For the evaluation of Maturidi's explanations and views on the difference between religion and Sharia, see. Talip Özdeş, "Mâturîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı", *Büyük Türk Bilgini Mâturîdî ve Mâturîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 22-24 Mayıs 2009 İstanbul (İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2012), 123-137.

<sup>47</sup> al-Shûrâ 42/13.

*and the laws). Compete with each other in performing good deeds. All of you will return to Allah. He will make clear to you the matters you differed about."*<sup>48</sup>

Although the approaches to the subject are based on similar points, the issue of what is understood from religion and *shari'a*, what these concepts contain and what their dimensions are is quite complex, and the explanations and comments made regarding this appear to be quite subjective. Again, whether this change in the provisions occur between prophets due to their different historical and socio-cultural context or whether this change occurs between the provisions of the same book that a prophet has received from Allah (or, in other words, whether different provisions of the same book abrogate each other or not), is subject to analysis and examination.

In addition, whether it is correct to associate with the current interpretations of historicity the explanations made on the subject by those who have distinguished themselves in the field of tafsir, fiqh and theology in the early or later periods or not is a separate area of analysis. Since the evaluation of these points will significantly exceed the physical limits of this article, it would be more appropriate to consider and evaluate this subject in a future article.

## Conclusion

In the life of human beings, there are things that are changeless, as well as things that change due to certain factors, and these constitute the two intertwined and interdependent aspects of the physical, biological, and psychosocial reality. Scientific and technological developments progress linearly by building on top of the prior developments. However, circumstances that emerge due to human nature reoccur in ways that are alternating and that show similarities and differences from the previous occurrences. Throughout history, there has been no change in the inherent characteristics, main tendencies and weaknesses of human beings. Although colors, shapes, actors and scenes change, there is no change in the main adventure of human beings. The religion, which was made a law upon human beings by Allah, becomes livable by establishing influence over both the individuals and society and guiding social change in line with the values, principles and provisions that it aims to build by understanding human and society through their nature.

A movement that aims to perform deep changes in the areas of faith, worship, morality and law could have only carried out such changes through dialogue with the society it aims to change. Throughout history, all prophets sent to humanity have tried to fulfil their mission regarding Islam in accordance with the sunnatullah. Prophet Muhammad, to whom the Quran was revealed as the Khatam-al Anbiya, also carried out this mission according to this sunnah.

The most basic feature of the religion (Islam) chosen by Allah for humans and their societies is its conformity to human nature. While fitrat (nature of a being) reveals itself in different ways and under different circumstances at

---

<sup>48</sup> al-Mā'ida 5/48.

different times, its primary characteristics do not ever change. The principles and decrees imposed by Allah on the basis of fitrat via different languages are aimed at building and reviving permanent values in the fields of creed, worship, morality and law. These values are the subject of the matter of fitrat, and they are confirmed via divine revelations. These fundamental principles and provisions can be implemented and become livable only if they are adopted and internalized by society. The fact that they are implemented through different methods due to sociological circumstances, historical and cultural factors, human interpretation or the effect of the *ijtihad* does not render their original forms altered or annulled. Changes in the *shari'a* do not affect the original or the essence of the provision, but how it is implemented. The existence of a meaningful relationship between the principles and decrees imposed by the language of the society that is subjected to revelation for the construction of value for guidance by Allah and the culture, living conditions, traditions, customs and acceptances of that society means that the divine messages and directions are shaped according to the structure of that society. What is addressed by the Quran to the individual and society are not historical in terms of being binding, despite the provisions within it being historical.

The fact that Muslim societies around the world have come to assume a passive position and lost certain values due to certain internal and external factors and have failed to renew themselves in line with the principles of the divine revelation and have surrendered to the change brought on by the initiatives of global projects in today's world does not mean that the fitrat-based provisions stipulated in the Quran by Allah are historical or that they cannot be implemented once again. The basic dynamic of social change lies with human beings. Changes that occur in line with the divine revelations are changes that occur starting with an individual proliferate all the way up to the structures within that society, and such changes occur on the basis of human nature, human belief, and humanity's internalization of the divine revelations. It is not a change that becomes politicized by becoming ideological, and a change that imposes itself by the repressive top down methods! For, as it is stated in the Quran, Allah does not change societies unless they change themselves. Today, the passive and submissive attitudes of Muslims in the face of social phenomena, circumstances and the social change that is significantly driven by global actors cannot be attributed to the religion itself and the provisions of the Quran.

## References

- Ebû Hanîfe. "el-Âlim ve'l-mute'allim", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. trans. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4<sup>th</sup> edition, 1981.
- Güler, İlhami. *Sabit Din Dinamik Şeriat*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Günay, Ünver. "Toplumsal Değişme ve İslâmiyet", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, (2001), 9-46.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine 1*. Ankara: Otto Yayınları, 2009.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *İslâm'ın Aktüel Değeri Üzerine 2*. Ankara: Otto Yayınları, 2009.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Quran*. Malaysia: Islamic Book Trust, 2002.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. trans. Selâhattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, n.d.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 vol. Beyrut: Dâru Sâdır, n.d.
- İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1961.
- Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn. *Mehâsinu't-te'vîl*. thk. Muammer Fu'âd Abdu'l-Bâkî. 17 vol. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1957.
- Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1981.
- Kutub, Muhammed. *İslâmî Açından Tarihe Bakışımız*. trans. Talip Özdeş. İstanbul: Risale Yayınları, 2<sup>nd</sup> edition, 2007.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. Selimağa Kütüphanesi. Nu. 40. Mes'ûd, Cubrân. *er-Râid*, 2 vol., Beyrut: 4<sup>th</sup> edition, 1981.
- Özdeş, Talip. "Mâturîdî'nin Din ve Şeriat Anlayışı". *Büyük Türk Bilgini Mâturîdî ve Mâturîdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 22-24 Mayıs 2009 İstanbul. İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2012, 123-137.
- Özdeş, Talip. "Kavramdan Teoriye Nesh Problemi", *Günümüz Tefsir Problemleri*, ed. Ali Karataş – Yunus Emre Gördük. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.
- Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesh Problemi-Allah'ın Kitabında Çelişki Var mı?*. Ankara: Fecr Yayınları, 2<sup>nd</sup> edition, 2018.
- Özdeş, Talip. *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Özel, Recep Orhan. "Dil ve Üslup Açısından Ahkâm Âyetlerinin Bağlayıcılığı ve Tarihselciliğin İmkâmı", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2017/1), 25-56.
- Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics With a New Introduction by Michel P. Richard*. U.S.A.: 2. Printing, 1991.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdris. *er-Risale*. Critical ed. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: n.d.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'îlu'l-ahkâm*. Mısır: 1947.
- Vergin, Nur. "Değişim ve Süreklilik". *Türkiye Günlüğü*, 25 (Kış-1993), 5-7.
- Yozgat, Fazıl. *Sosyal Değişme Faktörleri*. Ankara: 1997.
- Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 2 vol. 1987.









## On the Nature of 'İlahiyat' as a Higher Religious Education Institution in the course of Transition to Modernity\*


Translated  
Article  
Çeviri

**Mehmet Paçacı**

Professor, İbn Haldun University, Faculty of Islamic Studies, Department of Tafsir  
Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
İstanbul, Türkiye

 mehmet.pacaci@ihu.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0002-4459-693X>

**Author**  
Yazar

Paçacı, Mehmet. "On the Nature of 'İlahiyat' as a Higher Religious Education  
Institution in the course of Transition to Modernity". *Tevilat* 1/2 (2020), 525-  
538.  <https://doi.org/10.5281/zenodo.4673007>

**Cite as**  
Atf

There was a conscious effort of the Muslim community, which started from the very early days, to transfer the knowledge of the Islamic religion to the next generations. In a short time, there emerged source texts, methods for their interpretation and disciplines that interpret them. The education and training of the basic disciplines that constitute the content of the religion of Islam were carried out by an advanced *madrakah* institution for many centuries. Those who run those institutions and transfer the Islamic values into life was *ulama*. The ulama also undertook a crucial position in the social structure between the government and the people. In a world where modernity has been increasingly dominant, the role of religion has changed, and the ulama responsible for learning, teaching and applying it is no longer visible in the social structure. Parallel to the social change in the process of modernity, religious education and training and institutions have been shaped according to the new situation and were contended with different purposes from earlier times. During this period, the content of 'İlahiyat' as a higher religious education institution has been determined according to this last situation.

**Keywords:** Basic Islamic Sciences, İlahiyat, Madrasah, Ulama, Modernity.

**Abstract**

\* The Turkish original of the article was published in the first issue of *Tevilat* with the theme of Religion and Change in Summer 2020.

### Modernliğe Geçiş Sürecinde Bir Yüksek Din Öğretim Kurumu Olarak İlahiyatın Neliğine Dair

İslâm dinine ait bilginin sonraki nesillere aktarımına, Müslüman toplumunun daha ilk zamanlarından başlayan bilinçli bir çabası olmuştur. Kısa süre içinde kaynak metinler, bunların yorumuna dair yöntem ve bunları yorumlayan disiplinler oluştu. Uzun yüzyıllar boyunca İslâm dinini içeriklendiren temel disiplinlerin eğitim ve öğretimi, gelişkin bir medrese kurumu tarafından yapıldı. Bu kurumu işletenler ve İslâm dinine ait değerleri hayata aktaranlar ulemâ oldu. Ulemâ, ayrıca toplumsal yapıda da yönetim ile halk arasında anahtar bir konum işgal ediyordu. Modernliğin giderek egemen olduğu bir dünyada ise dinin sahip olduğu konum değişti ve onu öğrenmek, öğretmek ve uygulamakla yükümlü ulemâ da artık toplumsal yapı içinde görünmez oldu. Modernlik sürecindeki toplumsal değişime koşut olarak, din eğitim ve öğretimi ile dinî kurumlar, yeni duruma göre biçimlendi ve öncekinden farklı amaçlarla yetindi. Bu dönemde yüksek din öğretimiyle görevli ilâhiyat kurumunun içeriği de bu son duruma göre belirlendi.

#### Özet

**Anahtar Kelimeler:** Temel İslam Bilimleri, İlahiyat, Medrese, Ulemâ, Modernite.

### Introduction

In the Islamic tradition, the history of education is carried back to the Prophet Muhammad(pbuh). He(pbuh) is the first person to teach Islam. The first institutionalization of Muslims in education was initiated by the Prophet Muhammad(pbuh) with *suffah* in Medina. The verses sent down to him, the explanation and interpretation of the verses and what he(pbuh) did as the first Muslim were the subjects of his education here. Thus, the first institutional example that would enable the transfer of Islamic knowledge to future generations was achieved. In the Islamic tradition, other educational institutions developed over time to meet the knowledge needs of society and the human resources that know Islam and can lead people in this regard, that is, the need of scholars(alim). In the Islamic world, education took place in mosques, masjids, kuttabs(elementary school), scholars' homes, foundations and even palaces in the first centuries. By the 10th century, madrasas(madrasahs) with a certain curriculum and teaching staff started to emerge. The madrasah, founded by the grand vizier of the Seljuk State, Nizam al-Mulk (d. 485/1092), in the 11th century emerged as a new educational institution on its own. Madrasahs opened in many parts of the Islamic world were founded on this model. *Nizamiyya Madrasah* was first established in Baghdad as an institution providing education, according to the Shafii law school. Later, other Nizâmiye Madrasahs, which were educated according to the Hanafi school, were also opened. Thus, producing knowledge according to the needs and transferring the knowledge from the past to the new generations, meeting the needs of the society for education, training, administrative, legal and religious services and raising human resources for this purpose were met by the madrasah, which has completed its institutionalization.

## 1. Founding Texts and Method

In addition to the development of educational institutions, the formation and development of the primary source texts and disciplines that will provide the content and purpose of education and training in these institutions took place within a certain period. The Quran, which gives life to Islam, comes first among fundamental texts. Muhammad(pbuh), the last messenger of Allah, conveyed the incoming revelation from Allah between 610-632 to his followers as it was. It was first recorded in the memory of the Prophet(pbuh) and then the first Muslims. The verses were also recorded in writing simultaneously with the available writing materials. This process acquired an institutional character with the wahy scribes. The Holy Quran, which was preserved on disbanding pieces, took the form of a book (*mushaf*) between two covers during the time of Abu Bakr al-Siddeeq, and an official text was formed and reproduced for various capital cities during the time of Uthmaan ibn 'Affaan. We also know that Zayd ibn Thabit (d. 45/665) presided over the work that took place during these two caliphs. Thus, the book was passed on to the next Muslims as a divine word, recorded as a *mushaf*.

The collection of the words and actions of the Prophet(pbuh) and their classification meant that one of the fundamental texts constituting Islam was formed. The Prophet's transfer of the verses into his life and continuing the example he showed to the first Muslims in behaviour as well as verbal narration, the narrations of the Companions who witnessed the revelation of the Quran and saving them in memories and notebooks enabled the creation of *sunnah*, another informational foundations of Islam. Muslims also learned the Quran through the interpretive determinacy of the *sunnah*. In this respect, recording the narratives and classifying them according to their authenticity constituted one of the basic scientific efforts of the early Muslims. Muslims learned the implementation of the orders of the Quran from the Messenger of Allah, for example, how the prayer is performed. This information was passed on to the next generation as behaviour and narration and became a written source in *hadith* works, *siyar*(the life of the Prophet) and history books.

The beliefs and behaviours with which the first Companions of the Messenger are unquestionably agreed as a society constituted the first example of the *ijma*, which is another source of religion. The first Muslims learned how to apply the word of Allah and its interpretation made by the Prophet directly from him and transferred this knowledge to their lives. The first Muslims set an example for the implementation of Islam as a society. The life of the Companions and the understanding and behaviour they regarded as Islam was followed and developed by the later Muslims altogether and formed the *ijma*, which is one of the sources of Islam. As a founding society, this understanding and behaviour of the first generation was also recorded as narratives and was kept alive by later generations.

The limited written resources put an extra task in front of the Muslims. Life created countless new situations that required Muslims to answer every day. While the Messenger(pbuh) was alive and the revelation(wahy) was continuing, he informed the Muslims about the answers to be given to these

new situations and the ways to be kept through wahy or his wisdom. However, how would the Muslims meet and respond to these new situations after the wahy ended with the death of the Prophet(pbuh)? Here, the method of *qiyas* was used to make new decisions in the light of revelation, that is, the book, the sunnah and the understanding and behaviour of the first Muslims. According to this, new decrees were produced as a result of the *qiyas* based on the revelation conveyed in written sources and the similarity of reasons between the examples of the first Muslims' lives and the new events. Thus, Muslims applied to *ijtihad* to answer the new developments that emerged as a fourth source and method based on the first three main sources, namely *the kitab, the sunnah and ijma*.

Creating and defining the sources of *sunnah and ijma*, together with the *kitab*, constitute the important development stages of Islamic sciences. Recording all the knowledge that constitutes Islam, determining and listing the evidence that Islam is built on as the *kitab, sunnah, ijma and qiyas-i fuqahâ*, defining their values and their relationships between each other, and the method of processing and transferring this information to live have had a vital importance for Islam. We know that there were long discussions in this process. For example, the work of Imam Shafi'i (d.204 / 820) called *Al-Risâla* gives important clues about the discussions held at that time. In the following centuries, the discipline of *usûl al-fiqh* handled and developed the process and practice we mentioned in detail.

## 2. Basic Disciplines of Islam: Hadith, Tafsir, Fiqh and Kalam

In parallel with the formation and definition of resources, the disciplines that carry out the processing of these resources have also developed. These sciences aimed to explain, interpret and apply the basic texts of Islam, which were recorded, collected together and finally classified according to their informational value.

All the information about Islam, in other words, the whole knowledge of the Prophet, the first generation and the next generation, was passed on to the later generations in the form of narrations. This includes the Quran as well. Because the Quran is a word that was pronounced for the first time by the Prophet(pbuh) and recorded as a text that the first generation conveyed it to the next, together and in agreement on it. The evaluation of all source texts was made with the discipline of *hadith* first including the Quran. According to this, the revelation of the Quran was reported by the first generation as *mutawatir*. With this feature, the Quran is the primary, most valuable and reliable source of Islam. The words and actions of the Messenger of Allah(pbuh), which are reported as *mutawatir*, have the same informative value in Islam. The discipline of *hadith* carried out collecting all the narrations about Islam starting from the Prophet(pbuh), the Companions and the next two generations and classifying them according to their value of authenticity. Therefore, the *hadith* collections created over time constitute the most important resources together with the

Quran. With this feature, these sources constitute a source for all Islamic disciplines.

*Tafsir(exegesis)*, another discipline, aims to tell the next generations what the verses of the Quran mean at that time they are revealed, must first be based on narrations. Because the Prophet(pbuh) and his Companions witnessed the revelation of the verses, and they had seen for what, in what situation and whom they were addressing. They experienced the events that caused the verses to come down for 23 years and the conditions of that time; they had been even causes of many of them to be revealed. Here, *tafsir* tries to reach the first generation as much as possible and to obtain the information they conveyed about the verses in order to ensure that the senses meant by the verses are known correctly by later generations. The events that caused the revelation of the verses, the people who were there at that time, their reactions, and the effects of the verses on them are important in understanding the verses correctly. These were also recorded as narrations. The discipline of *tafsir* aims to bring the Qur'an together with the environment in which it was revealed with these narrations and in this way to present the meanings that the verses meant to their first addressees to later Muslims. In this regard, these narrations are inevitably determining our understanding of the Quran correctly. *Tafsir* also included the information that reflected the language of that time, for example, *Jahiliya* poetry, in order to understand the Qur'an that was revealed in the dialect of Quraysh. With this feature, *tafsir* is a *descriptive discipline* that is not expected to produce any judgments but only aims to reveal the meanings of the verses when they are sent down.

Further interpretative studies had to be done other than the *tafsir* in order for transferring Islam into life by processing the sources of Islam. For this, the comments that proceeded to the point of the application were made by *fiqh*. The deeds and behaviours that a Muslim should and should not do in his life were determined by the discipline of *fiqh* through the *ijtihad* on the basis of the written sources of Islam and were created as a *normative* knowledge that the Muslim should follow. Since the inferences put forward by *fiqh* in areas other than the field of worshipping are obtained as a result of an interpretation process, they are not *qat'i(absolute)* as *mutawatir* knowledge. Although it is accepted in Islam as long as it fits to the accepted sources and method, the knowledge here is *dhanni*. Another *mujtahid* can also reach a legitimate and *dhanni* different result through legitimate sources and means. This explains the existence of different but legitimate sects (*madhhabs*) based on the same sources and even different *ijtihad*s within the same sect.

On the interpretations and practices produced by Islamic disciplines, there was a need for a definition of a worldview that set out how Muslims viewed the world around them, the afterlife, the relationship between people and creatures, different from other religious and moral traditions. This task was fulfilled by the *kalam*. Based on Islam's basic sources of knowledge on all these important issues, *kalam* has been a discipline that defines our belief principles, the attributes of the Creator, the beginning and the end of the creation, the life of the hereafter, and the position of the Muslim in the world with respect to other people and their place. *Kalam* is a *normative* discipline like *fiqh* and

presented the things that a Muslim person should obey and avoid in the form of a set of rules.

We can define the religious tradition that we call Islam, almost for 1500 years, as the knowledge of revelation and the whole of beliefs and behaviours developed and shaped by Muslims on the foundations of Islam which was formed by the example of the Prophet(pbuh) and the first generation. In other words, Islam is a way of life created through basic disciplines such as hadith, tafsir, kalam and fiqh on the fundamental sources of the *book(Quran)*, *sunnah*, *ijma* and *qiyas al-fuqaha*. It should be noted that any of these sources do not constitute Islam alone. It can be said that Islam is a combination of all of them. This composition has been provided by *qiyas al-fuqaha* based on the source texts. For example, the revelation of the Quran, which is the reason for the emergence of Islam, does not mean Islam alone. Because, as we tried to explain above, it is not possible to understand the Quran, which is a spoken word, correctly without the narration that conveys the interpretation of the Prophet(pbuh) and the first generation. This is more of a scientific necessity than a subject of dogma or faith. Because, in order for the divine word descending into a certain time and place to be understood correctly, the testimony of those who witnessed the environment at that moment, it was uttered is a necessity. The person closest to this environment has always been the Messenger of Allah. Therefore, it is an undeniable scientific fact that his interpretation with his words and behaviour will be the most appropriate interpretation of the verses. So, Islam cannot be content only with the text of the Quran. The effort to create Islam by excluding the sunnah and based solely on the text of the Quran will result in detaching it from the first and correct interpretation and sentencing it to the interpretation of every other reader. Likewise, the sunnah alone does not constitute Islam. The existence of sunnah will remain baseless and meaningless without the Quran. In addition, for example, the content and values of Islam cannot be transferred to new situations without *qiyas al-fuqahâ*. Ijmâ expresses the unity of the Muslim community over its sources and interpretations. We know how the efforts to create Islam by disrupting the integrity of these originals throughout history and today led to false conceptions of Islam. Therefore, the integrity of Islam can be achieved as a result of the interpretation of these sources of Islam together with correct methods without being separated from each other.

### 3. Classical Period, Post-Classical Period and Social Transformation

In classical Muslim societies, the sources of knowledge of Islam, whose definitions we have given above and whose history we have summarized, and the disciplines that enable the processing of these resources were studied and developed by the *'ulamâ* (scholars) who undertook to produce knowledge and transfer this knowledge into life in various ways. The resources and disciplines were taught by the *'ulamâ* in the *madrasah*, the society's need for knowledge was met and passed on to new generations. With the equipment they acquired in the madrasah, the *'ulamâ* ensured the functioning and running of many other

institutions in the classical Muslim society. Law comes first among these. Law, which was developed on the basis of Islamic sects (madhhab) formed by correct methods and different interpretations of the genuine sources of the religion in Muslim societies, was a civil institution led by the 'ulamā with its theory and practice. While the primary and ultimate aim of madrasahs, which usually implement a twelve-year education and training curriculum when it is completed in all stages, is to train the *qādīs* (judges)<sup>1</sup> who ensure the operation of this civil legal system, the madrasahs have also trained the *mudarris*, *muftis* and religious officials who constitute the 'ulamā class and are other human resources. In this regard, the imams and preachers who served in mosques, *mudarris* and *muftis* were members of the 'ulamā as well as the *qādīs*. The *ulamā* also ran *waqfs* (foundations) that provided social solidarity, and the economic support needed to run institutions such as education, law and religious service in society. Many works were carried out under the responsibility of the *ulamā* in Muslim societies, such as the establishment of foundations, their operation, the creation and collection of revenues, and the spending of the revenues on the required areas. If we summarize the service areas undertaken by the *ulamās*, we encounter four important areas in the social structure. These were law, social services, education and religious services.

The *ulamā*, who came from all levels of society, was also a class that provided communication between the rulers and the people, with the important position they gained because of their knowledge.<sup>2</sup> The high position of the *ulamā* in society was also recognized and protected by the rulers.<sup>3</sup> *Qādi* and *muftis* also participated in the state administration.<sup>4</sup> The administrators always sought the advice of the *ulamā* while ruling the country.<sup>5</sup> In this position, the *ulamā* could also lead and act as the spokesperson of local groups in front of the rulers.<sup>6</sup> Therefore, the *ulamā* became a bridge between the society and the administration, and when necessary, they could even form opposition to the government.<sup>7</sup>

The *ulamā* will gradually lose its position with the modern period in Muslim countries and societies, which it has preserved for centuries, and even such a group will remain dysfunctional. The radical social, mental and cultural transformations will take place when Renaissance and Reform movements and movements such as rationalism, positivism and secularism, which are effective

---

<sup>1</sup> Salih Zeki Zengin, *Medreseden Dârülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, Adana: Karahan Yayınevi, 2009, 10.

<sup>2</sup> Daphna Ephrat, "Religious Leadership and Associations in the Public Sphere of Seljuk Baghdad", *The Public Sphere in Early Muslim Societies*, ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, Nehemia Levtzion, Albany: State University of New York Press, 2002, 32.

<sup>3</sup> Afaf Loutfi El-Sayed, "The Role of 'ulamā' in Egypt during the Early Nineteenth Century", *Political and Social Change in Modern Egypt*, ed. P. M. Holt, London: Oxford University Press, 1968, 265.

<sup>4</sup> Sayed, "The Role of 'ulamā'", 265.

<sup>5</sup> Ephrat, "Religious Leadership", 32.

<sup>6</sup> Sayed, "The Role of 'ulama'", 265.

<sup>7</sup> Sayed, "The Role of 'ulama'", 265.



in the West and cause transformations in every field of life, gradually force to change the thought, culture and education of the Muslim countries as well. The removal of religion from the centre of life and the relocation of religion and the sciences that interpret religious resources, but this time in a less important place among the sciences, naturally led to a fundamental change in the social positions of those who carry out religious institutions and those who work in religious disciplines. To compete with Europe, modernization with the reforms initiated by Selim III (d. 1223/1808) and carried out by Mahmud II (d. 1255/1839) started to yield certain results in culture and administrative institutions over time. However, even when the reconstruction period began, the high position of the *ulamā* was preserved for a while. Despite the opposition of the middle-class *ulamā*<sup>8</sup>, the upper-class *ulamā* developed many projects realizing that some reforms should be carried out in the state institutions in order to increase the competitiveness of the state and supported the will of the sultans in this direction.<sup>9</sup> However, when the modernization process accelerates in Istanbul and Cairo and gains the ground for social restructuring, the traditional social structure would fundamentally transform, and the *ulamā* would inevitably and ultimately move away from the fields of education, law and administration. They would be replaced by public officers and administrators trained in new schools.

In the classical period, the areas held by the *ulamā* began to fall out of his hands, and the areas in which they were active and functional began to narrow. When it came to the Tanzimat period in the Ottoman Empire, this function of the *ulamā*, who provided human resources to the high bureaucracy of the state, especially the legal system, was weakened with increasing speed. Efforts to adapt to new conditions in the field of law and to remain in the state bureaucracy were not very effective. For example, the name of Muallimhâne-i Nuvvâb, which gave education after the madrasah and aimed to train *qâdi*, would be changed to Mekteb-i Nuvvâb in 1883 with new regulations. Naming this institution as a school meant that it was accepted among the new educational institutions established by the Tanzimat. However, in this period, the jurisdiction of the judges, who previously had broad powers and responsibilities in the administration, would remain limited to the Shari Courts. In 1840, when the secular Nizâmiye Courts were established to deal with the cases according to the criminal and commercial laws taken from the French system, the need for human resources trained by the madrasah had really decreased.

#### 4. Towards Today's 'Ilahiyat'

The first steps in the shaping of today's *Ilahiyat* faculty and its curriculum came with the efforts to give a new identity to higher religious education in the last period of the Ottoman Empire, where modernization and innovation

<sup>8</sup> Uriel Heyd, "The Ottoman 'Ulemā and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II", *Studies in Islamic History and Civilization: Scripta Hierosolymitana* (1961), 9/72.

<sup>9</sup> Heyd, "The Ottoman 'Ulema," 64.

constituted the agenda. Mehmed Es'ad Safvet Pasha, who prepared a report on the improvement of madrasahs during the reign of Abdulhamid II (1876-1909), stated in his study that madrasahs could not fulfil the teaching of Arabic, which is the main purpose of madrasahs, as well as some other sciences. According to a document dated in 1884, it was proposed to open a college with a curriculum of fiqh, usûl al-fiqh, tafsir, usûl al-tafsir, hadith, usûl al-hadith, kalam, and Arabic translation and composition, which are largely the first examples of today's Ilahiyat curriculum. In 1846, it was decided to open a higher education institution with a new mentality, separate from the madrasah, in the process of modernization in education that started in the first years of the Tanzimat. Darulfunûn was opened in 1863 with the construction of separate buildings, the writing of new textbooks and the training of academic staff. In this case, Darulfunûn was the first university which is aimed to train people who were suitable for the transformation envisaged in the society and the state structure, apart from the aims of the madrasah, and to ensure the continuation of the transformation.<sup>10</sup> In this initiative, higher religious education was not included initially on the grounds that it was covered by the programs of other institutions. . Because religious education was already given in madrasahs at various levels.<sup>11</sup> However, in Darulfunûn, which was reopened when it came to the 25th anniversary of Abdul Hamid's enthronement in 1900, the branch of Ulûm-i Aliye-i Diniye was also included as a faculty.<sup>12</sup> The graduates of the branch of Ulum-i Aliye-i Diniye would be assigned as teachers in high schools and colleges<sup>13</sup> The lessons of Darulfunûn to be taught at the branch of Ulûm-i Aliye-i Diniye were: Tafsir, hadith, usûl al-hadith, fiqh, usûl al-fiqh, ilm al-kalam, history of religion.<sup>14</sup> In the next programs of Darulfunûn, for example, the tafsir course will be a course taught from the first year. However, this course was taught in the madrasah in the last years of education.<sup>15</sup>

Higher religious education, which was previously carried out entirely within the madrasah system, was now included in the modern higher education program with the initiative of Darulfunûn.<sup>16</sup> According to the new regulation put into effect by Emrullah Efendi in 1913, the names of the branches were determined as follows: The Branch of Tafsir and Hadith, the Branch of Kalam, the Branch of Philosophy, the Branch of Fiqh, and the Branch of Religious Morality and Sirah. The lessons under the Tafsir and Hadith branch were as follows: General tafsir, applied exegesis(tafsir), usûl al-hadith, hadith-i sharif. The students had to pass the lessons of all the branches in order to graduate from the Department of Ulum-i Aliye-i Diniye. The Ulum-i Aliye-i Diniye Department was closed in 1915 as a result of the conflict between *maktabs*(modern schools) and madrasahs, on the grounds that the madrasah

<sup>10</sup> Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 16.

<sup>11</sup> Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 18.

<sup>12</sup> Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 21.

<sup>13</sup> Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 40.

<sup>14</sup> Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 45.

<sup>15</sup> Zengin, *Religious Education and Teaching in Formal Education Institutions in the Period of Abdülhamit II: 1876-1908*, Adana: Baki Bookstore, 2003, 141.

<sup>16</sup> Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 16.

trained the necessary personnel for religious education and there was no need for another institution.<sup>17</sup> However, this controversy was resulted in the reduction of the influence of the madrasah and eventually its closure.

In addition to the formation and development of the maktab after Tanzimat, efforts were also continuing to reorganize the madrasah according to the new conditions. While the educational reforms outside the madrasah were continuing, madrasahs continued to remain as the institutions affiliated to the Sheikh-ul-Islam, which was the head of the ulama.<sup>18</sup> In 1914, *Islah-ı Medâris Nizamnamesi* (Regulation for Reforming Madrasahs) was published. The constantly repeated statement in such reform projects has been that the content of education in madrasahs is outdated and that a solution must be found.<sup>19</sup> Therefore, it was recommended that an *Ulûm-i Diniye Mektebi*, which would be more suitable for developments, be opened instead of the madrasah in such documents. With a decision that would lead to the loss of the civilian character of education in the classical period, this school will be given directly under the auspices of the Sultan with a centralist approach, not to Sheikh-ul-Islam.<sup>20</sup> In addition, it was seen that the madrasah curriculum was brought closer to the maktab curriculum in every madrasah improvement project developed on the grounds that it did not provide sufficient education. For example, in 1917, a new program designed under the name of *Medresetu'l-Mutehassisîn* as an institution providing graduate education was shaped with the type of classification as in *Darülfünûn*. One of the three departments in the program was *Tafsir and Hadith*. There were intense tafsir and hadith courses. Other departments were *Fiqh and Usul al-Fiqh Department*, *Kalam*, *Tasawwuf (Sufism)* and *Philosophy Departments*.

What happened after the Tanzimat was actually more than a reshaping of educational institutions that provide religious education and training and a curriculum study. In this process, Ottoman society was differentiating from the classical Muslim social structuring and gradually fulfilling the requirements of the deep and powerful tendencies of the age. The Ottoman social structure was evolving more towards the social structure of a nation-state during this period. This process actually meant the end of the Imperial period. Therefore, it would be an incomplete view to take the formation process of today's *Ilahiyat* faculties and curriculum only as a result of educational restructuring. It is necessary to consider today's *Ilahiyat* curriculum as a result of the Turkish social structure change, which had a classical Muslim society structure and has been reshaped according to a modern nation-state structure after the Ottoman Empire, as all institutions had been shaped accordingly. While in the Ottoman Empire, law, education, social services and religious service were carried out by the ulama, who managed to remain mostly civil as in other Muslim societies, these fields have been removed from civilian status with the nation-state structure and have been given to the central state structure. Thereafter, the field of law will

<sup>17</sup> Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 76.

<sup>18</sup> Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 23.

<sup>19</sup> Zengin, *Period of Abdülhamit II*, 141 etc.

<sup>20</sup> Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 34 etc.

be carried out by the Ministry of Justice and the field of education by the Ministry of Education. At the beginning of this process, for example, raising more qualified people in the field of family law, which was regarded in the sphere of religious law, came to the agenda and during the era of Sheikh-ul-Islam Meşrebzâde Arif Efendi, an educational institution called Muallimhâne-i Nuvvâb was established around the Suleymaniye Mosque in 1854. However, the working opportunities of these graduates were limited due to the changing legal system.<sup>21</sup> Foundations (*awqaf*), which provide social assistance and solidarity services and provide resources from their income to other institutions run by the ulama, were left under the auspices of the Sheikh-ul-Islam in this process and finally emerged as an institution that was nationalized with the establishment of the Directorate General of Foundations. Today, this institution still exists under the administration of *muftis* or ministries of religious affairs in some Muslim states. Regarding the execution of religious service, the Directorate of Religious Affairs is also under the administration of the state today.

Another consequence of this matter was that there would no be a class called ulama. The madrasah, run by the ulama, was training new members of the ulama, and this class had social ground. The ulama was an important element of the classical Muslim social structure. However, it is no longer possible to talk about this social structure. Even if we think for a moment that an institution that raises ulamas has been established today, we have to admit that it has no social ground. Again, the ulama, who were supposed to have been raised from such an institution, will remain non-functional today, just like after the Tanzimat. After the Tanzimat, the ulamas, who were competent in the religious sciences, eventually shared the same fate with the knowledge they learned and taught, and a new class of servants, lawyers, and journalists took over their functions.<sup>22</sup> When the structure of the ruling elite changed, the elite scholars would no longer have a place in the administration.<sup>23</sup> With the abolition of madrasahs at the last stage, an institution of sixteen thousand people, as determined in Sebîlurreshâd, would withdraw from the scene of existence, never to be seen again.<sup>24</sup>

## 5. Faculty of 'Ilahiyat' and Its Function

What is the function of the Faculty of Ilahiyat, which provides higher religious education today? The answer to this question will be, Ilahiyat Faculties as the institutions of the nation-state structuring, to meet the need for religious officials by the Directorate of Religious Affairs and the need for teachers to teach religion courses in schools managed by the Ministry of

---

<sup>21</sup> Zengin, *Medreseden Dârülfünuna*, 25.

<sup>22</sup> Sayed, "The Role of 'ulamâ'", 265, 278

<sup>23</sup> Dilip Hiro, *Islamic Fundamentalism*, Justin Wintle (series ed.), London: Paladin Grafton Books, 1988, 46.

<sup>24</sup> Falih Rifki, "Ocak Söndürmek de Meziyet İmiş", *Sebîlurreshad*, 9 Teşrin-i Evvel 1340, 24:620 (1925), 348.

National Education on the basis of the Law on Tevhîd-i Tedrîsat. In other words, due to today's social structure, the curriculum of the Faculty of İlahiyat does not aim to raise new individuals of the ulama, who, as in the past, are wholly responsible for the fields of religion, law, education and awqaf. Having these employment goals, higher religious education has a curriculum that is limited to providing information about the resources and basic Islamic disciplines rather than being equipped for transferring the religious resources into life. For this reason, the historical background of these disciplines is included in the İlahiyat curriculum as much as possible. It can be said that the İlahiyat curriculum gained this feature in the last decades of the Ottoman Empire during the efforts to establish a contemporary higher religious education institution separate from the madrasa. On the other hand, Philosophy, Psychology and Sociology courses aim to make the student acquainted with the the humanities and their relevance to religion. Accordingly, the employment of the graduates of the Faculty of İlahiyat is concentrated in the fields of religious service and religious teaching. Within the Directorate of Religious Affairs, these graduates can start their religious duties from being imam up to preacher, mufti, members of the High Council of Religious Affairs and finally, the President of Religious Affairs. In addition, in the last decades, these graduates have been able to undertake religious services, as attache and consular which have a diplomatic aspect in order to provide religious service to our society, other Muslim communities and minorities living abroad. In recent years, duties such as religious guidance and counselling have been added to these positions. Depending on the Ministry of National Education, they can teach religion lessons and also teach vocational lessons in Imam-Hatip High Schools under the Directorate General of Religious Education. In the field of Higher Religious Education, subject to the regulations of the Council of Higher Education, an İlahiyat graduate can start as a research assistant, earn academic titles and rise to the highest level of the academic professorship. In addition, these academicians can take part in the management of the faculty they are in and the university they are affiliated with. Apart from this, since the graduates of the Faculty of İlahiyat are four-year university graduates, they can take office in many other areas, like other four-year higher education graduates.

The following question that is always asked for an educational institution should also be asked for the faculties of ilahiyat: Are the curriculum of the İlahiyat Faculty and the teaching methods followed capable of training human resources with the qualities needed today? In other words, when their employment areas are taken into consideration, do graduates graduate with the knowledge and skills required by their jobs? Today, while the competence of the Faculty of İlahiyat as an institution that trains religious course teachers at different levels is not discussed much, its competence as an institution that trains religion officer and academic career has always been discussed. In the field of religious service, deficiencies in matters that require practice and skills are the subject of complaints. The recitation of the Quran and insufficiency in Arabic, which is necessary for accessing and examining religious information inside and outside the mosque, is another point that is always mentioned. In addition, it is expected that graduates of ilahiyat faculties, who work at various

levels of the Directorate of Religious Affairs, will have leadership qualities in accordance with the said duties. Given that they fulfil a religious, social duty in the mosque, the maintenance and management of mosques as religious and social spaces are left to the personal abilities of the official. It is expected from the officials to have a higher level of leadership in the following years of the duty done at home and abroad. For this reason, the Directorate of Religious Affairs takes Ilahiyat graduates, which it recruits, to long-term training in order to ensure that they provide services in accordance with its needs. Efforts to develop a new curriculum to overcome these problems in Ilahiyat teaching seem to have failed to achieve the necessary development in the its curriculum and teaching methods, which have largely preserved the shape it has gained since the Tanzimat. These efforts were often limited to increasing the hours of a course or changing the class or semester in which the course was taught, and there was no radical improvement beyond changes that could be considered limited and superficial. From time to time, attempts have been made to add more religious sciences courses to the curriculum in favour of basic Islamic sciences, removing some others from it, and even in some faculties naming themselves as '*Islamic Sciences*' instead of 'Ilahiyat' by reflecting the intention of change in the name of the institution. These efforts could not change the character of the Ilahiyat curriculum, which is mainly based on transferring the knowledge that Islamic sciences have produced in the course of history and can provide this at a certain level. In conclusion, it should be kept in mind that the current Ilahiyat curriculum is basically shaped in parallel with the social structure we live in and that radical changes in the curriculum and its aims can also take place in parallel with the social structuring.

## References

- Ephrat, Daphna. "Religious Leadership and Associations in the Public Sphere of Seljuk Baghdad". *The Public Sphere in Early Muslim Societies*. ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, Nehemia Levtzio. 31-48. Albany: State University of New York Press, 2002.
- Heyd, Uriel. "The Ottoman 'Ulemā and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II". *Studies in Islamic History and Civilization: Scripta Hierosolymitana* (1961), IX/63-96.
- Hiro, Dilip. *Islamic Fundamentalism*, Justin Wintle (series ed.). London: Paladin Grafton Books, 1988.
- Rıfki, Falih. "Ocak Söndürmek de Meziyet İmiş". *Sebilürreşâd* 24/620 (Ekim 1925), 348-349.
- Sayed, Afaf Loutfi. "The Role of 'ulamā' in Egypt during the Early Nineteenth Century". *Political and Social Change in Modern Egypt*. ed. P. M.Holt. 264-280. London: Oxford University Press, 1968.
- Zengin, Salih Zeki. *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi: 1876-1908*. Adana: Baki Kitabevi, 2003.
- Zengin, Salih Zeki. *Medreseden Dârülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*. Adana: Karahan Yay., 2009.





## The Fitrah Line in Change and Innovation\*

Translated  
Article  
Çeviri

İsmail Yalçın


Associate Professor, Selcuk Univ., Faculty of Islamic Sciences, Dept. Islamic Law  
Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Konya, Türkiye

 isyalcin@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-8925-8398>

Author  
Yazar

Yalçın, İsmail. "The Fitrah Line in Change and Innovation". *Tevilat* 1/2 (2020), 539-560.

 <https://doi.org/10.5281/zenodo.4673031>

Cite as  
Atıf

Fitrah is a concept construed with intense meanings in Islamic literature that originates from the Quran and Sunnah. The concept of fitrah is used to denote the essence, principles, and rules of creation, as well as a way of expressing the material and spiritual value that each entity possesses due to its creation. Allah has given each entity in the world an innate image and spiritual abilities. Of all these entities, human beings, by having willpower and responsibility, have undertaken the role of Allah's Khalifah on earth. Animals, plants, and other beings continue their existence without willpower, based only on fitrah. However, human beings are required to exercise their will according to fitrah and turn to the good, the beautiful, and the good in their choices. Moreover, they should do this not only for themselves but also for all beings to whom they are directly or indirectly related. Allah has placed the creatures in heaven and on earth at the service of man. While benefitting from these beings, their fitrah should be respected, and the fitrah of other beings should be observed along with the nature of the human being in relations with them. Just as there are certain types of wisdom that can only be understood in how Allah, who is the ruler of all, created all beings according to a certain fitrah, there may also be certain types of wisdom that cannot be grasped easily by all. Therefore, whenever one considers a change on a being -whether it is a human, animal, plant, or something else- one should first respect and try to understand the fitrah that Allah has made innate to that entity. All kinds of change and innovation should be carried out with knowledge and wisdom in a manner that will develop and improve creation and nature.

**Keywords:** Islamic Law, Fitrah, Change, Innovation, Deterioration.

Abstract

\* The Turkish original of the article was published in the first issue of *Tevilat* with the theme of Religion and Change in Summer 2020.



**Değişim ve Yenileşmede Fitrat Çizgisi**

Fitrat, İslâm literatüründe üzerine yoğun anlamlar yüklenen Kur'ân ve Sünnet kaynaklı bir kavramdır. Yaratılışın özünü, ilke ve esaslarını ifade etmek için fitrat kavramı kullanıldığı gibi her bir varlığın yaratılıştan getirdiği ortalama maddi ve manevi varlığını ifade etmek için de fitrat kavramı kullanılır. Müşahede âlemimizdeki her bir varlığa Allah yaratılıştan maddi bir suret ve manevi kabiliyetler vermiştir. Varlıklar içinde insan, iradeye bağlı sorumluluk bilincini emanet olarak yüklenerek Allah'ın yeryüzündeki halifesi olma vasfını kazanmıştır. Hayvanlar, bitkiler ve diğer cemâdât ise gayri iradî olarak fitrat üzere varlıklarını sürdürür. İnsanın sorumluluk bilinciyle iradesini fitrata uygun olarak kullanması, seçimlerinde iyiye, güzele ve hayra yönelmesini gerektirir. Üstelik bunu sadece kendisi için değil doğrudan ve dolaylı ilişkide olduğu bütün varlıklar için istemeli ve yapmalıdır. Allah gökteki ve yeryüzündeki varlıkları insanın hizmetine vermiştir. Bu varlıklardan faydalanırken onların fitratlarına saygı gösterilmesi ve onlarla ilişkilerde insanın kendi fitratı ile birlikte diğer varlıkların da fitratlarının gözetilmesi gerekir. Hakîm sıfatının sahibi olan Allah'ın yaratmasında ve yaratılıştan varlıkları belirli bir fitrat üzere var etmesinde anlaşılabilen hikmetler olduğu gibi herkesin kolayca anlayamayacağı hikmetler de bulunabilir. Bu sebeple ister insanla, ister hayvan, bitki ve diğer cansız varlıklarla ilgili bir değişiklik olsun, bir değiştirme düşünüldüğünde öncelikle Allah'ın yaratmasına ve koyduğu fitrata saygı göstermeli ve anlamaya çalışılmalıdır. Her türlü değişim ve yenilik, ilim ve hikmetle, yaratılış ve fitratı geliştirecek ve iyileştirecek tarzda yürütülmelidir.

**Özet**

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Fitrat, Değişim, Yenileşme, Bozulma.

**Introduction: The Concept of Fitrah**

Fitrah is an essential concept in the Quran and hadith narrations, and many meanings have been ascribed to it within Islamic literature. The root of the word, fetara (فطر), has several meanings, such as splitting, creating, and creating out of nothing.<sup>1</sup> The word fitrah is derived from this root (فطرة), and it holds the meanings of creation (khilqat), genesis, essence, nucleus, the original form of a thing, spirit, and nature. In the context of our subject, the meanings of creation and genesis are used jointly.<sup>2</sup> Al-Fatir, which is used as one of the titles of Allah, is also derived from the same root (الفاطر), and this word is used to denote that Allah is the unique creator who creates from nothing.<sup>3</sup> In general, the word fitrah refers to the essence, principles, purpose, talents, and abilities of created beings. In this sense, it could be said that all living and non-living beings have a fitrah. The concept of human fitrah, on the other hand, expresses the nature, essence, spirit, abilities arising from their creation, potential abilities and talents, and the general typology of all humans. The word khilqat,

<sup>1</sup> See Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994) "fetara".

<sup>2</sup> See: Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris er-Râzî el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979) "fetara", "haleka".

<sup>3</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* "fetara", "haleka"; Muhammed b. Muhammed Murtezâ el-Hüseynî Zebîdî, *Tacu'l-'arûs min cevâhiri'l-kamûs* (İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, n.d.) "fetara", "haleka".

which means creation, has been used transitive, intertwined, or side by side with the word fitrah in both canonical texts and religious literature. To summarize, the average material and spiritual existence of a species can be expressed as their fitrah.<sup>4</sup>

The cartography of meanings ascribed to the concept of fitrah is based on a verse of the Quran and two narrations attributed to the Prophet Muhammad.<sup>5</sup> Surah Ar-Rum commands: "So as a man of pure faith, stand firm and true in your devotion to this religion and stick to this clean disposition (fitrah) Allah has instilled in all people. There is no altering in Allah's creation"<sup>6</sup>. The word fitrah within this verse has been attributed with meanings such as essence, nucleus, basic structure, ability, capability, true religion, and belief of oneness, and the concepts of fitrah and khalaqa/khilqat were linked via the following statement of "There is no altering in Allah's creation".<sup>7</sup> Via connection established with the word taghyir (creation and change), this verse has also been interpreted and evaluated in the context condemnation stated within the Surah an-Nisa 4/119, which states "They will tamper with Allah's creation." Moreover, through the verses of al-Isra 17/33, al-Ahzab 33/62, Fatir 35/43, and al-Fath 48/23, which proclaim that there will be no alterations of the "sunnatullah", this very concept has been associated with fitrah based on its interpretations as social laws and, with further interpretation, and the laws of nature. Although it is possible to establish such a connection between these concepts due to the wide range of interpretations that are available regarding the aforementioned verses, it is also possible to argue that the concepts of "fitratullah", "khaqullah" and "sunnahullah" have different meanings within their own contexts.<sup>8</sup> Among these concepts, the concept of fitrah in particular has become a broad and profound concept due to the integration of the meanings attributed to it by the verses and the hadith narratives.

While evaluating the issue of fitrah and change, it would be appropriate to draw attention to two more expressions in the Quran, both of which establish guidelines regarding the concept of change. The first of these is in the 106th verse of al-Baqara, which states: "Any revelation We cause to be superseded or forgotten, We replace with something better or similar."<sup>9</sup> The message of change present in this statement indicates that such change always occurs towards improvement or at least in the direction of a current equivalent of what is changed. The other can be found in the 11th verse of ar-Ra'd, which states "Allah does not change the condition of a people unless they change what is in

<sup>4</sup> See İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab "fetara"*; Zebîdî, *Tacu'l-'arûs "fetara"*; Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1960), 6/3822.

<sup>5</sup> al-Rûm 30/30.

<sup>6</sup> The works that were used within this research in relation to the meanings of the Quran: Bu araştırmada âyet meallerinde faydalanılan eserler: Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: meal, tefsir*, çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996); Mahmut Kısa, *Kısa açıklama Kur'an-ı Kerim meali* (Konya: Armağan Kitaplar, 2013).

<sup>7</sup> See: Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Cami' li-Ahkâmî'l-Kur'ân (Tefsiru'l-Kurtubî)* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964), 14/ 27.

<sup>8</sup> See: Vejdi Bilgin, "Kur'an'dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı -Sünnetullah Kavramı Çerçevesinde Bir Eleştiri-", *Eskiye* 22 (10 Ekim 2011), 35-43.

<sup>9</sup> al-Baqara 2/106.

*themselves.*<sup>10</sup> This expression indicates that change occurs from within, from one's heart and his very person, and that societies can be virtuous or unvirtuous depending on the inclinations of their members. Moreover, it is also implied here that Allah will not intervene in this matter directly due to the divine rules of cause and change, as per the requirements of the sunnatullah.<sup>11</sup>

The concept of fitrah is included in two groups of narrations in hadiths. One of these narrations proclaims that each child will be born in accordance with the fitrah, while the other proclaims that some actions are borne of fitrah or are in accordance with the fitrah. In another part of these narrations, which are deemed to be weaker in their veracity, it is stated that every child will be born according to the fitrah of Islam.<sup>12</sup> However, the narrations that are conveyed more often and are based on sources that are more solid indicate instead that every child will be born according to a fitrah, rather than specifically the fitrah of Islam.<sup>13</sup> The narrations that proclaim that certain actions are borne of fitrah or certain actions are in accordance with fitrah only list such actions without specifically indicating their number. However, another part of these narrations proclaims five things that are borne of fitrah.<sup>14</sup> Some narrations, on the other hand, proclaim ten things are borne of fitrah.<sup>15</sup>

The meanings contained within the narrations that proclaim that every child will be born according to a fitrah are not that far apart from those contained within narrations that proclaim that they will be born according to the fitrah of Islam. Since the word fitrah is explained in many sources via Islam and tawhid, it is possible to state that this addition can be considered to be a commentary and it could be interpreted to mean that people are born with the capability of accepting Islam and tawhid. However, the understanding, which interprets this narration that each child will be born according to the fitrah of Islam to mean that every child will be born as Muslim has been criticized on grounds that the religion is a conscious choice and that this choice can only be made at the age of puberty.<sup>16</sup> From the Islamic point of view, birth and childhood are things that express the concept of innocence. For this reason, being born according to a fitrah is essentially the same result as being born according to the fitrah of Islam. Based on this result, the viewpoint regarding the concept of fitrah, which claims that no one is born good or evil as mankind was created by Allah according to the standards of man in terms of their

<sup>10</sup> al-Ra'd 13/11.

<sup>11</sup> See: Bk Esed, *Kur'an Mesajı*, interpretation of al-Ra'd 13/11, footnoted numbered 26.

<sup>12</sup> Ebû Hâtım Muhammed İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, critical ed. Şuayb el-Arnâvûd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414), 1/342.

<sup>13</sup> Abû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870) Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, critical ed. Muhammed Zühayr b. Nasır (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Cenâiz", 78; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, critical ed.. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1374), "Kader", 22.

<sup>14</sup> Buhârî, "Libâs", 62, 63.

<sup>15</sup> Müslim, "Tahâre", 56.

<sup>16</sup> See: Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî ve'l-esânîd* (Mağrib: Vizaratu Umumi'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslamiyye, 1387), 18/69-70; Abdülkadir Evgin, "Hadislerde 'Fitrat' Kavramı ve 'İslam Fitratı' Söyleminin Tenkidî", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2003), 103-108.

material characteristics and with the ability to be inclined towards good and evil in terms of spiritual characteristics that is shaped through mental development, comes to the forefront.<sup>17</sup>

In the narrations stating that some actions are of fitrah, it is possible that those who have conveyed these narrations counted, based on their discretion, a certain number of points, such as five or ten, without indicating their specific number, and reported that the Prophet has proclaimed that these actions were borne of fitrah.<sup>18</sup> The actions mentioned in these narrations are common except for a single example. In the narrations that inform that ten things are of fitrah, the following are counted amongst these actions: Shortening the mustache, growing a beard, using a miswak, drawing water into the nose, cutting nails, washing the fingers and knuckles, removing the armpit hair, removing the hair of one's private areas, cleaning oneself with water, and rinsing one's mouth with water (mudmada). However, the conveyor of these narrations has added the latter with hesitation. Apart from the narrations that include ten points, the narrations that only count five points generally list circumcision as the first and the most crucial provision of fitrah. In these narrations, the issues that are stated to be of fitrah are united on the common ground of being related to cleanliness, which is presented as a part of the sound human fitrah and as a life-style that suits humans and Muslims.

The fitrah, which constitutes the essence, basis, and foundation of creation, is Allah's law of creation, and it is not variable or alterable due to this characteristic. Every created being has a fitrah, and this fitrah expresses the common material and spiritual qualities of the type of that being. The fitrah of mankind refers to the common physical qualities of human beings and the basic abilities placed in our innate essence. In all of creation, there is a perpetual flow between creation, destruction, and change, and transformation lies at the very core of this cycle. On the other hand, fitrah, as a part of its creation, includes a certain type of immutability and standard within an infinite diversity. Since change is perpetual and mankind has been granted the capability to alter both themselves and other beings, human beings will use this ability and alter and improve their material and spiritual being towards the better in accordance with their fitrah. Besides, it will consider the fitrahs of other beings in their actions that involve other entities and always act towards good. Development, improvement, change, and innovation are inevitable. Acting towards communal good and charity in all change and innovation is something that complies with the fitrah and that is expected from a Muslim.

<sup>17</sup> See İbrahim Kaplan, "Din, Fitrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/2 (29 Aralık 2017), 72.

<sup>18</sup> Buhârî, "Libâs", 62, 63; Müslim, "Tahâre", 49, 50, 56; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünen (el-Müctebâ)*, critical ed. Abdülfettah Ebû Gudde (Halep: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslamiyye, 1406/1986), "Ziyne", 1; es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, critical ed. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Dâru'r-Risaletü'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Tahâre", 29; Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, critical ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-Islâmî, 1998), "Edep", 14; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mace, *Sünenü İbn Mace*, critical ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru lhyai Kütübü'l-Arabiyye, n.d.), "Tahâre", 18.

In this research, the concept of fitrah will be frequently used together with the concepts of creation, created, and change, and alteration. Creation is the emergence and formation process of an entity in this world. For human beings, this process involves the fertilization of an egg, the development of an embryo in a mother's womb, and birth. The term created or entity (makhluk), on the other hand, implies a being that has completed its process of being created, which constitutes an autonomous being that exists as an example of its kind. On the other hand, while change is a differentiation that appears to emerge as a result of internal or external influences, alteration expresses a differentiation that emerges as a result of an intentional intervention.

## 1. Creation According to Fitrah

We pointed out the relationship between the word fitrah and the concept of creation. When we say creation according to fitrah, the essence of what we are trying to imply is a characteristic or status that exists within the nature of a thing. The verse of Ar-Rum 30/30, which we included in the introduction section, points to the fact that mankind is created according to a fitrah. However, it could be said within the scope of the meaning of the word itself that each entity, including animals, plants, and inanimate objects is created according to a fitrah. In this sense, all types of entities, including humans and other living beings, possess certain basic characteristics, the purpose for being, and fundamental abilities.<sup>19</sup> In this context, it could be said that creation according to fitrah denotes the material and spiritual existence that is possessed by all types of beings by their very creation.

In a study examining the interpretations of Islamic scholars regarding the meaning of the fitrah possessed by humans intrinsically, it was determined that there are three approaches adopted by the scholars in question: dualist, neutral, and positive. According to Sayyid Qutb and Ali Shariati, who are indicated to be advocates of the first view, it is stated that human beings are naturally inclined to accept faith or blasphemy and that they are at an equal distance to good and evil, but later chose faith or blasphemy by following the revelations or the devil. According to ibn Abd al-Barr, who is presented as the representative of the neutral approach, mankind does not have an innate tendency towards belief or disbelief. On the contrary, a person is like a blank slate upon its birth. He or she later chooses one of these paths by gravitating towards good or evil.<sup>20</sup> Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim, Imam an-Nawawi, al-Qurtubi, Shah Waliullah, as-Sabuni, Al-Faruqi, Naquib al-Attas, Tantawi Gohary, Muhammed Asad, and Mufti Muhammed Shafi were presented as the representatives of the positive view. According to them, although human beings have the potential for disbelief, they are actually born with faith. They are naturally inclined to believe in Allah and to do good. They can follow the devil and deviate from the true path or obey the revelations and embrace the

<sup>19</sup> See: Yaşar Kurt, "Kur'an'da Fitrat Kavramı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 101-102.

<sup>20</sup> See: İbn Abdilber, *et-Temhid*, 18/69-70

tendencies arising from their nature.<sup>21</sup> The fact that human beings are born sinless and clean, that they tend to recognize the creator, and that they generally learn about bad deeds from the environment has brought this positive approach, which claims that the good side of humans is borne of their fitrah, to the forefront.

### 1.1. Diversity and Immutability in Creation

In the 30th verse of Ar-Rum, which uses the concepts fitrah and creation alongside one other, it is stated that "*There is no altering in Allah's creation.*" Likewise, An-Nisa's 119th verse condemns the alteration of Allah's creation by yielding to the temptation of the devil. The word "taghyir" is used as the verb for change in this verse. The term "Khalqullah" that is used in both verses can be understood within the context of Arabic language and grammar both as an infinitive, which indicates Allah's action of creating and as a participle, which indicates a being that is created by Allah or an entity. In this case; "Do these two verses contain contradictory expressions? Are Tabdil and Taghyir different concepts? What does the transformation or immutability of a created being or a creation mean?" are questions that are in dire need to be answered.<sup>22</sup>

The fact that the 119th verse of an-Nisa mentions the "taghyir" of Allah's act of creation or beings that are created by Him and that the 30th verse of ar-Rum states that Allah's act of creation or beings that are created by Him cannot be altered (tabdil) can be explained by introducing that these two verses are applicable in different circumstances. However, an explanation has also been attempted based on the meanings of the words "taghyir" and "tabdil". As a matter of fact, in a study dealing with this issue, it was assumed that the problem was solved by affirming that the word "taghyir" expresses the change in both the essence and the quality, while the word "tahdil" expresses only the change in the quality.<sup>23</sup> However, it could not be sufficiently supported that the words taghyir and tahdil had such fixed meanings or that these meanings place these verses within a frame of reasonable meaning. At this point, it would be more appropriate to state that the contexts of these verses point to mutable and immutable aspects of creation and the created.

It could be said that the immutable aspect of creation is the general, inclusive rule of creation.<sup>24</sup> In the beginning, Allah brought existence into being and created the universe ex nihilo, and then imposed separate laws of formation and occurrence for each type of being in the universe. These laws, which can be named the laws of creation, cannot be altered or transformed in any way except for divine miracles. Another immutable aspect of creation is the

---

<sup>21</sup> See: Yasien Mohamed, "The Interpretations of Fitrah", *Islamic Studies* 34/2 (1995), 130, 139-140.

<sup>22</sup> See: İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, critical ed. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/114; Adil Bor, "Din ile İlişkisi Bağlamında Fitratın Mahiyeti", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (15 Aralık 2017), 1297-1299.

<sup>23</sup> See: Bor, "Din ile İlişkisi Bağlamında Fitratın Mahiyeti", 1697-1700.

<sup>24</sup> al-Rûm 30/ 30.

fact that all types of beings were created according to certain measures and standards. This does not mean that beings are created based on a prototype as if they are produced in a factory. Instead, each type has common and average standards. All humans being having two eyes, two ears and ten fingers (except of course, for any disorders that may occur) is a case in point in this context.<sup>25</sup> Another aspect of creation that is constant is the general abilities granted to each sort of being. For example, fish can swim, birds can fly, and a human can stand on two legs, think, and establish civilizations. Although some abilities are common between different kinds, there are common and inalterable abilities that potentially exist in all types.

Examining the ever-mutating face of creation reveals that a great diversity from creation prevails in the realm of humans, animals, plants, and even the sphere of inanimate objects. People are divided into different colors, races, and subgroups and the number of different mindsets and physical characteristics are as numerous as the number of existing people. As a result of this, we can say the following: In the natural flow of life where different beings are continuing their lives, one cannot expect an alteration of physical structures and basic capabilities that are inherent to these beings, however, there also exists a diversity that is almost as numerous as the number of beings that belong to that category on an individual level.

After the stage of creation, change and transformation are essential in the entities (makhlukat) that have been created. This is because a cycle of perpetual creation and destruction exists within the universe. Every living being born eventually dies. Humans, animals, and plants are in a state of change and transformation, both in the context of here-and-now and within the framework of their lifetimes. A man turns into soil, soil into a plant, and plant into an animal, which returns to the soil upon death. Each being, whether human, animal, or plant, undergoes changes in the struggle of life, and also changes and improves itself and its environment. Although change is essential in all creatures, the purpose, and direction of change are not always for the good, which means that sometimes a change occurs for the better, while sometimes, it occurs for the worse.<sup>26</sup>

## 1.2. Changing the Creation, Changing the Created, and the Direction of Change

The change either occurs spontaneously or occurs under the influence of an external agent. The effects of humans and the environment can also be found in some changes that are thought to have occurred on their own. When examining change through a human-centric perspective, direct or indirect influence of mankind can be seen in all changes, except for those that occur due to the passage of time, such as aging, lava explosions, or fault-line cracks that occur in random locations throughout the earth. Collective or individual marks

<sup>25</sup> See: Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/3822.

<sup>26</sup> See: Sabri Hizmetli, "İslam ve Değişim", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (01 Ağustos 1997), 88-89.

of human influence should be sought under all events, even under those that are believed by the many to be environmental effects, such as hail storms, floods, droughts, or destructive earthquakes. Apart from these, there are changes that occur in humans, animals, plants, and nature that are caused by humans in a more direct manner. While such changes can be in a good direction that is in accordance with the fitrah, they can also be in the opposite direction. In changes where mankind is the subject, the changes towards good reflect changes that are in accordance with the fitrah, while changes towards worse reflect the opposite.

## **2. Living in Accordance with the Fitrah**

Allah, the creator of the universe and the ruler of the worlds, sent religions, prophets, and books to guide mankind, which provided them with ample examples of good and ill and provided them with many clues that let them distinguish between the two. Amongst all material beings, humans are the only beings that hold responsibility, and due to the natural capabilities bestowed upon mankind by Allah, it holds the ability to distinguish good and evil. Moreover, thanks to his infinite mercy and benediction, Allah still chose to guide them to the good path, in addition to all those gifts He has bestowed. What is clearly ordered in the book of Allah and the Sunnah of the Prophet is a requirement of our fitrah, and those that are clearly prohibited are acts contrary to our fitrah. Additionally, the things that are ordered as ijihad under the light of the revelations and the guidance provided by the experts in this field within the framework of the principles of Maqasid al-Shari'a and Istislah are in accordance with our fitrah, while things that are likewise prohibited are against our fitrah. In simpler terms, to live our lives by determining what is good and beautiful via the guidance provided by the revelations and reason is living in accordance with the fitrah.

In addition to the general principles of the revelations, which guide the fitrah of mankind in identifying the measure of living in accordance with the fitrah, it would also be appropriate to examine the actions that are proclaimed to be appropriate or contrary to fitrah in the narrations attributed to the Prophet or that are associated with being contrary to the fitrah and hold the characteristic of altering the creation. In this context, the common characteristics of the actions that are reported to be suitable or unsuitable with fitrah can be explicitly identified. In line with these common qualities, firstly, the conceptual framework of changing the fitrah for the better or the worst will be drawn. In the final stage, objective criteria will be developed to determine the principles and rules regarding preserving the fitrah or changing it for the better.

### **2.1. Actions Reported to be In Accordance with Fitrah**

There are narrations in hadith sources, which state some behaviors are born of fitrah. In some of these narrations, certain actions were stated to be borne of fitrah without indicating their exact number, and an important part of



these narrations is commenced by counting five actions that are borne of fitrah. However, another part of these narrations does the same by counting ten actions. The list which includes ten actions as being borne of fitrah includes matters also counted in other lists, with the exception of circumcision. These narrations point to a grander truth due to the fact that they are included in a large portion of hadith sources and that their conveyance is in coherence with one other. In this research, however, we will attempt to explain the relationship of these provisions with the matter of fitrah and change, instead of conveying all of these narrations one by one and listing the evaluations regarding their authenticity.

As abovementioned, in the narrations that state ten things borne of fitrah, shortening the mustache, dropping a beard, cleaning teeth, cleaning the nose, cutting nails, washing between fingers, shaving the armpits, shaving the groin, and cleaning oneself with water are counted amongst these actions. The conveyor of these items stated that he had forgotten the tenth item but added that it should be rinsing the mouth with water.<sup>27</sup> In the narrations that report five things borne from fitrah, circumcision, groin shaving, armpit plucking, nail cutting, and mustache shortening are included.<sup>28</sup> If being circumcised is not the item that the conveyor, who communicated the previous group cannot remember, then there are eleven items in total. In some narrations, the parts of the body that should be cleaned periodically amongst these items were counted, in this context, it is stated that the Prophet determined a period of forty days for cleaning these body parts and proclaimed that this period is not to be exceeded without cleaning them.<sup>29</sup>

It is observed that matters that are indicated by hadith narrations to be borne of fitrah are usually related to cleanliness and that they help human beings to carry out their bodily cleaning in an easier and more efficient manner. As a matter of fact, shortening the mustache, cleaning the teeth, cleaning the nose, cutting the nails, washing between the fingers, shaving the armpit and pubic hair, cleaning oneself with water, and rinsing the mouth with water is obviously for cleaning purposes. No permanent processes are performed on any essential part of the body during these processes, as they only include the removal of parts that can be considered as waste or turn into waste due to dirt of the body. In the process of circumcision, which includes aspects different from the aforementioned, a certain portion of living skin is removed from a man's genitalia in an amount that will not rejuvenate, and the original and created form of the body is altered. However, this process is generally correlated with cleanliness and it is seen as lawful, and even necessary.<sup>30</sup> Female circumcision, which has been deemed necessary by some jurists and is subject to harsh criticism today, seems difficult to associate with

<sup>27</sup> Müslim, "Tahâre", 56.

<sup>28</sup> Buhârî, "Libâs", 63.

<sup>29</sup> Müslim, "Tahâre", 51.

<sup>30</sup> See: Nebi Bozkurt, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Aralık 2020); Hakan Hadi Kadioğlu vd., "Dini ve Tıbbi Açıdan Sünnet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25 (30 Haziran 2006), 1-16; M. Cumhuri İzgi, "Tedavi Amaçlı Olmayan Erkek Çocuk Sünnetinin Etik Değerlendirmesi", *Türk Psikiyatri Dergisi*, 25 (2014), 2-3.

cleanliness.<sup>31</sup>On the other hand, through the common point of cleanliness among the ten items we have counted, it is hereby determined that cleanliness is borne of fitrah and things that are done in the name of cleanliness or things that are necessary for being clean are in accordance with fitrah.

Since the matter of growing a beard, which is often counted after shortening the mustache in some narrations, is obviously different from other items counted, it needs a separate explanation. While all of the items of the narrations, except the beard, order the removal of the pollution in one part of the body or the thing that causes the pollution, growing the beard is continuous. In other words, while a change via an intervention is essential in most of these items, non-intervention is the central theme in the matter of growing a beard. While all other items can be correlated with cleanliness, this is not the case for the beard. In narrations that count five things as borne of fitrah, shortening the mustache was counted, but growing the beard was not. In the primary narration, while the expression used for growing a beard (إِعْفَاءُ اللَّحْيَةِ) can mean "grow your beard", it can also mean "exempt your beard from cutting". Although they essentially mean the same thing, considering the mustache and the beard together the second interpretation can mean that shortening the mustache is essential for cleanliness while cutting the beard is not. As a result, this means that growing a beard is either in accordance with the fitrah or it does no harm to beings in accordance with the fitrah. Therefore, it could be said that having a beard is in accordance with fitrah, as it is an indicator that distinguishes men from women and Muslims from non-Muslims.<sup>32</sup>

## 2.2. Actions Reported as Contrary to Fitrah

There are no direct descriptions regarding attitudes and behaviors that are contrary to fitrah. However, in line with the definition of fitrah and the indirect indicators laid forth by canonical texts, certain actions were asserted to be contrary to fitrah.

For those who base their arguments on the fitrah definition included in the canonical texts, which define fitrah as Allah's religion and tawhid, any actions and attitudes that are contrary to tawhid and Islam, such as kufr, shirk, and haram are considered to be contrary to fitrah. On the other hand, those who consider fitrah to be related to khilqat and creation deem altering the original form of any created being or, to be more precise, distorting the creation and the created, as contrary to fitrah. In this context, not only activities that aim to alter the essence or the appearance of humans, animals, plants, or any other beings within the universe are denounced due to being causes of harm, but they are

<sup>31</sup> See: M. İhsan Karaman, "Sosyokültürel, Etik, Tıbbi ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet", *Anadolu Kliniği Tıp Bilimeri Dergisi* 22/2 (2017), 125-130; Bozkurt, "Sünnet".

<sup>32</sup> For views and evaluations regarding beard, see: İsmail Yalçın, "Sakal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Aralık 2020); Hüseyin Baysa, "Sakal Uzatma Ve Bıyık Kısaltmanın Hükmüne İlişkin Görüşlerin Değerlendirilmesi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (19 Aralık 2017), 273-289.

also considered to be within the scope of being contrary to fitrah. However, in the religious literature, objective and consistent criteria are generally not presented regarding the attitudes and behaviors that are judged to be haram or impermissible due to their alteration of creation or distortion of fitrah.

The meaning of Islam and tawhid attributed to fitrah in classical sources are considered alongside its meanings related to khilqat/creation and many examples of distorting the fitrah have been provided, including changing the essence, the abilities, the form, the image, or the purpose of creation. Worshipping the sun, the moon, the stars, the fire, and the stone, even though Allah has made the earth and the sky ready for the service of man, is to act contrary to the purposes of their creation.<sup>33</sup>

Marking the ears of animals in order to sacrifice them to idols, even though Allah has created them for humans to eat or to use as mounting or draft animals, and turning halal animals to haram via these actions is to act contrary to the fitrah of these animals.<sup>34</sup> Among actions that alter the outer appearance of human beings, having tattoos, hair transplantation or brow removal operations, teeth filing, men acting like women or vice versa, or emasculating animals or cutting their ears are examples of distorting the fitrah.<sup>35</sup> There are differences in the principles to which provisions will be bound in the evaluation of these examples, as well as in the provisions that emerge accordingly.

The authors who have envisioned modern examples of distorting fitrah in the guidance of classical examples have cited many new examples. If these were to be grouped in broad categories, genetically altering the genetical structure of humans, animals or plants, sex-change operations, aesthetical operations on the human body, providing animals or plants with hormones and medicine other than to cure them, and, in general, destroying the balance and order of the environment and nature are counted among the behaviors that are contrary to fitrah.

### 2.3. Altering Fitrah Towards Good or Bad

We know that transformation is at the core of creation, that everything created moves towards an end, and that people are living their lives in an effort that involves changing things and being changed. The points stated in the previous two chapters have explained that change and alteration processes of humans can be towards good or the ill. If in the framework established by certain theorists, fitrah is considered as the basic abilities that are inherent to a being through its creation, then it is only possible to speak of the training, development, or control of these abilities. However, if fitrah is considered as a large concept that holds many aspects within itself, then it becomes possible to talk about its alteration towards good or ill. Therefore, it could be said that

<sup>33</sup> See: İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 2/114; Fahrettin Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhya'it-Turâsî'l-Arabî, 1420-1999), 11/223.

<sup>34</sup> See: Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11/223; Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 5/205.

<sup>35</sup> See: Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 11/323; Kurtubî, *Tefsîr*, 5/390-395.

altering fitrah towards good is the improvement of fitrah, and changing it towards the ill is the distortion of fitrah.

As the only being that is the target of the words of the divine, mankind is in the position of both being subject to change and the actor of the change. Any human acting to alter something can direct this to him or towards other humans, animals, plants, and other creatures. Some of these alterations occur at the stage of their emergence while others occur after the primary elements of the being in question have been formed. The intervention of mankind to animals or plants at their stage of emergence can take the form altering their genetic structures, or supporting their fertilization and reproduction, or vaccinations. After the formation of their primary elements, animals are being subjected to emasculation, surgical removal of horns or tails and plants are being subjected to chemical fertilizers and agricultural pesticides, all by human beings. Likewise, humans perform surgical or non-surgical operations on other humans to achieve aesthetical ends. Additionally, mankind spends great efforts to erect tall buildings, dams, bridges, roads, factories, and power plants. Endeavors to improve and construct upon earth can both be in accordance with the fitrah of nature and contrary to it. In the latter case, such efforts generally gravitate towards destruction. Thus, as the only being which possesses willpower, we can say that humans have the capability for moving towards both the good and the ill in their efforts for change and alteration.

Although it is outside our area of expertise, we can understand from the writings of the experts that the field of genetics has reached the point where it is possible to alter and intervene in the genome of men, animals, and plants.

Many new applications of biotechnology are mentioned in this context, such as genetical cloning, the selection of gender before fertilization, usage of assistive reproduction techniques, eugenics in animals and plants, the alteration of the genetical structure of plant seeds (which are also called genetically modified organisms), and the grafting of human organs grown on animals to humans.

Examination of the non-surgical aesthetical processes which are performed on the human body reveals processes such as make-up, alterations to the body hair including beards, mustaches, and brows, the whitening or darkening of the skin via various methods, peeling, usage of colored lenses or usage of artificial eyelashes. The number of aesthetical procedures increases with each passing day, and they include correcting six fingers and harelip, skin tightening, redesigning of noses, jaws or smiles, piercings and tattoos, laser epilation, botox, liposuction, breast enlargement, reduction or lifting, aesthetical vagina operations, and sex-change operations. Aesthetic surgery may be partially or completely complementary to certain treatments, such as the treatment of burns, injuries, and surgery scars. When the purpose of having such operations done is to eliminate material or moral damage, they may be included in the treatment according to the degree of the damage. Some of these operations, on the other hand, are done completely arbitrarily, which can be described as pursuing enthusiasm, following fashion, and yielding to the devil. On the other hand, some of the procedures may be harmful to health, while others may be beneficial or just pointless. Considering all of these matters and

evaluating this whole issue from a general perspective, alterations on the human body can be considered to be in accordance with the fitrah if they are done to remedy moral or material damages or to reach a better and more beneficial conclusion.<sup>36</sup>

The interventions made in the physical structures of animals have always been considered within the change of fitrah and khilqat. The most common example of this is the emasculation of the male animals to terminate their reproductive abilities. The goal of emasculation is to turn large animals submissive to allow their use as draft animals, to fatten the males of ovine animals, and to control the reproduction of domestic animals such as cats and dogs. Additionally, it is also observed that the ears of sheep are cut to improve the quality of their meat, while the same is done to ensure the cleanliness of dogs, and the horns of some animals are removed to prevent them from harming other animals. At other times, the ears of animals are cut or split to mark them or they are branded for the same purpose. It is, therefore, noted that certain procedures carried out on animals are usually done to benefit from them more efficiently or protect them from harm.<sup>37</sup>

As aforementioned, the interventions performed on plants are usually done to provide the plant with extra different characteristics by altering their genetic structure, or by providing them with fertilizers and hormones to control their growth, or by protecting them from pests via the use of pesticides. The benefits and harms of changing the genetic structure of seeds appear to be a matter of controversy, and it seems difficult for a person who is not an expert in the field to develop an informed opinion on this subject. However, it is claimed that subjects such as gene transfer between different species and especially the addition of animal genes to a plant species can have dangerous consequences and cause environmental disasters. Moreover, the effects of genetically modified (GMO), chemical fertilizers, hormones, and pesticides on human health are also a point of wide discussion. In this case, it is necessary to decide on this matter by considering the balance of benefit and harm on the individual and the society, while also taking the present and the future into consideration. This is the duty of national and international institutions in charge of this issue. However, conflicts of interest are an ever-present danger to the safety of humans.<sup>38</sup>

In the relationship of mankind with nature, actions that distort the fitrah of nature are witnessed almost too often. For example, building houses on streambeds, constructing buildings without considering faultlines and

<sup>36</sup> For critical review, see: Omar Hasan Kasule, "Integrated Medical Education Resources: 990821P - Nature of the Human (Tabiat Al Insaan)", *Integrated Medical Education Resources* (Erişim 21 Kasım 2020); Eymen Salih, "Tağyîru halkıllah ve cirâhatu't-tecmîl: ru'ye cedide" (Erişim 10 Ağustos 2015); Abdullah Monkabo, "Dirâse nakdiyye li'l-ebhâsi'l-fikhiyye fî mevdu'î 'ahkâmu'l-cirâhati't-tecmîliyye" (Erişim 10 Nisan 2015); İsmail Yalçın, *İslam Hukuku Açısından Yarattığı Değişirme Fitrati Bozma* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2018), 49-112.

<sup>37</sup> On the topic of benefitting from animals, see: Hüseyin Esen, *İslam Hukuku Açısından Hayvanlar* (İzmir, 2013), 113-170.

<sup>38</sup> For evaluations regarding interventions to animals, see: Yalçın, *İslam Hukuku Açısından Yarattığı Değişirme Fitrati Bozma*, 137-151.

earthquake zones, polluting the streams and seas in a manner that disrupts the flora and fauna, burning or disproportionately consuming forests, pollution of urban air, the destruction of the ozone layer with greenhouse gas emissions, and causing the climate change are all actions that can be considered among these. Moral weaknesses of human beings, such as their selfishness, greed, and cruelty, when combined with the capitalist mentality that is predominant throughout the world, destroys the very fitrah of nature. Individuals and societies that have destructive effects on every single one of the units within nature are responsible to Allah and to humanity in proportion to their effect.

However, mankind's routine of change and alteration does not always cause the evil and destruction that is recounted above. It can also take the form of improvement, correction, beautification, and doing what humans should be doing overall. However, since the purpose of this chapter to determine the attitudes and actions that distort the fitrah, only the examples of possible distortions are included. However, it should be kept in mind that not all of the changes in these examples may be contrary to fitrah, and each example should be subjected to a detailed examination in order to make a decision on the matter.

#### **2.4. From Subjective Examples to Objective Criteria in the Preservation of Fitrah**

Leaving aside the differences in the interpretation of the conceptualization of fitrah, the following sentences can be listed in an attempt to draw a framework according to common acceptances: Allah has created humans in accordance with a fitrah. Fitrah is the material and spiritual characteristics that are borne from one's creation and khilqat. There is no altering the creation. Each sort of a being was granted by Allah general physical characteristics, which are their material aspect, and purpose of creation, which are their spiritual aspect. Moreover, all beings were also granted abilities peculiar to them to fulfill the aforementioned purposes. There is no change in Allah's laws of creation. However, change is essential in material life. The duty of mankind is to render the earth prosperous and compete with one other in the path of goodness and benediction. If a person moves away from good and benediction and inclines towards evil, he comes under the sway of the devil. The devil leads people to superstitions and delusions. A man's inclination towards attitudes and actions that distort his fitrah will render him evil, and this will either place him under the sway of the devil or cause his evil tendencies to overpower his tendency towards decency in his spiritual world.

In most of the classical works, changing the creation (taghyir) was used to express the disruption of the creation or the fitrah. However, the usage of a word that means change or alteration instead of using a word such as "ifsad", which explicitly means to corrupt, has led to this concept being placed upon a slippery ground, which has caused contradictions within these concepts.

While there are interpretations that claim that making any alterations is forbidden regardless of its time or place,<sup>39</sup> in certain cases, the expressions of "this includes an alteration of the creation" and "this does not include an alteration of the creation" are used in parallel to the religious decree formed in the juridical law for situations that appear to be objectionable and not objectionable respectively.<sup>40</sup> Opinions are dispersed between haram and halal regarding each subject under this broad category. In this case, however, which actions and behaviors will be considered a distortion of fitrah must be evaluated in consideration of the relevant justifications, and whether these actions and behaviors will be deemed haram, impermissible and permissible should be evaluated through examples in order to develop consistent principles.

Changing the genetic structure of a new generation or producing a genetic copy at the first stage of creation is the most fundamental act of changing creation that can be applied today. The safety, usefulness, and long-term effects of these procedures have not yet been adequately tested. It has been pointed out that many medical, biological, psychological, and social disadvantages may arise due to these procedures. As a matter of fact, even these interventions do not completely change the rules Allah set in the creation. Any interventions that may be performed on this perfect order and harmony within Allah's creation carry risks. However, if these interventions are performed within the rules and conditions of the creation and they act in a manner that is supportive of the creation and preventative of any negativities that may emerge due to external factors, they should not be viewed as disruptive. Although the primary field of expertise that will determine the nature of the subject in these matters is medicine, experts from fields such as religion, psychology, and sociology should assist in the evaluation.<sup>41</sup>

To make changes to a living being is like to render an organ or whole body inoperative, such as cutting off his arm, blinding or poisoning it. The legitimacy reasons for such an intervention are clear. Other interventions generally do not affect the body's integrity and do not change the basic form of the body. However, there are practices that push the boundaries for various reasons and change the normal and natural body lines without a real need, a benefit, or a good. Definitions or perceptions of need, benefit, and well-being are partially subjective and, in my opinion, there is no complete objectivity in this regard. However, these criteria will be used in the evaluation of the subject. While attempting to reach a judgment with a Muslim mentality, the revelations shall be first and foremost be grasped and interpreted through reason as they should be in all subjects, and under the guidance of the revelations, a final judgment will be made.

<sup>39</sup> See: Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân (Tefsîr)* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 9/223; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, n.d.), 1/423.

<sup>40</sup> See: Yalçın, *İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değiştirme Fitratı Bozma*, 137-151.

<sup>41</sup> For approaches regarding biotechnology, see: Anke Iman Bouzenita, "Change of Creation or Harnessing Nature? The Reception of Biotechnology in the Islamic World", *Islamic Studies* 48/4 (2009), 505-521.

By birth, men have foreskin on their reproductive organs. Their nails and toenails, hair, beard, mustache, and hair on other parts of the body grow continuously, albeit at different speeds. A large part of our body, especially our skin cells, is in a constant state of change and transformation. In the narrations we have discussed above, circumcision, cutting the nails, cutting the mustache, and shaving the hair in the armpit and groin areas were regarded as fitrah. The most radical change among these is circumcision. With the circumcision procedure, a piece of living tissue that cannot renew itself is incised and discarded. Based on the principle that creation is based on wisdom, the incision of this part that is present at birth can be explained either by the part having a prenatal function or via health or culture-related reasons. Other applications can be readily explained via health and hygiene purposes. Prior examples of changes that are deemed appropriate to be made on the human body show that changes that are expected to be beneficial are permissible, provided that they do not cause any known harm.

We have above-discussed that a type of fitrah relates to the physical characteristics and basic abilities of a species. In this context, human beings having two eyes, two ears, two hands with five fingers, and male members of this species having beards and mustaches on their faces while the female members not having such features are common characteristics that reflect the fitrah of humans. The birth of a person with six fingers, three arms, or two heads is his fitrah and it is not correct to say that such things cannot be changed. Likewise, it is not within their fitrah for women to have beards or mustaches. There are many congenital or other disorders in the human body that can cause uncommon characteristics. The elimination or treatment of such a disorder is to correct and to make the person in question suitable with fitrah. A woman who is exposed to male-pattern hair on any part of her body can treat or remove this condition and make her form suitable with her fitrah. Likewise, a person who has lost his hair correcting his situation is not distorting the fitrah. Stating that a person seeking marriage, who has corrected one of the above-mentioned flaws, has performed a form of deception by hiding his or her defect does not render his or her correction of a flaw against the fitrah. However, this may constitute a moral flaw or a sin due to the deception in question. In this case, the correction of the disorders that cause material or moral damage to the human body or the correction of disorders that render one outside the boundaries of normal and natural standards should not be considered as a violation of fitrah, but the opposite, as a return to the standards of fitrah.<sup>42</sup>

Some of the changes made on the human body are performed with the purpose of beautification. The sense of beauty is inherent, and human beings tend towards what is beautiful and avoid what is the opposite. Religious data also supports that beauty should be respected,<sup>43</sup> but it does not fail to emphasize that real beauty exists within.<sup>44</sup> For this reason, people should

---

<sup>42</sup> See: Yalçın, *İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değiştirme Fitratı Bozma*, 69-75

<sup>43</sup> Müslim, "İman", 147; Ebû Dâvûd, "Libâs", 25.

<sup>44</sup> See: Müslim, "Birr", 34.



attach importance to cleanliness and the beauty of their clothes and appearance provided that they remain within reason. However, they should not pursue an obsessive understanding of beauty by turning the body into a fetish. For example, trying to shape an organ into a certain shape based on fashion related aspirations, even when that organ is within normal size standards, displaying a part of the body as a focus for sexual attraction, and having tattoos with symbols of certain deviant groups or faiths is exceeding the limits of fitrah, even though some of these things may seem to be focused on beauty and attraction. Having aesthetical operations on an organ that is within the standards of normalcy with the sole reason being personal dislike to its shape is both ingratitude against Allah, as well as regularizing the body by destroying the characteristic structure within humans. To commodify the body by making it the focus of sexual attraction or to decorate it with tattoos is a deviation of character and belief. In addition to these, the lotus foot phenomena were predominant in China until 1940, where the toes of women were tied tightly starting from their childhood, or the rings worn by the female members of the Padaung tribe to prolong their necks, or <sup>45</sup> some female members of African tribes placing large rings or plates in their lips <sup>46</sup> demonstrate that aspiration towards certain perspectives of beauty can sometimes become a source of torture and even reach levels that threaten human health. For this reason, focusing on a clean, proper, and beautiful appearance that emanates from the sense of beauty that is within the fitrah of human beings is the necessity of human dignity. On the other hand, applications that are harmful or deceitful, or that contain elements of polytheism or purpose of sexual exposure, or that permanently alter the characteristic appearance of human beings are applications that distort the fitrah of humans.

The castration of a human or animal is the destruction of their inherent ability to reproduce. Unless there is a medical necessity, the sterilization of a person is a distortion of the fitrah. However, many controversies exist regarding the issue of the sterilization of animals. Although many commentators and jurists cite the endangerment of animals as an example of changing the creation, which is forbidden, human beings and animals are considered differently according to the widely accepted ijthad.

The sterilization of animals via emasculation to increase their benefits or to protect them from harm, or cutting off their ears or horns, or placing marks on their ears or backs have not been judged as contrary to fitrah.<sup>47</sup> Because human beings are allowed to benefit from animals, provided that they do not

<sup>45</sup> See: Nalan Damla Yılmaz Usta, "Antik insanın sosyokültürel yaşamını yansıtan bazı diş ve iskelet sistemi anomalileri", 2015, 551-552.

<sup>46</sup> See: Arzu Evecen - Zeynep Kirkincioğlu, "Giysiyle Gelen Biçim-Sizlik", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 69/1 (Mart 2020), 769.

<sup>47</sup> See: İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 2/115 İbn Atiyye Nisa 4/119 bağlamında yaratılışı tağyir etme bağlamında hayvanların enenmesinin zikredildiğini oysa genel anlamda değiştirme faydalıysa mubah zararlıysa yaratılışı bozma olarak bu âyetin kapsamına gireceğini vurgulamıştır.

cause these animals to go extinct or cause them unnecessary pain and suffering.<sup>48</sup>

Humans overstepping their limits in their interactions with the plants, the environment, and nature and distorting the fitrah of such beings is, in essence, turning something beneficial for them into something harmful due to their worldly ambitions. While efforts to increase the quality and quantity of production in order to provide people with cheap and healthy food are in accordance with the fitrah, using drugs and hormones in a harmful way is disruptive of the fitrah.<sup>49</sup> Likewise, constructing dams that prevent floods is in accordance with fitrah, but constructing houses in streambeds is against the fitrah of the stream. If a person causes society harm due to his own interest, if he fails to perceive future harm due to an earlier benefit, or if he fails to notice long-term harm while he is focused on a short-term interest, he will be attributed with ill titles, such as being selfish, greedy, and reckless. In order for a person to direct his life to a path that is in accord with his fitrah, he needs to subdue his ill habits by controlling his desires, while cultivating his good habits.

### **Conclusion: Change In Accordance with Fitrah**

In the Islamic worldview, there is a universe that is centered upon Allah and a world with humans at its center, as humans are the caliphs of Allah on earth. As a part of its duty to serve Allah, mankind was tasked with improving the world. This duty of being the caliphs of Allah and improving the world is carried out according to the rules that govern nature and objects within it, which can be identified in the light provided by reason and the revelations. Mankind is a mortal part of the temporal world and can perceive that change lies at both his core, as well as the core of every other sort of being. As a part of this change, a person who tries to fulfill his duty of servitude properly must live in accordance with the fitrah created by Allah and observe nature in the changes he causes around him.

In order for a person to live his life by adhering to his fitrah and to not to deviate from the line of fitrah in every change, transformation, and innovation he seeks to carry out, he must follow these principles:

1. The principle of tawhid: The attributes of divinity should be specific to Allah, who is one and single, and one should avoid direct and indirect forms of shirk. Making some animals haram by dedicating them to idols, carrying symbols of polytheistic faiths on one's person via accessories, symbols or tattoos are factors that harm both the fitrah and the principle of tawhid.

2. The principle of righteousness: Lying and deception are matters that destroy the trust between human beings and consequently damage human dignity. Making something appear as though it does not exist via a change or making something that does not exist appear as though it exists are changes that distort the fitrah since they contain deceptions and lies. But this principle

---

<sup>48</sup> For fiqh based viewpoints regarding emasculation of animals, see: Yalçın, *İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değiştirme Fitratı Bozma*, 127-128.

<sup>49</sup> Regarding interventions to animals, see: Yalçın, *İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değiştirme Fitratı Bozma*, 139-154.

is not violated when the change is declared and has no harmful consequences for anyone.

3. The principle of utility: Human fitrah inclines towards what is beneficial on its own and avoids what is harmful. However, it is not always easy to identify what is beneficial and what is harmful. If the benefit and damage are clear within the framework of the rules of interest, the choice will be easy. Because, causing harm is haram in the first place, as well as causing harm as revenge for harm suffered. But even in this situation, a person can willfully surrender to his desires and move towards the harmful by listening to the devil. If there is an equivalence in the conflict between benefit and harm, preventing harm should have priority. If both options will cause harm in the end, then choosing the option that will cause the least amount of damage should be preferred. If there is a conflict between harm on a single person and harm on the public, state, or society, the harm of the single person is preferable to protect the public interest.

4. Principle of goodness: although there are different approaches to the matter of the role of reason and the revelations in determining what is good and beautiful, the reason which understands and interprets the revelations should play a role in knowing and understanding what is good and beautiful. The revelations ensure the harmony and balance between reason and the revelations by guiding the reason, especially in areas where the reason has difficulty grasping.

5. A clean fitrah requires turning towards what is good and beautiful.

6. Although this principle is very familiar to the principle of utility, today, only medical experts can decide whether a subject is beneficial to human health or not. There may be a conflict of benefits and harms in terms of health in many issues. In this case, following the directions of the experts will be a choice that is in accordance with the line of fitrah.

7. The principle of morality: With its wide scope, this principle encompasses the above principles, confirms them, and also explains matters that are difficult for them to explain. In this context, the commodification of the human body, its use as a tool of sexual display, and sexual perversions that violate the notions of family and marriage are considered to be contrary to fitrah. Good morals, on the other hand, are protectors of fitrah.

## References

- Abdullah Monkabo. "Dirâse nakdiyye li'l-ebhâsi'l-fikhiyye fi mevdu'i 'ahkâmu'l-cirâhati't-tecmîliyye". Access 10 Nisan 2015. [https://uqu.edu.sa/.../abduallah\\_monkabo.docx](https://uqu.edu.sa/.../abduallah_monkabo.docx).
- Baysa, Hüseyin. "Sakal Uzatma ve Bıyık Kısaltmanın Hükümüne İlişkin Görüşlerin Değerlendirilmesi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (19 Aralık 2017), 273-289.
- Bilgin, Vejdî. "Kur'an'dan Sosyolojik İlkeler Çıkarmanın İmkânı -Sünnetullah Kavramı Çerçevesinde Bir Eleştirisi-". *Eskiye*. 22 (10 Ekim 2011), 35-43.
- Bor, Adil. "Din ile İlişkisi Bağlamında Fitratın Mahiyeti". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (15 Aralık 2017), 1671-1704. <https://doi.org/10.18505/cuid.296749>.
- Bouzenita, Anke Iman. "Change of Creation or Harnessing Nature? The Reception of Biotechnology in the Islamic World". *Islamic Studies* 48/4 (2009), 499-523.
- Bozkurt, Nebi. "Sünnet". *Türkiye Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sunnet--hitan#2-islamda>.
- Buhârî, Abû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Critical ed. Muhammed Zühayr b. Nasır. 9 vol. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. *es-Sünen*. Critical ed. Şuayb el-Arnâvûd. 7 vol. Beyrut: Dâru'r-Risaletü'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 vol. İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1960.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: meal, tefsir*. Trc. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- Esen, Hüseyin. *İslam Hukuku Açısından Hayvanlar*. İzmir, 2013.
- Evenec, Arzu - Kirkinciöğlü, Zeynep. "Giysiyle Gelen Biçim-Sizlik". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 69/1 (Mart 2020), 761-774. <https://doi.org/10.17719/jisr.2020.3995>.
- Evgin, Abdülkadir. "Hadislerde 'Fitrat' Kavramı ve 'İslam Fitratı' Söyleminin Tenkidi". *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2003), 93-110.
- Eymen Salih. "Tağyîru halkıllah ve cirâhatu't-tecmil: ru'ye cedide". Erişim 10 August 2015. <http://www.feqhweb.com/vb/t10045.html>.
- Hizmetli, Sabri. "İslam ve Değişim". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (01 August 1997), 87-99. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000000898](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000898).
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh. *et-Temhid limâ fi'l-Muvatta mien'l-meânî ve'l-esânîd*. 24 vol. Mağrib: Vizaratu Umumi'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslamiyye, 1387.
- İbn Âşûr, Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 vol. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. Critical ed. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 6 vol. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1st edition, 1422/2001.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris er-Râzî el-Kazvîni. *Mu'cemu mekâyi'si'l-luğa*. 6 vol. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 vol. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahihu İbn Hibbân*. Critical ed. Şuayb el-Arnâvûd. 18 vol. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2nd edition, 1414.
- İbn Mace, Ebu Abdullâh Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mace*. Critical ed. Muhammed Fuâd Abdükbâkî. 2 vol. b.y.: Dâru İhyai Kütübi'l-Arabiyye, n.d.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. 15 vol. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İzgi, M. Cumhur. "Tedavi Amaçlı Olmayan Erkek Çocuk Sünnetinin Etik Değerlendirmesi". *Türk Psikiyatri Dergisi*. 25 (2014), 1-8.
- Kadioğlu, Hakan Hadi - Aydın, İbrahim Hakkı - Bekiryazıcı, Eyüp. "Dinî ve Tıbbî Açından Sünnet". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 25 (30 Haziran 2006), 1-16.
- Kaplan, İbrahim. "Din, Fitrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/2 (29 Aralık 2017), 61-84.
- Karaman, M. İhsan. "Sosyokültürel, Etik, Tıbbi ve İslami Perspektiften Kız Çocuklarda ve Kadınlarda Sünnet". *Anadolu Klinigi Tıp Bilimleri Dergisi* 22/2 (2017), 125-130.
- Kasule, Omar Hasan. "Integrated Medical Education Resources: 990821P - Nature of the Human (Tabiat Al Insaan)". *Integrated Medical Education Resources*. Erişim 21 Kasım 2020. <https://omarkasule-tib.blogspot.com/2011/02/990821p-nature-of-human-tabiat-al.html>.
- Kısa, Mahmut. *Kısa açıklamalı Kur'an-ı Kerim meali*. Konya: Armağan Kitaplar, 2013.
- Kurt, Yaşar. "Kur'an'da Fitrat Kavramı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 71-104.

- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Cami' li-Ahkâmî'l-Kur'an (Tefsiru'l-Kurtubî)*. 20 vol. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964.
- Mohamed, Yasien. "The Interpretations of Fitrah". *Islamic Studies* 34/2 (1995), 129-151.
- Müslim, b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahih*. Critical ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 vol. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1374.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen (el-Müctebâ)*. Critical ed. Abdülfettah Ebû Gudde. 9 vol. Halep: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslamiyye, 2nd edition, 1406/1986.
- Râzî, Fahrettin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 vol. Beyrut: Dâru İhya'it-Turâsi'l-Arabî, 3rd edition, 1420-1999.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'an (Tefsîr)*. 24 vol. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Critical ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 vol. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Usta, Nalan Damla Yılmaz. "Antik insanın sosyokültürel yaşamını yansıtan bazı diş ve iskelet sistemi anomalileri". 2015. 13.
- Yalçın, İsmail. *İslam Hukuku Açısından Yaratılışı Değişirme Fitratı Bozma*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2018.
- Yalçın, İsmail. "Sakal". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sakal> (09.12.2020).
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. *Tacu'l-'arûs min cevâhiri'l-kamûs*. 40 vol. İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, n.d.





## Updating the Religious Decree: Its Scope, Possibility and Reasons\*

Translated  
Article  
Çeviri


Ahmet Yaman

Professor, Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Dept. Islamic Law  
Prof. Dr., Necmettin Erbakan Ün., İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Konya, Türkiye

 yamanahmet@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-5358-1687>

Author  
Yazar

Yaman, Ahmet. "Updating the Religious Decree: It's Scope, Possibility and Reasons".  
*Tevilat* 1/2 (2020), 561-579.  <https://doi.org/10.5281/zenodo.4673043>

Cite as  
Atıf

Since it depends on the orders and specifications of Allah Almighty, the issue of updating religious decrees and fiqh that consists of collection of decrees should be handled carefully due to its academic and emotional dimensions. Along with the two troubled approaches on this issue, one of which can be considered as negligence (tafrit) and the other extremeness (Ifrat), there is a third approach proposing a more balanced theory of change in a methodical framework. The negligence (tafrit) approach, which defends that the religious decrees will never change, regards the classical fiqh doctrine as a collection of decisions that puts an end to the issue. According to the extremeness approach, which opposes this, all religious-legal decrees, including those directly in the Quran and Sunnah, are conditional to the historical and social conditions in which they were produced. Therefore, these decrees should also change in parallel with the changes in society and conditions. According to the third approach, which is more balanced and methodologically more consistent, legal decrees, except in the matters where change is not possible in principle, may be subject to change in terms of their bases and purposes. In this article some determinations will be made around this last approach.

**Keywords:** Islamic Law (Fiqh), Religious Decree (Hukm), Nass, Historicity, Ijma (consensus), Ijtihad (Jurisprudence), Wasail (Means), Change.

Abstract

\* The Turkish original of the article was published in the first issue of *Tevilat* with the theme of Religion and Change in Summer 2020.

**Dinî Hükümün Güncellenmesi: Alanı, İmkânı ve Gerekçeleri**

Yüce Allah'ın buyruk ve belirlemelerine bağlı olduğu için dinî hükümün ve bunların bir araya gelmesiyle oluşan fikhin güncellenmesi meselesi hem akademik hem de duygusal boyutları olan ve bu sebeple de dikkatle ele alınması gereken bir konudur. Bu mesele etrafında birisi tefrit diğeri ifrat sayılabilecek iki sağlıklı tavır yanında, metodik çerçevede daha dengeli bir değişim teorisi öneren üçüncü bir tutum bulunmaktadır. Dinî hükümün asla değişmeyeceğini savunan tefrit yaklaşımı, klasik fikh doktrinini, meseleye son noktayı koyan hükümler mecmuası olarak görmektedir. Bunun karşısında konumlanan ifrat görüşüne göre ise doğrudan Kitap ve Sünnet'te bulunanlar da dâhil olmak üzere dinî-fikhî hükümlerin tamamı, üretildiği tarihsel ve toplumsal şartlarla kayıtlıdır. Dolayısıyla toplum ve şartların değişimine paralel olarak bu hükümler de değişmelidir. Daha dengeli ve yöntemsel olarak daha tutarlı olan üçüncü yaklaşıma göre ise değişimin ilkesel olarak mümkün olmadığı alanlar dışında kalan fikhî hükümler, dayanakları ve amaçları itibarıyla değişime konu olabilirler. Bu yazı, işte bu son yaklaşım etrafında bazı saptamalar yapacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Dinî Hüküm, Nas, Tarihsellik, İcmâ, İctihad, Vesâil, Değişim.

**Özet****Introduction**

Whether the religious/shar'i decree is open to change or it is possible to update the answers given to it is a delicate issue that has always attracted attention. The fact that religion has a dogmatic character in one aspect and therefore, it is necessary to take a proper attitude to pure belief without being discussed and reasoned; on the other hand, it sets rules to regulate the society with a dynamic character and for this reason, it has the flexibility to manage the changing conditions of life which has created the necessity to examine the subject from different angles. In this regard, the issue has come to the fore considering both kalam and fiqh principles in the tradition of Muslim science.

This article based on a paper presented in "*the Current Religious Issues Consultation Meeting*" held by High Council of Religious Affairs on the subject titled "*Understanding Religion: Constants and Variables*" in Istanbul on 11-12 May 2018 will analyse the issue within the frame of the fiqh acquis. Although the term "religious decree" is used in many disciplines of Islamic sciences, especially kalam, practical legitimate decree comes primarily to mind due to both its predominant currency in the literature and its references in daily life. In other words, "religious decree" generally evokes fiqhi verdicts and fatwa.

Therefore, the possibility, limits, and justifications of change in fiqh and fatwa will be discussed here under the title of "Updating Religious decree". In this regard, firstly, the nature of the religious decree will be emphasized, then the change in Islamic law based on nass with its definite (qat'i) and presumptive (zanni) qualities and in this regard whether historicity can be at stake or not will be discussed and then, the possibility of change in nass will be questioned in the provision of "purpose and occasion". After then, the nature of

the consensus of scholars (ijma) and whether it is open to change will be discussed and finally the reasons for the change of final jurisprudence (ijtihad) or fatwa will be handled.

## 1. Religious Decree and Its Nature

As it is known, "decree", which is one of the key terms of fiqh and usool (method) of fiqh, is defined with relation to Shari' al-Hakim. No matter it is defined as "orders of Shari' related with the actions/behaviours of liable people" by Islamic theologians (Mutakallim) or defined as "the thing that is fixed with the way of addressing on the actions/people's behaviour, that is, the result of this address" by the Fuqaha/Hanafi jurists (Hanafi fuqaha), it is accepted that the judgment is based on a source, Allah, who makes laws/shari'a. As a matter of fact, a believer who reads the following verses believes that Allah has the authority to govern and make rules just as He has the authority to create and that the rules set must be approved by Him:

*His is all creation and all command. Blessed be Allah, the sustainer of all the worlds.*<sup>1</sup>

*"Indeed, We did reveal the Torah, containing guidance and light, by which the prophets, who submitted themselves to Allah, made judgments for Jews. So did the rabbis and the scholars, as they were required to protect Allah's Book, and were witnesses to it. So do not fear the people; fear Me! And do not sell My revelations for a cheap price. Those who do not rule according to what God revealed are the unbelievers... In their footsteps, We sent Jesus son of Mary, fulfilling the Torah that preceded him; and We gave him the Gospel, wherein is guidance and light, and confirming the Torah that preceded him, and guidance and counsel for the righteous. So let the people of the Gospel rule according to what God revealed in it. Those who do not rule according to what God revealed are the sinners. And We revealed to you the Book, with truth, confirming the Scripture that preceded it, and superseding it. So, judge between them according to what God revealed, and do not follow their desires if they differ from the truth that has come to you. For each of you, We have assigned a law and a method. Had God willed, He could have made you a single nation, but He tests you through what He has given you. So, compete in righteousness. To God is your return, all of you; then He will inform you of what you had disputed."*<sup>2</sup>

*"Now We have set You (O Prophet) on the clear way of faith. So, follow it, and do not follow the desires of those who do not know the truth."*<sup>3</sup>

*"Say, "Have you considered the sustenance God has sent down for you, some of which you made halal (lawful) and some haram (unlawful)?" "Say, "Did Allah give you permission, or do you fabricate lies and attribute them to Allah?"<sup>4</sup>*

*"They ask You (O Prophet) for a ruling about women. Say, "Allah gives you a ruling (fatwa) about them."<sup>5</sup>*

<sup>1</sup> al-A'rāf 7/54.

<sup>2</sup> al-Mā'ida 5/44-48.

<sup>3</sup> al-Jāthiya 45/18.

<sup>4</sup> Yûnus 10/59.

<sup>5</sup> al-Nisā' 4/127.



For him, when it comes to regulating life by law, the role attributed to him is "Shari'" which means a legislator (law maker). However, Shari' Ta'ala gives his prophets the authority to make law too:

*"They are the ones who follow the Messenger, the unlettered Prophet, whose description they find in their Torah and the Gospel. He commands them to do good and forbids them from evil, permits for them what is halal (lawful) and forbids to them what is haram (unlawful), and relieves them from their burdens and the shackles that bound them. Only those who believe in him, honour and support him, and follow the light sent down to him will be successful."*<sup>6</sup>

*"We have revealed to you the Scripture, with the truth, so that you judge between people in accordance with what God has shown you. And do not be an advocate for the traitors!"*<sup>7</sup>

*"But no, by your Lord, they will not believe until they call you to arbitrate in their disputes, and then find within themselves no resentment regarding your decisions and submit themselves completely."*<sup>8</sup>

*"The response of the believers, when they are called to God and His Messenger in order to judge between them, is to say, "We hear and we obey." These are the successful."*<sup>9</sup>

*"It is not for any believer, man or woman, when God and His Messenger have decided a matter, to have liberty of choice in their decision. Whoever disobeys God and His Messenger has gone far astray."*<sup>10</sup>

As it is understood, since the Prophet (pbuh) has the power to make judgments, the word "shari'" is also used for him metaphorically.<sup>11</sup>

Since it is out of question for both the scriptures that are revealed and the prophets who have declared them to meet the need for norms word by word that will continue until the Day of Judgment, in accordance with the nature of divine revelation (wahy), wisdom and prophecy,<sup>12</sup> the task of establishing judgment has been assigned to scholars and jurists who know these two heritages very well in both words and spirit as new needs arise:

*"It is not advisable for the believers to march out altogether. Of every division that marches out, let a group remain behind, to gain understanding of the religion, and to notify their people when they have returned to them, that they may beware."*<sup>13</sup>

*"When some news of security or alarm comes their way, they broadcast it. But had they referred it to the Messenger, and to those in authority among them, those who can draw conclusions from it would have comprehended it..."*<sup>14</sup>

*"...Therefore, take a lesson, O you who have insight."*<sup>15</sup>

<sup>6</sup> al-A'rāf 7/157.

<sup>7</sup> al-Nisā' 4/105.

<sup>8</sup> al-Nisā' 4/65.

<sup>9</sup> al-Nūr 24/51.

<sup>10</sup> al-Ahẓāb 33/36.

<sup>11</sup> See Talip Türkan. "Şeriat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Accessed 15.11.2020).

<sup>12</sup> إن الحوادث لا تنقطع والنوازل لا تنتهى: Abu al-Layth as-Samarqandi, an-Nawāzil (al-Fatawa), (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi., Fatih, nu. 2414), 2b.

<sup>13</sup> al-Tawba 9/122.

<sup>14</sup> al-Nisā' 4/83.

<sup>15</sup> al-Ḥaşr 59/2.

*When Muâz said, "Whenever I cannot find a verdict in the book of Allah and the Sunnah of His Messenger (pbuh), I will make decision on my own (ijtihad)", The Prophet (pbuh) appreciated him and stated that this method was suitable for Allah's approval.<sup>16</sup>*

With this authorization, mujtahid-fiqh scholars bring judgments in religion by putting forth all their scientific efforts with complete sincerity. Ijtihad, which is an effort to determine what Shari' Ta'ala can say on matters related to human behavior but whose decrees are not clearly included in religious texts/nass, is described as speaking on His behalf in the final analysis. As a matter of fact, the result reached by the mujtahid/mufti has been considered as Allah's decree both in his own eyes and in the eyes of the person who asks for fatwa about an issue.<sup>17</sup>

In that case, a religious decree is based either on a qat'i (definite) nass, on a zanni (presumptive) nass, ijtihad or ijma. The qat'i nass and zanni nass do not cause doubts in our minds in determining the religious decree, as they are both nass. However, there may be a question whether ijma and ijtihad are institutions that give the judgment the qualification of "lawfulness/shar'iyyah" as a result.

As it is known, both ijma and ijtihad are scientific activities carried out based on detailed evidence, that is, revelation in the final analysis. Essentially, ijma is a consensus of opinion that consists of ijtihads coming together at one point. As both ijtihad and ijma are based on revelation, its comprehension and interpretation, and are deeds within the framework that they draw; the judgments put forward by ijma and ijtihad are also religious-shar'i decrees. Actually, the fact that Almighty Allah himself determined this framework and ordered to make judgements in the way He showed<sup>18</sup> and to order to gain Islamic scholarship (tafaqquh) in the frame of His religion and then to declare that some people have a duty to uncover an issue through deep investigation<sup>19</sup> shows us that the judgment is also religious-shar'i.<sup>20</sup> Likewise, it can easily be deduced from some of the Prophet's expressions (pbuh) that the conclusions are reached by ijtihad are religious decrees although they are human activities. His words urging to ijtihad, his encouragement on the issue, his emphasis on the importance of being Islamic scholar, his expressions informing that the scholar attains a reward even if he is mistaken in the ijtihad<sup>21</sup> are important in terms of showing that all the religious decrees are included in religion.

<sup>16</sup> Abu Dawud, "Akdiye", 11; Tirmidhi, "Ahkâm", 3.

<sup>17</sup> Badr ad-Dîn Muhammad b. Bahâdir Zarkashi, *al-Bahru al-muhith fi usûl fiqh* (Kahire/Ġardeka: 1992) 6/317: *وَإِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ شَيْءٌ فَهُوَ حُكْمُ اللَّهِ فِي حَقِّهِ وَحَقٌّ مِنْ قَلْدِهِ*; Amer Padesah, *Taysir al-Tahrir* (Kahire 1351) 4/229: *وَجُوبُ اتِّبَاعِ مَا هُوَ الْأَرْجَحُ مِنْ حَيْثُ كَوْنَهُ حُكْمَ اللَّهِ تَعَالَى فِي نَظَرِهِ*.

<sup>18</sup> al-Nisâ' 4/65, 105; al-Mâ'ida 5/44-49; Surah an-Nûr 24/5; Surah al-Ahzâb 33/36.

<sup>19</sup> Surah at-Tawbah 9/122; al-Nûr 4/83.

<sup>20</sup> See about the concept "shariyyah": Ahmet Yaman, "İslâm Hukukunda Şer'îlik Kavramı Başlıklı Bildirinin Müzakeresi", *1. İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu*, Ankara 2006, p. 269-275.

<sup>21</sup> See Bukhari, "İlim", 9, 10, 37; "Vudû", 10; "İ'tisâm", 13, 21; Müslim, "Hac", 446; "Kasâme", 29; "İmâra", 175; "Fedâilü's-Sahâbe", 138; "Akdiye", 15; Abû Dawud, "Akdiye", 2, 11; Tirmidhi, "İlim", 4; "Ahkâm", 3.

What is meant by shari'a and religiosity here is either to state that the decree (hukm) is included in the nass, which are the main sources of religion or to emphasize the jurist (faqih) who obtained the provisions by making ijtihad did this by referring to the main sources of the religion. Of these two decrees constituting the shari'a, the one that is explained directly in the nas is called *munazzal sari'ah* (sent down shari'a), and the one determined by mujtahids is called *muawwal shari'a* (interpreted shari'a).<sup>22</sup> The sentence "Shari'a is either tawqif or qiyās"<sup>23</sup> uttered by some scholars summarizes what has been said up to this point.

In fact, our scientific tradition is based on this acceptance. As a matter of fact, even citing a sentence from Imam-i A'zam Abu Hanifa (d. 150/767) can be sufficient in this matter. In *al-Fiqhul-Akbar*, he stated that the term "religion" includes all practical provisions besides belief and Islam in terms of content, with the expression "wa'sh-sharâ'i kullihâ". The rest of his words on the subject is as follows:

"The term 'Islam' means submitting to the orders of Allah. Although the words Islam and faith (iman) are defined differently in terms of language, there cannot be faith without Islam and Islam without faith. These two terms cannot be separated from each other. Therefore, the term religion includes faith, Islam and all shar'i decrees."<sup>24</sup>

The determinations we have made so far regarding the nature of the shar'i/religious decree is clearly summarized by the following sentences by Imam Shafî (d. 204/820) under the heading "The Manner of the Religious Explanation (Declaration)":

Almighty Allah explains how the creatures he created will fulfil the acts of worship in one of the following ways:

a. Allah declares in Quran the necessity of performing basic obligations such as wudu, prayer, zakat, pilgrimage, and fast, and avoiding overt and

<sup>22</sup> See Türcan, "Şeriat".

<sup>23</sup> Muhammad al-Ghazali, *Asas al-qiyas* (Riyad: 1993), 103-104. إن لفظ القياس مشترك. فقد يفهم منه الرأي. المحض الذي يقابل التوقيف حتى يقال: الشرع إما توقيف وإما قياس وهذا الذي نكروه وهو الذي يتعرض لتشنيع الظاهرية والتعليمية. أما إذا لم يُرد به هذا المعنى فلا نكروه. وهو أن يقال: الأحكام الشرعية تنقسم إلى تعبدات وتحكمات جامدة لا تعقل معانيها - كرمي الأحجار إلى الجمرات في الحج - وإلى ما تُعقل معانيها ومقاصد الشرع منها كما يُعقل من إستعمال الأحجار في الاستنجاء وأن المقصود منه تخفيف النجاسة وكما يعقل من صرف المال إلى الفقراء إذ المقصود إزالة حاجاتهم وفاقاتهم وهذا توقيف كما أن الرمي في الحج توقيف ولكن ذلك توقيف مجرد لا يقترن به فهم مقصود الشرع من ذلك التوقيف وهذا يقترن به فهم مقصود معقول فيسمى في الحج توقيف ولكن ذلك توقيف مجرد لا يقترن به فهم مقصود الشرع من ذلك التوقيف وهو أحد نوعي التوقيف قياسا لما انقذ فيه من المعنى المعقول. See Zerkeşi, *al-Bahru'l-muħit*, 7/12. It should be noted that al-Ghazali opposes the qiyas in the sense of "al-ra'y al-mahd/pure personal view", it should not be taabbudî (the rules whose wisdom is unknown, completely look at Allah's orders and prohibitions) / Tahakkumî (the rules without evidence) and therefore he evaluates it within the "tawqif" which is based on the meaning and purpose of the qiyas that can be known the meaning and purpose of nass. However, as al-Ghazali also points out in the same place, the word "tawqif" has been used in the literature for taabbudî/tahakkumî decrees whose reasons can not be understood. When it is used in this narrow/special meaning, the sentence "shari'a is either tawqif or qiyās" will not be wrong.

<sup>24</sup> Abu Hanifa, Nu'mān b. Thābit, *Al-Fiqh al-Akbar* (Īmārât: 1999), 57: والإسلام هُوَ التَّسْلِيمُ والانتقاد لأوامر الله: 57: تَعَالَى فَمَنْ طَرِيقَ اللُّغَةِ فَرَّقَ بَيْنَ الإِسْلَامِ وَالإِيمَانِ وَلَكِنْ لَا يَكُونُ إِيْمَانٌ بِلَا إِسْلَامٍ وَلَا يُوجَدُ إِسْلَامٌ بِلَا إِيْمَانٍ وَهُمَا كَالظَّهْرِ مَعَ البُطْنِ. وَالَّذِينَ اسْمُهُمْ وَقَعَ عَلَى الإِيْمَانِ وَالإِسْلَامِ وَالشَّرَائِعِ كَلِمًا.



made in decrees based on definite nass" can be stretched and this can be manifested in three points. Therefore, my answer to the question "Is ijthihad in a judgment based on definite nass?" will be "yes". This ijthihad is not in the direction of dismissing it or revealing the opposite of what he said. However, the possibility of ijthihad may arise in the following three points:

a. If a qat'i nass puts forward a decree and bases it on a reason (illat), it means that it transfers the authority to the mujtahids to decide that it is inapplicable in cases when there is no reason (illat). Therefore, an opportunity for ijthihad arises in this regard. For example, not giving zakat to al-mu'allafah qulubuhum, one of the places where zakat is given, at certain intervals starting from the time of Abu Bakr (mabpwh) is not an act of making a decree contrary to the verse.<sup>28</sup> It is a situation determination in terms of not implementing the decree due to the disappearance of its justification. Therefore, if the cause (illat) gains a concrete existence again later, the decree will come back accordingly. He stated that the wisdom (hikmat), reason, need and reason of the nass should be stated and accepted that zakat can be given to the al-mu'allafah qulubuhum when necessary.<sup>29</sup>

b. The second opportunity for ijthihad in qat'i nass may arise in the direction of putting temporary restraints on the permissible field.<sup>30</sup> As a matter of fact, while the related verse<sup>31</sup> "Chaste women among the believing women and those who were given the Book (Scripture) before you, on the condition that they marry in a legitimate marriage, and not in the form of having an illegitimate relationship (adultery) or keeping secret friends (mistresses), are halal to you if you give them their dowries." opens a wide area of permissibility for marrying women of the Ahl al-Kitab (people of the book), which was restricted in the period of Caliph Omar; *It would not be very correct to use the term "prohibition", but we also know that there is an application that can be perceived as such by the public.*<sup>32</sup> This practice can be remembered here as an example of the ijthihad of making temporary restrictions in the permissible field.<sup>33</sup>

c. The third stage of ijthihad in the qat'i nass can be seen as adding to the quantitative expressions called "muqadderât" in our tradition of usool. The fact that the punishment for consumption of alcohol was around forty flogs in the period of the Prophet (pbuh) while it was increased later at the request of Caliph Ali (Ali ibn Abî Talib),<sup>34</sup> the increase in the money's worth over dinars-

<sup>28</sup> al-Tawba 9/60.

<sup>29</sup> Abu Bakr ibn al-Arabi, *Aridhat al-Ahwazi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, n.d.), 3/172: فوجب ان السبب والحاجة إذا ارتفعت أن يرتفع الحكم وإذا عادت ان يعود ذلك  
*Jamî' li-'Aḥkām al-Kur'ān* (Kahire: 1964), 8/181.

<sup>30</sup> Shatibi, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā, *Al-Muwafaqaat fi Usool al-Sharia* (Beyrut: 1991) 1/130 etc.; Ahmad b. İdrīs al-Qarāfi, *al-Furūq* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, n.d.), 2/33; also see 2/122-131.

<sup>31</sup> al-Mā'ida 5/5.

<sup>32</sup> Abu Bekr Ahmad b. Alī al-Jassas, *Aḥkām al-Qur'ān* (Beyrut: 1993), 2/459; Bayhaqi, *Sunan al-Kubra* (Beyrut: 2003), 7/280.

<sup>33</sup> See for details and other examples: İbrahim Yılmaz, *İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mübahı Sınırlandırması* (Ankara: 2020).

<sup>34</sup> See Bukhari, "Hudûd", 4; Abu Dawud, "Hudûd", 35-37; Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahl Abu Bakr al-Sarakhsi, *al-Mabsûṭ*. (İstanbul: 1983), 24/30; Muhammad b. Alī as-Shawkani, *Nayl al-Awtar* (Kahire: 1971), 7/156-157.

dirhams for the penalty in parallel with the increase in camel prices, and moreover, the ratio of 1 to 10 was increased up to 12000 in dirhams as a result of deterioration over time<sup>35</sup> shows that an addition can be made in the field of muqadderât and therefore an ijihad can be made in this field. On the other hand, because the numbers are in the group of particular (has) words and they indicate definite decrees,<sup>36</sup> the nass containing muqadderât are qat'i nass.<sup>37</sup>

### 3. Ijihad in the Decrees Based on Zanni (Presumptive) Nass

It will be appropriate to consider ijihad which may come to the fore when the nass is zanni (presumptive) in two stages as certainty (*thuboot*) and indication al-zanniyyat (presumption).

*Zanniyyat at thuboot*, that is, the doubt, according to the criteria of the mujtahid, in the stages of the nass being carried into next generations, may result for mujtahid not to consider the nass in the result of some methodological preferences. Deciding on this is an ijihad by nature, and this ijihad may have manifested that nass should not be taken as a source of degree. In this case, the nass whose *thuboot* is zann itself becomes the subject of ijihad with regard the acceptability before the decree it puts forward. In this context, Hanafi and Malikis attitudes towards khabar-i wahids which do not meet the conditions they seek to practice according to it can be recalled.

The second ijihad, which can come to the fore when nass is supposed to be zanni, emerges when there is an issue about *zanni al-dalalah*. In this case, there may be different interpretation possibilities with methodological preferences and depending on that different interpretation; zanni al-dalalah may lead the emergence of different decrees. The evidence of not accepting the precept "*Ijihad is never allowed when there is a nass*" in general is the saying "*the ijihad and disagreement is allowed when there is a nass*"<sup>38</sup> can be remembered as a determination confirming my idea. As a matter of fact, although the thuboots of the order "إِنْحَزْ"<sup>39</sup> in the Surah Kawthar or "وَأَسْأَلُوا" and "بِرُّؤُسِكُمْ"<sup>40</sup> in the verse of ablution (wudu) are qat'i nass, it gives way to more than one decree due to the fact that its dalalah is zanni.<sup>41</sup> Moreover, it is known that although the hadith<sup>42</sup> "*No prayer is valid unless 'Fâtihat al-Kitab' is recited*"

<sup>35</sup> See Malik b. Enes, *Muvatta'*, "Ukûl", 1-2; Abu Dawud, "Diyât", 18, 20; Ibn Majah, "Diyât", 6; Sarakhsi, *al-Mabsût* 26/75 et al.; Shawkani, *Nayl al-Awtar*, 7/68-70; Halil Sahillioğlu, "Dinar", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Access 12.04.2018); Ali Bardakoğlu, "Diyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Accessed 12.04.2018).

<sup>36</sup> See Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: 1990), 135-139.

<sup>37</sup> Abd al-Aziz al-Bukhari, *Kashf al-asrar sharh al-usul al-Bazdawi*, (Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî: n.d.), 1/80.

<sup>38</sup> Hayreddin Karaman, "Dinin Anlaşılması Meselesi: Sabiteler ve Değişkenler" Opening conference given at the Current Religious Affairs Consultation Meeting VIII (İstanbul 2018).

<sup>39</sup> al-Kawthar 108/2.

<sup>40</sup> al-Mâ'ida 5/6.

<sup>41</sup> Qurtubî, *al-Jamî' li-'Ahkâm al-Kur'ân*, 20/219 etc.

<sup>42</sup> Tirmidhi, "Mevâkît", 69, 115, 116; Ibn Majah, "İkâme", 11.

is described in terms of thuboot as *mashhoor*, it is subject to different decrees<sup>43</sup> due to the fact that its dalalah is zanni.

If I am asked whether the possibility of making ijthihad based on zanni nass still continues today, I will, on principle, reply that the competent jurists are authorized on this issue, and they can make new interpretations on nass whose dalalah are zanni. That is, such an ijthihad is possible in principle. But could there be anything unspoken from the past to present on zanni nass? Is it "Mâ taraka al-awwalûn li al-âkhirîn " or "Kam taraka al-awwalûn li al-âkhirîn"? The conclusion reached from my research is that it is possible to choose between the necessity of ijthihad or takhrij in new issues and the old ijthihad. In terms of ensuring the survival of fiqh by these means, the second statement that the previous ones leave much to be done to the next is correct; however, the first one, that is, the statement that nothing is left to the next, seems more correct at the point of understanding the texts. that is, there is nothing left that has not been said about the meaning frames of zanni nass. To express it in a more concrete example, the commandments in the verse<sup>44</sup> " وَلَا يُبَدِّلِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا " *وَلَا يُبَدِّلِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا* " and the word "qadhaa" in the hadith<sup>45</sup> " كَانَ يُصَيِّبُنَا " *كَانَ يُصَيِّبُنَا* " cannot be subject to new meanings today.

Here I will proceed to another point regarding change, the question of historicity:

#### 4. Historicity in Qat'i (Definitive) Nass

Are the qat'i nass restricted to a certain society and time? I agree that it is not possible to change them, but I wonder if new decrees can be made by considering them as belonging to history with regard to their current/original words and leaving the words on that time and to transfer their principle aspects to present time and establish new decrees?

In the face of these questions, my opinion is that the decrees of shari'a based on definite texts are historical and supra-social. I am not expressing this as an emotional or ideological judgment; on the contrary, I have this opinion based on the declaration of Almighty Allah, the owner of these nass; namely:

Approximately 2000 years after the Torah was sent down to Prophet Moses, Almighty Allah still says, "But why do they come to you to appoint you as an arbitrator, when they have the Torah, which contains Allah's Law?" Then, they turn away from you. They are not believers."<sup>46</sup> Approximately 600 years after the Bible was sent down to Prophet Isa (Jesus), Allah commands "So let the people of the Gospel rule according to what Allah revealed in it. Those who do not rule according to what Allah revealed are the sinners."<sup>47</sup> He warns "those who do not judge by what Allah sent down..." all the thousand years after the holy

<sup>43</sup> Serahsî, *al-Mebsût*, 1/18-19; *İbnü'l-Arabî*, *Âridatü'l-ahvezi*, 2/46-48.

<sup>44</sup> al-Nisâ'4/34.

<sup>45</sup> Bukhari, "Hayız", 20; Müslim, "Hayız", 69; Abu Dawud, "Tahâret", 105.

<sup>46</sup> al-Mâ'ida 5/43.

<sup>47</sup> al-Mâ'ida 5/47.

scriptures and brings some sanctions in a manner that will encompass them;<sup>48</sup> then, He says, *"We have revealed you the scripture, with the truth, so that you judge between people in accordance with what Allah has shown you. And do not be an advocate for the traitors"*,<sup>49</sup> and *"These are the limits set by Allah, so do not transgress them. Those who transgress Allah's limits are the unjust."*<sup>50</sup> From all these, it can easily and by all means be inferred that the Shari'/legislator Himself has not limited the revelation he sent down to a history and geography.

If I am asked whether there are any qat'i nass limited to the history and geography, I will say "Yes, there are also some nass bearing historicity," and I anticipate they can be grouped into two:

a. These are related to either directly the Prophet (pbuh) or his family; therefore, they automatically carry a historical identity. In this context, for example, I can remind you of the prohibition of marriage to the "wives of the Prophet (ummahat al-mu'minin)" after the death of the Prophet Muhammad (pbuh) by the najwa verse *"O believers, Whenever you would like to have private talk with the Prophet, give something in charity before it..."*<sup>51</sup> and the verse *"...You must never offend the Messenger of Allah, nor must you ever marry his wives after him, for that would be a great mistake with Allah."*<sup>52</sup>

b. On the other hand, these nass may have made a decree parallel to periodic possibilities, experiences and technologies. As in the example of "ribât al-khayl (war horses)" in the verse *"And prepare against them all the power you can afford, and all the cavalry you can mobilize, to terrify thereby Allah's enemies and your enemies, and others besides them whom you do not know, but Allah knows them..."*,<sup>53</sup> and the procedure of cleaning a bowl besmirched with impurities after washing it with water seven times and then rubbing it with soil for the eighth time.<sup>54</sup> These are some examples to be included in the group of qat'i nass, but we know, can determine with our mind very easily, and infer, due to the fact that our scientific tradition makes us understand in this way, that they are historical. However, the nass in this category are rather few and they seem to be limited to these two areas.

## 5. Historicity in Zanni Nass

I am of the opinion that this category is also beyond history and society. As I have stated above, I do not come to the conclusion that the gate of ijthad based on zanni nass is now completely closed. I reiterate that declaration ijthad, qiyas ijthad, and istislah ijthad can widely be used and it has already been used by people throughout history. They are not issues that relate to historicity and take each other away. For example, although the Prophet (pbuh)

<sup>48</sup> al-Mā'ida 5/44, 45, 47.

<sup>49</sup> al-Nisā'4/105.

<sup>50</sup> al-Baqara 2/229.

<sup>51</sup> al-Mujādala 58/12-13.

<sup>52</sup> al-Aḥzāb 33/53.

<sup>53</sup> al-Anfāl 8/60.

<sup>54</sup> Bukhari, "Vudû", 33; Müslim, "Tahâret", 93. For discussions about whether 'illa is understandable in mind or not, see: al-Juwayni, *al-Burhan fi usûli'l-fiqh* (Kahire 1400), 2/911, 943; Mahmoud b. Ahmad ez-Zencânî, *Tahrîj al-furû ala al-usûl* (Beyrut 1987), 38 etc.



had a negative attitude to the system of narkh (tas'ir),<sup>55</sup> the companions (ashab) designed a different system after his death. While certain interpretations were made around the concept of "fi sabilillah" which has a wide expansion as a group to give zakat, some other inter interpretations were added to it based on old interpretations throughout history.<sup>56</sup> Since the main reason behind the prohibition of receiving zakat disappeared for the clan of Hashim after a while, it gained another identity.<sup>57</sup>

I will also end the matter here to proceed to another subject, the issue of purpose-means:

## 6. Change in the "Maqsad and Wasila" Type of Decrees in Nass

The purpose of the religious-legal regulations in the last analysis is to establish the social order by making the idea of justice prevailing and to ensure the soul-body integrity of the people. A number of wasails are foreseen in order to achieve this goal. The ability of these wasails to get the person to achieve the relevant purpose may decrease or end completely over time. In such cases, the ways through which decrees of fiqh will progress will be handled in three stages:

a. If both the zanni and qat'i types of the nass are not the target, that is, the main purpose and purpose of the decree but a means for the achievement of that purpose, the specified occasion and reasons are discredited when they lose their effectiveness.<sup>58</sup> In this case, new wasails (means) compatible with the purpose of the decrees are substituted for such wasâils. Therefore, the absence of the wasail (means) does not necessitate the absence of the maqasid (purposes). The Prophet (pbuh) himself showed that such an expansion was possible. In the long narration, also known as the Dajjal hadith, the Prophet (pbuh) substituted a new wasail suitable for the time, by answering the question whether only five-time prayers would be enough for a day that would be as long as a year. He said, "No. You determine (taqdeer) your own times yourselves!" for the prayer is the main purpose, and time is a wasail (means). It cannot be said that prayer will not be obligatory in a place where the time does not come.

b. Although it is possible to fulfill the decrees of the wasail exactly the same way, they leave their place to new wasails that will fulfil the purpose fully, if the relevant purpose is no longer sufficient as the social conditions have changed. For example, the Prophet (pbuh) found it sufficient to have two

<sup>55</sup> Abu Dawud, "Büyü" 49; Tirmidhi, "Büyü" 73; Ibn Majah, "Ticârât" 27.

<sup>56</sup> "Contemporary Islamic scholars such as Cemâleddin al-Kasimi, Mahmud Şeltût, Hasaneyn Muhammad Mahlûf and Muhammad Hamîdullah have understood the term fi sabilillah in the verse as all kinds of activities that benefit Muslims." Mehmet Erkal, "Zekât", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Accessed 12.04.2018). At this point, I should note that I find it more appropriate to interpret the expression "fi sabilillah" in the verse to include those who set out on a pilgrimage by obeying the command of Allah, soldiers who strived for the sake of Islam and Muslims, and people who set out for knowledge.

<sup>57</sup> Zayla'i, Uthman bin Ali, *Tabyin al-Haqa'iq sharh Kanz al-Daqa'iq* (Bulâk: 1313), 1/303.

<sup>58</sup> See Qarâfi, *al-Furûq*, 2/33,153; Shatibi, *al-Muwafaqaat*, 2/11.

witnesses in the narrow neighbourhood of Medina<sup>59</sup> in order to ensure the marriage contract and to prove and protect the rights of the parties. But in today's crowded societies, making the marriage contract bound to only two witnesses also bring misuses. Since the point aimed by the legal order will be reached more effectively today with announcement and registration, wasila (means) together with the witness turns into announcement and registration.<sup>60</sup>

The following examples also confirm the existence of such an opportunity:

In the incidents of unintentional killing and injuring, the sensible family member involved in the payment of the wergild (diyât) in the early period including the Age of happiness in Islam, was initially a paternal male relative (asabah) of a person to participate in the payment. However, when social relations changed over time and other administrative categories such as the divan organization and other social clusters such as profession groups emerged, it was thought that the sensible family member would be re-evaluated in the case of this new situation and they were composed of different people-segments. As a matter of fact, Hanafis concluded as a result of such an interpretation that the sensible person to pay was the one who lived in the same region with the criminal performing the same art or profession.<sup>61</sup> Similarly, it is recommended to take a pledge in the Quran to secure the debt during the journey.<sup>62</sup> The registration may be substituted due to the transportation burden and taking of the pledge during the journey.

c. In some cases, new scientific developments may allow for the establishment of more effective and more easily applicable wasail decrees. In such cases, the old wasail decrees may be replaced by new ones. The Prophet's (pbuh) wasila for cleaning the bowl licked by the dog by washing it for seven times with water and in the eighth time scrubbing with soil can be replaced by detergent and his wasila of stone used for removing dirt from body for istinja can be replaced by cloth, paper, etc.<sup>63</sup>

## 7. The Consensus (Ijma) and Change

What I deliberately prefer here is the companions' consensus (ijma al-ashâb) as it is a less controversial issue. As it is known, after the first years of the caliphate of Uthman, when political debates started to occupy the agenda and they clouded some realities, the companions of Prophet Muhammad (pbuh) migrated to different parts of the Islamic world. So the functionality and possibility of consensus (ijma) became debatable.

Therefore, restricting to the aforementioned period, I express that the ijma that occurred before the emergence of conflicts in the period of companions did not change either. Because that ijma set forth the provisions regarding the

<sup>59</sup> Bukhari, "Nikah" 36; Ebu Davud, "Nikah" 19; Tirmidhi, "Nikah" 14; Ibn Majah, "Nikah" 15.

<sup>60</sup> See Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: 2018), 49.

<sup>61</sup> Sarakhshi, *al-Mabsût*, 26/66, 110; 27/125; Marghinani, *al-Hidayah fi Sharh Bidayat al-Mubtadi* (İstanbul: 1986) 4/225. See for detailed information Kâşif Hamdi Okur, *İslâm Hukukunda Sosyal Sorumluluk: Âkile Örneği* (İstanbul: 2017).

<sup>62</sup> al-Baqara 2/283.

<sup>63</sup> See İbn al-Qayyim, *l'laam ul Muwaqqi'een 'an Rabb il 'Aalameen* (Beyrut: 1991) 3/19.

symbols of religion or *jumal al-faraid*,<sup>64</sup> a statement by Imam as-Shafii mentioned above, that is, the definite orders and prohibitions that constitute the identity elements and main dynamics of the religion. When these are removed and changed, for the fact that the religion will not be understood in its original form, and one step later, it will be misunderstood and open the door to new interpretations beyond the "completed"<sup>65</sup> form of religion, we are faced with a situation that the religion seems to be understood "right" by some people for the first time. This result has no explanation in terms of either reason or history and science. Therefore, the companions' consensus (ijma) is closed to change. The following decree was adopted with the words of the Hanafi scholar Fahrulislam al-Bazdawi (d. 482/1089) in the tradition of fiqh: *The companions' consensus is like the verse and mutawatir khabar (news whose accuracy is certain.)*<sup>66</sup>

The decrees such as the prohibition of a Muslim woman to marry a non-Muslim, the legality of the taraweeh prayer (not the decree belonging to it and not the number of rak'ahs but the existence), prolonging the time of night prayer (ishaa) until dawn, the fact that the azan is made up of the known words, the obligation for a menstruating woman to complete the abandoned fasts later but not the abandoned prayers, the necessity of kaffarah for intentional violation of fast by engaging in sexual intercourse can be remembered as examples in this context.

In addition to this reality, which is the basic principle, we should also state that an ijma, whose basis is based on maslahat or custom (orf), becomes open to change depending on the change of maslahat or orf. The possibility of such a change is a known and reiterated issue, especially in the Hanafi usûl al-fiqh. As a matter of fact, Isa b. Abân (d. 221/836), a disciple of Imam Muhammad ash-Shaybani (d. 189/805), a classical period scholar Fahrulislâm al-Pazdavî, and Ottoman period scholars Farişteoğlu İbn Melek (d. After 821/1418), Mustafa Hulûsî Güzehisârî (d. 1253/1837), and Mahmud Esad Seydişehrî (d.1917) discussed this issue.<sup>67</sup>

Having presented these, I have come to the last issue of "change in religious decree". From this point, I will touch upon the intellectual ground and reasons of change in ijihad and fatwa.

## 8. Change in Ijtihad

Ijtihad is a human activity. Therefore, like every human activity, ijihad is a scientific activity that is always intertwined and interacts with the knowledge of the mujtahid, his understanding of method, environmental factors, sociality

<sup>64</sup> Shafii, *al-Risala*, 21-22, 157, 213.

<sup>65</sup> Al-Ma'ida 5/3.

<sup>66</sup> Abd al-Aziz al-Bukhari, *Kashf al-asrar*, 3/261: إجماع الصحابة مثل الآية والخبر المتواتر

<sup>67</sup> Abd al-Aziz al-Bukhari, *Kashf al-asrar*, 3/176: وَيَتَصَوَّرُ أَنْ يَنْعَقِدَ إِجْمَاعٌ لِمَضْلَحَةٍ ثُمَّ تَبَدَّلَ بِلَيْكِ الْمَضْلَحَةِ فَيَنْعَقِدُ: إجماع الصحابة آخر على خلاف الأول; İbn Melek Farişteoğlu, *Şerhu Menâri'l-envâr* (İstanbul: 1308), 245; Mustafa Hulûsî Güzehisârî, *Menâfi'u'd-dekâik fi şerhi Mecâmi'i'l-hakâik* (İstanbul: 1303), 187; See for the view of İsa b. Ebân. Mahmud Esad Seydişehrî, *Telhîs-i Usûl-i Fikah* (İzmir: 1313), 293

and the phenomenon he is dealing with. Fact, knowledge, opportunity and environment directly affect the mujtahid and determine his ijthihad. As it is, it would not be correct to claim that the analysis of ijthihad in the doctrine of fiqh never changes and it is the only thing that can be said until the morning of doom. Such a claim is neither fundamentally reasonable, nor is it a reality. Therefore, there is an opportunity to change ijthihad.

So, what are the reasons for this change? Some reasons such as change of time, change of place, change of situation, change of customs, change of knowledge, change of need and umum al-balwa have given the scholars and those are responsible for making ijthihad the opportunity to change ijthihads. I will present them very briefly and with an example for each.<sup>68</sup>

What the jurists and fiqh traditions mean by the change of time is the manifestation called '*fasâd al-zamân*'. That is, the negative change in people and their understanding over time, the deterioration of general morality, the weakening of the sense of taqwa, and the loss of consciousness of justice. Accordingly, the decrees put in accordance with the understanding of justice, which once had a certain standard and the understanding of taqwa, which was once again a certain quality, will be subject to a change due to the negative loss of quality, change and deterioration of these standards of justice and taqwa. Such interventions have always been made by the jurists throughout history. As a matter of fact, the disagreement between the founding imam and the next ones in Hanafis is not actually an evidence-burhan dispute; Instead, it is expressed in a poetic way with the expression<sup>69</sup> "اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة" "و برهان" that there is a conflict of time.

For example, due to the weakening of the sense of responsibility and trust of the craftsmen, it was decided that they were responsible for indemnifying the goods delivered to them, the witnessing of close relatives in favor of each other was no longer accepted due to the loss of justice and trust, three talaqs (granting of divorce by the husband) given at one time were counted as three for the purpose of disciplining and chastening men whose religious feelings were weakened. As Omar bin Abdulaziz (d. 101/720) said, "decrees have also changed and multiplied due to the deterioration of people".

The change of place also affects in the change of ijthihad. Because the situations of the countryside and city are different from each other; hot zone is different from cold zone; and the Muslim society is different from non-Muslim society. Then, the decree put due to the characteristics of a place may be open to change when the place changes. The changes in ijthihad after Imam Shafii's migration from Baghdad to Egypt may be the beautiful example for this in our history of fiqh. Undoubtedly, some events such as the loss of the shadow of his master, Imam Malik, he had felt on his head before, his attainment to new sources of information, as well as the events in his methodology are of course more effective in these changes, but we can never ignore that natural,

<sup>68</sup> See for details Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: 2017), 199-226.

<sup>69</sup> Sarakhsi, *al-Mabsût*, 8/178; 19/166; Marghinani, *al-Hidayah*, 3/275; Zayla'î, *Tabyin al-Haqa'iq*, 1/43; 3/185.

environmental and social characteristics of Egypt were also partially effective in that change.<sup>70</sup>

A fatwa of Imam Abu Yusuf (d. 182/798) about mosques (masjids) is really noteworthy in this context: While he was at the head of the circle of lessons after his teacher Abu Hanifa in Kufa, when a place was determined as a mosque, Abu Yusuf regarded the down and upstairs of it as a mosque and did not allow the use of those places for other purposes. However, after he migrated to Baghdad and started to work as a qadi'l-kudat in addition to his scientific activities, he changed his ijtihad in Kufa when he saw that people were obliged to make a mosque and use each part in a different way within the narrow possibilities of the city.<sup>71</sup>

Change of situation; for example, situations such as livelihood difficulties, abundance, travel, residence, illness, health, fear, security are also effective in changing the decrees. As it is known, in our fiqh tradition, there are very strict decrees regarding long-term residence in dar al-harb (non-muslim country), acquiring the citizenship in dar al-harb and taking the Mus'haf (Quran) with them. However, this situation has changed considerably today and the main reasons behind such restrictive decrees put in the old times seem to be no longer there. As such, to insist on the continuation of the old rule means to struggle against the usual flow of life and to contradict with it, which is not considered a very reasonable attitude; On the contrary, it would be a behaviour that contradicts the thought of fiqh, which is based on fine understanding and deep understanding.

As it is an obvious reality that the customary decrees change with the change of custom, I will not dwell on it separately.<sup>72</sup>

This is how knowledge changes. A decree once made depending on the prevailing and accepted scientific knowledge of the time will naturally change with the new knowledge when the scientific information is proved to be wrong. Nothing could be more natural than that. In the past, in accordance with the scientific knowledge of the period, our jurists made a judgment on whether a woman who had a miscarriage would be puerpera or there would be an indemnity (ghurra) according to the condition of that miscarriage based on whether the falling entity's organs and body parts became apparent. Based on today's scientific data, we know that we are faced with a living being from the zygote stage in the first moment of fertilization. Therefore, regardless of the stage of pregnancy, puerperium will be the case when the embryo falls off or is removed. Jurisprudents (fuqaha) have the opportunity to establish new decrees based on new scientific knowledge about previously unknown or different known subjects such as the longest duration of pregnancy, the time of the fetus's coming to life, the detection of the crescent, and some other

<sup>70</sup> See for a different interpretation. Lemîn, "Kadiyyetu teessüri'sh-Shafii bi'l-bîeti'l-Misriyye", *al-Vâdha*/1 (Rabat: 1424/2003), 189-209.

<sup>71</sup> Marghinani, *al-Hidayah*, 3/19; Ibn al-Humam, *Fath al-Qadîr* (Kahire: 1970), 6/235; Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 251-252.

<sup>72</sup> The following tract (risala) of Ibn Abidin on this subject includes many examples besides very valuable methodological analyzes. "Neşru'l-arf fi binâi ba'dî'l-ahkâm ale'l-urf", *Mecmûatü'r-Resâil* (İstanbul: 1320), 2/114-147.

astronomical calculations, as well as when death occurred depending on the possibilities that medicine gives us, surrogacy etc.

Change in needs also has such an effect. Things that were considered as *tahsîniyyat* in the past may now be considered as *hâjiyyât* or even *dharuriyyat* in certain places. Naturally, depending on this, change in fatwa will be inevitable. For example, refrigerator, telephone, computer, air conditioner in hot regions, heating system in cold regions, compulsory education expenses, insurance, expenses related to the measures that can be taken against theft can now be included in the framework of *the basic needs* while calculating the zakat.

Umûm al-balwâ (widespread hardship) and change constitutes the last reason I will touch on. As it is known in the tradition of *fiqh*, "Umûm al-balwâ" is generally defined as the things that everyone is exposed to, difficult to avoid, that finds everybody in one way and happens a lot. Such developments may make it necessary to change the decree when it is no longer possible to get rid of it. Otherwise, the legal system may face the danger of staying out of life. So what do people do in such a danger? Either they behave hypocritically or if the phrase is right, they say "I both cry and go". If the latter happens, all difficulties and deprivation are left in their lap. Since it will not be possible for this situation to be sustainable, a solution is sought in other legal areas after a while.

Some conditions are required for the *umûm al-balwâ* to be effective. First of all, it is imperative that this situation (*balwa*) which concerns everyone in some way should not be a fantasy fact; that is, it should be real. Other conditions to be sought are that it should not directly contradict a *nass*, and that the event itself stems from the nature of the event rather than the insusceptibility of people. The anxiety of whether a change is sought for the sake of somewhat arbitrarily and self-righteous in order to get rid of the established ruling, has required these conditions to be put into effect by the jurists. I will conclude my words on the subject of *balwâ* by giving an example from our classical literature. Imam Muhammad al-Shaybani (d. 189/804) regarded *cowpat* as light *najasad* and, with the foresight that it was possible to avoid it, he said that if it covers more than a quarter of a piece of the cloth, it prevents one from performing *salah* (prayer); however, he changed this opinion after his trip to the city of Rey. Because he saw that the inhabitants of Rey could not protect themselves from cattle droppings since they have a great number of cattles and lived together with them, which was a general problem. Thereupon, he gave up his old view and like Imam Malik's fatwa, he said that cattle droppings on clothes would not prevent prayer.<sup>73</sup>

## Conclusion

In this article, in which I have tried to present the scope, possibility, justification and limits of the change of religious decree, that is, *fiqh*, the following points were underlined:

---

<sup>73</sup> Ibn al-Humam, *Fath al-Qadir*, 1/204; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 251.

A religious/shar'i decree, which is defined as "the thing that is substantiated via Shari's address, that is, the result of the address, is based either on qat'i nass or zanni nass. Since both ijihad and ijma are based on the understanding and interpretation of revelation and revelation, and they are prosedures within the framework that they draw, the decrees they put forward are religious and shar'i decrees.

The rule "*Ijtihad is never allowed when there is a nass*" is generally understood as "ijihad cannot be made in judgments based on unconditional nass. However, it is seen that it is clear that it is open to ijihad in three aspects: determining whether the reason of the definite nass is found and accordingly, whether the provision continues or not, in terms of making limitations in the permissible field and making additions to the mukaddarât.

Shar'i decrees based on both qat'i nass and zanni nass have historical and supra-social character.

The decree of the wasail (means) which is put with nass, but can no longer fulfill its function, is open to change.

The ijma occured in the period of the companions (sahabah) is closed to change. However, the ijmâs whose base is maslahah or custom (orf) are not closed to change.

The ijihad of the Mujtahids is open to change in principle. Justifications such as umum al-balwa are effective in this change with the change of time, place, situation, customs, knowledge and needs.

And finally, Almighty Allah knows the best of everything, and He is the one bestowing success.

## References \*

- Abdülaziz al-Bukhari, Abd al-Aziz b. Ahmad. *Kashf al-asrar sharh al-usul al-Bazdawi*. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, n.d.
- Abu Hanifa, Nu'mân b. Thâbit, *Al-Fiqh al-Akbar*. İmârât, 1999.
- Ali Haydar Efendi, Arsebük. *Düerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul, 1330.
- Amir Padesah, Moḥammad Amîr b. Mahmüd. *Taysir al-Tahrir*. Kahire, 1351.
- Bardakoğlu, Ali. "Diyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Accessed 12.04.2018. <https://Islamansiklopedisi.org.tr/diyet>.
- Erdoğan, Mehmet. *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul, 1990.
- Erkal, Mehmet. "Zekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Accessed 12.04.2018. <https://Islamansiklopedisi.org.tr/zekat#1>.
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad. *Asas al-qiyas*. Riyâd, 1993.
- Güzelhisârî, Mustafa Hulûsi. *Menâfi'u'd-dekâik fi şerhi Mecâmi'i'l-hakâik*. İstanbul, 1303.
- Ibn 'Abd al-Barr, Yusuf ibn Abdallah. *Jami' Bayan al-'Ilm wa-Fadlih*. Kahire, 1982.
- Ibn Âbidîn, Muhammad Emîn b. Ömer. "Neşru'l-arf fi binâi ba'd'l-ahkâm ale'l-urf". *Mecmûatü'r-Resâil*, 2/114-147. İstanbul, 1320.
- Ibn Melek, Firişteoğlu. *Şerhu Menâri'l-envâr*. İstanbul, 1308.
- Ibn al-Arabi, Abu Bakr. *Aridhat al-Ahwazi bi sharh al-Sahîh al-Tirmidhi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, n.d.
- Ibn al-Humam, Al-Kamal Muhammad b. Abdilvâhid. *Fath al-Qadir lil-'Ajiz al-Faqeer*. Kahire, 1970.
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, Muhammad b. Abî Bekr. *l'laam ul Muwaqqi'een 'an Rabb il 'Aalameen*. Beyrut, 1991.
- Jassas, Abu Bekr Ahmad b. Alî. *Ahkâm al-Qur'an* (Beyrut: 1993).
- Juwayni, İmam al-Haramayn Abd al-Malik. *al-Burhan fi usûli'l-fiqh*. Kahire, 1400.
- Lemîn, Nâci. "Kadiyyetu teessüri'ş-Şâfiî bi'l-bîeti'l-Misriyye". *el-Vâdiha* 1 (1424/2003), 189-209.
- Marghinani, Burhân al-Dîn 'Alî bin Abî Bakr. *al-Hidayah fi sharh Bidayat al-Mubtadi*. İstanbul, 1986.
- Qarafi, Shihab al-Din. *al-Furuq*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, n.d.
- Qurtubi, Muhammad b. Ahmad. *al-Jamî' li-'Ahkâm al-Kur'an*. Kahire, 1964.
- Sahillioğlu, Halil. "Dinar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Accessed 12.04.2018. <https://Islamansiklopedisi.org.tr/dinar>
- Samarqandı, Abu al-Layth. *an-Nawâzil (al-Fatawa)*. Süleymaniye, 2414.
- Sarakhsi, Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahl Abu Bakr. *al-Mabsût*. İstanbul, 1983.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *Telhîs-i Usûl-i Fikih*. İzmir, 1313.
- Şafi'i, Muhammad b. İdrîs. *al-Risala*. Kahire, 1940.
- Shatibi, Abû Ishâq İbrâhîm ibn Mûsâ. *Al-Muwafaqaat fi Usool al-Sharia*. Beyrut, 1991.
- Shawkani, Muhammad b. Alî. *Nayl al-Awtar*. Kahire, 1971.
- Türcan, Talip. "Şeriat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Accessed 15.11.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seriat#1>.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbi*. İstanbul, 2017.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul, 2018.
- Yaman, Ahmet. "İslâm Hukukunda Şer'îlik Kavramı Başlıklı Bildirinin Müzakeresi". 1. *İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu Sempozyumu (1st Symposium on the Problem of Terminology in Islamic Sciences)*, 269-275. Ankara, 2006.
- Zanjani, Mahmoud b. Ahmad. *Tahrîcü'l-furû ale'l-usûl*. Beyrut, 1987.
- Zarkashi, Abû Abdullâh Badr ad-Dîn Muhammad bin Abdullah bin Bahâdir. *al-Bahru al-muhith fi usûl fiqh*. Kahire/Ğardeka, 1992.
- Zayla'i, Uthman bin Ali. *Tabyin al-Haqa'iq sharh Kanz al-Daqa'iq*. Bulâk, 1313.



\* *Al-Kutub'i-Tis'a is not included in the references, since its editions are used in accordance with Concordance.*







## Soner Duman, *Günümüz Fıkıh Problemleri\**

Kitap  
Tanıtımı  
Book  
Review


### Fatiha Bozbaş

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniv., İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department  
of Islamic Law  
Konya, Türkiye

 fatiha.bozbas@selcuk.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0001-7775-3869>

Yazar  
Author

Bozbaş, Fatiha. "Soner Duman, *Günümüz Fıkıh Problemleri*". *Tevilat* 1/2 (2020), 581-584.

 <https://doi.org/10.5281/zenodo.4673051>

Atıf  
Cite as

Günümüz/Güncel Fıkıh Problemleri/Meseleleri; geçmiş fıkıh literatüründe ele alınmakla birlikte günümüzün değişen toplumsal, iktisadî, hukukî, teknolojik vb. şartları çerçevesinde yeniden ele alınması gereken meseleler ile mezkûr değişen şartlar nedeniyle günümüzde ilk kez ortaya çıkan yeni fikhî meseleleri ifade etmektedir. Sanayi Devrimi'nin gerçekleştiği 12./18. yy.'ın son yarısına kadar fikhî meselelerin birbirine benzer ve yakın olması, dünyanın gidişatına Müslümanların yön vermesi ve ilişkileri belirlemesi, günlük dinî problemlerin çözüme kavuşturulmasında müspet tesiri olmuş, Müslümanlar ortaya çıkan problemlerini çözüme bağlamada aktif rol üstlenmişlerdir.

\* Soner Duman, *Günümüz Fıkıh Problemleri*, ed. Osman Güman, 4. baskı, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.

Yaklaşık son iki yüzyıldır Müslümanların gerek politik zafiyetleri nedeniyle dünya siyasetinde söz sahibi olma özelliğini yitirmeleri ve gerekse Sanayi Devrimi ile başlayan sosyal, iktisadî, hukukî vb. değişimler İslâm dünyasında çözülmesi oldukça zor sorunlar yığınına gündeme getirmiştir. Bu dönem itibariyle seküler medeniyetin dayattığı sorunlarla da baş etmeye başlayan İslâm dünyası, sadece hukukî açıdan değil topyekûn kendi dışında oluşan değişime ilk etapta kendi değerleri çerçevesinde kalarak ayak uyduramamış, İslâm hukukunun hareketli ve dinamik yapısı ortaya çıkan yeni problemlerin çözümünde işlevselliğini ortaya koyamamıştır. Bununla birlikte İslâm hukukçuları birtakım metodolojiler geliştirmek suretiyle zamanla mevcut problemlerin çözümüne ilişkin faaliyetlere girişmişlerdir. Günümüzde İslâm ülkelerindeki üniversitelerde İslâm hukuku alanında yapılan tezler, kitap ve makale telifleri ve kurumsal faaliyetler ortaya çıkan yeni fikhî meselelerin çözümüne ışık tutmayı hedeflemektedir. Soner Duman'ın incelediğimiz eseri de bu minvalde değerlendirilmesi gereken, son yıllarda mevzuya ilişkin kaleme alınmış çalışmalar arasında popüleritesi bulunan bir teliftir.

Bu eser, müellifin sosyal medyada kendisine yöneltilen fikhî sorulara ilişkin yazdığı yazıların bir araya getirilmesiyle oluşan iki kitaptan birisini teşkil etmekte olup (s. 15-16), bir giriş ve yedi ana bölümden müteşekkildir. Müellif, eserin yöntemine ilişkin izahlarda bulunduğu girişten önceki kısımda, ele alınan meselelerin değerlendirmesinde şu hususlara dikkat etmeye gayret ettiğini özellikle zikretmektedir: Klasik fıkıh birikimini merkeze almak, hükümleri delilleri ve hikmetleriyle birlikte zikretmek, günümüz meselelerinde bireysel fetvaları değil şûra ichtihadı yoluyla verilmiş kararları merkeze almak, örf ve maslahatı dikkate almak, akademik anlatımla yetinmemek (s. 18-20).

Eserin giriş bölümünde evveleminde günümüz fıkıh problemlerinin mahiyeti ve sebepleri üzerinde duran müellif, konuyu usûlî problemler ve fûrûa ilişkin problemler şeklinde iki kısımda incelemiştir. Usûlî problemler başlığı altında fıkıhın bütününe yönelik sorunlardan bahseden Duman, Fıkıhın İslâm hukuku kavramıyla isimlendirilmesinin sakıncalarını şöyle izah eder: "...Bu durumda geçmişten bugüne kendi iç sistematiği içinde bir yeri ve ağırlığı olan muamelata ilişkin hükümler, kendi altyapıları, kendilerini destekleyen itikâdî ve ahlâkî temelden koparılarak salt dünyevî kural ve düzenlemeler şeklinde takdim edilmektedir..." (s. 23-24). Fıkıh usulünün günümüz problemlerini çözüme yetersiz kaldığını savunan farklı çevrelerce ortaya konulan alternatif usûl ve yöntemler (Kur'ân İslâm'ı Söylemi ve Tarihselci Söylem) hakkında bilgi veren müellif, ichtihad faaliyeti ve kavramlaştırma (sultan, dârülharb, câriye, müste'men vb.) ile ilgili bazı sorunlara da değinmektedir. Fûrû ile ilgili problemler kısmında ise; siyasî rejimlerin fıkıha olan bakış açılarının ve günümüzün değişen sosyal, iktisadî, teknolojik vb. durumunun güncel fıkıh problemlerinin oluşumuyla olan irtibatı üzerinde durulmuştur (s. 27-29).

Eserin giriş bölümünün ikinci ara başlığında günümüz fıkıh problemlerinin çözümünde fıkıh mirasıyla ilişki biçiminin nasıl olması gerektiğine yoğunlaşan müellif, mevzuya ilişkin tasfiyeci yaklaşım, gelenekçi yaklaşım ve telifkçi yaklaşımın temel özelliklerini belirtmekte ve bazı eleştirilerde bulunmaktadır. Müellife göre tasfiyeci yaklaşımın "Günümüzdeki yapı geçmişten neredeyse bütünüyle farklı olduğundan fıkıh mirası modern

sorunların çözümünde bir katkı sunamayacaktır” şeklindeki tezinin temel problemi, meşruiyete ilişkindir: “Zira geniş kamuoyu nezdinde on asrı aşkın süredir oluşan geleneği, mezheplerin yaklaşım tarzlarını dikkate almaksızın üretilen çözümlerin benimsenmesi ve meşru görülmesi gerçekçi bir yaklaşım değildir.” Geleneği yaklaşımın “Fıkıh mirasının günümüz Müslümanlarının problemlerini çözme konusunda yeterli çözümler sunduğu” şeklindeki argümanı da değerlendiren Duman, bu yaklaşımın yeni sorunlarla yüzleşmek yerine yapılanın aktarım faaliyetinden öteye geçemediğini, neticede bunun da çözüm getirmek yerine aksine günümüz Müslümanlarının zihninde fıkıh geleneği hakkında menfi bir imaj oluşturduğunu kaydeder. Duman, “Herhangi bir usûl endişesi olmadan geçmişte ileri sürülen görüşler içinde şazz olarak değerlendirilen ve itirazla karşılanmış icthadları keyfi ve gelişigüzel bir biçimde kullanabilen” telfikçi yaklaşımı ise metodolojik olarak pek çok açıdan tenkit etmiştir. Kendi bünyesinde birtakım sorunları barındıran bu üç yaklaşıma mukabil yeni bir yöntem üzerinde duran müellif, gelenekle ilişki biçimimizin “yok sayan”, “kutsayan”, “kullanan” değil, “yeniden üreten” bir niteliğe sahip olması gerektiğini vurgulamakta ve teklif ettiği yöntemin hususiyetlerini arz etmektedir. (s. 31-43).

Eserin sekiz ana bölümünün ilkinde müellif genel bir fıkıh okuması yaparak fıkıh, fakih, İslâm hukuku kavramları, fıkıh-hikmet ilişkisi, fıkıhın sistematik yapısı gibi konulara muhtasar şekilde değinerek okuyucuya genel bir fıkıh perspektifi sunmaktadır. Eserin bundan sonraki altı bölümünde ise birtakım fıkıh meseleler konularına göre şu şekilde tasnif edilmiştir: İbadetlerimiz, Mâlî-Ticârî Konular, Aile Hayatımız, Helaller ve Haramlar, Tıbbî Konular ve Belirli Gün ve Gecelerin Dindeki Yeri.

“İbadetlerimiz” başlıklı kısımda çoraplar üzerine mesh, telefon, tablet vb. ekranındaki Kur’ân sayfalarına abdestsiz dokunmak, araçta namaz kılmak, uzun süreli uçak yolculuklarında oruç vaktinin belirlenmesi ve Alzheimer hastalarının ibadetler bakımından durumu gibi meseleler; “Mâlî-Ticârî Konular” başlığında faizli bankaların kredi kartlarını kullanmak, bireysel emeklilik sistemi, banka promosyonu, kıdem tazminatı, danabank/sütbank uygulaması, altın-para günü yapmak gibi meseleler; “Aile Hayatımız” isimli kısımda evlat edinmek ve koruyucu annelik, kadının kocasına (ve yakınlarına) hizmet etme yükümlülüğünün olup olmadığı; “Helaller ve Haramlar” kısmında sosyal medya, içeriğinde alkol bulunan içeceklerin hükmü, istihâle, resim ve heykel yapma, erkeğin küpe takması, yılbaşı kutlama, spor takımlarını tutmak gibi meseleler; “Tıbbî Konular” kısmında plastik cerrahi, kürtaj, doğaçan çocuğun cinsiyetini belirleme gibi meseleler; son bölümde ise Kadir gecesinin fazileti, Berat gecesi, arefe günü ve Muharrem ayı gibi konular yer almıştır.

Müellifin oldukça sade bir üslup ile kaleme aldığı bu eserde yer alan meselelerin bir kısmının günümüz fıkıh problemleri olarak değerlendirilmesinin isabetli olmayacağı belirtilmelidir. Söz gelimi; “Namazda Kur’an’ın Tercümesini Okumak”, “Namazda Salli ve Bârik Dualarını Niçin Okuyoruz?”, “Kur’ân’da Niçin Namazın Kılınışı Tarif Edilmemiş?”, “Ramazan Ayı Dışında Oruç Bozmanın Hükmü”, “Şarta Bağlı Boşama”, “Kadının Sesi ve Yabancı Erkeklerin Huzurunda Kur’ân Okuması”, “Müslüman Erkeğin Kitabî (Yahudi, Hristiyan) Kadınla Evlenmesi” vb. zikredilen meseleler klasik fıkıh

literatüründe yer almakta olup günümüz şartlarında hüküm açısından bir farklılık arz etmemektedir. “Dünyalık Peşinde Koşmak Kötü mü?”, “Dedikodu Günahından Nasıl Tövbe Edilir?” vb. gibi zikredilen meselelerin ise dinî boyutu olmakla birlikte güncel fikhî problemler çerçevesinde değerlendirilmeleri pek makul gözükmemektedir. Müellife sosyal medyada yöneltilen sorular arasında yer alması hasebiyle bu meselelere eserde yer verilmiş olması muhtemel gözükmemektedir. Bununla birlikte ele alınan bütün meselelerin okuyucuların dinî hayatına ışık tutacağı özellikle ifade edilmelidir.





## Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite Adıyaman Dedeleri Örneği* \*

Kitap  
Tanıtımı  
Book  
Review

**Fatih Özkan**


Arş. Gör. Dr., Dicle Üniv., İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı  
Research Assistant Dr., Dicle University, Faculty of Theology, Department of  
Religious Education  
Diyarbakır, Türkiye

 fatihdostum@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-5774-7664>

**Yazar**  
Author

Özkan, Fatih “Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite - Adıyaman  
Dedeleri Örneği*”. *Tevilat* 1/2 (2020), 585-588.

 <https://doi.org/10.5281/zenodo.4673053>

**Atıf**  
Cite as

Bu eser, Alevîlerin dini otoritesi konumundaki dedelik kurumunun işlevlerini ve bu işlevlerin geçmişten günümüze kadarki değişimini Adıyaman Alevîleri özelinde incelemektedir. Anadolu ve Balkanlarda hâlâ devam etmekte olan Alevîlik inancı, kendine özgü yaşam biçimi, gelenekleri, inanç ve değerleriyle merak uyandırmış, yerli ve yabancı birçok bilim insanı tarafından araştırmalara konu olmuştur. Yılmaz ARI tarafından kaleme alınan bu eser de Anadolu Alevîliğini ve bu inancın temel karakteristiklerini günümüzdeki dede

\* Yılmaz Arı, *Değişim Sürecinde Alevilikte Dini Otorite - Adıyaman Dedeleri Örneği* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2020).

ve taliplerinin görüşleri doğrultusunda ortaya koyan ender çalışmalardan biridir.

Bu eserde Adıyaman şehir merkezinde yaşayan Alevîlerin dini otoriteleri olan dedeler ve dedelerin Alevî dini yaşamına etkileri araştırılmıştır. Yapılan araştırmada kaynak tarama, gözlem ve görüşme (mülakat) tekniklerinin kullanıldığı nitel araştırma modeli uygulanmıştır. Araştırma için Adıyaman şehir merkezinde ikamet eden 7 dede ve 121 kaynak kişi (2'si Alevî bireylerle evli, 1'i Alevî-Sünnî evliliği yapmış bir ailenin torunu olmak üzere sadece 3 Sünnî) toplamda ise 128 kişi ile görüşülmüştür.

Bu çalışmada Alevîlerin hem geçmişteki hem de günümüzdeki dini hayatı genel hatlarıyla ortaya konulmaktadır. Bu anlamda özünü İslam'a dayandıran Anadolu Alevîliğinin farklı inanç ve değerleri bünyesinde barındıran günümüz yapısına yer verilmektedir. Yazarın tespitlerine göre Anadolu Alevîliği Orta Asya kaynaklı Şamanizm ve Yesevîlik kökenli sûfî izleri taşımaktadır. Ayrıca Allah-Muhammed-Ali inancı, ehl-i beyt, on iki imam kültürü ve kerbela matemiyle de Şia inancından izler taşımaktadır.

Anadolu Alevîliğinde en yüksek dini otorite olan dedelik kurumu ocak teşkilatı düzeninde işler. Ocak teşkilatı, Alevîlerin etkileşime girdiği diğer kültür ve medeniyetler içerisinde eriyip kaybolmamasında büyük öneme sahiptir. Ocaklara mensup dedeler, Alevî topluluklarına önderlik ve dini rehberlik yapmış, dini törenleri yönetmiş, dargınları barıştırmış, hastalara şifa dağıtmış ve birtakım suçlara karışanları düşkün ilan etmek gibi fonksiyonlar icra etmiştir. Araştırmanın yapıldığı Adıyaman'da da Alevîliğin kısmen canlı olarak yaşandığı altı ocak bulunmaktadır.

Yazara göre, laikleşme ve sekülerleşme olarak ifade edilen değişim sürecinde toplumsal değerler gibi dini değerler de nitelik ve işlevleri açısından değişime uğramış, arka plana itilmiş ve yüzeyselleşmekten kendini kurtaramamıştır. Modern şehir hayatına geçmeden önce Alevîler, inançlarına ve dedelere etkin şekilde bağlıydı, dede ve talipleri arasında sıkı bir irtibat mevcuttu. Kırsal alanda yaşayan Alevî, karşı karşıya kaldığı problemlerde çözüm mercii olarak öncelikle dedelere başvuruyordu. Kente göçle birlikte eğitim düzeyi yükseldi ve diğer inanç otoriteleri gibi dedelerin dini otoritesi de güç kaybetti. Dedelerle talipleri arasındaki irtibat zayıflamaya, dini törenlerin sayısı ve törenlere katılım azalmaya başladı. "Ortamı aydınlatmada ve sembolik çerağ hizmeti görülürken çerağcının kullandığı mumların yerine elektrikli lambalar, dedelerin okuduğu deyiş, dua ve gülbankların yazılı metinlerini koydukları masa ve rahleler, ses düzeyinin artan kalabalık topluluğa rahat ulaşabilmesi için mikrofön ve ses kolonları, sanatsal anlamda bu işi daha iyi yapan profesyonel zâkirler, televizyon, video kayıtları, sosyal medyada (Facebook, Instagram vb. sosyal paylaşım sitelerinde) yapılan anlık canlı yayınlar vb." devreye girdi (s.246). Alevî topluluklarda önceleri dedelerin otoritesindeki hizmetler, kent toplumuna geçişle ve cemevlerinin faaliyete geçmesiyle birlikte dedelerin kontrolünden uzaklaşmış ve cemevi, vakıf ve derneklerin kurucularının da dahil olduğu karma bir otorite hakimiyetine girmiştir.

Yazarın tespitlerine göre günümüzde kentleşmenin de bir sonucu olarak genç nesil dedelerin dini otoritesinden uzaklaşma eğilimine girmiştir. Bunun gerekçeleri olarak Alevî dedelerin kendilerini yenileyememesi, genç kuşağın yaşlı kuşağa göre daha eğitilmiş olması ve bağımsız düşünebilmesi, özellikle büyük şehirlerde ulaşım ve iletişim problemleri, Alevî taliplerin ve hatta dedelerin temel inanç ritüellerine düzenli katılamayışı söylenebilir. Alevîlik inancı güç kaybetmekle beraber, belli zamanlarda dini ritüellerin düzenli olarak devam etmesi, Alevî kimliğini canlı tutma ihtiyacı, ziyaret mekanlarına yapılan geziler vb., Alevîlik inancının ve dedelerin otoritesinin hala işlevini sürdürdüğünü göstermesi açısından önemlidir.

Eserin girişinde araştırmanın konusu, problemi ve alt problemleri, amacı ve önemine yer verilmiştir. Ayrıca araştırmanın kapsamı ve araştırmada kullanılan yöntem ve tekniklere değinilmiş, yararlanılan temel kaynaklar değerlendirilmiştir.

Eserin birinci bölümünde araştırma konusuna giren temel kavramlar incelenmiştir. Din ve çeşitli açılardan otorite olgusu, karizma kavramı ve karizmatik otorite kuramına açıklık getirilmiş, “karizma eksenli otoritenin yerini kurum, teşkilat ve geleneklere” bıraktığı “karizmanın rutinleşmesi” sürecine değinilmiştir. Ayrıca Alevîlik, kızılbaşlık, ehl-i beyt, on iki imam, seyyidlik, dört kapı-kırk makam, musahiplik-yol kardeşliği kavramları sözlük ve terim anlamlarıyla genişçe izah edilmiştir. Bununla beraber toplumsal değişim ve temel dinamiklerine yer verilmiş, toplumsal değişimin din ile ilişkisi farklı yaklaşımlara göre irdelenmiştir. Dini otorite, dini otorite tipleri ve Alevîlikte dini otorite tiplerine temas edildikten sonra dini otoritenin oluşumu ve temel karakteristikleri ortaya konulmuştur.

Eserin ikinci bölümünde Adıyaman Alevîliğinde dedelik kurumunun tarihi ve kültürel geçmişine yer verilmiştir. Bu başlık altında Orta Asya, Horasan ve Erbil dolaylarından Anadolu coğrafyasına gelen Alevîlerden Adıyaman’a yerleşenlerin coğrafi dağılımları ve demografik yapısına değinilmiştir. Ayrıca “sülale ve soy” anlamlarında kullanılan ve dedelerin mensup olduğu ailelerin kastedildiği ocak kavramına değinilmiştir. Ardından Adıyaman’daki altı Alevî ocağı ve ocakların hizmetini görmüş kişiler hakkında genel bilgi verilmiştir.

Eserin üçüncü bölümünde Adıyaman Alevîliği özelinde en üst hiyerarşik basamaktaki dini otorite olan dedelik kurumuna ve tarihi geçmişine yer verilmiştir. Dedelerin nitelikleri ve dedelik kurumunun işlevleri hakkında geniş şekilde bilgi verilmiştir. Ardından bu çalışmaya konu olan Alevîlikte dini otorite konumundaki dedelik kurumunun nitelik ve işlev açısından yaşadığı değişim ele alınmıştır.

Üçüncü bölümdeki “Dedelik Kurumunun İşlevleri” başlığı altında dedelerin işlevleri sayılırken, sehven araya “Dede-Cem İlişkisinde Değişim” başlığının girdiği görülmektedir. Aslında yerinin bir sonraki ana başlık olan “Değişim ve Dedelik Kurumunda Değişimin Boyutları” altında olması kanaatimizce daha uygundur.

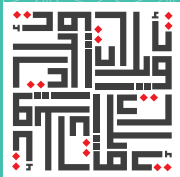


Bu çalışma Alevîlik inancına ve Alevîlikteki dedelik kurumuna bizzat taliplerinin gözüyle bakma fırsatı sunması açısından özgün ve değerlidir. Bu çalışmayla genelde sözlü kültüre dayanan Alevîlik inancı, bizzat yaşayanların penceresinden literatüre kazandırılmıştır. Çalışmanın bu anlamda önemli bir boşluğu doldurduğu ve literatüre katkı sağladığı söylenebilir.

Sonuç olarak bu çalışma mevcut literatür ışığında Anadolu Alevîliğini ve bu inançtaki dedelik kurumunu geçmişi ve bugünüyle analiz etmiş, çeşitli açılardan değişen yönlerini örneklerle değerlendirmiştir. Dedeler ve taliplerinin ifadelerinden sunduğu pasajlarla okuyucuya bizzat inananlarının penceresinden bakış açıları sunmuştur. Ardından yorum ve değerlendirmelerle okuyucuya Alevîlik inancını ve dedelik kurumunu anlama ve inceleme imkanı sağlamıştır. Bunu yaparken de oldukça anlaşılır ve sade bir dil kullanmıştır.

Bu eser Alevîlik konusunda derinlemesine incelemelere ve başka araştırmalara zemin hazırlaması açısından önemlidir. Ayrıca sadece akademisyenler, araştırmacılar ve düşünce kuruluşları için değil Alevîlik ve Anadolu Alevîliği konusuna ilgi duyan okuyucuların da istifade edeceği önemli bir veri kaynağıdır.





ISSN 2687-4849



9 772687 484008