



ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Sayı:2

MART - 2024

e-ISSN: 3023-4158

by_maksinc

**ORDU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

Mart/ March - 2024 Yıl/ Year: 2 Sayı/ Issue: 2

**THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF
THEOLOGY**

**HAKEMLİ DERGİ
REFEREED JOURNAL**

ORDU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

e-ISSN: 3023-4158

Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal, hakemli bir dergidir.
The Journal of Ordu University Faculty of Theology is an national, peer-reviewed journal.

İmtiyaz Sahibi / Owner of the Journal

Prof. Dr. Hamit ER- hamiter@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Baş Editör / Chief Editor

Dr. Öğr. Üyesi Yunus YAZICI- yunus_yazici61@hotmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Sayı Editörleri / Issue Editors

Dr. Öğr. Üyesi Yasin ERDEN- yasinerden@sakarya.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Arş. Gör. Mehmet KOYUNCU- mehmetkoyuncu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Arş. Gör. Mehmet KOYUNCU- mehmetkoyuncu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Sekreteryaya / Secretariat

Arş. Gör. Berat EŞGİ- beratesgi@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Kasım KOCAMAN- kasim.kocaman@dpu.edu.tr
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Studies, Kütahya.
Dr. Öğr. Üyesi Hızır HACIKELEŞOĞLU- hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Dr. Öğr. Üyesi Veysel ÖZ- veysel-oz@hotmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Dr. Öğr. Üyesi Samet KARAHÜSEYİN- sametkarahuseyin@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Dr. Öğr. Üyesi Sedat TUNA- tuna.sedat52@gmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Dr. Öğr. Üyesi Yetkin KARAOĞLU- yetkinkaraoglu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Dr. Öğr. Üyesi Ufuk DAGLIOĞLU- ufuk.daglioglu@beun.edu.tr

Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak.
Arş. Gör. Dr. Aslınur Özcan KOCABEY- aslinurozcan.tie@gmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Arş. Gör. Dr. İsa EREN- erenisa29@gmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali AKDOĞAN- aliakdogan@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Prof. Dr. Sadık KILIÇ- sadikkilic@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Prof. Dr. Mehmet Kenan ŞAHİN- msahin@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Prof. Dr. Cenani KUVANCI- cenankuvanci@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Prof. Dr. Hasan TANRIVERDİ- hasantanriverdi@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE- kozkose@cumhuriyet.edu.tr
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas.
Prof. Dr. Üzeyir OK- uzeyir.ok@ihu.edu.tr
İbn Haldun University, Faculty of Humanities and Social Sciences, İstanbul.
Prof. Dr. Ömer ÖZPINAR- oozpinar@erbakan.edu.tr
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya.
Prof. Dr. Hüseyin ÇELİK- hcelik@adiyaman.edu.tr
Adıyaman University, Faculty of Islamic Studies, Adıyaman.
Prof. Dr. Suat ERDEM- suat.erdem@bozok.edu.tr
Yozgat Bozok University, Faculty of Theology, Yozgat.
Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR- sevketepekdemir@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Doç. Dr. Sait KAR- saitkar@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN- mehmetshahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM- ahmetyildirim@aybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Islamic Studies, Ankara.
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM- enbiyayildirim@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.
Prof. Dr. Ali SOULI- Zeytouna2001@yahoo.fr
Zaytouna University, Tunis
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ- ngemici@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul.
Prof. Dr. Casim AVCI- casimavci@hotmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul.
Prof. Dr. Mehmet DİRİK- mehmet.dirik@ikcu.edu.tr
Kâtip Çelebi University, Faculty of Theology, İzmir.
Prof. Dr. İbrahim BAZ- ibrahim.baz@hotmail.com
Şırnak University, Faculty of Theology, Şırnak.

- Prof. Dr. Abdulcebbar KAVAK**-akavak@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Theology, Karabük.
- Doç. Dr. Hatice ÇUBUKÇU**- haticecubukcu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Doç. Dr. Yusuf ŞEN**- ysen@bayburt.edu.tr
Bayburt University, Faculty of Theology, Bayburt.
- Doç. Dr. Halim GÜL**-halimgul@karabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Theology, Karabük.
- Doç. Dr. Rabiye ÇETİN**- rcerin@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara.
- Dr. Öğr. Üyesi Orhan İYİBİLGİN**- orbilgin@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Dr. Öğr. Üyesi Cemal SANDIKCI**- cemalsandikci@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Dr. Öğr. Üyesi Feridun TEKİN**- feriduntekin@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Dr. Öğr. Üyesi İdris ERTÜRK**- idriserturk@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YEMENİCİ**- ahmetyemenici@aybu.edu.tr
Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies, Ankara.

Hakem Kurulu / Referee Board

Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. **The Journal of Ordu University Faculty of Theology** have used the system of double-sided blind arbitration that has the duty of at least two arbitrators. The names of the arbitrators have been hidden and not published.

Türkçe Dil Editörü / Turkish Language Editor

- Öğr. Gör. Dr. Mustafa HATİPOĞLU**- meynir63@hotmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Arş. Gör. Süheybe Rahme YILDIRIM**- suheyberahme@outlook.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Arş. Gör. Hamide Hale GÖK**- halehamideerdem@gmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Arş. Gör. Hilal ANIK**- hilalanik@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Arş. Gör. Raziye SAYAR**- raziyesayar@gmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Arş. Gör. Alim HATİP**- alimhatip@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Arş. Gör. Nurullah AYDIN**- nurullahaydin@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Arş. Gör. Gökben EFE**- gokbenefe@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.
- Arş. Gör. Sümeyye UÇAR**- sumeyyeucar@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Arapça Dil Editörü / Arabic Language Editor

Öğr. Gör. Sümeyye Halime NAS- sumeyye.halime.tr.ar@gmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Arş. Gör. Dr. İbrahim Furkan GÜVEN- ibrahimfurkanguven@hotmail.com
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Arş. Gör. Hilal ANIK- hilalanik@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Arş. Gör. Mahmut Zahit ERGÜN- mahmutzergun@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Almanca Dil Editörü / German Language Editor

Öğr. Gör. Yağızhan GENÇ- genc_oguzhan_007@hotmail.ch
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu.

Kapak Tasarım/ Cover Designing

Mehmet KOYUNCU
Fatih Cihad ANGIN

İrtibat / Contact

T.C. Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, T.C. Ordu Üniversitesi Cumhuriyet Yerleşkesi,
PK: 52200.
Altınordu/Ordu, TÜRKİYE
e-posta: oduifd@odu.edu.tr

Ordu 2024®

**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ / THE JOURNAL OF ORDU
UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

e-ISSN: 3023-4158

Sayı: 2 (30 Mart 2024) - Issue: 2 (30 March 2024)

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

İslâm Medeniyeti'nin Temelleri (1-10)

The Foundations of Islamic Civilization

Cenan KUVANCI

Hz. Peygamber'in Müslüman Olmayanlarla Yardımlaşma ve Dayanışması (11-30)

The Prophet's Assistance and Solidarity with Non-Muslims

Feridun TEKİN

**İslam Aile Hukukunda Evliliği İspat Yükümlülüğünün Fikhî Açıdan Değerlendirilmesi
(31-52)**

*The Evaluation of the Reasons of Proof of Marriage in Islamic Family Law from a Fiqhical
Perspective*

Mustafa BAYRAM- Şevket PEKDEMİR

Kur'an'da Toprak Kavramı (53-76)

The Concept of Soil in The Qur'an

Yavuz KURT- Orhan İYİBİLGİN

İşârî Tefsirin Mahiyetine Dair Bir İnceleme (77-94)

A Study on The Essence of al-Tafsîr al-Ishârî

Ömer BOZKURT

Liberal Yahudiliğin Öncüleri ve Temel Tartışma Konuları (95-108)

Pioneers of Liberal Judaism and its Main Topics of Discussion

Hilal DİKGÖZ

“Ölümü gözümüzde büyütmişüz. Meğer ölüm Gazze’de çocuk işi...”

Eylül 2023 tarihinde ilk sayısı ile akademik yayıncılık hayatına başlayan Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, altı aylık bir aradan sonra farklı alanlarda kaleme alınmış altı araştırma makalesi ile Mart 2024 tarihinde ikinci sayısı ile okurlarıyla buluşmaktan büyük heyecan ve mutluluk duymaktadır. İlahiyat ve sosyal bilimler alanına nitelikli yayınlarla katkı sunmak arzusuyla çıkmış olduğumuz akademik yayıncılık yolculuğumuzda ilk sayımızın binden fazla izlenme ve indirilme sayısına ulaşmış olması bizleri olumlu yönde motive etmiştir.

İkinci sayısını sizlerle paylaşmanın sevincini yaşadığımız dergimize yazılarıyla katkı sunan tüm yazarlarımıza, kıymetli vakitlerini ayırarak yazılarımızı değerlendiren saygıdeğer hakemlerimize, yayın süreçlerinin başında sonuna kadar mesai harcayan tüm editoryal ekip arkadaşlarımıza şükranlarımızı arz ederiz.

Değerli okurlarımız, ilk sayımızda da ifade ettiğimiz gibi varlıklar içerisinde sahip olduğu akıl ve iradesi ile kâinatı gözlemleyebilen, olayları değerlendirebilen, elde ettiği bilgileri yorumlayıp yeni bilgiler üretebilen ve bu bilgilerle insanlığa katkı sunabilen yegâne canlıdır insan. Ancak aynı şekilde insanî değerlerden, ahlaki erdemlerden ve evrensel ilkelerden uzaklaşılınca da elde edilen bu bilgiler, insanın ve insanlığın aleyhinde hatta felaketinde de kullanılabilir. Bunun en acı örneğini 7 Ekim 2023 tarihinden itibaren devam eden ve 30.000’in üzerinde masum insanın öldürüldüğü -halen de öldürülmeye devam edildiği- Filistin’de yaşıyoruz.

Bilginin insanlığın hizmetine kullanıldığı, insanlık onuru ve şerefine yüceltildiği, barış ve huzur dolu bir dünya temennisi ile bu sayımızı Gazze’de şehit edilen adı konmamış bebeklere, oyun çağındaki çocuklara, masum kadınlara ve kendi toprağı için can veren binlerce izzetli ve onurlu Gazzeli şehitlere ithaf ediyoruz. Ruhları şad, mekanları cennet olsun.

Dr. Öğr. Üyesi Yunus YAZICI

Editör



ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 2

MART-2024

İslâm Medeniyeti'nin Temelleri
The Foundations of Islamic Civilization

Cenan KUVANCI

Prof. Dr., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Prof. Dr., Ordu University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy

Ordu / Türkiye - **ROR ID:** 04r0hn449

cenankuvanci@odu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1175-7071

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Aralık / 28 December 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Ocak / 29 January 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Mart / 30 March 2024

DOI: 10.5281/zenodo.10887072

Atıf / Citation: Kuvancı, Cenan. "İslâm Medeniyeti'nin Temelleri". *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Mart / 2024), 1-10. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10887072>

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. [Cenan KUVANCI](#)

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

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**.

İslâm Medeniyeti'nin Temelleri

Öz

İslâm medeniyeti tevhd ve hiyerarşi fikrine dayanır. Bu görüşe göre, varlık mertebelerini birbirinden büsbütün bağımsız bölgeler olarak görmek doğru değildir. Doğrusu, her şey Bir'in, birbirini tamamlayan tezahürleridir. Bunun sonucu olarak, âlem, gerçekliğin her bir düzeyinin aynı zamanda bir arada bulunduğu büyük bir hiyerarşidir. Bu bağlamda, İslâm medeniyetini anlamaya çalışırken, akılda tutulması gereken şey, sadece sanat ve bilimlerdeki çeşitlilik değil, aynı zamanda İslâmî okulların teolojik ve felsefi yorumlarındaki çoğulculuktur. İslâm'ın tek boyutlu (*monolitik*) bir gerçeklik olduğunu ve İslâm medeniyetinin yaratıcılığa ve farklılıklara müsaade etmediğini düşünmekten daha hatalı bir şey yoktur. Birlik ilkesi İslâmî olan her şeye her zaman hâkim olsa bile, bizzat din hakkındaki yorumlarda bir çeşitlilik olagelmıştır. Çünkü tanımı itibâriyle, medeniyet, tüm insanlara hitap eden bir tarih-toplum gerçekleşmesidir. Tek kişiye ya da tüm insanlara yönelik cephesiyle medeniyet, insanın hem biyolojik ve fizyolojik ihtiyaçlarına cevap veren, hem de mânevî-ahlâkî, metafizik ve kültürel gereksinimlerini karşılayan bir sistemdir. O, insanı tüm cepheleriyle ele alır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, İslâm Medeniyeti, Tevhid, Hiyerarşi, Varlık.

The Foundations of Islamic Civilization

Abstract

Islamic civilization is based on the idea of tawheed and hierarchy. According to this view, it is not correct to see the levels of existence as completely independent regions. In fact, everything is a manifestation of the One that complements each other. Hence the cosmos is a grand hierarchy in which every level of reality is present simultaneously. In this context, in trying to understand Islamic civilization, it is essential to keep in mind not only the diversity of the arts and the sciences, but also the plurality of theological and philosophical interpretations of Islamic schools. There is nothing more erroneous than thinking that Islam is a monolithic reality and that Islamic civilization did not allow the creation or diversities. Even if the principle of unity (tawheed) has always dominated everything Islamic, there has always been a diversity of interpretations of the religion itself. Because by definition, civilization is a historical realization addressed to all people. Civilization, with its aspect aimed at a single person or all people, is a system that responds to both the biological and physiological needs of humans and their spiritual-moral, metaphysical and cultural requirements. It deals with the human being on all fronts.

Key Words: Islamic Philosophy, Islamic Civilization, Tawheed, Hierarchy, Being.

Bir medeniyeti diğer medeniyetten ayıran onun hayat telakkisi ve âlem tasavvurudur. Bu tasavvurların değişmesiyle medeniyetin çeşidi de değişir. Her medeniyet akla farklı istikâmetler verir. Müslümanların akıl'ına istikâmet veren *Kur'an* ve *Sünnett*ir. Bu anlamda, bu iki kaynak Müslümanlar için idrâk kurucudur.

Kur'an ve sünnet İslâmî olan her türlü şeyin ana kaynağıdır. İslâm medeniyetinin dayandığı metafizik ve kozmoloji Kur'an ve Sünnetin bağrından çıkmıştır ve bu medeniyetin etik, estetik, siyasal, sosyal. . . vs. tüm tezâhürleri bu bağlamda gerçekleşmiştir. Yâni, İslâm'ın bu iki kaynağında ihtivâ edilen ilkelerle, bu dinin yarattığı medeniyet arasında organik bir bağ vardır.

Kur'an'a göre, insan Allah'ın kulu ve halifesidir. Yâni, Allah karşısında pasif olmak ve eşya karşısında aktif olmak onun fitratı gereğidir. İnsan kul olması itibâriyle mahlûkâtı korumaktan sorumlu ve halife olması itibâriyle onlar üzerinde güç kullanma yetkisine sahiptir. Bundan dolayı, insan için hem Tanrı'ya karşı, hem de mahlûkâta karşı sorumluluk söz konusudur. Bu insan, merkeze sahip bir dünyada yaşar. Halife insan merkezin afâktaki yansımasıdır ve asl'ın tarihteki yankısıdır. Bu bağlamda, bu medeniyetin *birlik* ve *hiyerarşi*

fikrine dayandığını ifâde etmek gerekir. Sözelimi, Müslümanların geliştirdiği ilim ve estetik daima bir hiyerarşi içinde değerlendirilmiştir. Bu hiyerarşi Hakikat`in bilgisine götürür ve bu Hakikat tüm bilgilerin esasını oluşturur. İslâmî bakış açısında, geleceğe ilişkin tüm tasarımlar, ilâhî irâdenin beşerî hayatın ve tarihsel zamanın her anında mevcut olduğu bilinciyle yürütülür. Çünkü tarihteki tek fail, insan ya da tabiatın kör güçleri değildir.

İslâmî bakış açısına göre, gerçek bir medeniyet içinde yaşanan hayatın tüm yönleri, insana Tanrı`yı ve aslî mâhiyetini hatırlatır. Çünkü insan dünyada Tanrı`nın halîfesi olma rolünü ancak böyle yerine getirebilir. Bir medeniyetin büyüklüğü ve hakikati, onun insana yeryüzündeki varlık sebebi olan kulluk ve halîfelik vazifesini yapabilecek şartları yerine getirip getirmediğine göre değerlendirilir; yoksa, üretilen taşıma araçları, zekî makineler veya mensuplarının ömrünü ne kadar uzattığına göre değil. Nitekim, Kur`an topluluk ve medeniyetlerin ahlâkî çöküntü ve dinlerini bozmaktan dolayı helâk olduklarından bahseder; teknolojik araç gereç üretmedikleri için değil. İslâmî bakış açısına göre, bir medeniyetin değeri onun insanın yeryüzündeki nihâî amacına ne kadar hizmet ettiğine göre belirlenir. Cüretli bir ifâdeyle söyleyecek olursak, insanın ne olduğunu ve niçin yaratıldığını bilmeyen bir medeniyette görülen iyi bir şey arızî olup, esasta kötüdür.¹

Bu bağlamda, sözelimi, modern batı medeniyetinin ürettiği özgürlük anlayışının önceki ahlâkî ufuklardan bir kopuşla kazanıldığını görüyoruz. İnsanlar eskiden kendilerini büyük bir düzenin parçası hissederdiler. Bu, bâzı durumlarda kozmik bir düzen; yâni, insanların melekler, uhrevî yaratıklar ve diğer dünyevî varlıklar arasında yerini aldığı büyük varoluş zinciriydi. Âlemdeki bu hiyerarşik düzen, toplumun hiyerarşisine yansırı. Genellikle, insanlara ait bir konum, rol ve sınıf vardı. Modern özgürlük bu tür düzenlerin itibârını yitirmesiyle oluşmuştur. Bu düzenler bizi sınırlarken, aynı zamanda dünyaya ve toplumsal faaliyetlere anlam kazandırıyor. Bundan dolayı, çevremizdeki şeyler yalnızca tasarımlarımız için ham maddeler, ya da araçlar olarak görülmüyordu. Onlar varoluş zincirindeki yerleriyle önem taşıyorlardı. Sözelimi, dinî ritüeller ve toplumsal normların araç olmaktan öte bir anlamı vardı. Bu düzenlerin itibârını yitirmesine, dünyanın büyüünün çözülmesi deniyor. Bu çözümlenlikle birlikte her şey büyüünden bir şeyler yitirdi. Daha geniş toplumsal ve kozmik eylem ufkuyla birlikte bireyin önemli bir şeyleri kaybettiği kaygısı sürekli tekrarlanıyor. İnsanların artık daha yüksek amaçları uğrunda ölmeye değecek bir şeyleri yoktur. Toplumun kutsal yapısı bir kez ortadan kalktığında, sosyal düzenlemeler ya da eylem tarzları, artık varlıkların düzeni ya da Tanrı buyruğu temeline oturmadığında, bunlar çıkar için kullanılmaya açıktır; bireylerin mutluluğu ve iyiliğine yönelik olarak istenildiği gibi dönüştürülebilir.² Böylece, katı olan her şey buharlaşmaya başlar. Geçmişte kullandığımız katı, sürekliliği olan, çoğunlukla bir anlam ifâde eden nesnelere etrafımızı kuşatan geçici, taklit mallar uğruna bir kenara konur. Fakat genel İslâmî anlayışa göre, âlemdeki tüm şekiller Allah`ın tecellisi ve âyetidir.

Bu anlayışa göre, bir olan Allah, birçok yolla âlemde zuhûr eder. Allah insanın bâzı düzeylerde kendisini yaratıklar vasıtasıyla bilmesini irâde etmiş, fakat hiçbir yaratılmış varlık tek başına münâsib bir biçimde yaratıcının sonsuz mükemmelliğini temsil edemediğinden, O, varlıkları çoğaltmış ve her birine belli bir derecede iyilik ve mükemmellik bahşetmiş ki biz bunlardan yola çıkarak sonsuz mükemmelliklere sahip Yaratıcı fikrini oluşturabilelim. Bu birlik ilkesi, bilimsel ve analitik bir kavram değildir. Bu anlayışta, Allah`ın yaratıcı fiiliyle varlık âlemine çıkarılmış her şey karşılıklı etkileşim içindedir. Dolayısıyla, çeşitli bilimlerde derin bir bağ vardır; yâni, çeşitli bilme biçimleri arasında birlik söz konusudur. Buna göre, İnsan tabiatla ve bilimlerle belli bir alaka kurmak durumundadır. Bilgiye ulaşma çabasındaki nihâî amaç, tabiat, insan ve âlemdeki eserlerinin aynasında müşahede edilen Tanrı ile ahenk içinde yüksek bir hayat yaşamaktır.³

¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler – 1*, çev. Şehabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 119.

² Taylor Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991), 11-12.

³ Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Pınar Yayınları, ts.), 121.

Tanrı kendisinin dışındaki en mükemmel varlıktan en noksan varlığa kadar tüm var olanların tarih üstü, ezeli ve ebedi var edicisidir. Tanrı'nın yaratma fiiliyle çokluk başlar. Tanrı'ya yaklaştıkça kemal artar, O'ndan uzaklaştıkça azalır. Bu hiyerarşik bir yapı içinde olmaktadır. Var olanlar basamağının en altında bulunan madde, kemal bakımından en aşağı konumdadır. Var olanlar ontolojik konumuna ve Tanrı'ya olan yakınlığına ve akıl derecesine bağlı olarak çeşitli varoluş kategorilerinde bulunurlar. Bu hiyerarşik sıralanma, en mükemmel varlıktan başlar daha az mükemmel olana, nihâyetinde sınırlı varlıklara kadar iner. Diyebiliriz ki bir varlık, varlık zincirine aşkın olan Tanrı ya da salt Varlık'ın gerçek anlamıyla sahip olduğu mükemmellik ve faziletlere sahip olduğu ölçüde varlık hiyerarşisi veya zincirinde yukarılarda yer alır.⁴ Var bulunuşunu Tanrı'ya borçlu olan âlem, hem kemal hem de çokluk bakımından farklı var olanlardan müteşekkil bir bütündür. Tüm şeyler varlık içindeki mertebelerini Tanrı karşısındaki konumlarından alırlar. Bu yaklaşımda, âlem kendi başına gerçek değildir; hatta bir hiçtir. Çünkü her bir nesnenin sûretâ sahip olduğu varlık, gerçekte ödünç alınmış bir varlıktır. Yâni, eşya kendi içinde gerçek değildir ve varlığını ancak hiçlik temelinde sürdürür. Somut olarak var olan her bir nesne, bu olumlu ve olumsuz yönlerin, geçici ve ebedî olanın, sonlu ve sonsuz olanın, izafî ve mutlak olanın buluşma yeridir. Bu iki yönün birleşimi “mümkün” varlık kavramını üretir. Mümkün varlık salt izafî ve sınırlı bir varlık değildir. İlahî tecellînin mahallî olarak, onu doğrudan Mutlak Hakîkate bağlayan başka bir yöne sahiptir.⁵

Açıkça, İslâmî kozmos anlayışı ve onun çok boyutlu ve düzenli anatomisi, vahyin sağladığı verilere dayanır. Dolayısıyla, Müslümanların ürettiği bilimler, bütün çalışma sahasını tanımlayan vahye zorunlu olarak yönelir. Böyle bir kozmos görüşünü kabul eden Müslüman aklı, her şeyden önce, vahyi zâten en yüksek bilgi kaynağı olarak kabul eder. Bu çerçevede, kozmosun çeşitli şekillerde sınıflandırıldığını görmekteyiz. Sözelimi, bu sınıflandırmalardan yaygın olanlarından birine göre, varlık *lâhût*, *ceberût*, *melekût* ve *nâsût* mertebelerinden oluşur. İlk derece olan *lâhût*, Zât-ı ahadiyyet veya lâ-taayyün mertebesidir. Bu cem`u'l-cem hâlidir ve *Hû* ismiyle işâret edilir. *Ceberût* ise, taayyün-i evvel ile taayyün-i sâninin ikisinin birden müşterek olduğu mertebedir ki cem hâlidir ve Allah ismiyle işâret edilir. *Melekût* ise, âlem-i ervâh ile âlem-i misâlin müşterek olduğu mertebedir. *Nâsût* ise, âlem-i şehâdet ile mertebeye-i insanın toplamından ibaret olan bir mertebedir. Bu mertebeler arasında kalın duvarlar bulunmayıp, iç içe geçmiştir. Muayyen bir mertebeyi incelerken, o mertebeyi tek başına ve bağımsız bir gerçekmiş gibi ele almak yerine, onun bağlı olduğu küllî yapıyı hep göz önünde bulundurmak gerekir. Yâni, belli bir mertebeye küllî yapı içine oturtularak anlamlandırılır. Şunu akılda tutmak gerekir ki, her bir mertebeyi her ne kadar müstakil olarak ele alırsak alalım, o bir bütüne aittir ve varlığın bir parçasıdır; dolayısıyla, ancak bütünle olan alakası içinde bir mânâ taşır.⁶

Doğrusu, “tevhîd, eşyanın fiilî mâhiyetine ilişkin doğru anlayıştır. Bu, âlemi ve onda bulunan her şeyi Allah'a dayanarak anlamak demektir. Buna karşılık, şirk eşyanın mâhiyeti konusunda bir yanlış anlamadır; çünkü bu, olgu ve olayları birbirinden kopuk ilkeler farklılığına dayanarak anlamak demektir. İlkelerin farklı olmasında, bunlar bir tek nihâî ilkeye geri götürüldükleri (onlara bağlandıkları) sürece bir yanlışlık olmaz. Doğrusu, ilâhî isimler, kendileriyle Allah'ı anladığımız farklı ilkelerdir.”⁷

Bu noktada belirtmemiz gerekir ki, Müslümanın dinî bilinci, özünde Allah'ın birliğine ilişkin bir bilinçtir. Bilimsel tutum bu dinî bilincin karşısında yer almaz; çünkü o ikincinin

⁴ Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitabü Arai Ehli'l-Medinetü'l-Fâdıla* (Beyrut: Darü'l-Maşrık, 1991), 57; Ebu Nasr el-Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdü'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 37.

⁵ Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 28; Nasr Seyyed Hossein, *An Introduction to İslamic Cosmological Doctrines* (Thames and Hudson, 1978), 69.

⁶ Schuon Frithjof, *Dimensions of İslâm*, çev. P. N. Townsend (Lahore: Suhail Academy, 1985), 144; Mahmut Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş: Şeyh-i Ekber* (İstanbul: Sufi Kitap, 2009), 268.

⁷ William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 30.

bütünleyici parçasıdır. Kutsal birliğin bilincine sahip olmak, Allah'ın zâtında, sıfatlarında, isimlerinde ve fiillerinde Bir olduğu gerçeğini kabul etmektir. Öze ilişkin bu hakikati kabul etmenin önemli bir sonucu, kişinin kozmik bütünün nesnel bir gerçeklik olduğunu zorunlu olarak kabul etmesidir. Bir bilgi kaynağı olarak din, kâinatın her şeyin, kozmik bütünlüğün örgüsü içinde birbiriyle ilişkili olduğunu ve kozmik hukukla yönetildiğini vurgular. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, âlem birçok gerçeklik düzleminden oluşur, yâni kâinat sadece fiziksel düzlemden ibaret değildir. Fakat metafizik kaynağının bir olduğunu göstermek zorunda olduğu için kâinat bir bütünlük teşkil eder. Gerçekte Kur'an kozmik bütünlüğün, Kutsal birliğin açık bir delili olduğunu ısrarla iddia eder.⁸ Bu anlayış, içinde yaşadığımız dünyanın mâhiyeti ve gâyesi hakkında geliştirilen toplum ve şahsiyet düşüncelerinin; insanın bu dünya içindeki konum ve mukadderatının içeriğini oluşturur.⁹ Yâni, insanın Tanrı ve âlem karşısındaki konumuna ve ne olmak istediğimize ilişkin cevaplar sunar.

Bu çerçevede, İslâm biliminde mevcut olan farklı tüm metotların, ilgili oldukları alanlara uygulandıklarında, kâinatı bilmede geçerli bir yol ve araç olarak kabul edilmelerinin sebebi tevhid prensibidir. Bu metotlar birbirleriyle çelişmezler; aksine, İslâm bilimlerinin nihâi amacı olan kâinatın birliğine – ki bu birlik, iki temel kaynak olan vahiyden ve entelektüel sezgiden doğar – ulaşmada birbirlerini tamamlarlar. Böylece, farklı bilme metotları üzerine oturtulmuş farklı bilimler, hakikat hakkında rakip iddiaları olan çatışan disiplinler şeklinde değil, birbiriyle tam bir uyum içinde olan bilimler şeklinde görülmüşlerdir. İslâm ve İslâm bilim metodolojisi arasındaki bu organik ilişkiyi akılda tutarak şunu söyleyebiliriz: Kullanılan metodoloji, modern bilimin epistemolojik paradigması içerisinde kaldığı müddetçe günümüz Müslümanlarının geliştirdiği hiçbir bilimin, kendisinin tam anlamıyla İslâmî olduğu iddia edilemez. Çünkü İslâmî bilim yaklaşımında diğer metotları yok sayan tek bir metot kullanılmamıştır. Aksine, İslâm bilimi, incelenen konunun doğasına uygun olarak, onu anlamaya imkân veren farklı metotlar uygulamayı her zaman ön planda tutmuştur. Modern batı medeniyetinin bir uzantısı olan bilim anlayışı hem mevcut epistemolojik temellerini koruyup, hem de vahyolunmuş kutlu kitapları ve geleneksel olarak kabul edilen şekliyle entelektüel sezgiyi felsefî çelişkilere düşmeden kendi metodolojisinin bir parçası olarak kullanamaz. Modern bilim epistemolojisi, vahiy düşüncesine ve bu düşüncenin bütün muhtevasına bilinçli bir isyanın sonucuyken, bunu nasıl yapabilir. Modern düşüncenin en bariz vasfı, İslâmî düşüncenin en temel niteliği olan *tevhidin* literal anlamda karşıtı olan *teksirdir*.

Teksir şeyleri çoğaltmak, hatta pek çok tanrının var olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Modern zamanlar tek bir merkez, yön ve amaçtan yoksundur; çünkü Tanrı fikrinden uzaktır. Şüphesiz, Tanrı hayata yön ve anlam verir. İslâm düşüncesi, son zamanlara kadar birlik, bütünlük, uyum ve kaynaştırmaya yönelik eğilimle nitelendirildi. Büyük Müslüman düşünürler astronomiyi, zoolojiyi, fiziği, ahlâkı, matematiği, hukuğu, mantığı . . . vs. tek bir ağacın değişik dalları olarak yorumlamışlar ve bunlar arasında asla bir tezat görmemişlerdir. Hatta bunların tamamının aynı ilkeler tarafından yönetildiği düşünülmüştür; çünkü her şey Tanrı'nın her şeyi kuşatan gerçekliğinin altında toplanmıştır. İslâmî yaklaşımda, metodoloji sorunu kavramsal olarak, insan idrâkinin nihâi amacından, yâni insanın mânevî geleceği sorunundan ayrı olarak ele alınamaz. İnsan farklı bilinç düzeylerine sahiptir. Aynı şekilde, âlem de birçok varlık düzeyine sahiptir. Bu bakımdan, İslâm'da, bilgi metodolojisi, tam olarak, insanın bilgi edinme melekeleri ile âlemin hiyerarşisi arasındaki ilişkiyle ve bu ilişkiyi yöneten prensiplerle irtibatlıdır. İslâm entelektüel geleneğindeki Kelâmî, Meşşâî, İshrâkî ve İrfânî ekoller değişik bakış açılarından, ayrı noktaları vurgulayarak farklı amaçlarla aynı konuya değinmişlerdir. Bu ekollerin entelektüel derinlik ve kuşatıcılıkları birbirinden farklıdır. Söz konusu yaklaşımlar

⁸ Osman Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, çev. Işık Yanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 18.

⁹ Albert Schweitzer, *Medeniyet Felsefesi*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2011), 141.

farklı terminoloji ve kavramsallaştırmalar kullanmışlardır. Ama bunların hepsi hem insanın bilişsel melekeleri, hem de âlemin hiyerarşik yapısı konusunda hemfikirdir.¹⁰

Bu bağlamda üretilen İslâmî bilgi, sadece olgu ve olayların nasıl vukû bulunduğunu tavsif ve tasvir etmez, aynı zamanda hangi tür davranışların Allah'ın rızasına uygun düştüğünü de anlatır bize. Bu tür bilgi, insanların mutluluğu, yâni öte dünya saadetini elde etmeleri için Allah'ın onlardan ne istediği üzerinde durur. Kur'an'ın bütün öğretisi, insanın hem bu dünyadaki kaderi hem de nihâî mukadderatıyla ilgilidir. Bu dünyadaki durum, gelecek dünyanın mutlak önemine çevrilen bir görüşle biçimlendirilmelidir.¹¹

Bu çerçevede, klasik İslâmî düşünce, genel olarak metafiziksel karaktere sahip olan dikey anlama içinde şekillenmiştir. Dikey anlama tabiri, varlıklar, söylemler ve anlamlar arasındaki ilişkiyi yukarıdan aşağıya inen hiyerarşik bir değer düzeni içinde kavramayı gösterir. Sözelimi, Kur'an'ın söylemleri farz, vâcip, mendup, mübah; muhkem, müteşâbih; emir, haber; helal, haram şeklinde üstten aşağıya doğru sıralanan bir hiyerarşik değer düzeni içinde kavranmıştır. Aynı şekilde, Müslüman filozofların Kur'an metnine yaklaşımlarının burhanî (mantıksal, rasyonel), cedelî (diyalektik) ve hatabî (mecazî) olarak tabakalara ayrılması, dikey anlama tarzının bir sonucudur. Temel özellikleri itibâriyle metafiziksel olan dikey anlamın aksine, yatay anlama tarihseldir.¹²

Şu hâlde, eğer Kutsal'ın tanımı, Mutlak olanın sınırlı ve nisbî olanda, Sınırsız olanın geçici olandaki izleriye, o zaman İslâm medeniyeti kutlu olarak nitelendirilmelidir. O her zaman, bu aşağı dünyada yansımalarını gördüğümüz yüksek gerçeklerin şahidi olmuştur. Onun temel tavrı ise, her zaman ilk şehâdet olan La ilahe İllallah'ın hayata geçirilmesidir. Yalnızca yaratılmış düzende değişmez bir hakikat gören, Mutlak'ın mâhiyetini aşağılayıcı bir tavırla tasvir eden modern ve özellikle bilimsel düşüncenin aksine, İslâm medeniyeti yaradılışı ilahlaştırmadan ilâhî olanı vurgulamıştır. Müslüman filozoflar, âlimler ve sanatçılar kâinatı asla sekülerleştirmezler. Var olmanın tüm şekillerini düzenleyen evrensel kanunların farkında olarak, tabiatın sınırlı dünyasında yenilikler yapmaya veya ilerlemeye kalkışmadan, bu kanunlara uyarlar. Müslüman entelektüeller yaratılmış düzene, her şeyi evrensel hiyerarşideki yerine yerleştiren bir bakış açısıyla yaklaşır. Klasik dönemin Müslümanı bu yüzden içinde var olan her şeyin anlamlı, uyumlu ve dengeli olduğu bir atmosferin yaratılmasına katkıda bulunmakla kalmayıp, aynı zamanda insana sürekli nihâî hedeflerini hatırlatan bir dünyada yaşamıştır.¹³

Açıkça, İslâm medeniyeti ilmî, ahlâkî, bedîî, iktisadî . . . vs. tüm yönleriyle Allah'ın her an hâzır ve nâzır olduğu bilinciyle üretilen bir medeniyettir. Tüm boyutlarıyla bu medeniyet, Hakîkatin, kendisini olgu ve olaylarda izhâr ederek hissettirdiğini göstermeye aracı olmaktadır. Eşyaya ait zâtî ayrımlar, birliğin çeşitli taayyünleri olarak görülür. “Birlik” tüm ontolojik farklılıkları yok ettiğinden, tüm varlık dünyası tek bir metafizik kökene indirgenebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında kelimenin tam mânâsıyla var diyebileceğimiz şey, tüm eşyanın bu husûsî kökeninden başka bir şey değildir. Bu anlamda, burada gözlemlenen kesret, birliktir.¹⁴ Bu noktada şunu belirtmemiz gerekir ki birlik tam anlamıyla ilâhî bir niteliktir; dolayısıyla Tanrı bilgisi olmadan, birliği kurmak şöyle dursun, onun mâhiyetini anlamak bile mümkün değildir.¹⁵

Bu çerçevede, İslâm medeniyetinde sanatın işlevi hiçbir zaman salt estetik veya bugünün deyimiyle kültürel olmamıştır. Modern batı sanatının aksine, Müslüman sanatı, hiçbir

¹⁰ Bakar, *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 32-33; William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of İslâmîc Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oneworld, 2007), 11-12.

¹¹ Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, 26.

¹² Burhanettin Tatar, *İslâm Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Değer Eğitim Merkezi Yayınları, 2009), 47-48.

¹³ Roger De Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, çev. Hakan Yurdakul (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 102-103.

¹⁴ Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 27.

¹⁵ Chittick, *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*, 35.

zaman bireysellikleri vurgulamanın bir aracı olarak görülmemiştir. “Bu sanat, duyularla doğrudan algılanabilir olan tabii düzende, arketipik hakikatleri ve fiilleri açıkça gösterir. Bu nedenle, o, görülür ve işitilir olandan, tüm sesleri aşan Sessizlik diyebileceğimiz Gâib`e ruhun yolculuğu için bir merdivendir.”¹⁶ Böyle bir anlayışla, mutasavvıfların elinde müzik, nefsin, varoluşun haricî boyutundan, İlahî Hazretin ikamet ettiği yer olan bâtinî boyuta erişebilmenin bir aracına dönüşmüştür. Bu noktada, amaç “insanların nihâi anlamda Allah`a ait oldukları duygusunu somutlaştırmak sûretiyle, aynı zamanda onları daha derin bir boyutta birbiriyle birleştirmektir. İnsan bu sanatla Allah`a ve âleme ait olduğu duygusunu daha bir derinden yaşar.”¹⁷

Açıkça ifade edecek olursak, sanatçı/zanaatçı eserini “falan kişi” olarak değil, belli bir işlevi yerine getiren biri olarak ortaya koyar. Bu işlev mekanik bir işlev olmayıp, büsbütün “organik” nitelikte bir işlemdir. Sanatçı bu işleyle mümkün olduğu ölçüde özdeşleşmek durumundadır. Sanatçı mesleğini icra etmekle kendi geleneksel toplumuna tam anlamıyla katılmış ve toplumda kendi varoluşuna her yönüyle uygun yeri işgal etmiş olur. Dolayısıyla, modern sanayi toplumunun aksine, onun toplum hiyerarşisi içindeki yerini bir başkası dolduramaz. Çünkü o mesleğine kendi niteliklerini yansıtmaktadır.¹⁸

Rahatlıkla iddia edebiliriz ki, İslâm medeniyetinin önemli bir boyutu olan İslâm sanatının işlediği temel konu, Bir ve Bir`in çokluktaki tecellisidir. Hiçbir sanatçı kendi benliğini bir yana bırakmadan böylesi bir konuyu işleyemez. Müslümanların soyut sanatı kozmik yanılısamayı bildiren bir habercidir; insanın hakikatini bir düzenini bir diğerine yansıtmamasını yasaklar; bunu da tamamıyla onun, çokluk içinde birliğin işaretlerini fark etmesi ve onları yüceltmesi için yapar. Buna karşılık non-figüratif modern sanat ürünlerinin gösterdiği ise, metafizik öğelerinden ayrılan ve bu yüzden kendi başına var olamayan bir hakikatini yok oluşudur; bunun sonucunda da o esasen şuuraltı ile onun gayrı-mâkul kargaşalarını ifade eden bir araca dönüşmüştür.¹⁹

Bu bağlamda, “İslâm medeniyeti, insanoğlunun asıl amacını gerçekleştirme çalışmalarından, ona varma arayışlarından, onu bulmuşsa kaybetmeme çabasından, onu süsleyip püslemesinden, o yöndeki duygularını ve düşüncelerini ifade etme isteğinden doğan, kaynaklanan ve beslenen niyet ve faaliyetlerinin, teori ve pratiğinin, tasarım ve eserlerinin, reel ve potansiyel güçlerinin tümü demektir.” Kısaca, medeniyeti insanın fizikötesi amacına varmak için kurduğu yaşam tarzı, gerçekleştirdiği tüm çevre ve anlama faaliyeti olarak da tanımlayabiliriz. Medeniyet insanın bu amacını en üst düzeyde gerçekleştirmesi, onu sürekli kılması faaliyetleri ve bunun anılaşması, kurumlaşması ve kalıcı kılınmasıdır. O, ruhumuzla, aklımızla, kalbimizle ilgili bir evrensel gerçekleşştir, bir tarihî oluş ve değişimdir. Bundan dolayı, medeniyetin en gerçek anlam ve kaynağı vahiydedir. Bu yüzden, İslâm medeniyetine *vahiy medeniyeti* veya *hakikat medeniyeti* denilir. Bu medeniyetin özü, Tanrı'nın birliği ve egemenliği ilkesine dayanır.²⁰ Buna göre, medeniyet müteâl olanın beşer penceresinden seyredilmesidir. Görülmeyen Allah`ın görünür âyetleri olan varlıkların duyusal algılanışı ve kavramsal kavranışı önemli olmaktadır.

Özetle, İslâm medeniyetinin temelinde bütün gerçekliğin tek bir ilkede birleştiği anlayışı vardır. Buna göre, âlemdeki her şey Allah`tan gelir yine Allah`a döner, dolayısıyla, her zaman ve her yerde yine bütünüyle ve mutlak bir şekilde daima O`na dayanır. Allah`ın sonsuz nuru yaratılmış düzende sürekli hâzır ve nâzırdır. Bu nurun beşerî tecrübedeki yankısına “akıl,” “ruh” veya “kalp” denilir. Tüm şeyler bu nura göre bilinir; çünkü o hem âlemin hem de insanların, kendisine dayalı olarak varlık sahasına çıktıkları bilinç ve farkındalık örüntüsüdür.

¹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *İslâmic Art and Spirituality* (Albany, N.Y: State University of New York Press, 1987), 7.

¹⁷ Turan Koç, *İslâm Estetiği* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 49.

¹⁸ René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Âlâmetleri*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, ts.), 82.

¹⁹ De Pasquier, *Birlik Medeniyetinin Kökleri*, 109-110.

²⁰ Sezai Karakoç, *Düşünceler I: Kavramlar* (Diriliş Yayınları, 2005), 9, 11, 17; Sezai Karakoç, *İnsanlığın Dirilişi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2005), 10.

Kozmos, her gerçeklik düzeyinin, yatay nedenselliğe itibâr etmeksizin, aynı zamanda var olduğu büyük bir hiyerarşidir. Bu hiyerarşi, Allah`ın hikmetine göre, akli bir düzen içinde tertip edilmiştir. Âlem Allah`ın nuruyla başlar ve onunla sona erer. Bu hiyerarşik kozmos, görülebilir ve görülemez şeklinde iki temel âleme ayrılır. Görülemez âlem ruh, nur, akıl ve bilinç alanıdır. Görülebilir âlem beden, karanlık, cehâlet ve bilinçsizlik alanıdır. Görülemeyen alan görülebilene nispetle Allah`a daha yakın ve gerçektir. Görülebilir maddî alan daha çok biçimsiz, daha az anlaşılır ve tüm gerçek alanların en düşüğüdür. Maddî düzey, nisbî gerçek dışılığından ve bağımlı bir konumda oluşundan dolayı, yaratılmış şeylerin Allah üzerinde bir kontrole sahip olmaması gibi, rûhânî alan üzerinde hiçbir kontrole sahip değildir. Bu bağlamda, insan kozmos içinde biriciktir. Allah onu kendi sûretinde yaratmış ve ona tüm isimleri öğretmiştir. Sonuç olarak, hâricî âlemde bulunan her şey, fitrat olarak bilinen aslî insanî benlikte de bulunur.²¹

Sonuç olarak, İslâm medeniyeti, insan tabiatını İlahî Huzur`da bulunma bilincini gerçekleştirecek bir kalıba dökmeyi ve onun Allah`ın kulu ve halîfesi olarak üstlendiği rolü yerine getirmesini amaçlayan bir hayat tarzını hedefler. Denebilir ki, İslâm medeniyetine güç ve hız veren şey, Allah`ın her an her yerde hâzır ve nâzır olduğu idrâki olmuştur. Kozmos`ta bulunan tüm nitelikler Allah`tan gelmektedir, bundan dolayı, onun mâhiyet, irâde, isim ve sıfatlarının hiyerarşisinden ayrı düşünülemez. Dinin amacı, teorik olarak, unutkan insanoğluna bu hakîkati hatırlatmak ve pratik olarak Allah`ın irâdesine uygun nasıl hayat sürüleceğine ilişkin doğrudan bir rehberlik sağlamaktır. İslâm medeniyeti, bu amaca yönelik gerçekleştirmelerin bütünüdür.

²¹ Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of İslâmic Cosmology in the Modern World*, 27.

Kaynakça

- Bakar, Osman. *İslâm Bilim Tarihi ve Felsefesi*. çev. Işık Yanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Chittick, William C. *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. Oxford: Oneworld, 2007.
- Chittick, William C. *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üstüne Yazılar*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- De Pasquier, Roger. *Birlik Medeniyetinin Kökleri*. çev. Hakan Yurdakul. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Fârâbî, Ebu Nasr el-. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdü'ül-Mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Fârâbî, Ebu Nasr el-. *Kitabü Arai Ehli'l-Medinetü'l-Fâdıla*. Beyrut: Darü'l-Maşrık, 1991.
- Garaudy, Roger. *İnsanlığın Medeniyet Destanı*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995. Basım, ts.
- Guénon, René. *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990. Basım, ts.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Karakoç, Sezai. *Düşünceler I: Kavramlar*. Diriliş Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Karakoç, Sezai. *İnsanlığın Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 6. Basım, 2005.
- Kılıç, Mahmut Erol. *İbn Arabî Düşüncesine Giriş: Şeyh-i Ekber*. İstanbul: Sufi Kitap, 2009.
- Koç, Turan. *İslâm Estetiği*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Art and Spirituality*. Albany, N.Y: State University of New York Press, 1987.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Makaleler – 1*. çev. Şehabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Schuon, Frithjof. *Dimensions of Islam*. çev. P. N. Townsend. Lahore: Suhail Academy, 1985.
- Schweitzer, Albert. *Medeniyet Felsefesi*. çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011.
- Seyyed Hossein, Nasr. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Thames and Hudson, 1978.
- Tatar, Burhanettin. *İslam Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Değer Eğitim Merkezi Yayınları, 2009.
- Taylor, Charles. *Modernliğin Sıkıntıları*. çev. Uğur Canbilen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991.



**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 2

MART - 2024

Hız. Peygamber'in Müslüman Olmayanlarla Yardımlaşma ve Dayanışması

The Prophet's Assistance and Solidarity with Non-Muslims

Feridun TEKİN

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü
Asst. Prof. Dr., Ordu University Ordu University, Faculty of Theology, Department of History of
Islam and Art

Ordu / Türkiye - **ROR ID:** 04r0hn449

fetekinli08@hotmail.com

ORCID ID: 0000 0002 5435 1792

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Ocak/5 January 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Mart/12 March 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Mart / 30 March 2024

DOI: 10.5281/zenodo.10889505

Atf / Citation: Tekin, Feridun. "Hz. Peygamber'in Müslüman Olmayanlarla Yardımlaşma ve Dayanışması". *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Mart/ 2024), 11-30. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10889505>

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **Feridun TEKİN**

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

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**.

H. Peygamber'in Müslüman Olmayanlarla Yardımlaşma ve Dayanışması

Öz

H. Peygamber gayrimüslim bir çevrede doğmuş ve yine aynı çevrede yetişmiştir. Toplumsal hayatın gereği olarak farklı bireylerle aynı toplumu paylaşmıştır. O, hem İslâm öncesi dönemde hem de İslâm döneminde Müslüman olmayanlarla farklı vesilelerle irtibat halinde olmuştur. Resûlullah (s) nübüvveti boyunca farklı din ve inanca mensup insanlarla birlikte yaşamıştır. H. Peygamber, insanların zihinlerinde yerleşik olan din yerine İslâm'ı anlatırken, dönemin şartları da göz önüne alındığında oldukça meşakkatli bir süreç yaşamıştır. O, risâlet görevini icra ederken gayrimüslimlerle bazen bireysel bazen de toplumsal manada münasebet kurmuştur. Sosyal hayatın bir gereği olarak zaman zaman bu insanlarla yardımlaşma ve dayanışma içerisinde olmuştur. Bu maksatla başta amcası Ebû Talib olmak üzere bu kesim ile etkileşim halinde olmuştur. H. Peygamber'in bu yaklaşımı insan olma erdeminin, bütün değerler üzerinde olduğunu göstermesi açısından önemli bir örneklik oluşturmuştur. Resûlullah (s) müslüman bireylerle olduğu gibi gayrimüslimlerle de farklı vesilelerle bir araya gelmiş, değişik toplumsal meselelere çözüm yolları aramıştır. İnsanların farklı dini anlayış ve görüşlere sahip olması aynı toplumu paylaşmalarına engel olmamıştır. H. Peygamber'in yaşantısına bakıldığında insanların değişik görüş, inanç ve düşüncelere sahip olması bir arada yaşamaya engel bir durum oluşturmamıştır. Çalışmamızda H. Peygamber'in örnekliğinden hareketle müslüman olmayanlarla bir arada yaşama tecrübesine kısmen değindik. Ayrıca aynı toplumda birlikte yaşamının bir gereği olarak insanların birbirlerine olan ihtiyaçları ve problemlerine çözüm bulma adına aralarında gerçekleşen yardımlaşma ve dayanışma örneklerini ele aldık. Makalemizde çoğunlukla klasik İslâm tarihi kaynaklarından istifade etmekle birlikte çağdaş bazı çalışmalardan da yararlandık.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, H. Peygamber, Yardımlaşma, Dayanışma, Müslüman, Gayrimüslim.

The Prophet's Assistance and Solidarity with Non-Muslims

Abstract

The Prophet was born in a non-muslim environment and grew up in the same environment. As a requirement of social life, he shared the same society with different individuals. He was in contact with non-muslims on different occasions both before and during the Islamic period. Throughout his prophethood, the Prophet Muhammad (pbuh) lived with people of different religions and beliefs. Considering the conditions of the period, the Prophet went through a very difficult process while explaining Islam instead of the religion that was stuck in people's minds. While performing his prophetic duty, he established relationships with non-muslims, sometimes individually and sometimes socially. As a requirement of social life, he had sometimes been in assistance and solidarity with these people. For this purpose, he interacted with this group, especially his uncle Abu Talib. This approach of the Prophet has set an important example in terms of showing that the virtue of being human is above all values. The Messenger of Allah (s) came together with non-muslims, as well as with muslim individuals, on different occasions and sought solutions for various social problems. The fact that people have different religious understandings and views has not prevented them from sharing the same society. When we look at the life of the Prophet, people having different views, beliefs and thoughts did not constitute an obstacle to living together. In our study, we partially touched on the experience of living together with non-muslims, based on the example of the Prophet. We also discussed the examples of assistance and solidarity between people in order to find solutions to their needs and problems with each other, as a requirement of living together in the same society. In our article, we mostly benefited from classical Islamic history sources, but also some contemporary studies.

Keywords: History of Islam, The Prophet, Assistance, Solidarity, Muslim, Non-Muslim.

Giriş

İnsan sosyal bir varlıktır. Bu nedenle farklı insanlarla bir arada yaşaması nerdeyse zorunludur. İnsanların dini, kökeni, geçmişi, meşrebi, ırkı, rengi farklı olsa da insanların birbirine muhtaçtırlar. Çünkü insanların sahip olduğu karakter, kabiliyet, yetenek aynı değildir. Fertler değişik özelliklerle birbirlerini tamamlamaktadırlar. İnsanların birbirlerine olan ihtiyacı farklılıklara rağmen bir arada yaşamayı zorunlu kılmaktadır. Bireysel ve toplumsal farklılık doğal olduğu hâlde ortak bir yerde yaşamak bazen değişik sorunları beraberinde getirmektedir. Sahip olunan geleneksel yapı farklılıklara tahammül ve kabul etme yerine toplumsal hoşnutsuzluğa neden olabilmektedir. Aynı cemiyeti paylaşan insanların bir arada yaşamlarını sağlayan en önemli unsurlardan bir sahip olunan ortak değerlerdir.

Değerler farklı olunca bir arada yaşama tecrübesi de zorlaşmaktadır. Hz. Peygamber İslâm'ı tebliğ etmeden önce pagan bir toplumda yaşamıştır. Nübüvvet öncesi dönemde sorun teşkil etmeyen durumlar peygamberlik sonrası dönemde değişmiştir. Resûlullah (s) görevi gereği farklı zihniyete sahip insanlarla bir arada olmuş ve onlarla bir arada yaşamıştır. O insanların inancı, ırkı, rengi, kökeni, cinsiyeti ve sosyal statülerine bakmadan herkesle münasebet kurmuştur. Hz. Peygamber hayatı boyunca toplumun her kesimi ile irtibat halinde olmuştur. Resûlullah (s) bireyleri sınıflandırmamış, toplumda var olan ayrımcılığa da itibar etmeyerek insanlara hak ettikleri değeri vermiştir. Zaman zaman farklı bireysel ve toplumsal sorunlar ortaya çıktığında ve İslâm'ın ve toplumun yararına olacak kararlar alması gerektiğinde inancı farklı olan insanlarla da görüşmüş ve kamu yararına olacak bazı kararlar vermiştir. Onun bu yaklaşımı, aynı cemiyette yaşayanların sahip olduğu bazı menfi özellikler sebebiyle insanların birbiri ile kesin çizgiler ile ayrılmaması gerektiği gerçeğini gözler önüne sermiştir.

Hz. Peygamber özellikle nübüvvet sonrası dönemde, insanın insana muhtaç olacağını veya istisnai durumlar hariç kişilerin birbirlerinden yardım ve destek alabileceklerini; hayatın sürekliliği açısından kul olma dışında diğer arızı durumların önemsiz olduğunu göstermiştir. Resûlullah (s), İslâm'ı ve Müslümanları ilgilendiren problemleri bazı alanlarda maslahat gereği Müslüman olmayan kimselerle de insani ilişkiler bağlamında karşılıklı görüşmeler yaparak sorunların giderilmesi adına önemli çabalar ortaya koymuştur.

Resûlullah (s) sadece Müslümanları ilgilendiren konularda gayrimüslimlerle münasebet kurmamış aynı zamanda müşrikleri ilgilendiren meselelerde de geçmişte yaşananları bahane etmeden, onların sıkıntılarını giderme adına adımlar atmıştır. O, insani yardım söz konusu olduğunda hassas davranır; husumet, düşmanlık, kin, nefret ve ayrımcılık içerisinde olmaksızın mağduriyetlerin giderilmesi yönünde gerekenlerin yapılması için çabalar ortaya koyardı.

Gerek İslâm öncesi gerekse İslâm sonrası dönemde asabiyet ve kan bağı akrabalık ilişkilerinde önemli olmuştur. Araplar arasında var olan yazılı olmayan asabiyet anlayışı onları bir arada tutan, yaşatan nedenlerdendir. Onların bir arada yaşamalarını sağlayan bir diğer husus ise kan bağıdır.

Çalışmamızda asabiyet ve kan bağından ziyade diğer hususlara dikkat çekerek bir arada yaşama tecrübesini ele almaya çalışacağız. Bu makalede Hz. Peygamber'in farklı din mensuplarıyla olan münasebetlerini o dönemin toplumsal yapısı içerisinde yer alan müşrik, Yahudi ve Hristiyanlarla yardımlaşma faaliyetlerini inceleyeceğiz. Resûlullah (s) insanlarla koşulsuz ilgilenmeye çalışmış hem kendisi hem de çevresinde yer alan farklı din mensuplarıyla zaman zaman ön şart olmadan iletişim kurmuştur. O, böylece İslâm dininin insana ve insanlığa nasıl baktığını ortaya koymuştur. Onun zorunlu bir arada yaşama tecrübesine örneklik teşkil etmesi bakımından Müslüman olmayanlarla yardımlaşma ve dayanışma içerisinde bulunduğunu gösteren örnek uygulamalarını en yakınlarından başlayarak ele almaya çalışacağız. Makalemizde Resûlullah'ın (s) ortaya koymuş olduğu örneklerden hareketle insanların zaruri hallerde farklı inanç ve dine mensup insanlarla ortak hareket edebildiğine işaret ederek yardımlaşma ve dayanışmanın insanlar için ne kadar gerekli bir mesele olduğuna işaret edeceğiz.

1. Müşriklerle Yardımlaşma

1.1. Ebû Talib

Resûlullah'ın (s) amcası Ebû Tâlib ile olan münasebeti değişik din ve görüş mensup insanların beraber aynı toplumda yaşayabileceklerini göstermesi açısından önemlidir. Onu çocukluğundan beri yakinen tanıyan amcası Ebû Talib Hz. peygamber'in hayatında kıymete değer bir konumdadır. Hz. Peygamber daha doğmadan babasını, altı yaşına geldiğinde ise annesini kaybetmiş, sekiz yaşına kadar dedesi Abdülmüttalib'in yanında yaşamış onun ölümüyle de amcası

Ebû Talib'in yanında kalmıştı.¹ Hz. Peygamber amcası Ebû Talib'in yanında evleninceye kadar kalmış, evlendikten sonra ise amcasının yanından ayrılarak eşi Hz. Hatice ile yaşamaya başlamıştır. Resûlullah (s) risâlet öncesinde özellikle çocukluk yaşından sonra evlilik hayatına kadar amcası ile birlikte yaşamıştır. Bu hususu zikretmemizin nedeni nübüvvet sonrası dönemde kaynakların bildirdiğine göre amcasının İslâm'a girmemiş olmasına rağmen Hz. Peygamber'in amcası ile irtibatının devam etmesidir.

Ebû Talib, Hz. Peygamber'e gösterilen menfi tavırlara karşı onu koruyup kollamıştır. Hz. Peygamber müşriklerin kendisine yönelik eziyet, baskı ve şiddetine karşı amcasından da destek alarak tebliğ görevini eksiksiz yerine getirmiştir. Zira Ebû Talib, çocukluğundan itibaren yeğeni Hz. Muhammed'in (s) bakım ve sorumluluğunu üstlenmişti. Kendisi her ne kadar İslâm'la müşerref olmasa da yeğenini her türlü tehdit ve tehlikeye karşı koruyup, gözetmiş ve kollamıştır. İslâm dinine açık davetin başlamasından sonra müşrikler tarafından artan baskı ve şiddete karşı Hz. Peygamber'e en büyük destekçi, amcası Ebû Talib olmuştur

Hz. Peygamber nübüvvetin ilk yıllarında İslâm dinini gizlice tebliğ etmiştir. Bu süre zarfında öncelikle kendi yakın çevresine ve dostlarına davette bulunarak risâlet görevini yerine getirmiştir. Resûlullah'ın (s) gizli davet süreci yaklaşık üç yıl kadar devam ettikten sonra tebliğin ikinci safhası olan açık davet dönemi başladı.²

Nübüvvetin ilk yıllarından itibaren Ebû Talib ölünceye kadar yeğenine yardımcı olmaya çalışmıştır. Resûlullah (s) Mekkelileri açıkça İslâm dinine davet ettiği ve putlara tapmaktan vazgeçirmek için mücadele ettiği dönemde ona muhalefet eden ve yeğenini kendilerine vermesini isteyen müşriklere karşı gelmiş, Resûlullah'ı (s) kesinlikle onlara teslim etmeyeceğini ifade etmişti. Hatta Hz. Peygamber ve Müslümanları hapsedtiklerinde (boykot uyguladıklarında) amcası Müslüman olmadığı halde Muttalib ve Hâşimoğullarını yardıma çağırarak, yeğenini yalnız bırakmayıp Resûlullah (s) ve inananlarla birlikte yaklaşık üç yıl boyunca beraber olmuştur.³

Ebû Talib, Hz. Peygamber tarafından Müslüman olması için yapılan telkin ve uyarılara rağmen İslâm'a girmemiş olsa da her daim onun destek ve yardımını yakınında hissetmiştir. Müşrikler farklı zamanlarda olmak üzere⁴ Ebû Talib'e gelerek Hz. Peygamber'e engel olması yönünde ikaz ve uyarılarda bulundular. Müşriklerin birinci gelişlerinde Ebû Talib onları kırmadan ve gücendirmeden karşılık vermişti. İkinci gelişlerinde Resûlullah (s) için tehditkâr ve kırıcı ifadeler kullanıp yeğenini vazgeçirmesini istemişlerdi. Ebû Talib müşriklerden gelen talep karşısında yeğenini çağırarak, onunla konuşmuş ve himaye hususunda zor durumda kaldığını Hz. Peygamber'e iletmıştır.⁵ Hz. Peygamber amcasının kendisiyle konuşmasından sonra ona şu cevabı vermiştir:

"Ey amca! Vallahi, bu işi bırakmam için güneşi sağ, ayı sol elime koysalar, Allah onu (İslâm Dinini) üstün kılıncaya veya ben bu yolda ölünceye kadar bırakmam" dedi ve ağladı. Sonra kalkıp, gitmek üzereyken Ebû Talib, ona "Kardeşimin oğlu!" diye seslendi

¹ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ v.dğr. (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, ts), 1/189; Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1/93.

² Hüseyin b. Muhammed b. Hasan Diyarbekrî, *Tarihü'l-hamis fî ahvâli enfesi nefis* (Beyrut: Müessesetu Şa'ban, ts), 1/287; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihü'r-rusûl ve'l-mülük*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Mısır: Dârü'l-Mearif, 1968), 2/392.

³ Ethem Ruhi Fırlalı, "Ebû Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/37.

⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/157; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l Fikr, 1997), 2/230-232.

⁵ Ebû Talib, Allah Resûlü'nü (s) çağırıp kendisine: "Bak ey kardeşimin oğlu! Kavmin yanına geldi, bana şöyle şöyle dediler. Sen bu işi bırak! Beni ve kendini koru! Altından kalkamayacağım bir şeyi bana yükleme!" demişti. İbn Hişâm, *Sîre*, 1/284.

ve: 'Ey kardeşimin oğlu! Git istediğini söyle. Allah'a and olsun ki seni asla onlara teslim etmem!' dedi.⁶

Kureyşlilerin ikinci çabaları da sonuçsuz kalınca üçüncü kez farklı bir teklifle Ebû Talib'e geldiler ve ona Hz. Peygamber'i öldürmek için kendilerine vermeleri karşılığında içlerinden birinin çocuğunu (Velid b. el-Muğîre'nin oğlu Umâre'yi) Ebû Talib'e vermeyi önererek:

"Sana güzel, nesep sahibi ve yakışıklı bir genç getirdik; onu sana veriyoruz. Onun yardımı ve mirası senin olacak, ancak sen de kardeşinin oğlunu bize vereceksin; onu öldüreceğiz. Hiç şüphesiz bu iş topluluğumuzu daha çok bir arada tutacak ve sonuç itibarıyla de daha iyi olacak"

Şeklinde teklifte bulundular.⁷ Kureyş'ten gelen bu teklif de Ebû Talib tarafından reddedilmiştir.⁸

Ebû Talib, çocukluğundan itibaren himaye ettiği yeğeni için yapılan baskılara direnmiş, onu her türlü tehdit ve tehlikeden korumaya çalışmıştır. Ebû Talib'in Hz. Peygamber'e yardımcı olduğunu belirten farklı bir rivayet ise şu şekildedir:

Hz. Peygamber'in Kureyş'in eşrafını İslâm'a davet edip onlardan tevhidî benimsemelerini istemeleri üzerine müşrikler atalarından kendilerine tevarüs eden dini terk etmeyeceklerini belirttiler. Resûlullah'ı (s) İslâm'dan döndürme çabaları da bütünüyle sonuçsuz kalınca ona suikast tertibinde bulunmayı düşündüler. Bu haberi alan Ebû Talib, Benî Hâşim ve Benî Muttalib kabilelerine mensup bir grup genci toplamış ve yeğenini muhtemel suikasta karşı korumuştur.⁹

Habeşistan'a hicret eden Müslümanların iyi karşılanıp himaye edilmeleri ve Hz. Hamza ile Hz. Ömer'in Müslüman olmaları ve İslâm'ı kabul edenlerin çoğalmaları Kureyşlileri oldukça rahatsız etti. Bu gelişmeler onları farklı tedbir ve çareler aramaya sevk etti.¹⁰ Çözüm olarak ise düşman gördükleri Hz. Peygamber ile birlikte bütün Müslümanları bir mahalleye hapsederek bir ambargo ve boykot uygulama kararı aldılar ve bu kararı yazıya dökerek Kâbe duvarına astılar.¹¹

Kâbe duvarına asılan boykot metnindeki maddeler şu şekilde idi:

1. Öldürmek için¹² Resûlullah (s) kendilerine teslim edilinceye kadar, barışı kabullenmemek,¹³
2. Kendilerine acınmamak,¹⁴
3. Onlara kız vermemek, onlardan kız almamak,¹⁵
4. Onlara bir şey satmamak,¹⁶
5. Onlardan bir şey satın almamak,¹⁷
6. Onlarla bir arada oturmamak, görüşmemek ve konuşmamak,¹⁸

⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/284-285; Belâzürî, *Ensâb*, 2/229-230.

⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/157.

⁸ Mustafa Fayda, "Velid b. Muğîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/33-34.

⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/157-158; Belâzürî, *Ensâb*, 2/230.

¹⁰ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/375.

¹¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/163; İbn Hişâm, *Sîre*, 2/376; Belâzürî, *Ensâb*, 2/234.

¹² Ebû'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Cize: Dârü'l-Hicr, 1997), 4/236; Diyarbekrî, *Tarih*, 1/297.

¹³ İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/236-237; Diyarbekrî, *Tarih*, 1/297.

¹⁴ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/375-376; İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/237.

¹⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/163; İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/237.

¹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/163; İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/237; Diyarbekrî, *Tarih*, 1/297.

¹⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/163; İbn Kesîr, 4/237.

¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/163; İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/237.

7. Onların evlerine girmemek¹⁹ üzere aralarında anlaştilar.²⁰

Müşriklerin Hz. Muhammed'i ve Müslümanları yok etme çabalarına karşı Ebû Talib, Resûlullah'ı (s) yalnız bırakmayıp onun yanında yer almış, yeğenini yalnız bırakmamıştır. Müşrikler daha önce de Ebû Talib'e başvurmuşlar fakat istedikleri neticeyi elde edememişlerdi.²¹ Amcasının her şeye rağmen yeğeni Resûlullah'ı (s) himaye etmesi ve onun yanında yer alması bireysel bir destek olmamış, Haşim ve Muttaliboğulları da Hz. Peygamber'in yanında yer almışlardı. Müslümanlar kendilerine destek olanlarla birlikte Ebû Talib Mahallesi'nde (Şi'bi Ebî Talib) yaşamaya başladılar.²² Ebû Leheb²³ hariç diğer aile üyeleri Hz. Peygamber'in yanında yer almıştır. Yaklaşık üç yıl devam eden boykot süresince burada yaşayanlar her türlü temel ve ihtiyaçtan mahrum bırakıldılar.²⁴

Müslümanlar her ne kadar zor koşullar içerisinde üç yıl yaşasalar da Müslüman olmayan akrabalarından insaf sahibi bazı kimselerin yardımı boykot süresince gizli de olsa devam etmiştir. Hişâm b. Amr el-Amirî, Hâkim b. Hizâm, Ebû'l-Bahteri Âs b. Hişâm ile Züheyr b. Ebî Umeyye el-Mahzumî gibi Müslüman olmayan ancak insaf sahibi bazı kimseler ambargoyu delip Resûlullah'ın (s) yanında yer alanlara destek olmuşlardı.²⁵ Ebû Leheb hariç Resûlullah'ın (s) diğer akrabaları erdemli bir şekilde hareket ederek bir arada yaşamının gereği olarak, başta Hz. Peygamber olmak üzere Kureyş'in baskılarına boyun eğmeden tüm Müslümanlara destek olmuşlardır. Resûlullah'ın (s) akrabalarının desteği, asabiyetle veya kan bağı ile alakalı olsa da netice itibarıyla Hz. Peygamber'in yanında yer alınmış, ortak hareket edilmiştir.

Hz. Peygamber ve Müslümanlara karşı gösterilen yaklaşım insani değerlerin ve erdemin önemli olduğunu göstermiş, mazlum ve mağdurlara karşı amasız, fakatsız iyilik yapılabileceğini ortaya koymuştur. Hz. Peygamber özellikle risâletin birinci dönemi olan Mekke devrine amcası vefat edinceye kadar geçen süre boyunca müşrikler tarafından kendisine karşı girilen baskı, şiddet ve zulme karşı amcasının ve yakınlarının desteğini yakinen görmüş ve hissetmiştir.

1.2. Mut'im b. Adî

Risâletin onuncu yılında (10/620) Hz. Peygamber'in en büyük iki destekçisi Ebû Talib ve eşi Hz. Hatice kısa süre arayla vefat ettiler. Onların ölümü Resûlullah'ı (s) ve Müslümanları çok üzdü. Bu nedenle bu seneye *hüzün yılı* (senetü'l-hüzn veya âmü'l-hüzn) adı verildi. Kureyşliler Hz. Peygamber'in hâmilîğini yapan amcasının vefatını fırsat bilerek ona ve Müslümanlara karşı daha sert bir tutum sergilediler.²⁶

Hz. Peygamber, Kureyş'in katı tutumu karşısında tebliğ için yeni bir arayış içerisine girdi. Bunun için de Mekke dışında Sakif kabilesinin ikamet ettiği Tâif'e yanına Zeyd b. Hârise'yi de alarak gitmeye karar verdi. Muhtemeldir ki Resûlullah'ın (s) buraya gitmesinde en büyük etki bu şehirde hüküm süren Benî Abdîyalîl ailesinin annesinin amcalarının yoluyla kendisine olan akrabalık ilişkileri, amcası Abbas b. Abdülmüttalib'in Taif halkı ile ticari münasebeti ve Tâif'in Mekke'ye olan yakınlığıdır.²⁷

Hz. Peygamber Tâif'e geldiğinde buranın ileri gelenlerinden olan Abdîyalîl b. Amr b. Umeyr, Mes'ud b. Amr b. Umeyr ve Habib b. Amr b. Umeyr'le görüştü. Fakat Resûlullah'ın (s) tebliğde bulunduğu bu kimseler onun davetini kabul etmedikleri gibi kendisine sert bir şekilde

¹⁹ İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/237.

²⁰ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/237.

²¹ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/285,286; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/159; Belâzürî, *Ensab*, 1/265; Ebû'l-Hasen İzzeddîn Ali b. Muhammed İbnü'l Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Ebi'l-Fida Abdullah el-Kadî (Beyrut: Dârü'l-Kutubil İlmîyye), 1987), 1/604.

²² İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/163; Belâzürî, *Ensab*, 1/266; Diyarbekrî, *Tarih*, 1/297.

²³ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/287; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/163; Belâzürî, *Ensab*, 1/266.

²⁴ Kasım Şulul, *Son Peygamber Hz. Muhammed'in Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 334.

²⁵ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/379; İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/236-237.

²⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/57; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/164.

²⁷ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 1/125.

karşılık verdiler. Hz. Peygamber onların yakışsız ve çirkin tavrını görünce daveti gizli tutmalarını rica etti ancak mezkûr şahıslar bunu da kabul etmeyerek Hz. Peygamber'e yönelik uygunsuz davranışlar sergilediler. Bu şahıslar halkı kışkırtarak Resûlullah (s) ve yanındaki Zeyd b. Hârîse'ye hakaret edip taşlattılar. Zeyd b. Hârîse, Hz. Peygamber'i korumaya çalışmış ancak atılan taşlar ile hem Resûlullah (s) hem de kendisi yaralanmıştır.²⁸

Sakîf halkını İslâm'a davet etmek için yola çıkan Hz. Peygamber beklemediği bir durumla karşılaşmış, ummadığı davranışlara maruz kalmış, aradığı desteği bulamamış, çaresiz bir şekilde yeniden geldiği Mekke'ye doğru yola çıkmıştır.

Tâif dönüşü Mekke'ye dönen Hz. Peygamber'in, şehre girmek için birinin himayesinde olması gerekiyordu. Hz. Peygamber kendisini himaye altına alacak birini bulana kadar bir müddet Nahle de kaldı.²⁹ Mekke'ye girebilmek için farklı kişilerden hamilik talebinde bulundu. İlk olarak Ahnes b. Şerik ardından Süheyl b. Amr el-Kureşî el-Amirî'den himaye istemiş fakat bu zatlar farklı gerekçelerle Resûlullah'ın (s) talebini reddetmişlerdir. Son olarak Hz. Peygamber, Ebû Vehb Mut'im b. Adî b. Nevfel b. Abdimenaf en-Nevfelî'nin himayesi ile Mekke'ye girebilmiştir.³⁰

Mut'im b. Adî yanına gidip kendisini Kâbe'ye getirdi; orada olan müşriklere onu himayesine aldığı ilan ettikten sonra evine götürdü. Resûlullah (s), o geceyi Mut'im'in evinde geçirdi. Ancak Mut'im b. Adî'nin bu davranışı onun Müslüman olduğu şeklinde yorumlansa da o daha sonra müşrik elebaşlarının Dârünnedve'de Resûlullah'ı (s) öldürme kararı aldıkları toplantıya katılmakla hakkındaki yorumları boşa çıkarmıştır.³¹

Hz. Peygamber yaşamış olduğu zorlu süreci Mut'im b. Adî'nin himayesi ile aşmıştır. Resûlullah (s) kendisine yapılan bu iyiliği hiçbir zaman unutmamıştır. Onun yapmış olduğu iyilik Hz. Peygamber tarafından Bedir gazvesi sonrası gündeme gelmiştir. Bedir gazvesinde ele geçen esirlerinin serbest bırakılması için müşrikler tarafından Medine'ye gönderilen heyette yer alan Mut'im'in oğlu Cübeyr'e söylediği şu sözler son derece önemlidir:

"Eğer Mut'im yaşasaydı ve bu esirler hakkında benimle konuşacak olsaydı onların hepsini serbest bırakırdım."³² Resûlullah'ın (s) bu sözü yapılan iyiliğin ne kadar kıymetli ve önemli olduğunu ayrıca iyiliğin dinî, rengi, kökeni ve milliyeti olmaksızın mümkün oldukça insana faydalı olabilecek her alanda her kesin ve her kesimin erdemli davranış içerisinde olması gerektiği hakikatini teyit etmiştir. Resûlullah (s) Mut'im b. Adî aracılığıyla gerekli emanı alıp ve memleketine dönmesi önemli bir durumdu. O, yaşamış olduğu zorlu süreci bu eman sayesinde atlatacak tebliğ görevini sürdürmüştür. Daha sonraki süreçte Hz. Peygamber kendisine yapılan iyiliği unutmamış; yapılan hayrın ne denli önemli olduğunu beyan etmiştir.

1.3. Abdullah b. Uraykıt

Resûlullah (s) her işini özenle yapar, muhtemel sorun ve sıkıntılara maruz kalmamak için gerekli hazırlıkları eksiksiz biçimde yerine getirirdi. O almış olduğu tedbirlerle muhtemel sıkıntıları çözmüş, rastgele hareket etmemiş, planlı ve programlı bir biçimde davranarak gerekli adımları atmıştır. Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti söz konusu olduğunda tedbirli bir şekilde hareket etmiş ve hicret yolculuğunda olumsuzluklarla karşılaşmamak için kendilerine yolculuk boyunca rehberlik edecek, yol gösterecek birini tutmuştur. Hz. Peygamber'i hicrete götüren süreci kısaca özetlemek gerekirse şunları söylemek mümkündür.

²⁸ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/60-63; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/165.

²⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/165; Diyarbekrî, *Tarih*, 1/303.

³⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/165; Belâzürî, *Ensâb*, 2/237; Diyarbekrî, *Tarih*, 1/303.

³¹ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Mut'im b. Adî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/402.

³² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Kütübü's-sitte ve şüruhuha: Sahihü'l-Buhârî*, fihrist. Bedreddin Çetiner, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Farzu'l-Humus" 16; Küçükbaşçı, "Mut'im b. Adî", *DİA*, 31/402.

En büyük hâmillerinden birini kaybeden Hz. Peygamber, tebliğ faaliyetini sürdürürken değişik zorluklara maruz kalmaya devam etmiştir. Resûlullah (s) karşılaşmış olduğu sıkıntılardan kurtulmak için çıkış yolu aramış, Tâif'e gitmiş ancak oradan istediği desteği alamamıştır. Hz. Peygamber Tâif dönüşü hac mevsiminde Akabe denen yerde altı kişilik Yesrib heyeti ile görüşmüş, onlara İslâm'ı tebliğ etmiş ve akabinde ise hem kendisi hem de Müslümanlar açısından olumlu gelişmelere kapı aralamıştır.³³

Hazreç kabilesinden müteşekkil Yesrib heyetinin Resûlullah'ın (s) davetini kabullenmeleri tebliğin ilk yıllarından itibaren değişik baskı, eziyet, zulüm ve işkenceye maruz kalan müminlere umut kapısı olmuştur. Bu heyetin içinde yer alan Es'ad b. Zürâre muhatap oldukları daveti hem kendi kabilesine hem de Evs kabilesine anlatarak ertesi yıl Akabe'de Evs ve Hazreç'ten oluşan on iki kişilik bir grupla yeniden Hz. Peygamber ile buluşmuş ve tarihte birinci Akabe biatı olarak bilinen görüşme gerçekleşmiştir. Bu görüşme esnasında, Resûlullah (s) Yesriblilerle,

“Hiçbir şeyi Allah'a şirk koşmamak, hırsızlık etmemek, zina yapmamak, çocukları öldürmemek, Allah'ın dokunulmaz kıldığı cana haksız yere kıymamak, iftira atmamak, yağmacılık yapmamak, Hz. Peygamber'e hiçbir meşru işte muhalefet etmemek üzere” biatlaşmıştır.³⁴

Bu biatın ardından Yesribli Müslümanlar Resûlullah'tan (s) kendilerine İslâm dinini anlatması için birini talep ettiler. Hz. Peygamber de onlarla birlikte Mus'ab b. Umeyr³⁵ ile Abdullah b. Ümmî Mektum'u³⁶ gönderdi. Bu iki sahabenin gayret ve çabaları Müslümanlar için yeni bir yurdun hazırlanmasına vesile oldu. Bu biattan bir yıl sonra yine hac mevsiminde ikisi kadın olmak üzere yetmiş beş kişilik Müslüman grup Mekke'ye gelerek yine Akabe'de Hz. Peygamberle bir biat daha yaptı. Tarihe ikinci Akabe biatı olarak geçen bu görüşme artık Müslümanlara Yesrib şehrinin kapılarının sonuna kadar açtı. Birinci Akabe biatında olduğu gibi Hz. Peygamber bu görüşmede Yesribli Müslümanlarla özetle şu şekilde ahitleşti.

“Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, Allah Resûlü'nün peygamberliğine şahitlik etmek, hırsızlık ve zina yapmamak,”³⁷ “Açlık korkusu ile çocukları öldürmemek, iftirada bulunmamak, hiçbir hayırlı işte Hz. Peygamber'e muhalefette bulunmamak”³⁸, “Namaz kılmak, zekât vermek; kendilerini, çocuklarını ve kadınlarını koruduğu şeylerden Hz. Peygamber'i de korumak.”

Ayrıca onlar, mallarının, canlarının ve evlatlarının telef olması pahasına bu sözlerinden dönmeyeceklerine dair teminat verdiler.³⁹ Bu görüşmenin ardından Hz. Peygamber kendisi ile irtibat halinde olacak nakiblerin seçilmesini emretti. Yesribli Müslümanların önerisiyle dokuzu Hazreçli üçü Evsli olmak üzere on iki kişi seçildi ve Es'ad b. Zürâre'de seçilen nakiblerin başkanı oldu.⁴⁰

Hz. Peygamber ikinci Akabe biatından sonra Mekkeli Müslümanlar için güven ve emniyette olacakları yere yani Yesrib'e hicret izni verdi. Müslümanlar buraya gizlice ve Mekke müşriklerinden habersiz gidiyorlardı. Bunun nedeni ise Kureyş'in Mekke'den ayrılmak isteyenlere izin vermemesi, onları hapsedmesi,⁴¹ mallarına el koyması ve hicrete engel

³³ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/71.

³⁴ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/75; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/171.

³⁵ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/76; Belâzürî, *Ensâb*, 1/304.

³⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/78; İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/373, 376; Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmet b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 4/ 285.

³⁷ Ebü Muhammed Vecihüddin Abdurrahman b. Ali İbnü'd-Deyba, *Hadaikü'l-envâr ve metâliü'l-esrâr fi sîreti'n-nebiyyi'l-Mustaîfîni'l-Ahyâr*, thk. Abdullah b. İbrâhim el-Ensâri (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1993), 1/39.

³⁸ Taberî, *Tarih*, 2/356; Abdurrahmân b. Abdillâh Süheylî, *er-Ravdü'l üniüf fi şerhi'Sîreti'n-Nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Mecdî b. Mansur b. Seyyid el-Şûra (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/251.

³⁹ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/70-71, 73-74, 81, 84-85; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/167-172.

⁴⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/603; Süheylî, *Ravdü'l Üniüf*, 2/269; İbn Hacer, *İsâbe*, 1/32.

⁴¹ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/118; Süheylî, *Ravdü'l Üniüf*, 2/299.

olmalarıydı.⁴² Kısa denebilecek süre içerisinde ashabın büyük çoğunluğu Yesrib'e hicret etti. Geride ise hicret etmeye gücü yetmeyenler ve engellenmiş olanlarla birlikte Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir'in aileleri ve Hz. Ali ve annesi kalmıştı.⁴³

Yaşanan bu gelişmeler Mekke müşriklerini endişelendirdi ve çare olarak bir çözüm yolu aramaya başladılar. Bu amaçla Dârünnedve'de toplandılar ve yapılan görüşmelerden sonra Ebû Cehil'in önerisiyle Resûlullah'ı (s) öldürmeye karar verdiler. Alınan kararı yalnız bir kişi değil, Kureyş kabilelerinin her birini temsil eden gençlerden müteşekkil bir grup uygulayacak, böylece Hâşimoğullarının kan davası talebi engellenecekti. Vazifelendirilenler suikast hazırlıklarına başlarken Resûlullah (s) de Cebrâil aracılığıyla gelişmelerden haberdar oldu, hicret yolculuğu için harekete geçerek derhal Hz. Ebû Bekir'in yanına gitti, onunla beraber yolculuk güzergâhı ile alakalı bir plan hazırladı.

Kendilerine karşı suikast tertibinde olan Kureyş'ten kurtulup güven ve emniyetli bir şekilde Mekke'den ayrılıp Yesrib'e gidebilmeleri için yolculuk süresince yardım alabilecekleri bir kılavuza ihtiyaç duyulmuş ve bu iş için de güvenilirliği ve mertliği ile bilinen ama aynı zamanda müşrik olan Abdullah b. Uraykıt ücret mukabilinde tutulmuştur. Hz. Ebû Bekir, hicret için önceden tedarik ettiği iki deveyi kılavuza vermiş ve üç gün sonra Sevr dağının yakınlarında buluşmak üzere onunla sözleşmiştir.⁴⁴

Hicret, Hz. Peygamber ve Müslümanlar için bir dönüm noktasıdır. Resûlullah (s) İslâm tarihi için önemli olan bu kırılma anını gerek kendisi gerekse Müslümanların zarar görmemesi için son derece dikkatli davranmış, hicret yolculuğu iman etmemiş olmasına rağmen liyakat ve ehliyetine güvendikleri bir kılavuzun da rehberliğiyle gerçekleşmiştir

Bu zat anlaşıldığı üzere üç gün sonra belirlenen yerde Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir ile buluşmuş, yol ve yolculuk boyunca aksi ve olumsuz bir durum ortaya çıkmamıştır. Hicret yolculuğu boyunca zaman zaman ufak tefek aksilikler olsa da Abdullah b. Uraykıt'tan kaynaklı herhangi bir mesele meydana gelmemiştir. Hz. Peygamber'in hicret yolculuğu esnasında mutad yolları değil de herkesin bilmediği ve nadir kullanılan güzergâhı tercih etmesinde muhtemelen Abdullah b. Uraykıt'ın kılavuzluğunun rolü olmuştur. Mekke müşriklerinin vadetmiş olduğu büyük ödül bile bu kılavuzu etkilememiş; o başta anlaşıldığı şekliyle Yesrib'e varıncaya kadar görevini yerine getirmiştir.

Hz. Peygamber suikast planının gölgesinde hicret yolculuğu yapmış; hicret yolu ve yolculuğunun İslâm ve Müslümanlar için ifade ettiği önemi bildiği için ihtiyatı ve tedbiri elden bırakmayarak bu süreci müspet bir şekilde tamamlamıştır.

1.4. Sürâka b. Mâlik

Hz. Peygamber, müşriklerden habersiz Mekke'den ayrılmıştı. Onun ayrılması ileride kendilerine iyi neticeler vermeyeceği; dinî, sosyal ve siyasal açıdan farklı sonuçlar doğuracağı ve İslâm dininin Yesrib'de güç bulmasıyla müşrikler, sahip oldukları dinî değerlerin yok olacağı korkusuyla kesin ve nihai çözüm olarak Hz. Peygamber'i yakalamayı veya öldürmeyi amaçlamışlardı.

Hz. Peygamber'in hicret yolu ve yolculuğu için ne denli dikkatli davrandığını göstermesi açısından tutmuş olduğu kılavuzun özelliklerine değindik. Resûlullah (s) hicreti esnasında tedbiri elden bırakmasa da birtakım sıkıntılarla karşı karşıya gelmiştir. Özellikle müşriklerin onun yakalanmasına yönelik koyduğu ödül, bazı insanları harekete geçirmiş ve ödüle kavuşma arzusu bu amaca ulaşma adına girişimlere sahne olmuştur.

⁴² İbn Hişâm, *Sîre*, 2/114-115; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/226; Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilber, *ed-Dürer fi İhtisari'l-Meğâzi ve's Siyer*, thk. Şevki Dayf (Kahire, Dârü'l-Mearif, 1983), 81.

⁴³ Süheylî, *Ravdü'l Üniyf*, 2, 315; Casim Avcı, *Son Peygamber Hz. Muhammed* (İstanbul: İsam Yayınları, 2007), 48.

⁴⁴ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/129; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/177; Ahmet Önkâl, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 27/459.

Hız. Peygamber gerek hicret öncesi gerekse hicret yolculuğu esnasında çok dikkatli ve titiz hareket etmiş, hakkında çıkan yakalama veya ölüm fermanını etkisiz kılmak için son derece tedbirli davranmıştır. Mekke müşriklerinin suikastından kurtulup Yesrib'e hareket edince Kureyş, Resûlullah'ı (s) kendilerine getiren kişiye büyük ödül vadetmiş;⁴⁵ birçok kimse bu ödülü elde etmek için Hız. Peygamber'in peşine düşmüştür. Sürâka b. Mâlik de bunlardan biriydi.

Hız. Peygamber hicreti esnasında Sürâka b. Mâlik'in ikamet ettiği Kudeyd mıntikasından geçerken, olayı önceden duyan Sürâka harekete geçip Hız. Peygamber ve yol arkadaşı Hız. Ebû Bekir'i yakalamak üzere yola çıkar. Arkalarından Sürâka'nın geldiğini gören Hız. Ebû Bekir korkuya kapılır ve endişe eder. Onun bu durumunu gören Resûlullah (s), "*Korkma, Allah bizimledir*" der ve "*Allah'ım, onun şerrinden bizi koru!*" şeklinde dua eder. Bu esnada atı sendeleyip yere düşen Sürâka onlara tekrardan saldırmak için girişimde bulunsa da başarılı olamaz. Resûlullah'ı (s) yakalama hamleleri sonuçsuz kalan Sürâka işin hakikatini anlayıp Hız. Peygamber'den özür diler ve kendisine bir emannâme verilmesini ister. Onun bu talebine olumlu cevap veren Hız. Peygamber, Sürâka'dan peşlerinden gelecek olanları yanlış yönlendirmesini ister. Sürâka da istenilen talebi yerine getireceğini beyan eder. Bu taahhüdün ardından ona Resûlullah (s) tarafından bir emannâme verilir.⁴⁶

Hız. Peygamber'e yönelik ödülü işiten Sürâka bu amaca ulaşmak amacıyla yola çıkmış ancak hedefine ulaşmadan geri dönmüştür. Onun yaşadıkları Tarih ve siyer kitaplarında uzunca anlatılmış; yaşanan hadise Hız. Peygamber'in nübüvvetinin bir delili olarak ifade edilmiştir. Sürâka'nın yaşadıkları ve verdiği sözün arkasında durması Hız. Peygamber'in hicretini daha emniyetli ve güvenli bir şekilde geçirmesine katkı sağlamıştır.

1.5. Velid b. Züheyr

Hız. Peygamber, davet çalışmalarında dikkatli ve tedbirli davranmıştır. Birçok konuda karar vermeden önce ihtimal dâhilinde vuku bulacak meselelere göre hareket ederek olası menfiliklerden beri olmuştur. Resûlullah'ın (s) titiz davrandığı konuların başında seriyye ve gazveler gelmektedir. Seriyye ve gazveler sebep ve sonuçları açısından Müslümanları fazlasıyla ilgilendirdiği için önceden atılan adımlar, sonucu doğrudan etkilemiştir. Bedir gazvesi öncesi İslâm mücahitlerinin savaş alanındaki yerleşik düzeni,⁴⁷ Uhud gazvesi evvelinde gençlerin öneri ve istekleri,⁴⁸ Hendek gazvesi öncesi ise Selman-ı Farisî'nin görüşü⁴⁹ Hız. Peygamber'in istişare, tedbir ve farklı görüşleri dikkate alarak çok titiz davrandığı gerçeğini gözler önüne sermiştir.

Hız. Peygamber önemli kararlar alırken ashabıyla istişare eder, alınan kararlar doğrultusunda hareket ederdi. O, seriyye ve gazve gibi insan hayatına doğrudan etki edebilecek konularda öncelikle Müslümanların can ve mal güvenliğini düşünür, daha sonra atılması gereken adımların planlamasını yapardı. Seriyye ve gazveleri hazırlarken istihbarata göre hareket etmek, onun üzerinde durduğu önemli bir husustu.

Hız. Peygamber'in kendisine ulaşan Medine'ye saldırı yapılacak şeklinde istihbarî bilgiyi değerlendirip, saldırıyı yapacak olan kimseleri ve yaşadıkları yeri bilen birinden destek alması onun ne derece dikkatli davrandığını göstermektedir. Resûlullah (s) bu amaçla kendisine gelen istihbaratı değerlendirmiş ve icap eden, ne ise onu yapmıştır. Bu konu ile ilgili olarak kaynaklarda şu şekilde bir bilgi yer almaktadır.

Tayy kabilesinden Velid b. Züheyr b. Tarîf ashaptan Tuley b. Umeyr'in hanımı olan akrabasını ziyaret için Medine'ye gelmişti. Bu ziyareti esnasında geldiği yer hakkında birtakım

⁴⁵ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/130.

⁴⁶ Ebû'l-Hasen İzzuddîn Ali b. Muhammed İbnü'l Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz v.dğr., (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 2/413-414; İbn Hacer, *İsâbe*, 3/69; Yavuz Ünal, "Sürâka b. Mâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 28/161.

⁴⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkîdî, *Kitabu'l-Meğâzi*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984), 1/ 53; İbn Hişâm, *Sîre*, 2/272; Belâzürî, *Ensab*, 1/350.

⁴⁸ Vâkîdî, *Meğâzi*, 1/210; Belâzürî, *Ensab*, 1/375.

⁴⁹ Vâkîdî, *Meğâzi*, 2/445; İbn Hişâm, *Sîre*, 3/235; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/51.

bilgiler paylaşmıştı. Vermiş olduğu bilgilerde Beni Esed'ten Huveylid'in iki oğlunun kendi kabilesi ve ona tabi olanlarla birlikte bir ordu hazırlayıp Hz. Peygamber'e saldırma planı içerisinde olduklarını anlatmıştı. Bu haberi öğrenen Resûlullah (s) Benî Esedliler'in hamlesini boşa çıkarmak amacıyla hicretin 4. senesinin Muharrem ayının başında (Haziran 625) Medine'den Ebû Seleme b. Abdülesed komutasında muhacirler ve ensardan oluşan bir askerî birliği Benî Esed kabilesinin topraklarına gönderip onlara karşı ansızın baskın yapmalarını sağlamıştı.⁵⁰ Baskın neticesinde ganimetlerle birlikte seriyye geri dönmüştü. Bu seriyye sayesinde Müslümanlara yönelik saldırı hazırlığı bertaraf edilmişti.⁵¹

Hz. Peygamber yöreyi ve kabileyi tanıyan birini kılavuz (rehber) olarak ücret mukabilinde tutmuş,⁵² onun da kılavuzluğuyla Müslüman birliği muzaffer olarak geri dönmüştür. Bu olay, aynı hicret esnasında olduğu gibi gerek duyulduğunda kılavuz tutmanın önemli olduğu, kılavuzun inancından ziyade sahip olduğu özelliklerin ön planda olması gerektiği ayrıca karşılıklı anlaşıldığı zaman antlaşmaya riayet edilmesi gerektiğini göstermiştir.

1.6. Amr b. Ümeyye ed-Damrî

Hz. Peygamber Müslümanların maruz kaldığı zorlukları bertaraf etmek için çalışmış, müşrikler tarafından inananlara yönelik zulüm ve baskılara karşı gerekli tedbirleri almış, hamlelerini yaparken işin ehli olan kimselerden istifade etmiştir. Ayrıca tercih edilenlerin taşınmış olduğu özellikler, kendilerine sorumluluk verilirken belirleyici olmuştur. Bahse konu olan Amr b. Ümeyye ed-Damrî de bu açıdan vasıfları itibarı ile öne çıkan biridir.

Hz. Peygamber'in Bedir gazvesini kazanması, Kureyş'in beklemediği bir sonuçla yüzleşmelerini sağlamıştı. Sayıca az olmalarına rağmen Müslümanların gazveyi kazanması müşriklerin moralini oldukça bozmuştur. Savaş meydanından başarılı olamayan Mekke müşrikleri, Müslümanlardan intikam almak için çareler ararken Habeşistan'a hicret edenleri cezalandırmayı düşünmüş ve bu maksatla da oraya elçi göndermeyi planlamışlardı. Mekke müşriklerinin Habeşistan'a hicret edenlere yönelik girişiminden haberdar olan Resûlullah (s) onların çabalarını boşa çıkarmak maksadıyla henüz Müslüman olmayan Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi Habeşistan Kralı'na göndermiştir.⁵³

Resûlullah (s) Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi tercih etmesinde, onun taşınmış olduğu sıfatlar etkili olmuştur. Amr'ın mensub olduğu kabile Beni Abdışems'in Habeşistan ile ticarî ilişkilerinin olması ve muhtemelen Amr'ın bu ticarî seferlere katılması, Necâşî Ashame'nin gençken esir edilip Damrî kabilesinde bir müddet kalması ve taşınmış olduğu diplomatik hususiyetler⁵⁴ önemlidir. Resûlullah'ın (s) bu yaklaşımı önemli konular da gerekli ehliyet ve liyakatı taşıdıktan sonra insanların inancının önemli olmadığıdır. Hz. Peygamber, bu zatın başarılı olacağını düşündüğü için onu tercih etmiş ve netice itibarı ile arzu ettiği gayeye ulaşmıştır.

Hz. Peygamber, Habeşistan'da yer alan Müslümanlara yönelik Kureyş'in girişimini öğrendikten sonra harekete geçmesi farklı bir ülkede dahi olsa inananların haklarından mesul olduğunu gösteren bir durumdur. Onun ortaya koyduğu çaba yerel olmayıp beynelmilel sahada da Müslümanların güven ve emniyet içerisinde olmaları için gerekli adımların atılması gerektiğini ortaya koymuştur. Resûlullah (s) daha önceden bizzat tanıdığı ve kendisinde yeterlilik gördüğü Amr b. Ümeyye'yi elçi olarak seçip görevlendirmesi meselenin çözümü açısından önemlidir. Müslümanların kendi vatanlarından uzak bir yerde üstelik dini farklı olan bir kralın egemenliği altında bulunmalarının yanında bir de intikam maksadıyla alınıp değişik işkence eziyetlere maruz bırakılmak istenmesi kabul edilecek bir durum değildi. İşler daha da zorlaşmadan Resûlullah (s)

⁵⁰ Vâkıdî, *Meğâzi*, 1/340-341; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/38; Diyarbekrî, *Tarih*, 1/450; Serdar Özdemir, *Hz. Peygamber'in Seriyeleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 22-24.

⁵¹ Vâkıdî, *Meğâzi*, 1/342-343; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/38.

⁵² Vâkıdî, *Meğâzi*, 1/345-346.

⁵³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/292, 303.

⁵⁴ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/303, 446, 447; 2/ 895, 1018.

tam zamanında hamle yapıp diplomatik kabiliyet ve yeterliliğine inandığı zattan yardım talep etmiş ve mesele Müslümanlar lehine sonuçlanmıştır.

1.7. Safvân b. Ümeyye

Hz. Peygamber daha önce Hendek gazvesi öncesi zikredildiği gibi Müslümanların yararı söz konusu olduğunda maslahat gereği Müslüman olmayan kimselerden kamu hizmeti olarak değerlendirilebilecek yardım faaliyeti almıştı. Yahudilerden aldığı kazı malzemelerinin de katkısıyla (balta, zenbil, keser, ip, kürek) hendek kazılmış⁵⁵ ve düşmana beklemediği bir son hazırlanmıştı. Resûlullah (s) Müslümanların yararı söz konusu olduğunda insanların dini inançlarından ziyade sahip olduğu imkânlardan, kamu yararı adına istifade etmiştir.

Hz. Peygamber, Huneyn gazvesi öncesi mücahitlerin cihad hazırlıklarını tamamlama adına silah ve ihtiyaç duyulan malzemeleri tedarik etmek için Safvan b. Ümeyye'nin imkânlarından istifade etmiştir. Hevâzin kabileleri ticarî rekabetten dolayı Câhiliye döneminden beri Kureyş ile hasımdı. Bu düşmanlık, Kureyş'e mensubiyeti sebebiyle Hz. Peygamber'e ve İslâm'a karşı da sürdü. Hevâzinliler'den özellikle göçebe hayatı yaşayan bazı topluluklar Hudeybiye Antlaşması'nın yol emniyetiyle ilgili maddelerini çiğnediklerinden Resûlullah (s) üzerlerine zaman zaman bazı küçük birlikler yollamıştı. Mekke'nin fethinden sonra sıranın kendilerine geldiğini düşünen Hevâzinliler savaş hazırlıklarına başlamışlardı. Onların savaş hazırlıklarını öğrenen Hz. Peygamber gerekli hazırlıkları yapmaya başladı. Resûlullah (s) bu hazırlıklar kapsamında henüz Müslüman olmayan Safvân b. Ümeyye'den müştemilatıyla birlikte yüz zırhla bir miktar silâh ve 50.000 dirhem emanet ödünç aldı ayrıca Safvân Hz. Peygamber ile birlikte sefere katıldı.⁵⁶

Huneyn gazvesi Hz. Peygamber'in önderliğinde Müslüman ordusunun galibiyeti ile sonuçlandı.⁵⁷ Tabi ki bu galibiyeti Safvan'dan ödünç alınan silahlar ve mali yardıma bağlamak doğru değil ancak gazve öncesi alınan tedbirlerle gazve sonrası neticeye bakıldığında Resûlullah'ın (s) ortaya koyduğu çabanın Huneyn gazvesinin kazanılmasının nedenlerinden biri olarak anılması kanaatimizce yanlış olmaz.

Hz. Peygamber, İslâm'a ve Müslümanlara tehdit olan bu topluluğa karşı gerekli hazırlıklar yaparak onların saldırmalarından önce harekete geçti. Resûlullah (s) hazırlıklarını yaparken mücahitlerin ihtiyacı olan silah ve mühimmatı tedarik etme adına henüz Müslüman olmayan Safvân b. Ümeyye'den destek aldı. Daha önce zikrettiğimiz gibi Müslümanlar için hayati öneme sahip konularda (kamu yararı) yardım veya destek ihtiyaç söz konusu olunca Resûlullah (s) çekinmeden gerekli adımları atmıştır.

2. Hristiyanlarla Yardımlaşma

2.1. Necâşî Ashame

Hz. Peygamber risâlet görevini yerine getirirken türlü sıkıntılara maruz kalmıştır. İslâm dininin prensipleri o dönemde yerleşik halde olan putperest itikada taban tabana zıt bir anlayışa sahipti. Toplumun özellikle aristokrat kesimi tevhide karşı büyük bir direnç ve muhalefet içerisinde yer almaktaydı. İslâm dinî toplumda hızlı bir şekilde yayılmaya başlayınca Mekke'nin ileri gelenleri ciddi bir endişe ve şaşkınlık içerisinde, olup bitenleri anlamada zorlandılar. Bu sebeple nüfuz ve etkilerini kullanarak Resûlullah (s) ve Müslümanlara karşı sözlü ve fiili engellemelere, ardından baskı şiddete başvurmaya başladılar.

Müşriklerin Müslümanlara yönelik olumsuz tavırları karşısında zor durumda kalan Hz. Peygamber, Müslümanları himaye etme noktasında sıkıntılar yaşadı. Resûlullah (s), inananlara

⁵⁵ Vâkıdî, *Meğâzi*, 2/455; Diyarbekrî, *Tarih*, 1/297; Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed ve İslâmîyet* (İstanbul: Işık Yayınları, 2010), 5-6/39.

⁵⁶ Vâkıdî, *Meğâzi*, 2/854-855; Muhammed Hamidullah, "Huneyn Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/376; Mehmet Ali Kapar, "Safvân b. Ümeyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/486.

⁵⁷ Vâkıdî, *Meğâzi*, 3/912; İbn Hişâm, *Sîre*, 3/92; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/116.

yardım etmek için elinden gelen bütün çabayı sarf etse de Kureyş sahip olduğu gücü kullanıp tevhide benimseyenlere türlü türlü eziyet ve işkenceler yapmaya başladı. Mekke'de bu olumsuzluklar yaşanırken Hz. Peygamber çözüm yolu olarak Müslümanların Habeşistan'a hicret etmelerinin doğru olacağını düşündü ve bazı Müslümanların buraya gitmelerine izin verdi. Resûlullah'ı (s) bu düşünceye iten en önemli etken, halkına zulmetmeyen bir kralın varlığıydı.

Hz. Peygamber'in müşriklere yönelik destek gördüğü diğer bir kişi olan en-Necâşî Ashame b. Ebcer Müslümanlar için çok kritik bir zaman diliminde Resûlullah'a (s) destek olmuştur. Onun sahip olduğu konum ve makam inananları büyük bir felaket ve zulümden kurtarmıştır. Hz. Peygamber risâletinin ilk yıllarında Kureyş tarafından değişik baskı ve eziyetlere maruz kalınca Müslümanlar için bir çıkış yolu düşünmüş; onların güven, rahat, huzur ve emniyet içerisinde dinlerini yaşayabilecekleri yer olan Ashame en-Necaşî'nin ülkesi Habeşistan'a göndermeyi bir çözüm yolu olarak düşünmüştür. Ayrıca Ashame en-Necaşî'nin ilahî bir dine bağlılığı, adaletli bir hükümdar olması, ulaşım kolaylığı ve muhacirlerin maddî sorunlarını daha kolay bir biçimde giderebilme olanağına sahip olmaları gibi hususiyetler, Hz. Peygamber'in burayı tercih etmesinde etkili olmuştur.⁵⁸

İslâm öncesi dönemde Mekkeliler, Afrika ile doğrudan ilişki içinde bulunuyorlardı.⁵⁹ Arapların Habeş kralları ile iyi ilişkiler içinde oldukları, Kusayy'ın evlatlarından Hâşim veya kardeşinin Necâşî'den Habeşistan'da ticarete bulunma imtiyazı elde ettiği ve bu imtiyazın uzun süre onun ailesinde olduğu bilinmektedir.⁶⁰

Hz. Peygamber'in bu kral hakkında sahip olduğu olumlu malumat ve ondan bahsederken kullandığı "Halkına zulmetmeyen"⁶¹ tabiri Müslümanlar için sığınılacak güvenli bir yer olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Resûlullah (s) "Şayet isterseniz, Habeşistan'a gidin. Zira orada, ülkesinde kimseye zulmedilmeyen bir hükümdar iş başındadır. Orası bir doğruluk ve hakikat ülkesidir. Allah, işlerde bir kolaylık verinceye kadar orada kalın"⁶² ifadesiyle Müslümanların hicretine onay vermiştir.⁶³

Hz. Peygamber, Müslümanlara Habeşistan'a gidebileceklerini söyleyince ilk olarak dördü kadın olmak üzere on beş kişi bi'setin beşinci yılı (5/615) ve Recep ayında yola çıkmıştır.⁶⁴ Gizlice yola çıkan bu kabile Şuaybe limanında gemiye binerek Habeşistan'a gitti. Habeşistan'dan Müslümanlarla ilgili olumlu haberler gelince⁶⁵ bir yıl sonra 6/616 yüz sekiz kişiden oluşan ikinci grup bu ülkeye gitti.⁶⁶ Kalabalık sayılabilecek başka bir grubun daha buraya gitmesi Mekke müşriklerini harekete geçirdi.

Müşrikler önemli sayıda Müslümanı ellerinden kaçırınca onları geri getirip hak ettiklerini düşündükleri cezayı vermek için Habeş kralı ile iyi ilişkiler içerisinde olan Amr b. el-Âs'ı kullanarak gereken adımı attılar. Kureyşliler, Amr b. el-Âs ve Umare b. Velid'i birtakım hediyelerle Necaşî'ye gönderdiler. Gelen elçiler Müslümanlara yönelik, "Bizden bazı ayak takımı ve ehliyetsiz kimseler, size gelmişler. Onları bize teslim et" şeklinde beyanla kraldan Müslümanları talep ettiler. Necaşî ise Müslümanları dinlemedikçe onları teslim etmeyeceğini söyledi. Müslümanlar da aralarında Ca'fer b. Ebû Talib'i temsilci olarak seçip kral ile konuşmasını istediler. Necaşî, Ca'fer'e birtakım sorular sorarak meselenin iç yüzünü öğrenmek istedi. Olayın geri kalan kısmı ise Ca'fer b. Ebû Talib'ten gelen rivayette şöyle anlatılmıştır.

⁵⁸ Şulul, *Son Peygamber*, 318.

⁵⁹ Şulul, *Son Peygamber*, 317.

⁶⁰ Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm* thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 2/183; Diyarbekrî, *Tarih*, 1/288; Levent Öztürk, "Necâşî Ashame", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/476.

⁶¹ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/344; Diyarbekrî, *Tarih*, 1/288.

⁶² İbn Hişâm, *Sîre*, 1/344; Diyarbekrî, *Tarih*, 1/288.

⁶³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/159; İbn Hişâm, *Sîre*, 2/344; Diyarbekrî, *Tarih*, 1/288.

⁶⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/159.

⁶⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/160.

⁶⁶ İbn Hişâm, *Sîre*, 1/345; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/159.

Necaşi, muhacirleri huzuruna çağırıp onlara haklarında anlatılan konu ile ilgili olarak “Bunlar ne diyorlar?” diye sordu. Ca’fer b. Ebû Talib, Necaşi’nin sorusuna şu şekilde cevap verdi:

“Ey hükümdar! Allah içimizden birini seçip de onu kendisi için resûl olarak gönderene kadar biz cahillerdendik, putlara tapar, ölü hayvan eti yer, fuhuş yapardık. Akrabalık ilişkilerine riâyet etmez, komşuluk hukukunu gözetmezdik. Güçlüler, zayıfları ezerdi. Uzun bir süre bu hâlde yaşadık. Sonra Allah bize içimizden soyunu, doğruluğunu, güvenilirliğini, namusluluğunu bildiğimiz bir elçi gönderdi. O bizi Yüce Allah’ın birliğini tanımaya ve ona ibadet etmeye davet etti. Ağaç ve taştan yaptığımız putlara ibadet etmekten, Allah’a ortak koştuktan sakındırdı. Bize doğru sözlü olmayı, emanete ve akrabalık bağına riâyet etmeyi, komşularla güzel geçinmeyi, haramdan, kan dökmekten sakınmayı emretti. Fuhuştan, yalandan, yetim malı yemekten, namuslu kadınlara iftira etmekten bizi menetti. O, bize, diğer insanlara kötülük yapmaktan çekinmeyi, sadece Allah’a ibadet etmeyi, sadaka vermeyi ve her çeşit iyi ve güzel fiiller işlemeyi öğretti. Biz, ona inandık ve kendisini doğruladık. Onun, Allah tarafından getirdiklerine göre, kendisine tabi olduk. Hiçbir şeyi eş, ortak koştuktan, yalnız Allah’a ibadet ettik. Onun, bize haram kıldığı şeyi haram, helal kıldığı şeyi helal bildik. Fakat, kavmimiz üzerimize yürüyüp bizi, Allah’a ibadetten vazgeçirerek putlara taptırmak, dinimizden döndürmek, öteden beri serbestçe işleye geldiğimiz kötülükleri tekrar işlemek için türlü işkencelere uğrattı. Onlar, bize üstün gelip zulüm ve tazyikle ezmeye başladıkları, dinimizle aramıza girdiklerinde, senin ülkeneye sığınmak zorunda kaldık. Seni, başkalarına tercih ettik. Senin himayende olmayı istedik! Ey Hükümdar! Biz, senin yanında zulme ve haksızlığa uğramayacağımızı umuyoruz.”⁶⁷

Bunun üzerine Necaşi:

“Senin yanında, Allah’tan gelmiş olanlardan, bir şey var mı?” diye sordu. Cafer:

“Evet! Var!” deyince, Necaşi: “Onu bana oku!” dedi.

Ca’fer b. Ebû Talib de besmele çekerek Meryem Sûresi’nin baş tarafından, Yahya (s) ve İsa’nın (s) durumlarıyla ilgili ayetleri okudu.⁶⁸ Tilavet edilen ayetlerinden ardından Necaşi’nin gözleri yaşardı, ağladı, yanındakiler de onunla beraber ağladılar. Ancak Kureyş heyeti bu sefer Hz. İsa’yı bahane edip kralı ikna etmeye çalışmak için uğraştılar. Bu kez Necaşi, Hz. İsa hakkında Müslümanların fikrini sordu. Ona şu şekilde cevap verdiler:

“(Peygamberimiz) İsa’nın Allah’ın ruhu, iffetli ve bakire Meryem’e bıraktığı kelimesi olduğunu bize haber vermiştir”. Bu cevap üzerine Necaşi de yerden bir çöp kaldırarak:

“Bunların İsa hakkında söyledikleri, bizim onun hakkındaki inancımızdan bu çöp kadar farklı değildir, dedi.⁶⁹ Ca’fer’in konuşması kralı ikna etmiş, Mekke’den gelen heyet geriye eli boş dönmüştür. Kureyş’in çabası hicret eden Müslümanları geri getirememiş, Müslümanlar bu ülkede hicri yedinci yıla kadar huzur, güven ve emniyet içerisinde hayatlarını idame ettirmişlerdir.⁷⁰

Resûlullah (s) daha önceden Mekke ile ticari münasebeti ve yakınlığı olan Ashame en-Necâşi’nin yardım ve desteği ile Müslümanların maruz kaldığı baskı, eziyet, şiddet gibi menfilikler kısmen de olsa bertaraf etmiş, inananların huzur ve güven içerisinde yaşayabilecekleri, inançlarını gönül rahatlığıyla ikame edecekleri bir ortam ve imkânı Habeş kralı aracılığı ile temin etmiştir.

⁶⁷ Urve b. Zubeyr, *Meğâzi Rasûlillah*, thk. Dr. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Riyad: Mektebü’t-Terbiyeti’l-Arabî, 1981), 112-113; Muhammed b. İshâk, *Sîret-i İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981), 195-196; İbn Hişâm, *Sîre*, 1/359-360.

⁶⁸ Meryem 19/1-35.

⁶⁹ İbn Kesîr, *Bidâye*, 4/173-176.

⁷⁰ İbn Hişâm, *Sîre*, 4/3, 5; İbn Sa’d, *Tabakât*, 1/162.

Kureyş tarafından Müslümanlara yönelik girişim sonuçsuz kalmış, Habeş kralının Ca'fer b. Ebû Talib'in de konuşmasıyla edindiği kanaat inananların lehine sonuçlanmış, netice itibarıyla Hz. Peygamber'in bu ülkeyi tercih etmesinin de ne denli doğru bir karar olduğu ortaya çıkmıştır. Necaşi'nin iyi niyetiyle Müslümanlar belli bir süre güven ve huzur içinde göç ettikleri yerde yaşamışlardır.

3. Yahudilerle Yardımlaşması

Hz. Peygamber İslâm ve Müslümanları ilgilendiren bazı konularda toplumun farklı kesimlerinden yardım ve destek almanın yanında, duruma göre değişik din mensupları ile de ilişki içerisinde olmuştur. Onun diğer din mensuplarıyla olan irtibatı İslâm'a karşı herhangi bir zarar getirmemiş bilakis farklı inançlara sahip olursa da aynı toplumda güven ve huzur içinde bir arada yaşama tecrübesinin bir neticesi olarak zuhur eden bir olgu olmuştur.

Resûlullah (s) nübüvvetinin ikinci dönemini oluşturan Medine, Hz. Peygamber ve İslâm toplumu için son derece önemli bir zaman dilimidir. Medine dönemi Müslümanların sadece toplum olarak değil aynı zamanda devlet olarak da Hicaz yarımadasında etkinlik ve otoritelerini arttırdıkları, devrin diğer devletleri ile ilişkilerini geliştirdikleri bir zaman dilimidir. Malum olduğu üzere Medine, Mekke'ye nazaran farklı semavî dinlere ev sahipliği yapmaktaydı. Yahudilik bu şehirde olan kadim ilahî dinlerden biriydi. Yahudiler, müşriklerin aksine dinî gelenek olarak çok daha eskilere dayanan bir düzen ve anlayışa sahip insanlardı. Hz. Peygamber müşriklerden uzak bir şehirde yaşasa da onlar Müslümanları yok etmek için fırsatları değerlendirerek birtakım adımlar atmışlardır.

Uhud gazvesi sonrası ellerine fırsat geçen müşrikler Resûlullah (s) ve Müslümanlara yönelik 5/627 yılında bir saldırı planı yaptılar. Kureyş'in yanına Gatafan, Fezâre, Süleym, Kinâne ve Sakîf kabileleri ile Medine'den uzaklaştırılan Benî Nadîr ve o tarihte Medine'de yerleşik halde olan Benî Kurayza ile daha önceden Medine'den çıkarılan Hayber Yahudilerinin katılımıyla Müslümanlara saldırma kararı aldı. Hz. Peygamber sayıları yaklaşık 10/12 bin arasında yer alan düşman birliğinin Medine'ye doğru hareket edeceği haberini alınca ashabıyla istişare ederek nasıl hareket edeceklerini istişare etti. Farklı görüşlerle birlikte ashaptan Selman-ı Farisî'nin görüşü benimsendi ve şehrin dışına hendek kazılması, gelen düşmana hendek gerisinden karşılık verilmesi kararlaştırıldı.⁷¹ Hz. Peygamber yaklaşık 3.000 mücahid⁷² ile Medine'ye saldıracak olan düşman birliğine karşı hazırlıklara başladı.

Hz. Peygamber şehri savunmak için vakit kaybetmeden bir an önce hendek kazılması talimatı verdi. Ancak zamanın kısıtlı olmasının yanında kazı işi için gerekli malzeme de yeterli değildi. Resûlullah (s) kazı için gerekli malzemeleri temin etmek için Yahudi beni Kurayza kabilesine başvurdu ve onlardan gerekli malzemeleri temin etti.⁷³

Hendek, Mekke müşrikleri ve müttefiklerinin büyük umutlarla geldiği ancak Medine'den geriye eli boş döndükleri bir gazve olmuştur. Resûlullah (s) o döneme kadar Araplar arasında âdet olmayan savaş stratejisi ile Kureyş'in ittifak halinde olduğu düşman saldırısından Medine'yi korumuş ve düşmanlarına beklemediği neticeyi tattırmıştır. Hz. Peygamber, Müslümanların canları, malları, dinleri, emniyetleri tehlike ve tehdit halinde iken almış olduğu tedbir ile kendilerine yönelen tehlikeyi hendek kazarak önlemiş; hendeğin kazılmasından evvel de Yahudilerden aldığı kazı malzemeleri ile işi hızlandırarak süratli bir şekilde düşmanı etkisiz hale getirmek için çaba sarf etmiştir.

⁷¹ Vâkıdî, *Meğâzi*, 2/ 445; İbn Hişâm, *Sîre*, 3/230; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/51; Taberî, *Tarih*, 3/566.

⁷² İbn Hişâm, *Sîre*, 3/23; Taberî, *Tarih*, 2/571. Hz. Peygamber'in gelen düşman saldırısını bertaraf etmek için kazdığı hendeğin ölçülerini Hamidullah şu şekilde ifade etmiştir. 5.5 km uzunluğunda, 9 metre eninde 4,5 metre derinliğinde. Hamidullah, *Savaşlar*, 136-137.

⁷³ Vâkıdî, *Meğâzi*, 2/445; Diyarbekrî, *Tarih*, 1/297; Köksal, *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, 5-6/39; Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1981), 143.

Hayber gazvesi İslâm tarihi açısından sebepleri ve sonuçları yönüyle önemlidir. Resûlullah (s) hicret sonrası antlaşma yapıp ihanet eden ve bölgede ikamet edip zaman zaman müşrikleri kışkırtmakla birlikte Suriye ticaret güzergâhı emniyetini tehdit eden Yahudiler üzerine 7/628 yılında bir gazve düzenledi.⁷⁴

Stratejik açıdan önemli bir konumda olan, müstahkem kalelerle tahkim edilen⁷⁵ ve fethedilmesi zor bir yer olan Hayber yaklaşık bir aylık kuşatma sonrasında fethedilmiş ve Yahudi tehlikesi bertaraf edilmişti.⁷⁶ Kalenin fethedilmesinde oradan kaçan ve kale hakkında Müslümanlara bilgi veren bazı Yahudilerin tavrı etili olmuştur. Yahudilerin malumatları, verdikleri haberlerin doğru çıkması fethi kolaylaştıran nedenlerden biri olmuştur. Bu maksatla Yahudî Simâk adlı bir zât kendisine eman verilmesi sözü üzerine verdiği bilgilerle Müslümanlara yardımcı olmuştur.⁷⁷ Yine Hayber'deki kalelerden biri olan Zübeyr kalesi Gazzâl isimli bir Yahudi'nin eman karşılığında vermiş olduğu malumatla fethi kolaylaştırmıştır.⁷⁸ Ayrıca bu gazve esnasında on Yahudi, Müslümanlarla birlikte savaşmış ve savaş sonunda kendilerine ganimet verilmiştir.⁷⁹

Resûlullah (s) toplumsal yardımlaşma ve dayanışmaya dikkat eder, ihtiyaç sahibi insanlara gereken yardımları yapardı. O, Mekke müşriklerine kıtlık yılında gıda yardımında bulunması gibi aynı şekilde Yahudilere de yardımda bulunmuştur. Hz. Peygamber toplumsal sorumluluk ve bilinç içerisinde hareket etmiş, ön şartsız yardım faaliyetlerinde bulunmuştur. Hz. Peygamber Hayber gazvesi için hazırlık yaptığı esnada Medine'de ikamet edip, ihanet ve fitne faaliyetlerinde olmayan Yahudilere gıda yardımında bulunmuş,⁸⁰ insanlar için temel ihtiyaç ne ise herhangi bir ayrıma mahal vermeden yapılması gerekenleri yapmıştır.

Hz. Peygamber Medine'nin güneydoğu bölgesinde yaşayan Yahudi Ureydoğulları'na önemli miktarda hububat yardımında bulunması⁸¹ aynı toplumda yaşayan ve ihtiyacı olan kimselere karşı nasıl bir tavır gösterilmesi gerektiğini göstermiştir. Son olarak Resûlullah (s) vefat ettiğinde zırhının Medineli bir Yahudi tüccarda borcuna karşı rehin olarak bulunması⁸² insanlara bakışın nasıl olması gerektiğini göstermiştir. Resûlullah (s) insanların ihtiyacı söz konusu olduğunda onların kimlik ve etnik yapılarına bakmadan yaratanın hürmetini dikkate alarak davranmıştır.

Fertler eğer buldukları toplumlarda toplumsal huzur, güven ve kargaşalığa sebebiyet vermeden yaşayabiliyorlarsa sahip oldukları farklılıkların önemli olmadığı; ihtiyaç halinde ise karşılıklı yardımlaşmanın kaçınılmaz olduğudur. Hz. Peygamber Müslümanlara karşı tehdit olmadıkları, müşriklerle iş birliği yapmadıkları devlet otoritesini kabul edip barış ve huzur içinde kaldıkları müddetçe⁸³ ne Yahudiler ne de başka bir topluluğa karşı menfi duygular beslememiş, herkesin güven ve emniyet içerisinde yaşamasını sağlamış, bu hususa aşırı ihtimam ve özen göstermiştir.

4. Hz. Peygamber'in Müşriklere Yardım Etmesi

Hz. Peygamber farklı zamanlarda İslâm ve Müslümanların maslahatı söz konusu olduğunda Müslüman olmayan kimseler ve farklı inanç mensuplarından istifade etmişti.

⁷⁴ Vâkıdî, *Meğâzi*, 2/633; İbn Hişâm, *Sîre*, 3/342-343; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/81.

⁷⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/590.

⁷⁶ Ebû Amr eş-Şeybânî Halife b. Hayyat, *Tarihu Halife b. Hayyat*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Riyad: Dâru Taybe, 1985), 82; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzürî, *Fütuhu'l-Bıldan*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ', Ömer Enis et-Tabbâ' (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987), 33

⁷⁷ Vâkıdî, *Meğâzi*, 2/648.

⁷⁸ Vâkıdî, *Meğâzi*, 2/666-667.

⁷⁹ Vâkıdî, *Meğâzi*, 2/684.

⁸⁰ Vâkıdî, *Meğâzi*, 2/634.

⁸¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/590; Nuh Arslantaş, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Kuramer, 2016), 272.

⁸² Vâkıdî, *Meğâzi*, 2/522-523.

⁸³ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 235.

Resûlullah'ın (s) sergilemiş olduğu bu tavır, toplumda bir arada yaşayan kimselerin değişik düşünce, anlayış ve dine sahip olsalar da bazı mecburiyetler söz konusu olduğunda karşılıklı yardımlaşmanın insanlar için kaçınılmaz olduğu hakikatidir.

İnsanoğlu karşılaşmış olduğu her sorunu tek başına çözemeyebilir veya çözüm noktasında bazı ilave tedbir ve desteğe ihtiyaç duyabilir. Hz. Peygamber bazen şahsı bazen de Müslüman toplum söz konusu olduğunda gayrimüslim unsurlarla görüşmüş, mevcut sıkıntıların çözümü hususunda gerekli adımları atmıştır. Onun insanlara bakışı Müslüman olup olmaması değil yaratılmış olması yönüyledir. Bu amaçla Resûlullah (s) karşısındakilerin düşman olmalarına aldırış etmeden insani yardım söz konusu olunca tereddüt etmeden kıtlık ve kuraklık yaşadıklarında Mekke müşriklerine yardım ve destek hususunda gerekli yardımda bulunmuştur.

5/627 yılda Mekke havalisinde şiddetli bir kuraklık baş gösterdi.⁸⁴ Kuraklığın yanında özellikle Kureyş'in ticaret için kullandığı Suriye, Mısır ve Irak'a giden ticaret yollarının Müslümanlar tarafından kapatılması ve maliyeti ağır olan Bedir, Uhud ve Hendek gazvelerinin müşrikler üzerinde büyük bir baskı oluşturması,⁸⁵ ayrıca Necd bölgesinde yer alan tahıl ambarı konumundaki Yemâme bölgesinin başkanı olan Sümâme b. Usâl'in da Müslüman olması ve müşriklere yönelik tahıl ürünlerinin ihracatını yasaklaması,⁸⁶ kuraklık ve kıtlığın Mekkeliler üzerinde şiddetli bir şekilde hissedilmesine sebep oldu.

Yaşanan bu sıkıntıların ardından Kureyş müşrikleri Hz. Peygamber ile irtibata geçerek yardım talebinde bulundular. Mekke müşrikleri Resûlullah'tan (s) yardım talebinde bulunurken şu iki hususu dile getirmişlerdi. Resûlullah'ın (s) cömertliği ve kendisiyle olan akrabalık ilişkileri.⁸⁷

Hz. Peygamber kendisine iletilen insani yardım talebini karşılıksız bırakmamış, o tarihe kadar müşriklerle yaşanmış hem şahsına hem de İslâm dini ve Müslümanlara yönelik olumsuzlukları bahane etmemiş, Mekke'de çaresiz durumda olan ve insanların en temel ihtiyacı olan gıda yardımı için gerekli adımların atılması yönünde karar vermiştir. Bu amaçla Hz. Peygamber daha önce birtakım görevler verdiği Amr b. Ümeyye ed-Damrî ile beraber Abdullah. Amr b. el-Feğva'yı beş yüz dinar ve gıda yardımı ile Mekke müşriklerine gönderdi.⁸⁸

Hz. Peygamber gönderdiği yardımların Ebû Süfyân, Safvan b. Ümeyye ve Süheyl b. Amr'a teslim edilmesini emretti. Safvan ve Süheyl, Resûlullah'ın (s) göndermiş olduğu yardımları almayı kabul etmemelerine karşın Ebû Süfyân gelen yardımları kabul edip gerekli yerlere ulaşmasını sağlamıştır. Ebû Süfyân yapılan yardımdan memnuniyetini dile getirmiş ve hoşnutluğunu ifade etmiştir.⁸⁹

Hz. Peygamber zor durumda kalan insanlara karşı yapmış olduğu yardım ve destek faaliyeti onun insana ve insanlığa karşı bakış açısını ortaya koymuştur. Resûlullah (s) gerek nübüvvet öncesi dönemde gerekse nübüvvet döneminde insanlara bakış açısı çıkar, menfaat, sömürü veya içinde yaşadıkları zorluklardan istifade edip onları kendi haline bırakıp, acizyet içerisinde yaşamalarına seyirci kalmak değil; duyarlı ve sorumlu bir insanın yapması gereken tavır ortaya koyarak atılması gereken atmak şeklinde olmuştur. O müşriklerin dile getirdiği gibi

⁸⁴ Kıtlığın yaşandığı yıl ile ilgili olarak tarihçiler farklı yılları zikretmekle birlikte ağırlıklı görüş bu senenin hicri beşinci yıl olduğudur. Şulul, *Son Peygamber*, 642-643.

⁸⁵ Şulul, *Son Peygamber*, 641.

⁸⁶ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/274; Asri Çubukçu, "Sümâme b. Üsâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/131.

⁸⁷ Köksal, *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, 5-6/564.

⁸⁸ İbn Hacer, *İsâbe*, 4/266-267; Köksal, *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, 5-6/564. Hamidullah, Amr b. Ümeyye ed-Damrî ile gönderilen kişinin Amr b. Ka'va'a olduğunu zikretmiştir. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/481.

⁸⁹ İbn Vazih Ahmed b. İshak b. Ca'fer Ya'kubi, *Tarihü'l-Ya'kubi*, thk. Abdülemir Mehna, (Beyrut: Şirketu al-A'alami, 2010), 1/375; Köksal, *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, 5-6/564.

“cömert olma ve akrabalarını gözetme” insani faziletiyle düşmanı bile olsa çaresiz durumda olan müşriklere gereken yardım ve desteği sağlamış, onların aciziyetinden istifade etmemiştir.

Sonuç

Hz. Peygamber, insanlarla iletişim ve etkileşim halinde olmaya dikkat eden bir kişiliğe sahipti. O, insanlar arasında ayırım yapmaz, ayrımcılığa müsamaha göstermezdi. İnsanların kökeni, geçmişi, cinsiyeti, hür-köle, zengin-fakir, genç-yaşlı, sağlıklı- hasta veya farklı toplumsal statü içerisinde olmaları onun için önemli bir durum değildi. Resûlullah (s) dinî farklılıklara saygı duyar, karşı taraf da bu duruma uygun davrandığı müddetçe hoşgörülü olurdu. O, insanlar arasında süregelen alışkanlıkların aksine insan ve toplum adına evrensel olarak değerlendirilebilecek bir yaklaşım tarzı ortaya koymuş ve bu hususa uygun bir biçimde yaşamıştır.

Hz. Peygamber nübüvvet hayatı boyunca birbirinden önemli örnekler ortaya koymuş, ideal insan ve ideal Müslüman olma yolunda çabalar sergilemiştir. Resûlullah (s) insanlar arasında ayrımcılığa sebep olacak bir hareketin içinde olmamış; insanların ve toplumun menfaati söz konusu olunca herkesle irtibat halinde olunabileceğini göstermiştir. Resûlullah (s), zaman zaman ortaya çıkan sorunları aşmak için gayrimüslim bile olsa herkesin yapabileceği bir şeyler olduğunu, bu durumun karşılıklı çıkar ve menfaat ilişkisine dökmeden ihtiyatlı bir yaklaşımla kamu yararı da gözetilerek doğru zamanda doğru adımlarla toplumu ilgilendiren meselelerin çözüme kavuşabileceğini ortaya koymuştur.

Hz. Peygamber yalnızca Müslümanları değil aynı zamanda Müslüman olmayanlar için de temel ihtiyaçlar söz konusu olduğunda gerekli yardım ve destek faaliyetinde bulunarak, çaresiz insanların aciziyetlerinden istifade etmemiş, yaşanan olumsuzlukları fırsata dönüştürmek için çaba harcamamıştır.

Resûlullah (s) başta kendi amcası Ebû Talib olmak üzere Müslüman olmayan faklı kimselerle yardımlaşmış; Müslümanların menfaatine olan hususlarda etkin rol oynamış ve mevcut sıkıntıların çözümüne katkıda bulunmuştur.

Resûlullah (s) toplumda bir arada yaşama tecrübesine örnek olabilecek uygulamaları ortaya koyarak, sosyal hayatta farklı görüş, düşünce ve anlayış içerisinde olan insanların birbirine ihtiyacının doğal bir durum olduğunu; toplumda oluşabilecek sorun ve problemlerin çözümünde bireyleri sahip olduğu özelliklerin engel değil, sıkıntılara çözüm olduğunu/olabildiğini kendi hayatından örneklerle göstermiştir. Hz. Peygamber insanları ve insanlığı ilgilendiren temel konularda ön şartsız karşı tarafın derdine dermen olmaya çalıştığı gibi, kendisi de karşı taraftan gerekli durumlarda yardım almıştır. Onun hayatındaki örnekler aynı toplumu paylaşan insanların değişik nedenlerle birbirlerine muhtaç olduklarını, sahip olunan farklılıkların yardımlaşma ve dayanışmaya engel olmadığını göstermiştir.

Kaynakça

- Arslantaş, Nuh, *Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, İstanbul: Kuramer, 2016.
- Avcı, Casim. *Son Peygamber Hz. Muhammed*. İstanbul: İsam Yayınları, 2007.
- el-Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Fütuhu'l-Büldan*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ', Ömer Enis et-Tabbâ', Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987.
- el-Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Fikr, 1997.
- Buhârî, Ebü Abdullah Muhammed b. İsmail, (*el-Kütübü's-sitte ve şüruhuha*) *Sahihü'l-Buhârî*, fihrist. Bedreddin Çetiner, 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Çubukçu, Asri. "Sümâme b. Üsâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/131. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Tarihü'l-hamis fi ahvâli enfesi nefis*. 2 Cilt. Beyrut: Muessetu Şa'ban, ts.
- Fayda, Mustafa. "Velid b. Muğire". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Ebü Tâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/237. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Halife b. Hayyat, Ebü Amr eş-Şeybânî, *Tarihu Halife b. Hayyat*. thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1985.
- Hamidullah, Muhammed. "Huneyn Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/376. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Hz. Peygamber'in savaşları ve savaş meydanları*, çev. Salih Tuğ. İstanbul: Yağmur Yayınları, 3. Basım, 1981.
- İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 4. Basım, 1980.
- İbn Abdilber, Ebü Ömer Yusuf b. Abdilllah b. Muhammed. *ed-Dürer fi ihtisari'l-meğâzî ve's siyer*, thk. Dr. Şevki Zayyîf, Kahire: Dâru'l-Mearif, 1983.
- İbnü'd-Deyba', Ebü Muhammed Vecihüddîn Abdurrahman b. Ali. *Hadaikü'l-envâr ve metâliü'l-esrâr fi sîreti'n-nebiyyi'l-Mustafini'l-Ahyâr*, thk. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî. 3 Cilt. Mekke: Mektebetu'l-Mekkiyye, 1993.
- İbnü'l Esîr, Ebü'l-Hasen İzzuddîn Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Ebi'l-Fida Abdullah el-Kadî, 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubil İlmiyye, 1987.
- İbnü'l Esîr, Ebü'l-Hasen İzzuddîn Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz v.dğr., 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihabüddîn Ahmet b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzî's-sahâbe*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ v. dğr., 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk. *Sîret-i İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah. Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 2. Basım, 1981.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, 21 Cilt. Cize: Dârü'l-Hicr, 1997.

- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l- Kutubi'l-İlmiyye,1990.
- Kapar, Mehmet Ali. “Safvân b. Ümeyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/486. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Köksal, Mustafa Asım. *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed ve İslâmiyet*. 9 Cilt. İstanbul: Işık Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Mut'im b. Adî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Önkal, Ahmet. “Hicret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/459. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özdemir, Serdar. *Hiz. Peygamber'in Seriyeleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Özek, Ali vd., *Kur'ân-ı Kerim ve Meâli*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Öztürk, Levent. “Necâşî Ashame”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/436 İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sarıçam, İbrahim, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yayınları, 7. Basım, 2012.
- Süheylî, Abdurrahmân b. Abdillâh. *er-Ravdü'l ünüfî şerhi'sîreti'n-Nebeviyye li'bni Hişam*. thk. Mecdî b. Mansur b. Seyyid el-Şûra, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l İlmiyye, 1997.
- Şulul, Kasım. *Son Peygamber Hiz. Muhammed'in Hayatı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihu'r-rusül ve'l-mülük*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dârü'l-Mearif, 2. Basım, 1968.
- Ünal, Yavuz. “Sürâka b. Mâlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/161. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. *Kitabu'l-meğâzî*, thk. Marsden Jones, 3 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1984.
- Ya'kubî, İbn Vazıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *Tarihü'l-Ya'kubî*, thk. Abdülemir Mehna, 2 Cilt. Beyrut, Şirketu al-A'alami, 2010.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, 53 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l Arabî, 1987.
- Zubeyr, Urve b., *Meğâzî Rasûlillah*. thk. Dr. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Riyad: Mektebetü't Terbiyeti'l-Arabî, 1981.



**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 2

MART - 2024

**İslam Aile Hukukunda Evliliği İspat Yükümlülüğünün Fıkhî Açıdan
Değerlendirilmesi**

*The Evaluation of the Reasons of Proof of Marriage in Islamic Family Law from a
Fiqhical Perspective*

Mustafa BAYRAM

Doktora Öğrencisi, Ordu Üniversitesi Sosyal
Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri
Bölümü

*PhD Student, Ordu University Institute of Social
Sciences, Department of Basic Islamic Studies*

Ordu / Türkiye - **ROR ID:** 04r0hn449

mbayram556@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-9378-323X

Şevket PEKDEMİR

Doç. Dr., Ordu Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

*Assoc. Prof., Ordu University, Faculty of
Theology, Department of Basic Islamic Sciences*

Ordu / Türkiye - **ROR ID:** 04r0hn449

sevketpekdemir@odu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-7656-5348

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Aralık / 29 December 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 26 Şubat / 26 February 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Mart / 30 March 2024

DOI: 10.5281/zenodo.10889548

Atıf/Citation: Bayram, Mustafa-Pekdemir, Şevket. "İslam Aile Hukukunda Evliliği İspat Yükümlülüğünün Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi". *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Mart/2024), 31-52. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10889548>

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. [Mustafa BAYRAM - Şevket PEKDEMİR](#)

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan 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**.

İslam Aile Hukukunda Evliliği İspat Yükümlülüğünün Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi*

Öz

Nikah akdinin şartları Hz. Peygamber döneminde belirlenip müçtehit imamlar tarafından sistemleştirilmiş örf ve adetlere göre evliliğin ilan edilmesinin şartları belirlenmiştir. Bu bağlamda daha önce de nikahın kayıt altına alındığı bilinmekle birlikte İslam tarihinde modern anlamda evliliğin tescilinin ilk örneklerine Osmanlı döneminin sonlarında rastlanmıştır. Makalede evliliğin ispatını gerektiren sebepler pozitif hukukla mukayeseli olarak ele alınmış ortak ve farklı taraflar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda evliliğin ispat sebepleri hak ve sorumlulukların tespiti bakımından nişanlanma döneminde, evlilik esnasında, cezaların tespitinde, haram evliliklerin engellenmesinde ve boşanmadan sonra olmak üzere beş başlıkta ele alınmıştır. Çalışmada klasik dönemde fakihlerin nişanlılıkta maddi zararın tazminini ele almakla birlikte manevi zararın tazminini tartışmadığı tespit edilmiştir. Evlilik esnasında ispatın, nikahın gizlenmesini engelleme, mihri hak etme, nafaka hakkının kazanılması, nesebin tespiti ve evliliğin devamlılığının sağlanması bakımından önemli olduğu, süt kardeşlikle evlenme gibi sürekli veya geçici yasak evliliklerin ispatla engellenebileceği, zinada olduğu gibi had cezalarının tespitinde suçlunun medeni durumunun ispatının belirleyici olduğu, vefat eden eşe mirasçı olmanın ve nafaka iddeti kazanabilmenin ispatla mümkün olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Evlilik, Aile, İspat, Hak, Sorumluluk.

The Evaluation of the Reasons of Proof of Marriage in Islamic Family Law from a Fiqhical Perspective

Abstract

The conditions of the marriage contract were initially established during the era of Prophet Muhammad and later systematized during the period of mujtahid imams. However, based on the practices of the time, the requirements for announcing the marriage were defined. The first instances of registering marriages in a modern sense in Islamic history can be traced back to the later years of the Ottoman period. In the article, reasons necessitating the proof of marriage have been examined comparatively with positive law, aiming to identify both commonalities and distinctions. In the study, the reasons necessitating the proof of marriage have been examined in five categories concerning the determination of rights and responsibilities: during the engagement period, at the time of marriage, in the determination of penalties, in the prevention of prohibited marriages, and post-divorce. In this context, it has been observed that in the classical period, fuqaha addressed the compensation for material damages during the engagement period but did not engage in discussions regarding the compensation for spiritual harms. During marriage, it has been established that proof is crucial in preventing the concealment of the marriage contract, earning the rights of the dowry (mihri), acquiring alimony rights, determining lineage, and ensuring the continuity of marriage. It has been concluded that through proof, perpetual or temporary forbidden marriages, such as marriage with a foster sibling, can be prevented. Additionally, the proof of the offender's civil status is determinant in establishing the prescribed punishments for offenses such as adultery. Furthermore, it has been determined that proving one's status is essential for inheriting from a deceased spouse and obtaining the right to post-divorce maintenance.

Keywords: Islamic Law, Marriage, Family, Proof, Right, Responsibility.

Giriş

İnsanoğlu varoluşundan günümüze kadar neslini devam ettirebilmek için aile müessesesine ihtiyaç duymuştur. Yeni nesillerin oluşumunda ilk adım konumunda olan bu müessesenin güçlü bir yapıda olması için birtakım kurallar ihdas edilmiştir. Toplumun beslendiği örf, âdet ve bilgi

* Bu makale, Şevket Pekdemir'in danışmanlığında Mustafa Bayram tarafından hazırlanan, "İslam Aile Hukukunda İspat" adlı yüksek lisans çalışmasından üretilmiş olup yeni ve güncel bilgilerle geliştirilmiştir.

kaynakları bu kuralların oluşmasında etkili olmuştur. Bu bağlamda vahiy orijinli toplumlarda aile müessesesini oluşturan kurallar kanun koyucunun emirleri doğrultusunda şekillenirken vahiyden uzak toplumlarda ise örf ön plana çıkmaktadır. Hatta bu farklılık evlilik hakkında yapılan tanımlarda da göze çarpmaktadır. Örneğin İslam bilginleri nikâhı “*Şeran aranan şartlar çerçevesinde aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının hayatlarını geçici olmaksızın birleştirmelerini sağlayan akit ve bu yolla eşler arasında meydana gelen evlilik ilişkisi.*”¹ olarak tanımlarken pozitif hukukta “*Cinsiyetleri farklı iki kişinin iradelerinin, tam ve sürekli bir hayat ortaklığı kurmak üzere, hukukun aradığı koşullara uygun olarak birleşmesi*”² şeklinde tanımlanmıştır. Hukuk sistemlerinin işleyiş farklılığına bağlı olarak tanımlarda farklılıklar oluşsa da temelde evlilik, cinsiyeti farklı iki kişinin birlikte yaşama konusunda uzlaşması olup aynı zamanda taraflara maddi ve manevi sorumluluk yükleyen bir sözleşmedir.

Nikâhlı taraflar saygı, sevgi ve sadakat gibi manevî sorumluluğun yanında nafaka, mehir ve miras gibi maddi birtakım sorumluluğun da altına girmektedir. Bu sorumlulukların yerine getirilmesinde tarafların lehine ve aleyhine olan hakların tespiti ve bu hakların talep edilmesinde birtakım sebepler öne çıkmaktadır. Bu bağlamda makalede evlilik öncesinde, evlilik esnasında ve boşanmadan sonra hak ve sorumlulukların tespiti ile cezaların belirlenmesinde ispatın önemini beş başlıkta ele alacağız.

1. Evlilik Öncesinde/Nişanlanma Döneminde İspat Yükümlülüğü

Ülkemizde olduğu gibi birçok İslam toplumunda evlenmeden önce nişanlanma adet haline gelmiştir. Ancak taraflardan birinin geçerli neden olmaksızın nişanı bozması diğerinin hem maddi hem de manevi zarar görmesine sebep olabilmektedir. Aynı şekilde taraflardan birinin evliliğini gizleyerek nişanlanmasında da benzer mağduriyetler yaşanmaktadır. Bu durum mağdurun zararının tazmin edilebilmesinde hangi tarafın kusurlu olduğunun ispatını gerektirmektedir.

1. 1. Nişanın Bozulması Nedeniyle Tazminat Hakkı Elde Etme

Aile hukuku literatüründe evlenme engeli olmayan erkek ve kadının evlilik vaadi niteliği taşıyan lafızları beyan etmesi veya buna delâlet eden eylemler içinde bulunması nişan olarak bilinir.³ Tanımda da ifade edildiği gibi nişan, evlilik olmayıp evlilik vaadiyle yapılan sözleşmedir. Bu nedenle nişanı bozan taraf hukuken evlenmeye zorlanamaz. Buna rağmen nişanlanma döneminde taraflar, evliliğe hazırlık niteliğinde altın ve eşya almak gibi birtakım harcamalar yapar. Fakat taraflardan biri veya her ikisi haklı gerekçeler olmaksızın nişanı bozabilir. Bu durum geçmişte olduğu gibi günümüzde de zararın nasıl tazmin edileceği konusunu hukukçuların gündemine taşımıştır. Nişanın bozulmasından kaynaklanan mağduriyet maddi ve manevi tazminat olarak iki başlıkta ele alınmıştır.

i. Maddi tazminat: Klasik dönem İslam hukukçularının nişanın bozulmasından kaynaklanan maddi zararın tazmini hakkındaki görüşleri ilk olarak hediye iadesi konusunda ele alınabilir.

¹ Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn ve'l ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996) .2/1727;Nüri Kahveci, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 2017), 39.

² Samet Yazıcı, *Evlilik Birliğinin Korunmasına Yönelik Hâkim Tarafından Alınacak Önlemler* (Ankara: Ankara Üni Sosyal Bilimler Enstitüsü Özel Hukuk, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 4.

³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, ts.), 1/360; Ebü Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/204; Recep Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012),42.

Bu bağlamda Hanefîlere göre, verilen hediyeler hâlâ mevcut ise iade edilmelidir. Şayet hediyeler kullanılmış veya tüketilmiş ise hibe hükmünde olacağından iade edilmez.⁴

İmam Mâlik kusurun kimde olduğuna bakarak hediyein iadesi konusunu hükme bağlamıştır. Buna göre nişanı bozan taraf hediyelerin iadesini isteyemez.⁵

İmam Şâfiî'ye göre nişanı kimin bozduğuna bakmaksızın hediyeler mevcut ise aynı, değilse bedeli verilir.⁶

Yukarıda da görüldüğü gibi fakihler konuyu nişanda verilen hediyelerin iadesiyle sınırlandırmış günümüzde olduğu şekliyle maddi ve manevî tazminatla ilişkilendirmemiştir. Ancak çağdaş İslam hukukçuları “örfün değişmesi ile ahkâm da değişir” “örf ile amel nas ile amel gibidir.”⁷ prensipleri gereği verilen hediyelerin dışında maddi veya manevî tazminatın gerekliliğini ele almışlardır. Bu konuda şu görüşler oluşmuştur:

a. Nişan bağlayıcılığı olmadığından hediyelerin iadesi dışında maddi veya manevi tazmin gerekmez. Günümüzdeki İslam hukukçularının çoğunluğu bu görüştedir.⁸

b. Nişanın bozulması sebebiyle zarar meydana geldiği için gerekli şartların oluşması kaydıyla mağdur tarafa tazmin hakkı doğar. Çağdaş İslam hukukçularından Ebû Zehre, Mustafa Sıbâî, Mahmut Şeltut ve Zekiyyüddin Şaban bu görüştedir. Burada hukukçuları maddi ve manevî tazmin ayırımına götüren etken, verilen zararın biçimiyle ilgilidir.⁹ Diğer bir ifadeyle nişanın bozulmasından kaynaklanan zarar maddi ise tazmin maddi, manevî ise tazmin manevîdir. Çağdaş bilginler maddi tazminatı, nişanı karşı tarafın haksız sebeple bozmasına, maddi veya manevî bir zararın meydana gelmesine ve nişanın evliliğe götüreceği düzeyde ciddi olmasına dayandırır.¹⁰ Buna göre nişanın bozulmasıyla zarar gören taraf, yukarıdaki sebeplerden birinin bulunmasıyla maddi tazminat isteme hakkı kazanır.

ii. Manevî Tazminat: Nişanın haksız gerekçeyle bozulmasında maddi zararın yanında manevî zararlar da yaşanabilir. Hatta psikolojik çöküntülerin yaşandığı varsayılırsa bu durum, zarar gören tarafın kişilik hakkına saldırı olarak kabul edilir. Zira kişi, yaşamış olduğu çevrede bu olayın etkisi ile üzerinde baskı hissedip, her yönüyle bu olayın sonucundan etkilenebilir. Bu gibi durumlarda haksız zarar gören kişinin zararının giderilmesi için birtakım şartlar tespit edilmiştir. Bu şartlar “kişinin kişilik hakkının sarsılması” ve “kendî kusurunun olmamasıdır.”¹¹ Çağdaş hukukçuların manevî tazmin hakkının doğmasında tespit ettiği bu şartlar, İmam Mâlik'in nişanın bozulmasındaki kusur prensibi ve Mecelle'nin “zarar giderilir”, “zarar imkân

⁴ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 12/56.

⁵ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiye ale's-şerhi'l-kebîr* (by: Dâru'l-Fikr, ts.) 2/219.

⁶ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhi bidâyetü'l-mübtedî* (Lübnan: Dâru'l Erkam, t.y), 3/ 227-229; Heyet, *el-Mevsûatu'l-fikhiyye* (Kuveyt: Dâru's Selâsil, 1980), 19/203-204; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 46.

⁷ Lecnetü'l Ulemâ, Necib Havavini, *Mecelletü'l-ahkâm* (Karaçi: Nur Muhammed, ts.), md:36-39-43; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 46-47.

⁸ Muhammed Ebu Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye* (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1950), 39.

⁹ Ebu Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 39; Halil İbrahim Acar, “İslam Hukuku Açısından Nişanlanma”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 93; Mehmet Dirik, “İslâm Hukuku Açısından Nişanı Bozma Tazminatı”, *Mizani'l-Hak Dergisi*, 13 (2021), 115.

¹⁰ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1996), 1/299; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 47; Dirik, “İslâm Hukuku Açısından Nişanı Bozma Tazminatı”, 115.

¹¹ Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 47.

ölçüsünde giderilir.”¹² maddeleriyle de uyumludur. Yani zarar veren kişi maddi olarak verdiğini talep edemezken manevî olarak da tazminatla yükümlü olur. Ancak zarar gören taraf kişilik haklarının sarsıldığını ve kusurun kendisinde olmadığını ispatlamalıdır.

Pozitif hukukta da nişanın hukuki vasfı İslam hukukuyla benzerlik arz eder. Yani her iki hukuk sisteminde de nişan, cinsiyetleri farklı iki kişinin ileriye dönük isteklerini açıklamasıdır.¹³ Bu nedenle nişanı bozan taraf evliliğe zorlanamaz. Ancak karşı tarafa verilen zarar tazmin edilmelidir. Bu husus, “Nişanlılardan biri haklı bir sebep olmaksızın nişanı bozduğu veya nişan taraflardan birine yükletilebilen bir sebeple bozulduğu takdirde; kusuru olan taraf, diğerine dürüstlük kuralları çerçevesinde ve evlenme amacıyla yaptığı harcamalar ve katlandığı maddî fedakârlıklar karşılığında uygun bir tazminat vermekle yükümlüdür.”¹⁴ şeklinde düzenlenmiştir. Mağdur olan tarafın maddi tazminat hakkının yanında “kişilik hakkının saldırıya uğraması” ve “suçun karşı taraftan olması” ilkesinden hareketle manevî tazminat hakkı da öngörülmüştür. Bu durumda geçerli sebep olmaksızın mağdur edilen kişi haklı gerekçe olmadan nişanın bozulduğunu bir yıllık bir sürede ispat etmesi halinde manevî tazminat hakkını elde etmiş olur.¹⁵

2. Evlilik Esnasında İspat Yükümlülüğü

İslam hukukunda evlilik sırasında ispat, evliliğin devamlılığının sağlanması ile tarafların hak ve sorumluluklarının belirlenmesinde önemli rol oynamaktadır. Diğer bir ifadeyle taraflar lehine ve aleyhine olan hak ve sorumluluklardan ispat edebildiği ölçüde yararlanabilir. Bu bağlamda evlilik hukukunun taraflara yüklediği hak ve sorumluluklardan ispat vasıtalarıyla elde edilebilenler şu başlıklarda ele alınabilir:

2. 1. Nikâhın Gizlenmesini Engelleme

İslam ispat hukukunun önemli delillerinden biri olan şahitlik, hakların korunması ve adaletin tesisi bağlamında önemli yere sahiptir. Kur’an¹⁶ ve sünnette¹⁷ bu hususa işaret edilmiştir. Zira şahitlik, bir taraftan haksızlığa engel olurken diğer taraftan hakkı ortaya çıkarıcı rol üstlenir. Evlilik akdinde şahitliğin gerekliliği¹⁸ evliliğin sıhhati için de şart koşulmuştur. Böylece şahitlerle gizli evlilik şüphesi ortadan kaldırılırken bazı haklar da güvence altına alınır. İslam hukukçuları şahitliğin gerekliliğinde ittifak ederken evliliğin ilanı için yeterli olup olmadığında ihtilaf etmiştir. Bu konuda aşağıdaki görüşler oluşmuştur.

i. Şahitlerin huzurunda akdedilen nikah gizli tutulsa veya şahitlerden gizlemeleri talep edilse nikâh yine de geçerlidir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler bu görüştedir. Zira şahitlik, Hanefîlere göre nikâhın sıhhat şartlarından Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise in’ikâd şartlarındandır. Sıhhat veya in’ikâd şartı kabul edilen şahitlerin nikâha tanık olması ise nikâhın gizliliğini

¹² Lecnetü’l-Ulemâ, *Mecelletü’l-ahkâm*, md.20, 31.

¹³ Turgut Akıntürk, *Medenî Hukuk* (İstanbul: Beta Yayınları, 2017), 230; Tan Tahsin Zapata, *Medenî Hukuk* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2018), 172; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 42.

¹⁴ Türk Medeni Kanunu (TMK), Evlenme Başvurusu ve Töreni, 120; Zapata, *Medenî Hukuk*, 178; Akıntürk, *Medenî Hukuk*, 236; Mehmet Serkan Ergüne, “Nişanın Bozulmasında Maddi Tazminat”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 74/2 (2016), 760.

¹⁵ TMK, “Zamanaşımı”, 13; Akıntürk, *Medenî Hukuk*, 237; Zapata, *Medenî Hukuk*, 178; Şengül-Çelt “Yargıtay Kararları Işığında Nişanın Bozulmasında Manevi Tazminat”, *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 12/2 (2021), 524.

¹⁶ en-Nisâ 4/135.

¹⁷ Ebû Abdullâh Enes b. Mâlik el-Medenî, *el-Muvatta (Rivâyetü Ebî Musab)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Mahmûd Halîl (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1412), “Beyyinat”, 187; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cufî el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh* (Beyrut: Daru İbn Kesir, 2012), “Kitâbü’s-Şehâdet”, 1 (No:2636).

¹⁸ İmam Mâlik , “Nikâh”, 542; Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 3/396; Ebû Zehre, *el-Ahvâlü’s-Şahsiyye*, 41.

ortadan kaldırır.¹⁹ Çünkü şahitlerin evliliğe iştiraki şerî zorunluluğu tamamlarken aynı zamanda bir ilan vasıtası olarak kabul edilir. Ancak günümüzde şekil şartları bakımından sahih olan nikâh akitlerinin bu görüş dayanak yapılarak yaygınlaşması gizli evliliklerin yaygınlaşmasına kapı aralayacağı gibi toplum vicdanında henüz meşruiyet kazanmayan evlilikler, tarafları zina töhmetinde de bırakabilir. Buna göre evliliğin şahitlerin yanında ilan edilerek duyurulması hem tarafları gizli evlilikteki zina töhmetinden korur hem de hukuki teminat oluşturur.

Hz. Peygamber itikafta iken eşi Hz. Safiyye ziyaretine gelir. Eve dönmek için ayrılacağı sırada Hz. Peygamber ona refakat edeceğini söyler. Eve gittikleri sırada iki sahabeyle karşılaşınca onlara yanındakinin Hz. Safiyye olduğunu söyler. Hz. Peygamber'in bu tutumuna üzülen iki sahabe böyle bir düşüncenin kendilerinde olmadığını ifade ederler. Hz. Peygamber de onların farklı düşünmediklerini bilmesine rağmen vesvese ve şüphenin önünü alma bağlamında böyle hareket etmiştir.²⁰ Hz. Ömer hilafeti esnasında gizli evlilik yapıp birlikte yaşayan bir çiftin zina töhmetiyle komşularınca şikâyet edilmesi üzerine kadına cüzi bir miktar mehir verilmesi yoluyla nikâhın ilanını tavsiye eder.²¹ Tüm bu uygulamalar, nikâhta şahitliğin dışında velime, düğün ve tef gibi vasıtalarla evliliğin duyurulmasını toplumsal sorumluluk olarak gerektirmektedir.

ii. Mâlikî fakihler ise şahitliği zifaf öncesi şart koşmakla birlikte “*Bu nikâhı ilan edip duyurun.*”²² ; “*Haram olan (ilişki) ile helal olanı (evlilik) ayıran şey, tef çalmak ve duyurmaktır.*”²³ hadislerini delil göstererek nikâhın ilanını zorunluluk olarak değerlendirir. Zira velinin izni, ilan, velime ve tef vurma gibi vasıtalar nikâhın geniş kitlelere duyurulmasında şahitlikten daha etkilidir. Mâlikilerde ilan şartının gerekli olmasındaki temel sebep şahitlerin varlığıyla birlikte akdin gizli tutulma niyetinin devam etmesidir. Bu durum ise ilan geleneğiyle bağdaşmaz. Ayrıca Hz. Peygamberin akdin ilanına vesile olan merasimlere taltifte bulunması da Mâlikî fakihleri bu hükme götüren sebeplerden kabul edilebilir.²⁴

Mâlikî fakihlerin nikâhın ilanı yönündeki görüşleri son dönem aile hukuku alanındaki çalışmalarda da karşılık görmüştür. Nitekim Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde nikâh akdinin icrasından önce keyfiyetin ilanı istenmiştir.²⁵ Din İşleri Yüksek Kurulu'nun gizli nikâhın hükmüne dair mütaalası da “*Tarafların şahitler huzurunda irade beyanında bulunmalarına rağmen ailelerinden ve yakın çevrelerinden gizleyerek yaptıkları akit, gizli nikâh olarak adlandırılır. Böyle bir akit, nikâhta bulunması gereken aleniyet niteliğini taşımadığından dinin nikâh ile ilgili genel ilkelerine aykırıdır. Sadece iki şahidin bildiği bir nikâh akdinin alenî olduğu söylenemeyeceğinden tarafların ailelerinin ve yakın akrabalarının muttali olmadığı bir*

¹⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâ'i' fi tertibü's-şerâi'*, 2/253-56; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osman b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeyla'î *Tebyînu'l-hahâ'ik şerhu kenzü'd-dekâik* (Kâhire: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1895), 3/98.

²⁰ Buhari, "Ahkâm", 21, "İtikaf", 11-12; Sema Öztürkoğlu, *İslam Hukukuna Göre Gizli Nikah Sebepleri ve Sonuçları* (Samsun: Ondukuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 54.

²¹ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebu'r-Rüşd, 1409), 9/276; Saffet Köse, “Nikah Hak ve Değer Bağlamında Fıkhi Analiz”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 26; Öztürkoğlu, *İslam Hukukuna Göre Gizli Nikah Sebepleri ve Sonuçları*, 55.

²² Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), “Nikâh” 6; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (by: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l Arabiyye, 2010), “Nikâh”, 20.

²³ Tirmizî, “Nikâh”, 6.

²⁴ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvene* (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/129.

²⁵ HAK, md: 33.

akit gizli nikâh olmaktan çıkmaz.”²⁶ şeklinde olup Mâlikî fakihlerin ilan ilkesine yakındır. Sonuç olarak klasik dönemin aksine günümüzde şehirlerin daha komplike bir yapıda olması nikâhın duyurulması gerektiği görüşünü öne çıkarmaktadır.

İleriye dönük sonuçları hesaba katılmadan yalnızca cinselliğin ön planda tutulduğu veya farklı gerekçelerle resmî evliliğin göz ardı edildiği birlikteliklerde anlaşmazlığın ortaya çıkması tarafların hak kayıpları yaşamasına sebep olmaktadır. Kur’an’ın ifadesiyle misâk-ı galiz olan²⁷ bu sorumluluk, daha sağlam zemine oturabilmesi için vicdanî insafın dışında nikâhın resmî olarak kayıt altına alınmasını gerektirmektedir. Ayrıca karşılıklı alım satımın dışında herhangi bir bağ oluşturmeyen selem akdinde yazmayı tavsiye eden ayetin,²⁸ evlilik gibi çok daha fazla sorumluluğu olan işlemlerde tescili evleviyetle tavsiye edeceği ortadadır.

Pozitif hukukta ise evliğin gizlenmesi temelden reddedilerek evliliklere “*Evlenme töreni, evlendirme dairesinde evlendirme memurunun ve ayırt etme gücüne sahip ergin iki tanığın önünde açık olarak yapılır. Ancak, tören evleneceklerin istemi üzerine evlendirme memurunun uygun bulacağı diğer yerlerde de yapılabilir.*” hükmüyle yasal statü kazandırılmıştır.²⁹ Buna göre tarafların evlilikten kaynaklanan haklardan istifade edebilmesi nikâhın resmî olarak tescillenmesine bağlanmıştır.

2.2. Mihrin Hak Edilmesi

Mihr, evlilik akdi yapılırken veya evlilik sırasında ya da evliliğin sona ermesi halinde kadına verilen bedeldir.³⁰ Kadının ekonomik haklarından sayılan mihr akit sırasında zikredilirse mihri müsemma, herhangi bir bedel tayin edilmemişse mihri misil olarak belirlenir.³¹

Sahih evliliğin sonucu olarak kadının tam veya yarım mihr talebinde bulunabilmesi için evlilik bağının aşağıdaki şekillerden hangisiyle kurulduğunu ispat etmesi gerekir. Bu konudaki görüşler şöyle sıralanabilir:

i. Akit sırasında mihr konuşulup halvet olmuş veya zifaf gerçekleşmişse ya da sahîh akdin kurulmasından sonra bu iki durum gerçekleşmeden koca ölmüşse kadın mehrin tamamına hak kazanır.³² Bu görüş, Hanefî ve Hanbelîlere aittir. Malikîler ve Şâfiîler ise sahîh halveti mehri müsemma için yeterli görmezler.

ii. Mihr belirlenmeyip zifaf öncesinde boşama gerçekleşmişse kadın yalnızca mut’a³³ hakkına sahiptir.³⁴ Mihr belirlenip zifaf öncesinde boşama gerçekleşirse kadın mehrin yarısına hak kazanır.³⁵ Ayrıca evlenme akdi sahîh olup, ilişki veya sahîh halvetten önce kadının sebep olmasıyla ayrılık olursa veya kadın mihri karşılığında eşinden ayrılmayı isterse ya da kadın

²⁶ Din İşleri Yüksek Kurulu, “Gizli nikâhın hükmü nedir?” (Ankara, 12 Temmuz 2017); Köse, “Nikah Hak ve Değer Bağlamında Fıkhî Analiz”, 24.

²⁷ en-Nisâ 4/21.

²⁸ el-Bakara 2/282.

²⁹ TMK md:141; Akıntürk, *Medenî Hukuk*,245; Zapata, *Medenî Hukuk*,188 ; Mustafa Başar Taşbas, *Evlenmenin Şartları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010). 60.

³⁰ Hadi Sağlam, “İslam hukukunda mehir evlilik sigortası mıdır?”, *Universal Journal of Theology*, 1/1 (25 Aralık 2016), 4.

³¹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/62.

³² el-Bakara 2/236; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/87; Mustafa Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî ve Edilletuhu* (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 2011), 9/6838, Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, “İslam Hukukunda Mehir”, *Mehir Dergisi*, (1998), 23-25.

³³ el-Bakara 2/236.

³⁴ Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdülcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhi bidâyetu'l-mübtedî* (Lübnan: Dâru'l Erkam, t.y), 1/233; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 6/61.

³⁵ el-Bakara 2/236.

evlilik sonrası mihrî hibe ederse hakkı düşer.³⁶

iii. Kadın fasit evlilikte mihrî misle zıfâf olması şartıyla hak kazanır. Buna göre akdin sıhhat şartlarına engel bir durumun olmasına bağlı olarak evlilik zıfâf öncesinde hâkim tarafından sonlandırılırsa kadın mihrî hakkına sahip değildir. Çünkü geçerli bir nikah akdi oluşmadığından evliliğin sonucu olan mehre de hak kazanılmaz. Buna karşılık fasit evlilikte zıfâf gerçekleşmişse mihr-i misle hak kazanır.³⁷ Fasit evlilik, zıfâf olmadığında hiçbir hukuki sonuç doğurmadığı gibi batıl evlilik de hiçbir hukuki sonuç doğurmaz.

Pozitif hukukta mehir senedi ya da mehir alacağına ilişkin düzenleme Yargıtay'ın 1959 tarihli içtihat birleştirme kararında görülmektedir. Bu bağlamda Yargıtay'a göre "*Kocanın evlenme sözleşmesi sırasında, evliliğin devamında veya evliliğin sona ermesi halinde kadına verdiği belirli bir mal para ve ekonomik değeri olan armağan.*"³⁸ niteliğindeki mihrî Türk Borçlar Kanunu'nun 228. maddesiyle de ilişkilendirilerek kadının lehine alacak hakkı doğurur.³⁹

2.3. Nafaka Hakkının Kazanılması

İslam hukukunda, "*Karı koca arasında malî bir alacaklılık ve borçluluktur.*"⁴⁰ şeklinde tarif edilen nafaka, sahih evlilik başta olmak üzere nesep ve milkiyet sebebiyle erkeğe yüklenen mali sorumluluktur. Bu da nafakasıyla mesul olduğu kişilerin beslenme, barınma ve giyinme ihtiyaçlarının karşılanmasıdır.⁴¹ Nafaka hakkının kazanılması için aşağıdaki şartların gerçekleştiğinin kadın tarafından ispatlanması gerekir.

1. Evlilik akdi hukuken geçerli olmalıdır.⁴² Çünkü bâtil ve fasit evlilik kadına nafaka hakkı vermez.⁴³ Evlilikle kazanılan bu hak, evlilik hukuken var olduğu sürece devam eder.⁴⁴ Diğer bir ifadeyle kişinin nafaka alacaklısı veya borçlusu olabilmesi için sahih evliliğin bulunması gerekir.⁴⁵ Zira, Hz. Peygamber, nafaka konusunda cimri davranan Ebû Süfyan'ın malından yeterli miktarda eşinin almasına izin vermiştir. Hz. Peygamber'in verdiği bu izin, evliliğin nafaka yükümlülüğü doğurduğuna işaret eder.⁴⁶ Buna göre nafaka hakkının kazanılabilmesi için öncelikle hukuk önünde hak doğuracak bir evliliğin kurulması gerekir.

Sahi evliliğin dışında gizli evlilik nedeniyle meydana gelen fesih sonucu kadının nafaka hakkının olup olmadığı da fakihlerce tartışılmıştır. Öncelikle gizli evlilik, Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde şahitsiz kurulan akittir. Mâlikîler ise şahitler olsa bile ilanının olmadığı akdi gizli evlilik olarak kabul ederler. Bu bağlamda şahitsiz kurulan evlilik sonucu akit

³⁶ Şemseddin Muhammed b. Ahmed eş-Şâfi'î el-Hatîb eş-Şirbînî *Muğnî'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-minhâc* (b.y Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/388; Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 7/188-89; *Fetâva'l-âlemgiriyye* (Bulak; Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1310), 1/303-304; Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *el-Ahvâlî's-şahsiyye* (İstanbul: Matbaatü'l-İrşâd, 2021), 172; Ebu Zehre, *el-Ahvâlî's-şahsiyye*, 206.

³⁷ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/252.

³⁸ Ahmet Türkmen, "Yargıtay'ın Bağışlama Yaklaşımı Çerçevesinde Mehir ve Mehrin Geri Alınması", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 22/2 (2020), 551.

³⁹ Komisyon, Türk Borçlar Kanunu (TBK), 6098 (11 Ocak 2011), 228.

⁴⁰ Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, 41/34.

⁴¹ es-Serahsî, *el-Mevsûat*, 5/180; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertibi's-şerâi*, 4/15.

⁴² es-Serahsî, *el-Mevsûat*, 5/181; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertibi's-şerâi*, 4/15.

⁴³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertibi's-şerâi*, 4/16.

⁴⁴ Heyet, *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, 41/34.

⁴⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/160; es-Serahsî, *el-Mevsûat*, 5/180; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertibi's-şerâi*, 5/117; Mehmet Zeki Uyanık, "İslam Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2019), 67.

⁴⁶ es-Serahsî, *el-Mevsûat*, 5/181; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertibi's-şerâi*, 4/16.

feshedildiğinde nikâh fasit olacağından kadın nafaka hakkına sahip olamaz. Hanefilerden bazı fakihler ile Şâfiiler bu görüştedir.⁴⁷ Mâlikiler ise ilansız nikâhı fasit evlilik kabul edip yapılan fesih işlemini bain talak görürler. Bain talak ise nafaka hakkını ortadan kaldıran ayrılma biçimidir.⁴⁸

2. Kadın kocasına karşı sorumluluklarını yerine getirmelidir. Erkekten kaynaklanan kusurlar kadının nafaka almasına mâni değildir.⁴⁹

3. Kocanın nafakayla yükümlü olabilmesi için kadın, kocasının uygun gördüğü evde durmalıdır. Koca gerekli şartları sağladığı halde kadın yükümlülüğünü yerine getirmese kocaya karşı nafaka talebinde bulunamaz.⁵⁰ Bu durumda herhangi bir sebeple nafaka talebinde bulunmak isteyen kadın nafaka talebine engel bir durumun olmadığını da ispatla yükümlüdür.

Pozitif hukukta ise evlilik içi nafakanın doğrudan kocaya yüklenmesi fikrinin aksine, güçleri nispetinde genel giderlere tarafların ortak katılımı istenmiştir. Bu husus, “*Eşler birliğin giderlerine güçleri oranında emek ve mal varlıkları ile katılırlar*”⁵¹ şeklinde düzenlenmiştir. Evlilik içi genel giderlerin taraflara ortak yüklenmesiyle iki hukuk sistemindeki işleyiş farklılığının ortaya çıkması gibi boşanma nafakasında da bu farklılık ortaya çıkar. Örneğin İslam hukukundaki her iki boşamada da (bâin-ric’î) nafaka süresi iddetle sınırlı tutulurken pozitif hukukta bu süre nafaka hakkı kazanan kişinin evliliğine veya maddi imkanlarının iyileşmesine kadar da uzayabilir.⁵² Mesken seçiminde de bu farklılık, “*Eşler oturacakları konutu birlikte seçerler. Birliği eşler beraberce yönetirler.*”⁵³ Dolayısıyla evliliğin idamesi veya sonlandırılması sürecinde maddi sorumluluk büyük oranda kocaya yüklenmiş kadına bu harcamalarda genel olarak bir sorumluluk atfedilmemiştir.

2.4. Nesebin Tespiti

İnsanın en temel haklarından biri de neseb bağı bilmesidir. Zira bu hak, kişilik onurunu koruduğu gibi veled-i zina ithamlarını da engeller. Nesebin meşru olması sahih evliliğin varlığına bağlıdır. Hz. Peygamber de “*Çocuk yatak sahibine aittir, zina edene mahrumiyet vardır.*”⁵⁴ hadisiyle sahih nikâhın önemine vurgu yaparak doğan çocuğun nesebinin babaya nispetini evliliğe bağlamıştır. Hz. Peygamberden nesebin sahih evliliğe bağlandığını ifade eden başka rivayetler de nakledilmiştir.⁵⁵

⁴⁷ Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa* (Lübnan; Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 5/505; Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhîyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1976), 2/22; Öztürkoğlu, *İslam Hukukuna Göre Gizli Nikah Sebepleri ve Sonuçları*, 75.

⁴⁸ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfi, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 4/399.

⁴⁹ Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 5/168-169.

⁵⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fi tertibi'ş-şerâi*, 4/16; Şirbînî, *Mugni'l Muhtâc*, 5/166.

⁵¹ TMK“Haklar ve Yükümlülükler”, md:186; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 69; Akıntürk, *Medenî Hukuk*, 249; Zapata, *Medenî Hukuk*, 195; Burçak Çitak, *Eşler Arasında Nafaka Yükümlülüğü* (İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 17-19.

⁵² Akıntürk, *Medenî Hukuk*, 278; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 108; Zapata, *Medenî Hukuk*, 248; Bahaddin Aras, *Boşanma Davalarında Yargılama Usulu ve Aile Mahkemeleri* (Ankara: Adalet yayınları, 2011), 376.

⁵³ TMK“Haklar ve Yükümlülükler”, md:186; Akıntürk, *Medenî Hukuk*, 247; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 68; Zapata, *Medenî Hukuk*, 191.

⁵⁴ Buhârî, “Buyu”, 3; Müslim, “Radâ”, 36.

⁵⁵ Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403),7/303; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mucemu'l-Evsat*, thk. Târik b. İvadullâh b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 5/80; Köse, “*Nikah Hak ve Değer Bağlamında Fıkhî Analiz*”, 28.

Nesebi bilme isteği yalnızca İslam’a özgü bir olgu olmanın dışında cahiliye toplumunda da önemsendiği hatta İslam’la birlikte yeni bir dini hayatın içinde yaşayan sahabelerden Hz. Peygamber’e nesep bağının sorulduğu yönünde haberlerin varlığı⁵⁶ bu kültürün çok eskilere dayandığına işaret eder niteliktedir. Nesep bağının önemi Hz. Peygamber’in mensup olduğu toplumda olduğu gibi diğer toplumlarda da önemlidir. Zira her birey, ebeveyninden uzak akrabalarına kadar bütün yakınlarını bilme hakkına sahiptir. Bu durum hem şerî olarak evlenme engeli olan durumların tespitinde önemliken hem de kişinin akrabalarına olan üfetiyle oluşan güven ortamının sağladığı psikolojik durumun da gereğidir. Çocuğun meşru evlilik dışı olarak dünyaya gelmesi çocuk hakkının ciddi anlamda ihlalidir.⁵⁷ Zira mensup olduğu toplumda meşru evliliğin sonucu dünyaya gelmeyişi ona kalıcı leke olan veled-i zina damgasını vurmuş olacaktır. Ayrıca bulunduğu toplumun örfüne göre belirli haklarından da mahrum olacağı varsayılırsa çocuğun hem hukuki hem de psikolojik olarak ne denli yıprandığı ve iç âleminde ne gibi tahribatların yaşanacağı tahmin edilemez bir gerçektir.

Bu hukuki, sosyolojik ve psikolojik durumlardan hareketle İslam’ın ısrarla üzerine durduğu sahih evlilik ve nesep bağının varlığı kişiler ve toplumlar açısından ne denli önemli olduğu yok sayılmayacak bir gerçektir. Bu bağlamda İslam fıkıh bilginleri sahih evliliği ve onun sonucunda meydana gelen nesebin önemine dair ciddi çalışmalar ortaya koymuşlar, ayrıca nesep konusunda ihtilafın olduğu durumlarda hangi vasıtalarla nesebin tespit edileceğine dair konuları ayrıntılarıyla ele almışlardır. İspat yöntemi olarak firaş, beyyine (şâhitler) ve ikrar gibi delillerin üzerinde durmuşlardır.⁵⁸ Çocuğun izzet ve ismetinin korunmasına yönelik tespit edilen bu vasıtalarla firaş ve beyyine öncelikle değerlendirilmiş, bu vasıtaların olmadığı durumlarda ise ikrar deliliyle nesebin tespitine çalışılmıştır. İslam bilginleri nesebin tespitinde ikrarı kabul edilecek kişileri “ebeveyn, çocuk ve eşler” olarak tespit etmişlerdir.⁵⁹ Bu bağlamda ikrarı geçerli olan bu kişilerden herhangi birinin diğerine ikrarı hukuken sonuç doğurur. Şöyle ki taraflardan birinin yaptığı ikrarı diğeri kabul edince evlilik bağıyla nesep, miras, mehir ve nafaka gibi haklar da meydana gelir. Buna karşılık ikrarın kabul edilmemesi veya nesebin reddedilmesi ise farklı durumları ortaya çıkarır. Bu durumlardan birkaçına şöyle örnek verilebilir:

i. Hamilelik sürecinde nesebin reddedilmesi hamileliğin alt ve üst sınırları dikkate alınarak tespit edilir. Buna göre çocuk, evliliğin ilk altı ayından önce doğarsa koca liâna gitmeksizin nesebi ret hakkına sahiptir.⁶⁰ Çünkü doğumun en alt sınırı altı aydır. Altı aydan önce doğan çocuğun nesebi kocaya bağlanamaz.

Pozitif hukuk da soy bağının kurulmasında alt sınırı gözetir. Bu bağlamda “*Evlenmeden başlayarak en az yüz seksen gün geçtikten sonra ve evliliğin sona ermesinden başlayarak en fazla üç yüz gün içinde doğan çocuk evlilik içinde ana rahmine düşmüş sayılır*”⁶¹ şeklinde düzenlenen kanunda babalık karinesinin varlığı altı ayla sınırlandırılmıştır.

⁵⁶ Buhari, “İlim”, 28-29; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Dâru Taybe, 2002), “Fezâil”, 134-138; Köse, “Nikah Hak ve Değer Bağlamında Fıkıhı Analiz”, 27.

⁵⁷ Köse, “Nikah Hak ve Değer Bağlamında Fıkıhı Analiz”, 27-28.

⁵⁸ Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-hukmiyye fi's siyâseti's şer'iyye* thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamd (Mekke: y.y., 1428), 10-11.

⁵⁹ Kâsânî, *Bedâiu's Sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 7/228.

⁶⁰ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 6/45; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 3/198.

⁶¹ TMK “İspat”, md:287; Akıntürk, *Medenî Hukuk*, 285; Zapata, *Medenî Hukuk*, 251; Tuğba Kutoğlu, “Türk Mevzuatında ve İçtihatlarında Babalık Hükmü”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12 (2010), 949-50.

ii. Kocanın biyolojik yetersizliği ve fizyolojik kusuru sebebiyle nesebin reddi mümkündür. Şöyle ki hamileliğin oluşabilmesi için gerekli olan cinsel birleşmeye engel cinsel kusurların olması nesebin ispatına engeldir.⁶² Bu bağlamda biyolojik yetersizliği olan birine yapılan nesep ikrarı ispat açısından sonuç doğurmaz. Diğer ifadeyle nesep ikrarının geçerli olması kocanın biyolojik ve fizyolojik yeterliliğiyle mümkündür.

iii. Çocuğun nesebinin ispatı sahih evliliğin ispatına bağlıdır. Zira sahih nesep sahih evliliğe bağlanmıştır. Buna göre çocuğun nesep ikrarı baba tarafından kabul edilirse baba lehine nesep geçerli olur, aksi halde nesep babaya bağlanamaz.⁶³ Pozitif hukuk İslam hukukundan farklı olarak eşlere yalnızca evlilik içi doğan çocuğa nesep hakkı tanımaz. Aksine evlilik dışı olan ortak çocuklarının nesep hakkı, doğum sırasında anneyle evli olma ve doğumdan sonra evlenme gibi şartlarla kabul edilmiştir.⁶⁴

i. Kadın ister evli ister iddet bekleyen biri olsun, lehine ikrar edilen kimse ile anne-oğul ilişkisi varsa, bu durumda ikrarın geçerli olabilmesi için kocanın onayı şarttır. Kocanın ikrarı kabul etmesi bir yönüyle evlilik bağına ortaya çıkarırken diğer taraftan lehine ikrar edilen çocuğa da nesep hakkını verir.⁶⁵

2. 5. Evliliğin Devamlılığının Sağlanması

Klasik kaynaklarımızda tartışılan kaybolan veya hayatta olup olmadığı bilinmeyen kişinin evliliğinin hükmü, eşinin başkasıyla evlenip evlenemeyeceği konusu nikahta ispatın önemini ortaya koyan en önemli örneklerdendir. Fıkıh literatüründe mefkud olarak ifade edilen kişinin ortaya çıkması halinde evlilik haklarının ne olacağı, yasal sürenin tamamlanmasına bağlı olarak kadının nasıl bir yol takip edeceği konusunda şu görüşler oluşmuştur:

i. Kadın, mefkud kocasının durumu belirleninceye kadar evlenemez. Çünkü kocasının hayatta olup olmadığı henüz tespit edilememiştir. Hanefiler bu görüşte olup Hz. Ali'den nakledilen “*Eşi mefkûd kadın imtihan halindedir ve sabretmesi gerekir.*” rivayetini delil olarak gösterirler.⁶⁶ Kadının mağdur olmasına rağmen Hanefilerin bu şekilde içtihat etmesinin nedenlerinden biri de kocanın yaşadığının ispat edilmesi halinde evlilik haklarının korunmak istenmesidir.

ii. Mefkud kocadan dört yıldan fazla haber alınmazsa kadın yeni bir evlilik yapabilir. Zira kocanın yaşadığı ihtimaliyle evliliğin devam ettirilmesi kadına zarar vermektedir. Belirlenen sürede kadın, eşinin geri dönmediğini ispatlarsa mefkud koca hükmen ölmüş sayılarak boşanmaya karar verilir. Kadın verilen bu karar sonrasında ölüm iddetini tamamlayıp dilerse yeni bir evlilik yapabilir. Mâliki, Şâfiî ve Hanbeliler bu görüştedir.⁶⁷ Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde de çoğunluğun görüşü tercih edilerek kocanın dönme ihtimalinin olmadığı

⁶² Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî el-Mâverîdî, *el-Hâvi'l-Kebîr fî fıkhi Mezhebi'l-imâmi's-şâfi'î ve huve şerhu Muhtasari'l-muznî*, thk. eş-Şeyh Alî Muhammed Meûd, eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999), 10/21; Abdü'l-Kerim Zeydan, *el Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e ve beyti'l-müslim fî ş-şer'iati'l-islâmiyye* (Beyrut: Müesseset'ü-Risâle, 1993), 9/324.

⁶³ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/2000), 9/476.

⁶⁴ TMK “Sonradan Evlenme”, md:293; Akıntürk, *Medenî Hukuk*, 285; Zapata, *Medenî Hukuk*, 251; Kutoğlu, “Türk Mevzuatında ve İchtihatlarında Babalık Hükmü”, 949-50.

⁶⁵ Zuhaylî, *el Fıkhu'l-islamî ve edilletuhu*, 10/7249-50.

⁶⁶ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 11/35; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/424; Osman Şahin, *İslam Hukukunda Zaman Aşımı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 121.

⁶⁷ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1970), 6/146; Şirbînî, *Mugnî'l muhtâc*, 5/98; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 8/131.

durumlarda tefrik hükümlerinin uygulanması maddeleştirilmiştir.⁶⁸ Çoğunluğa göre kocanın evlilik hakları yok sayılırken Hanefilere göre kocanın evlilik hakları saklıdır. Son dönem araştırmacıları iki görüşü mezcederek bu konuya şöyle açıklama getirmişlerdir. Hükmi ölüm sonrası yeni evlilik yapan kadın cinsel ilişki yaşamamışsa mefkud kocanın evliliği devam eder.⁶⁹ Çünkü arızî nedenle mefkud koca hakkında verilen hükmi ölüm kararı kocanın geri dönmesi ile ortadan kalkmıştır. Cinsel ilişki yaşanmışsa ikinci evliliğin devam ettiği görüşü daha yaygın olmakla birlikte mefkud kocanın isteğinin belirleyici olduğu ifade edilmiştir.

İslam hukuk literatüründe “mekfud” başlığında ele alınan konu, pozitif hukukta “gaiplik” başlığıyla incelenmiş olup yasal işlemin başlatılması için “...ölüm tehlikesinin üzerinden en az bir yıl veya son haber tarihinin üzerinden en az beş yıl geçmiş olması gerektiği.”⁷⁰ kararlaştırılmıştır.

3. Zina Cezasının Tespitinde İspat Yükümlülüğü

İslam Ceza Hukukunun temel amacı, bireyin hayatını kısıtlamak değil aksine hayatın düzeni için belirli kurallar getirerek toplumsal düzeni sağlamaktır. Zira suçluya uygulanan ceza mağdurun hakkını korurken toplumun can, mal ve namus güvenliğini sağlar. Aileyi tehdit eden zinanın suç olarak kabul edilmesi de bu amaçla yakından ilişkilidir. Çünkü zina, bireysel anlamda çocuğun gelecekteki yaşantısını etkilediği gibi genel anlamda toplumu da tehdit etmektedir.

İslam ceza hukukunda zina cezası kişinin medeni durumuna göre değişmekte olup zina eden kişi daha önce evlilik yapmamış ise “yüz değnek” şeklinde had cezası uygulanır. Buna karşılık evlenmiş birine uygulanacak ceza recm olarak tayin edilmiştir.⁷¹ Buna göre zina suçu sabit olan kişiye tatbik edilecek cezanın belirlenmesi veya recmden kurtulmak için medeni durumun tespit edilmesi gerekir.

Pozitif hukukun, yürürlüğe girmesinden itibaren zina eylemi suç sayılmasına karşılık sonraki yıllarda yapılan düzenlemelerle suç olmaktan çıkarılmıştır.⁷² Böylece zina eylemi ceza sebebi olmaktan çok boşama sebebi olarak değerlendirilmiştir.⁷³ Bu bağlamda zina eyleminin, fotoğraf, mektup ve suçüstü hali gibi vasıtalarla ispatı boşanma sebebi sayılır. Ancak eşlerden birinin affetmesi ve zaman aşımına uğraması bu sebebin ispat değerini ortadan kaldırır.⁷⁴

⁶⁸ Hukûk-ı Âile Karamânesi (HAK), 1917, md:126; Beşir Gözübenli, “Mefkud” (Ankara: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2003), 253-256.

⁶⁹ Şahin, *Zaman Aşımı*, 121.

⁷⁰ TMK “Kişiler Hukuku”, md:33; Akıntürk, *Medenî Hukuk*, 263-364; Zapata, *Medenî Hukuk*, 216; Kemale Leyla Aslan Bingöl, “Gaipliğin Miras Hukuku Bakımından Değerlendirilmesi”, *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 48 (2021), 315-16.

⁷¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Umm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990), 5/29; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri İbnu'l-Munzir, *el-İsrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed b. Muhammed (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetu'l-Mekketu's-Sekâfiyye, 1425/2004), 5/29; İslâm Fıkıh Akademisi, *Mecelletü mecma'i'l-fikhi'l-islâmî* (Cidde, 1431), 9/2072; İbrahim Çalışkan, “İslam Hukukunda Zina Suçunun Mahiyeti ve Cezası”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 33/1 (1994), 70.

⁷² Resmî Gazete, “Anayasa Mahkemesi Kararı”, *Mevzuatı Geliştirme ve Yayın Genel Müdürlüğü* (13 Mart 1999), 7.

⁷³ TMK “Boşama sebepleri”, md:161; Dilek Özbek, *Aile Davaları Rehberi* (Ankara: Adalet Yayınları, 2020), 194; Aras, *Boşanma Davalarında Yargılama Usulu ve Aile Mahkemeleri*, 167; Akıntürk, *Medenî Hukuk*, 272; Zapata, *Medenî Hukuk*, 217; Zeynep Şeyma Ceylan, “Yargıtay Kararları Işığında Zina Sebebiyle Boşanmada Manevi Tazminat İstemi”, Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 17/1 (2022), 68.

⁷⁴ Akıntürk, *Medenî Hukuk*, 272; Aras, *Boşanma Davalarında Yargılama Usulu ve Aile Mahkemeleri*, 166-169; Zapata, *Medenî Hukuk*, 220.

4. Haram Evliliklerin Engellenmesinde İspat Yükümlülüğü

İslam aile hukukunda evlilik teşvik edilmekle birlikte hukuki çerçevesi de belirlenmiştir.⁷⁵ Bu bağlamda geçici ve sürekli evlenme engelleri ortaya konulmuştur.⁷⁶ Haram evliliklerin önlenmesi bakımından ispatın önemini aşağıdaki örnekler açıkça göstermektedir.

i. Evli kadının başka bir erkekle evlenmesi geçici evlenme engelidir. Çünkü Kur'an'da "...evli kadınlar da size haram kılındı."⁷⁷ ayetiyle bu husus açıkça ifade edilmiştir. Buna göre evliliği devam eden bir kadın mevcut evliliği bitip, boşanmaya bağlı iddetini tamamlamadan yeni bir evlilik teşebbüsünde bulursa önceki evliliğiyle hukuki bağının olmadığını ispat etmesi gerekir. Aksi halde yeni evliliği sonlandırılarak araları ayrılır.⁷⁸ İslam hukukunda olduğu gibi pozitif hukukta da eski evliliğe dair hukuki bağın sona erdiğinin ispat edilmesi gerekir. Bu bağlamda medeni kanunun ilgili maddesi "*Yeniden evlenmek isteyen kimse, önceki evliliğinin sona ermiş olduğunu ispat etmek zorundadır.*"⁷⁹ şeklinde düzenlenmiştir.

ii. İslam hukukunun evlenmeye getirdiği kısıtlamalardan biri de dört eşi olan erkeğin beşincisi ile evlenme yasağıdır.⁸⁰ Çünkü Kur'an'da "...beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın."⁸¹ ayetiyle erkeğin evliliği dört kadınla sınırlandırılmıştır. Sünnetteki uygulamada da çok eşli sahabeden evliliğini dört ile sınırlandırması ve diğerlerini boşaması istenmiştir.⁸² Buna göre dört eşi olan biri başka bir evlilik daha yaparsa son evliliği sebebiyle tefrike zorlanır. Sonuç olarak bazı durumlarda dört kadınla evlenmek isteyen erkeğin kaç kadınla evli olduğunu ispatlaması gerekebilir.

iii. Süt emme ve evlilik sebebiyle oluşan akrabalıklar da evlenme engellerindedir. Çünkü bu durumlar Kur'an'da "...sizi emziren anneleriniz, süt bacılarınız, eşlerinizin anneleri. . size haram kılındı."⁸³ ayetiyle açık biçimde yasaklanmıştır. Sünnette de "*Nesep yoluyla evlenmeleri haram olanlar, süt yoluyla da haramdır.*"⁸⁴ hadisi bu hükmü desteklemektedir. Buna göre sürekli evlenme engeli oluşturan süt emme gibi bir durum evlilik öncesinde öğrenildiğinde evliliğe izin verilmemelidir. Pozitif hukukta süt akrabalığı evlenme engeli oluşturmadığından süt kardeşliğin ispatı önem arz etmez. Ancak ikinci evliliklerin yapılmasına mâni olmak için önemlidir. Çünkü TMK'da ikinci evlilikler yasaklanmıştır.⁸⁵

⁷⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî fî tertibi's-şerâî*, 2/268.

⁷⁶ en-Nisâ 4/23; Geçici ve sürekli evlilik engelleri için bkz. Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li talîli'l-Muhtâr*, (Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1937), 3/84.

⁷⁷ en-Nisâ 4/24.

⁷⁸ Ebû Zekerîya Muhyiddîn Yahya b. Şerîf en-Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-mühezzeb* (by: Dâru'l-Fikr, ts.), 17/276.

⁷⁹ TMK,md:130; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 86; Akıntürk, *Medeni Hukuk*, 266-67; Zapata, *Medeni Hukuk*, 216.

⁸⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/408.

⁸¹ en-Nisâ 4/3.

⁸² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî fî tertibi's-şerâî*, 2/268.

⁸³ en-Nisâ 4/22.

⁸⁴ Buhari, "*Şehâdât*", 7; Muhammed b. İsa et-Tirmizî *el-Câmiu's-sahîh* nşr. Ahmed Muhammed Şakir; Muhammed Fuâd Abdülbâkî; İbrâhim Atve İvâd (Mısır: Matbaatü Mustafâ, 1975), "Radâ", no;1-9; Süleymân b. el-Eşâs es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, nşr. Şuayb el-Arnaûf (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Nikâh", no;6.

⁸⁵ TMK "Mutlak Butlan", md:145; Akıntürk, *Medeni Hukuk*, 267; Çiğdem, *Mukayeseli Medeni Hukuk*, 86; Şakir Berkî, "Türk Medeni Kanununda Evlenmede Mutlak Butlan", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 19/1-4 (1962), 204; Sabiha Nur Uludağ, *Evlenmenin Hükümsüzlüğü Sebepleri* (Çankaya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 17.

5. Boşanmadan Sonra İspat Yükümlülüğü

Boşanmadan kaynaklanan miras ve nafaka gibi hakların kazanılması bakımından ispat son derece önemlidir. Şimdi bunları sırasıyla inceleyelim.

5. 1. Mirastan Pay Kazanma

Miras, ölenin geride bıraktığı mal veya menfaat olup vârisin mülkiyetine zaruri olarak giren şeydir.⁸⁶ İslam hukukunda nesep, irs⁸⁷ ve sahih nikâh ölen kişinin mirasına varis olabilme sebeplerinden sayılmıştır. Bunlar arasında evlilik devam ederken eşlerden birinin ölmesi veya ric'î boşamadaki iddet nafakası konumuzla doğrudan ilişkilidir.⁸⁸ “Eğer, hanımlarınızın çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir. Eğer çocuğunuz yoksa bıraktığınızın dörtte biri hanımlarınızındır.”⁸⁹ ayeti evliliğin geride kalan eşe mirastan pay alma hakkı verdiği açıkça delalet etmektedir. Ölen kişinin daha önceden evlilik bağı ortadan kaldıracak boşama, din değiştirme⁹⁰ veya müsâhere⁹¹ gibi birtakım eylemlerde bulunup bulunmadığının tespiti mirastan hak elde etme bakımından önemlidir. Çünkü kişinin geçici veya sürekli evlenme engeli oluşturan davranışları hayattaki eşin evlilik bağından faydalanarak terekeden miras almasını doğrudan etkiler.⁹²

Mirasta ispat yükümlülüğü evlilik bağı dışında varisin murisini öldürmesi sebebiyle de aranır. Zira İslam’da varisin murisi öldürmesi miras hakkını engelleyen durumlardan sayılmıştır.⁹³ Bu bağlamda Hanefî fakihler, murisini kasten veya hatâen öldüren vârisin mirastan mahrum olacağını savunur. Buna karşılık İmam Mâlik, kasıt ve hata ayırımına giderek hata ile olan katli mirastan mahrumiyet sebebi kabul etmez.⁹⁴ Fakihlerin bu değerlendirmelerine göre murisini öldürmekle itham edilen vârisin, terekeden pay alabilmesi için öncelikle bu şüpheyi üzerinden kaldırması gerekir. Aksi halde mirastan mahrumiyet ve diyetle cezalandırılır. Kan hısımlığıyla vâris olanın murisini öldürmesinde mirastan mahrumiyet söz konusu olduğu gibi eşlerden birinin diğerini öldürmesiyle de mirastan mahrumiyet söz konusudur.⁹⁵

Kur’an’da yer alan “Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder.”⁹⁶ ayetine göre sahih evlilik çocuklara da mirastan pay alma hakkı kazandırır. “Herhangi bir erkek hür veya köle bir kadına zina ederse, doğacak çocuk zina çocuğu olur. Mirasçı olamaz ve ona da mirasçı olunmaz.”⁹⁷ hadisiyle de usul-fürû arasındaki miras ilişkisi sahih nesebe bağlanmıştır. Buna karşılık baba nesebi reddedip varislerden biri nesebi ikrar ederse lehine ikrar yapılan kişinin, nesep ikrarında bulunanın payından hak elde eder. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi babanın nesebi kabul etmemesine karşılık varislerden

⁸⁶ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 4/5; Ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/229.

⁸⁷ Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, 17/3. Ölen bir kimsenin (mûris) mal varlığının âkibetini düzenleyen kuralları bütününe ifade eder.

⁸⁸ Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, 38/290; Ebu Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 312; Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 309.

⁸⁹ en-Nisâ 4/12; es-Serahsî, *el-Mebsût*, 9/77.

⁹⁰ Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 10.

⁹¹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 5/41.

⁹² es-Serahsî, *el-Mebsût*, 29/137; Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 8/71.

⁹³ Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 10.

⁹⁴ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 30/46-46; Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 4/144.

⁹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/152; Heyet, *Mecelletü mecma'i'l-fikhi'l-islâmî*, 9/1362; Hasan Şahin, *İslam Miras Hukukunda İrade Hürriyeti*, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 180; Sümeyya Akman Köse, *İslam Hukukunda Miras Engelleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 40-41.

⁹⁶ en-Nisâ 4/11.

⁹⁷ Ebû Dâvûd, “Ferâiz”, 9.

birinin nesep ikrarında bulunmasının sonuç doğurması yapılan ikrarın sürekli olması ve ikrar edenin nesebinin bilinmemesi gibi şartlara bağlanmıştır.⁹⁸

Pozitif hukuk, mirastan hak elde etme sebeplerini kan hısımlığı, evlilik bağı ve evlat edinme olarak belirlemiştir. Evlat edinme dışındaki diğer sebepler, miras intikalinde İslam hukukuyla benzerlik arz eder. Örneğin İslam hukukunda kadınla erkeğin payları farklıyken pozitif hukuk, payların dağılımında karıyla kocayı eşit görür.⁹⁹ Pozitif hukukun ayrıldığı diğer bir yer de çocuğun miras hakkı için evlilik içinde doğma şartı olmayıp nikah olmadan doğan çocuğa da bu haktan yararlanma hakkı verilmesidir. İslam hukukunda ise çocuğun miras hakkının olması sahih nesebin olmasına bağlıdır. İki hukuk sisteminin ayrıldığı bu sebeplerin yanında benzerliğin olduğu yerlerden biri olarak varisin murisini öldürmesi zikredilebilir. Bu bağlamda varisin, mürisini öldürmesi iki hukuk sisteminde de mirastan mahrumiyet sebebi olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁰

5.2. İddet Nafakası Kazanma

Kocanın kadına karşı var olan nafaka yükümlülüğü hayatta olma kaydıyla sınırlıdır. Zira kişinin ölümü sonrası mal vârislerine intikal eder. Dolayısıyla kocanın ölümü nafaka hakkını ortadan kaldırır.¹⁰¹ Ölümle kocanın nafaka yükümlülüğünün ortadan kalkmasına karşılık kadın daha önceden nafaka hakkının olduğunu öne sürer, varisler de bu iddiayı reddederse veya bir yıllık nafakanın peşin ödenmesinden sonra kocanın ölmesi halinde varisler kalan miktarı geri isterlerse ihtilafın çözümünde hangi yolun takip edileceği fıkîh bilginlerince tartışılmıştır. İspat bağlamında kadın nafaka hakkının hâkim tarafından hükmedildiğine delil getirirse ölüm sonrası bir aylık nafaka hakkı elde eder. Bir ayın dolmasında ise bu hak ortadan kalkar.¹⁰² Kocanın ölümünden önce bir yıllık nafaka peşin ödenip koca öldüğünde varislerle kadın arasında ihtilaf yaşanırsa bu ihtilaf şöyle giderilebilir. Kadın anlaşmazlığı mahkemeye taşıdığına İmam Muhammed'e(ö. 189/805) göre nafakanın geri kalan kısmı varislere iade edilir.¹⁰³ Hanefîlerin çoğunluğu ile İmam Şâfiî'ye göre varisler için nafakanın geri kalanını isteme hakkı olmaz. Zira hâkimin kararıyla nafaka borç olarak kocanın zimmetinde kalır.¹⁰⁴

Hamile kadının kocasının ölümü sonrasında nafaka konusunda varislerle ihtilaf edildiğinde eşin nafaka hakkının olup olmayacağı İslam bilginlerince tartışılmış olup şu görüşler ortaya çıkmıştır:

⁹⁸ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 30/71; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi fî tertibi's-şerâi*, 7/230.

⁹⁹ Akıntürk, *Medenî Hukuk*, 335; Şakir Berki, "Türk Medenî Kanununda Karı Kocanın Mirasçılığı", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 21/1 (1964), 315; Gökçe Canarslan, "743 Sayılı Kanundan Günümüze Sağ Kalan Eşin Mirasçılığı", *Electronic Journal of Vocational Colleges*, 5/6 (2015), 34.

¹⁰⁰ TMK "Mirasçılıktan Çıkarma", md:510-278; Akıntürk, *Medenî Hukuk*, 351.

¹⁰¹ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-kudûrî fi'l fıkhi'l-hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 172; el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-talîli'l-muhtâr*, 4/5-7; Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Âhkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdu's-Selâm Muhammed Alî Şâhîn (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/501.

¹⁰² Kudûrî, *Muhtasarü'l-kudûrî fi'l fıkhi'l-hanefî* 78; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/288.

¹⁰³ Kudûrî, *Muhtasarü'l-kudûrî fi'l fıkhi'l-hanefî*, 173; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/88; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-hidâye*, 4/394.

¹⁰⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/288; Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-İnâye fi şerhi'l-hidâye* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1489/1970), 4/394; Bedruddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-hidâye*, 5/676; İbn'ül-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 4/394.

i. Ölümle erkeğin üzerinden nafaka sorumluluğu düşüp miras varislere intikal eder. Kadın da iddet içinde varislerden olduğundan ayrıca mirastan kadına nafaka hakkı ayrılmaz.¹⁰⁵

ii. İlk görüşün aksine “Eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin”¹⁰⁶ ayetinin kapsamını daha geniş tutan İslam hukukçularına göre, hamileyken kocası ölen kadın doğuma kadar nafaka hakkını kullanır.¹⁰⁷

Pozitif hukukta da boşama sonrası nafaka hükümleri, “Boşanma veya ayrılık davası açılınca hâkim, davanın devamı süresince gerekli olan, özellikle eşlerin barınmasına, geçimine, eşlerin mallarının yönetimine ve çocukların bakım ve korunmasına ilişkin geçici önlemleri re’sen alır.”¹⁰⁸ şeklinde düzenlenmiştir. Buna göre hâkim boşanma sürecinde kadın ve çocuklara tedbir nafakası bağlar. Bunun için boşanma sürecinin başlaması yeterli olup kadından ayrıca ispat istenmez. Taraflardan birinin ölüp nafakanın da irat¹⁰⁹ şeklinde ödenmesi kararlaştırılmışsa bu durumda borç kendiliğinden düşeceğinden varislerin ayrıca nafaka borçlarının olmayacağına dair ispat istenmez. Buna karşılık nafaka toptan ödenmiş veya ödenecek miktar belirlenip taksitlere bölünmüşse kadının ispat sorumluluğu doğar.¹¹⁰ Kadının hak talebi için ispatla yükümlü olması İmam Şâfiî’nin görüşüyle uyumaktadır. Yani hâkimin nafaka kararından sonra kocanın ölmesi halinde nafakanın kocanın zimmetinde borç olarak kalması hükmüyle benzerlik arz eder. Buna göre kadın, ispat aracılığıyla önceden kesinleşen nafaka hakkını elde eder.

Sonuç

Çalışmada nişandan boşanmaya evlilik sürecinde ispatın önemiyle ilgili olarak şu bulgulara ulaşılmıştır:

1. Klasik dönemde maddi zararın giderilmesi amacıyla nişanın bozulmasında hediyeilerin iadesi yeterli görülmuş manevi tazminat gündeme gelmemiştir. Buna karşılık son dönemde pozitif hukukun da etkisiyle haksız gerekçeyle nişanı bozan tarafın maddi tazminatın yanı sıra manevî tazminat da ödemesi gerektiği fikri öne çıkmıştır.

2. İslam hukukunda vahiy döneminden itibaren günümüze kadar evliliklerin gizlenmeyip ilan edilmesi için dönemin şartlarına göre birtakım tedbirler alınmıştır. Örneğin asr-ı saadette ilan ve şahitlerle evlilikler hukuki teminat altına alınırken ilerleyen süreçte bu uygulamaya tescil zorunluluğu da getirilerek tarafların hak ve sorumlulukları yasal teminat altına alınmıştır. Pozitif hukukta da tescil zorunluluğu aynen kabul edilmiştir.

3. İslam hukukunda mehir, evlilikten doğan mâlî bir haktır. Kazanılan bu hakkın elde edilmesinde sahih evlilik, halvet-i sahîha veya zifaf şart olup bunun ispat edilmesi gerekir. Zira fasit ve bâtil evliliklerde olduğu gibi mehir hakkı doğuran durumların ispat edilememesi

¹⁰⁵ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacrî el-Mısri et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur’ân* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1995), 2/262; Halil İbrahim Acar, “İddet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2000), 467-68.

¹⁰⁶ et-Talak, 65/6.

¹⁰⁷ Ebu’l-Fazl Bekr b. Muhammed b. el-Ala el-Basrî el-Mâlikî el-Kuşeyrî, *Ahkâmü'l-Kur’ân* (Birleşik Arap Emirlikleri, 2016), 1/245; Acar, “İddet”, 267-68.

¹⁰⁸ TMK, “Geçici önlemler”, md:169; Akıntürk, *Medenî Hukuk*, 277; Zapata, *Medenî Hukuk*, 244; Cüneyt Pekmez, “Tedbir Nafakasına İlişkin Güncel Yargıtay Kararlarının İncelenmesi”, *Aile Hukukunda Güncel Gelişmeler Sempozyumu* (İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 2021), 144-45.

¹⁰⁹ Aras, *Boşanma Davalarında Yargılama Usulu ve Aile Mahkemeleri*, 310.

¹¹⁰ Oğuzhan Yazıcı, “Nafakanın Kaldırılması ve Azaltılması”, *İstanbul Anadolu Hukuk Bürosu* (10 Şubat 2023); Oğuz Ersöz, “Yoksulluk Nafakasının Sona Ermesi” (4. Uluslararası Hukuk Sempozyumu, Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi, 2018), 474-77-78-92.

ekonomik hakların kaybedilmesine neden olabilir. Pozitif Hukukta da 1959 tarihli Yargıtay içtihat birleştirme kararıyla mihrî kazanılan bir hak olarak tanımlanmıştır.

4. İslam hukuku nesep hakkı ve nafaka sorumluluğu gibi evlilikten doğan hak ve sorumlulukları sahih evliliğe bağlamış, ihtilafî durumlarda ispat yükünü iddia sahibine yüklemiştir. Pozitif hukuk, nafaka konusunda eşlere ortak sorumluluk yüklemesiyle ve soy bağıнын tanınmasında sahih evliliği şart koşmamasıyla İslam hukukundan ayrılır.

5. İslam hukukunda kaybolan veya yaşayıp yaşamadığı belirlenemeyen kişilerin evliliğinin hükmü ispatla kararlaştırılır. Buna göre son dönemlerde hayatta olduğu ispatlanamayan kocanın hükmen öldüğüne mahkemelerce karar verilerek yasal sürenin bitiminde eşinden ayrılıp yeni evlilik yapabilmesine izin verilir.

6. Zina suçunun cezasının tespitinde, nikâhsız birlikteliklerin engellenmesinde, geçici veya sürekli evlenme engeli olan durumların belirlenmesinde nikahın ispatı önemlidir.

7. Boşanma sonrasında iddet nafakası ve miras gibi hakların tespitinde ispat belirleyici rol üstlenmiştir. Zira ölüm veya boşanma sebebiyle nikahın sona erdiği hallerde kadın, boşamanın şekli ve ölümün iddet içinde olmasına göre mali haklardan yararlanır. İhtilaf halinde ispata göre haklardan istifade edilip edilemeyeceğine karar verilir. Pozitif hukukta boşanmadan kaynaklanan nafaka hakkı nafakayı düşüren sebeplerin ortaya çıkmasına kadar sürdürülebilir. Nafakayı düşüren sebepleri ispat ederse bu yükümlülük kocadan kalkar.

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim. “İddet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 21. İstanbul: TDV, 2000, 466-471
- Acar, Halil İbrahim, “İslam Hukuku Açısından Nişanlanma”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2005), 71-94.
- Akıntürk, Turgut. *Medenî Hukuk*, İstanbul: Beta Yayınları, 2017.
- Aras, Bahaddin. *Boşanma Davalarında Yargılama Usulu ve Aile Mahkemeleri*. Ankara: Adalet Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-Azamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403.
- Abdülhamîd, Muhammed Muhyiddîn, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, İstanbul: Matbaatü'l-İrşâd, 2021.
- Bâbertî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *el-Înâye fî şerhi'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1489/1970.
- Bedruddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Berki, Şakir, “Türk Medeni Kanununda Evlenmede Mutlak Butlan”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 19/1-4 (1962), 201-231.
- Berki, Şakir “Türk Medeni Kanununda Karı Kocanın Mirasçılığı”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 21/1 (1964), 309-342.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1976.
- Bingöl, Kemale Leyla Aslan. “Gaipliğin Miras Hukuku Bakımından Değerlendirilmesi”. *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 48 (2021), 313-334.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. *Âhkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdu's-Selâm Muhammed Alî Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz. *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*. 5 Cilt. Lübnan; Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Ceylan, Zeynep Şeyma. “Yargıtay Kararları Işığında Zina Sebebiyle Boşanmada Manevi Tazminat İstemi” 17/1 (2022), 49-94.
- Çalışkan, İbrahim. “İslam Hukukunda Zina Suçunun Mahiyeti ve Cezası”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33/1 (1994), 61-100.
- Çiğdem, Recep. *Mukayeseli Medeni Hukuk*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Çitak, Burçak. *Eşler Arasında Nafaka Yükümlülüğü*. İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Hâşiye ale's-Şerhi'l-Kebîr*. 4 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Dirik, Mehmet. “İslâm Hukuku Açısından Nişanı Bozma Tazminatı”. *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 13 (2021), 107-137
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eşâs es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. nşr. Şuayb el-Arnaût. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru Taybe, 2002.

- Ebu Zehre. Muhammed *el-Ahvâlü 'ş-Şahsiyye*. Suriye: Dâ'ru'l-Fıkr, 1950.
- Ergüne, Mehmet Serkan. "Nişanın Bozulmasında Maddi Tazminat". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 72 (2016), 257-771.
- Ersöz, Oğuz. "Yoksulluk Nafakasının Sona Ermesi", *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi*, 12 (2018), 463-504.
- Gökçe Canarlan. "743 Sayılı Kanundan Günümüze Sağ kalan Eşin Mirasçılığı". *Electronic Journal of Vocational Colleges* 5/6 (2015), 30-39.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. "İslam Hukukunda Mehir". *Mehir Dergisi*, 2 (1998), 23-25
- Gözübenli, Beşir, "Mefkud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 28, Ankara: TDV Yayınları, 2003, 253-56.
- Heyet, *el-Fetâva 'l-Hindiyeye*. 6 Cilt. Bulak: Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 2. Basım, 1310.
- Heyet, *el-Mevsûatu 'l-Fıkhıyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Dâru's Selâsil, 1980.
- Heyet. *Mecelletü Mecma 'i'l-fıkhî 'l-İslâmî*. 40 Cilt. Cidde, 1431.
- İbn Arabî, Ebu'l-Fazl Bekr b. Muhammed b. el-Ala el-Basrî el-Mâlikî el-Kuşeyrî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. 2 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri, 2016.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî. *el-Kitâbu 'l-Musannef fi 'l-Ehâdis ve 'l-Âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebu'r-Rüşd, 1409.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakir*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fıkr, 1970.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâif ed-Dimaşkî el-Hanbelî. *et-Turuku 'l-Hukmiyye fi's-Siyâseti 'ş-Şerıyye*. thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamd. 2 Cilt. Mekke: y.y., 1428.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muḥammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen İbn Mâce*. nşr. Muḥammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru İhyâi'l-Kütübü'l Arabiyye, 2010.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî Rüveyfî. *Lisânü 'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, ts.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1422/2002.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed. *Bidâyetü 'l-Müctehid*. 4 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.
- İbnu'l-Munzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî. *el-İşrâf alâ Mezâhibi 'l-Ulemâ*. thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed b. Muhammed. 10 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Mekketu's-Sekâfiyye, 1425/2004.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs, *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Haccî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayrettin. *Mukâyeseli İslam Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1996.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mesûd, *Bedâiu's-Sanâ'i fi tertibi 'ş-şerâi*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Komisyon. TBK, Türk Borçlar Kanunu. *Türk Borçlar Kanunu* 6098 (11 Ocak 2011).

- Köse, Saffet. “Nikah Hak ve Değer Bağlamında Fıkhî Analiz”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 9-44.
- Kudûrî, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *Muhtasaru'l-Kudûrî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyda, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Kutoğlu, Tuğba. “Türk Mevzuatında ve İçtihatlarında Babalık Hükümü”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 12 (2010), 945-982.
- Lecnetü'l- Ulemâ, *Mecelletü'l-Ahkâm*. Karaçi: Nur Muhammed, ts.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvatta (Rivâyetu Ebî Musab)*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Mahmûd Halîl. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1412.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî, *el-Hâvî'l-Kebîr fi Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî ve huve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. thk. eş-Şeyh Alî Muhammed Meûd eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419-1999.
- Merğînânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ebûbekr el-Fergânî *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*. thk. Tallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Ebu'l-Fadl Abdullâh b. Mahmûd el-Hanefî, *el-İhtiyâr li-talîli'l-Muhtâr*. thk. Abdullatîf Muhammed Abdurrahmân. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddîn Yahya b. Şerîf , *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*, 23 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Özbek, Dilek. *Aile Davaları Rehberi*. Ankara: Adalet Yayınları, 2020.
- Öztürkoğlu, Sema. *İslam Hukukuna Göre Gizli Nikah Sebepleri ve Sonuçları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Pekmez, Cüneyt. “Tedbir Nafakasına İlişkin Güncel Yargıtay Kararlarının İncelenmesi”. *Aile Hukukunda Güncel Gelişmeler Sempozyumu*. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 7 (2021), 141-160.
- Resmî Gazete. “Anayasa Mahkemesi Kararı”. *Mevzuatı Geliştirme ve Yayın Genel Müdürlüğü* (13 Mart 1999), 7.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Dâru'l-Kütubi'l- İlmiye, 1994.
- Sağlam, Hadi. “İslam hukukunda mehir evlilik sigortası mıdır?” *Universal Journal of Theology*, 1 (2016), 1-19.
- Smerkandî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Ebû Bekr. *Tuhfetü'l-Fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1994.
- Sümeyya Akman Köse. *İslam Hukukunda Miras Engelleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şengül, Eda Şahin. “Yargıtay Kararları Işığında Nişanın Bozulmasında Manevi Tazminat”. *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 12 (2021), 520-38.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *el-Umm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990.
- Şahin, Osman. *İslam Hukukunda Zaman Aşımı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Şahin, Hasan. *İslam Miras Hukukunda İrade Hürriyeti*, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.

- Şeybânî, Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen, *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şirbînî, Şemsed-Dîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfî Hatîb, Muğnî'l-Muhtâc ilâ Marifeti Meânî elfâzi'l-Minhâc. 6 Cilt. b.y: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415, 1994.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mucemu'l-Evsat*. thk. Târik b. İvadullâh b. Muhammed, Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- Taşbas, Mustafa Başar. *Evlenmenin Şartları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Tehânevî, Muhammed Alâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tahâvî Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sunen*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Türkmen, Ahmet. “Yargıtay’ın Bağışlama Yaklaşımı Çerçevesinde Mehir ve Mehrin Geri Alınması”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 22/2 (2020), 541-76.
- Türk Medeni Kanunu (Kanun No. 4721). Evlenme Başvurusu ve Töreni, (22 Kasım 2001).
- Uludağ, Sabiha Nur. *Evlenmenin Hükümsüzlüğü Sebepleri*. Çankaya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uyanık, Mehmet Zeki. “İslam Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 57-87.
- Yazıcı, Samet. *Evlilik Birliğinin Korunmasına Yönelik Hâkim Tarafından Alınacak Önlemler*. Ankara: Ankara Üni Sosyal Bilimler Enstitüsü Özel Hukuk, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yazıcı, Oğuzhan. “Nafakanın Kaldırılması ve Azaltılması”. *İstanbul Anadolu Hukuk Bürosu* (10 Şubat 2023).
- Zapata, Tan Tahsin. *Medenî Hukuk*. Ankara: Savaş Yayınevi, 2018.
- Zeydan, Abdü'l-Kerim. *el-Mufassal fî Ahkâmi'l-Mer'e ve Beyti'l-Müslim fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*. 11 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus *Tebyînü'l-hakâ'ik Şerhu Kenzü'd-Dekâik*. Kâhire: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1895.
- Zühaylî, Mustafa Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 2011.



**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 2

MART - 2024

**Kur'an'da Toprak Kavramı
The Concept of Soil in The Qur'an**

Yavuz KURT

Doktora Öğrencisi, Ordu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam
Bilimleri Bölümü
PhD Student, Ordu University Institute of Social
Sciences, Department of Basic Islamic Studies
Ordu / Türkiye - **ROR ID:** 007x4cq57
yavuzkurt0604@gmail.com
ORCID ID: 0009-0008-3864-3649

Orhan İYİBİLGİN

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Tefsir Bilim Dalı
Asst. Prof., Ordu University, Faculty of
Theology, Department of Tafsir
Ordu / Türkiye - **ROR ID:** 04r0hn449
o.iyibilgin@odu.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-1360-7229

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 20 Kasım / 20 November 2023
Kabul Tarihi / Accepted: 11 Ocak / 11 January 2024
Yayın Tarihi / Published: 30 Mart / 30 March 2024
DOI: 10.5281/zenodo.10889554

Atıf / Citation: Kurt, Yavuz - İyibilgin, Orhan. "Kur'an'da Toprak Kavramı". *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Mart/2024), 53-76. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10889554>

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. [Yavuz KURT / Orhan İYİBİLGİN](#)

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan 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**.

Kur'an'da Toprak Kavramı

Öz

Mavi Gezegen ismiyle müsemma Dünya; “Atmosfer”, “Hidrosfer”, “Litosfer”, “Pirosfer” ve “Barisfer” katmanlarından meydana gelir. Üzerinde yaşadığımız katman, Dünya'nın en dış kabuğunu oluşturan “Litosfer” yani “Kara Katmanı”dır. İnsanlar başta olmak üzere tüm mahlukat için temel kaynak maddesi olan toprak, litosfer üzerinde yer alan yaşamın devamı için vazgeçilmez besin kaynağıdır. Çalışmada, hayat için ciddi önemi haiz toprak üzerinde durulmuştur. Kavramın anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle Kitâb-ı Mukaddes'te kullanımına bakılmış, kelimenin; insanın yaratılışı, Nuh tufanı ve kutsal toprak gibi konular bağlamında zikredildiği görülmüştür. Ayrıca hadislerde hangi anlam boyutlarıyla geçtiği tetkik edilmiş, Hz. Ali'nin “toprağın babası” künyesiyle anıldığı, hac esnasında telbiye getiren hacılara taş, ağaç ve toprağın eşlik ettiği, anne rahminde yaratılma aşamasında bir meleğin iki parmağının arasında toprak olduğu gibi bilgilere rastlanmıştır. Kur'an-ı Kerim'de ise kavram için “turâb”, “tıyn”, “serâ”, “arz”, “saîd”, “hame” ve “salsâl” kelimelerinin kullanıldığı görülmüştür. Tüm bu kelimelerin Kur'an'da kullanım alanları araştırılmış, bağlamları göz önünde bulundurularak yorumlanmıştır. Bu doğrultuda topraktan yaratılış başta olmak üzere, câhiliye döneminde kızların toprağa gömülmesi, inkârcıların yok olmayı dilerken toprak olmayı istemeleri ve Hz. İsa'nın şahsına münhasır yaratılış hali ile çamurdan yaptığı kuş heykelinin canlanması mucizesi gibi konulardan bahsedilmiştir. Araştırmada amaç, toprak kavramının muhtelif kaynaklardaki kullanımına bakmak ve Kur'an'daki anlam dünyasını tespit etmektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Toprak, Çamur, Yaratılış, Mitoloji, Kitâb-ı Mukaddes.

The Concept Of Soil In The Qur'an

Abstract

Earth, known as the Blue Planet; It consists of “Atmosphere”, “Hydrosphere”, “Lithosphere”, “Pyrosphere” and “Barisphere” layers. The layer we live on, which forms the outermost crust of the Earth is the “Lithosphere”, that is, the “Black Layer”. Soil, which is the basic source material for all creatures, especially humans, is an indispensable food source for the stability of life on the lithosphere. In the study, the soil, which has a serious importance for life, is emphasized. With the thought that it will contribute to the understanding of the concept, the use of the word in the Bible has been examined; It has been seen that it has been mentioned in the context of subjects such as the creation of man, the flood of Noah (Nuh) and the holy soil. In addition, it has been examined with which meaning dimensions it is mentioned in the hadiths. It has been found out that Hazrat Ali is mentioned with the title of “as the father of the soil”, that pilgrims who bring talbiyah during the pilgrimage are accompanied by stones, trees and soil, and that there is soil between the two fingers of an angel at the stage of creation in the mother's womb. It has been seen that the words “turab”, “tıyn”, “sera”, “arz”, “saîd”, “hame” and “salsal” are used in the use of the concept in the Qur'an. The usage areas of all these words in the Qur'an have been examined and interpreted considering their contexts. In this direction, especially the creation from soil, the burial of girls in the soil in the period of ignorance, the desire of the unbelievers to become soil while they wish to disappear and the miracle of the revival of the bird statue that the Prophet Jesus made out of clay and the unique state of creation were discussed. Therefore, the aim of the research was to look at the use of the concept of soil in various sources and to try to determine the world of meaning in the Qur'an.

Keywords: Tafseer, soil, mud, creation, mythology, bible.

Giriş

Kayaçların ayrışması neticesinde oluşan,¹ muhtelif kütle kırıntıları ile organik maddelerden vücut bulan yer kabuğunun yüzey bölümüne toprak adı verilmiştir.² Toprak, üç metre derinliğe sahip gevşek ve ayrışmış bir tabakadan müteşekkildir.³ İçerisinde belirli miktarda hava, su, organik madde ve mikroorganizmaları barındıran besin kaynağıdır.⁴

Bütün cevherleri özünde saklayan toprak, ortalama kalınlığı kırk kilometreyi bulmasının yanında⁵ kültürlerin tamamında canlı görülmüştür.⁶ “İnsan aklının yarattığı derin ve mükemmel

¹ Mehmet Aydın - Şeref Kılıç, *Toprak Bilimi* (Ankara: Nobel Yayınevi, 2022), 1.

² İsmail Parlâtır vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1998), “Toprak”, 2/2238.

³ Asaf İrmak, *Toprak İlimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1972), 4.

⁴ Yıldız Aksoy (ed.), *Yaşamın Her Karesinde Toprak* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2017), 4.

⁵ Mete Alım - Mete Doğanay (ed.), *Yer Bilimi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2021), 89.

⁶ Mustafa Aça, “Dünya Mitolojilerinde Toprak Simgeliği”, *Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 25.

tasarımlar⁷ şeklinde tanımlanan toprak, birçok mitolojide saflık ve temizliğin sembolü olmuştur. Dolayısıyla kirletilmesi, kutsala karşı yapılmış bir saygısızlık olarak addedilmiştir.⁸ Dünya mitolojilerinde ise toprak, daima öncelik verilen bir unsur olarak kabul edilmiştir.⁹

Beşeriyet tarihinin ilk ve en radikal devrimine öncülük yapan toprak,¹⁰ insan başta olmak üzere, bitki, hayvan ve diğer canlıların yaşam alanıdır. Modern bilim, toprağı oluşturan elementlerin insan organizmasında da bulunduğunu ispat etmiştir. İnsan organizması karbon, oksijen, hidrojen, fosfor, kükürt, azot, kalsiyum, potasyum, sodyum, klor, magnezyum, demir, manganez, bakır, florin, kobalt, çinko, silisyum ve alüminyumdan oluşmuştur. Oranlar bir tarafa bırakıldığında toprak ile insanın elementlerinin aynı olduğu görülecektir.¹¹

Kur'an'da geçen toprak ve ziraî temalara dair muhtelif çalışmalar yapılmıştır.¹² Ancak bizim çalışmamızda toprak kavramı farklı açılardan ele alınmış, Kitâb-ı Mukaddes ile hadislerde kullanımına, inanış ve mitolojilerdeki durumuna değinilmiş, detaya girilmeden konu özetlenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada, yaşamın sürdürülebilmesinde hayati fonksiyon üstlenen toprak, iki bölümde incelenmiştir. Birinci bölümde, toprak kavramın sözlük ve terim anlamı verilmiş, sonrasında çok detaya girilmeden Kitâb-ı Mukaddes ve hadis-i şeriflerde nasıl geçtiğine bakılmıştır. İkinci bölümde ise Kur'an'da toprak kavramını karşılayan kelimeler tespit edilmiş ardından kullanım alanı araştırılmıştır.

1. Toprak Kavramının Genel Hatlarıyla Kitâb-ı Mukaddes'te ve Hadislerde Kullanımı

“Kara”, “arazi”, “tarla” ve “ülke” anlamlarına gelen toprak,¹³ eski Türkçe’de *topra* ve *aki* ile birlikte “topra-mak” kelimesiyle ifade edilmiştir.¹⁴ “Yer kabuğunun yüz kısmı, üzerinde ekim yapılan arazi”,¹⁵ anlamına gelen toprak, Arap dilinde daha çok *تراب* / *turâb* kelimesiyle karşılanmıştır.¹⁶

Toprak, çürümüş organik maddelerden ve kütle kırıntılarından meydana gelen, canlıların yaşaması için elverişli kılınan yer kabuğunun üst kısmını ifade etmektedir.¹⁷ Toprak, değişik disiplinlerce farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Örneğin jeolojik tanıma göre toprak, “yerkürenin en üst katmanında bulunan ve sert kayadan kolaylıkla ayırt edilebilen gevşek yüzey oluşumları” anlamına geldiği söylenmiştir. Geleneksel tanımda ise “gelişmekte olan bitkilere durak yeri olan ve onları besleyen materyaller bütünü” demektir.¹⁸

⁷ Nayim Gül, *Mitler-Ritler Dinler ve Yönetimler* (İstanbul: Ozan Yayınları, 2022), 19.

⁸ Aça, “Dünya Mitolojilerinde Toprak Simgeçiliği”, 32.

⁹ Aça, “Dünya Mitolojilerinde Toprak Simgeçiliği”, 25.

¹⁰ Aksoy, *Yaşamın Her Karesinde Toprak*, 3.

¹¹ Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan - Vahdettin İnce (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 9/483.

¹² İsa Yüceer, “Kur'an'da Toprak ve Yeryüzü Lafızları”, *Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi* 4/1 (2012), 193-206; Necdet Çağır, “Kur'an'da Yer Alan Başlıca Ziraî Temalar”, *Dini Araştırmaları Dergisi* 10/30 (2007), 193/213; Güven Ağırkaya, “Kutsal Bir Hazine Olarak Toprak -Kur'ân Merkezli Bir Analiz-”, *Diyanet İlmî Dergi* 58/2 (2022), 547-586.

¹³ Tuncer Gülensoy, *Köken Bilgisi Sözlüğü* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018), “Toprak”, 753.

¹⁴ İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu, *Kubbealtı Lugati/Türkçe Sözlük* (İstanbul: MAS Matbaacılık, 2007), “Toprak”, 1076.

¹⁵ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Birlik Yayınları, 1981), “Toprak”, 987.

¹⁶ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdü'l-Hamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/82.

¹⁷ Ayverdi - Topaloğlu, *Kubbealtı Lugati*, “Toprak”, 1076.

¹⁸ İlhan Akalan, *Toprak Bilgisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları, 1988), 8.

1.2. Genel Hatlarıyla Kitâb-ı Mukaddes'te Kullanımı

Kur'ânî bir kavramın doğru anlaşılmasında Yahudilerin ve Hristiyanların kabul ettikleri yazılar koleksiyonunu anlatan Kitâb-ı Mukaddes¹⁹ verileri önemlidir. Tahrif ve tağyire uğrayan yanları bir tarafa, araştırılan bir kavramın Kur'an tarafından tasdik edilen²⁰ ve hatta korunan²¹ kitaplarda hangi bağlam ve anlamlarda kullanıldığını tetkik etmek önem arz etmektedir. Bu durum, kavram hakkında sağlam verilere ulaşma konusunda katkı sağlayacağı gibi konunun doğru anlaşılmasını da temin edecektir.

Kitâb-ı Mukaddes'te toprak kavramının nasıl yer aldığını incelemeyen önce inanışlarda ve mitolojilerde toprağın konumuna özet halinde bakmak fayda sağlayacaktır. Dinler, toprağa pek çok değer atfetmiş ve bunun sonucunda çeşitli toprak algıları ortaya çıkmıştır. Yaratılış başlangıcının konu edildiği mitlerinin hemen hepsinde kaostan sonra ortaya çıkan ilk unsurun toprak olduğu söylenmiştir. Toprak bu yönüyle kaostan kozmosa geçiş sürecinin simgesi olmuştur.²²

Antropomorfik Tanrı inancının hâkim olduğu Antik Yunan'da yaratıcı, kâinatı yoktan var etmiş değil sadece şekil vermiştir. Bu anlayışa sahip Sokrates öncesi düşünürlerden Empedokles'e göre Tanrı, "temel yapı taşı" anlamına gelen Arkhe'yi, su, hava, ateş ve toprak bileşeninden vücuda getirmiştir. Böylece kâinatın ana maddesi meydana gelmiştir.²³ Babil mitolojisinde Tanrı Aruru, Sümer mitolojisinde Tanrı Marduk, Mısır mitolojisinde her şeyin kaynağı Khnemu, ilk insanı toprak ve çamurdan yaratmıştır. Zerdüş inancında Ahura Mazda, Çin mitolojilerinin birinde yaratıcı Nugua ve Nijerya kabile topluluklarında da durum aynıdır.²⁴

Arkaik inanışlarda toprak, kadının doğurganlığı ile bereket arasında bir irtibat kurularak "ana" olarak düşünülmüştür. Bundan dolayı genelde toprak, dişil karakterde "Ana Tanrıça" formunda ifade edilmiştir. Eski Anadolu, Suriye ve Kıbrıs dinî inanışlarında ise toprak, insanların geçim kaynağı olduğundan kutsal sayılmıştır. Pek çok mitolojide göğün yüce tanrı, yerin de onun eşi olduğu inancı bu duruma işaret eder.²⁵ Bu bölgelerde toprak ve bereketi sembolize eden "Kybele" Ana Tanrıça olarak görülmüş ve kendisine ibadet edilmiştir.²⁶

Türk yaratılış mitlerinin birinde ilk insan, güneşin (sıcaklık), toprağın (balçık), suyun (sel) ve rüzgârın etkisiyle vücut bulmuştur.²⁷ Ayrıca tanrı Kayra Kan, suyun derinliklerinden çıkardığı toprağı suyun yüzeyine serpererek dünyayı meydana getirmiştir. Rus doğu bilimci Wilhelm Radloff, bu inanışlardan birini şöyle aktarmıştır:

"Kayra Kan yeri yaratmak istedi, bunun için kişiye, suya dalarak derinliklerden toprak çıkarmasını söyledi ve bu toprağı suyun üzerine serpti. Kişi, sudan toprak çıkarırken kendisi için gizlice bir arazi yapmak amacıyla toprağın bir parçasını ağzında sakladı. Fakat yukarıya çıktığı zaman ağzındaki toprak şişti ve soluk alamaz oldu, eğer Kayra Kan ağzındaki toprağı tükürmesini emretmemiş olsaydı, boğulacak dereceye gelecekti. Kayra Kan tarafından yaratılan yer düz ve engebesizdi, fakat kişinin ağzından fişkırان toprak her tarafa sıçradı ve birçok yerde bataklık tepelikler meydana getirdi. Kayra Kan kızgınlıkla kişiye Erlik

¹⁹ Ömer Faruk Harman, "Kitâb-ı Mukaddes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 26/75.

²⁰ *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman v.d (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), Âl-i İmrân 3/3, 50; en-Nisâ 4/47; el-Mâide 5/46; Fâtır 35/31; el-Ahkâf 46/30; es-Saff 61/6.

²¹ el-Mâide 5/48.

²² İsmail Taş, *Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji* (Konya: Kömen Yayınları, 2002), 13.

²³ H. Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/149.

²⁴ Aça, "Dünya Mitolojilerinde Toprak Simgeçiliği", 27.

²⁵ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009), 244.

²⁶ Münir Yıldırım, "Çevre ve Ahlak", *Çevre Dinamiklerinden Toprak ve Dinlerde Toprak Algısı Sempozyum Bildiri Metinleri* (2014), 418.

²⁷ Ekber Enveri, *Türk Yaratılış Mitlerinde Toprak* (Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 2018), 11/92.

adını taktı ve onu ışık diyarından kovdu; bunun üzerine yer üzerinde yerleşsinler diye başka kişiler yarattı. Yerden dokuz dallı bir ağaç büyüterek, her dalın altında bir kişi yarattı. Bu dokuz kişi, bugüne kadar yeryüzünde yaşayan dokuz boyun ataları olmuşlardır.”²⁸

Yahudi inancında Tevrat, “yazılı” ve “sözlü” olmak üzere iki kısımdan meydana gelmiştir. Hristiyan kültüründe “Eski Ahit” ismiyle anılan Tanah; “Tora”, “Neviim” ve “Ketuvim” bölümlerinden oluşmuştur.²⁹ Tanrı'nın Hz. Mûsa ile Sînâ'da yaptığı ahdi temsil eden³⁰ ve toplamda otuz dokuz kitaptan müteşekkil olan Ahd-i Atîk, Kur'an'ı Kerim'de “Tevrat” ismiyle 16 âyette 18 defa geçmiştir.³¹

M.Ö. 13. veya 15. yüzyılda ortaya çıkıp gelişen, vadedilmiş topraklarla özdeşleşmiş bir din olan Yahudilikte toprak, kutsal kabul edilmiştir.³² Yahudiliğe göre hava, su, toprak ve bitkileri Tanrı yaratmış, koruma görevini ise insana vermiştir.³³ Dolayısıyla bu emaneti korumak ve sahip çıkmak her Yahudi'nin özenle üzerinde durması gereken önemli bir sorumluluk olarak addedilmiştir.³⁴

Tevrat'ta ekseriyetle “yer, arazi, bölge” anlamlarında kullanılan toprak, genel hatlarıyla yaratılış ve cennetten kovulma, Nûh tufanı, kutsal toprak ve İsrailoğulları'nın Mısırdan çıkışı konularının anlatıldığı bölümlerde zikredilmiştir. Her şeyin başlangıçta gökleri ve yeri yaratan Allah,³⁵ “*Göğün altındaki sular bir yere toplansın, kuru toprak görünsün.*”³⁶ emrini verince toprak görünür hale gelmiştir. Toprağa “yer”, suların birikintisine ise “deniz” adı verilmiştir.³⁷ Gökler ve yer tamamen oluşunca buğu yükselir ve bütün toprağı ıslatır. Sonrasında Rab, yerin toprağından insanı, yerdeki hayvanları ve gökteki kuşları topraktan yaratmıştır.³⁸

Yaratıcı, “*Adamın yalnız olması iyi değildir; kendisine uygun bir yardımcı yapacağım.*” deyip, Havvâ'yı adamdan aldığı kaburga kemiğinden vücuda getirilmiştir.³⁹ Ancak buldukları bahçenin ortasında duran ağacın meyvesinden yemelerini yasaklamıştır. Fakat Havva emri çiğnemiştir. Yılanın (Kur'an'da şeytan) teklifi üzerine ağacın meyvesinden yemiş ve eşine de yedirmiştir. Bunun üzerine yılan lanetleniş, karnı üzerinde sürünme ve ömrü boyunca topraktan beslenme cezasına çarptırılmıştır.⁴⁰

Bu durum sadece yılan ile sınırlı değildir. Havvâ'ya ağrı ile evlat doğurma cezası verilmiştir. Karısının sözünü dinlediği için de Âdem, yaşamı boyunca emek vermeden yiyecek elde edememeyle tecziye edilmiştir. Tekrar ölüp toprağa dönünceye dek ekmeğini alın teri dökerek kazanacaktır. Çünkü özü topraktır, topraktan yaratılmıştır ve yine toprağa iade edilecektir.⁴¹

Tevrat'a göre Rab, yeryüzünde kötülük çoğalınca Âdem'i yarattığına pişman olmuştur. Yüreğinde acı duymuş, ardından şöyle demiştir: “*Yarattığım adamı ve hayvanları, sürünenleri ve göklerin kuşlarını toprağın yüzü üzerinden sileceğim.*”⁴² Bu sebeple Nûh, altı yüz bir yaşındayken

²⁸ Wilhelm Radloff, *Türklük ve Şamanlık*, çev. A. Temi v.d. (İstanbul: Örgün Yayınevi, 2008), 18-19.

²⁹ Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 222.

³⁰ Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 78.

³¹ Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısıri, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1906 1324), “tevrat”, 158.

³² Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 227.

³³ *Kitabı Mukaddes*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2012), Mez.115:16.

³⁴ Çık.23:10-11; Parry.2005:238.

³⁵ Yar.1:1.

³⁶ Yar.1:9.

³⁷ Yar.1:10.

³⁸ Yar.2:2-6; Yar.2:7; Yar.2:19.

³⁹ Yar.2:18; Yar.2:22.

⁴⁰ Yar.3:3; Yar.3:6; Yar.3:14; Yar.3:16.

⁴¹ Yar. 3: 16; Yar.3:17; Yar.3:19.

⁴² Yar.6:5-6; Yar.6:7.

tufan gerçekleşmiş, kırk gün kırk gece yağmur yağmıştır. İkinci ayın on yedinci günü toprak kurumuş, yeryüzü üzerinde yaşayan her şey silinmiş, yalnızca Nûh ve kendisiyle beraber gemide bulunanlar kurtulmuştur.⁴³

Hız. Mûsa, kaynatası Yetron'un sürüsünü güderken alev almış bir çalılık görür. Çalılığın yanına yaklaşınca Rab, Hız. Mûsa'ya seslenerek şöyle der: *"Musa, Musa! Ve o, işte ben. Buraya yaklaşma; çarıklarını ayaklarından çıkar, çünkü üzerinde durduğun yer mukaddes topraktır."*⁴⁴ Böylece Rab, İsrailoğulları'nı Mısır'dan çıkarması gayesiyle Hız. Mûsa'yı Firavun'a gönderir. Kendisine elçilik görevi verir. Hız. Mûsa İsrailoğulları'nı Mısır'ın sıkıntısından süt ve bal akan topraklara çıkaracaktır. Şayet Mûsa'yı dinlemezlerse ırmağın suyundan alıp toprağa dökülecek, ırmaktan alınan bu su karada kan haline dönüşecektir.⁴⁵ Dolayısıyla bu durum kendileri için büyük bir problem olacaktır.

Aradan zaman geçer. Hız. Mûsa inanlarla birlikte denizden geçerken kendisine emir verilir: *"Elini denizin üzerine uzat ve onu yar. İsrailoğulları denizin ortasına kuru toprak yerden gireceklerdir."* Derken İsrailoğulları, denizin suları sağlarında ve sollarında duvar gibi yükselmişken kuru toprak üzerinde yürüyerek denizi geçerler. Firavun ve askerlerinin buradan geçmeleri esnasında sular üzerine tekrar geri getirilmiştir. Firavun'un zulmünden kurtulan kavim, Ken'an topraklarına varıncaya dek kırk yıl "men" yemişlerdir.⁴⁶

Daha önce ifade edildiği üzere Tevrat'ın birçok mesajında toprak, "yer", "arazi", "bölge" anlamlarında geçmiştir. Örneğin Rab, Abram'la anlaşma yaparak kendisine şöyle demiştir: *"Mısır ırmağında büyük ırmağa, Fırat ırmağına kadar bub diyarı/toprağı, Kenîleri ve Kenizzileri ve Kadmonîleri ve Hittîleri ve Perizzileri ve Refaları ve Amorîleri ve Kenânluları ve Girgaşîleri ve Yebusîleri senin zürriyetine vereceğim."* Diğer bir mesajda ise toprakların ebedi mülk olarak verileceğinden bahsedilmiştir.⁴⁷

Bir başka bapta Hız. İshak, Hız. Ya'küb'u yanına çağırır ve ona bazı nasihatlerde bulunmuştur. Ardından şayet verilen nasihatleri tutarsa Rab'bin İbrâhim'e verdiği toprakları miras alabileceği bildirilmiştir. Daha sonra Ya'küb, Beer-Şeva denilen bölgeden ayrılarak Harran'a doğru yola çıkmış, güneş battığında bir yerde konaklar. O akşam Yaratıcı, rüyasında kendisine şöyle seslenmiştir: *"Baban İbrahim'in Allah'ı ve İshak'ın Allah'ı RAB benim. Üzerinde yatmakta olduğun diyarı/toprağı sana ve senin zürriyetine vereceğim."*⁴⁸

Başka bölümlerde ise Hız. Yûsuf'un Firavun için toprak satın almasından, topraktan elde edilen ürünün beşte birinin Firavun'a verilmesi gerektiğinden bahsedilmiştir. Hız. Mûsa'ya Sîna'da verilen emre göre ise kutsal topraklar yaratıcının olduğu için kesin surette satılmayacaktır. Şayet içlerinden biri yoksullaşır, toprağının bir parçasını satmak zorunda kalırsa, en yakın akrabası gelip toprağı alacaktır. Ancak toprağını satın alacak yakın bir akrabasının olmaması ya da sonradan halini düzelmesi farklıdır. Bu durumda satışın akabinde geçen yıllar hesaplanacak ve geri kalan para, toprağı sattığı adama ödenerek toprak yeniden geri alınacaktır.⁴⁹

Kavram, İncil'de muhtelif konular bağlamında da geçmiştir. Bu mesajlara bakmadan önce İncil'den kısaca bahsetmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz. İncil (Euaggelion) ismi, "İsâ tarafından öğretilen yeni doktrin" anlamında ilk defa Pavlus tarafından kullanılmıştır. Pavlus, Hristiyan doktrinini kendi anladığı şekilde yorumlayıp yaymış ve "Benim İncil'im"⁵⁰ ya da "Müjdelediğim İncil"⁵¹ manalarına gelecek şekilde tanımlamıştır.

⁴³ Yar.7:6; Yar.7:12; Yar.8:14; Yar.7:23.

⁴⁴ Çık.3:2; Çık.3:4-5.

⁴⁵ Çık.3:10; Çık.3:17; Çık.4:9.

⁴⁶ Çık.14:16; Çık.14:22; Çık.15:19; Çık.16:35.

⁴⁷ Yar.15:18-21; Yar.17:8.

⁴⁸ Yar.28:1-3; Yar.28:4; Yar.28:10-12; Yar.28:13.

⁴⁹ Yar.47:23; Yar.47:26; Lev.25:23, 24, 26.

⁵⁰ 1Rom.2:12; 16:25.

⁵¹ 2Ko.15:1.

Günümüzde mevcut Kitâb-ı Mukaddes'in "Yeni Ahit" bölümü, Hristiyanlara ait İncil'i ifade etmektedir. Ahd-i Cedîd ismiyle müsemma "Yeni Ahit", milâttan sonra II. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmıştır.⁵² Genel kabul gören Matta, Markos, Luka ve Yuhanna nüshaları bu bölümde yer almıştır. Bunlardan başka Barnaba İncili ile Saint Thomas İncili, Hristiyan dünyasında kabul görmüş meşhur İncil metinleridir.⁵³

Yahudilikte olduğu gibi Hristiyan anlayışında da insan, Tanrı'nın düzen içerisinde yarattığı âlemi korumakla görevlendirilmiştir. Bundan dolayı insan, kutsal tabiatı tahrip edemeyecek, zarar veremeyecek, kötü şekilde kullanıp bozamayacaktır.⁵⁴ İncil'in muhtelif bölümlerinde toprak kavramı tetkik edildiğinde Yaratıcının toprak sahibi bir kimseye benzetildiği görülmektedir. Muhataplara toprak üzerinden türlü misaller verilir. Bu meyanda ilk insanın topraktan yaratıldığı, toprağın bereketli hale getirildiği ve kutsal kılındığı gibi konular ele alınmıştır.

Yaratıcı toprak sahibine benzetildiği Matta bölümünde şöyle denilmiştir: "*Göklerin melekûtu ev (toprak) sahibi bir adama benzer ki, sabah erken bağına rençber tutmaya çıktı. Ve rençberlerle günde bir dinara uyuşup onları bağına gönderdi.*"⁵⁵ Bu mesajın geçtiği bölümde, toprak sahibi bu kimsenin etrafta boş gezen işsiz kişileri bir dinar karşılığında tuttuğu ifade edilmiştir. Fakat toprak sahibi kâhyasına, tuttuğu rençberlerin tamamına farklı saatlerde çalışmaya başlamalarına rağmen aynı ücreti vermesini söyler. Bir saat bağda çalışan işçiler ile sabah erken saatlerden başlayarak akşam vakitlerine kadar çalışanlar aynı ücreti alınca: "*Bu sonuncular bir saat işlediler ve sen onları günün ağırlığını ve sıcağını çeken bizlerle bir tuttun.*" demişler, toprak sahibi de şöyle karşılık vermiştir: "*Malımla istediğimi yapmak bana caiz değil mi? Yaksa benim iyi olduğumu kötü gözle mi görüyorsun?*"⁵⁶

Kanonik İncillerden bir diğeri Markos'ta da yaratıcı toprak sahibi bir kimseye benzetilmiştir. Hz. İsa'nın izah etmek istediği konunun misaller vererek anlatıldığı bu bölümde, yaratıcının kudretinin hardal tanesi gibi olduğu ifade edilmiştir. Tohum ekilirken küçük olsa da ekiminden sonra büyüyecektir. Şayet ağaç ise etrafına devasa dallar salacak ve kuşlar onun gölgesi altında yerleşecektir.⁵⁷

Luka kitabında kendisini, Rab diyerek çağıran kimselerin buyruklarını yerine getirmemesinden dolayı Hz. İsa'nın duyduğu üzüntü anlatılmıştır. Hz. İsa sözlerine şöyle başlar: "*Bana gelen, sözlerimi işiten ve onları yapan her kişinin kime benzediğini size göstereyim.*" Ardından bir benzetmede bulunarak şöyle der: "*O, ev yapan bir adama benzer ki, kazıp derine indi ve temeli bir kaya üzerine kurdu; sel geldiği zaman, ırmak o eve saldırdı ve onu sarsamadı; çünkü iyi bina edilmişti. Fakat işiten ve yapmayan, toprağın üzerine temelsiz ev bina eden adama benzer; ırmak o eve saldırdı ve hemen çöktü; o evin yıkımı büyük oldu.*"⁵⁸

Hz. İsa'nın öğretilerinin anlatıldığı "Resullerin İşleri" bölümünün 7. babında Hz. Mûsa'dan bahsedilmiştir. Hz. Mûsa, kırk yaşına erişmek üzere olduğu günlerin birinde haksızlığa uğrayan birini görür ve müdafaa etmek ister. Mısırlı kimseyi yapmış olduğu gaddarlığından dolayı yanlışlıkla öldürür. Sonrasında Midyan'a kaçar. Kırk yaş dolunca Sînâ dağı çölünde çalı ateşi alevinde kendisine bir melek görünür. Hz. Mûsa şaşkınlık içerisinde kendisine görünen bu şeye bakmak için yaklaşır. Tam o sırada yaratıcı şöyle seslenir: "*Ben senin atalarının Allah'ı, İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un Allah'ıyım.*"⁵⁹

⁵² İlyas Çelebi, *Kitaplara İman* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 42-43.

⁵³ Abdülkadir Erkut, *İslam'da Kitaplara İman* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 29.

⁵⁴ Yıldırım, "Çevre ve Ahlak", 421.

⁵⁵ Mat.20:1-2.

⁵⁶ Mat.20:1-2; Mat.20:13; Mat.20:16.

⁵⁷ Mar.1:34; Mar.4:26; Mar.4:30-32.

⁵⁸ Luk.6:47; Luk.6:48-49.

⁵⁹ Elç.7:20-59; Elç.7:32.

Duyduğu sesin ardından kendisini korku kaplayan Hz. Mûsa, sesi işittiği tarafa bakmaya cesaret edememiştir. Fakat yaratıcı kendisiyle konuşmayı sürdürür ve şöyle der: *“Ayaklarının çarıklarını çıkar; çünkü üzerinde durduğun yer mukaddes topraktır. Gerçekten Mısır’da olan kavminin sıkıntısını gördüm ve onun iniltisini işittim, onları kurtarmaya indim; şimdi gel, seni Mısır’a göndereceğim.”*⁶⁰

Pavlus’un Korint şehrinde oturan Hristiyanlar için yazdığı 14 mektubundan biri olan “Korintoslulara Birinci Mektup” bölümünde, ilk insanın topraktan yaratıldığı anlatılmıştır. *“İlk insan Âdem yaşayan can oldu, son Âdem diriltlen ruh oldu... Birinci adam yerden türabîdir; ikinci adam göktendir. Türabî nasılsa, türabîler de öyledir ve semavî nasılsa, semavîler de öyledirler.”* Bu cümlelerinin ardından Pavlus, şöyle bir değerlendirmede bulunur: *“Türabînin suretini taşıdığımız gibi, semavînin suretini de taşıyacağız.”*⁶¹ Korintoslulara yazılan ikinci mektupta ise güç ve kuvvetin insanın kendisinden değil yaratıcıdan kaynaklı olduğu veciz bir ifadeyle şöyle ifade edilmiştir: *“Bu hazineye toprak kaplar içerisinde malikiz. Ta ki kuvvetin aşırı büyüklüğü bizden olmayıp Allah’a ait olsun.”*⁶²

İncil’in “İbranilere Mektup” bölümünde, yaratıcının peygamberler aracılığıyla birçok kez insanlığa seslendiği bahis konusu edilir. Bu bölümde, evreni yaratanın gücün, oğlu İsa ile gerçekleri insanlığa bildirdiği anlatılmıştır. Devamında Kutsal Ruh’a ortak kılınmış kimselerin yoldan sapmaları durumunda yeniden tevbe etmelerinin olanaksız olduğu bildirilir. Zira bu kişiler, bu tavırlarıyla Tanrı’nın Oğlu’nu adeta yeniden çarmıha germekte ve herkesin gözleri önünde rezil etmektedir. Ardından toprak üzerinden şöyle bir misal verilir: *“Çünkü çok defa üzerine düşen yağmuru içen ve kimler için tımar olunuyorsa, onlara faydeli nebatat husule getiren toprak Allah tarafından bereketi alınır; fakat dikenler ve deve dikenleri husule getirdiği zaman merdut ve lanete yakındır; onun sonu yanmaktır.”*⁶³

Yeni Ahit’in sonuncu kitabı olan “Vahiy” bölümü, İncil’in tek peygamberlik kitabıdır. Mektup biçiminde yazılmış olan bu bölümünün 18. babında toprak kavramı geçmiştir. Bu bölüm, elçi Yuhanna’nın görünüşlerinden meydana gelir. Bu görünüşlerden olan “gemi yangını” örneğinde insanların başları üzerine toprak attıkları anlatılmıştır. Acizliğin ve yasta oluşun mecazi anlatımı olan başa toprak dökmek, ilgili bölümde şöyle geçmiştir: *“Her gemi reisi, gemi ile bir yere giden her yolcu ve gemiciler ve deniz işleri ile geçinenlerin hepsi uzakta dururlar ve onun yanmasının dumanını gördükleri zaman: ‘Büyük şehre benzer hangisidir?’ Diyerek bağıryorlardı. Başları üzerine toprak attılar ve ağlayarak ve matem çekerek: ‘Vay, vay, büyük şehir! Denizde gemileri olanların hepsi onun kıymetli mallarından zengin oldular; çünkü bir saatte perişan oldu.’ diyerek bağıryorlardı.”*⁶⁴

1.2. Genel Hatlarıyla Toprak Kavramının Hadislerde Kullanımı

Kur’an-ı Kerim’in yanı sıra “toprak” kelimesi bazı hadislerde de geçmiştir. Konunun detaylarına girilmeden ve hadislerin metinleri serdedilmeden şöyle özetlenebilir: İlgili hadislerin birinde Allah Resûlü’nün (a.s.) mescitte uyuyan Hz. Ali’ye, “toprağın babası” diyerek hitap ettiği, elbiselerine ve bedenine bulaşan toprağı temizlediği nakledilir.⁶⁵ Ayrıca Hz. Ali’nin bu künyeyi çok sevdiği ifade edilir.⁶⁶ Başka hadislerde Allah Resûlü’nün (a.s.) Necm sûresini okuyup (sonunda) secdeye kapandığı, bu sırada Kureyş’ten bir adamın bir avuç çakıl veya toprak alıp

⁶⁰ Elç.7:34-35.

⁶¹ 2Ko.15:46-48; 2Ko.15:49.

⁶² 2Ko.4:7.

⁶³ İbr.6:4-6; İbr.6:7-8.

⁶⁴ Vah.18:17-20.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fi el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şâhih* (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1432), “Salât”, 58, (No. 441).

⁶⁶ Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi’u’s-Şâhih* (Beyrût: Dâru’l Beşâiri’l-İslâmiyye, ts.), “Fedâilu’s-Sahâbe”, 38, (No. 6229).

yüzüne sürerek, “Bu, bana yeter” dediği,⁶⁷ Hz. Peygamber’in Kadir gecesinde gördüğü bir rüyanın sabahında kendini su ve toprak içinde secde eder bulduğunu,⁶⁸ Âdemoğlunun bir vadi dolusu malı olsa yine daha fazlasını isteyeceği, Âdemoğlunun içini ancak toprağın doldurabileceği,⁶⁹ Huneyn’de Hz. Peygamber’e şarap içen bir adam getirildiğinde bu kişinin yüzüne toprak saçtığı,⁷⁰ Allah’tan gereği gibi haya etmenin ölümü ve toprakta çürümeyi hatırlamakla mümkün olduğu bahis konusu edilir.⁷¹

Diğer bazı hadislerde Hz. Âdem’in, yeryüzünün bütün (cüzler)inden alınmış bir avuç topraktan yaratıldığı,⁷² toprağın temizleyici bir özelliğe sahip olduğu,⁷³ Allah Resûlü’nün (a.s.) toprak ile teyemmümü,⁷⁴ on yıl boyunca su bulunmasa da, temiz toprağın Müslümanın abdest suyu olabileceği,⁷⁵ toprağın İslâm ümmetine temiz kılındığı,⁷⁶ hasta olan bir sahabe için Allah Resûlü’nün (a.s.) bir bardağa toprak ve su koyarak bardağa üfleyip bu kimsenin üzerine serptiği,⁷⁷ Hendek savaşı için çukur kazılırken ashab ile birlikte peygamberimizin omuzunda toprak taşıdığı⁷⁸ gibi konular anlatılmıştır.

Ayrıca yüce Allah’ın ateş ehlinden olup da cehennemden kurtarmak istediği kimselere rahmet ederek üzerlerine hayat suyu döktüğü, akabinde ise selin getirdiği topraktan filiz açıp büyümesi gibi suyun değdiği yerlerin yeniden bitecekleri,⁷⁹ öldürülen bir köpeğin sahibi, bedelini istemeye geldiğinde avucunun toprakla doldurulması gerektiği,⁸⁰ Allah Resûlü’nün (a.s.) zevcelerinden Hz. Zeyneb’in elbisesinin kızıl toprakla boyanmış olması,⁸¹ meddahların ağzına toprak saçılması gerektiği,⁸² Hz. Fatıma’nın Allah Resûlü’nün (a.s.) defini sonrası Hz. Enes’e “Resûlullah (a.s) üzerine toprak atmaya gönlünüz nasıl razı oldu?” demesi,⁸³ vefat eden bazı sahabilerin ardından ağlayan hanım sahabiler için Allah Resûlü’nün, (a.s.) “Ağzlarına toprak saç!” emrini verdiği⁸⁴ ve son olarak Hz. Aişe ile Hz. Zeyneb’in çekişmeleri sonucu Hz. Ebu Bekir’in Allah Resûlü’ne (a.s.): “Ey Allah’ın Resülü! Çık ve şunların ağzlarına toprak saç!”⁸⁵ dediği ifade edilmiştir.

2. Toprak Kavramının Lügavî Çerçevesi

Bu başlık altında toprak kavramının lügavî yönü bazı açılardan ele alınacaktır.

⁶⁷ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Dimeşk: Dâru’r-Risâleti’l-Arabiyye, 2009), “Süccûdü’l-Kur’an”, 3, (No. 1408).

⁶⁸ Buhârî, “Leyleti’l-Kadr”, 2, (No. 2016).

⁶⁹ Buhârî, “Rikâk”, 10, (No. 6436).

⁷⁰ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 37, (No. 4487).

⁷¹ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi ‘u’s-Şâhih* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1432), “Kıyâmet”, 24, (No. 2458).

⁷² Tirmizî, “Tefsîr”, 3, (No. 2955).

⁷³ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 141, (No. 385, 386).

⁷⁴ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 123, (318, 319, 320).

⁷⁵ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 125, (332, 333).

⁷⁶ Müslim, “Mesâcid”, 5, (No. 522).

⁷⁷ Ebû Dâvûd, “Tıbb”, 17, (No. 3885).

⁷⁸ Buhârî, “Megâzî”, 30, (No. 4098).

⁷⁹ Müslim, “İman”, 81, (No. 182).

⁸⁰ Ebû Dâvûd, “Büyü”, 68, (No. 3482).

⁸¹ Ebû Dâvûd, “Libas”, 20, (No. 4071).

⁸² Tirmizî, “Zühd”, 54, (No. 2393).

⁸³ Buhârî, “Megâzî”, 83, (No. 4462).

⁸⁴ Müslim, “Cenâiz”, 10, (No. 935).

⁸⁵ Müslim, “Radâ”, 13, (No. 1462).

2.1. Turâb (تراب)

Arap dilinde *turâb*, “toprak” anlamına gelir.⁸⁶ Kişinin fakirliğinden (evsizliğinden) kaynaklı toza, toprağa yapışmış olduğunu ifade için *تربة* / **teribe** fiili kullanılmış,⁸⁷ *تراب* / **turâb** kelimesiyle kökteş olan *متربة* / **metrabe**, “fakirliğinden dolayı toprağa yapışık gibi olan fakir” kimsenin ismi olmuştur.⁸⁸ Anlaşılmaktadır ki, kelimenin kökeninde “toprak” anlamı mündemiçtir. Bu anlamından dolayı *الترباء* / **et-terbâ**, “yeryüzü”,⁸⁹ *الترابة* / **et-turâbe** ise “tuğla” manasında istimal olunmuştur.⁹⁰ Araplar, beraberinde toz getiren rüzgârı anlatmak için ise *تربة ریح* / **rîyhun teribe** veya *بارح ترب* / **bârihun terib** ifadelerini kullanmışlardır.⁹¹

Turâb kelimesinin Kur’an’da beş farklı anlamda kullanıldığı söylenmiştir.⁹² Bu anlamlardan ilki, *الرميم* / **er-ramîm** / “ufalanmış toz”,⁹³ ikincisi, *الأشكال* / **el-eşkâl** / “yaşıt eşler”,⁹⁴ üçüncüsü, *الضلوع* / **ed-dalû** / “göğüs kemiği”,⁹⁵ dördüncüsü, *البهائم* / **el-behîm** / “hayvanlar”,⁹⁶ ve sonuncusu ise *الصعيد* / **es-saîd** / “yerin üst kısmı”,⁹⁷ anlamlarıdır.

Kur’an-ı Kerim’de *turâb* kelimesi 17 âyette geçmiş,⁹⁸ sekizinde “turâb”,⁹⁹ dokuzun da “turâben” formuyla gelmiştir.¹⁰⁰ Bu âyetlerin üçü hariç¹⁰¹ tamamı Mekke’de nâzil olmuştur. Turâb kelimesiyle kökteş ve tamamı yine Mekkî olan *اتراب* / **etrâb**,¹⁰² *اترابا* / **etrâben**,¹⁰³ *اتراب* / **etrâib**¹⁰⁴ ve *متربة* / **metrabe**¹⁰⁵ kelimeleri de Kur’an’da zikredilmiştir.

2.2. Tıyn (طين)

Arap dilinde *tıyn*, “karışık halde olan toprak ile su” manasını ifade etmektedir ki, Türkçemizde bunun karşılığı “çamur”dur.¹⁰⁶ Bu manada *tıyn* kelimesinden türetilen *طينته* / **tayyentühu**, “çamurla sıvadım” anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁷ Bu kelime, Kur’an-ı Kerim’de 11 âyette *طين* / **tıyn**,¹⁰⁸ bir âyette ise *طينا* / **tıynen**¹⁰⁹ şekliyle geçmiştir.¹¹⁰ Bu âyetlerden olan

⁸⁶ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1413), “turâb”, 165.

⁸⁷ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü’l-luğa* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2008 1429), “turâb”, 125.

⁸⁸ Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhtâ* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 2011 1432), “turâb”, 152.

⁸⁹ Ferâhîdî, “trb”, 1/182; Cevherî, *Tâcü’l-luğa*, “trb”, 125.

⁹⁰ Arif Erkan, *el-Beyân* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 1999), 703.

⁹¹ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’an*, “trb”, 165.

⁹² Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, thk. Ali Abdu’l-Hamîd (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010), 139-140.

⁹³ er-Ra’d 12/5.

⁹⁴ Sâd 38/52.

⁹⁵ et-Târık 86/7.

⁹⁶ en-Nebe 78/40.

⁹⁷ Fâtır 35/11.

⁹⁸ Mısırî, *el-Mu’cemü’l-müfehres*, “trb”, 153.

⁹⁹ el-Bakara 2/264; Âl-i İmrân 3/59; en-Nahl 16/59; el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; er-Rûm 30/20; Fâtır 35/11; el-Mümin 40/67.

¹⁰⁰ er-Ra’d 13/5; el-Mü’minûn 23/35, 82; en-Neml 27/67; es-Saffât 37/16, 53; Kâf 50/3; el-Vâkıa 56/47; en-Nebe 78/40.

¹⁰¹ el-Bakara 2/264; Âl-i İmrân 3/59; el-Hac 22/5.

¹⁰² Sâd 38/52.

¹⁰³ el-Vâkıa 56/36-37; en-Nebe 78/33.

¹⁰⁴ et-Târık 86/7.

¹⁰⁵ el-Beled 90/16.

¹⁰⁶ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’an*, “tıyn”, 533.

¹⁰⁷ Ferâhîdî, 3/71.

¹⁰⁸ Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110; el-En’âm 6/2; el-A’râf 7/12; el-Mü’minûn 23/12; el-Kasas 28/38; es-Secde 32/7; es-Saffât 37/11; Sâd 38/76; ez-Zâriyât 51/33.

¹⁰⁹ el-İsrâ 17/61.

¹¹⁰ Bu âyetlerin birinde “tıyn” kelimesi, *طين من سلالة* / *sülâleten min tıyn* (el-Mü’minûn 23/12), diğerinde ise *لازب طين* / *tıynin lâzib* (es-Saffât 37/11) terkihiyle kullanılmıştır.

Mü'minûn sûresinin 12. âyetinde tıyn, **سلالة / sülâle**,¹¹¹ Sâffât, sûresinin 11. âyetinde ise **لازب / lâzib**¹¹² ekiyle gelmiştir.

Bu âyetlerin ikisi hariç¹¹³ diğerleri Mekke döneminde nâzil olmuştur. Mekke'de gelen âyet-i kerimelerin ikisi¹¹⁴ hariç diğerlerinde topraktan yaratılış konusu anlatılmıştır. Bir âyette yüce Allah'ın meleklerle, çamurdan bir insan yarattığını/yaratacağını söylediği,¹¹⁵ ardından topraktan yaratılan Âdem için secde emri verdiği ifade edilmiştir. Bu emre karşı çıkan İblîs'in, "Beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın."¹¹⁶ ve "Çamurdan yarattığın bir kimseye secde mi ederim."¹¹⁷ sözleriyle ilâhî emre itaatsizliği mevzu bahis edilmiştir.

Mekkî âyetlerin bir diğerinde, Hz. İbrâhim'in kavmini helak için gelen elçilerin, hadlerini aşanlar üzerine balçıktan taşlar yağdırdıkları bildirilmiştir.¹¹⁸ Diğer âyette, Firavun'un Hâmân'a çamurun üstünde bir ateş yakmasını ve "Belki Musa'nın ilâhına çıkarım." düşüncesiyle yüksek bir kule inşa etmesini emrettiği anlatılmıştır.¹¹⁹ Tıyn kelimesinin geçtiği Medenî âyetlerde ise Hz. İsâ'nın, mucize olmak üzere kavmine çamurdan kuş biçiminde bir şey yapıp ona üflediği bildirilmiştir. Sonrasında üflenen bu şeyin Allah'ın izniyle hemen kuş olmasından bahsedilmiştir.¹²⁰

2.3. Serâ (ثرى)

Kur'an-ı Kerim'de yalnızca bir defa geçen **الثرى / es-serâ**, "yerkürenin en alt tabakası" anlamında nemli toprağı ifade etmektedir.¹²¹ Kur'an'da zikredildiği tek yer olan Tâhâ sûresinin 6. âyetinde yüce Allah, dört şeyi gündeme getirmiştir. Bunlar gökler, yer, gök ile yer arasındakiler ve nemli toprağın altında olan şeylerdir.

Aslında tüm bu sayılanlar kâinatın tamamı anlamına gelir. Dolayısıyla yüce Allah, sadece şahit olduğumuz bu evrenin sahibi değil, göremediğimiz yer kürenin altının da sahibidir. Bundan dolayı da mutlak egemenliği dışında hiçbir şeyin düşünülmesi mümkün değildir.¹²²

2.4. Arz (ارض)

İbn Cevzi'nin (ö. 597/1201) ifade ettiği gibi yaygın kullanımdan dolayı marife olan **ارض / arz**,¹²³ "semanın mukabili, cisim veya insanların üzerinde bulunduğu yer" anlamlarına gelir.¹²⁴ Bağlamına göre "toprak", "ülke", "belli sınırları olan şehir" veya "coğrafi bölge" manasında da kullanılmıştır.¹²⁵

¹¹¹ **سلالة / Sülâle** kelimesi, **سل / selle** fiilinden türetilmiştir. *Selle*, "bir şeyi başka bir şeyden çekip çıkarmak" anlamına gelir. Detaylı bilgi için bk. İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, "sülâle", 418.

¹¹² *Lâzib*, "bir şeye yapışık ve sabit olan şey" manasına gelir. Detaylı bilgi için bk. Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, "lâzib", 1173.

¹¹³ Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

¹¹⁴ el-Kasas 28/38; ez-Zâriyât 51/33.

¹¹⁵ Sâd 38/76.

¹¹⁶ el-A'râf 7/12.

¹¹⁷ el-İsrâ 17/61.

¹¹⁸ ez-Zâriyât 51/33.

¹¹⁹ el-Kasas 28/38.

¹²⁰ Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

¹²¹ Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) el-Uzeyzî es-Sicistânî, *Ğaribü'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 260; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1401), 22/8.

¹²² Hayreddin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/625.

¹²³ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Nüzhetu'l-a'yüni'n-nevâzur fi 'ilmi'l-vücüh ve'n-nezâ'ir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râzî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407), 167.

¹²⁴ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, "arz", 73.

¹²⁵ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, "Arz", 46; Mustafa Çağrı, "Yer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/476-478; Harman, "Kitâb-ı Mukaddes", 26/75.

Kur'an-ı Kerim'de arz kavramı, “الارض / *el-erda*”, “الارض / *el-erdi*”, “الارض / *el-erdu*”, “ارضا / *erdan*” formlarıyla 453 âyette,¹²⁶ 3 âyette “ارضكم / *erdiküm*”,¹²⁷ diğer 3 âyette “ارضنا / *erdinâ*”,¹²⁸ birer âyette “ارضهم / *erdahüm*”¹²⁹ ve “ارضي / *erdi*”¹³⁰ formlarıyla gelmiştir.

Arz, Kur'an'da genellikle “yeryüzü” anlamında kullanılmış, bağlamına göre “cennet”,¹³¹ “Mekke”,¹³² “Medine”,¹³³ “Mısır”¹³⁴ ve “Mukaddes Toprak”¹³⁵ manalarında geçmiştir.¹³⁶ Zikredilen bazı âyetlerde göklerde, yerde, ikisinin arasında ve toprağın altında bulunan her ne varsa hepsinin mülkiyetinin yüce Allah'a ait olduğu vurgulanmıştır.¹³⁷ Bu âyetlerde insanların yeryüzünde gezerek eski kavimlerden yalancı kimselerin,¹³⁸ günahkârların¹³⁹ ve şirke batanların¹⁴⁰ akıbetlerinin ne olduğunu incelemeleri istenmiştir. Yeryüzünde fitne çıkararak, düzen bozan ve can alan değil ıslah eden, düzen kuran ve ihya eden olunması gerektiği bildirilmiştir.¹⁴¹

Kıyametin tasvir edildiği, içinde arz kelimesinin geçtiği yaklaşık 20 âyette ise kozmik değişikliklerden bahsedilmiştir.¹⁴² Yerin başka bir yere, göklerin de başka göklere dönüştürüleceği,¹⁴³ yeryüzünün şiddetle sarsılması sonucu dağların parçalanıp toz haline geleceği¹⁴⁴ bildirilmiştir. Bunun akabinde dağların yerinden yürütüleceği, yeryüzünün dümdüz edileceği ve yerin içinde bulunanları dışarıya boşaltacağı ifade edilmiştir.¹⁴⁵

2.5. Saîd (صعيد)

Saîd, “yerin yüzü, yukarı doğru çıkan toz” anlamlarına gelir.¹⁴⁶ Kur'an-ı Kerim'de bu kelimenin kökü olan “ص - ع - د / *s-a-d*” fiilinden türeyen 9 kelime¹⁴⁷ geçmiştir.¹⁴⁸ Bu âyetlerin ikisinde bu fiilinden gelen saîd, طيب / *tayyib* / “temiz”,¹⁴⁹ bir âyette جرزا / *curuzen* / “kuru, otsuz”¹⁵⁰ ve diğerinde زلقا / *zelekan* / “kuru” ekleriyle¹⁵¹ geçmiştir. Yine bu âyetlerin ilk ikisinde (en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6) teyemmüm konusu, sonraki âyet olan Kehf sûresinin 8. âyetinde de yeryüzünün kıyamet vaktinde kupkuru bir toprak haline geleceği anlatılmıştır.

Saîd kelimesinin geçtiği son yer Kehf sûresinin 40. âyetinde ise biri imanı, diğeri küfrü temsil eden iki kişinin inanç ve davranış özellikleri örnek verilmiştir. Küfrü temsil eden kişinin bağının kuru bir toprak haline getirildiği ve servetinin kuşatılıp yok edildiği anlatılmıştır.

¹²⁶ Mısri, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “arz”, 27-33.

¹²⁷ el-A'râf 7/110; Tâhâ 20/63; eş-Şu'arâ 26/35.

¹²⁸ İbrâhîm 14/13; Tâhâ 20/57; el-Kasas 28/57.

¹²⁹ el-Ahzâb 33/27.

¹³⁰ el-Ankebût 29/56.

¹³¹ ez-Zümer 39/74.

¹³² en-Nisâ 4/97.

¹³³ en-Nisâ 4/100.

¹³⁴ el-A'râf 7/128.

¹³⁵ el-Mâide 5/21.

¹³⁶ Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 78.

¹³⁷ Tâhâ 20/6.

¹³⁸ Âl-i İmrân 3/137.

¹³⁹ en-Neml 27/69.

¹⁴⁰ er-Rûm 30/42.

¹⁴¹ el-Mâide 5/32; el-A'râf 7/56.

¹⁴² ez-Zümer 39/67.

¹⁴³ İbrâhîm 14/48; el-Kehf 18/47.

¹⁴⁴ el-Vâkıa 56/4-6; el-Müzzemmil 73/14.

¹⁴⁵ el-Kehf 18/47; el-İnşikâk 84/3-4.

¹⁴⁶ İsfahânî, *Müfredâtü'l-İl-Kur'an*, “saîd”, 484.

¹⁴⁷ Bu kelimeler için bk. Fâtır 35/10; Âl-i İmrân 3/153; el-En'âm 6/125; el-Cin 72/17; el-Müddessir 74/17; en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6; el-Kehf 18/8, 40.

¹⁴⁸ Mısri, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “sad”, 408.

¹⁴⁹ en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6.

¹⁵⁰ el-Kehf 18/8.

¹⁵¹ el-Kehf 18/40.

2.6. Hame' (حما)

Hame', "kara¹⁵² ve kötü kokulu balçık"¹⁵³ anlamlarına gelir. Bu manadan hareketle Araplar, *حمت البئر / hame'tü'l-bi'r*, "kuyunun kokuşuk siyah balçığını çıkardım", *احمت البار / ehme'tü'l-bi'r*, "kuyuya kötü kokulu siyah balçık attım" cümlelerini kullanılmıştır.¹⁵⁴ Kur'an'da 3 yerde¹⁵⁵ *مسنون / mesnûn*¹⁵⁶ ekiyle gelen hame', bir yerde de *حمينة / hamîe* şeklinde gelmiştir.¹⁵⁷ *حما مسنون / Hame-i mesnûn* ise "değişikliğe uğramış ve kokuşmuş çamur" demektir. Bu ifadenin Arapların, "su değişikliğe uğrayıp kokuştı" ifadesinden alındığı söylenmiştir.¹⁵⁸

Cumhuriyet görüşüne göre ister pişmiş olsun ister çiğ olsun Hz. Âdem'in yaratıldığı öz, dağınık bir topraktır. Sonra ıslatılmış ve çamur haline getirilmiştir. Ardından "hame-i mesnûn" yani, değişikliğe uğramış ve kokuncaya kadar bırakılmıştır. Sonra kurumuş, ses veren bir "balçık" haline getirilmiştir.¹⁵⁹

2.7. Salsâl (صلصال)

Salsâl, "kuru bir şeyden çıkan sesin gidip gelmesi, kuru balçık,"¹⁶⁰ "kum karıştırılmış katışksız çamur"¹⁶¹ ve "kötü kokulu, kokuşmuş"¹⁶² anlamlarına gelir. Kur'an'da geçtiği üç yerde *حما / hame'* kelimesinden önce,¹⁶³ bir yerde ise *فخار / fehâr*¹⁶⁴ kelimesine benzetilerek gelmiştir.¹⁶⁵ Nahiv ve aruzu sistemli bir hale getiren dil ve edebiyat âlimi Halil b. Ahmed bu kelimeyi izah ederken Hz. Âdem'in *طين* yani çamurdan yaratıldığını, sonrasında 40 gün güneşin altında kaldığını, bunun neticesinde de *صلصال / salsâl* olduğunu yazmıştır.¹⁶⁶

İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) gelen bir rivayette ise Hz. Âdem, üç türlü maddeden yaratılmıştır: *صلصال / salsâl*, *حما / hame'* ve *طين لازب / tîn-i lâzib*. Hz. Âdem yerin yüzeyinden alınan topraktan yaratılmış olduğu için "Âdem" ismiyle anılmıştır. Nitekim "Âdem" kelimesi Arapça kabul edildiğinde, *اديم الارض / edîmu'l-ard* / "yerin yüzeyi" anlamına gelir.¹⁶⁷

3. Toprak Kavramının Kur'an'da Kullanımı

Her ne kadar "serâ", "saîd", "arz", "hame'", ve salsâl" kelimelerinin lügat anlamlarında yukarıda izah edildiği gibi "toprak" manası mündemiç olsa da Kur'an'ın anlam dünyasında

¹⁵² Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, "hame'", 259.

¹⁵³ Fîrûzâbâdî, *el-Ğâmûsü'l-muĥîf*, "hame'", 317.

¹⁵⁴ İsfahânî, *Müfredâtü'lfâzi'l-Kur'an*, "hame'", 259.

¹⁵⁵ el-Hicr 15/26, 28, 33.

¹⁵⁶ *مسنون / Mesnûn* kelimesi ism-i fâil kalıbından *س-ن-ن / s-n-n* kökünden gelmiştir. Bu kök, "bilmek", "parlatmak", "tasvir etmek", "düzmek", "yapmak", "çözmek", "akıtmak", "çığır açmak" gibi birçok manayı ifade eder. Detaylı bilgi için bk. Erkan, "s-n-n", 1409-1410. Mevdûdî, *mesnûn* kelimesinin iki anlamından bahsetmiştir: a) Yağlı hale gelmiş çürümüş balçık. b) Bir şekle sokulmuş balçık. Böylece insanın ilk suretinin çürümüş topraktan yapıldığı ve kuruduktan sonra ona ruh üflendiği anlaşılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ebu'l Al'â Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 2/569.

¹⁵⁷ el-Kehf 18/86.

¹⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 12/204.

¹⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/204.

¹⁶⁰ İsfahânî, *Müfredâtü'lfâzi'l-Kur'an*, "salsâl", 488.

¹⁶¹ Fîrûzâbâdî, *el-Ğâmûsü'l-muĥîf*, "salsâl", 751.

¹⁶² Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, "salsâl", 599.

¹⁶³ el-Hicr 15/26, 28, 33.

¹⁶⁴ *فخار / Fehâr*, çamurdan yapılmış çömlek anlamına gelir. Detaylı bilgi için bk. Erkan, "f-h-r", 1772. *صلصال / Salsâl*'ın ateşte pişirilmiş halini ifade eder. Detaylı bilgi için bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/203.

¹⁶⁵ er-Rahmân 55/14.

¹⁶⁶ Ferâhidî, "salsâl", 2/409.

¹⁶⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân ve Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, çev. Zâkir Kadirî Ugan, Ahmet Temir (İstanbul: MEB Devlet Kitapları Yayınevi, 1991), 1/113.

“toprak”, *تراب / turâb* ve *طين / tıyn* kelimeleriyle karşılanmıştır.¹⁶⁸ Bu duruma istinaden çalışmada, “Toprak Kavramı” ifadesiyle başta “turâb” ve “tıyn” kelimeleri kastedilmiştir. Fakat mezkûr kelimelerin (serâ, saîd, arz, hame’ ve salsâl) anlam yansımaları ihmal edilmeden konu incelenecektir.

Kur’an-ı Kerim’de on bir sûrede¹⁶⁹ insanoğlunun yaratılışı, *تراب / turâb*¹⁷⁰ ve *طين / tıyn*¹⁷¹ kelimeleriyle anlatılmıştır. Bu âyetlerde yaratılış konusunun hammaddesi toprak olduğu vurgulanmış, yaratıcının mutlak güç ve kudret sahibi özelliği nazara sunulmuştur. Yaratılış konusunda tıyn kelimesi ile ise insanın süzülüp çıkarılmış *سلالة / sülâleten* bir özden¹⁷² ve yapışkan *لازب / lâzib* bir çamurdan¹⁷³ yaratıldığı ve bu insanın yaratıcı katında muayyen bir ecelinin olduğu¹⁷⁴ bildirilmiştir. Bir âyette ise İblîs’in, Hz. Âdem’in çamurdan yaratıldığını söyleyerek yüce Allah’ın secde emrine karşı çıkması anlatılmıştır.¹⁷⁵

Kur’an-ı Kerim’de insanoğlunun yaratılışı konusu, temelde iki başlık altında incelenebilir. Bunlardan ilki, insanın canlı olmadan önceki elementer hali, diğeri ise canlı olduktan sonraki biyolojik halidir. İlâhî nefha¹⁷⁶ ile neticelenecek olan elementer süreç, Kur’an’da zengin bir kavram çeşitliliğine sahiptir ki yukarıda bu kelimeler (tıyn, lâzib, sülâle, hame’ ve mesnûn) izaha çalışılmıştır. Bir de ilk insanın yaratılmasının sonrasında neslinin yaratılışını ifade eden *نطفة / nutfe*, *علقة / alaka*, *مضغة / mudğa*, *عظام / ızâm*, ve *خلق آخر / halkun âhar* ifadeleriyle biyolojik yaratılış hali anlatılmıştır. Bu başlık altında elementer yaratılış sürecine kısaca değinilecektir.

3.1. Turâb ve Tıyn Kavramlarıyla İfade Edilen Yaratılış

İnsanoğlunun yeryüzünü teşrifinden önce onun için en uygun çevresel ve iklimsel koşullar hazır hale getirilmiş, insanoğlunun hizmetine sunulmuştur. İnsan için yaratılan Dünya,¹⁷⁷ bilimsel verilere göre 4,5 milyar yaşındadır. İlk insan fosillerinin 2 milyon yıl öncesine tarihlendirilmesi gerçeği yansıttığı kabul edildiği takdirde çok rahatlıkla söylenebilir ki, insanın varlık sahnesine çıkışı Dünya’nın ömrüne kıyasla çok yeni bir hadisedir.¹⁷⁸

Bu âyetlerde turâb’tan yaratılış, yaratıcının varlığının delillerinden biri sayılmış,¹⁷⁹ yaratılışın ardından insanların çiftler kılındığı anlatılmıştır.¹⁸⁰ Misal olarak sunulan iki kişinin karşılıklı konuşmalarına da ayrıca yer verilmiştir.¹⁸¹

Seyyid Kutub’un (1906-1966) ifadesiyle insanın uzak kökeni topraktır.¹⁸² Topraktan yaratılış, yaratıcının varlığının delillerindedir. Nitekim kuru ve cansız bir yapıya sahip topraktan insan gibi bir eseri vücuda getirmek, cansız topraktan canlı bir çekirdek olan spermayı var etmek yaratıcının varlığına ve kudretine büyük bir işarettir.¹⁸³

¹⁶⁸ Öyle ki, Arap dil âlimi ve ahlâk felsefecisi Râgıb el-İsfahânî, *turâb* kelimesini *معروف / ma’rûf* diyerek açıklamış, böylece kelimenin herkesçe bilinen “toprak” anlamını kastetmiştir. Detaylı bilgi için bk. İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Ḳur’ân*, “turâb”, 165.

¹⁶⁹ Bu sûrelerden olan Hac sûresinin 5. âyeti hariç diğer sûrelerin tamamı Mekke’de nâzil olmuştur.

¹⁷⁰ el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; er-Rûm 30/20; Fâtır 35/11; el-Mü’min 40/67.

¹⁷¹ el-En’âm 6/2; el-A’râf 7/12; el-Mü’minûn 23/12; es-Secde 32/7; es-Saffât 37/11; Sâd 38/76.

¹⁷² el-Mü’minûn 24/12.

¹⁷³ es-Sâffât 37/11.

¹⁷⁴ el-En’âm 6/2.

¹⁷⁵ el-A’râf 7/12.

¹⁷⁶ el-Hicr 15/29.

¹⁷⁷ el-Bakara 2/29.

¹⁷⁸ Özyay Polatoğlu, *Kur’an ve Bilim Işığında İnsan Olurken* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2019), 168.

¹⁷⁹ er-Rûm 30/20; el-Mü’min 40/67.

¹⁸⁰ Fâtır 35/11.

¹⁸¹ el-Kehf 18/37.

¹⁸² Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳur’ân*, 8/427.

¹⁸³ Kutub, *Fî Zılâli'l-Ḳur’ân*, 8/427.

Kur'an'da yüce Allah, beşerin sudan yaratıldığını söylerken¹⁸⁴ birçok âyette ise topraktan yaratılış anlatılmıştır. İlk bakışta bir tezatlık gibi görünse de aslında tenakuzluk söz konusu değildir. Müfessir Fahrüddîn-i Râzî'nin (ö. 606/1210) söylediği gibi toprak, Âdem'in yaratıldığı asıldır. Su ise insanın ikinci aslıdır. Toprakтан beslenen insanda gıda sıvı haline gelir ki o da menidir.¹⁸⁵ Diğer âyetlerde¹⁸⁶ topraktan yaratılışın ardından “meniden yarattı” denilmesinin sebebi budur.

Tıyn ile yaratılış konusunda Kur'an, insanın ilk önce¹⁸⁷ süzülüp çıkarılmış bir özden¹⁸⁸ ve yapışkan bir çamurdan¹⁸⁹ yaratıldığını ve insanın yaratıcının katında muayyen bir ecelinin olduğunu¹⁹⁰ nazara sunmuştur. İki âyette ise yüce Allah'ın meleklerle: “*Ben muhakkak çamurdan bir insan yaratacağım*”¹⁹¹ dediğinde İblis'in, Hz. Âdem'in çamurdan yaratıldığını öne sürerek secde emrine karşı çıktığı anlatılmıştır.¹⁹²

Tıyn kavramıyla yaratılışın ifade edildiği tüm bu âyetler, Mekke döneminde nâzil olmuştur. Mü'minûn sûresinin 12. âyetinde *سلالة* / *sülale* ekiyle gelen *tıyn*, Saffât sûresinin 11. âyetinde ise *لاذب* / *lâzib* ekiyle gelmiştir.

Arap dilinde *sülâle*, *سل* / *selle* fiilinden türetilmiştir. Selle, “bir şeyi başka bir şeyden çekip çıkarmak” anlamına gelir. Babadan türemesi neticesinde doğan çocuğa *سلیل* / *selil* denilmiştir.¹⁹³ Sülâle kelimesi ise *نطفة* / *nutfe* manasında da açıklanmıştır.¹⁹⁴ Fahrüddîn er-Râzî kelimeyi, “meni keseciklerinde toplanıp bir araya geldiklerinde meni olan ve uzuvlara saçılan çamur zerrecikleri” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁹⁵ Anlaşılmaktadır ki, toprakta bulunan ve insan bedeninin oluşumuna yarayan organik ve inorganik maddeler, besinler için kullanılmıştır. Erkek ve kadında üremeyi sağlayan sperm ve yumurta, sonuç itibarıyla beslenmeye bağlıdır. Şu hâlde sadece ilk insanın değil, diğer bütün insanların varlığının aslı da topraktır.¹⁹⁶

لاذب / *Lâzib* ise “bir şeye yapışık ve sabit olan şey” anlamına gelir.¹⁹⁷ “Dayanıklı, zorunlu ve gerekli” manalarında da kullanılan *lâzib*'ten türeyen *لزبة* / *lezbetün* kelimesinin çok şiddetli kuraklığı ifade ettiği de söylenmiştir.¹⁹⁸ Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) cıvık anlamında da tefsir edilen *lâzib*'in bir biçimine de meni denildiğini ifade etmiştir.¹⁹⁹

3.2. Câhiliye Toplumunda Kızların Toprağa Gömülmesi

Câhiliye kavramı, gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse hadis-i şeriflerde “Arapların İslâm'dan önceki yaşayışları” anlamında kullanılmıştır. Amaç, Arapların İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devirden ayırmaktır. Medine Dönemi'nde nâzil olan dört âyette bu kelime, İslâm öncesi zamana,²⁰⁰ bu zaman diliminde müşrik toplumun hayatında ciddi yekûn tutan

¹⁸⁴ el-Furkân 25/54; el-Mürselât 77/20.

¹⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/111.

¹⁸⁶ Fâtır 35/11; el-Mü'min 40/67.

¹⁸⁷ es-Secde 32/7.

¹⁸⁸ el-Mü'minûn 24/12.

¹⁸⁹ es-Sâffât 37/11.

¹⁹⁰ el-En'âm 6/2.

¹⁹¹ Sâd 38/76; el-İsrâ 17/61.

¹⁹² el-A'râf 7/12.

¹⁹³ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, “selil”, 418.

¹⁹⁴ Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, “nutfe”, 508.

¹⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/85.

¹⁹⁶ Karaman v.d., *Kur'an Yolu*, 4/14.

¹⁹⁷ Fîrûzâbâdî, *el-Ğâmûsü'l-muhtâ*, “lâzib”, 1173.

¹⁹⁸ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, “lâzib”, 739.

¹⁹⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, çev. Lütfullah Cebeci - Sadık Kılıç (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 7/96.

²⁰⁰ Âl-i İmran 3/154; el-Ahzâb 33/33.

taassup, şiddet ve nefrete,²⁰¹ yine bu dönemde yaşayan insanlar arasındaki haksız ve zalim yönetime²⁰² işaret etmiştir.

Câhiliye toplumunda var olan adetlerden birisi de kızların toprağa gömülmesi hadisesidir. Kur'an, bu çirkin uygulamayı sadece Mekkî sûrelerde değil Medenî olan Mümtehine sûresinde de yasaklamıştır.²⁰³ Medine'de gerçekleştirilen Akabe Biatleri sırasında Allah Resûlü'nün (a.s.) bu konuya değinerek "çocuklarını öldürmemeleri" hususunda Evs ve Hazrec kabilelerinden söz almıştır. Anlaşılmaktadır ki, Medine toplumunda da bu cürüm işlenmeye devam etmiştir.²⁰⁴ Bu adetin ortaya çıkmasındaki en büyük sebep ise geçim kaygısı görülmüştür.²⁰⁵

Câhiliye Dönemi edebiyatında ahlâk kavramı, **خلق / hulk** kelimesi nadir kullanılsa da "erdem" anlamına gelen mürûe (**مروءة / mürüvvet**) kavramıyla karşılanmıştır. Mürüvvet, ahde vefa, emanete riayet, cömertlik, misafirperverlik, bağışlama, iyi komşuluk, yoksullara yardım etme, zayıfları koruma gibi birçok ahlâkî erdemi kapsamıştır.²⁰⁶ Bunun mukabilinde asabiyet, şeref tutkusu, kibir, intikam duygusu, kan davası, zevk ve sefaya düşkünlük de yerilen davranışlar arasında kaynaklarda anlatılmıştır. Bu dönemde kan bağı çok önemsenmiş, kavim veya kabilenin şanı, şerefi, menfaatine özen gösterilmiştir. Hz. Peygamber de Cahiliyye Devri Araplarının kültürel yapısını ve değerlerini tamamıyla reddetmemiş, İslâm'a aykırı olmayan bazı davranışları aynen kabul etmiştir.²⁰⁷

Arap Câhiliye Dönemi'nde kız çocukları ve kadınlar, toplumun değer yargılarında yer bulamamış ve hak etmedikleri muamelelere maruz kalmışlardır. Arap halkının tamamında olmasa dahi kırsal kesimlerde ve düşük seviyedeki ailelerde kız çocuğunun yaşam hakkı dahi elinden alınmış ve kendi öz babası tarafından diri diri toprağa gömülmüştür. Bu durumu anlatan âyet-i kerime şöyledir: "*Kendisine verilen müjdenin kötülüğünden dolayı kavminden gizlenir. Onu, aşağılık duygusu içinde yanında mı tutsun, yoksa toprağa mı gömsün! Bakın ki, verdikleri hüküm ne kadar kötüdür!*"²⁰⁸

"Öldürülen kız çocuğu" anlamına gelen **موءوءة / mev'ûde**,²⁰⁹ sözlükte "bir şeyin üzerine ağır yük yüklemek" manasındaki **وآء / ve'd** mastarından türemiştir.²¹⁰ Kız çocuğunun gömülmesinin bu lafızla ifade edilmesi, çocuğun üzerine atılan toprakla ağırlık oluşturulması sebebiyledir.²¹¹ Ayrıca çocuğun uzak bir yere (badiye) götürülerek gömülmesi,²¹² **وآء / vâdi** kelimesinin anlamını çağrıştırdığından belki de mev'ûde, "vadiye götürülerek öldüren kız çocuğu" anlamında kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim, toprağa gömülerek öldürülen bu kız çocuğu için âhirette hesabının mutlaka sorulacağını beyan etmiştir.²¹³

İbn Abbas'ın talebelerinden İkrime'den (ö. 105/723) gelen bir rivayette En'âm sûresinin 140. âyetinin nüzul sebebi hakkında şöyle denilmiştir: "Adam karısına (evlenirken veya hamile iken), kız (olursa) gömersin, diğerini (erkek olursa) sahiplenirsin, diyerek şart koşardı. Kız olmuşsa, "Sana dönersem bana annem gibi ol! Niye gömmedin?" der, kadın da (çocuğu) başka kadınlara gönderir, onlar da bir çukur kazar, aralarından kim gömecek diye bir çukura bir bebeğe bakarlar, bebeği alıp çukura atar üstüne de toprak doldurur ve zemini tekrar düz hale

²⁰¹ el-Fetih 48/26.

²⁰² el-Mâide 5/50.

²⁰³ el-Mümtehine 60/12.

²⁰⁴ Abdülmelik b. Hişam b. Eyyub İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Mısır: Meketebetü Mustafa, 1375/1955), 2/57.

²⁰⁵ Âdem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumuna* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 231.

²⁰⁶ Philip K. Hitti, *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980), 1/143.

²⁰⁷ Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17-19.

²⁰⁸ en-Nahl 16/59.

²⁰⁹ et-Tekvîr 81/8.

²¹⁰ Mehmet Ali Kapar, "Mev'ûde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/491.

²¹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, 10/271, 272. Ebu'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vil* (Riyad: Meketebetü'l-Abikân, 1418/1998), 6/321.

²¹² Kapar, "Mev'ûde", 29/491.

²¹³ et-Tekvîr 81/8-9.

getirirlerdi.”²¹⁴ Öyle ki, toprağa kız gömme âdetleri ata sözlerine dahi geçmiştir. Bir Arap atasözü şöyledir: “Kızların gömülmesi iyiliklerdendir.”²¹⁵

3.3. İnkârcıların “Keşke Toprak Olsaydım” İstekleri

Mekkî sûrelerde 12 defa²¹⁶ geçen “keşke” ifadesi,²¹⁷ Kur'an'da “istek/talep” ve “pişmanlık” durumlarını ifade için kullanılmıştır. Örneğin, Kârun'a verilen servetin kendilerine verilmesini isteyenlerin temennilerinde,²¹⁸ yüce Allah'ın bahsettiği nimetin başkaları tarafından görülmesinin istenmesinde,²¹⁹ inkârcıların toprak olma arzusunda,²²⁰ dünyaya tekrar gönderilme isteğinde,²²¹ ölümle her şeyin nihayete ermesinin dilenmesinde,²²² âhirette hesap sırasında amel defterinin verilmesinin talebinde²²³ keşke ifadesi kullanılmıştır. Bununla birlikte Hz. Meryem'in “Keşke, bundan önce olsaydım de unutulup gitseydim.”²²⁴ sözüne, dünyada şeytan ve doğru yoldan alıkoyan kimse ile arkadaşlık kuran,²²⁵ şirk bataklığına saplanan,²²⁶ peygamberlerin buyruklarına tabi olmayan,²²⁷ âhiret için güzel işler yapmayan kimselerin²²⁸ pişmanlık ifadelerine Kur'an yer vermiştir. Medenî sûrelerde ise 2 defa geçen bu ifade ile Allah'a ve peygambere itaat etmeyen²²⁹ ve büyük bir başarı temenni eden kimsenin durumu gündem edilmiştir.²³⁰

Birçok âyet-i kerimede inkârcıların, “Biz toprak olduğumuz zaman yeniden mi yaratılacağız?”²³¹ veya “Biz öldükten, toprak ve kemik yığını haline geldikten sonra, biz mi bir daha diriltileceğiz?”²³² dedikleri aktarılır.²³³ Bu kimselerin öldükten sonra gördükleri hakikat manzarası akabinde söyleyecekleri “keşke toprak olsaydım”²³⁴ ifadesi hakkında çokça yorum yapılmıştır. Bu yorumlardan öne çıkanları şöyle özetlemek mümkündür: “Dileme sahibi bir insan olarak yaratılmayaydım.” “Dünyada toprak olaydım, yükümlü olmayaydım da bugün azap görmeyeydim.” “Tekrar diriltilmeyeydim.”²³⁵ Bu son yorumu zikreden Kurtubî, kâfirlerin ahvalini, “Kitabı sol tarafından verilene gelince o, “Keşke” der, “Bana kitabım verilmeseydi de hesabımın ne olduğunu bilmeseydim! Keşke ölümüm her şeyi bitirseydi!”²³⁶ âyetine benzetmiştir.²³⁷

İnşikâk sûresinde zikredildiği üzere kâfirler, âhiretteki manzarayı görünce yok olmayı dileyenlerdir.²³⁸ Ancak burada ki toprak olmayı dileme isteği, tüm bu anlamların yanında bereket üzere geçirilmemiş bir ömrün pişmanlığını da ifade etmektedir. Dolayısıyla kâfirlerin toprak olma

²¹⁴ Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Kahire: Merkez Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003), 6/219.

²¹⁵ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Meema'u'l-emşâl* (Kahire: y.y. 1979), 134.

²¹⁶ Mısri, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “leyte”, 655.

²¹⁷ Bu ifade, Medenî olan Nisâ sûresi 73. âyet ile Ahzâb sûresi 66. âyetlerinde de zikredilmiştir.

²¹⁸ el-Kasas 28/79.

²¹⁹ Yâsîn 36/26, 27.

²²⁰ en-Nebe 78/40.

²²¹ el-En'âm 6/27.

²²² el-Hâkka 69/27.

²²³ el-Hâkka 69/25, 26.

²²⁴ Meryem 19/23.

²²⁵ el-Furkân 25/28; ez-Zuhruf 43/38.

²²⁶ el-Kehf 18/42.

²²⁷ el-Furkân 25/27.

²²⁸ el-Fecr 89/24.

²²⁹ el-Ahzâb 33/66.

²³⁰ en-Nisâ 4/73.

²³¹ er-Ra'd 13/5.

²³² el-Vâkıa 56/47.

²³³ el-Mü'minün 23/35, 82; en-Neml 27/67; es-Sâffât 37/16, 52-53; Kâf 50/3.

²³⁴ en-Nebe 78/40.

²³⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*, 10/271, 272.

²³⁶ el-Hakka 69/25-27.

²³⁷ Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an*, 22/35.

²³⁸ el-İnşikâk 84/11.

istekleri, keşke toprağın verimliliği gibi yaratıcının dilediği, peygamberlerin de gösterdiği şekilde münbit ve müsmir bir ömür sürseydik, anlamını da taşır.

3.4. Toprak Olduktan Sonra Yeniden Dirilişi İnkâr Etmeleri

Kur'an'da, Allah Resûlü'nü (a.s.) yalanlamalarına değil ölümünün ardından toprak olduktan sonra yeniden dirilişi yalanlayan inkârcıların durumuna şaşırılması gerektiği ifade edilmiştir.²³⁹ İnkârcılar ise bu dönüşü akla yaklaştıramamışlar, mantıklı bulmamışlardır.²⁴⁰ Ardından alaycı üsluplarıyla sormuşlardır: *“Biz öldükten, toprak ve kemik yığını haline geldikten sonra, biz mi bir daha diriltileceğiz?”*²⁴¹ Fakat yine de Allah Resûlü (a.s.), toprak olduktan sonra yeniden dirilişin gerçekleşeceğini muhataplarına vadetmiştir.²⁴²

İnkârcılar, kemik, sonra da toprak haline geldikten sonra sadece dirilişi inkâr etmemişler, hesabın görüleceğini de reddetmişlerdir.²⁴³ Bir âyette ise kendileriyle birlikte atalarını gündeme getirmişler, onların da kendileri gibi yaratılmayacağını ima etmişlerdir.²⁴⁴ Ancak Kur'an, bu kimselerin akıbetlerinden haber vermiş, âhirette boyunlarına tasmalar takılarak cehenneme atılacaklarını bildirmiştir.²⁴⁵

3.5. Üzerinde Toprak Bulunan Düz Kaya

Allah'a ve âhret gününe inanmadığı halde malını gösteriş için harcayan kimsenin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan düz bir kayaya benzetilmiştir. Âyet-i kerime şöyledir: *“Ey iman edenler! Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı halde malını gösteriş için harcayan kimse gibi, başa kakmak ve incitmek suretiyle, yaptığınız hayırlarınızı boşa çıkarmayın. Böylesinin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan düz kayaya benzer ki, sağanak bir yağmur isabet etmiş de onu çıplak pürüzsüz kaya haline getirivermiştir. Bunlar kazandıklarından hiçbir şeye sahip olamazlar. Allah, kâfirleri doğru yola iletmez.”*²⁴⁶ Bu misalde yağmur, cömertliği, yağmurun düştüğü düz kayanın ise bu harcamadaki art niyeti temsil ettiği söylenmiştir. İnce toprak tabakasının da kötü niyeti saklamayı dileyen ve harcamayı iyi gösteren faziletine işaret edilmiştir.²⁴⁷

Normal şartlar altında yağmur, ölü toprağa hayat veren bir nimet iken²⁴⁸ üzerinde ince toprak tabakası barındıran kayaya düştüğünde üstündeki toprağı akıtıp gidermektedir. Böylece kayayı çirliçiplak bırakmakta, kaya için zararlı hale gelmektedir. Zira bu küçük katmanlı toprakta yetişen ekin bir köke sahip değildir. Toprak su ile buluştuğunda bereket kaynağı olurken kendi cinsinden olan kayanın üzerinde kök salacak zemini bulamadığında yok olmaya dolayısıyla su ile birlikte akıp gitmeye mahkûmdur.

Anlaşılmaktadır ki, eylemlerinde istikrarı sağlayamamış, güzel niyetleri gönüllerinde sağlamlaştıramamış inkârcıların amelleri böyledir. Sadaka ise yüce Allah'ın rızası için verildiğinde, karşılığında bir menfaat beklenmediğinde ve bir de ihtiyaç sahibi incitilmediğinde tasaddukta bulunan kimseye bereket ve bunun akabinde de mükâfat getirecektir.²⁴⁹

O halde, orijini toprak olan insan, özünde büyümeye namzet güzel niyet bitkisini, vahyin suyu ile her dem ıslatmalıdır. Vahyin tebliğcisi Hz. Peygamberin tavsiyeleriyle bu niyet bitkisinin bakımını yapmalı, semere vermeye hazır hale getirmelidir. Aksi durumda toprak (insan), asli

²³⁹ er-Ra'd 13/5.

²⁴⁰ Kâf 50/3.

²⁴¹ el-Vâkıa 56/47; el-Mü'minûn 23/82; es-Saffât 37/16.

²⁴² el-Mü'minûn 23/35.

²⁴³ es-Saffât 37/52-53.

²⁴⁴ en-Neml 27/67.

²⁴⁵ er-Ra'd 13/5.

²⁴⁶ el-Bakara 2/264.

²⁴⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 1/210.

²⁴⁸ Fussilet 41/39; Yâsîn 36/83.

²⁴⁹ Karaman v.d., *Kur'an Yolu*, 1/421.

vazifesi kulluktan uzaklaşacak, zayı olup (akıp) gidecektir.

3.6. Hz. İsa'nın Durumu

Kur'an-ı Kerim'de 25 defa ismi geçen Hz. İsa, "Meryem'in oğlu",²⁵⁰ "Allah'tan bir ruh",²⁵¹ "Mesih"²⁵² ve "Allah'ın Kelimesi"²⁵³ unvanlarıyla zikredilmiş ve Allah'ın kulu olduğu vurgulanmıştır.²⁵⁴ Kendisine İncil verilen Hz. İsa,²⁵⁵ Hz. Muhammed'in geleceğini de müjdelemiştir.²⁵⁶ Özellikle Meryem ve Âl-i İmrân sûrelerinde doğumu ve peygamberliği geniş bir şekilde anlatılmış, babasız yaratılmışlığı, Âdem peygamberin durumuna benzetilmiştir.²⁵⁷ Ayrıca Allah'ın izniyle çeşitli mucizeler gösterdiği de ifade edilmiştir.²⁵⁸

Âl-i İmrân sûresinin 59. âyetinde Hz. İsa'nın durumu Hz. Âdem'in durumuna benzetilerek şöyle buyrulmuştur: "Allah nezdinde İsa'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan var etti; sonra ona "ol" dedi ve oluverdi." Âyet-i kerimenin, "Hz. İsa babasız dünyaya geldiğine göre, Onun babasının Allah olması gerekir." diyen Necran heyetinin sözleri üzerine nâzil olduğu söylenmiştir.²⁵⁹ Müfessir Taberî de (ö. 310/923) âyetin sebab-i nüzûlü hakkında gelen rivayetleri tefsirinde sıralamıştır.²⁶⁰

Mâtürîdî (ö. 333/944), söz konusu âyeti yorumlarken, Âdem'in babasız yaratılması rab olmasını gerektiren bir durum değilse İsa peygamberin de babasız dünyaya gelmiş olmasının rab ya da ilâh olmasını gerektiren bir durum olmadığını söylemiştir.²⁶¹ Nasıl ki ilk atanın yaratılmasında babaya ihtiyaç duyulmamıştır, Hz. İsa'da aynı şekilde babasız dünyaya getirilmiştir. Üstelik Hz. İsa sadece babasız dünyaya getirilmişken, Hz. Âdem hem babasız hem de annesiz yaratılmıştır.

Bununla birlikte âyette dikkat çekilen bir diğer husus, yüce Allah'ın kudretidir. "Ol!" diyen yaratıcı, dilediğini dilediği şekilde yaratmaya kadirdir. Bu âyette Hz. İsa'nın halinin Hz. Âdem'in durumuna benzetilmesindeki amaç, yaratıcının "toprak" nesnesi üzerinden kudretinin ve kuvvetinin izhar edilmesidir. Zira toprak maddesinden yaratılan Hz. İsa'nın örneksiz yaratılan Hz. Âdem'in durumuna benzerliği, hiçbir kaynak olmadan yaratılan ilk insanın daha sonra sadece babasız meydana gelecek insana kıyasla çok daha fazla kuvvet gerektirdiğini gösterir.

Ayrıca konunun bir boyutuyla topraktan beslenen Hz. Meryem ile ilgili olduğu da söylenmiştir. İnsanın ve özellikle Hz. Meryem'in aldığı gıdaların ilk kaynağı topraktır.²⁶² Tüm bitkisel ve hayvansal yiyeceklerin toprakla ilgisi muhakkak olduğundan, Hz. İsa da topraktan beslenen bir annenin rahminde babasız olarak yaratılmıştır.

3.7. Hz. İsa'nın Çamurdan Yaptığı Kuş Heyetinin Canlanması

Tıyn kavramının zikredildiği Âl-i İmrân sûresinin 49. âyeti ile Mâide sûresinin 110. âyetinde Hz. İsa'nın bazı mucizelerinden bahsedilmiştir. Bunlar, Hz. İsa'nın çamurdan kuş şeklinde yaptığı şeye üflemesi onun da hemen kuş oluvermesi, körü ve alacalıyı iyileştirmesi,

²⁵⁰ el-Bakara 2/87.

²⁵¹ en-Nisâ 4/171.

²⁵² et-Tevbe 9/31.

²⁵³ Âl-i İmrân 3/45.

²⁵⁴ Meryem 19/30.

²⁵⁵ el-Maide 5/46.

²⁵⁶ es-Saf 61/6.

²⁵⁷ Âl-i İmrân 3/59.

²⁵⁸ Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110; Meryem 19/30.

²⁵⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8/82.

²⁶⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an* (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.), 6/468-470.

²⁶¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, ed. Yavuz Yusuf Şevki, çev. Bekir Topaloğlu - Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 2/355.

²⁶² Hac sûresinin 5. âyeti başta olmak üzere birçok âyette (mesela el-Kehf 37; er-Rûm 30/20 ve el-Mü'min 40/67) "siz" zamirinin kullanılması, topraktan yaratılma olgusunun devam ettiğine bir işarettir. Detaylı bilgi için bk. Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2013), 4/138.

Allah'ın izniyle ölüleri diriltmesi, evlerinde ne yiyip neyi de biriktirdiklerini insanlara haber vermesi ve beşikte iken insanlarla konuşması mucizeleridir.

Bunların ilki olan çamurdan kuş şeklinde hey'ete üflemesi onun da kuşa dönüşmesi mucizesi, tefsirlerde genellikle yüce Allah'ın gücü-kudreti ve yaratıcı oluşu vasfı ile irtibatlandırılmıştır.²⁶³ Dolayısıyla Allah'ın iradesi bağlamında telakki edilmiştir.²⁶⁴ Âyette geçen “*halk/yapma, yaratma*” kavramının ise bilinen anlamıyla bir yaratma değil “takdir ve tasvir etme hem hakikat hem de mecaz” manalarına geldiği söylenmiştir.²⁶⁵ Kur'an-ı Kerim'de çamurdan yapıldığı söylenen *tayr/kuş* kelimesinin ise türediği ر - ي - ط / t-y-r kökü 29 âyette geçmiştir;²⁶⁶ “kuş”,²⁶⁷ “uçmak”,²⁶⁸ “uğursuzluk”, “amel defteri”²⁶⁹ ve “yayılmak”²⁷⁰ anlamlarında kullanılmıştır.

“Uçan canlı” anlamına gelen طائر / *tâir*, Kur'an-ı Kerim'in bazı âyetlerinde İslâm'dan önceki kullanımından hareketle çoğunlukla iyi ya da kötü olmasına bakılmaksızın, kaderi veya talihi ifade eder şekilde geçmiştir.²⁷¹ Bazı âyetlerde uğursuzluk²⁷² anlamına gelen *tâir*, zaman geçtikçe anlam değişimine uğramış, طلع / *tale'a* fiilinden “talih” ya da “talih kuşu” ifadesi ortaya çıkmıştır.²⁷³

İsrâ sûresinde ise bu kelime “kader” anlamında geçmiştir.²⁷⁴ Bu manadan hareketle âyette geçen *tayn/çamur* kelimesi, İsrâiloğulları'nın çamurlaşmış hayatlarına bir tür işaret olarak okunabilir. Bu durumda *tayr/kuş*, yükselen kaderi ve talihi anlatacaktır. Şayet Hz. İsrâ'nın çamurdan yaptığı bu kuş heyetine üfürmesi, hayat bahşeden öğretileri olarak yorumlanacak olursa, Hz. İsrâ'nın Allah'ın izniyle İsrâiloğulları'nın çamurlaşan yani bozulan ve çürümeye namzet hayatlarından kendilerini kurtarıp yücelere eren bir hayata çıkarması şeklinde anlaşılabilir.²⁷⁵ Böylece çamurlaşmış hayatları değer dolu bir hayata dönüştürmek, yüce Allah'ın Hz. İsrâ'ya bahşettiği nimetlerinden birisi olacaktır.

Yukarıda sıralanan kullanımların dışında Kur'an'da *tayn* kelimesi, sarayında yetkili olan Hâmân'a yüce Allah'a ulaşma gayesiyle (!) Firavun'un vermiş olduğu “Tuğla ocağımı yak!”²⁷⁶ emrinde ve Hz. Lût'un kavminin helakinde “taşlaşmış çamur”²⁷⁷ anlamında da kullanılmıştır.

Sonuç ve Değerlendirme

İnsan başta olmak üzere, bitki, hayvan ve diğer canlıların yaşam alanı olan toprak, “kara, arazi, tarla ve ülke” gibi anlamlara gelir. Toprak, yer kabuğunun üzerini kaplayan çürümüş organik maddelerden ve kütle kırıntılarından oluşmuştur. Canlıların yaşaması için elverişli kılınan toprak, Dünya ve Türk mitlerinde kendine geniş yer bulmuş, Arkaik inanışlarda kadının doğurganlığı ile bereket arasında bir irtibat kurularak “ana” şeklinde telakki edilmiştir.

Yahudi inanışında toprak, kutsal kabul edilmiştir. Tevrat'ta, insanın yaratılışı, Nûh tufanı, kutsal toprak, Mısırdan çıkış gibi konular bağlamında, yine asli manası üzere “yer, arazi”

²⁶³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/34.

²⁶⁴ Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 2/86.

²⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/343; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8/61.

²⁶⁶ Mısrî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “tyr”, 433.

²⁶⁷ el-Bakara 2/260.

²⁶⁸ el-En'âm 6/38.

²⁶⁹ el-İsrâ 17/13.

²⁷⁰ el-İnsân 76/7.

²⁷¹ Muhammet Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 99.

²⁷² el-A'râf 7/31; en-Neml, 27/47; el-Yasîn 36/18-19.

²⁷³ İsmail Yakıt, *Kur'an-ı Hakîm Meâlî Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu* (İstanbul: Ötügen Yayınevi, 2021), 308.

²⁷⁴ el-İsrâ 17/13.

²⁷⁵ Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 6/200.

²⁷⁶ el-Kasas 28/38.

²⁷⁷ ez-Zâriyât 51, 33.

anlamlarında toprak kullanılmıştır. Hristiyanlıkta da aynen Yahudi inancısında olduğu gibi insan, Tanrı'nın düzen içerisinde yarattığı âlemi korumakla görevli kılınmıştır. İncil'in muhtelif bölümlerinde toprak, Yaratıcının toprak sahibi bir kimseye benzetilmesi, muhataplara toprak üzerinden misallerin verilmesi, ilk insanın topraktan yaratılışı, toprağın bereketi ve kutsiyeti bağlamında zikredilmiştir.

Hadislerde toprak kavramını ifade için "turâb" kelimesi geçmiştir. Bu hadislerde toprak, Hz. Âdem'in yaratıldığı madde oluşu, temizleyici özelliği, insan anne rahmindeyken bir meleğin iki parmağı arasında toprak ile gelmesi, Hendek Savaşı için Allah Resûlü'nün (a.s.) omuzunda toprak taşıdığı ve Ümmü Seleme'nin rüyasında Allah Resûlü'nü (a.s.) başında ve sakallarında toprak olduğu bir halde gördüğü gibi muhtelif konularla ilgili kullanılmıştır.

Kavramın Kur'an'da kullanımına bakıldığında ise "toprak" anlamında "turâb", "tıyn", "serâ", "arz", "saîd", "hame" ve "salsâl" kelimeleri geçmiş, toplamda on bir sûrede insanoğlunun yaratılışı, "turâb" ve "tıyn" kelimeleriyle gündeme getirilmiştir. Bu âyetlerde "turâb"tan yaratılış, yüce Allah'ın varlığının delillerinden biri sayılmıştır. Yaratılış bağlamında kullanılan "tıyn" kelimesini içeren tüm âyetlerin Mekke Dönemi'nde indirildiği görülmüştür. Böylece sağlam bir inancın temelinde yaratılış konusuna özellikle yer verildiği bunun sebebinin de muhataba yüce Allah'ın kudretini izhar etmek olduğu anlaşılmıştır.

Toprak kavramı Kur'an'da, câhiliye toplumunda kızların gömüldüğü toprağı ifade için de kullanılmıştır. Sadece Mekke âyetlerde değil Medine'de düzenlenen Akabe Biatleri sırasında Allah Resûlü'nün (a.s.) bu önemli konuya temas etmesi, Medine toplumunda da bu çirkin suçun var olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte kavram, inkârcıların temennilerinde ve yeniden dirilişi inkâr etmelerinde de geçmiştir. Ayrıca Hz. İsa'nın Hz. Âdem gibi babasız ve topraktan yaratıldığı dolayısıyla onun ilâh edinilmemesi gerektiği mesajında, çamurdan yaptığı kuş heyetinin canlanması mucizesinde, Firavun'un talebinde ve Lût peygamberin kavminin helakinde de zikredilmiştir.

Anlaşılmaktadır ki Kur'an'da toprak kavramı, muhtelif konuların sunumunda çok defa ve farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Bu kullanımlarda sadece insanoğlunun toprak menşei yaratılışı değil yeniden toprağa dönüşü kabul etmeyen-edemeyen inkârcı zihniyetin toprak gibi verimli bir hayatı isteyerek pişmanlıkları anlatılmıştır. Böylece üzerinde toprak bulunan düz bir kayanın dillendirdiği hakikate dikkat çekilmiştir. Hz. İsa'nın yaratılışında yüce Allah'ın kudret ve kuvvetinin ne denli sonsuz olduğu vurgulanırken Hz. İsa peygamberin mucizesinde duygu ve düşünce dünyaları bozulmuş (çamurlaşmış) kavminin yeniden ıslahı ve ihyası için mucizelerin kullanıldığının altı çizilmiştir. Firavun'un yaratıcıya yükselme gayesiyle tuğlalardan inşa ettirdiği yapı nazara sunulurken Lût kavminin helakinde de aynı maddeden yapılmış helak taşlarının vazife yaptığı vurgulanmıştır.

Kaynakça

- Aça, Mustafa. “Dünya Mitolojilerinde Toprak Simgeciliği”. *Kültür Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 23-35.
- Ağırkaya, Güven. “Kutsal Bir Hazine Olarak Toprak -Kur’ân Merkezli Bir Analiz-”. *Diyanet İlmî Dergi* 58/2 (2022), 547-586.
- Aksoy, Yıldız (ed.). *Yaşamın Her Karesinde Toprak*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Alım, Mete - Mete Doğanay (ed.). *Yer Bilimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Apak, Âdem. *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Aydın, Mehmet - Kılıç, Şeref. *Toprak Bilimi*. Ankara: Nobel Yayınevi, 4. Basım, 2022.
- Ayverdi İlhan - Topaloğlu Ahmet. *Kubbealtı Lugati/Türkçe Sözlük*. İstanbul: MAS Matbaacılık, 2007.
- Bağdâdî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*. thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u's-şâhih*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1432.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd el-. *Tâcü'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008 1429.
- Çağıl, Necdet. “Kur'an'da Yer Alan Başlıca Ziraât Temalar”. *Dini Araştırmaları Dergisi* 10/30 (2007), 193/213.
- Çağrıncı, Mustafa. “Yer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/476-478. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. *Kitaplara İman*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Dâmeğânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-. *el-Vücûh ve'n-Nezâir*. thk. Ali Abdu'l-Hamîd. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2. Basım, 2010.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Birlik Yayınları, 1981.
- Enveri, Ekber. *Türk Yarattığı Mitlerinde Toprak*. 24 Cilt. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, 2018.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- Erkan, Arif. *el-Beyân*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 1999.
- Erkut, Abdülkadir. *İslam'da Kitaplara İman*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Fayda, Mustafa. “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ezdî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-. *es-Sünen*. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Arabiyye, 2009.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdü'l-Hamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.

- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Ķâmûsü'l-muhîṭ*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2011 1432.
- Gül, Nayim. *Mitler-Ritler Dinler ve Yönetimler*. İstanbul: Ozan Yayınları, 2022.
- Gülensoy, Tuncer. *Köken Bilgisi Sözlüğü*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018.
- Gündüz, Şinasi. *Yaşayan Dünya Dinleri*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Harman, Ömer Faruk. "Kitâb-ı Mukaddes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.C. 26. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Irmak, Asaf. *Toprak İlmi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1972.
- İbn Hişâm, Abdulmelik b. Hişam b. Eyyub. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Mısır: Meketebetü Mustafa, 1375/1955.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-. *Müfredâtü elfâzi'l-Ķur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1413.
- K. Hitti, Philip. *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1980.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2012.
- Kapar, Mehmet Ali. "Mev'ûde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/491. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Karlığa, H. Bekir. "Anâsır-ı Erbaba". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/149. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ķur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Ķur'ân*. çev. Salih Uçan - Vahdetin İnce. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Yavuz Yusuf Şevki. çev. Bekir Topaloğlu - Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Mevdûdî, Ebu'l Al'â. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Meydânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed. *Mecma'u'l-emşâl*. Kahire: y.y. 1979.
- Mısri, Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Ķur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1906 1324.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. *el-Câmi'u's-şahîh*. Beyrût: Dâru'l Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Parlatır, İsmail vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 8. Basım, 1998.
- Polatoğlu, Özay. *Kur'an ve Bilim Işığında İnsan Olurken*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2019.
- Radloff, Wilhelm. *Türklük ve Şamanlık*, çev. A. Temi v.d. İstanbul: Örgün Yayınevi, 2008.

- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1401.
- Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) el-Uzeyzî es-. *Ġarîbü'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Kahire: Merkez Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân ve Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. çev. Zâkir Kadirî Ugan, Ahmet Temir. İstanbul: MEB Devlet Kitapları Yayınevi, 1991.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, ts.
- Taş, İsmail. *Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*. Konya: Kömen Yayınları, 2002.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *el-Câmi'u's-şahîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1432.
- Yakıt, İsmail. *Kur'an-ı Hakim Meali Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 3. Basım, 2021.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*. çev. Lütfullah Cebeci - Sadık Kılıç. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Yüceer, İsa. "Kur'an'da Toprak ve Yeryüzü Lafızları". *Acta Turcica Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi* 4/1 (2012), 193-206.
- Yıldırım, Münir. "Çevre ve Ahlak", *Çevre Dinamiklerinden Toprak ve Dinlerde Toprak Algısı Sempozyum Bildiri Metinleri*. Gaziantep: 2014.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud İbn Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'î t-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vîl*. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1418/1998.



**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 2

MART- 2024

İşârî Tefsirin Mahiyetine Dair Bir İnceleme

A Study on The Essence of al-Tafsîr al-Ishârî

Ömer BOZKURT

Doktora Öğrencisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Enstitüsü, Tefsir Anabilim Dalı

PhD Student Bolu University, Graduate Institute, Basic Islamic Sciences Department of Tafsîr

Bolu / Türkiye - **ROR ID:** 01x1kqx83

omerbzkrt25@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-1407-0785

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Ocak / 14 January 2024

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Mart / 19 March 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Mart / 30 March 2024

DOI: 10.5281/zenodo.10889579

Atıf / Citation: Bozkurt, Ömer. "İşârî Tefsirin Mahiyetine Dair Bir İnceleme". *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Mart / 2024), 77-94. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10889579>

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. **Ömer BOZKURT**

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

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**.

İşârî Tefsirin Mahiyetine Dair Bir İnceleme

Öz

Bu araştırmada bir tefsir yönelimi olarak görülen “işârî tefsirin” mahiyetine dair bazı tetkikler yapılmaktadır. Tefsir ilmi dahilinde değerlendirilen bu yönelimin çerçevesinin çizilmesi için tefsir ilminin mahiyeti de incelenmektedir. Buna binaen söz konusu araştırmada tefsir ilminin mahiyeti üzerinde durulmuş akabinde işârî yönelimlerin çerçevesi, ifade edilen bazı dinamiklerden hareketle tetkik edilmiştir. Tüm bu araştırma ve analizler sonucunda işârî yönelimlerin ne salt hakikat ne de tefsir veyahut te’vîl olarak isimlendirilememesi gerektiği kanaatine varılmıştır. Araştırmanın sınırları dar olduğundan; te’vîl, yorum, yöntem, kıyas, teknik gibi ifadeleri semantik ilmi çerçevesinde incelenememiştir. Binaenaleyh bu noktada yapılmış araştırmalardan yararlanılmıştır. Araştırma neticesinde ulaşılan sonuca göre; te’vîl, istinbat, yorum ve tefsir gibi kelimeler, bir tür aklî çabayı çağrıştırmaktadır. Halbuki âyetlere işârî açılımlar getirenlerin kendi ifadelerine göre onlar bu açılımları kesinlikle kendi beşerî çabaları sonucu elde etmemişlerdir. Tabiri caiz ise onlara yazdırılmıştır. Bazı müfessirler, bu bilgilerin Allah’tan (c.c.) ilham yoluyla alındığı üzerine vurgu yapmıştır. Bu meyanda söz konusu vurgularının görmezden gelinerek bu bilgilerin eserlerinde arz edilmesine; bir tür kıyas ile elde edilmiş istinbat, bir tür irfanî te’vîl veyahut yorum, yöntem veya bir tür teknik olarak isimlendirilmesinin sağlıklı olmayacağı kanaatindeyiz. Bununla birlikte sonuç ve teklifler araştırmanın sonunda arz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tasavvuf, İşârî, Te’vîl, Vehbî Bilgi.

A Study On The Essence of al-Tafsîr al-Ishârî

Abstract

In this study, the nature of "al-Tafsîr al-Ishârî", which is seen as an exegetical orientation, is analyzed. In order to draw the framework of this orientation, which is evaluated within the science of tafsîr, it is essential to reflect on the nature of the science of tafsîr. Therefore, in this study, we will first briefly emphasize the nature of the science of tafsîr, and then try to analyze the framework of Ishârî orientations based on some of the dynamics we have mentioned. As a result of all these researches and analyses, we have concluded that al-Ishârî orientations can't be called either pure truth, tafsîr, or ta'wîl. Due to the limits of our article, we could not include the semantic analysis of expressions such as ta'wîl, interpretation, method, syllogism, and technique. Therefore, we have only touched upon them superficially. According to the conclusion we reached, the words such as tafsîr, istinbât, interpretation, and ta'wîl, which we tried to analyze in the introduction of our article, suggest that they are product of an intellectual effort and preoccupation. However, according to the statements of those who brought revelatory expansions to the Qur'anic verses, they certainly did not obtain these expansions as a result of their own efforts. It was dictated to them, so to speak. Therefore, we believe that it would not be appropriate to name this orientation as istinbât, ta'wîl, interpretation or method.

Keywords: Tafsîr, Sûfism, Ishârî, Ta'wîl, Intuitive Knowledge.

Giriş

İşârî yönelimin mahiyetine dair araştırma yapmak için ilgili kelimenin tanımlanması veyahut belli açılardan sınırlandırılması gerekmektedir. Bunun için işârî açılımlarla ilişkili olarak görülen tefsir kelimesinin kavramsal çerçevesinin de çizilmesi gerekmektedir. Fakat tefsir ilminin sınırlarını belirlemek, bir yönüyle usul çerçevesi çizmek anlamına gelmektedir. Kadim ulema nezdinde ittifak edilmiş, sistematik bir usulün olmayışı, bu durumu zorlaştırmaktadır.¹ Bu açıdan tanımlamanın zâtî meşakkati de dahil edildiğinde belirli bir tanım yapmak, daha da müşkül bir hal almaktadır.² Buna binaen araştırmamızda evvel emirde yapılmış tanımlar analiz edilecektir. Akabinde bu tanımların işârî yönelimlerle ne derece uyum sağladığı tahlil edilecektir. Bu meyanda araştırmamızdaki gaye, çoğunlukla tefsir ilmi dahilinde değerlendirilen işârî yönelimlerin, bir tefsir çeşidi olarak adlandırılmasının sıhhati üzerine tetkikler yapmaktır. Bu meyanda bu yönelimler için birçok farklı düşünce ortaya atılmıştır.

¹ Mustafa Öztürk, “Müteşâbih Kavramı Bağlamında ‘Tefsir Usûlü’nün (Ulûmü’l-Kur’ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimname* 15 (2008), 29-30.

² Zira “Bir tam tanım, efradını câmi ağyarını mâni olmalıdır.” Detaylı bilgi için bk. Muhit Mert, “Kelâmcıların Tanım Kuramları”, *Kelâm Araştırmaları* 2/1 (2003), 81-92.

Âyetlerin izahında işârî yönelim içinde olanlar, söz konusu açılımlarının bir zihinsel çabanın ürünü olmadığını, ilham ile aldıklarını sarahaten belirtmektedirler. Ehl-i sünnet tarafından Allah'ın (c.c.) bazı veli kullarına ilham ettiği, genelde kabul edilen bir durum olduğundan çoğu âlim işârî açılımları mâkul ve makbul görmektedir. Ne var ki bu alanı sınırlamaktan da geri durmamaktadırlar. Sezgi yoluyla ulaşıldığı iddia edilen bilgilerin bir ilham ürünü olup olmadığına bunun imkânı ve kabulü problemine bu araştırmada ele alınmayacaktır. Ne var ki bu türden yorumların bâtinî yorumlara kapı aralamasından ve aşırıya kaçmasından dolayı kabulü noktasında bazı şartlar getirilmiştir. İleride bu şartlar analiz edilecektir.

Bazı araştırmacılar ise âyetlerin izahında işârî yönelimin, bir takım teknik veya yöntem barındırdığı hatta bir tür kıyas olduğu üzerinde durmuşlardır. Buradan hareketle bir tür kıyas ürünü olan bu açılımların kabul edilebileceği ima edilmiştir. Kanaatimizce işârî yönelimlerin mahiyeti üzerinde fikir yürütmek, söz konusu mevzuun kendi dinamiklerini göz ardı etmeden yapılması gereken bir faaliyettir. Binaenaleyh bu yönelimin bir tür tefsir, te'vîl veya istinbat ürünü olduğu ifadesi, pek sağlıklı bir yaklaşım olmasa gerektir. Tefsir ilminin ve işârî yönelimlerin mahiyeti üzerine yapacağımız tahliller neticesinde bu durum netlik kazanacaktır.

Tefsir ilmi dahilinde değerlendirilen bu yönelimin çerçevesinin çizilmesi için tefsir ilminin mahiyeti üzerinde de tefekkür etmek gerekmektedir. Buna göre söz konusu araştırmada tefsir ilminin mahiyeti üzerinde durulacak ardından işârî yönelimlerin çerçevesi, ifade edilen bazı dinamiklerden hareketle analiz edilecektir. Bu yapılırken evvel emirde âyetlerin izahında işârî yönelim içinde olanların bizzat kendi ifadeleri ve diğer veriler dikkate alınarak değerlendirmeler bu minval üzere yapılacaktır.

1. Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu

Kelimenin köken itibariyle ne anlama geldiği hususunda tartışılmışsa da iştikakı veçhesiyle adeta ittifak edilmiştir.³ Buna göre; bir kapalılığı gidermek, açıklamak, beyan etmek anlamında olduğu söylenmiştir.⁴ Buradaki kapalılığın hem gerçek anlamda kullanılabilmesi hem de dilbilimsel veyahut ruhanî keşifler anlamında kullanılabilmesi kelime itibariyle buna bir engelin olmadığı görülmektedir. Fakat Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) gibi kimi âlimlerin ifade ettiğine göre bu kelime daha çok mâkul mânâların keşfi anlamında kullanılmaktadır.⁵

Tefsir kelimesinin terim olarak muhtelif açılardan tanımlandığına şahit olmaktayız. Bazı ilim adamlarının tanımları verildikten sonra analiz edilecek, kanaatimizce en sağlıklı tanım tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bazı âlimler, tefsir ilminin bir tanımının yapılamayacağını çünkü belirli bir usul ve kaideden yoksun olduğunu, Allah'ın kelâmını izah etmek, olarak tanımlamanın yeterli olduğunu, söylemişlerdir.⁶ Fakat böyle bir durumda tefsirin müstakil bir ilim olarak kabul edilmesi için hiçbir gerekçe kalmamaktadır. Zira Fıkıh, Kelâm gibi ilim dalları da bir yönüyle Allah'ın (c.c.) kelâmını izah etmek ile meşgul olmaktadır. Fakat amaçları ve araçları açısından tefsir ilminden farklı bir yönelime sahip oldukları mâlûmdur. Bununla birlikte tefsir ilminin kimi zaman kıraat ilminin inceliklerine, Kur'ân imlası gibi hususiyetlere, ulûmü'l-Kur'ân alanına da yöneldiği

³ Ulemanın çoğunluğuna göre; “f-s-r” diğer bazısına göre ise “s-f-r”den maklûb edilerek türemiştir. Detaylı bilgi için bk. Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2006), 1/415; Celâleddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Salim Haşim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 568; ez-Zehebî Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1976), 17.

⁴ Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Ahmet Faris (Beyrut: Dâru's-Sâdir, ts.), 5/55; Ebu'l-Kâsım Hüseyin es-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.), 380; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 568-569; Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 21.

⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 380, 796; Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 17.

⁶ Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 17.

bilinmektedir. Binaenaleyh Tefsirin bir ilim olmadığını iddia etmek için daha fazla delile ihtiyacımız olsa gerektir. Tefsir ilminin en yaygın tanımlarını kronolojik olarak ele alınabilir.

Ebû Mansûr el-Mâturîdî (ö. 333/944) “Tefsir ilmi: Kur’ân’ın nazil olduğu durumları bildiklerinden ve olaylara şahitlik ettiklerinden sahâbeye ait olandır. Bundan dolayı asıl kastedilen odur.”⁷ demektedir. Kabaca nakledilenin tefsir, akledilenin te’vîl olarak yorumlanabileceği bu anlayışa göre tefsirin sahâbiye ait oluş gerekçesi, onların şahsiyetlerinden değil olaylara şahitlik etmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda arka plan bilgisine ulaşan tabii neslinden birinin ortam bilgisinden hareketle yaptığı yorumların, bu anlayışa göre tefsir olarak isimlendirilmeme gerekçesi ne olabilir?

Tefsir, Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344) tarafından şöyle tanımlanmıştır: “Kur’ân lafızlarının telaffuz keyfiyetini, medlullerini, yalnız başına ve terkip halinde kullanıldıklarında kelimelerden çıkan hükümleri, terkip halinde kullanıldıklarında oluşan mânâları ve bunları tamamlayıcı nitelikte olan diğer hususları inceleyen bir ilim dalıdır.”⁸

Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ise şöyle bir tanım yapmaktadır: “Âyet ve surelerin nüzullerini, kıssalarını, onlarda bulunan işaretleri, Mekkî ve Medenî olanların tertibini, muhkem müteşâbihi, nâsîh ile mensuhunu, has ve âm olanını, mutlak ile mukayyedini, mücmel ile müfessirini bilmektir.”⁹

Molla Fenârî (ö. 834/1431), tefsir ilmini şöyle tarif etmektedir: “Kur’ân olması bakımından, Allah’ın muradı olduğu bilinene veya zannedilene delaleti bakımından Allah kelâmının hallerini insan gücü nispetinde bilmektir.”¹⁰

Kâfiyeci (ö. 879/1474) ise tefsir ilmini şöyle tarif etmektedir: “Tefsir ilmi: Murada delalet etmesi bakımından yüce Allah’ın kelâmını, beşer gücü nispetince araştıran bir ilimdir.”¹¹ Taşköprizâde Ahmed Efendi’nin (ö. 968/1561) Tefsir ilmi tanımı: “İnsan gücü nispetinde ve Arap dil kaidelerinin el verdiği ölçüde, Kur’ân nazımının mânâsını araştıran bir ilimdir.”¹² Müşahede ettiğimiz kadarıyla çoğu ulema tarifleri sıralamadan evvel; âlimlerin örfüne göre tefsirin ne olduğunu da ifade etmişlerdir. Buna göre tefsir: “Kur’ân mânâlarının keşfi ve maksadın açıklanmasıdır.”¹³ Tabi her ne kadar veciz olsa da tanımın mefhumu muhalifi okunduğunda eksik yanları da görülecektir. Bazı âlimler belki de bundan dolayı söz konusu tanımın yanında kendi tanımlarını da yukarıdaki gibi zikretmişlerdir.

Tefsir ilmi bağlamında yaygın tanımlar verildikten sonra bunların tahliline geçilebilir. Bu tanımlarda dikkat edilirse üzerinde durulan ana temanın Kur’ân lafızları, Kur’ân ilimleri ve sübjektiflik olduğu görülür. Buna karşın söz konusu tanımlarda bazı eksiklikler de vardır. Örneğin yukarıda işaret ettiğimiz Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344)’ye ait tanımda, telaffuz keyfiyeti ile kıraat ilmine işaret edilmiştir.¹⁴ Fakat sadece nutku açısından kıraat ilmine değinildiği için bu ifade telaffuz ile ilintili olmayan ifadeleri kapsamamaktadır. Bu bağlamda örneğin Kur’ân’da kimi zaman “بِسْمِ” kimi zaman “بِسْمِ” formatındaki imlanın sebepleri üzerinde durulması tefsir ilmi dahilinde tutulacak mıdır? Örneğin meşhur filolog Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’nın (ö.207/822)

⁷ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 2004), 1/349.

⁸ Ebû Hayyân Muhammed el-Endelûsî, *Tefsir’u-bahri’l-muhît*, thk. Zekeriyya Abdu’l-Mecid - Ahmed Necerli (Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993), 1/9-10.

⁹ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/416. Süyûtî’nin *İtkân* eserinde ise Zerkeşî’ye ait bu tanımın daha farklı geçtiğini gördük. Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 570.

¹⁰ Şemsuddîn Mehmed b. Hamza Molla Fenârî, *Aynu’l-âyân* (İstanbul: Derseâdet Rifat Bey Matbaası, 1914), 5.

¹¹ Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teyisir fî kavâid-i ilmit-Tefsîr*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (Kahire: Mektebtü’l-Kutsi, 1998), 33.

¹² Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu’s-saâde ve misbâhu’s-siyâde fî mevzû’âti’l-’ulûm*, nşr. Abdulvehhâb Ebü’n-Nûr - Kâmil Bekrî (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1985), 54.

¹³ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/417; Kâfiyeci, *et-Teyisir fî kavâid-i ilmit-Tefsîr*, 21.

¹⁴ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 570.

Meâni'l-Kur'ân adlı eserinde ilk ele aldığı mesele, bu ibarenin imlasının analizidir.¹⁵ Yine söz konusu tanımlamada insanoğlunun sınırlı ve kusurlu yapısına hiç değinilmemiştir. Binaenaleyh söz konusu tanım sadece bazı yönleriyle tefsir ilmini tarif etmektedir.

Muhammed ez-Zerkeşî tarafından yapılan tanımın ise, Kur'ân ilimleri çerçevesinde yapıldığı müşahede edilmektedir. Fakat buna rağmen yukarıda bahsettiğimiz eksikliklerle birlikte Kıraat ilmi,¹⁶ îrâbu'l-Kur'ân, garîbu'l-Kur'ân gibi meselelere de değinilmemiştir. Kâfiyeci tarafından yapılan yukarıdaki tanım incelendiğinde ise Allah'ın (c.c.) kelâmı olup, murada delalet etmeyen bazı imla formları üzerinde durulması, söz konusu tanımın kapsamı dışında kaldığı görülmektedir. Halbuki yukarıda Ferrâ'nın eserinden bir örnekle belirttiğimiz gibi kadim tefsir eserlerimizde Kur'ân'daki bazı ifadeler bu yönüyle de ele alınmıştır. Binaenaleyh bu da efrâdını câmî ağyârını mâni (kuşatıcı ve ayırt edici) bir tanım olmasa gerektir.

Molla Fenârî'ye (ö. 834/1431) ait tanımlama tetkik edildiğinde ise onun ifadelerinin daha sıhhatli bir tarif olduğunun altı çizilmelidir. Öncelikle “Kur'ân olması bakımından Allah kelâmının hallerinin inceler...” diyerek kendisinden önce yapılan tanımların eksikliğini gidermiş olduğunu söyleyebiliriz. Zira önceki tanımlarda tefsir ilminin Kur'ân'ın, Kur'ân olması bakımından incelendiği ifade edilmemiştir. Halbuki bazı tefsir eserlerinde telaffuzla veyahut mânâ ile ilgisi bulunmayan bir takım imla formlarına değinildiği mâlûmdur. Yine söz konusu ifade “Allah kelâmının hallerini inceler...” kısmı da tanımın kapsamını genişletmektedir. Belki de bundan dolayı çok veciz olan bu ifadelerin haliyle kapalı olduğu da söylenebilir. Örneğin hangi yönüyle ve hangi araçlarla Allah kelâmının hallerini inceler? Tefsir ilminin tanımı noktasında yapılan sair tarifler nazar-ı dikkate alındığında bu tanımın daha kapsamlı ve sağlıklı bir tanım olduğu kabul edilebilir. Binaenaleyh belki bu tanım çerçevesinde işâri yönelimin nerede durduğunu belirleyebiliriz. Bu minvalde söz konusu tanımda geçen ibareleri tek tek izah etmeyi faydalı buluyoruz.

Molla Fenârî tarafından yapılan fakat hangi usul veya araçla Kur'ân'ın mânâlarını izah eden bir ilim olduğuna sarahaten değinilmeyen tarif şöyledir;

“Tefsir ilmi: Kur'ân olması bakımından, Allah'ın muradı, olduğu bilinene veya zannedilene delaleti bakımından Allah kelâmının hallerini insan gücü nispetinde bilmektir.”¹⁷

Bu tanımda geçen bazı ifadeler izah edilecektir. Böylelikle işâri yönelim değerlendirilirken bu açıklamalardan faydalanılacaktır. Zira kanaatimizce Molla Fenârî, kendisinden önceki tanımları da içeren daha geniş bir tarif yapmıştır. Bu bakımdan işâri yönelimleri incelerken bu tarif dikkate alınacaktır.

‘Kur'ân olması bakımından...’ ifadesi yukarıda da değinildiği gibi; Kur'ân'ın anlaşılmasıyla veya telaffuz edilmesiyle ilgili olmayan kıraat veyahut imla ile ilgili hususların da tefsir ilmi dahilinde olduğuna dikkat çekilmektedir.¹⁸ Bu yönüyle takdire şayan bir veçhe kazandırmaktadır.

Yine tanımda geçen ‘Allah'ın muradı’ terkibi malum bir gayenin oluşuna işaret etmektedir. Âyetlerin izahında işâri yönelim içinde olanları bu ifadenin kapsamına değerlendirebiliriz. Zira sair tefsir yönelimlerinde de olduğu gibi işâri yönelimlerde de temel gayenin Allah'ın muradı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ne var ki tefsir ilminin beşerî bir çaba olduğu vurgusu ve işâri yönelimin sezgiye dayalı olması buna mâni olsa gerektir.

Yukarıda zikrettiğimiz tefsir ilminin tanımında geçen “...olduğu bilinene...” ve “...veya zannedilene” ifadesinden hareketle kastedilenin sahih nakiller yoluyla bizlere aktarılan izahlar

¹⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Yusuf Necati, Muhammed Ali Neccâr (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1983), 1/1-2.

¹⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/18-19.

¹⁷ Şemsuddîn Mehmed b. Hamza Molla Fenârî, *Aynu'l-âyan* (İstanbul: Derseâdet Rıfat Bey Matbaası, 1914), 5.

¹⁸ M. Taha Boyalık, “Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 79.

olduğu söylenebilir.¹⁹ Bu ifade, tefsir olarak da anlaşılmıştır.²⁰ Fakat burada yapılan tanım zaten tefsir kavramıdır. Tanımın içerisindeki bir ifadenin söz konusu kavrama işaret ediyor olması, gayet mâkul bir durumdur. Binaenaleyh bu işareten kastın ne olduğu izaha muhtaçtır. Kanaatimizce bu ifade ile kastedilen daha önce zikrettiğimiz Mâturûdî'nin tarifi ile ilintilidir. Tanımda geçen "...olduğu bilinene..." ifadesi, tefsir ilminin objektif bir yönünün olduğunu da salık vermektedir. Peşi sıra gelen "...veya zannedilene" ifadesi öncekinden daha farklı bir yönüne işaret etmektedir. Buna göre Allah'ın muradını tespit noktasında yapılacak yorumların kati olmadığı²¹ öznel te'viller olduğu da dikkate alınmalıdır.²²

Tanımın devamı, "...deleleti bakımından Allah kelâmının hallerini insan gücü nispetinde bilmektir." Burada 'marifet' denilip önceki tanımlarda da olduğu gibi 'araştırma' olarak ifade edilmemesi veyahut yukarıda ifade ettiğimiz bazı durumlar açısından eleştirilebilir. Bu bağlamda elbette tanımı yapan veyahut eleştiren bir araştırmanın olaya kendi perspektifinden yaklaştığını, araştırmamız açısından şu anda ehem olanın; söz konusu tanımda, tefsir ilminin birçok yönüyle tanıtıldığını bu yönüyle sağlıklı ve kapsamlı bir tarif olduğu düşünülebilir.

"İnsan gücü nispetinde bilmek" ifadeleri işârî yönelim ile bağdaşmayan bir durumdur. Zira âyetlerin izahında işârî yönelim içinde olanların sürekli olarak dillendirdiklerine göre söz konusu izahlar, kendilerine ait olmayıp ilham ile alınmıştır. Aynı zamanda onlara göre bir marifetten ziyade hakikattirler. Ne var ki yukarıda kronolojik olarak âlimlerden aktardığımız tanımların kahir ekseriyetine göre tefsir ilmi beşerî bir çaba ile ortaya çıkmaktadır.

İşârî yönelimlerin mahiyeti hakkındaki analizlerimizi ön plana aldığımız bu tanımlar çerçevesinde değerlendireceğimizi ifade etmiştik. Molla Fenârî tarafından ileri sürülen tanımın en kapsamlı tarif olmakla birlikte kusursuz bir tanım olduğunu iddia edememekteyiz. Binaenaleyh bu tanımların sadece biri üzerinden hareket edememekteyiz. Zira yapılan tanımların farklılık ve noksanlığından da anlaşıldığı üzere bu konuda net bir uzlaşıdan mahrum olduğumuz ortadadır. Örneğin bu tefsir tanımlarının hiçbirinde tefsirin tarih ve usulü gelişim seyri gibi hususları da içerdiği onları da inceleyen geniş bir yelpaze olduğu söz konusu edilmemiştir. Halbuki tefsir denildiğinde salt anlaşılmanın Kur'ân yorumu olmadığı bununla birlikte tefsirin bizâtihi tarih ve usulünün de anlaşıldığı bilinmektedir.²³

Kanaatimizce tüm bu tanımların ortak bir noktası mevcuttur. Bu ise tanımlarda sezgiciliğin bilgi edinme aracı olarak görülmemesidir. Bu durumda söz konusu tanımlarda bu durumun zikredilmemesi bir eksiklik olarak görülebilir hatta kanaatimizce öyledir. Fakat işârî yönelim sahiplerinin kendi açıklamalarını hakikat olarak görmeleri düşünüldüğü takdirde bu ilhamlarını, sübjektif bir alan olan tefsir ilmine bağlamaları ilginç olacaktır. Dolayısıyla sezginin eklenmemesi tanım itibariyle bir tür eksiklik kabul edilse de tefsirin özü itibariyle kesin bilgiye açılan bir kapı olmadığı da müsellemidir. Aynı zamanda işârî yönelim sahipleri açısından da tefsir dahilinde görülmemesi gerekecektir. Zira sezgisel bilgiler, tefsirde olduğu gibi kesbî değil vehbîdir. İşârî yönelimlerin vehbî birer hakikat olduğu iddiası hakkındaki kaynaklar, 'İşârî Yönelimlerin Mahiyeti' adlı başlıkta ele alınabilir.

Bu bağlamda araştırmamız çerçevesinde sorulması gereken işârî yönelimleri bu tanımlar çerçevesinde nereye konumlandırabiliriz? Kanaatimizce bunun cevaplanması, işârî yönelimin ne olduğu ile de yakından alakalıdır. Bu minvalde söz konusu durumu yeterince izah etmek elzemdir. Fakat şu kadarını belirtelim ki şayet işârî tefsir derken tefsir kelimesini literal anlamıyla

¹⁹ Söz konusu ifade tefsir olarak da anlaşılmıştır. Fakat bu pek mümkün gözükmemektedir. Zira zaten tefsir tanımı yapılmaktadır. Burada kastedilenin tefsirin kendisi olduğu söylenecekse diğer ifadeler nasıl izah edilecektir. Bu bağlamda Molla Fenârî'nin burada nakil yoluyla gelen sahih mütevâtir hadisleri kastetmiş olması daha muhtemeldir. Bu yönüyle tefsirin salt sübjektif bir alandan ibaret olmadığını aynı zamanda içerisinde objektifliği de barındırdığı ifade edilmektedir. Belki muhkem ve müteşâbihlik anlayışına değinmiştir.

²⁰ Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", 79.

²¹ Muhsin Demirci, *Tefsire Giriş* (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 24.

²² Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", 79.

²³ Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu* (İstanbul: İfav Yayıncılık, 2018), 161-162.

kullanıyorsak bu noktada konuşulacak bir problemden bahsetmeye hacet yoktur. Bizim ele aldığımız durum buradaki ‘tefsir’ ifadesinin terim anlamıyla kullanılması noktasındadır. O halde terim olarak işârî açılımların neye tekabül ettiğine yer verilebilir.

2. İşârî Yönelimlerin Mahiyeti

Remzî, feyzî, sûfî, nazarî gibi isimlerle de anılan bu yönelimin işârî olarak adlandırılması, daha yaygındır.²⁴ Balı bulunduğu yerden çıkartmak, ima etmek, emretmek, söylemek, görüşünü söylemek anlamında ş-v-r kökünden türeyen işaret kelimesi; şûrâ, meşveret, istişâre kelimeleri ile aynı köktendir.²⁵ Kelime olarak bir nesneyi gösterme, üstü kapalı bir şekilde ifade etme anlamına gelir.²⁶

Bu kök anlamına ve yaygın kullanımına istinaden; işaret kelimesinin de tefsir kelimesi gibi özü itibarıyla bir şeyleri izhar etmek, ortaya çıkarmak olduğu söylenebilir. Buna karşın sûfî gelenekte her zaman böyle olmamıştır. Maksudı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca keşf, ilham gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli mânâ şeklinde tanımlanmıştır.²⁷

Bu yönelim zamanla iki başlık altında incelenmiştir. Bunlar; sûfî (feyzî veya işârî) açılımlar ile nazarî (felsefi) yorumlardır. İkincinin daha çok felsefi ağırlıklı olup teorik anlamda yoğun olması diğerinden ayrıştırılmasına sebep olmuştur.²⁸ Aslında bunun sebepleri içerisinde; ilk dönem mutasavvıfların pratiğe, İbn Arabî sonrası bazı âlimlerin de teoriğe ağırlık vermesi,²⁹ - dahası vahdet-i vücûd teorisine gündeme gelmeleri- onları eskilerden ayrıştırmayı gerekli kılmıştır da denebilir. Bunun sebepleri üzerinde ayrıca araştırma yapılabilir. Bu iki yönelim ayrı ayrı değerlendirilmeden işârî yönelim çerçevesinde ele alınıp genel bir değerlendirme yapılabilir. Binaenaleyh işârî kelimesinin kavram olarak neye tekabül ettiği ve nasıl tanımlandığı incelenebilir.

Bu yönelim kimi zaman Kur’ân âyetlerinin görünen anlamlarının ötesinde işârî sembolik mânâları olduğunu kimi zaman da getirdiği yorumun sembolik bir yönü olduğunu ileri sürer.³⁰ Örneğin; Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc (ö. 378/988), şöyle demektedir,³¹ “Bizim ilmimiz işârettir, ibareye dönüşecek olsa değeri gider.”³² Esasında bu yönüyle işâret kelimesi tam bir paradoks içermektedir.³³ Fakat bu yorumları yapanlar aynı kişiler olmadığı, bazı sûfîlerin yapılan yorumların sembolik olduğunu düşündüğü, bazılarının ise Kur’ân’ın işârî mânâlar içerdiğini savunduğu görülmektedir. Bu durumda, paradokstan ziyade uzlaşmamış bir vaziyetin olduğu görülür.

²⁴ Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 308; Mehmet Akif Koç, *Tefsîr* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 205.

²⁵ İbn Manzûr, 4/437; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur’ân*, 270.

²⁶ Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsîr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/424.

²⁷ Akif Koç, *Tefsîr*, 205; Ekrem Demirli, “Kuşeyri’den İbn Arabî’ye, İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur’ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 123.

²⁸ Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 308; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 434-435; Akif Koç, *Tefsîr*, 205-207.

²⁹ Detaylı bilgi için bk. H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2015), 126.

³⁰ Akif Koç, *Tefsîr*, 205.

³¹ Bu sözün anlaşılabilirliği bazı ifadelerle karşılaştık. Örneğin; “Sûfîlerin anlayışları, incelikleri ve güzellikleri sebebiyle ibarelerde gizlenen işaretlerdedir.” Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc *et-Tûsî, el-Lüma’*, thk. Abdulhalim Mahmud- Abdülbaki Serur (Mısır ve Irak: Dâru'l-Kutûbi'l-Hadis ve Mektebetü'l-Müsennâ, 1960), 32. “İşâretlerle istinbat ettikleri ilimleri ancak onlar gibi olanlar, o halleri ve incelikleri tadanlar ulaşabilir.” Tûsî, *el-Lüma’*, 39. “Vecd halî ibare ile tarif edilemez o Allah ile kulu arasında bir sırdır.” Tûsî, *el-Lüma’*, 375.

³² Biz söz konusu eseri inceledik fakat ifadenin yerini bulamadık. Hacı Bayram Beşer, *Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 35; Demirli, “Kuşeyri’den İbn Arabî’ye, İşârî Yorumculuk”, 123.

³³ Demirli, “Kuşeyri’den İbn Arabî’ye, İşârî Yorumculuk”, 123.

İşârî açılımların mahiyeti hakkında farklı tanımların yapıldığına şahit olmaktadır. Bazıları şöyledir: Örneğin Ebû Muhammed Sehl et-Tüsterî (ö.283/896), Peygamber'e (a.s.) izafe edilen bir hadisi yorumlarken; "Zâhirden maksat tilavet, bâtından maksat te'vîldir." demekte³⁴ bu yönüyle işârî tefsiri bir tür anlayış olarak tanımlamaktadır.³⁵ Kur'ân'ın keşf veya ilham yoluyla yorumlandığı tefsirlere işârî tefsir denmiştir.³⁶ İşârî yönelimin bir başka tanımı şu şekilde yapılmıştır, "Sülûk erbabına görünen gizli işaretlere uygun olarak zâhirinde bulunan mânâya ters düşecek şekilde âyetin te'vîl edilmesidir. Bununla birlikte âyetin zâhirinde kastedilen mânâ ile işârî açılım birbirine tatbik edilebilir."³⁷ Yalnız sülûk erbabına açılan ve zâhir mânâ ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli anlamlara ve işaretlere göre Kur'ân'ı tefsir etmektir.³⁸ Belki de belli bir usul ve yöntemden arı olduğundan tanımı noktasında neredeyse uzlaşmıştır. Dolayısıyla buradaki ortak noktaları işârî açılımların ortak tanımı olarak görülebilir.

Tanımların peşi sıra getirilen örneklerde çoğunlukla şu vakıanın zikredildiğini görmekteyiz.³⁹ İbn Abbas (r.a.) söylediğine göre, "Hz. Ömer, Bedir ashabıyla yaptığı toplantılara beni de dahil ederdi. Onlar: "Bunun yaşında çocuklarımız varken o neden bizimle bulunuyor." diye itiraz ederlerdi. Bir gün onlara bunun sebebini göstermek üzere beni aralarına davet etti. Nasr sûresinin ilk âyetini okuyup oradakilerin görüşlerini sordu. Onlardan bazıları; "Allah (c.c.) bu âyet ile bize fetih sonrasında istiğfar ve hamd etmemizi istiyor." dediler. Sen de böyle mi düşünüyorsun, Ey İbn Abbas, dediğinde "Bu âyetler Rasulullah'ın (a.s.) ecelini bildirmektedir." dedim. Bunun üzerine Ömer (r.a.) "Bu söylediğinden başka bir şey bilmiyorum." dedi.⁴⁰

Bu rivayette İbn Abbas'ın getirdiği yorum, ilham mı aklı bir istinbat ürünü müdür? Şayet ilhama dayanmakta ise ileride sunacağımız işârî yönelimin kabul şartlarının ilki olan Bâtin mânânın Kur'ân lafzının zâhirine aykırı olmaması ile çelişmesine rağmen neden kabul edilmektedir? Hz. Ömer'in ifadesine göre; zâhirî mânâ açıkça reddedilmeli değil midir? Kanaatimizce İbn Abbas'a izafe edilen bu izahın zâhiri mana ile ilgisinin bulunmamasına rağmen ilham olarak kabul edilmesinden aklî bir istinbat olarak görülmesi daha evlâdır. Binaenaleyh işârî tefsir tanımlarının akabinde aktarılan bu örnek verilen tanım ile uyumlu olmasa gerek.

Kimi zaman dirayet ağırlıklı tefsir yönelimleri adı altında değerlendirilen ve bir tür te'vîl olduğu söylenen⁴¹ bu yönelim ile alakalı olarak yapılan bu tanımlar, tetkik edildiğinde birçok ortak yön bulunabilir. Bunlar; bu bilgilerin gizli olduğu, bazı özel kişilere açıldığı, Kur'ân'ın zâhirine ters düştüğü -fakat uzlaştırılabileceği- ve nihayetinde bir tür Kur'ân tefsiri olduğudur.

Tefsir ilminin mahiyeti başlığı altında birçok tefsir tanımını müzakereye etmeye çalışmış bu bağlamda; Molla Fenârî'ye ait olan "Kur'ân olması bakımından, Allah'ın muradı, olduğu bilinene veya zannedilene delaleti bakımından Allah kelâmının hallerini insan gücü nispetinde bilmektir." yukarıda da beyan ettiğimiz üzere bu tanım baz alınacaktır. Yukarıda işârî yönelimlerin mahiyetine dair yapılan analizler, bu tanım çerçevesinde değerlendirildiğinde tanımın ilk kısmı olan, "Kur'ân olması bakımından, Allah'ın muradını bilmektir." ifadesi ile tefsir ilminin uyuştugu fakat "olduğu bilinene veya zannedilene delaleti bakımından Allah kelâmının hallerini insan gücü nispetinde bilmektir." kısmıyla uyuşmadığı söylenebilir.

³⁴ Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, 333; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 436-437.

³⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 437.

³⁶ Akif Koç, *Tefsir*, 205; Murat Sülün, "İşârî Yaklaşımlar", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri Sempozyumu* (İstanbul, 2012), 112.

³⁷ Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, 308; Ebû Muhammed Sehl et-Tüsterî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Abdurrezak Sad, Hüseyin Muhammed Ali (y.y.: Dârü'l-Harem li Turâs, 2004), 46; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 435.

³⁸ Süleyman Ateş, *Tefsir Okulu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1974), 19.

³⁹ Tüsterî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 45; Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-Müfessirün*, 310-311; M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 165.

⁴⁰ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhibbiddin el-Hatîb. 1. Basım. (Kahire: Mektebetu's-Selefiyye, 1400). "Kitâbu't-Tefsir," 4970.

⁴¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 434; Demirci, *Tefsire Giriş*, 92; Akif Koç, *Tefsir*, 205.

Bunlara ilaveten işârî yönelim hakkındaki tanımlarda; zımnen ve bazen sarahaten üzerinde durulan sezgisel edimlerin, tefsir ilminin tanımına dahil edildiğine şahit olmadık. Bununla beraber, yukarıda da zikrettiğimiz gibi birçok âlimin; Allah'ın maksatlarına ulaşmak için, bilinir, gözlemlenebilir, uygulanabilir, belirli bir yolu takip ettiklerini, bu anlamda tefsir ilminin bir tür istinbat ürünü olduğunu ifade etmişlerdir.⁴² Belki de tefsir tarihi altında incelenebilecek fakat terimsel olarak 'tefsir veya te'vil' addedilemeyecek olan işârî yönelim ile tefsiri birbirinden ayıran en önemli ayırım burasıdır. Tefsirin bir yöntem, kıyas, teknik, istinbat gibi kelimelerle ifade edilebilmesi fakat işârî yönelimlerin bunlardan uzak olmasıdır. Birçok araştırmacının yapılan yorumlardan hareketle mesafeyi kısaltmaya çalışarak, işârî yönelimin de tefsir veya te'vil olarak nitelenebileceğini kanıtlamaya çalıştıkları görülebilir.⁴³

İşârî yönelimlere odaklanıldığında çok da haksız bir yanı olmayan bu çıkarım, düşünülmeye değerdir. Zira bir alan hakkındaki eleştiri veyahut yargılarımız, o alanın dışından yapılmamalıdır. Bu durumda âyetlerin izahında işârî yönelim içinde olanların, bu durumu nasıl değerlendirdikleri nazar-ı dikkate alınmalıdır. Binaenaleyh işârî hakikatlerin ne zamandan itibaren yorum veyahut tefsir, te'vil olarak nitelenmeye başladığı ve bunun ne kadar doğru bir kullanım olduğu araştırılmalıdır. Haliyle uzun soluklu bir gayretin ürünü olacak olan bu detaylı tetkiki sonraya bırakarak sathî bir veçhile tahkik etmeyi faydalı görüyoruz. Evvel emirde âyetlerin izahında işârî yönelim içinde olanların, kendi açıklamalarını sezgisel yolla ulaşılan birtakım hakikatler olarak nitelendiği, düşünülmalıdır. Bu durumda bir takım aklî çıkarımların, kıyas, teknik, yöntem, istinbat, te'vil, yorum, tefsir gibi nitelendirmelerin, ilk sûfi müfessirlerin beyanı ile ne kadar uyumlu olduğu gözden geçirilmelidir. Burada saymış olduğumuz tüm bu kelimelerin sezgisel yolla elde edilebilecek durumlar olmaktan çok öte, bazı aklî veya naklî çıkarsamaların ürünü olduğu ortadadır. Bu durumda aklî veya naklî bir istinbatın ürünü olmadığı sarahaten söylenen işârî yönelimlerin, te'vil ve benzeri ifadelerle nitelenmesi ne kadar sağlıklı bir yaklaşım sunmaktadır?

İşârî yönelimin ilk temsilcileri arasında Hasan-ı Basrî (ö.110/728), Abdullah b. Mübarek (ö.181/896) gibi şahsiyetler sayılsa da bu tanımlamalara uygun ve sistematik olarak Kur'an üzerinde ilk yorumlar yapan kimse Sehl et-Tüsterî'dir.⁴⁴

İşârî yönelimlerin, bir tür hakikat söylemi olarak nitelendiğini sadece söz konusu tanımlamalardan değil, bu yönelim içinde olanların eserlerine verdikleri isimlerden de anlayabiliriz. İlham yoluyla alınan bu bilgiler genel anlamda hakikat olarak adlandırıldığına şu eserler örnek verilebilir: Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâikü't-tefsir'i* veya Necmeddîn-i Dâye'nin (ö. 654/1256) *Bahrü'l-hakâik'i ve Araisü'l-beyân fî hakâikü'l-Kur'an'ı*. Yine hakikat lafzını taşımasa da mânâ olarak hakikate işaret eden şu başlıklar da bu minvalde değerlendirilebilir: Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm Kuşeyrî, (ö. 465/1072), *Letâifü'l-işârât'ı* veya Reşidüddîn-i Meybüdü'nin (ö. 520/1126) *Keşfü'l-esrâr'ı*. Bu alanda yazılan eserler çoğunlukla bu veçhile kullanılmıştır. Eserlerine verdikleri bu isimlerden hareketle dahi onların gramer veyahut rivayete dayalı çıkarımlardan ziyade hakikate ulaştıklarını iddia ettikleri görülebilir.⁴⁵ Bu durumda sorulması gereken, söz konusu durumu isimlendirmede hangi zümre neye göre ölçü kabul edilecektir. Bu yönelim içerisinde olanların yorumlarına mı yoksa ifadelerine mi bakmamız gerekmektedir?

⁴² Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, 1/415; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, 568; Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, 19.

⁴³ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 45; Murat Sülün, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri Sempozyumu* (İstanbul, 2012), 121-124.

⁴⁴ Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*, 333; Demirci, *Tefsire Giriş*, 93.

⁴⁵ Sülün, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar", 116.

3. İşârî Yönelimler için Getirilen Şartlar

İşârî yönelimlerin makbul olabilmesi için, verilen mânânın bazı sıhhat şartlarından geçmesi gerektiği, aksi durumda sezgisel yol ile elde edilen bu yorumların kabul edilemeyeceği söylenmiştir.

Bu meyanda şartlar şunlardır: 1- Bâtın mânânın Kur'ân lafzının zâhirine aykırı olmaması; 2- Başka bir yerde bu mânânın doğruluğunu teyit eden şerî bir delilin bulunması; 3- Verilen mânâya şerî veya aklî bir muarızın bulunmaması; 4- Verilen bâtin mânânın tek mânâ olduğu ileri sürülmemesi;⁴⁶ Bu şartlara ilaveten şu şartta getirilmiştir. 5- Çok uzak aşırı yorumlara gidilmemesi gerekir.⁴⁷

Âlimlerin ileri sürdüğü bu şartlar tetkik edildiğinde, ulaşılan verilerin sezgisel yol ile olması, kaynağının takip edilememesi gibi sebeplerin zikredilmediği görülür. Dolayısıyla ilham yoluyla bilgi elde edilebileceğini ve bunun hakikat olduğunu düşünmektedirler. Fakat buna rağmen hakikatin kabulü noktasında bazı şartlar ileri sürmüştürler. Aklı aşkın olan bir vakıanın aklî mantikî süreçlerden geçerek kabul edilecek olmasının tutarlılığı üzerinde düşünülme değerlidir.

Söz konusu şartların oluştuğu ortam dikkate alındığında birçok politik sebepten bahsedilebilir. Fakat temelde elde edilen verinin, nereden geldiği hiç önemli değil, gelen bilgilerin Kur'ân'ın ruhu ile ne kadar uyduğudur. Halbuki bu kadim tefsir algısını yıkmaktadır. Bilindiği üzere tefsir külliyyatının tedvin edilmeye başlandığı 4. asırdan itibaren (Taberî ö. 310 ile) yorumların kaynağı önemsenmiş belki de 8. asra gelindiğinde (İbn Kesîr ö. 774 ile) bu durum daha da sistematik bir hal almıştır.⁴⁸ Dolayısıyla bu şartların içerisinde kaynak soruşturmasının yapılmıyor oluşu tefsir tarihi ile bir bakıma uyumsuzdur.

Bir diğer durum söz konusu şartların işârî açıklamaların kaynakları açısından da hiç önemsenmediğini göstermektedir. Zira âyetlerin izahında işârî yönelim içinde olanların iddiası, bunları ilham yoluyla almış olduğudur. Binaenaleyh zâhirî mânâ ile uzlaştığına bakılacağı tuhaf bir durumdur. Bu tür ilhamlar alan kimse kendisini nasıl kontrol edebilecektir? İlham gelirken zâhirî anlama uygunluğuna göre mi insanlarla paylaşacaktır? Şayet böyle olacaksa belirtilen şartlar aslında hakikati elde etmek için mi kontrol etmek için mi getirilmiştir? Bu yönüyle şartlar biraz afakî kalmakta değil midir?

Bir diğer durum şartların bizâtihi kendisidir. Şartlar tek tek tetkik edildiği vakit birçok şeyin muğlak kaldığı gözlemlenmekte değil midir? Örneğin ilk şartta ifade edilen bâtin, zâhir, nedir? Hangi durumlarda onun aksine bir mânâ verilebilir veyahut verilebilir mi? Bu konuda üzerinde uzlaşmış bir anlayış mevcut mudur? Örneğin Taberî'ye göre; şayet Kur'ân'ın, zâhirî mânâ ile anlaşılmasında bir engel mevcut ise zâhirî mânânın aksine yorum yapılabilir.⁴⁹ Bu durumda ilham alarak izah getiren kimsenin getirdiği açıklamanın zâhire hilaf olması, aslında olması gereken bir durum ise de reddedilecektir.

Bu konuda getirilen ilk şartın, sezgisel edinimlerle konuşmayan aksine aklî veyahut naklî verilerden hareketle yorumlayan kimseler için de geçerli midir? Bu bağlamda Ehl-i sünnet itikadını ana çizgilerinin belirtildiği ilk dönem itikat kitaplarından biri olan *es-Sevâdu'l-Âzâm* kitabından şu örneği zikretmek istiyoruz. Kitabın müellifi Ebu'l Kâsım Hakîm es-Semerikândî (ö.342/953) açtığı 7. Başlıkta, “Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebedî kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap

⁴⁶ Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 47; Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l müfessirîn*, 330-331; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 437; Ateş, *Tefsir Okulu*, 21.

⁴⁷ Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulumi'l-Kur'ân* (Kahire: İsa el-Halebi Matbaası, 1918), 2/81.

⁴⁸ Saliha Türcan, “Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr'in Yeri”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, (Eylül 2019), 350-352.

⁴⁹ Atik Aydın, “Taberî'nin Kur'a Anlayışı ve Te'vil Tercihleri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2010), 277.

hazırlamıştır.”⁵⁰ âyeti şöyle izah etmektedir; “Her kim bir mümini kasten öldüren bir kimseyi tekfir eder, ateşte ebedi kalacağını söylerse bid‘atçıdır. Çünkü mümin mümini öldürdüğünden dolayı tekfir edilmez ateşte de ebedi kalacak olanlar sadece kafirlerdir.”⁵¹ Belki kimi yönleri itibariyle desteklenecek hatta daha sağlam deliller ile savunulacak bir görüş ise de sonuç olarak âyette geçen “cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir.” ifadesinin tam aksi bir mânâdadır. Bu durumda bâtını anlamlar için ileri sürülen bu şartların ilki bu şartları oluşturanlar için de geçerli midir? Bu anlamda te’vîl kelimesini nereye konumlandıracağız. Zira bu şarta muhalif bir şekilde tanımlanmıştır.⁵²

Diğer şartlardaki odak kavramlarda üzerinde bir uzlaşıya varılmamış muğlak kelimeler değil midir? Şayet öyle ise âyete sezgisel yolla bir açılım getirenlerin red veya kabulü o açılımların kaynağı kadar müphem ve öznel bir hale bürünmekte değil midir? Tüm bunlara binaen bu şartların ne kadar sahit ve yeterli olduğu düşünölmeye değer kanaatindeyiz.

Bu şartlar âyetlerin izahında işârî yönelim içinde olanlara ait olmadığı gözlemlenmektedir. Zira bu şartlara göre işârî açılımların hakikat, olarak nitelenmesi bir hayli zordur. Şöyle ki söz konusu şartlar subjektifken hakikat objektif olmalıdır. Belirtilen şartların hakikat söylemini kısıtlamaması gerekirken daha da daraltmakta adeta onu şekillendirmekte ve bir nevi kendine benzetmektedir. Halbuki böyle bir durumda söz konusu yorumun zâhirî mi bâtını yorum mu olacağı düşünölmelidir.

Bu bağlamda söz konusu şartlara uymadığından dolayı reddedilen bazı yorumlara şu örnekler verilebilir. Örneğin: “الم” gibi hurûf-ı mukattaa hakkında İbn Abbas’a atfedilen tefsirler vardır: (ل) Allah, (ج) Cibril, (م) Muhammed’dir (a.s.). Allah bu kelime ile kendi nefesine, Cibril’e ve Muhammed (a.s.) yemin etmiştir. Bu Zâhire uymaz o yüzden kabul edilmez.⁵³ Şu da örnek verilebilir. “O’nun huzurunda O’nun izni olmadan kim şefaata edebilir?”⁵⁴ âyetini bazı mutasavvıflar âyetteki ifadeleri kısımlara ayırarak tefsir etmişlerdir. Buna göre مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ âyeti şöyle açıklanmıştır; ‘مَنْ ذَا’ kim tezlil ederse demektir. Devamında gelen ‘ذِي’ harfi ise nefse işaret eder. Sonrasında geçen ‘يَشْفَعُ’ ibaresi, şifa anlamındadır akabinde gelen ‘ع’ harfi ‘وعى’ fiilinden emirdir. Binaenaleyh âyetin mânâsı, “Kim nefisini tezlil ederse şifa bulur.” şeklindedir.⁵⁵ Görüldüğü gibi zâhirî mânâ ile açıkça çelişen bu durumlar reddedilmiştir.

Bununla beraber; “Allah’a eşler koşmayın.” âyetinde geçen ‘endad’ zıddı demektir. Halbuki zıtların en büyüğü kötülüğü emreden, arzularını tatmin eden nefistir.”⁵⁶ Veya şu yorum “İnkâr edenlerin dostları tağuttur.” âyeti münasebetiyle “Tağutların başı kötülüğü emreden nefistir. Çünkü şeytan ancak heva ve nefis ile insana yol bulur. O suretle insana sokulup tahrir eder, vesvese verir.”⁵⁷ Bu iki yorumunda zâhir ile çeliştiği çok nettir. Fakat nihayetinde Ehl-i sünnet anlayışına uyumlu olduğundan kabul edilmiştir. Zira nihayetinde ‘endad’ veyahut ‘tağut’ kelimesinin ‘nefis’ demek olmadığı çok açıktır. Fakat bu durum yorumlanarak zâhirî ile uyumlu hale getirilmekte bu şekilde kabul edilmektedir.

Görüldüğü üzere yorumların esas alınması durumundaki isimlendirmeye odaklanmaya çalıştık ve bu bağlamdaki yöntem ve şartların esas itibariyle çok da sağlıklı olmadığı neticesine vardık. Bu meyanda işârî yönelimlerin mahiyetini, çerçevesini bir diğer söylemle isimlendirmesini yaparken en sağlıklı yolu araştırmaya devam ettiğimizi söylemeliyiz. Buraya kadar ulaşılan yargı onların ortaya koydukları ürünlerden hareket etmenin hatalı olabileceği idi. Onların kendilerini tanımlamasından mı yoksa ortaya koydukları üzerinden mi hareket

⁵⁰ en-Nisâ 4/93.

⁵¹ Ebu’l-Kâsım b. Ebî Bekr es-Semerkândî, *es-Sevâdü’l-âzâm* (İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.), 23.

⁵² Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 20-21.

⁵³ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 22.

⁵⁴ el-Bakara 2/255.

⁵⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 438; Ateş, *Tefsir Okulu*, 23.

⁵⁶ Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, 314; Ateş, *Tefsir Okulu*, 67.

⁵⁷ Ateş, *Tefsir Okulu*, 69.

edilmelidir. Bu bağlamda işârî tefsir mi te'vîl mi veyahut hakikat mi demek gerektiği üzerine durulabilir.

4. İşârî Tefsir mi Yönelim mi?

Bu başlık altında bazı örnekler üzerinden işârî tefsir mi, te'vîl mi yoksa açılım mı denmesinin daha uygun olduğunu ele almaya çalışılacaktır.

Abdullah es-Serrâc, *Lüma'* adlı kitabının başından itibaren sûflerin âyetlere getirdiği açılımları hep istinbat olarak adlandırmıştır.⁵⁸ Buna binaen ondan misal getirmekle başlamak istiyoruz. “وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ” âyetinde, Hz. Muhammet'in (a.s.) Hz. İbrahim'e (a.s.) olan üstünlüğünden bahsedilmektedir.⁵⁹ “فَدَلَّ بِذَلِكَ عَلَىٰ فَضْلِ الْحَبِيبِ الْخَلِيلِ” denmiştir.⁶⁰ Zira Hz. İbrahim ayette, “وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ” / İnsanların dirileceği gün beni mahcup etme.” diye dua etmiştir.⁶¹ Fakat Allah, (c.c.) Peygamberimiz daha dua etmeden “يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ” / O gün Allah, Peygamberi ve ona iman edenleri mahcup etmeyecektir.” ona bu karşılığı vermiştir.⁶² O halde “kalbî mahabbet, kalbî dostluğun önündedir,” diyerek ortaya koymuştur.⁶³

Bir diğer örnek; “وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ” âyetinden getirilebilir.⁶⁴ Elmalı Hamdi Yazır, (ö. 1942) Burada 'taâm'dan murad it'âm olduğu için “it'âmül'l-miskin” (yoksulları doyurmak) daha açık olacakken 'taâm' denilmesi nüktelidir. Bunda aç olan bir yoksulun, kudreti olanlar tarafından verilecek taâma (yemeğe) mülkü imiş gibi dinen bir hakkı taalluk ettiğine işaret vardır ki “Onların mallarında dilenci ve yoksul için bir hak vardır.” âyetinin mânâsıdır.⁶⁵ Bu şekilde hak etmenin şiddetine tenbih ve başa kakmaktan menedilmiş demektir. Yani öyle bir çaresizi doyuran kimse, onun kendi hakkı olan bir yiyeceği vermiş, borcunu ödemiş gibidir.⁶⁶ Görüldüğü üzere burada kelimenin iştikakından hareketle bir mânâ verilmiştir. Önceki yorumlar da dahil bu yorumların bir tür istinbat olduğu bariz olduğundan detaylıca izah edilmesine hacet olmasa gerek.

İşârî açılımların te'vîl olarak nitelenebileceğine kanaatimizce İbn Arabî'nin (ö. 1240) “و انتم الاعلون والله معكم” âyetinde geçen⁶⁷ Allah'ın yüceliğini “O, mekânı aşkındır ama mekânsalı, uzamsalı aşkın değildir.” sözleri de örnek olarak verilebilir.⁶⁸ Burada yücelikle mekân arasındaki bağlantı dikkatleri çekebilir. Bu yüzden belirtmek gerekir ki İbn Arabî, bu âyeti Meryem sûresinin 57. âyetiyle ilişkilendirerek anlamıştır. Âyette İdris (a.s.) hakkında geçen “و رفعناه مكانا عليا” ifadesini kendi anlayışı çerçevesinde şöyle ele almaktadır.⁶⁹ “Mekânların en yücresi Güneş feleğinin bulunduğu yerdir. İdris'in (a.s.) ruhu, 8. felek âleminde ki onun altında ve üstünde yedişer adet felek daha vardır. Bu da toplamda 15 felek âleminin olduğuna tekâbü'l eder. Hz. İdris hakkında genelde burada da olduğu gibi hakiki anlamda bir mertebe olarak anlaşılan⁷⁰ bu âyet hakkındaki açılımların, İbn Arabî'nin yaşadığı tarihsel ortam ile ilişkisini kurmamak mümkün değildir. Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî (ö. 339/950) batı felsefesinden etkilenerek ortaya attığı sudûr anlayışında bu minvaldeki izahları görebiliriz.⁷¹ Bu anlayışa göre mevcûdât mertebelere

⁵⁸ Tûsî, *el-Lüma'*, 37, 150-157, 344.

⁵⁹ ed-Duhâ 93/5.

⁶⁰ Tûsî, *el-Lüma'*, 155.

⁶¹ eş-Şuarâ 26/87.

⁶² et-Tahrîm 66/8.

⁶³ Tûsî, *el-Lüma'*, 154-155.

⁶⁴ el-Mâûn 107/3.

⁶⁵ ez-Zâriyat, 51/19.

⁶⁶ Muhammed Çelik, “İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalı Hamdi Yazır'da İşârî Tefsir”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2002), 19.

⁶⁷ Muhammed 47/35.

⁶⁸ Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 2/298.

⁶⁹ Meryem 19/57.

⁷⁰ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî -Bahru'l-'ulûm-*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 328; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Sabr, Süleyman el-Harş (Riyad: Dâru't-Tayr, 1988), 238-239; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Halil Me'mun Şiha (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 2009), 640.

⁷¹ Mahmut Kaya, “Sudûr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

ayrılmış ve görüldüğü kadarıyla İbn Arabî'ye göre İdris (a.s.) bu mertebelerin 8. katmanında bulunmaktadır.⁷² Yine “Mekânsalı aşkın değildir.” ifadesi, yer kaplamanın tanrının bir tözü olarak kabul edildiği,⁷³ Baruch Spinoza (ö. 1676) anlayışıyla aynı olsa gerektir. Dolayısıyla İbn Arabî bu ifadesiyle aslında vahdet-i vücûd teorisini dilendirmektedir. Zira ona göre tanrının uzanımsal/mekânsal olanın kendisi olması, Spinoza'nın söylemiyle ‘en boy derinliğin kendisi olması’ suflî değil yüce bir haldir. Hülâsa ifade etmek istediğimiz şey, İbn Arabî'ye ait olan ve kendisinin ilham ile aldığı iddia ettiği bu açılımlar,⁷⁴ görüldüğü gibi başkalarında ilham olmaksızın daha önceden zaten vardır. Binaenaleyh İbn Arabî, bu ayetlerdeki açılımlarında kendi felsefî alt yapısından yararlanmakta dolayısıyla ayetlere kendi anlayışı çerçevesinde bir açılım getirmektedir. Bu tarz örnekleri çoğaltmak mümkün fakat gayemiz hasıl olduğundan bu kadarıyla yetinilebilir.

Bu örneklerin yanında bir istinbat ürünü olarak görülemeyecek izahlardan da misal getirilebilir. Örneğin âyette “إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْخَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَمُ اللَّهُ فَالِقُ الْخَبِّ / Şüphesiz Allah, taneyi ve çekirdeği yarıp filizlendirendir. Ölüden diriye çıkarır. Diriden de ölüye çıkarandır. İşte budur Allah! Peki (O'ndan) nasıl çevriliyorsunuz?”⁷⁵

Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335) yukarıda zikredilen âyeti şu şekilde izah etmektedir: “Marifet ve ilimlerdeki ruhun nuru ile kalbin tanelerini filizlendiren, ahlaktan neşet eden kalbin nuru ile de nefsin çekirdeğini filizlendiren Allah'tır. Kimi zaman ruhun nurunun istilası ile ölü nefisten diri kalbi çıkararak kimi zaman da diri kalpten ölü nefsi çıkaran O'dur. İşte bu şekilde Allah, sizi ahvalinizi tepetaklak etmeye elbet kâdirdir. Bu durumda nasıl olurda başka yönlere çevriliyorsunuz?”⁷⁶

Bu açılım, her ne kadar zâhirî mânâ ile bir şekilde buluşturulabilse de nihayetinde ondan neşet etmiş fakat o olmayan bir mânâyâ ulaşılmıştır. Zira bu açılımın diğerlerinde olduğu gibi lugavî, naklî bir dayanağı olmasa gerektir. Dolayısıyla bir tefsir veya te'vîl olarak görülmesi gerektir.

Yine Kâşânî, “وَإِذْ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَيَّنَّا إِلَيْهِ تَبْيِينًا”⁷⁷ “Sen olan rabbinin ismini an! / واذكر / واذكر اسم ربك الذي هو انت” olarak ortaya koymuştur.⁷⁸ Vahdet-i vücûd teorisine bağdaştırılabilecek olan bu açılımın âyetin zâhirinden istinbat edilen bir yorum olduğu rahatlıkla söylenemez. Bu durumda kendisinin bir takım ilahî ilhamlar aldığı iddiasında olan bu kimselerin söz konusu yorumları te'vîl olarak değerlendirilebilir mi?⁷⁹

Örneğin Senâullah Pânîpetî Mazharî (ö. 1810) en-Nisâ sûresinin 69. Âyetini, yukarıdaki yorumlar gibi işâri olmasına karşın te'vîldir diyebileceğimiz bir formda, uzun uzun şerh ettikten sonra şöyle bir açılım getirmektedir:⁸⁰ “Şeyhim ve imamım vefat etmişti. Bunun üzerine Allah onun sırrıyla bizi mukaddes kıldı. Ve kalbim onun vefat tarihine yöneldi ve bir anda kalbime işte

⁷² Mertebe sırasına göre bu 15 âlem sudûr anlayışında şöyledir: “Âlemler veya akıllar kendilerini düşüncülerinden dolayı, birbirinden taşarak oluşmuştur. Bundan dolayı da her birinin kendisinden sonrakine üstünlüğü doğmuştur. Bunları üstünlüklerine göre sıralayacak olursak; ilk mevcut ki en mükemmeli budur. Ondandır taştan ikinci akıl ise salt cevherdir ve ilk sema ondadır. Üçüncü akıldaki zatı itibarıyla cisimsizdir ve sabit yıldızlar küresi oradadır. Dördüncü akıldaki Zühre, beşte Müşteri, altıda Merih, yedide Güneş, sekizde Zühre, dokuzda Utarid ve onuncu akıldaki cisimsizdir. Ve kameri barındırır. Bundan sonra gelenler insan, hayvan, bitki, cisimler ve ilk müşterek maddedir ki en suflî olanlar bunlardır.” İbn Arabî'nin de işaret ettiği gibi toplamda 15 âlem vardır. Detaylı bilgi için bk. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *Kitabu ehli'l-medinetü 'l-fâzıla*, thk. Dr. el-Bir Nasri Nadir (Beirut: Daru'l-Meşrik, 1986), 61-63; İlhan Kutlu, “Felek”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/304.

⁷³ Benedictus de Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 54-55.

⁷⁴ M. Erol Kılıç, “İbn Arabî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/494.

⁷⁵ En'am 6/95.

⁷⁶ Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 354.

⁷⁷ Müzzemmil 73/8.

⁷⁸ Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 355.

⁷⁹ Bu ve benzeri örnekler için bk. Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 346-349, 354-356, 361-363.

⁸⁰ en-Nisâ 4/69.

şu ayet düştü⁸¹ “Onlar Allah’ın (c.c.) nimet verdiği kimselerle beraberdir.”⁸² Burada Mazharî’nin tattığı bu duygunun yukarıdaki sair işârî açılımlar gibi tefsir hatta te’vîl olarak adlandırılması ne kadar mümkündür?

Bir başka örnek olarak Ebû İshâk Ahmed es-Sa’lebî (ö. 427/1035) “Onlar Kur’ân’ı tedebbür etmiyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitler mi var?”⁸³ âyetinden hareketle “Allah (c.c.) bir kulu için hayır murad ettiğinde onun kalbindeki iki gözü açar ve onlarla görmesini sağlar. Kulu için kötülük dilediğinde ise kalbindeki bu iki gözü mühürler. İşte kalplerinde kilit mi var ifadesinden kasıt budur.” şeklinde ortaya koymuştur.⁸⁴

Bu âyetten kalpte iki gözün olduğu, Allah’ın dilediği kulu için onları açıp kapatacağı mânâsının çıkmayacağı barizdir. İhtimaldir ki Sa’lebî bu mâlûmata nakil yoluyla ulaşmıştır. Fakat nihayetinde âyet ile zâhiren bağdaştırılamayacak bu açılımın, te’vîl veya akli istinbat olarak nitelenmesi sıhhatli olmasa gerektir?

Ebû’l-Kâsım Abdülkerîm Kuşeyrî, Besmeledeki ‘Ba’ harfinin anlamını “Mahlûkât, olaylar Allah (c.c.) aracılığı ile vücuda geldi, yeryüzünde her ne oluyorsa hepsi onun varlığının bir sonucudur.”⁸⁵ minvalinde zikretmektedir. Bunun gibi birçok hurûfî izahlar da kimi zaman işârî yönelim dahilinde görülmüştür.⁸⁶ Yine mesela “بِسْمِ اللَّهِ” denip “بِاللَّهِ” denmemesini teberrük için veyahut isim ile müsemmanın aynı şeye delalet etmesinden dolayı olabileceğini söylemiştir.⁸⁷ zorlama bir yorumla bu söylediği felsefi açıklamanın⁸⁸ te’vîl olduğu söylenebilirse de istinbâtına dair hiçbir mâlûmat aktarmaması buna engel olmaktadır. Yine onun “مَالِكٌ يَوْمَ الدِّينِ” âyeti,⁸⁹ “Rabbânî kullar Allah’ın kendilerinin kalplerine sahip olduğunu o yüzden herhangi bir seçeneklerinin olmadığını anlamışlardır. Bilirler ki kul hiçbir şeye malik değildir. Yine bilirler ki malik olmayanın hükümrânlığı da yoktur. Hükümrânlığı olmayanın seçeneği de yoktur. Bu duruma itaatten yüz çevirecek durumları da hükme itirazları da yoktur.”⁹⁰ şeklinde ortaya koyduğu görülmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Araştırmada evvel emirde tefsir ilminin mahiyeti üzerinde durulmuştur. Bu konuda tefsir ilminin mahiyeti üzerine uzlaşmaya varılamadığını, fakat en azından ne olmadığı üzerinde ulemanın ittifak halinde olduğu görülmüştür. Buna göre tefsir ilmi, sezgisel yollarla elde edilen hiçbir çaba gerektirmeyen vehbî bir faaliyet olarak görülmemiştir. Bu noktadaki değerlendirmelerimiz akabinde işârî açılımların mahiyetine dair incelemeler yapılmıştır. Aynı yöntemle kadim kaynaklardan hareketle üzerinde en çok uzlaşılan işârî tefsir tanımları verilmiştir. İttifak edilen

⁸¹ Senâullah Pânîpetî Mazharî, *Tefsiru’l-Mazharî*, thk. Ahmed İz, İnaye (Beyrut: Dâru’l-İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2004), 2/377.

⁸² Nisa 4/69.

⁸³ Muhammed 40/24. “أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا”

⁸⁴ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr (Beyrût: Dâru’l-İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2002), 9/36.

⁸⁵ Ebû’l-Kâsım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-işârât*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2007), 1/9.

⁸⁶ Çelik, “İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır’da İşârî Tefsir”, 20-23; Ali Akpınar, “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî’nin Besmele Tefsiri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/9 (2002), 75.

⁸⁷ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-işârât*, 1/8-9.

⁸⁸ “İsim müsemmanın kendisidir.” ifadesi orta çağ boyunca tartışılan tümeller tartışması ile yakından alakalı bir mevzuudur. Hz. İsa’nın bir beşer olmasına karşın ilah olmasının keyfiyeti üzerine yapılan tümeller tartışmasında Kuşeyrî’nin söylediği bu ifadeyi savunan kimseler, realistlerdir. Onlara göre isim ile müsemma özdeştir. İsimden kasıt müsemmadır. O yüzden isimlerin (Baba, oğul, kutsal ruh) gerçek bir karşılığı vardır. Onların bu sözlerine karşı tavır alanlar nominalistlerdir. Onlar isim ile müsemmanın kesinlikle özdeş olamayacağını savunurlar. Kastettikleri tanrıda gerçek olanın üç ayrı öz olduğunu (Baba, oğul, kutsal ruh) tanrı kelimesinin ise sadece boş bir isimden ibaret olduğu, insanlar tarafından konan tümel isimlerin (insan, Ağaç) herhangi bir gerçekliklerinin olmadığını. Detaylı bilgi için bk. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2015), 168-173.

⁸⁹ el-Fâtiha 1/3.

⁹⁰ Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-işârât*, 1/12.

anlayışın, ilham ile elde edilen ve bir kısmı Kur'ân'ın zâhirî mânâsına aykırı görünen bir yönelim olduğu görülmüştür. Ardından bu yönelimin kabul şartlarının sıhhati ve bu konudaki örnekler üzerinde yapılan araştırma ve analizler sonucunda; işârî yönelimlerin hakikat, tefsir veyahut te'vîl olarak isimlendirilmemesinin daha sağlıklı olacağı kanaatine varılmıştır.

Tefsir ilminin ve işârî yönelimlerin mahiyeti hakkındaki tahlillerden ve takdim edilen örneklerden de anlaşıldığı üzere işârî açılımların tefsir veya tevil gibi ıstilahî kavramlarla anılması sıhhatli bir karar olmasa gerektir. Bununla birlikte bu yorum sahipleri tarafından izah, yorum, açıklama, beyan gibi ifadelerle de anılması sağlıklı olmasa gerektir. Zira bu ifadeler zımnen kesbî bilgiyi ifade etmekte aklî çıkarım neticesinde ortaya konmaktadır. Fakat sezgisel bilgi bunun aksine kazanılmış bir bilgi türü olarak nitelenmemektedir. Zira âyetlerin izahında işârî yönelim içinde olanların kendi ifadelerine göre bu açılımlar kesinlikle kendi beşerî çabaları sonucu kesb edilmemiştir. Tabiri caiz ise onlara yazdırılmıştır.⁹¹ Dolayısıyla kendilerine gelen bilgilerin izah edilmesi olarak da anlaşılması bu anlayışa aykırı olsa gerektir. Zira söz konusu bilgiler kendilerinin hiçbir dahli olmadan aktarılmakta Allah (c.c.) tarafından onların kalbine ilham edilmektedir. Yukarıda işârî açılımların tanımına dair naklettiğimiz kaynaklar, bunu sarahaten dillendirmektedir.

Bu bakımdan tefsir, te'vîl, yorum veya izah gibi kelimelerle anılması sezgisel bilgi sınırları açısından bir çelişki doğurmaktadır. Binaenaleyh işârî açılım olarak görülmesi en uygun tabir olsa gerektir. Zira açılım kelimesi nötr bir ifade olup bir bakış açısı anlamında kullanılmaktadır. Bu bakımdan bu kavramı kullanan kişiye göre bir anlam kazanmaktadır. Binaenaleyh âyetlere işârî açılım getiren kişi tarafından kullanıldığında vehbî bir ilim olarak anlaşılabilir. Bununla birlikte bu açılıma muhatap olan kimse tarafından ise bir tür bakış açısı anlamında kesbî nitelikte kullanılabilir. Özetle tefsir, yorum ve benzeri kelimeler özü itibariyle sadece kesbî ilme işaret ederken bu kavram her ikisine birden işaret etmektedir. Bu bakımdan ilgili alan için önerdiğimiz tabir, 'açılım' ifadesi olmaktadır.

Bu durumda onların üzerinde çokça durdukları sezgisel bilgi tabirinin görmezden gelinerek söz konusu açılımların; bir tür kıyas ile elde edilmiş istinbat, bir tür irfanî te'vîl, yorum, yöntem veya teknik olarak isimlendirilmesi bir tür çaba gerektirdiğinden işârî yönelim açısından reddedilmesi gerekmektedir.⁹² Zira bunların hiçbiri beşerî çabayı dışlayan sezgisel yollarla alınan ilhamı içermemektedir.

Bu bağlamda belirtmek gerekir ki âyetlere bir takım işârî açılımlar getirenlerin ifade ettikleri hakikat bağlamındaki isimlendirmeler de gerçeği yansıtmaya gerektir. Öznelliği bir yana, hakikat isimlendirmesine rağmen sûfilerin aynı âyetler hakkındaki açılımları farklılaşmaktadır. Bu ihtilafı Abdullah es-Serrâc her ne kadar rahmet olarak görse de hakikatin birliği ile çeliştiği de aşîkârdır.⁹³ Tefsir olarak isimlendirilmesinin de kelimenin örfî anlamda istimal edilmesinden kaynaklansa gerektir. Aksi taktirde yapılan değerlendirme ve analizler veçhesiyle sûfilerin açılımlarının tefsir olarak isimlendirilmesi, sağlıklı olmasa gerektir.

Özetle ifade edilecek olunursa yaygınlık kazanan işârî tefsir, işârî te'vîl gibi isimlendirmelerin analizi neticesinde, bu işârî yönelimlerin bir tür açılım olarak ifade edilmesinin daha sıhhatli bir bakış açısı sunacağıdır. Böylelikle âyetlere işârî açılım getirenler de bu yöndeki açılımları ele alanlar da ortak bir isimlendirmede buluşmuş olacaktır kanaatindeyiz. Her iki zümrenin felsefî alt yapısına uygun olması da bu yöndeki bir isimlendirmenin daha kapsamlı bir tabir olduğunu salık verse gerektir.

⁹¹ Kılıç, "İbn Arabî", 20/494, 509.

⁹² Detaylı bilgi için bk. Demirli, "Kuşeyri'den İbn Arabî'ye, İşârî Yorumculuk", 128; Sülün, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'ân'a İşârî Yaklaşımlar", 117-118; Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 82; Ahmet Bedir, "Kuşeyri'nin Letâ'ifü'l-İşârât Adlı Tefsirinde Besmele'nin Yorumu", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000), 189; Demirli, "Kuşeyri'den İbn Arabî'ye, İşârî Yorumculuk", 128; Sülün, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'ân'a İşârî Yaklaşımlar", 111.

⁹³ Tûsî, *el-Lüma'*, 150.

Kaynakça

- Akif Koç, Mehmet. *Tefsir*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Akpınar, Ali. “İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/9. (2002). 53-92.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Aydın, Atik. “Taberî'nin Kur'ân Anlayışı ve Te'vil Tercihleri”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1. (2010). 271-293.
- Bedir, Ahmet. “Kuşeyrî'nin Letâ'ifü'l-işârât Adlı Tefsirinde Besmele'nin Yorumu”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/4 (2000). 189-213.
- Beşer, Hacı Bayram. *Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî'nin, Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Boyalık, M. Taha. “Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007). 73-100.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 5. Basım, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 24. Basım, 2013.
- Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu*. İstanbul: İfav Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Çelik, Muhammed. “İşârî Tefsirin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır'da İşârî Tefsir”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2. (2002). 1-29.
- Demirci, Muhsin. *Tefsire Giriş*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Demirli, Ekrem. “Kuşeyrîden İbn Arabî'ye, İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013). 121-142.
- el-Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Sabr - Süleyman el-Harş. Riyad: Dâru't-Tayr, 1988.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhibbiddin el-Hatîb. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu's-Selefiyye, 1. Basım, 1400.
- el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed. *Tefsir'u-bahri'l-muhît*. thk. Zekeriyya Abdu'l-Mecid-Ahmed Necerli. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu ehli'l-medinetü'l-fâzıla*. thk. Dr. el-Bir Nasrî Nâdir. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 2. Basım, 1986.
- el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Yusuf Necati - Muhammed Ali Neccâr. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1983.
- el-Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *et-Tefsir fî kavâid-i ilmi't-tefsîr*. thk. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî. Kahire: Mektebtu'l-Kutsi, 1. Basım, 1998.
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm. *Letâ'ifü'l-işârât*. thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2007.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. thk. Fatma Yusuf el-Haymî. 10 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 2004.
- er-Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.

- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2002.
- es-Semerkândî, Ebu'l-Kâsım b. Ebî Bekr. *es-Sevâdü'l-âzâm*. İstanbul: Yasin Yaymevi, ts.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsîru's-Semerkandî -Bahru'l-'ulûm-*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâlim Haşim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2012.
- et-Tûsî, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdulhâlim Mahmud -Abdubaki Serur. Mısır ve Irak: Dâru'l-Kutubi'l-Hadis ve Mektebetü'l-Müsennâ. 1960.
- et-Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Abdurrezak Sad- Hüseyin Muhammed Ali. Dâru'l-Harem li Turâsi'l-Arabî, 2004.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe. 1976.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: İsa el-Halebi Matbaası. 1918.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Marife. 2006.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. thk. Halil Me'mun Şiha. Beyrut: Dâru'l-Mâriye, 3. Basım, 2009.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kılıç, M. Erol. "İbn Arabî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kutluer, İlhan. "Felek". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/303-306. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Mazharî, Senâullah Pânîpetî. *Tefsîru'l-Mazharî*. thk. Ahmed İz, İnaye. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2004.
- Mert, Muhit. "Kelâmcıların Tanım Kuramları". *Kelâm Araştırmaları* 2/1 (2003), 81-92.
- Molla Fenârî, Şemsuddîn Mehmed b. Hamza. *Aynu'l-âyân*. İstanbul: Derseâdet Rıfat Bey Matbaası, 1914.
- Öztürk, Mustafa. "Müteşâbih Kavramı Bağlamında 'Tefsir Usûlü'nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Bilimname* 15/2. (2008). 29-46.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Spinoza, Benedictus de. *Ethica*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 10. Basım, 2020.
- Sülün, Murat. "İşârî Yaklaşımlar". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri Sempozyumu*. İstanbul, 2012.
- Sülün, Murat. "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Kur'ân'a İşârî Yaklaşımlar". *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri Sempozyumu*. 111-148. İstanbul, 2012.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 13. Basım, 2016.

- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. nşr. Abdulvehhâb Ebu'n-Nûr - Kâmil Bekrî. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1985.
- Türcan, Saliha. "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesir'in Yeri". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/3.(Eylül 2019), 337-363.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1. Basım, 2015.
- Yılmaz, H. Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 19. Basım, 2015.



**ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
THE JOURNAL OF ORDU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY**

Sayı: 2

MART - 2024

Liberal Yahudiliğin Öncüleri ve Temel Tartışma Konuları

Pioneers of Liberal Judaism and its Main Topics of Discussion

Hilal DİKGÖZ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

MSc Student, Ordu University, Institute of Social Sciences

Ordu / Türkiye - **ROR ID:** 04r0hn449

hilaldikgoz28@gmail.com

ORCID ID: 0009-0005-9451-1761

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 7 Aralık / 7 December 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Mart / 16 March 2024

Yayın Tarihi / Published: 30 Mart / 30 March 2024

DOI: 10.5281/zenodo.10889634

Atf / Citation: Dikgöz, Hilal. "Liberal Yahudiliğin Öncüleri ve Temel Tartışma Konuları". *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Mart / 2024), 95-108. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10889634>

İntihal/Plagiarism: Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. [Hilal DİKGÖZ](#).

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: oduifd@odu.edu.tr

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**.

Liberal Yahudiliğin Öncüleri ve Temel Tartışma Konuları

Öz

Yahudilik eski tarihi dönemlere dayanan bir dindir. Yahudilik sosyal, siyasal, kültürel unsurlardan etkilendiği ve inananlarını bu etki doğrultusunda şekillendirdiği bir gerçekliğe sahiptir. Reform hareketleri de insanlıkla beraber gelişen ve değişen bir harekettir. Reformist yapılanmanın temelinde yatan sebepler, inananları değişime açık hale getirmiştir. Bu sebeplerden bazıları Yahudilerin yaşadıkları coğrafyada Almanlar tarafından kabul görme istekleridir. Aynı zamanda din, dil, ırk ayrımı olmadan yekpare bir toplum olma çabasıdır. Yahudilik dini de inananların buna önderlik etmesiyle beraber 19.yy. itibariyle reformist bir yapılanmaya gitmiştir. Bu çalışmada amaç, Yahudilikte Liberal İlahiyatçılık nedir, nasıl ortaya çıkarılmıştır, ortaya çıkışında kimler öncülük etmiştir ve Liberal Yahudiliğin tartışma alanları nelerdir sorularına cevap aramaktır. Çalışmada Liberal Yahudilik ile ilgili doküman incelemesiyle elde edilen verilerin işlenmesinde deskriptif bir metot kullanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre Liberal Yahudiliğin başlangıç noktasıyla geldiği nokta aynı değildir. Farklı amaçlarla ortaya çıktığı ve sonrasında süreç içerisinde değişimlerle yeni bir akım haline geldiği görülmüştür. Bu çalışmayla birlikte Yahudilik perspektifinden bakıldığında Liberal İlahiyatçılığın, Geleneksel Yahudilik dönemindeki etkisinin azalarak yeni bir ideolojinin ortaya çıktığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Liberalizm, Liberal Yahudilik, Liberal Teoloji

Pioneers of Liberal Judaism and its Main Topics of Discussion

Abstract

Judaism is a religion dating back to ancient historical periods. Judaism has been influenced by social, political and cultural elements and has shaped its believers in line with this influence. Reformist movements also develop and change as humanity does. The reasons underlying the Reformist structure have made believers open to change. Some of these reasons are the desire of the Jews to be accepted by the Germans in the regions where they live. At the same time, it is an effort to become a monolithic society without discrimination of religion, language and race. The Judaism has also undergone a reformist restructuring as of the 19th century, in company with its believers leading the way. The aim of this study is to seek answers to the questions of what Liberal Theology in Judaism is, how it emerged, who pioneered its emergence and what are the discussion areas of Liberal Judaism. In the study, a descriptive method was used to process the data obtained through document analysis on Liberal Judaism. According to the results of the research, the starting point of Liberal Judaism and the point it has reached are not the same. It has been seen that it emerged for different purposes and then became a new movement with changes in the process. This study concludes that, from a Jewish perspective, the influence of Liberal Theology in traditional Judaism has diminished a new ideology has emerged.

Keywords: History of Religions, Judaism, Liberalism, Liberal Theology, Liberal Judaism,

Giriş

Yahudilik uzun zamandır var olan, sosyokültürel olarak değişim yaşamış bir dindir. Temel itibariyle çok katı kurallara ve yaşayış biçimine sahiptir. Ancak zamanın değişmesiyle beraber Yahudilik dininde de Geleneksel Yahudiliğin yanında Reformist, Yenilikçi, Modern Yahudilik anlayışları ortaya çıkmıştır. Bunun sebepleri ve sonuçları makalenin ana temellerini oluşturmaktadır. Bunun sebeplerinden bir tanesi de Avrupa'daki Hıristiyan topluluğun kendi dinindeki yeniliklerinden etkilenen Yahudi toplumdur. Yani bu değişim hareketi Yahudilerin kendi coğrafyasında doğan bir durum değildir. Bu Avrupa'da, özellikle Almanya'da yaşayan Yahudiler'in etkilenmesiyle başlamıştır. Zaten Liberal Yahudilik doğum yeri itibariyle Almanya'dır. 18.yy. sonu, 19.yy. başlangıcı itibariyle Almanya'da doğmuş, ardından tüm Avrupa'ya, Amerika'ya yayılmıştır. Reformist Yahudiliğin ortaya çıkmasıyla birlikte köklü değişiklikler olduğu söylenemez, özellikle kadınlar ile ilgili hususlarda sinagog, ayin ve birtakım

ibadetlerde değişiklikler yaşanmıştır.¹ Her bölgede bu gelişimin öncüleri farklıdır. Zaman zaman toplumdan dışlanmış, kimi zaman da toplum tarafından kabul görmüşlerdir. Liberal Yahudiliğin Almanya’da doğup, Amerika’ya yayılmasına bakılacak olursa, Yahudi halkı dinini yaşayış biçiminden dolayı dışarda dışlanmaya maruz kalıyordu, bu dışlanmayı ortadan kaldırmak için Liberal Yahudilik ile birlikte toplumda kabul görüldükleri söylenebilmektedir. Reform Yahudiliğinin Yahudi tarihindeki ilk modernist hareket olduğunu söylemek mümkündür. Bu hareket ile birlikte de Yahudiliğin yeni çağa ayak uydurduğu gösterilmiştir.² Bu çalışma ile birlikte Liberal Yahudiliğin Dinler Tarihi alanındaki etkileri, yapılanması, Yahudilik dinine nasıl bir değişiklik getirmiştir, bu soruların cevapları verilmiş olacaktır.

Genelde Liberal Yahudilik ile ilgili yabancı kaynaklarda bilgiler mevcutken, Türkiye literatürüne bakıldığında zaman zaman bu alandaki çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Ülkemizde bu konuda 2006 yılında Marmara Üniversitesinde "Reformist Yahudilik" isimli yüksek lisans tezi yazılmıştır. Bu tezin haricinde ülkemizde "Toplum, Din ve Kadın" editörlüğünü Prof. Dr. Emine Öztürk’ün yaptığı kitabın bir bölümünde, Yahudilik tarihini anlatan birkaç kitapta konudan bahsedildiğini söylemek mümkündür. Kitaplarda ve makalelerde direkt olarak bu konuya değinilmemiştir, ancak işaret edenler vardır. Bu sebeple alanda var olan boşluktan hareketle Reformist Yahudiliğin Öncüleri ve Temel Tartışma Konuları çalışması hazırlanarak alana katkı sağlamaya çalışılmıştır.

Bu makalenin amacı, Liberal Yahudiliğin ne olduğunu, öncülerini ve Liberal Yahudilik içerisinde gösterilen, bu konuyu ön plana çıkaran temel tartışma alanlarını incelemektir. Makalenin yönteminde, Dinler Tarihinin fenomenolojik araştırma yöntemi kullanılarak Liberal Yahudiliğin temel alanlarına değinilmiştir. Makalenin temel problemi, Liberal Yahudiliğin tartışma alanları içerisinde kadın ile alakalı eşitlik hususudur. Liberal Yahudilik temellerini kadının modern hayattaki değişen yerinden almaktadır. Makale yazılırken bazı sınırlamalar yapılmıştır. Liberal Yahudiliğin en bilinen öncüleri ve temel tartışma alanları sosyal hayat ele alınarak bahsedilmiştir. Makale içerisinde Reformist, Liberal, Modern, Yenilikçi, Aydınlanmacı Yahudilik gibi tabirler kullanılmaktadır. Bu kavramların hepsi temelde aynı şeye işaret etmektedir. Tamamı Reform Yahudiliğini anlatmak için kullanılmayan benzer kavramlardır.

1. Liberal Yahudilik

Yahudilik uzun yıllar boyunca süregelen bir dindir. İnananların yaşam tarzını etkileyen kuvvetli bağları, aşırı inanışları mevcuttur. Bu sebeple değişen dünya düzeni, sosyal, ekonomik, hukuk yapısıyla beraber dinde de bir değişim ve yenilenme istenmiştir. Bununla birlikte karşımıza Liberal, Reformist, Aydınlanmacı Yahudilik çıkmaktadır.³

Liberal Yahudilik, kişinin sosyal hayatındaki ritüellerini, dini inançlarıyla uyumlu hale getirmesi için ortaya çıkan bir yaklaşımdır.⁴ Modernist Yahudilik düşüncesi Avrupa’dan esinlenilerek ortaya çıkarılmıştır. Avrupa tarihinde Yahudi halkı genelde eziyet, baskı, zulüm ve problemlerle karşılaşmışlardır. Bu sebeple de söylenildiği gibi Avrupa’da ortaya çıkan bu Liberal-

¹ Andrea Dara Cooper, "Gender and Modern Jewish Thought", *Jewish Studies*, kitap editörü Andrea Dara Cooper (Oxford University Press, 2021).

² Solomon B. Freehof, "Reform Judaism in America", *The Jewish Quarterly Review* 45/4 (Nisan 1955), 350.

³ Mahmut Salihoglu, "Isaac Mayer Wise: Amerika Reform Yahudiliğinin Kurucusu", (2015), 168.

⁴ Dana Evan Kaplan, *The New Reform Judaism: Challenges and Reflections* (Lincoln (Neb.): University of Nebraska Press The Jewish Publication Society, 2013).

Modernist düşünce Yahudilerin de bu durumunu oldukça değiştirmiştir.⁵ Başlangıçta Batı Aydınlanmasına uyum sağlayarak, onların akıl, eleştiri, ahlak gibi temelleri esas alınırken sonrasında Yahudi toplumu kendine ait bir modernleşme şekli bulmuştur. Bunun da Alman Yahudi Moses Mendelshon (1729-1786) aracılığıyla Almanya temelli bir modernleşme olduğu söylenebilir.⁶ Modern Yahudiler ile geleneksel Yahudiler arasında dış görüntüde de değişiklikler mevcuttur. Yahudiler modernleştikten sonra kılık, kıyafet konusunda kendilerini değiştirmişlerdir. Çünkü bilindiği üzere Yahudilik katı kurallara sahip bir inançtır. Yeme, içme, giyim, kuşam, ibadetlere kadar dinin yükümlülükleri vardır. Ancak modernleşme ile beraber bu durum oldukça değişmiştir.

Liberal Yahudilik⁷, 18.yy. sonları 19.yy. başlarında Almanya’da doğmuştur. Kısa sürede neredeyse Avrupa ülkelerinin çoğuna yayılmıştır.⁸ Almanya’da doğmuş, ancak gelişimini Amerika’da tamamlamıştır.⁹ Reformist Yahudiliğin ortaya çıkış amacı, Yahudiler için kendi dinlerini Modern çağa uydurarak daha cazip bir hale getirmektir.¹⁰ Reformist Yahudilik Yahudilere eşitlik ve özgürlük hakkı tanımıştır.¹¹ Reform Yahudiliği anlayışına göre, Yahudiliğin temellerini oluşturan Mesih inancı gibi temelleri yıkarak, tamamen salt bir Yahudilik (Tüm manevi unsurlarından arındırılmış Yahudilik) ortaya sunulmuştur. Buna da Liberal, Modern Yahudilik gibi bir isimlendirme de bulunmuşlardır.¹²

Modern Yahudilikte ön plana çıkan bazı isimler vardır. Bunlardan biri olan Samuel Holdheim’e¹³ (1806-1860) göre, yaşadıkları ülkenin vatandaşı olan Yahudiler için, siyasi unsurlardan ziyade, din ve inancı daha ön planda olmalıdır. Başlangıçta Holdheim için siyasi ve ulusal gelenek bağlayıcılığını kaybetmişken zamanla dini geleneğinde bağlayıcı olma durumunu kaybedeceğini söylemektedir. Örneğin, Şabatta Kurban kesme eylemi modern dönemde yalnızca bir vatandaşlık görevi olarak görülmektedir. Aynı zamanda erkek çocuklarının da modern dönemde artık "Sünnet olmalarına gerek yoktur." gibi bir ifade de kullanılmaktadır.¹⁴

Reformist Yahudiliğin başlangıç noktası Almanya olsa da, zaman geçtikçe Avrupa’nın diğer ülkelerine de yayılmıştır. 1840lı yıllarda İngiltere’de yaşayan Yahudiler, geleneksel Yahudi inancını kabul etmediğini beyan etmişlerdir. Hatta bununla kalmayıp, yeniliklerini yaşayacakları bir Sinagog kurmuşlardır. Reformist Yahudilerin kadınlarla ilgili pek çok uygulamayı değiştirdikleri söylenebilir. Örneğin, kadınların dua ederlerken başlarını örtme dini kuralını

⁵ Seda Özmen, "Moses Mendelssohn ve Yahudi Modernizasyonu" 3/3 (2014), 221.

⁶ Seda Özmen, "Reform Yahudiliğinin Pittsburgh ve Columbus Platformları Bağlamında Değişen Kutsal Topraklara Dönüş İnancı", (2018), 85.

⁷ Bkz. Liberal Yahudilik, 19.yy. civarlarında Almanya’da ortaya çıkmış olan, liberal karakterli reformist Yahudiler tarafından oluşturulmuş olan yenilik hareketidir. Salime Leyla Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları" 5/2 (2008).

⁸ Özmen, "Reform Yahudiliğinin Pittsburgh ve Columbus Platformları Bağlamında Değişen Kutsal Topraklara Dönüş İnancı", 82.

⁹ Salihoglu, "Isaac Mayer Wise: Amerika Reform Yahudiliğinin Kurucusu", 167.

¹⁰ Prof. Dr. Emine Öztürk, *Toplum, Din ve Kadın* (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 40.

¹¹ Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları", 2008, 155.

¹² Özmen, "Reform Yahudiliğinin Pittsburgh ve Columbus Platformları Bağlamında Değişen Kutsal Topraklara Dönüş İnancı", 82.

¹³ Bkz. Samuel Holdheim 1806-1860 tarihleri arasında Alman, Yahudi hahamdır. Reformist Yahudiliğin en aşırı, katı liderlerinden biridir. Immanuel H. Ritter, "Samuel Holdheim: The Jewish Reformer", *The Jewish Quarterly Review* 1/3 (1889), 202-215.

¹⁴ Özmen, "Reform Yahudiliğinin Pittsburgh ve Columbus Platformları Bağlamında Değişen Kutsal Topraklara Dönüş İnancı", 85.

kaldırarak, onlara Sinagogda ibadet etmenin önünü açmışlardır. Aynı zamanda Şofar¹⁵ üflemek gibi uygulamalara da gerek olmadığını söylerler. 1840'lı yıllarda Almanya'daki Yenilikçi Yahudiler'in, bir dua kitabı yayımladığı bilinmektedir. ¹⁶ Reformist Yahudilik, modern çağda dini anlamda yenilikler yapmak için ortaya çıkarılan bir harekettir. ¹⁷

Avrupa'da Yenilikçi Yahudilik için yeni bir akım doğmuştur. Bu akıma "Haskala" (Yahudi Aydınlanması) adı verilir. Bu akım Batı Avrupa'da ortaya çıkmış olan bir yenilik hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Yahudiler arasında modern Avrupa kültürü ile kendi kültürlerinin karması niteliğinde ortaya çıkmıştır. ¹⁸ Haskala Almanya'da başlayan ve sonrasında da diğer bölgelere yayılmış bir sosyal harekettir. Bu kavram liberalizm, yenilik gibi kelimelerle eş anlamlı şekilde kullanılmıştır. Yahudi aydınlanmasının en popüler olanı Berlin Haskalası'dır. ¹⁹ Bu sosyal hareketin temel amacı, Yahudilerin yaşadıkları toplumlarla beraber bir bütün haline gelmeleri vardır. Bununla birlikte kültürlerin evrenselliği ön plana çıkarılarak, din, dil, ırk gibi ayrımlardan uzaklaşmıştır. Liberal Yahudiliğin öncülerinden biri olan Moses Mendelssohn'ın yazılarında bahsederken "Biz Almanlar" ifadesini kullandığı görülmektedir, bu noktada birçok filozof kendini "Alman" olarak tanımlamıştır. Örneğin Berr Isaac Berr gibi.²⁰ Haskala hareketinin ortaya çıkışından sonra Avrupa Yahudileri için siyasi ve sosyal bir özgürlük döneminin başladığını söylemek mümkündür. ²¹ Bu sebeple 19.yy. ortaya çıkan Yahudi Yenilik Hareketi, Yahudilik tarihi için oldukça önemli bir devrim yaratmıştır. Modern Yahudilik döneminin de buradan esinlendiği söylenebilir.

Modern Yahudilik süreç olarak bakıldığında 18.yy. sonu, 19.yy. başlarında ortaya çıkmış olan bir Yahudi yenilenme hareketidir. Bu akım sayesinde Yahudiliğin temellerinde ciddi değişimler olmuştur. Başlangıçta bu akımın izleri, yıllar geçtikçe Yahudilik dininin temellerini etkileyen bir hal almıştır. Bunun en bariz örneği Liberal Yahudiliğinin LGBT eşitliğinin savunucusu olmasıdır. Yahudiler için dini kurallar artık uyulmak zorunda olunmayan, esnetilmiş bir hale bürünmüştür. ²²

Liberal Yahudilik günümüzde oldukça popüler bir hal almıştır. Almanya, Avrupa'nın tamamı ve tüm dünyaya yayıldığı söylenebilir. Bu konuda aynı fikirde olan insanların birlik olarak kurduğu "Liberal Judaism"²³ web sitesi Yahudileri bir araya getirmektedir.²⁴

Liberal Yahudilik düşüncesinde özellikle kadınlar ile ilgili fikirlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Çünkü Geleneksel Yahudilik yukarıda da bahsedildiği üzere kadınların ibadetleri ve sosyal yaşamlarıyla ilgili katı kurallara sahiptir. Yahudilik'te kadın ikinci plandadır, tüm

¹⁵ Bkz. Şofar, Koç veya keçiboynuzundan yapılmış boruya Şofar denir. Roş Aşana ve Yom Kipur bayramlarında çaldıkları bilinir. "Şofar - Sevivon" (Erişim 15 Ekim 2023).

¹⁶ Özmen, "Reform Yahudiliğinin Pittsburgh ve Columbus Platformları Bağlamında Değişen Kutsal Topraklara Dönüş İnancı", 86.

¹⁷ Özmen, "Reform Yahudiliğinin Pittsburgh ve Columbus Platformları Bağlamında Değişen Kutsal Topraklara Dönüş İnancı", 98.

¹⁸ Ali Osman Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala" 7/1 (2010), 33.

¹⁹ Bkz. Berlin Haskalası (1756-1804) Isaac Abraham Euchel'in öncülünde Avrupa'daki Yahudi toplumlarının gelişimlerini sağlamıştır. Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", 36.

²⁰ Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", 37.

²¹ Salime Leyla Gürkan, *Ana Hatlarıyla Yahudilik* (İstanbul: İslam Araştırma Merkezi, 2012), 56.

²² Özmen, "Moses Mendelssohn ve Yahudi Modernizasyonu", 223.

²³ <https://www.liberaljudaism.org/>

²⁴ "Contact", *Liberal Judaism* (Erişim 28 Aralık 2023).

sosyal, dini, siyasi hayatı boyunca erkeğin arkasındadır.²⁵ Liberal Yahudilikte Sinagog'ta ibadet eden kadınlar, katı kurallarından dolayı Geleneksel Yahudilik ile ilgili ilişkilerini kesmişlerdir. Böylelikle de kurallar Yahudilik dininin arasında bir ikiliğe sebep olmuştur. Geleneksel görüş ile Liberal görüş farklılıkları doğmuştur. Buna göre Liberal Yahudilikte kadınlar Tora'yı okuyabilir, Bat Mitzva²⁶, dua törenleri gibi ritüelleri gerçekleştirebiliyorlardı.²⁷

Reformist Yahudilik Almanya'da doğarak, Amerika ve diğer tüm Avrupa ülkelerinde gelişim göstermiştir.²⁸ Bu gelişimde katkısı olan isimler kimlerdir? Reform Yahudiliğini yürüten ve halka duyuran öncüleri kimlerdir?

2. Liberal Yahudiliğin Öncüleri

2.1. Abraham Geiger (1810-1874)

Abraham Geiger, Ortodoks Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Almanya'nın Frankfurt şehrinde doğduğu bilinmektedir. Geiger ilk dini eğitimini ailesinden, öğretmen olan babasından almıştır. Buradan da hareketle daha çok küçük yaşlardayken Ortodoks bir Yahudi olarak yetiştirilmiştir. Çocukluk dönemlerindeyken babasını kaybetmesiyle birlikte Geiger'ın Yahudilik ile alakalı kopmaları başlamıştır. Genç delikanlı olduğu çağlarında birtakım eserler kaleme alarak, tenkidini geliştirdiğini söylemek mümkündür. On yedi yaşlarındayken yazdığı Mişna eserinde, Mişna ile Talmud arasındaki farklardan yola çıkmıştır. Bu da ilerleyen süreçlerde Liberal Yahudilik anlayışının temellerini oluşturacaktır.²⁹

Yahudi modernleşmesi düşüncesinin ilk fikir babası ve hahamdır.³⁰ Geiger, modern sosyal bilimci, felsefecidir. Kitabı Mukaddese dair tarihsel eleştiriler getirerek Sinagoglarda İbranice ibadet etmeye gerek olmadığını, Almanca dua edilmesi gerektiğini söylemiştir. Şu anda da Amerika'da bulunan Yahudiler arasında en yaygın olan akım Reform Yahudiliğidir. Abraham Geiger, babası tarafından Geleneksel Yahudi olarak yetiştirilmiştir. Gençlik çağlarında babasını kaybettiikten sonra Yahudilik ile ilgili görüşleri değişerek yeni bir bakış açısına sahip olmuştur. Yetişkinlik döneminde ise Yahudi modernleşmesine öncülük ederek onun kurucularından biri olmuştur.³¹

Geiger'ın amacı Reformist Yahudilik olarak yeni bir topluluk kurmak değildi. Esas hedefi Yahudiliğin bir anlamda yenilenmesini sağlamaktı. Liberal Yahudilikle ilgili Geiger'ın kendi eserleri vardır. 1870'li yıllarda Abraham Geiger, Rabbi olarak Yahudi cemaatine tayin edilmiştir. Sonrasında da kendisi gibi liberal rabbiler yetiştirme görevi üstlenmiştir. Bu süreçte aynı zamanda akademik anlamda Yahudilik Profesörü unvanı da kazanmıştır. Geiger, Tevrat'ın vahiy unsuru olmasını sorguladığı için, Koşer (Yahudiliğe göre yenilmesi ve kullanılmasında dinen sakınca olmayan ürünler) ve sünnet gibi dinin olmazsa olmazı olarak görülen kuralların uygulanma

²⁵ Ameneh Baser, "Semavi Dinlerde (İslam, Hristiyanlık, Yahudilik) Kadına Şiddet ve Saygının Karşılaştırılması Hakkında Araştırma", (2014), 123.

²⁶ Bkz. Bat Mitzva, Yahudilikte dini sorumlukların getirildiği çağa Mitzva denilmektedir. Bat Mitzva, kız çocuğunun sorumluluk çağına verilen isimdir. Hamide Erdağ, *Yahudilikte Dini Sorumluluk Çağı: Bar Mitzva ve Bat Mitzva* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2022), 44.

²⁷ "Fransa'da Kadın Hakları ve Liberal Yahudilik", çev. Ramazan Adibelli, *Ankara*, (2012), 613.

²⁸ Özmen, "Reform Yahudiliğinin Pittsburgh ve Columbus Platformları Bağlamında Değişen Kutsal Topraklara Dönüş İnancı", 82.

²⁹ "Geiger Abraham", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Haziran 2023).

³⁰ Özmen, "Moses Mendelssohn ve Yahudi Modernizasyonu", 221.

³¹ Özmen, "Reform Yahudiliğinin Pittsburgh ve Columbus Platformları Bağlamında Değişen Kutsal Topraklara Dönüş İnancı", 85.

zorunluluğunu kaldırmıştır. Burada önemli olan nokta kuralların uygulamadan tamamen kaldırılmamasıdır.³² Abraham Geiger açısından, Geleneksel Yahudilikten farklı olarak Liberal Yahudilikte daha yumuşak bir geçiş sağlanmıştır. Ancak bu köklü değil, konjonktürel bir değişimdir.

2.2. Moses Mendelsohn (1729-1786)

Moses Mendelsohn, Geleneksel Yahudi bir ailede dünyaya gelmiştir. Ailesinin yoksulluğu sebebiyle küçük yaşlarda iyi bir eğitim alamayan Mendelsohn, on dört yaşlarında Berlin'e giderek felsefe, dil ve bilim ile ilgili eğitimler almaya başlamıştır. Yıllar içerisinde kendini geliştirerek felsefe alanında çıkardığı eserler sayesinde Hıristiyan Avrupa'sında saygınlık ve değer kazanan nadir Yahudilerden biri olmuştur.³³

Moses Mendelsohn, Yahudi Emansipasyonu'nun (Yahudi Özgürleşmesi) lideri olan bir Alman Yahudi'dir.³⁴ Yahudi modernleşmesinin felsefi fikir babası da Moses Mendelsohn'dur. Moses Mendelsohn, Yahudiliği modern bir hale getirmeyi savunan reformları ortaya çıkararak bu harekete öncülük eden isimlerden bir tanesidir. Mendelsohn Aydınlanma Hareketiyle paydaş bir Yahudilik fikri ortaya çıkarmıştır. Aynı zamanda onun hayatında, bir Yahudi'nin Avrupa tarafından nasıl kabul edildiğini görmek mümkündür. 1783'te "Yahudilik nedir?" sorusuna cevap aradığı "Jerusalem" adlı bir kitap yazmıştır. Bu kitap Yahudiliğin grameri olarak da tanımlanmaktadır. Bu eseri akıl ile çelişmeyen bir Yahudilik düzenini anlatmaktadır.³⁵ Aslen bir Alman olan Mendelsohn'un girişimleriyle Reformist Yahudilik, Alman merkezli bir Reformist perspektifin temelini oluşturmuştur.³⁶

Moses Mendelsohn 1783'te yazdığı söz konusu eserinde Aydınlanmacı Yahudiliğin inanç esaslarını ortaya koymuştur. Bu sebeple Liberal Yahudilik için Mendelsohn'un Jerusalem eseri çok önemlidir. Bu eserin ilk bölümünde Yahudiliğin din ve devlet anlayışını açıklamıştır.³⁷ Mendelsohn Jerusalem eserinde, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin farklarından bahseder. Ona göre Yahudilik tam tabiriyle "vahyedilmiş bir din-doktrin" değil, "vahyedilmiş yasa"dır. Aynı zamanda eserinin devamında da doktrin ve yasa arasındaki farkların ne olduğunu anlatmaktadır. Ona göre Tanrı insanlara Sina Dağındaki vaazında insanlara uymak zorunda olduklarını değil, yalnızca uymaları gerekli olan yasaları vermiştir.³⁸

2.3. Samuel Holdheim (1806-1860)

Samuel Holdheim, katı Ortodoks bir ailede dünyaya gelmiştir. Gençliğini Kemper'de geçirdiği bilinmektedir. Burada yaşadığı sürede de özellikle Talmud çalışmalarına yoğunlaşan Holdheim, eleştirel bir bakış açısıyla incelemelerine ve çalışmalarına devam etmiştir. Gençlik yıllarında yazdığı ve araştırdığı eserler ilerleyen dönemlerde Modern Yahudilik ile ilgili çalışmalarına öncülük edecektir.³⁹

³² "Geiger Abraham".

³³ Özmen, "Moses Mendelssohn ve Yahudi Modernizasyonu".

³⁴ "Yahudilikte Aydınlanma Döneminin Lideri: Moses Mendelssohn-1", *Şalom Gazetesi* (Erişim 05 Haziran 2023).

³⁵ Özmen, "Moses Mendelssohn ve Yahudi Modernizasyonu", 221.

³⁶ Özmen, "Reform Yahudiliğinin Pittsburgh ve Columbus Platformları Bağlamında Değişen Kutsal Topraklara Dönüş İnanç", 85.

³⁷ Özmen, "Moses Mendelssohn ve Yahudi Modernizasyonu", 226.

³⁸ Özmen, "Moses Mendelssohn ve Yahudi Modernizasyonu", 228.

³⁹ Ritter, "Samuel Holdheim", 202.

Samuel Holdheim Reformist Yahudilik fikrinin en aşırı, katı liderlerinden biridir. Kökeni itibariyle Alman olan bir hahamdır. Alman olması sebebiyle de başlangıçta Yahudi halk tarafından önyargılı bir tutum ile karşılamıştır. Holdheim katı gelenekçi bir aileden gelmektedir. Bu sebeple hahamlığa önceden beridir hazır ve vakıftır. Holdheim diğer öncülere nazaran biraz daha siyasi tarafla bağlantılı olan bir isimdir. Bu noktada onun amacı, yapılanlarda değişiklik göstermektir. Holdheim bir dönem Frankfurt'ta hahamlık yapmıştır, bu görevdeyken de ona sorulan sorulara Halakha'dan⁴⁰ yanıtlar vermiştir.⁴¹

Reformist Yahudiliğin öncülerinden olan Geiger ve Holdheim daha benzer fikirlere sahiptir. Bu noktada Rabbiler iki gruba ayrılmışlardır, bir grup geleneksel dini tutumlara devam edilmesi gerektiğini savunurken, bir diğer grubun liderliğinde ise Abraham Geiger ve Samuel Holdheim gelmektedir. Onlar ise dinde bir yenilenmeye gidilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Bu yenilenmeye de "Reform Yahudiliği" ismini vermişlerdir. Ancak Geiger ve Holdheim'de arasında farklar vardır. Geiger daha ziyade kademeli bir yenilenmeyi desteklerken, Holdheim dini uygulamalarda daha keskin değişiklikler olması gerektiğini söylemektedir.⁴²

1840'lı yılların başında Abraham Geiger ile Samuel Holdheim'de Yahudi dininin modern kurallar ışığında esnetilmesini savunmuştur. Bunların başında da Sünnet olmanın ve Şabat kurallarının bazılarını gerek olmadığını öne sürmüşlerdir.⁴³

Liberal Yahudiliğin başlıca öncüleri Abraham Geiger, Moses Mendelsohn, Samuel Holdheim'i incelendikten sonraki bölümde Yahudilik içerisinde bir tür liberal ilahiyat anlayışını üretmeyi amaçlayan ilahiyatçıları motive eden şey ne olduğu, neden dinin daha liberal bir yorumuna yönelmeyi tercih ettikleri ve bu motivasyonda Liberal Yahudilerin temel tartışma alanları neler olduğu incelenmiştir.

3. Liberal Yahudiliğin Temel Tartışma Alanları

Reformist Yahudiler, dinin artık modern yaşam içerisinde onları kilitleyen bir şeye dönüştüğünü söylemektedirler. O yüzden de bir revizyona gidilmesi gerektiği fikriyle yola çıkmışlardır. Liberal Yahudiliği doğuran temel sebebin bu olduğu söylenebilir. Bu motivasyonla da şu konularda revizyonlar-gelişimler ortaya çıkmıştır:

- a. Dogmalar/İnançlar
- b. İbadetler
- c. Günlük Hayattaki Bazı Uygulamalar

Bu konular doğrultusunda da temel amaç, modern birey kavramının referans alınmasıdır. Bu referanstan hareketle kadın, erkek arasındaki eşitliğin bütünüyle ortadan kaldırılarak, dinin kadın-erkek eşitliği üzerine yeniden okunmaya çalışılması mevcuttur. Ancak bunları yaparken de gelenekle bağlarını sürekli diri tutmak zorundadırlar. Bunun da sebebi ortaya attıkları iddiaları ana akım dine uygun, meşru bir zemine oturtmak zorundalardı. Bu da merkezi olarak kutsal kitap

⁴⁰ Bkz. Halakha, Yahudi yasa sistemini tanımlayan, sözlü ve yazılı aktarılan emir ve nehiyleri kapsayan genel bir dini hukuk kavramıdır. "Samiriler", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Aralık 2023).

⁴¹ Ritter, "Samuel Holdheim".

⁴² Salihoğlu, "Isaac Mayer Wise: Amerika Reform Yahudiliğinin Kurucusu", 169.

⁴³ Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları", 2008, 156.

üzerinden olmuştur. O yüzden Yahudilikte Liberal İlahiyatçıların genellikle Kitab-ı Mukaddes merkezli olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁴

Reformist Yahudilikte kasıt, modern yaşamın sunduğu bütün olanakları geleneksel dini anlayışın modern yaşamın getirileriyle, yeniden yorumlanarak, alternatif bir din anlayışı üretmektir. Bu anlayış kadınların ibadete liderlik yapıp yapmayacakları, erkeklerin Yahudi olmayan biriyle evlenip evlenmeyecekleri, erkeklerin kipa takmak zorunda olup olmadıkları, Kutsal kitabın bütünüyle Tanrı kelamı olup olmadığı, kadından haham olup olamayacağı, kadından peygamber olup olmadığı ve kadınların Sinagoglarda ibadete katılıp katılamayacağı gibi birçok soruyu beraberinde getirmiştir.

1846 yılında düzenlenen Breslau Konferansında alınan karara göre, kadın ve erkekler sosyal, siyasal tüm alanlarda eşit haklara sahiptir. Aynı zamanda Amerikalı Yahudi Isaac Mayer Wise tarafından Hebrew Union College, Reform İlahiyat Fakültesi kurulmuştur.⁴⁵ Modern Yahudiliğin sosyal hayatta aktif olmasıyla birlikte Yahudi kadınları seküler üniversitelerde öğrenci olmaya başlamışlardır. Yahudi metinlerine ulaşarak, okumaya ve okutmaya başladıklarını söylemek mümkündür.⁴⁶

Modern Yahudilikte kadının liderlik rollerine bakılacak olursa, modernistler kendilerine kurdukları sinagoglarda ibadet etmeye başlamışlardır. Bununla birlikte 1930lu yıllarda Almanya'da Regina Jones isimli kadının hahamlığı resmen ilan edilmiştir ve ilk kadın haham olarak tarihe geçmiştir. Sonrasında Holokost'un baş göstermesiyle Almanya'nın tek kadın lideri Regina Jones Nazi Kampında öldürülmüştür.⁴⁷ Burada önemli olan husus kadından da haham (dini lider) olabileceğini göstererek, bunu da kutsal kitaba dayandırmışlardır. 1970li yıllarda Amerika'da Sally Priesand haham olarak kabul edilmiştir. Regina Jones'tan sonra resmi olarak görevlendirilen ikinci kadın hahamdır. Aynı zamanda da ilk kadın "kantor" olarak seçilmiştir.⁴⁸ Kantor diğer adıyla hazzan Yahudilik'te duaları yöneten, eşlik eden müzisyen din görevlisidir.

Haskala (Aydınlanma) Hareketi ortaya çıktıktan sonra aydınlanmacı yazarlar eğitim alanında da rasyonel olunması gerektiğini savunmuşlardır. Hatta bununla ilgili var olan okullarda müfredatlarda değişiklikler yapılırken, bu yeni müfredata uygun okullar açılmıştır. Bu kurumlarda dini ve ahlaki eğitimlere ek olarak eğitim dili Almanya seçilmiştir. Böylelikle modern Yahudi çocukları önce Almanca öğrenecek, İbranice eğitimi sonra alacaklardı. Bu noktada modern Yahudilerde Talmud eğitimi biraz daha arkaya itilmiştir. Hatta bu konuda Modern İbrani literatürünün mimarı ve Haskala'nın yorumlayıcısı olarak kabul edilen Naftali Herts Wessely (1725-1805) "Yahudi çocuklarının tamamı Talmud âlimi olmak için dünyaya gelmemiştir." diyerek müfredattaki bu değişikliklerini açıklamıştır.⁴⁹ Haskala (Aydınlanma) Hareketi, Reformist Yahudiliğin temellerini oluşturmuştur. Abraham Geiger, Zacharias Frankel gibi

⁴⁴ Asım Duran, "Modern Kitab-ı Mukaddes Eleştirisinin Erken Dönem Habercisi Olarak Marcion: Harnack Sonrası Araştırmalar Bağlamında Bir Değerlendirme", *Eskiyaeni* 41 (20 Eylül 2020), 461-489.

⁴⁵ Özlem Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet (Geleneksel Dinler Otoritesine Feminist Bakış)* (Ankara Üniversitesi, 2010), 30.

⁴⁶ Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet (Geleneksel Dinler Otoritesine Feminist Bakış)*, 29.

⁴⁷ Erdağ, *Yahudilikte Dini Sorumluluk Çağı: Bar Mitzva ve Bat Mitzva*.

⁴⁸ Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet (Geleneksel Dinler Otoritesine Feminist Bakış)*, 30.

⁴⁹ Ali Osman Kurt, "Yahudi Modernleşmesinin Ayak Sesleri: Haskala Hareketi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 17 (2010), 107.

isimlerde bu harekete öncülük ederek, Reformist Yahudilikte ön plana çıkan isimlerden bazılarıdır.⁵⁰

Yahudi dininin modern bilimler ışığında yeniden incelenmesini savunan bazı radikal rabbiler şu şekilde yenilikler geliştirmiştir. Onlara göre Talmud otorite olma özelliğinden çıkmıştır. Aynı zamanda Yahudiliğin yine en önemli kurallardan biri olan Şabat kurallarının çoğu terk edilmiştir ve erkekler için sünnet olmak zorunluluktan çıkartılmıştır. Kadınlarla ilgili eşit olmayan, olumsuz ifadelerin yer aldığı dua kitapları değiştirilerek, yeni dua kitapları yazılmıştır.⁵¹

Aynı zamanda Reformist Yahudiler kipayı da istedikleri zaman takabilecekları bilinmektedir. Hatta Reformist Yahudiler ibadetleri esnasında hangi ülkede yaşıyorlarsa, o ülkenin ana dilini ibadetlerinde kullanmışlardır. Yani onlar için dinin bir dili yoktur, hangi dilde yaparlarsa o dilde kabul olur.⁵²

1970li yıllar itibarıyla Reformist Sinagoglarda karma bir oturma düzeni sağlanmıştır. Kadınlarda "Minyan" törenlerine katılmaya başlamışlardır. Reformist düzenlemeden sonra kadınlar da sosyal, kültürel, dini hayatın içine neredeyse tamamen dâhil edilmiştir denebilir.⁵³ Uygulamalardan da görüldüğü üzere modern dönem Yahudileri kadın-erkek eşitliği konusunda oldukça rahat davranmışlardır. Geleneksel Yahudilikte kutsal kitaptan yola çıkılarak kadının erkek için yaratıldığına, erkek ile asla eşit olamayacağına inanılmaktadır. Ancak Liberal Yahudiler bu temeli kökünden değiştirerek, Kutsal Kitaptaki Yaratılış kıssasını öne sürerler. Yaratılış kıssasından hareketle de kadın ve erkeğin aynı anda yaratıldığını bu sebeple de eşit olduklarını savunurlar.⁵⁴ Böylece yeni dini ritüeller üretmektedirler. Erkek çocuğu için düzenlenen bar mitzvah törenlerine ek olarak şimdilerde kız çocukları için de bat mitzvah törenleri yapılmaya başlanmıştır.⁵⁵ Bu törenlerin yapılmasının asıl sebebi kadınların dinde söz sahibi olmasıdır. 19. yy. sonlarında kız çocuklarının reşit olmaları şerefine bat mitzvah törenleri yapılmıştır.⁵⁶

Bat mitzvah törenlerinin dışında yukarıda da bahsedildiği gibi kız ve erkekler için ayrı olmak üzere okullar kurulmuş ve bu okullarda temel dini bilgiler, sanat gibi dersler verilmeye başlanmıştır. İlk okul 1798 yılında Hamburg'da kurulmuştur, bu alanda kurulan ikinci okul 1810 yılındadır. Yine aynı şekilde sırasıyla Polonya, Almanya, Berlin, Danimarka'da da kızlar için okullar yapılmaya başlanmıştır. 1815 yıllarında Israel Jacobson, Berlin'de bulunan evinin bir bölümünü sinagog olarak, ibadete ayırmıştır. Sonrasında Prusya kralının endişeleri dolayısıyla kapatılan sinagog ilerleyen yıllarda yeniden aktif edilmiştir. 1817 yıllarında yeniden izin verilmesiyle Almanca ibadete birkaç yıl aradan sonra yeniden başladığını söylemek mümkündür. Hatta Berlin'de evinin bir bölümünü sinagog olarak bağışlayan Yahudi zengini Jacob Herz Beer'ın evinde öğretmenlik yapan iki genç kıza resmi olarak konfirmasyon (kuvvetlendirme) töreni düzenlenmiştir. Bilinen ilk törenin 1817 yıllarında olduğu söylenebilir. Bundan sonraki süreçlerde de Avrupa ve genelinde konfirmasyon törenleri yapılmaya

⁵⁰ Kurt, "Yahudi Modernleşmesinin Ayak Sesleri: Haskala Hareketi", 109.

⁵¹ Salime Leyla Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları", *Milal ve Nihal* 5/2 (Ağustos 2008), 156.

⁵² Hatice Tiryaki, *Reformist Yahudilik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006), 69.

⁵³ Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet (Geleneksel Dinler Otoritesine Feminist Bakış)*, 30.

⁵⁴ *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2013), Yar.2:21-24.

⁵⁵ Topcan, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet (Geleneksel Dinler Otoritesine Feminist Bakış)*, 31.

⁵⁶ Erdağ, *Yahudilikte Dini Sorumluluk Çağı: Bar Mitzva ve Bat Mitzva*, 49.

başlanmıştır. Rabbi Adolf Jellinek tarafından yapılan bir konfirmasyon duası esnasında, bat mitzvah ile benzer ifadeler kullandığı görülmüştür. Buradan da bat mitzvah'ın Talmud'un emrini yerine getiren kadın olduğu şeklinde arasında bir bağ kurulmuştur. Resmi olarak bat mitzvah töreni şeklinde adlandırılarak yapılan ilk örnek Rabbi Modercai Kaplan tarafından kızına yaptığı törendir.⁵⁷

Sonuç

Makale içerisinde Liberal Yahudilik, Liberal Yahudiliğin öncüleri ve tartışma konularından bahsedilmiştir. Liberal Yahudilik, kişinin sosyal hayatındaki ritüellerini, dini inançlarıyla uyumlu hale getirmesi için ortaya çıkan bir yaklaşımdır.⁵⁸ Bu tanıtımdan hareketle Liberal Yahudiliğin temel anlayışı geleneksel Yahudiliği, modern bir hale getirerek kişinin dinini, hayatına göre kolaylaştırmak olarak adlandırabiliriz.

Geleneksel Yahudi inancı çok eski kültürel kodlara dayanan bir dindir. Geleneksel Yahudiliğin bu kadar ön plana çıkararak değişmesine sebep olan unsurlardan en önemlisi onun inanan tüm insanların yaşam tarzını etkilenmesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin Yahudi dini, inanan bir Yahudi'nin doğumundan itibaren neredeyse bir gününü planlayacak kadar keskin hatlara sahiptir. Bu din aslında diğer dinlere nazaran daha kendi içinde, az kişiye sahiptir.

Liberal Yahudilik de Alman coğrafyada Hıristiyanlığın etkisiyle ortaya çıkmıştır. Çoğunluğu Hıristiyan halkın oluşturduğu yerde, azınlıkta kalan Yahudi halk kendi içinde yozlaşmıştır. Ancak buradaki önemli husus dinlerini bırakmamışlar, kendi dinleri içerisinde yenilenmeye gitmişlerdir. Bu yenilenme hareketi Yahudilik dinini tabiri caizse temellerinden oldukça sarsmıştır. Çünkü yukarıda bahsedildiği gibi bu inanç kişinin neredeyse bir gününü düzenleyecek, ne yediğine, içtiğine kadar müdahale edecek bir sistemdir. İbadetlerdeki kapalılık, hususi olarak kadının daha geri planda tutulması gibi başlıca kurallar esnetilerek ilerletilmiştir.

Liberal Yahudiliğin Almanya'da doğuşundan, Avrupa'nın tamamına yayılması ve sonrasındaki süreçte ön plana çıkarılan isimler mevcuttur. Makalede Liberal Yahudiliğin öncüleri olarak Abraham Geiger, Moses Mendelsohn ve Samuel Holdheim'den bahsedilmiştir. Bu isimlerinde Liberal Yahudilik hususunda ciddi çalışmaları olmuştur. Birçoğunun ortak özelliği ailelerinin Geleneksel Yahudi olmalarıdır. İçinde buldukları halk tarafından başta ciddiye alınmayan ama sonrasında çok ciddi kitlelere sahip olan hahamlardır. Özellikle Abraham Geiger, Yahudi modernleşmesinin ilk fikir babasıdır. Mendelsohn ise felsefi açıdan inceleyen kişidir.

Liberal Yahudilikte felsefi açıdan fikirleriyle ön plana çıkan Moses Mendelshon, Aydınlanma fikirleriyle uygun bir şekilde Yahudi toplumunda modernleşme ve entegrasyonu topluma teşvik etmiştir. Liberal Yahudilikle ilgili temel düşüncelerinden biri de Yahudi yasasının değişime açık olup, zamanla evrilebilmesidir şeklinde savunduğu bilinmektedir. Mendelsohn'un düşünceleri, Liberal Yahudilik akımının temellerini oluşturmuştur ve Yahudi toplumunda modernleşme sürecinin de hareketliliği sağlanmıştır.⁵⁹

Makalede Liberal Yahudiliğin temel tartışma alanlarına da değinilmiştir. Kadın Yahudilik dininin ana erkil olması hasebiyle çok farklı bir yerde tutulmaktadır. Geleneksel ve Modern hayatta bu yer tam zıt yönde değiştirilmiştir. Kadınlarında dini lider olabileceği, erkekler ile eşit haklara sahip olacağı, toplumsal cinsiyet eşitliği savunulmaktadır. Hatta bunu çok daha aşırı bir

⁵⁷ Erdağ, *Yahudilikte Dini Sorumluluk Çağı: Bar Mitzva ve Bat Mitzva*, 50.

⁵⁸ Kaplan, *The New Reform Judaism*.

⁵⁹ Özmen, "Moses Mendelsohn ve Yahudi Modernizasyonu".

boyuta taşıyarak günümüz Liberal Yahudileri LGBT diye tabir edilen cinsel sapkınlığa ulaşmış kişileri de son derece desteklemektedirler. Modern birey kavramı onlar için cinsiyetlerin neredeyse ortadan kaldırılmasına varacak aşırı boyuta ulaşma yolunda ilerlemektedir. Beraberinde modern sinagoglarda karma yapılan dini ritüellerle beraber Liberal Yahudilik öne çıkmaktadır. Böylece Liberal Yahudilik 19.yy. itibariyle Geleneksel Yahudilikten temelleri itibariyle ayrılmış olarak ve her geçen gün yenilenerek ilerlemektedir.

Liberal Yahudi düşünürleri katı Ortodoks Yahudiliğin dışı kapalılığını belli ölçüde esnetmiştir gibi. Liberal Yahudi fikir adamlarının görüşlerinden de söz edinilebilir.

Kaynakça

- Allouche-Benayoun, Joelle. “Fransa’da Kadın Hakları ve Liberal Yahudilik”. çev. Ramazan Adıbelli. *Ankara*.
- Baser, Ameneh. “Semavi Dinlerde (İslam, Hristiyanlık, Yahudilik) Kadına Şiddet ve Saygının Karşılaştırılması Hakkında Araştırma”.
- Cooper, Andrea Dara. “Gender and Modern Jewish Thought”. *Jewish Studies*. kitap editörü Andrea Dara Cooper. Oxford University Press, 2021. <https://doi.org/10.1093/obo/9780199840731-0204>
- Duran, Asim. “Modern Kitab-ı Mukaddes Eleştirisinin Erken Dönem Habercisi Olarak Marcion: Harnack Sonrası Araştırmalar Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Eskiyeni* 41 (20 Eylül 2020), 461-489. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.741615>
- Erdağ, Hamide. *Yahudilikte Dini Sorumluluk Çağı: Bar Mitzva ve Bat Mitzva*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2022.
- Freehof, Solomon B. “Reform Judaism in America”. *The Jewish Quarterly Review* 45/4 (Nisan 1955), 350. <https://doi.org/10.2307/1452937>
- Gürkan, Salime Leyla. *Ana Hatlarıyla Yahudilik*. İstanbul: İslam Araştırma Merkezi, Gözden geçirilmiş t. baskı., 2012.
- Gürkan, Salime Leyla. “Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları” 5/2 (2008).
- Gürkan, Salime Leyla. “Yahudi Geleneğinde Reform Anlayışları”. *Milel ve Nihal* 5/2 (Ağustos 2008).
- Kaplan, Dana Evan. *The New Reform Judaism: Challenges and Reflections*. Lincoln (Neb.): University of Nebraska Press The Jewish Publication Society, 2013.
- Kurt, Ali Osman. “Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala” 7/1 (2010).
- Kurt, Ali Osman. “Yahudi Modernleşmesinin Ayak Sesleri: Haskala Hareketi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 17 (2010).
- Özmen, Seda. “Moses Mendelssohn ve Yahudi Modernizasyonu” 3/3 (2014).
- Özmen, Seda. “Reform Yahudiliğinin Pittsburgh ve Columbus Platformları Bağlamında Değişen Kutsal Topraklara Dönüş İnancı”.
- Öztürk, Prof. Dr. Emine. *Toplum, Din ve Kadın*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Ritter, Immanuel H. “Samuel Holdheim: The Jewish Reformer”. *The Jewish Quarterly Review* 1/3 (1889), 202-215. <https://doi.org/10.2307/1450217>
- Salihoğlu, Mahmut. “Isaac Mayer Wise: Amerika Reform Yahudiliğinin Kurucusu”.
- Tiryaki, Hatice. *Reformist Yahudilik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2006.
- Topcan, Özlem. *Yahudilik ve Hristiyanlık Din Geleneklerinde Toplumsal Cinsiyet (Geleneksel Dinler Otoritesine Feminist Bakış)*. Ankara Üniversitesi, 2010.
- Liberal Judaism. “Contact”. Erişim 28 Aralık 2023. <https://www.liberaljudaism.org/contact/>
- “Geiger Abraham”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/geiger-abraham>
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2013.
- “Samiriler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/samiriler>

“Şofar - Sevivon”. Erişim 15 Ekim 2023.
http://www.sevivon.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1701:sofar&catid=79&Itemid=123

Şalom Gazetesi. “Yahudilikte Aydınlanma Döneminin Lideri: Moses Mendelssohn-1”. Erişim 05 Haziran 2023. <https://www.salom.com.tr/haber/121869/yahudilikte-aydinlanma-doneminin-lideri-moses-mendelssohn-1>