

TEVILAT Journal of Islamic Sciences

TEVILAT

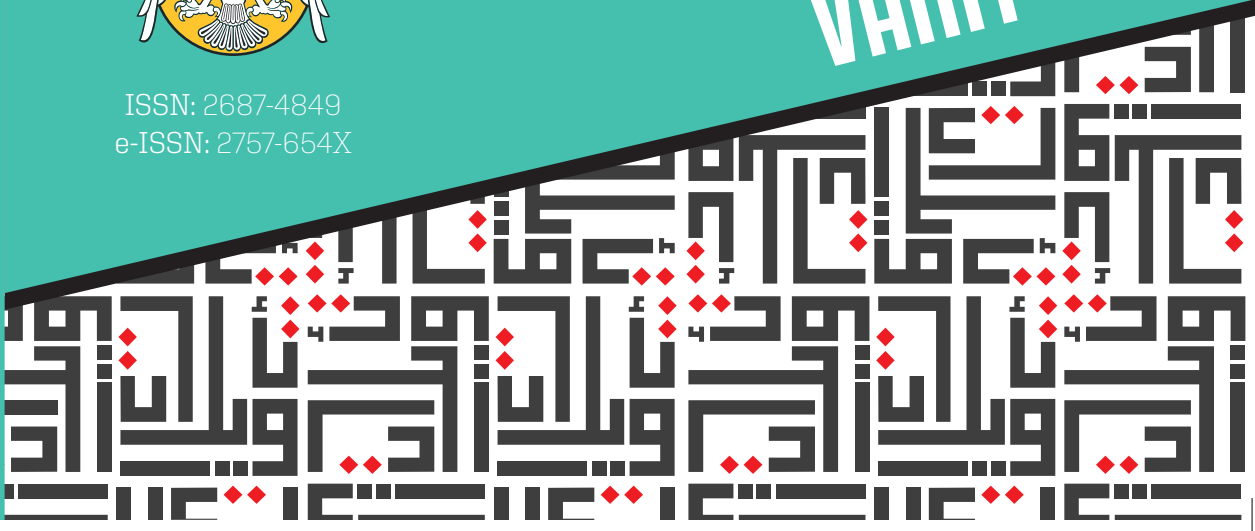
Selçuk
Üniversitesi
İslami
İlimler
Fakültesi
Dergisi

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 2 Kış / Winter: 2022



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

VAHİY





TEVİLÂT

Cilt / Volume: 3

Sayı / Issue: 2

Kış / Winter 2022

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: 2022 (Kış) Year: 2022 (Winter)

Cilt: 3 Sayı: 2 Volume: 3 Issue: 2

Yılda iki sayı yayımlanır. Published every six months.

Sahibi Owner

*Selçuk Üniversitesi İslami İlimler On behalf of the Selçuk University Faculty
Fakültesi Adına Islamic Studies*

Dekan, Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ

Editörler Editors in Chief

Dr. M. Raşit AKPINAR Dr. Mustafa Yüceer

rasitakpinar@gmail.com mustafayuceer@gmail.com

0000-0002-0943-0715 0000-0002-1769-1739

Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye Medeniyet University Faculty of Islamic Studies, İstanbul, Türkiye

Editör Yardımcıları Editor Assistants

Dr. Süleyman Şahin Dr. Furkan Çakır

suleymansahin@selcuk.edu.tr ahmedfurkan@selcuk.edu.tr

0000-0002-7048-3381 0000-0002-3269-1649

Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye

Dil Editörleri Language Editors

Doç. Dr. Mustafa ÖZGEN Dr. Hüseyin Gökalgp

mustafaodzgen54@hotmail.com huseyin.gokalp@selcuk.edu.tr

0000-0003-2596-7085 0000-0002-7954-083X

Emekli Öğretim Üyesi Selçuk University Faculty of Islamic Studies,
Konya, Türkiye Konya, Türkiye

Dr. Yusuf Sami Samancı Muhammed Ali Söylemez

yusufsamisamanci@gmail.com malisylmz424242@gmail.com

0000-0002-6093-9621 0000-0002-1201-6929

Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye

Alan Editörleri Fields Editors

Dr. Sami Bayrakçı (Tasavvuf) **Dr. Fatma Şeyma Boydak** (İslam Tarihi)
sami.bayrakci@selcuk.edu.tr seymaboydak@outlook.com
0000-0002-3987-2469 0000-0002-5111-7239
Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye

Dr. Cemal Kalkan (Fıkıh) **Dr. Esat Sabırlı** (Tefsir)
cemal.kalkan@medeniyet.edu.tr esabirli@selcuk.edu.tr
0000-0002-0616-5303 0000-0001-7908-9527
İstanbul Medeniyet University Faculty of Law, Konya, Türkiye Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye

Dr. Fatih Özkan (Din Eğitimi) **Burhan Başarslan** (Din Bilimleri)
fatih.ozkan@dicle.edu.tr a.burhan.basarslan@gmail.com
0000-0001-5774-7664 0000-0001-9459-373X
Dicle University Faculty of Theology, Diyarbakır, Türkiye Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye

Mehmet Emin Demir (İslam Tarihi) **Emrullah Duran** (Din Bilimleri)
m.emindemir@outlook.com emrullahdurantr@hotmail.com
0000-0002-9949-7592 000-0001-9952-5103
Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye

Abdullah Karaca (Tefsir) **Ayşe Kutlu** (Arap Dili ve Belagati)
karacabdullah42@gmail.com aysekutlu42@hotmail.com
0000-0001-6755-257X 0000-0001-6578-5564
Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye

Muhammed Ali Söylemez (Arap Dili) **Mustafa Üngör** (Din Bilimleri)
malisylmz424242@gmail.com mstfngor@mail.com
0000-0002-1201-6929 0000-0001-8441-7097
Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye

Abdullah Yıldız (Kelam) **Mehmet Yıldırım** (Tefsir)
abdullah.yildiz@selcuk.edu.tr mehmet.yildirim@selcuk.edu.tr
0000-0003-2803-6083 0000-0002-3373-3564
Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye

**Ön Kontrol ve Son Okuma Preflight and Proofreading
Editörleri Editors**

Ayşe Kutlu (Arap Dili ve Belagati) **Mehmet Emin Demir** (İslam Tarihi)
aysekutlu42@hotmail.com m.emindemir@outlook.com
0000-0001-6578-5564 0000-0002-9949-7592
Selçuk University Faculty of Islamic Selçuk University Faculty of Islamic Studies,
Studies, Konya, Türkiye Konya, Türkiye

M. Ali Söylemez (Arap Dili ve Belagati) **Esra Dürdane Özekin** (İslam Hukuku)
malisylmz424242@gmail.com esra.ozekin@selcuk.edu.tr
0000-0002-1201-6929 0000-0002-4483-5902
Selçuk University Faculty of Islamic Selçuk University Faculty of Islamic Studies,
Studies, Konya, Türkiye Konya, Türkiye

Yayın Kurulu Editorial Board

Prof. Dr. Abdullah Çolak **Prof. Dr. Şamil Dağcı**
abdullahcolak@hitit.edu.tr samildagci@hotmail.com
0000-0003-1536-8046 0000-0002-1847-7080
Hitit University, Faculty of Theology, Ankara University, Faculty of Theology,
Çorum, TÜRKİYE Ankara, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet Yaman **Prof. Dr. Şehmus Demir**
yamanahmet@hotmail.com demirseh@hotmail.com
0000-0001-5358-1687 0000-0001-5225-2685
N. Erbakan University, Faculty of Theology, Gaziantep University, Faculty of Theology,
Konya, TÜRKİYE Gaziantep, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ali Osman Kurt **Prof. Dr. Zekeriya Güler**
aliosman.kurt@asbu.edu.tr zguler59@hotmail.com
0000-0003-1459-7832 0000-0002-8759-6817
Ankara Sosyal Bilgiler University, Faculty İstanbul 29 Mayıs University,
of Islamic Sciences, Ankara, TÜRKİYE Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Halil Aldemir **Doç. Dr. Zaylabidin Acimamatov**
aldemirhalil@gmail.com zaynabidina@mail.ru
0000-0002-1311-7318 Oş University
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Faculty of Theology,
Theology, Kilis, TÜRKİYE Oş, KAZAKİSTAN

Prof. Dr. Hasan Keskin **Doç. Dr. Osman Zahid Çifçi**
hasankeskin24@hotmail.com zahid.cifci@selcuk.edu.tr
0000-0001-6137-8064 0000-0003-0348-594X
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Selçuk University Faculty of Islamic Studies,
Theology, Sivas, TÜRKİYE Konya, Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Evkuran **Doç. Dr. Ömer Ali Yıldırım**
mehmetevkuran[at]hitit.edu.tr omerali.yildirim@selcuk.edu.tr
0000-0001-8616-111X 0000-0003-3925-2275
Hitit University, Faculty of Theology, Selçuk University Faculty of Islamic Studies,
Çorum, TÜRKİYE Konya, Türkiye

Prof. Dr. Ramazan Muslu ramazan.muslu@istanbul.edu.tr
0000-0002-2216-0641
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi M. Raşit Akpınar rasitakpınar@gmail.com
0000-0002-0943-0715
Selçuk University Faculty of Islamic Studies, Konya, Türkiye

Prof. Dr. Sinan Öge sinanoge@atauni.edu.tr
0000-0003-0148-0467
Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yüceer mustafayuceer@gmail.com
0000-0002-1769-1739
Medeniyet University Faculty of Islamic Studies, İstanbul, Türkiye

Danışma Kurulu Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü.)
Prof. Dr. Ali Temizel (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç (Y. Teknik Ü.)
Prof. Dr. Asım Yapıcı (Ankara Sbü.)
Prof. Dr. Cemalettin Erdemci (Siirt Ü.)
Prof. Dr. Erdal Baykan (Mersin Ü.)
Prof. Dr. Fatih Erkoçoğlu (Y. Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. Gürbüz Deniz (Ankara Ü.)
Prof. Dr. H. Hüseyin Bircan (N.Erbakan Ü.)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Ü.)
Prof. Dr. Hakan Olgun (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Halit Çalış (N. Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Harun Reşit Demirel (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Harun Ögmüş (N. Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Hasan Akkanat (Gazi Ü.)
Prof. Dr. Hüseyin Aydın (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Ü.)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü.)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Metin Özdemir (Ankara Sbü.)
Prof. Dr. Metin Yiğit (Dicle Ü.)
Prof. Dr. Mithat Eser (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Musa Bağcı (Dicle Ü.)
Prof. Dr. Mustafa Karacoşkun (7aralık Ü.)
Prof. Dr. Necmettin Gökür (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Orhan Çeker (N. Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Ömer Faruk Ocak (Trakya Ü.)
Prof. Dr. Ömer Mahir Alper (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Ömer Türker (Marmara Ü.)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Selçuk Ü.)

Prof. Dr. Recep Tuzcu (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Sefa Bardakçı (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Seyit Avcı (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Sıddık Korkmaz (N. Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Tahir Uluç (N. Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Vahdettin Işık (F. Sultan Mehmet Ü.)
Prof. Dr. Yusuf Acar (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. D. Manhal Mohammed (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. Hasan Uçar (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. İsmail Yalçın (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. Mehmet Kaya (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. M. Tayyib Kılıç (Dicle Ü.)
Doç. Dr. Muhammed Ersöz (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. Murat Demirkol (Y. Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Musa Erkaya (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. Mustafa Karabacak (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. Necmeddin Güney (N. Erbakan Ü.)
Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Süleyman Narol (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. Sümeyra Birecik (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Fatiha Bozbaş (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Gökalg (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi İlyas Kaplan (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Olcay Kocatürk (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Ö. Faruk Akpınar (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Y. Sami Samancı (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sevim (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Kahraman Bulgurcu (Selçuk Ü.)
Öğr. Gör. Abdulrahman Khadida (Selçuk Ü.)
Öğr. Gör. Abdulhakım T. Refaan (Selçuk 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

www.tevilat.com
dergipark.org.tr/tr/pub/tevilat

tevilatdergi@gmail.com

Yayın Tarihi / Published in
31 Aralık 2022

TEVİLAT 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. *Tevilat*, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri yayınlanmamaktadır. *Tevilat*, içeriğine atında açık erişim sağlamaktadır.

TEVİLAT 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. *Tevilat*, uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. *Tevilat*, provides immediately open access to its content.

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.

YAYIN İLKELERİ

- *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 yayımlar. Editör kurulunun onayı ile dosya konusu dışında yer verilen makalelerin oranı o sayıdaki tüm makalelerin yarısını geçemez.
- Gönderilen makaleler intihal taramasından geçirilmektedir.
- *Tevilat*, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Gönderilen yazıların değerlendirilme süreçleri şeffaf bir şekilde tanımlanmış olup bunların hassasiyetle uygulanması taahhüt edilmektedir. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka bir dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmamalıdır.
- *Tevilat*'a gönderilen yazılar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Değerlendirme için uygun bulunan yazılar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Editör Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Hakemler, bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Formu"yla dergiye bildirir. Yazarlar, editörlerin ve hakemlerin raporlarını dikkate almak durumundadır. Değerlendirme süreci tamamlanan yazıların yazar tarafından geri çekilmesi söz konusu değildir.

PUBLISHING AND WRITING POLICY



Tevilat is an international, scientific, academic, peer-reviewed, and thematic journal published by the Faculty of Islamic Sciences at Selçuk University twice a year. It aims to publish studies that discuss one of the historical or current problems of the Islamic world from a scientific point of view and offer solutions for this issue and have scientific qualities on national and international scales.

PUBLISHING PRINCIPLES

- *Tevilat*, includes scientific articles in all fields of Islamic sciences and religious studies that are appropriate to its topic. It also publishes academic articles in education, history, philosophy, and literature related to these fields. The rate of irrelevant file topic articles cannot exceed half of all articles in the issue with the confirmation of the editorial board.
- Submitted articles are screened for plagiarism.
- *Tevilat* uses a double-blind review system with at least two reviewers. The evaluation processes of submitted articles are defined in clearness and the sensitive application of these processes is guaranteed. Submitted articles must not have been published in the past not be submitted or accepted to another journal to publish.
- The Articles sent to *Tevilat* are decided whether worthy of publishing or not by evaluation of editors in terms of form and content. The Articles that are approved for evaluation are sent to at least two reviewers. If one reviewer approves and the other one disapproves article can be sent to the third reviewer or, the editorial board can decide the final decision by examining reviewer reports. Reviewers report scientific and technical evaluations that are based on the principle of objectivity to the journal with the "Reviewer Evaluation Form". Authors should consider the editors' and reviewers' reports. The article in which its evaluation process has been completed cannot be revoked by the author.

- Bir araştırmanın yayınlanıp yayınlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayınlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayınlanabilir" ve "Yayınlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır. "Düzeltilmelerden sonra yayınlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellife revizyon için gönderilir. Tashih edilmiş dosyanın yayınlanmasına editörler kurulu karar verir. Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlerin onayına çalışma tekrar sunulur.

- Yazarlardan herhangi bir ücret talep edilmez ve yazarlara telif ücreti ödenmez. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların her türlü yayın hakkı yayıncı kurum aittir. Yazıların içeriği tümüyle yazarların sorumluluğundadır.

YAZIM KURALLARI

- *Tevilat*'a gönderilecek yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. Makalelerin derginin internet sayfasında yer alan *Tevilat* Dergisi Yazım Şablonunun kullanılarak gönderilmesi tavsiye edilmektedir.

- Gönderilecek yazının başında yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum, ORCID bilgisi ve yazarın kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmelidir. Kör hakemlik gereği bu bilgiler, editörler tarafından kaldırıldıktan sonra makale hakemlere gönderilmektedir.

- 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 3, sol 2,5 ve alt 2 cm olarak ayarlanmalıdır. Kâğıt boyutu; Genişlik 16,5, Yükseklik 24 cm olmalıdır.

- Paragraf boşlukları, Sonra 2 nk, Önce 2 nk olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar, 8 punto 'Cambria', tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve 0,5 cm asılı olmalıdır.

- Whether the article can be published or not is decided with views that are suggested by reviewers "can be published", " can be published after corrections" and "cannot be published". In the situation of "Can be published after corrections" the article is sent to the author for revision. The editorial board decides to publish the revised version of the article. The article is resubmitted to the reviewers which want to see it again.

- No fees are charged from the authors, and no royalties are paid to the authors. All publication rights of the articles accepted for publication belong to the publisher institution. The content of the articles is entirely the responsibility of the authors.

WRITING PRINCIPLES

- Articles that will be sent to *Tevilat* should be sent to the editor by writing in Microsoft Word (translations with their original texts, images, schemas, and tables). It is recommended to send the articles by using *Tevilat* Journal Writing Template.

- It should include pieces of knowledge such as the name of the author, title, occupied institution, ORCID number and telephone number available to contact, and e-mail address at the beginning of the article that will be sent.

- Texts should not exceed 9000 words, including attachments such as images, figures, maps, etc.

- It should be body texts (including bibliography, picture, figure, map, etc. attachments) maximum of twenty-five (25) pages, written in Microsoft Office with the font Cambria and character size 10 point, single-spaced and justified.

- Margins should be; top 2,5, right 3, left 2,5 and bottom 2 cm. Paper size should be width 16,5 and height 24 cm.

- Paragraph spaces should be 2 nk after, 2 nk before. Start of the line should be set to 0.75 cm. Footnotes should be 8-point 'Cambria', single-spaced, justified, and 0.5 cm hanging.

- 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" yazı karakteri kullanılmalıdır. Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makaleler 150-200 kelimelik Türkçe özü ve bu özü (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özlere 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>)
- Photocopies of original texts or PDF format should be attached to translation, simplification and transcription manuscripts. In addition, the book cover should be added in the form of an image to the book reviews.
- If the text includes date of death should be in the form (d. 425/1033).
- Arabic texts should be written in the font "Traditional Arabic" or "Traditional Naskh".
- Around 150-200 words of Turkish summary of the articles and an English translation of the summary should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English summaries should be submitted for foreign language articles. There should be Keywords consisting of five-eight (5-8) both in Turkish and English.
- In terms of spelling and punctuation, the Spelling Guide of the Turkish Language Society (TDK) should be taken as a basis. The editor has the right to make changes regarding the spelling of the articles.
- The name of individuals and works should be written on the basis of the title of the article and spelling rules in the Encyclopedia of Islam of the Türkiye Diyanet Foundation.
- There should be a bibliography at the end of the article.
- *Tevilat* predicates footnotes and bibliography upon ISNAD reference system. For details ISNAD official website. (<http://isnadsistemi.org>)

ETİK İLKELER

- Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayımlanan 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. İntihal taraması dergi tarafından yapılsa bile akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir. Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından

ETHICAL PRINCIPLES

- The ethical duties and responsibilities listed below have been prepared to take into account the guidelines and policies published as open access by the Committee on Publication Ethics (COPE).
- **For the authors,** It is the author's responsibility to contribute to the academic fields of the submitted article. Studies should be original and research-based. Even if plagiarism is scanned by the journal, the results of plagiarism, which is an academic shame, will belong entirely to the author. Make sure that other authors contribute to the researchers whose names will be written in the article. It is against scientific

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

ethics to present non-contribute authors as additional authors or to rank the authors according to non-scientific criteria such as title, age, and gender, regardless of the order of contribution. It is assumed that the authors who submit articles to the journal have read and accepted the publication and writing principles of the journal, and the authors are deemed to have committed to comply with the expectations from them in these principles. Citations and bibliography should be complete. Authors have to take into account the directive on scientific research and publication ethics, which is also regulated by the Council of Higher Education.

• **For the reviewers;** Reviewers should act with the awareness that they are the most fundamental identification of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate with a responsibility to increase academic quality. Reviewers should accept to review only articles for which they have the expertise to perform an appropriate review, can respect the confidentiality of blind review, and retain details of the article in all situations. After the article review process, no information about the revised article should be shared with others. Reviewers should only evaluate the truth of the content of articles and their appropriateness with academic criteria. Whether the opinions expressed in the article are different from the opinions of the reviewer or not, there should not affect the evaluation. Reviewer's reports must be objective and measured. Insulting, condescending and accusatory expressions should absolutely be avoided. Reviewers should avoid superficial and vague statements in their evaluation reports. In evaluations with negative results, the missing and defective points on which the result is based should be indicated in a concrete way. Reviewers should evaluate the articles within their appointed time. If they are not going to evaluate, they must notify the journal within a reasonable time.

• **For the editors,** Editors should accept articles that will contribute to the relevant stated areas in the journal policy to the evaluation process. Editors should not have any conflict of interest/relationship with accepted or rejected articles. Editors have full responsibility and authority to accept or

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 incelemelidir.

reject an article. It is the editors' responsibility to keep the names of reviewers and authors mutually confidential. Editors should make the necessary effort to screen for plagiarism of articles submitted for publication and in order to avoid academic dishonour.

It is the duty of the editors to complete the preliminary review, reviewing, editing and publishing processes of the articles submitted to the journal in a timely and healthy manner. Editors should prioritize academic concerns and criteria when accepting articles to the journal.

DİZİNLEME VE VERİTABANLARI / INDEXING AND DATABASES

ESJI Eurasian
Scientific
Journal
Index
www.ESJIndex.org

SIS
Scientific Indexing Services

ACARINDEX

kaynakça.info
Türkiye Kaynakçası

DRJI Directory of
Research Journal
Indexing

**Academic
Resource
Index**
ResearchBib

asos
sosyal bilimler indeksi

ISAM.

ROOTINDEXING
JOURNAL ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

- 219 | **Yayın ve Yazım Politikası / Publishing and Writing Policy**
- 227 | **Editörden / Editorial**
- Araştırma Makaleleri / Research Articles**
- 231-256 | **Deistlerin Vahiy Karşıtlığı-Muhammed Abduh'un Vahiy/Nübüvvet Anlayışı ve Modern Kelamî Yaklaşımlar Üzerine Bir Değerlendirme**
The Role of Authentic Hadith in Understanding of the Reveal
Aslı Menekşe, Galip Türcan
- 257-268 | **Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında Nasr Hamid Ebu Zeyd'in (1943-2010) Vahiy Düşüncesi**
Revelation Thought of Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010) in the Context of Nass-Fact Relationship
Ayşenur Elif Ünal
- 269-288 | **Vahyin ve Kutsal Kitapların Oluşumunda Dinî Tecrübenin Rolü**
The Role of Religious Experience in The Formation of Revelation And Scripture
Hasan Tanrıverdi
- 289-314 | **Vahyin Perde Arkasından Gelişi Bağlamında 'Câbir Hadisi'nin Tahlil ve Tenkîdi**
Deists' Opposition to Revelation-Muhammad Abduh's Understanding of Revelation/Prophecy and an Evaluation on Modern Kalamî Approaches
Yusuf Duyğu, H. Reşit Demirel

- 315-337 | **Nasların Evrenselliği Işığında Tarihsellik Paradoksu ile Te'vil İmkânı**
The Possibility of Ta'wil With The Historicity Paradox in Light of the Universality of the Nass
Abdubaki DENİZ
- 339-362 | آراء محمد مصطفى شلبي في مسألة التعليل بالحكمة في ميزان التقدير الأصولي
Muhammed Mustafa Şelebî'nin Hikmetle Ta'lîl Konusundaki Görüşlerinin Usûl Açısından Eleştirisi / The Opinions of Muhammad Mustafa Shalaby on the Issue of Reasoning with Wisdom in the light of Uşûl's Criticism
Mohammad Rachid Aldershawi
- 363-381 | **Mâtürîdî'de Vahyin, Bireyi ve Toplumu İnşası**
The Construction of Individual and Society by Revelation in Mâturîdî's Thought
Osman Nuri Demir
- Kitap İncelemeleri / Book Reviews**
- 383-390 | **Mustafa Genç, Sünnet- Vahiy İlişkisi (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015), 512 sayfa, ISBN: 9786054041466**
Sümevra Koçer
- 391-396 | **Sadettin el-Osmânî, Cuhûdu'l-Mâlikiyye fî Tasnîfi't-Tasarrufâti'n-Nebeviyye, (Kâhire: Dâru'l-Kelime, 2012), 143 sayfa, ISBN: 9789773114299**
Muhammed Sıddık



Editörden / Editorial

Vahiy ile insanlığı terbiye eden ve doğru yola ulaştıran âlemlerin Rabbi Allah'a hamdolsun.

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi bünyesinde çıkarmakta olduğumuz dergimizin altıncı sayısını, "Vahiy II" temasıyla sizlere takdim ediyoruz.

Önceki sayılarımızda ele aldığımız "Din ve Değişim", "Dijital Yaşam", "İslam ve Tıp" ve "Vahiy" temalarıyla aktüalitesini koruyan ve hayata dokunan aynı zamanda modern zamana ışık tutan makaleleri sizlere sunmayı hedeflemiştik. Bu sayımızda da önemine binaen Vahiy konusunu alanında uzman isimlerin makaleleriyle tekrar sizlerin istifadesine sunuyoruz.

Gönderilme tarihini baz alan dergi politikamız gereği dergimizde yayınlanan araştırma makalelerinde ilk sırayı, Arş. Gör. Aslı Menekşe ve Prof. Dr. Galip Türcan'ın birlikte kaleme aldıkları "Deistlerin Vahiy Karşıtlığı-Muhammed Abduh'un Vahiy/Nübüvvet Anlayışı ve Modern Kelamî Yaklaşımlar Üzerine Bir Değerlendirme" başlıklı makalesi alıyor.

Ardından Arş. Gör. Ayşenur Elif Ünal tarafından kaleme alınan "Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında Nasr Hamid Ebu Zeyd'in (1943-2010) Vahiy Düşüncesi" başlıklı makale kendisine yer buluyor.

Sonrasında Doç. Dr. Hasan Tanrıvedi'ye ait olan "Vahyin ve Kutsal Kitapların Oluşumunda Dinî Tecrübenin Rolü" isimli araştırma makalesi dinî tecrübelerin ilahi mesajlara etkisini konu ediniyor.

Bir diğer çalışma ise Prof. Dr. Harun Reşit Demirel ve Yusuf Duygu'nun "Vahyin Perde Arkasından Gelişi Bağlamında "Câbir Hadisi"nin Tahlil ve Tenkîdi" isimli makalesidir.

Beşinci makale, Dr. Öğr. Üyesi Abdalbaki Deniz tarafından kaleme alınıyor ve "Nasların Evrenselliği Işığında Tarihsellik Paradoksu ile Te'vil İmkânı" başlığını taşıyor.

Altıncı sırada Dr. Öğr. Üyesi Mohammad Rachid Aldershawi tarafından Arapça olarak kaleme alınan "Muhammed Mustafa Şelebî'nin Hikmetle Ta'lîl Konusundaki Görüşlerinin Usûl Açısından Eleştirisi" isimli makale yer alıyor.

Araştırma makalelerimiz, Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri Demir tarafından kaleme alınan "Mâtürîdî'de Vahyin, Bireyi ve Toplumu İnşası" adlı makalesiyle son buluyor.

Ayrıca bu sayımızda Vahiy konusunu sünnetle ilişkisi bağlamında ele alan Mustafa Genç'e ait *Sünnet-Vahiy İlişkisi* adlı kitabın tanıtımı, Sümeyra Koçer'in kaleminden okuyucularla buluşuyor.

Son olarak dergimizde Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Sıddık tarafından yapılan Sadettin el-Osmânî'ye ait *Cuhûdu'l-Mâlikiyye fî Tasnîfi't-Tasarrufâti'n-Nebeviyye* adlı eser incelemesi yer alıyor.

"Din ve İktisat" temasıyla yayınlamayı planladığımız bir sonraki sayıda görüşmek dileğiyle sağlık ve afiyette kalın, Allah'a emanet olun!



Editörler

Deistlerin Vahiy Karşıtlığı-Muhammed Abduh'un Vahiy/Nübüvvet Anlayışı ve Modern Kelamî Yaklaşımlar Üzerine Bir Değerlendirme*

Araştırma
Makalesi
Research
Article



Aslı Menekşe

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İtikadî Mezhepler Tarihi ve Kelam Anabilim Dalı / Research Assistant, Selçuk University, Faculty of Islamic Studies, Department of Kalam, Konya, Türkiye

 aslimenekse@selcuk.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0003-3532-9706>


Galip Türcan

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı / Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Isparta, Türkiye

 galipturcan@sdu.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0002-2486-4431>

Yazar
Author

Menekşe, Aslı – Türcan, Galip. "Deistlerin Vahiy Karşıtlığı-Muhammed Abduh'un Vahiy/Nübüvvet Anlayışı ve Modern Kelamî Yaklaşımlar Üzerine Bir Değerlendirme". *Tevilat* 3/2 (2022), 231-256.

 <https://doi.org/10.53352/tevilat.1115426>

Atıf
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2022-05-11 ISSN: 2687-4849 e-ISSN: 2757-654X
Accepted / Kabul Tarihi: 2022-06-01 www.tevilat.com

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. **Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. **Yayıncı/Published by:** Selçuk University, Faculty of Islamic Studies/ Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. **Katkı Oranları/Author Contributions:** Çalışmanın Tasarlanması: A.Menekşe (%60), G.Türcan (%40); Veri Toplanması: A.Menekşe (%90), G.Türcan (%10); Veri Analizi: A.Menekşe (%90), G.Türcan (%10); Makalenin Yazımı: A.Menekşe (%70), G.Türcan (%30); Makale Gönderimi ve Revizyonu: A.Menekşe (%70), G.Türcan (%30)

Bilgi
Info

* Bu çalışma, Aslı MENEKŞE'nin Prof. Dr. Galip TÜRCAN danışmanlığında hazırladığı "Deistik Yaklaşımlar Karşısında Kelamın Ulûhiyet Anlayışı" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Deistlerin Vahiy Karşıtlığı-Muhammed Abduh'un Vahiy/Nübüvvet Anlayışı ve Modern Kelamî Yaklaşımlar Üzerine Bir Değerlendirme

Modern çağda, problemler ilahî yardımdan ziyade akıl yürütme gibi insan becerilerinin yardımıyla çözümlenmektedir. Bu bağlamda ilahî vahiy reddetmek ve ancak akılla kavranabilecek bir varlığı kabul etmek üzerine kurulu olan deizm, pek çok insana makul görünmeye başlamıştır. Aynı zamanda, herhangi bir rasyonel temelden yoksun olduğu varsayılan dinî inanç ve pratiklere atıfta bulunurken hurafe kelimesini kullanmak popüler hale gelmiştir. Tanrı'nın varlığı ve kudretinin kabul edildiği deizmde insan, dinî yükümlülükler yani ibadetler ile sorumlu tutulmamaktadır. Deistik iddialara karşı vahyin gerçekliğini ve gerekliliğini, toplumsal ihtiyaç, medeniyetin kurucu unsurları, insanları doğru düşünceye yönlendirebilecek rehberler yani peygamberler üzerinden ispat etmek gerekmektedir. Bu açıdan modernist Müslüman düşünür Muhammed Abduh'un (1849-1905) yenilikçi görüşlerini ve vahiy/nübüvvet savunusunu modern dünyanın kavramları ve anlayışını dikkate alarak izah etme girişimi oldukça önemlidir. Deizm modern çağın popüler inanç yapısı olduğuna göre ona karşı İslamî vahiy savunma yönteminin de modern bakış açısına uygun olması gerekmektedir. Bu bağlamda modern dinî problemlere çözüm arayışında Abduh'un görüşleri vahyin ispatını güncelleme bakımından yol gösterici niteliktedir.

Özet

Anahtar Kelimeler: Kelam, Din, Deizm, Vahiy, Muhammed Abduh.

Deists' Opposition to Revelation-Muhammad Abduh's Understanding of Revelation/Prophecy and an Evaluation on Modern Kalamî Approaches

In the modern age, problems are solved with the help of human skills such as reasoning rather than divine help. In this context, deism, which is based on rejecting divine revelation and accepting a being that can only be grasped by the mind, has begun to seem reasonable to many people. It has also become popular to use the word superstition when referring to religious beliefs and practices that are supposed to lack any rational basis. In deism, where the existence and power of God is accepted, man is not held responsible for religious obligations, namely worship. Against deistic claims, it is necessary to prove the reality and necessity of revelation through social needs, the founding elements of civilization, the guides that can lead people to the right thought, namely the prophets. In this respect, the attempt to explain the innovative views and defense of revelation/prophecy of the modernist Muslim thinker Muhammed Abduh (1849-1905) by taking into account the concepts and understanding of the modern world is very important. Since deism is the popular belief structure of the modern age, the method of defending the Islamic revelation against it must be in accordance with the modern point of view. In this context, Abduh's views in search of solutions to modern religious problems are guiding in terms of updating the proof of revelation.

Abstract

Keywords: Kalam, Religion, Deism, Revelation, Muhammad Abduh.

Giriş

Deistik düşünceye göre Tanrı, ilk sebeptir. O, evrenin meydana gelmesini sağlayan ve bu evrene kanunlar koyan yegâne varlıktır. Bununla birlikte Tanrı, dünya ile doğrudan bağlantılı olmadığı gibi yarattıklarıyla da dinler, kutsal kitaplar ve peygamberler aracılığıyla iletişim halinde değildir. Bu açıdan deistlere göre Tanrı, bireylerin veya grupların yaşamına doğrudan özel bir vahiy ile müdahalede bulunmaz. Deizmde Tanrı ibadete layık görülmemekte ve erdemli bir yaşam sürmek bu ibadetin önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Ancak Tanrı'ya nasıl dua edileceğini öğretmek gereksiz görülmektedir. Çünkü bu, insanın kendi başına keşfedebileceği bir şeydir. İnsanların bir kısmı özellikle genç yaşta olanlar açısından dile getirilen düşünce oldukça ilgi çekici niteliktedir. Bilimsel bilginin ve iletişimin büyük ilerleme gösterdiği içinde bulunduğumuz bu çağda, insan düşüncesinin ve kararlarının ön planda tutulması, deistik inancın kabulünü kolaylaştırmaktadır. Çünkü deizmde Tanrı'nın gerçekliği ve nitelikleri kutsal kitaplarla değil, doğa ve insan aklı aracılığıyla anlaşılakta ve anlamlandırılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle deistler, Tanrı'nın varlığına sadece doğa yasalarının incelenmesi ile ulaşılabileceğini iddia etmektedirler. Çoğu deist, Tanrı'nın yarattıklarıyla ilahî vahiy üzerinden iletişim kurulduğunu öğreten vahyedilmiş din düşüncesini reddetmiştir. Deistik iddialar karşısında vahyin gerçekliğini ve gerekliliğini, insanları doğru düşünceye sevk edebilecek olan peygamberler üzerinden ispat etmek gerekmektedir. Akli taklitten kurtarıp asıl kimliğine kavuşturmayı amaçlayan Abduh'un yenilikçi yorumları bu bağlamda göz ardı edilemez niteliktedir. Deizmin mutlak akılcı tutumu karşısında aklın önemini savunmakla birlikte tek başına yeterli olamayacağını dönemin problemlerine göre izah eden Abduh'un metodu vahyin gerekliliğini savunmak açısından değerlidir.

1. Deizmin Tanımı

Temelde 'deizm' kavramı, Latince'deki Tanrı anlamına gelen 'Deus/Deious' kelimelerinden türetilmiştir. Bu kavram, İngilizcede

'deizm', Arapçada 'er-rubûbiyye' ve 'el-ulûhiyye', Türkçede 'deizm' ve 'yaradancılık', terimleri ile ifade edilmektedir.¹ Sözlükte yaradancılık, Tanrı'ya inanmakla birlikte belli bir dinin dogmalarını ve ilkelerini benimsemeyen, Tanrı'nın evreni yarattıktan sonra onu kendi yasına göre işlemek üzere kendi başına bıraktığını öne süren öğreti² olarak tanımlanmaktadır. Genel anlamda deizm, dünyayı yaratan Tanrı'nın artık onun işleyişi üzerinde hiçbir etkisinin bulunmadığı inancına dayanmaktadır. Söz gelimi deizmde, Tanrı bir saat yapıp kurduktan sonra onu kendi başına çalışmaya bırakan bir saatçiye benzetilir.³ Ayrıca deizm, sıkı bir Tanrı-âlem, Tanrı-insan ilişkisi üzerine kurgulanan teizmden, Tanrı'yı tamamen doğayla birleştiren panteizmden ve Tanrı'nın varlığını inkâr eden ateizmden ayrılmaktadır.⁴

Deizm terimi, aydınlanma döneminin başlangıcında Protestan ve Roma Katolik Hristiyanlığının geleneksel teolojisine alternatif olarak ortaya çıkan doğal bir din biçimini ifade etmektedir. Birbirinden farklı birçok formuyla deizm, tarihsel süreçte önemli bir rol oynamıştır.⁵ Netice itibarıyla deizm için "Tanrı olarak adlandırılan bir Yaratıcı, yaşamı meydana getirmiş ve sonrasında ona herhangi bir müdahalede bulunmamıştır" şeklinde ortak bir tanım kabul edilebilir. Deizmin en belirgin özelliği ise dinî bilginin akıl yürütmeye elde edildiği ve evrendeki tüm yasaların keşfedilebilir olduğu inancını barındırmasıdır.⁶

2. Deistlerin Vahiy Karşıtı Görüşleri

İnsan aklına vurgu yaparak mevcut kurumların ve Kilise'nin otoritesine meydan okuyan bazı deistler, vahyin varlığını tamamen

¹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), "Deizm", 209; İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Cem Yayınları, 1991), "Deizm", 100.

² Bedia Akarsu, *Felsefî Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: TDK Yayınları, 1975), "Deizm", 184.

³ Ernst Feil, "Deism", *Encyclopedia of the Enlightenment*, ed. Michel Delon, (New York: Routledge Publishing, 2013), 1/361.

⁴ Frolov, "Deizm", 100.

⁵ Peter Reill-Hanns Wilson, *Encyclopedia of the Enlightenment*, (New York: Facts On File, 2004), "Enlightenment", 146.

⁶ Matt Staffon, *Britannica Encyclopedia of World Religions*, (Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 2006), "Deizm", 284.

reddetmiştir. Onlar Hristiyan hurafelerine, açıklanamayan fenomenlere ve vahye alternatif olarak insan deneyimine dayanan bir Tanrı anlayışı tahsis etmişlerdir. Söz konusu deistler, John Locke'un (1632-1704) soyut bir varlık şeklinde tanımladığı Tanrı anlayışını kabul etmişlerdir.⁷ Locke'a göre akıl, gerçeğe erişim yolu olarak doğal vahiydir. Bu bağlamda vahiy, Tanrı tarafından iletilen bir dizi yeni keşifle genişletilen doğal akıldır.⁸ Locke'un vahiy algısına göre insan aklı Tanrı'nın insanda hayatını idame ettirebilmesi için donanımlı şekilde yarattığı sistemdir. Dolayısıyla harici bir iletişim aracına da ihtiyaç yoktur. Vahiy reddeden deistler açısından kendi görüşlerine kaynak teşkil edebilecek nitelikte gördükleri Locke'un vahiy tanımı onların görüşlerini güçlendirebilecek nitelikte olduğundan benimsenmiş ve savunulmuştur.

Birçok deist, Tanrı'nın insan ilişkilerine müdahale etmemesine rağmen, ahlâkî bir bakış açısı sağladığına ve insanlara, ahlâkî emirlerini keşfetmeleri için akıl bahsettiğine inanmıştır. Onların iddiasına göre insan, doğasını gözlemleyerek hem kötülüğü önlemenin hem de kişisel mutluluğu aramanın aslında doğa ile uyumlu olduğunu anlayacaktır. Buna ek olarak ahlâk da insanın mutluluğunun nihai amacı ile bağlantılıdır. Çünkü her insan iyi doğar ama kendi özgür iradesiyle kötülük yapmayı veya yapmamayı tercih eder. Mutluluğun peşinden gitmek için insan, Tanrı'yı taklit ederek adaleti aramalıdır. Çünkü Tanrı, sonsuz güçlü, sonsuz iyi ve adildir.⁹ Söz gelimi Matthew Tindal (1657-1733), Tanrı'yı kendinde sonsuz mutlu olan, insanı yaratmak için başka bir nedeni olmayan, onu bu hayatta ve gelecekte mutlu etmekten başka bir güdüsü olmayan varlık şeklinde tanımlamıştır.¹⁰

Din olgusuna tamamen karşı olan deistler, dinî emirlerin insanı dünyevî zevklerden mahrum bıraktığı, çıkarları

⁷ John Locke, *Essay Concerning Human Understanding: Knowledge and Opinion*, ed. Jonathan Bennett (b.y.: y.y., 2004), 4/277.

⁸ Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, 4/277.

⁹ Thomas Paine, *The Ages of Reason*, ed. Moncure D. Conway, (Amerika: Dover Publishing, 2004), 39.

¹⁰ Julius Cohen, *Deism as Presented in Tindal's Christianity as Old as Creation*, (Illinois: Thesis For The Degree of Bachelor of Arts in Philosophy, College of Liberal Arts and Sciences, University Of Illinois, 1917), 7.

doğrultusunda hareket etmekten alıkoyduğu ve sorumluluk yükleyerek onu sınırladığı gerekçesiyle dinlerin reddedilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Söz gelimi Anthony Collins (1676-1729), Matthew Tindal, Voltaire (1694-1778) ve Thomas Paine (1737-1809) gibi deistler, kurumsal dinlerin geleneksel kabullerine karşı çıkarak Tanrı'nın insana sorumluluk yüklemesini anlamsız bulduklarını ifade etmişlerdir. Yine de bireyin ve toplumun ruh ve beden dengesini gözeten bu düzenlerin talep edilmesi, sağduyulu herkes tarafından kabul edilmektedir.¹¹ Öyle ki deistik yaklaşımları savunduğu halde dinlerin gerekliliğini kabul eden deistler de vardır ve bunlar kendilerini doğal din savunucuları olarak isimlendirmektedirler. Söz gelimi Thomas Morgan (1671/2-1743), Thomas Amory (1691-1788) ve takipçileri, gerçek Hristiyanlığın doğal din olduğu konusunda hemfikirdir. Ancak bu düşünürler, İsa'nın Üçlü Birlik, orijinal günah veya kefarete gibi geleneksel Hristiyan doktrinlerini öğrettiği konusunda görüş birliği içerisinde değillerdir. Amory, Hristiyanlığın yeni bir din olmadığını, doğanın ve aklın eski, bozulmamış dini olduğunu, en akılcı ve kolay şekilde öğretilir ve öğrenilir olduğunu savunmuştur.¹² Buradan anlaşılacağı üzere doğal din savunucuları doğrudan vahye değil gelenekselleştirilen Hristiyan vahyine karşı bir reddetme yoluna gitmişlerdir. Onlar için insanlığı kısıtlayan, düşünmesini ve gelişmesini engelleyen, anlamsız sorumluluklar yükleyerek inananları ağır yükümlülük altında ezen esasen Kilise din adamlarının vahiy olduğunu iddia ettiği öğretilerdir. Bu mesele özellikle dikkate alınmalıdır. Çünkü Hristiyan dünyada deizm, yozlaşmış dinî yorumlar ve uygulamalar neticesinde Kilise'ye karşı bir antitez olarak ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde İslam dünyasında da bozuk, asılsız yorumlar ve batıl, hurafe uygulamalar nedeniyle deizme yönelimin olduğu söylenebilecektir.

¹¹ Peter Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion The Legacy of Deism*, (New York: Routledge, 2013), 5/61; Cohen, *Deism as Presented in Tindal's Christianity as Old as Creation*, 7.

¹² Joseph Waligore, "Christian Deism in Eighteenth Century England", *International Journal of Philosophy and Theology*, 75/3, (2014), 207-208; Jan Van Den Berg, *A Forgotten Christian Deist: Thomas Morgan*, (New York: Routledge Publishing, 2001), 81-82.

Hristiyan vahyine yönelik eleştirel tutumun sebebi, en belirgin şekilde Tindal'ın vahye ihtiyaç duyulmadığına dair öğretisinde görülmektedir. Ona göre Hristiyan vahyi ya akılla aynı şeyi öğretmeli ya da akli kabullere ekleme veya çıkarma yapmalıdır. Söz konusu işlevlerden her biri kabul edilebilecek niteliktedir. Vahyin akılla aynı şeyi öğretmesi gereksizdir. Nitekim bilge bir Tanrı'nın böyle bir vahyi göndermeyeceği kavranabilecektir. Şayet vahiy aklın öğretilerine herhangi bir eklemede bulunursa bu da anlamsızdır. Çünkü aklın üstünde ve ötesinde olan şey zaten anlaşılmaz olacaktır ve Tanrı bunu da istemez. Şayet vahiy akli kabullerin aksine bir bilgi verirse bu da doğrudan yanlış olarak kabul edilecektir. Çünkü Tanrı, insanı aklın kabul etmeyeceği bilgilerle sorumlu tutmaz.¹³ Tindal'ın esasen Hristiyan vahyine yönelik geliştirdiği itirazlar, Berâhime'nin nübüvvet kurumuna karşı kullandığı önermelerle benzerlik göstermektedir. Bilindiği gibi İslam dünyasında nübüvvet bahsinde peygamberliğin gerekliliği, Berâhime'nin nübüvveti reddine karşı bir savunu olarak şekillenmiştir.

Diğer yandan deistik düşüncede dini istismar aracı olarak kullanan kişi ve kurumlara karşı geliştirilen itirazlar söz konusudur. Pek çok deistik düşünür, Kilise'nin halkı yönlendirmek ve yönetmek için dinî otoriteyi kullanmasına özellikle itiraz etmiştir. Söz gelimi Thomas Paine, var olan kötülüklerin pek çoğu için vahiy dinlerini suçlamıştır. Ancak Paine'in itirazları önemli ölçüde Hristiyan öğretisine karşı olmasına rağmen o, tüm dinleri kapsayacak şekilde eleştiride bulunmuştur.¹⁴ Dinî istismar konusuna ek olarak Tanrı'nın yüceliğine ve yarattıklarına karşı iyiliğine, merhametine ve adaletine vurguda bulunarak vahyi eleştirenlerden biri de Collins'dir. Collins, insanın fitratında Tanrı'ya dair olumlu ve güzel düşünceler olduğunu bu nedenle Tanrı'nın hakikatte adil ve iyi olması gerektiğini ileri sürmüştür. Yani ona göre hâlihazırda doğa yasaları tutarlı bir Tanrı'ya işaret

¹³ Cohen, *Deism as Presented in Tindal's Christianity as Old as Creation*, 5, 8-9.

¹⁴ Thomas Paine, *Essays on Religion*, www.Abika.com, (erişim 20.03.2022), 41-42.

ettiği için rahiplere veya ilahî vahye ihtiyaç yoktur.¹⁵ Aslında deistlerin vahye karşı itirazlarına dair örnekler çoğaltılabilir ancak genel itibarıyla deizmdeki vahiy algısı, aşağı yukarı bu örneklerini verdiğimiz deistlerin görüşleriyle benzerdir.

Yukarıda kısaca bahsettiğimiz üzere deistlerin, insan aklına mutlak bir yetki verdikleri, ahlakî değerlere akli çıkarımlar ile ulaşılabileceği inancını ve dinlerin insanları yönetmek amacıyla sözde din adamları tarafından kurgulandığı düşüncelerini belirgin şekilde dile getirdikleri görülmektedir. İslam dünyasında bunlara ilişkin pek çok karşıt görüş ve reddiyenin yazıldığı bilinmektedir. Ancak her çağın anlayışı ve dili farklı olduğu için sürekli değişen ve gelişen dünyanın sorunlarına üretilecek çözümlerin de güncel algı ve dile uygun olması gerektiği yadsınamaz bir gerçektir.

3. Muhammed Abduh'un Reformcu Din Anlayışı

Muhammed Abduh, 19. ve 20. yüzyıllarda İslam dünyasındaki yenilik hareketinin öncü isimlerindedir. Abduh, toplumsal problemleri çözümlemek için dinin revize edilmesi gerektiğine inananlardandır.¹⁶ Abduh'un hayatı, düşünceleri ve reform çalışmaları hakkındaki kapsamlı bilgiler önemli ölçüde Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) onun hakkında yapmış olduğu araştırmalar ve ortaya koyduğu eserler vasıtasıyla elde edilmektedir. Söz gelimi Reşit Rıza'nın *Târîhu'l-Üstâzi'l-Îmâm eş-Şeyh Muhammed Abduh ve Tefsîru'l-Menâr* adlı eserleri bu bağlamda önemlidir. İlk eserde Reşit Rıza Abduh'un hayatı, eserleri ve hocası Cemâleddîn-i Afgânî'den etkilenerек geliştirdiği reform düşüncesini izah etmektedir.¹⁷ İkinci eserde ise Abduh'un 1899'da *el-Menâr* isimli dergide¹⁸ yayımladığı tefsir ders notları ölümünden sonra Reşîd

¹⁵ Jeffery Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, (Manchester: Manchester University Press, 2009), 113.

¹⁶ M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2005), 30/483.

¹⁷ Ahmad Nabil Amir, "Muhammad Abduh and His Epistemology of Reform: Its Essential Impact on Rashid Rida", *Hermeneutik: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, volume 15, (2021), 62.

¹⁸ *el-Menâr*: Kahire'de 1898-1940 yılları arasında yayımlanan kültürel ve siyasal dergidir. Ayrıca bkz. Muhammed Harb, "el-Menâr", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2004), 29/116-118.

Rızâ tarafından bir araya getirilmiştir.¹⁹ Abduh tefsirinde, klasik ilmî geleneğin reddini ve onun körü körüne taklidinin yanlışlığını ele alarak içtihat yoluyla yenilenmiş bir yorumu benimsemiştir. Söz konusu tefsir, büyük ölçüde sünnî klasik tefsirlere dayanmaktadır. Yalnızca çağın ihtiyaçlarına cevap veren ve gerekli görülen ayetlerin tevillerinin yapılmasını uygun bulan Abduh, taklitçi dogmatizmin dine zarar verdiği kanaatindedir. Söz gelimi o, “Onlara, ‘Allah’ın indirdiğine uyun!’ denildiğinde, ‘Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız!’ derler. Peki ama ataları bir şey anlamayan, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı onların yoluna uyacaklar?” (Bakara 2/170) ayetini Allah’ın taklitçileri eleştirdiği şeklinde yorumlamıştır. Abduh’a göre ‘taklit’ kelimesi açıkça geçmese de ayet, bağımsız bir vahiy araştırmasından kendilerini mazur görmek için gelenek argümanını ileri süren kişilerin zihniyetini anlatmaktadır.²⁰ O, kendi tefsirinde belirli ayetlerin doktriner içeriği ve ahlâkî anlamını çıkarmayı ve onları çağdaş problemlerle ilişkilendirmeyi amaçlamıştır. Abduh, ulema çevresi dışındaki kişilere ulaşmak amacıyla İslam’ın genel inançlarını anlaşılır bir şekilde özetleyen şerhler yazmıştır.²¹ Ayrıca onun en önemli eserlerinden biri, Allah’ın sıfatları ve nübüvvetin gerekliliğine dair kaleme aldığı *Risâletü’t-Tevhîd* adlı çalışmasıdır. Abduh, *Risâletü’t-Tevhîd*’deki bir pasajda, aklın dinî konularda geri planda tutulmadığını çünkü aklın insanlara dinin ortaya koyduğunu takip etme ve boyun eğme konusunda rehberlik ettiğini savunmuştur.²² Abduh’a göre, deneysel ve gözlemsel kesinlikteki bilimsel meseleler ile Kur’an’ın tümellerinin çatışması söz konusu değildir. Çünkü din insanın maneviyatını konu edinirken bilim maddî hayatın konusunu teşkil etmektedir. Ona göre her iki alan farklı açılardan değerlendirilir ve İslam’ın bilimsel faaliyetlere karşı olduğu söylenemez. Bununla birlikte Abduh, kendi dönemindeki Müslüman dünyanın geri

¹⁹ Mark Sedgwick, *Muhammad Abduh*, (New York: Oneworld Publications, 2013), 16.

²⁰ Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 237.

²¹ Oliver Scharbrodt, *Islam and the Baha’i Faith A Comparative Study of Muhammad Abduh and Abdul-Baha Abbas* (New York: Routledge, 2008), 132.

²² İşcan, *Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 160-164.

kalmışlığını eğitim eksikliğine bağlamaktadır. Müslüman toplum bu eksiklik nedeniyle çağdaş dünyaya uyum sağlamakta problem yaşamaktadır.²³

Deistler, Tanrı'nın insan ilişkilerine müdahale etmese bile onlara ahlâkî bir perspektif bahsettiğini ve ahlâkî düzeye erişebilmelerini sağlayan akli verdiğini kabul etmektedirler. Ayrıca deizme göre insan, kendi doğasını gözlemleyerek kötülüğü engelleme ve iyiliği yani mutluluğu bulma bakımından donanımlıdır. Bununla birlikte ahlâk, mutluluğun nihai amacı ile doğrudan ilişkilidir. İnsan, iyi olarak doğar fakat kendi özgür iradesiyle iyi ya da kötü davranışlar arasında tercihte bulunur. Şu halde insan, mutluluğu elde etmek için Tanrı'yı taklit etmeli ve adaleti gözetmelidir. Çünkü Tanrı, güce, iyiliğe ve adalete sahip olma bakımından sonsuzdur.²⁴ Nitekim Abduh da dini anlamada ortaya çıkan problemleri, toplumun ahlâkî olarak geliştirilmesi ile çözenin mümkün olabileceğini kabul etmektedir. Ancak bu durum aklın salt yetkinliğini ortaya koymadığı gibi dine ve vahye duyulan ihtiyacı güçlendirmektedir. Çünkü akıl karar sürecinde, fizikî engeller nedeniyle duyusal olarak etkilenme ihtimalini barındıracak ve güdülerin etkisiyle de bazı sınırlarla karşılaşabilecektir. Dolayısıyla Abduh'un söz konusu yaklaşımı deizme cevap olma bakımından dikkate değer niteliktedir. Yine o, İslam'ı kendi dönemindeki pozitivistlerin dinî eleştirilerine karşı savunabilecek yeni bir metodoloji sunmuş ve bu nedenle apolojik nitelikli eserler kaleme almıştır.²⁵ Ona göre İslam dünyasını modern dünyanın gerisinde kalmaktan kurtarmanın tek yolu, İslamî esasları doğru anlamak ve doğru yorumlayabilmektir. Böylece o, dinî reformlar ve yeni entelektüel yaklaşımlara ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır.²⁶ İnanıcı taklitten kurtarmayı önemseyen

²³ Muhammed Abduh, *el-İslam ve'n-Nasrâniyye* (Mısır: Kahire Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi, 1922), 98-99.

²⁴ Thomas Paine, *The Ages of Reason*, ed. Moncure D. Conway (Amerika: Dover Publishing, 2004), 39.

²⁵ Muhammed Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Fecr Yayınları, 1986), 44-48; Abduh, *el-İslam ve'n-Nasrâniyye*, 27 vd.; Scharbrodt, *Islam and the Baha'i Faith*, 133; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 201 vd.

²⁶ Abduh, *el-İslam ve'n-Nasrâniyye*, 29-30.

Abduh, İslam'ı, dinî ihtilaflar başlamadan önceki halinde yani ilk Müslümanların anladığı gibi anlayarak yaşamayı, dinî bilgiyi temel kaynaklardan öğrenmeyi ve bunları insan aklına uygun argümanlar ile izah etmeyi amaçlamıştır.²⁷ Nitekim Abduh, İslam'ı, temel teolojik doktrinleri bakımından rasyonel felsefeye uygun olan mükemmel bir akıl dini olarak sunmaktadır.²⁸ Bu açıdan Abduh, insan hakları söylemine ilham veren insan özgürlüğü felsefesine yakın olduğunu göstermiştir.²⁹

Abduh, modern dünya anlayışına uygun yeni bir metot geliştirme girişiminde bulunmuştur. O, nispeten modern bir yaklaşımı benimseyerek geleneksel yorumlara bağlılıktan vazgeçmek anlamındaki taklide meydan okumakta ve Kur'an'ı yeniden yorumlamanın önemini vurgulamaktadır.³⁰ Abduh, İslam'ın rasyonelliğini akılcı bir metot içeren ve temel Müslüman inançlarının yer aldığı *Risâletü't-Tevhîd*'de de ortaya koymaktadır. Ayrıca o, *Risâletü't-Tevhîd*'inde açıkça gereksiz gördüğü teolojik tartışmaların etkilerine işaret ederek bu tartışmaları eleştirmektedir. Abduh'un, İslamiyet'in ilerlemeye engel olmadığına dair dair fikri ve Müslümanların taklitten kurtulmasına yönelik çabaları İslam dünyasında önemli ölçüde etkili olmuştur.³¹ Çünkü İslam bilimin ve teknolojinin gelişmesine engel olmaz ancak insanın bunlarla ilişkisi bağlamında ahlâkî tanımlamalar yapabilir. Şu halde din, insanın bilim ve teknolojiyle ilişkisinin biçimiyle ilgilenir. Abduh, modernist, ilerici ve medeniyetin bizzat kendisi olan yeni bir İslam anlayışını aktarmak için İslamiyet'in ilk otoritesine atıfta bulunmaktadır. Abduh, İslam'ın üstünlüğünü savunmakta ancak onu modern hayata uyarlamanın gerekliliğini de vurgulamaktadır. Abduh, Müslüman dindarlığını orijinal haliyle yeniden ortaya koymak ama aynı zamanda onu modern değerlere açmak istemiştir.³²

²⁷ Malcolm Hooper Kerr, *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, (California: University of California Press, 1966), 107-108.

²⁸ Scharbrodt, *Islam and the Baha'i Faith*, 134.

²⁹ Abduh, *el-İslam ve'n-Nasrâniyye*, 76.

³⁰ Sedgwick, *Muhammad Abduh*, 101.

³¹ Sedgwick, *Muhammad Abduh*, 118.

³² Abduh, *el-İslam ve'n-Nasrâniyye*, 139-141.

Abduh, ümmetin birliğini ve toplumsal barışı korumak için eski tartışmaları yeniden açmayı reddetmiştir. Bunun yanı sıra zamanının Avrupa'sındaki dine ilişkin tartışmaların ortaya çıkardığı, Tanrı insanlara müdahale eder mi? Peygamberlere ihtiyaç var mıdır? Din, bilimsel gelişmelere karşı mıdır? gibi belli başlı soruları yanıtlamaya çalışmıştır. Çünkü 19. yüzyıl Avrupa'sının bilim ve din hakkındaki tartışmaları doğrudan İslam düşüncesinin problemi haline gelmiştir.³³ Ona göre gerçek İslam, insan yaşamının en büyük soruları hakkında belirli inançlardan ve insan davranışının genel ilkelerinden oluştuğu için oldukça basit bir doktriner yapıya sahiptir.³⁴ Bu bakımdan deizmdeki iddianın aksine hakiki inanca ulaşabilmek ve onu hayatımızda somutlaştırabilmek için hem akıl hem de vahiy esastır.³⁵ Abduh'a göre İslam, tüm akılcı araştırmalara ve bilimlere uygun bir zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla Abduh, İslam'ın insan aklının önüne engeller koymadığını ve insanın aklını kullanmasına herhangi bir sınırlama getirmediği düşüncesini savunmaktadır. Ona göre İslam akılcı olduğu için Müslümanlar kendi dinini reddetmeden modern dünyanın bilimlerine sahip olabilirlerdi. İslam hukukunun tam anlamıyla kavranması ve uygulanması neticesinde Müslüman toplumun gelişeceğine, yanlış anlaşıldığında veya reddedildiğinde ise toplumun bozulacağına inanan Abduh, kişinin, bireysel mahkemesinin öteki hayatta gerçekleşeceğini ancak toplumların ödül ve cezalarını bu dünyada yaşayacaklarını söyleyerek dinin toplum üzerindeki önemine dikkat çekmektedir.³⁶

Abduh'a göre gerçek Müslüman, dünya ve din işlerinde aklını kullanandır; gerçek kâfir ise hakikate gözlerini kapatan ve akli delilleri incelemeyi reddedendir. Bununla birlikte Abduh vahiy yalnızca Allah'ın üstün bilgeliğinde var olan metafizik gerçekleri değil aynı zamanda aklın kendi başına elde edemeyeceği bilgileri aktaran unsur olarak değerlendirmektedir.³⁷ Esasen Abduh,

³³ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, (New York: Cambridge University Press, 2013), *Arabic Thought in the Liberal Age*, 143.

³⁴ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 145.

³⁵ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 161.

³⁶ Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 149.

³⁷ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 163-164.

doğrudan deizm inancını hedef alarak kendi görüşlerini ortaya koyma ya da konuya ilişkin eserler kaleme alma girişiminde bulunmamıştır. Ancak Abduh'un, aklın kullanımına ve dinin modern çağın ihtiyaçlarına uygun şekilde yeniden yorumlanması gerektiğine ilişkin vurgusu hem onun kendi döneminde hem de günümüzde varlık gösteren, aklın kendi başına yeterli olduğuna ve vahye ihtiyaç bulunmadığına işaret eden deistik iddialara cevap niteliğindedir.

4. Muhammed Abduh'un Vahiy ve Nübüvvet Savunusu

Abduh, vahyin gerçekliğini, peygamberin gerçekliği ve gerekliliği üzerinden ispat etmeye çalışmıştır. Bu bakımdan o, nübüvvetin gerekliliğini insanın psikolojik yapısı üzerinden açıklama girişiminde bulunmuştur. Bu bağlamda Abduh'un açıklamaları söz gelimi deizmin öncü savunucularından Collins'in Hristiyan inancı kapsamında insan fitratı üzerinden geliştirdiği vahiy ve nübüvvet karşıtlığına cevap niteliğindedir. Nitekim nübüvvete ilişkin Collins, mevcut doğa yasalarının tutarlı bir Tanrı'ya işaret ettiğini kabul etmekte ancak rahiplere veya ilahî vahye ihtiyaç bulunmadığını iddia etmektedir.³⁸ Ehl-i Sünnet âlimlerinin genel kabulünü benimseyen Abduh, nübüvveti insanın fitratında bulunan sonsuzluk düşüncesi ile ispat yolunu tercih etmiştir. Abduh'a göre insan zihninde bu dünya hayatı sona erdiğinde insan gerçeğinin sonlanmayacağına dair genel bir bilgi vardır. İnsan, sınırsız bilginin varlığını, olgunluk derecelerinin ve türlerinin sınırı olmadığını düşünmeye eğilimlidir. Kısacası ölümlü bir varlık, sonsuzluk duygusuyla doludur. Böyle bir varlığın belirli bir zamanda sonlu olacağını ve aynı zamanda hem ezeli hem de cismânî hale geleceğini düşünmek mümkün değildir. Abduh, nübüvvete duyulan ihtiyacı insanın hayatını idame ettirebilmesi için akla duyduğu ihtiyaç ile eşit görmüştür.³⁹ Burada Abduh'un nübüvvetin ispatını psikolojik ve sosyolojik açıdan ele alarak

³⁸ Jeffery Wigelsworth, *Deism in Enlightenment England*, 113.

³⁹ İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2006), 30.

kanıtlama girişiminde bulunduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰ Gelenekçi nübüvvet savunularında kullanılan peygamberliğin gerçekliğini naslar ile delillendirme yönteminin ötesinde o, sosyoloji ve psikoloji biliminin geçerli kabullerine uygun bir dil kullanmayı tercih etmiştir.

Müslüman anlayışına göre Hz. Peygamber, bireysel kurtuluş yolunu göstermenin ötesinde erdemli bir toplum inşa etmek için de gönderilmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in mesajına ve Allah'ın iradesine uygun olan inanç ve davranışların Müslüman olan herkes tarafından uygulanmadığı, yadsınamayacak bir gerçektir. İslam tarihi boyunca Müslüman dünya içinde çeşitli oluşumlar veya bireysel kabuller neticesinde farklı İslamî yorumların ortaya çıktığı bilinmektedir. Aynı şekilde aydınlanma süreci olarak isimlendirilen dönemde dünyaya dalgalar şeklinde yayılan modern düşünce yapısı Müslüman dünyayı da derinden etkilemeye başlamıştır. Nübüvvetin gerekliliğini sosyolojik açıdan değerlendiren Abduh, peygamberliği sosyal yaşamın ana unsuru olarak görmüştür. Aynı gerekliliği psikolojik açıdan değerlendirirken ise bireyselliğe dikkat çekmiştir. Daha açık bir ifade ile her insanın farklı tabiatlara sahip olması nedeniyle birlik içerisinde hareket etmesinin zor olduğunu dolayısıyla Allah'ın hikmeti gereği insanların birlik, beraberlik ve düzen içinde yaşamı tesis edecek elçiler göndermesinin mümkün olduğu görüşünü savunmuştur.⁴¹ Dolayısıyla aslında Hristiyan inancına bir tepki olarak ortaya çıkan deizm inancı, Müslüman dünyada gelişen yozlaşma, birlik beraberlik ruhunun zedelenmesi gibi nedenlerle Müslümanların da ilgisini çekmeye başlamış böylece nübüvvet ve vahiy sorgulanır hale gelmiştir. Abduh'un vahiy ve aklın birbirinden bağımsız olmadığını ispat etmeye çalışması Müslüman dünyayı da tehdit eden deistik tutumlara genel bir çerçeve üzerinden cevap niteliği taşıyabilir.

Abduh, İslam'ın akıl dini olduğunu defaatle zikretmekte ve Kur'an'ın akla önem verdiğini, inananların düşünerek hareket

⁴⁰ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 61.

⁴¹ İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", 30-31.

etmesi gerektiğini tevil edilemez bir açıklıkta vurguladığını savunmaktadır.⁴² Söz gelimi Kur'an'daki "O, aklını kullanmayanlara kötü bir azab verir."⁴³ "Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi şu alevli cehennem mahkûmları arasında olmazdık!" diye de ilâve ederler."⁴⁴ ayetleri vahyin bizzat akletmeyi önemseyişinin en açık delillerindendir. Abduh, hakikat bilgisine ulaşmak için dinin yanı sıra aklın da bir hikmet olduğuna ve Kur'an'ın tevhid bilgisine ulaşmak için akla atıfta bulunduğuna dikkat çekmektedir.⁴⁵ Abduh'un vahiy gerçekliğini ispatı, Kur'an'ın akılcı argümantasyonudur. Abduh'un vahyi ispat etmek için kullandığı ilk argüman, Allah'ın kullarını sorumlu tutması ve hikmeti gereği onlara dünya yaşamını nasıl geçirmeleri gerektiğini haber veren elçiler göndermesidir. İnsanın sadece akıl yürüterek bilemeyeceği pek çok şey vardır. Özellikle insan aklı, Tanrı'nın özü hakkında düşünerek veya araştırarak bilgi sahibi olamaz. Çünkü akıl ve dil, eşyanın özünü kavramaya yeterli nitelikte değildir. Prensipte akılla bilinebilen ancak çoğu insan aklının etkiye açık olması ya da hazcılığın akıllarını yoldan çıkarma gücü nedeniyle gerçekte bilmediği şeyler vardır.⁴⁶ Bütün ilimler gibi dinî bilgileri öğrenmek için de akli kullanmak şarttır. O, insana her şeyden önce Allah'ın var olduğunu öğretir.⁴⁷ Ancak akıl, metafizik hakkında bilgi elde edemediği gibi hayatı en doğru şekilde nasıl yaşanabilir kılacağı hakkında da bilgi veremez. Bunun için yaratıcının rehberliğine ihtiyaç duyulacağı yadsınamaz bir gerçektir. Şu halde Abduh, peygamberliği Allah'ın insanoğluna yardımı şeklinde değerlendirmektedir. Peygamberliğin en önemli ispatı bakımından akli işaret eden Abduh, aklın peygamberlerin varlığını ispat edebildiği gibi bize gerçekten kimin peygamber olduğunu da ispat edebileceğine vurgu yapmaktadır. Bir peygamberlik misyonunun hakikatine ilişkin delillerin ilki, peygamberin kendi kanaat ve

⁴² Muhammed Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, thk. Muhammed Ammara, (Kahire: Daru's-Şuruk, 1994), 5.

⁴³ Yûnus 10/100.

⁴⁴ el-Mülk 67/10.

⁴⁵ Abduh, *el-İslam ve'n-Nasrâniyye*, 54-55.

⁴⁶ İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 165-166.

⁴⁷ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 163-164; Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, 145.

iddialarıdır; ikincisi, peygamberin iman düzeyinde benimsenmesi ve ona olan imanın devamlılığı; üçüncüsü ise peygamberin gerçekleştirebildiği ve bozulmamış bir geleneğin tasdik ettiği kanıtlayıcı mucizelerdir.⁴⁸ Abduh bu konuda yine sünnî geleneği takip ederek peygamberlerin üstün vasıflarının, peygamberliğin doğruluğunu kanıtlamak için kullanılabileceğini zikretmekte ve bu özelliklerini tekrar ele almaktadır.⁴⁹

Abduh'a göre akli kullanmak, sadece fizikî boyutta görünen ve tecrübe edilen bilgilerden ibaret değildir. Akıl, düşünce, gözlem ve deney yollarıyla hakikate ulaşabileceği halde metafizik konularda tek başına yani vahiy yardımı olmaksızın hakikate ulaşabilecek nitelikte değildir. Bu gerçeği göz önünde bulundurarak hareket eden Abduh, aklın sınırlarının kavranmasını da rasyonel bir bakış açısı olarak değerlendirmektedir. Nitekim aklın mutlaklığı, Ehl-i Sünnet geleneğinde eleştirilen bir husustur. Abduh da aklın mutlak çözüm kaynağı olarak görülmesini reddetmekte ve insan aklının diğer duyu organlarında olduğu gibi eksik ve kusurlu sonuçlara ulaşabileceği gerçeğini dile getirmektedir.⁵⁰ Akli doğal vahiy olarak tanımlayan⁵¹ deistlerin iddiasına karşı Abduh'un bu rasyonel tutumu, akla mutlak yetki vermenin neden olacağı olumsuz sonuçların izahı şeklinde değerlendirilebilir.

Abduh'a göre nübüvvetin gayesi, yalnızca iman etmek ve fazilet tesis etmek değil, aynı zamanda doğuştan verilen erdemlilik ve güzellik niteliklerini ortaya çıkarmaktır.⁵² Vahyin kesinliğini ve doğruluğunu kanıtlayacak pek çok delil mevcuttur. Bunların en önemlisi belki de Hz. Peygamber'in, vahiyleri yazmak için kâtipler görevlendirmesi ve vahiy kâtiplerinin gelen ayetleri titizlikle ezberleyip yazıya geçirmesidir.⁵³ Yani Kur'an'ın korunmuş ve güvenilir olduğu inancının dayanağı, ayetlerin erken dönemde ezberlenmiş olmasının yanı sıra Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665 [?])

⁴⁸ Abduh, *Tevhîd Risâlesi*, 161-162.

⁴⁹ Abduh, *Risâletü't-Tevhîd*, 102.

⁵⁰ Abduh, *el-İslam ve'n-Nasrâniyye*, 54-55.

⁵¹ Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, 4/277.

⁵² İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", 29.

⁵³ Ebî Dâvud, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*, nşr. Muhammed b. 'Abduh, (Kahire: el-Farûku'l-Hâdise, 2002), 1/54.

başkanlığında kurulan heyet ile Mushaf'a kaydedilmesidir. Şayet bu bilgilerin kabul edilmeyecek nitelikte olduğu iddia edilirse tarihî hiçbir kaynağın da kabul edilmemesi gerektiği sonucu ortaya çıkacaktır. Öyle ki bilginin yazıya geçirildiği takdirde kesinlik kazanacağı görüşü ortak bir kabuldür. Vahyin gerekliliği, nübüvvetin ispatı üzerinden tespit edilebileceği gibi vahyin imkânı da göz önünde bulundurularak yine vahyin gerekliliğine ilişkin aklî argümanlar sunulabilir. Abduh da vahyin gerekliliğini yaratıcının rehberliğine duyduğu ihtiyaç bakımından ele almıştır. Ayrıca Abduh bu ihtiyacı insanın bireysel ve toplumsal yaşantısında ilahî yardım olmaksızın hayatını idame ettirememesi ve toplumsal düzeni sağlayamaması açısından değerlendirmiştir. Dahası o, yenilikçi metodunu naklin önemini de göz ardı etmeden şekillendirmiş ve kendi çağının dinî problemlerini rasyonel bir şekilde dinin bilimle çatışmadığını kanıtlayarak çözümlenmeye çalışmıştır.

Dinin tekamülü bakımından sünnî geleneğin savunduğu nübüvvet görüşlerine eklemelerde bulunan Abduh, risâletin sona ermesini yani vahyin kesilmesini aklın kullanımı üzerinden ayrıca ele almaktadır. Bu nedenle insan, vahyin kesilmesiyle kendi aklını kullanarak gelişmeye devam etmek zorundadır. Daha açık bir ifade ile Abduh'a göre insan İslam vasıtasıyla aklî olgunluğa eriştiği için başka bir şeriate ihtiyaç kalmamıştır ve İslamî bilgilerle kendi yolunu çizebilecek niteliğe ulaşmıştır. Buradan Abduh'un vahiyle gelen son din ile insanlığın gelişimini sağlayacak temel bilgilerin verildiğini ve aklın da bu bilgiler ışığında kendi başına gelişme sağlayabileceğini savunduğu anlaşılmaktadır. Dahası bu açıklamalarıyla Abduh, İslam'ın aklın gücünü ve yetkinliğini destekleyen bir din olduğunu vurgulamaktadır. Abduh, İslam'ı ilk dinlerle kıyaslayarak kronolojik şekilde dinlerin bir gelişim gösterdiğini, ilk dinlerin katı kurallı olduğunu ve insanların belli bir düzende yaşamalarını sağlamak amacıyla sınırları net çizilmiş esaslar içerdiğini ifade etmiştir. Buradan hareketle İslam'ın ise akla

hitap eden ve gelişmesi için insanı, akli kullanmaya teşvik eden bir yapıda olduğunu vurgulamıştır.⁵⁴

Deistik iddiaların aksine İslam dini, otoriter yapıya karşı çıkmakta ve insanı tabiatla uyumlu olan aklını kullanmaya, nazar ve istidlalde bulunmaya sevk eden emirler içermektedir. Abduh'un da vurguladığı gibi İslam dini insanı akıyla hareket etmeye yönlendirmekte ve özellikle müphem veya müteşâbih ayetler ile insanın düşünmesini, çıkarımlarda bulunmasını beklemektedir.⁵⁵

5. Vahyin Gerekliliği ve Modern Kelamî Yaklaşımlar

Teknolojik gelişmelerle bilgiye erişimin kolaylaşması sonucu pek çok alanda değişimlerin yaşandığı ve günümüz dünyasında dinî açıdan da önemli değişimlerin meydana geldiği kabul edilecektir. İnsanların her türden bilgiye ulaşabilmesi ve sorgulama kültürlerinin gelişmesi, dinî bilgilerin sorgulanmasını da beraberinde getirmiştir.⁵⁶ Kimi Müslüman, sosyo-psikolojik sebeplerle dinî inançlardan/yaşamdan uzaklaşarak deizme yönelmiştir.⁵⁷ İslam'ın temel kaynağı olan vahyi sorgulamaya kadar varan bu tehdiye karşı İslam'ın gerçek olduğunun ve akla aykırı bir din olmadığını ispatı elbette kelimcilerin ilgi alanıdır. Bu nedenle modern dönemde vahyin anlaşılmasına ilişkin argümanlar, evrimsel, bilimsel ve ahlâkî açıdan tekrar değerlendirilmiştir.

Evrimsel açıdan değerlendirildiğinde deistler vahyin imkân dışı olduğunu ifade ederken Tanrı'nın dünyayı yarattığında önceden belirlenmiş değişmez doğa yasalarını harekete geçirdiği

⁵⁴ Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, 147-148; Scharbrodt, *Islam and the Baha'i Faith*, 34-36.

⁵⁵ Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, 132-134.

⁵⁶ Bkz: Ali Köse, "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49, (Aralık 2015) 5-27.

⁵⁷ Hamdi Gündoğar, "Müslüman Kimliğine Yönelen İki Tehdit: Deizm ve Sekülerizm", *Journal of Analytic Divinity International Refereed Journal*, 4/2 (Aralık 2020), 245-257, 254-255.

gerekçesiyle itiraz geliştirebilirler.⁵⁸ Ancak teistik evrim anlayışı⁵⁹ söz konusu olduğunda Tanrı'nın sürekli olarak evrene müdahalede bulunduğu ve kendi iradesinin işlevselliği de göz ardı edilmemelidir.⁶⁰ Bu, vahyin imkânına alan açacak bir yaklaşımdır. Bilimsel açıdan bakıldığında İslam'ın bilimsel çalışmalara karşı olmadığını, insanı varoluşun sınırlarını araştırmaya, yerleşik gerçeklere saygı duymaya ve davranışlarında bunlara bağlı kalmaya sevk ettiğini kanıtlamak gerekmektedir.⁶¹ Ahlâkî açıdan ise İslam'ın ahlâk dini olması ve klasik dönemden bugüne kadar yapılmış tüm ahlâk tanımlarının yeniden ele alınması önem arz etmektedir.⁶² Bilindiği üzere her ne kadar İslam ahlâk dini olsa da günümüzde dinin pratiğindeki ihmaller ve yanılgılar, İslamofobi gibi algıların oluşmasına sebep olmuştur. Allah'ın, ahlâkî emirlerini peygamberler ve kutsal metinler aracılığıyla iletmeyi seçmesi yani vahiy göndermesi imkân dâhilindedir. Allah'ın vahyine inananlar, O'nun bazı emirlerinin yorumlanması konusunda ihtilafa düşseler bile bu belirli sınırlar içinde kalacaktır. Allah'ın gönderdiği peygamberler, örnek alınacak rol modeller olacaktır. İlâhî yardımsız yani vahiyden yoksun akıl, bize yalnızca evrensel ahlâkî kuralları bilmemizde destek olabilir ancak ahlâkî ilkelerin çoğunu mutlak şekilde bilmemize katkı sağlamayacaktır. Bu nedenle, eğer iyi bir Tanrı varsa bize ahlâk yasasını vahiy yoluyla iletmesi daha olasıdır. Söz konusu vahiy, akıl yürütme yoluyla çıkarılamayacak ahlâkî emirleri bildiren ve aynı zamanda akıl yürüterek ulaşılabilen ahlâkî kuralları doğrulayan nitelikte olmalıdır.

⁵⁸ James A. Herrick, *The Radical Rhetoric of the English Deists: The Discourse of Skepticism 1680-1750 Studies in Rhetoric/communication*, (ABD: University of South Carolina Press, 1997), 198.

⁵⁹ Ayrıca bk. Bassam Zawadi, A Critique of Deism, https://www.academia.edu/40166753/A_Critique_of_Deism

⁶⁰ Hasan Tanrıverdi, "İbn Haldun'un Vahiy Anlayışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/1, (2015), 66-85, 74-75.

⁶¹ Saim Yeprem, "Peygamberlik ve Vahiy Müessesesi", *Kutlu Doğum Haftası II, Türkiye Diyanet Vakfı* (Ekim 1990), 27: Bk. Yakup Kahraman, "Modern Bilim ve Din", *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 12/2, (2015). Ayrıca Bk: Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik 1-5*, çev. Abdurrahman Aliy. (İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 4/155 vd.

⁶² Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2012), 92 vd.

İnsan, yaşamını tabiat kanunlarının sınırları dâhilinde sürdürmekte, bilim ve teknolojideki gelişmeleri yine tabiat kanunları çerçevesinde gerçekleştirmektedir. Bu, doğal düzendir ve akıl ile bu düzeni sağlamak mümkündür. Ancak ahlâkî düzeni sağlayabilmek için aklî kurallar yeterli değildir ve bireysel veya toplumsal ahlâkî meydana getirebilmek ancak Allah'ın elçileri vasıtasıyla ve vahiy yoluyla mümkündür. Peygamberlerin başlıca görevleri gönderildikleri toplumlarda tevhidî öğretmenin yanı sıra düzen, barış, adalet ve etik kuralları tesis etmektir.⁶³ Bununla birlikte onlar, insana ahiret hayatı hakkında bilgiler vererek Allah'ın emir ve yasaklarını iletmektedirler. Pozitif bilim kaynakları vahyin sağladığı bilgilerin tümünü veremez. Bu sebeple pozitif bilim ile vahyî bilgi kendi alanlarında değerlendirilmelidir. Yani metafiziğe dair konularda bilimsel izahlar, bilimsel konularda ise dinî bilgiler aranmamalıdır. Şayet dinî unsurlar maddî alanda düşünülüp bilimsel açıklamalar yapılmaya çalışılırsa deneysel karşılığı bulunmadığında vahyin gerçekliği sorgulanacak ve reddedilecektir.⁶⁴

250

Tevilat 3/2 (2022)

Ölümsüzlük ve ilahî yargı gibi öğretilere inanan deistler, onları saf akılla çıkarabileceğimizi ileri sürerler. Öyleyse deistler neden bu doktrinler konusunda kendi aralarında farklılık gösteriyor? Aslında aklımız, dinî gerçeği keşfetmek için bir rehber olarak yeterliyse neden birçok zeki ve bilgili insan, deizmin aksine bir tür teistik dini benimsemektedir? Her ne kadar deistler peygamberlerin gereksizliği ve aklın yetkinliği iddiaları için Locke'un fikirlerinden yararlanmış olsalar da Locke, esasen vahiy ikiye ayırarak akli sözsüz vahiy, risâleti de genel elçilik olarak kabul etmiştir. Çünkü tembellik, yolsuzluk, ihtiras, dikkatsizlik ve kaygı insan zihnini bozabilir ve dolayısıyla insan aklını olumsuz etkileyebilir.⁶⁵ Deizm, düşünen her insanın hakikate ulaşabilecek akla sahip olduğunu savunmaktadır. Ancak akıl, sadece tecrübe ve his dünyasındaki olayları kavrayabilir ve akıl için eşyanın özünü

⁶³ Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*, 84.

⁶⁴ Yeprem, "Peygamberlik ve Vahiy Müessesesi", 27.

⁶⁵ Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, 4/277.

kavramak zordur.⁶⁶ İzmirli İsmail Hakkı'nın (1869-1946) da aynı yöntemi kullanarak Hz. Peygambere ait hissî mucizelerinin izahında modern felsefeden yararlandığı, fen ve tecrübe ile ispat edilemeyen hususların ispatında yeni mantığın kurallarına başvurduğu görülmektedir.⁶⁷ Kabul edilmelidir ki dinî meseleler ile bilimsel mevzular arasında birbirinden ayrı konulardır ve metafiziğe dair konular, bilimsel olgularla açıklanamayacak niteliktedir. Bu nedenle deizmin savunduğu aklın mutlak yetkinliği ve şeylerin hakikatine akıl yürüterek ulaşılabileceği iddiası, karşılıksız kalmaktadır.

Deistlerin aklın yetkinliğine dair iddialarına Locke'un akla dair görüşlerini referans kabul ettiklerinden bahsetmiştik. Bunun yanı sıra Locke'un vahye dair görüşleri de deistlere karşı vahyin gerekliliği bakımından değerlendirilebilir. Çünkü Locke'a göre tecrübenin sınırları dışında yer alan ihtimallerin dayandığı bir diğer temel de vahiydir. Aldanma ve aldatması söz konusu olmayan Tanrı'nın gönderdiği bilgiler, aklın üstündedir.⁶⁸ Tanrı ile insan arasında mümkün bir ilişki olduğunu kabul eden Locke, vahyin insan için gerekliliğini göstermeye çalışmıştır. Ona göre insanın doğal güçleriyle, hakkında bilgi edinmesinin mümkün olmayacağı pek çok şey mevcuttur. Bu nedenle insan tabii yetilerinin ötesinde var olan pek çok şeye ilişkin bilgilenme ihtiyacıdır ve bu ancak vahiy ile mümkün olabilir.⁶⁹

İnsanın ahirete ilişkin konuları tam anlamıyla kavramakta yetersiz olduğu bilinen bir gerçektir. Sonlu bir varlık olan insanın, sonsuz varlığı ve sonsuz hayatı anlayabilmesi imkân dâhilinde değildir. Bilim ve teknoloji bu kadar önemli bir gelişme göstermiş olsa da insan henüz kendi doğal ve zihinsel yapısına ilişkin problemlere cevap verme konusunda ikna edici bir seviyeye ulaşamamışken geçmiş toplumlarda bir rehber olmaksızın, tek başına insanlıkla ilgili tüm sorunların çözülmesi mümkün olabilir

⁶⁶ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2013), 47.

⁶⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 19.

⁶⁸ Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, 12.

⁶⁹ Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl* (Malatya: Nehir Yayınevi, 2003), 525-526.

miydi? Şayet peygamberlerin yol göstericiliği olmasaydı medeniyetlerin oluşması ve insanlığın gelişimi beklenebilir miydi? “Hiç yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır” (Mülk 67/14) ayetinde ifade edildiği gibi insanlığı ilgilendiren her şeyi ve insanlar için neyin iyi neyin kötü olduğunu bilen tek varlık şüphesiz Allah’tır. Allah, yarattığı kulun ihtiyaç ve sıkıntılarını bilerek onların ihtiyaçlarını giderecek, beşerî problemlerini çözmeleri için yol gösterecek ve onlara hidayet edecek peygamberler göndermiştir.⁷⁰ Şu halde insan aklının kavrayamayacağı hakikate ulaşmak için peygamberlere duyulan ihtiyaç aklî bir zorunluluk olarak değerlendirilebilir.

Sonuç

Abduh, 19. ve 20. yüzyılların pozitivist dünyasında yeni ilmi kelam dönemi kelamcılarının yenilikçi görüşler ileri süren öncü isimlerdendir. Onun yenilik çalışmaları incelendiğinde yönteminin günümüzde bile önem arz ettiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle çağımızın önemli tartışma konularından biri olan deizm problemini çözmek için başvurulacak yöntemlerin geliştirilmesi gerekmektedir. Nitekim burada Abduh’a ait modern metodun etkinliği yadsınamaz niteliktedir. Bu bağlamda vahiy, semavî dinlerin en temel kaynağı olduğuna göre öncelikle onun gerçekliğinin ispat edilmesi için naklî delillerle birlikte aklî delillerin de değerlendirilmesi gerekmektedir.

Deistler, Tanrı’nın takdirini reddeder ve ilahî vahiy kavramına şiddetle karşı çıkarlar. Ancak Tanrı’nın bilgelik niteliği göz önünde bulundurulduğunda deizmin iddiaları bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü ilahî varlığın bir amacı olduğu kabul edildiğinde, eyleme geçmediğini söylemek çelişkili görünmektedir. Tanrı’nın takdirinin deistik iddialar ile bağdaşmadığı, başta İslam olmak üzere semavî dinler incelendiğinde açıkça ortaya çıkmaktadır. Özellikle Abduh’un üzerinde ısrarla durduğu gibi dinin belli ilkelerinin değişen dünya algısına uygun şekilde yeniden yorumlanması ve izahının yapılması gerekmektedir.

⁷⁰ Yeprem, “Peygamberlik ve Vahiy Müessesesi”, 30.

Günümüz İslam dünyasında insanların dinî duygularını sömürmek ve onları daha kolay yönlendirip yönetmek amacıyla dini istismar eden kişi ve kurumlara karşı pek çok Müslüman'ın deizme meylettiği görülmektedir. Orta Çağ Hristiyan dünyasında olduğu gibi Kilise'nin halkı yönlendirmek ve yönetmek için dinî otoriteyi kullanması sonucunda deizme yönelimin gerçekleşmesi gibi İslam dünyasında da yanlış uygulamalar sonucunda deizme yönelimin arttığı gözlemlenmektedir. Abduh dönemindeki itikâdî problemlerin günümüzde de vuku bulduğu aşikârdır. Bu bakımdan onun geliştirdiği yöntemin güncellenmesi ve böylece yeni problemlere yeni önermelerin getirilmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla İslam'ın temelde akla uygun, hakiki din olduğu ve tarihî süreç içerisinde farklı yorumlama veya yanlış değerlendirmelere maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle dini anlamada ve yaşamada birtakım problemlerin olduğu izah edilerek İslam'ın özünün ortaya çıkarılması gerekmektedir.

Hakikatine tam olarak ulaşamayan bir takım vahiy kaynaklı dinî ilkeleri tasdik etmeyi aklın görevleri arasında sayan Abduh, izaha gerek duyulan ayetlerin tevilini zaruri bulmaktadır. Ona göre çağın ihtiyaçlarını cevaplayabilmek için akıl eksenli yorumlar yapmak elzemdir. Bu açıdan güncel bir problem olan deistik düşünce karşısında başta nübüvvet duyulan ihtiyacı açıklayan yorumlar olmak üzere, pek çok dinî meselenin izahı güncel ölçüler bakımından yeniden değerlendirilmeye ihtiyaç duymaktadır.

Akl eksenli deizmin teoloji anlayışının esasen Hristiyanlığa karşı antitez şeklinde geliştirildiği gerçeğini göz önünde bulundurarak pek çok tartışmalı dinî mesele büyük oranda akıl ve ahlâk ekseninde ele alınabilir. İslam'ın nübüvvet kurumuna dair herhangi bir eksiği kalmayacak nitelikte çalışmaların yapıldığı ve nübüvvetin gerçekliği ve gerekliliği vahiy çerçevesinde ispat edilmiştir. İslam'ın temel inanç ilkeleri Allah'a, ahirete ve nübüvvetine inanmaktır. Nübüvvet ve vahyin kurumsal yapısı arasında ayrılmaz bir ilişki söz konusudur. Bununla birlikte vahye ihtiyaç hususunda farklı yeni argümanlar üretilebilir. Bu bakımdan günümüz Müslüman dünyasında deizmin popüler hale gelmesinin nedeni esasen nübüvvet kurumunun ve vahiy olgusunun anlaşılma problemlerinden ziyade dinî pratiklerdeki ihmaller, dinin yanlış

yorumlanması ve dine eklenmek iddiasındaki farklı oluşumların çoğalması gibi etkenler olabilir. Şu halde klasik yaklaşım tarzına bağlı kalarak günümüz dünyasında yeterli kabul edilebilecek dinî ve aklî argümanlar ile deizmin iddialarına karşı yeni savunuların oluşturulması zorunlu gözükmetedir.

Finansman / Funding:

This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:

The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *el-İslam ve'n-Nasrâniyye*. Mısır: Kahire Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi, BP163-M82. 1922.
- Abduh Muhammed. *Risâletu't-Tevhîd*, thk. Muhammed Ammara. Kahire: Daru'ş-Şuruk, 1994.
- Abduh, Muhammed. *Tevhîd Risâlesi*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Akarsu, Bedia. *Felsefi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları. 1975.
- Amir, Ahmad Nabil. "Muhammad Abduh and His Epistemology of Reform: Its Essential Impact on Rashid Rida". *Hermeneutik: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*. volume 15, (2021).
- Aydın, Hüseyin. *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlâl*. Malatya: Nehir Yayınevi. 2003.
- Berg, Jan Van Den. *A Forgotten Christian Deist: Thomas Morgan*. New York: Routledge Publishing, 2001.
- Byrne, Peter. *Natural Religion and the Nature of Religion The Legacy of Deism*. New York: Routledge, 2013.
- Cevzici, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cohen, Julius. "Deism as Presented in Tindal's Christianity as Old as Creation". Illinois: Thesis For The Degree of Bachelor of Arts in Philosophy, College of Liberal Arts and Sciences, University of Illinois, Doktora Tezi, 1917.
- Düzgün, Şaban Ali. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*, Ankara: Lotus Yayınevi, 2012.
- Ebî Dâvud, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Mesâhif*. nşr. Muhammed b. Abduh. I. Cilt. Kahire: el-Farûku'l-Hâdise, 2002.
- Feil, Ernst. *Encyclopedia of the Enlightenment*. ed. Michel Delon. I/361-364. New York: Routledge Publishing, 2013.
- Frolov, İvan. *Felsefe Sözlüğü*. çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yayınları, 1991.
- Gazzâlî, *Hakikat Arayışı el-Mükız Mine'd-Dalâl*, çev. Abdürrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Gündoğar, Hamdi. "Müslüman Kimliğine Yönelen İki Tehdit: Deizm ve Sekülerizm". *Journal of Analytic Divinity International Refereed Journal*, 4/2, (Aralık 2020), 245-257.
- Harb, Muhammed. "el-Menâr", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 29/116-118. Ankara: İSAM Yayınları, (2004).
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Herrick, James A.. *The Radical Rhetoric of the English Deists: The Discourse of Skepticism 1680-1750 Studies in Rhetoric/communication*. ABD: University of South Carolina Press, 1997.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- İşcan, Mehmet Zeki, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2006), 27-55.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2013.
- Kahraman, Yakup. "Modern Bilim ve Din", *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 12/2 (2015), 149-170.

- Kerr, Malcolm Hooper. *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*. California: University of California Press, 1966.
- Köse, Ali. "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49, Aralık 2015.
- Locke, John. *Essay Concerning Human Understanding: Knowledge and Opinion*. ed. Jonathan Bennett. y.y: y.y., 2004.
- Özerverli, M. Sait. "Muhammed Abduh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2005. 30/482-487.
- Paine, Thomas. *Essays on Religion*. www.Abika.com. (erişim: 20.03.2022).
- Paine, Thomas. *The Ages of Reason*, ed. Moncure D. Conway. Amerika: Dover Publishing, 2004.
- Reill-Wilson, Peter-Hanns. *Encyclopedia of the Enlightenment*. New York: Facts On File, 2004.
- Scharbrodt, Oliver. *Islam and the Baha'i Faith A Comparative Study of Muhammad Abduh and Abdul-Baha Abbas*. New York: Routledge, 2008.
- Sedgwick, Mark. *Muhammad Abduh*. New York: Oneworld Publications, 2013.
- Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik 1-5*, çev. Abdurrahman Aliy. İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Staffon, Matt. *Britannica Encyclopedia of World Religions*. Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 2006.
- Tanrıverdi, Hasan. "İbn Haldun'un Vahiy Anlayışı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/1, (2015), 66-85.
- Waligore, Joseph. "Christian Deism in Eighteenth Century England". *International Journal of Philosophy and Theology*, 75/3, (2014).
- Wigelsworth, Jeffery. *Deism in Enlightenment England*. Manchester: Manchester University Press, 2009.
- Yeprem, Saim. "Peygamberlik ve Vahiy Müessesesi". *Kutlu Doğum Haftası II. Türkiye Diyanet Vakfı*. (Ekim 1990), 25-49.
- Zawadi, Bassam. A Critique of Deism, https://www.academia.edu/40166753/A_Critique_of_Deism.



Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Nasr Hamid Ebu Zeyd'in (1943-2010) Vahiy Düşüncesi

Araştırma
Makalesi
Research
Article

Ayşenur Elif ÜNAL

Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Research Assistant, İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
İstanbul, Türkiye

[✉ aysenurelifunal@gmail.com](mailto:aysenurelifunal@gmail.com) [ID https://orcid.org/0000-0001-8703-3881](https://orcid.org/0000-0001-8703-3881)

Yazar
Author

Ünal, Ayşenur Elif. "Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Nasr Hamid Ebu Zeyd'in (1943-2010) Vahiy Düşüncesi". *Tevilat* 3/2 (2022), 257-268.

[DOI https://doi.org/10.53352/tevilat.1116969](https://doi.org/10.53352/tevilat.1116969)

Atıf
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2022-05-15 ISSN: 2687-4849 e-ISSN: 2757-654X
Accepted / Kabul Tarihi: 2022-10-07 www.tevilat.com

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yayıncı/Published by: Selçuk University, Faculty of Islamic Studies/ Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

Bilgi
Info

Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Nasr Hamid Ebu Zeyd'in (1943-2010) Vahiy Düşüncesi

Kur'ân'ı algılayış biçimlerini şekillendiren en önemli unsurlardan biri vahiy tasavvurudur. Bir düşünürün Kur'ân tefsiriyle ilgili görüşünü araştırmak, en temelde o kişinin vahiy kavramını nasıl anladığını öğrenmeyi gerektirmektedir. Modern dönem Müslüman düşünürlerin ahlâkî hayat ve değerler konusunda olduğu gibi vahiy kavramının tanımında da büyük bir paradigma değişimi gözlemlenmektedir. Bu çalışmamızda çağdaş dönem düşünürü olan Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in vahiyle ilgili görüşlerinin Kur'ân ve tefsir görüşleriyle bağlantısını ortaya çıkarmayı amaçladık. Bu bağlamda onun vahiy ile ilgili temellendirmelerinin dayanak noktalarını ilâhî sıfatlar, kelâm-ı nefsi-kelâm-ı lafzî ayrımı gibi konular üzerinden analiz ederek bu anlamda etkilendiği ekol, görüş ve kişilerin izini sürmek çalışmamızın ana hedeflerindedir. Yine Ebû Zeyd'in Hirsch ve Ferdinand de Saussure'e olan ilgisinin, edebî tenkit yönteminin vahiy düşüncesindeki izdüşümlerini incelemek çalışmamızın kapsamına girmektedir. Sonuç olarak, Ebû Zeyd'in gerek İslâm Öncesi Arap toplumu ile ilişkili görüşleri gerek dilbilimsel tespitleri üzerinden nass-olgu düşüncesinin onun vahiy tasavvurunun temelini oluşturduğunu tespit ettik.

Özet

Anahtar Kelimeler: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Vahiy, Edebî Tenkit, Nass-Olgu.

Revelation Thought of Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010) in the Context of Nass-Fact Relationship

One of the most prominent elements shaping the way of perceiving the Qur'an is the conception of revelation. Investigation of a thinker's view on the interpretation of the Qur'an requires learning how that person understands the concept of revelation. There is a paradigm shift in the definition of that concept, as in the moral life and values of modern Muslim thinkers. In this study, we aimed to reveal the connection of Nasr Hamid Abu Zayd's views on revelation, who is a contemporary thinker, with his views on the Qur'an and tafsir. In this context, it is one of the main objectives of our study to analyze the basis of his revelation idea through issues. Some of these are al-şifât al-ilâhiyya (divine attributes), the distinction between kalâm nafsî and kalâm lafzî, and to trace the schools, views, and people he was influenced by in this sense. In addition, it is within the scope of our study to examine the projections of Abu Zayd's interest in Hirsch and Saussure and the literary criticism method on the idea of revelation. As a result, we determined that Abu Zayd's interpretation approach forms the basis of the conception of revelation by examining Abu Zayd's pre-Islamic Arab society and his linguistic determinations

Keywords: Nasr Hamid Abu Zayd, Revelation, Literary Criticism, Nass-Context.

Abstract

Giriş

Modern dönem Müslüman düşünürlerin ahlâkî hayat ve değerler konusunda olduğu gibi vahiy kavramının tanımında da büyük bir paradigma değişimi gözlemlenmektedir. Kur'ân-ı Kerim, Emin el-Hûlî (ö.1966) başta olmak üzere Ahmed Halefullâh (ö.1998), Âîşe Abdurrahmân (ö.1998), Şükrî Ayyâd (ö.1999) ve daha sonra Nasr Hamid Ebu Zeyd (ö.2010) gibi birçok Ortadoğu İslâm düşünürü tarafından “metin” olarak tanımlanmış ve edebî tenkit yaklaşımıyla ele alınmıştır. Bu yaklaşıma göre Kur'ân, “kutsal”dan ziyade tarihsel bir nesne olarak ele alınmış, herhangi bir modern yöntemle de yorumlanabileceği öne sürülmüştür.¹ Nitekim Ebû Zeyd'in vahyin olgudan etkilendiği düşüncesi, kölelik, başörtüsü gibi birçok tartışmalı güncel konularda klasik delalet anlayışını kullanmayarak farklı sonuçlara ulaşmasına neden olmuştur.² Literatüre bakıldığında Nasr Hamid Ebû Zeyd'in Kur'ân hermenötiği üzerine yapılmış çalışmalar olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili Türkiye'de Mehmet Emin Maşalı'nın çalışmaları öne çıkmaktadır. Kendisi hem Ebû Zeyd'in özellikle Kur'ân yorumuyla ilgili kitaplarını çevirmesi hasebiyle hem de makaleleri ile alana katkı sunmuştur. Tefsirle yakından ilgili bir diğer eser *Dinsel Söylemin Eleştirisi Dinsel Metinleri Anlamada Bilimsel Bir Yönteme Doğru* adıyla Fethi Ahmet Polat tarafından çevrilmiştir.³ Ayrıca Ömer Özsoy'un da *Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirisi* başlıklı bir makalesi bulunmaktadır. Bunun yanında Furkan Cinisli 2019 yılında Taha Boyalık danışmanlığında *Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirisi*⁴ başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. *Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Mefhûmu'n-Nass'ında Esbâb-ı Nüzûl Anlayışı* konulu bir

¹ Necmettin Gökkır, “Western Challenges and Muslim Hermeneutical Responses: Post-Colonial Interpretations of the Qur'an in the Middle East”, *Usul-Islam Araştırmaları Dergisi*, 22 (2014): 70-74.

² Nur Zainatul Nadra Zainol, Latifah Abd Majid, Muhd Najib Abdul Kadir, “Nasr Hamid Abu Zayd As a Modern Muslim Thinker”, *International Journal of Islamic Thought (IJIT)*, 5 (2014): 65-66.

³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi (Çev. Fethi Ahmet Polat)*, 1. Baskı, Ankara: Kitâbiyât, 2002.

⁴ Furkan Cinisli, *Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirisi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

de lisans bitirme tezi yazılmıştır.⁵ Ayrıca konuyla ilgili Malezya ve Endonezya’da da birçok makalenin var olduğu tespit edilmiştir. Bunlar arasında İngilizce olanlardan çalışmamızda istifade edilmeye çalıştık. Ancak vahiy özelinde bir araştırmadan ziyade bu çalışmalar genel olarak onun tevil biçimi, ulûmu’l-Kur’ân konularına ve tefsire bakışı üzerine yoğunlaşmaktadır. Diğer araştırmalardan farklı olarak bu çalışma, onun özeldir Kur’ân, genelde İslâm düşüncesinin temelini oluşturan “vahiy” tasavvuru ile “nass-olgu ilişkisi” teorilerinin nasıl buluştuğunu araştırmaktadır.

1. Nasr Hamid’in Kur’ân Yorumu Hakkındaki Düşünceleri

Ebû Zeyd’in vahiyle ilgili düşüncelerini incelemeyen önce onun tefsirle ilgili yorumlarını ele almak yerinde olacaktır. Yazar, *el-Hitâb ve’t-Te’vîl* isimli eserinde gelenekte tefsirle tevil arasında ayrıma gidilmesi, tevilin önce yaygınken sonra mezzum hale gelmesi gibi tartışmalara yer vermiş, günümüzde hermenötüğü kastederek tevil faaliyetinin çok daha geniş bir anlam kazandığını ifade etmiştir. Böylelikle günümüzde tevil nazariyesinin insan bilimlerinin tamamında bilgi kuramının özü haline geldiğini belirtmiştir.⁶ Kur’ân’ın yorumlanması noktasında Ebû Zeyd ‘anlam’ ve ‘amaç’ kavramlarını kullanmaktadır. Bu kavramlardan anlam, metinlerin *mantûk*kundan dolaysız olarak anlaşılan ve kültürel bağlamı içinde dilsel yapının analizinden elde edilen mefhumu temsil etmektedir. Anlam tarihsel olup, amaç ise çağdaş, okuyucunun içinde bulunduğu asra ait okumalardan elde edilir. Ebû Zeyd’in amaçtan kastı ‘makâsıd’dır. Ona göre amaç yahut *maksıdın* ‘anlam’a yani nassın ortaya çıktığı tarihsel şartlara dayanarak tespit edilmesi gerekmektedir.⁷ Ayrıca Ebû Zeyd, bu iki düzeyin ortak faaliyetinin ürünü olan bir üçüncü düzeyin,

⁵ Fatma Atasever, *Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in Mefhûmu’n-Nass’ında Esbâb-ı Nüzûl Anlayışı* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi, Lisans Tezi, 2016).

⁶ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-Hitâb ve’t-Te’vîl* (Beyrut: el-Merkezu’s-Sekâfiyyi’l-Arabî, 2000), 176-177.

⁷ Mehmet Emin Maşalı, “Nasr Hâmid Ebû Zeyd”, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, ed. Çağfer Karadaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013), 249-251.

araştırmacının kendi konumuna, önyargılarına yönelik eleştirel idraki çerçevesinde sudûr eden anlam düzeyinin varlığından söz etmiştir. Ebû Zeyd tarihsel anlamın değişmez, çağdaş anlamın değişken olduğunu ifade etmektedir. Şu var ki bu üçüncü düzeyle birlikte, yorumcunun tarihselliğinin, yorumladığı nassın indirildiği dönemi içine alan tarihsel bağlamı da nisbîleştirdiğine işaret etmiştir.⁸ Ebû Zeyd'e göre önce olgu metni şekillendirmiş, sonra metin olguyu şekillendirmiştir. Ömer Özsoy ise bu görüşü biraz daha değiştirerek nassın kültür ile teşekkülü ile onun olguyu şekillendirme (teşkîl) sürecinin eşzamanlı olarak başladığını ifade etmiştir. Nassın olgunun içindeki teşkkülü tamamlandıktan sonra da sadece nassın olguyu şekillendirmesiyle bu süreç tek yönlü olarak devam etmiştir.⁹

Nasr Hamid bahsi geçen ilk iki düzeyde ünlü dilbilimci E. D. Hirsch'ün "meaning" ve "significant" ayrımına¹⁰ atıfta bulunarak anlamın tespitinde niyetselci bir çizgide yer almıştır. Ancak Hirsch'e göre yorumcu için yazarın anlayışını takip ederek metnin anlamını tahrifinin önüne geçmek yeterli iken Nasr Hamid, yorumcunun yorum faaliyeti üzerinde son derece etkin olduğunu söyleyerek Gadamer gibi yorumcunun önyargılarını eleştirmek zorunda olduğunu belirtmiştir. Bu yönüyle Hirsch'ün tam karşısında yer almıştır. Dolayısıyla Ebû Zeyd'in anlam-yorum teorisinde hem niyetselci hem felsefi hermenötiğin izleri görülmektedir.¹¹ Nasr Hamid'e göre Kur'ân gönderici'den 'alıcı'ya belli bir 'bağlam' ve 'şifre' ile bir 'mesaj'ı iletmek için gönderilen bir metindir ki bu da ancak 'iletişim'le mümkün olur. Ebû Zeyd'in bu tasnifi yapısalcılığın, özellikle de Jakobson'ın tasnifinden alıntıdır. Dolayısıyla anlam, bağlamın değişmesiyle değişkenlik arz edecektir.¹²

⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (İstanbul: Otto Yayınları, 2013), 26.

⁹ Ömer Özsoy, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 7/3-4 (Yaz 1994), 244-241.

¹⁰ E. D. Hirsch, "Gadamer'in Yorum Teorisi", çev. Ramazan Ertürk, *İslami Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 411.

¹¹ Mehmet Emin Maşalı, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 86.

¹² Fethi Ahmet Polat, "Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'an'a Yaklaşımlar: Arkoun, Hanefi ve Ebû Zeyd Örneği", *Marife*, 1/2 (2001), 14.

Nasr Hamid'in, bu çalışmanın da ana konusunu oluşturan nass-olgu vurgusu ise teşekkül/biçimlenme ve teşkil/biçimlendirme şeklinde iki aşamalı bir sürece atıfta bulunmaktadır. İlk süreç vahyin indirildiği kültür ve olgu doğrultusunda ilkelerini vazetmesi, metnin kültürü dile getirmesidir. İkinci süreç ise nassın indirildiği toplumu değiştirmesi, etkilemesi sürecidir.¹³ Bu düşüncenin birçok konuda izlerini görmemiz mümkündür. Nitekim Ebû Zeyd, nesih konusunu Kur'ân'ın peyderpey olguyla etkileşim halinde olduğuna delil olarak görmüş ve bu bağlamda değerlendirmiştir. Aynı şekilde mekkî ve medenî ayetler arasındaki farklılıkların, vahyin şekillenmesinde olgunun etkin rol oynadığına delil kabul etmiştir.¹⁴ Dolayısıyla anlaşılmaktadır ki nesih, mekkî ve medenî ayetler gibi konular Nasr Hamid Ebu Zeyd tarafından vahiy-olgu ilişkisinin en güçlü delillerinden kabul edilmektedir.

2. Nasr Hamid Ebû Zeyd'in Vahiy Düşüncesi

Nasr Hamid “وحى” kavramını, ilâhî sıfatlar konusundan dilbilime uzanan geniş bir tartışma alanı çerçevesinde yorumlamaktadır. Bu gündem alanında geleneğin bugüne taşıdığı meşhur Halku'l-Kur'ân tartışmaları ilk sıralarda yer almaktadır. Nasr Hamid, Kur'ân'ın ezeli olduğu kabulüne itiraz ederek Halku'l-Kur'ân düşüncesini benimsemektedir. Onun vahiy ile ilgili temellendirmeleri de ilâhî sıfatlar konusuyla ilintilidir. İlim ve kelim sıfatlarının ayırımında yanlışlar yapıldığını, ilim ve kelim sıfatının aynı kategoride yer almadıklarını söyleyen Ebû Zeyd, ilim sıfatının Allah'ın zâtî sıfatlarından olduğunu ifade etmektedir. Ona göre kelim sıfatı genelde bütün sıfatlarla, özelde ilim sıfatıyla özdeşleştirilmesi nedeniyle tarihsel olmayan bir kelim anlayışı yerleşip kalmıştır. Nitekim Nasr Hamid'in düşüncesinde Kur'ân, fiilî sıfatların tecellisidir.¹⁵ Görüldüğü üzere Ebû Zeyd, nass olgu düşüncesine halel getirmesi, indirildiği dönemden bağımsız

¹³ H. Yusuf Yılmazoğlu, *Kur'an Tefsirinde Bağlamsalci Yaklaşım: Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 27.

¹⁴ Maşalı, “Nasr Hâmid Ebû Zeyd”, 225-256.

¹⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fi Zemeni't-Tekfir* (Kahire: Mektebe Medbûlî, 1995), 206-208.

düşünülemeyeceği noktasında Kur'ân'ın ezeli olduğu kabulüne karşı çıkmaktadır.

Ebû Zeyd'e göre Yusuf sûresinin birinci âyetinde Kur'ân'ın *Arapça* olarak tanımlanması, burada, evrensel bir kitâbın, mesajı iletmeye hizmet eden, duyusal, işitsel olarak algılanabilir bir tezahüre dönüştüğünü söylemektedir. Bu âyetlerde Kur'ân-ı Kerîm, aşkın bir iletişim olarak yeni bir boyut kazanır ve bu bir hipostaza, Tanrı sözünün adeta sesli bir "tecessümüne" yaklaşır. Nasr Hamid Ebû Zeyd, bu bağlamda, Allah'ın sözünün Arap dili biçimine dönüşümünden söz etmiştir.¹⁶

Ayrıca Nasr Hamid, vahiy kavramını, geleneksel Hıristiyan dogmasıyla bağlantılı olan (tehavvül) kavramıyla ilişkilendirerek Hıristiyan-İslâm analojisi arasında bir bağlantı kurmaya çalışmıştır. Ona göre Arap dili tıpkı et ve kanın -yani Meryem'in- Hıristiyanlıkta dönüşümün gerçekleştiği ortamı temsil etmesi gibi bir ortamdır.¹⁷ Bu benzetmeler kanaatimizce Nasr Hamid'in teolojik olarak iki dinin kavramlarını aynileştirmekten ziyade, vahiy ile olgunun ilişkisini ortaya koymakta kullandığı misaller kabilindedir. Zira vahiy ve Kur'ân'la ilgili meseleleri tartışırken sürekli Allah'a yönelmenin olgu ve muhatapların göz ardı edilmesine sebep olduğu argümanını desteklemek amacıyla yer yer bu türden bağlantılar kurmaktadır.

Ebû Zeyd, vahyin şairlerin "ilham" diye isimlendirdikleri, iki taraf arasında gizli ve özel bir şifreyi ifade eden türde bir iletişim olduğunu kaydetmiştir.¹⁸ Daha sonra Arapların İslâm öncesi dönemde şiir ve kehaneti vahiy gibi başka bir aleme ait iki fenomen olarak algıladıklarından bahsetmiştir. Söz konusu diğer âlem cinler alemidir ve cinlerle iletişim kurabilmek için Araplar, bu farklı ontolojik düzeydeki ilişkiye ehil kılan birtakım özel vasıflara sahip olunması gerektiğine inanmışlardır. Böylece onların risâlet döneminde vahyi algılamaları zor olmamıştır. Ebû Zeyd bu bilgileri vahiy fenomeninin olgudan bağımsız düşünülemeyeceğini, aksine

¹⁶ Angelika Neuwirt, *The Quran and Late Antiquity*, çev. Samuel Wilder (New York: Oxford University Press 2019), 83.

¹⁷ Neuwirt, *The Quran and Late Antiquity*, 95.

¹⁸ Bu iletişimin, ima, kinaye ve üstü kapalı bir işaret şeklinde veya yazarak olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, tah. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 858.

kültürel telakkilerin bir parçası olduğunu ortaya koymak için serdetmektedir. Mekkelilerin vahye değil de onun Muhammed'e inmesini inkârlarını, Kur'ân'ı kehanet, şiir gibi o günün kültürel metinleri seviyesine indirme çabalarını da buna delil göstermektedir. İki durum arasındaki fark, nebinin mesajı aynıyle tebliğ etmesi, kâhinin onun muhtevasını bildirmesidir.¹⁹ Dolayısıyla Nasr Hamid'e göre vahyin farklı varlık mertebeleri arasındaki şifreli bir iletişim oluşu, Arapların zihinlerindeki şair/kâhin-cin/şeytan ilişkileri bağlamında bir karşılık bulmuş, olguyla buluşmuştur.

Bir başka dikkat çeken nokta Ebû Zeyd'in *İlahi Hitabın Tabiatı* isimli eserinde kendi vahiy düşüncesini, geleneksel vahiy anlayışını yanlışlama üzerinden bize aktarmasıdır. Bu noktada Kur'ân vahyinin iniş keyfiyeti ve ifade ettiği anlamla ilgili muhtemel iki yorumdan bahsetmektedir. Bunlardan birincisi ulemanın kabul ettiği görüştür ki, indirilenin hem lafız hem mana olduğu, Cebrâil'in Levh-i Mahfûz'dan onu ezberleyip, indirdiği şeklindedir. Bu düşünce Kur'ân'ın kutsal, dilinin de ezeli ve Allah'a ait olduğu anlayışıyla irtibatlandırıldığında onun nihaî anlamlarına nüfuz etmenin imkânsızlığı fikrini doğurmuştur. Ebû Zeyd'e göre bu durum Kur'ân mesajının semiyotik (göstergesel/işari) anlam alanına transfer edilmesine yol açmıştır. Kelâm-ı nefsi kelâm-ı lafzî ayrımı en nihayetinde Kur'ân'ın dilsel delaletinin Allah'la birlikte olduğu varsayımını beraberinde getirmiştir.²⁰

Ebû Zeyd'e göre Arap diline kıyasla Kur'ân dili kendine has özelliklere sahiptir. Bu noktada Ebû Zeyd Arapça'ya "luğa" ve "kelâm" olarak çevirip Saussure'un "dil" ile "söz" ayrımını kullanarak "kültürün dilbilimsel sistemi"yle "metnin özel dilbilimsel kodu" arasında ayırım yapmıştır. Bu ayırma göre Kur'an dili "söz"dür ve Arapça "dil"dir. Ancak her halükârda bu ikisi diyalektik bir ilişki içindedir.²¹

Nasr Hamid'in bu konuyla ilgili gelenek eleştirisi "vahy" kelimesinin anlam içeriğindeki "gizli şifre"nin Arapça ile

¹⁹ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 62-65.

²⁰ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 76-78.

²¹ Moch Nur Ichwan, "Nasır Hamid Ebu Zeyd'in Kur'an Hermeneutiği: Teorik Bir Bakış Açısı", çev. Ayşe Çil, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013), 266.

açıklanmaya çalışılması noktasındadır. Çünkü ona göre Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'da başından sonuna yazılı, olguya dikte ettirilen bir veri olması Kur'ân'ı dilsel bir metin olmaktan çıkararak salt mukaddes bir objeye dönüştürmüş, olgusal hareketten soyutlamıştır. Bu itirazı aynı zamanda daha önce geçen iki farklı ontolojik düzey arasındaki iletişimin nasıl gerçekleştiği sorunsalına geleneğin ortaya koyduğu çözümlere de getirdiğini görmekteyiz.

Nitekim İbn Haldûn'un "ıstifâ" yani seçilmişlikten kaynaklanan fitrî bir kabiliyetle Hz. Peygamber'in insan formundan melek formuna geçerek yahut meleğin insan formunda gelmesi şeklindeki bu iki tür iletişimin de Kur'ân vahyi olduğu şeklindeki açıklaması, Ebû Zeyd tarafından eleştirilmiştir. Zira birinci durumda Hz. Peygamber'le melek arasındaki iletişim dilsel değildir, anlama iletişim faaliyetini müteakiben gerçekleşir. Meleğin beşerleşmesi durumunda ise mesaj dilseldir ve konuşmayla eşzamanlı olarak anlama gerçekleşir. Bu iki durum aynı olamaz. Ebû Zeyd'e göre birinci durumun sünnetin, buna karşılık ikinci durumun yalnızca Kur'ân'ın vahyediliş şekli olması mümkündür.²²

Ebû Zeyd metin-kültür üzerinden kurduğu gelenek eleştirisini, nüzûl sürecine dair telakkiler üzerinden de devam ettirmiştir. Ona göre Zerkeşî'nin Cebrâil vasıtasıyla Kur'ân'ın hem lafız hem mânâ olarak indirildiğine dair görüşü, olguyu hiçe saymaktadır. Zira bu durumda nass, levh-i mahfûzda önceden yazılı olarak varolan bir metin konumundadır. Onun temelde karşı çıktığı iki şey: bu vahiy anlayışının Kur'ân'ın anlaşılabilir bir metin olmaktan çıkararak onun kutsiyetinde aşırılığa gidilmesine neden olmuştur. İkincisi ise onun derin ve çeşitli anlam düzeyleri olduğu düşüncesine yol açmasıdır. Kelâm-ı nefsî-keâm-ı lafzî ayrımı metnin anlam düzeyleri arasında farklılıklar öngörerek nihaî düzeyde nüfuz etmeyi imkânsız kılmıştır.²³ Aynı yansıtmayı kullanarak Hz. Peygamber'i içinde yaşadığı toplumdan soyutlayarak rahip

²² Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 81-84.

²³ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 76-77.

görüntüsünde bir vahiy alıcısına dönüştüren peygamber anlayışını da eleştirmiştir.²⁴

Onun nass-olgu ilişkisine dayanan teorisini vahiy anlayışına uygulayış biçimi kendi içerisinde tutarlı görünmektedir. Ancak kendi teorisinin de metnin anlamına dair bazı boşlukları doldurması mümkün görünmemektedir. Nitekim kendisi neshi Kur'ân ile sınırlı tutma yolunu tutmuş ve Kur'ân dışı bir vahiy olgusuna sıcak bakmamıştır.²⁵ Oysa nass-olgu ilişkisinin dinamikliği esas alındığında, özellikle de tarihselci düşünceye sahip bir düşünür için bu tür nesihler mümkün olmanın ötesinde, kendi düşüncelerini güçlendirecek olgular olarak görülmelidir. Kanaatimizce rivayetlerle ilgili eleştirel tavrı onu bu yaklaşıma sevkemiş olabilir. Bununla birlikte çağdaş dönemin kaotik yapısı Nasr Hamid Ebû Zeyd'in geleneğin tam karşısında bir teori oluşturmasına neden olmuştur. Modern dönemde çözüm arayışına giren birçok düşünürün ortaya koyduğu, geleneğin sürdürülmesi yahut geliştirilmesi yerine tamamen değiştirilmesi fikir akımı vahiy olgusu çerçevesinde de etkisini göstermiştir.

Sonuç

İlâhî sıfatlar mevzularında açıklamaları olsa da Ebû Zeyd, vahyin kelâmî ve tabiaten mitolojik olan metafizik yönlerini ilgilendiren konulara girmeye isteksizdir. Daha çok kelâmî olmayan, kültürel, tarihsel ve dilbilimsel tartışmalara yer vermektedir.²⁶ Zira onun vurgulamak istediği vahyin olguyla, kültürel çevreyle olan ilişkisini ön plana çıkarmaktır. Bu noktada metnin tarihselliğini vurgulamak için onun ezelîliğini, Levh-i Mahfûz'da yazılı olarak bulunmuş olduğunu kabul etmemektedir. Vahiy, her ne kadar bir gizlilik ve şifre ile aktarılsa da metinleştikten sonra edebî bir hal aldığını düşünmesi de onun metnin anlaşılabilir olduğu vurgusunu taşımaktadır.

Ayrıca Nasr Hamid, Arap toplumunun İslâm öncesi kehânet/şiir gibi olgulardan hareketle vahiy düşüncesine yabancı

²⁴ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 96-98.

²⁵ Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 184-192.

²⁶ Ichwan, "Nasr Hamid Ebu Zeyd'in Kur'an Hermeneutiği: Teorik Bir Bakış Açısı", 263.

olmadıklarını söylemiş, olguyla vahyin zihinlerde nasıl bulunduğu ortaya koymuştur. Ebû Zeyd'in vahyin mahiyetine dair görüşlerine ayrıntılı bir şekilde yer vermemesi, onun vahyin mahiyetinden çok, diğer birçok konuyu ele alışı gibi nass ve olgu arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için bir araç olarak ele aldığını düşündürmektedir.

Finansman / Funding:

This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:

The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Atasever, Fatma. *Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Mefhûmu'n-Nass'ında Esbâb-ı Nüzûl Anlayışı*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi, Lisans Tezi, 2016.
- Cinisi, Furkan. *Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr*. Kahire: Mektebe Medbûlî, 1995.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *el-Hitâb ve't-Te'vîl*. Beyrut: el-Merkezu's-Sekâfiyyî'l-Arabî, 2000.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *İlahî Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. İstanbul: Otto Yayınları, 2013.
- Gökkır, Necmettin. "Western Challenges and Muslim Hermeneutical Responses: Post-Colonial Interpretations of the Qur'an in the Middle East", *Usul-İslam Araştırmaları Dergisi*, 22 (2014).
- Hirsch, E. D. "Gadamer'in Yorum Teorisi". çev. Ramazan Ertürk, *İslami Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 405-415. <https://www.islamiarastirmalar.com/upload/pdf/4165da086b4f354.pdf>
- Ichwan, Moch Nur. "Nasır Hamid Ebu Zeyd'in Kur'an Hermeneutiği: Teorik Bir Bakış Açısı", çev. Ayşe Çil, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013), 253-269.
- el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb. *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*. tah. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Nasr Hâmid Ebû Zeyd". *Çağdaş İslam Düşünürleri*. ed. Çağfer Karadaş. 243-268. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Yorum Telakkisi ve Bu Telakkinin Niyetselci ve Felsefi Hermenötiğe Atıfları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004), 73-90. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/143870>
- Neuwirt, Angelika. *The Quran and Late Antiquity*. çev. Samuel Wilder. New York: Oxford University Press, 2019.
- Özsoy, Ömer. "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'ân Eleştirisi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 7/3-4 (1994), 237-246.
- Polat, Fethi Ahmet. "Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'an'a Yaklaşımlar: Arkoun, Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği". *Marife* 1/2 (2001), 7-25. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343140>.
- Yılmazoğlu, H. Yusuf. *Kur'an Tefsirinde Bağlamsalci Yaklaşım: Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Zainol, Nur Zainatul Nadra. Abd Majid, Latifah. Abdul Kadir, Muhd Najib. "Nasr Hamid Abu Zayd As a Modern Muslim Thinker" *International Journal of Islamic Thought (IJIT)*, 5 (2014), 65-66.





Vahyin ve Kutsal Kitapların Oluşumunda Dinî Tecrübenin Rolü

Araştırma
Makalesi
Research
Article


Hasan TANRIVERDİ

Doç. Dr. Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Assoc. Prof. Dr. Ordu University, Faculty of Theology, Department of Philosophy
and Religious Sciences
Ordu, Türkiye

 hasantan5228@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0001-8549-7746>

Yazar
Author

Tanrıverdi, Hasan. "Vahyin ve Kutsal Kitapların Oluşumunda Dinî Tecrübenin
Rolü". *Tevilat* 3/2 (2022), 269-288.

 <https://doi.org/10.53352/tevilat.1123348>

Atıf
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2022-05-30 ISSN: 2687-4849 e-ISSN: 2757-654X
Accepted / Kabul Tarihi: 2022-07-13 www.tevilat.com

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal
içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and
scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan
çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında
yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to
their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yayıncı/Published by: Selçuk University, Faculty of Islamic Studies/ Selçuk
Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

Bilgi
Info

Vahyin ve Kutsal Kitapların Oluşumunda Dinî Tecrübenin Rolü

Dinî tecrübe, inanan bir varlık olarak insanın merkeze alındığı, Tanrı'yla iletişimin, yakınlaşmanın, birleşmenin, kişisel varlığın Tanrısal varlıkta yok olması gibi deneyimlerin öne çıktığı vecd haline karşılık gelmektedir. Bu anlamda dinî tecrübe, Yaratıcı ile insan arasındaki bağlantıyı sağlayan, onlar arasındaki zihinsel ilişkiye canlılık kazandıran, kutsal ile karşılaşma ya da kutsalın kendisini açması faaliyetidir. Deist ve natüralistler tarafından Hristiyanlığın temel doktrinlerine yöneltilen eleştirileri, bu paradigma ile açıklama girişimi, vahiy ve kutsal kitap anlayışında köklü bir değişimi beraberinde getirmiştir. Zira insanların kurtuluşu ve mutluluğu için gerekli olan hakikatlerin Tanrı tarafından, bazı özel kişilere önerme formunda bildirilmesi şeklindeki vahiy anlayışı yerini, Tanrı'nın kendisini insanlara açması sonucu edinilen deneyimlerin aktarımı anlayışına bırakmıştır. Başka bir ifade ile önermesel vahiy anlayışının yerini, önermesel olmayan vahiy anlayışı almıştır. Bu anlayış, kutsal kitaplardaki önermelerin hakikati ile ilgili şüpheleri, dolayısıyla nasıl anlaşılmalı gerektiği ve vahyin epistemolojik değeri konusundaki tartışmaları beraberinde getirmiştir. Biz de bu çalışmamızda vahyi, böyle bir deneyime indirgemenin tutarlılığı ile bunun ne gibi teolojik ve felsefi problemlere neden olduğunu incelemeye çalışacağız.

Özet

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Vahiy, Kutsal Kitap, Önermesel Vahiy, Önermesel Olmayan Vahiy, Dinî Tecrübe.

The Role of Religious Experience in the Formation of Revelation and Scripture

Religious experience corresponds to the state of ecstasy, in which a human being has a central position as a believer, experiences such as communication, intimacy, union with God, and the combination of personal existence with the divine existence come to the fore. In this sense, religious experience is an activity that establishes the communication between the Creator and man, enlivens the mental relationship between them, faces the sacred, or in which the sacred reveals itself. The attempt to explain the criticism on the basic doctrines of Christianity by deists and naturalists with this paradigm brought a radical change in the mentality of revelation and the scripture with it. For this reason, the mentality of revelation, in which the truths necessary for the salvation and happiness of people are communicated by God in the form of propositions to some private individuals, has left its place to the mentality of transferring the experiences gained as a result of God's revealing himself to people. In other words, the propositional revelation model has been replaced by the propositional revelation model. This mentality has brought about the doubt about the truth of the propositions in the scripture, therefore how they should be interpreted and the discussions on the epistemological value of revelation. In this article, we will try to examine the consistency of degrading revelation to such an experience and the theological and philosophical problems it results.

Abstract

Keywords: Religion Philosophy, Revelation, Scripture, Propositional Revelation, Non-propositional Revelation, Religious Experience.

Giriş

Rönesans ve Reform hareketlerinin ardından 17. yüzyılda Batı dünyasında bilim devriminin yaşanması, 18. yüzyılda Aydınlanma Çağı'nın ortaya çıkışına neden olmuştur. Bu çağın mottoğu olan, akli insan yaşamının mutlak yöneticisi ve yol göstericisi yapma, zihni bilginin ışığıyla aydınlatma, gerek teoloji gerekse doğa bilimleri alanında aklın esas kabul edilmesi ile sonuçlanmıştır. Böylece akli, dogmaların, her tür tarihsel, ruhsal ve zihinsel otoritenin bağımlılığından kurtararak, düşüncenin ve ifade özgürlüğünün önünün açılması hedeflenmiştir. Bu da tenkitçi bakış açısının yanında, bilime güven, toplumsal ilerleme ve bireysellik gibi fikirlerin gelişimine katkı sağlamıştır. Bu paradigma değişiminin etkisi, ahlak ve siyaset alanından, din ve teoloji alanına kadar çoğu sahada hissedilmiştir. Aydınlanmanın insanî tecrübe sahaları içerisinde en çok üzerinde durduğu, yeniden inşasıyla meşgul olduğu, hatta onda kin ve öfkeye neden olan din olmuştur. Zira bu tenkitçi atmosfer içerisinde deistler eleştirilerini kilisenin otoritesine, dinî dünya görüşüne yöneltmişler; kutsal kitap, teslis, enkarnasyon, aslı günah, nübüvvet ve vahiy gibi inanç ilkelerinin rasyonel olarak temellendirilemeyeceğini iddia ederek bunların imkânını reddetme yoluna gitmişlerdir. Bunun devamında, 19. yüzyılda dinin menşeyini, natüralist düşünürlerin insan doğası ile açıklama teşebbüsü üzerine bazı teist düşünürler de, dinî tecrübe ile açıklamaya ve temellendirmeye çalışmışlardır.

1. Dinî Tecrübe

Tecrübe; çıkarım yoluyla değil de, duyular yoluyla elde ettiğimiz bilgilerin kaynağını ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Bu kapsamda tecrübe, “*kavramsal olmayan her türlü bilginin temeli*”¹ anlamına gelmektedir. Bireyin doğrudan yaşadığı, algıladığı, gözlemediği olay ve bu olaydan elde ettiği bilgi ile becerileri ifade etmektedir.² Ancak bizim burada tartışacağımız, maddi varlıkların duyularla algılanmalarıyla ilgili olmaktan ziyade, kutsal kabul edilen varlıkla ilgili olan, teolojik motifler içeren dinî tecrübedir. Ancak bu tecrübenin, taklit derecesindeki dinî hayat dâhil olmak üzere, her tür dinî duygu, düşünce, tutumu içeren oldukça geniş bir anlam ağına sahip olması, yanıltıcı olabilecek motifler içermesi nedeniyle, içeriği ve kapsamı konusunda belirsizlik hâkimdir. Bu kavram, geniş anlamıyla, kişinin dinî yaşantısında karşılaştığı herhangi bir tecrübeye karşılık gelirken, felsefi literatürde Tanrı'nın varlığından haberdar olmamızı sağlayan tecrübe anlamında kullanılmaktadır.³ Dinî tecrübe, maddî olmayan, kutsal olduğuna inanılan varlıkla ilgili olması

¹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, (Ankara: Akçağ Yay., 1997), 93.

² Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2005), 828.

³ Mehmet Sait Reçber, *Tanrıyı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 89; Turan Koç, *Din Dili*, (İstanbul: İz Yay., 1998), 147.

itibariyle duyuşal tecrübeden ayrılmaktadır. Bu tecrübede, olgusal olanın sınırları dışına çıkılmakta, aşkın olanla bireysel bir karşılaşmadan ve buluşmadan söz edilmektedir.

Dinî tecrübe biri, “kutsal olanın doğrudan algılanması veya onunla karşılaşma”, diğeri ise “Mutlak’la bir olma” olmak üzere iki şekilde tanımlanmaktadır. Friedrich Schleiermacher (1768-1834), William P. Alston (1921-2009), Richard Swinburne (d.1934) ve Martin Buber (1878-1965) gibi filozoflar bu tanımların ilkinii; Walter T. Stace (1886-1967) ve John J. Carswell Smart gibi bazı filozoflar ise ikincisini tercih etmişlerdir.⁴ Bu düşünürlerden Swinburne’e göre, kudret ve iyilik sahibi Tanrı, yarattıkları ile özellikle kendisini bilme istidadına sahip olan insanla iletişim kuracaktır. Bu minvalde dinî tecrübe, süjeye, Tanrı’nın ya da tabiatüstü bir gücün hazır bulunuşu ya da bir şeye sebep olması şeklinde görünen tecrübe olayıdır.⁵ Tanrı hakkındaki bu tür bilgi, iç müşahedeye dayanması, doğrudan olması itibariyle, diyalektik yöntemle elde edilen bilgilerden ayrılmaktadır.

William James (1842-1910) ise dinî tecrübeyi, Tanrısal işaretleri algılama, ilahi kudretle sezgisel ve duygusal ilişki kurma olarak izah etmiştir. Ona göre, Tanrı-insan ilişkisini mümkün kılan, dinî yatkinlik olarak adlandırılan, kodlanmış şifreler bütünü olan fitrattır. Dinî yatkinlik sayesinde sınırları belli olmayan dinî bir tecrübe oluştuktan sonra akıl yürütme merkezli, sistemli bir zihin faaliyeti sonucu, Tanrı tecrübesine ulaşılmaktadır. Böyle bir tecrübe, transandantal karakterli olup, Nihâî Gerçeklik’le yakın ve içten bir birlikteliğı içermektedir. Bu birliktelik, tecrübeyi yaşayan kişinin, benliğı ve bilinci dâhil olmak üzere, tüm nefisini kuşatır. Dolayısıyla dinî tecrübe, monoton bir alışkanlıktan ziyade, “akut ateş” halidir.⁶ Kutsal olanın gerçekliğı üzerine kurulu bu tecrübeye, insanla kutsal arasında kurulan dinamik bir ilişki dile getirilmektedir.

Stace’e göre, dinî tecrübe bireyin kutsal olanla birlik içinde olma hissine karşılık gelmektedir.⁷ Dinî tecrübeyi gerek “kutsal olanla karşılaşma”, gerekse “Mutlakla birlik hali” olarak tanımlayanlar, duyuşal tecrübeye olduğı gibi, tecrübeye konu olan varlığın gerçekliğine tekabül ettiğı hususunda hemfikirdirler. Duyusal tecrübe, konusu olan obje tarafından nedenlendiğı gibi dinî tecrübe de konusu olan varlık (Tanrı, melek vs.) tarafından nedenlenmiş olmalıdır. Başka bir ifadeyle tecrübeye konu olan varlık, tecrübe edenin zihinsel telakkilerinden bağımsız olarak

⁴ Ömer Faruk Erdem, *William James’e Göre Dini Tecrübe ve Epistemolojik Değeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 112-113.

⁵ Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, trc. Muhsin Akbaş (Bursa: Arasta Yay., 2001), 116-117; Richard Swinburne, *The Existence of God*, (Oxford: Clarendon Press, 2004) 295.

⁶ Ahmet Albayrak, “Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi”, *Milal ve Nihal* 2/2 (2005), 69-70; Eilen Kappy, *William James’in Din Felsefesi*, trc., Celal Türer, (Ankara, Elis Yay., 2005), 117.

⁷ Walter Terence Stace, *Misticism and Philosophy*, (London: Macmillian & Co. Ltd., 1961), 32.

dış dünyada var olmalıdır. Zira algılamanın gerçekleşmesi için süjeden bağımsız bir varlığın (algılananın) bulunması gerekmektedir.⁸

Dinî tecrübenin epistemolojik değeri, duyuşsal tecrübe ile arasında ortak bir zeminden söz edilip edilemeyeceği ve onun bilişselliği günümüz din felsefesinin tartışmalı konularından biridir. William James gibi mistisizm taraftarları ile William P. Alston ile Alvin Plantinga gibi reformcu epistemoloji temsilcileri dinî tecrübeyi epistemolojik değeri bakımından duyuşsal tecrübe ile eşdeğer görseler de, duyuşsal tecrübeye konu olan objeler, duyu organlarının sağlıklı çalışmasına engel olan bir durumun olmaması halinde, herkes tarafından algılanabilme ve paylaşılabilme özelliğine sahipken, dinî tecrübe bu tür özelliklerden yoksundur.

Dinî tecrübe duyuş tecrübesinden, tecrübe edilen şeyin aşkın bir varlık olması ya da Tanrı'nın bizzat kendisinin veya bir filde tezahürü şeklinde hazır bulunması hadisesi olması itibariyle ayrılmaktadır. Aşkın olan bu varlık, Tanrı (Tanrı'nın tezahürü veya Meryem, Poseidon vb. bir kişi) olabileceği gibi ikilik barındırmayan Mutlak (Brahman) yahut Cennet ya da zamansız bir gerçeklik veya buna benzer gizemli ve tanımlanması zor bir şey de olabilir.⁹ Dinin menşei dinî tecrübeye endeksleyen düşünürlerin, bu tecrübenin mutlak bir kaynağa, Gerçek'e, İlahî Realite'ye tekabül ettiği konusunda şüpheleri yoktur.¹⁰ Burada kişinin kutsalla doğrudan ve ansızın kurduğu ilişki, kişisel karşılaşma veya böyle olduğuna inanması söz konusudur.¹¹ Dolayısıyla onlar din gerçeğinin ve dinî hayatın, ancak böyle bir tecrübeden hareketle açıklanabileceğini ileri sürmüşlerdir.

2. Dinî Tecrübe-Din İlişkisi

19. yüzyıldan itibaren natüralizmin ve modernitenin etkisiyle dinin kaynağını aklî çıkarım ve insan tabiatı ile açıklama girişimi rağbet görmeye başlamıştır. Örneğin Ludwig A. Feuerbach (1804-1872), Tanrı'nın beşerî duygu ve isteklerinin bir ürünü olduğunu iddia etmiş,¹² Friedrich Nietzsche (1844-1900) ise dinin, insanların korku ve ihtiyaçlarından doğduğunu, aklın devre dışı bırakılmasıyla hayat bulunduğunu belirtmiştir.¹³ Yine Sigmund Freud (1856-1939) dini, deprem, sel, hastalık, ölüm gibi doğal tehlikelere karşısında geliştirilen zihinsel

⁸ Alvin Plantinga, "Reformed Epistemology", *In A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 1999), 383; Reçber, *Tanrıyı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*, 93-94.

⁹ Swinburne, *The Existence of God*, 293-296; Michael Peterson v.d., *Akl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, trc., Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 62-63.

¹⁰ Martin Buber, *I and Thou*, trans., R. Gregor Smith, (Edinburgh: T&T Clark, 1937), 76; Mevlüt Albayrak, "Çoğulculuğa Yönelik Serüven", *Tabula Rasa* 3/9 (2003), 29.

¹¹ Michael Peterson v.d., *Akl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, 62-77.

¹² Ludwig Feuerbach, *Geleceğin Felsefesi*, trc. Oğuz Özügül, (İstanbul: Say Yayıncılık, 2012), 82.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Demirhan, *Nietzsche ve Din*, (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002), 31 vd..

savunma mekanizması olarak açıklarken,¹⁴ Emile Durkheim (1858-1917) ise toplumsal bir olgu olarak görmektedir.¹⁵ Bu yaklaşımların orta noktası, dinin otonom ve ilahî bir boyutunun olduğu reddedilerek, insan kaynaklı bir olguya indirgemektir. Bunun üzerine Schleiermacher, Rudolf Otto (1869-1937), James, Ninian Smart (1927-2001) ve John Hick (1922-2012) gibi düşünürler de dinin menşeyini, dinî tecrübe ile açıklama ve temellendirme yoluna gitmişlerdir. Bu görüşlerine gerekçe olarak da, hem dinî geleneklerde Tanrı'nın gerçekliği kadar başka bir şeyin gerçekliği hissine sahip olunmadığının vurgulanmasını, hem de Yeni Ahit'te Tanrı'nın kendisini beşerî tecrübeye açan bir gerçeklik olarak sunmasını göstermişlerdir.

Teistik dinlerde, *"Tanrı'nın gerçekliğinin hissi gibi başka bir şeyin hissine sahip olmayacağımızı bildirilmektedir. Yani hiçbir gerçeklik, Tanrı kadar yanı başımızda değildir. Duyusal veriler açık olmakla birlikte Tanrısal gerçeklik kadar içten ve derunî değildir; bu içtenlik bizi varoluşumuzun aslına yaklaştırır"*.¹⁶ Bu esastan hareket eden dinî tecrübe taraftarları, belli önermelerle başkasına aktarılıp öğretilmeyen ve yaşayan açısından bağlayıcı olan bu tecrübeyi, din olgusunun merkezine yerleştirmişlerdir.¹⁷ Gerek dinî, gerekse iman, vahiy, Kutsal Kitap gibi dinî fenomenleri, dinî tecrübenin ürünü olarak açıklamışlardır.

Schleiermacher'e göre, *"dinin menşeyi düşünce ve eylem değil; sezgi ve histir"*.¹⁸ Dinde doğaüstü bir kaynağa veya güce karşı mutlak bağımlılık hissi bulunmaktadır. Bu his, sonsuzun sonlu tarafından hissedilişini içerir. Çünkü Tanrı, kendisini âlemde insanlara açmış, onların tecrübesine sunmuştur. Bir anda olan ve başkasına anlatılması mümkün olmayan bu tecrübenin nedeni, birey değil; Tanrı'dır. O halde din, Tanrı'nın tecrübe edilmişinden başka bir şey değildir. Bu tecrübe; tüm kavram, ilke, inanç ve ritüellerden önce gelmekte, bunlardan bağımsız ve bunlara indirgenemez bir mahiyet taşımaktadır. Dinî düşünce ve inançlar, bu tecrübenin yansımalarından ibarettir. Bu da, dine özgü bir bilinç olup onun özünü sezenle sezilenin "birliği" oluşturmaktadır. Buna göre din, Tanrı ile kişisel birleşme ve bütünleşme temeli üzerine kuruludur; yani dinde inşa edici unsur, kişilerarası ilişki ve içselleştirmedir. Bu, bir nevi ilahî hayata katılım demektir. Bu nedenle dini, olgu ve olaylar hakkında açıklama yapan salt doktrin olarak görmek, onun hakikatini çarpıtmak demektir.¹⁹

¹⁴ Sigmund Freud, *The Future of An Illusion*, trans. James Strachey, (New York: The Hogarth Press Ltd, 1961), 30-44.

¹⁵ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain, (New York: The Free Press, 1965), 62.

¹⁶ John Baillie, *Our Knowledge of God*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1939), 155.

¹⁷ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 99-103.

¹⁸ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, trans., John Oman, (New York: Harper Torch Books, 1958), 22.

¹⁹ Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2006), 44; Cenan Kuvancı, "Friedrich Schileiermacher'e Göre, Din", *Felsefe Dünyası* 1/57 (2013), 114-116; Abdurrahman Aliy, *Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher: Yaşamı Eserleri Felsefesi*, (Ankara: Elis Yay., 2011), 201.

Schleiermacher ile çağdaş olan ve kendisi ile rekabet halinde olduğu Hegel'de dini, Tanrı'nın kendisini açığa çıkarması hadisesi olarak görmektedir. Ona göre din, yalnızca spekülâtif kavramlara indirgenemez; "aynı zamanda bizzat İsa'da tecrübî (empririk) bir realite olarak tezahür edilmesidir".²⁰ Dini, kutsalın tecrübesi olarak tanımlayan Rudolf Otto ise insanın yaşamı esnasında yüce bir güç ile bir şekilde irtibata geçtiği belirtmiştir. Bu irtibat, "kutsal olanla karşılaşmadır; dehşete düşürücü sırdır (mysterium tremendum)". Söz konusu sır, kimi zaman hoş bir gelgit gibi gerçekleşir. Nefsi kuşatarak süreklilik arz eden bir hale dönüşür. Hatta garip coşkulara, sarhoşluğa ve kendinden geçmeye kadar varabilir. Bu nedenle Tanrı tasavvurumuzda rasyonel olmayan unsurlar daha baskındır. Zaten rasyonellik ile irrasyonellik ayrımı, dinî hayatta aklı yaklaşımla duygusal yaklaşım arasındaki paradigma farkından kaynaklanmaktadır.²¹ Bu paradigma açısından tamamen akla dayalı, rasyonel unsurlara indirgenen bir din, ancak tabii dine karşılık gelecektir. Yani böyle bir din, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'e gönderilen din olamaz.

William James da, dini şekillendiren ögenin dinî tecrübe olduğunu savunan düşünürlerdendir.²² Ona göre tecrübe, dinin asıl kaynağı olup felsefî ve teolojik tefekkür, dinî tecrübenin yan ürünleri, doğal uzantılarıdır. Dinî tecrübe olmadan, ne teoloji ne de dinî felsefeler olabilir. Salt entelektüel süreçlerle dinî tecrübeye dayalı verilerin doğruluğunun ispata çalışılması boş bir uğraştan öteye geçemez. Din felsefesine kaynaklık eden, efsane, dogma ve teolojileri meydana getiren dinî tecrübe, kişiye özgü, saçma ve kendini açıklamaktan aciz olamaz.²³

Din ve dindarlığı, mantıksal delillere dayanan zihni kabulden ziyade his boyutu ağır basan bir fenomen olarak kabul edenlerce,²⁴ Tanrı'nın varlığı başta olmak üzere teslis, enkarnasyon, aslî günah gibi dogmaların mantıksal delillere temellendirilmesine karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre, diyalektikçe dayalı yöntemlerle kanıtlanamasa dahi, Tanrı'nın varlığının kabulü için huzurunda olma tecrübesi yeterli delil teşkil etmektedir. Burada yoğun halde yaşanan mistik tecrübenin yanında, sıradan insanların yaşadığı temel inanç düzeyindeki tecrübeler de hesaba katılmaktadır.²⁵ Buna göre dinî tecrübe, inanan tarafından dünya

²⁰ Naim Şahin, "Din Felsefesi Açısından Hegel'in İslam'a ve İslam'ın Tanrı'sına Genel Bir Bakışı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 285.

²¹ Rudolf Otto, *The Idea of Holy: An Inquiry Into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trans., John W. Harvey, (London: Oxford University Press, 1936), 12-25; William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, trc. T. İmamoğlu, (İstanbul: Ataç Yay., 2005), 166-167.

²² Martin Jay, *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*, trc. Özge Çelik, (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 110 vd.

²³ Michael Peterson v.d., *Akıllı ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, 69-70.

²⁴ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 100.

²⁵ Ruhattin Yazoğlu, "John Hick'in Dinî Çoğulculuğunun Arka Planı", *Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 476-487.

hayatının, bazı tabiat olaylarının, “*Tanrı’nın huzurunda yaşama olarak tecrübe edilmesi*” hadisesidir.²⁶

Dolayısıyla dinin menşesinde Buda, Konfüçyüs, İsa ve Muhammed gibi seçkin kişilerin dinî tecrübeleri bulunmaktadır. Nihaî Gerçeklik’le birinci dereceden ilişki kuran bu şahsiyetler, dinlerin oluşum sürecini başlatmışlardır. Guru Nanak, Joseph Smith, Mary Baker Eddy, Bahauallah, Kimbangu ve Mokiçi Okada gibi Nihaî Gerçeklikle ikinci dereceden ilişki kuran kişilerse, daha küçük gelenekleri veya büyük geleneklerin şubelerini oluşturmuşlardır. Buradan hayatın, tarihsel olayların ve âlemin teistik açıdan yorumlanması demek olan dinî tecrübenin, farklı düzeylerde yaşandığı anlaşılmaktadır. Peygamberler bu tecrübeyi, toplumu ve dünyayı değiştirebilecek bir şiddette ve yoğunlukta, bunların dışındakiler ise kendi kabiliyeti nispetinde yaşamaktadır. O halde İslâm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm ve Budizm gibi büyük dinî gelenekler, yüce gönüllü şahsiyetlerin dinî tecrübeleri neticesinde oluşmuş, kendine özgü öğretisi, ritüel ve ahlak prensipleri olan beşerî sistemler olmaktadır.²⁷

Dinlerin kaynağı ve oluşumu, beşerî bir fenomen olan dinî tecrübeye açıklandığında doğrulukları ve güvenilirlikleri arasındaki farklılıklar ortadan kalkmış olmaktadır. Böylece teistik ve teistik olmayan dinler aynı kategori içerisine indirgenmiş olurlar. Bunun neticesi olarak da dinlerin tercihinde, onların hakikat olmalarından ziyade, içerisinde yetişilen kültür ortamı belirleyici olacaktır. Her din aynı derecede doğruluk payına sahip olacağından, mutluluğa ve kurtuluşu ulaştırmada hangisinin daha uygun olduğu konusunda aralarında mukayese yapma şansımız kalmayacaktır. Ancak Tanrı’yı zat olarak tasavvur eden teistik dinlerle, bir zatından söz edilemeyen panteist Tanrı tasavvurlarının hâkim olduğu teistik olmayan dinlerin aynı derecede doğru kabul edilmesi, Tanrı kavramını mantıksal olarak tutarsız ve paradoksal hale getirecektir. Yine böyle bir yaklaşım, dinlerin kendilerinin hakikat ve kurtuluşa götürücü olduğu iddiasına da uygun düşmemektedir.

Dinin menşesinin, dinî tecrübeye indirgendiği yaklaşımlarda kişisel tecrübe, vahiyden önce gelmek suretiyle din fenomeninin temel belirleyicisi haline gelmiştir. Bu da, vahiy ve Kutsal Kitap anlayışında köklü bir değişimi beraberinde getirmiştir. Çünkü düşünürlerin vahiy ve Kutsal Kitap anlayışlarının arka planında, sahip oldukları dinî tecrübe anlayışı bulunmaktadır. Bu kavrama yükledikleri anlama göre, önermesel (önerme merkezli) ya da önermesel olmayan (kişi merkezli) vahiy anlayışlarından birinin savunuculuğunu yaptıkları görülmektedir.

²⁶ John Hick, *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*, (London: Macmillan Academic and Professional LTD., 1989), 211.

²⁷ Hasan Tanrıverdi, “Dini Çoğulculukta Din Tasavvuru (W. Cantwell Smith ve John Hick’in Görüşleri Bağlamında)”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/7, (2013), 1055-1056.

3. Dinî Tecrübe, Vahiy ve Kutsal Kitap İlişkisi

Gizli ve hızlı bir şekilde bildirmek, ilham etmek, imada veya işarette bulunmak anlamlarına gelen vahiy, Tanrı'nın tarihe özel müdahalede bulunması demektir. Dinin ulûhiyet, nübüvvet, iman ve kutsal kitap öğretilerinin anlaşılmasında anahtar terim konumundadır.²⁸ Vahiy anlayışlarıyla bağlantılı olarak dinleri, kaynakları itibariyle, vahiy ve insanî tecrübe kaynaklı olmak üzere iki kategori altında toplayabiliriz. Bunlardan vahiy kaynaklı olanlar, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'e geleneksel anlamdaki vahiy yoluyla gönderilen dinlerdir. Burada vahiyden, Tanrı'nın bir müdahalesi ve içerik bakımından yeni bilgiler getiren bilgi kaynağı anlaşılmaktadır. İnsanî tecrübe kaynaklı olanlar ise Tanrı'nın tarihsel süreç içerisinde bir şahsın bedeninde ya da olayda kendisini açığa çıkarması ve somutlaşması şeklindeki vahiy modeline dayanan din anlayışlarıdır.²⁹ İlkinde vahiy otonom bir bilgi kaynağı olarak kabul edilirken iken, ikincisinde ise epistemolojik yetilerimizden ayrı düşünülemez.

Vahiy, (ister peygamberlere önerme formunda hakikatlerin bildirimini olsun, isterse Tanrı'nın kendisini açma faaliyeti olsun) bir tecrübe hadisesidir. İnsanın ontolojik bütünlüğü ve epistemolojik yapısı baz alındığı için antropolojik bir zemine dayanmaktadır. İnsan algılarını açık tuttuğu ve bilinçlilik konumu sürdürdüğü sürece böyle bir tecrübeye açıktır.³⁰ Bu tecrübe, dinî tecrübe türlerinin en üst versiyonu ve en özel olanıdır. Tanrı'nın insanlarla iletişim kurması ve rehberliği anlamındaki tecrübenin reddi halinde, peygamberlerin vahiy tecrübesinin savunulması da zora girecektir.³¹ Vahyin bir tecrübe hadisesi olduğu konusunda ittifak olmakla birlikte, onun mahiyeti konusunda ihtilaflar vardır. Buna bağlı olarak da “önermesel” ve “önermesel olmayan” olmak üzere iki ayrı vahiy modelinden söz edilmektedir.

Geleneksel vahiy modeli de denilen önermesel vahiy, “*dini hakikatlerin önerme formunda bildirimini*” şeklinde tanımlanan vahiy anlayışıdır. Burada vahye, insanlığın kurtuluşunu sağlayacak olan hakikatlerin Tanrı tarafından, bizzat kendisinin seçtiği özel kullarına, önerme ve öğreti formunda olağanüstü bir yolla bildirilmesi anlamı yüklenmiştir. Başka bir ifadeyle dinî hakikatlerin, Tanrı tarafından insana, doğal yöntemlerin dışındaki bir yolla bildirilmesi demektir.³² Bu vahiy

²⁸ Recep Kılıç, “Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1, (2010), 6.

²⁹ Latif Tokat, “Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?”, *Milel ve Nihal* 4/2 (2007), 68-69.

³⁰ Şaban Ali Düzgün, Tecrübe, Dil ve Teoloji: ‘Dini Tecrübe’nin Teolojik Yorumu’, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 29.

³¹ Cafer Sadık Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2009), 26.

³² John Hick, *Faith and Knowledge*, (New York: Cornell University Press, 1957), 228; John Hick, “Revelation”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, (New York: Columbia University Press 1967), 189; Hasan Tanrıverdi, “İbn Haldûn’un Vahiy Anlayışı (Önermesel ve Önermesel Olmayan Vahiy Bağlamında)”, *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu 01-03 Kasım 2013*, (Çorum: Çorum Belediyesi, 2015), 222.

anlayışında vahyin, Tanrı'nın insana bildirmiş olduğu malûmat yığını ile özdeşleştirme eğilimi ağır basmaktadır. Bu malûmat Tanrı'nın zatı ve sıfatları hakkındaki birtakım bilgileri içerdiği gibi İsrailoğulları krallarının tahta çıkışlarından Hz. Yusuf'un nesebine kadar bazı tarihî bilgileri de içermektedir.³³

İslam dünyasında da kabul gören önermesel vahiy modelinde,³⁴ hem vahyin ilahî bir bildirim olduğu, hem de bildirilenlerin mutlak kesin olduğu konusunda şüphe yoktur.³⁵ Buna göre kutsal kitaplar, söz konusu hakikatlerin yazılı hale getirildiği metinlerdir.³⁶ Yazılacak olan şeyler kutsal kitap yazarlarına Tanrı tarafından bildirildiğinden veya bu, Kutsal Ruh'un ilhamı ile gerçekleştiğinden, yazma işlemi her ne kadar insanlar tarafından gerçekleştirilmiş olsa da, onun menşei ile manasının ilahi olduğu konusunda tereddüt bulunmamaktadır. Bu itibarla kutsal kitaplar, ilahî hakikatlerin somutlaşmış ve söze dökülmüş halleridir.³⁷ Böylece ilahî emirler sonraki nesiller için objektif hâle dönüşmüş, onlar tarafından ulaşılabilmek ve anlaşılabilme imkânı bulmuştur. Tanrı'nın emirlerinin toplandığı bu kitaplardaki her ayet hatadan uzak olması dolayısıyla,³⁸ bir yanlışlığın olabileceği tartışma konusu dahi edilemez.

Önermesel vahiy modelinde, kutsal kitaplarda geçmiş ve gelecekle ilgili verilen tüm haberler, mutlak doğrudur. Çünkü haber alıcı konumundaki peygamberler, Tanrı'dan gelen haberleri olduğu gibi aktarmış, kendisinden bir şeyler eklememiş veya sözler uydurmamıştır. Bu yüzden kutsal kitaplardaki ifadelerin akılla ya da bilimle çelişmesi, günümüzde ya da gelecekte bilimin bunların yanlış olduğunu ortaya koyması söz konusu olamaz. Bununla birlikte Kitab-ı Mukaddes'te kozmoloji, kronoloji ve antropoloji ile ilgili verilen bazı bilgilerin bilimsel verilerle çelişkili olması akıl-vahiy ilişkisi ve kutsal kitaptaki ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği tartışmalarını beraberinde getirmiştir.

Önermesel vahiy modelinin hâkim olduğu skolastik dönemin önemli isimlerinden Thomas Aquinas, akıl hakikatleri ile vahiy hakikatlerinin arasını ayırmış, vahiy ile aklı iki ayrı bilgi kaynağı kabul etmiştir. Ona göre, teslis, enkarnasyon, âlemin yedi günde yaratılması gibi dogmalar akla aykırı olmamakla birlikte, aklın kavrama alanını aşan gerçekliklerdir. Bu tür hususları anlamanın yolu, vahyi olduğu gibi kabul etmekten

³³ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., 2002), 54.

³⁴ İslam düşünürlerinin vahiy tanımlamalarından onların da önermesel vahiy anlayışını benimsedikleri anlaşılmaktadır. Örneğin Cürcani vahyi, bir hakikatın nefse gizli ve hızlı şekilde iletilmesi olarak tanımlamıştır. Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Huseyni el-Cürcani, *et-Ta'rifat*, (Beyrut: y.y. 2003), 44. İsfehânî ise vahyi, Tanrı'nın emir ve yasaklarını insanlara bildirmeleri için melek aracılığıyla veya doğrudan peygamberlerine kesin bilgi ifade edecek şekilde iletilmesi şeklinde tarif etmiştir. Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât Fi Garibi'l-Kur'an*, (İstanbul: y.y. 1986), 809-810.

³⁵ Recep Kılıç, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine", *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 23.

³⁶ John Hick, *Philosophy of Religion*, (Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc., 1963), 62.

³⁷ Hick, *Faith and Knowledge*, 62.

³⁸ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 57.

geçmektedir. Tanrı'nın varlığı ve birliği, maddi olmadığı, ruhun ölümsüzlüğü gibi hususlar ise akılla bilinebilecek türden şeylerdir.³⁹ Buna göre vahiy bize, akılla elde etme imkânımızın olmadığı birtakım bilgiler vermektedir. Böyle bir durumda vahyin yokluğu, insanın mutluluk ve kurtuluşu için gerekli olan bu bilgilerden mahrum kalmasına yol açacaktır.

İslam düşüncesinde ise genel kanaat, akıl ile vahiy arasında uyum olduğu yönünde olmakla birlikte dehr'ler başta olmak üzere bazı fırkalar bu görüşe karşı çıkmışlardır.⁴⁰ Vahyin gerekliliğini ve bağımsız bir bilgi kaynağı olduğunu savunan Mâtürîdî, aklî hükümleri zorunlu, imkânsız ve mümkün olmak üzere üç kategoriye ayırmıştır. Bunlardan zorunlu ve imkânsız, kendilerine zıt bir hüküm vermemizin mümkün olmadığı durumlardır. Akıl açısından zorunlu ve imkânsız olan hükümlere, zıt bir vahyin gelmesi de imkân dahilinde değildir. Mümkün ise akıl açısından farklı seçeneklere açık olan hallere denilmektedir. Bu seçeneklerden hangisinin tercih edilmesi gerektiği, ancak vahiy tarafından belirlenmektedir.⁴¹

Vahyin, bir bilginin bildirimini olarak tanımlanıp, bu bilginin bir kısmının "tabiat ve aklın ışığı" ile vahiyden bağımsız olarak elde edilebileceği, geri kalanın da bu yolla elde edilen veya doğrulanan şeyle ilave olduğu, uzun süre tartışmasız kabul edilmiştir. 17. yüzyıla gelindiğinde ise rasyonalist düşünürler, akla tam güveni kendilerine düstur edinmişlerdir. Bunların radikal olanları, epistemik yetilerimizin yardım görmeksizin keşfedebildiği hakikatler hariç, ilahî varlıklar hakkında bilgi sahibi olamayacağımızı iddia etmişler, hatta işi vahyi inkâra kadar götürmüşlerdir. 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde rasyonalist teolojinin hâkimiyeti, Kant'ın eleştirileriyle sarsılmıştır. O, dinin kaynağı olarak ahlâkı kabul etmiş; ahlâka ulaşmak için de Tanrı'nın yardımını gerekli görmemiştir. Zira Tanrı'nın varlığı, ahlâkî taleplerimizin gereği olarak ortaya çıkar. Bu öncüller doğru olarak alındığında, dine ve dinî hakikatlere ulaşmak için ilahî yardıma ihtiyaç olmadığı neticesi çıkmaktadır. Böylelikle vahiy, itibar kaybına uğramış, müstakil bilgi kaynağı olarak görülmeğe çıkmıştır.⁴² Bunun üzerine önermesel vahiy modeli Protestan Skolastisizminin görüşleri doğrultusunda yeniden düzenlenmiş olmasına rağmen 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılda

³⁹ Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, (İstanbul: İz Yay., , 2006), 241-244.

⁴⁰ Örneğin İbnü'r-Râvendî aklı, Tanrı'nın bahşettiği en önemli nimet olarak kabul etmiş, akılla Tanrı'nın varlığını bilebileceğimiz gibi iyi ile kötüyü ayırt edebileceğimizi ileri sürmüştür. Bu nedenle vahyin gereksizliğini iddia etmiş, İslam'ı akla aykırı, mucizeleri uydurma, ibadetleri ise saçma bulmuştur. İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 181-182; Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 108.

⁴¹ Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, tahk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2017), 270-271.

⁴² Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 28-30.

eleştirilerin dozunun iyice artması üzerine bazı Hıristiyan düşünürler tarafından terk edilmeye başlanmıştır.⁴³

Önermesel vahiy modeline yöneltilen en önemli eleştirilerden biri, Tanrı-insan ilişkisini sönük ve statik bir ilişkiye indirgediği yönündedir. Bu yolla bildirilen hakikatin insana verebileceği, insanın Tanrı'yla kişisel karşılaşmasına oranla çok daha azdır. Üstelik bu yaklaşımda kabul edilen Tanrı tasavvuru, Yeni Ahit'in ulûhiyet anlayışı ile de örtüşmemektedir. Burada Tanrı, ikinci planda kalmış, insanlar bir metin ve önermelerle baş başa bırakılmıştır.⁴⁴ Böylece kutsal kitaplar dinler için (büyük ruhun bir zamanlar orada bulunduğu artık bulunmadığı) adeta bir anıt mezara dönüşmüştür. Eğer Tanrı hala canlı ve aktif ise onun zayıf bir taklidi olan ölü metne, neden bu kadar değer atfedelim? Kutsal kitaplar sadece metafizik ve ahlâktan bahseden kitaplar değildir; yapılması gereken, bu kabuğun kırılmasıdır. O halde dine, Tanrı'nın fiilleri hakkında kutsal kitaba dayalı "apriori" görüşten ziyade, insanın karşılaştığı şeyler açısından bakmak gerekir.⁴⁵ Buna göre vahiy, tabiatın alışlagelmiş akışında kesintiye neden olan doğa-üstü veya akıl üstü bir olgu olamaz.⁴⁶ Mutlak ilim ve kudret sahibi aşkın bir varlığın insanın kurtuluşu ve mutluluğu için gerekli olan hakikatlerin otantik ve öğreti formatında bildirilmesi şeklindeki vahiy modeline karşı çıkanlar, Tanrı'nın kendisini tecrübeye açması şeklindeki önermesel olmayan vahiy modelini benimsemişlerdir.

Önermesel olmayan vahiy modelini savunanlara göre, bazı dinî hakikatler önerme formunda Tanrı tarafından bildirilmiş olmakla birlikte, vahiy bu önermelerle sınırlı tutulamaz. Çünkü Yeni Ahit'teki vahiy tasavvuruna, Tanrı'nın emirlerinin önerme formatında bildirmesinden ziyade, Tanrısal gerçekliğin tarihsel bir kişilik olarak kendisini ifşa etmesi çok daha uygun düşmektedir.⁴⁷ Dolayısıyla önermesel olmayan vahiy modeli, Kutsal Kitap'ın formüleştirilmemiş epistemolojisiyle uyumluluk arz etmektedir. Çünkü peygamberler Tanrı'yı, çıkarımla ulaşılan bir varlık olmaktan ziyade, tecrübe edilen gerçeklik olarak sunmuşlardır.⁴⁸ Buna rağmen zamanla Kutsal Kitap'ın, Tanrı tarafından önerme formunda bildirilen hakikatlerin toplandığı kitap olduğu anlayışı yaygınlık kazanmıştır.⁴⁹ Bu anlamda vahiy, ilahî hakikatlerin Tanrı tarafından bildirilmesinden ziyade, tarihsel süreç içerisindeki olaylarda kendisini açığa çıkaran Tanrı'nın insanlar tarafından tecrübesi hadisesidir.

⁴³ John Hick, "Revelation", 189; Tanrıverdi, "İbn Haldûn'un Vahiy Anlayışı (Önermesel ve Önermesel Olmayan Vahiy Bağlamında)", 224.

⁴⁴ John Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, (London: Oxford University Press, 1956), 30 vd.

⁴⁵ Kuvancı, Friedrich Schlegel'e Göre, Din, 125.

⁴⁶ Aliy, *Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher: Yaşamı Eserleri Felsefesi*, 201.

⁴⁷ Keith Ward, *Religion and Revelation*, (Oxford: Oxford University Press, 1994), 193; Hick, *Philosophy of Religion*, 60-70.

⁴⁸ Fatih Topaloğlu, "John Hick'in Dinî Tecrübe Anlayışı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 161.

⁴⁹ John Hick, "Religious Faith as Experiencing-as", *A John Hick Reader*, ed. Paul Badham, (London: The Macmillan Press Ltd., 1990), 46-47.

Tanrı'nın tecrübe edilebilmesi, insanların tecrübe edebileceği şekilde tarih sahnesindeki ve tabiattaki olaylarda kendisini ifşa etmesi ile mümkündür.⁵⁰ O halde vahiy, Tanrı'nın tarihsel süreç içerisinde Mesih'in şahsında kendisini açması sonucu, insan ile Tanrı arasında kurulan ilişkiye canlılık kazandıran bilişsel ilişkidir.⁵¹ Tanrı ile "yüz yüze gelme veya kişiye özgü karşılaşma hadisesidir".⁵² Vahyin muhtevasını, soyut mahiyetiyle Tanrı değil, İsa Mesih'te insanlara yönelen Tanrı teşkil etmektedir. Dolayısıyla İsa Mesih, "Tanrı'nın ışığı ve vahyidir".⁵³ Çünkü inananlar onun sayesinde Tanrı'yı bilme fırsatı yakalamışlardır. İsa Mesih olmadan Tanrı'nın varlığının bilgisine akıl ile ulaşmak mümkün değildir.⁵⁴ İnsan ile Tanrı arasındaki kişisel karşılaşmaya dayalı bu ilişki, ancak insanî karşılık olan imanla aktüel hale gelir.⁵⁵

Önermesel olmayan vahiy modelinde, kutsal kitaplarda yer alan ifadelerin, önermesel vahiyde olduğu anlamıyla ilahî vahye dayanmadığından, mutlak doğru oldukları söylenemez. Bu ifadeler, Tanrı'yı tecrübe eden insanların ilahî uzanımlı olaylardan anladıkları, sübjektif telakkilerinden öteye geçemez.⁵⁶ Zira İsa Mesih'te bedenleşerek yeryüzüne inen Tanrı, insanî tecrübeye konu olmuş ve insanlık tarihinde bazı faaliyetlerde bulunmuştur. Böylece kutsal kitap yazarlarının tecrübesine kendisini açmak suretiyle kendisiyle ilgili bazı hakikatleri kavramalarına izin vermiş, onlarda edindikleri tecrübelerini kendi kültürlerine ait kavramlarla dile getirmişlerdir. Bu yüzden kutsal kitaplar, Tanrı'nın sözlerinden ibaret olmayıp, zihin dünyaları belli bir dönemin tarihî ve kültürel kalıplarına göre belirlenmiş insanlar tarafından yazılmış olan belgelerden ibarettir.⁵⁷

Önermesel vahiy modelinde, önce "kitap" oluşmakta, sonra kitap kendisine inananlar aracılığıyla, bir toplum meydana getirmektedir. Yani vahiy, "kitap" aracılığıyla özel bir toplum oluşturmakta ve onu şekillendirmektedir. Önermesel olmayan vahiy modelinde ise önce olay meydana gelmekte, sonra bu olaya vahiy anlamı yükleyen insanlar belirlemekte, daha sonra da bu insanların oluşturduğu toplum, olaylardan anladıklarını yazıya dökmektedir.⁵⁸ Önermesel vahiy modelinde, vahyin ya da kutsal kitabın öğretileri doğrultusunda kültürel öğelere rengini

⁵⁰ Hick, *Philosophy of Religion*, 70; Tanrıverdi, "İbn Haldûn'un Vahiy Anlayışı (Önermesel ve Önermesel Olmayan Vahiy Bağlamında)", 224.

⁵¹ Hick, "Religious Faith as Experiencing-as", 46-47; Hasan Tanrıverdi, *İnancın Rasyonelliği Sorunu (John Hick Örneği)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 120.

⁵² John Hick, "Revelation", 190.

⁵³ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 95.

⁵⁴ Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart, (London: T&T Clark, 1999), 76.

⁵⁵ John Hick, "Religious Faith as Experiencing-as", 46-47.

⁵⁶ Hick, *Philosophy of Religion*, 70.

⁵⁷ John Hick, "A Pluralistic View", *More Than One Way? Four Views on Salvation into Pluralist World*, ed. Dennis L.Ocholm and Timothy R.Philips, (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1995), s. 33; Kılıç, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine", 27.

⁵⁸ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 165.

vermesi söz konusu iken önermesel olmayan vahiy modelinde, vahyin ya da kutsal kitabın kültürel öğelere göre şekil kazanması söz konusudur. İlkinde de kutsal kitap, her ne kadar indirildiği toplumun sosyokültürel yapısının birleşenlerinden biri olan dili kullanıyor olsa da kavramlara kendine özgü anlam yüklemiş ve bunların hakikatinin garantörü olarak da Tanrı'yı göstermiştir. İkincisinde ise kutsal kitap, tamamen toplumun sosyokültürel yapısına göre şekillenmiş olan, insanların Tanrı ile ilgili tecrübelerini aktaran dokümanlardır. Bu yüzden kutsal kitapların hem kendi içlerinde, hem de birbiriyle çelişkili ifadeler içermesi, doğal bir durumdur.

Ancak kutsal kitaplarda birbiriyle çelişen ifadelerin olması, onların birinin hakikat, diğerinin yanlış olduğu anlamına gelmez. Zira kutsal kitaplardan hiçbirisi tek başına hakikatin tamamını temsil etmemekte, ancak bir kısmını temsil edebilmektedir.⁵⁹ Yani hiçbir din, Tanrısal gerçeklikle ilgili hakikatleri tek başına tam anlamıyla yansıtamamaktadır. Bunu, filin tarifi yapan körlerin duruma benzetmişlerdir.

Hiç fülle karşılaşmayan birkaç kör bir filin yanına götürülür. Bunlardan biri filin bacağına dokunur ve filin bir sütuna benzediğini iddia eder. Diğer hortumuna dokunduğundan yılanı, kuyruğuna dokunan diğer biri de bir ipe benzediğini ileri sürer. Bu tanımlamalardan hiçbirinin tam anlamıyla yanlış olduğunu söyleyemez. Her tanım, filin belli bir kısmı ile ilgili açıklama getirmektedir. Körlerin fili başka türlü tanımlama imkânları da yoktur. Benzer şekilde vahye muhatap olan her din kurucusu, Tanrı'nın farklı bir veçhesini dile getirmektedir; bu bakımdan onların durumu körlere benzetilmektedir.⁶⁰ Ancak bu dinlerin hayal ürünü olgular olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Tanrı hayalî bir kavram olmadığı gibi insanların tecrübesine de kendisini açmaktadır.⁶¹ Bu durumda herhangi bir dinî gelenekteki vahyin, Tanrı ile ilgili tam ve açık bilgiler içerdiğini, Tanrı'yı bize eksiksiz olarak tanıttığını söyleyemeyiz. Vahiy alım sürecinde aktif ve belirleyici olan Tanrı değil de, vahye muhatap olan kişi olduğundan onun kişisel deneyiminin epistemolojik değeri de tartışmalı olacaktır. Nasıl ki; fil hakkında en doğru tanımına tek bir körün tanımıyla değil de, tümü birleştirildiğinde ulaşıyorsa Tanrı hakkında da en doğru yargıya, farklı dinlerin Tanrı tasavvurlarının birleştirilmesi ile ulaşılabilecektir. Böyle bir durumda dinler adeta uygun şekilde birleştirilmeleri gereken bir yapbozun parçaları gibi olacaktır. Ancak böyle bir din anlayışı, hakikati kendisinin temsil ettiğini, kurtuluş ve mutluluğa sadece kendisinin ulaştıracağını iddia eden teistik dinlerin, din telakkisi ile uyuşmamaktadır.

⁵⁹ Keith E. Johnson, "Karşılaştırmalı Dinler: Bütün Yollar Aynı Hedefe Götürürler mi?", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, trc., Ruhattin Yazoğlu ve Hüsnü Aydeniz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 80.

⁶⁰ John Hick, *God and Universe of Faith*, (Oxford: Oneworld Publications Ltd., 1973), 134-135.

⁶¹ Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 2/1, (1998), 157.

Bu örneğe yöneltilen eleştirilerden biri de, körlerin aynı şeyden bahsettikleri nasıl bilinebileceği hususudur. Çünkü körlerden biri ağaca dokunduğu için filin ağacın gövdesine, diğeri itfaiye hortumuna dokunduğu için yılanı, diğeri ise Chicago'daki Sear's Tower'ın duvarına dokunduğu için duvara benzediğini söylemiş olabilir. Yani körlerin aynı file dokunduklarını ortaya koyacak bir kanıt yoktur.⁶² Dolayısıyla dinî geleneklerde tecrübeye konu olduğu iddia edilen, toplumsal ve kültürel faktörlere bağlı olarak birbiriyle çelişkili ifadelerle dile getirilen kutsal varlığın, aynı gerçekliğe tekabül ettiğinin garantisi bulunmamaktadır. Dinî tecrübe konu olan aşkın bir zata sahip olan Tanrı ile zatından söz edemediğimiz ve âlem ile içkin olan bir varlığın aynı gerçekliğe karşılık gelmesi, mantıksal çelişkilerden uzak bir Tanrı tasavvuruna ulaşmayı imkânsız kılacaktır. Ortaya konan Tanrı tasavvurlarının kabulünün tek kriteri olarak imanın esas alınması da bizi katı fideizme götürecektir.

Burada vurgulanması gereken bir diğer husus, Kitab-ı Mukaddes için geçerli olabilen böyle bir hususun Kur'ân için kabulünün mümkün olamayacağıdır. Zira Müslümanların kutsal kitap anlayışı ile Hıristiyanların anlayışı arasında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Müslümanlar için Kur'ân, muhtevası dünyanın yaratılmasından önce mevcut olan ve peygamber aracılığıyla Arapçaya aktarılan Tanrı'nın yaratılmamış kelamıdır. Ancak böyle bir anlayış Hıristiyan imanına aykırı düşmektedir. Zira Kitab-ı Mukaddes, tam anlamıyla "Tanrı kelamı" olarak tanımlanamaz. Burada Tanrı kelamı, vasıtaya, yani Mesih olarak İsa'ya karşılık gelmektedir. Kitab-ı Mukaddes ise bu vasıtaya tanıklık eden ve inananların onun mesajını nasıl anladıklarını ortaya koyan dokümandır. Hıristiyan iman Tanrı'ya canlı bir cevap olduğundan Kitab-ı Mukaddes, ilahî olanı anlamakta bir vasıta konumundadır; bu yüzden onun ilahî bir şeymiş gibi algılanmasına yönelik teşebbüse karşı çıkılır.⁶³ Önermesel olmayan vahiy modelinde kutsal kitaplar, bir benzerinin meydana getirilmesinin imkânsız olduğu ilahî menşeili kitaplar olmaktan çıkmıştır. Bu kitaplarda yer alan ifadeler yazarlarının sübjektif tazammumlarından öteye geçemediğine göre, bizim için anlam ve önemi nedir?

Kutsal kitapların önemi, içerisinde yer alan önermelerden ziyade, yazarlarının Tanrı'nın kendisini açığa çıkarması, insanlara yoldaş olması ve bazı ilişkiler kurmasıyla ilgili tecrübelerini yansıttığı olmasıdır. Tanrısal karakterli olayların anlaşılması için ortaya konan beşerî çabanın ürünü ve onların kültürel birikimlerini yansıtan yorumlardan ibaret olduğundan teolojik, kozmolojik, ahlâkî problemlere, orada böyle bahsediliyor şeklindeki bir yaklaşımla çözüm üretilemez. Örneğin İsa Mesih'in gelişiyi ilgili olaylar dizisinin kaydı niteliğinde olan Kitab-ı Mukaddes, imanî bir bakışla yazıldığından, aynı döneminin seküler açıklamalarından ayrılmaktadır. Oradaki çoğu bilginin günümüz insanı

⁶² Keith E. Johnson, "John Hick'in Çoğulcu Hipotezi ve Çatışan Hakikat İddiaları Sorunu", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, trc., Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 76-77.

⁶³ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 164-165.

için önemi, yazarlarının kozmoloji, kronoloji ve tarihî olaylarla ilgili verdikleri bilgiler değil, dinî tecrübeleridir. Bu nedenle dünyanın düz, yine dünyanın sabit, güneş ve diğer gezegenlerin onun etrafında dönmesi, bazı hastalık ve olayların nedeninin kötü ruhlar ile cinlerin olması gibi söylemlerinin doğruluğunu kabul etmek zorunda değiliz. Onun eşsizliği, özgün üslubundan ya da yazım kalitesinden değil de, yazarlarının imanı dolayısıyla vahiy hüviyeti kazanan olayların orijinal dokümanları olmasından kaynaklanmaktadır.⁶⁴ Kitab-ı Mukaddes'te yer alan ve günümüz bilimsel verileriyle çelişen kozmoloji, antropoloji ve tarihi olaylarla ilgili verilerin, yazıldıkları dönemin bilimsel ve tarihsel anlayışını yansıttığı kabul edildiğinde, din-bilim çatışmasına yol açan söylemlerin nedeni açıklık kazanmış olmaktadır. Ancak burada kutsal kitaplar, Tanrı tarafından insanlara gönderilen ilahî orijinli mesajlar olma özelliğini yitirmekte, söz konusu meselelerde görüş beyan eden beşerî kayıtlara dönüşmektedir.

Sonuç

Vahiy, Tanrı'nın kendisi ve âlemle ilgili hakikatleri insanlara önerme formunda bildirdiği esasına dayanan önermesel modelde, müstakil bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiği ve doğrudan Tanrı tarafından gönderildiği için dinin temel sabitelerinin belirleyicisi olmaktadır. Vahye, böyle bir anlam yüklendiğinde, bildirilen hakikatlerin mutlak kesinliği konusunda şüpheye mahal kalmamakta, Tanrı'nın herhangi bir dinî gelenekte tam olarak tanıtılmasının mümkün olamayacağı iddiası geçerliliğini kaybetmektedir. Vahiy, önermesel olmayan modelde ise kendisini tarihsel süreç içerisinde belirli olaylarda ifşa eden, yani beşerî tecrübeye açan Tanrı'nın, bu faaliyetine tanık olanların, kişisel deneyimlerini kültürel birikimleri doğrultusunda aktarımı hadisesidir. Tanrı'nın kendisini tarihsel olaylarda açığa çıkarması, beşerî tecrübeye konu olması ifadeleri ile neyin kastedildiğinin açık olarak ortaya konması gerekir. Eğer bu ifadeyle Tanrı'nın Mesih'e hulul etmesi ve birtakım faaliyetlerde bulunması, tüm bunların insanlar tarafından tecrübe edilmesi ve bu tecrübelerini kayıt altına alınması kastediliyorsa, böyle bir mana ancak Hıristiyan öğretisi için geçerli olacaktır. Bunun, örneğin İslamiyet'teki vahiy anlayışı ile uyduğu söylenemez. İslamiyet'te genel kabul gören, bazı hakikatlerin önerme formunda bildirim şeklindeki, vahiy modeli bir dinî tecrübe hadisesi olsa da, bunlarda kastedilen şeyler aynı değildir. Birincisinde vahye muhatap olan kişi etken, Tanrı edilgen konumda iken; ikincisinde vahye muhatap olan kişi edilgen, Tanrı etken durumdadır. Yani Tanrı, sadece gözleme konu olan bir obje değil, aynı zamanda vahyi aktaran, sürecini yöneten süje konumundadır. O halde peygamberlerin vahiy tecrübesi ile mistikler de dahil olmak üzere diğer

⁶⁴ John Hick, "Revelation", 190; Tanrıverdi, "İnancın Rasyonelliği Sorunu (John Hick Örneği)", 120; Kılıç, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine", 27; Yazoğlu, "John Hick'in Dini Çoğulculuğunun Arka Planı", 483-484.

insanların yaşadığı tecrübeleri aynı mahiyette sayamayız. Eğer burada Hz. Musa, Hz. Muhammed gibi peygamberlerin Tanrısal buyruklara muhatap olması kastediliyorsa, söz konusu hadiseye ne Tanrı'nın maddî herhangi bir şeye hulul ederek onların duyusal tecrübesine konu olması, ne de Tanrı'nın onlara hulul ederek takipçileri tarafından tecrübe edilmesi şeklinde bir anlam yüklenemeyeceği izahtan varestedir. Aksi takdirde Tanrı, tabiat ve insan aynı yapısal özelliklere sahip olacaklarından aralarında ontolojik farklılıktan söz edilemeyecektir. Ancak tabiat ve insanlarla özdeş olan, âlemle ontolojik olarak arasında farklılık bulunmayan bir varlık, teizmin Tanrısı olmayacaktır.

Finansman / Funding:

This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:

The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Albayrak, Ahmet. "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi". *Milel ve Nihal* 2/2 (2005), 65-79.
- Albayrak, Mevlüt. "Çoğulculuğa Yönelik Serüven", *Tabula Rasa* 3/9 (2003), 17-44.
- Aliy, Abdurrahman. *Teolog Filozof F. D. E. Schleiermacher: Yaşamı Eserleri Felsefesi*. Ankara: Elis Yay., 2011.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9: 107-109. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Aslan, Adnan. "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 2/1, (1998), 143-163.
- Baillie, John. *Our Knowledge of God*. New York: Charles Scribner's Sons, 1939.
- Baillie, John. *The Idea of Revelation in Recent Thought*. London: Oxford University Press, 1956.
- Blackstone, William T. *Dinsel Bilgi Sorunu*. trc. Tuncay İmamoglu, İstanbul: Ataç Yay., 2005.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yay., 1997.
- Buber, Martin. *I and Thou*, trans. R. Gregor Smith, Edinburgh: T&T Clark, 1937.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2005.
- Cürcani, Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Huseyni. *et-Ta'rifat*. Beyrut: y.y. 2003.
- Demirhan, Ahmet. *Nietzsche ve Din*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. trans. Joseph Ward Swain, New York: The Free Press, 1965.
- Düzgün, Şaban Ali. "Tecrübe, Dil ve Teoloji: 'Dini Tecrübe'nin Teolojik Yorumu". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 27-46.
- Erdem, Ömer Faruk. *William James'e Göre Dini Tecrübe ve Epistemolojik Değeri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Feuerbach, Ludwig. *Geleceğin Felsefesi*. trc. Oğuz Özügül, İstanbul: Say Yayıncılık, 2012.
- Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*. trans. James Strachey, New York: The Hogarth Press Ltd, 1961.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion Human Responses to the Transcendent*. London: Macmillan Academic and Professional LTD., 1989.
- Hick, John. *Faith and Knowledge*. New York: Cornell University Press, 1957.
- Hick, John. "Revelation", *The Encyclopedia of Philosophy*. ed. Paul Edwards, New York: Colimbia Universty Press 1967, 189-191.
- Hick, John. *Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc., 1963.
- Hick, John. "Religious Faith as Experiencing-as", *A John Hick Reader*. ed. Paul Badham, London: The Macmillan Press Ltd., 1990.
- Hick, John. *God and Universe of Faith*. Oxford: Oneworld Publications Ltd., 1973.
- Hick, John. "A Pluralistic View", *More Than One Way? Four Views on Salvation into Pluralist World*. ed. Dennis L.Ocholm and Timothy R.Philips, Grand Rapids-Michigan: Zondervan Publishing House, 1995.
- İsfehânî, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât Fi Garîbi'l-Kur'an*. İstanbul: y.y. 1986.
- Jay, Martin. *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*. trc. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yay., 2012.
- Johnson, Keith E. "Karşılaştırmalı Dinler: Bütün Yollar Aynı Hedefe Götürürler mi?", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*. trc., Ruhattin Yazoğlu ve Hüsnü Aydeniz, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, 79-94.

- Johnson, Keith E. "John Hick'in Çoğulcu Hipotezi ve Çatışan Hakikat İddiaları Sorunu", *Dini Çoğulculuk John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*. trc., Ruhattin Yazoğlu, Hüsnü Aydeniz, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, 47-78.
- Kappy, Eilen. *William James'in Din Felsefesi*. trc., Celal Türer, Ankara, Elis Yay., 2005.
- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., 2002.
- Kılıç, Recep. "Batı Düşüncesindeki Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1, (2010), 5-13.
- Kılıç, Recep. "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine", *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 21-47.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yay., 1998.
- Kutluer, İlhan. "İbnü'r-Râvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21: 179-184. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Kuvancı, Cenan. "Friedrich Schilleiermacher'e Göre, Din", *Felsefe Dünyası* 1/57 (2013), 113-131.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd. *Kitâbü't-tevhîd*. tahk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2017.
- Otto, Rudolf. *The Idea of Holy: An Inquiry Into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. trans. John W. Harvey, London: Oxford University Press, 1936.
- Pailin. David Arthur, *Groundwork of Philosophy of Religion*. London: Epworth Press, 1986.
- Peterson, Michael., v.d. *Akıllı ve İnanç Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yay., 2015.
- Plantinga, Alvin. "Reformed Epistemology", *In A Companion to Philosophy of Religion*. ed. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 1999, 383-389.
- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrıyı Bilmenin İmkân ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. trans. John Oman, New York: Harper Torch Books, 1958.
- Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith*. ed. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart, London: T&T Clark, 1999.
- Stace, Walter Terence. *Misticism and Philosophy*. London: Macmillian & Co. Ltd., 1961.
- Swinburne, Richard. *Tanrı Var mı?*. trc. Muhsin Akbaş, Bursa: Arasta Yay., 2001.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Şahin, Naim. "Din Felsefesi Açısından Hegel'in İslam'a ve İslam'ın Tanrı'sına Genel Bir Bakış", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 279-297.
- Tanrıverdi, Hasan. "Dini Çoğulculukta Din Tasavvuru (W. Cantwell Smith ve John Hick'in Görüşleri Bağlamında)", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/7 (2013), 1039-1067.
- Tanrıverdi, Hasan. "İbn Haldûn'un Vahiy Anlayışı (Önermesel ve Önermesel Olmayan Vahiy Bağlamında)", *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu* 01-03 Kasım 2013, Çorum: Çorum Belediyesi, 2015, 213-248.
- Tanrıverdi, Hasan. *İnancın Rasyonelliği Sorunu (John Hick Örneği)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Tarakçı, Muhammet. *St. Thomas Aquinas*. İstanbul: İz Yay., 2006.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.



- Tokat, Latif. "Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?", *Milel ve Nihal* 4/2 (2007), 49-102.
- Topaloğlu, Fatih. "John Hick'in Dinî Tecrübe Anlayışı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 159-171.
- Tüzer, Abdülatif. *Dini Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergâh Yay., 2006.
- Ward, Keith. *Religion and Revelation*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Yaran, Cafer Sadık. *Dini Tecrübe ve Meûnet*. İstanbul: Rağbet Yay., 2009.
- Yazoğlu, Ruhattin. "John Hick'in Dinî Çoğulculuğunun Arka Planı", *Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 471-488.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saïd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.





Vahyin Perde Arkasından Gelişi Bağlamında “Câbir Hadisi”nin Tahlil ve Tenkîdi

Araştırma
Makalesi
Research
Article

Yusuf Duyğu


Doktora Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı
Ph.D. Student, Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Hadith, Konya, Türkiye
 yusufduygu@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-0792-018X>

H. Reşit Demirel

Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Professor, Prof. Dr. Üniversitesi Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith Konya, Türkiye
 demirelhresit@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-6831-8934>

Yazar
Author

Duyğu, Yusuf - Demirel, H. Reşit. “Vahyin Perde Arkasından Gelişi Bağlamında ‘Câbir Hadisi’nin Tahlil ve Tenkîdi”. *Tevilat* 3/2 (2022), 289-314.

 <https://doi.org/10.53352/tevilat.1121567>

Atıf
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2022-05-26 ISSN: 2687-4849 e-ISSN: 2757-654X
Accepted / Kabul Tarihi: 2022-07-25 www.tevilat.com

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yayıncı/Published by: Selçuk University, Faculty of Islamic Studies/ Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

Katkı Oranları/Author Contributions: Çalışmanın Tasarlanması: YD (% 45), HRD (% 55); Veri Toplanması: YD (% 70), HRD (% 30); Veri Analizi: YD (% 60), HRD (% 40); Makalenin Yazımı: YD (% 70), HRD (% 30); Makale Gönderimi ve Revizyonu: YD(% 75), HRD (% 25).

Bilgi
Info

Özet

Vahyin Perde Arkasından Gelişi Bağlamında 'Câbir Hadisi'nin Tahlil ve Tenkidi

Vahiy, ilahi kelamın vahye muhatap olan peygamberlere iletilmesidir. Bütün peygamberler vahye muhatap olmuşlardır. Vahiy aracılığıyla peygamberlikleri tescillenmiştir. Peygamberlerin mucizeleri yine vahiy sayesinde gerçekleşmiştir. Son Peygamberin mucizesi de vahiy olan Kur'an-ı Kerim'dir. İnsanların sorumlulukları da vahye şahit olmaları ile başlamıştır. Allah Teâlâ'nın beşer ile iletişime geçmesi Kur'an-ı Kerim'de vahiy kelimesi ile ifade edilmiştir. Vahyin geliş şekilleri Şura Suresi 42/51'de açıklanmıştır. Hz. Peygamber de (s.a.v.) konu ile ilgili izahlarda bulunmuştur. Günümüzde iletişim araçlarının çok hızlı gelişmesiyle birlikte hadislerin yaygın olduğu aşikârdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fazileti ile ilgili birçok rivayetin internet ortamında paylaşıldığı görülmektedir. Doğru ile yanlışın birbirine karıştığı rivayetler halkın bilgi dağarcığına girmektedir. Bu rivayetlerden bir tanesi de vahyin gelişi hakkındadır. Cebrâil'in beyt-i ma'mûr'da perde arkasından vahiy Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aldığı ve vahiy götürdüğü kişinin yine Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğu ile ilgili bir rivayet vardır. Bu rivayet bazı kaynaklarda 'Câbir Hadisi' diye geçmektedir. Makalede bu rivayetin tahlil ve tenkidi üzerinde durulurken ayrıca metin içerisinde yer alan yaratılan ilk varlığın Hz. Peygamber'in nûru olduğu ile ilgili ifadeler de incelenmeye tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Câbir Hadisi, Cebrâil, Hadis Tenkîdi, Vahyin geliş şekilleri.

Analysis and Criticism of the 'Hadith of Jabir' in the Context of the Revelation Coming Behind the Scenes

Revelation is a post of divine words that interlocutor prophets receive. Their prophethood had been registered by revelations. Also the miracles of prophets happened because of revelations. The last prophet's (s.a.w.) miracle was Holy Quran which was a revelation. The responsibilities of people had been started when they had seen the revelations. The communication of Allah (c.c.) with humans had named as revelation in Holy Quran. The way of arrival of revelations are described in Surah Shura's 42/51 verse. The Prophet (saw) had also defined the topic. It is clear that nowadays hadiths are widespread thanks to the improvements of communication devices. That is why many narratives about The Prophet's virtues are shared on the net. Because of the mixture of true and false rumors got a place in people's minds. And one of the rumors is about the arrival of revelations. There is a revelation that Djibril had taken a revelation from The Prophet (saw) and brouhgt it to The Prophet again in Bayt'al Ma'mûr. This narration is called "Hadith of Jabir" in some of the sources. The article besides analysing the narration, examines the expressions that reveal the first creature was The Prophet's light.

Keywords: Hadith, The Hadith of Jabir, Gabriel, Criticism of Hadith, Ways of Revelation

Abstract

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın bir insanla iletişim sağlamasının ancak üç şekilde olduğu ifade edilmiştir.¹ Bunlardan ilkinin, çok hızlı ve gizli bir halde gerçekleşen vahiy şeklinde olduğu, ikincisinin ise sözlü bir konuşmadan ibaret olan perde arkasından gerçekleştiği, üçüncüsünün ise vahiy meleğinin gerek kendi gerekse insan şeklinde gelmesi suretiyle gerçekleştiği zikredilmiştir.² Vahyin gerçekleştiği bu üç durumun ilk ikisi aracısız bir şekilde gerçekleşirken üçüncüsünde vahiy meleği aracı olarak görevlendirilmiştir. Aracı olarak meleğın getirdiği vahiy şekillerinden bir tanesi de zil sesi ile birlikte olanıdır. Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kendisine vahyin nasıl geldiği sorulduğunda; *"Bazen zil sesi gibi gelir ki, bana en ağır gelen budur. Söylediğini kendisinden kavrayıp anladığımda melek benden ayrılır/vahiy durumu benden kalkar. Bazen de melek insan şekline girer, benimle konuşur, ben de ne söylediğini anlayıp kavrırım.* Hz. Aişe (r.a.) diyor ki; *"Çok soğuk bir günde kendisine vahiy gelirken onu görmüştüm. Melek kendisinden ayrıldığında alnından ter boşalıyordu."*³ Burada da Hz. Peygamber'e (s.a.v.) zil sesi ile birlikte vahyin geldiği, şiddetli bir ağrı ve ızdıraba maruz kaldığı, bazen de meleğın insan suretiyle vahiy getirdiğine işaret edilmiştir.

Araştırmamıza konu olan nakil, Hz. Câbir'e (r.a.) nispet edilen şu rivayettir:

"Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Câbir b. Abdullah'a (r.a.) hitaben, "Allah'ın yarattığı ilk şey, senin peygamberinin nurudur ey Câbir!" 4 şeklindeki sözünü Cebrâil (a.s.) şaşkınlıkla (!) karşılayınca - Ebu Hureyre'nin (r.a.) rivayetinde farklı lafızla - Hz. Peygamber (s.a.v.), Cebrâil'e (a.s.) kaç yaşında olduğunu sorar. O da "Bilmiyorum ey Allah'ın Rasûlü. Ancak bildiğim şu ki, dördüncü kat semada, yetmiş bin yılda bir kere doğan bir yıldız var ve ben o yıldızı yetmiş bin kere gördüm" diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.): "Rabbimin izzetine yemin olsun ki, işte ben o yıldızım" buyurur. Daha sonra Cebrâil'e (a.s.) vahiy nereden

¹ Karaman, Hayrettin vd. Kur'ân Yolu -Türkçe Meâl ve Tefsir Meali (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), eş-Şûra 42/51

² Bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 59.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, el-Câmi'u's-sahîhu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmih (İstanbul: Çağrı, 1981), "Bedü'l-Vahy", 1. ; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, el-Câmi'u's Sahîh, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı, 1981), "Fedâil", 23; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 6/158; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, el-Câmi'u's-sahîh, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Menâkıb", 7.

⁴ Abdülhay el-Leknevî, *el-Asâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevdûa* (Beyrut: Dâru'lKütübîl-İlmiyye, ts.),

getirdiğini sorar. O, “Göklerin herhangi bir köşesindeyken zil sesi duyar ve hemen beyt-i ma’mûr’a⁵ gider, vahyi oradan alır, ulaştırmam gereken rasûl veya nebîye götürürüm” diye cevap verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) ona, “Şimdi beyt-i ma’mûr’a git ve benim nesebimi zikret” der. Cebrâil derhal gider ve “Muhammed (s.a.v.) b. Abdullah b. Abdülmuttalib...” diye Hz. Peygamber’in (s.a.v.) nesebini sıralamaya başlar. Bunun üzerine daha önce Cebrâil’e (a.s.) hiç açılmamış olan beyt-i ma’mûr açılır. Cebrâil (a.s.), içeride Hz. Peygamber’i (s.a.v.) görür. Şaşırır ve hemen yeryüzüne döner. Döndüğünde Efendimiz’i (s.a.v.) bıraktığı gibi, Câbir (r.a.) ile birlikte oturuyor halde bulur. Bunun üzerine Cebrâil tekrar olağan üstü bir hızla beyt-i ma’mûr’a gider. Hz. Peygamber’i (s.a.v.) orada bulur. Tekrar aynı şekilde yeryüzüne iner. Hz. Peygamber’i (s.a.v.) ve Câbir’i (r.a.) yine aynı yerde ve aynı şekilde oturuyor görür. Bunun üzerine Câbir’e (r.a.), Hz. Peygamber’in (s.a.v.) onun yanından ayrılıp ayrılmadığını sorar. O, Efendimiz’in (s.a.v.) oradan hiç ayrılmadığını söyler. Bu defa Cebrâil (a.s.) şaşkın bir vaziyette Hz. Peygamber’e dönerek: “Ey Allah’ın Rasûlü! Eğer vahiy senden çıkıp yine sana geliyorsa ben arada niçin yoruluyorum?” diye sorar. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle cevap verir: “Teşri için ey kardeşim Cebrâil!” Hz. Peygamber (s.a.v.) bunun arkasından Tâhâ suresindeki şu ayeti okur: “Kur’an sana vahyedilirken, vahiy tamamlanmadan önce (unutma korkusu ile) Kur’ân’ı okumada acele etme ve “Rabbim! İlmimi artır”⁶ diye dua et.”⁷

Câbir hadisi⁸ diye de bilinen bu rivayetin bazı hadis kitaplarında farklı sunumları mevcuttur. Tarihî süreç içerisinde hadislerle yapılan ziyade ve eksiltmelerin olduğunu incelediğimiz bu rivayette de görmek

⁵ Semada, içinde meleklerin ibadette bulunduğu rivayet edilen mâbed. Bk. Abdurrahman Küçük, “Beytülmâ’mûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/ 94-95.

⁶ Tâhâ 20/114.

⁷ Sahih hadis kaynaklarında yer almayan bu rivayet sûfi eserlerde geçmektedir. Muhiyiddin İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Osman Yahya (Mısır: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1985) 1/119; el-Kastallâni, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* (Beyrut: yy., 1991), 1/46; Muhammed Osman Abduh el-Bürhânî, *Tebriyetü'z-zimme fî nushi'l-ümme* (Hartum: yy., ts.), 14-15. Pasajın metni şu şekildedir: (ثبوت الذمة في نصيح الأمة): «ولما رأى النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - استغراب سيدنا جبريل - عليه السلام - مما قاله لجابر: «أن أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر»، سأل الرسول جبريل قائلاً: «يا جبريل كم عقرت من السنين؟»، فقال جبريل: «يا رسول الله لستُ أعلم غير أنه في الحجاب الرابع نجمٌ يطلع في كل سبعين ألف سنة مرة ورأيتُه سبعين ألف مرة ، فقال - صلى الله عليه وآله وسلم -: «وعزَّ ربِّي أنا ذلك الكوكب». ثم سأل الرسول جبريل عن المكان الذي يأتي منه الوحي؟ فقال: «حينما أكون في أقطار السموات والأرض أسمع صلصلة جرس فأشرفُ إلى البيت المعمور فأتلقى الوحي فأحمله إلى الرسول أو النبي فقال الرسول له: «أذهب إلى البيت المعمور الآن واثق نسي». فذهب جبريل مسرعاً إلى البيت المعمور وتلا نسب النبي قائلاً: «محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ...»، فافتتح البيت المعمور ولم يسبق أن فتح من قبل ذلك فرأى جبريل النبي بداخله!! فتعجب فعاد مسرعاً إلى الأرض فوجد الرسول في مكانه كما تركه مع جابر فعاد بسرعة خارقة إلى البيت المعمور فوجده - صلى الله عليه وآله وسلم - هنالك. ثم عاد مسرعاً إلى الأرض فوجده مازال جالساً مع جابر فسأل جبريل - عليه السلام - جابراً قائلاً: «هل ترك رسول الله مجلسه هذا؟»، فقال جابر: «كلا يا أبا العرب: فإننا لم ننته بعدُ من الحديث الذي تركنا فيه». فقال جبريل للنبي: «إذا كان الأمر منك واليك فلماذا نعتي؟»، فرد عليه - صلى الله عليه وآله وسلم - قائلاً: «للتشريع يا أخي جبريل». وتلا قوله تعالى: (وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا) (طه: ١١٤)

⁸ Bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 411.

mümkündür. Kaynaklarda geçen rivayetin gerek lafız gerekse içerik yönünden farklı oluşu tashihini gerekli kılmaktadır. Cerh ve ta'dîl bilginleri hadislerin bir bölümünü tashih edip, diğer bölümlerinin zayıf veya mevzû olduğuna dair hükümlerde bulunmuşlardır. Dolayısıyla bu durum rivayetlerin hadis ilmi yöntemlerine göre incelenmesini zaruri kılmaktadır. Ele aldığımız rivayetin müstakil olarak daha önceden araştırılmamış olması bizi bu yöne sevketti. Genelde bu konuda yapılan çalışmalar Nûr-u Muhammedî etrafında dönmektedir. Rivayetimizin ravisi Câbir (r.a.) ile ilgili yapılan doktora tezinde araştırmamıza konu olan rivayetin tamamlayıcısı ve destekleyicisi mahiyetindeki rivayet ele alınmış, ilgili rivayetin metin tahlili incelenmemiş daha çok rivayetin isnadı üzerinde durulmuştur. Konunun daha iyi anlaşılması için diğer rivayetten de istifade edilecektir. Çünkü her iki rivayetinde baş tarafını Nûr-u Muhammedî oluşturmaktadır. Rivayetlerin devam eden kısımları ise, lafız ve muhteva yönünden birbirinden ayrılmaktadır. Ayrıca her iki rivayetin de ravisi Câbir b. Abdullah'tır. Ebû Hureyre'ye (r.a.) nispet edilen diğer bir rivayet daha vardır ki incelediğimiz rivayetle ilgili olarak ileride hakkında bilgi verilecektir. Biz, ele aldığımız rivayeti geçtiği kaynak üzerindeki hâliyle değerlendirmelerimizi yapmaya çalışacağız.

1. Rivayetin Tahlil ve Tenkidi

Rivayeti kitabında aktaran yazar⁹ senet ile ilgili herhangi bir bilgi vermemiştir.¹⁰ Suyûtî (911/1505), bu rivayetin güvenilir bir isnadının olmadığını ifade ederken¹¹ Abdülhay el-Leknevî de (1304/1887), hikâyeci vâizlerin böyle bir hadisi çokça zikretmelerine rağmen, bu lafızla bir hadisin sabit olmadığını, fakat mana yönünden bu ifadeyi destekleyen bazı hadislerin olduğunu ifade etmiştir. Rivayetin bu şekilde anlaşılması gerektiğine ve Hz. Peygamber'in şerefi ve yaratılışının olağan üstü oluşuna dikkati çekerek rivayete bu yönden bakmayı amaçlamıştır. Ayrıca Leknevî, bu hadisin Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın (211/826) *Musannef*'inde rivayet edildiğini ifade eder fakat sıhhati hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmaz. Hatta Leknevî, "Hz.

⁹ Muhammed Osman Abduh el-Bürhânî, Sudan'da etkin olan Hatmiyye tarikatinin kurucusu Muhammed Osman el-Mirğani'nin (1852) torunlarından. 1983 yılında vefat eden yazar, kurucusuna nispetle Mirğaniyye tarikati de denilen cemaatin liderlerindedir. Bk. el-Bürhânî, *Tebrietu'z-Zimme*, s. 5.

¹⁰ el-Bürhânî, *Tebrietu'z-Zimme*, s. 14-15.

¹¹ Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir Suyûtî, *el-Hâvî'lî-fetâvâ* (Beyrut: yy., 1425/2005), I/ 325; Bk. İsmail b. Muhammed el-Cerrahi Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa ve Müzilu'l-İ Ibas Amm'estehere min el Ahadis ala Elsineti'n-Nas* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 1/303.

Peygamber'in Allah'ın nûrundan yaratıldığı"¹² sözü için "*safsata*" ifadesini kullanmıştır.¹³ Aclûnî de (1162/1749) aynı şekilde rivayetin Abdurrezzâk'ın *Musannef*'inde yer aldığını ifade etmekte fakat tahrici ile ilgili herhangi bir bilgi vermemektir.¹⁴ el-Ğumârî'ye¹⁵ göre bu hadis mevzu'dur. Lafzı zayıf ve manası münker'dir. Abdurrezzâk'ın *Musannef*'inde rivayet edildiğini iddia eden kimsenin büyük bir hata ettiğini ifade etmiştir.¹⁶ Kitabın yazarı ise rivayetin senedi ile birlikte *Musannef*'in "*Cennetü'l-Huld*" bölümünde rivayet edildiğini ifade etmektedir.¹⁷ Fakat ne ilgili bölüm ve ne de bu rivayet, ifade edilen yerlerde bulunamamıştır. Ancak araştırmamız esnasında Abdurrezzâk'ın kayıp *Musannef*'i diye adlandırılan bir eserinin olduğuna şahit olduk.¹⁸ Bu eserde *Kitabü'l-İmân* bölümünün on sekizinci hadisi olarak zikredilen rivayetin, bizim incelediğimiz rivayetin baş tarafı ile aynı olmakla birlikte gerek lafız gerekse muhteva yönünden farklılık arz etmektedir. Her iki rivayetin de giriş kısmı ilk yaratılan varlığın peygamberimizin nûru ifadesi ile başlamaktadır. Tarihî süreç içerisinde rivayetlerin mana yönüyle aktarılması farklı rivayetlerle birleştirilmesine veya ayrıştırılmasına sebebiyet vermiştir. Bu durumu rivayetimizi kitabında aktaran yazar da görebiliyoruz. *Musannef*'in kayıp nüshasında geçen rivayeti de incelediğimiz rivayete ilave olarak sunan yazar, bu rivayetin sahih olduğunu ve bazı kimselerin ahad hadis diyerek itimad etmediğini dile getirmiştir.¹⁹ Her iki rivayete de Câbir hadisi adını veren yazar kanatimizce *Musannef*'teki rivayeti, incelediğimiz rivayetin devamı olarak getirmiş ve rivayeti güçlendirme amacıyla kitabına almıştır. *Musannef*'in kayıp nüshasındaki bu rivayetin isnadı şu şekildedir:

عبد الرزاق عن معمر عن ابن المنكدر عن جابر قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن

أول شيء خلقه الله تعالى؟ فقال: هو نور نبيك يا جابر...

¹² Ali el-Kârî, *Kitabu'r-redd ale'l-kâilin* (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li Türâs, 1415/1995), 71, 77

¹³ Bk. Leknevî, *el-Âsârü'l-merfûa*, s. 42.

¹⁴ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/303.

¹⁵ Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk el-Gumârî, Şâzelî tarikatına mensup Fas'lı hadis ve fıkıh âlimidir. 1960 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Bk. M. Yaşar Kandemir, "İbnü's-Siddîk, Ebü'l-Feyz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/ 207-209.

¹⁶ Ğumârî, Ebu-l Feyz Ahmet b. Muhammed b. es-Siddîk, *el-Muğîr 'alel-ahâdisi'l-mevzû'afi'l Câmî's-sağîr*, 6-7; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/303.

¹⁷ Bürhânî, *Tebrietu'z-zimme*, s. 13.

¹⁸ Birleşik Arap Emirliği muasır âlimlerinden Prof. Dr. İsa b. Abdullah b. Muhammed b. Mânî el-Humeyrî 2005 yılında *Musannef*'in kayıp kısmı olduğunu iddia ettiği bir kitap hazırlamıştır. Bk. Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Cüz'ül-mefkud minel-cüz'il-evvel mine'l-musannef*, thk. Prof. Dr. İsa b. Abdullah b. Muhammed el-Mani el-Humeyrî, Dubai, 2005.

¹⁹ Bürhânî, *Tebrietu'z-zimme*, s. 14.

"Abdürrezzâk'ın, Ma'mer'den, onun İbni Münkedir'den, onun da Câbir'den rivâyetine göre o şöyle demiştir: Ben Rasulullah'a (s.a.v.) Allah-u Teâlâ'nın yaratmış olduğu ilk şeyi sorduğumda: "Ey Câbir! O, senin peygamberinin nûrudur!..."²⁰

Görüldüğü üzere rivayet Abdurrezzâk b. Hemmâm > Ma'mer b. Raşid > Muhammed b. el-Münkedir > Câbir b. Abdullah > Hz. Peygamber isnadıyla nakledilmiştir. Bu isnadda Câbir b. Abdullah'dan rivayette bulunan İbnü'l-Münkedir, tabîin devrinde Medine'de yetişen hadis âlimlerindendir. Rivâyetinde sika (güvenilir, sağlam) bir râvi olduğu zikredilmiştir.²¹ Câbir b. Abdullah ise, hicretten on altı yıl önce (607) Medine'de dünyaya gelmiştir. Hz. Peygamber'in özel iltifat ve sevgisine nail olan sahâbilerdendir. Babasının vefatı nedeniyle sadece dokuz kız kardeşine bakmakla değil aynı zamanda babasından kalan borçları da ödemeye mecbur olduğu için maddi bakımdan çok zor durumda kalmıştır. Bundan dolayı hadis kitaplarında Câbir'in Hz. Peygamber'e yakınlığı ile ilgili rivayetler mevcuttur. Bedir ve Uhud harbinin dışında bütün seferlere katılmıştır. Sürekli Hz. Peygamber'in yanında oluşu olaylar hakkında ayrıntılı bilgi vermesi sünneti öğrenmedeki gayretinin göstergesidir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra uzun bir ömür yaşaması ve dönemin tartışmalı konuları hakkında ayrıntılı bilgi vermesi sahâbe arasında meşhur olmasını sağlamıştır. Tartışmalı konular hakkında bilgi vermesi kendisi hakkında mevzu rivayetlerin de isnad edilmesine sebep olmuştur. Müksirûn'dan sayılan Câbir; Hz. Peygamber'den, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali, Ebû Ubeyde b. Cerrah, Muaz b. Cebel, Zübeyr b. Avvâm ve diğer sahâbilerden olmak üzere hadis külliyyatında yer alan bin beş yüz kırk hadis rivayet etmiştir. Bu hadislerin elli sekizi Buhârî ve Müslim'de, yirmi altısı yalnız Buhârî'de, yüz yirmi altısı da Müslim'de bulunmaktadır. Rivayetlerin toplu olarak geçtiği kaynak ise Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'idir. Bununla birlikte Hz. Câbir adına uydurulmuş rivayetlerin de sayısı az değildir. İbn Münkedir > Câbir b. Abdullah senediyle mevzu' hadisleri muhtevi bir nüshanın olduğu Sadaka b. Abdullah (166/783) tarafından bildirilmiştir.²² Ayrıca Mescid-i Nebevî'de bir ilim halkası

²⁰ Abdurrezzâk, *el-Cüz'ül-mefkud minel-cüz'il-evvel mine'l-musannef*, s. 63; Bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/303.

²¹ Şihâbu'd-din Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb* (Haydarabad: Meclisu dâiretu'l-maârif en-nizamiyye,1326), 3/709; Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Zekî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl* (Beyrut: Ma'ruf müessesetu'r-risâle, 1985), 26/503. Bk. Mehmet Görmez, *"İbnü'l-Münkedir", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,2000), 21/ 157.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ (Beyrut: Müessesetu'r-risâle,1405/1985), 7/317, Bk. Abdurrahman Ece, *Câbir b. Abdullah ve Hadis Tarihindeki Yeri*, Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016,s. 288.

oluşturan Câbir öğrenci yetiştirmek için de gayret sarfetmiştir. Öğrencileri arasında tabiiilerden olan oğulları Abdurrahman (101), Akil ve Muhammed ile Saîd b. Müseyyeb (94), Ata b. Ebû Rebâh (114), Hasan-ı Basrî (110), Muhammed b. Münkedir (131), Bilâl b. Sa'd (110), Mücâhid (103), Şa'bi (104), Tâvus b. Keysân (106) ve Muhammed el-Bâkır (114) gibi âlimler yer almaktadır.²³

Araştırma konumuz olan rivayet ile tamamlayıcısı olan diğer rivayetin de araştırdığımız kaynaklarda farklı rivayetine rastlanılmamıştır. Sadece konumuz olan rivayetin metninin aktarıldığı eserde Ebû Hureyre'den (r.a.) farklı lafızla denilerek onun ismi zikredilmiştir.²⁴ Gerek Ebû Hureyre gerekse Câbir (r.a.) ve İbn Münkedir cerhten hali olan zatlardır. Bu sebeple sağlıklı bir sonuca ulaşabilmek için araştırdığımız rivayetin tahlilini metin tenkidi üzerinden gerçekleştireceğiz. Bunun için de metin tenkidi kriterlerinden rivayetin Kur'an'a, sünnete, sahih hadislere, sirete, akl-ı selime, tarihi vakalara aykırı olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız.

2. Nûr-u Muhammedî

Rivayet, ilk yaratılan varlığın "*Nûr-u Muhammedî*" olduğu meselesi ile başlamaktadır. Bir tasavvuf terimi olan "*Nûr-u Muhammedî*", "*Hakikat-i Muhammedîyye*" diye de isimlendirilmektedir. Allah'tan başka hiçbir şey yok iken ilk defa var olduğu kabul edilen bu varlığa Nûr-u Muhammedî veya Hakikat-i Muhammedîyye denilmiştir. Buna göre, ilk önce Nûr-u Muhammedî var olmuş, diğer bütün varlıklar ise bu nûrdan ve O'nun için yaratılmıştır. Âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesi bu nûrdur.²⁵ Bu konu ile ilgili pek çok görüş ileri sürülmüştür. Özellikle tasavvufi düşünceye sahip çevrelerde yaygınlık kazanmıştır. Mutasavvıflara göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) altmış üç yıla sınırlı cismânî hayatından ayrı bir varlığı daha mevcuttur. Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa "*Hakikat-i Muhammedîyye*" var olmuş, bütün mahlûkât bu hakikatten ve onun için yaratılmıştır. Âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesi bu hakikattir. Resul-i Ekrem'in (s.a.v.) rûhu ve nûru, bütün insanlardan, peygamberlerden, hatta meleklerden önce var olduğundan O, insanlığın

²³ İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/434-435; Zehebî, *Siyer*, 3/189-194; M. Yaşar Kandemir, "*Câbir b. Abdullah*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,1992), 6/ 530-532.

²⁴ Bürhânî, *Tebrietu'z-zimme*, s. 15.

²⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 1/320; Bk. Mustafa Akman, "*Hakikat-ı Muhammedî Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellifleri*", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, s.108.

manevî babası kabul edilmiştir.²⁶ Böylece Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Allah Teâlâ'nın bir sureti, ilk yaratılanın kendisi olduğu ve bütün mahlûkatın kendisinden yaratıldığı fikri ortaya çıkmıştır. Konu ile ilgili yapılan araştırmalarda hicrî üçüncü asırda "yaratılmışların aslı, Muhammed'in nûrudur"sözüyle ilk defa bu görüşü dile getiren Zü'n-Nûn-ı Mısırî²⁷ (245/859) olmuştur. Daha sonra Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (283/896) öğrencisi İbn Sâlim tarafından sistemleştirilmiştir. Sûfî çevrelerde daha kapsamlı ele alınıp yaygınlaştıran isim ise Hallâc-ı Mansûr (309/922) olmuştur. Hallâc'la birlikte yaygınlaşan bu nazariyenin gnostik fikirlerin tasavvufa girişinin ilk örneklerinden olduğu kabul edilmiştir. Keza Sühreverdî (632/1234), İbn Arabî (638/1240), Abdulkerim el-Cilî (805/1402) İmam Rabbânî (1304/1625) ve Nebhânî (1350/1931) gibi sûfî isimler de bu anlayışı eserlerinde ele almışlardır.²⁸

Adı zikredilenlerin yanında rivayeti kitabında aktaran yazarın lideri olduğu Mirğaniyye tarikatının de benimsediği bu Nûr-u Muhammedî düşüncesinin İslam dünyasına Şiilerden onlara da Yeni Eflatunculuk'tan geçtiğine ve bunda Hıristiyan ve Yunan felsefesinin etkisinin bulunduğu dair görüşler vardır.²⁹ Biraz farklı da olsa ortak düşünce olarak Nûr-u Muhammedî ve Velayet Silsilesi Şia ve tasavvuf kültüründe mevcuttur. Şiilere göre, İlâhî bilgiyi elde etmek isteyen insanın, peygamberden sonra, İmam vasıtasıyla Nûr-u Muhammedî'ye bağlanması gerekir. Tasavvuf'ta ise insanın, peygamber'e kadar ulaşan velayet silsilesi ile bir kâmil insana akan berekete bağlı olması gerekmektedir.³⁰

İlk yaratılan şeyin Hz. Peygamber'in nûrunun olduğunu aynı zamanda inceldiğimiz rivayetin doğruluğunu ispatlamak için sunulan diğer bir delil ise bir benzeri olan şu rivayettir:

"Câbir b. Abdullah'tan rivayet edildiğine göre o, 'Ya Rasulallah! Anam babam sana feda olsun, Allah'ın her şeyden evvel olarak ilk yarattığı şeyi bana söyler misin?' Hz. Peygamber (s.a.v.) cevaben şöyle buyurdu: 'Ey Câbir! Gerçek şu ki Allah, her şeyden önce kendi nurundan senin peygamberinin nurunu yarattı ve o nur, Allah'ın kudreti sayesinde

²⁶ Sehl b. Abdullah, et-Tüsterî, *Tefsîru l-Kur âni l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 15, 62; Bk. Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,1997), 15/179-180.

²⁷ Asıl adı Zünnûn Ebû'l-Feyz Sevbân b. İbrâhîm olan bu zât Mısır'ın ilk dönem sûfîlerindedir. Tasavvufî görüşlerinden dolayı dönemin Malikî ve Mutezilî âlimlerinin eleştirilerine maruz kalmıştır. Bk. Necdet Tosun, "Zü'n-Nûn el-Mısırî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,2013), 44/ 575-576.

²⁸ Bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s.411

²⁹ Bk. Ignaz Goldziher, *Hadis'te Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar*, çev. Ömer Özsoy (Ankara: A.Ü.İ.F.D., 1997), 405-421.

³⁰ Mustafa Akman, *Hakikati Muhammedî Düşüncesi ve Bu düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellifleri*, Yalova Sosyal Bilimler Dergisi, 2 (Nisan-Eylül 2011), 112.

dilediği yerleri dolaşmaya başladı. O zaman ne levh, ne kalem, ne cennet, ne cehennem, ne melek, ne gök, ne güneş, ne ay, ne bir cin ne de bir insan vardı. Ne zaman ki Allah, mahlûkâtı yaratmak istedi, o nuru dört parçaya ayırdı. Birinci parçadan kalemi; ikincisinden levhi; üçüncüsünden arşı yarattı. Dördüncüsünü ise yine dört parçaya böldü. Birincisinden arşı taşıyan melekleri; ikincisinden kürsüyi; üçüncüsünden de diğer melekleri yarattı. Dördüncüsünü ise tekrar dört parçaya böldü. Birincisinden gökleri, ikincisinden yerleri, üçüncüsünden cennet ve cehennemi yarattı. Dördüncüsünü ise yine dört parçaya böldü. Birincisinden Müminlerin gözlerinin nurlarını yarattı. İkincisinden kalplerinin nurlarını -ki o, marifetullahtır- yarattı. Üçüncüsünden mü'minlerin ünsiyetlerinin nurunu -ki o, kelime-i tevhittir- yarattı. Sonra (Allah Teâlâ) ona nazar buyurunca, o nur ter attı. Böylece ondan yüz yirmi dört bin nur damlası damladı, Allah her bir damladan ya bir nebinin ya da bir rasulün ruhunu yarattı. Sonra peygamberlerin ruhları nefes aldı, Allah onların nefeslerinden kıyamete kadar gelecek velileri, şehitleri, saidleri ve itaatkârları var etti. Böylece, Arş ile Kürsi benim nurumdandır, (meleklerin efendileri olan) Kerubiyun benim nurumdandır, ruhaniler ve melekler benim nurumdandır, cennet ve içindeki nimetler benim nurumdandır, yedi kat göklerin melekleri benim nurumdandır, güneş, ay ve yıldızlar benim nurumdandır, akıl ve tevfiik benim nurumdandır, rasullerin ve nebilerin ervahı benim nurumdandır, şehitler, saidler ve salihler benim nurumun mahsulündendir. Sonra Allah Âdem'i topraktan yaratınca, o nûru onun içerisine, alnına yerleştirdi, sonra o nûr ondan Şis'e (Şit) intikal etti. Böylece o, bir temizden diğer pake, bir pakten diğer temize intikal ede ede, nihayet Allah onu Abdullah ibni Abdulmuttalib'in sulbüne, ondan da annem Âmine binti Vehb'in rahmine ulaştırdı. Sonra beni dünyaya çıkardı ve gönderilenlerin efendisi, nebilerin sonuncusu, âlemlere rahmet ve abdest uzuvlarının parlaklığından tanınan ümmetin öncüsü yaptı. İşte ey Câbir! Senin peygamberinin yaratılışının başlangıcı böyle oldu!"³¹

Araştırdığımız rivayete herhangi bir değerlendirmede bulunmayan yazar bu rivayetin sonunda sahih ifadesini kullanmıştır.³² Her iki rivayetin de başlangıcı ilk yaratılan şeyin Nûr-u Muhammedî olduğuna dair benzer lafızlarla başlamaktadır. Hem Nûr-u Muhammedî fikrini hem de incelediğimiz rivayeti destekleme mahiyetinde kitabına alan yazar bu rivayeti de idrac ederek diğer rivayetlerle birleştirdiği gözlemlenmiştir. Hz. Âdem'in sulbünden başlayarak, babasının sulbüne varıncaya kadar, en temiz evlilikler vasıtasıyla nesilden nesile Hz. Peygamber'in sulbünün intikal ettiğine dair bir bilgi sahih hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Mevzu bahis edilen meselelerin birçoğu gayb'la alakalı konular

³¹ Bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/303; Bürhânî, *Tebrietu'z-zimme*, s. 13.

³² Bürhânî, *Tebrietu'z-zimme*, s. 14.

olduğundan dolayı akıl ve mantık ile açıklanacak konular değildir. Bu minvalde bu tür konular ancak vahiy ile bilinebilecek konulardır. Burada Nûr-u Muhammedi'yi ve incelediğimiz rivayetin tamamlayıcısı olarak, yazar aynı konunun farklı lafız ve muhtevayı içeren Câbir'den (r.a.) benzer bu rivayeti aktarmıştır. Ancak bu rivayet de ayrıca bir araştırma konusudur. Bununla birlikte bu rivayetin de temel hadis kaynaklarında geçmediği aksine mevzuat kitaplarında yer aldığı müşahede edilmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'de ilk yaratılan varlık ile ilgili kesin bir ifade bulunmamakla birlikte kâinatın yaratılışı ile ilgili bir takım ayetlerde geçen "arş ve suyun" gökler ve yerden önce yaratıldığına dair delil olabileceği ifade edilmiştir.³³ Hadislerde ise akıl,³⁴kalem,³⁵ su,³⁶ arş,³⁷kürsî ve levh-i mahfûz gibi çeşitli ifadeler kaynaklarda geçmektedir.³⁸ İlk yaratılan varlığın ne olduğu konusunda farklı rivayetler ve bu rivayetlerin neticesinde çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Konu hakkında fikir ileri sürenler de meseleyi kendi bakış açılarından inceleyip değerlendirdiklerinden dolayı görüş ayrılıklarının olması kaçınılmaz olmuştur. Mesele gaybî bir mahiyet taşıdığından dolayı kesin bir şey söylenmesi mümkün gözükmemektedir. Şayet ilk yaratılan varlığın "*Nûr-u Muhammedi*" olduğuna dair senedi sahih bir hadis var olsaydı, bilinmemesi gibi bir durum söz konusu olmazdı.

Sudan'da faaliyet gösteren en büyük tarikatlardan olan Mirğaniyye, Hakikat-ı Muhammediyye düşüncesi ile birlikte vahdet-i vücûd, hatm-i velâye, kutub nazariyesine ve mehdilik anlayışına da sahiptir. Aynı zamanda bu tarikat ehl-i sünnet anlayışına sahip olup Kur'an ve sünnet bütünlüğüne önem vermektedir.³⁹ Tarikati şeriattan ayrı düşünmeyen, doğru yola şeriatla, hakikate ise ancak tarikatla ulaşılacağına inanan Mirğaniyye şeyhleri, son dönemde nesepte birleştikleri İsnâ aşeriyye Şiiliğinin etkisinde kalmıştır.⁴⁰

"*Nûr-u Muhammedi*" fikri tarihi süreç içerisinde tasavvuf'un temel ilkesi haline gelmiştir. Dolayısıyla bu ilke tarikat öğretisinden önce Kur'an ve Sünnet öğretisine göre değerlendirilmelidir. Sonuç olarak Hz.

³³ Hud 11/7;el-Enbiyâ 21/30; Zemahşeri, *Keşşâf*, 3/184.

³⁴ Zehebi, *Siyer*, 10/669; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1/301.

³⁵ Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*. Thk. Hamdi b. Abdî'l-Mecid es-Silefi (Kahire: Mektebetu İbnTeymiye, 1983), 11/342;

³⁶ Muhammed el-Kastallani, *el-Mevâhibu'l-Ledüniyye bi'l-minâhi'l-Muhammediyye*, tahk.: Salih Ahmed eş-Şâmî (Beyrut: yy.,1991), 1/71-74.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/ 426.

³⁸ Bk. Buhâri, "*Bed'u'l-halk*", 1; Tahâvî, *Şerhu Muşkili'l-âsar*, 14/301; Muslim, "*Kader*", 16; Ebû Dâvûd, *es-Sünne*, 17; Tirmizî, "*Tefsîr*", 67, "*Kader*", 17; Ahmed, *Müsned*, 37/381.

³⁹ Âdem Yerinde, "Muhammed Osman Mirğani", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,2020), 30/152-154.

⁴⁰ Âdem Yerinde, "Muhammed Osman Mirğani", 30/152-154.

Peygamber'in Hz. Âdem'den önce yaratılması olayı değil, O'nun nübüvvetinin Hz. Âdem'in yaratılmasından önce levh-i mahfûzda takdir edilme meselesidir. Zaman içerisinde değişime uğrayan bu durumun Kur'an ve sahih sünnette yer almadığı görülmektedir. Bu sebeple söz konusu rivayetimiz bu açıdan problemlidir.

3. Hz. Peygamber'in Yıldızı

Hz. Peygamber (s.a.v.) Cebrâil'den aldığı cevabın neticesinde dördüncü kat semada bulunan ve yetmiş bin yılda bir kere doğan yıldızın kendisinin olduğu ifade edilmiştir. İslam tarihi kaynaklarında da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) son Peygamber olduğu ile ilgili olarak "yıldız doğması" denilen bir rivayet vardır.⁴¹ Bu rivayete göre Yahûdi âlimlerinin bazı müneccim ve kâhinleri tarafından gökte doğan bir yıldızın Hz. Peygamber'in doğumuyla birlikte olduğu için O'nun Peygamberliğinin delili olarak kabul edilmiştir. "Ahmed'in Yıldızı" şeklinde de ifade edilen bu rivayette; bir gün bir Yahûdi Yesrib'de bir kalenin üzerine çıkıp var gücüyle: "Ey Yahudi topluluğu! diye haykırarak ahaliyi etrafına toplamış, halk merakla ne olduğunu sorunca da: "Bu gece ancak bir peygamberin doğumuyla görünen Ahmed'in yıldızı doğdu." demiş.⁴² Gökte doğan bir yıldızın işaretleriyle Hz. Peygamber'in dünyaya geldiğinin anlatıldığı bu rivayetin "Sen bu Kitabın sana vahyolunacağını ummuyordun."⁴³ ayetiyle çeliştiği aşikardır. Bundan dolayı kendisine peygamberlik verilmeden önce Hz. Peygamber'in daha sonra peygamber olacağını bildiren bu rivayetin muteber sayılması mümkün gözükmemektedir. Hz. Peygamber'in ileride peygamber olacağını önceden çevredeki insanlara ilân eden bir olayın bilinmeyişi de bu meseleyi şüpheli bir durum haline getirmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.): "Yıldızlarla uğraşanlarla oturup kalkma."⁴⁴ buyurmuştur. Burada değil Hz. Peygamber'in doğumunun bir alâmeti olarak yıldız rivayetinin kabul edilmesi Hz. Ali şahsında tüm Müslümanların müneccimlerle irtibatı yasaklanmıştır. Dolayısıyla bu hususla ilgili rivayetler sahih rivayetlerle de çeliştiğinden dolayı ne aklen ne de naklen kabul görmemiştir.⁴⁵

⁴¹ Ebu Abdillâh Muhammed el-Basri İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ* (Beyrut: yy., ts.), 1/160; Ebu'l Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihâye* (Beyrût: yy.,1966), 2/267.

⁴² İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd (Kahire: yy., 1958),1-2/159.

⁴³ Kasas 28/86.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/ 78.

⁴⁵ Bk. Ahmet Önkal, "İslâm Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi", *Marife*, 5/1, (Bahar 2005)1/257-269.

Ahzab suresi 46. ayetinde Peygamberimizin vasıflarından bir tanesinin de “*sirâc-ı münîr*” olduğu ifade edilir.⁴⁶ Hz. Peygamber bir yıldıza değil de nur saçan bir kandile benzetilmiştir. Bu ayetle ilgili Fahreddîn er-Râzî (606); Allah Teâlâ Hz. Peygamber için, kandilden daha nurlu olmasına rağmen “güneş” değil de “kandil” ifadesini kullanmıştır. Çünkü güneşin nurundan değil, ancak kandilin nurundan pekçok nurlar alınarak başkalarının tutuşturulabileceğini izah eder. Nitekim Hz. Peygamber “*Ashâbım yıldızlar gibidir. Onlardan hangisine uyarsanız, hidayete ermiş olursunuz*”⁴⁷ buyurmuştur. Burada da sahâbe “kandil” olarak değil “yıldız” olarak addedilmiştir. Çünkü yıldızdan nur alınmayacağını tam aksine onun kendisinde nûr olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Dolayısıyla yıldız ışığını başkasından aldığı gibi, sahâbî de nurunu Hz. Peygamberden alır.

Kanâatimizce İslam Tarihi kaynaklarında geçen “*Ahmed bu gece doğdu. O yıldız doğdu.*”⁴⁹ ifadesi “*Nûr-u Muhammedî*” fikrinin gelişmesinde etkili olmuştur. İlerleyen süreçte ise bu ifadenin hakiki anlamıyla birlikte mecâzî anlamda da kullanıldığı düşünülmektedir.

Hz. Peygamber’in yıldıza benzetilme ifadesinin Kur’ân-ı Kerim’deki “*Biz o peygamberleri de yemeye-içmeye ihtiyaç duymayan bir nitelikte yaratmamıştık. Onlar ölümsüz de değillerdi.*”⁵⁰ ayeti ile de çeliştiği görülmektedir. Zira ayette Allah Teâlâ peygamberlerin de diğer insanlar gibi yemeye ve içmeye ihtiyaçlarının bulunduğu ayrıca ölümsüz de olmadıkları ifade edildiği anlaşılmaktadır. Buna benzer ayetlerde de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir beşer olduğu vurgusu yapılmaktadır.⁵¹ Hz. Peygamber de (s.a.v.): “*Hıristiyanların İsa’yı aşırı surette methettikleri gibi, sakın sizler de beni methetmede aşırı gitmeyin. Zira ben, sadece O’nun kuluym. Öyleyse benim için yalnızca Allah’ın kulu ve elçisi deyin!*”⁵² ifadesi ile de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) aşırı derecede yüceltilmemesi istenmektedir. Fakat O’nun diğer insanlardan bir farkı vardır. O da vahiy almasıdır. Zira Allah Teâlâ: “*(Ey Peygamber!) De ki o müşriklere: "Ben de sizin gibi bir insanım. Ancak şu var ki bana Allah tarafından "Sizin ilahınız bir tek ilah." diye vahyediliyor.*”⁵³ buyurmaktadır. Kur’an’a göre Hz.

⁴⁶ “*وَدَاعَيْنَا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا "Ey Peygamber! Biz seni; Allah'ın izniyle kendi yoluna çağıran aydınlatacı bir kandil olarak gönderdik.*” el-Ahzab 33/46.

⁴⁷ “*أَصْحَابِي كَالنَّجْمِ بِأَيُّمِهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اقْتَدَيْتُمْ*” İbn Mende, *el-Fevâid*, thk. Mecdi es-Seyid İbrahim, (1-2) (Beirut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 2002/1423), 29; Bu rivayet isnadı zayıf ve mevzu bir rivayettir. Bk. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1/156-157.

⁴⁸ Bk. Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 25/174.

⁴⁹ İbn Sa'd, 1/160.

⁵⁰ Enbiyâ 21/8.

⁵¹ Bk. Müminûn 23/33; Furkan 25/7 ve 20.

⁵² Buhârî, “Ehâdîsü'l-enbiyâ”, 48; “Hudûd”, 31.

⁵³ Kehf 18/110; Bk.Fussilet 41/6.

Peygamber (s.a.v.), beşer üstü aşkın hale getirilmiş bir varlık veya hakiki ya da mecâzî anlamdaki bir yıldız ile değil, Allah Teâlâ tarafından seçilmiş bütün âlemlere rahmet elçisi olarak gönderilen bir insandır.⁵⁴

4. Beyt-i Ma'mûr

Rivayette, Cebrâil'in zil sesi ile birlikte beyt-i ma'mûr'a gittiği ve vahyi oradan aldığı zikredilmiştir. Oysaki beyt-i ma'mûr, kaynaklarda Yedi kat semada melekler için inşa edilmiş, bir geleni bir daha gelmemek üzere her gün yetmiş bin meleğin ziyaret edip ibâdet ettiği bir mabed olarak tarif edilmiştir.⁵⁵ Kur'ân-ı Kerim'de Tûr suresi 4. ayetinde geçen beyt-i ma'mûr, üzerine yemin edilen şeylerden olup, dünyada bütün Müslümanların mabedini teşkil eden Kâbe de olabileceği hususunda görüşler ileri sürülmüştür.⁵⁶ İncelediğimiz rivayette ise Cebrâil'in vahiy aldığı yer olarak bildirilmiştir. Burada da bir çelişki söz konusudur. Çünkü vahyin muhafaza edildiği yer beyt-i ma'mûr değil levh-i mahfuz veya beytü'l-izzet'in⁵⁷ olması izahtan varestedir. Dolayısıyla Kur'ân vahyi ilk önce Levh-i mahfuz'dan bir bütün olarak "*Beytü'l-izzet*"e (dünya semâsı) inzâl edilmiş oradan da peyderpey yirmi küsur yılda Hz. Peygamber'e indirilmiştir.⁵⁸

İslâm bilginleri, Kur'ân metninin vahiy meleği Cebrâil'e intikali konusunda temel iki görüş serdediler. Bu görüşlerden birine göre Cebrâil, Kur'ân vahyini Levh-i mahfuz'dan⁵⁹ bazı görevli melekler aracılığı ile almıştır.⁶⁰ Diğerine göre de Kur'ân'ın tamamı Cebrâil'e semâ (işitme) yoluyla verilmiştir. Bu son görüş Ehl-i sünnet'e aittir.⁶¹ Onlara göre Yüce Allah Kur'ân'ı aracı meleğe, mahiyeti bilinmeyen bir tarzda işittirmek suretiyle inzâl etmiştir.⁶² Nitekim ashaptan Nevvâs b. Sem'an'ın (670) nakletmiş olduğu Hz. Peygamber'in: "*Allah emrini bildirmeyi dilediğinde, vahiy ile konuşur. Konuşunca gökler şiddetle sarsılmaya başlar. Gök sâkinleri bunu işitince bayırlar ve Allah için secdeye kapanırlar; secdeden başını ilk kaldıran Cebrâil olur. Yüce Allah dilediğini ona vahyeder. Cebrâil*

⁵⁴ Bk. Enbiyâ 21/107.

⁵⁵ Dini Kavramlar Sözlüğü, *DİB*. Ayrıca bk. Buhârî, "Bed'ül-halk", 6; Müslim, "İmân", 259; Nesâî, "Salât", 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/149.

⁵⁶ Abdurrahman Küçük, "*Beytü'l-Ma'mûr*", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6, 94-95; Elmalı, *Hak Dini*, 6/4551.

⁵⁷ Kur'ân-ı Kerim'in bir bütün halinde indirildiği ve dünya semasında bulunduğu rivayet edilen yerin adı. Bk. Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/37-40.

⁵⁸ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/228; Mennâul-Kattân, *Mebâhis*, 35; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 43; Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi*, s. 68.

⁵⁹ Bk. Buruc 85/21-22; Yasin 36/12.

⁶⁰ Bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/229; Zerkânî, *Menâhil*, 1/47; Mennâul-Kattân, *Mebâhis*, s. 35.

⁶¹ Mennâul-Kattân, *Mebâhis*, s. 35.

⁶² Zerkânî, *Menâhil*, 1/48.

de (Allah'tan aldığı) vahyi meleklerle ulaştırır. Her bir semâya uğradığında oranın melekleri: Rabbimiz ne buyurdu? diye sorarlar. O da: Gerçeği söyledi, yüceler yücesi, büyükler büyüğü, O'dur der. Böylece Cibril, gökte veya arzda Allah'ın emrettiği yere vahyi götürür" ⁶³ hadisi konuyu tamamlamak adına teyid etmektedir.⁶⁴

5. Hz. Peygamber'in Nesebinin Zikredilmesi

Rivayetin devamında yer alan Hz. Peygamber'in Cebrâil'i beyt-i ma'mûr'a gönderdiği ve orada nesebini zikretmesini istediği, neticede o zamana kadar hiç açılmayan beyt-i ma'mûr'un açıldığı zikredilmiştir. Burada da yine Hz. Peygamber'i aşırı yüceltme anlayış görülmektedir. Adeta Hz. Peygamber'in nesebinin Cebrâil tarafından söylenmesi kapıları açan şifre konumuna getirilmiştir.

Cebrâil, Hz. Peygamber'in nesebini zikretmesiyle açılan beyt-i ma'mûr'un içerisinde Hz. Peygamber'i görmüştür. Yani Cebrâil'in vahiy aldığı makamda vahyi kendisine ulaştırdığı Hz. Peygamber'i bulmuştur. Yazımızın başında da zikrettiğimiz gibi vahyin geliş şekillerinden ikincisini teşkil eden perde arkasından gerçekleşen vahiy, sözlü bir konuşmadan ibarettir. Ancak bu konuşma esnasında dinleyen konuşanı göremez.⁶⁵ Sadece kendisine yakın bir yerden hitap eden gizli bir varlığın mevcut olduğunu anlar. Nitekim böyle bir iletişim imkânının Hz. Musa ve Hz. Peygamber'e verildiği anlatılmaktadır. Perde arkasından gerçekleşen konuşma Allah Teâlâ'nın söz konusu iki peygamber'in nefesine yerleştirmiş olduğu lafızlar vasıtasıyla meydana gelen kelâm olduğu şeklinde anlaşılmıştır.⁶⁶ Gerçekleşen bu iletişimin neticesinden anlaşılmaktadır ki Kur'ân-ı Kerim'in lafzı da Allah Teâlâ'ya aittir.

Problemlî diğer bir konu ise Kur'an'ın Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından lafza döküldüğü meselesidir.⁶⁷ Buna göre Kur'an vahiy mana olarak Allah'tan gelmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ise bunu beşeri yönleriyle dile dökmüştür. İleri sürülen bu iddianın neticesi Kur'ân'ın Allah kelâmı olmadığı sonucuna götürür ki Mekkeli müşrikler de aynı şeyi söylemişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in ilâhî vahiy konusunda güvenilir olmadığı ortaya çıkar. Böylece İslam dininin temel dayanaklarına duyulan güven de ortadan kalkacaktır. Oysaki Kur'ân-ı Kerim'de: "Eğer

⁶³ İbn Kesir, *Tefsir*, 3/537; ez-Zerkânî, *Menâhil*, 1/48; Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis*, s. 34.

⁶⁴ Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi*, s. 65.

⁶⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 6/4255.

⁶⁶ Bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 53.

⁶⁷ Mustafa Öztürk, "Kur'an Vahyinin İnzal Keyfiyetine Dair Görüş Tercihim" <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/kuran-vahyinin-inzal-keyfiyetine-dair-gorus-tercihim-8675> (Erişim Tarihi: 12.06.2022)

(Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik. Hiçbiriniz de bu cezayı engelleyip ondan savamazdı.”⁶⁸ buyurulmaktadır. Dolayısıyla bu ayetten hareketle, Hz. Peygamber’in vahyi mana-mefhum olarak aldığı sonra da o mefhumu kendi lafızlarıyla söze döktüğü şeklinde bir yorum üretmek hiç isabetli değildir.⁶⁹ Hz. Peygamber’in vahyin söylemini ister kendi kelimeleri ile ifade etmesi olsun isterse emredilmediği halde bazı sözler uydurmuş olsun. Bu hal Kur’an ve Sünnete uygun bir durum değildir. İncelediğimiz rivayette de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) tanrılaştırılma durumu söz konusudur. Aşırı yüceltmeci eğilim Hz. Peygamber’i vahiy veren makama getirmiştir. Hıristiyanların Hz. İsa’yı tanrılaştırdıkları gibi maalesef benzer bir durum meydana gelmiştir. Peygamber tasavvurunun en uç noktaya getirildiği bu mesele daha önce el Behneki ve Feyyad b. Ali tarafından ortaya atılmıştır. “Muhammediyye” adıyla bilinen bu fırka “Hz. Peygamber Allah’ın ta kendisidir” düşüncesini dile getirip O’nu ilahlık mertebesine çıkarmışlardır.⁷⁰ Farklı yollarla aynı mesele günümüzde de birtakım çevreler tarafından ele alınıp öne sürülmektedir.⁷¹ Böylece dini bilgisi zayıf insanların inancında şüphe oluşmasına sebebiyet vermektedir.

6. Vahyin Kaynağı ve Cebrâil İle İlgili Hususlar

Rivayetin ikinci kısmı diyebileceğimiz bölümünde Cebrâil’in yaşı mevzu bahis edilmiştir. İslâmî kaynaklara göre Cebrâil, arşı taşıyan ve “mukarrebîn” adı verilen meleklerdendir. Emrinde arşın çevresinde bulunan meleklerden bir ordu vardır. Mükemmel bilgilere ve tasavvur edilemeyecek derecede üstün güce sahiptir. Nurdan yaratılmış olup görünüşü son derece güzeldir. Mânevî bir varlık olmasına rağmen Cebrâil’i cismanî varlık şeklinde tasvir eden bir inanış oluşmuştur. Buna göre onun yüzü beyaz, saçları mercan gibidir. İnci ve yakutlarla süslenmiş olan yeşil renkli altı yüz kanadı vardır. Her bir kanadı arasındaki mesafe doğu ile batı arasındaki mesafe kadardır. Başında beyaz sarık vardır. Bedir Gazvesi’ne sarı renkli bir sarıkla katıldığı görülmüştür. Makamı yedinci

⁶⁸ el-Hâkka 69/44-47.

⁶⁹ Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 642, 4. dipnot.

⁷⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm ez-Zâhirî, *el-Fisal fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*, 5/47-48.

⁷¹ İlgili söylem için bk.

https://www.youtube.com/watch?v=gMpa2PtaAll8&ab_channel=%C5%9Eirk%26Bidat%2FTevhid%26S%C3%BCnnet (Erişim Tarihi: 12.06.2022)

kat gökteki sidretü'l-müntehâdır. Allah nezdinde üstün makam sahibi olmasına rağmen Allah Teâlâ'yı göremez.⁷²

Cebrâil'in en önemli görevi vahiy meleği olmasıdır. Bu görevi de yerine getirirken Allah Teâlâ'nın izni ve emri ile olmaktadır. O'nun bilgisinin dışında hareket etmesi yaratılışına aykırıdır. Kur'ân-ı Kerim'de de "Biz ancak Rabbi'nin emri ile ineriz"⁷³ buyurulmaktadır. Bu ayetin nüzul sebebi olarak İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) Cebrâil'den kendisini daha fazla ziyarete gelmesini istemiş, bunun üzerine söz konusu ayetler gelmiştir.⁷⁴ Dolayısıyla Allah ile Peygamberi arasında elçi olan meleğin gerek vahiy getirmesi gerekse Hz. Peygamber'i (s.a.v.) ziyareti kendi tasarrufunda değildir. Bundan dolayı vahiy meleği bile olsa Cebrâil'in kendi isteğine göre istediği yere istediği zamanda gidip gelmesi sahih kaynaklara göre mümkün gözükmemektedir. Ayrıca Cebrâil'in yaşının bilinip bilinmemesi dini bir vecîbe değildir. Buradaki anlatım dili ise dini bir mesajdan ziyade sûfi çevrelerin vaazlarında insanların dikkatini çekmek ve cezbeyle getirerek muhataplarını ikna etmede kullandıkları bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca dinleyenleri ibadete teşvik etmek amacıyla da olması ihtimal dâhilindedir.⁷⁵

Ebu Hureyre'ye (r.a.) nispet edilen farklı müstakil bir rivayette de, Hz. Peygamber (s.a.v.) Cebrâil'e "Ya Cebrâil! kaç yaşındasın?" diye sorar; o da "Tam emin değilim. Ancak göğün dördüncü katında bir yıldız vardır ki yetmiş bin yılda bir doğuyor. Ben onu şimdiye kadar yetmiş iki bin defa gördüm."⁷⁶ diye cevap verir. Bu rivayette benzer şekilde sûfi muhîtin çokça kullandığı rivayetler arasındadır. Cebrâil'in yetmiş bin yılda doğan yıldızı yetmiş bin kere gördüğü ifade edilirken başka bir rivayette yetmiş iki bin defa gördüğü zikredilmiştir. Böylece rivayetler arasında da hem bir mübâlağa hem de bir farklılık göze çarpmaktadır. Ebu Hureyre'ye (r.a.) nispet edilen bu rivayetin uydurma hadis olduğu müşahede edilmiştir.⁷⁷ Ayrıca incelemek üzere ele aldığımız rivayeti kitabında aktaran yazar

⁷² Buhâri, "Meğâzî", 9; Müslim, "Cihâd", 65; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, 7/354; Yusuf Şevki Yavuz, Zeki Ünal, "Cebrâil", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/202-204.

⁷³ Meryem 19/64.

⁷⁴ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/231, 233, 357; Buhâri, "Bed'ü'l-halk", 6, "Tefsir", 222, "Tevhid", 28; Tirmizi, "Tefsir", 20.

⁷⁵ Bk. Bekir Tatlı, *Cibril Hadisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları* (Ankara: TDV. Yayınları, 2015), 31.

⁷⁶ Alî b. İbrâhîm b. Ahmed Ebü'l-Ferec Nüreddîn İbn Burhâniddîn Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye insânu'l-uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427), 1/47.

⁷⁷ Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'z-zâif*, Thk. Abdulfettâh Ebû Çudde (Haleb: Matbu'atü'l-İslamiyye, 1970), 50.

müstakil olan rivayetleri diğer rivayetlere idrac ederek sanki tek bir rivayetmiş gibi kitabında sunmuştur. Kanâatimizce Ebu Hureyre'ye (r.a.) nispet edilen bu rivayet Tirmizî'de geçen şu hadisle bilerek veya bilmeyerek karıştırılmış olabilir. Ashab: *"Ey Allah'ın Rasûlü! Peygamber oluşun ne zaman sabit oldu"* dediler. Rasûlullah (s.a.v.): *"Âdem, ruh ile ceset arasında iken."* buyurdular.⁷⁸ Tirmizî'nin dışındaki diğer sahih kaynaklarda soruyu soran ve rivayet eden sahabî Meyseretü'l- Fecr'dir.⁷⁹ Tarihi süreç içerisinde yaratılan ilk varlığın Hz. Peygamber'in nûru olduğu ve onun alâmeti olarak yıldızın sembolize edilmesinde Tirmizî'deki Hz. Peygamber'in nübüvvetinin başlangıcını ifade eden hadisin ravisi Ebu Hureyre'ye isnad edildiği düşünülmektedir. Dolayısıyla burada anlatılmak istenen Hz. Peygamber'in nûrunun Hz. Âdem'den önce yaratılması değil, O'nun nübüvvetinin Hz. Âdem'in yaratılmasından önce levh-i mahfûzda takdir edilmesidir.

Bu rivayeti naklettikten sonra Muhammed Osman Abduh el-Bürhânî (1983) şöyle demektedir: *"Eğer vahiy Cebrâil tarafından Allah Teâlâ'dan alınıp Efendimiz'e (s.a.v.) getiriliyor olsaydı, kelime-i tevhidin anlamı bozulurdu. Zira o zaman "لا إله إلا الله محمد رسول الله" (Allah'tan başka ilah yoktur; Muhammed O'nun resulüdür) değil, "لا إله إلا الله محمد رسول رسول" (Allah'tan başka ilah yoktur; Muhammed O'nun resulünün resulüdür/elçisinin elçisidir) dememiz gerekirdi".*⁸⁰ Yazara göre Cebrâil'i aracı olarak kabul etmemek gerekir. Aracı kabul edilecek olursa kelime-i tevhid'deki Allah ve Rasûlü'nün arasına bir elçi daha girmiş olur. Bunun için de kelime-i tevhidin anlamının bozulacağını iddia etmektedir. Yazar burada kendi görüşünü desteklemek için anlamsız bir gerekçe ileri sürmektedir. İleri sürdüğü bu gerekçe ile kendi kendisiyle de çelişmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'i hem Allah'ın resûlü olarak kabul etmesi hem de O'nu vahyin sahibi olan ilahlık makamına getirmesi birbiriyle bağdaşmayan bir durumdur. Allah Teâlâ tarafından vahiy getirmekle görevlendirilen Cebrâil'in kelime-i tevhid ile bir araya getirilip ilişkilendirilmesi de şaşılacak bir durumdur. Çünkü burada Hz. Peygamber'in değeri yüceltmeye çalışılırken diğer tarafta Cebrâil'in konumu değersizleştirilmektedir. Hz. Peygamber'in beşerî tabiatın dışına çıkarılması, diğer peygamberlerin taşıdığı niteliklerden farklı bir konuma getirilmesi ve tanrısal bir makam atfedilmesi sahih kaynaklarla

⁷⁸ Bu hadis Tirmizî'ye göre Hasen Sahih Garip olarak nitelendirilmiştir. Tirmizî, "Menâkıb", 1.

⁷⁹ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/59.

⁸⁰ Bürhânî, *Tebrietu'z-zimme*, s. 14.

bağdaşması mümkün değildir. Kanâatimizce yazar burada önderliğini yaptığı mirğaniyye/hatmiyye tarikati⁸¹ mensuplarına kendi görüşlerini benimsetme çabası içerisinde. Ayrıca Hz. Peygamber'e (s.a.v.) duyulan aşırı sevgi-saygı ve bunun neticesinde oluşan onu aşırı yüceltme isteği de ihtimal dâhilindedir. Her ne sebeple olursa olsun ileri sürülen bu iddianın sonuçları sadece belirli bir çevre ile sınırlı kalmamaktadır. Sadece Kur'an'ı ve Hz. Peygamberi değil Cebrâil'i de değersizleştirme gayesiyle oryantalistler tarafından ileri sürülen bu ve buna benzer fikirler ülkemizde de birtakım tarikat veya cemaat mensuplarınca internet ortamında gündeme getirilmektedir.⁸² İnanç problemi yaşayan, yeterince dinin kaynaklarını araştırmadan sosyal medya aracılığıyla dile getirilen bu ve buna benzer meseleler günümüz insanının dağarcığında bilgi kirliliğine yol açmaktadır. Dolayısıyla insanların bütünüyle dinden uzaklaşmasına neden olmaktadır.

Yazar ilgili rivayeti (فضل النبي صلى الله عليه وسلم وأسبقية نوره وبيان أن كل (الديانات مستمدة منه) "*Nebî'nin (s.a.v.) üstünlüğü, O'nun nûru'nun önceliği ve bütün dinlerin O'ndan istimdât ettiği beyânı*" başlığı altında anlatmaktadır. İncelediğimiz rivayetimiz içerisinde ifade edilen ilk yaratılan şeyin Hz. Peygamber'in nûrunun olduğunu ispatlamak için bazı deliller sunmaktadır. Bu delillerden bir tanesi Fecr Suresi'nin ilk ayetleridir. Bu surenin başında geçen "sabâh vakti (الفجر)" kelimesinin manasının Hz. Peygamber'in nûru olduğunu iddia etmekte, "on geceyi (ليال عشر)" ise Hz. Peygamber'in nûru'nun intikal ettiği "on örtü (الحجب العشرة)" şeklinde izah etmektedir.⁸³ "Sabâh vakti (الفجر)" kelimesinin bâtinî manasının Hz. Peygamber'in nûru olduğunu ilk defa dile getiren sûfî müfessir Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (283/896) olmuştur. O, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* isimli eserinde söz konusu ayetle ilgili "*İman taât ve kevneynin nurları ondan sadır olmuştur.*"⁸⁴ diyerek Hz. Peygamber'in nûrunun yaratılmasıyla yokluk karanlığının kaybolduğunu varlık aydınlığının O'nunla ortaya çıktığını iddia etmiştir. Oysaki müfessirlerin geneline göre fecir'den maksat sabâh aydınlığı, şafak vakti, tan yerinin

⁸¹ Tarikatın diğer bir ismi Hatmiyyedir. "Hatmü'l-evliya" ifadesinin kısaltılmış şekli olan "Hatm" lakabından almıştır. Tarikatın liderinin evliyanın, Mirğaniyye tarikatının de tarikatların sonuncusu ve mührü (hatm) olduğuna inanılır. Bk. Âdem Yerinde, Mirğani, Muhammed Osman, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,2020), 30/153.

⁸² bk. https://www.youtube.com/watch?v=gMpa2PtaAlJ8&ab_channel=%C5%9Eirk%26Bidat%2FTevhid%26S%C3%BCnnet (Erişim Tarihi: 12.06.2022)

⁸³ Bürhânî, *Tebrietu'z-zimme*, s. 12.

⁸⁴ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, s. 193.

ağarma zamanı gibi anlamlara geldiği ifade edilmiştir. “On gece” den maksadın ise hicrî yılın birinci ayı olan muharrem’in ilk on gecesi, Ramazan ayının ilk veya son on gecesi olduğu yönünde değişik rivayetler vardır. Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Mesruk, İkrime, Mücahid, Katade, Dahhak ve İbn Zeyd’e göre hac ayı olan Zilhiccenin ilk on gecesi olan görüş daha ağır basmaktadır. Ayrıca araştırma konumuz olan rivayetin ravisi Câbir b. Abdullah’tan gelen bir rivayette on gecedan maksadın yine Zilhicce ayının ilk on gecesi olduğu tefsir ve hadis kaynaklarında geçmektedir.⁸⁵

Rivayetin devamında Cebrâil şaşkın bir vaziyette Hz. Peygamber’e: “*Ey Allah’ın Rasûlü! Eğer vahiy senden çıkıp yine sana geliyorsa ben arada niçin yoruluyorum?*” ifadesi yer alıyor. Hz. Peygamber’in konumu yüceltilirken diğer tarafta Cebrâil’in değersizleştirilmesi izah edilemez bir durum arz ediyor. Cebrâil’in bu durum karşısında şaşırması ayetle de çelişmektedir. Çünkü önceden de ifade edildiği gibi Cebrâil’in Hz. Peygamber’e her gelişi yine Allah Teâlâ’nın emriyle vuku bulmaktadır. Hadislerde de vahyin ilk defa gelişine dair Buhârî ve Müslim kaynaklı Hz. Âişe’ye isnad edilen rivayete ⁸⁶ göre Cebrâil’in ilahi emir gereği ve bilinçli olarak Hz. Peygamber’i sıkıp ona “*oku*” dediğinde onun da “*ben okuma bilmem*” diye karşılık vermesi de bu rivayetle uyumlu gözükmemektedir. Ayrıca Mî’rac olayında Cebrâil’in Hz. Peygamber’e rehberlik etmesi,⁸⁷ Allah Teâlâ’nın bir kulu sevdiğinde Cebrâil’e bunu bildirmesi ve onun o kişiyi sevmesini istemesi, Cebrâil’in de onu sevmesi. Akabinde Cebrâil’in bu durumu sema ehline haber vermesi ve onların da o kulu sevmesi. Daha sonra da yeryüzünde yaşayanların onu sevmesi gibi benzeri durumlar Cebrâil’in görevi esnasında değil şaşkınlık yaşaması O’nun diğer sema ehline karşı üstünlüğünü ortaya koyan delillerdendir.

Rivayetin tamamlayıcı cümlesi Hz. Peygamber’in “*Teşrî için ey kardeşim Cebrâil!*” cümlesidir. Yani Cebrâil’in yapmış olduğu aracılık görevinin ilâhi emir sebebiyle olduğu zikredilmiştir. Yasama, kanun koyma gibi anlamlara gelen teşrî kelimesi şeriat sözcüğü ile aynı kökten gelmektedir. İslam dinine göre kanun koyma hak ve yetkisi sadece Allah ve Rasûlü’ne aittir. Kur’ân-ı Kerimde de bu durum, “*Allah ve elçisi herhangi bir konuda hüküm bildirdikten sonra hiçbir mü’min erkek veya kadının o*

⁸⁵ Bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 24/348; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi'l-Kur’ân*, nşr. HişamSemîr el-Buhârî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1995), 22/256; Elmalî, *Hak Dini*, 8/5791; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/327.

⁸⁶ Bk. Buhârî, “Bed’ü'l-vahy”, 3; Müslim, “İmân”, 252.

⁸⁷ Bk. Buhârî, “Salât”, 1, “Tevhid”, 37, “Bed’ü'l-halk”, 6, “Fezailu's-sahabe”, 71, “Enbiya”, 44; Müslim, “İmân”, 259, 263; Nesâî, “Salât”, 1.

konuda başka bir hüküm tercihinde bulunma hakkı yoktur."⁸⁸ âyetiyle izah edilmiştir. Hz. Peygamber'e izafe edilen "*Teşrî için ey kardeşim Cebrâil!*" söylemi cümle yönünden sorun teşkil etmese bile kullanıldığı yer bakımından uygun değildir. Hz. Peygamber'in ilâhlık makamında öngörülüp Cebrâil'in vahyi ilâh peygamber'den alıp Resul peygamber'e getirmesi izahı olmayan bir durumdur. Çünkü Cebrâil'in vahyi Hz. Peygamberden alıp tekrar Hz. Peygamber'e getirmesinin gerekçesi "*teşrî*" sebebine bağlanması dinen bir zemin bulma çabası içermektedir. Kur'ân ve sünnette bu durumun izahı mümkün değildir. Bu sebeple Kur'an ve sünnete bu durumu dayandırmak tamamen asılsızdır.

Rivayet, Hz. Peygamber'in Cebrâil'e cevap vermesinin
يُفْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا
وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ

*'Kur'ân'ın sana vahyedilişi tamamlanmadan, acele etme "İlmimi artır ya Rabbi!" de.'*⁸⁹ Metinden Hz. Peygamber bu ayeti okuyarak muhatabı olan Cebrâil'den ayette yapılması istenilen hükmün yerine getirmesini istemesi gibi bir durum anlaşılmaktadır. Oysaki durum tamamen farklıdır. Ayetin muhatabı ilk önce Hz. Peygamber'dir. Cebrâil kendisine âyetleri okurken onunla eş zamanlı okumaması, dinleyip acele etmemesi istenmektedir. "*İlmimi artır ya Rabbi*" ifadesi ile de Allah karşısında tevâzû sahibi olma ve ona şükretme manası içermektedir. Yani "*Ya Rabbi bana ilim öğrenme konusunda, bilmediğim bir inceliği ve sahip olmadığım güzel bir edebi öğrettin; ilmime ilim kat, zira senin her şeyde bir hikmetin var*" anlamında kullanılmıştır.⁹⁰

Burada Cebrâil'in Hz. Peygamber'e indirdiğinin, Fâtiha'dan başlayıp Nâs Sûresi ile sona eren mûcize lafızlardan ibaret Kur'ân olduğu bilinmelidir. Bu lafızlar, yalnızca Allah'ın sözüdür. Onların inşâsında ve tertibinde ne Cebrâil'in ne de Hz. Peygamber'in bir rolü vardır. Doğrusu bu lafızları ilk olarak Allah Teâlâ tertip etmiştir. Bu yüzden başkasına değil de O'na nispet edilir. Bir söz, sadece kendisini nefsinde ilk olarak tertip eden kimseye nispet edilir. O sözü okuyan veya anlatanlara nispet edilmez. Bu yüzden Kur'ân'ın inşâ açısından Cebrâil'e, Hz. Peygamber'e ve onların dışında kalan diğer varlıklara nispet edilmesi caiz değildir.⁹¹ Gerek

⁸⁸ el- Ahzab 33/36.

⁸⁹ Taha 20/114.

⁹⁰ Bk. Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâfu an hakâiki ğavâmıdî't-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvîl fî vücûh ve t-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, 1995), 4/ 112.

⁹¹ Muhammed Abdulazim Zerkânî, *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l Kur'ân* (Beyrut: yy., 1996), 1/43-44.

vahyin tebliğ edilmesi gerekse tebliğ edilen vahyin doğruluğunda en ufak bir şüphenin olması mümkün değildir.

Sonuç

Âlemlerin Hz. Peygamber'in nûrundan yaratıldığı düşüncesi sûfi çevrenin temel ilkelerindedir. Bu düşüncelerini ispat etmek için Hz. Peygamber'e isnad edilen bir kısım hadisleri kendilerine dayanak olarak kullanmaktadırlar. Bu düşünceyi öngören mutasavvıflardan bir tanesi de Sudan'da faaliyet gösteren Mirğaniyye tarikatının önderi olan Muhammed Osman Abduh el- Bürhânî'dir. Kaleme aldığı *Tebrietu'z-Zimme fi nushi'l-Ümme* isimli eserinde Hz. Peygamber'in faziletini dile getirmek için birtakım rivayetleri tarikatının görüşlerini desteklemek için kullanmıştır. Bu rivayetlerden bir tanesi de Kur'an vahyi ile ilgilidir. Biz de vahyin geliş şekillerine dair "*Câbir Hadisi*" diye adlandırılan bu rivayeti isnad ve metin yönünden incelemeye çalıştık. Rivayetin isnadı ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Mana yönünden benzer rivayetin isnadını inceledik. Ayrıca rivayeti incelediğimiz kaynağın yazarının farklı rivayetleri birleştirip tek bir rivayetmiş gibi sunduğuna şahit olduk. Daha sonra değerlendirmelerimizi metin üzerinden gerçekleştirerek bir sonuca ulaşmaya çalıştık. Bunun için de metin kriterlerinden istifade ederek rivayetin Kur'an'a, sünnete, sahih hadislere, sirete, akl-ı selime, tarihi vakıalara aykırı olup olmadığını tespit etmeye çalıştık.

Rivayet, Nûr-u Muhammedî meselesi ile başlamaktadır. Kâinata hiçbir şey yokken Hz. Peygamber'in nûrunun olduğu yani yaratılan ilk şeyin Hz. Peygamber'in nûru olduğu zikredilmiştir. Konu hakkında pek çok görüş ileri sürülmüştür. Özellikle tasavvufi düşünceye sahip çevrelerde yaygınlık kazandığı görülmüştür. Kur'ân-ı Kerîm'de ilk yaratılan şeyin ne olduğu konusunda bir bilgi mevcut olmadığı gibi sahih hadis kaynaklarında da böyle bir bilgi mevcut değildir. Kur'an'a göre ilk yaratılan insan ise Hz. Âdem'dir. Dolayısıyla rivayette geçen Nûr-u Muhammedî diye ifade edilen husus, sahih kaynaklardaki rivayetlerle çelişmektedir.

Cebrâil'in yaşı ve Hz. Peygamber'in gökteki bir yıldız olduğu meselesi daha çok sûfi çevrenin vaazlarında benimsediği bir anlatım dili haline gelmiştir. Fakat bu görüşü savunan Sûfiler, Kur'an ve Sünnet'in verdiği mesajın dışına çıkmışlardır. Bu görüşte olmayan sûfiler varsa da makalemizin sınırlarını aşacağı için bu konunun başka bir çalışma ile cevap aranması gerektiğini düşünüyoruz.

Diğer bir mesele Cebrâil'in vahiy aldığı makamın adının Beyt-i ma'mûr olarak ifade edilmesi ve vahyin verildiği makamda Hz.

Peygamber'in bulunmasıdır. Kaynaklarda vahyin alındığı yer Beyt-i ma'mûr değil Levh-i mahfûz veya Beytü'l-izze olduğu bildirilmiştir. Bu durum da diğer sağlam kaynaklarla çelişmektedir. Vahyin alındığı makamda Hz. Peygamber'in bulunması hakkında ise O'na karşı duyulan aşırı sevgi-saygı ve bunun neticesinde oluşan onu aşırı yüceltme isteği olduğu düşünülmektedir. Fakat bu aşırı yüceltme isteğiyle oluşan görüş, herhangi bir şer'î delile dayanmayıp beşerî bir düşüncenin ürünüdür. Şu hususu da göz önüne almak gerekir ki bu tür meseleler, insan idrâkini aşan meselelerdir. Dolayısıyla bu gibi konularda tek güvenilir ve bağlayıcı kaynak, vahiydir, yani ezelden ebede bütün olayları bilen Allah Teâlâ'nın elçileri aracılığıyla verdiği bilgilerdir.

Rivayetin son kısmında yer alan vahyi veren kişi ile alan kişinin aynı şahıs yani Hz. Peygamber olduğu bildirilmiştir. Cebrâil'in bu durumun sebebini sormasına karşılık Hz. Peygamber'in teşrî için cevabını vermesi sadece sahîh kaynaklara muarız olmakla kalmamakta, konu bağlamına da uygun düşmediği için bu rivayet sorunlu gözükmektedir. Vahyin gelişinin anlatıldığı bu rivayetle âyet ve hadislerin söylemi farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla bu haberlerin sahîh olabilmesi için başka delillere ihtiyaç vardır.

Netice olarak rivayet hadis usûl kaideleri, ayet-i kerime, sahîh hadislerle ters düştüğünden, 'Câbir Hadisi' diye isimlendirilen bu rivayet mevzuâtandır. Böylece söz konusu rivayete mevzu değerlendirmesinde bulunan âlimlerin görüşlerinin isabetli olduğu da anlaşılmiştir.

Finansman / Funding:

This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:

The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrahi, *Keşfu'l-hafa ve müzilu'l-i lbas amm'eštehere min el ahadis ala elsineti'n-nas*, 3. baskı, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saïd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Akman, Mustafa. *Hakîkati Muhammedî Düşüncesi ve Bu düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellifleri*, Yalova Sosyal Bilimler Dergisi, 2 (Nisan-Eylül 2011), 112.
- Ali el-Kârî, İbn Sultan el-Herevî, *Kitabu'r-redd ale'l-kâilin bi vahdeti'l-vücut*, 1. bsk, Dâru'l-Me'mûn li Türâs, Dimeşk, 1415/1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. *el-Câmiu's-sahîh*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- el-Bürhânî, Muhammed Osman Abduh, *Tebrietu'z-zimme fi nushi'l-ümme*, Hartum ts.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.
- Demirci Mehmet, "Hakikat-i Muhammediyye", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, 15/179-180. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Demirci, Muhsin, *Kur'ân Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Ece Abdurrahman, Câbir b. Abdullah ve Hadis Tarihindeki Yeri, Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Görmez, Mehmet, "İbnü'l-Münkedir", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 21/ 157. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Ğumârî, Ahmed b. es-siddîk, *el-hidâye fi tahrîci ahâdisi l-bidâye*, (1-8) (Thk. Yûsuf Abdurrahman el Mar'aşlî, 'Alemu'Kutub, Beyrut 1407/1987.
- Halebî, Alî b. İbrâhîm b. Ahmed Ebû'l-Ferec Nûreddîn İbn Burhâniddîn. *es-Sîretu'l-Halebiyye insânu'l-uyûn fi sîreti'l-emîni'l-me'mûn*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1427.
- Ignaz Goldziher, *Hadis'te Yeni-Eflatuncu ve Gnostik Unsurlar*, çev. Ömer Özsoy, A.Ü.İ.F.D., cilt: 36, Ankara 1997.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1409
- İbn Hacer, Şihâbu'd-Din Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995.
- İbn Hacer, *Tehzibu't- Tehzib*, Meclisu Dâiretu'l -Maârif en- Nizamiyye, Haydarabad, h. 1326.
- İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm ez-Zâhirî, *el-Fisalfi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Yusuf el-Bikâ'î, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1422/2002.
- İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd., Kahire 1958.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *el-Menârü'l-münîf fi's-sahîh ve'z-zaif*, Thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Matbua'tu'l İslamiyye, Haleb 1970.
- İbn Kesîr Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-nihâye*, fi't- târîh(1-14), Beyrut, 1966.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh b. Yezid el-Kazvinî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- İbn Mende, *el-Fevâid*, thk. Mecdi es-Seyid İbrahim, (1-2), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed el-Basri, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 1-VIII, Beyrut ts. Karagöz İsmail, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015.
- el-Kastallani Muhammed, *el-Mevâhibu'l-ledûniyye bi'l-minâhi'l-Muhammediyye*, tahk.: Salih Ahmed eş-Şâmî, I-IV, Beyrut 1991.
- Kandemir M. Yaşar, "Câbir b. Abdullâh", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 6/ 530-532. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Karaman, Hayrettin vd. Kur'ân Yolu -Türkçe Meâl ve Tefsir- Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, nşr. HişamSemir el-Buhârî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1995.
- Küçük, Abdurrahman. "Beytülma'mûr", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 6/94-95. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- el-Leknevî, Abdülhay, *el-Asâru'l-merfûafi'l-ahbâri'l-mevdûa*, Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, yy, ts.
- Mennâu'l-Kattan, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1981.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Zekî, *Tehzibu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, 1- 35, 4. bsk, thk: Beşşâr Avâd Ma'ruf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- Muhyiddin İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, Thk. Osman Yahya, 1-14, el-Hey'etü'l Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Mısır, 1985.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.
- Önkâl, Ahmet, "İslâm Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi", *Marife*, yıl. 5, sayı: 1, Bahar 2005.
- Öztürk Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-kebîr lil-İmâm Fahrüddîn (Mefâtihu'l-Gayb)*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.
- es-San'ânî, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Cüz'ü'l-mefkûd mine'l-cüz'i'l-evvel mine'l-musannef*, nşr. İsa b. Abdullâh b. Muhammed b. Mânî el-Humeyrî, yy., 2005.
- Suyûtî Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *el-Hâvîli'l-Fetâvâ*, tahk.: eş-Şeyh HalidTartûsî, Beyrut 1425/2005.
- Taberânî, Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyüb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Thk. Hamdî b. Abdî'l-Mecid es-Silefi. Kahire: Mektebetu İbnTeymiye, 1983.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.
- Tahâvî Ebû Ca'ferAhmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdilmelik, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.
- Tath Bekir, *Cibril Hadisi ve İslam Düşüncesine Yansımaları*, TDV. Yayınları, Ankara 2015.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk. *es-Sünen*, 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Tosun Necdet, "Zü'n-Nûn el-Mısırî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 44/ 575-576. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.


- et-Tüsterî, Sehl b. Abdullah, *Tefsîru l-Kur âni l-azîm*, nşr. Muhammed Bâsil Uyûnû's-Sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.
- Yavuz Yusuf Şevki – Ünal Zeki, "Cebrâil", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 7/202-204. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili, 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.
- Yerinde Âdem, "Muhammed Osman Mirğani", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, 30/152-154. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Zehebî, EbûAbdillah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ. thk. Şuayb Arnaûd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l Kur'ân*, 1-2, Beyrut 1996.
- Zerkeşî, Ebu Abdullah Muhammed b. Bahadır. *el-Burhan fi ulûmi'l Kur'an*, Tah. Mustafa Abdulkadir Atâ, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâfu an hakâiki ğavâmıdı't-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvîl fi vücûh ve t-te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.




Nasların Evrenselliği Işığında Tarihsellik Paradoksu ile Te'vil İmkânı

Araştırma
Makalesi
Research
Article

Abdulkaki DENİZ

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı
Assistant Professor, Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Rhetoric
Şırnak, Türkiye
✉ abdulbakideniz500@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-9315-6690>

Yazar
Author

Deniz, Abdulkaki. "Nasların Evrenselliği Işığında Tarihsellik Paradoksu ile Te'vil
İmkânı". *Tevilat* 3/2 (2022), 315-337.
 <https://doi.org/10.53352/tevilat.1131973>

Atıf
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2022-06-16 ISSN: 2687-4849 e-ISSN: 2757-654X
Accepted / Kabul Tarihi: 2022-09-06 www.tevilat.com

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal
içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and
scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan
çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında
yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to
their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yayıncı/Published by: Selçuk University, Faculty of Islamic Studies/ Selçuk
Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

Bilgi
Info

Nasların Evrenselliği Işığında Tarihsellik Paradoksu ile Te'vil İmkânı

İslam'ın ahlakî ve sosyal yönü hem fert hem de topluma dair düzenlemeleri gerekli kılmıştır. Söz konusu düzenlemeler neticesinde ortaya çıkan hukuk kurallarını ihtiva etmesi ahlakî öğretilerden oluşan bir din olmasına mani olmadığı gibi ağırlıklı olarak ahlakî ve manevî öğretilerden müteşekkil olması da muamelat ve münakehâta dair ilke ve prensipleri vaz' etmesine engel değildir. Ancak bazı oryantalistlerin öncülük ettiği "Kur'ân'ın diğer semavî kitaplarla mukayesesine" dayalı olarak ortaya çıkan fikirler neticesinde söz konusu kutsal kitaplara uygulanan yöntemlerin Kur'ân'a da uygulanması kapsamında İslam hukukunu da ilgilendiren "tarihselcilik" gibi kavramlar tartışılmıştır. "Tarihe mal olmuş hususların bilgisi" yönüyle tarihselciliğin meşruiyet kazanması için disiplin içi bazı gelişme ve uygulamalara vurgu yapılmıştır. Oysa Kur'ân'a özgü bir kavram olarak te'vilin değerlendirilmesi durumunda İslam âleminde tarihselcilik gibi bünyeye yabancı kavramların zemin bulması zordur. Bu bağlamda te'vil ile tarihselciliğin mahiyet, kapsam ve amaç gibi açılardan değerlendirilmesi gerekmektedir. Ayrıca evrensellik iddiası olan İslam hukukunda içtihadın aklî bir yöntemi olarak te'vilin nasların anlaşılması, uygulanması ve güncellenmesindeki rolü aynı zamanda tarihselciliğe yol açan zemini de ortadan kaldıracabileceği görülmektedir.

Özet

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Usul, Evrensellik, Tarihselcilik, Te'vil.

The Possibility of Ta'wil With The Historicity Paradox in Light of the Universality of the Nass

The moral and social aspects of Islam necessitated individual and societal arrangements. The fact that Islam incorporates social and economic standards of law does not exclude it from being a religion based on moral doctrines, and the fact that it is primarily based on moral and spiritual principles does not preclude it from teaching documentation, debates, and economic concepts. However, as a result of the theories proposed by certain orientalist based on "the comparison of the Qur'an with other holy books", concepts concerning Islamic law, such as "historicity", have been debated within the framework of the idea that the methods applied to other holy books be applied to the Qur'an, as well. It has become vital to stress specific in-disciplinary developments and practices in order for historicism to obtain legitimacy in terms of "knowledge of subjects that have constituted history." However, in the case of the evaluation of ta'wil as a concept specific to the Qur'an, the need for concepts such as historicism is undoubtedly minimal. In this context, it is necessary to evaluate ta'wil and historicism within the framework of perspectives such as nature, scope and purpose. Furthermore, the role of ta'wil in comprehending, implementing, and updating the scriptures as a rational process of ijihad in Islamic law, which claims universality, can also be utilized to eliminate the ground leading to historicism.

Abstract

Keywords: Islamic Law, Principles, Universality, Historicism, Ta'wil.

Giriş

Genelde İslam düşünce sisteminin özelde ise İslam hukukunun yenilenmesi ve modern insanın çağdaş ihtiyaçlarına cevap verebilecek duruma getirilmesi teşebbüsleri bağlamında tarih boyunca muhtelif yaklaşımlara rastlamak mümkündür. Bu kapsamda değişik ekol ve akımlar farklı fikirlerle gündeme gelmiş ve bir kısmı azımsanmayacak kadar taraftar bulabilmiştir. Şüphesiz söz konusu ekollerin haklılık ve tutarlılığı mensuplarının niceliğiyle değil mahiyet ve niteliği ile değerlendirilmektedir. Birçok ortak yönden dolayı zaman zaman birbirleriyle karıştırılan çağdaş akılcı ekol, realist ekol, modernist ekol ve tarihselci ekol gibi isimlerle anılan yaklaşımlar¹ içerisinde dikkat çeken “tarihselcilik” olgusunu yakından incelemek durumundayız. Bilim ve teknolojiye ilerlemeyi mutlak fazilet ve erdem olarak değerlendiren Batı aklının dine karşı ihtiyatlı duruş sergilemesi neticesinde değişik alanlarda gelişmelere öncülük etmesi, aynı sürecin Müslüman toplumlarda uygulanması tartışmalarına zemin hazırlamıştır. Söz konusu tartışmaların dinin sosyal hayattaki fonksiyonunu asgari seviyeye indirgemekle sonuçlandığı söylenebilir. Zira Batı'nın ilerlemesini sağlayan değerlerin bir çıkış yolu olarak genel kabul görmesi modern insan ile din arasında yaşanan gerilim ve savaşım sürecinden sonradır. Bilim ve modern insan lehine ortaya çıkan bir uzlaşımın doğal sonucu olarak bireysel ve toplumsal değişim zorunlu bir hâl almıştır. Bu yeni durumun Müslüman aydınların zihinlerinde geleneksel olarak var olan ve anlama süreçlerini doğrudan etkileyen bazı kavramların mahiyet ve içeriğinin yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Kur'an'ın, tarihsel bir hitap olarak, “indiği dönemdeki Araplara ve Mekke-Medine halkına hitap etmesinden dolayı hitabında gelecek nesilleri hesaba kattığını beklememek gerektiği” yönündeki kanaat bu kapsamda değerlendirilmektedir. “Tarihselcilik” olarak ifade edilen bu anlayış birçok akademik çalışmaya konu olmuş, lehte ve aleyhte değişik fikirlerin oluşmasına sebep olmuştur. Tarihselcilik tabii olarak “evrensellik” olgusunu iktiza ettiğinden iki kavram arasında bir telazüm ilişkisinden söz edilebilir. Tarihselcilikten genelde, “*insan toplumlarının geçmişinin bilgisi*” kastedildiğinden “geride bırakılan her şeyin tarihî bir nitelik kazandığı” ifade edilebilir. Bu açıdan tarihsellik, “*bir hükmün belirli bir tarihî, coğrafi ve sosyal ortamda mevcut olması, onun varlığı ve devamının bu şartların varlığı ve devamına bağlı bulunması*” anlamında kullanıldığından İslam hukuku neticesinde ortaya

¹ Soner Duman, Shaker Jabarı, “Çağdaş Dönemde Usûl-i Fıkhın Yenilenmesi Tartışmaları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20/1 (Mart 2020), 199-233.

çıkan ahkâmın büyük bir kısmını doğrudan etkilemektedir. Aynı bakış açısına göre evrensellik ise *“hukûkî bir norm veya hükümün, herhangi bir tarihî, coğrafi ve sosyal ortamla sınırlı olmaksızın bütün zamanları ve mekânları kapsamaması ve herkesi bağlamaması”* olduğundan ahkâmın sınırlı bir kısmını kapsadığı ifade edilebilir. Dolayısıyla İslam hukukunun indiği ortamdaki sosyolojik yapıya uygun olarak vaz’ edilen ahkâmın tamamının mutlak manâda evrenselliğini iddia etmenin ifrâtı ile söz konusu teşrî’ ortamında uygulama alanı bulan ahkâmın tamamını tarihsel olarak değerlendirmenin tefriti arasında bir denge kurmanın gerekli olduğu hususunda şüphe yoktur. Bu açıdan te’vil kavramının aktif olmasını gerektiren bir ihtilaf zemininden söz edilebilir. Kur’ân ve sünneti anlama ve yorumlama hususunda belli nitelikleri hâiz insanların öncülüğünde İslam hukukuna açılım sağlayan özel kavramlardan biri olan te’vil haddi zatında evrensel bir nitelik taşımaktadır. Evrensel mesajlar içeren vahyin değişen zaman, zemin ve şartlarda sağlıklı anlaşılması ve uygulanmasına yardımcı nitelikteki te’vil imkânı aynı zamanda süreklilik arz eden içtihadın da aklî bir yöntemi olarak dikkat çekmektedir. Bu açıdan te’vilde evrensellik, süreklilik, akıl ve güncellik gibi özellikler söz konusu olduğundan tarihselcilik ile evrensellik arasında olması gereken dengeyi kurma hususunda da anahtar bir role sahip olduğu ifade edilebilir.

Bunların yanında tarihte siyasî, sosyal ve kültürel bazı sebeplerden dolayı Kur’an’daki bazı hükümlerin şâriin maksatlarına aykırı tarzda te’vil edilmiş olması mümkün ve vakidir. Bu hususta Kur’an’ın ön gördüğü adalet, istişare ehliyet, şeffaflık ve yardımlaşma gibi toplumsal ilkelerin ihlâline dair örnekler daha barizdir. İslam’ın söz konusu temel prensiplerinde görülen yozlaşmaların düşünürleri farklı arayışlara sevk etmesi doğal olmakla birlikte çözümün yanlış adreslerde aranması farklı sorunlara zemin hazırlamaktadır. Din adına istismara konu olan ve şâriin maksatlarına aykırı tarzda ortaya çıkan hususların gerçek mecralarında anlaşılıp uygulama alanı bulması ancak Kur’an’a özgü bir kavram olan te’vil vasıtasıyla mümkündür. Bu konuda te’vilin farklı arayışlara ihtiyaç bırakmayacak kadar yetkin olduğu hususunda şüphe yoktur.

1. Batı ve Doğu Arasında Kültür Etkileşimi

Batılı düşünürlerin bilimsel birçok kavramın ortaya çıkışına ve tartışılmasına öncülük ettikleri ve söz konusu kavramların İslam âlemine ihraç edilmesine zemin hazırladıkları bilinmektedir. Bu açıdan Batı’nın bilimsel ve akademik araştırmalar ile kavramlar üzerinde belirgin bir üstünlüğünden söz edilebilir. Geleneksel kilise otoritesine karşı bilimsel gelişmelere öncülük eden Batılı araştırmacıların eleştiri ve tenkitte

herhangi bir unsura kutsallık atfetmemelerinin etkisinden de söz edilebilir. Bu konuda Batı'nın Doğu'yu görme ve gösterme biçimi olan "oryantalizm" ile Doğu'nun Batı'yı görme ve gösterme biçimi olan "oksidantalizm/istiğrâb" gibi kavramların ortaya çıkış süreçleri dikkat çekicidir. Doğu'yu anlamak için yüzyıllardan beri Doğu toplumlarını yakından takip etmeye yönelik oluşturdukları kavramların zamanla kendi anti tezine ihtiyaç duyacağını düşündüklerinden muhtemel tepkinin çerçevesini oluşturma hususuna da öncülük ettikleri görülmektedir. Dünyaya siyasi ve iktisadi açıdan hükmeden bir kültürün bilimsel ve akademik alanlarda da kendini göstermesi ilk bakışta doğal karşılanmakla birlikte yeni bir medeniyet inşası iddiasıyla ortaya çıkan Müslümanları esir alan taklit ruhu ve aralarındaki tefrika gibi olumsuzlukları süreçten bağımsız değerlendirmek mümkün değildir. Bu bağlamda oksidentalizm kavramını ilk kullanan kişinin meşhur oryantalist Rudi Paret olduğu² yönündeki genel kanaatin haklı gerekçeleri söz konusudur. Oksidentalizm kavramı ilk bakışta "Batı'nın istismar ve emperyal fikrinin yansıması" izlenimini verse de sonraki süreçlerde "Batı'yı anlama ve iyi taraflarını alma" anlayışına evrildiği söylenebilir. Hatta Muhammed Abduh ve Reşit Rıza gibi bazı düşünürler ilgili kavramı bu açıdan değerlendirmeye çalışmışlardır. Şarkı şark yapan özellikleri, dinî ve kültürel yapıyı yakından tanımakla yetinmeyen Batılılar aynı zamanda Doğulara kendilerini hangi açılardan ve nasıl değerlendirmeye tabi tutmaları gerektiğine dair sınırları da çizmekten geri durmamışlardır. Bunun doğrudan toplumların gelişmişlik düzeyi ve toplumları yönlendirme melekesiyle alakalı bir durum olduğu açıktır. Hatta kültür emperyalizminin bazı tezahürlerinden de söz edilebilir. Bu durum tarihsellik ve evrensellik tartışmaları hakkında da bazı açılardan fikir vermektedir. Doğu kültüründen neşet eden ve doğuların tenkit ve eleştiri geleneğini yansıtan kavramlar yerine Batı kökenli kavramların bünyede bazı rahatsızlıklara sebep olması kaçınılmazdır. Bu bakımdan sorunun teşhis ve tedavisinde bünyeye yabancı olmayan unsurlara öncelik verilmesi sağlıklı neticeler için elzemdir. Dinî gerçekleri fizik âleminde ve metafizik boyutta kurtuluş reçetesi olarak sunanların Kur'an'ın anlaşılabilir ve uygulanabilir olduğu yönündeki kanaatlerini toplumun değişik kesimlerini oluşturan muhataplara da telkin etmeleri gerektiğinden kutsal metnin evrensellik boyutu ile tarihsellik yönü ve sınırları gibi hususlar farklı isim ve kavramlarla da olsa özellikle 19. Asırdan itibaren hem Batı'da hem İslam âleminde zaman zaman tartışılmıştır. İnsan yaşamının temel unsurlarından zaman ve mekânın

² Rudi Paret, *The Study of Arabic and Islâm at German Universities* (Wiesbaden: 1968), 5.

anlama ve uygulama faaliyetine doğrudan müessir olmaları bu tür tartışmaların yaşanması için yeterli dinamikleri içerdikleri söylenebilir. Buna kutsal metinlerin muhatap aldıkları kitlenin, zaman ve mekânın değişmesi ile bağlayıcılık niteliklerini de ilave etmek mümkündür. Ortaya çıkan evrensellik ve tarihsellik süreçlerinin daha iyi anlaşılması için her kültürün kendine özgü dinamiklerle tartışmaya katılması gerekmektedir. Aksi ise epistemolojik sorunsallara zemin hazırlamaktadır. Bu bakımdan Batılıların tarihsellik gibi kavramlarla ifade ettikleri sorun yahut çözüm önerileri İslam âleminde hangi kavramlarla gündeme geldiğinin tespiti önemli bir hâl almaktadır. Bu hususta akla ilk gelen kavramlardan biri te'vildir. Te'vilin sağlıklı bir şekilde işletilmesi durumunda tarihsellik ile ilgili gündeme gelen sorunların çözümlenmesi mümkündür.

Şüphesiz tarihselliği değişik açılardan ele alan çalışmalar söz konusudur.³ Ancak İslam hukukuna özgü olarak ortaya çıkan te'vil gibi alternatiflere değinilmemiş olması konuyu tekrar değerlendirme sebepleri arasında sayılabilir.

2. Ana Hatlarıyla Tarihselcilik

Aydınlanma süreciyle birlikte Batı'da akıl ön plana çıkmış, hıristiyânî dogmalar tartışılmaya, hatta reddedilmeye başlanmıştır. Bu durum, Hz. İsa'nın mâhiyetini, tanrılık yönünü ve değişik muhteva ile ortaya çıkan İncillerin mesajını sorgulamaya kadar gitmiştir. Batı düşüncesinin bir ürünü olarak ortaya çıkan bu kavramın Henry More, Bayer ve Hegel gibi düşünürler tarafından, "geçmişte olup biten bir şeyin etkisinin devam etmesi" bağlamında kullanılmıştır.⁴ Dilthey'ci yaklaşıma göre herhangi bir manânın ortaya çıkması bütün ile onu oluşturan parçalar arasındaki ilişkiyle yakından ilişkilidir. Manâ, tarihsel bir bütünlük olup değişken olan zaman ve zemine göre anlamlı hâle gelmektedir. Bu bakımdan manâ tarih içinde olan bir olgunun ifadesidir ve aynı zamanda döngüsel özellik arz etmektedir.⁵ Dolayısıyla herhangi bir lafzın manâsı tarihsel olduğundan, tarih ile manâ da değişmektedir. Bu açıdan anlamın kesin hatlarla belirlenmiş olduğu söylenemez. Tarihsellik kavramının ortaya çıkması ve Batı toplumlarında kullanılması bağlamında Kutsal Kitap

³ Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011); Metin Yiğit, "Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkhın Kat'î-Zannî Diyalektiği: Hitap-Muhatap Bağlamında Hermenötik Bir Çözümleme", *Kur'an ve dil: dilbilim ve hermenötik sempozyumu* (17-18 Mayıs 2001), 125-186; Bedri Aslan, *Arap Dili ve Fıkıh Usûlünde Delâlet; Te'vilin Fıkhî Meselelere Etkisi* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021), 208-226.

⁴ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: 1992), 145; Mevlüt Uyanık, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu* (Ankara: Fecr Yayınları, 1997), 134.

⁵ E. Richard Palmer, *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 161.

üzerindeki kilise otorite ve tekelciliğini kırmak, İsa'nın zâtı ve mâhiyetiyle ilgili birçok bilinmezi aklen kavranabilir bir düzeye çıkarma teşebbüsleri gibi bazı hususlar ileri sürülmektedir. Batı'da yaşanan reform hareketleriyle kilisenin kutsal kitap üzerindeki otoritesi kaldırılarak kartezyen düşüncenin teolojide yansıtılması sağlandıktan sonra bazı teolojik düşünce hareketleri başladı. Buna yönelik ilk teşebbüs, 16. yüzyılda bir Fransız rahibi olan Richard Simon tarafından yapılmış; sonraki yüzyıllarda, akılcı ve tenkitçi yöntemlerin oluşturulması sürecine tanıklık edilmiştir.

Salome Semler tarafından geliştirilen tarihselci-tenkitçi hermenötik (yorumbilim) programı hem dini otoritelere hem de onların eseri olan dogmalara bir başkaldırı anlamı taşıyordu. Bu, aynı zamanda yeni bir dönemin ayak sesleriydi. Semler, ilk defa kutsal metinlere bir tarihçi ve eleştiren bir araştırmacı zaviyesinden bakma ihtiyacı hissediyordu. Semler'e göre kutsal metni tefsir disiplini bazı otoritelerin kabullerini doğrulama ve onaylama niteliğinden uzaklaştırılmalı ve metnin de eleştiriye tabi tutulmasına zemin hazırlanmalıydı. Ayrıca yorumda evrensel ilkelere dikkat edilerek yorumcu ile kutsal kitap arasındaki tarihsel mesafenin farkında olunması gerekmektedir. Dolayısıyla Semler'in, aklın öncülüğünde eleştirel bir tefsir yöntemi ve bilimselliği önceleyen bir teolojide öncülük ettiği⁶ söylenebilir. Bu hususta Hz. İsa'nın dönemine gitmek ve söylediklerini o günün şartları içerisinde anlamak uyulabilecek yöntemlerden biri olabilirdi. Ancak Hz. İsa'nın dönemine gitmek, ilâhlaştırılan kişiliğini yere indirerek anlamak, o kadar kolay değildi.⁷ Bu gerçekler ışığında tarihsel, *"bir hükmün belirli bir tarihî, coğrafi ve sosyal ortamda mevcut olması, onun varlığı ve devamının bu şartların varlığı ve devamına bağlı bulunması"* şeklinde tanımlanırken evrensel, *"hukûkî bir norm veya hükmün, herhangi bir tarihî, coğrafi ve sosyal ortamla sınırlı olmaksızın bütün zamanları ve mekânları kapsamı ve herkesi bağlamasıdır"*⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Buna göre Hz. İsa ve Hz. Musâ tarihi şahsiyetler olduğu gibi İncil ve Tevrat da tarihî kitaplardır.⁹ Batı kültür havzasında gelişen ve Batı dinsel dinamiklerine bir tepki olarak ortaya çıktığı anlaşılan tarihselci yaklaşım, ilk olarak

⁶ Werner G. Jeonrad, *Theological Hermeneutics* (London: Mac Millan, 1991), 35-42; Mehmet Paçacı, "Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?" *İslâmî Araştırmalar Dergisi* (Ankara: 1996), 120.

⁷ Mehmet Saîd Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası, ts.), 257.

⁸ Ferhat Koca, "Kur'ân-ı Kerim'deki Fikhî Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Ölçü Denemesi", *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 10, II, 12, 71.

⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 397.

oryantalistler tarafından Kur'ân ve sünnete uygulanmaya çalışılmıştır. Bu teşebbüs, Rudi Paret ve Montgomery Watt'ın eserlerinde açıkça görülmektedir.¹⁰

3. İslam Âleminde Tarihselcilik Fikrine Meşruiyet Arayışları

Tarihselci yoruma dayanan bakış açısı İslam dünyasında değişik açılardan değerlendirilmiş, olumlu veya olumsuz bakış açılarının doğmasına zemin hazırlanmıştır. Batı dünyasındaki kilise, kutsal kitap ve din adamının dinî-siyasî ve sosyal hayattaki fonksiyonları ile İslam dünyasındaki mukabillerinin fonksiyonlarının birebir örtüştüğünü iddia etmenin tutarlılığı değişik açılardan ele alınarak farklı analizler yapılmıştır. Bu hususta tarihselciliğin kökenlerini bizzat İslam kültüründe arayanlar olmuştur. Buna göre bazı Müslüman düşünürlerin eserlerinin Batı'ya ulaşmasından sonra reforma yol açması sonucunda Batı'da tarihselcilik akımlarına da sebep olmuştur. Dolayısıyla İslam geleneği içerisinde tarihselci düşünce ilk asırlardan itibaren var olmakla birlikte unutulmuş ve yirminci yüzyılda yeniden keşfedilmiştir. Tefsir usulünde Mekki-Medenî ve nâsih-mensûh gibi bazı ilmî disiplinlerin varlığı tarihselciliğin İslam kültüründeki önemli delillerindendir.¹¹ Ayrıca tarihselci yaklaşımı ilk dönemler başta olmak üzere İslam tarihinde yaşanan bazı gelişme, uygulama ve içtihatlarla,¹² hatta Mutezile mezhebinin Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna dâir fikirlerine¹³ dayandırmaya çalışanlar olmuştur. Kur'ân'da tarihselci yaklaşımı temellendirmek isteyenler ayrıca Kur'ân'ın dili, nüzûl sebepleri, ilgili konularda Arap örf-âdetleri, Kur'ân kıssaları ve sınırlı sayıdaki naslarla modern insanın sorunlarına çözüm bulmanın imkânsızlığı gibi hususları delil olarak ileri sürmektedirler.¹⁴

¹⁰ Rudi Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, çev: Ömer Özsoy (Ankara: Ankara Okulu Yayınları,1995), 16; Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh: University Press, 1970), 173 vd.

¹¹ Mehmet Paçacı, "Kur'ân ve Tarihselci Yorum", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Erzurum, 77.

¹² M. Saîd Hatipoğlu, "Kur'ân'ın Aktüel Değeri I", *İslamiyât* (Ankara: 2002), 5/1, 12.

¹³ Muhammed Arkoun, *İslâm'ı ve Laikliği Yeniden Düşünmek*, çev: Sösi Dolanoğul (İstanbul: Metis yayınları, 1995), 21; F. Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar* (Doktora Tezi) (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 107.

¹⁴ Tâhâ Câbir el-Alvânî, *Hâkimiyetü'l-Kur'ân* (Kahire: el-Ma'hedü'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1996), 34.

3.1. Tarihselci Yaklaşımı Benimseyenler

Son iki yüzyılda bütün dünyayı etkisi altına alan modernizmin bir sonucu olarak İslam âleminde, tarihselci yaklaşımı dikkate alan âlim ve düşünürler olmuştur. Bu kapsamda Batı karşısındaki gelişmeyi, “çağdaş teslis” olarak ifade edilen “hümanizm, sekülerizm ve demokrasi” üçlüsüne dayanan modernizmin unsurlarını, dinî metinlere uygulamada görenlerin başını çektiği bu anlayışın ilk izlerini Hindistan ve Mısır’da görmek mümkündür.¹⁵ Kur’ân’a tarihselci yönelişin Taha Hüseyin (öl. 1973) ve Muhammed Halefullâh (öl. 1997) tarafından ilk ciddi adımların atıldığını ve daha sonra Fazlurrahman (öl. 1988), Hasan Hanefi, Muhammed Arkoun (öl. 2010) ve Nasr Hamid Ebû Zeyd (öl. 2010) tarafından bu çizginin günümüze kadar devam ettirildiğini belirten fikirler bu kapsamdadır.¹⁶ İslam âleminde çağdaş yaklaşımlar sergileyen söz konusu aydınlar, Kur’ân’ın anlaşılmasına ve vermek istediği temel mesaja yoğunlaşma gereği üzerinde durma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bunda 19. yüzyılda Müslümanları etkisi altına alan İslam modernizminin büyük etkisi olduğu söylenebilir.¹⁷ Fazlurrahman, geleneksel tefsir usullerini eleştirir ve bu yöntemlerle Kur’ân’ın bir bütün olarak anlaşılamayacağını açıklamaya çalışır. Ona göre çağdaş tefsir usulü, Kur’ân’ın estetik güzelliği ve edebî üstünlüğü ile vakit kaybetmemeli ve tamamen bir bütün olarak Kur’ân’ın anlaşılmasına yoğunlaşmalıdır. Tefsire bir usul oluşturma bağlamında, *“bulunulan zamandan nüzûl zamanına gitmek ve o zamanın toplumsal şartlarını dikkate alıp, Kur’ân’ın somut olayları işleyişinden, bir bütün olarak hedeflenen genel ilkeler çıkararak, söz konusu genel ilkeleri günümüz sosyal şartlarını da dikkate alarak özel meseleye uygulamak”*¹⁸ şeklinde özetlenebilecek bir metot geliştirmiştir. Fazlurrahman, İslam hukuk geleneğinin en büyük hatasının, Kur’ân’ın aslında bir sosyal muamelât eseri olarak algılanmasında yattığını ifade etmektedir. Ona göre Kur’ân’ın hukuka kaynaklık etmesindeki asıl amaç, adaleti sağlamaktır. Amaç manevî ve ahlâkî hayatımızın temelini, Kur’ân ilkelerine göre oluşturmak ise, özel bir sosyal hâdise ile özel bir çözümün şekli ezelf ve ebedî olamaz.¹⁹ Ona göre modern dünyanın bilimsel ve teknolojik meydan

¹⁵ Muhsin Demirci, *Kur’ân Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2011), 221.

¹⁶ Micheil Hoebnik, “Thinking About Renewal In Islam”, *Towards A History of Islamic Ideas On Modernization And Secularization Arabica*, XLVI, Leiden, 54; Ferhat Koca, *Tarihsellik Konusunda Bir Ölçü Denemesi*, 76.

¹⁷ Demirci, *Kur’ân Tarihi*, 221.

¹⁸ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık, Fikri Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alpaslan Açıkgeçen-M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), 73.

¹⁹ Mehmet Aydın, “Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi Özel Sayı*, 4, 1990, 283.

okumalarına karşı geri kalmamızın nedeni olarak görülen faizin haramlığı, kadının şâhitliği, mirasın paylaşımı gibi hukûkî normlarda, hâkim durumda olan Batı hukuk ilkelerine göre düzenlemeler yapılabilir.²⁰ Fazlurrahman'ın, İslam hukukuna dinamizm sağlamaya yönelik olarak içtihadı merkezi bir yere oturtması isabetli olmakla birlikte "fıkıh usulü ilminin son derece eksik bir disiplin olduğu"²¹ yönündeki görüşleri ise değişik açılardan değerlendirmeye açıktır. "Kur'an'ın tikel çözümlerinden tümel ilkelerin çıkarılması ve söz konusu ilkelere evrensellik atfedilmesi" şeklinde özetlenebilecek fıkıh usulü metodu onun tefsir metodunu çağrıştırmaktadır. Bu açıdan tarihselcilik, gerek İslam hukukunun geçerliliği gerekse İslam âleminin siyasî, sosyal ve kültürel anlamda Batı medeniyeti karşısında düştüğü yenilgi karşısında bir çıkış kapısıdır. Dolayısıyla sınırlı naslar karşısında, sınırsız ve sayısız hayat hâdiseleriyle karşılaşan İslam hukukçuları, bu vakaları mevcut nasların hükümleri çerçevesine sokabilmek için bazı yöntemler geliştirme ihtiyacı hissetmişlerdir. İslam hukuk tarihinde evrensellik ve tarihsellik tartışmalarını da içeren bu yöntemler illet, hikmet, hususî sebep, örf ve mesâlih-i mürsele gibi klasik yöntemler yanında çağdaş yaklaşımlardır. Tarihselliği söz konusu çağdaş yaklaşımlar kapsamında değerlendiren Ferhat Koca'ya göre, İslam âleminde 10. asırdan itibaren içtihat terkedilmiş, taklitçiliğin yaygınlaşmasıyla beraber duraklama dönemi açığa çıkmıştır. Bu arada Batı âlemi reform hareketleriyle birçok alanda İslam âlemini geride bırakmıştır. Böyle bir ortamda bazı Müslüman aydınlar çeşitli çıkış yolları aramışlardır. Yeniden içtihâda dönüş teşebbüsü yanında, olgudan nassa gidişi öneren İslam modernistleri, Kur'an'daki nasları tarihsel ve evrensel olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Koca, Kur'an'ın fikhî hükümlerinin evrensel olanlarıyla tarihsel olanlarını birbirinden ayırt edebilmek için önerdiği açık ve objektif bir ölçüt bağlamında Allah'ın adalet gibi sıfatları ile insanı başıboş bırakmadığı gerçeğinden hareketle gönderdiği bütün dinlerin ortak ilkelerinin insanların can, mal, ırz, din ve akıllarının korunması olduğunu ve bunun evrensel bir özellik arz ettiğini söylemektedir. Bu noktada, Kur'an'da geçen hükümlerin hangilerinin ilk muhataplarının yaşadığı sosyal

²⁰ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 24, 104, 110; Demirci, *Kur'an Tarihi*, 224. Fazlurrahman, hırsızlıkta el kesme cezasının hiç uygulanmadığını belirterek bunda hukukçuların hırsızlık suçunun tarifini daraltmalarının ve şüphelerle haddin düşürülebileceğini kabul etmelerinin etkisinin olduğunu vurgulamaktadır. Bunun yerine daha uygun ve uygulanabilir bir ceza takdiri mümkündür. Bk. Fazlurrahman, *İslâmî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri*, çev. Bekir Demirkol. *International Journal of Middle East Studies*, 1. 1970, 320.

²¹ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 77.

şartlarına göre tarihsel, hangilerinin söz konusu ilkeleri gerçekleştirmeye yönelik evrensel olduğu önem arz etmektedir. Allah'ın, 1/7. yüzyıl insanların tarihî, coğrafi ve toplumsal şartlarını, imkân ve ihtiyaçlarını dikkate aldığı gibi diğer zamanlarda, mekânlarda ve şartlarda yaşayan kullarının da imkân, ihtiyaç ve şartlarını dikkate almış olması, onun "hikmet" sıfatının gereğidir. Bu kapsamda hırsızın elinin kesilmesi, savaş için at, ok vb. hususların hazırlanması gibi hüküm ve olgular tarihsel; namaz ve abdest gibi diğer hükümler ise evrensel hükümler olarak değerlendirilebilir. Ayrıca tarihsel hükümler, zaman ve zemine bağlı olarak değişme arz edebilir."²²

Modernist/tarihselci yaklaşımın temel tezine göre; Kur'ân, belli bir dönemde indirilmiş ve vaz' ettiği ahkâm söz konusu şartlar içerisinde şekillendiğinden dönemin hususiyetlerini yansıtmaktadır. Bu açıdan zaman, mekân ve şartların değişmesi ahkâmın değişmesini gerekli kılmaktadır. Bu hususta sorun teşkil eden hususlardan biri de söz konusu değişimin sınırı ve alanıdır. Tarihselci bakışa göre hükümlerden bir kısmı kendi zamanlarıyla sınırlı tutulmaları gerektiğinden onların evrenselliği söz konusu olmamaktadır. Diğer bir kısmı ise çağdaş normlarla çeliştiğinden baskın Batı kültürü karşısında varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Kur'ân ahkâmının bir kısmının tarihselliği geleneğin bazı uygulamalarından destek bulduğundan tartışma konusu olmamaktadırlar. Bu kapsamda tarihselcilerin İslam hukukundaki tezlerini değerlendirenlerin bir kısmı, onları "aşırı te'vilci" olarak görmektedir. İlk olarak 19. yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkan ve bazı mütefekkirler tarafından geliştirilen tarihselcilik anlayışı "İslâm kültür ve geleneğini kıyasıya eleştirme ve Kur'ân'ın literal olarak okunmasına karşı çıkma" gibi fikirlere dayanmaktadır.²³ Bu kapsamda Fazlurrahman, Kur'ân ahkâmının lafız olarak aynen alınıp günümüze taşınması yerine, onların arkasındaki ilkelerin ve temel gayelerin alınarak günümüz problemlerine çözüm bulunması gerektiği konusu üzerinde özellikle durmaktadır. Buna yönelik olarak muhkem âyetleri bile tarihsel bağlama yerleştirerek aşırı te'vilci bir tarzla yorumlamaktan çekinmemektedir.

²² Miladî yedinci asırdaki toplumsal gelişmişlik düzeyinde savaş için besili atların, ok, kılıç ve mızrakların hazırlanması yönündeki emir şartların gerektirdiği ideal bir hâl olarak değerlendirilebilir. Bunun günümüze yansması ise aynı tarihsel olgunun söz konusu gerekleri değil de "günümüzdeki toplumsal gelişmişlik düzeyi dikkat alınarak hazırlıkların yapılması" şeklinde olmalıdır. Ayrıca söz konusu şartlarda "hırsızın elinin kesilmesi" cezası da evrensel bir nitelik taşımadığından değişme açık olmakta, müçtehidin yahut devlet başkanının tasarrufuna bağlı olarak hapis cezası gibi farklı cezalarla tebdil edilebilir. Bk. Koca, "Tarihsellik Konusunda Bir Ölçü Denemesi", 73 vd.

²³ Recep Demir, "Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* (1/1, 2012), 94.

Muhammed Arkoun da, Kur'an metninin ilahî yönünün öne çıkarılarak literal tarzda okunmasının terk edilmesi gerektiğini ve ondaki beşerî yöne dikkat çekerek antropolojik okumanın gereğini ısrarla vurgulamaktadır.²⁴ Tarihselcilik fikrini savunanlardan bir kısmı, Şâtıbî'nin (öl. 790/1388) makâsîd anlayışı ile Tûfî'nin (öl. 716/1316) maslahat prensibini tarihselci yönelişe dayanak yapmaya çalışmaktadır. Hatta nas ile maslahat çatıştığında maslahatın öncelenmesi gerektiğini iddia eden Tûfî'den daha ileri bir noktada oldukları görülmektedir. Zira Tûfî, salt muamelata dâir ahkâmında, maslahatın takdim edilmesini söylerken tarihselciler, bunu daha da genelleştirerek mukadderât denilen -miras payları ve iddet sayıları gibi- alanını da kapsayacak şekilde genişletmektedirler.

3.2. Tarihselciliği İlke Olarak Kabul Etmeyenler

Modernizmi mutlak manâda tarihin sonu yahut kemâl evresi olarak merkezi bir yere oturtmaya çalışmak tarihselci bakış açısının temel yanılığısıdır. Bu bakımdan İslam ceza hukukundaki bazı cezaları çağdışı ve gereğinden fazla sert olarak gören tarihselcilik anlayışının beraberinde getirdiği iman ve İslam problemine dikkat çeken yaklaşımlar²⁵ yanında tarihselciliği tutarsızlıklar ve çelişkiler bağlamında değerlendiren bazı çalışmalar da söz konusudur. Buna göre tarihselcilerin Kur'an'daki kıssalar, ahiret tasvirleri ve hükümleri hakkındaki yaklaşımları ele alınmakta, Kur'an'ın büyük bir bölümünü teşkil eden söz konusu hususların içini boşaltan zihniyet mahkûm edilmektedir. Ayrıca tarihselcilerin Hz. Peygamber'e has bazı uygulamalar, miras, bazı cezaî hükümler, savaş hazırlıkları ve çok eşlilik gibi hususlarda yaşadıkları tutarsızlıklar ve çelişkiler açıklanmaktadır.²⁶ Tarihsellik anlayışının ilk başta Kitab-ı Mukaddes'i anlama yöntemi olarak Hıristiyan kültür havzasında ortaya çıktığını, daha sonra değişik sebeplerden dolayı bazı Müslüman aydın ve âlimi de etkilediğini görmekteyiz. Bu etkileşimin sebebi olarak İslâm âleminin Batı karşısında birçok açıdan gerilemesi gibi hususlar ileri sürülebilir. Bunun yanında gerek İslam tarihinde gerekse İslam hukukunda örnek olarak gösterilen bazı şahsiyetlerin hukukî normları anlama ve uygulama örneklerinden de cesaret alınmış olabilir. Hatta İslam hukukunun bizzat kendisinin bu yaklaşıma açık olduğu iddia edilebilir. Sebep ne olursa olsun İslam hukukunun bazı normlarının modern hayata uyarlanması için bazı düşünürlerin birtakım çabalarından

²⁴ Demir, *Tarihselci Yöntem*, 95.

²⁵ Sabri Erturhan, *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008).

²⁶ Caner Taslaman, *Tarihselcilik: Çelişkiler Bataklığında* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016), 7 vd.

söz edilebilir. Bu konuda tarihsel ve evrensel kavramları sık sık kullanılmaktadır. Tarihsellik kapsamında gördükleri hırsızın elinin kesilmesi gibi bazı cezalar, Kur'ân'ın, indiği ortamda yaygın olan bazı savaş aletlerinin zikredilmiş olması gibi hususların günümüz şartlarına uygun olmadığı ve "o günün şartlarına özel/tarihsel" olarak kabul edilmesi gerektiği, günümüzde ise savaş âletlerinde olduğu gibi daha farklı ceza ve yaptırımların gündeme gelmesinin mümkün olduğunu temellendirmeye çalışmaktadırlar. Hâlbuki Kur'ân mesajının evrenselliği, örnek olarak zikrettiği ve muhatap kitlenin fiili olarak kullandığı yahut onlara ulaşma hususunda sıkıntı çekmeyeceği savaş aletleri gibi tikel unsurlarla nakzedilemeyeceği açıktır. Ayrıca vahyin sahibinin ilmi dâhilinde olmakla birlikte her zaman ve zeminde değişen örneklerin tamamının zikredilmesinin aktif muhatap olan kitlenin mantığını zorlayacağı aşîkârdır. Günümüz şartlarındaki sıradan bir örneğin mâzî için bir anlam ifade etmemesini bin sene sonra ortaya çıkması muhtemel ve teknik özellikleri hayal gücümüzü zorlayan herhangi bir ürüne benzetmek mümkündür.

4. Tarihselciliğe Karşı Te'vil İmkânı

4.1. Te'vil Kavramı

"Şâriin maksadını ortaya çıkarmaya yönelik olarak birden fazla manâya muhtemel bir lafızdan aklî ve naklî delillerle belli bir manâya döndürülmesi" anlamındaki te'vil²⁷ nasların anlaşılması, uygulanması ve güncellenmesi için akli bir içtihat yöntemi olup İslam hukukunda önemli bir yer işgal etmektedir. Bundan dolayı usulcüler te'vilin şartlarını detaylıca açıklama ihtiyacı hissetmişlerdir.²⁸ Lafız yahut cümlelerden ilk bakışta akla gelen zâhir anlamları yanında ifadenin muhtemel olduğu farklı manâlar da istinbâta konu olabilmektedir. Bu kapsamda nasların hakikat yahut mecaza, emrin vücûb yahut nedbe, nehyin tahrîm yahut kerâhete delâleti mümkün olduğu gibi umumun tahsisi ile mutlakın takyidi de mümkündür.²⁹ Cümle içindeki konumlarına göre farklı anlamlar ifade edebilen ma'ânî harflerinin de nasların anlaşılması ve yorumlanması hususunda önemli dinamikler içerdikleri bilinmektedir. Bütün bunların te'vil kapsamında değerlendirildiğini düşündüğümüzde

²⁷ Ebû'l-Maâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb (Kâhire: Dârü'l-Vefâ, 2012), 2/301; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Medine: 1413), 2/155.

²⁸ Detaylı malumât için bk. Abdülbaki Deniz, *İslam Hukuk Metodolojisinde Te'vil*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020).

²⁹ Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû'i ale'l-usûl*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf (Kahire: Mektebetü'r-Reşâd, ts.), 82.

tarihsel olarak görülen bazı uygulama, emir ve yasakları evrensel boyuta taşımak mümkündür. Bundan dolayı ilahî ve nebevî hitap, ancak şerî bir ihtiyaç üzerine lafzın muhtemel manâlarından biri olması kaydıyla zâhir anlamı dışında te'vile konu olabilir. Bu da nasların güncellenmesini sağlayan önemli unsurlardandır. Bundan dolayı içtihadın aklî bir yöntemi olarak te'vilin, İslam kültür havzasında şekillenen, ilk kez Müslüman bilgin ve düşünürlerin kullandığı, Kur'ân ve sünneti anlama ve yorumlama hususunda belli nitelikleri hâiz insanların öncülüğünde İslam hukukuna açılım sağlayan özel kavramlardan bir olduğu³⁰ ifade edilmektedir. Şu bir gerçektir ki dinin temel ilkeleri indiği toplumun yapısından ve sahip olduğu şartlardan bağımsız değildir. Buna fizik âlemde yaşanan doğal ve teknik gelişmeler de dâhildir. Bu açıdan mükellefe sorumluluklar yükleyen nasların doğasında zaman ve mekân unsuru önemli yer işgal etmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın indiği ortamın dilini, kültürünü, sosyal, siyasal ve ekonomik yapısını dikkate alması doğaldır. Bu durum mevcut gerçeklik üzerinden evrensel bazı sorumluluklar yüklemesine yahut zaman ve mekânı aşan bazı mesajlar vermesine de engel değildir. Zira somut ve tikelden yola çıkarak tümele dair fikirler oluşturulabildiği gibi tümelden de tikele dair çözümler söz konusu edilebilir. Gelenekte bu durum "sebebin hususu hükmün umumuna engel değildir"³¹ şeklinde ifadesini bulmuştur. Hatta bu durum usulde mütekellimün ve fukahâ gibi farklı metotların tasnifine de zemin olmuştur. Bundan dolayı tarihsellik anlayışı, İslam hukukçuları tarafından bir açılım ve çıkış yolu olarak benimsenmiş değildir. Çünkü tarihselcilik anlayışında nasları ilğa ve iptal ile sonuçlanabilecek bir keyfilik söz konusudur. Ayrıca naslarda tarihsel olarak değerlendirilebilecek örneklerin olması, İslâm hukukunun evrenselliğine engel teşkil etmez. Zira örnek, nitelik ve nicelik olarak zaman ve zeminin değişmesine bağlı olarak hadd-i zatında değişim ve gelişime engel değildir. Hatta daha güçlü ve daha etkili unsurları temine teşvik eder ki, evrenselliğin gereği de budur. Naslar, sorunlara çözüm bulmak üzere ilgili oldukları ortamın şartlarına göre iner yahut varit olurlar. Gerçeklere riayet ederek muhatabı ikna etmenin yollarından biri de budur. Söz konusu şartlarda yaşayan birinin görmediği, düşünemediği hatta hayal etmekte zorlandığı bazı araç ve gereç isimleriyle muhatap kılmak zulmün başka bir türüdür ve makûl değildir. Üstelik Kur'an'ın asıl hedefi insanların teknik ve teknolojiye gelişmelerinin yollarını göstermek değildir. O bir hak ve hidayet kitabıdır. Hitap ettiği kitleyi ihata edip sosyal

³⁰ Deniz, *Te'vil*, 174.

³¹ Ebü's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid el-Urmevî, *et-Taḥşîl mine'l-maḥşûl*, thk. Abdulhamîd Ali Ebû Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 2/44.

ve kültürel yapıyı dikkate alarak anlaşılır ve açık lafızlar kullanması esastır. Bu açıdan genel olarak İslam düşüncesinin özellikle ahkâmın muasır hâle getirilerek güncellenmesi hedefiyle şartlarını hâiz te'vilin işletilmesi durumunda tarihselci yorum gibi arayışların asgariye inmesi mümkündür. Şüphesiz te'vilin rölatif şahsî ve keyfî görüşlerden ayırt edilmesi için te'vilin şartları, amaçları, kapsamı ve gerektirici unsurlarının usulcülerce belirlenmiş olan ilkelere uyumlu olması gerekmektedir. Bu hususu birkaç örnekle izah etmek mümkündür.

4.2. Te'vili Kâbil Bazı Örnekler

Ahkâmın tarihsellik ve evrensellik boyutları hususundaki tartışmaları hicrî ikinci asırdaki Kur'ân'ın yaratılmışlığı (halku'l-Kur'ân) hususundaki ihtilafların bir yansıması yahut devamı niteliğinde değerlendirenler evrenselliğin doğasında bulunan "ezelîlik ve ebedîlik" fikri ile tarihselliğin doğasında bulunan "hudûs ve tecdîde" vurgu yapmaktadırlar. Bu anlamda evrensel mâhiyet arz eden hususlar değişim ve yenilenmeye kapalı iken tarihsel mâhiyetli olanlar değişim ve yeniliklere açıktırlar. Dolayısıyla tarihselciler ile Mutezile'nin halku'l-Kur'ân hususundaki hedeflerinin örtüştüğü ve Kur'ân naslarının ancak tarihsellikleri oranında modern zamanlara uyarlanabilir nitelikte olduğu söylenebilir. Sübûtu ve delâleti kat'î olan naslarla belirlenen mirâs payları ve bazı cezalar konusunda İslam hukukundaki temel yaklaşım, bu hükümlerde herhangi bir değişiklik söz konusu olamayacağı yönünde olduğundan evrensel nitelikte kabul edildikleri anlaşılmaktadır. Ancak kadınlara yönelik hiçbir hakkın söz konusu olmadığı kültürel bir yapı içinde mirasın yüzde ellisini ilahî bir hak ve zorunluluk olarak telkin etmek aslında önemli bir devrimdir. Ayrıca bu hakkın değişen şartlara göre daha da iyileştirilebileceğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Genel olarak halife içtihatlarına dayalı olarak ortaya çıkan bazı uygulamalarda bazen maslahat kaynaklı içtihatla bulunulmuş, bazen de devlet başkanı sıfatıyla yetki kullanılmıştır.³² Bu açıdan bazı halifelerin bazı uygulamaları değerlendirilirken söz konusu gerçeğin gözden irak tutulmaması gerekmektedir. İkinci halifenin bir kıtlık yılında hırsızlık cezasını uygulamaması yahut fethedilen Irak arazisini savaşıclara dağıtmayıp eski sahiplerinin elinde bırakması gibi uygulamalar da bu kapsamda değerlendirilmelidir. Ayrıca nasların anlaşılması ve uygulanmasında esas olan zâhirleridir. Zâhir yönlerinin anlaşılması yahut uygulanması önünde aklî yahut şer'î bir mâni olması durumunda te'vile

³² Demirci, *Kur'ân Tarihi*, 241.

başvurulduğu bilindiğinden nasların literal-lafzî yönünü ihmâl ile tamamen maslahat ve aklî sâiklerle içtihat/te'vilde bulunmanın olumsuz bazı sonuçlara sebep olması mümkündür. Bu bağlamda Kur'an'daki kıssaları gerçeklikten kopuk "mitoloji (esâtîr)," ahiret ve cennet tasvirlerini "masal" olarak değerlendiren yaklaşımlar ile Hz. Peygamber, vahiy, sünnet, hadis, fıkıh külliyâtını itibarsızlaştırma teşebbüsleri bağlamında ortaya çıkan bütün tarihselci düşünceleri iyi niyetle bağdaştırmak mümkün değildir. Bunların dışında akıl ve sahih nakle aykırılık teşkil etmeyecek tarzda ortaya çıkan te'viller makbul olup meseleyi tarihsellik ve evrensellik boyutuyla da değerlendirmek mümkündür.

"Her kırk koyundan bir tanesi zekâttır"³³ hadisi aynı zamanda fikhî bir hüküm olup mükellefin dinî hayatının somut bir vecibesidir. Şehirde yaşayan zekât mükellefinin zekâtını hayvan bakıcılığı için uygun şartlara sahip olmayan birine vermek durumunda kaldığını varsayarsak 'ayn olarak bir yahut birkaç koyun zekât alan biri açısından bazı sıkıntılara sebep olacağı açıktır. Meseleye tarihsellik açısından bakan biri ilgili ahkâmın günümüz modern insanına hitap etmekten uzak olduğunu, evrensellik özelliği arz etmediğinden ciddi bir reform gerektirdiğini iddia edebilir. Zaten bu tür radikal ve modernist fikirlerin ortaya çıkma sebeplerinden biri de ilgili ahkâmın olduğu hukuk felsefesinin yeterince etüt edilmemesidir. Bu durumda İslam hukukçularından bir kısmı ilgili hadisi makul bir te'vile tabi tutarak evrensellik dâhil farklı zaman ve zeminlerde geçerli olabilecek felsefi bir yapıya dönüştürebilir. Nitekim Hanefîler te'vil vasıtasıyla söz konusu açılımı sağlama hususunda içtihat etmişlerdir.³⁴ Bu te'vil nasların dışında olmadığı gibi ümmetin maslahat ve selameti için fikrî bir zenginliktir. Zira muhtaçların maslahat ve menfaati sâikiyle zekâtta "'ayn" yerine kimet ve değerini ikame etme anlayışı büyük bir kısmı şehirlerde yaşayan günümüz insanının birçok alanda rahatlamasını sağlamıştır. Bu durum özellikle fitre ve fideye vecibelerinin ifâsında daha belirgindir.

Miladî yedinci yüzyılda savaşlarda kullanılan araç ve gereçler toplumların gelişmişlik düzeylerini tespitte dair en önemli göstergelerden kabul edilmektedir. Barutun henüz keşfedilmediği söz konusu şartlarda savaş atlarını iyi yönetebilen mâhir savaşçıların elinde kılıç, ok, mızrak ve

³³ Ebû İsa Muhammed es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Fuâd Abdalbâkî, İbrahim Atve (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), 5/621, 3/8.

³⁴ Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, (Kahire: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413), 2/25; Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-Fikir, 1986), 156.

kalkan gibi silahlar devletlerin kurulması yahut yıkılması için de önemli unsurlardandır. Bu silahlar o günkü şartlarda en gelişmiş medeniyete sahip olan İran, Mısır ve Bizans'ın da kullandıkları ortalama geleneksel silahlardır. Bu açıdan Arabistan şartlarını yaşayan vasat bir insana hitapta bilinen geleneksel silahların en iyisini temin etme emri³⁵ kadar doğal bir şey olamaz. Hatta anlamaktan aciz kalacakları birtakım emirlerle ortaya çıkmak faydasız bazı istifhamlara sebebiyet verebilir. Ancak söz konusu silahlanma emri zaman, zemin ve şartların değişmesiyle insanlığın ulaşabildiği zirve noktayı yakalamayı da içerdiğinden meseleyi tarihsellik kısır döngüsüne alet etme imkânı söz konusu değildir.

İslam hukuk kültüründe köle ve cariye hukukuyla ilgili meseleleri içeren fikhî birikimin olması sosyolojik bir gerçeğin yansımasıdır. İslam'ın zuhuru ve İslam hukukunun teşekkül dönemi boyunca devam eden süreçte dünyanın savaş hukuku kapsamında kabul ettiği kölelik ve cariyelikle ilgili uygulamalardan bağımsız hareket etmenin imkânsızlığı açıktır. İslam hukuku söz konusu olgunun mucidi olmadığı gibi ilke olarak asgariye indirmenin yolunu açmak suretiyle toplumda tamamen sıfırlamanın çabasını açıkça teşvik etmiştir.³⁶ Köle ve cariyelikle ilgili vaz' edilen ahkâm ile ıslaha dair temel ilkelerden hareketle kendi bünyesinde eritmek suretiyle nicel olarak asgariye indirme hedefi kökten kaldırılma sürecine olumlu yönde hizmet ettiği rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla savaşan taraflardan birinin tek taraflı tasarrufuyla ortadan kalkacak kadar basit bir olgu söz konusu değildir. Nitekim modern dünyanın geldiği noktada köle ve cariye meselesinin büyük oranda istenen düzeye geldiği görülmektedir. Bu hususta fıkıh eserlerinde konuyla ilgili gereğinden fazla malumâtın sokulduğu yönünde eleştiri ise ilk bakışta haklı görünse de söz konusu eserlerin yazıldığı dönemlerde köle ve cariye hukukunun güncel bir ihtiyaca mebni olarak uygulandığı gerçeği unutulmamalıdır. Söz konusu malumâtı tamamen yok etmek mümkün olmadığı gibi bunun etik olduğu da söylenemez. Pratikte muhal gibi görünse de teorik olarak aynı şartların tekrarı yahut yaşanması ihtimali yönündeki fikirler de ilgili malumâtın muhafazasının etkenlerinden olabilir.

Günümüzde organ nakli hususundaki birçok meseleyle ilgili İslam hukuku perspektifinden sadra şifa olabilecek cevaplar ve izahlar yapılmıştır. Ancak tıp ilminin gelişmesi neticesinde değişik hayvanlardan insana organ naklinin mümkün hâle gelmesi ile bu husustaki beklenti ve istifhâmların meseleye farklı bir boyut kazandırdığı söylenebilir. Bu

³⁵ el-Enfâl, 8/60.

³⁶ el-Bakara, 2/177, 221; en-Nisa, 4/36, 92; el-Maide, 5/89; et-Tevbe, 9/60; en-Nur, 24/33; el-Mücadele, 58/3.

kapsamda doku olarak insana en yakın hayvan olduğu iddia edilen domuzdan insana kalp nakli meselesinin gündeme gelmesiyle “Şüphesiz Allah şifanızı size haram olanlarda kılmamıştır (إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيْمَا حَرَّمَ) (عَلَيْكُمْ)³⁷” hadisine dayanarak karşı duruş sergilemek mümkündür. Bu durumda te’vil mekanizması vasıtasıyla İslam hukuku perspektifinden yeniden bir değerlendirme yapılabilir. Cümlede zikredilmeyen ancak manânın şer’î yahut dilsel açıdan istikameti için bağlam da dikkate alınarak maksut olduğu düşünülen bir lafzın varsayılması (takdir, izmâr) mümkündür.³⁸ İlgili hadisin vürûduna sebep olan olay yahut bağlam “yemek/içmek” olup şer’î hükmün de aynı bağlamda tezâhür etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla söz konusu hadiste “اکل” yahut “شرب” ifadesini takdir ederek “ ان الله لم يجعل شفاءكم في اكل او شرب ما حرم عليكم (Şüphesiz Allah şifanızı size haram olanları (yeme yahut içmenizde kılmamıştır)” şeklinde okumak mümkün olduğundan yemesi haram kılınan bir hayvandan herhangi bir organ nakletmenin imkân ve cevazına hükmedilebilir. Neticede bütün hayvanlar insanlara musahhar kılınmışlardır ve insan yaşamı her şeyin fevkinde telakki edilmiştir. Özellikle zaruret esnasında ibaha yönündeki görüş daha güçlü hâle gelmektedir.

Kur’an’da yer verilen Hz. Peygamber’in hanımlarıyla ilgili âyetleri³⁹ model olma özellikleri dikkate alınarak sorumluluklarının daha fazla olması yönüyle değerlendirmek gerekmektedir. Hz. Peygamber’in iki eşi hakkında nâzil olan âyetler münasebetiyle yüce Allah’ın ciddi uyarıları eşliğinde dikkat çeken örneklemeler söz konusudur. İlgili âyetlerde Hz. Peygamber’in bir eşine açtığı bir sırdan bahsedilmekte ancak yüce Allah söz konusu sırrın başka bir eşiyile paylaştığını bildirmektedir.⁴⁰ Âyetlerin devamında inkâr edenlere, Nûh ve Lût’un karısı örnek gösterilmekte ve bu ikisinin, iki salih kişinin nikâhları altında bulduklarını ve onlara hainlik ettiklerinde de kocalarının, Allah’ın azabından hiçbir şeyi onlardan savamadıkları vurgulanmaktadır. Allah, iman edenlere ise, Firavun’un karısını örnek göstererek onun, "*Rabbim! Bana katında, cennette bir ev yap. Beni Firavun’dan ve onun yaptığı işlerden koru ve beni zalimler topluluğundan kurtar!*"⁴¹ dediğini aktarmaktadır. İman edenlere ayrıca, İmran kızı Meryem’i de örnek göstermiştir.⁴² Bu

³⁷ Buhârî, *Sahîh*, 7/110.

³⁸ Deniz, *Te’vil*, 276.

³⁹ el-Ahzâb, 33/30-31.

⁴⁰ et-Tahrîm, 66/1-5.

⁴¹ et-Tahrîm, 66/11.

⁴² et-Tahrîm, 66/12.

durum aynı zamanda tikel bir olayın tümel bir ilkeye ilham kaynağı olabileceğini göstermesi açısından da dikkat çekmektedir. Bunun tarihsel bir olaydan evrensel bir sonuç çıkarmakla eşdeğer olduğu açıktır. Bu hususta örnek gösterilen kimselerin peygamber hanımları olması söz konusu evrensel ilkeye aykırı değildir. Aksine belirlenen ilkeler karşısında hiç kimseye en ufak bir ayrıcalık tanınmaması gerçeğini göstermesi açısından bütün zaman ve zeminleri aşan örnek prensipler içermesi yönüyle dikkat çekmektedir. Dolayısıyla ideal bir örnekmeyi tarihselliğin olumsuz bakış açısına mahkûm etmenin adil olmadığı açıktır.

Aklî bir içtihat yöntemi olarak te'vilin daha çok geçmişle ilgili gündeme gelmesi onun hâvi olduğu gerçeklikle bağdaşmamaktadır. Bu açıdan daha çok güncel konularla ilgili olması daha makul olup İslam hukukunun evrenselliğinin de gereğidir. Bu bakımdan metaverse (gerçekliği arttırılmış sanal evrende gezinti), dijital para sistemleri ve yapay zekâ gibi güncel ve geleceğe yön verecek olan teknolojik gelişmelerle ilgili olarak da içtihat ve te'vilin söz sahibi olması doğaldır. İnsan yaşamını olumlu yönde etkileyen yahut olumlu yönde etkilemesi muhtemel teknolojik gelişmelere olumlu yaklaşarak ümmetin dünya gerçekleriyle hareket etmesini sağlayacak bir duruş sergilemek mümkün olmakla birlikte bunun mutlaklaştırılması doğru bir yaklaşım olmaktan uzaktır. İslam hukukunda sosyolojik ve psikolojik etkenleri dikkate alan ve haddi zatında ilim ve irfan yönüyle sevap gerektiren içtihat vasıtasıyla müçtehitlerin güncel sorunlara çözüm bulma hususunda önemli toplumsal sorumlulukları söz konusudur. Bu açıdan içtihadı söz konusu dinamiklerden mahrum bırakarak stabil, standart ve daha çok geçmişe dönük dijital platformlara mahkum etmenin ilmî ve dinî yönü tartışmaya açıktır. Aynı şekilde Kâbe'nin sanal ortama taşınması suretiyle hac ibadeti ifâ edilemeyeceği gibi bazı ibadetlerin dijital hayata mahkûm edilmesi de mümkün değildir. Kâbe'nin kendisi bir toplanma ve dayanışma mekânı olarak özel bir yerdedir. Sanal ve dijital ortamlar ise talim yahut oraya gidemeyenlere yönelik teselli mahiyetinde bir fonksiyon icra edebilir. Metaverse hususundaki gelişmeler şirket toplantıları yahut eğitim faaliyetleri gibi konularda istifade edilebilir niteliktedir. Pandemi döneminde sanal cuma, sanal cemaat vs. caiz olmadığı gibi sanal platformlarda somut karşılığı olmayan alış-verişlerin de makul tarafı yoktur.

İslam'ın özgür iradeyle ortaya çıkan fikirleri önemseydiği, baskı ve şiddet eseri kabul ve retlere itibar etmediği bilinmektedir. Bu bağlamda mükellefin sorumlulukları ile onlara terettüp eden mükafât ve mücazâtın da özgür bir iradeyle tezahürü esastır. Riddet ve irtidâtla ilgili rivayet

edilen bazı hadisler⁴³ sebebiyle fıkıh eserlerinde mürteddin öldürülmesi gerektiğine dair malumât⁴⁴ özgür iradeye dayalı olarak ortaya çıkan tercihi baskılama yahut yok sayma görüntüsü vermektedir. Bu hususta Hanefiler, kadımların bundan istisna edildikleri yönünde fikir beyan etmişlerdir.⁴⁵ Zira Kur'an'da iman ve inkârın özgür iradeye dayalı olduğu,⁴⁶ mürtetlerin dünya ve âhirette amellerinin boşa gideceği ve ebedi cehennemini hak ettikleri⁴⁷ ifade edilmektedir. Dolayısıyla İslam'dan vazgeçme cezasının, -savaş ilanı, ihanet ve hakaret hariç- “devlet eliyle öldürülme” olduğuna dair hadislerin siyasî ve sosyal sebepleri bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Özellikle hilafet tartışmaları ve riddet olayları neticesinde ortaya çıkan ihtilaf ortamında siyasî birliğe en çok muhtaç olunan bir dönemde muhaliflerin cezalandırılması ihtiyacına binaen bu tür rivayetlerin çoğaldığı anlaşılmaktadır. Zira dinin özgür iradeye dayalı olması gerektiği bedihî olup aksi yöndeki tavır aynı zamanda nifak ve ikiyüzlülüğü de teşvik edici dinamikler içermektedir. İlk halifenin, kendisine (devlete) zekât ödemek istemeyenlere yönelik savaş ilanına başta Hz. Ali ve Hz. Ömer olmak üzere değişik şahsiyetlerin karşı çıkması da bu tezi desteklemektedir. Dolayısıyla hadislerin Kur'an'ı beyan edici özelliği yanında sahih menkul ile selim ma'kûla aykırı olmaması esastır. Akl-ı selimin kabul etmediği nakillerin şeklen sıhhat şartlarına hâiz olmaları da bir anlam ifade etmemektedir. İslam tarihinde yaşanan bazı olumsuz olayların öz eleştiriye konu olması tarihselcilerin istismar edebileceği hususları da asgariye indirme potansiyeli taşımaktadır.

Sonuç

Allah dışındaki her şeyin belli bir zaman ve mekânda varlık bulması sebebiyle tarihsel birer unsur olduğu açıktır. Bu açıdan belli manâları ifade etmek üzere indirilen Kur'an ve toplumsal değişim ve dönüşüm çabası ile son Peygamber Hz. Muhammed de tarihsel olgulardır. Tarihsel olguların sadece ilgili tarihte anlamlı olduğu ve evrensel nitelik taşımadıkları yönündeki yargıyı mutlaklaştırmak dinî, sosyal ve felsefî gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla “tarihsel olay ve olguları

⁴³ Bu husustaki rivayet “*Dinini değiştireni öldürünüz* (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)” şeklindedir. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/564, No: 29006; Humeydî, *Müsned*, 1/461, No: 543.

⁴⁴ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzi Abdulmuttalib (Beyrut: Dâru'l-Fikr. 1410), 1/294.

⁴⁵ Alâuddin Ebû Bekir b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî el-Hanefî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406), 7/134.

⁴⁶ el-Kehf, 18/29.

⁴⁷ el-Bakara, 2/217

geldikleri zaman dilimi ile geldikleri mekân ve şartlara hapsedmek” şeklindeki modern ve eleştirel yaklaşım sorunlu olduğundan değişik açılardan değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Batılıların yaşadıkları olumsuz tecrübeler neticesinde ortaya çıkan ve kutsal metinlere uyguladıkları yöntemlerin bir sonucu olan tarihsellik benzeri yaklaşımlar İslam dünyasında kabul, ret ve ihtiyat gibi değişik değerlendirmelere tabi tutulmuştur. İlke olarak tarihselliği benimseyenler ilk uygulamayı Kur’an’ın tefsir disiplini üzerinde deneseler de zamanla başta İslam hukuku olmak üzere diğer disiplinlere de yayma konusunda istekli oldukları görülmektedir. Bu bakış açısına göre Kur’an’ın ahlak yönü ahkâm ve diğer sosyal disiplinlerin üzerinde telakki edilmesi gerekmektedir. İslam’ın toplumu adalet ve ehliyetle yönetme iddiası neticesinde ortaya çıkan hukuk normlarının te’vil gibi aklî içtihat yöntemleri sayesinde insan yaşamıyla paralel aktifliği tarihselcilikle temsil edilen yahut tarihselcilik yaklaşımına gerekçe olarak sunulan zemini işlevsiz hâle getirme hususunda yeterli dinamikler içerdiği ifade edilebilir. Bu bağlamda tarihsel olduğu iddia edilen bazı emir yahut yasakların zâhirlerinin farklı delâletleri, umumun tahsisi, mutlakın takyidi imkânı ile lafzın hakikat ve mecaza açıklığı gibi te’vil örnekleri vasıtasıyla farklı anlam alanları üzerinde yeni değerlendirmeler yapmak mümkün ve vakidir. Nitekim nasların anlaşılması ve güncellenmesi hususunda ilk günden beri bir açılım vesilesi olan te’vilin modern zamanlarda da söz konusu fonksiyonunu yerine getirmesi önünde herhangi bir engel söz konusu değildir. Ayrıca tarihte siyasi ve kültürel sebeplerden dolayı yanlış ve taraflı te’villere gidildiği anlaşılan bazı konuları Kur’ân’ın maksatlarına uygun tarzda tekrar değerlendirmek mümkündür. Böylece tarihte istismar edilen bazı dini hususların toplumlar üzerinde bıraktığı olumsuz imajın izalesi umulmaktadır. Ayrıca tarihselcilik gibi İslam kültürünü yansıtmayan ithâl kavramların tartışılma zemini de büyük oranda ortadan kalkacaktır.

Finansman / Funding:

This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:

The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Arkoun, Muhammed. İslâm'ı ve Laikliği Yeniden Düşünmek, çev: Sosi Dolanoğul. İstanbul: Metis yayınları, 1995.
- Aslan, Bedri. Arap Dili ve Fıkıh Usûlünde Delâlet, (*Te'vilin Fıkhî Meselelere Etkisi*). Ankara: Sonçağ Yayınları, 2021.
- Aydın, Mehmet. "Fazlurrahman ve İslâm Modernizmi", İslâmî Araştırmalar Dergisi Özel Sayı, 4, 1990.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları. Ankara: 2004.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zühayr b. Nasır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 1422.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb. Kâhire: Dâru'l-Vefâ, 2012.
- Demir, Recep. "Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem." *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, I/1, Mart, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları. 2011.
- Deniz, Abdulkaki. *İslam Hukuk Metodolojisinde Te'vil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Duman, Soner-Shaker JABARI, "Çağdaş Dönemde Usûl-i Fikhin Yenilenmesi Tartışmaları", *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 20/1 (Mart 2020),199-233.
- Erturhan, Sabri. *İslâm Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2008.
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*. çev. Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık, Fikri Bir Geleneğin Değişimi*. çev. Alpaslan Açıkgenç- M. Hayri Kirbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Fazlurrahman. İslâmî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri. çev: Bekir Demirkol. *International Journal of Middle East Studies*. 1. 1970, 317-333.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Zühayr Hâfız. Medine: 1413.
- Hatipoğlu, M. Saîd. "Kur'ân'ın Aktüel Değeri I." *İslamiyât*, 5/1, Ankara: 2002.
- Hoebnik, Micheil. "Thinking About Renewal In Islam" *Towards A History of Islamic Ideas On Modernization And Secularization Arabica*, Leiden: 45,
- Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr b. İsa b. Ubeydullah el-Kureşî el-Esedî. *Müsne'dü'l-Humeydî*, thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî. Dımaşk: Dâru's-Sakâ, 1996.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman b. Hastî el-Absî. *el-Musannef fî'l-ahâdisi ve'l-âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- Jeonrad, Werner G. *Theological Hermeneutics*. London: Mac Millan, 1991.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Kahire: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413.
- Koca, Ferhat. "Kur'ân-ı Kerim'deki Fıkhî Hükümlerin Evrensellik ve Tarihselliğini Tespit Konusunda Bir Ölçü Denemesi." *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*. Ağustos, Eylül, Ekim, Sayı: 10, II, 12.
- Kotan, Şevket. *Kur'an ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: 1992.
- Paçacı, Mehmet. "Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. Ankara: 1996.
- Paçacı, Mehmet. "Kur'ân ve Tarihselci Yorum" *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur'ân ve*

- Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu*. Erzurum: 17-18 Mayıs 2001, 77.
- Palmer, E. Richard. *Hermenötik*, çev. İbrahim Görener. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Paret, Rudi. *The Study of Arabic and Islâm at German Universities*, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1968.
- Paret, Rudi. *Kur'ân Üzerine Makaleler*. çev. Ömer Özsoy. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Polat, F. Ahmet. *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar (Doktora Tezi)* Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rif'at Fevzi Abdulmuttalib. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1410.
- Şimşek, Mehmet Saîd. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası. ts.
- Taslaman, Caner. *Tarihselcilik: Çelişkiler Bataklığında*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016.
- Tilimsânî, Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû'i ale'l-usûl*. thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. Kahire: Mektebetü'r-Reşâd, ts.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed es-Sülemî. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Fuâd Abdalbâkî, İbrahim Atve. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Ulvânî, Tâhâ Câbir. *Hâkimiyetü'l-Kur'ân*. Kahire: el-Ma'hedü'l-Alemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1996.
- Urmevî, Ebü's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid. *et-Taşîl mine'l-Maḥşûl*. thk. Abdulhamîd Ali Ebû Züneyd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- Uyanık, Mevlüt. *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*. Ankara: Fecr Yayınları, 1997.
- Watt, Montgomery. *Bell's Introduction to the Qur'an*. Edinburgh, University Press, 1970.
- Yiğit, Metin. "Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkhın Kat'î-Zannî Diyalektiği: Hitap-Muhatap Bağlamında Hermenötik Bir Çözümleme", Kur'an ve dil: dilbilim ve hermenötik sempozyumu (17-18 Mayıs 2001), 125-186.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986.



آراءُ محمَّد مصطفى شَلبي في مسألة التعليل بالحكمة في ميزان التقدُّم
الأصويّ

Araştırma
Makalesi
Research
Article

Mohammad Rachid Aldershawi

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı
Assistant Professor, Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Rhetoric
Şırnak, Türkiye
✉ aldershawi.m@gmail.com

ib orcid.org/0000-0001-8616-3721

Yazar
Author

Aldershawi, Mohammad Rachid. "آراءُ محمَّد مصطفى شَلبي في مسألة التعليل بالحكمة في ميزان التقدُّم الأصويّ"
(Muhammed Mustafa Şelebî'nin Hikmetle Ta'lîl Konusundaki Görüşlerinin Usûl
Açısından Eleştirisi)". *Tevilat* 3/2 (2022), 339-362.

doi https://doi.org/10.53352/tevilat.1211908

Atıf
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2022-11-29
Accepted / Kabul Tarihi: 2022-12-25

ISSN: 2687-4849 e-ISSN: 2757-654X
www.tevilat.com

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal
içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and
scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan
çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında
yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to
their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yayıncı/Published by: Selçuk University, Faculty of Islamic Studies/ Selçuk
Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

Bilgi
Info

Muhammed Mustafa Şelebî'nin Hikmetle Ta'lil Konusundaki Görüşlerinin Usûl Açısından Eleştirisi

Bu çalışmada, Mustafa Şelebî'nin, Ta'lilu'l-Ahkâm ve Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî isimli eserlerinde yer alan hikmetle ta'lil konusundaki görüşleri ele alınarak değerlendirilmiştir. Usûl ilmindeki derinliği ve modern dönemde hükümlerin ta'lili konusunda yazdıkları araştırmacılara kaynaklık eden müelliflerin en meşhuru olmasından dolayı Mustafa Şelebî seçilmiştir. Ayrıca usûlcülerin cumhurunun, genelde ta'lil konusunda özeldeyse hikmetle ta'lilde tutumlarını; Kitab, Sünnet ve müçtehit imamlarının metoduna, hikmetlerin ve maslahatın ta'lilinde muhalefet ettiklerini iddia ederek eleştirdiği için seçilmiştir. Çalışmada Mustafa Şelebî'nin usûlcülere yönelttiği eleştirilere ve özellikle hikmetle ta'lili menedenleri ve munzabıt-zahir olan hikmetle ta'lili caiz görüp şeriatta mevcut olmadığını ileri sürenleri reddetmesine cevap verilmiştir. Çalışmada Mustafa Şelebî'nin görüşünün, usûlcülerin hikmetle ta'lildeki ihtilafları ve munzabıt-zahir vasıfla ta'lildeki ittifaklarının arkasında durmalarının iki sebebi tartışılmıştır. Bu iki sebep, usûlcülerin yaptığı kıyaslar hakkında imamlarına itiraz gelmeyecek şekilde savunma meyillerinden ve hükümlerin sebepleri ile kıyasın illetini karıştırmalarıdır. Çalışmada usûlcülerin yönteminin tutarlılığı açıklığa kavuşturulmaya çalışılmış olup hikmetle ta'lil konusunda doğru tutumları ve munzabıt-zahir vasıfla ta'lili tercih sebepleri ortaya konulmuştur. Yöntem olarak usûl eserleri mukayeseli metotla tahlil edilmiştir.

Özet

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Mustafa Şelebî, Kıyas, Ta'lil, Hikmet.

The Opinions of Muhammad Mustafa Shalaby on the Issue of Reasoning with Wisdom in the light of Uşûl's Criticism

This study includes a discussion of the opinions that Dr. Muhammad Mustafa Shalaby chose on the issue of reasoning with wisdom, in his two books: "Ta'lil al-Ahkâm" and "Uşûl al-Fiqh al-Islamî". The study has chosen Dr. Shalaby because of his deep knowledge of the science of Uşûl al-Fiqh, and for being the most famous of those who wrote about the reasoning of rulings in the modern era, until his writings became a reference for researchers. Dr. Shalaby also criticized the majority of the scholars of Uşûl al-Fiqh in their way of reasoning in general and in their position on reasoning with wisdom in particular, claiming that they violated the approach of the Quran and the Sunnah and the jurists of Ijtihad (Juristic interpretation) in reasoning with wisdom and Maşlahah (public interest). The study answered the objections that Dr. Mustafa Shalaby addressed to the scholars of Uşûl al-Fiqh, especially his denial of those who prevent reasoning with wisdom, and those who said that reasoning is permissible if it is a disciplined phenomenon while it does not exist in Shari'ah. The study also discussed two reasons, which Dr. Shalaby saw as standing behind the scholars of Uşûl al-Fiqh's agreement on reasoning with the apparent and disciplined description, and their differences in reasoning with wisdom, namely the tendency of the scholars of Uşûl al-Fiqh to defend the analogies reported by their Imams so that no objection is directed to them, and the scholars of Uşûl al-Fiqh's confusion between the reason for analogy and the reasons for rulings. He clarified the soundness of the approach of the scholars of Uşûl al-Fiqh, and their real position on reasoning with wisdom, and the real reason for their tendency to reason with disciplined apparent descriptions, with the help of Uşûl al-Fiqh sources and the method of comparison and analysis.

Abstract

Keywords: Uşûl al-Fiqh, Muhammad Mustafa Shalaby, Analogy, Reasoning, Wisdom.

آراءُ محمد مصطفى شَلْبِي في مسألة التعليل بالحكمة في ميزان التَّقْد الأَصُولِي

يتضمن البحث مناقشة الآراء التي ذهب إليها الدكتور محمد مصطفى شلبي في مسألة التعليل بالحكمة، وذلك في كتابه: "تعليل الأحكام"، و"أصول الفقه الإسلامي"، ووقع الاختيار على هذا الكاتب لتعمُّقه في علم الأصول، ولكونه أشهر من كتب حول تعليل الأحكام في العصر الحديث، حتى غدث كتاباته مرجعاً للباحثين، ولأنه انتقد جهوزاً الأصوليين في طريقتهم للتعليل عامةً وفي موقفهم من التعليل بالحكمة خاصةً، مُدْعياً أنهم خالفوا منهج الكتاب والسنة وأئمة الاجتهاد في التعليل بالحكم والمصالح، وقد أجاب البحث عن الاعتراضات التي توجه بها الدكتور مصطفى شلبي إلى الأصوليين، وخاصةً إنكاره على من منع التعليل بالحكمة، وعلى من قال إنَّ التعليل بما جائز إذا كانت ظاهرةً منضبطةً لكن هذه الحكمة لا وجود لها في الشريعة، كما ناقش البحث سببَ رأى الدكتور شلبي أنهما يقفان وراء اتفاق الأصوليين على التعليل بالوصف الظاهر المنضبط واختلافهم في التعليل بالحكمة، وهما ميل الأصوليين إلى الدفاع عن الأقيسة الواردة عن أئمتهم حتى لا يتوجه إليهم الاعتراض، وخلطُ الأصوليين بين علة القياس وأسباب الأحكام، وقد أوضح البحث سلامة منهج الأصوليين، وموقفهم الحقيقي من التعليل بالحكمة، وبيَّن السببَ الحقيقي لتمييزهم إلى التعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة، مستعيناً في ذلك بالمصادر الأصولية وبمنهج المقارنة والتحليل.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، مصطفى شلبي، القياس، التعليل، الحكمة.

الملخص

تمهيد

الدكتور محمد مصطفى شلبي عالمٌ أزهريٌّ فاضلٌ، وُلد في محافظة المنوفية في جمهورية مصر العربية سنة: ١٩١٠، ودرس في الأزهر الشريف حتى تخرج في كلية الشريعة سنة: ١٩٣٧، واشتغل بعد التخرج بالتدريس في كليات الشريعة والحقوق، وداع صيتهُ فقيهاً وأصولياً بارعاً، وخاصةً بعد أن طُبِعَت رسالته: "تعليل الأحكام" التي نال بها شهادة الدكتوراه من الأزهر الشريف سنة: ١٩٤٥، وكان عضواً في مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، وبقي مستمراً في أعماله العلمية بين عضوية المجمع والتدريس الجامعي إلى أن توفاهُ الله تعالى سنة: ١٩٩٧، وله مؤلفات عديدة مطبوعة، منها بالإضافة إلى رسالته تعليل الأحكام: أصول الفقه الإسلامي، أحكام الوصايا الأوقاف في الفقه الإسلامي، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، أحكام الموارث، أحكام الأسرة في الإسلام، وغيرها...^١ وقد تناول الدكتور محمد مصطفى شلبي خلاف الأصوليين في التعليل بالحكمة في كتابه: "تعليل الأحكام" و"أصول الفقه الإسلامي"،

^١ محمد مصطفى شلبي، أستاذ الفقه الذي اشتهر بتعليل الأحكام، مُدَوِّنة بقلم الدكتور محمد الجوادي منشورة على الموقع الإلكتروني: <https://www.aljazeera.net/blogs/2021/12/21>. تاريخ زيارة الموقع:

فذكر الأقوال الثلاثة المعروفة في المسألة، وهي المنع مطلقاً، والجواز مطلقاً، والجواز إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة، وذكر بإيجاز أدلة كل قول، وانتهى إلى ترجيح الرأي الثالث القائل بالتفصيل^٢، وهو الرأي الذي قرره المحققون من الأصوليين^٣، وأكد أن التعليل بالحكمة ليس مجرد مسألة افتراضية، بل هو واقع في نصوص الكتاب والسنة وكلام أئمة الاجتهاد، وأنكر الدكتور على فريقين من الأصوليين: الفريق الذي منع التعليل بالحكمة مطلقاً، والفريق الذي قال بجواز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة مع عدم وقوعه في الشريعة، وقال الدكتور إن سبب اعتراضه هو منافاة هذين الرأيين للواقع، إذ في نصوص الكتاب والسنة تعليلٌ لكثير من الأحكام بالحكم والمصالح، وكذلك كان التعليل في زمن أئمة الاجتهاد، فقد كان التعليل بالحكم والمصالح هو الأصل، ولم يلزم هؤلاء الأئمة أنفسهم بأن لا يُعلّلوا إلا بالأوصاف الظاهرة المنضبطة؛ ثم أورد الدكتور شلبي سببين رأى أنهما يقفان وراء اتفاق الأصوليين على التعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة واختلافهم في التعليل بالحكم والمصالح مع أن الأصل في نصوص الكتاب والسنة وكلام أئمة الاجتهاد هو الالتفات إلى الحكم والمصالح دون القوالب الظاهرة، وفيما يأتي مناقشة لهذه الآراء وفق المنهج العلمي.

١. مناقشة الاعتراضات التي وجهها الدكتور مصطفى شلبي إلى الأصوليين في مسألة التعليل بالحكمة

١.١. مناقشة الدكتور شلبي في دعواه إهمال الأصوليين للحكم سواء منهم من منع التعليل بالحكمة، أو قال بجواز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة دون وقوع ذلك في الشريعة

أنكر الدكتور شلبي على الأصوليين الذين نفوا وجود حكمة ظاهرة منضبطة من جملة الحكم التي يقصدها الشارع، فقالوا: إن القول الثالث القائم على التفصيل إنما هو مفروض فرضاً ولا وجود لمثل هذه الحكمة في الواقع، وقصد الدكتور بإنكاره هذا

^٢ محمد مصطفى شلبي، *تعليل الأحكام* (القاهرة: مطبعة الأزهر، ط١، ١٩٤٧)، ١٤٠.

^٣ عبد الرحمن بن أحمد الإيجي المعروف بالعضد، شرح مختصر المنتهى مع حاشية التفاتازاني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤)، ٣/٣٢٠.

^٤ محمد مصطفى شلبي، *أصول الفقه الإسلامي* (بيروت: الدار الجامعية، ط١، ١٩٧٤)، ٢٤٠؛ شلبي، *تعليل الأحكام*، ١٤١.

عُضدَ الدين الإيجي (ت: ٧٥٦ هـ) وسعد الدين التفتازاني (ت: ٧٩١ هـ)°، والذي أراه أن هذين المحققين قصدا بالحكمة هنا ما كان واسطة في شرع الحكم كالمشقة التي هي الحكمة من تشريع رخص السفر، فهذه الحكمة ضبطها الشارع بوصف ظاهر منضبط هو السفر وأناط بها الترخيص، ولا تجد حكمةً من هذا القبيل إلا وهي غير ظاهرة أو غير منضبطة، وإلا لما أناط الشارع الحكم بوصفٍ يضبطها ويكون ذلك الوصف هو العلة دون الحكمة، وعلى هذا فمن نفى وجود حكمة ظاهرة منضبطة في الشريعة لم يتجه قصده إلى إنكار المصالح المقصودة من تشريع الحكم كجلب المنافع ودرء المفاسد، ولهذا لا فائدة من سرد الأدلة الكثيرة من الآيات والأحاديث التي تبين الحكمة من بعض التكاليف الشرعية والفوائد المترتبة عليها، إذ لا قائل بإنكار هذا.

أما الفريق الذي منَعَ التعليل بالحكمة مطلقاً فقد أنكر عليهم الدكتور شلبي ومن تبعه من المعاصرين، والذي أراه أن وجه الإنكار هو ما فهمه هؤلاء من كلام المنكرين للتعليل بالحكمة أنهم لا يلتفتون إلى مقاصد الشريعة وحكمها وأسرارها، وإنما يكتفون بالوقوف عند القوالب الظاهرة، لكن الذي يتبين من إمعان النظر في أدلتهم أنهم لم يكونوا يتصورون وجود حكمة ظاهرة منضبطة يمكن أن يُناط الحكم بها وجوداً وعدمًا، بل كانوا يُطلقون الحكمة على ما كان خفياً أو غير منضبط من المعاني، ولذلك نجد الفخر الرازي (ت: ٦٠٦ هـ) -وهو من أبرز من يقول بجواز التعليل بالحكمة- يُطلق الحكمة على ما كان غير منضبط، وذلك في أمثلة توضح أنه تركيزه على عدم الانضباط لم ينتبه إلى مدى ما تشتمل عليه من المصالح، فأثبت ورود التعليل بالحكم في الشرع، ومثّل لذلك بتوسط الحدِّ بحيث يزجرُ المحدود دون أن يُهلكه، وبالتفريق بين العمل القليل والكثير في الصلاة^٦، فأراد بالحكمة ما كان غير منضبط، دون أن يتجه قصده إلى ما يشتمل عليه الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر، كما أن تاج الدين ابن السبكي (ت: ٧٧١ هـ) عندما تعرض لأقوال الأصوليين في التعليل بالحكمة أوردَ القول الثالث القائل بجواز التعليل بها إذا كانت ظاهرة منضبطة، ثمَّ علّق على هذا القول بأنه خارجٌ عن محلِّ النزاع^٧، فأشار بذلك إلى أنَّ الحكمة التي اختلفت الأصوليون في جواز التعليل بها إنما هي الحكم والمصالح غير المنضبطة، فإذا انضبطت فلا خلاف في جواز التعليل بها،

° العضد، شرح مختصر المنتهى مع حاشية التفتازاني، ٣/٣٢٠.

٦ محمد بن عمر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٩٧)، ٥/٢٩٧.

٧ عبد الوهاب بن علي السبكي، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩١)، ٢/١٨٨.

وعلى هذا فمن يُطلق الحكمة على ما كان غير منضبط فلا يُستعزب منه أن ينفى جواز التعليل بها مطلقاً، لأن العلة عند المحققين من الأصوليين هي المعرف للحكم، بمعنى أنه متى وُجدت كانت علامة على الحكم، فإذا كانت مضطربة لم تصلح علامةً على الحكم، ولم يُتمكَّن من إثبات وجودها في الفرع، وهذا الفريق إذا رأى حكمة ظاهرة منضبطة يمكن إناطة الحكم بها فلا مانع لديه من التعليل بها، لكنه لا يسميها في هذه الحالة حكمةً، بل يقول إنها وصف ظاهر منضبط.

وقد ذكر بعض الأصوليين كالحنفية أنَّ العلة إذا أُطلِقت في باب القياس فالمراد بها العلة المتعدية التي يمكن وجودها في الفرع، وكذلك التعليل إنما يُقصد به التعليل الذي يكون طريقاً إلى تعدية الحكم إلى الفرع، أما مجرد إبراز الحكمة من تشريع بعض الأحكام - كما ورد في كثير من النصوص التي ذكرت مقاصد تشريع الأحكام والمصالح المترتبة عليها؛ - والتي أطلال الدكتور شلبي في سردها - فلا يُسمى تعليلاً بالمصطلح الأصولي، بل هو مجرد إبداء حكمة⁸، ولذلك يخطئ كثير من الباحثين عندما يريد إثبات التعليل بالحكمة في الشريعة فيسرد النصوص التي تشير إلى المصالح المترتبة على التكاليف الشرعية، لأن التعليل المقصود هنا هو القياس بناء على الحكمة، لا مجرد إظهار المقاصد الجزئية للأحكام الشرعية.

ثم إن من أنكر التعليل بالحكمة فليس قصده إهمال الحكم والمقاصد الشرعية جملةً وعدم بناء الأحكام عليها، بل قصده أنَّ ذلك لا يدخل في باب القياس، وبيان ذلك أنَّ القياس يكون أقوى إذا كانت العلة وصفاً مناسباً اعتبر الشارع نوعه في نوع الحكم، أو نوعه في جنس الحكم، أو جنسه في نوع الحكم، فإن اعتبر الشارع جنسه في جنس الحكم كاعتبار المشقة في التخفيف كانت العلة أضعف، ومن ثم يُقدَّم القياس الأقوى علةً عند التعارض بين الأقيسة، فإذا عديم المجتهد كل ذلك لجأ إلى أعمال المقاصد والحكم المقصودة للشارع والتي ثبتت بنصوص كثيرة، فيُخرَج الواقعة على قاعدة شرعية لا على أصل معين، ويكون قد عمل بالاستصلاح لا بالقياس، ولهذا لا وجه للإنكار على من نفى التعليل بالحكمة لأن النافي عند الحاجة يعلل بالحكمة، لكنه لا يسمي ذلك قياساً، ومن الأدلة على هذا الذي نقوله ما نُقل عن بعض الأصوليين أنهم منعوا ما سمَّوه: "القياس الجزئي الحاجي"، أي القياس على المنصوص عليه بجامع

⁸ محمد أمين بن محمود أمير بادشاه، تيسير التحرير (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1932)، 6/4.

الحاجة، لأنهم رأوا أن الاستدلال بأصل الحاجة الذي تقرر بما لا يُحصى من النصوص يُغني عن اللجوء إلى القياس^٩، وهكذا فالمنع من التعليل بالحكمة لا يستلزم إهمال حاجات المكلفين وإيقاعهم في الحرج والتنكر لمقاصد الشريعة.

ويُخطئ من يظن أن إنكار بعض الأصوليين للتعليل بالحكمة يستلزم إهمالهم للحكم والمصالح وعدم التفاتهم إليها، وربما نشأ هذا الوهم من كثرة اهتمام الأصوليين بالأوصاف الظاهرة المنضبطة، حتى خُيِّلَ إلى بعض الناس أن الشارع لا يُنيط الحكم إلا بالوصف الظاهر المنضبط، ويبدو أن ابن السبكي تنبّه إلى هذا الوهم، فسارع إلى دفعه بعد أن ذكر أن من محاسن الشريعة إناطة الأحكام بالأسباب الظاهرة وجعلها عللاً يدور الحكم معها وجوداً وعدماً، ثم قال دافعاً الوهم الذي أشرنا إليه: "ما ذكرناه من التعليق بالمنضبط هو فيما أمكن، فإن المصالح والمفاسد التي هي حكم الأحكام ضربان: محدّد منضبط كالقتل والقطع، وغير منضبط، وفي هذا القسم لا يمكن أن يتعلّق بمنضبط، وذلك كالتعزيرات، والمشاق المبيحة للتميم، والانتقال من قيام الصلاة إلى قعودها إلى الاضطجاع إلى الإيماء، والأعذار المبيحة لمحظورات الإحرام، وقدّر الغضب المانع من الإقدام على الأحكام، والمرض المبيح للإفطار في الصيام"^{١٠}، وهكذا يتبين جلياً من كلام ابن السبكي اهتمام الأصوليين بالحكم والمصالح، لكن هذا يكون في إطار تعاملهم مع النصوص، أما التعليل بالحكم وتعدية الأحكام إلى وقائع مشابهة بناءً على مجرد الحكمة فشيء آخر، لأن هذا شرطه اشتراك الأصل والفرع في العلة، والعلة من شروطها الظهور والانضباط، وذلك متعذر في الحكمة في رأي بعض الأصوليين، وهكذا فنفي بعض الأصوليين للتعليل بالحكمة لا يعني إهمالهم للمصالح.

٢٠١. مناقشة الدكتور شلبي في قوله إنَّ الأصوليين أنكروا التعليل بالحكمة نظرياً مع تطبيقهم له عملياً

يعترض الدكتور مصطفى شلبي على الأصوليين لأنهم أنكروا التعليل بالحكمة أو قالوا بجواز التعليل بها إذا كانت ظاهرة منضبطة مع عدم وقوع ذلك في الشرع، مع أنهم جميعاً في كتب الفروع يعللون بالحكمة وقيسون بناءً عليها، فتراهم كثيراً ما يعللون بالحاجة والمشقة وما شابه ذلك، ثم يُلحقون بالمسألة بعض الفروع بجامع الحاجة أو

^٩ محمد بن أحمد الخلي، شرح جمع الجوامع مع حاشية العطار (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، ٢٠٤٨).

^{١٠} ابن السبكي، الأشباه والنظائر، ١٩٠/٢.

المشقة أو الحرج، وما هذه إلا حِكْمٌ، فيكون الأصوليون قد ناقضوا أنفسهم وأدَعَوْا في الأصول أمراً لم يتمكنوا من الالتزام به في الفروع^{١١}.

والواقع أن الأصوليين والفقهاء إنما يمنعون التعليل بالمشقة حين تكون واسطة في تشريع الحكم، أي حينما تكون غير منضبطة، فيُلغِيها الشارع وينيط الترخيص بوصف ظاهر منضبط كالسفر، أما في عموم الأحوال فهم لا يمنعون التعليل بالمشقة والحرج والتخفيف على المكلفين وأمثال ذلك، لكنهم لا يُلحقون الفرع بالأصل بناء على هذه الحِكْمِ إلا بعد ضبطها، والضبط كما هو معلوم إما أن يثبت من جهة الشرع أو اللغة أو العرف، وتراهم كثيراً ما يرددون القاعدة القائلة: إن ما لم يرد ضبطه في الشرع ولا في اللغة فضابطه العرف^{١٢}، والذي يمنع التعليل بالحكمة لا يُطلق عليها هذا الاسم إذا ضُبِطت، بل الحكمة عنده اسم لما لا ينضبط كما سبق بيانه، وعلى كل حال فالأصوليون والفقهاء يعللون بالمشقة بعد ضبطها، ونرى العز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠ هـ) مثلاً يُعلِّل بالمشقة ويقسب بناءً عليها، فيقول: إن الحلق أبيض للمُحْرَم إذا أُصِيب بالقمل، فإذا عرضت له مشاق أخرى تساوي مشقة الإصابة بالقمل أو تزيد عليها جاز له الحلق، وكذلك القول في المشاق المُبيحة للتميم^{١٣}، ومن العلماء من لا يجعل هذه الأمثلة من قبيل التعليل بالمشقة والقياس بناءً عليها، بل يقول: إن الجاري في هذه الحالات ليس قياس العلة بل قياس نفي الفارق، وربما أطلقوا عليه اسم "قياس لا فارق"^{١٤}، وهو الذي لا يُتعرَّض فيه لذكر العلة الجامعة بين الأصل والفرع، بل يُكتفى بنفي وجود الفارق بينهما، كقولهم: إذا جاز جمع الصلاة في المسجد في المطر فالتَّلج والبرَد مثله^{١٥}، فصحيح أن المشقة هي الحكمة من وراء الترخيص هنا، لكن من العلماء من لا يسمي هذا تعليلاً، ثم إن من الأصوليين كالحنفية من يقصر اسم العلة على ما لا يُدرك بمجرد اللغة، بل يحتاج إلى اجتهاد، فيختص بالمجتهدين دون غيرهم، فكل من يفهم اللغة إذا سمع الترخيص للتخلف عن صلاة الجمعة أو صلاة الجماعة بسبب المطر يفهم أن التَّلج والبرَد مثله، ومثل هذا لا يسميه الحنفية قياساً ولا تعليلاً، بل هو من قبيل دلالة

^{١١} شلبي، تعليل الأحكام، ١٤٣.

^{١٢} محمد بن عبد الله الزركشي، المشور في القواعد الفقهية (الكويت): وزارة الأوقاف الكويتية، ط ٢، ١٩٨٥، ٣٩١/٢.

^{١٣} عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩١)، ١٦/٢.

^{١٤} أحمد بن غنيم النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، ٢٦٧/١.

^{١٥} النفراوي، الفواكه الدواني، ٢٣١/١.

النص^{١٦}، ولهذا فالذي يمنع التعليل بالحكمة قد لا يُسَلِّمُ أنَّ الجاري في هذه الأمثلة هو تعليلٌ أو قياسٌ، ثم إنَّ من القواعد الكبرى المتفق عليها أنَّ "المشقة تجلب التيسير" فإعمال المجتهد للقاعدة رفعاً للخرج عن المكلفين لا يندرج في مسألة التعليل بالحكمة، بل يرجع إلى إعمال عمومات الشريعة، ومثُل هذا لا يُعدُّ تعليلاً أو قياساً.

وقد ذكرنا قبل قليل أنَّ الأصوليين لا يمنعون التعليل بالمشقة والقياس بناءً عليها، إذا ضُبِطَتْ، وهم يقررون هذا بوضوح وجلاء في الاعتراضات الواردة على القياس، وأنقل هنا عبارة القاضي عضد الدين بحروفها لأهميتها: "ورابع اعتراضات المناسب كون الوصف غير منضبط كالحكم والمصالح مثل الحرج والمشقة والزجر، فإنها أمور ذات مراتب غير محصورة ولا متميزة، وتختلف بالأشخاص والأحوال والأزمان، فلا يمكن تعيين القدر المقصود منها، وجوابه أنه إما منضبط بنفسه؛ كما تقول في المشقة والمضرة إنه منضبط عرفاً، وإما بضبطه بوصف؛ كالمشقة بالسفر والزجر بالحدود"^{١٧}، وهذا ما قرره غيره من الأصوليين أيضاً^{١٨}، فأنت ترى أنهم قالوا بإمكان ضبط المشقة عرفاً، ومن ثمَّ جواز التعليل بها، وهذا هو الذي جرى عليه الفقهاء، فتراهم يضبطون المشقة في الأبواب المتفرقة، كمقدار المرض الذي يبيح التيمم، أو الذي يبيح الانتقال من القيام إلى القعود في صلاة الفريضة، أو الذي يبيح الفطر في رمضان وهكذا ...

ومن اعتراضات الدكتور شلبي على الأصوليين أنهم ينقلون الخلاف في مسألة التعليل بالحكمة وينكرون وجود حكمة ظاهرة منضبطة يمكن أن يُعَلَّلَ بها؛ لكنهم في الوقت ذاته عند الحديث عن مسالك العلة والطرق الدالة على العلية ولا سيما عند الحديث عن مسلك النص يستشهدون بالآيات والأحاديث التي عللت الأحكام التكليفية بالحكم والمصالح كقوله تعالى في تعليل قسمة الفيء ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ {الحشر، الآية: ٧} وقوله تعالى في تعليل تحريم الخمر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدَّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ {المائدة، الآية: ٩١} وغير ذلك من النصوص التي عللت الأحكام

^{١٦} أمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣/٢٦٤.

^{١٧} عضد الدين الإيجي، شرح مختصر المنتهى، ٣/٥٠٨.

^{١٨} أمير بادشاه، تيسير التحرير، ٤/١٣٧.

بالمصالح والمفاسد، فكيف يستقيم بعد هذا أن يمنعوا التعليل بالحكمة أو ينفوا وجود حكمة ظاهرة منضبطة في الشريعة؟^{١٩}

والجواب على هذا الاعتراض أن تمثيل الأصوليين في مسالك العلة ببعض الحكم والمصالح لا يعني بالضرورة أنهم يعللون بتلك الحكم وقيسون بناءً عليها، لأنهم في ذلك الموضوع إنما يتجه قصدهم إلى الأساليب اللغوية والأدوات التي تدل على العلة صراحةً أو إيماءً، دون أن يقصدوا جواز القياس على تلك العلة، فالمثال أورد لإيضاح أمرٍ معيّن، وبقصد تحقيق غرضٍ معيّن، فيُنظر فيه بقدر تحقيقه لذلك الغرض، أما التركيز على جوانب أخرى في المثال لم يقصدها من أورده ولم تخطر منه على بال وليست ذات صلة بالسياق فذاك مما يُعاب به على المشتغلين بالعلم، فعليهم تجنّب ذلك.

ونبّه هنا إلى أمرٍ آخر وهو أن علم الأصول نشأ وترعرع في أحضان المدرسة الشافعية التي تجيز التعليل بالأوصاف القاصرة، أي الأوصاف التي تختص بمحلها ولا يمكن أن توجد في فرعٍ آخر، فليس التعليل عند كثير من الأصوليين ملازماً للقياس^{٢٠}، ولا يلزم من التمثيل ببعض الحكم القول بجواز القياس عليها وإن أطلقنا عليها اسم العلة، وعلينا التنبيه إلى أن العلة عند الأصوليين تُعرّف الحكم، ويدور معها الحكم وجوداً وعدمًا، ولا يستقيم بعد هذا تعليل تحريم الخمر مثلاً بإشاعتها للعداوة والبغضاء، وبصدّها عن الصلاة وعن ذكر الله، لأن هذه حكم قد تنفك عن شرب الخمر، ثم إن الصد عن ذكر الله وإيقاع العداوة لها مراتب متعددة، فما مقدار العداوة والصد عن ذكر الله التي إذا سببها نشاط أو عمل قيل بتحريمه قياساً على تحريم الخمر، ثم إنه يلزم من التعليل بهذه الحكم بإطلاق تحريم جميع الألعاب الرياضية اليوم، لأنها أيضاً قائمة على التنافس الذي يوقع بين اللاعبين العداوة والبغضاء، وهي كثيراً ما تصدّهم عن أداء واجباتهم الدينية، ولا قائل بتحريمها على العموم، والفرق كبير بين التعليل بهذه المصالح غير المنضبطة والتعليل بالإسكار الذي قال به الأصوليون، فهو وصف ظاهر منضبط يدور معه الحكم وجوداً وعدمًا، وتترتب على القياس بناءً عليه نتائج سليمة وصحيحة.

^{١٩} شلبي، تعليل الأحكام، ١٤٢.

^{٢٠} المحلي، شرح جمع الجوامع، ٢/٢٨٢.

٣٠١. مناقشة الدكتور شلبي في قوله إن الأصوليين خالفوا نهج الكتاب والسنة وأئمة الاجتهاد في التعليل بالحكم والمصالح

يرى الدكتور مصطفى شلبي أن الأصوليين عندما أهملوا التعليل بالحكم والمصالح واعتنوا بالتعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة خالفوا نهج الكتاب والسنة في التعليل، كما أنهم خالفوا منهج الصحابة وأئمة الاجتهاد، لأن هؤلاء عندما كانت تعرض لهم المسألة كانوا يجتهدون فيها مستندين إلى روح الشريعة ومقاصدها، ولم يكونوا يلجؤون "إلى هذه الصور والرسوم التي وضعها المتأخرون" ٢١.

والمواقع أن هذا الكلام ينطوي على إشكالات عديدة، أبرزها ما يدعيه الدكتور شلبي وكثير من المعاصرين من أن المتأخرين أسأوا إلى العلوم عندما بالغوا في الخوض في تفاصيل المسائل وضبطها، وأن المتقدمين لم يكونوا يلتفتون إلى ذلك، فكانت العلوم في عصرهم سهلة ميسورة، ولهذا يدعو بعض المعاصرين إلى اعتماد كتب المتقدمين في العلوم الإسلامية المختلفة دون الاشتغال بكتب المتأخرين ومباحثها المعقدة، والجواب عن هذا الكلام أن مباحث المتأخرين وتدقيقاتهم لم تكن غائبة عن أذهان أئمة الاجتهاد، بل كانت أموراً معروفة لهم بسبب عمق نظرهم وسعة علمهم، وصحيح أن مجتهدى الصحابة والتابعين ومن بعدهم لم يكونوا يعرفون مصطلحات العلة ومسالكها وقوادحها من نقض وكسر وفساد وضع وغير ذلك؛ إلا أن معانيها كانت ماثلة في أذهانهم، وإنما فضل المتأخرون القول فيها لظهور الحاجة إلى ذلك، بسبب تراجع الهمم والتدني التدريجي للمستوى العلمي عبر الأجيال، ويخطئ من يظن أن المتبحرين في العلم كالصحابة ومن بعدهم كانت علومهم سطحية بسيطة، بل كانت أصول الفقه سليقة عندهم، يعملونها دون أن يصطلحوا عليها، كما كان عرب الجاهلية فصحاء دون أن يعرفوا النحو، ولذلك قال أحد الشعراء متباهياً: [الطويل]

وَلَسْتُ بِنَحْوِي يَلُوكُ لِسَانَهُ وَلَكِنْ سَلِيْقِي أَقُولُ فَأُغْرِبُ

ونذكر للتوضيح مثلاً على ما قررناه، ففي الحادثة المشهورة أن سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال في حدِّ شارب الخمر: إنه إذا شرب هذى، وإذا هذى افتري، وعلى المفتري ثمانون جلدة، فقاس شارب الخمر على القاذف، وتلك نظرة أصولية دقيقة تنبه إليها سيدنا عليّ دون أن يعرف مصطلحات أصول الفقه، فقد رأى أن

الشارع أقام الخلوة بالمرأة مقام وطنها، فقاَس على ذلك شرب الخمر الذي يقوَدُ إلى القذف، لأنه وجد أن الشارع اعتبر المظنَّة قائمة مقام المئنَّة، وهذا من قبيل اعتبار الشارع جنس الوصف في جنس الحكم ٢٢، وهو الذي فضَّل علماء الأصول القول فيه بعد قرون، والمهم هنا أن تلك المعاني كانت ماثلة في أذهان المتقدمين وإن لم يكونوا يستعملون مصطلحات المتأخرين للدلالة عليها، وقد روي أن أصحاب أبي حنيفة (ت: ١٥٠ هـ) كانوا ينازعونه ويعارضونه في المقاييس، فإذا قال: أستحسنُ لم يلحق به أحدٌ ٢٣، أي أنهم يُسلمون له ولا يقدرّون على الاعتراض عليه، ولا شك أن المناقشات التي كانت تجري بين أبي حنيفة وأصحابه لم تكن في أمور بسيطة سهلة يدركها المبتدئون من طلبة العلم كالتعليل برفع الحرج والمشقة، بل كانت في أمور دقيقة، وكان أبو حنيفة أدقهم وأعمقهم نظراً، ولذلك لم يكونوا يلحقون به إذا استحسن، واستحسان أبي حنيفة هنا ليس مجرد استثناء وتركٍ للقياس رفعاً للحرج كما يظن بعض الباحثين، بل هو عدولٌ عن قياس جلي يسبق إلى الأفهام لكنه ضعيف الأثر إلى قياس خفي يغيب عن الأذهان لكن علته أقوى وأشد تأثيراً، وهكذا فأبو حنيفة من أئمة عصر الاجتهاد، لكنَّ نظره كان دقيقاً، وكان يُفتق القول ويُعمق النظر في الأقيسة بما لا يتأتى لأحدٍ من أصحابه.

وإن الذي يدعو في هذه العصور إلى التحرر من قيود المتأخرين وكتبهم ومباحثهم الصعبة والمعقدة لا يختلف حاله عن حال الذي يدعو الناس في زماننا إلى ترك تعلُّم النحو بحجة أن النحو في عصر المتقدمين كان بسيطاً، فقد ابتدأً بجملته واحدة، وهي أن "الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف إليه مجرور"، ثم فضَّل المتأخرون القول فيه حتى بلغت بعض المؤلفات المكتوبة فيه عدَّة مجلدات، فهل تكون الدعوة إلى ترك تعلُّم النحو مقبولة؟ إن المتقدمين لسلامة قرائحهم استغنوا عن تعلم النحو فهل يصدق ذلك على المتأخرين؟ وكذلك القول في أصول الفقه، فقد كانت أقيسة الأئمة سليمة لعمق نظرهم، فهل يساويهم المتأخرون الذين جاؤوا بعدهم بقرون، وهل يستغنون عن ضبط مباحث القياس التي سماها الدكتور شلبي ضوراً ورسوماً؟ إن كل علمٍ يبدأً بسيطاً قليل المباحث، ثم يتسع ويتعمق، ويتمُّ تنقيحُه وتهذيبُه والفصل بين مباحثه ومصطلحاته مع مرور الزمن بجهود العلماء، وهنا يبرز فضل المتأخرين، فهم أعلم الناس بعلوم

٢٢ الرازي، المحصول، ١٦٤/٥.

٢٣ الحسين بن علي الصِّبْغِي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه (بيروت: دار عالم الكتب، ط ٢، ١٩٨٥)، ٢٥.

المتقدمين، ومن يدعو إلى الاستغناء عن كتب المتأخرين يرجع القهقري وينقُص بناءً متماسكاً تناوب على تشييده العلماء عبر القرون لِيَبْنِي هو أساساً على الماء.

إن المتأخرين لجؤوا إلى ضبط مباحث القياس وفصلوا القول فيها لأنهم لمسوا الحاجة إلى ذلك، فقد وجدوا أن المصلحة تقتضي ضبط مسالك الاجتهاد، حتى لا يقول من شاء ما شاء بحجة الاجتهاد، وقد رأوا أن الورع قد قلَّ، وأنه قد ادعى الاجتهادَ وتكلم في مسائل العلم من ليس أهلاً لذلك، فضبطوا مسالك الأقيسة والاجتهاد عموماً دون أن يخالفوا ما كان عليه الصحابة، والذين منعوا التعليل بالحكمة المجردة أرادوا ضبط الأقيسة وتقريبها من الجانب الموضوعي وإبعادها عن الجانب الذاتي، وذلك سداً للباب أمام أدعاء العلم، لكي لا يلجوا باب الاجتهاد ويتدعوا أحكاماً ما أنزل الله بها من سلطان بحجة الاجتهاد وتحقيق المصلحة، ولهذا نقول: ليس مقبولاً أن يتحرر العالم من ضوابط القياس المعتمد على العلة الظاهرة المنضبطة ويلجأ مباشرةً إلى استشراق مقاصد الشريعة بذريعة أن ذلك عمل مجتهد الصحابة، لأنَّ الرسوم والقوالب التي وضعها المتأخرون لقياس تضمن الوصول إلى نتائج أمينة موثوق بها، وتحمي الاجتهاد من الشطط، وتعصم المجتهد من الوصول إلى نتائج غير مرضية، لأن دلالة النظر على النظر أقرب إلى الصواب من الاستدلال بعمومات الشريعة ومصالحها المرعية ومقاصدها المتَّبعة، ولشدة اعتناء الأصوليين بضبط القياس بغية التوصل بواسطته إلى الحكم الصحيح ذكروا أن المجتهد إذا تردد بين التعليل بوصفٍ حسيٍّ أو معنويٍّ فالتعليل بالحسي أولى، لأنه أضبط من المعنوي^{٢٤}، ومن ثمَّ أقرب إلى الصواب، وهذا في الأوصاف الظاهرة المنضبطة، فما بالك بالتعليل بالحكم المجردة والمصالح والمفاسد؟ فإنها كثيراً ما تكون عصيةً على الضبط، ويتشعب فيها الكلام، فلا ينضبط فيها قول.

ولم يدع المتأخرون من الأصوليين أن القياس بالشكل الذي قرره وفصلوا القول فيه قادرٌ على الاستجابة لكل متطلبات العصر، فالمعاصرون الذين يضيِّقون ذرعاً بضوابط القياس التي وضعها المتأخرون – ويبدو أن الدكتور شلبي منهم – يظنون أنها تقف عائقاً أمام أداء القياس لوظيفته، والحق أن قياس العلة المنضبطة يلجأ إليه عند طرؤ واقعة لها نظير منصوص على حكمه في الشريعة، أما ما لا نظير له من الوقائع

^{٢٤} أبو بكر بن محمد الحصري، كتاب القواعد (الرياض: مكتبة الرشد، ط ١، ١٩٩٧)، ٣/٢٣٥.

كثير من القضايا المعاصرة والمعقدة فسييل الوصول إلى الحكم الشرعي فيه ليس هو القياس بل الاستصلاح، فيستند في الاجتهاد في تحديد حكمها إلى أصول الشريعة وقواعدها العامة ومقاصدها المرعية دون إلحاقها بمسألة معينة، ومن هنا نتفق مع بعض الباحثين المعاصرين في أن قياس العلة المنضبطة غير قادرٍ وحدَه على الوفاء بحاجات الاجتهاد المعاصر، ولا يمكن الاكتفاء به^{٢٥}، لكننا نذكر هنا بأن دلالة النظر إلى النظر أولى، وأن قياس العلة المنضبطة أولى أن يُؤخذ به إن أمكن، ومن هنا تقرر أن الاستصلاح لا يُعمل به إذا خالف القياس^{٢٦}، لأن الفرض أن الاستصلاح إنما يكون فيما لم يرد حكمه في الشريعة، ولا استصلاح في مقابل نص أو قياس، إلا أن يثبت للمجتهد أن طُرِدَ القياس يوجب الحرج، فيوقف العمل به، ويكون ذلك من قبيل الاستحسان.

٢. مناقشة السببين اللذين أبداهما الدكتور مصطفى شلبي لاتفاق الأصوليين على التعليل بالأوصاف الظاهرة واختلافهم في التعليل بالحكمة

١٠٢. مناقشة السبب الأول وهو التقليد وضبط أقيسة الأئمة حتى لا يتوجه إليها الاعتراض

يقول الدكتور شلبي إن السبب الأساسي الذي جعل الأصوليين يتفقون على جواز التعليل بالأوصاف الظاهرة ويختلفون في التعليل بالحكم والمصالح يتمثل في أنهم أرادوا ضبط الأقيسة التي وردت عن أئمتهم، حتى تسلم من النقض ولا يتوجه إليهم الاعتراض في المناظرات، فالتعليل بالأوصاف الظاهرة انتشر في عهد المقلدين للدفاع عن العلل التي أبداها أئمتهم، حتى يظهر أولئك الأئمة بمظهر المعصوم الذي لا يخطئ، ويقوي الدكتور وجهة نظره بأن علم الأصول نشأ وترعرع في أجواء المناظرات العلمية التي ألجأت المقلدين إلى التعليل بالأوصاف الظاهرة، حتى لا يعترض على مقررات مذهبهم أحد من علماء المذاهب الأخرى^{٢٧}، ويستشهد الدكتور شلبي بنص للكمال

^{٢٥} محمد البشير الحاج سالم، مفهوم خلاف الأصل دراسة تأصيلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية (فرجينيا: المعهد العالمي

للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨)، ٣٦١.

^{٢٦} محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٧٣)، ٢١٦.

^{٢٧} شلبي، تعليل الأحكام، ١٣٤.

بن الهمام (ت: ٨٦١ هـ) ٢٨ يذكر فيه أن العلة الحقيقية لتحريم الربا هي صيانة المال، لكن المذهب الحنفي ضبط العلة بالكيل والوزن، فقرر جريان الربا في المكيلات والموزونات حتى لا يعترض عليهم أحدٌ بأن علتهم منقوضة ببعض الفروع، لأن التعليل بصيانة المال يقتضي منع مبادلة أي مال بجنسه مع التفاضل، ومعلوم أن جواز مبادلة عبدٍ بعبدَيْن وثوبٍ بثوبَيْن مجمَعٌ عليهما، فعللَ المذهب الحنفي تحريم الربا بالكيل والوزن حتى لا يشمل التحريم العبدَ والثوبَ وما شابههما مما ليس بمكيلٍ أو موزونٍ إذا بيع بجنسه مع التفاضل ٢٩، وقد وافق بعض الباحثين المعاصرين الدكتور شلبي فيما قرره وأيدوه ٣٠.

والمواقع أن هذا السبب الذي ذكره الدكتور شلبي أنه اهتدى إليه بعد بحثٍ وعناءٍ ليس مُقنعاً، بل تترتب عليه إشكالات عدة، منها أولاً أن مقتضى هذا الكلام توجيه تهمة خطيرة إلى الأصوليين، وهي أنهم في نشاطهم العلمي إنما سعوا إلى ترويق مذاهب أئمتهم وإصلاح مواطن الضعف فيها، فمن أجل ذلك علَّلوا وقاسوا، وحكَّموا أهواءهم، فاعتمدوا من العلل ما يحلو لهم واستبعدوا منها ما لا يوافق هواهم، وإذا كان القياس مُظهِراً للحكم الشرعي كما يقول الأصوليون ٣١ فالذي نعتده ونجزم به أن الأصوليين والفقهاء كانوا يسعون من خلال تعليلاتهم وأقيستهم إلى الوصول إلى الحكم الشرعي لا إلى إرضاء نزواتهم وأهوائهم الشخصية.

ثم إن التعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة ليس وليد عصر التقليد، بل هو قديم يرجع إلى عصر أئمة الاجتهاد، لأن الوصف الظاهر المنضبط يُورثُ المجتهد ثقةً بأن قياسهُ سديدٌ، وإننا نتساءل ونسأل الدكتور: إذا كان تعليل حرمة التفاضل في الربويات بصيانة المال هو الأولى فلماذا لم يهتدِ إليه أحدٌ من أئمة الاجتهاد ومن بعدهم؟ علماً بأن هذه الحكمة يعرفها عامة الناس فضلاً عن العلماء، فكل عامي مهما كانت بضاعته من العلم الشرعي مُزجاةً يعلم أن الربا حُرِّمَ صيانةً لأموال الناس ومنعاً للظلم والجشع والاستغلال، فهل يُعقل بعد هذا أن يغفل الأئمة عن هذه الحكمة ثم يختلفوا في تحديد

٢٨ محمد بن عبد الواحد المعروف بالكمال بن الهمام، شرح فتح القدير (بيروت: دار الفكر، دط، ١٩٧٠).

٢٩ شلبي، تعليل الأحكام، ١٣٤ و ١٣٥؛ شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ٢٤٢.

٣٠ عبد الحكيم عبد الرحمن السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٢، ٢٠٠٠)، ١٢٩؛ رائد سبتي يوسف سليمان، التعليل بالحكمة (نابلس: رسالة ماجستير غير مطبوعة مقدّمة إلى جامعة النجاح، ٢٠٠٣)، ١١١.

٣١ عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، دط، ٢٦٠/٣).

علة الربا، وهل هي الكيل والوزن أو الطعم أو الاقتيات؟ إنَّ من المعلوم أنَّ أشقَّ عمل يقوم به المجتهد هو استخراج علة الحكم، ومن أجل ذلك وضع الأصوليون مسالك العلة وقوادحها، وفصلوا القول فيها، وما ذلك إلاَّ لأنَّ إبداء حكمة التشريع لا تغني عن البحث عن العلة، والتعليل بالحكمة لا يصح في أكثر المواضع عند تدقيق النظر، ومن ذلك تعليل حرمة الربا بصيانة المال كما سنرى.

أما الكلام الذي نقله الدكتور شلبي عن الكمال بن الهمام فلا يدل على ما ادعاه من كون الأصوليين عدلوا عن التعليل بالحكمة إلى التعليل بالوصف الظاهر حفاظاً على سلامة الأقيسة الواردة عن أئمتهم، فهذه مسألة واحدة لا يمكن تعميمها على كل المسائل، وإذا افترضنا صحة الاعتراض بهذا الشكل على الحنفية فكيف يسوغ توجيه الاعتراض على كافة الأصوليين، ثم إن الوهم الذي وقع فيه الدكتور شلبي أساسه الفهم الخاطئ لكلام ابن الهمام، فقد فهم منه أن الحنفية تهربوا من التعليل بالحكمة إلى الوصف الظاهر لأنهم يقولون بجواز بيع عبد بعدين، ولما كان التعليل بالحكمة سيُسبَّب نقض العلة لجؤوا إلى التعليل بالكيل والوزن، والحقيقة أن جواز بيع عبد بعدين ليس من مقررات مذهب الحنفية فحسب، بل هو محل اتفاق العلماء، وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم اشترى عبداً بعدين أسودين^{٣٢}، واستنبط منه العلماء جواز بيع الحيوان بجنسه مع التفاضل وأن ذلك ليس من الربا، وهذا بإجماعهم إذا كان حالاً^{٣٣}، وعلى هذا فالحنفية لم يعللوا بالحكمة التي هي صيانة المال لأنها علة فاسدة منقوضة بنص الحديث الصحيح، وهذا مثال من الأمثلة الكثيرة التي توضح الفرق بين التعليل بالحكمة المجردة التي يصعب أن يدور الحكم معها وجوداً وهدماً وبين التعليل بالوصف الظاهر المنضبط، والخلاصة أنَّ ابن الهمام لم يقصد بكلامه ما فهمه الدكتور شلبي، وإنما قصده أن يبيِّن وجه المناسبة في العلة التي أبدأها الحنفية في الربا، فأوضح أنَّ تعليق الربا بالكيل والوزن مناسب، لأن من شأنه صيانة الأموال، ثم لمَّح ابن الهمام إلى الردِّ على من يعترض بأنَّ العلة ينبغي أن تكون صيانة المال فقال: إن هذه الحكمة مع انضباطها وظهورها لا تصلح علة وذلك لورود النقض عليها بالحديث الصحيح وإجماع العلماء على جواز بيع عبد بعدين، فسليمت للحنفية علتهم التي أبدوها في

^{٣٢} مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، "المساقاة"، باب جواز بيع الحيوان بالحيوان من جنسه متفاضلاً (بيروت): دار إحياء التراث العربي، دط، دت)، ٣/١٢٢٥.

^{٣٣} يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٣٩٢)، ٣٩/١١.

الربا، ولا محذور فيما قاله ابن الهمام، إذ حاصله أن المجتهد ينيط الحكم بوصف ويذر وصفاً آخر لعدم صلاحيته للعليّة.

٢.٢. مناقشة السبب الثاني وهو خلط الأصوليين بين علة القياس والأسباب التي أناط الشارع بها الأحكام

اعترض الدكتور مصطفى شلبي على الأصوليين لأنهم خلطوا بين العلة في باب القياس وبين الأسباب التي أناط بها الشارع أفعال المكلفين كالسرقة التي هي سبب موجب لقطع اليد والقتل العمد العدوان الذي هو سبب موجب للقصاص، فقالوا إن الجامع بينهما أن كليهما وصف ظاهر منضبط يترتب على إناطة الحكم به تحصيل مقصود شرعي، وهكذا لم يفرق الأصوليون بين العلة والسبب، مع أن السبب ينبغي أن يكون ظاهراً منضبطاً بخلاف العلة التي تمثل المعنى الذي من أجله شرع الحكم والذي يربط بين الأصل والفرع في القياس، لكن الأصوليين لمّا لم يميزوا بين الأمرين اضطروا إلى القول بقصر التعليل على الأوصاف الظاهرة المنضبطة، ويرى الدكتور شلبي أن الجمع بين الأمرين كما فعل الأصوليون لا يصح، لأن مجال القياس هو الأحكام التكليفية، أما الأحكام الوضعية كالأسباب والشروط والموانع فلا يجري فيها القياس، وخلاف الأصوليين في جريان القياس في الأسباب هو خلاف ظاهري، لأن القياس على السبب مُبطلٌ لسببِيته، ولهذا رجح الدكتور الاصطلاح الذي جرى عليه الشاطبي (ت: ٧٩٠ هـ) في الموافقات^{٣٤} من أن العلة هي المصلحة المترتبة على تشريع الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر سواء كانت وصفاً ظاهراً منضبطاً أو لا، أما السبب فهو ما ربط به الشارع أفعال المكلفين، وهذا لا بد أن يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً^{٣٥}.

ويمكننا أن نناقش الدكتور شلبي في اعتراضه هذا من خلال النقاط الآتية:

أولاً: أما الاصطلاح الذي جرى عليه الشاطبي في الموافقات من التفريق بين العلة والسبب فلا كلام عنه، لأن الشاطبي لا يعترض على الأصوليين، بل نبة إلى أن التمييز بين الأمرين اصطلاح خاص به، ومعلوم أنه لا مُشاحّة في الاصطلاح^{٣٦}، ومن تأمل كتاب الموافقات علم أن الشاطبي لا يعترض على الأصوليين، وإنما يضيف إلى ما

^{٣٤} إسحاق بن موسى الشاطبي، الموافقات (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، دط، دت)، ٢٦٥/١.

^{٣٥} شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ٢٤٤ و ٢٤٥.

^{٣٦} عبدالله دراز، التعليقات على الموافقات، ٢٦٥/١ الهامش.

قروره، ويعتني بما أهملوه، وإذا لآخ من كلامه اعتراض على الأصوليين أحياناً فإنه يتبين بعد التمحيص والتدقيق أن الخلاف بين الفريقين ظاهرياً لا ثمره له، لكن الدكتور شلبي لم يكتف كالشاطبي بوضع اصطلاح خاص يسير عليه، بل اعترض على الأصوليين لخلطهم بين أمرين ما كان ينبغي الخلط بينهما، فاقضى ذلك مناقشته وبيان وجهة نظر الأصوليين في المسألة بما يزيل الإشكال.

ثانياً: يقرر الدكتور شلبي أن القياس لا يجري في الأحكام الوضعية، وهذا ما قاله كثير من الأصوليين قبله، ولا إشكال في هذا، لكن المشكلة تكمن في أن الدكتور فهم المسألة وقررها على خلاف ما فعل الأصوليون قبله، فعندما ينيط الشارع الحكم بسبب كإناطة القطع بالسرقة فمقتضى قول الدكتور أن لا يلحق بالسرقة غيرها لأن السرقة هنا سبب، وإذا ألحقنا بالسارق الطرار والنباش مثلاً تبين لنا أن السرقة لم تكن هي السبب الموجب للقطع، بل المعنى الجامع بين الأصل والفرع هو السبب، لكن الأصوليين جميعاً يخالفون في هذا، فهم لا يمنعون الإلحاق بالسبب عن طريق القياس إذا توافرت العلة الجامعة، بل يقولون بصحة هذا الإلحاق أي القياس عند توافر شروطه، لكنهم اختلفوا فريقين بعد ذلك، فريق رأى أن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق قد تم، وهذا يعني جريان القياس في هذه الصورة، وفريق رأى أن الإلحاق وإن تم إلا أنه قد تبين أن الصورة المنصوص على حكمها لم تكن هي السبب، بل السبب هو الوصف الجامع بين الأصل والفرع، ومن هنا قرر بعض الباحثين المعاصرين الذين أشبعوا مسألة جريان القياس في الأسباب بحثاً وتحققاً أن الخلاف في المسألة لفظي لا ثمره له، وأنها كانت من المناظرات والمعارك الكلامية التي نشبت بين الأصوليين دون أن تكون لها ثمره عملية^{٣٧}، وقالوا: يمكن الاستغناء عن القياس في الأسباب باستعمال القياس في الأحكام الناشئة عنها، فعلى سبيل المثال بدلاً من قياس اللواط على الزنا في إيجاب الحد يُقال: يجب إقامة الحد على اللائط قياساً على الزاني^{٣٨}، وأنت ترى أن قياس

^{٣٧} عبد الرحمن الشريبي، تقارير على حاشية البناني على شرح جمع الجوامع (بيروت: دار الفكر، دط، ٢٠٠٦؛ عيسى مؤن، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول (القاهرة: مطبعة التضامن الأخوي، دط، ١٣٧؛ عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيع، السبب عند الأصوليين (الرياض: منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١، ١٩٨٠)، ١١٠/٢.

^{٣٨} مؤن، نبراس العقول، ١٣٧.

اللائط على الزاني لا يختلف عن قياس اللواط على الزنا، لكن القائس هنا تجنب اعتراض المعترضين، فأجرى القياس في الحكم التكليفي دون الوضعي.

وإذا تبين هذا علمت أنه لا مجال هنا للتفريق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، فإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق عن طريق القياس يكون في كلا الحكمين إذا توافرت شروطه. ونبتّه هنا إلى أن كلام الدكتور شلبي يوهم الانفصال التام بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، وذلك عندما يقرر جريان القياس في الأحكام التكليفية دون الوضعية، لكن الراجح أن الحكمين متلازمان، فلا يوجد خطاب تكليف إلا وله أسباب أو شروط أو موانع، وكذلك الأسباب والشروط والموانع تُنابط بها أحكام تكليفية، وقد ينفك خطاب الوضع عن خطاب التكليف كما في لزوم الغرم على الصبي عند جنايته^{٣٩}، لكن المكلف بدفع الغرامة هو الولي، فتبين أنه لا انفكاك بين نوعي الخطاب، ولا سبيل إلى القول بجريان القياس في أحدهما دون الآخر إلا إذا كان خلافاً لفظياً.

الثالث: يقرر الدكتور شلبي أن مجال القياس هو الأحكام التكليفية، وهنا لا يُشترط في العلة الظهور والانضباط، بخلاف الأحكام الوضعية، لأن ما يُنابط به فعل المكلف فيجعل شرطاً أو سبباً أو مانعاً ينبغي أن يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً، ويُجاب عن هذا بأن تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع غير ممكنة إذا انتفت في العلة الجامعة صفة الظهور والانضباط، فإذا كانت العلة خفية فلا سبيل إلى التحقق من وجودها في الفرع، وإذا كانت العلة غير منضبطة فلا سبيل إلى إلحاق الفرع بالأصل، لأننا لا نعلم المقدار الذي أنيط به حكم الأصل، ومن ثم لا نستطيع التحقق من وجود ذلك المقدار في الفرع، وعلى هذا فالقول بأن العلة إنما يُشترط فيها الظهور والانضباط في الأحكام الوضعية دون التكليفية قولٌ غير سديد، إذ بغير الظهور والانضباط لا يمكن إجراء القياس أصلاً.

ولعل الدكتور شلبي يقصد أن على المجتهد استنباط الحكمة من وراء تشريع الحكم التكليفي، أي المصلحة المقصودة منه، ثم إجراء الحكم على كل واقعة توافرت فيها تلك الحكمة، ففي نصوص تحريم الربا مثلاً يستنبط المجتهد أن علة تحريم الربا في الأصناف الستة التي ذكرتها الأحاديث الشريفة هي المحافظة على أموال الناس

^{٣٩} محمد الأمين الشنقيطي، متكرة أصول الفقه على روضة الناظر ومجتمعة المناظر (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط١،

وحمايتهم من الظلم والجشع، فيجري ذلك الحكم على الأصناف الأخرى التي لم يُنصَّ على حكمها، ولا ينظر المجتهد في أن المحافظة على الأموال هل هي وصف ظاهرٌ منضبطٌ أو لا، بل يكفي أنها مقصد شرعيٌّ، والجواب أنَّ التعليل بهذه الطريقة لا يتوقف على وجود أصل معين منصوص على حكمه، فالمحافظة على الأموال أو الأَنْفس أو الأَعراض ومنع الظلم والجشع وأمثالها هي مقاصد شرعية وكلياتٌ ثابتة بنصوص كثيرة، فلا استدلال على الحكم هنا يستند إلى التواتر المعنوي، ولا حاجة إلى إجراء القياس الأصولي الذي يستند إلى أصلٍ معيّن، والأصوليون لا يمنعون مثل هذا الاستدلال، لكن يلجؤون إليه عند عدم توافر النظر، أي أنَّ النصَّ إذا تناول مسألةً مشابهةً أجزوا حكمها على مثيلاتها، فإذا انعدم النصُّ حكّموا عمومات الشريعة ومقاصدها العامة، وهذا نظير ما تنصُّ عليه القوانين المعاصرة من أن آخر ما يلجأ إليه القاضي عند فقدان النص هو تحكيم مبادئ العدالة، أما إذا طرأت واقعة مشابهة لما نصَّ عليه القانون فالقاضي مُلزَم حينئذٍ بالقياس.

رابعاً: تسوية الأصوليين بين العلة التي من أجلها شُرِع الحكم وبين أسباب الأحكام ليست ناشئة عن الغفلة والوقوع في اللبس وخلط الأمور بعضها ببعض كما ذكر الدكتور شلبي، بل ذلك ناشئ عن نظرة ثابتة ومنهجية مطّردة، لأنَّ هَمَّ الأصولي منضبطٌ على تعدية الحكم وإلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه، وذلك طريقتُ القياس، وإلحاق واقعة بأخرى في الحكم غير ممكن إذا كانت العلة خفية أو مضطربة غير منضبطة، ومن هنا استوى الأمران في نظر الأصولي، ولا شأن للأصولي في استخراج الحكم والمقاصد الجزئية وأسرار الشريعة، لأنَّ هذه الحكم يغلب عليها عدم الاطراد، فلا يدور الحكم معها وجوداً وعدمًا، كما أنَّ الكلام فيها غير منضبط، ولذلك نلاحظ تخبط كثير من الباحثين المعاصرين وتناقضهم أثناء حديثهم عن مقاصد الشريعة، ونلاحظ أنَّ الكلام في هذه الموضوعات لا يتسم بالدقة والصرامة التي اعتادها الأصوليون، ولذلك تطرق بعض العلماء قديماً إلى الحديث عن أسرار الشريعة ومقاصدها^{٤٠} دون أن يُلصقوا ذلك بعلم الأصول لِعلمهم أنَّ تلك المواضيع لا تناسب علم الأصول، ومن هنا نقرر أنَّ أكثر ما يُكتَب الآن في ميدان المقاصد لا يمتُّ بصلةٍ

^{٤٠} أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٢)، ٢٦ وما بعدها.

إلى علم الأصول، بل أغلبه كلام إنشائي لا تترتب عليه ثمرة عملية، ولا تنبني عليه مسائل فقهية.

الخاتمة

تناول البحث الاعتراضات التي وجهها الدكتور مصطفى شلبي إلى الأصوليين في مسألة التعليل بالحكمة، وأجاب عنها وفق المنهج العلمي، وأوضح البحث أن الأصوليين الذين منعوا التعليل بالحكمة قصدوا بها ما كان غير منضبط من المصالح والمفاسد، وما دام الضبط منتفياً فالقياس على تلك الحكم غير ممكن، وإذا كان القياس عليها غير ممكن فلا فائدة للتعليل بها، وإذا ضُبطت الحكمة شرعاً أو لغةً أو عرفاً فالتعليل بها جائز ومعمول به عند الفقهاء والأصوليين، ومن منع التعليل بالحكمة لم يُهملها، وإنما يجعل الاستدلال بها من قبيل الاستصلاح الذي يلجأ إليه عند تعذر القياس، أما النصوص الكثيرة التي بينت المصالح والمفاسد المترتبة على الأحكام الشرعية فلا تستلزم جواز التعليل بتلك المصالح، لأن كلام الأصوليين هنا عن المصالح التي يمكن تعدية الأحكام بناءً عليها، وليس عن إبداء الحكم المجردة الكامنة وراء تشريع الأحكام.

وأما انتقاد الدكتور شلبي للأصوليين بأنهم خالفوا منهج الصحابة الذين لم يكونوا يخضعون للضوابط التي وضعها المتأخرون للقياس بل كانوا يقيسون بناء على الحكم فأجاب عنه البحث بأن تهذيب مباحث العلوم وتقيحها عبر الزمن أمرٌ طبيعي، ولا نُسلم أن مجتهدِي الصحابة كانت تغيب عن أذهانهم مباحث العلة والقياس، بل كانوا يُعملونها في اجتهاداتهم بطريقة تلقائية معتمدين على ملكتهم الاجتهادية، وإنما كان دور المتأخرين ضبط تلك المباحث وإيضاحها لا ابتداعها من العدم، وأما تمثيل الأصوليين في مسالك العلة ببعض الحكم فلا يستلزم بالضرورة جواز القياس عليها لأنهم قصدوا بيان الأساليب اللغوية الدالة على العلية ولأن كثيراً منهم يُعلّل بالعلل القاصرة.

وأما السببان اللذان رأى الدكتور شلبي أنهما يقفان وراء اتفاق الأصوليين على التعليل بالأوصاف الظاهرة واختلافهم في التعليل بالحكم فقد تمّ الجواب عنهما، وإيضاح السبب الحقيقي لذلك، فليس الدافع هو محاولة الأصوليين ضبط الأقيسة الواردة عن أئمة المذاهب حتى لا يُعترض عليها بالنقض، وكلام ابن الهمام الذي استشده به الدكتور شلبي لا يدلُّ على هذا، بل فهمه الدكتور بصورة خاطئة، وإنما اهتم

الأصوليون باستخراج العلة التي هي وصف ظاهر منضبط ليصلح معرّفًا للحكم لأن الحكمة يغلب عليها عدم الاطراد، فكثيراً ما يتخلف عنها الحكم، وهو قادح في العلة، وليس السبب أيضاً متمثلاً في خلط الأصوليين بين العلة والسبب، فالأصوليون عندما قاموا بالتسوية بين العلة التي من أجلها شرع الحكم وبين أسباب الأحكام كانوا يعلمون ما يفعلون، لأن كلا الأمرين إنما يتناوله الأصولي في باب القياس لينظر كيفية تعدية الحكم فيهما، ومن هنا لم يفرقوا بينهما، وأوضح البحث أن الكلام عن أسرار الشريعة ومقاصدها الكامنة وراء النصوص والأحكام الجزئية - كما يفعل كثير ممن يكتبون في ميدان المقاصد في أيامنا - ليس داخلاً في عمل الأصولي، ولذلك لا يلتفت إليه، وهو في أكثر الأحيان مجرد كلام إنشائي، لا تترتب عليه ثمرة عملية، ولا تنبني عليه مسائل فقهية.

Finansman / Funding:

This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:

The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

فهرس المصادر والمراجع

- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. الأشباه والنظائر. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩١.
- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. شرح فتح القدير للعاجز الفقير. بيروت، دار الفكر، دط، دت.
- ابن عبد السلام، عبد العزيز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩١.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. شرح مختصر المنتهى مع حاشية التفتازاني. بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٤.
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد. كشف الأسرار على أصول البزدوي. بيروت، دار الكتاب الإسلامي، دط، دت.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٧٣.
- الحاج سالم، محمد البشير. مفهوم خلاف الأصل دراسة تأصيلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية. فوجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٨.
- الحصني، أبو بكر بن محمد. القواعد. الرياض، مكتبة الرشد، ط ١، ١٩٩٧.
- الرازي، محمد بن عمر. المحصول في علم أصول الفقه. بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٩٧.
- الريبعة، عبد العزيز بن عبد الرحمن. السبب عند الأصوليين. الرياض، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود، ط ١، ١٩٨٠.
- الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٢.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. المثور في القواعد الفقهية. الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية، ط ٢، ١٩٨٥.
- السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن. مباحث العلة في القياس عند الأصوليين. بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط ٢، ٢٠٠٠.
- الشاطبي، إسحاق بن موسى. الموافقات. القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، دط، دت.
- الشربيني، عبد الرحمن. تقريرات على حاشية البناني على شرح جمع الجوامع. بيروت، دار الفكر، دط، دت.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر ومجتمة المناظر. مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، ط ١، ١٤٢٦.
- الصيّري، الحسين بن علي. أخبار أبي حنيفة وأصحابه. بيروت، دار عالم الكتب، ط ٢، ١٩٨٥.
- الخلي، محمد بن أحمد. شرح جمع الجوامع مع حاشية العطار. بيروت، دار الكتب العلمية، دط، دت.
- النفاوي، أحمد بن غنيم. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. بيروت، دار الفكر، دط، ١٩٩٥.
- النووي، يحيى بن شرف. شرح صحيح مسلم. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٣٩٢.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. بيروت، دار إحياء التراث العربي، دط، دت.
- أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود. تيسير التحرير. القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٢.
- سليمان، رائد ستي يوسف. التعليل بالحكمة. نابلس، رسالة ماجستير غير مطبوعة مقدّمة إلى جامعة النجاح، ٢٠٠٣.
- شليبي، محمد مصطفى. أصول الفقه الإسلامي. بيروت، الدار الجامعية، ط ١، ١٩٧٤.
- شليبي، محمد مصطفى. تعليل الأحكام. القاهرة، مطبعة الأزهر، ط ١، ١٩٤٧.
- مثنون، عيسى. نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول. القاهرة، مطبعة التضامن الأخوي، دط، دت.
- المواقع الإلكترونية:

<https://www.aljazeera.net/blogs/2021/12/21/>

Kaynakça

- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd. Teysîrû't-Taḥrîr. Kahire: Mektebetü el-Bab el-Halebî, 1932.
- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed. Keşfü'l-esrâr fî şerḥi Uşûli'l-Pezdevî. Beyrut: Dârü'l-Kütüp el-İslâmî, b.s.y, t.s.


- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Đavâbiťü'l-maşlaħa fi'ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessetü'r-Risale, 2. basım, 1973.
- Hâc Sâlim., Mefhûm hilâfu'l-asl (dirasah ta'siliyyeh fi davî' mekâsid eş-şer'iati'l-İslâmiyye). Fransa: el-Mahhed el-Âlemî li'l-Fikri'l- İslâmî, 1. Basım, 2008.
- Hisnî, Ebû Bekr b. Muhammed. el-Ķavâ'id. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. basım, 1997.
- İbn Abdüsselâm, İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm. *Ķavâ'idü'l-ahkâm fi meşâlihi'l-enâm*. Kahire: Mektebe el-Kulliyetu'l-Ezheriyye, 1991.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid. *Fetħu'l-Ķadîr li'l-'âcizi'l-faĶîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, b.s.y, t.s.
- İbnü's-Sübkî, Abdülvehhâb b. Alî. el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. basım, 1991.
- İcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerħu Muħtaşari'l-Müntehâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. basım, 2004.
- Mahallî, Muhammed b. Ahmed. el-Bedrü't-ťâli' fi ħalli Cem'i'l-cevâmi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.s.y, t.s.
- Mennun, İsa. *Nibrasü'l-ukul fi tahkiki'l-kıyas inde ulemai'l-usul*. Kahire: Matbaatü'z-Tezamüni'l-Ehva, 1345.
- Nefravi, Ahmed b. Guneym. el-Fevâkihü'd-devani şerhi ala risaleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevani. Beyrut : Dârü'l-Fikr, 1995.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. el-Minhâc fi şerhi ŞaĶîhi Müslim b. el-Ĥaccâc. Beyrut: Dârü İhya et-Türasül el-Arabî, 2. basım, 1392.
- Nisaburî, Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi'u's-şâĶih. Beyrut: Dârü et-Türasül el-Arabî, b.s.y, t.s.
- Raysûnî, Ahmed. *Nazariyyatü el-makâsid inde el-İmam eş-Şâtibî*. Riyad: Darü'l-Âlemiyye li'l-Kutub el-İslâmî, 2. Basım, 1992.
- Rebîa, Abdülazîz b. Abdurrahman b. Ali. es-Sebeb inde'l-usuliyin. Riyad : Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Lecnetü'l-Buhus ve't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1980.
- Sa'di, Abdülhakim Abdurrahman Esad. *Mebahisü'l-illeti fi'l-kıyas inde'l-usuliyin*. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2000.
- Saymerî, Hüseyin b. Ali. *AĶbâru Ebî Ĥanîfe ve aşĶâbih*. Beyrut: Dârü Âlemi'l-Kutub, 2. Basım, 1985.
- Süleyman, Râid Sebtî Yusuf. et-Ta'lil bi'l-hikmeti. Nablus: Câmiatu en-Necâh, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Şâtibî, İbrâhîm b. Mûsâ. el-Muvâfakât. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, b.s.y, t.s.
- Şelebi, Muhammed Mustafa. *Ta'lili'l-ahkâm*. Kahire: Matbaatu el-Ezher, 1. Basım, 1947.
- Şelebi, Muhammed Mustafa. *Usulü'l-fikhi'l-islâmî*. Beyrut: Daru'l- Câmiyye, 1. Basım, 1947.
- Sinkitî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr. *Müzekkire fi uşûli'l-fıĶh*. Mekke: Dârü Âlemi'l-Fevâid, 1. basım, 1426.
- Şirbînî, Abdurrahman b. Muhammed. *TaĶrîr 'alâ Ĥâşiyeti'l-Bennânî 'alâ Şerhi'l-MaĶallî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, b.s.y, t.s.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. el-Menşûr fi'l-Ķavâ'id. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 2. basım, 1985.
- <https://www.aljazeera.net/blogs/2021/12/21/>


Mâtürîdî’de Vahyin, Bireyi ve Toplumunu İnşası

Araştırma
Makalesi
Research
Article

Osman Nuri Demir


Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kalam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı
Assistant Professor, İstanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam and Islamic Sects, İstanbul, Türkiye

 osmannuridemir@hotmail.com

 orcid.org/0000-0001-9701-6655

Yazar
Author

Demir, Osman Nuri. “Mâtürîdî’de Vahyin, Bireyi ve Toplumunu İnşası”. *Tevilat* 3/2 (2022), 363-381.

 <https://doi.org/10.53352/tevilat.1216044>

Atıf
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2022-12-07
Accepted / Kabul Tarihi: 2022-12-17

ISSN: 2687-4849 e-ISSN: 2757-654X
www.tevilat.com

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yayıncı/Published by: Selçuk University, Faculty of Islamic Studies/ Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

Bilgi
Info

Mâtürîdî’de Vahyin, Bireyi ve Toplumu İnşası

Yetkin bir mütekelim olmasının yanında hacimli bir tefsir eseri de bulunan İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) muhtemelen müfessir kimliğinin de katkısıyla bireyin ve toplumun temel meseleleriyle yakından ilgilenmiştir. Bu yönüyle Mâtürîdî düşüncede vahyin bireyi inşası açısından tefekkür, tevhid, özgürlük, adalet, bireysel yetkinlik, hikmet ve âkîbet gibi kavramlar ön plana çıkarılmıştır. Mâtürîdî’nin toplum tasavvuru ise vahyin ışığında tevhid, adalet, emanet, ihsan, sorumluluk, çoğulculuk, toplumsal barış, fazilet ve erdem terimleri ekseninde kurgulanmıştır. O, öncelikle “küçük âlem” şeklinde isimlendirdiği insanın bireysel hayatını şekillendirecek olan ve doğuştan ona yüklenen fitrata dair özellikleri ve bunlarla uyum halindeki dinî ve ahlâkî ilkeleri tespit etmiştir. Bunu yaparken de insanın içinde yaşadığı toplumu, sosyo-kültürel ve ekonomik durumları dikkate almıştır. Sonrasında ise bireysel ve toplumsal bilincin oluşturulması adına ferde, topluma ve vahye yüklenen anlamlar üzerinde durmuştur. Bireyin ve toplumun inşasında mikro âlem olan bireyle makro âlemi temsil eden toplum ve âlem arasında temelde yaratılış itibarıyla bir uyumun bulunduğu iddiasıyla hareket eden Mâtürîdî, sistemini de buna göre dizayn etmiştir. Vahyin kurucu ve akli destekleyici bir unsur olduğunu kabul eden Mâtürîdî esasında Hazreti Muhammed’e kadar uzanan peygamberlik çizgisinin bütünüyle bu misyonu icra ettiğini düşünmektedir. Ayrıca o, vahyin bireysel ve toplumsal hayatta akılla bilinmesi mümkün olmayan meselelerde dayanılması gereken yegâne unsur olduğuna işaret etmektedir. Bu yönüyle de Mâtürîdî açısından vahiy insanı için Allah’ın bir lütfudur. Çünkü ona göre vahiy insanları Allah’a itaate teşvik eden ve onların taate muvaffak olmalarını sağlayan aslî faktördür. Vahye muhatap olan ve onu insanlara tebliğ etmekle görevlendirilen peygamberler de anılan gerekçelerle rahmet olarak nitelendirilmiştir. Bu bağlamda makale boyunca Mâtürîdî’nin görüşleri merkeze alınarak vahyin, bireyin ve toplumun inşasındaki rolü tartışılacaktır.

Özet

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, Vahiy, Toplum, Birey, İnşa.

The Construction of Individual and Society by Revelation in Mâtürîdî’s Thought

Mâtürîdî (d. 333/944), who has a voluminous work of tafsir in addition to being a competent mutakallim, was closely interested in the basic issues of the individual and society. In this aspect, concepts such as contemplation, tawhid, freedom, justice, individual competence, wisdom and end are brought to the fore in terms of the construction of the individual of revelation in Mâtürîdî thought. Mâtürîdî’s conception of society, on the other hand, is fictionalized in the light of revelation on the axis of the terms tawhid, justice, trust, benevolence, responsibility, pluralism, social peace, merit and virtue. First of all, he determined the characteristics of the creation that is attributed to him from birth and will shape the individual life of the human being, which he named as the “small world”, and the religious and moral principles that are in harmony with them. While he was doing this, he took into account the society, socio-cultural and economic conditions in which people live. Acting with the claim that there is a harmony in terms of creation, between the individual, which is the micro-world, and the society and the world, which represents the macro-world, in the construction of the individual and society, Mâtürîdî designed his system accordingly. Mâtürîdî, who accepts that revelation is a founding and supporting element of reason, thinks that the line of prophethood that goes back to the prophet Muhammad actually fulfills this mission. In addition, he points out that revelation is the only element that must be relied upon in matters that cannot be known by reason in individual and social life. In this respect, from the point of view of Mâtürîdî, revelation is a benedictive of Allah for human beings. Because, according to him, revelation is the main factor that encourages people to obey Allah and enables them to be successful in obedience. Prophets, who were addressed by revelation and were assigned to convey it to people, were also described as mercy for the aforementioned reasons. In this context, throughout the article, the role of revelation in the construction of the individual and society will be discussed by focusing on Mâtürîdî’s views.

Abstract

Keywords: Kalâm, Mâtürîdî, Revelation, Society, Individual, Construction.

Giriş

Mâtürîdî (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'in hemen başında dini bilmenin iki yolunun bulunduğunu ifade etmekte ve söz konusu iki yolu sem' ve akıl şeklinde sem'î yani vahyi önceleyerek kaydetmektedir.¹ Bu durum bize dinin ve dini hayatın inşasında Mâtürîdî'nin aklî bilgi gibi vahyî bilgiye de büyük önem verdiğini göstermektedir. Mâtürîdî'nin vahiy anlayışı, akıl-vahiy ilişkisi, aklın vahye önceliği, vahyin gerekliliği, mârifetullah ve hüsün-kubuh meselesinde akıl ve vahyin fonksiyonları gibi konularındaki fikirleri hakkında farklı çalışmalar yapılmıştır.² Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla onun, bireyde ve toplumdaki tekâmül sürecine vahyin etkileriyle ilgili düşünceleri henüz müstakil bir araştırmaya konu edilmemiştir. Makale Mâtürîdî'nin bu konudaki görüş ve düşüncelerinin tespitini amaçlamaktadır.

Mâtürîdî düşüncesinde vahyin, şahsiyetin tekemmülü ve toplum düzeninin tesisi açısından kurucu rolünü tartışan bu çalışmanın hemen başında "birey ve şahsiyet" gibi kavramların bu şekliyle Kur'ân'da, hadislerde³ ve Mâtürîdî metinlerinde yer almadığını ifade etmemiz gerekir. Zaten bu kavramların kullanımı daha çok modern psikolojiyle birlikte yaygınlaşmaya başlamıştır. Dolayısıyla "birey" kelimesi makale boyunca İslâmî kaynaklardaki "zât, benlik, kişi ve şahıs" mânalarına gelen "nfs" kavramının karşılığı olarak kullanılacaktır.⁴ Birey ya da şahsiyet kavramlarıyla araştırmamızda doğuştan gelen özelliklerin (yaratılış, huy, karakter, mizaç) ve ahlâkî yapının insanî-İslâmî veya evrensel "iyi"ye ve "erdem"e ulaşılması amacına matuf olarak vahyin katkısının tartışılması hedeflenmektedir.

Birey kelimesi burada maddî ve manevî tüm yönleri, fonksiyon, meleke ve yetkinlikleriyle bir bütün olarak insana işaret etmektedir. Diğer yandan bireyin potansiyelini gerçekleştirerek yetkinleşmesi toplumun sağlıklı bileşenlerden teşekkül etmesini sağlaması itibarıyla de ayrı bir önemi haizdir. Mâtürîdî'ye göre bireyin yapısı onun vahiyyle

¹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Muhammed Aruçi - Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 4.

² Meselâ bk. Hülya Alper, *İmam Matürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017); Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Mîllet ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010), 7-29; Fatma Aygün, *Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

³ Kur'ân'da ve hadislerde "şhş" kökünden türetilen çeşitli kelimeler bulunmakla birlikte bunlar makalede istimal edilen "şahsiyet" kelimesiyle anlam yönünden ayrılmaktadır.

⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), "şhş", "nfs".

desteklenmesini gerekli kılmaktadır. İnsanın varlık yapısı ve verili özellikleri onun inşa ve gelişim aşamalarının diğer var olanlardan ayrılmasını ve ayrı kurgulanması gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁵

Mâtürîdî insanın diğer varlıklardan farklı olarak eğitim yoluyla ihtiyacı olan şeylerin bilgisine ulaşabildiğine ve bu durumun insanın imtihanıyla, imtihan olunmak üzere yaratılmasıyla açıklanabileceğine vurgu yapmaktadır. Diğer varlıklar doğuştan hayatlarını idame ettirecek bilgi ve beceriye sahip kılınmışken insan bilgi elde ederek ve bilgiyle yücelerek, bilgiye ulaşarak üstün kılınmak üzere dünyaya gönderilmiştir. İşte burada insanı yüceltecek ve onun gelişimini tamamlayacak olan akıl ve vahiy yoluyla elde edeceği bilgi vasıtasıyla kendisini yüceltmesidir.⁶

Mâtürîdî takipçilerinden Nûreddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *el-Kifâye*'de ifade ettiği üzere vahiy aynı zamanda Allah'ın ideal insan ve ideal toplumda var olması ya da bulunmaması gereken şeyleri ve bunlara ulaşmanın yahut uzak durmanın yollarını öğretmektedir.⁷ Bu açıdan da vahiy temel ilke ve hedefleri belirleyen kurucu bir metindir. Buradan hareketle makalede öncelikle kurucu metin olarak vahyin niteliği üzerinde durulacaktır. Vahyin bağlayıcılığı ve vahyin belirlediği alan gibi hususlara yine bu başlık altında yer verilecektir. Vahyin ilk muhatabı, tebliğcisi ve bu bağlamda vahyin inşa ettiği ilk birey olarak Peygamber'in konumu ve icra ettiği fonksiyon incelenecektir. Vahyin insan hayatındaki yeri, potansiyelini açığa çıkararak onu yetkinleştirmesi kısacası bireyin hayatında vahyin tesiri araştırılacaktır. Sonrasında ise Mâtürîdî düşünce açısından toplumsal "iyi"nin ve erdemli toplumun inşasında vahyin nerede durduğu saptanmaya çalışılacaktır.

1. Kurucu Metin Olarak Vahiy

Kelâm âlimleri vahiy, kelimelerin bir yansıması (tecelli) olarak Allah Teâlâ'nın elçileri aracılığıyla peygamberlerine ulaştırdığı sözleri, şeklinde tanımlamışlardır.⁸ Dolayısıyla vahiy Allah'ın seçmiş olduğu

⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 8/140 vd..

⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/140-145.

⁷ Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye* (İstanbul- Beyrut: İsam - Dâru İbn Hazm, 1435/2014), 178.

⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 1/339 vd.; Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1416), 2/527; Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-

peygamberlere bildirmiş olduğu sözleridir.⁹ Bu açıdan kelamcılara göre vahiy Allah'ın din konusunda herkesi bağlar nitelikteki gayba dair bilgileri diğer insanlardan ayırarak ve sadece peygamberlerine has kıldığı bilgi elde etme kanalıdır.¹⁰

Nasslara göre vahyin öznesi Allah'tır. Yani vahyin kaynağı bizzat Allah Teâlâ'dır ve muhatabını da bizzat kendisi seçmiştir. Her ne kadar vahiy dünyaya ve insanlığa ilişkin bilgiler içerse de netice itibarıyla vahyin temel mevzuu duyuların dışında ve aklın ötesinde kalan metafizik âlemdir.¹¹ Bu sebeple olsa gerek Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve onu takiben İmam Mâtürîdî gibi âlimler vahyi ispat etmenin öncelikle Allah'ın varlığını kanıtlamaya bağlı olduğunu düşünmüşler ve sistemlerini buna göre kurgulamışlardır.¹² Ayrıca Mâtürîdî, Allah'ın peygamber vasıtasıyla değil, peygamberin ancak Allah'ın varlığının ispatı yoluyla bilinebileceğini açıkça ifade etmiştir.¹³ Mâtürîdî bu düşüncesini Ebû Hanîfe'den alıntılacağı şu ifadelerle gerekçelendirmektedir: "Çünkü kişiyi Hz. Peygamber'i yalan saymaya iten şey onun Allah Teâlâ'yı bilmemesidir. Zira Peygamber, kişiyi kendisini Allah'a yaklaştıracak ve O'nun azabından kurtaracak inanç ve davranışlardan başka bir şeye davet etmemektedir. Şayet o kimse Allah'ı sevse ve O'na iman etseydi bu inanç onu Peygamber'i sevip ona itaat etmeye götürürdü. Burada ortaya çıkan netice, Peygamber'i yalancılıkla itham eden kimsenin Rabb'ini bilmediği ve ona itaat edenin de Yüce Allah'a itaat ediyor olduğudur."¹⁴ Nitekim Fahreddin Râzî de (ö. 606/1210) benzer şekilde nübüvvetin bilinip kabul edilmesinin Allah'ın bilinmesi yoluyla mümkün olacağını belirtmektedir.¹⁵

Mâtürîdî Allah'ın varlığının bilinmesi ve vahyin bilgi kaynağı oluşunun ispatı sadedinde *Kitâbü't-Tevhîd*'in baş kısmına epistemoloji bölümü eklemiştir. Zira ona göre: "Nakil, yalnızca varlığın hakikatini kabul edenlerin değil, septiklerin ve agnostiklerin de geçerliliğini tasdik ettikleri

Gazzâlî et-Tûsî Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd (İtikadda Orta Yol)*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 104.

⁹ Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfû işlâhâti'l-fünûn ve'l-ülûm*, nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/1776.

¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Kur'an ve Sünnette Vahiy", *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer, 2018), 2237.

¹¹ Yavuz, "Kur'an ve Sünnette Vahiy", 228.

¹² Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde)*, ed. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 26, 41; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16/182.

¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16/182.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16/182.

¹⁵ Ebû 'Abdullah Muhammed b. 'Omer b. el-Hasan b. el-Huseyn et-Teymî Faḥruddîn er-Razî, *Mefâtîḥü'l-gayb et-tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İḥya' et-Turâş el-'Arabî, 1420), 10/132; Yavuz, "Kur'an ve Sünnette Vahiy", 228.

bir bilgi türüdür.”¹⁶ Mâtürîdî, bilgi nazariyesinde tespit ilkelere uygun olan naklî bilgiyi zorunlu bilgi kaynaklarından kabul etmiştir. Mâtürîdî bu durumu şöyle açıklamıştır: “Şu halde haberlerin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin aklî bir zorunluluğun gereği olduğu ortaya çıktığına göre, peygamberlerin de verdiği haberin benimsenmesinin gerektiği kanıtlanmış olmaktadır. Ayrıca peygamberlerin verdiği haberlerin diğer insanların verdiği haberlerden daha güvenilir olduğu hususu da mucizelerle desteklenmektedir.”¹⁷

Mâtürîdî, beşerin dini öğrenmek üzere başvurmak zorunda olduğu iki temel unsurun vahiy ve akıl olduğunu belirttiikten sonra meseleyi naklin değerlendirilmesine getirmektedir. Tabi burada dinin mahiyetini bilmekten ziyade dinin Allah’a ait oluşunu ya da muhatap alınan dinin hakikatte ilâhî menşeli olup olmadığının tespiti anlamında kullanmaktadır. Sonrasında ise Mâtürîdî, vahyin hiçbir şekilde, herhangi bir topluluğun uygulamaktan ve başkalarını da davet etmekten kendisini alıkoyamayacağı temel bir hakikatler bütünü olduğuna vurgu yapmaktadır.¹⁸ Anlaşılan o ki Mâtürîdî açısından vahiy tıpkı akıl gibi dinin öğrenilmesinde itibar edilmesi gereken iki asıldan birisidir. Dolayısıyla vahye muhatap olan insanın onun ana kaide ve esaslarına bağlı kalması ve ferî meseleleri ya da vahyin tayin etmediği hususları kurucu metin olarak vahyin prensiplerine ve aklın ilkelerine göre kurgulaması gerekir.

1.1. Vahyin Bağlayıcılığı

Mâtürîdî açısından vahiy müminler için bağlayıcıdır. Hatta ona göre müminler arasında içinden çıkılmaz bir problem baş gösterdiğinde Hz. Peygamber’in hayatta olduğu dönemde nazar ve istidlâle başvurmadan önce meselenin peygambere arz edilmesi esastır. Çünkü Allah ilgili âyette bunu emretmiştir.¹⁹ Peygamber’in vefatından sonra ise sırasıyla meselenin çözümünde vahye (Allah’ın kitabına), sünnete ve nihayet bu iki asıl kaynakta çözüm bulunamadığı takdirde nazar ve istidlâle, rey ve içtihadı başvurulmalıdır.²⁰ Esasında Mâtürîdî’nin burada benimsediği

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 4.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 8. Ayrıntı için bk. Mustafa Ceric, “Mâtürîdî’nin Dini Epistemolojisi”, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, der. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 279-311.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 5.

¹⁹ “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün. Bu elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.” (en-Nisâ 4/59.)

²⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 3/291-297.

taksim ve sıralama Muâz hadisi diye şöhret bulan içtihatla ilgili malum hadisteki tasnif ve taksimle de örtüşmektedir.²¹

Mâtürîdî “Şüphesiz o, müminler için bir hidayet rehberi ve bir rahmettir.”²² anlamındaki âyette işaret edilenin Kur’ân olduğunu belirtmektedir. Çünkü Kur’ân müminler için bir hidâyet rehberi ve bir rahmettir. Dünya hayatında kendisine tâbi olanları ve onun gereği ile amel eden kimseleri dalâletten kurtaran bir rehberdir. Ahirette ise bu kimselerden azabı uzaklaştıran bir rahmet kaynağıdır. Dolayısıyla vahiy kendisine inananlar için hidâyet ve rahmet anlamına gelmektedir.²³ Tabi ki burada meseleye hem Kur’ân bütünlüğü hem de Mâtürîdî düşüncesi açısından baktığımızda “rahmet” olarak tavsif edilenin sadece Kur’ân değil, bir bütün olarak vahiy olduğunu ifade etmemiz gerekir. Bu sebeple Mâtürîdî Tevrat’la rahmet oluşuyla ilgili âyeti²⁴ yorumlarken vahyin tamamının rahmetin göstergesi olduğuna şu sözleriyle vurgu yapmaktadır: “Allah Teâlâ’nın Mûsa’ya verdiği kitap kabul ettikleri, uydukları ve onunla amel ettikleri takdirde kendileri için apaçık deliller, hidâyet rehberi ve rahmettir. Tıpkı bunun gibi Allah’ın geçmiş bütün kitapları inanıp gereğince amel edenler için hidâyet, rahmet ve apaçık delildir.”²⁵ Görüldüğü üzere Mâtürîdî, inananlar için vahyin bağlayıcılığını açıkça kabul etmektedir. Ancak Allah’ın varlığını ve vahyin hakikatini inkâr edenler açısından vahyin bağlayıcılığından söz edebilmek zordur. Zira onlar öncelikle tevhidi benimsemek ve vahyin imkânını tasdik etmekle mükelleftirler. Bu nedenle Mâtürîdî “Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de.” manasındaki âyette²⁶ insanlığın tüm fertlerinin değil de sadece müminlerin zikredilmesini de bu şekilde açıklamaktadır. Yine o, Kur’ân’da emredilen ve yasaklanan şeylerin kendileri hakkında olduğunu bildiklerinden dolayı

²¹ Rivayet edildiğine göre Resûlullah Muâz b. Cebel’i (ö. 17/638) Yemen’e göndermek istediğinde ona şöyle sordu: “Sana bir dava geldiğinde nasıl hüküm verirsin?” Muâz: “Allah’ın kitabıyla hükmederim” dedi. Peygamber “Eğer Allah’ın kitabında bulamazsan” deyince, Muâz Resûlullah’ın sünnetiyle hükmedeceği cevabını verdi. Hz. Peygamber “Ne Resûlullah’ın sünnetinde ne de Allah’ın kitabında bulamazsan” diye tekrar sorunca, bu sefer Muâz “Re’yimle içtihat ederim, elimden geleni yaparım” şeklinde cevap verdi. Bu cevap üzerine Hz. Peygamber onun göğsüne vurmuş ve “Resûlullah’ın elçisini Resûlullah’ın hoşnut olacağı hale getiren Allah’a hamd olsun” buyurmuştur. bk. Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 11; Tirmizî, “Ahkâm”, 3.

²² en-Neml 27/77.

²³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 10/410.

²⁴ “Muhakkak ki biz, önceki (birçok) nesilleri yok ettikten sonra, düşünüp ders çıkarırsınlar diye Mûsâ’ya insanlar için apaçık deliller, hidayet rehberi ve rahmet olarak o kitabı verdik.” (el-Kasas 28/43)

²⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 11/44.

²⁶ en-Nisâ 4/59.

burada kâfirlerin değil de müminlerin muhatap alındığını belirtmektedir.²⁷

1.1.1. Vahyin Belirlediği Alan

Mâtürîdî düşünce açısından akıl ile vahyin birbirinden tamamen ayrıştırıldığını ve söyleyebilmek güçtür. Bununla birlikte tabi ki burada kategorik bir ayrımın varlığı da inkâr edilemez. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz üzere neticede vahiy akıl üstü bir bilgi kaynağıdır ve bu yönüyle de akıldan ayrılmaktadır. Ancak Mâtürîdî'ye göre vahiy kendine özel bir alan belirlemiş ve o alandaki yetkinliği metafizik bilgiye hasretmiş ve bunun dışındaki yetki alanını da bütünüyle akla bırakmış değildir. Aksine Mâtürîdî açısından vahiy akla yardımcı olan, ona ön açan, tıkanıldığında ya da bir şekilde karşılaşması muhtemel arızalarla malul olup da hakikati idrakte zorlandığında ona yol gösteren bir referans noktasıdır. Hatta vahiy düşünmeyi, tefekkür etmeyi ve akli eylemleri teşvik eden ve insana bizzat bu eylemleri gerçekleştirmek için var olduğunu hatırlatan bir rehber konumundadır.²⁸

Mâtürîdî vahyin gönderilişine ilişkin muhtemel sebepleri "*Müjdeleyen ve uyarıcı peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı tutunacak bir delilleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir.*"²⁹ âyeti ekseninde açıklamaktadır. Zaten başka bir âyette de Kur'ân insanın Allah'a karşı bu türden bir mazereti ileri süreceğini haber vermektedir: "*Eğer biz bundan önce onları bir azapla helâk etmiş olsaydık mutlaka şöyle diyeceklerdi: Ey rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de şu zillet ve rezillik başımıza gelmeden önce ona uymuş olsaydık.*"³⁰ Mâtürîdî bu durumu şöyle açıklar: "Buradan, imtihan ve risalet yoluyla öğretilen ilahi kelamın gerekli olduğu ortaya çıkar; vahiy yoluyla imtihanın şekli ve mahiyeti bilinir. Nimet eserlerinden yoksun olmayan bir şeyde buna gerek yok ise de ilk yaratma hakkında bu gereklidir. Sonra, akıl, nimeti verene şükretmeyi gerekli görür. Bunun iki yönü vardır. Biri nimetler farklı olduğundan şükürün şeklini ve mahiyetini açıklamak için peygamberlerin getirdiği kelamı gerekli kılar. Şükürün aslı, nimetleri verenlerin durumuna göre farklılık arz eder. Nimetler de onu verenin üstünlüğüne göre birbirinden üstündür. Dolayısıyla nimet

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/297.

²⁸ Alper, *İmam Matürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 18; Osman Nuri Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 151-152.

²⁹ en-Nisâ 4/165.

³⁰ Tâhâ 20/134.

verenin şanını ve nimetlerin gerçek miktarını bilenin onu beyan etmesi gereklidir.”³¹

Mâtürîdî’nin mezkûr ifadelerinden de anlaşıldığı üzere vahiy yoluyla Allah’ı bilmekten kasıt sadece O’nun varlığının bilinmesi değil, varlığının delillerinin de bilinmesidir. Çünkü Mâtürîdî’nin genel sistematığı gereği Allah’ın varlığının bilinmesi sadece nakil yoluyla değil, O’nun insan bünyesine yerleştirdiği yaratılış delilleriyle, insanın kendi bedenindeki ve âlemdeki varlık delilleri üzerine akıl yoluyla düşünüp tefekkür etmesi sayesinde bilinebilir. Yani vahiy gelmemiş olsa da akıl böyle bir icmali imana sahip olabilir. Kuşkusuz Mâtürîdî burada “vâcip” kavramını kullanmasa da benimsediği düşünce itibarıyla yine de Mu’tezile’ye çok yakın durmaktadır.³² Bununla birlikte akıl yoluyla değil de sadece vahiy kanalıyla bilinebilecek hususlar da vardır ki meselâ dinî hükümler ve ibadetler böyledir. Başka bir ifadeyle dinin kendisinin varlığını ve hakikatini bilme yolu akıl olmakla birlikte dinin öngördüğü, yasakladığı ya da emrettiği hususları öğrenebilmenin yolu vahiydir. İşte insanoğlu Allah’ın varlığını ve hak dini idrak ettikten sonra Allah’ın kendisinden yönelmesini veya uzak durmasını istediği şeyleri ancak vahiy vasıtasıyla haber alabilir. Dolayısıyla insan dinin hükümlerini, helal ve haram olan şeyleri, ibadetlerin çeşitlerini ve yapılış şekillerini ve diğer hukukî ve amelî ahkâmı öğrenip hayatına tatbik edebilmek için vahye muhtaçtır. Ayrıca ahiret hayatına ilişkin meseleler hakkında da insan ancak vahiy aracılığıyla bilgi edinebilir. Kısacası insan Allah’ı, hak dini, imtihanın ve ahiretin varlığını akılla bilebilir fakat bunlara ilişkin doğru ve tutarlı bilginin sağlanabilmesi vahyin gönderilmesine bağlıdır.³³

1.2. Peygamber’in Konumu

Kelâm literatürünün geneli açısından peygamberin Tanrı ile aynı ontolojik zeminde değerlendirilmesi bazı aşırı kişi ya da fırkaların görüşlerini dışarıda tuttuğumuzda mümkün görünmemektedir. Ehl-i sünnet’in kurucu âlimlerinden biri olarak İmam Mâtürîdî’nin kanaati de bu yöndedir. Mâtürîdî bunun aksine görüşleri Hz. İsa özelinde yoğun bir şekilde eleştirmiştir.³⁴ Peygamberin insan tabiatı ona herhangi bir kutsal ya da tanrısal vasfın yüklenmemesine mâtuf olarak Kur’ân’da da

³¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2/511; 4/111-112, 292; 6/76.

³² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 185, 206; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 17/284.

³³ Hülya Alper, “Mâtürîdî’nin Akıl ve Vahiy Algısı”, *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 172.

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 332 vd..

vurgulanmıştır.³⁵ Mâtürîdî ilgili âyeti te'vîl ederken peygamberin hiçbir şekilde tanrısal alana müdahale edemeyeceğine, Allah'a rağmen ya da O'nun rızasının aksine bir beyan veya tasarrufta bulunamayacağına dikkat çekmektedir.³⁶ Mâtürîdî âyette Peygamber'in insan vasfına vurgu yapılmasını da şu ifadelerle açıklamaktadır: "Allah Teâlâ'nın Resûlullah'a (a.s.) kendisinin yalnızca onlar gibi bir insan olduğunu söylemesini emretmesi, aşırı sevgilerinin kendisini ilâh edinmeye sevk etmesini önleme amacına yöneliktir. Nitekim Hz. Îsâ'nın kavmi, kendisini sevmede ileri gitmişler ve onu ilâh ve rab edinmişlerdi."³⁷

Peygamber'in vahyin izin verdiği ölçülerin dışına çıkamayacağı aşikârdır. Ancak Mâtürîdî peygamberin Kur'ân'a dair açıklamalarını ya da Kur'ân'ın hüküm beyan etmediği noktalarda Resûlullah'ın vazettiği hükümlerin bağlayıcı olduğu noktasında kuşku duymamaktadır.³⁸ Bilindiği üzere Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vîl ayrımının temelinde de bu düşüncesi yatmaktadır. Çünkü ona göre Peygamber'e sahih yolla ulaşan ve ona ait olduğu kesin olarak bilinen sözler mutlaka dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda Peygamber'in Kur'ân'ın özlü ifadelerini açıklaması, kapalı lafızlarını izah etmesi ya da anlamı ihtilaflı ifadelerini veya genel kalıplarını beyan ve tahsis etmesi müminler açısından kesin olarak referans kaynağı olmalıdır.³⁹ Kaldı ki Mâtürîdî bu noktada sadece Hz.

³⁵ "De ki: Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa, bir o kadar mürekkep ilâve etseydik dahi rabbimin sözleri bitmeden mutlaka deniz tükenirdi." (el-Kehf 18/109)

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/113-114.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/114.

³⁸ Mâtürîdî Hz. Peygamber'e gelen vahyi üç kısımda değerlendirmektedir. Bunlardan ilki Kur'ân'dır, ve Kur'ân'ın bizzat peygambere vahyedildiği hususu açıktır. İmam Mâtürîdî ikinci kısmın beyan vahyi olduğunu belirtmekte ve bu türdeki mesajı Allah Teâlâ'nın Cebrâil'in diliyle yahut Allah'ın dilediği başka bir vasıta ile vahyettiğini ifade etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber de insanların lehine ve aleyhine olan ve sadece bazılarına ilgilendiren hükümleri beyan etmektedir. Üçüncü tür ise ilham ve kavratma vahyidir. Ayrıca Mâtürîdî "*Sana vahyolunana sarıl!*" (ez-Zuhrûf 43/43) şeklindeki ilâhî emre ilişkin olarak yaptığı şu yorumla da kendisi açısından Hz. Peygamber'e gelen bütün vahiy çeşitlerinin bağlayıcılığını ve bir yönüyle de Peygamber'in dini meselelerde Allah ile irtibatlı olarak hüküm verdiğini düşündüğünü göstermektedir: "Allah, Hz. Peygamber'e, kendisine verilen vahiy çeşitlerinin hepsine; Kur'ân, beyan ve ilham yoluyla gelen vahiylerle sarılmasını emretmektedir. Allah bütün bunları ona göstermiş ve bunlarda şaşırıktan yahut yanılmaktan veyahut doğru yoldan sapmaktan onu emin kılmıştır. Bütün bunlarla ilgili olarak ona şöyle müjde vermiştir: Sana vahyedilenlerin hepsine sınıksız sarılırsan, en doğru olan yola girmiş olursun." bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/251-252.

³⁹ Meselâ Mâtürîdî konu hakkında şu meâlde bir açıklama yapmaktadır: "Allah Teâlâ, Resûlullah'a yönelik itaatten kaçınmaktan insanları sakındırmış, ona muhalif davrananları elem verici azapla korkutmuş ve içinde onun verdiği hükme karşı sıkıntı duyan kimsenin, imandan yoksun olduğunu beyan etmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki: Hz. Peygamber'e itaat özellikle fiilinde veya söylediği sözlerden ibaret değildir, belki şu iki yöndendir. Birincisi, onun her fiil ve sözüne, muhtevasına uygun olarak gönülden inanmaktır; bunlar ister umumi ister hususi ister bağlayıcı ister adab ister ibaha yahut teşvik niteliğinde olsun fark etmez. İkincisi, bir davranıştan onun kastettiği şey ne ise

Peygamber'i değil sahabeyi de temel referans noktası olarak kabul etmektedir. Çünkü sahabenin görüş ve içtihatlarının bu anlamda Kur'ân'a ilişkin açıklamalarının ya da Kur'ân'da bulunmayan bir husustaki beyanlarının mutlaka bir şekilde Peygamber'e dayandığını, onun onayından geçtiğini varsayıyor görünmektedir. Zaten "tefsir" kavramının içine Peygamber'in izahlarıyla birlikte sahabenin açıklama ve anlatımlarını dâhil etmesi de buna işaret etmektedir. Sonuç olarak Mâtürîdî Peygamber'in ve ona bağlı olarak sahabenin bir şekilde Allah Teâlâ'nın onay verdiği, Kur'ân'ın bütünlüğünün müsaade ettiği sınırlar içinde açıklama yaptıklarına ve dolayısıyla Peygamber'in dinî konulardaki izahlarının bağlayıcı olduğuna kanaat getirmektedir.⁴⁰ Kuşkusuz bunda dinin yaşanması ve öğrenilmesi açısından Mâtürîdî'nin Kur'ân gibi Hz. Peygamber'in zâtını/hayatını âyet/delil kabul etmiş olması da etkilidir.⁴¹

2. Bireyin İnşası

Makalenin giriş kısmında birey kavramının modern psikolojiyle birlikte kullanılmaya başlandığını ifade etmiştik. Burada makalenin sonraki kısımlarında birey kelimesini "insan, şahsiyet, kimlik ve kişilik" gibi anlamlarda istimal edeceğimizi tekrar hatırlatmakta fayda bulunmaktadır. Mâtürîdî ümmet, toplum, cemaat gibi birlik ve bütünlüğe işaret eden kavram ve yapılara önem vermekle birlikte muhtemelen tutarlı bir toplumsal yapının oluşmasının yolunun sağlıklı bireylerin yetiştirilmesinden geçtiğini düşündüğünden bireyin inşasına özel bir ihtimam göstermektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre üç unsur birbiriyle örtüşme halindedir. Bunlardan ilki içinde yaşadığımız makro âlemin âyetleri, ikincisi bireyin doğuştan getirdiği yazılım kodlarının şahitliği (fitrat), üçüncüsü ise her iki âyet grubunu açıklayan ve insanı

onu tam olarak yerine getirmek; onun fiilinin aynısını yapmak yahut ondan sakınmak veya onu mubah konumunda tutmak yahut da Resûlullah'ın durumuna göre arzu ettiği ne ise onu gerçekleştirmek. Bunların her birinin konumu delillerden öğrenilir." bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/303-304.

⁴⁰ Meselâ bu türden açıklamalar için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/304-305.

⁴¹ Mâtürîdî birçok yerde Peygamber'i "âyet" olarak nitelemiştir. Meselâ şu ifadeleri konumuz açısından önemlidir: "Şayet Allah Resûlü bir mucize getirmiş olmasaydı doğumundan ölümüne kadar onun kendi şahsı büyük bir mucize olurdu. Çünkü o korunmuştu, öyle ki kendisinden kesinlikle kötü ve çirkin bir hal sadır olmamıştır. Bu husus şunu gösterir: Cenâb-ı Hak, Muhammed aleyhisselâmın şahsiyetini bir mucize ve risaletin taşıyıcısı konumunda kılmıştır." bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/12. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 314. Peygamber'in zâtının âyet olarak nitelenmesi yalnızca Mâtürîdî'ye has bir durum da değildir. Daha önce Câhız da (ö. 255/869) Hz. Peygamber'i âyet olarak nitelemiş ve onun filleri ve ahlâkıyla kendinden önce ve sonra eşine rastlanamayacak derecede üstün bir kişiliğe sahip olduğunu belirtmiştir. bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhız, *Hucecû'n-nübüvve (Resâilü'l-Câhız İçinde)*, nşr. Abdusselam Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964), 3/280.

bunlar üzerine düşünmeye sevk eden Kur'ân'ın âyetleridir.⁴² Dolayısıyla Mâtürîdî burada her üç âyet mecmuasının da Yaratan'ı olarak Yüce Allah'ın âyetleri arasında bir tenasübün bulunduğu, herhangi bir tenakuza yer olmadığına⁴³ vurgu yapmaktadır. Zira Mâtürîdî'ye göre "Din, insanın din olarak benimsediği inanç ve davranışlardır, bu ise insanın fiilidir."⁴⁴ Halbuki "Allah'ın yaratmasında değişme olmaz"⁴⁵ meâlindeki âyetin şu mânaya gelmesi kuvvetle muhtemeldir: "Allah'ın birliğine delil olan ve O'nun rubûbiyetine şahitlik eden yaratılmış nesnelere değişim olmaz."⁴⁶ Mâtürîdî bu durumun tıpkı şu âyette belirtilen hususa benzediğini ifade etmekte: "Rahmân'ın yaratmasında hiçbir uyumsuzluk göremezsin."⁴⁷ ve hemen ardında da şöyle bir açıklama yapmaktadır: "Yani Allah'ın birliğine işaret eden delillerde ve şahitlik eden nesnelere herhangi bir değişiklik yoktur."⁴⁸

Bireyin inşa sürecinde bahsi geçen üç âyet grubunun her biri açısından insanı aktif özne konumunda tutan başlıca fiil ise onun akletme yeteneği ve düşünme ameliyesidir.⁴⁹ Bireyin inşa aşamalarının ilki onun kendisini tanımasıyla başlamaktadır. Mâtürîdî bu açıdan vahyin insana hitap ederken "Ey İnsan"⁵⁰ diye seslenmesini ön plana çıkararak öncelikle bireyin kendi yapısını tanıyarak işe başlaması gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁵¹ Dolayısıyla inşa, tanıma ve düşünme yoluyla ve bizzat insanın kendisinden başlamaktadır. Düşünmenin seyri ve aşamaları konusunda ise vahiy insana yol göstermektedir. Mâtürîdî bu bağlamda "O rabbın ki seni yarattı, seni insan olarak şekillendirdi ve seni dengeledi."⁵² âyetini "Allah insanı sanatkârını tanımaya işaret edecek bir biçimde düzenledi."⁵³ şeklinde yorumlamaktadır. Yani tefekkürün ilk nesnesi insanın bizzat kendi varlığıdır. Kendi varlığındaki tevhid delillerini tefekkür vasıtasıyla keşfeden insan buradan âlemdeki varlık delillerine ve kendisi ile âlem arasındaki uyumu idrake kavuşacaktır. Nihayet insan en sonunda bu üç âyet topluluğunun da şehadetiyle varlığın, varlık (insanın ve bütünüyle âlemin) dışında bir var edicisinin bulunduğu kanaat

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/261, 417-418.

⁴³ Bu açıklama aynı zamanda Mâtürîdî açısından "Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur." (er-Rûm 30/30) anlamındaki âyetin de bir yorumu niteliğindedir. Ayrıntı için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/186-187.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/187.

⁴⁵ er-Rûm 30/30.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/187-188.

⁴⁷ el-Mülk, 67/3.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/188.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 5, 6, 17, 160; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/23.

⁵⁰ el-İnfitâr 82/6.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/102.

⁵² el-İnfitâr 82/7.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17/91.

getirecek ve umumî bir tevhid düşüncesini idrak edecektir. Böylece Mâtürîdî, insanın inşa sürecinde onun bilinçli olarak yerine getirmesi gereken ilk inşa eyleminin tevhidin idrakiyle gerçekleşeceğini ortaya koymuş olmaktadır.⁵⁴ Esasında bu durum Mu'tezilî düşünce açısından sıklıkla vurgulanan kulun kendisine vâcip olan ilk şeyin mârifetullah yolunda akıl yürütmektir, şeklindeki genel kanaatle de örtüşmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *Şerhu'l-Uşûli'l-ħamse*'deki şu ifadeleri konumuz açısından önemlidir: "Allah'ın insana vâcip kıldığı şeylerin başında O'nu tanımak yolunda akıl yürütme (nazar) yer almaktadır."⁵⁵

Vahyin bireyi inşasının tevhidi idrakinden sonra ikinci aşaması ise onun özgür tabiatını açığa çıkarmasıdır. Mâtürîdî: "*De ki: "Hak, Rabb'inizdir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin."*⁵⁶ meâlindeki âyet-i kerîmeyi inanç hürriyeti ile ilişkilendirmekte ve âyette Hz. Peygamber'in insanlara tebliğ etmesi istenen mezkûr ifadenin şu şekilde anlaşılmasının da mümkün olduğunu belirtmektedir: "Ben size risâleti (görevim gereği hakikatler) tebliğ ettim. Fakat ne ben ne de benim dışımda bir kimse sizi İslâm'a zorlayabilir. Artık sizden dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin. Şüphesiz ki iman eden kimse kendi seçimi (*ih̄tiyar*) ve dilemesiyle (*meşîet*) iman eder, inkâr eden de kendi seçimi (*ih̄tiyar*) ve dilemesiyle (*meşîet*) inkâr eder. Hiç kimse buna zorlanamaz."⁵⁷ Mezkûr alıntı ile beraber genel olarak Mâtürîdî metinleri bize bu büyük düşünür açısından aklın en yüce değer, özgürlüğün de en kıymetli insanî yetenek olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle Mâtürîdî'ye göre vahiy açıkça insana özgürlüğünü teslim etmiştir ve insana iman ya da inkâr hürriyeti tanınarak ona bizzat Tanrı'ya karşı seçimleriyle özgürlüğü tecrübe etme fırsatı verilmiştir. Keza iman/inkâr fiili failin irade hürriyetinin tespiti açısından en zirvedeki eylemdir.⁵⁸ Tevhid düşüncesi de özgürlüğü destekleyen bir olgudur. Çünkü insan, varlığın sahibi olarak Tanrı karşısında irade hürriyetini tecrübe ettiğinden artık onun hakikatte başka bir yaratılmışa hürriyetini teslim etmesi, ona boyun eğerek kendisi üzerinde tasarruf hakkı vermesi düşünülemez. Ayrıca Mâtürîdî düşüncesinde tevhid ve özgürlük adalet paydasında bir araya gelmektedir. Zira Mâtürîdî açısından insan adaletin gereği olarak Tanrı'ya karşı tevhidi benimsemek ve yine kendi benliğinin sağlıklı bir zemin

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 6, 50; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/418; 5/383; 6/103; 10/91.

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ħamse*, 1/45.

⁵⁶ el-Kehf 18/29.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/51.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 373.

üzerine inşası için de özgür tabiatının farkına varıp bu verili özelliğini devam ettirmek durumundadır.⁵⁹

Vahyin bireyi inşasında akletme, düşünme/tefekür yoluyla insanî bilincin oluşmasından yani insanın kendi varlık yapısını tanımamasından sonra tevhidi idrak etmesi ve nihayet özgür tabiatının farkına varması aşaması gelmektedir. Burada artık bireyin Tanrı'nın varlığını, kendi özgür tabiatını ve Tanrı tarafından kendisine yöneltilen imtihan olgusunu dikkate alarak yani bütün bunları hesaba katıp âkıbeti düşünerek edimlerini gerçekleştirilmesi gündeme gelmektedir. Bu durum aynı zamanda Mâtürîdî'nin hikmet ve âkıbet doktrininin de bir yansımasıdır. Bu anlamda vahiy insana, içinde yaşadığı evrenden ve bizzat kendi varlık yapısından örnekler vererek insanın da âlemin de belli bir âkıbete sevk edildiğini nazara vermekte ve düşünen, akıl eden insanın buna göre yaşaması gerektiğini öğütlemektedir. Başka bir ifadeyle Mâtürîdî'ye göre insan, ölümlü tamam olmaya, evren de kıyametiyle karşılaşmaya hazırlanmaktadır. Dolayısıyla vahiy de insanı bunu dikkate almaya, mükâfat veya ceza ile karşılaşacağını tasarlayarak hayatını buna göre planlamaya davet etmektedir.⁶⁰

3. Toplumsal Hayatın İnşasında Vahyin Rolü

Mâtürîdî, toplumun ve toplumsal hayatın inşasında da tevhidi merkeze almaktadır. Burada öncelikli ve temel amaç ise yerel, geçici ve mecazi otoriteleri körü körüne taklit etme ve mutlak olarak onlara bağlı kalma zorunluluğunun bulunmadığının, aksine böyle bir algının son derece yanlış olduğunun vurgulanmasıdır. Mâtürîdî bu şekilde delilsiz, mesnetsiz, mutaassıp ve tarafgir tutum içinde bulunmayı “akılsızca hayaller içinde olmak” şeklinde tanımlamaktadır.⁶¹ Vahye muhatap olan toplumların esasında büyük bir şeref kazandığını belirten Mâtürîdî böylece onların kendilerini içinde buldukları hatalardan temizlemek üzere hatırlatmalarda bulunan bir uyarıcıya kavuştuklarını ifade etmektedir. Tabi ki bu durum sadece vahyin ilk muhataplarıyla sınırlı değildir. Bu şeref ve hatırlatma vahyin mesajına muhatap olan her insan ve topluluk için geçerli olmalıdır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre Allah'ın ilk muhatapı olarak peygambere vahyettiği bilgiler hem onun için hem de teker teker her bir insan ferdi ve içinde yaşadığı toplum için birer hatırlatmadır. Zira Cenâb-ı Hak hem kendisinin insanlar üzerindeki hakkını hem de insanların birbirleri üzerindeki haklarını, diğer yandan

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 11/229.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 168; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/ 141-142; 12/50.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/258.

insanların lehine ve aleyhine olan hükümleri onlara hatırlatmaktadır. Bu ise sağlıklı bir toplum yapısının oluşması ve tarafsız bir bakış açısıyla yanlışların tespit edilerek çözüme kavuşturulması açısından son derece önemlidir.⁶²

Mâtürîdî tekâmül, kapsayıcılık ve birikim açısından vahyin zirve noktası ve önceki dini metinlerin hakikatlerini de muhtevi son ilahî mesaj olarak Kur'ân'ın toplumsal hayatı inşa ederken geçmiş tecrübe ve örnekleri de insanlığa aktardığını düşünmektedir. Kur'ân hem ideal topluma ilişkin mesajlar vermekte hem de mevcuttaki ve geçmişteki toplumlarda helâkin, fesadın ve çöküşün nedenleri hakkında bilgi aktarımında bulunarak ideal olana ulaşmada sakınılması gereken hususları hatırlatmaktadır. Kur'ân kıssaları ve önceki toplumlara dair örnekler bu kapsamda değerlendirilmektedir. Mâtürîdî'ye göre burada topluma: "Siz onların inanç ve amellerinden sorumlu olmayacağınız gibi onlar da sizin inanç ve amellerinizden mesul tutulmayacaklardır. Ancak şunu bilmelisiniz ki herkes kendi dinî tutumundan ve amelinden sorguya çekilecektir." şeklinde bir mesaj verilmektedir.⁶³ Vahyin davet ettiği veya yasaklar koyduğu hususlarda toplumun alacağı pozisyonlara işaret edilmektedir. Dolayısıyla bireysel planda imanın amele yansması gibi toplumsal hayatta da vahyin toplumu olumlu yönde dönüştürmesi arzu edilmektedir. Zaten Mâtürîdî bu sebeple yani vahiy toplumsal hayatta dirilişi gerçekleştirdiği için Kur'ân'a topluma nefes üfleyen ve "hayat veren" anlamında "ruh" da denilmiştir.⁶⁴

Vahyin sosyal düzeni tesis ederek toplumun katmanları arasındaki ilişkiyi düzenleme ve sosyal barışı sağlama gibi hedefleri de bulunmaktadır. Mâtürîdî bu hususu *Te'vilât*'ta şöyle açıklamaktadır: "Zekât ise kalpler arasında ülfet ve birliğin sağlanması amacına yönelik olarak veren kimse ile diğer insanlar arasında etkili olan bir ibadettir. Zekâtta diğerlerine yönelik olarak şefkat ve merhamet unsurları bulunmaktadır. Bunlar gibi sebeplerden ötürüdür ki Yüce Allah namaz ile zekâtın dindeki konumlarını yüceltmiş, durumlarını şerefli kılmış ve derecelerini üstün mertebeye yükseltmiştir; bu unsurlara bağlı olarak namaz ile zekâtı Kur'an'da yer aldıkları hemen her yerde imanla paralel bir şekilde zikretmiş, ayrıca insanlar arasındaki kardeşliğin namaz ve zekâtla oluşacağını şu âyetle⁶⁵ beyan etmiştir: *Müşrikler tövbe edip namaz kılar ve zekât verilerse din kardeşlerinizdir.*"⁶⁶ Mâtürîdî'nin mezkûr

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/252.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/252.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/119; 5/143.

⁶⁵ et-Tevbe 9/11.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/208.

ifadeleri onun zekât ve sadaka gibi infaka dair uygulamaları hem ibadet olmaları itibariyle Allah'a yakınlaşmanın önemli vesileleri olarak gördüğüne hem de toplumdaki bütün fertlerin gönül kırıklıklarının ve ihtiyaçlarının giderilmesi adına mühim vasıtalarından kabul ettiğine delâlet etmektedir. Zekâtın sayılan özellikleriyle birlikte bireylerde meydana getirdiği beşerî duygu ve arzuların arınma ve toplumun farklı katmanlarında yaşayan insanlarla diğerkâmlık özelliği üzerinden bağ kurarak toplumsal adalet ve barışın sağlanmasına da katkısını öne çıkarmaktadır. Mâtürîdî aktarılan özellikleri aynı zamanda zekâtın akîl delilleri olarak değerlendirmektedir.⁶⁷ Mâtürîdî'nin şu ifadeleri onun zekâtın toplumsal barış ve adalete katkısı konusundaki düşüncelerini açıkça ortaya koymaktadır: "Servet sahipleri dünya hayatında üstün konumda tutulmuş ve onların hayatın tadını almaları sağlanmıştır. Bu sebeple mallarının bir kısmını Allah için ihtiyaç sahibi olan fakir insanlara vermeleri emredilmiştir. Diğer yandan yeryüzü içindeki her şeyle birlikte bütün insanların emrine verildiğine göre zengin kimselerin yeterince dünyalığa sahip olmayanlara yardım etmeleri gereklilik olmuştur. Böylece Yüce Allah'ın dünya ve ahiret saadetini belirlediği yönden olmak üzere bütün insanlar yeryüzünün nimetlerinden faydalanmakta eşit hale gelebilsinler"⁶⁸

Vahiy zayıfın, güçsüz ve yoksulun, çocukların ve yaşlıların haklarının korunmasını bilhassa ön plana çıkarmıştır. Toplumdaki dezavantajlı grupların korunup gözetilerek haklarının teslim edilmesi hususunda tavsiyelerde bulunulmuştur.⁶⁹ Topluma bu türden kimselerin haklarının gasp edilmemesi adına otokontrolü sağlama vazifesi yüklenmiştir.

Mâtürîdî vahyin toplumda adaletin hâkim kılınmasını her şeyin önünde tuttuğunu belirtmektedir. Bu anlamda insanların her durumda hatta kendilerine ya da en yakınlarına zarar verecek olsa bile mutlaka toplumda adaleti ayakta tutmak için çaba harcamalarının bir gereklilik olduğunu ifade etmektedir. Mâtürîdî, toplumda adaleti hâkim kılmanın kulların birbirine karşı sorumluluklarının da ötesinde bizzat Allah'ın kullar üzerindeki hakkı olduğunu vurgulamaktadır. Allah'ın adaleti ayakta tutma konusunda her şeyden evla olduğunu, bu sebeple de yalnızca O'nun için âdil olmak ve hakkın yanında durmak gerektiğini dile getirmektedir.⁷⁰

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/208.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/209.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/56-57.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/64-66.

Mâtürîdî toplumun selameti için insanlarda ahde vefayı,⁷¹ emanet ve ihsan bilincinin yerleşmesini gerekli görmektedir. Çünkü ona göre insana kendi bedeninden başlayarak uhdesine verilen her şey emanettir ve emanet olan eşyada ancak sahibinin izin verdiği ma'rûf ölçülerde istifade edilebilir fakat hiçbir şekilde ifsadına müsaade edilmez.⁷² Hilâfet görevini de üstlenen insanoğlu toplumun imar ve ıslahı için çalışıp onu bulunduğu halden daha üstün seviyelere taşımak için gayret gösterir. Zira vahyin insana yüklediği misyon budur.⁷³

İdeal bir toplum yapısını öngören vahiy bunun için bir yandan olumlu hususları egemen kılmaya çalışırken öte taraftan da riba, içki, kumar, tefecilik,⁷⁴ iftira, tecessüs, istismar, nifak, kin ve haset gibi toplum düzenini bozan ve bireyler arasındaki ilişkileri ifsat eden bu anlamda fertlerin, ailenin, toplumun ve toplumlar arasındaki münasebetlerin menfi yönde etkilenmesine neden olan olumsuz fiil ve davranışları da ortadan kaldırmaya odaklanmıştır.⁷⁵ Tabi ki vahiy burada insana helal ve haram bilincini yerleştirmeye çalışmış ve yasaklanan şeyin helal ve ideal olanına da dikkat çekmiştir.⁷⁶ Yine aynı şekilde kölelik gibi insan onurunu zedeleyen ve toplumda farklı ve istenmeyen türden yapıların oluşmasını sağlayan müesseseleri de doğru bulmadığını izhar edip ortadan kaldırılması yönünde irade beyanında bulunmuştur.⁷⁷ Sonuç olarak vahiy ideal toplumsal yapının temel ilkelerine ve çerçevesine işaret etmiş ve hilâfetle görevlendirilen insanlığa bu ideal tabloyu realize etme misyonunu yüklemiştir.

Sonuç

Mâtürîdî iyi bir mütekellim ve müfessir olmasının yanında çok bilinmese de aynı zamanda da nitelikli bir Hanefî fıkhî yorumcusudur. Günümüze kadar ulaşmamış olsa da o, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805) ait *el-Câmi'ü's-şâgîr*'i *Şerhu'l-Câmi'î's-şâgîr* adlı eseriyle şerh etmiştir. Çok yönlü bir âlim olmasına ve İslâmî ilimlerin hemen tamamında kitap telif etmesine ilâve olarak da Mâtürîdî, çağını iyi okuyan, insanlığın ve müslümanların problemlerini doğru bir şekilde analiz ederek çözüm yolları üreten, başka bir ifadeyle bu hususu kendisine dert

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/293.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/315.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/77, 146-147, 229; 11, 146; 13, 133; 241.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/323 vd..

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 14/54 vd...

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/292.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/383; 4/316-323; 15/26-31; 17/213-215.

edinen sistemli bir düşünürdür. Kişisel özelliklerinin ve bulunduğu coğrafyanın da etkisiyle Mâtürîdî vahyin bireye ve topluma yönelik mesajlarını tespit etmede hatta bu mesajları çağlar üstü yorum kabiliyetiyle sonraki nesillere ve tabi ki günümüze aktarmada önemli bir analist ve köprü işlevi görmüştür.

Mâtürîdî vahyin bireye ve topluma yönelik temel ilke ve önerilerini saptamış ve bunların reel hayata tatbiki konusunda da teklif ve tavsiyelerde bulunmuştur. Onun tevhid vurgusu, imanın amele ve ahlâka yansımaları, özgürlük anlayışı, adaletin tesisi, emanet ve ihsan bilinci gibi birçok konudaki orijinal fikirleri sadece kendi dönemi ve sonrası için değil bugünün insanı için de önemli mesajlar taşımaktadır. Vahyin doğru anlaşılması ve aktarılması bu bağlamda sahih bir vahiy anlayışıyla bireyin ve toplumun inşasında takip edilecek ana prensiplerin saptanması hususları Mâtürîdî düşüncesi önemini ve tazeliğini bugün de korumaktadır. Bununla birlikte kendi dönemi ve içinde bulunduğu toplumun şartları gereği öne sürdüğü bu yönüyle de döneminin anlayışını yansıtan birtakım düşüncelerinin de bulunduğunu ve *Te'vilât*'ta bu türden malzemelere de rastlamanın mümkün olduğunu ifade etmemiz gerekir. Meselâ kendi devrindeki miras taksimi, şahitlik gibi konularda ve kadınlarla ilgili bazı meselelerde zamanın karakterini yansıtan çıkarımlara rastlanabilmektedir ve bizce de bu doğal bir durumdur. Esasında onun bu tavrı aynı zamanda mevcudun fotoğrafını çekmek, durum tespiti yapmak anlamına da gelmektedir. Keza çoğu zaman da Mâtürîdî mevcut durumu ifade ettikten sonra vahyin işaret ettiği ideal yapıya ayrıca vurgu yapma ihtiyacı hissetmiştir.

Makalede Mâtürîdî'nin vahyi esas alarak bireyde ve toplumda bu minvalde gerçekleşen veya gerçekleşmesi muhtemel olan inşa faaliyeti ana hatlarıyla ele alınmıştır. Belki daha sonra yapılacak olan ve tikel yön ya da mevzuları esas alarak bireydeki veya toplumdaki bir mesele üzerine vahyin mesajlarını Mâtürîdî düşünce ışığında inceleyebilecek çalışmalar da ilim dünyası adına daha fazla katkı sunabilecektir.

Finansman / Funding:

This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:

The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça


- Alper, Hülya. "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010), 7-29.
- Alper, Hülya. *İmam Matürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Alper, Hülya. "Mâtürîdî'nin Akıl ve Vahiy Algısı". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Aygün, Fatma. *Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Hücecü'n-nübüvve (Resâilü'l-Câhız İçinde)*. nşr. Abdusselam Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964.
- Ceric, Mustafa. "Mâtürîdî'nin Dini Epistemolojisi". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. ed. Recep Alpyağlı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Demir, Osman Nuri. *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ebü'l-Muîn en-Neseî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî. *Tebşîratü'l-edille*. nşr. Hüseyin Atay Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İtikadda Orta Yol)*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. nşr. Abdülkerim Osman. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1416.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Muhammed Aruçi Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. nşr. Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe. *el-'Âlim ve'l-müte'allim (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde)*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Râzî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer b. el-Hasan b. el-Huseyn et-Teymî er-Râzî. *el-Mulakkebi Fağruddîn. Mefâtîhu'l-ğayb et-tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhya' et-Turâş el-'Arabî, 1420.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî. nşr. Muhammed Aruçi. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. İstanbul - Beyrut: İsam - Dâru İbn Hazm, 1435/2014.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfû ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kur'ân ve Sünnette Vahiy". *Vahiy ve Peygamberlik*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. 199-247. İstanbul: Kuramer, 2018.




Mustafa Genç, Sünnet- Vahiy İlişkisi (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015), 512 sayfa, ISBN: 9786054041466

Kitap
Tanıtımı
Book
Review

Sümeýra Koçer

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Masters Student, Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
Konya, Türkiye
✉ smyr.kcr97@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0001-8113-1747>

Yazar
Author

Koçer, Sümeýra. "Mustafa Genç, Sünnet- Vahiy İlişkisi". Tevlat 3/2 (2022), 383-390.
 <https://doi.org/10.53352/tevat.1210534>

Atıf
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2022-11-26 ISSN: 2687-4849 e-ISSN: 2757-654X
Accepted / Kabul Tarihi: 2022-12-15 www.tevat.com

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yayıncı/Published by: Selçuk University, Faculty of Islamic Studies/ Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

Bilgi
Info

Mustafa Genç, *Sünnet- Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015), 512 sayfa, ISBN: 9786054041466

Sünnet- vahiy ilişkisi kaynak, bağlayıcılık ve eşdeğer nazarında tartışılan konulardandır. Yaratan ile yaratılan arasındaki iletişimin şekli olan vahiy, peygamberler aracılığı ile gerçekleşmektedir. Kur'ân'ın hücceti kabul edilmesine rağmen sünnetin dinin referansı olup olmadığı tartışılmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v) Kur'ân ayetlerini tebliğ, tefsir, tebyin, tatbik etmekle birlikte din alanında da bazı hüküm ve esaslar koymuş, icraatlarda bulunmuştur. Hz. Peygamber'in kararlarındaki yanlıgısı vahyin "tashihiyle", isabetliliği de "teyit/takririyle" karşılanmıştır. Bu yaklaşım, "nübüvvet" ve "beşer" arasındaki dengeyi göstermektedir. Kur'an'da Hz. Peygamber'e hem kitap hem de hikmet verildiği bildirilmiştir. Hz. Peygamber ve sahabiler de ikisinin arasını ayırmamış birbirine muadil görmüşlerdir.

Özet | **Anahtar Kelimeler:** Hadis, Vahiy, Sünnet, Nübüvvet, Beşer

384

Tevilat 3/2 (2022)

The Sunnah-revelation relationship is one of the issues discussed in terms of source, binding and equivalent. Revelation, which is the form of communication between the creator and the creature, takes place through prophets. Although the proof of the Qur'an is accepted, it is debated whether the sunnah is the reference of religion. While the Prophet Muhammad (pbuh) communicated, interpreted, and applied the verses of the Qur'an, he also put some rules and principles in the field of religion and performed actions. The Prophet's mistake in his decisions was met with the "correction" of the revelation, and the accuracy with the "confirmation". This approach shows the balance between "prophecy" and "human". In the Qur'an, it is reported that the Prophet was given both the book and wisdom. The Prophet and the Companions did not distinguish between the two and saw them as equivalent to each other.

Abstract

Keywords: Hadith, Revelation, Sunnah, Prophethood (Nubuwwah), Human

Allah ile insanlar arasında iletişim dili olan vahye, insanoğlu ilk peygamber Hz. Adem'den son resul Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar muhatap olmuştur. Rahman, seçkin elçiler vasıtasıyla kullarına ilahî mesajını iletmiştir. Son kitap Kur'ân'ın hücceti kabul edilmesine rağmen sünnetin dinin referansı olup olmadığı tartışılmaktadır. İslam uleması da sünnetin vahiy ile ilişkisini gündem etmiş, muhtelif fikirler beyan etmiştir. Sünnetin mahiyetini, kadrini ve mevkiisini belirleme açısından ulemanın icra ettiği münakaşa yersiz ve değersiz değildir.

Allah'ın elçilerinin kavl ve fiilleri, vahyin nuruyla aydınlanmış yol haritalarıdır. Çünkü peygamberlerin tavır ve tutumları, Müslüman

davranışının standardına müsavidir. Beşerî planda tebliğ erişmenin tek çaresi Rahman'ın elçilerinin rehberliğinde ilerlemektir. Hz. Muhammed (s.a.v.), Kur'ân ayetlerini tebliğ, tefsir, tebyin, tatbik etmekle birlikte din alanında da bazı hüküm ve esaslar koymuş, icraatlarda bulunmuştur. O halde Hz. Peygamber'in hüküm koyma, emir-nehîy kabilinden talimatlarının dayanağı ne olabilir? Allah'ın Resulünün bu talimatları Kur'ân dışında bir vahye mi yoksa rey ve içtihadına mı dayanıyordu?

Vahiy, Kur'ân gibi her zaman formel yapıyı haiz olmamıştır. Ayrıca sadece lafza değil manaya dayanan vahiy de mevcuttur. Vahiy yalnızca Kur'ân ile sınırlandırmak ve sünneti göz ardı etmek doğru bir düşünce değildir. Çünkü Şûrâ Sûresi 51. ayette *“Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir”* buyrulmaktadır. Bu ayet vahyin tek bir biçimde gelmediğini bilakis Cebrael haricinde rüyâ, ilhâm, kalbe ilkâ gibi yollardan da gelebileceğine işaret etmektedir. Bundan dolayı menba, bağlayıcılık ve eşdeğer nazarında Kur'ân yahut Kur'ân haricinde olması vahiy farklı kılmaz.

Yukarıda bahsettiğimiz konuları irdeleyen Mustafa Genç, Sünnet-Vahiy ilişkisi adlı eserini üç ana bölümden oluşturmuştur. İlk bölümde sünnet ve vahiy kavramlarına dair bir çerçeve çizmiş, sözlük ve terim anlamları arasında yoğun bir ilişkinin olduğunu beyan etmiştir. Yazar, sünnet kavramında muhaddislerin tanımını esas alarak itikad, ibâdet, muâmelat ve ahlâk gibi alanları kapsayacak şekilde en geniş anlamıyla kullanmış; sünnetin, Kur'ân dışında bir olgu olarak değerlendirildiğini ön plana çıkartmıştır. Yazar, sünnetle aynı manada kullanılan “hadis” kavramı içerisinde mevkuf ve maktu hadisleri de bu kavramsal çerçeve etrafında değerlendirmiştir. Yazara göre bunlar akıl ve içtihadı açık değil Hz. Peygamber'in takririne bağlıdır.

Vahyin sözlük ve terim anlamları arasındaki ilişki, Hz. Peygamber'e gelişi, muhtevası itibarıyla (metlûv-gayr-ı metlûv, zâhir-bâtın, haff-celî) gibi ayırımları ele alınmış ve mahiyeti üzerinde durulmuştur. Yazar, vahy-i metlûv ve gayr-i metlûv tasnifinin (birebir ibare şeklinde olmasa da) zannedildiği gibi sonradan zuhur etmeyip, bunu ilk kullananın Hz. Âişe (ö. 58/678) olduğunu İmam Şâfi'ye (ö.204/820) kadar götürmenin isabetli olmadığını iddia etmiştir. Sünnetin Kur'ân dışında bir olgu olmasından hareketle ulema, “sünnet=gayr-i metlûv vahiy/ vahy-i bâtin” gibi aynileştirmeler yapmıştır. Sünnetin oluşumunda vahyin, inşâ edici ve belirleyici tek faktör olduğu beyan edilmiştir.

İkinci bölümde sünnet-vahiy ilişkisinin tarihî kökenlerine dair, Goldziher'in iddialarının gerçeklik yönü işlenmiştir. Goldziher, sünnetin

vahye dayanmasını, Yahudilerin şifahî Tevrat geleneğini taklit etmek olarak telakki etmektedir. Hakikatte ise bu durum Yahudilerin kendi kutsal kitaplarını tahrifiyle ilgilidir. Sözlü Tevrat'ın sünnete, dolayısıyla sünnetin vahiyle ilişkisine benzetilmesi sahih değildir.

Hz. Peygamber'e istişareyi emreden ayetler ve bir davranışının menşeinin vahiy mi yoksa kendi içtihadı mı olduğuna dair sorulan sualler, sünnet-vahiy ilişkisinin "boyutları" mevzunda muhtelif yaklaşımlara zemin oluşturmuştur. Bu çerçevede mevzu, a) sünnetin vahiyle hiçbir ilişkisi yoktur b) sünnet bütünüyle vahiy mahsulüdür c) sünnette Hz. Peygamber'in hem vahye hem de kendi içtihadına dayanan unsurlar vardır şeklinde üç başlıkta değerlendirilmiştir.

Sünnetin vahiyle ilişkisini reddedenlerin arka planında "sünnet inkarcılığı" ve mahza Kur'ân ile yetinme düşüncesi bulunmaktadır. Bu ekol Hind kıtasında Kur'âniyyûn (Ehl-i Kur'ân) olarak tanınmaktadır. Allah Resulünün "peygamberlik" vasfını göz ardı ederek onu sıradan bir insan konumuna indirgeme çabaları da mevcuttur. Yazara göre Kur'ân'ın mahza kendisi Kur'ân haricinde vahyin mümkün olduğuna dair deliller getirmektedir. Onda peygamberlere kitapla birlikte hikmetin verildiği ve hikmetten kastın da sünnet olduğu beyan edilmiştir. Dolayısıyla "sünnetin vahiyle hiçbir ilişkisi yoktur" iddiasının mantıkî bir zemini yoktur. Bu akım sahipleri muhaddislerin sünnet tanımından değil de sünnetin 'şer'i delil' anlamından hareket ederek iddialarını delillendirmişlerdir. Yazar bu bapta yedi iddiayı zikrederek tahlil etmiş ve iddiaları cevaplandırmıştır. (s.119-160)

Bu iddialar şöyledir:

- 1- Kur'ân ayetleri çerçevesinde Hz. Peygamber Kur'ân haricinde Allah ile vahiy veya ilham türünden bir iletişim kurabilir fakat bunların muayyen konularla sınırlı ve mevziî bir durum sayılması daha isabetlidir.
- 2- Kur'ân 'her şeyin açıklayıcısı'dır. Dolayısıyla Peygamber, vahyin bir parçası değil, Allah'tan gelen vahiy insanlara bildiren bir elçidir.
- 3- Yalnızca Kur'ân'la yetinme düşüncesinden hareketle Kur'ân'ın uygulanması için onun dışında bir vahiy gerekli değildir.
- 4- Sünnet eğer dinde bir niteliğe sahip olsaydı, Hz. Muhammed (s.a.v.) "Benden, Kur'ân'dan başka bir şey yazmayın" hadisini irad etmezdi.

- 5- “Bana Kur’ân /Kitap ve onun bir benzeri verildi” hadisine ilk bakışta zıt gibi görünen başka rivayetler öne sürülmekte ve söz konusu hadisin asılsız olduğu vurgulanmaya çalışılmaktadır.
- 6- Hadisler Kur’ân gibi kat’î değildir zira hadisler zan ifade ederler. Zan üzerine de din bina edilmez.
- 7- Vahyin standardı için sünnet yetersiz kalmaktadır.

İfrat seviyesindeki düşüncelerin muhalifinde tefritin olmaması mümkün değildir. Sünneti reddeden tarafın karşısında sünnetin müdafaasını yapan diğer bir akımın olmaması tasavvur edilemez. Ancak böyle bir görüşün kimler tarafından ve hangi gerekçelerle savunulduğu, gerçek anlamda tarihî bir vakia olup olmadığı tetkik edilmelidir. Sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğu görüşünü savunanların “tamamından” kasıtlarının ne olduğu beyan edilmelidir. Bu fikir sahipleri, Hz. Peygamber’in söz ve fiillerinde, beşerî inisiyatif yahut rey ve içtihadını kabul etmemektedir. İbn Hazm bu görüşün savunucularından kabul edilmekle birlikte bu düşünceyi benimseyip benimsemediği kuşkuludur. Yazar, bu babda altı delil sunmuştur. Bu delillerden bir kısmı ayet, bir kısmı hadis temellidir. (s. 160-206)

- 1- “O, hevasından konuşmaz; o, ancak vahyedilen bir vahiydir.”
- 2- “Ben ancak bana vahyedilene uyarım.”
- 3- “Biz sana bu zikri (Kur’ân’ı), kendilerine indirilene insanlara açıklayasın diye indirdik. Umulur ki düşünüp öğüt alırlar” ayetleri delil olarak sunulmuştur.
- 4- “Erike” ismiyle meşhur olan hadiste “Dikkat edin! Bana Kur’ân ve onun bir benzeri/dengi verildi” ibaresidir.
- 5- “Yaz! Allah’a yemin olsun ki şu ağızdan ancak hak söz çıkar.”
- 6- “Ben ancak bana söyleneni söylüyorum” hadisleri argüman olarak sunulmuştur.

Sünnet-vahiy ilişkisi münakaşalarında üçüncü görüş, sünnette hem beşerî ve içtihadî esasların hem de vahye dayanan unsurların varlığını savunan görüştür. Bu görüşün kabulünü Hz. Peygamber dönemine kadar götürebiliriz. Sahabenin Hz. Peygamber’e “Ey Allah’ın Resülü! Bu bir vahiy mi, yoksa senin reyin ve kanaatin mi?” suali bu tezi desteklemektedir. Tabiîn alimlerinden Şa’bî (ö. 104/722) ve Şâfiî bu görüşün savunucuları arasındadır. Hz. Peygamber’in sünnetinde içtihadı ve beşerî unsurların varlığına dair öne sürülen delillerin, ekseriyetle Hanefi usulcülerinin eserlerinde bulunduğu tespit edilmiştir. Yazar bu bölümde de yedi delil incelemiştir. (s. 219-238)

- 1- İstinbat ve içtihad kavramları

- 2- Kıyas delili
- 3- Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın içtihatları
- 4- Şûrâ ilkesi
- 5- "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hükmedesin diye sana Kitap'ı indirdik" ayeti
- 6- Hz. Peygamber'in bazı içtihatlarını tashih eden ayetler
- 7- Sünnette içtihadî unsurların varlığına delil olan bazı hadisler incelenmiştir.

Sünnetin bir kısmının vahye, bir kısmının da Hz. Peygamberin içtihadî ve beşerî özelliklerine dayandırılması kabul zorunluluğunu gerektirmektedir. Hz. Peygamberin içtihatlarında yanılabilmesi onun beşer olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sehiv vahiy ile tashih edilerek hak tezahür ettirilmiştir. Netice olarak Hz. Peygamber'in beşerî tutum ve davranışları vahyin denetim ve gözetimindedir.

Yazar üçüncü bölümde sünnet-vahiy ilişkisinin nitelik ve boyutlarını ele almıştır. Birinci bölümde sünnet-vahiy ilişkisinin kavramsal çerçevesini çizmiş, ikinci bölümde sünnetin bir kısmının vahye, bir kısmının da Hz. Peygamber'in içtihadî ve beşerî özelliklerine dayandırılmasını kabul ederek son bölümde bu tercihinin pratiğe dönüştürmeye gayret etmiştir. Sünnet-vahiy ilişkisinin temelleri özü itibarıyla Hz. Peygamber'in nübüvvetine imandır. Zira vahiy olgusu peygamberler ile tasavvur edilebilir. Diğer bir temel de Kur'ân'ın sünnete bahşettiği değerdir. Allah, Hz. Peygamber'e itaati mükelleflere mecbur kılmıştır. Vahiy mutlak bir olgu olarak bütündür. Bundan dolayı Hz. Peygamber ve sahabiler ikisinin arasını ayırmamış birbirine muadil görmüşlerdir. Metlûv ve gayr-ı metlûv vahiy olguları, sünnetin teşekkülünde eşdeğer bir güce ve bağlayıcılığa sahiptir. Bu nedenle vahiy, birinci derecede sünneti inşâ eden ve belirleyen bir unsurdur.

"Sünnet-vahiy ilişkisi" tanımını açısından, beşerî/içtihadî faktörlerin neyi ifade ettiği izaha muhtaçtır. Bu ilişkisinin nitelik ve boyutlarına dair bütüncül tasnifi ortaya koyabilmek maksadıyla İbn Kuteybe, Pezdevî, Serahsî, Şah Velîyullah ed-Dihlevî, Mevdûdî, Mennâu'l-Kattân ve Abdülganî Abdülhâlık gibi ulema tasniflerde bulunmuştur. Yazarın tercih ettiği tasnif ise şu şekildedir:

- 1- Mutlak manada vahye delâletinin doğrudan veya zorunlu olması bakımından sünnet.
- 2- Neticesi itibarıyla vahye dayanan sünnet. (Başlangıç açısından vahyin doğrudan müdâhil olmadığı meselelerde veya mevcut vahyin istikrâna dayanan alanlarda yahut vahyin delâletinin

kesin olmadığı yerlerde, Hz. Peygamber'in beşer'i tercih, re'y ve içtihat sûretinde sâdır olan her türlü söz, fiil ve takririn, sonuç bakımından vahyin tashih (düzeltme) yahut teyit/takririyle (destek/onay) anlam ve değer kazandığı sünnet.)

Hız. Peygamber'in doğrudan vahyin mesajlarını esas alan içtihatlarıyla, vahye muhalif olmayan görüş ve beyanları vahyin kapsamında değerlendirilebilir. Yazar, doğrudan vahye delalet etmesi açısından sünnet kısmında, Hz. Peygamber'in metluv vahye istinaden söylediği hadisleriyle gayr-ı metluv vahye dayanarak inşa ettiği sünneti değerlendirmiştir. Gayr-ı metluv vahye isnaden inşa ettiği sünnette de kudsî hadisler ve vahye delaleti açık olan Cebrail, ilham, kalbe ilkâ ve rüyâ gibi vasıtalarla gelen mesajları tespit etmiştir. Vahye delaletin zorunlu olduğu kısımda ise bu durumun Kur'ân vahyinden daha çok Kur'ân dışı vahiyile ilgili olduğunu bildirmiştir. Nitekim Allah'ın, bir mesajı metluv yahut gayr-ı metluv şekilde inzal etmesi kendi iradesine bağlıdır. Müellif, Hz. Peygamber'in bir kısım hasâisiyle ilgili hadislerin yanında gayb ve ibadetlerle alakalı rivayetleri örnek olarak zikretmiştir.

Neticesi itibariyle vahye dayanan sünnet ise, Hz. Peygamber'e vahyin nazil olmadığı veya delaletinin kat'î olmadığı vaziyetlerdeki beşerî kanaat, re'y ve içtihatları yine vahiyile ilişkisi münasebetinden değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber'in kararlarındaki yanılıgısı vahyin "tashihiyle", isabetliliği de "teyit/takririyle" karşılanmıştır. Bu yaklaşım, "nübüvvet" ve "beşer" arasındaki muvazeneyi göstermektedir.

Sünnet-vahiy ilişkisi mahiyeti bakımından sünnetin "membasına" yöneliktir. Fakat nitelik ve boyutu itibariyle vahyi bütün şart ve durumlarda farz yahut haram hükmünde telakki edip evrensel olduğunu iddia etmek doğru değildir. İslam'a göre mükellefin sorumlu olduğu teklifi hükümler farz, haram, mekruh, mendup ve mubah olmak üzere beş muhtelif zümreye ayrılmaktadır. Buna göre sünnetin her unsurunun da bir "farz yahut haram"a müsavi olduğu düşünülmemelidir. Sünnetteki her amilin mutlaka evrensel olması elzem değildir. Zira vahyin, evrensel bir sünnet unsurunu takrir etmesi kadar, yerel ve tarihsel olan bir faktörü tasdik etmesi de tabiidir.

Sünnet ve vahiyile ilgili makaleler yazılmış olsa da yazardan daha önce doktora düzeyinde herhangi bir eser kaleme alınmamıştır. Yazar, sünnet-vahiy ilişkisi konusunda detaya inilmemesinin sebebini şu şekilde açıklamaktadır:

"Sünnet-vahiy ilişkisi konusunu, hadis ilimleri ve terimleri gibi hadis ilminin bir meselesi olarak telakki edilmektedir. Bilindiği gibi hadis ilim ve terimleri, geçmişten günümüze kadar yazılan her usûl kitabında, bazen aynı ifade

kalıplarıyla nakledilecek ölçüde ele alınır. Bunun gibi özellikle son dönemlerde hadis/sünnete dair yazılan eserlerin vazgeçilmez başlıklarından biri de sünnet-vahiy ilişkisi olmuştur. O itibarla hakkında çok şey söylenmiş olmasına rağmen bütün ayrıntı ve mülahazalarıyla incelenmemiş olması gayet normaldir.”

Yazar, birinci ve ikinci bölümün akabinde değerlendirmeler yapmış, son bölümün nihayetinde sonuç ekleyerek kitabın tamamını özetlemiştir. Eser akademik bir dille ve akıcı bir üslûpla kaleme alınmıştır. Fakat üçüncü bölümdeki alt başlıkların fazlalığı ve bazı başlıkların birbirine yakın manalar barındırması konunun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. (Doğrudan ve zorunlu olarak vahye delalet eden sünnet (s. 290), vahye delaletinin zorunlu olması bakımından sünnet (s. 321)

Eserin konusunun sınırlandırılmayacak kadar geniş olması çalışmayı zor kılan yanlarından. Yazar, tespit ettiği başlıkları kendi tezine hizmet edecek şekilde öz olarak vermiştir. Bu eserin bütün başlıklarının muhkem bir şekilde tezahür ettirilmesi gerekmektedir.

Sünnet-vahiy ilişkisi etrafındaki görüş ayrılıklarının delilleriyle birlikte sunulması ve bu ilişkisinin temellendirilmesi alana en büyük katkısıdır. Netice itibariyle sünnetin kaynaklık değeriyle ilgili spesifik araştırmalarda istifade edilecek teknik bir eser olduğunu mülahaza etmekteyiz.





**Sadettin el-Osmânî, *Cuhûdu'l-Mâlikiyye fî
Tasnîfi't-Tasarrufâti'n-Nebeviyye* ,
(Kâhire: Dâru'l-Kelime, 2012), 143 sayfa,
ISBN: 9789773114299**

Kitap
Tanıtımı
Book
Review

Muhammed Sıddık


Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı.
Assistant Professor, Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Hadith
Karabük, Türkiye

 muhammedsiddik@karabuk.edu.tr

 orcid.org/0000-0001-6773-3303

Yazar
Author

Sıddık, Muhammed. "Sadettin el-Osmânî, *Cuhûdu'l-Mâlikiyye fî Tasnîfi't-Tasarrufâti'n-Nebeviyye* (Kâhire: Dâru'l-Kelime, 2012)". *Tevilat* 3/2, 391-396.

 <https://doi.org/10.53352/tevilat.1215622>

Atıf
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2022-12-07

ISSN: 2687-4849

e-ISSN: 2757-654X

Accepted / Kabul Tarihi: 2022-12-17

www.tevilat.com

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yayıncı/Published by: Selçuk University, Faculty of Islamic Studies/ Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

Bilgi
Info

Sadettin el-Osmânî, Cuhûdu'l-Mâlikiyye fî Tasnifi't-Tasarrufâtı'n-Nebeviyye (Kâhire: Dâru'l-Kelime, 2012)

Önsöz ve beş bölümden oluşan bu eser, Nebevî tasarruf kavramını, sünnet ile hadis arasındaki farkı ortaya koymayı hedeflemektedir. Eserin ana hareket noktası: Nebevî tasarruf ile sünnet birbirlerinde nasıl ayırt edilebilir ve Nebevî tasarruflar sanıl anlaşılmalı. Yazar, bu mesele ile ilgili Mâlikî âlimlerin katkısını ele alıp meseleyi değerlendirmektedir. Mâlikî mezhebini seçme sebebi, İmam Mâlik'in ortaya koyduğu metottan kaynaklanmaktadır. Yazar, Malikî mezhebine mensup alimlerin bu meseleye dair yaklaşımını değerlendirerek tarih boyunca nebevî tasarruflar arasındaki ayrıma yönelik anlama faaliyetinin nasıl geliştiğini ortaya koymaktadır.

Özet

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Nebevî tasarruf, Mâlikî mezhebi.

This work, which consists of a preface and five chapters, aims to reveal the concept of prophetic verbs and the difference between sunnah and hadith. The main starting point of the work: How can the Prophetic verbs and sunnah be distinguished from each other, and how the Prophetic verbs should be understood. The author considers the contribution of Maliki scholars related to this issue and evaluates the issue. The reason for choosing the Maliki school stems from the method that Imam Malik put forward. The author evaluates the approach of the scholars of the Maliki sect on this issue and reveals how the understanding activity for the distinction between prophetic verbs has developed throughout history.

Abstract

Keywords: Sunnah, Prophetic Verbs, Mâlikî School.

Sadettin el-Osmânî, sünnet ve hadislerin anlaşılmasına dair çalışmalarıyla öne çıkan araştırmacılardan biridir. Nitekim bu hususla ilgili farklı eserler yazmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiillerinin nasıl anlaşılacağına dair yazdığı *التصرفات النبوية السياسية et-Tasarrufâtü'n-Nebeviyyet'u-Siyâsiyye* adlı çalışması, kitapları arasında en fazla önem arz eden eserdir. Bu kitapta, Peygamber'in (s.a.v.) bütün fiillerinin sınıflandırılmasıyla ilgili olarak kapsamlı bir teori ortaya konulmaktadır. Osmânî'nin tasavvurunu anlamak için elimizdeki bu kitabı anlamamız gerekir. Zira bu eser, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiillerini sınıflandırırken Osmânî'nin takip ettiği usûlî yaklaşımın arka planını ortaya koyar. Bu

eserde Osmânî, التصرف النبوي Nebevî tasarruf kavramına, sünnet ile hadis arasındaki farka ve Mâlikî âlimlerin bu hususları ele alışına temas etmeye çalışır.

Eserin mukaddimesinde, çağdaş dönemde sünnetin yaşadığı sorunları ele alıp zahirî yaklaşımın daha hâkim olduğunu söyleyen Osmânî, bu bakışın özellikle hadislerin anlaşılmasında bir durgunluğa neden olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla diyebiliriz ki yazar, bu eseri ortaya koyarken sünneti anlama hususunda farklı bir alternatif sunmak ister. Sünnet ifadelerinin mahiyetini ele alıp kavramsal çerçeveyi çizen müellife göre tasarruf, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) her sözünü ve fillini kapsayan geniş bir kavramdır. Sünnet ise onun, Müslümanlar tarafından takip edilmesi gereken fiilleri ve sözleridir. Diğer bir deyişle sünnet bağlayıcılık özelliği taşımaktadır. Gördüğümüz kadarıyla yazar, sunmak istediği bu alternatifi aşağıdaki soruların üzerine inşa eder:

- Nebevî tasarruf ile sünnet birbirlerinden nasıl ayırt edilebilir?
- Nebevî tasarruflar sanıl anlaşılmalıdır?

Bu iki sorudan yola çıkan yazar, Mâlikî geleneğin bu konudaki katkısını ortaya koymaya çalışır. Kitabın ana konusunu teşkil eden sünnet ile tasarruflar arasında ayırım ve bunu gerçekleştirmek için hangi ölçülere başvurulacağı meselesinde yazar, Mâlikî mezhebine mensup olan ve bu mesele ile ilgili katkısı olan bazı âlimlerin yaklaşımlarını ele alıp değerlendirmelerde bulunur.

Bize göre, Mâlikî mezhebini seçme sebebi, İmam Mâlik'in ortaya koyduğu metottan kaynaklanmaktadır. Bu metot, amel-i ehl-i Medîne, sünnet ve hadis arasında ayırım yapma ilkelerine dayanır. Müellif şu meşhur sözü aktarır: "Sevrî, sünnette değil, hadiste imamdır. Evzâî, hadiste değil sünnette imamdır. Mâlik ise hem sünnette hem hadiste imamdır." Yazar, bunu izaha etmek için Mâlik'in eserinde farklı hadisler rivayet etmesine rağmen onlarla amel etmediğini hatırlatır. Mâlik'in kendisiyle amel edilen hadisleri seçme metodu, nebevî tasarruflar arasındaki farklılıklara dikkat eden derin fikhî bakışa dayanmaktadır.

Kitap, önsöz ve beş bölümden oluşmaktadır. Her bölümde nebevî tasarrufların anlaşılmasına yönelik bir meseleyi ele alıp Mâlikî âlimlerden birisinin yaklaşımını değerlendirir. Yazarın her bölümde ele aldığı meselelere baktığımız zaman aralarındaki irtibatı görebiliriz. Diğer bir ifade ile yazar, tarih boyunca nebevî tasarruflar arasındaki ayırma yönelik anlama faaliyetinin nasıl geliştiğini açıklamak ister. Buna göre yazar, bu gelişmeyi dört kavramla açıklar:

- الأمر الإرشادي el-Emru'l-İrşâdî

- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dinî ve dünyevî tasarrufları التصرفات الدينية

والدنيوية للنبي

- Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tasarruflarının tasnifine yönelik çabalar

تصنيف تصرفات النبي

- Makâsidî anlayış المفهم المقاصدي

Birinci bölüm, giriş mahiyetindedir. Yazar, bu bölümde ehli Medîne'nin ameli meselesi ile nebevî tasarrufları arasındaki ilişkiyi açıklamayı hedeflemektedir. Zira amel-i ehli Medîne, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tasarruflarının farklılığına dair zihinlerdeki bilinci ortaya koyar. İmam Mâlik, hadisleri amel-i ehli Medîne'ye göre değerlendiriyordu. Bu durum, nebevî tasarrufların farklılığına işaret etme açısından önemlidir. Dolayısıyla Mâlik'in metodu, hadislerin anlaşılmasının esaslarını ortaya koyan önemli bir anlayış metodudur. Yazar, buna delil olarak Mâlik'in amel etmediği hadislerin zayıf veya şâz olmadıklarını, bu tür hadislerin belirli bir bağlam veya belirli maksatlar doğrultusunda rivayet edilmesinin, onları genel olmayan tasarruflar haline getirdiğini ifade eder.

Bu girişten sonra ikinci bölümde, İbn Abdilber ve Kurtûbî'nin yaklaşımları ışığında müellif, el-Emru'l-İrşâdî meselesini ele alıp değerlendirmeye çalışır. el-Emru'l-İrşâdî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tasarruflarından hangisinin sünnet olacağını tespit etmeye yönelik bir yoldur. Yazar, el-Emru'l-İrşâdî mefhumunu şöyle açıklar: Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilenler dünyada ve ahirette insanları en iyiye yönlendiren buyruklardır. Diğer bir deyişle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vermiş olduğu bazı emirler vardır ki dinî boyutları yoktur. Dolayısıyla bu hususta şunu sormamız gerekir: Bu tür emirlerin teşri değeri nedir? Zira sünnet olan tasarruf, teşri özelliği taşır. Yazar, başta usûl âlimleri olmak üzere âlimlerin çoğunun irşadî emirlerin maslahata dayanan ve sadece nedb ifade eden bir emir çeşidi olarak değerlendirdiğine işaret eder. Osmânî, el-Emru'l-İrşâdî'nin nazarî ve tatbikî çerçevesini belirleyen iki Mâlikî âlimden bahseder. Bu âlimler İbn Abdilber ve Kurtubî'dir.

İbn Abdilber, *et-Temhîd* adlı eserinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yasaklarını ikiye ayırır. Birincisi; kesin haram olanlar, ikincisi ise edeb ve ahlâkî açıdan yapılmaması gerekenlerdir. Yazar, bu iki yasağın birbirinden ayırt edilebilmesi için karinelerin büyük bir rol oynadığını ifade eder. Yazar bu taksim, İbn Abdilber'de olgunlaşmadığını ancak Kurtûbî'nin katkıları ile daha çok sistematikleştirdiğini ifade eder.

Kurtûbî Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bazı yasaklarını bu çerçevede değerlendirir. Meselâ: غطوا الإناء "Kapların ağzını örtün." hadisindeki yasağın, dinî maslahat ile ilgisinin olmadığını bilakis dünyevi bir maslahata işaret ettiğini söyler. Dolayısıyla ona göre örtülmemiş olan kaptan içmek haram değildir.

Görüyoruz ki İbn Abdilber ve Kurtûbî, bu hususu değerlendirirken, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) rollerinin ve niteliklerinin farklılığını esas alırlar. Nitekim Kurtûbî, durumlarının farklılığına göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tasarruflarını açıklamaya çalışır. O, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dine dair tasarrufları ile dünyevî tasarruflarını birbirlerinden ayırır. Kurtûbî, meseleyi açıklığa kavuşturmak adına şu hususlara işaret eder:

1. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kadılık sıfatıyla yapmış olduğu tasarrufları, beşerî nitelik taşır. Yani Hz. Peygamber (sav) bir kadı olarak vahye değil kendi içtihadına dayanırdı.

2. Tıbbi tasarrufları, tecrübeye dayanır. Kurtûbî, bu meseleyi hacamata dair hadisleri işlerken ele alır. Ona göre bu tür hadisler, o zaman dilimindeki en etkili tedaviye işaret etmektedir.

3. Toplumun maslahatını gerçekleştirmeye yönelik tasarruflar da beşerî nitelik taşır

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tasarruflarına dair bu tasavvurun, Mâlikî âlimlerin katkılarıyla gelişmeye devam ettiğini söyleyen müellif, Kâdî İyâz ile daha sistemleştirdiğini ifade eder. Kâdî'nin önerdiği taksim, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tasarruflarını dinî ve dünyevi olmak üzere ikiye ayırır.

Yazar, Kâdî'nin önerdiği taksimi üçüncü bölümde değerlendirir. Ona göre bu taksim, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) farklı vazifelerine ve rollerine işaret etme açısından önem arz etmektedir. Yazar bu taksimi, "Siz dünyanın işini daha iyi bilirsiniz." hadisine bağlar. Diğer taraftan, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tasarruflarının farklılığına dair algının varlığı ile ilgili bilincin sahâbe döneminden itibaren oluştuğunu, ama buna rağmen bunu sistemleştiren kimse olmadığını söyler. Yazar, Kâdî'nin tasnifi ile diğer âlimlerin tasnifi arasında bir mukayese yaparak Kâdî'nin sonraki tasniflere etkisini ortaya koyar.

Dördüncü bölümde, Karâfî'nin tasnifini ele alan müellif onun, teşriî açıdan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tasarrufları arasındaki ihtilaflara işaret etme noktasında büyük çaba harcadığını ifade eder. Karâfî'nin, usûl düşüncesini ele alan müellif ardından *el-Furûk* adlı eserindeki görüşüne işaret eder. Buna göre Karâfî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tasarruflarını dörde ayırır: Tebliğ, Fetva, Kadılık, İmamet -siyâset-

Kitabın son bölümünde çağdaş Mâlikî âlimlerinin katkılarını ele alan müellif, İbn Âşûr ve Fâsî'nin bakışlarını inceler. İbn Âşûr'un mühim bir perspektif geliştirdiğini ifade eder. Ona göre, İbn Âşûr şu iki noktaya önem vermiştir:

1. Maksatlara dikkat etmek. Yazarın ifadesine göre İbn Âşûr, hükümleri lafızlara değil maksatlara göre bina etmiştir. Zira hükümlerin sırf lafızlarına dayandırılması, şeriata aykırı hükümlerin ortaya çıkmasına neden olabilir.

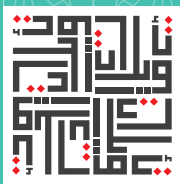
2. Bağlamlara önem vermek. Zira bağlam, sözlerden istenileni izah eder.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiillerinin farklılık arz ettiğini ifade eden İbn Âşûr, bunların bir kısmının Kur'ân'ın açıklayıcısı olduğunu ifade ederken bir kısmının ise teşrîf niteliği taşımadığını ifade eder. Bu sebeple onun fiillerinin siyakları bilinmelidir. Bu hususta Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fiillerini on ikiye ayıran İbn Âşûr bu fiillerin siyaklarını bilmek için Resul'ün yaşadığı dönemin sosyolojik şartlarının da bilinmesi gerektiğini söyler.

Allâl el-Fâsî ise bu konuyu *Mekâsidu's-Şeriâ ve Mekârimuhâ* adlı eserinde ele almıştır. Fâsî'nin ortaya koyduğu tasnifi diğerlerinden ayıran özelliği onun Hz. Peygamber'in (s.a.v.) insânî yönünü vurgulamasıdır.

Görüldüğü gibi bu eser, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tasarruflarının anlaşılması ve birbirlerinden ayırt edilmesinin nasıl olması gerektiğine dayanarak sünnetin anlaşılmasına yönelik bir anlama metodu sunan bir çabadır. Osmânî, amel-i Ehli Medîne ilkesinin bu hususta önemli bir rol oynadığını delillendirerek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tasarrufları arasında bir farktan bahseder. Zira bu ilke sahâbenin sünnet anlayışı ile ilişkidir. Buna rağmen sahâbenin sünnete yaklaşımlarına temas etmez. Ayrıca müellif, diğer rey mektebine mensup olan âlimlerin görüşlerini de ele almamıştır. Dolayısıyla ortaya koyduğu tasavvurun eksik olduğunu söylemek mümkündür. Akıcı ve anlaşılır bir dile sahip olan eserin kaynakça bakımından da zengin bir literatürle beslendiği görülür. Son olarak yazar işleyiş açısından, delilere işaret edip meseleyi değerlendirir.





ISSN 2687-4849



9 772687 484008