

ÂSÂR

Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi



Sayı: 3

Cilt: 1

Yıl: 2023 (Ekim)

e-ISSN: 2822-2172



ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi

• Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number: 3 • Ekim/October 2023 • e-ISSN 2822-2172

Sahibi / Owner

Prof. Dr. İsak Emin AKTEPE

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzincan, Türkiye
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzincan, Türkiye
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey

Yazışma Adresi / Correspondence Address

İlahiyat Fakültesi Dekanlığı Yalnızbağ Yerleşkesi (2. Bina Doğu B Blok) Erzincan, Türkiye

Telefon / Phone: +90 0446-225 19 30 / 40411

Fax : +90 0446-225 19 31

E-posta: takyuz@erzincan.edu.tr

<http://asardergisi.org>

Yayıncı / Publisher

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology
Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Kampüsü, Yalnızbağ Yerleşkesi,
Erzincan, Türkiye

Telefon / Phone: +90 0446-225 19 30 / 40411

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.

Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.

The publication languages of the journal are Turkish, English and Arabic.

Ekim ayında, yılda bir sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.

This is a scientific, international, peer-reviewed and open access journal published once a year in October.

Yayın Türü / Publication Type: Yaygın Süreli / Periodical

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT

Baş Editör / Editor-in-Chief

Doç. Dr. Muhammed Fatih TURAN, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Editör Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. İbrahim AKSU, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Arş. Gör. Dr. Duygu METE, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Öğr. Gör. İsmail Hakkı SEZGİN, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Alan Editörleri / Section Editors

Doç. Dr. İbrahim TOZLU, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Zeki GÖKSU, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Doç. Dr. Ramazan ÖNAL, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Dilek TEKİN, Trabzon Üniversitesi, Trabzon, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet KOÇAK, Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye

Dil Editörleri / Language Editors

Türkçe

Doç. Dr. Murat VANLI, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Nermin AKSAKAL, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Mansur YAYLA, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Arş. Gör. Dr. Ebru ADIYAMAN, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Arş. Gör. Sara AKDAĞ OKUMUŞ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Arapça

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem BAYAT, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Zafer AKYÜZ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

İngilizce

Dr. Öğr. Üyesi Hacer AYZAZ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Sekreteryaya / Secretariat

Arş. Gör. Dr. Duygu METE, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Arş. Gör. Feyza Ünalın, Çanakkale 18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çanakkale, Türkiye

Tasarım / Design

Öğr. Gör. İsmail Hakkı SEZGİN, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

BİLİM KURULU / SCIENCE BOARD

Prof. Dr. Hayrettin KARAMAN, Marmara Üniversitesi Emekli Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Kocaeli Üniversitesi

Prof. Dr. Adem DÖLEK, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Ali KUZUDİŐLİ, Gümüşhane Üniversitesi

Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hadi SAĞLAM, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Halil ALDEMİR, Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Prof. Dr. Harun ÖĞMÜŐ, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi

Prof. Dr. Kadir POLATER, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa ALICI, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Mürteza BEDİR, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Nizamettin PARLAK, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Orhan AKTEPE, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Osman TAŐTEKİN, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Soner DUMAN, Sakarya Üniversitesi

Prof. Dr. Vahdettin BAŐCI, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Abdullah DURMUŞ, Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Dr. Halil BALTACI, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Prof. Dr. Hüseyin AKGÜN, Samsun 19 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Hüseyin Hüsnü KOYUNOĞLU, İstanbul üniversitesi

Doç. Dr. Fatih KANDEMİR, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Doç. Dr. İbrahim TOZLU, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa SÖNMEZ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Doç. Dr. Üyesi İşhak KIZILASLAN, Marmara üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet GAYRETLİ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Sabri DEMİRCİ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Zafer AKYÜZ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

HAKEM KURULU / ARBİTRATION

Doç. Dr. Mualla YILDIZ, Ankara Üniversitesi

Doç. Dr. Turgut AKYÜZ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa AYDIN, Mersin Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa SÖNMEZ, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Doç. Dr. Rıdvan DEMİR, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÖREGEN, Karabük Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Salih GÜNER, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi İlhan TETİK, Giresun Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Cihad BAKKAL, Pamukkale Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet YURTSEVEN, Süleyman Demirel Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Hamza ÜZÜM, Giresun Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Nadide ŞAHİN, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Dr. Ahmet Başaran MANAV, Karadeniz Teknik Üniversitesi

Dr. Muhammed Eşref AYTAÇ, Süleyman Demirel Üniversitesi

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

2-22

Hız. Peygamber'in Evrensellik ve Beşeriyet Özellikleri Hakkında Mülâhazalar
Considerations about the Universality and Humanity Characteristics of the Prophet
İsak Emin AKTEPE

23-54

Postmodern Çağda Din Bilimlerine Göre "Kutsal", "Mabet" ve "Dine Davet" Dikotomileri: Krizler, Meydan Okumalar ve Olası Yanıtlar
Dichotomies of "Holy", "Temple" and "Invitation to Religion" According to Religious Studies in the Postmodern Age: Crises, Challenges and Possible Answers
Mustafa ALICI

55-73

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) "Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Ta'vîl" Adlı Eserinde Âyetler Arasındaki Münâsebet
The Relationship Between the Verses in Abu'l-Barakat al-Nasafi's Work Named "Medâriku't-Tanzîl ve Hakâiku't-Ta'vîl"
Mehmet Zeki SÜSLÜ

74-91

Kadiyaniliğın Teşekkül Süreci
The Formation Process of Qadianism
Şenol ZAMAN

92-109

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesini Tercih Etme Sebeplerinin Araştırılması (Erzincan İli Örneği)
Investigation of the Reasons of Imam Hatip High School Students Preferring Imam Hatip High School (Erzincan Province Example)
Sümeyye YAMAK & Mehmet Zeki GÖKSU

Hz. Peygamber'in Hadislerinde İslam Medeniyetini Ayakta Tutan Temel Dinamikler

The Basic Dynamics That Sustained Islamic Civilization In the Hadiths of the Prophet Muhammad

Abdulaziz KIRANŞAL



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

*Hz. Peygamber'in Evrensellik ve Beşeriyet Özellikleri
Hakkında Mülahazalar*

*Considerations about the Universality and Humanity
Characteristics of the Prophet*

İsak Emin AKTEPE *

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received:	13.08.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	26.08.2023
Yayın Tarihi / Published:	2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 3 • Sayfa / Pages:	2-22

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

* Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı,
(ORCID ID: 0000-0002-8464-203X)

Öz

Hz. Peygamber, son peygamberdir. O, kıyamete kadar yaşayacak bütün insanlığa gönderilmiştir. Buna göre İslâmiyet, kıyamete kadar geçecek süre içerisinde dünyanın farklı bölgelerinde farklı koşullarda yaşayan herkese hitap etmektedir. İslâmiyet, gerçekliğin dinidir. Bu bakımdan kıyamete kadar bütün insanlığı Araplaştırmaya ya da Hz. Peygamber'e vahyin indiği dönemin şartlarına döndürmeye çalışmaz. Hasılı İslâm evrensel ilkeleri olan cihanşümûl bir dindir. Hz. Peygamber, vahiy alma dışında normal bir insandır. Hayatı boyunca normal bir insan gibi yaşamıştır. Yaşamı mucizelerle dolu değildir. Her şeyi bilen bir ölümsüz de değildir. İnsanlara örnek olabilmesi de ancak böyle mümkündür. Hasılı Hz. Peygamber'i beşer üstü kabul eden inançlar yanlıştır.

Anahtar Kelimeler

İslâm, Hz. Peygamber, Evrensellik, Beşeriyet

Abstract

The Prophet is the last prophet. He has been sent to all mankind who will live until the Day of Judgment. According to this, Islam addresses everyone living in different conditions in different parts of the world until the end of time. Islam is the religion of reality. In this respect, it does not seek to Arabize all mankind until the Day of Judgment or to return it to the conditions of the period when the revelation to the Prophet Muhammad (pbuh) was revealed. In short, Islam is a world-wide religion with universal principles. The Prophet is a normal person except for receiving revelation. He has lived like a normal person all his life. His life is not full of miracles. He is not an omniscient immortal. Only in this way it is possible for him to be an example to people. Shortly, the beliefs that regard the Prophet Muhammad as superhuman are wrong.

Keywords

Islam, The Prophet, Universality, Humanity

Giriş

Kur'an'ı, Hz. Peygamber'i, İslâm'ı ve Sünnet'i anlamak, yorumlamak, yaşamak ve tebliğ etmek Müslüman dünyanın en önemli ödevleri arasındadır. Ne yazık ki İslâm dünyasının içinde bulunduğu hal, müntesibi buldukları dinin iddialarıyla taban tabana zıt bir görüntü arz etmektedir. İslâm ne ölçüde güzelliği, iyiliği, evrenselliği, ilmi ve gelişmeyi emrediyorsa Müslümanlar o nispette problemlerle bir hayat yaşıyorlar. İslâm ülkelerinin eğitim, şehirleşme, ekonomi, sanayi, insan hakları ve fikir hürriyeti gibi alanlarda hiçbir cazibesi yoktur. Günümüzde insanlar İslâm beldelerinden kaçarak dağları ve denizleri aşmış Hıristiyan ülkelere ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu insanların basit dünyalık heveslerine kapılarak ülkelerinden kaçtıkları düşünülemez. Bu insanlar, belli ki yukarıda sayılan konularda ülkelerinde çok temel problemler yaşandığı için yaşadıkları hayattan bezmiş görünmektedirler. Sonuçta paradoksal olarak Müslümanlar, bütün dünyaya huzur vaat etmeleri gerekirken ne yazık ki İslâm ülkelerinden zillete, aşağılanmaya, açlığa, pisliğe, soğuğa, sıcağa ve ölüm tehlikesine rağmen Hıristiyanlara hicret etmektedirler.

1. Rahmeten li'l-Âlemîn Hz. Peygamber

Resûlullah bütün insanlığa gönderilmiştir. O, kıyamete kadar yaşayacak farklı dilleri kullanan, farklı coğrafyalarda yaşayan, farklı örf, âdet, tarih ve eğitime sahip, farklı imkânları olan bütün insanlığın yegâne peygamberidir. O, farklı ırklara mensup insanları Araplaştırmaya çalışmamıştır; çalışamaz. O, bütün insanlığı kendi yaşadığı yer ve zamanla sınırlama arzusunda olmamıştır; olamaz. Evrensel bir dinin bütün insanlığı tek bir ırka, tarihe ve yere bağlamak istemesi imkânsızdır; abestir. İnsanlık Araplaşmaz; Araplaşamaz; İslâm peygamberi insanlığı Araplaştırmaya çalışmaz; çalışamaz. Çünkü bu asla olamayacak bir şeydir; akla ve fitrata terstir ve İslâm abesle iştilal etmez. Hz. Peygamber son peygamber, İslâmiyet son din, Kur'an-ı Kerîm son ilâhî kitaptır. Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in evrenselliği ile alakalı şöyle buyrulur: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ *“Biz seni hem müjdelere veresin hem de uyararsın diye bütün insanlığa gönderdik. Ama insanların çoğu bundan habersizdir”*¹. وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ *“Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik”*². Bu noktada şu ifadeleri de kaydetmek isabetli olacaktır: “Din evrenseldir, ama yerel bir ortamda ifadelendirilir. Din öldürmeyeceksin der, bu evrenseldir, ama öldürene cezayı yerel şartlar içinde verir. Din tek,

¹ Sebe Sûresi, 34/28.

² Enbiyâ Sûresi, 21/107.

şeriat çoktur. Din ahlaktır. Aklen ve fitraten keşfedilecek ilkelerdir. Din insanın ruhu, şeriat bedenidir. Din Mekke, şeriat Medine'dir"³.

Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği Kur'ân-ı Kerîm de bütün âlemlere bir rehberdir, hidayet kaynağıdır. Kıyamete kadar geçerli yegâne ilâhî kitaptır. Kur'ân kendisini şöyle niteler: "O Kur'ân, âlemlere gönderilmiş bir rehberdir"⁴. Hz. Peygamber'e isnat edilen bir rivayet de ise şöyle bir bilgi mevcuttur: *كَانَ كُلُّ نَبِيٍّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ* "Her peygamber sadece kendi kavmine gönderilirdi. Ben ise siyah kırmızı herkese gönderildim"⁵. Bu âyet ve hadisten anlaşılmaktadır ki Hz. Peygamber yalnızca Araplara gönderilmediği gibi sadece kendi döneminde yaşayanlara da gönderilmemiştir. Bilakis onun risâleti evrenseldir, tarih üstüdür. O halde onun bildirdiklerini, risâletini, sünnetini ve hadislerini evrensel tarzda yorumlamak icap eder. Hem Hz. Peygamber'in risâletinin evrenselliğini iddia edip hem de bütün insanlığı tarihin belli bir dönemine hapsetmeye çalışmak çelişki olsa gerektir. Çünkü bu ikincisi imkânsızdır. İslâmiyet de insanlığı imkânsızla mükellef tutmaz.

Hz. Peygamber, peygamberdir ama sadece peygamber değildir. Yani hayatı boyunca her yaptığını her söylediğini peygamberliğine dayanarak yapmış ve söylemiş değildir. Hz. Peygamber aynı zamanda insandır, Arap'tır, Mekke'lidir, milâdî 571-632 yılları arasında yaşamıştır, eştir, babadır, arkadaştır, toplumsal önderdir, savaşta komutandır, mahkemede yargıçtır, bazen hastadır, öfkelidir, mutsuzdur, sevinçlidir, gençtir, yaşlıdır, açtır, toktur, fakirdir, zengindir, mukimdir, yolcudur vs. hâsılı Hz. Peygamber'e atfen nakledilen bilgilerin hepsi onun peygamberliğine dayanmaz. Bunların hepsi mutlak evrensel hakikatler içeriyor olmayabilir. Yahut bunların evrensel yorumunu yapmak Müslümanlara bırakılmış olabilir. Bunlardan hangilerine uymak zorunluluğu olduğunu ya da bunlara uymanın farz, vâcip, müstehap ve mubah gibi kategorilerden hangisine gireceğini tespit etmek Müslüman âlimlerden istenmiş olabilir. Hayrettin Karaman'ın da vukûfiyetle ifade ettiği gibi "Hz. Peygamber'in beşer olarak davranışları; ibadet, hüküm ve tebliğle ilgisi bulunmayan halleri ve fiilleri de vardır, ancak bunlar özel manada sünnete dahil değildir"⁶.

Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının evrensel ve tarihsel yönlerini iyi ayırmak icap eder. Arap olduğu için Arapça konuşması, Araplar gibi giyinmesi, Mekke ve Medine'de yaşadığı için hurma yemesi, deveye ve ata binmesi, belli bir tarih aralığında yaşadığı için

³ Şaban Ali Düzgün, "Dinde Evrenselin Yerele Karşı Mücadelesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 2010, cilt: VIII, sayı: 1, s. 1-12, s. 6-7.

⁴ Sâd Sûresi, 38/87.

⁵ Müslim, *Sahih*, I, 370. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 119; XXXV, 343; Bezzâr, *Müsned*, IX, 461.

⁶ Hayreddin Karaman, "Zaman ve Mekanın Değişmesi Halinde Sünnetin Geçerliliği", *Sünnetin Dindeki Yeri*, 1995, s. 43-48, s. 43.

ticarete belli materyalleri kullanması, at, kılıç ve mızrakla savaşması, hayvancılık yapıp keçi, koyun, sığır yetiştirmesi, ziraat yapan bir topluma önderlik etmesi, kervanlarla yolculuk yapması, okuma yazma oranı oldukça düşük bir toplumu yönetmesi, kabileciliğin hakim olduğu bir dönemde yaşaması vs. onun söz ve davranışlarına ne ölçüde tesir etmiştir belirlemek gerekir. Çünkü onun risâleti evrensellik iddiasındadır. O halde hem evrensellik iddiasında bulunup hem de bütün dünyayı kıyamete kadar İslâm ve sünnet adına Araplaştırmaya çalışmak imkansızdır. Hatta bu, dinin öldürülmesi demektir. Bunun yapılamayacağı, insanların bunu kabul etmeyeceği zaten bellidir. İnsanlar Araplaşmıyorlar diye onları cehennemle tehdit etmek abestir. Allah'ın yarattığı insanları imkânsız bir şeyle mükellef tutup sonra bu olmuyor diye onları cehennemle cezalandırması Rahmân, Rahîm, Hakîm ve Alîm olan Allah'ın adaletiyle bağdaşmaz. Peki o halde Hz. Peygamber'in risâletinin evrensel yönü ne olabilir?

İslâmiyet ilkel bir kabile dini değildir. Müntesiplerini dünyaya ve insanlığa bela haline getiren bir din hiç değildir. İslâmiyet insan fitratına en uygun hükümleri içerir. Dolayısıyla İslâmî hükümler fitrata uygun yorumlanmalıdır. İslâmiyet kâinatın yaratıcısı yüce Allah'ın insanlığa gönderdiği son dindir. O halde dinî ahkâm bu gerçeklik ışığında açıklanmalıdır. İslâmiyet'te can, mal, nesil, akıl ve din güvenliği temel amaçtır. Bunlara el-makâsıdü'l-hams denilir. Bu ilkeler İslâm'ın bütün delilleri göz önüne alınarak çıkarılmıştır. Yani zannî bir iki delilden değil, Kur'ân, sünnet, icmâ, kıyas, akıl ve fitrat gibi bütün bilgi kaynaklarından istifade edilerek bu ilkelere ulaşılmıştır. O halde dinî hükümlerin yorumunda bu temel ilkelere riayet etmek gerekir. Masumları öldürmeyi, yerlerinden yurtlarından etmeyi, işkenceyi, malı zayı etmeyi, başkasının malını gasp etmeyi, nesli bozmayı, akli yok etmeyi ve din güvenliğini ortadan kaldırmayı hedefleyen ya da buna hizmet eden her hüküm İslâm'ın asla onaylamayacağı bir yaklaşımdır.

Yine adalet, merhamet, yardımseverlik, itidal, dürüstlük ve muhabbet gibi güzel erdemler de İslâmiyet'te sıkça vurgulanan öğelerdir. Bunların da dinin evrensel yorumunda önemli katkıları olacaktır. Dolayısıyla zulmü, gaddarlığı, katı kalpliliği, aşırılığı, yalancılığı ve sevgisizliği öneren her hüküm İslâm'ın uzağındadır. İslâmiyet kendi aleyhlerine bile olsa Müslümanlara adaleti hakim kılmayı emreder⁷. Yerdekilere merhamet edin ki göktekiler de size merhamet etsin buyurur⁸. Kardeşine yardım edene Allah yardım eder ilkesini vazeder⁹. Savaşta bile haddi aşmayın kuralını koyar¹⁰. Diğer bütün güzel erdemler için de İslâmî kaynaklarda pek çok delil bulunabilir. Hâsılı İslâm güzel erdemlerin dinidir; hurafelerin,

⁷ Nisâ Sûresi, 4/135.

⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 214; Ebû Dâvud, *Sünen*, VII, 298; Tirmizî, *Sünen*, IV, 323.

⁹ Müslim, *Sahih*, IV, 2074; Ebû Dâvud, *Sünen*, VII, 302; Tirmizî, *Sünen*, IV, 34.

¹⁰ Bakara Sûresi, 2/190.

zulmün, pislüğün ve aşırılığın dini değildir. O halde Kur'an'da zikri geçsin geçmesin bütün güzel erdemler İslâm'ın da arzusudur; Müslümanlara emridir.

Dinin evrensel ilkelerinin toplumlarca idraki ve kabulü bir süreç istemektedir. Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı ve muhatap aldığı topluma İslâmiyet'in bütün evrensel taleplerini tam olarak anlatabildiği ve gerçekleştirdiği söylenemez. Kur'an 23 yıllık bir süreçte nâzil olmuştur. Âyetler belli olaylara istinaden inzâl edilmiştir. Kıyamete kadar bütün insanlığın bu 23 yıllık süreçteki olaylarla sınırlı kaldığını kim iddia edebilir? Hasılı dinî metinlerdeki evrenselliği yerelliği iyi ayırt etmek gerekir. Hz. Peygamber vefat etmiş, vahiy kesilmiş, ancak olaylar ve hayat devam etmiş ve hala da etmektedir. Hayatı Hz. Peygamber dönemine hapsedmek mümkün müdür? O halde ümmet-i Muhammed, Hz. Peygamber dönemini kıstas kabul ederek kendi dönem, yer ve şartlarına uygun dinî söylemi / bilgiyi geliştirmek durumundadır. Şu tespitlere katılmamak elde değildir: "Mutlak adalet, mutlak eşitlik, gibi ideallerin peygamberin içinde bulunduğu toplum tarafından gerçekleştirildiğini söylemek ve tarihin akan çağlarını sürekli bu kaynağa dönmeye teşvik etmek, reel ve ideal arasındaki diyalektiği anlamamak demektir. Peygamberin gelişini gerektiren toplumsal reel yapının ideale evrilmesi, bir süreci gerektirir. Peygamber görevi süresince, toplumu bu ideale doğru evirmeye çalışır, ömrü vefa etmezse bu evrimi/tekâmülü insanlara bıraktığı Kitap'la ümmeti gerçekleştirir"¹¹.

Hz. Peygamber, peygamber olarak görevlendirildiğinde insanlığı belli bir seviyede (Câhiliye) buldu. Allah, o seviyedeki insanların anlayabileceği ve gelişebileceği bir hedefi onlara vahyetti. Hz. Peygamber eldeki imkânlar ölçüsünde ümmetini 23 yılda bir noktaya getirdi. Bu nokta İslâm'ın kıyamete kadar insanlığı getirmeyi hedeflediği ideal noktası değildir. Câhiliye toplumunun gelebileceği reel son noktadır. Bu nokta Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı toplumu, o dönemin imkânları ölçüsünde getirebildiği son noktadır. Ümmetin oradan itibaren kendisini geliştirip ilerilere taşıması gerekirdi. Dinin evrenselliği her dönemde yeniden yeniden üretilmeliydi. Müslümanlar her dönemin ve her yerin en zirve toplumu olmalıydı. Evrensel hakikatleri hikmet ve ilimle savunan gelişmiş bir görüntü arz etmeliydi. Fakat maalesef İslâm uleması, Hz. Peygamber'in kendi toplumunu o günün şartları içinde getirebildiği noktada kalmayı, zirvede kalmak zannetti. O yer ve tarihin algılayıp uygulayabileceği ahkâmı, değişmez mutlak evrensel ahkâm zannetti. Hatta bunu Kur'an ile de sınırlı tutmayı İslâm tarihi içinde metne dökülüp aktarılan ravi rivayetlerine de teşmil etti. Böylece dinî bilgiyi her zaman ve yer için yeniden üretmeyip donuklaştırdı. Bütün insanlığın o statik bilgiye inanıp ona uygun yaşamasını bekledi. Ama hayat aktı ve

¹¹ Şaban Ali Düzgün, "Dinde Evrenselin Yerele Karşı Mücadelesi, Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader], 2010, cilt: VIII, sayı: 1, s. 1-12, s. 9.

gelişti. Müslümanlar İslâm ulemasının kısıtlayıcı tavrının etkisi altında hayatın akışını takip edemedi. Geride kaldı. Bütün evrensel gelişimler Müslümanların dışında gerçekleşti. Bu sebeple Müslümanlar bugün hiçbir alanda insanlığa örneklik sunamamaktadır. İslâm dünyası insanlığı ilgilendiren bütün alanlarda geridedir. Teknoloji, hukuk, eğitim, sosyal adalet, ekonomi, siyaset, tıp, sanat, mimari vs. hiçbir alanda Müslümanlar numune-i imtisal değildir. Halbuki onlar günümüz hayatının çok ötesinde bir vizyonla yaşıyor olmalıydılar. Ama maalesef İslâm dünyasının insanlığa sunabildiği bir evrensel hayat nizamı yoktur.

Hz. Peygamber'in evrenselliğini cihat örneği üzerinden örneklendirmek uygun olabilir. İlkesel olarak İslâm barış dinidir. Öldürmek değil yaşatmak esastır. Fakat savaş da insanlık tarihinin gerçeğidir. Barış içinde yaşamak maalesef savaşa hazır olmakla mümkündür. Hz. Peygamber'in Medîne dönemi de sürekli savaş ve askerî operasyonlarla geçmiştir. Halbuki o, rahmeten li'l-âlemîndir. Nasıl oluyor da âlemlere rahmet olan Hz. Peygamber risâletinin önemli bir kısmında savaşmak zorunda kalıyor? Ayrıca Kur'ân cihat âyetleriyle doludur. İşte bütün bunlar evrensellik ile yerelliği ayırmayı gerektirmektedir. Aksi halde savaşmak, Hz. Peygamber'in en önemli sünnetlerinden biridir demek durumunda kalınır. Kanaatimizce konuyu Adnan Demircan'ın şu yorumuyla anlamak daha isabetli olacaktır: "O halde Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde meydana gelen çatışma sürecini nasıl değerlendirmeliyiz? Öncelikle şunu hatırlatalım ki, her yeni din, içinde doğduğu toplumun değerlerine karşı bir başkaldırı anlamı taşır. Tebliğ edildiği doğuş döneminde yeni dinin yerleşik değerlerle çatışması, ardından muhalefetle karşılaşması; bunun sonucunda gerilim ve çatışma meydana gelmesi kaçınılmaz olur. Esasen büyük toplumsal dönüşümlerin ve devrimlerin gerçekleşme sürecinde de çoğu zaman savaşa varan bir gerilim yaşanır. Kur'ân'da haklarında bilgi verilen peygamberlerin hayatlarından da anlaşılacağı üzere yeni dinin tebliğ edilmesiyle birlikte dine muhalefet, onu reddetme ve baskı ile sindirme çabası çatışmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak bir peygambere ve tâbilerine karşı ortaya konan tepki ve baskının ardından meydana gelen mücadele ve çatışmalar ilelebet devam etmez. O halde bir dinin kuruluş döneminde, ortaya çıkan olağanüstü koşulların o dinin tarihinin tamamına hâkim olması ve geleceğini şekillendirmesi beklenmemelidir. Nitekim Hz. Peygamber dönemindeki mücadelenin bir sonucu olarak Medine döneminin son yıllarında müşriklere karşı nispî bir sertleşme görüldüğü halde, Râşid Halifeler döneminde Ehl-i Kitaptan olmadıkları halde Müslümanların yönetimine giren Mecusîlere zimmî statüsü verilmiştir"¹².

¹² Adnan Demircan, "Hz. Peygamber'in Hayatını Doğru Öğrenmenin Evrensel Barış Açısından Önemi", *Nebevî Mesajın Evrenselliği -Sîret Sempozyumu-*, 09-10 Mayıs 2008, Konya, 2009, s. 208-218, s. 212.

Sonuç olarak İslâm'ın evrenselliği İslâm'ın en temel iddiasıdır. O, evrensel ilkelere sahiptir. İslâm'a ilişkin her iddia evrensellik taşımak zorundadır. Bütün insanlığı kıyamete kadar tarihin belli bir dönemine ve alanına hapsetmek imkânsızdır. Bunu beklemek abestir. Allah, abesten münezzehtir, hikmet sahibidir. Müslümanlar maalesef evrensellik iddiasının oldukça uzağında yaşamakta ve insanlığa umut vaat etmemektedir. Hz. Peygamber'in kısıtlı imkânlar içinde 23 yılda yakaladığı başarıyı günümüz Müslümanlarının gerçekleştirememesinin temel sebebi, kanaatimizce Müslümanların Hz. Peygamber'in rasyonelliğini ve vizyonerliğini kavrayamamış olmalarıdır. Hz. Peygamber yaşadığı Câhiliye toplumunu ileri taşımak isterken günümüz Müslümanları kendilerini fersah fersah geçmiş toplumlara geriye dönmeyi tavsiye etmektedir. Elbette bu fitrata ters ve abes istek karşılık bulmamakta ve ilelebet bulmayacaktır.

2. Abduhû ve Resûlühû: Beşer Peygamber

Hz. Peygamber normal bir insandır. Bütün insânî ihtiyaçları o da duyar. Bütün insânî zaafarla o da mustarıptır. Acıkmış yemek aramıştır, susamış su içmiştir, yorulmuş uyumuştur, çocuklarını kaybetmiş ağlamıştır. Olağanüstü güçleri yoktur. Kâhin ya da sihirbaz da değildir. Sihirli sözler söyleyerek düşmanlarını perişan etmemiştir. Sabah kalkınca kahvaltısı gökten inmemiştir. Hasta olunca bir dua ile hastalıktan kurtulmamıştır. Ölen dostlarını akrabalarını diriltememiştir. Gitmek istediği yere yürümüş, tayy-i mekân yapamamıştır. Hayatı boyunca normal bir insan olarak düşmanlarıyla mücâdele etmiş, savaşmış, yaralanmış, aç kalmış, çölde sefer etmiş, deve üstünde yolculuk yapmış, arkadaşlarını kaybetmiş, çocuklarını toprağa vermiş ve sonuçta kendisi de vefat etmiştir.

Hz. Peygamber'in beşer olduğu beşer üstü güçlerinin olmadığı aslında Kur'an'da konu edilmektedir. Şöyle buyurulmaktadır: *“Dediler ki: “Sen bizim için yerden bir kaynak fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağın olmalı; içlerinden de çağıl çağıl nehirler akıtmalısın. Yahut -iddia ettiğin gibi- göğü üzerimize parçalar halinde yağdırmalısın veya Allah'ı ve melekleri şöyle karşımıza getirmelisin. Veya altından bir evin olmalı; ya da göğe çıkmalısın. Bize okuyacağımız bir kitap indirmedeğin sürece oraya çıktığına da asla inanmayacağız.” De ki: “Rabbimi tenzih ederim! Ben sadece bir beşer peygamberim”¹³. Âyetler şöyle devam etmektedir: *“Kendilerine kurtuluş rehberi (vahiy) geldiğinde insanların inanmalarını, ancak “Allah, peygamber olarak bir beşeri mi gönderdi?” şeklindeki itirazları engellemiştir. De ki:**

¹³ İsrâ Sûresi, 17/90-93.

“Yeryüzünde yerleşip dolaşan melekler bulunsaydı elbette onlara da peygamber olarak gökten bir melek gönderirdik”¹⁴.

Bu âyetler göstermektedir ki müşrikler peygamberin bir insan olmasını eksiklik olarak görmekte ve bunu inançsızlıklarının gerekçesi kılmaktaydılar. Kur’ân da onlara Hz. Peygamber’in beşer üstü olduğunu vurgulayarak değil bilakis beşer olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. Yeryüzünde melekler dolaşsaydı peygamber de melek olurdu demektedir. Hâsılı peygamberi beşer üstü beklemek aslında müşriklerin bir tavrıdır. Hatta onlara göre beşer olmak bir peygamber için alay edilme sebebidir: *“Ne zaman rablerinden kendilerine yeni bir ihtar gelse, onlar bunu, akılları başka yerde, kendileri oyun ve eğlence içinde iken dinlemişlerdir. O zalimler, “Bu da sizin gibi sadece bir insan değil midir? Şimdi siz göz göre göre büyüye mi kapılıyorsunuz?” diye gizlice fısıldaşmaktalar”¹⁵.*

Müşrikler Hz. Peygamber’in beşer üstü olması gerektiği düşüncesiyle bir melek tarafından açıkça desteklenmesini, aslî sûretinde kendilerine görünüp konuşması gerektiğini söylemişlerdir. Kur’ân onların bu taleplerine de cevap vermiştir: *“Ona bir melek indirilseydi ya!” dediler. Eğer biz bir melek indirseydik elbette iş bitirilmiş olur, artık kendilerine mühlet verilmezdi”¹⁶.* Bir başka âyette de şöyle demişlerdir: *“Dediler ki: “Bu nasıl peygamber! Yemek yiyor, çarşılarda dolaşiyor. Ona bir melek indirilmeli ve kendisiyle birlikte o melek de uyarıcılık görevi yapmalı değil miydi? Veya ona bir hazine verilmeliydi ya da zahmetsizce yiyip içtiği bir bahçesi olmalıydı. “Bu zalimler (inananlara), “Siz sadece kendisine büyü yapılmış bir adamın peşinden gidiyorsunuz” dediler.”¹⁷*

Hz. Peygamber’in beşer olduğuna vurgu yapan âyetleri bir çalışmada ele alan Hikmet Akdemir şu sonuca ulaşmıştır: *“Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’in beşer olduğunu vurgulayan âyetlerde hem ona inanmayanlar hem de onu rehber edinenler için mesajlar vardır. İnanmayanlara verilen mesaj, ondan olağanüstü davranışlar ve imana zorlayacak derecede açık mucizeler beklememeleri; inkâr için bahaneler üretmemeleri ve gerçekten iyi niyetle onun peygamber olduğuna delil arıyorlarsa iki şeye bakmalarının yeterli olacaktır. Bunlardan birincisi Kur’ân-ı Kerîm’dir ki bu ebedî mucize kıyamete kadar onun hak peygamber olduğunu herkese ilan etmeye devam edecektir. İkincisi ise Hz. Peygamber’in hayatıdır. Art niyetli olmadan objektif bir bakış açısıyla, o zamanın şartlarını da dikkate alarak onun hayatını inceleyen herkes, böyle bir hayat yaşayan insanın mükemmel ve kusursuz ahlâkıyla örnek bir model olarak gönderilen bir peygamberden başkası olamayacağını kesinlikle görecektir. Müslümanlara verilen mesaj ise şudur: Hz.*

¹⁴ İsrâ Sûresi, 17/94-95.

¹⁵ Enbiyâ Sûresi, 21/2-3.

¹⁶ En’âm Sûresi, 6/8.

¹⁷ Furkân Sûresi, 25/7-8.

Peygamber (s.a.s.) sizin gibi bir insandır. Eceli geldiği zaman her fani gibi o da ebedî âleme geç edecektir. Ancak onun aranızdan ayrılması, dininize sarılma konusunda size bir fütür vermesin. Dinî hayatınız, onun hayatıyla kaim olmasın. Her zaman Allah’a olan bağlılığınız ve dininizdeki sebatınız artarak devam etsin. Çünkü her ne kadar onun bedeni fani ise de getirdiği mesaj baki ve evrenseldir. Onun âlemlere rahmet olarak gönderilmesinden sonra gelecek tüm zamanlarda bütün insanlık ona ve getirdiği mesaja muhtaçtır”¹⁸.

Hâsılı Hz. Peygamber bir beşerdir; beşer üstü güçleri yoktur. İstedliğini istediği an yapamaz. Sihirbaz değildir. Emrinde meleklerden ordu yoktur. Cinleri kullanıp insanları etkileyemez, düşmanlarını yenemez. Her ne yapmışsa beşer olarak yapmıştır. İhtiyaçlarını karşılamak için de çarşı pazarda yürümüştür. Melik ya da kral değildir. Zengin de değildir. Fakirlik de yaşamıştır. Bütün bunlar müşrikler için yadırgatıcı olsa da Allah’ın peygamberi için bir eksiklik değildir.

Hz. Peygamber’in sîreti incelendiğinde de olağanüstülüklerle bezenmiş bir hayat görülmektedir. Babasını doğumundan önce kaybetmiş, annesini küçük yaşta yitirmiş, dedesinin ve amcasının himayesinde yetişmiş, kırk yaşında peygamberlikle görevlendirilince işkencelere ve hakaretlere uğramış, arkadaşlarını Habeşistan’a göndermiş, memleketinden hicret etmek zorunda kalmış, çöllerde takibe uğramış, Medîne’de birkaç bin kişiden müteşekkil arkadaşlarıyla yeni bir toplum inşa etmiş, düşmanlarıyla savaşmış, münafıklarla mücadele etmiş, Yahudilerin ihanetine uğramış, çocuklarının çoğunu kendisi hayattayken yitirmiş, hastalanmış, yaralanmış ve sonunda rabbinin rahmetine kavuşmuştur. Hâsılı Hz. Muhammed’in sîreti ne melek, ne kâhin ve ne de sihirbaz hayatıdır. Davası uğruna mücadele etmiş ve bedel ödemiş bir insanın hayatıdır.

Bununla birlikte İslâm tarihi boyunca Hz. Peygamber’i beşerüstü kabul eden bir genel algı ortaya çıkmıştır. Kaynaklara bakılırsa şöyle bir peygamber söz konusudur: Hz. Peygamber hakkında yapılan genel tasvir şu şekildedir:

“Hz. Peygamber önünü ve arkasını görmekte, en uzaktaki sesleri mükemmel bir şekilde işitmekte, başka bir deyişle, insanların duymadıklarını duymakta ve görmediklerini de görmektedir. Hz. Peygamber’in sesinin bereketinden dolayı sesi her yerde duyulabilmekte, tükürüğü her türlü yara-bereyi tedavi etmekte, içine tükürdüğü kuyu misk kokusu saçmakta ve tertemiz hale gelmektedir. Beveli şifalı ve temiz olup, onu içen kimse, o günden itibaren karın ağrısından şikâyet etmemektedir. Onun kanı da temiz ve içilebilir olup, onun kanını içen kimsenin ağzında misk gibi bir koku yayılmakta, bununla birlikte

¹⁸ Hikmet Akdemir, “Hz. Peygamberin Beşer Olduğunu Vurgulayan Ayetler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hz. Peygamber ve İnsan Sevgisi, I. Kutludoğum Sempozyumu Bildirileri*, 21-22 Nisan 2007-Şanlıurfa, [t.y.], s. 29-38, s. 38.

onun kanını içen kendini ateşten korumuş olmaktadır. Gaitası ise yer tarafından yutulmakta ve orada misk gibi bir koku yayılmaktadır. O ihtilam olmamakta ve esnememektedir, zira bu özellikler şeytanın insana olan bir müdahalesi olarak kabul edildiğinden Hz. Peygamber'e yakıştırılmamaktadır. Teri misk gibi kokmakta ve koku imalinde kullanılmaktadır. Onun saçının bir teli dahi yere düşürülmemekte, herkes bir kıl alabilmek için adeta bir yarış yapmaktadır. Sahabenin bu rağbetini gören Hz. Peygamber de herkese bu kılların adaletle dağıtılmasını emretmektedir. Bazı rivayetlere göre, Hz. Peygamber cinsel açıdan 30-40 erkek gücüne sahiptir. Allah tarafından yedirilip içirildiği için uzun süre acıkma ve susama hissetmemektedir. O ruhuyla ve cesediyle canlı olup cesedi çürümemektedir, vefat ettiği günkü gibi taptaze ve kokusu değişmeden kalmıştır.”¹⁹ Hâsılı Hz. Peygamber'i yüceltme ve insânî zaafardan uzak tutma adına beşer üstü bir peygamber algısı oluşturulmuştur. Resûlullah'ın beşer üstü nitelikleri olduğu hakkında birkaç hususu maddeler halinde incelemek uygun olacaktır:

2.1. Mûcize

Mûcize, kelime anlamı itibariyle “âciz bırakan şey” demektir. Terim olarak peygamberlerin gerçekten peygamber olduklarını muhataplarına kanıtlamak üzere Allah tarafından onlara bahşedilen ve muhataplarını âciz bırakan hârikulâde olaylar anlamına gelmektedir. İlginçtir ki Kur'ân'da mûcize kabilinden anlatılan olaylar oldukça nadirdir, istisnadır. Bu nokta peygamberlerin beşeriyeti açısından oldukça önemlidir. Tekrar vurgulamak gerekir ki Kur'ân peygamberlerin mûcizelerini anlatan âyetlerle dolu değildir. Yirmiden fazla peygamberden bahsedildiği halde mûcize olarak sunulan şeyler mahiyeti tam anlaşılmayan Hz. Sâlih'in devesi²⁰ dışında sadece Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ ile alakalıdır. Hz. Mûsâ'nın asâsının yılanı dönüşmesi ve elinin ışıldaması şöyle anlatılır: “Firavun şöyle dedi: “Eğer bir mûcize getirdiysen ve gerçekten doğru söylüyorsan onu göster bakalım. Bunun üzerine Mûsâ asâsını yere attı. Bir de baktılar ki apaçık bir yılan! Ve elini (cebinden) çıkardı. Bir de ne görsünler, o da seyredenlerin gözleri önünde bembeyaz oluvermiş!”²¹

Hz. Mûsâ'nın asâsıyla kayaya vurması sonucu kayadan on iki pınar fişkırması²², bu esnada İsrâiloğulları'nın bulutla gölgelendirilip gökten kudret helvası ve bıldırcın ikram

¹⁹ H. Musa Bağcı, “Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i Hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, s. 67-88, s. 70.

²⁰ Hûd Sûresi, 11/64-68; Şems Sûresi, 91/11-15. İmam Mâtürîdî (ö. 333) bu devenin bizim bilmediğimiz bir hususiyeti sebebiyle mûcize olarak gösterildiğini ifade etmektedir. Bu devede diğer develerde olmayan bir özellik olmalı demektir. Devenin şöyle bir kayadan çıktığı ve her gün şu kadar süt verdiği türünden açıklamaları kuşku bulmakta ve bu konuda kesin bilgileri olmadığını ifade etmektedir. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 150-151. Deve mûcizesi hakkında ayrıntılı değerlendirme için bk. H. İbrahim Bulut, “Sünnî Gelenekte Mûcize Kavramı ve Hz. Salih'in Deve Mûcizesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* _ [www.dinbilimleri.com], 2004, cilt: IV, sayı: 2, s. 137-150.

²¹ A'râf Sûresi, 7/106-108. Ayrıca bk. A'râf Sûresi, 7/117-122; Tâhâ Sûresi, 20/19-24.

²² Bakara Sûresi, 2/60.

edilmesi²³ ve asâsıyla denizi yarması²⁴ gibi mûcizeler de bahşedilmiştir. Hz. İsa hakkında zikredilen mûcizeler ise şunlardır: “Onu İsrâiloğulları’na elçi olarak gönderecek ve o şöyle diyecek: “Kuşkuya yer yok, işte size rabbinizden bir mûcize ile geldim; size çamurdan kuş biçiminde bir şey yapar ona üflerim, Allah’ın izni ile derhal kuş oluverir; yine Allah’ın izniyle körü ve cüzzamlıyı iyileştirir, ölüleri diriltirim; ayrıca evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer inanan kimseler iseniz elbette bunda sizin için bir ibret vardır.”²⁵ “İşte o zaman Allah şöyle diyecek: “Ey Meryem oğlu İsa! Sana ve annene lutfettiğim nimetleri hatırla! Seni Rûhulkudüs’le (Cebrâil) desteklemiştim de hem beşikte iken hem de yetişkin halinde insanlarla konuşuyordun. Sana yazmayı, hikmeti, Tevrat ve İncil’i öğretmiştim. Benim iznimle çamurdan kuş biçiminde bir şey yapıp ona üfliydün ve benim iznimle derhal kuş oluyordu. Benim iznimle körü ve cüzzamlıyı iyileştiriydün. Yine benim iznimle ölüleri diriltiyordun. Onlara açık kanıtlar getirdiğin zaman buna karşı içlerinden inkâr edenler ‘Bu düpedüz bir büyü!’ dediklerinde İsrâiloğulları’nın sana zarar vermelerini önlemiştim”²⁶. Hz. İsa’ya ayrıca gökten yiyecek dolu bir sofraya indirilmiştir.²⁷

Muhatapları Hz. Peygamber’den de mûcize göstermesini istemiştir. Kur’ân’ın bu taleplere cevabı kendisidir; yani Hz. Peygamber’in aslî mûcizesi Kur’ân’ın bizzat kendisidir. Şöyle buyrulur: “Onlar hâlâ, “Rabbinden ona bazı mûcizeler indirilmeli değil miydi?” diyorlar. De ki: “Mûcizeler yalnız Allah’ın katındadır; ben sadece bir uyarıcıyım.” Kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu? Elbette inanan bir topluluk için onda rahmet ve ibret vardır. De ki: “Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah yeter. O, göklerde ve yerde ne varsa bilmektedir.” Bâtıla inanan ve Allah’ı inkâr edenlere gelince, işte hüsrana uğrayacak olanlar onlardır.”²⁸

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’e bahşedilmiş mûcizelerden bahsedilmektedir. Bunlar arasında parmaklarından su akması, yemeğin bereketlenmesi ve ağacın yanına gelmesi gibi olaylar yer almaktadır. Fakat bunların hepsi haber-i vâhiddir ve âhad haberler zannî olduklarından nübüvvetin ispatı anlamında bilgi değeri ifade etmezler. Hasılı “Bütün insanlara hitap eden İslâmiyet’in delili her zamanda ve her mekânda geçerli bir nitelik taşımaktadır, bu da Kur’ân-ı Kerîm’dir.”²⁹ Konuyu müstakil bir makalede işleyen Adil Bebek, ayın ikiye bölünmesi, gayptan haber vermesi, göğsünün yarılması, ilâhî te’yide mazhar olması ve İsrâ olayını ayrı başlıklar halinde incelemiş ve şu sonuca varmıştır:

²³ A‘râf Sûresi, 7/160.

²⁴ Şuarâ Sûresi, 26/63.

²⁵ Âl-i İmrân, 3/49.

²⁶ Mâide Sûresi, 5/110.

²⁷ Mâide Sûresi, 5/112-115.

²⁸ Ankebût Sûresi, 29/50-52.

²⁹ Halil İbrahim Bulut, “Mûcize”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mucize#1> (29.01.2019).

“Âyetlerin ifadelerine göre Yüce Allah geçmiş peygamberlere hitap ettikleri toplumların kültür seviyelerine uygun biçimde çeşitli mucizeler vermiştir. Son peygamber olan Hz. Muhammed'e gelince, muhataplarının ısrarlı isteklerine rağmen, ona daha önceki peygamberlere verildiği gibi hissî mucizeler verilmemiş, iman etmek isteyenler için Kur'an'ın yeterli olduğu bildirilmiştir. Bazı Kur'an ayetlerinden anlaşıldığına göre Cenâb-ı Hak Hz. Peygamber ile yeni bir dönem başlatmıştır. Buna göre Resûlullah ile birtakım olağanüstülüklerin yaşandığı dönemler sona ermiş, tebliğin sürekliliğini ve evrenselliğini sağlamak üzere akıl ve bilgi süreci başlatılmıştır. Bize göre, peygamberliği kıyamete kadar sürecek olan ve tüm insanlara gönderilmiş bulunan bir peygamberin mucizesinin de kıyamete kadar kalıcı, her dönemde algılanıp anlaşılacak, sahibinin peygamber olduğunu isbat için başvurulabilecek sürekli ve kalıcı bir mahiyette olması gerekirdi. Nitekim öyle de olmuş, Yüce Allah son Peygamber'ine mucize olarak Kur'an'ı vermiştir. Hz. Peygamber de kendisinden önceki peygamberlere birtakım mucizeler verildiğini, kendi mucizesinin ise Kur'an'dan ibaret olduğunu, bu yüzden de ümmetinin, diğer peygamberlerinkinden daha fazla olacağını bildirmiştir”³⁰.

Halis Demir ise şu tespitte bulunmuştur: “Hadis ve siyer literatüründe Hz. Peygamber'e ait çeşitli mucize listeleri düzenlenmiştir. Bazı müellifler Hz. Peygamber'e ne kadar çok mucize nispet edilirse nübüvvetinin o derecede ispat edilmiş olacağı kanaatini taşımaktadır. Bu yaklaşım Hadis ilmi açısından sağlıklı görünmemektedir. Kur'an-ı Kerîm inkârcıların Resûl-i Ekrem'den mucizeler talep ettiklerini, fakat Resûlullah'ın onlara mucizelerin Allah katında bulunduğunu, kendisinin sadece bir uyarıcı olduğunu, yanında Allah'ın hazinelerinin bulunmadığını, gaybı bilmediğini ve melek olmadığını söylediğini haber vermektedir.”³¹

Kanaatimizce Hz. Peygamber'in aslî mucizesi Kur'an-ı Kerîm'dir. Yaşadığı dönemde okuma yazma bilmez bir insanın böyle bir kitabı kendi bilgisiyle yazabilmesi asla mümkün değildir. Tarih boyunca da Kur'an gibisi yazılamamıştır, yazılamayacaktır. Kur'an da zaten çeşitli yerlerde kendisini inkâr edenlere meydan okumaktadır (tehaddî)³². Ayrıca Kur'an'da Hz. Peygamber'e yönelen mucize taleplerine karşı, mucizeler sayılıp dökülerek cevap verilmek yerine Kur'an'a gönderme yapılmaktadır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in de hayatı boyunca zaman zaman hârikulâde olaylarla muhatap kılınmış olabileceğini inkâr etmeye gerek yoktur. İslâm geleneğinde Hz. Peygamber'i insanüstü hale getiren abartılı

³⁰ Adil Bebek, “Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 18, s. 121-148, s. 147.

³¹ Halis Demir, “Hz. Muhammed'in Siyerini Mucizeler Işığında Okumak”, *Çeşitli Yönleriyle Hz. Muhammed*, 2017, s. 235-245, s. 238.

³² “...Bir sûre olsun benzerini getirin...” Bakara Sûresi, 2/23; Yûnus Sûresi, 10/38. “...Benzeri on uydurma sûre getirin...” Hûd Sûresi, 11/13. “Benzeri bir söz getirin...” Tûr Sûresi, 52/34.

yaklaşımlar bir tarafa bırakılırsa Resûlullah'ın İsrâ³³ ve Bedir savaşında meleklerle desteklenmesi³⁴ gibi kesinlikle inanılması gereken hârikulâdelikler yaşadığı görülmektedir. Hadis kaynaklarında yer alan rivayetlerdeki mucizelere ise inanıp inanmamak kişisel tercihe kalır. Çünkü yukarıda da arz edildiği üzere haber-i vâhidler ilim değil zan ifade ettiğinden bunlar üzerine itikat kurulamaz. Zannî bir delile dayanan bilgiye iman etmeye kimse zorlanamaz; inanmayanlar tekfir edilemez. Ancak bu haberlere inananlar da kınanamaz.

2.2. Hz. Peygamber'in Ölmemesi

Hz. Peygamber de her insan gibi bir anneden doğmuş, yaşamış ve ölmüştür. Fakat bu apaçık gerçeği bile İslâm dünyasında ispatlama ihtiyacı duyulmakta; konuya dair doktora tezleri yaptırılmaktadır. Kur'ân'da apaçık şöyle buyrulmaktadır: *وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ كُلُّ نَفْسٍ دَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُّوكُمْ بِالْبَشَرِ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ* "Senden önce de hiçbir insana ölümsüzlük vermedik. Şimdi sen ölürsen, onlar ebedî mi kalacaklar? Her can ölümü tadacaktır. Denemek için sizi kötü ve iyi durumlarla imtihan ederiz. Sonunda bize geleceksiniz."³⁵ *وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ* "Muhammed yalnızca bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçti. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geri dönecek misiniz? Kim geri dönerse bilsin ki Allah'a asla bir zarar vermiş olmayacaktır. Allah şükredenleri ödüllendirecektir."³⁶ Hatta şu âyette Hz. Peygamber'e öleceği açıkça bildirilmektedir: *إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ* "Elbette sen öleceksin, onlar da ölecek."³⁷

Hâsılı Hz. Peygamber de eceli geldiğinde ölmüştür. Mezarı vardır. Cenaze namazı kılınmış ve defnedilmiştir. Bu kesindir. Bunun dışında her şey yorumdur, zandır, arzudur, duygudur; hakikat değildir. Bununla birlikte İslâm dünyasında özellikle ehl-i hadîs ve bazı tasavvuf çevrelerinde Hz. Peygamber'in ölmediği, bedeninin aynen durduğu ve hatta dünyada tasarrufta bulunduğu inancı yer almaktadır. Mesela İmam Suyûtî'nin (ö. 911) bir eserinde şu ifadeler kayıtlıdır: *فَحَصَلَ مِنْ مَجْمُوعِ هَذِهِ التُّقُولِ وَالْأَحَادِيثِ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حَيٌّ بِجَسَدِهِ وَرُوحِهِ، وَأَنَّهُ يَتَصَرَّفُ وَيَسِيرُ حَيْثُ شَاءَ فِي أَقْطَارِ الْأَرْضِ*

³³ İsrâ Sûresi, 17/1.

³⁴ Âl-i İmrân Sûresi, 3/124-125.

³⁵ Enbiyâ Sûresi, 21/34-35.

³⁶ Âl-i İmrân Sûresi, 3/144.

³⁷ Zümer Sûresi, 39/30.

وَفِي الْمَلَكُوتِ وَهُوَ بِهَيْئَتِهِ الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا قَبْلَ وَفَاتِهِ لَمْ يَتَبَدَّلْ مِنْهُ شَيْءٌ، وَأَنَّهُ مُغَيَّبٌ عَنِ الْأَبْصَارِ كَمَا غُيِّبَتِ الْمَلَائِكَةُ مَعَ كَوْنِهِمْ أَحْيَاءَ بِأَجْسَادِهِمْ، فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ رَفْعَ الْحِجَابِ عَمَّنْ أَرَادَ إِكْرَامَهُ بِرُؤْيَيْهِ رَأَهُ عَلَى هَيْئَتِهِ الَّتِي هُوَ عَلَيْهَا، لَا مَانِعَ مِنْ ذَلِكَ، وَلَا دَاعِيَ إِلَى التَّخْصِصِ بِرُؤْيَا الْمِثَالِ. “Bütün bu nakillerden ortaya çıkan netice şudur: Hz. Peygamber, bedeni ve ruhuyla canlıdır. Gayb âleminde (melekût) ve dünyanın istediği yerinde seyahat edip tasarrufta bulunur. Vefat etmeden evvel hangi halde ise aynen öylece durmaktadır. Hiçbir değişime uğramamıştır. Melekler nasıl bedenleriyle canlı oldukları halde görülemiyorsa Hz. Peygamber de şu an gözler tarafından algılanamamaktadır. Allah Teâlâ herhangi bir kimseye ikramda bulunup perdeyi kaldırmak isterse o kişi Hz. Peygamber’i aslı heyeti üzere görebilir. Buna engel yoktur. Bunu misal âlemiyle kısıtlamaya da gerek yoktur”³⁸.

Hâsılı Suyûtî’ye ve onunla aynı fikri paylaşan pek çok kimseye göre Hz. Peygamber cesediyle ruhuyla canlıdır ve dünyada gezmektedir. Onu dünya gözüyle uyanikken görmek de mümkündür. Bedeni bozulmamış, değişmemiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber aslında normal bir insan değildir ve ölmemiştir. Halbuki daha evvel aktardığımız üzere Hz. Peygamber hastalanmış ve ölmüştür. Cenazesi defnedilmiştir ve bir mezara konmuştur. Bu apaçık hakikatlere rağmen ilgisiz âyetleri (mesela şehitlere ölü demeyin anlamındakileri) zorlama tevellere tabi tutup birkaç haber-i vâhidi delil göstererek peygamberi diri tutmak mümkün değildir.

2.3. Her Şeyi Bilmesi

Her şeyi bilen yalnızca Allah Teâlâ’dır. O’nun ilminde sınır yoktur. Olmuş ve olacak her şey onun iradesi ve yaratmasıyla. Dolayısıyla bunların hepsini sadece O bilir. O, Alîmdir, Allâmü’l-ğuyûb’dur, Âlimü’l-ğaybi ve’s-şehâde’dur, Habîr’dur, Basîr’dur, Semî’dur. Hz. Peygamber ise bir insandır ve ilmi sınırlıdır. Hayatı boyunca her şeyi bilen biri gibi davranmamıştır. Araştırmış, düşünmüş, incelemiş, istişare etmiş, yanılmış ve bilememiştir. Yeri gelmiş cevap verememiş; vahiy beklemiştir. Gün olmuş sahâbîlerinin tuzağa düşürüleceğini anlayamamıştır. Hâsılı hayatı boyunca normal bir insan gibi yaşamış, davranmıştır. Bununla birlikte Müslümanlar arasında Hz. Peygamber’in de her şeyi bildiği yönünde bir algı vardır. Hatta bu hususta *Safvetü efkârî’l-ulemâ fi isbâti ilmi nebiyyinâ bi’l-esmâ* adıyla bir risâle yazan Harputlu Abdulhamit Hamdi Efendî (ö. 1902), Hz. Âdem’e

öğretilen esmânın Hz. Peygamber'e de öğretildiğini ve Hz. Peygamber'in ruhuyla her şeye muttali olup Allah'ın bildiklerini de bilebileceğini iddia etmiştir.³⁹

Bu noktada temel delilleri ise Hz. Peygamber'in kıyamete kadar olmaları haber verdiğini⁴⁰ ifade eden birkaç rivayet ile bazı rivayetlerin aşırı yorumlarıdır. Mesela “*Bana cevâmi‘u'l-kelim verildi*” sözünden Hz. Âdem isimlerin “lafzını” Hz. Peygamber ise “manalarını” yüklendiye varılmaktadır. Ayrıca çocukken göğsü yarılıp kalbi yıkandığında zatı ile ruhu arasındaki perde kalkıp ruhuyla muttali olduğu her şeye zatıyla da muttali olabildiği çıkarılmaktadır. Allah'ın kendi ilmini Hz. Peygamber'e bahsetmiş olabileceğine dair nakillerde bulunmaktadır. Halbuki Allâme İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751) bu tür düşüncelere karşı şunları ifade etmiştir: *وَلَكِنَّ هَؤُلَاءِ الْغَلَاةَ عِنْدَهُمْ أَنَّ عِلْمَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُنْطَبِقٌ عَلَى عِلْمِ اللَّهِ سَوَاءً بِسَوَاءٍ فَكُلُّ مَا يَعْلَمُهُ اللَّهُ يَعْلَمُهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ: {وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَهَذَا فِي (بَرَاءةٍ) وَهُوَ فِي أَوَّحِرِ (بَرَاءةٍ) وَهِيَ عَلَى التَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ}. مَرَدُوا فَكَاتِ بۇ اَشْرِيْلِيْغَا* “Fakat bu aşırılığa düşenlere göre Resûlullah'ın ilmi Allah'ın ilmiyle uyum içindedir. İkisi de eşittir. Allah'ın bildiklerinin hepsini Hz. Peygamber de bilmektedir. Halbuki Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Çevrenizdeki bedeviler içinde münafıklar var. Medine ahalisi içinde de iki yüzlülüğü huy edinmiş olanlar var. Sen onları bilmezsin; onları biz biliriz. Onları iki defa cezalandıracağız, ayrıca çok büyük bir azaba itilecekler*”⁴¹. Bu âyet Berâe sûresinde ve o sûrenin de sonlarındadır. Ayrıca bu sûre Kur'ân'da son inen sûrelerdendir. Bu esnada münafıklar da Hz. Peygamber'in Medîne'de yanı başındaydılar⁴². Hâsılı bu apaçık âyetlere rağmen Hz. Peygamber'in ilmini Allah'ın ilmiyle eşitleyecek kadar abartıya kaçmanın, ifrata düşmenin ve gerçeklikten kopmanın anlamı nedir?

2.4. Gaybı Bilmesi

Aslında bu da bir önceki başlıkla doğrudan alakalıdır. Çünkü her şeyi bilen zaten gaybı da bilir. Fakat gayb konusu Kur'ân'da ayrıca zikredildiği için ayrı başlıklandırmak

³⁹ Bünyamin Erul, “Harput’lu Abdulhamit Hamdi Efendi (1830-1902) ve Hz. Peygamber’in Bilgisine Dair Bir Risalesi: “Safvetu Efkârî’l-Ulemâ fi İsbâtî İlmi Nebiyyinâ bi’l-Esmâ”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 6, s. 1-19.

⁴⁰ “Hz. Peygamber kıyamete kadar olmaları haber verdi” anlamındaki rivayeti Zehebî (ö. 748) şöyle yorumlamaktadır: “Hz. Peygamber tane tane konuşur ve konuştuklarını beyan ederdi. Muhtemelen bu mecliste sadece bir cüzde toplanabilecek kadar bilgi vermiştir. Yani olacakların en büyüklerinden bahsetmiştir. Eğer olacakların çoğunu söyleyecek olsa buna bir sene de birkaç sene de yetmez. Sen bunu bir düşün!” Zehebî, *Siyerü a‘lâmi‘n-nübela*, II, 366. I-XXV, (thk. Şuayb el-Arnaût ve dğr.), Risâle, 1985.

⁴¹ Tevbe Sûresi, 9/101.

⁴² İbnü'l-Kayyim, *el-Menârü'l-münif*, s. 82-83. (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1970.

uygun görülmüştür. Gayb, duyular âleminin ve insanın idrak kapasitesinin ötesidir. Gayb, normal insanlar için meçhuldür. Allah'ın zâtı, sıfatlarının mahiyeti, varlığın başlangıcı ve sonu, âhiret, kıyamet, melekler, cinler ve şeytan normal insanların bilgi kapasitesinde değildir. Bunlar hakkındaki bilgiye ancak "îman" yoluyla ulaşılabilir. Yani önce idrak sahasındaki aklı delillerden hareketle her şeyi bilen kudret sahibi bir yaratıcının varlığına, bu yaratıcının yalan söylemediği anlaşılan bir peygamber vasıtasıyla insanlarla iletişim kurduğuna ve o peygambere emsâlini yazmak mümkün olmayan bir vahiy / kitap verdiğine "îmân" etmek gerekir ki sonra o "her şeyi ve gaybı bilen" yaratıcının gaybdan verdiği haberler de normal insanlar tarafından bilinir olsun.

Kur'an'da istisnâî bir iki yer dışında gaybın yalnızca Allah tarafından bilinebileceği tekrar tekrar vurgulanmıştır. Birkaç âyet şöylece örnek verilebilir: **وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ** "Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez..."⁴³ **وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** "Göklerin ve yerin gizlisi (gaybı) yalnız Allah'a aittir..."⁴⁵ Hasılı gaybı yalnızca Allah Teâlâ bilir. Aksi halde bu âyetlerin bir anlamı kalmamaktadır. Yani Allah hem yalnızca ben bilirim deyip hem de başkalarını gabya muttali kılmış olamaz. O halde bazı âyetlerde Allah'ın bazı kullarını gayba muttali kılmasından ne kastedilmektedir? Bu âyetlere şunları örnek gösterebiliriz: **وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مَنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ** "...Allah size gaybı da bildirecek değildir; fakat Allah (gaybı bildirmek için) peygamberlerinden dilediğini seçer..."⁴⁶ İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333) bu âyetle alakalı ilk yorumunda bu âyette geçen gayb kelimesiyle "vahyin" kastedildiğidir. Yani Allah Teâlâ inkârcılara şöyle demektedir: "Allah sizi vahye mazhar kılacak ve peygamber yapacak değildir". İkinci yoruma göre ise buradaki gaybdan maksat Hz. Peygamber'e risâlet verilmeden evvel şeytanlarca bilgilendirilen kâhinlere artık gayb haberleri verilmeyecek demektir⁴⁷ ki bu oldukça temelsiz görünmektedir. **عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا** "Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz. Ancak elçi olarak seçtiği başka..."⁴⁸ Bu âyetin tefsirinde de en mâkul yorum gaybın vahiy olarak yorumlanması olsa gerektir. İbn Abbâs'a (ö. 68) atfedilen bir tefsirde "gaybdan vahyin peygamberlere açıldığı"

⁴³ En'âm Sûresi, 6/59.

⁴⁴ Yûnus Sûresi, 10/20.

⁴⁵ Hûd Sûresi, 11/123. Gaybı yalnızca Allah Teâlâ'nın bilebileceği konusunda ayrıca bk. Nah Sûresi, 16/77; Kehf Sûresi, 18/26; Neml Sûresi, 27/65; Fâtır Sûresi, 35/38; Hucurât Sûresi, 49/18.

⁴⁶ Âl-i İmrân Sûresi, 3/179.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehl'i-sünne*, II, 541.

⁴⁸ Cin Sûresi, 72/26-27.

ifade edilmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla Kur'ân'ın tekrar tekrar vurguladığı gerçek şudur: Gaybı Allah'tan başkası bilemez. Gaybı razı olduğu peygamberlerine bildirir anlamındaki âyetlerde kastedilen vahiydir. Hz. İsa'ya dünyalık gaybî bilgiler verildiği (Âl-i İmrân, 3/49) anlamındaki âyet hem mucizeleri saymaktadır hem de istisna kabilindedir. Hasılı bu âyetlere dayanıp her tasavvuf büyüğünün, zikir ehlinin, cemaat liderinin ve şeyhin gaybı bildiğini iddia etmek asla doğru değildir. Ama maalesef “ulemanın büyük çoğunluğuna ve mutasavvıfların da tamamına göre evliya, siddîklar, ârifler, takva sahibi salih mü'minler de “Allah'ın gaybla ilgili bazı hususlara vâkıf kıldığı peygamberler” zümresine dahildirler. Hatta bazen sıradan mü'minlerde bile nadiren bu durum görülebilir”⁵⁰. Kanaatimizce bu tür düşünceler hem doğru değildir hem de din istismarının kapısını sonuna kadar açmaktadır.

Sonuç

İslâm ilahiyatıyla alakalı en temel problemlerden biri Hz. Peygamber'in, hadislerin ve sünnetin yorumunda zaman zaman aşırılıklara rastlanmasıdır. Böylece gerçeklikten koparılan bir Hz. Peygamber, hadis ve sünnet algısı ortaya çıkmaktadır. Halbuki İslâmiyet'in son din olmasının en bariz göstergelerinden biri gerçekçiliğidir. İslâmiyet, kıyamete kadar yaşayacak bütün insanlara hitap ettiğinden mecburen gerçekçi, değişime açık yönleri olan, esnek bir yapıya sahiptir. Bu amaçla İslâmiyet'te insanların yorumuna açık bırakılmış büyük bir alan söz konusudur. Hatta sübut açısından kati ya da zannî bütün dinî metinler (âyetler ve hadisler) yorum açısından zannî bırakılmıştır. Binlerce meâl ve tefsir bunun apaçık göstergesidir.

Hz. Peygamber, kıyamete kadar yaşayacak insanların peygamberidir. Buna göre Hz. Peygamber'in risâleti evrenseldir. O, rahmeten li'l-âlemîndir. Fakat İslâm dünyasında Hz. Peygamber'in evrensel mesajının unutulduğu ve bütün insanlığın Araplaştırılmaya çalışıldığı bir anlayış hâkim görünmektedir. Öyle ki sünnet diye insanlara anlatılan hususların önemli bir bölümü aslında Hz. Peygamber'in yaşadığı toplum ve atmosfere özgü şeylerdir. Din, evrensellik iddiası taşıyorsa insanlığı tarihin belli bir dönemi ve şartlarına döndüremez. Dinin evrensel ilkeleri olur ve bütün insanlık kendi yaşadığı dönem şartlarına göre bunları sağlamaya gayret eder. Dinî metinlerin zamanın koşulları gözetilmeksizin kanun gibi literal, zâhirî, parçacı ve lafzî yorumu da yorumdur ve bunun doğruluğunun hiçbir garantisi yoktur. Kanaatimizce bu yaklaşım, dini, gelişmeyen, zamana ayak uyduramayan ve gerici gösteren asıl faktördür.

⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIII, 671. I-XXIV, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetü'r-Risâle, 2000.

⁵⁰ Süleyman Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II), 2004, cilt: VI, s. 271-293, s. 274.

Hız. Peygamber'in beşeriyeti de tartışma dışıdır. Hayatı bunun en büyük şahididir. Onun bütün hayatı bir insan olarak inandığı değerler uğruna savaşmak, mücadele etmek ve bedel ödemekle geçmiştir. Olağanüstü güçleri olan bir sihirbaz değildir (hâşâ). Fakat ne yazık ki yine İslâm dünyasında beşer üstü bir peygamber algısı hâkimdir. Sürekli mucizeler gösteren, ölmeyen ve her şeyi bilen bir peygamber inancı Müslümanlar arasında yaygındır. Öyle ki bu türden özellikler Şia'da imamlara Sünnîlik'te şeyhlere de izafe edilir olmuştur. Halbuki Hız. Peygamber'in en önemli başarısı yetim, öksüz, fakir, yalnız bir insan iken kısa zaman içinde dürüstlüğüyle, yaşantısıyla, ezilmişlerden taraf olmasıyla, hakkı hakikati korkusuzca haykırmasıyla, cihada bizzat katılmasıyla, gerektiğinde bedel ödemesiyle, dünyalık peşinde koşmamasıyla ve bir kral gibi davranmamasıyla elde ettiği üstün muvaffakiyettir. Hız. Peygamber'in insanlığını görmezden gelmek, örnekliğini gözlerden kaçırmak anlamına gelmektedir. İnsanüstü ise, insanlara örnek olması beklenemez.

Kaynaklar | References

- Adil Bebek, "Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hız. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı: 18, s. 121-148.
- Adnan Demircan, "Hız. Peygamber'in Hayatını Doğru Öğrenmenin Evrensel Barış Açısından Önemi", *Nebevî Mesajın Evrenselliği -Sîret Sempozyumu-*, 09-10 Mayıs 2008, Konya, 2009, s. 208-218.
- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, I-L, (thk. Şuayb el-Arnâvût ve dğr.), Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Bezzâr, Ahmed b. Amr, *Müsned*, I-XVIII, (thk. Mahfûzurrahman Zeynullah ve dğr.), Medine, 1988-2009.
- Bünyamin Erul, "Harput'lu Abdulhamit Hamdi Efendi (1830-1902) ve Hız. Peygamber'in Bilgisine Dair Bir Risalesi: "Safvetu Efkârî'l-Ulemâ fi İsbâtî İlmi Nebiyyinâ bi'l-Esmâ", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 6, s. 1-19.
- Ebû Dâvud Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, I-VII, Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 2009.
- H. İbrahim Bulut, "Sünnî Gelenekte Mucize Kavramı ve Hız. Salih'in Deve Mucizesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* _ [www.dinbilimleri.com], 2004, cilt: IV, sayı: 2, s. 137-150.
- H. Musa Bağcı, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i Hadis'in Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, s. 67-88.
- Halil İbrahim Bulut, "Mucize", <https://islamansiklopedisi.org.tr/mucize#1> (29.01.2019)
- Halis Demir, "Hız. Muhammed'in Siyerini Mucizeler Işığında Okumak", *Çeşitli Yönleriyle Hız. Muhammed*, 2017, s. 235-245.
- Hayreddin Karaman, "Zaman ve Mekanın Değişmesi Halinde Sünnetin Geçerliliği", *Sünnetin Dindeki Yeri*, 1995, s. 43-48.
- Hikmet Akdemir, "Hız. Peygamberin Beşer Olduğunu Vurgulayan Ayetler Üzerine Bir Değerlendirme", *Hız. Peygamber ve İnsan Sevğisi, I. Kutludoğum Sempozyumu Bildirileri*, 21-22 Nisan 2007-Şanlıurfa, [t.y.], s. 29-38.

İbn Ebî Şeybe, Ebûbekr, *Musannef*, I-VII, (thk. Kemal Yusuf el-Hût), 1989.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Menârü'l-münîf*, s. 82-83. (thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde), Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1970.

Kur'ân-ı Kerîm

Mâturîdî, Ebû Mansur, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, I-X, (thk. Mecdî Bâslûm), Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, I-V, (thk. Muhammed Fuad Abdulbaki), Kahire, 1955.

Suyûtî, Celâluddîn, *el-Hâvî lil'l-fetâvâ*, I-II, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.

Süleyman Uludağ, "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II)*, 2004, cilt: VI, s. 271-293.

Şaban Ali Düzgün, "Dinde Evrenselin Yerele Karşı Mücadelesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 2010, cilt: VIII, sayı: 1, s. 1-12.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, I-XXIV, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tirmizî, Muhammed b. İsa, *Sünen*, I-V, (Ahmed Muhammed Şâkir ve dğr.), Kahire, 1975.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXV, (thk. Şuayb el-Arnaût ve dğr.), Risâle, 1985.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi

• Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number: 3 • Ekim/October 2023 • e-ISSN 2822-2172

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

*Postmodern Çağda Din Bilimlerine Göre “Kutsal”, “Mabet”
ve “Dine Davet” Dikotomileri: Krizler, Meydan Okumalar ve
Olası Yanıtlar*

*Dichotomies of "Holy", "Temple" and "Invitation to
Religion" According to Religious Studies in the Postmodern
Age: Crises, Challenges and Possible Answers*

Mustafa ALICI *

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received:	25.09.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	20.10.2023
Yayın Tarihi / Published:	2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 3 • Sayfa / Pages: 23-54	

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

* Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,
(ORCID ID: 0000-0002-8070-8425)

Öz

Multidimensional postmodern theories of sacred space offer approaches that manifest themselves in different ways in all societies, can be exposed to historical changes, include time accumulation or discontinuity, and are not compatible or fit into a single space. Moreover, these theories of space define it as a place that can contain spatialities in terms of many subjectivities as well as roles and functions, and they can be abstracted from its own existence (such as the concept of a mosque without physical existence), maintain vital interconnections with secular spaces outside itself, and that is constantly related to itself by functional ties, but can remain disjointed.

In this study, we will try to evaluate postmodern definitions of religion, typologies of sacred and monotheism, theories of space that can diversify the concept of today's temple, and possible answers, as well as the problems of invitation, in the perspective of the comparative History of Religions, which is gradually becoming "a postmodern science of religion".

Anahtar kelimeler

History of Religions, temple, holy, postmodernism, religious preaching

Abstract

Islamic theologians have carefully focused on the subject of muqallid's belief and expressed their opinions on this issue. In fact, this issue is directly related to the majority of the Islamic world. Because Muslims generally receive their religious knowledge from their families or elders. This has led to the issue of the muqallid's belief in the Islamic world. The subject of discussion is about whether the muqallid's faith is valid or not. In this article, first of all, the concepts of inquiry, taqlid, true faith and taqlid faith are explained and the views of the Maturidi and Mu'tazilah schools are discussed in a comparative way. Thus, the importance of inference in obtaining religious knowledge will be revealed, and at the same time it will be understood that the faith of the muqallid is not completely invalid.

Keywords

Kalam, Maturidi, Mu'tazilah, Asharism, Taqlid, Muqallid, Belief

Giriş

Gerçek bir din bilimi, statik inanç konuları ve dinamik insani sorunlarıyla güncel karakterdeki din kadar kendisini canlı tutabilmelidir. Teolojik ve normatif olmayan çok bileşenli bir akademik din çalışması olarak Dinler Tarihi, sahip olduğu zengin yöntemsel araçlarıyla din(lerin) özgün sosyo-kültürel gelişmelerini takip edebilmekte, tarihsel ve kutsal metinlerini okuyucu birikimli eleştirel ve yapı-sökümcü hermenötik anlama aygıtlarıyla yorumlayabilmektedir. Yine o, din fenomenlerine yönelik analitik, yeni mukayeseci, kognitif mahiyetteki fenomenolojik yaklaşımlarıyla çağdaş, çok boyut ve bileşenli, sosyo-kültürel, seküler ve beşeri bir din bilim olarak gelişmeleri takip etmektedir.¹

Dinler Tarihi “eleştirel din alanı olarak”, çoklu ve şeffaf akışkanlıklarla (fluidity) radikal dönüşümler vaat eden yaşadığımız dijital teknolojik çağda dinlerin basmakalıp normatif teolojik çevreleri, din olgusundaki tahayyüle dayalı, kurgusal, yapay karakterdeki karışıklık içeren değişim iddialarına merakla incelerken, aynı zamanda insan doğasına karşı meydan okuyucu yeni ve açık uçlu post-hümanizm, trans-hümanizm, anti-hümanizm gibi insanın biyo-değişimlerini konu edilen aktüel antropolojik tipolojilere de ilgi duymaktadır.

Nitekim kendisini bağımsız hissedebilen bir alan olarak Dinler Tarihi, güncel ekonomi, ahlak, fen ve sosyal alanlardan katkılar kabul ederek insandaki postmodern değişimlerin üç önemli din kademesi olan “inanç/iman”, “amel/ibadet” ve “tecrübe/mistik” boyutlarındaki gelişim, etkileşim ve dönüşümleri zengin entelektüel, kültürel ve eleştirel analitik anlayışlarla inceleyebilmektedir.²

Biz bu makalede gittikçe “postmodern bir din bilimine dönüşmekte” olan mukayeseli Dinler Tarihi’nin perspektifinde din tanımlamalarını, kutsal ve monoteizm tipolojilerini, günümüz mabet kavramını çeşitlendirebilecek mekan teorilerini ve buna bağlı gelişen davet sorunlarının yanı sıra muhtemel yanıtları değerlendirmeye çabalayacağız.

1. Mukayeseli Din Bilimleri Perspektifinde Postmodern Din Tanımlamaları

Postmodern din, misyoner karakterdeki inançlar bağlamında senkretik (bağdaştırıcı) yapıdadır. Bu açıdan o, inanç bazında uzlaşması güç olan başka unsurları da kendi bünyesinde harmanlamak istemektedir. Daha açık ifadeyle teorik fikirlerin seçiciliğinden daha kapalı, üstün körü ve bilinçsiz bir şekilde inanç veya kültürel unsurların kabulünü gerektiren senkretizm gibi neo-pagan akımlar için de söz konusudur. Söz gelişi Latin

¹ Dinler Tarihinin bu karakteristik özelliklerine dair geniş bilgi için Mustafa Alıcı, “Dünyanın Yerel Bilimi: Dinler Tarihi, *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1/1 (2009), 157- 180.

² Calvin Mercer, “Introduction: Making the Unknown Known”, *Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement* ed. Calvin Mercer- Tracy J. T. Roten (Santa Barbara- Oxford: Oxford, 2015), X- XI.

Amerikan toplumlarında Kızılderili kültürü ile klasik Katolik yapıları bağdaştırmak, yeni boyutlar düzleminde daha etkili olabilecektir. Son olarak bu çağın inancı, farklı yapısal fenomenlerden tamamen “başka” sentezci bir yapı kazanmaya (sentetik boyutlarla) meyilli görünmektedir.

Günümüzde din olgusunun klasik teolojik homojen unsurları (tanrı, kutsal kitap, ritüel, dogmatik öğreti, ahiret vs.) gittikçe daha fazla objektif formlarla “antropolojik boyutlara dönüştürülürken bunun tam tersi olarak dinin antropolojik unsurları ise heterojen kültürel aygıtlar (sanat, ahlak, dünya görüşleri, folklor, medeniyet, adet gibi) yardımıyla daha çoklu, yaygın ve yakın ilişkiler içinde hatta aralarındaki sınırlarının kaldırıldığı daha fazla öznel gündelik hayata ve gündelik bilgi teorilerine ait olabilen sübjektif ve pragmatik “metafizik formlar” halinde yansıtılmak istenmektedir.³

Çağdaş dönemde yeni ve güncel yöntemsel aygıtları kullanan Dinler Tarihçisi, artık benzerliklerde öne çıkaran bilhassa ortaklıklara, farklılıklar ve değişikliklere vurgu yaparak odaklanan bir yaklaşıma sahip bulunmaktadır. Bu sayede dinler tarihçisine göre kültürlerdeki ortak noktalar veya aynılıklar, bir kültürel olguyu kendi sert ve içe kapalı bağlamından kopararak onu kaçınılmaz olarak daha çoklu bir kültürel kimliğe ve çoğulcu bir yapıya kavuşturmakta; onu tamamen yüzeysel tekelliklerden ve normatif dışlayıcılıklardan uzaklaştırmaktadır. Ortaya çıkan yeni mukayeseci durum, kendine daha berrak, daha antropolojik ve daha meydan okuyucu bir tarzda yeni bir konum belirlemektedir. Bu bakımdan yeni mukayesecilik anlayışına göre her cemiyet -dolayısıyla her yerel kültür- sadece kendi için yaygın ve ortak olabilen bir genelleme prensibi üretebilmektedir. Buna toplumun “ortak faktörleri veya ortak kanaatleri” denebilir. Yeni mukayesecilere göre günümüzde asıl bu ortak yönler ortaya çıkarılmalı ve mukayese edilmelidir.⁴

Yeni mukayeseciliği benimseyerek eleştirel din bilimi formuna dönüşen Dinler Tarihi, aktif iletkenliğe dayalı dönüştürücü metodolojilere sahip olarak ona meydan okuyacak her türlü düzen koruyucu veya baskıcı düzenleme prensiplerine karşı durarak dini dünya görüşlerinin yerelliği ve çok sesliliği esas alan vurgularıyla olumlu anlamda her türlü dini sistemi kendi bütünlüğü içinde ve birbirleriyle kıyaslayarak analiz etmeyi çağa uygun en doğru yaklaşım görmektedir.⁵ Bu amaçla Dinler Tarihi, ironiye açık, dinin kutsallıkları dahil her fenomeni güncelleyerek dönüştürücü, düalist tavırlarla donanarak hem “dışardan”

³ Gregory E. Jordan, “Apologia for Transhumanist Religion”, *Journal of Evolution & Technology* 15/1 (2006), 55-56.

⁴ Robert A. Segal, “Classification and Comparison in the Study of Religion: The Work of Jonathan Z. Smith Reviewed Work(s): Relating Religion: Essays in the Study of Religion by Jonathan Z. Smith”, *Journal of the American Academy of Religion* 73/4 (December 2005), 1181-1183.

⁵ Kimberly C. Patton- Benjamin C. Ray, “Introduction”, *A Magic Still Dwells- Comparative Religion in the Postmodern Age* ed. Kimberly C. Patton- Benjamin C. Ray (Los Angeles- London: Berkeley, 2000), 1-2.

inkarları ve ret anlayışlarını hem de “içerden” normatiflikleri yansıtıcı ve dini koruyucu nitelikte olumlu yanıtları “bir bütün” olarak her yönden incelemek niyetindedir.⁶

2. *Sacrum Post-Humanum*: Dine Davetin İçeriğini Etkileyen İleri Seküler İçkinlik ve Aşkınlıkla Örülü Maneviyat Alanları, Monoteist Tanrı Tipolojileri

Geleneksel dinler tarihi kutsal kategorik tanımlarında “kutsal”, Friedrich Schleiermacher’in “doğaüstüne karşı beşerin mutlak bağımlılık duygusu” anlayışına atıfla Rudolf Otto tarafından geliştirilen “tamamen başka olana yönelik rasyonel boyutlarıyla korku, titreme ve büyülenme olarak ortak bir şekilde ortaya çıkan beşerin bilişsel dini tecrübesi” olarak tanımlanmaktaydı. Böylece ürkütücü, rasyonel olmayan dini tecrübe boyutlarına vurgu yapan Otto’dan farklı olarak Mircea Eliade, kutsal- profan ayırımına ve kutsalın tecelli türlerine (hiyerofanilerine) örneklerle işaret etmektedir.⁷

Geleneksel ve alışıldık inançların verdiği ve Otto’nun tanımlayabildiği kadarıyla kutsalın huşu verici sübjektif tecrübeleri ve Eliade’nın onu profandan ayırıştırın yönlerine vurguları yerine postmodern çağda (yani Post-Eliade döneminde) daha görünür, çoklu-objektiflik içinde ve daha tekno-dijital ve doğadaki tüm mevcut varlıkların her birinin özellikle de doğal karakteristikleriyle görsel, metne bağlı hatta bilim kurguyu merkeze alan, aşkına yönelik karmaşık beşeri duyguların, eklemelerin hatta yeni şeylerin konulduğu, dini tecrübelerin yoğun yaşandığı, aşırı görsel, sanal ve kurgusal(fantastik) bir postmodern kutsallığa dönüştürülme süreçleri yaşanmaktadır.⁸ Bu süreçlerde her şeyi küçümseyici postmodern insanın özgün olarak mükemmelliği arayıp bulduğu özlerindeki derin anlamlarını ve çoklu değerlerin bile popüler kültürlerdeki ürkütücü, büyüleyici, korkutucu ve hayran bırakıcı unsurların haz vericilikle birleşip eklenerek aşırı gerçek üstü (hiper-real) ve hiçbir teolojik sınırları olmayan bir formda yeniden yaratımları söz konusudur.

Geleneksel dinlerdeki kutsallık ve aşkınlık, doğaüstü alem ve varlıkları tecrübe etmek ve nihayetinde onlara dair gizemlere bizzat erişimle yakından ilişkiliydi. Postmodern aşkınlık duygusu ise artık aktüel bilim ve doğa algısı sayesinde bilhassa insandaki içkinliğe yerleşen her türlü doğa üstülüğü veya doğa dışı olmayı açık bir dille reddetmektedir. Seküler olan her şeyin kutsallaştırılma sürecine sokulduğu postmodern aşkınlık, görülebilen ve fiziksel bir alan içinde ve evrimci bir bağlamda değer kazanarak maddi alemin sıradan güçlerinin ötesine ancak yine insana benzeyen, insanın sevdiği, insani olabilen ama ondan çok daha güçlü yeni aygıtlarla nüfuz edilebileceğine veya gidilebileceğine inanılmaktadır.

⁶ Naomi Schor, “Fetishism and Its Ironies”, *Fetishism as Cultural Discourse* ed. Emily Apter – William Pletz (New York: Cornell Up, 1993), 97.

⁷ Mustafa Alici, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri* (İstanbul: İz Yayıncılık: 2007), 231- 255.

⁸ Em McAvan, “Postmodern Sacred”, *Journal of Religion and Popular Culture*, 22/1 (Spiring 2010), 1-20.

En kısa ifadeyle form değiştirici bir karakterdeki postmodern maneviyat, aşkınlığı anlamlandırırken bu aşkınlık ise fiziksel açıdan görünür şekilleriyle mimaride, sanatta, kültürel etkinliklerde, teknolojik yeniliklerde, beşeri mizaç ve ruhsal ifadelerde kendi anlamlarını çok boyutlu ve interaktif bir şekilde kazanmaktadır.⁹

Teist anlayışlar açısından düşündüğümüzde postmodern kutsalın en büyük yansımaları olarak genelde, anlamda *postmodern monoteizm diyeceğimiz* ve “geleceğin Tanrısı” veya “Yarının Tanrısı” gibi sıfatlara sahip olup çok kültürlü asimetric çoğulculuk perspektiflerine, üretmeden tüketen yeni toplum anlayışlarına dayanan, oldukça muğlak ve esnek yapıdaki dünya görüşleri/ hayat tarzlarına dayanan Tanrı tipolojileridir. Bu postmodern monoteizm, bizzat kaynak olarak beslendiği, uyuşmadığında itiraz ettiği ve meydan okuduğunda yıkmak istediği klasik (modern-öncesi) ve modern monoteizmlerden farklıdır.

Antik veya klasik monoteizm, eski çağlardan beri birbirleriyle ardışıklık ve yakın ilişkiler içindeki akraba toplulukların Tanrı merkezli bir evren, insan merkezli bir dünya görüşüyle şekillenen ve karşı çıktığı ve içeriğini aldığı klasik pagan inançlarla sürekli kavgalı olan bir monoteizm türü olarak epistemolojik açıdan vahiy, ilahi sezgi veya ilham ile hareket eden peygamberler tarafından tebliğ edilmekteydi.¹⁰

Modern monoteizm ise beslendiği klasik monoteizm ile bizzat mücadele eden ardışıl süreçler içinde öncelikle Aydınlanmacı, rasyonalist insan anlayışına ve evren dahil tüm doğaya büyük önem veren deist bir bakışla beslenen “hemen” ve “şimdi” kelimelerine özel önem verdiği iddiasındaki bir tipolojidir. Bu monoteizm, doğal Tanrı-doğal insan ve doğal insan-doğa dikotomileriyle büyüyerek klasik monoteizmden büyük kopuşlar yaşamıştır. Zaman içinde insan-doğa ilişkisinde bilhassa şüpheli bir tarzda ilerleyen mutlak bilim peşindeki Dekartçı *cogito* ile gittikçe güçlenerek kendine özel otorite alanı belirleyen ateist insanın mutlak hakimiyetine sebep olan Aydınlanmacı ateizmin hemen yanında yine aydınlanmadan beslenen modern deist bir monoteizm tipolojisi kendini izhar ederek klasik kurum ve yapıları modernize etmek niyetindeydi. Bu tavırların sonucu oluşan sekülerleşme sürecinde modern monoteizm fikri, son dönemlerde yeniden eleştirilip sorgulanmaya başlanmış ve bilhassa olgunlaştırılan ve totaliter bir güce dönüştürülen “modern evrensel

⁹ Raymond Kurzweil, *The Singularity is Near*, (New York: Viking, 2005), 60 ve 388; Bradley B. Onishi, *The Sacrality of the Secular: Postmodern Philosophy of Religion*, (New York: Columbia University Press, 2018), 1-23.

¹⁰ Mustafa Alici, *Evrimsel Politeizm- Devrimci Monoteizm*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 333-388.

akıl” kavramına ciddi eleştiriler getiren ileri ve yeni bir monoteizm tipi postmodern dönemde geliştirmektedir.¹¹

Böylece modern monoteizm tipolojisinden doğan *Postmodern monoteizm anlayışları* ise öncelikle her türlü kesinlikten uzak, mutlak doğrulamalar yerine yanlışılanabilir sağlamalar yapabilen, eldeki bilimsel bilginin tek bilgi kaynağı olmasına itiraz eden, seçici/eklektik tarzda diğer inançlarla iç içe hatta senkretik uzlaşıdan yana olan, hakikati tek parça düşünmeyip onu parçalayan, bilgi felsefesinde nispiyet anlayışının hakimiyetinde çatışma yerine örtüşürücü (dikotomik) doğaları öne çıkarmaktadır. Söz gelişi postmodern filozof Jacques Derrida, Tanrı kavramının, aktarılamayan, temsili mümkün olmayan, tam anlamı verilemeyen, fiziksel açıdan varlığı olmayan bu yüzden de yapı-söküme maruz kalamayan bir doğada olduğunu iddia etmektedir.¹²

Klasik monoteizmdeki Tanrı fikrinin yetkin, etkin ve merkezi rolünün kaybolduğu, buna karşın insanın “ya hep” “ya hiç” olarak aşırı uçlarda gezindiği bir zihinsel otorite aygıtlarıyla donanan paradigmatik değişimler vasıtasıyla postmodern monoteizm, aslında neo-teizm dahil tüm yeni tanrı tipolojilerinin geleceğini de belirleyecek güçtedir. Objektif gerçekliğin reddedildiği, mutlaklığı ve kesinliği olmayan bunun yerine yüksek ihtimalli, soyut ve septik kuramsal aygıtların öne çıktığı bir ortamda postmodern monoteizm, klasik monoteist dinlerin, “Tanrı”, “insan” ve “alem” üçlemeleri hakkındaki tüm bilinen hakikatlerin, bütün insanları kapsayan mutlak hakikatler olamayacağından hareket etmektedir. Postmodern teolojiler, önceki her monoteist söylem ve tecrübeyi birer sorun haline getirmekte, klasik dinlerin evrensellik ve bütünlük iddialarını reddetmekte neticede çoklu kültürel, anti-siyasal reaksiyonlara bağlı ve a-sosyolojik çoğulculuk fikirlerini boyutlandırarak genişletmek istemektedir. Bu haliyle postmodern monoteizme göre toplumsal açıdan eski monoteist Tanrı fikirleri, artık adil, uygar, mutlu ve yeni bir dünya yaratamadığından “Yarının Tanrısı” denebilecek “Postmodern Tanrıya” ihtiyaç duyulmaktadır. Yine klasik monoteizm fikrindeki emredici Tanrı- itaat edici insan arasındaki hiyerarşiye dayalı yakın ilişki yerine Tanrı’ya her an bireysel tecrübeleriyle ifşa edebilen yegâne canlı olan insanın, her canı istediğinde Tanrısı ile konuşabildiği, O’nu kendine göre tecrübe edebildiği ve hatta O’nunla bütünleşip daha merkezi ve gerçek varlığa bürünebileceği bir anlayışa doğru meyletmektedir.¹³

¹¹ Mustafa Tekin, “Postmodern Tanrı”, *Bir Dünya Tanrı* ed. Mustafa Tekin, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 544-551.

¹² Jean-Luc Marion, *God Without Being* (Chicago: Chicago University Press, 1991), 35.

¹³ Mustafa Tekin, “Postmodern Tanrı”, *Bir Dünya Tanrı* ed. Mustafa Tekin, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 567-568.

Neticede postmodern dönemde hem aşkınlığı hem de içkinliği aynı anda barındıran Tanrı, yeni maneviyat dünyasında “birincil kelime” olmayı korumaktadır. Ancak neo-pagan çağ olarak da bilinen bu çağın monoteizm tipolojileri bile “paramparça”, “öznel” ve “en detaylı olduğunda” bile muğlak formlarda seçici, (eklektik) ve bağdaştırıcı (senkretik) bir anlayışla çoklu-tektanrıcılık (poli-monoteizmler) şeklindedir. Bu bakımdan postmodern monoteizm, artık zatı olan tektanrıcılıktan zatı olmayanına kadar yayılan geniş bir yelpazede dağınıklık ve çeşitlilik içinde sırasıyla “neo-teist”, “transhümanist”, “yeni maneviyatçı”, “yeni çağcı” ve “neo-agnostik” tektanrıcılık tipolojileri gibi en az politeizm kadar pek çok alt türlere ayrılmaktadır.

2.1. Neo-Teist Monoteizm Tipolojisi

Klasik teist dinlerin savunduğu anlamda aşkın ve yaratıcı bir varlığın mevcudiyetini benimseyen Tanrı tasavvuru olarak klasik teizm iki önemli fenomenolojik safhada gelişmişti; aa.) Pratiğin teorinin önünde olduğu, bu yüzden ahlakın mutlak anlamda inancı belirlediği ve neticede Tanrı ile özdeş kılınan Hakikat fikrinin beşeri gerçeklik söylemlerini beslediği, beşer söylemlerinin ise ihlaslı orta yol öğretilere [*doxa*] veya kanaatlere bürünüp ihlaslı pratikler olarak yaşandığı “peygamberlik monoteizmi”. bb.) Peygamberlerin bizzat yaşayıp acısını çekip öğrettiği bu monoteizmi, alimleri veya ruhbanları tarafından dogmatik bir potada kalıplara dökerek ilmi/felsefi söylemler ve teorik inanç esaslar haline dönüştürüp daha fazla antropomorfik karakterlerle teizmi izah ederken insanı özellikle ruhbanları ise tam tersine daha fazla teolojikleştirip metafizikselleştiren “geleneksel teolojik teizm”.¹⁴

Bu iki safhanın sonucu olarak postmodern/yeniçağın şekillendirdiği neo-teizm ise daha çok eleştirel, çok parçalı ve alabildiğine öznel değerleri ve anti-rasyonel kişisel ahlaki yargıları önemseyen anlamların yitirilmemesine odaklıdır. Bu bakımdan neo-teist monoteizm, “yeni klasiğin teizmi” olup olumlu anlamda var olanın derin anlamlarını parçalar haline getirdiğinden sınırsız hale gelen teolojik bir hakikat, insan üzerinde hakimiyet kurabilecek ve onun kişisel dünyasını mükemmel bir şekilde inşa edecek güçtedir. “Açık teizm” de denen ve “kendisine ait dünyanın” sadece gerçek ve anlamlı bir yaşam alanı olabileceğini anlatan bu neo-teizm tipolojisi, en iyimser haliyle “bir tanrının olmadığı dünyanın anlamsızlığına nedenleriyle beraber güçlü vurgular yapmaktadır”. Neo-teizm aynı zamanda “bir süreç teolojisi” olarak Tanrı’nın zatının “değişebilen” ve “doğasının da akışkan olduğunu” hatta ilahi zihnin dindar insanına bağlı olarak farklılaşabilen bir karakterde olabileceğini iddia etmektedir. Neo-teizm, klasik olan kadar Tanrı’nın Sonsuz Kadir ve Sonsuz Alim olduğunu söylemesine rağmen fiziksel alemde O’nun değişebilir bir

¹⁴ Süleyman Gümüş, “Teist Tanrı”, *Bir Dünya Tanrı* ed. Mustafa Tekin, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 368-370.

doğaya sahip olmasını savunup geleceğe dair mutlak bilgi sahibi oluşuna ciddi itirazlar yöneltirken daha derinden Tanrı'nın beşer üzerindeki mutlak kudretine inanmayıp O'nun daha çok mahalli veya öznel anlamlar alabileceğine dair kesin uyarıcı iddialar ileri sürmektedir.¹⁵

2.2. Yeni Maneviyatçı Tanrı Tipolojisi

Yeni dini hareketlerin çağı olan postmodern dönem, aynı zamanda gelecek geleneksel dinle beraber geleneksel dindar tipinin de düşüşünü hızlandırmaktadır ve bu durum gelecekte büyük olasılıkla ortadan kalkmasına yol açacaktır. Çünkü geleceğin inançlarının temel misyonlarından birini, her türlü modern mensubiyet alışkanlığından uzak, insan benliğini, zihin-madde, süje-obje, birey-doğa düalizmini öne çıkaran geleneğin gücünden arındırıcı, daha geniş odaklı, daha açık fikirli ve sonsuzluk hissi veren bir özgürlük fikrine meyilli ama "daha ezoterik temelli" argümanlar geliştirme oluşturmaktadır. Bu formuyla yeniçağın misyonu, daha çok teorik fizik ve biyolojik aygıtlardan beslenen "doğanın anti-mekanik çağrısına" beşeri cevaplar şeklinde olacağından insana ait hiçbir olguyu birbirinden ayırtırmayan parçalı ama bütün olarak değerlendiren maneviyatçı bakış açıları şeklindedir.

Postmodern bir inanç formu olarak yeni maneviyatçılık karakteristik olarak birinci olarak davetin muhatabı açısından diğer dinlerin varlığını tümünden reddeden her türlü dışlayıcılıktan uzak bir inanç olup aksine daha uzlaşıcı olmaya yönelmekte veya neticede tek bir dine güvenmek yerine daha karma ve sentetik form kazanmış olarak iman türü olarak daha çok değişik dünya dinlerinin yerel kaynaklarına dayanarak "kültürlerarası bir dünya görüşü" meydana getirmek istemektedir. İkincisi; postmodern karakterde olmasına rağmen ne-teistik monoteizmden farklı olarak yeni maneviyatçılık, her türlü dogmatik yapının varlığından tamamen uzaklaşıp farklı deneyimlere ilgi duymak suretiyle klasik dinlerin mutlak gerçek olamayacağı şeklindeki neticeye ulaşmaktadır. Üçüncüsü; bu inanç formu, diğerlerinden farklı olarak klasik dini cemaat yerine kolektif oluştan kişisel dindarlığa dönüşümün sonucu daha fazla şifa ve esenlik verici, sevgi, hümanist değerler odaklı ve insanlarla daha etkin anlamlı ilişkilere girmek gibi bireysel faaliyet ya da uygulamaları gittikçe daha fazla güçlendirmek istemektedir. Dördüncüsü; yeni maneviyatçılık, klasik dinlerin hiyerarşiye dayalı geleneksel yapıları yerine daha eşitlikçi bir yaşam görünümüne doğru yönelip gittikçe daha sınırları muğlak yapılardan hoşlanmaktadır. Beşincisi; bu inanç türü, ürkütücü ölümden sonraki müjdeli veya korkutucu yaşam seçenekleri, cennet-cehennem yerine bu dünyaya yönelmekte ve daha canlı, renkli ve dinamik hayata odaklanmaktadır. Neticede yeni maneviyatçılık, Tanrı'nın insanda ve bu dünyada yerleşik

¹⁵ Gümüş, "Teist Tanrı", 369-388.

içkinliğini kabul edilirken öte alemdeki sonsuz ceza olarak cehennem inancı ve ödül alanı olarak cennet inancını dışlamaktadır.¹⁶

2.3. Neo-Agnostik Monoteizm

Huxley’ci bir perspektifle Tanrı hakkında doğru veya yanlış gibi kanaat ile varlığı veya yokluğunu dair herhangi bir görüş bildirmeyen klasik *agnostisizm*, bir sonuç değil arayış içindekilerin tavrı olarak Tanrıya inanan (teist) ile inanmayan (ateist) arasında orta yoldaki bilinemezci olanı işaretlemekteydi. Bu bakımdan *agnostik bir dindar, hiçbir şeyin bilinmediği veya Tanrı’nın varlığı başta olmak üzere maddi olmayan metafizik hiçbir şeyin asla bilinmeyeceği* inancını sahiplenmiş kişidir. Postmodern dönemde neo-agnostisizm ise ister ateist, ister politeist ister monoteist olsun çoğu dindar dünya toplumlarını ve sosyo-politik kurumlarını taramak eğilimindedir. Söz gelişi dinlere incelemede tutulan bu yeni yöntemsel yaklaşım, içerdiği bilişsel ve rasyonel aygıtlar sayesinde dindarların psikolojik, sosyolojik, politik, felsefi ve fideist deneyimlerini anlamak üzere “tarafsız bir veri sağlayıcı yaklaşım” olarak kullanılmaktadır.¹⁷

Günümüz din bilimine göre yeni agnostisizm türleri de vardır. Söz gelişi *kamusal agnostisizm*, kamusal alanda agnostik davranma gereğinin dinsel ve Tanrısal inanç veya inançsızlıkla ilişkisi enine boyuna irdelemekte olup, küresel kapitalizm, küreselleşme ve bireyselleşme kavramları ile dinamik bir ilişki içindedir. Zira seküler büyük ekonomik güçler, insanların agnostik olmasını kendi çoklu çıkarları için daha uygun bulmaktadırlar. Bunun yanında *politik agnostisizm* ise özellikle 2000 sonrası oluşan inanç haritalarında, bir zihniyet, anlayış veya yöntem olarak genel anlamda insan hakları, sivil haklar, yönetimler, yetkiler ve sınırlar, laiklik, dini özgürlükler gibi yaygın dinamik kavramları etkilemektedir.¹⁸

3. Postmodern Mekan Teorileri ve Mabetlerin Çok Boyutlu Anlam Dünyalarına Katkıları

Modern dönemde dini inançların kutsal mekanlarının tasdik edilme duygusu ve onun tekrar canlandırılma arzusu klasik dönemden farkı olarak ortaya çıkarmıştır. Modern anlayışta dil, din ve kültür gibi olgular bu mekan anlayışında benlik ve birlik gibi beşer duygularıyla karıştırılarak yeniden şekillendirmek ve kültürel unsurlarla karılarak dini ritüel haline getirilmek istenmiştir. Nitekim modern dönemde seküler veya kutsal olsun bir mekan algısı, belli bir topluma ait olan amaçlar çerçevesinde evrensel veya bütüncül geleneklerin

¹⁶ Mustafa Alici, “Dindar Değil Maneviyatçıyım: Postmodern Din Bilimlerinde Dindarlık- Maneviyat Tartışmaları” *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 6(16), 16-17.

¹⁷ Duygu Mete, “Din Bilimcisi Ne Kadar Agnostiktir? Çağdaş Din Bilimlerinde Agnostisizm Sorunu” *Kesit Akademi Dergisi*, 14/4 (2018), 396- 409.

¹⁸ Muhammed Özdemir, “Agnostik Tanrı”, *Bir Dünya Tanrı* ed. Mustafa Tekin, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 435-466.

teolojik değerleriyle biçimlendirilirken postmodern dönemde kutsal veya seküler mekanlar, toplumsal amaçlardan öncelikle uzak, zaman dışı veya tamamen kendi içinde, yargılardan bağımsız¹⁹ onu bütün olarak görmemizi sağlayan mantıksal temellerin ortadan kalktığı, her türlü sınırlayıcı bağdan radikal olarak koparılmış hatta sosyo-kültürel değerleri parçalanmış ve özellikle öznel metafiziğini kendi içeriğine borçlu olan alanlar olarak algılanmaktadır.²⁰

Dinler Tarihi'ne göre eskisinden daha güçlü bir şekilde günümüzde insanlar her mekânı aynı değerde görmemektedir. Özellikle dünyevi, din dışı ve basitlikler içeren (yani profan) alanla kesin çizgilerle ayrışan kutsal alanın farkında olan çağdaş bireyler, özel anlar yaşadıkları belli bazı alanlara "ayrıcalık" ve "önem" yüklemekte ve hatta en azından yaşamış oldukları, etkili bellekleriyle onları kutsallaştırabildikleri bilinmektedir. Böylece postmodern dindar birey, her zamankinden daha fazla arzuladığı öznel hedefi olan alabildiğine tanrısal, metafizik ve mukaddes bir dünyada yaşamak ve sonrasında Tanrı'nın evine benzetilmesini istediği mabetleri çok özel ve öznel bir mekan olarak görmek ve onun inşa ettiği "ilahi bir dünyada yaşamak istemektedir."²¹

Bu yönde Huizinga, Foucault ve Derrida gibi filozofların ortaya koydukları postmodern teoriler kimilerine göre günümüz insanına ait daha güçlü bir şekilde anlam ve kimlik ilişkilerini belirleyen beşeri özelliklere daha fazla önem veren ve insan ruhunu merkezileştiren özel bir mekâna aidiyet duygusunu daha yakından hissetmeyi ve tecrübe etmeyi öne çıkaran anlayışlardır.

3.1. Huizinga'nın Oyun İnsanı (Homo Ludens) Teorisi ve Kutsal Mekanların Anlam Dünyasına Katkıları

Postmodern kutsal mekan algısına tanımlayıcı anlam verebilen önemli teorilerden biri Hollandalı filozof Johan Huizinga (1872-1945)'ya aittir. O, ölümünden sonra (1950 yılında) yayımlanan *Homo Ludens: A Study of The Play Element in Culture* isimli eserinde dini ve seküler hayatın temel anlamlandırma aygıtlardan biri olarak oyun ve eğlenceyi öne çıkarmaktadır. Huizinga'ya göre oyun kavramı, "özgür olarak kabul edilen, ama tamamen emredici ve mutlak bağlayıcılığı olan kurallara uygun olarak belirlenmiş özel zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleştirilen, bir amacı olan, gerilim ve sevinç duygusu ile alışılmış yaşamdan başka türlü olmak üzere bilinçli ama spontane, iradi ama eğlenceli bir eylem olarak beceri, çift kutuplu sosyal hayat ortaklığı ve dayanışması içinde fiziksel

¹⁹ David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul 2019, s. 85.

²⁰ Elif Karakurt, Kentsel Mekânı Düzenleme Önerileri: Modern Kent Planlama Anlayışı Ve Postmodern Kent Planlama Anlayışı, *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı 26, Ocak – Haziran 2006, s. 15.

²¹ Eliade, *Kutsal ve Din Dışı* çev. Ali Berktaş (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 4 ve 46.

idmanlarla güç, zekâ ve şans gösterileriyle belirgin hale gelip icra edilen beşerin en temel olgularından biridir.²²

Mabet-irşat örtüşürücü ilişkiler bağlamında Homo Ludens teorisinin önemli katkılarını şöyle özetleyebiliriz; a.) Öncelikle Huizinga'ya göre oyun, maddi olmayan alana ait olduğu için ancak manevi nitelikte yani ruhsal ve irrasyonel karakterde ama karmaşık sosyal işlevleri olan önemli bir etkinlik biçimidir. b.) Bu açıdan oyun, sadece eğlendirici, zevk verici ve gönüllü bir etkinlik değil; aynı zamanda maddi olandan zihinsel olana, gerçek olandan hayali olana dünyevi olandan metafizik olana kolayca geçiş hareketliği sağlayan bir araç rolündedir. c.) Buna bağlı olarak metafizik aleme bilhassa kutsallıklara doğru boyutlanarak genişleyen oyunun anlam içeriği, somuttan soyuta yani spekülâtif dil, şaka, ironik ciddiyet ve inananı için gerçek olan mitsel/ hayali karakterdeki mitolojiye kadar renkli ve zengindir. d.) Oyun, bilişsel ve ahlaki alandan ziyade estetik alana çok daha yakındır. Ancak buna rağmen oyun hiçbir şekilde estetikle eş anlamlı değildir. Aksine oyundan çıkan öge, kültür ve kültürel değerlerdir. Bu anlamıyla oyunun doğası gereği diğer sosyal oluşumlarla birleştiğinde dini, kültürel, ahlaki, adli ve estetik yönleri bulunmaktadır. e.) Huizinga, oyun türleri ile mabetlerde icra edilen dini ibadet biçimlerinin fenomenolojik benzerlik temelinde aralarında çok boyutlu derin bağlar bulunduğunu açıklamaktadır. Buna göre aslında mabette ibadet eden topluluklar, kendine özgü dünyalarının esenliğini güvenceye alma imkanı veren ritüelleri (söz gelişi ayin, adama, bağış, tövbe gibi törenleri) kelimenin gerçek anlamıyla basit birer oyun formunda ifa, icra ve ikmal etmektedirler.²³ f.) Dahası Huizinga, oyunda olduğu gibi dini ritüellerin de kendi tanımının tüm biçimsel özelliklerini yansıtarak gösterdiğini, kutsalın dini törenin gerçekleştiği dünyayla ve sıradan yaşamdan ayrıştırılarak sınırlandırıldığını ve ayrılmış kapalı alana dönüştürüldüğü bu kapalı mekânda, belli biçimlerle insanların belirli bir süre boyunca sembolik bazı eylemlerle aşkın gerçeklikleri bir takım temsillerle yeniden yaşayıp canlandırdığını iddia etmektedir.²⁴ g.) Nitekim oyun sahası, masası, sahnesi varsa perdesi veyahut diğer tapınak ve türbeye ait asli unsurların tamamı biçim ve işlev açısından oyun alanlarına katkı sağlamakta olup sanki oyun için tahsis edilmiş, ayrılmış, çevresine parmaklık çekilmiş, kutsallaştırılmış ve kendi sınırları içinde özel kurallara tabi kılınmış yerlere dönüştürülmüştür. h.) Ancak Huizinga, bilhassa tanrının evinde oyun zamanlarındaki hoş vakit geçirilme ve eğlence durumlarını irdelerken bilinen fiziksel dünyanın ortasında, ritüel, yakarış, adama gibi belirli eylemlerin gerçekleştirilmesi amacıyla mabetlerin “geçici dünyalar” olarak tasarlandıklarını ifade etmektedir. i.) Huizinga, gerçek ve kendiliğinden gelişen oyunlardaki beşeri tavırların,

²² Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture* (Boston, 1950), 50 ve 197.

²³ Huizinga, *Homo Ludens*, 21 ve 39.

²⁴ Robert Anchor, “History And Play”, *History and Theory*, (1978), 79.

kutsal eylemler için de aynen geçerli olmak üzere resmiyet ve ciddiyet barındırabildiğini ifade etmektedir.²⁵ 1.) Son tahlilde *Homo Ludens* teorisi bağlamında mabet-irşat ilişkisinde teolojik bir yaratıcılık, canlı bir ritüel perspektifi ve oyun alanına dönüşen mabet algılarıyla yakınlaşma peşindeki postmodern insanın kendi Tanrı anlayışı da *Deus ludens* (*Oyun Tanrısı*)karakterine bürünebilecektir.

3.2. Michel Foucault'un *Heterotopia* Teorisi ve Kutsal Mekanın Anlam Dünyasına Katkıları

Çağdaş Fransız postmodern filozof Michel Foucault (fuko), antik çağın dünyevi mekân anlayışında kozmolojik katmanlar halindeki *göksel ve süper göksel mekanlar* bulunduğunu bu olağanüstü mekânlarda, zorla yerleştirilen eşyalar olduğu gibi doğal unsurlarında bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre bu mekân algısında ortaçağ *yerelleşme mekan anlayışı* etkili olmuş olabilir.²⁶

Michel Foucault'a göre XVII. yüzyıldan itibaren ortaçağın yerelleşme formundaki mekan algısının yerini aydınlanma çağı ve sonrasındaki coğrafi keşifler sebebiyle uzama ve *genişleme* perspektifi almıştır. Günümüzde ise artık "tutarlı ve düzenleyici anlamında "sistemize olmuş yerleşmeli mekanlaşma" hakimdir. Burada sistemize terimi biçimsel anlamda ağaçlar, dizili eşyalar ve sosyal ve kültürel ağlarla tanımlanabilen temel disipline edici noktalar ile hesaplayıcı sonuçlar, trafik işaretleri, iletişim araçlarının sesleri, konum belirleyiciler ve zamana değil mekana bağlı kaygıları giderici şeyler gibi yardımcı unsurları yoluyla dinamik ve interaktif ilişkilerle belirlenen ve düzen kalıplarıyla kolayca tanımlanan anlayış gelişmiştir. Foucault'a göre kutsal mekanlar bağlamında artık kozmik kutsal düzen ve çağdaş düzenleyici mekân algısı arasında birbiriyle uyumlu birlikteliğin olması gerekmektedir. Foucault, postmodern düzenleyici mekan tipolojisinde "kamusal, özel, aile, sosyal, düzenleyici mekanların" yanında "kültürel ve faydacı mekanlar", "zevk ve çalışma mekanları" gibi insan hayatını sistemize eden, onları yöneten veya hala dokunulamayan ve kutsallığını devam ettiren karşıtlıklar barındıran mekanlardan tipolojik açıdan bahsetmektedir.²⁷

Antik dönemin topos, polis ve ütopya gibi kavramlarını postmodern döneme uyarlayan bir filozof olarak Foucault'a göre fenomenolojinin mekan tanımları bize homojen ve boş olan değil heterojen niteliklerle doymuş, Bachelard'ın büyük katkı verdiği iç tecrübeleri artırıcı iç mekan ferahlığıyla, hayallerle zenginleşen, temel algılarla dolan düşünce ve

²⁵ Huizinga, *Homo Ludens*, 27- 38.

²⁶ Michel Foucault, "Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias", *Architecture/Mouvement/Continuite*, (1984), 1-2.

²⁷ Foucault, *Of Other Spaces*, 1-2.

tutkularla belirgin hale gelip zenginleşen geniş “spektral bir aura/muhit” olarak mekanda yaşadığımızı göstermektedir. Foucault, teori olarak inşa etmek istediği dış mekân kavramını, insanı yıpratıcı, tüketen, tarihin erozyonunun gerçekleştiği kendi içinde heterojen bir mekan olarak nitelendirmektedir.²⁸

Böylece Foucault, postmodern bir perspektifle mekânı “*ütopya mekanlar*” ve “*heterotopya mekanlar*” olmak üzere tipolojik olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre, ütopyalar, gerçek alan olmayan, toplumun gerçek mekânı ile doğrudan ya da ters analogi ilişkisi olan düzenlemeler olup mükemmelliğe getirilmiş veya tam tersi karşılığı olmayan gerçek dışı mekanlardır. *Heterotopya mekanlar* ise zamansal ve mekânsal farklılıklarıyla birlikte gerçek olmayan ütopya mekanların dışında da var olabilen “başka bir mekan” olarak tanımlanmaktadır. Heterotopyalar, sakininin her şeyini yansıtıcı bir aynaya benzeyen, fiziksel, zihinsel zamana bağlı ve uzam açısından sanal ve hayali olmayan, “gerçek, yaşanabilir, güncel ve karşılığı olan mekanlardır. Ona göre özellikle ayna bir ütopyadır. Zira yeri olmayan, kendimi olmadığım yerde gördüğüm, yüzeyin ardında sanal olarak açılan gerçek dışı bir mekan olarak kendi görünürlüğü bana veren, olmadığım yerde kendime bakmamı sağlayan bir gölge ütopyasıdır. Ama aynı zamanda heterotopyadır. Zira gerçekten var olduğu ölçüde ve kişinin bulunduğu yerde bir tür geri dönüş etkisine sahip olan, kendisini orada gösteren hatta kişiyi bulunduğu yerde olmadığını keşfettirendir.²⁹ Bu noktada Foucault’un bireysel öznellik anlayışında modernizmin savunduğu birlik, rasyonellik ve evrensellik ilkeleri yerine karmaşık çokluk, mit ve ihtimaliyet aygıtları gibi postmodern unsurlar çok etkilidir.³⁰

Michel Foucault, dış alem mekânı olarak heterotopyayı altı temel ilkedен yola çıkarak tanımlamaktadır.

a) *Her toplum için özgün, sabit özellikleri olan çok bileşenli heterotopya, bir mekân anlayışı mevcuttur.* Foucault’a göre dünya üzerinde her insan topluluğu, her kültür özgün bir heterotopyadan oluşmakta, farklı biçimlere bürünmekte ama tek, mutlak bir evrensel biçimi var etmeyebilmektedir. Bu anlamda özgün heterotopyaları “kriz heterotopyası” ve “sapma heterotopyası” olarak sınıflandıran Foucault, erken kültürel dönemde ilkel topluluklarda adet dönemindeki kadın, hamile kadın, ergenliğe ulaşmış çocuk, yaşlanmış insan gibi kriz anlarının belirlediği *kriz heterotopyası* artık yerini günümüzde sapma heterotopyasına bıraktığını açıklamaktadır. Zira davranışı, ortalama ya da istenen norma göre sapkın olan

²⁸ Foucault, “Of Other Spaces”, 2-3.

²⁹ Foucault, “Of Other Spaces”, 3.

³⁰ John Blevins, “Different Subjects: Postmodern Selves in Psychology and Religion”, *Pastoral Psychol.*, 57(2008), 25-40.

insanların içine yerleştirildiği heterotopya olarak sapma türündeki bu mekanları, huzur evleri, psikiyatri klinikleri ve hapishaneler gibi yerler oluşturmaktadır.³¹

b) *Her toplumun tarih boyunca somut olarak yaşanan, kesin ve iyi tanımlanmış, farklı sosyal fonksiyonlara sahip ve günümüzde mevcut olan, hiçbir zaman ortadan kalkmayacak aksine farklı formlarla şekillendirilecek pratik bir heterotopyası vardır. Bu ikinci ilkeye mezarlıkları örnek veren Foucault, mezarlıkları sıradan kültürel mekanlara göre çok farklı bir yer görmekte; her ailenin mezarlıklarda ölmüş bir akrabası veya bir yakını olduğu için buraların kentin, toplumun, köyün tüm konumlarıyla yakından bağlantılı olduğunu söz gelişi Batı'da XVIII. yüzyılın sonuna kadar *memento mori* (ölümlü ve fani olman gerektiğini /olduğunu hatırla) ilkesinden hareketle sonsuzlukla fani alemin iletişimini kuran tek bağlantı noktası olarak mezarlıkların şehrin tam kalbinde, Tanrı'nın gözü sayılan kutsal mabetlerin (kiliselerin) bahçesinde veya çok yakınında bulunduğunu açıklamaktadır. Ona göre mezarlıkların içinde de bir hiyerarşi mevcuttu ve bu hiyerarşiye göre bazı mezarlar çok basit iken bazıları ise mermer levhali hatta heykelli, kült mekanlar (türbeler) şeklindeydi. Ona göre XIX. Yüzyıldan itibaren Batı'da mezarlıklar merkezi konumdan taşınarak uzaklara, görünmeyen yerlere mesela şehrin eteklerine kaydırılmaya başlanmıştı. Çünkü bu dönemde artık ölülerin ve mezarlıkların insanlara hastalık bulaştırdığı ve ölüm yaydığı düşüncesi ortaya çıkmış ve bu düşünce mezarlıkları "kutsalın ve ölümsüzlüğün mekânı" olmaktan çıkarmış, öteki şehri, uzak mekanı yani bir başka boyutuyla "heterotopyayı" temsil eder hale getirmiştir.³²*

c) *Üçüncü ilke olarak heterotopya, cemiyet içinde birbiriyle bağdaşmayan, aksine çelişkili, farklı, uyumsuz birçok alanları ve konumları karmaşık bir bütünlük içinde bir araya getirip tek bir gerçek mekâna dönüştürebilme gücüne sahiptir. Ona göre Batılı tiyatro, sinema alanları hatta Doğu kültürlerinde (mesela dünyanın dört parçasını temsil eden kutsal mekân görülen kadim pers gülistan bahçeleri ve Babil'in asma katlı bahçelerinde olduğu gibi) klasik dönemlerden beri çok derin anlamlar taşımaktadır. Ona göre çağdaş sinema mekanları veya kadim zamanların bahçeleri, dünyanın en küçük parçası olarak mutlu ve evrensel bir heterotopya oluşturarak "mekânsal bütünlüğünü" temsil etmektedir. Ona göre heterotopya olarak tiyatro, gerçek hayatın üç boyutluluğunun sahne sayesinde iki boyuta indirgenmesiyle meydana gelirken onun dev bir ekrana dönüşmesi ise sinemayı oluşturmaktadır. Son olarak bahçeler çelişkileri ve tezatlıkları homojenleştiren bir yapıya*

³¹ Foucault, "Of Other Spaces", 3- 4.

³² Foucault, "Of Other Spaces", 4-5.

işaret etmekte ve dünyanın merkezindeki havuzun imlediği sonsuz yaşamın kaynağı olan su burada aşkın bir mertebede evrenin ve bilginin kökenini temsil etmektedir.³³

d) “*Heterokroni*”denen ve *heterotopyalarda çoğunlukla* farklı boyutta parçacıklar halinde özgün zaman odaklanmaları bulunmaktadır. Foucault, geleneksel zaman tabiriyle kastettiği tarihsel zaman anlayışından kopuk bir şekilde postmodern algıyla çoklu zaman dilimlerindeki birikmeleri, bölünmeleri ve farklılıklara ayrışmaları ‘heterokroni’ adıyla belirlemektedir. Ona göre bu özelliğe sahip mekanlar yardımıyla çağımızdaki insanlar, kendilerini geleneksel, sıradan ve akıp giden zamanların toptan ihlali içinde bulmaktadırlar. Bu tür geçmiş zaman heterokronisine örnek olarak mezarlıkları gösteren Foucault, bireyin yaşamının yok olması, silinmesi açısından hem kaybolma hem de sonsuzluk gibi zıt iki durumu simgeledikleri için mezarlıkları oldukça “heterokronik yerler” olarak kabul etmektedir. Son tahlilde Foucault, günümüzün dünyasındaki heterokronileri ise üçe ayırmaktadır; “sonsuz zamanı biriktiren müze ve kütüphaneler”, “geçici zamana bağlı kurulan panayırlar, sirkler, fuarlar ve festivaller gibi eğlence yerleri” ve son olarak “ilk ikisinin sentezi olan tatil köyleri”dir.³⁴

e) *Heterotopyalar bazen herkese açık olmama tam ulaşılabilirlik* ya da yalıtılmışlık açısından mekanların kendi içinde bir açılma ve kapanma sistemlerinin olmasıdır. Beşinci ilkeye göre genellikle, hiçbir heterotopyaya bir kamusal alandaki gibi rahatlıkla giriş- çıkış yapılmaz. Dolayısıyla bu tip heterotopyalar birçok alt sınıfa ayrılmaktadır. Bunlar, “tamamen kapalı olan heterotopyalar (örneğin, kışla ve hapishaneler girişi zorunlu, ancak çıkışı izne bağlı olan mekanlar)”, “sınırlı giriş-çıkış yapılabilen, istendiğinde girildiği zannedilen mekanlar (örneğin Brezilya’nın büyük çiftliklerinde ve Güney Amerika’nın bazı yerlerinde bulunan konuk odaları) gösterilebilir.”³⁵

f) Altıncı ve son ilke olarak *Heterotopyaların diğer tüm mekanlarla ilişki içerisinde* olmasıdır. Yani, bir heterotopyanın dışında kalan mekanlar bağlamında da bir işlevi vardır. Bu işlev, iki aşırı uç kutup arasında ortaya çıkar; bir tarafta her gerçek mekanı insan hayatının bölümlenmiş olduğu tüm alanları içinde daha da aldatıcı olduğu gibi ortaya koyan bir yanılsama alanı yaratırken diğer tarafta ise tam zıt olarak düzensiz, kötü inşa edilmiş, karmakarışık düzenlenmiş mekanlara karşı mükemmel, ideal, titiz ve sistematik, bambaşka olan bir başka gerçek mekan yaratmaktır. Foucault’ya göre bu tip mekanlara, yanılsama değil; ‘ödüllendirme heterotopyası’ denebilir. O, bu ilkeye örnek olarak da Amerika’da

³³ Foucault, “Of Other Spaces”, 6.

³⁴ Foucault, “Of Other Spaces”, 6-7.

³⁵ Foucault, “Of Other Spaces”, 7-8.

İngilizler tarafından kurulan Puritan mezheplerine ait kolonileri ve Güney Amerika'da bulunan idealize edilmiş gerçeklik olarak Yahudi Kolonilerini vermektedir.³⁶

Neticede Foucault, a) postmodern insanın dış güçleri olarak kitle iletişim araçları, kopya ve tekrar, kitle kültürü; postmodern insanın içkin özellikleri olarak tüketim alışkanlığı, ortak beğeni, heterojenlik şeklindeki özellikleri öne çıkarmaktadır. b) O, böylece özgün mekan algısıyla ortaya koymuştur ki modern insan ulusal bir kimlik kazanırken postmodern insanise dijital, yıkıcı ve asimetrik alanda çoklu kültürel kimlikleri önem çıkarmaktadır. c) Foucault, kutsallık meselesi bağlamında mekanı irdelemekte; klasik bilgi anlayışında teorik olarak kutsallıktan kurtulan mekanın, aslında pratikte hala kurtulamadığına dikkat çekmiş; özel mekân/kamusal mekân, aile mekânı/toplumsal mekân, kültürel mekân/yararlı mekân, boş vakit mekânı/çalışma mekânı gibi dikotomik karşıtlıklar oluşturarak dokunulmazlığını hala koruyan tüm bu mekanların hâlâ açıkça belli olmayan bir kutsallaştırmayla yönetildiğini belirtmiştir. d) O, mekan açısından bu kutsallaştırma sürecini iç ve dış mekan diye tasnif ederek mabetler gibi iç mekanları daha manevi tecrübeler ve batini yolculuklara müsait olan "oto-kontrol merkezli yerler" kabul ederken dış mekanları ise heterotopik bağlamda ilişkiler ağı içerisinde "uyumlu" ya da "uyumsuz yerler" olarak tanımlamıştır. e) Foucault, dış mekanların ise içinde yaşadığımız, bizi kendi dışımıza çeken, özellikle yaşamımızın, zamanımızın ve tarihimizin erozyona uğradığı mekân, bizi kemiren ve aşındıran bu mekân, heterojen bir mekânlar olduklarını belirtmiştir. f) Foucault, son olarak bireylerin ve şeylerin rastgele yerleştirildiği veya ıslıl ıslıl farklı renklerle boyalı bir boşluğun içinde yaşamadıklarını aksine birbirine asla indirgenemez olan ve asla üst üste konamayan mevkilerde sosyo-kültürel açıdan ilişki ağları bütünlüğü içinde karmaşık bir düzende yaşamak istediklerini belirtmektedir.³⁷

3.3. Jacques Derrida'nın İltica ve Konukseverlik Teorisi ve Kutsal Mekanın Anlam Dünyasına Katkıları

Konukseverlik başlığı altında bir makale³⁸ kaleme alan Yahudi asıllı Fransız postmodern filozof Jacques Derrida (ö. 2004) burada günümüzde etkisini oldukça fazla hissettiren bir sorun olarak en olumsuz anlamda mülteci ve en olumlu anlamda konuksever oluş dikotomisinde kendi teorisini "postmodern antropoloji perspektifinde" inşa etmektedir.³⁹ Derrida, göç ederek başka yerlere giden mültecilerin yüksek refah seviyesinde

³⁶ Foucault, "Of Other Spaces", 8-9.

³⁷ Şeyma Nalan Ekice, "Heterotopyalar İçinde Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?", *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi -Özel Sayı*, (2019), 474.

³⁸ Jacques Derrida, *Of Hospitality*, Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond, trans. By Rachel Bowlby (Stanford: Stanford University Press, 2000).

³⁹ Baran Yıldırım, *Konukseverlik Etiğinin İlişkisel Analizi ve Hakikatler Etiği*, *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, Yıl 11, S. 39, Temmuz 2021, s. 931.

yaşamaları, suçun engellenmesi, karmaşanın önüne geçilmesi için “sığınma/iltica mekanlarına” dönüşmüş yerler bilhassa şehirler hakkında postmodern bakış açılarının oluşturulması gerektiğini ifade etmektedir. Derrida, teorisini inşa ederken E. Levinas’ın konukseverlik düşüncesinden bilhassa “beşeri iletişim dilinin özü dostluk ve konukseverliktir” anlayışından derinden etkilenmiştir.⁴⁰

Derrida, konukseverliği “misafire ismini sormadan ve ondan karşılık beklemeden hatta en ufak bir şart yerine getirmesine gerek duymadan kendisini ve tüm imkanlarını açarak ve ona evinde veya oraya aitmiş gibi hissettirerek ona eviyle birlikte adamak” olarak tanımlamaktadır.⁴¹ Derrida’ya göre bir hak ve zorunluluk olarak konuk olma durumu, konuksever olan ev sahibinin otoritesine zarar vermeden konuk çizgisini aşmadan veya konukseverin sınırına girmeden ortaya çıkmalıdır. Akışkan bir interaktiflik içinde ev sahibi ise konuğunu ağırlarken onunla aynı otoriteye sahip bir kişi olarak özdeşlik yasasını koruyarak kalabilmelidir.⁴²

Derrida’nın konukseverlik teorisi, kozmopolit durum ve kozmos ile de yakından ilintilidir. Kozmopolitik, bir düşünce olarak küresel bir topluluk içinde yaşayan insanların olağan birliğini ifade etmektedir. Ona göre dünya üzerinde herkesin ortak mülkiyete sahip olma hakkı olduğu için mülteci bir kişinin bile nerede olursa olsun kendisinin toplumda yer edinmesi gerekmektedir.⁴³ Dünya bir küreden ibaret olduğu için sonsuz alan söz konusu değildir. Bu yüzden hiçbir kimse dünya üzerinde diğerlerinden daha fazla yere sahip olduğunu iddia edemez ve insanlar birbirlerine tahammül etmelidir. Derrida’ya göre birbirinden uzak kıtalar bile sonunda kamu kanunlarıyla düzenlenen barışa dayalı, karşılıklı sıcak ilişkilere girebilir ve böylece insan ırkı kozmopolit bir anayasayla yaklaşırabilecektir.⁴⁴

Yine Derrida, misafirin *hoş bulduk* demediği buna benzer şekilde ev sahibinin beklemediği halde *hoş geldiniz* diyebildiği mutlak bir konukseverlik durumunu anlatmaktadır, Burada Derrida, tipolojik bir paradoks olarak misafire yönelik hazırlık yapılan ve onun tarafından aşına olunan “davete dayalı konukseverlik” ile aşına olunmayan, hazırlık yapılmadan gerçekleştirilen ev sahibi açısından bilinmeyene, beklenmeyene ve istenmeyene hatta rahatsız edici olana karşı hoş davranmayı gerektiren “ziyarete dayalı

⁴⁰ Puspita Damai, *Messianic-City: Ruins, Refuge and Hospitality in Derrida*, Marshall University Marshall Digital Scholar, 2005, 68-94.

⁴¹ Kevin O’Gorman, Jacques Derrida’s Philosophy of Hospitality, *The Hospitality Review*, 2006, s. 50-57.

⁴² Gültekin, s. 17.

⁴³ Jacques Derrida, *Of Hospitality Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida To Respond*, trans. Rachel Bowlby, Standfor University Press, California 2000, 49.

⁴⁴ Derrida, *Hostipitality*, s. 5.

konukseverliği” içerdiğini⁴⁵ açıklamaktadır. O, ayrıca bilim, politika, hukuk alanında, teknik alanda ve geleneksel ortamlarda yapılan resmi düzenlemelere sadık kalınarak *konuksever* olunamayacağını dile getirmektedir. Derrida, bu sürecin ön şartları olarak “insani haklar”, “hukuki kanunlar” ve “sosyo-ekonomik borçluluk” ile şekillenebilen *koşulsuz konukseverliliği* önemsemektedir.⁴⁶ Sığınma isteyen konuğunu misafir etme ev sahibine bir armağan olsa da sadece ev sahibinin kurallarını kabul ettiği takdirde konuk olarak kalması şartı taşıdığı için bu aslında koşullu bir ağırlamadır. Bu gerilimli süreç, koşulsuz konukseverliğe götüren sosyo-politik şartlarla ve ahlaki açıdan iyi işlenmiş kurallarla sağlıklı işlemediği taktirde endişe, düşmanlık, ilişkilerde felçlilik gibi aksi durumlarla imkansız konukseverliği yani konuk sevmezliği doğurabilecektir.⁴⁷ Bunları aşmak için Derridacı teorisyenler, konukseverlik siyaseti olarak misafire doğru ve lehine olmak üzere sürekli genişleyen bir “hoşgeldiniz” eyleminin ev sahibinin güçlü bir söylem dili olması gerektiğinin altını çizmektedirler.⁴⁸

Neticede din bilimi perspektifinde dine davet-mabet bağlamında Derrida'nın teorisinden şu sonuçlara ulaşabiliriz. a) Bu teori, batının klasik misyonerliğinin ötekini medeni olmayan, gelişmemiş, ulaşılmamış, aydınlanmamış, karanlıktaki öteki insanlara yönelik acı verici, zorlayıcı, ideolojik ve hegemonyacı katkılarını ortadan kaldıracı mahiyettedir. b) Derrida'nın bu konukseverlik teorisi ekonomik kaygıları öncelemeyen, iyiliği, sığınmayı ve dostluğu emredici yeni bir bakış açısıyla post-sömürgeci bir davet ve irşat teolojisine dönüşümcü katkı sağlamaktadır. c) Kozmopolitizm temelinde, ahlaki-ekonomik yükümlülüklerle ve sağlıklı benlik ve kimlik tanımlamaları ve kabullenmeleriyle batıya ait kutsallık ve sonsuzluk kavramının muammaya dönüşen anlamlarını doğru bir dille düzeltici antropolojik bir bakışla diğer insanlara doğru genişletmektedir. d) Kutsal bir mekâna girmek demek, Derrida teorisi bağlamında metafizik açıdan tanrısal alana sığınmak, geçici olarak onu işgal ederek ona iltica etmeyi somut olarak göstermek olduğundan dine daveti misafirperver bir dile dönüştürebilecektir. e) Din görevlisi, iletişim dili olarak koşulsuz konukseverlik teorisini benimsediğinde yabancı, eşitlik ilkesinde kendisi gibi olacak ve hoş karşılama terimleri ile onu evinde hissettirecek nazik, şiirsel ve estetik içeriklerle zengin bir soru-cevaplarla gelişen ortamda karşılıklı, değişim ekonomisine dayalı ve iyi niyetli antlaşmalarla süren bir anlayış ortaya çıkabilecektir. f) Derrida'nın teorisine göre buna karşılık dışardan gelen misafir, konukseverlik antlaşmasına göre Yahudi-

⁴⁵ İbrahim as. kavmun munkerun

⁴⁶ Şevki Işıklı, İlticanın Yapısökümcü Felsefesi, s. 55-75.

⁴⁷ Sezal Çınar Özkan, Levinas'ta Etik Sonsuzluk, Şiddet ve Derrida, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2019, 28,

⁴⁸ John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida* (New York: Fordham University Press, 1997), 110.

Hıristiyan teolojilerinde çerçevesi çizilen ve Greko-Romen medeniyetlerinde pratik olarak izleri sürülebilen sağlıklı öteki kriterlerine uygun davranabilmelidir. g.) Derrida felsefesine göre konukseverlik, batılı misyoner zihin için ötekine yönelik basit bir insani ev sahipliği eyleminde gerçekleşmez aksine daha ötesinde konukseverlik bir iman izhar eylemi olduğundan Hıristiyan bir ev sahibi için daha ötesinde konuk olarak Mesih'in evini beklenmedik bir sürpriz ziyareti kadar önemli bir armağan sayılabilmektedir.⁴⁹

4. Paradigmatik İrşad Dönüşümleri: Postmodern Eleştirel, Yapı Sökücü, Özne Merkezli Yeni Davet Perspektifleri

Postmodern davet, yeni monoteist tipolojileriyle ruhani bir devrim olarak geleneksel dine bakışı değiştiren, buna karşın çağa uygun yeni sorunlar doğuran, yeni paradigmlar geliştiren, dinamik bir dini betimleme dilleri icat eden ve bilhassa metin-okuyucu özdeşleşliğini öne çıkaran hatta bilgi birikimli okuyucuyu merkeze alan öznel hermenötik yorumlamalar içeren söylem dilleri (jargonlar) üreten ve neticede yeni bir davet gündemi oluşturabilecek güçtedir.⁵⁰

Bilhassa postmodern teorileriyle klasik misyon, teoloji ve insan perspektiflerinde sorgulayıcı, eleştirel ve geleneği kesici değişimler yapmak istemektedir. Söz gelişi konuksever, oyun perspektifli teorileriyle postmodern irşat inşaları, bir sonsuzluk arayışı, imkansıza duyulan beşeri bir tutkuya dönüşürken dindarlaştırıcı sertliğini bırakan davetçinin muhatabını anlayıcı, esnek ve yumuşak bir dille iletişim kurmayı amaçlanmaktadır. Bu anlamda davet misyonuna bürünen bir din görevlisi, kendisini teslimiyet içinde daha edilgen bir konuma indirgemekte ve muhatabı tarafından sözü bölünebilmeyi göze alabilmektedir. Konukseverlik kavramıyla muhatabına yaklaşırken klasik dönemlerden miras aldığı, bilgi, teoloji, tecrübe ve uygulamalarda radikal değişiklik yapabilecek yapı-sökümlere gidebilmeli ve muamma olabilen bir muhatapla yüzleşmeye ve sınırları muğlak bir ilişkiye açık olduğunu aktif bir öznellikte daima hazır olduğunu izhar edebilmelidir.⁵¹

Klasik olanın “eski”, “saçma” ve “ahmakça” görüldüğü bu çağın ironi inanç haritasında çoğulcu yaşamlara ve aşkın nihai değerinin kendini kanıtlayan argüman kabul edildiği dini idealler, artık birer aksiyom formunda yaşanmaktadır.⁵² Postmodern dindar

⁴⁹ Jacques Derrida, *Deconstruction Engaged: The Sydney Seminars*, P. Patton and T. Smith (eds) (Sydney: Power publications, 2001), 67.

⁵⁰ Woodhead L.Heelas, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality* (New York: Blackwell 2005), 252.

⁵¹ Jacques Derrida, *Rogues*, trans. By Pascale-Anne Brault and Michel Naas (Stanford: Stanford University Press, 2005), 81-82; Immanuel Levinas, *Totality and Infinity* (Pittsburg: Duquesene university Press, 1969), 112.

⁵² R. L. Patterson, “History and the Future of Science and Religion,” *International Journal for Philosophy of Religion*, 2/2 (1971), 75-77.

insan bilinci ise dini kavram ve inançları diğerlerinden aktarıırken mutlaka yeni şeyler katarak davet eylemlerini tamamlamak ister.⁵³

Çok yönlü geleceği muğlak inşa edici umut ve farklılık aşıl原因an, aidiyetleri yerelleştiren, sürekli dönüşümler vaat edici, çoklu perspektiflerle artırılmış görecelilik bahşedici öznel kurtuluş vaatleri gibi anahtar terimlere sahip postmodern davet anlayışlarıyla⁵⁴ inançların yapısallığında tekdüze veya mono-blog yapılar barınamayacak aksine farklı pek çok türden inançlar, adetler, felsefeler, seküler uygulamalar, tek karma bir pota içinde eritilecektir. Bu meydan okuyucu çok bileşenli davet tavırları yüzünden dini misyon temaları veya davet konuları güçlü beşeri otorite ve hakikat kaynakları kabul edilen zengin içerikli rüyalar, geleceğe dair kehanetler, meditasyonlar, telepatiler, yoga türü tefekkür yoğunlaşmaları, sağaltıcı homeopatiler ve şamanik coşkularla daha eklektik çeşitlikte formlar kazanabilecektir.⁵⁵

Geleneksel dinlerin kurtuluş ekseninden kaymış ve yenilenerek güncellenmiş yüzleri olarak postmodern inançların çoklu davet temaları arasında ahlak, ekoloji, kültürel ve sosyal küresel sorunların temel ruhani ve dini amaçlar haline gelmesi muhtemeldir. Hatta politik güçlerin derin etkisiyle bu misyonların daha çoğulcu, kültürlerarası, çoklu ideolojik, seküler ve hümanist boyutlar kazanması kaçınılmazdır. Bu açıdan misyoner geleceğin içeriğini oluşturan ana dinamik unsurları şöyle listeleyebiliriz; dogmatik olmayan, geniş ölçüde düzensiz, herhangi bir formel yapıda ısrarcı olmayan, hakikat iddialarında kişisel tecrübeleri esas alan, dine kendini revize sistemi olarak bakan, aracısız kurtuluşu özgürleşme ile özdeşleştiren, çoklu üyeliklere kapı aralayan, kendine yabancılaşmayı ortadan kaldıran ben-merkezli bilgiyi esas alan, insanlığın kurtuluşunu hedeflerken bireysel ben ile evrensel ben arasında interaktif ilişkileri öne çıkaran özellikle benliğin güçlü vurgularla dönüşümlerini esas alan perspektifler.

Postmodern filozof Heidegger'e göre dine davet, teolojik açıdan "kurtuluş odaklı bir ilan" anlaşılırken günümüzde ise çağın ruhuna uygun gerçek irşat olarak dinin her yönünü kucaklayıcı tecrübeler dayalı yeni bir ilan fenomenolojisini gerektirmektedir. Yeni Kantçı bir bakışla artık teolojinin merkezinde tanrının varlığı değil, insan özgürlüğü olmalıdır. Dindeki ilk davetçi figürlerin dinamik örnekliği anlık olgusal hayat tecrübelerinin dini tarihsel yönlerini anlayıcı, yorumlayıcı, yanıtlayıcı ve iletişime uygun olarak bariz kılacaktır. İslam (sahabe modelleri) ve Hıristiyanlık (havarisel gelenek) gibi dinler tarihsel

⁵³ Pascal Boyer, *Religion Explained: Evolutionary Origins of Religious Thought* (Basic Books: New York 2001), 44-46.

⁵⁴ Grace Davie, *Religion in Late Modernity: Essays in Honour of Pal Repstad* (Trondheim: Tapir Academic Press, 2007), 37-53.

⁵⁵ M. C. Berg, "New Age to Advice? Ticket to Happiness", *Journal of Happiness Studies*, 3(2008), 363.

somut yaşanmış gerçekliklerle inşa edildiklerinden zamanı soyut ve spekülatif olarak değil; bizzat ilahi sözün geçiş haliyle (*verbum transtivum*) yaşamakta, anlık olarak hissettiği sekine verici İlahi Varlığa dönmeyi, putlardan yüzünü çevirmeyi anlatan çift yönlü bir dönüştürücü iman kabulünü gerektiren “dinamik bir dille” sunulmaktadır. Yine ona göre dini davet, “duruma uygun olarak salt bilişsel ve epistemik değil; aynı zamanda ilahi huzurda bekleyip (kıyam) anlık olabilen, olağanüstülük gerektirmeyen aksine sıradanlığı vurgulayan bir kul olmayı, zamana bağlı dindarlıkları yaşayan “empatiye dayalı tecrübeler” olarak da vurgulanmaktadır.⁵⁶

Neticede postmodern din olgusunun irşat tipolojilerine baktığımızda; a.) Postmodern irşat anlayışında dindarların oluşturduğu dini yapılar (ümme, kilise, seçilmiş halk, cemaat gibi) ile davet özdeş kılınmakta, birbirleriyle bir bütünlük içinde hareket halinde ve gittikçe çemberi genişleterek bir ilerleme peşindedir. b.) Dini tebliğ ve irşat ile anlam kazanan dindar misyonu, daha iyiye ulaşmak için eleştirel, yenileyici, belirleyici, inisiyatif alıcı ve ayrıştırıcı mukayeseler yapabilen kimliktedir. c.) Dine davetin temel unsuru olan davetçinin kendisini yenilemesi, eğitmesinden de ötede öz eleştirel dolu dönüşümler yaşamasını ifade etmektedir; bunun için sürekli hareket halindeki, kendi inancının temel unsurlarının özlerini ve anlamlarını hatırlatıcı (yani fenomenolojik karakterde olan), fikirlerde radikalleşmeyen veya marjinalleşmeyen aksine epistemolojik açıdan dini geleneğin en temel sistematik kaynaklarını kullanabilen Batı düşüncesinin ideolojik tekeline maruz kalmayan aksine dinin en merkezi görüşlerine odaklanan çoklu kapsayıcı bir davet hermenötüğü şarttır. d.) Davet ve irşadın toprakları mekanları da aşan, tüm insanlara ulaşabilen, Müslüman olabilmenin avantajlarından haberdar olan, yol gösterici bilgilerle dolu, belli bir bölgeye, ideolojiye odaklı olmayan bölücülükten uzak, parçalayıcı olmayan, güç, iktidar veya varlık odaklı çalışmayan, dinin gayelerini insanlara ulaştırıp sosyal prestij veya çıkarlar kazanım peşinde olmayan ve son olarak evrensel yerine parçalı bütünlük peşindeki yetişmiş, dönüşerek erginleşmiş, çok yönlü ve hem dinin özgün tarihi hem de dinler tarihi açısından donanımlı bireyler ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.⁵⁷ e.) Postmodern dönemde dini irşadın sınırlarını çizen beş önemli nokta dikkatlerden kaçmayacaktır. 1a) Postmodern davette artık herhangi bir dini otorite kuruma dayanmaktan yoksun olan ama daha çok soyut zihinsel dini güçlere alanlar açan yeni bir iletişim diline ihtiyaç duyulmaktadır. 2b). Klasik davet ve irşat teknikleri artık günümüzde işlememekte koruyucu, savunucu, kollayıcı bakış açıları yerine tartışmaları bol faraziler çoklu anlamlara gelebilen hakikat iddiaları artık yabana

⁵⁶ Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, trans. Matthias Fritsch, (Indianapolis: Indiana University Press, 2010), 55-74.

⁵⁷ Nelus Miemandt, “A Missional Hermeneutic for The Transformation of Theological Education in Africa”, *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, (2019), 1-10.

atılmamaktadır. 3c.) Postmodern toplum artık kutsalı kendisiyle çelişmeyen, dini davetin de toplumun farklılıklarına cevap verebilen, ibadetin faydalarını görebilecek şekilde dini açıdan işbirliklerine girebilen ben-kimlikleri ve güçlü yerel kolektif cemiyetleri arzulamaktadır. 4d.) Tanrı'nın tarihte anlatılan büyük kıssalarda değil artık anlık zamanda müdahil olduğu mahalli etkileriyle kutsallığın izleri sürülmeli veya mega anlatıların gerçek hayattaki karşılıkları belirgin olarak yansıtılmalıdır. 5e.) Postmodern kültür, dini irşadın dili olarak benimsendiğinden birbirleriyle çatışan kavram, kişi veya konular değil eleştirel olduğu kadar çoklu ve tutarlı olanlar tercih edilmelidir.⁵⁸

5. Postmodern Perspektiflerinin Meydan Okuyucu Polemikleri ve Sorun Merkezli Apolojiler

Bu çağın en büyük meydan okuyucu özelliklerinden biri, ele aldığı her nesneyi ironiye dönüştürücü, din dahil her fenomeni çoklu anlamda hem olumsuz anlamda inkar ve ret karşılıkları verebilmesi hem de olumlu anlamda içeri yansıtıcı ve koruyucu nitelikte görebilmesidir.⁵⁹ Bu dönüşümlü sistematik çağ, yapay zeka aygıtlarıyla, yüksek teknolojik gelişmelerle postmodernliğin temel anlama unsurlarını yoğun bir şekilde kullanmaktadır. Nitekim dünyanın pek çok yerinde bilhassa Batı dünyasındaki gündelik hayat pratikleri ve düşünce açısından kimi nitelikleri açısından modern, kimi nitelikleri bağlamında postmodern olduğuna şahit olmaktayız. Daha baskın olarak klasiğin göz ardı edildiği, modernin tüm tonlarıyla hakim olduğu her şeyin gittikçe tran-nasyonal hale geldiği, yerel küreselliklerin/glokalizmin, dijital iletişim aygıtlarının büyük değişim ve gelişim içinde olduğu, sanal ve soyut tüketim araçlarının geçirgen ve akışkan hale dönüştüğü, entelektüel alana ilave olarak insan genetiği alanındaki mükemmelleştirici fen çalışmalarının hız kazanmasının birikimsel problematik meselelerin seküler, yapısalcılık, ideolojizm ve sömürgecilik gibi yöntemsel kavramlara post önekinin getirilerek transhümanizm ve posthümanizme doğru icbar ettiği değişimler gözden kaçmamaktadır.⁶⁰

Bu çağın en önemli davet perspektiflerinden biri de davetin ana konularını odaktan çıkarıp saldırı, meydan okuma ve polemiklerle örülü eleştirel ciddi sorunlara yönelerek çözüm üretici kimlikte yanıt verici, meydan okuyucu, şüpheleri ve krizleri giderici apolojilerden oluşmasıdır.⁶¹

⁵⁸ Ravi Zacharias, *Telling the Truth: Evangelizing Postmoderns*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 26-28.

⁵⁹ Naomi Schor, "Fetishism and Its Ironies", *Fetishism as Cultural Discourse* ed. Emily Apter – William Pletz (New York: Cornell Up, 1993), 97.

⁶⁰ Mustafa Tekin, "Postmodern Tanrı", *Bir Dünya Tanrı* ed. Mustafa Tekin, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022), 567-568.

⁶¹ Michael Miller, "Apologizing to Postmoderns: Developing An Effective Apologetic for Contemporary Gospel Preaching" *Journal of Biblical and Theological Missions*, 6/2, 58.

Postmodernizmin bu polemik üretici, şüpheci hatta tehdit edici özelliğinin altında öznel ve eleştirel bilgiyi baskın bir ideolojik aygıt olarak görmesi ve buna bağlı olarak dini davetteki tekelsizliği, dindeki savunmacı mutlak kesinliği ve dinin evrenselliğini çağrıştıracak olan tüm teolojik kesin tanımlamaları açık bir dille reddetmesi yatmaktadır. Bu anlayışa göre eleştirel yönden din ve dini olanı anlamak, postmodern bakış için hayati olduğundan söz gelişi modernitenin “*din evrensel bir olgudur*” cümlesinin postmodern çevrede bir anlamı yoktur; Onun yerine her milletin hatta etnik veya daha alt yerel grupların kendi inanç ve fikirlerini ifade etme hakkı savunulmalıdır. Bu fikre göre farklı kültürler ve dinî inançlar ile azınlıklar aynı toplumda kavgasız, tartışmasız, özgürce ve barışçıl bir ortamda, parçalı yerel değerlerin öne çıkarılmasını teşvik etmeyi dindarların yarattığı sınırsız yaşam alanına ilgiyi artıracaktır. Yine postmodern dindarlık formu kendisi için olumlu, klasik din mensupları için meydan okuyucu olarak yüksek teknolojiden faydalanma gayreti, tele-teolojilerle yaşama, tele misyonerliklerin ortamında olmak, özgür din pazarlama alanı, sınırsız dindarlıkların ve çoğulcu teolojik kültürel bir cemiyette olduğunu hissetmek, çoklu ortamlarda dini anlamak, milenyumlar çağında yaşamak ve dini ihtiyaçların anında görülmesi demektir.

Bu dine davet anlayışı, eski tüm kesinliklerinin ve aksiyomlarının yeniden gözden geçirilmesi, güncellenmesi veya şekil değiştirilip iyileştirilmesini kesinlikle ilan etmektedir. Yine postmodernizm ile birlikte bireysel açıdan ferдин hayatındaki dinî boyutun anlaşılması, dinin çok yönlü pratiğinin sağlanması ve betimlenmesinin yanında dinî hayatın izah edilmesine yönelik en son yöntemlerin geliştirilmesi gibi fırsatlar, dinin her alanında yeni metot ve teorilere dayalı çağdaş, güncellenen bir yeterliliğin olmasını gerektirmektedir. Bunun sonucunda günümüz dünyasında önemli bir karakteristik olarak daha önce hiç görülmemiş yoğunlukta ve biçimde insanların “gerçeklerine” ve insanlar arasındaki “ilişkilere” ilgi duyulmakta, soyut bilginin gücü her zamankinden daha fazla etkisini hissettirmiştir. Son olarak postmodern dönemde dine yönelik diğer meydan okumalar arasında; bu kadarla sınırlı olmamış geçmişten ayrı olarak farklı cinsiyetlere hatta cinsiyetsizliklere olumlu bakış açılarıyla, değişik dinler arasındaki yakın ilişkilere ilgi duyması, gittikçe yaygınlaşan ruhani ve karmaşık yeni hareketlere ardına kadar imkan sağlaması, sarmal kültürler arası senkretik eylemlere açık kapı bırakması ve son olarak din olgusunda daha fazla seküler bağlamlara vurgu yapması sayılabilir.⁶²

Bilgiyi otoritelerin basit bir araç olarak değil; farklılıklarımızı rafine etmek, ölçülemez olanları tolere edebilme yeteneği vermek için kullanan, epistemolojiye ise

⁶² Mustafa Alıcı, “Çağdaş Din Bilimleri Metodolojisinde Modernizm-Postmodernizm Tartışmaları”. *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 12 (2017), 42- 47.

uzmanının “homolojisi” için değil; mucidinin “paralojisi” için faydalı gören postmodernizm⁶³, inanç, kültür ve ideolojik sınırları ortadan kaldıran buna karşın karşılıklı oluşu ve interaktif ilişkileri dinamik bir biçimde epistemolojik haritasında tesis eden bir anlayışla öne çıkmaktadır. Dahası postmodernizm, hakikatin tek bir dinde, belli bir bölgede veya özel bir kişide olmadığını aksine farklı inançlarda, bölgelerde veya kişilerde de olabileceğini iddia ederek klasik dinleri, teolojileri ve mekanları ucu açık hakikatlerle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu açıdan postmodernizm dindar toplumlar için gelecekle adına yenilikler getirdiği kadar klasik kaynakları için tehdit edici meydan okumalar da meydana getirmektedir.⁶⁴ Bu bağlamda dinlerin bunlara yanıtları postmodern bireyin öznelliğinde ise birlik, rasyonellik ve evrensellik gibi modern ilkeler yerine karmaşık çokluk, mit ve ihtimaliyet aygıtları gibi postmodern aygıtlarla çok daha etkili olacaktır.⁶⁵

Din bilimcilerine göre karşıt yanıtlar veya apolojiler olarak postmodernizmin öncelikle geleneksel inanç sistemleriyle açık senkretizm peşinde olduğu bilinmektedir. Kurtuluş öğretilerine sahip geleneksel dinlerin karışımı bir uygunlaştırılmış ve tekno-dijital kaygıların giderilmiş olduğu üçüncü bir yolun hem post-human temalar hem de geleneksel dini fenomenleri birbirine karılarak ortaya konulması geleneksel dindar için barışçıl bir çözüm kabul edilebilmektedir. Geleneksel din mensupları için klasik dinlerin postmodern fikirlerle iletilmek üzere filolojik bir melezlik ile baskın hale getirilmesi dinlerin yararına sayılabilmektedir.⁶⁶ Zira onlara göre bu karılma ve bağdaştırma zorunludur; çünkü geleneksel dinler, insanın samimi, sorgulamaz, tenkit etmeden kabullendiği, hurafelerle beslediği iman alanını sürekli suiistimal etmekten postmodern inançlar, gelecek vaat edici, dindarın başlıca tasarlayıcısı ve dine anlam verici yegane insani faaliyettir.⁶⁷

Sonuç

Diyametrik açıdan Tanrı yerine, soyut insanı, vahiy yerine mutlak aklı, ilahi hakikat yerine evrensel seküler mutlak gerçekliği tercih eden modernizmin en büyük rakibi olarak Postmodernizm, bizzat yeni bir insan algısını yerleştirmek istemektedir. Neo Kantçı bir anlayışla postmodern teolojiler artık tanrının varlığını merkeze almak yerine etik teolojiiyi yani “insanın özgürlüğünü” odak noktası kabul edecektir. Bu yeni dönüşüm ise şu sonuçları doğuracaktır; dogmatik şüphecilik yani metafizik hakikatin nesnel açıdan ispatlanamazlığını

⁶³ Jean-Francois Lyotard. *The Postmodern Explained: Correspondence, 1982-1985*, trans. Don Barry (Minneapolis: Minnesota UP, 1993), 73.

⁶⁴ Timothy Hynes, “Postmodernism and Church: An Opportunity and a Challenge”, *The Person and The Challenges*, 6/2 (2016), 67-83.

⁶⁵ John Blevins, “Different Subjects: Postmodern Selves in Psychology and Religion”, *Pastoral Psychol*, 57 (2008), 25-40.

⁶⁶ Jordan, “Apologia for Transhumanist Religion”, 60.

⁶⁷ Jordan, “Apologia for Transhumanist Religion”, 58-59.

ve teolojik sorgulamaların beyhude ve lüzumsuz olduğunu iddia etmek yerine dogmatik teolojinin mutlak gördüğü her şeye karşı sonuna kadar “sorgulayıcı eleştirel şüphecilik” esastır.

Bu anlamda postmodern insan, modern olanlara eklemli veya alternatif olarak alabildiğine akışkan, muğlak, anti-rasyonel özneye, zihinsel açıdan parçalı, inançta oldukça kuşkulu ve çoklu dini hakikatlere sahip biridir. Bu meydan okuyucu çabalarıyla durum haline dönüşen postmodernizm, dogmatik geleneksel inançların yerine yapı sökümlere ve eleştirilere maruz kalabilen özgürlük verici çoklu din olguları varyantlı teolojilerle şekillendirmek istemektedir. Bu yönde kutsalın ironileştirilip üzerinde oyunlar oynanması, küçümsenerek alçaltılıp benzerlerinin getirildiği alt aşamalarla sekülerleştirilmesi, seküler olanın ise aşkınlaştırılıp kutsanması, kutsalın ise insanileştirilmesi gibi çoklu aşamalı süreçler yaşanmaktadır. Unutmamak gerekir ki insan, ait olduklarını metafizikleştirme sürecine soktuğu her şeyi aslında beşeri anlama kapasitesinin dışına taşımakta aslında bir boyutuyla yok etmektedir. Bu açıdan postmodern insanın din-dünya ilişkisinde reflektif ve interaktiflik öne çıkmakta klasik dindar ve ahlaklı insan profili yerine, bireysel açıdan özerk, rasyonel ve eleştirel açıdan özgür, evrensel ahlak sahibi, biyo-kognitif açıdan tam bir insan olup son süreçte kurumsal olmayan bir dindar olma gibi gelişim safhaları bulunmaktadır.

Çağımız, çatışmacı ilişkilerden ziyade (örtüşürücü, tamamlayıcı ve karşılığı olabilen unsurlardan oluşan) interaktif ilişkileri öne çıkarmakta; somut tarihsel ve evrensel olgular yerine soyut, tarih karşıtı olan, yerel ve öznel değerleri önemsemektedir. Bu karmaşık süreçler çağında dindara ait büyütülen tüm insani meseleler, abartılı, ürkütücü, muazzam, aşkın, mukaddes, “metafizikler haline” getirilirken çeşitli ön ve son eklemelerle aşığılanan ve düşük formlara sokulan, sıradanlaştırılan klasik ilahi/metafizik konular ise artık alabildiğine “insanileştirilmiş formlara” dönüştürülmektedir.

Postmodernizme göre en büyük rakibi olan modernizm, artık çoğu kez klasik/geleneksel din dilini anlayıp izah etmekte yetersiz hatta aciziyet içinde kalmıştır. Özellikle kendi din dilini inşa etmeye başlayan postmodernizm, bu konuyu daha da zorlaştırıcı sistematik yaklaşımlar üretmektedir. Bu bağlamda postmodern dini davet ve irşat dilinde “varlığı olmayan Tanrı”, “teolojisi olmayan din”, “ameli olmayan kendi amel ve ibadetlerini yaratan dindar”, “dini kurumlar olmayan inanç”, “Tanrı kavramını odaklamayan kutsallıklar”, “din adamına muhtaç olmayan ibadetler” gibi gelenek ile çelişik perspektifler yüksek sesle dile getirilmektedir. Böylelikle postmodernizm dinin geleceği adına dönüşümcü yenilikler getirdiği kadar klasik kaynakları için tehdit edici meydan okumalar da meydana getirmektedir.

Klasik, modern ve postmodern mabet perspektifleri birbirinden bilişsel ve estetik açıdan farklıdır. Daha açık bir dille klasik mabet anlayışı, bilişsel açıdan ilk dönem formları koruyucu, nostaljik geri dönüş talep eden keskin tanımlamalar içermektedir. Modern dönemde ise özellikle yeni ve modern bir tavır olarak mabetlerin işlevsel açıdan profanlaşması, mimari açıdan fizikselleştirilip rasyonelleşmesi veya aşırı ekonomik açıdan maddileştirilmesi hatta aydınlanmadan beri devam eden evrimci perspektifteki seküleşme sürecinde enkültüre edilmesi gibi modernizasyon süreçleri gözlemlenmektedir. Postmodernizmde ise her iki bakışa meydan okuyucu anlamda mabetlerin artık en saf, naiv, erken görünümlü, arketip forma kavuşması, tamamen kutsalın tecelli ettiği özel alanların yeniden öznel olarak yaşanması, *axis mundi (alemin eksenini)* kabul ettiği kutsal tezahürlerin (*numinous hierophanie*) talep edilmesi, bireydeki tarif edilemez huşu etkileri ve öznel hayranlıklarla dolu derin anlamların daha interaktif bir şekilde bizzat tecrübe edilmesi bu arada dokunarak, hissederek ve yaşanarak bu mekanların canlı olarak kullanılması istenmektedir.

Bu doğrultuda çok boyutlu postmodern kutsal mekan teorileri genel olarak, “tüm toplumlarda farklı şekillerde kendini gösteren, tarihsel değişimlere maruz kalabilen, zaman birikimini veya süreksizliği kapsayan tek bir mekân içerisine bağdaşmayan veya sığmayan aksine pek çok öznellik, rol, işlev açısından mekansallıkları içerebilen, kendi varlığından soyutlanabilen (fiziksel varlığı olmayan cami kavramı gibi) kendi dışındaki seküler mekanlarla arasında hayati karşılıklı bağları koruyup kendi kendini sürekli fonksiyonel bağlarla ilintileyen ama ayırışık kalabilen bir yer olarak tanımlamaktadır.

Dönüşümler yaşayan ve kendini yenileyen bir dindar tipi üreten Postmodernizmin insan algısında Huizinga’da olduğu gibi bazen bir oyun insanı (*homo ludens*) olarak dindar, oyun ile ritüelleri (dini ibadetleri) interaktif bir ilişki içinde görerek mekan bağlamında gündelik hayata ekleyip tamamlayıcı vurgular yapmaktadır. Bunun yanında Postmodernizmin bu meydan okumalarının her birine hatta her bir cümlesine cevap verilecek uygun bir ifade arayışı kesinlikle olacaktır.

Çağdaş dönemde çok boyutlu meta-kültürel eğilimlerin etkisiyle, tüm metafizik konularıyla maneviyatlar formunda din olgusunun yapısallıktan uzaklaşıp daha soyut, teknolojik uygulamalara odaklı, dramatik açıdan zihinsel güçlere odaklı, yerel kültürler açısından daha çoğulcu, beşerin mükemmel fiziksel özelliklerine vurgular yapan ve evrensellikten uzaklaşarak gittikçe parçalayıcı dini anlayışlar geliştirdikleri söylenebilir. Bütün bu gelişmeler, tarihsel fenomenolojik metodolojik çatısıyla Dinler Tarihi için dinin insanlığın doğasındaki ve beşeri şartlarındaki dönüşerek ciddi değişimlerini göstermektedir.

Klasiğin ve modern olanın “savunmacı” dil kullandığı postmodern olanın ise asimetrik saldırgan jargonlara sahip olduğu günümüzün postmodern din anlayışlarında insana dokunmayan, insanı merkeze almayan, onunla canlı bir şekilde konuşmayan, ona fayda sağlamayan, onun bencil ve sonsuz ihtiyaçlarına durup dinlenmeden olumlu ve çok boyutlu cevaplar vermeyen monoteizm fikrinden gittikçe uzaklaşan bir din formu gittikçe revaç bulmaktadır. Bu açıdan postmodern dönemde “ileri ve gelişmiş insan anlayışlara kapı aralayacak şekilde öncelikle klasik ve modern kutsal ve aşkınlık fikirlerinde meydan okuyucu mahiyette keskin ve radikal değişiklikler istenmektedir. Unutmamak lazımdır ki medeniyetlerin maddi unsurlarının mukayese edilmesi değerlerini düşürürken manevi unsurlarının mukayese değeri yükseltecektir.

Bu sebeple bir bütün olarak insanlık, durağan bir gerçeklik olarak din fikrine sahip olmak yerine din dahil her şeyin yenilenerek iletildiği değişik, mukayeseli, çok kültürlü ve karma bileşenleri çok boyutlu, interdisipliner yaşam bakışlarına doğru gitmektedir. Bu farklı yaşam modları, insan bedeninin et ve kemikten ibaret olmadığı aksine yüksek teknolojik aygıtlarla entegre olmasını, bireysel ben-kimliğinin yeni teknolojik anlayışlarla mükemmel bir tarzda yeniden biçimlenmesini, özellikle de her türlü noksanlıktan arındırılmış transforme insan umudu içinde bulunmaktadır.

Neticede Dinler Tarihi perspektifiyle bakıldığında yüksek gelişmiş dijital çağda “mükemmel insan” olarak posthuman perspektiflerle ve ileri Hermenötik anlayışlarla çok boyutlu akademik çabalar, post seküler anlamlar kazandırabilen postmodern misyonlar yüklenen irşat çabaları, alabildiğine sanal aleme doğru akışkan, geleceğin yapay dünyalarına doğru gelişmeci yeni terimlerle donanan, dillendirilmeyen, konuşulmadık hatta tartışılmadık hiçbir dini meselenin olamayacağı, klasik dini sistemlere onların tüm yapılarına karşı olumsuz, yenileyici, güncelleyici eleştirel hatta meydan okuyucu veyahut zengin alternatifler üretici hatta kayıtsız kalan yeni terminolojiler sunabilen varlığı zor, ihtimal dışı veyahut imkansız olan şeylere talip olabilen, muhatap olarak fedakarlıklarda alabildiğine tutumlu veya zengin sevgilerini aktarmada cimri ama dert, stres ve kriz aktarımında oldukça çevresine yoğun duyarlı olan insana yönelik özellikle asimetrik ve konvensiyonel olmayan, ilişkilere odaklı farklı davet tipolojilerini öne çıkarmak istemektedir.

Son olarak Postmodern irşat anlayışının geleceğine çok boyutlu, savunmacı olmayan radikal eleştirel reddiyeciliklerle donanmış, canlı interaktif ilişkilerle zenginleştirilmiş çoklu teorik yaklaşımlar hakimdir. Özgürlük ve esneklik ruhlarına uygunluk içinde çeşitli fikirler ve tasavvurlar bazında “daha eklektik” karakteristikleriyle hareket eden bu anlayış daha senkretik bir tavır göstererek hemen hemen her düşünce veya dini sistemden pragmatik bir bağdaştırıcı anlayışlarla kendilerine uygun olanı devşirmek uymayanları dışarıda bırakmak

suretiyle “açık büfe inançlarla” daha üst seviyede ve yepyeni görüntü verecek varsayımlar etrafında toplanmak istemektedir. Zira insanoğlu, dindar olsun olmasın gittikçe postmodernizmi bir ideoloji olmaktan çıkarıp durum haline dönüştürmektedir. Eskiye ait olanların küçültülüp yeni olanların yüceltildiği süreçler zinciri, dinin en büyük meydan okuyucusu olarak karşımızdadır. İnsan, bireysel ve sosyal ilişkilerini kültürler ile cemiyetler hakkındaki sorunlar temelinde eklektik bir tarzda birleştirici sonuçlar verecek şekilde evrimci biyolojik perspektiflerle, deneysel psikolojilerle sağlaması yapılarak, halka inmiş nano ekonomilerle ve ben merkezli bilişsel antropolojilerden yola çıkarak anlamak ve çözmek istemektedir. Buna karşın başlangıçta reddettiği her şeyle uzlaşmaya çoktan razı olan insan, yok olmamak ve silinmemek için artık olanları sindirme ve benimseme aşamasındadır.

Kaynaklar | References

- Alıcı, Mustafa. *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Alıcı, Mustafa. “Dünyanın Yerel Bilimi: Dinler Tarihi”. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*. 1/1 (2009), 157- 185.
- Alıcı, Mustafa. *Evrimsel Politeizm- Devrimsel Monoteizm*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Alıcı, Mustafa. “Çağdaş Din Bilimleri Metodolojisinde Modernizm-Postmodernizm Tartışmaları”. *Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 12(2017), 35-49.
- Alıcı, Mustafa. “Dindar Değil Maneviyatçuyum: Postmodern Din Bilimlerinde Maneviyat-Dindarlık Tartışmaları”, *Akra Kültür, Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 6(2018), 11-20.
- Anchor, Robert. “History And Play”, *History and Theory*, 1978.
- Baudrillard, Jean. *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. trans. Charles Levin. St. Louis: Telos Press, 1981.
- Onishi, Bradley B. *The Sacrality of the Secular: Postmodern Philosophy of Religion*. New York: Columbia University Press, 2018.
- Berg, M. C. “New Age to Advice? Ticket to Happiness”. *Journal of Happiness Studies*, 3(2008), 361-377.
- Blevins, John. “Different Subjects: Postmodern Selves in Psychology and Religion”, *Pastoral Psychol*, 57(2008), 25-44.
- Bostrom, Nick. 2005. “A History of Transhumanist Thought”. *Journal of Evolution and Technology*. 14/1(2005), 1- 30.
- Bostrom, Nick. *The Transhumanist FAQ*. (Erişim 11 Haziran 2022) <http://www.transhumanism.org/resources/faq.html>.
- Boyer, Pascal. *Religion Explained: Evolutionary Origins of Religious Thought* Basic Books: New York 2001.
- Caputo, John D. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham University Press, 1997.
- Davie, Grace. *Religion in Late Modernity: Essays in Honour of Pal Repstad*. Trondheim: Tapir Academic Press, 2007.

- Derrida, Jacques, “Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida” in R Kearney and M Dooley (eds) *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, London: Routledge, 1998.
- Derrida, Jacques. *Deconstruction Engaged: The Sydney Seminars*, ed. P. Patton and T. Smith, Sydney: Power publications, 2001.
- Ekice, Şeyma Nalan. “Heterotopyalar İçinde Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?”, *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi -Özel Sayı*, (2019), 466-484.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Din Dışı* çev. Ali Berktaç. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Foucault, Michel. “Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias”, *Architecture/Mouvement/Continuité*. trans. Jay Miscowieich, (1984), 1-9.
- Gümüş, Süleyman. (2022), Teist Tanrı, *Bir Dünya Tanrı, Bir Dünya Tanrı* ed. Mustafa Tekin, (ss. 367-402) Rağbet Yayınları.
- Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul 2019.
- Heelas, P. Woodhead, L. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. London: Blackwell; 2005.
- Heidegger, Martin. *The Phenomenology of Religious Life*, trans. Matthias Fritsch. Indianapolis: Indiana University Press, 2010.
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens*, çev. Orhan Düz, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Hynes, Timothy. “Postmodernism and Church: An Opportunity and a Challenge”, *The Person and The Challenges*, 6/2 (2016), 67-85.
- Jordan, Gregory E. “Apologia for Transhumanist Religion”. *Journal of Evolution & Technology*. 15/1 (2006), 55-72.
- Karakurt, Elif. “Kentsel Mekanı Düzenleme Önerileri: Modern Kent Planlama Anlayışı Ve Postmodern Kent Planlama Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı 26, Ocak – Haziran 2006.
- Lawson, Thomas. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Liotard, Jean-Francois. *The Postmodern Explained: Correspondence, 1982-1985*, trans. Don Barry Minneapolis: Minnesota UP, 1993.
- Marion, Jean-Luc. *God Without Being*. Chicago: Chicago University Press, 1991.
- McAvan, Em. “Postmodern Sacred”. *Journal of Religion and Popular Culture*, 22/1 (Spring 2010), 1-23.
- Mercer, Calvin. *Introduction: Making the Unknown Known, Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, ed. Calvin Mercer- Tracy J. T. Roten. IX- XIV. Santa Barbara- Oxford: Praeger, 2015.
- Miemandt, Nelus, “A Missional Hermeneutic for The Transformation of Theological Education in Africa”, *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, (2019), 1-10.
- Miller, Michael. “Apologizing to Postmoderns: Developing An Effective Apologetic for Contemporary Gospel Preaching”. *Journal of Biblical and Theological Missions*, 6/2, 52-62.
- Paden, William. *Religious Word: The Comparative Study of Religion* Oxford: Beacon 1994.
- Patterson, R. L. (1971). “History and the Future of Science and Religion”. *International Journal for Philosophy of Religion*, 2 (2), 65-77.

- Patton, Kimberly C.- Benjamin C. Ray. "Introduction". *A Magic Still Dwells- Comparative Religion in the Postmodern Age*, ed. Kimberly C. Patton- Benjamin C. Ray. 1-19. Los Angeles- London: Berkeley, 2000.
- Schor, Naomi. "Fetishism and Its Ironies". *Fetishism as Cultural Discourse*. ed. Emily Apter – William Pletz. 92-100. New York: Cornell Up, 1993.
- Segal, Robert A. "Classification and Comparison in the Study of Religion: The Work of Jonathan Z. Smith Reviewed Work(s)". *Journal of the American Academy of Religion* 73/4 (December 2005), 1175-1188.
- Tekin, Mustafa. "Postmodern Tanrı", *Bir Dünya Tanrı*. ed. Mustafa Tekin. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2022, 543-574.
- White, Claire. *An Introduction to the Cognitive Science of Religion- Connection Evolution, Brain, Cognition and Culture*. London- New York: Routledge, 2021.
- Zacharias, Ravi. *Telling the Truth: Evangelizing Postmoderns*. ed. D. A. Carson. Grand Rapids: Zondervan, 2000.
- Zizek, Slavoj. "Undergrowth of Enjoyment: How Popular Culture Can Serve as an Introduction to Lacan". *The Zizek Reader*, ed. E. Wright. 9-11. Oxford: Blackwell, 2007.

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi

• Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number: 3 • Ekim/October 2023 • e-ISSN 2822-2172

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin (ö. 710/1310) "Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Ta'vîl" Adlı Eserinde Âyetler Arasındaki Münâsebet

The Relationship Between the Verses in Abu'l-Barakat al-Nasafi's Work Named "Medâriku't-Tanzîl va Hakâiku't-Ta'vîl"

Mehmet Zeki SÜSLÜ *

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received:	29.09.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	05.10.2023
Yayın Tarihi / Published:	2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 3 • Sayfa / Pages: 55-73	

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

* Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı (Orcid Id: 0000-0001-7703-1321)

Öz

Âyetler ve sûreler arasındaki münasebet ilmi, Kur'ân ilimleri arasında önemli bir yere sahiptir. Çünkü münasebet ilmi bir yandan Kur'ân'ın i'câzı ile doğrudan alakalı iken diğer yandan da âyetten kastedilen mananın anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Mezkûr ilim hakkında çalışma yapan müfessirler de bu ilmin önemi üzerinde ısrarla durmakta ve bu ilme yeteri kadar hassasiyet gösterilmediğinden yakınmaktadırlar. Kur'ân'ın i'câzı ile doğrudan ilişkisi sebebiyle özellikle dirayet tefsirlerinde ve Kur'ân ilimlerine dair yazılmış eserlerde âyetler ve sûreler arasındaki münasebetler açıklanmaya çalışılmıştır.

Söz konusu eserlerden biri de Ebü'l-Berekât en-Nesefî tarafından kaleme alınan "Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tefsîr" isimli tefsirdir. Eserinde sûreler arasındaki münâsebate değinmeyen Nesefî, birçok âyetin öncesindeki veya sonrasındaki âyetle ilişkisini kurmaya gayret etmiştir. Bu çalışmamızda biz de Nesefî'nin âyetler arasında hangi yönlerden münasebetler kurduğunu misalleriyle ortaya koymaya çalıştık. Böylece hem Kur'ân ilimlerinin arasında önemli bir yeri haiz olan münâsebet ilmi hakkında ziyade bir malumatı ortaya koymayı hem de Nesefî gibi kıymetli bir müfessirin esrinde takip ettiği metodun özel bir yönünü belirlemeyi amaçladık.

Anahtar kelimeler:

Nesefî, Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tefsîr, Münâsebet İlmi, İ'câzu'l-Kur'ân

Abstract

The science of the relationship between verses and surahs has an important place among the Quran sciences. The reason for this, on the one hand, the science of relationship is directly related to the I'jaz al-Qur'an, and on the other hand, it helps to understand the meaning of the verse. Commentators who work on the mentioned science also insist on the importance of this science and complain that not enough sensitivity is shown to this science. Due to its direct relationship with the I'jaz al-Qur'an, the relationships between verses and surahs have been tried to be explained, especially in the dirayah commentary and works written on the Qur'anic sciences.

One of the works in question is the commentary named " Madâriku't-Tanzîl va Hakâiku't-Ta'vîl" written by Abu'l-Barakat al-Nasafi. al-Nasafi (D. 710/1310), who did not mention the relationship between the surahs in his work, tried to establish a relationship between many verses and the verses before or after them. In this study, we tried to reveal with examples in which ways al-Nasafi established relationships between the verses. Thus, we aimed to reveal more information about the science of relationship, which has an important place among the Qur'anic sciences, and to determine a special aspect of the method followed by a valuable commentator like al-Nasafi in his work.

Keywords:

al-Nasafi, Medâriku't-Tanzîl va Hakâiku't-Ta'vîl, Science of Relationship, I'jaz al-Qur'an

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok önemli evsafı arasında belki de en önemlisi onun Peygamberimizin kıyamete kadar devam edecek mucizesi olmasıdır. Zira Allah'ı sıfatlarıyla tanımak peygamberin davasında sadık olduğunu bilmeye; peygamberin sadakatini bilmek de mucizesini kabul etmeye bağlıdır. Bu sebeple Kur'ân'ın mucize oluşunu konu eden *İ'câzu'l-Kur'ân* ilmine gerek müfessirler gerekse de dil âlimleri tarafından azami derecede ihtimam gösterilmiştir.

Söz konusu ilimle ilgilenen âlimlerin büyük çoğunluğu Kur'ân'ın i'câzının beşer takatinin erişemeyeceği nazmı ve belagatinde olduğu kanaatine sahiptirler. Buna mebni özellikle dirayet esaslı tefsir yapan müfessirler, eserlerinde bir yandan Kur'ân'ın üstün belagatini ortaya koymaya çalışırken diğer yandan da Kur'ân âyetleri ve sûreleri arasındaki uyum ve insicamı izah etmeye gayret etmişlerdir. Böylece âyet ve sûreler arasındaki bağı belirlemeyi konu eden Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver ilmi Kur'ân ilimleri içerisinde kendine yer bulmuştur.

Fahredden er-Râzî (ö. 606/1210)'nin Bakara Sûresi'ne dair şu ifadeleri, âyetler ve sûreler arasındaki münasebetin hem önemini hem de Kur'ân'ın i'câzı ile olan ilişkisini ortaya koymaktadır: “*Bu sûrenin nazımının incelikleri ve eşsiz tertibi hakkında kim düşünürse Kur'ân'ın lafızlarının fesahati ve manalarının şerefi açısından mucize olduğu gibi âyetlerinin nazmı ve tertibi açısından da mucize olduğunu anlar. Muhtemelen Kur'ân'ın üslubu açısından mucize olduğunu söyleyenler de bunu kastetmektedirler. Ne var ki müfessirlerin birçoğunun bu inceliklere değinmediklerini görmekteyim...*”¹ Çalışmamızın konusunu teşkil eden tefsirinde Neseî de metodunu takip ettiği Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Beydâvî (ö. 685/1286) tefsirlerinde olduğu gibi Kur'ân'ın i'câzını, dolayısıyla âyetlerin birbiriyle olan ilişkilerini yerli geldikçe izah etmektedir. Neseî'nin *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* adlı tefsirinin bu özelliğini misalleriyle ortaya koymadan önce konunun daha iyi anlaşılması için Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver ilmi hakkında genel bir malumat vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

1. Genel Hatlarıyla Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver İlmi

Kaynaklardan elde ettiğimiz bilgilere göre söz konusu ilme ilk dikkat çeken Ebû Bekr en-Nisâbü'rî (ö. 324/936) olmuştur. Kendisine bir âyet veya sûre okunduğu zaman o, “*Bu âyet niçin bu âyetin yanına konuldu?*”, “*Bu sûrenin bu sûrenin yanına konmasındaki hikmet nedir?*” gibi sorular sormaktaydı. Yine o, münâsebet ilmine vâkıf olmadıkları gerekçesiyle

¹ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Gayb /et-Tefsîri'l-Kebîr* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2003), XII, 125.

Bağdat ulemasını ayıplamaktaydı.² Nîsâbûrî hakkında nakledilen bu haberden ve daha önce zikrettiğimiz Râzî'nin konuya dair ifadelerinden de anlaşılacağı üzere âlimler münasebet ilmini önemi ve lüzumuna dair ortak bir kanaate sahiptirler ve mevzu bahis ilme yeterince ihtimam gösterilmemesinden yakınmaktadır.

Yine kaynaklarda İzzeddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262) tarafından bu ilme itiraz edildiği de nakledilmektedir. Ona göre münasebet güzel bir ilim olmasına rağmen onun güzelliği aynı konu hakkında olan ve başı ile sonu arasında irtibat olan bir kelimada söz konusu olur. Farklı sebeplerle gelen kelâmda ilişki kurmak zorlamadan ibarettir. Böyle bir kelam arasında ilişki kurulacak olsa bile bu ilişki zayıf bir irtibat olacaktır ki sözün en güzeli olan Kur'ân'da olması şöyle dursun güzel bir sözde dahi bundan sakınmak icap eder. Kur'ân âyetleri ve sûreleri yirmi üç sene zarfında farklı sebeplere mebni nâzil olduğuna göre bunlar arasında bir münasebetten bahsetmek mümkün değildir.

Ancak bu itiraz ulema tarafından kabul görmemiştir. Çünkü âyetler nüzulü itibariyle farklı zamanlar ve olaylara mebni gelmiş olsa dahi tertibinde bir hikmet vardır. Elimizdeki Mushaf, Levh-i Mahfuz'dakiyle bire bir aynıdır. Dolayısıyla âyet ve sûrelerin tertibi tevkîfidir. Ayrıca Kur'ân'ın nazmı ve üslubu onun i'câz yönlerindedir. Bu sebepten her şeyden evvel bir âyetin önceki âyetin tamamlayıcısı mı olduğuna yoksa müstakil bir âyet olduğuna bakmak, müstakil bir âyet ise öncesindeki âyetle münasebetinin ne olduğunu araştırmak gerekmektedir. Aynı şekilde her sûrenin öncesindeki sûre ile bağlantısını aramak gereklidir.³ Bununla birlikte âyetler ve sûreler arasında kurulan bağın zayıf olması, farklı sebep ve olaylar üzerine nâzil olmalarından değil, insanların anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Bazıları âyetler ve sûreler arasında zayıf bağlantılar kurabilmekte iken, bazıları kuvvetli ve güzel bir münasebet veçhi bulabilmektedir.⁴

² Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1988), I, 62-63; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 2008), 630; Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, (Ankara: DİB Yayınları 2009), 34.

³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 63; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî, *Nazmu'd-Düer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1995), I, 6; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 630-631. İzzeddîn b. Abdisselâm'ın itirazını ve itiraza karşı verilen bu cevabı naklettikten sonra Zerkeşî, söz konusu cevabın sûrelerin tertibinin tevkîfi olduğu görüşüne mebni söylendiğini ifade etmektedir ki, ona göre tercih edilen sûre tertibinin de âyet tertibi gibi tevkîfi oluşudur. Daha sonra birçok misaller vererek her sûrenin sonunun mushafta akabinde gelen sûrenin başı ile ilişkili olduğu ifade eden Zerkeşî şu cümleyi kullanır: "Sûrelere nispetle aralarında münasebetin olduğu sabit olduğuna göre âyetler ve âyetlerin birbiriyle bağlantılı oluşu hakkında ne düşünürsün? Derinlemesine düşünülünce Kur'ân'ın tamamının bir kelime gibi olduğu ortaya çıkar" Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 63-66.

⁴ Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akile el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), VI, 299.

Âyetler arasındaki irtibat, sonraki âyetin önceki âyeti beyan etmesi, tekit etmesi, sonrakinin öncekinden bedel olması gibi açık bir irtibat olabilmektedir. Yine birbirine atfedilen âyetler arasında da atfin bir gereği olarak ortak bir nokta bulunması aradaki ilişkiyi kurmayı kolaylaştırmaktadır. Ancak bazen âyetler arasındaki münasebet gizli olabilmekte ve manevî karinelere ihtiyaç duyulabilmektedir. Bu hususta التتظير/*tanzir*, المضادة/*mudâdede*, الاستطراد/*istitrâd*, حسن التخلص/*husnü't-tehallüs*, الانتقال/*intikâl* ve حسن المطلب/*husnü'l-matlab* gibi başlıklar altında münasebet çeşitleri izah edilmiştir.⁵ Sûreler arasında münâsebet ise genellikle önceki sûrenin sonu ile sonraki sûrenin başı arasında veya önceki sûrenin muhtevasıyla sonraki sûrenin muhtevası arasında ilişkiler kurularak sağlanmaktadır.⁶ Bunun yanında sûrenin konusu ve ismi arasındaki uyum, sûrenin başı ile sonu arasındaki uyum da sureler arasındaki münasebetin konusu olarak değerlendirilmektedir.⁷

Çalışmamızın esasını teşkil eden Neseî Tefsiri'nde âyetler arasında gerek zahîrî olan ilişkiler gerekse de kapalı olan ilişkiler müfessir tarafından sıklıkla izah edilmektedir. Tefsirinin tamamında olduğu gibi âyetler arasındaki söz konusu ilişkileri açıklarken de Neseî'nin Zemahşerî'den etkilendiği açıkça görülmektedir. Bununla beraber Neseî âyetler arasındaki münâsebeti açıklamakta gösterdiği hassasiyeti sûreler arasındaki münâsebeti izah etmekte göstermemiştir. Bu sebepten çalışmamızı Neseî Tefsiri'nde âyetler arasındaki münâsebeti açıklamaya hasrettik.

2. Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl'de Âyetler Arası Münâsebet

Neseî, bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla yüze yakın âyetin tefsirinde âyetler arasındaki münâsebeti değinmiştir. Bunların içerisinde sonraki âyetin öncesini tekit etmesi veya beyan etmesi gibi aralarındaki bağlantının rahat kurulabildiği yerler olduğu gibi âyetler arasında daha derin bir düşünce ile kurulabilecek ilişkileri de açıklamıştır. O, âyetler arasındaki münâsebeti izah ederken daha çok ya لما harf-i şartıyla başlayan şart cümlelerini ya da ثم harf-i atfıyla başlayan cümleleri kullanmaktadır. Bunun yanında iki âyet arasındaki münâsebeti daha açık bir şekilde beyan ettiği *“Bu âyetin öncesiyle bağlantı veçhesi şudur”* veya *“Bu âyetin ifade ettiği mananın öncesiyle uygunluk veçhesi şudur”* tabirlerini nadiren de olsa kullanmaktadır. Buna bir misal verecek olursak Neseî, *“Öyleyse, bir işi bitirince diğerine giriş”*⁸ âyetinin öncesindeki âyetlerle ilişkisini kurarken cümleye *“Âyetin öncesiyle bağlantı veçhesi şudur:”* tabirini kullanır. Daha sonra söz konusu münâsebeti şu şekilde açıklar: *“Allah*

⁵ Ali Galip Gezgin, “Âyetler ve Sûreler Arasındaki Tenâsüb ile Sûrelerin Tertîbinin Tevkîfilîğinin Kur'ân'ın Metin İçi Bağlamı Açısından Önemi” *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/30 (2018), 12-13.

⁶ Zekeriya Pak, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları 2020) 165-166.

⁷ Gezgin, “Âyetler ve Sûreler Arasındaki Tenâsüb”, 16.

⁸ el-İnşirâh 94/7.

peygamberimize geçmiş nimetlerini ve geleceğe dair vaatlerini sayınca onu şükre, ibadette çalışmaya ve ibadette yorulmaya, ibadetleri artarda yapmaya ve hiçbir vakti kulluktan hali bırakmamaya, bir ibadeti bitirince ardından bir diğerini getirmeye teşvik etti.”⁹

Müfessirimiz, münasebeti mukadder bir soru sorup bu soruyu cevaplamak suretiyle de ortaya koyabilmektedir. Aynı üslup Zemahşerî'nin tefsirinde de bulunmaktadır. Mesela Nesefî, Zemahşerî gibi şu âyetin kendi içerisindeki münasebetini açıklarken bu metodu kullanmıştır: *يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً* / *“Ey insanlar! Sizi bir tek nefsten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üretilen Rabbinizden sakının. Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”¹⁰* O, bu âyetin tefsiri esnasında şu soruyu yöneltmektedir: *“Âyetin nazminin sağlam olması takva emrinden sonra takvaya sevk edecek şeyin getirilmesini gerektirir. Allah'ın insanları bir nefsten yaratması ve devamında zikrettiği tafsilat nasıl takvaya sevk eder?”* Akabinde yönelttiği bu takdîrî suale şu cevabı vermektedir: *“Çünkü insanların bir nefsten yaratılması Allah'ın yüce kudretine delalet eden şeylerdendir. Bu gibi bir şeye kâdir olan her şeye kâdirdir. Kudretinin altındakilerden biri de kâfir ve facirlâre azap etmektir. Bu hususta düşünmek ise cezalandırmaya gücü olandan sakınmaya ve azabından korkmaya sevk eder.”* Nesefî, Zemahşerî'den farklı olarak mezkûr soruya şu cevabı da vermektedir: *“Yine bu ifade Allah'ın insanlara devamlı bir surette verdiği nimetlere delalet eder. Dolayısıyla insanların bu nimete nankörlük etmekte O'ndan sakınması gereklidir.”¹¹*

Nesefî'nin tefsirinde aralarındaki ilişkiyi beyan ettiği âyetleri ve kurduğu münasebetleri şu yönlerden incelememiz mümkündür:

2.1. Zıtlık İlişkisi

Zıtlık ilişkisi (tezat) belagat ilminde iki cümlenin birbirine atıf harfiyle bağlanması (vasl) için gereken ortak noktalardan (câmi‘) biridir. Terim olarak tezat, bir mahalde birbirinin ardınca gelen (aynı anda bir mahalde bulunmaları mümkün olmayan) ve aralarında son derece muhalefetin olduğu iki vucûdî (mahiyetinde selbin/olumsuzluğun olmadığı) işin

⁹ Bu hususta verdiğimiz misal ve diğer misaller için bkz. Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1995) I, 108; I, 530; II, 246; II, 814; II, 817.

¹⁰ en-Nisâ 4/1.

¹¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, (Riyad: Mektebetü'l-Abîkân 1998), II, 5; en-Nesefî, *Medârik*, I, 229.

arasındaki tekabül şeklinde tanımlanmaktadır.¹² Kur'ân'da da aralarında zıtlık ilişkisi olan birçok âyet vardır. Nitekim birçok yerde rahmet âyetlerinin akabinde azap âyetleri zikredilir. Yine Kur'ân'ın bir âdeti olarak hükümler beyan edildikten sonra söz konusu hükümlerle amel etmeye sevk etsin diye va'd ve va'îd ifade eden âyetler zikredilir.

Neseî, tefsirinde iman ve küfrün; müminler ile kâfirlerin zikredildiği âyetler arasında genellikle zıtlık ilişkisi kurmaktadır. Mesela O, *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ* "Gerçek şu ki, kâfir olanları (azap ile) korkutsan da korkutmasan da onlar için birdir; iman etmezler."¹³ âyetinin tefsirine başlarken bahse konu âyetin öncesindeki âyetlerle münasebetinin zıtlık ilişkisi olduğunu beyan eder. Ona göre Allah, dostlarını kendisine yaklaşıtııcı sıfatlarıyla zikredince ve Kur'ân'ın onlar için hidayet olduğunu beyan edince akabinde bunun zıddı olan hidayetin kendilerine fayda vermediği asilerin zikrine başlamıştır.¹⁴ Söz konusu âyetler arasındaki zıtlık ilişkisi, imanın küfre; müminin kâfire zıt olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bu zıtlık küfrün iman esaslarından birini inkâr etmek diye tanımlanması hâlinde söz konusu olabilir. Zira bu şekilde küfür vucûdî olabilmektedir. Aksi hâlde küfür imanın yokluğu olarak tanımlanırsa o hâlde aradaki tekâbül, tezat değil; iman vucûdî, küfür ademî olacağı için tekâbülü'l-adem ve'l-meleke¹⁵ olacaktır.¹⁶

2.2. İstitrât

İstitrât lügatte süvarinin düşmana yenilmiş gibi görünerek düşmanından kaçması sonra atını yeniden düşman üzerine sürmesi suretiyle gerçekleştirdiği bir nevi savaş hilesidir.¹⁷ Belagat ilmine ait bir terim olarak ise bir maksada mebni getirilen kelamın arasında söz konusu maksat için getirilmemiş ama diğer kelamla bir türlü bağlantısı olan başka bir kelamı zikretmektir.¹⁸ Başka bir ifadeyle diğer bir kelamı gerektirecek şekilde kelamı sevk etmektir ki, diğer söz aslî maksatla değil, ârızî bir maksatla zikredilmiştir.¹⁹

¹² Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi Yayınları ty.), 239.

¹³ el-Bakara 2/6.

¹⁴ en-Neseî, *Medârik*, I, 19. Bu hususta başka misaller için bkz. I, 328; I, 643; II, 166; II, 169-171; II, 599; II, 715.

¹⁵ Tekâbül dört kısımdır. Çünkü aralarında tekâbül olan iki şeyden her ikisi ya vucûdîdir ya da değildir. Her ikisi de vucûdî ise ya her biri diğerine kıyas edilerek anlaşılır ki o zaman aralarındaki tekâbüle *tedâyüf* adı verilir. Ya da iki vucûdî mütakâbilin anlaşılmasında birinin diğerine kıyası söz konusu değildir ki o zaman aralarındaki tekâbül *tezattır*. İki mütakâbilden biri vucûdî diğeri ademî ise; şayet ademî olanda vucûdî olana da uygun bir mahalle itibar ediliyorsa o zaman buna *tekâbülü'l-adem ve'l-meleke* denmektedir. Aksi hâlde aralarındaki tekâbüle *tekâbülü's-selb ve'l-icâb* adı verilmektedir. Bkz. Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1998), III, 547-548.

et-Teftâzânî, *Muhtasar*, 239.

¹⁷ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1998), 110

et-Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, III, 141.

¹⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, (Kahire: Dâru'l-Fadîle ty.), 20; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 110

Bu hususta Kur'ân'dan birçok misal verilmiştir. Neseî tefsirinde de konuya dair misaller bulmak mümkündür. Bu misallerden birini şu âyetin tefsirinde görebilmekteyiz: *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ فَلَنْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا* / *"Sana hilalleri sorarlar. De ki: 'Onlar, insanların ve hac vakitlerinin ölçüsüdür'. Evlere arkalarından girmeniz iyilik değildir; iyi kimse kötülükten sakınan kimsedir. Evlere kapılarından girin; Allah'tan sakının ki muradınıza erersiniz."*²⁰ Müfessirimizin âyet içindeki hilaller hakkında soru sormakla evlere arkadan girmenin iyilik olmadığı arasındaki ilişkiye dair beyanına göre Allah'ın her yaptığında bir hikmetin olduğu malum olmasına rağmen ayın bazen eksik bazen tam olmasındaki hikmet sorulunca sanki cevaben onlara *"Bu soruyu sormayı bırakın da hakikatte iyilik olmadığı hâlde sizin iyilik kabul ettiğiniz haslet hakkında düşünün"* denmiştir. Ayrıca ona göre söz konusu münasebetin istitrat yoluyla kurulması da mümkündür. Şöyle ki kelamdaki asıl maksat hilalin hac vakitlerinin ölçüsü olduğunu bildirmektir. Evlere arkadan girmek onların haçta yaptığı fiillerden olması dolayısıyla istitrat olarak söz konusu kelam zikredilmiştir. Yine bu iki münasebet veçhesi dışında evlere arkadan girmenin iyilik olmadığına ifadesi, onların hilaller ile ilgili sorularındaki hatalarının bir temsili olarak getirilmesi de müfessirimize göre ihtimal dâhilindedir. Yani bu soruyu soranın hâli kapısını bırakıp eve arkasından girmeye çalışmanın hâline benzetilmiştir.²¹

Neseî'nin şu âyet hakkındaki yorumunu âyetler arasındaki ilişkinin istitrat ile kurulmasına bir diğer misaldir: *وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلِّ* / *"İki deniz bir değildir. Birinin suyu tatlı ve kolay içimlidir; diğeri tuzlu ve acıdır. Her birinden taze et yersiniz; takındığınız süsler çıkarırsınız; Allah'ın lütfuyla rızık aramanız ve şükretmeniz için gemilerin onu yararak gittiğini görürsün."*²² Buna göre Allah tatlı ve tuzlu suyu, mümin ve kâfir için bir mesel olarak beyan etmektedir. Sonrasında iki denizin sıfatı ve o ikisine bağladığı nimet ve bağışından istitrat yolu üzere bahsetmektedir. Müfessirimize göre istitrat dışında şuna da ihtimal vardır: Allah mümin ve kâfiri iki denize benzetmiştir. Akabinde ise içerisinden balık ve inci çıkması ve gemilerin üzerinde ilerlemesi hususlarında tuzlu suyun tatlı sudan farkının olmaması dolayısıyla tuzlu suyun kâfirden üstün olduğunu beyan etmiştir. Hâlbuki kâfirden hiç fayda yoktur. Nitekim aynı minvalde Allah *ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ* / *"Sonra kalpleriniz yine katılaştı, taş gibi, hatta daha da katı oldu."* buyurduktan sonra *وَإِنَّ مِنَ الْجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْقَقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا* / *"Nitekim taşlar arasında kendisinden ırmaklar*

²⁰ el-Bakara 2/189.

²¹ en-Neseî, *Medârik*, I, 108.

²² Fâtır 35/12.

olduğunu ispat etmiştir.²⁹ Ardından onların putlara kulluk etmede atalarına uyduklarını ve bunun bir delil olamayacağını ifade etmiştir.³⁰ Akabinde o, bu soruyu kendine yöneltmiş ve bu kelimadan tehallüs yoluyla Allah'ı zikretmeye ve şanını yüceltmeye geçiş yapmış, yaratılışından vefatına kadar Allah'ın onun üzerindeki nimetlerini saymış ve ahirette umduğu rahmeti beyan etmiştir.³¹ Sonra Allah'a dua ve yalvarışa geçmiş,³² buna bağlı olarak da kıyamet gününü,³³ Allah'ın mükâfat ve azabını, o günde kâfirlerin duyacağı pişmanlık ve hüznü, iman ve itaat etmek için yeniden dünyaya dönmek isteyeceklerini³⁴ zikretmiştir.³⁵

Görüldüğü üzere Zemahşerî ve Neseî'ye göre Hz. İbrahim'in sözleri içerisinde tehallüs, Allah'ın nimetlerini saymaya başladığı *الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ* / "Beni yaratan ve bana doğru yolu gösteren O'dur."³⁶ âyetiyle başlamıştır.³⁷ Ancak tehallüsün Hz. İbrahim'in duasını bitirdiği *وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ* / "(İnsanların) dirilecekleri gün, beni mahcup etme."³⁸ âyetinden kıyametin vasıflarını zikrettiği *اللَّهُ بِقَلْبِ سَلِيمٍ* / "O gün, ne mal fayda verir ne de evlât. Ancak Allah'a kalb-i selîm (temiz bir kalp) ile gelenler (o günde fayda bulur)."³⁹ âyetlerine geçişinde olduğu da söylenmiştir.⁴⁰ Bu ihtimallerin yanında sûre içerisinde yeniden peygamber ve ümmetleri arasında geçen olayların anlatılmasına geri dönüldüğü için kelimadaki söz konusu intikalın tehallüs değil, istitrat olduğu da ifade edilmiştir. Yine Hz. İbrahim'in sözlerinin arasında geçen *الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ* / "İyi bilin ki onlar benim düşmanımdır; ancak âlemlerin Rabbi (benim dostumdur); Beni yaratan ve bana doğru yolu gösteren O'dur."⁴¹ âyetlerinde münasebet vecihlerinden husnü't-tehallüs ve vesileyi zikrettikten sonra maksada geçiş yapmak şeklinde tanımlanan husnü'l-matlabın bir arada olduğu da söylenmektedir.⁴²

2.4. Takrir

Neseî'nin âyetler arasında kurduğu münâsebet yönlerinden bir diğeri de takrir ilişkisidir. O bazı yerlerde sonraki âyetin öncekini takrir etmek için getirildiğini ifade

²⁹ eş-Şuarâ 26/72-73.

³⁰ eş-Şuarâ 26/75-77.

³¹ eş-Şuarâ 26/78-82.

³² eş-Şuarâ 26/83-87.

³³ eş-Şuarâ 26/88-89.

³⁴ eş-Şuarâ 26/90-104.

³⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IX, 400; en-Neseî, *Medârik*, II, 209.

³⁶ eş-Şuarâ 26/78.

³⁷ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb fi'l-Kesf an Kınâi'r-Rayb*, (Dubai: Câizetü'd-Dubâi ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm 2013), XI, 382.

³⁸ eş-Şuarâ 26/87.

³⁹ eş-Şuarâ 26/88-89.

⁴⁰ et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, II, 46.

⁴¹ eş-Şuarâ 26/77-78.

⁴² es-Süyûtî, *el-İtkân*, 633; et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, II, 46.

etmektedir. Mesela Allah, Nisâ Sûresi'nin 146. âyetinin sonunda وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا / "Allah müminlere büyük ecir verecektir."⁴³ buyurduktan sonra şu istifham ile âyetin ifade ettiği şükreden mümine azap etmeyeceği hükmünü takrir etmektedir: مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَدَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا / "Eğer siz iman eder ve şükrederseniz, Allah size neden azap etsin! Allah şükre karşılık veren ve her şeyi bilendir."⁴⁴ Benzer şekilde أَقْمَنُ وَعَدَنَاهُ وَعَدَا حَسَنًا فَهُوَ / "Şu halde, kendisine güzel bir vaatte bulunduğumuz kimse -ki ona mutlaka kavuşacaktır-, (sırf) dünya hayatının geçici menfaat ve zevkini yaşattığımız, sonra kıyamet gününde (azap için) huzurumuza getirilenler arasında bulunan kimse gibi midir?"⁴⁵ âyeti de öncesindeki تَبِئْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ / "Size verilen şeyler, dünya hayatının geçim vasıtası ve süsüdür. Allah katında olanlar ise, daha hayırlı ve daha kalıcıdır. Hâla buna aklınız ermeyecek mi?"⁴⁶ âyetini takrir etmektedir.⁴⁷

Yine müfessirimizin beyanına göre يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا / "Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve doğru söz söyleyin."⁴⁸ âyeti öncesindeki يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا / "Ey iman edenler! Siz de Musa'ya eziyet edenler gibi olmayın. Nihayet Allah onu, dedikleri şeyden temize çıkardı. O, Allah yanında şerefli idi."⁴⁹ âyeti takrir etmektedir. Şöyle ki önceki âyet Peygamber Efendimiz'e eziyet verecek olan şeylerin yasaklanmasını ifade ederken, sonrasındaki âyet dili tutmak hususunda Allah'tan sakınmak emri üzere bina edilmiştir. İlk âyette Hz. Peygamber'e eza vermenin yasaklanmasının üzerine aksinin emri getirilmiştir. Önceki âyet yasaklanan fiilin işlenmesindeki Allah'ın tehdidini ifade ederken sonraki âyet emredilen fiilin işlenmesinde vaadin olduğu manasını içermektedir. Böylece eza vermekten alıkoyucu sebep ve ezayı terk etmeye sevk edici sebep kuvvet kazanmış olmaktadır.⁵⁰

Konuya dair bir başka misali şu âyetin tefsirinden de verebiliriz: أَهْمُ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَرَحِمَتْ رَبِّكَ إِحْسَانًا / "Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır."⁵¹ Nitekim Neseî'nin izahına göre Allah bu âyette dünyanın değersiz ve az

43 en-Nisâ 4/146.

44 en-Nisâ 4/147. Bkz. en-Neseî, Medârik, I, 292.

45 el- Kasas 28/61.

46 el- Kasas 28/60.

47 en-Neseî, Medârik, II, 272.

48 el-Ahzâb 33/70.

49 el-Ahzâb 33/69.

50 en-Neseî, Medârik, II, 358.

51 ez-Zuhruf 43/32.

olduğunu beyan edince akabinde gelen *وَلَوْلَا أَنْ يُكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُؤْتِيَهُمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ* (*tehlikesi*) bulunmasaydı, *Rahmân'ı inkâr edenlerin evlerinin tavanlarını ve çıkacakları merdivenleri gümüşten yapardık.*"⁵² âyetiyle de önceki âyette beyan edilen dünyanın Allah katında kıymetsiz oluşunu takrir ve tekit etmiştir.⁵³

2.5. Tebyîn

Bazen bir âyet, öncesindeki âyet veya âyetlerdeki anlaşılmasında güçlük çekilebilecek ifadeleri beyan eder mahiyettedir. Aslında bu şekildeki münasebet veçhi oldukça zahir olmasına rağmen Neseî, yeri geldikçe sonraki âyetin önceki âyeti beyan ettiğini belirterek âyetler arasında ilişki kurabilmektedir. Söz gelimi Neseî'ye göre Allah, *قُلْ أُوْنِبْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ* / "*(Resûlüm!) De ki: Size bunlardan daha hayırlısını bildireyim mi?*" buyurarak önceki âyette zikredilen dünya nimetlerine insanların meylini kesmektedir. Âyetin devamındaki *لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ* / "*Takvâ sahipleri için Rableri yanında, içinden ırmaklar akan, ebediyyen kalacakları cennetler, tertemiz eşler ve (hepsinin üstünde) Allah'ın hoşnutluğu vardır. Allah kullarını çok iyi görür.*"⁵⁴ cümlesi ise yeni bir cümledir (cümle-i müste'nife) ve *ذَلِكُمْ* ile işaret edilen dünya nimetlerinden daha hayırlısının ne olduğunun beyanına delalet etmektedir.⁵⁵

Konumuza dair bir başka misal de şudur: Neseî, *وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ* / "*Kendileri haksızlığa uğradıklarında yardımlaşır, öçlerini alırlar*"⁵⁶ âyetinin sonundaki *يَنْتَصِرُونَ* fiilini kendilerine zulmedenden intikam alırlar diye izah etmektedir. Yani onlar intikam alırken Allah'ın tayin ettiği hududu aşmadıkları gibi kendilerini zelil edip fasıkları kendilerine karşı da cüretlendirmezler. Akabindeki âyet de intikamın haddini beyan etmektedir: *وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ* / "*Kötülüğün cezası da misli kötülüktür, fakat her kim affedip islah ederse onun da ecri Allah'adır, her halde o zalimleri sevmez.*"⁵⁷ Müfessirimizin bu âyeti tefsirine göre âyette geçen ilk *سَيِّئَةٌ* kötülük hakikî anlamda kullanılmışken ikincisine kötülüğün karşılığı olduğu için kötülük tabiri kullanılmıştır. Yahut başına gelen kimse için kötülük taşıdığı için bu isim verilmiştir. Ya da ilk kötülük olmasaydı ikincisi hakiki anlamda kötülük olacağı için bu isim kullanılmıştır. Çünkü haddizatında o başkasına zarar vermektir. Kötülüğe misliyle mukabele etmek sebebiyle güzel kabul edilmiştir. Veyahut ikincisine kötülük denmesinde affin teşvik edilen

⁵² ez-Zuhuf 43/33.

⁵³ en-Neseî, *Medârik*, II, 524.

⁵⁴ Âlu İmrân 3/15.

⁵⁵ en-Neseî, *Medârik*, I, 165.

⁵⁶ eş-Şûrâ 42/39.

⁵⁷ eş-Şûrâ 42/40.

bir şey (mendubun ileyh) olduğuna işaret vardır. Yine O, âyetin sonundaki “her halde o zalimleri sevmez” ifadesindeki zalimin ilk zulmü işleyen kimse anlamına gelebileceği gibi intikam alırken haddi aşan kimse manasına da gelebileceğini söylemektedir.⁵⁸

2.6. Diğer Münâsebetler

Neseî, âyetler arasında zikrettiğimiz münasebet vecihleri dışında da farklı ilişkiler kurabilmektedir. Mesela müfessirimiz *قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاَسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ* / “De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Bana ilâhınızın bir tek ilâh olduğu vahy olunuyor. Artık O'na yönelin, O'ndan mağfiret dileyin. Ortak koşanların vay haline!”⁵⁹ âyetinin önceki âyette beyan edilen müşriklerin *وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ* / “Ve dediler ki: Bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz kapalıdır. Kulaklarımızda da bir ağırlık vardır. Bizimle senin aranda bir perde bulunmaktadır. Onun için sen (istediğini) yap, biz de yapmaktayız!”⁶⁰ sözlerinin cevabı olduğunu belirtmek suretiyle iki âyet arasında bağlantı kurmaktadır. Yani sanki Hz. Peygamber onlara “Ben melek değilim, sizin gibi beşerim. Ancak bana vahiy veriliyor size değil. Bana vahyin gelmesi sebebiyle ben bir beşerken peygamber olmam sahihtir. Peygamber olduğuma göre de sizin bana uyanız gerekir. Bana vahyolunan içerisinde şu vardır: İlahınız tek bir ilahtır” demiştir.⁶¹

Konumuzla alakalı bir diğer misal de Neseî'nin şu âyetleri tefsiridir: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ* / “Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi âdil davranmamaya itmesin. Adaletli olun; bu, Allah korkusuna daha çok yakışan (bir davranış) tır. Allah'tan sakının, doğrusu Allah işlediklerinizden haberdardır. Allah, iman eden ve iyi şeyler yapanlara söz vermiştir; onlara bağışlama ve büyük mükâfat vardır. İnkâr eden ve âyetlerimizi yalanlayanlara gelince onlar cehennemliklerdir.”⁶² Neseî'ye göre ilk âyetin sonundaki “Allah'tan sakının, doğrusu Allah işlediklerinizden haberdardır.” ifadesi icmâlen hem vaade hem de va'ide işaret etmektedir. Dolayısıyla sonrasında gelen iki âyetten ilkinde söz konusu vaad, ikinci âyette ise va'id tafsîli olarak anlatılmaktadır.⁶³

⁵⁸ en-Neseî, *Medârik*, II, 514-515. Konuyla ilgili başka misaller için bkz. I, 503; II, 13; II, 151; II, 184; II, 328; II, 493.

⁵⁹ Fussilet 41/6.

⁶⁰ Fussilet 41/5.

⁶¹ en-Neseî, *Medârik*, II, 490.

⁶² el-Mâide 5/8-10.

⁶³ en-Neseî, *Medârik*, I, 310.

iki âyet arasındaki ilişkiyi beyan etmektedir. Buna göre Yahudîler, Hz. Peygamber'e: "*Sen İbrahim'in milletinde olduğunu söylüyorsun ama develerin etlerini yiyor ve sütlerini içiyorsun.*" deyince Efendimiz onlara "*İbrahim'e helaldi; biz de helal kabul ediyoruz.*" diye cevap vermiştir. Yahudîlerin "*Bu, İbrahim'in ve Nuh'un dininde hep haramdı.*" demeleri üzerine onları yalanlayan söz konusu âyet nâzil olmuştur.⁷²

Bunların yanında Neseî, âyetler arasındaki münâsebeti birden farklı şekilde de kurabilmektedir. Şu iki âyetin tefsirinde bunun misalini görmekteyiz: *قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ / وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ عَنْهَا عَمُونَ* / "*De ki: Göklerde ve yerde gaybı Allah'tan başka bilen yoktur. Ne zaman diriltileceklerini de bilmezler. Onların bilgileri, ahiret hakkında, yetişip nihâyet buldu! Fakat onlar ondan şek içinde dirler. Hayır, onlar, ondan kördürler.*"⁷³ İlim sebepleri kendilerinde muhkem olmasına ve bilme imkânlarının olmasına rağmen müşriklerin yeniden diriltilişi inkâr ile nitelendirilmelerini ifade eden ikinci âyetin, gayba ait bilginin sadece Allah'a ait olduğunu ve kulların gayba dair bir bilgilerinin olmadığını ifade eden kendisinden önceki âyetle olan münâsebetini Neseî birkaç farklı şekilde açıklamaktadır. Buna göre Allah, ilk âyette acizliklerinin ve ilimlerinin kısır oluşunun beyanı olarak kulların gaybı bilmediğini zikredince sonrasındaki âyetle onların bundan daha fazla acizliğe sahip olduklarını bildirerek iki âyet arasında bağlantı kurmuştur. Bu ziyade acizlikleri ise var ve varlığı gerekli olan amellerinin karşılığının verilme vakti hakkında bilgi sebepleri olmasına ve bu konudaki ilimlerinin muhkem olmasına rağmen o günün var olmayacağını söylemeleridir. Başka bir ihtimal olarak Allah'ın onların ilimlerinin sağlam ve kâmil olduğunu söylemesi -çok cahil birine istihza yoluyla "ne de âlimsin!" demek gibi- tehekküm için de olabilir. Yani onlar kıyametten şüphe ettikleri için bilinmesine imkân olmayan kıyametin vakti şöyle dursun, bilinmesine yol bulunabilecek olan kıyametin ispatından dahi kör olmuşlardır. Âyette geçen *ادَّارَكَ* fiilinin, *أدركت الثمرة* "*meyvenin olgunlaşması nihayete erdi*" misalinde olduğu gibi bitmek ve sona ermek anlamına gelmesi de muhtemeldir. Çünkü kıyamet yok oluşun başladığı nihaî noktadır. Nitekim kelime ahiret hakkındaki bilgileri izmihlale uğradı diye de tefsir edilmiştir. Bu durumda kelimenin aslındaki *تدارك* fiili, yok olmaları ardı ardına gerçekleşti anlamına gelen *تدارك بنو فلان* sözünden gelmektedir.⁷⁴

Âyetlerin arasındaki münâsebeti belirlemek ve âyeti geçtiği bağlam içerisinde değerlendirmek kastedilen anlamın tespitinde önemli bir yere sahiptir. Nitekim Neseî'nin şu âyetin tefsiri esnasında kullandığı ifadeler buna bir misal teşkil etmektedir: *فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا / أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ* / "*Sana*

⁷² en-Neseî, *Medârik*, I, 189.

⁷³ en-Neml 27/65-66.

⁷⁴ en-Neseî, *Medârik*, II, 246.

indirdiğimizden şüphede isen, senden önce indirdiğimiz Kitap'ları okuyanlara sor. And olsun ki, sana Rabbinden gerçek gelmiştir, sakın şüphelenenlerden olma.”⁷⁵ Neseîî âyetin kendisinden önceki âyetle ilişkisini beyan etmekle mezkûr ayetten maksadın ne olduğunu açıklamaktadır. Buna göre kitabı (Tevrat'ı) okuyan İsrailoğulları hakkında söz ve onların kendilerine ilim verilmekle nitelendirilmeleri önce geçince –çünkü Rasulullâh'ın durumu Tevrat ve İncil'de yazılıydı ve onlar oğullarını bildikleri gibi Peygamberimizi biliyorlardı- Allah Kur'ân'ın ve Peygamberinin nübüvvetinin sıhhatini bildiklerini tekit etmek istedi ve bunda mübalağa ederek şöyle sanki buyurmuştur: “Faraza sende en ufak bir şüphesini gidermek için dinin kanun ve delillerine süratle dönmesi veya bilenlerle konuşmasıdır, o hâlde sen de Ehl-i Kitab'ın âlimlerine sor. Zira onlar sana indirilenin sahih olduğunu çok iyi bilmektedirler ve senin gibilerin müracaatına uygundur.” Hâsılı maksat, Rasulullâh'ın kendisine indirilen vahiyde şüphesini gidermekle vasıflanması değil; Ehl-i Kitab'ın âlimlerinin Peygamberimize indirilenin doğruluğunda derin bilgiye sahip olmakla nitelendirilmeleridir.⁷⁶

Sonuç

Beşer takatinin çok üzerinde bir fesahat ve belagete sahip olan Kur'ân, tehaddî âyetleri dediğimiz âyetlerle muhataplarına benzeri bir kelimeler getirmeleri hakkında meydan okumuş ve bunun yapılamayacağını beyan etmiştir. Bu meydan okumaya rağmen Kur'ân'ın benzeri bir kelimenin getirilememiş olması onun Peygamberimizin en büyük mucizesi olduğunu ispat etmiş ve ilim adamlarını Kur'ân'ın i'câzı üzerinde araştırma yapmaya sevk etmiştir.

Kur'ân'ın i'câz yönlerinden birinin nazmı ve üslubu olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla âyetler ve sureler arasındaki münasebetler i'câz vecihlerinden sayılmıştır. Fasih ve belîğ bir kelimelerde cümleler arasında bağlantı ve ilişkilerin olması gerekli iken en fasih ve en belîğ olan Kur'ân âyetleri arasında münasebetin olmaması –farklı zamanlarda ve farklı olayla mebnî nâzil olsalar dahi- düşünülemez. Bu sebepten tefsir eserlerinin birçoğunda özellikle de dirayet metoduyla kaleme alınan eserlerde sıklıkla âyetler arasındaki münasebetlere değinilmiştir. Bu eserlerden biri de Ebü'l-Berekât en-Neseîî'ye ait olan “Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl” adlı eserdir.

Neseîî, eserinde her ne kadar sûreler arasındaki münasebetleri açıklamamış olsa da birçok yerde âyetler arasındaki münasebetleri konu etmiştir. Tefsirinde açıkladığı münasebetlerin önemli bir bölümünde Zemahşerî'nin etkileri söz konusudur. Nitekim o, bazen ibarede hiçbir değişiklik yapmaksızın Zemahşerî'nin münasebete dair cümlelerini

⁷⁵ Yûnus 10/94.

⁷⁶ en-Neseîî, *Medârik*, I, 554.

nakletmekte; bazen de cümlelerini özetleyerek aktarmaktadır. Bununla birlikte Zemahşerî'nin âyetler arasındaki ilişkiye değinmediği yerlerde Nesefî'nin münasebet kurduğu da görülmektedir.

Nesefî, âyetler arasındaki münasebetleri izah ederken genellikle münasebeti beyan edeceği âyetin tefsirine başlamadan önce şart-cevap cümleleri veya ث harf-i atfıyla başlayan cümleleri kullanmayı tercih etmiştir. Ayrıca nadiren de olsa ayetin öncesine bağlantı yönü şudur gibi bir ifadeyle veya mukadder bir soru zikredip o soruyu cevaplamak suretiyle de münasebeti beyan edebilmektedir.

Nesefî, âyetler arasında tespiti daha kolay olan sonra gelen âyetin öncesindeki âyet/âyetleri zihne yerleştirmek (takrir), beyan etmek (tebyîn) veya ayrıntılarıyla anlatmak (tafsil) için gelmiş olması, sonraki âyetin öncesinin cevabı veya âyetin sonrası için bir mukaddime (temhîd) mahiyetinde olduğu gibi münasebetler kurabilmektedir. Bununla beraber tespitinde zorluk olan âyetler arasında zıtlık olması, istitrat ve tehallüs üslubuyla kelamda intikallerin yapılması gibi durumları da izah ederek âyetler arasındaki bağlantıları açıklamaktadır. Bu münâsebetleri ortaya koyarken genellikle de münasebet yönüne uygun fiil kullanarak münasebetin şekline dikkat çekmektedir. Ayrıca yeri geldiğinde âyetler arasında birden fazla münâsebet olduğunu da eserinde göstermektedir.

Kaynaklar | References

- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1998.
- Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikâî, *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*, VIII cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1. Baskı, 1995.
- Gezgin, Ali Galip "Âyetler ve Sûreler Arasındaki Tenâsüb ile Sûrelerin Tertîbinin Tevkîfilîğinin Kur'an'ın Metin İçi Bağlamı Açısından Önemi" *SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* I/30 (2018), 1-47.
- İbn Akîle, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'an*, X cilt, Riyad: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Baskı, 2011.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1995.
- Pak, Zekeriya, *Tefsir Usûlü*, Ankara: Bilay Bilimsel Araştırma Yayınları 1. Baskı, 2020.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Gayb /et-Tefsîrü'l-Kebîr*, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, 2003.
- Seyyid Şerîf Cürçânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *Mu'cemu't-Ta'rîfât*, Kahire: Dâru'l-Fadîle ty.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1. Baskı, 2008.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, Muhtasaru'l-Meânî İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi Yayınları ty.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn* IX cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1. Baskı, 1998.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb fi'l-Keşf an Kinâi'r-Rayb*, XVII cilt, Dubai: Câizetü'd-Dubaî ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1. Baskı, 2013.

Yılmaz, Mehmet Faik, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, Ankara: DİB Yayınları 2009.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, tah. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvad, VI cilt, Riyad: Mektebetu'l-Abîkân 1. Baskı, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, IX cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Kadiyaniliğin Teşekkül Süreci

The Formation Process of Qadianism

Şenol ZAMAN *

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received:	25.03.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	17.04.2023
Yayın Tarihi / Published:	2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 3 • Sayfa / Pages:	74-91

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

Öz

Dünyanın kadim kültürlerinin bir araya geldiği Hindistan, farklı dillerin, kültürlerin ve dinlerin bir arada bulunduğu ve stratejik ticaret yollarının geçtiği bir ülkedir. Hindistan bulunduğu coğrafi konum nedeniyle hem ticari hem dini ve siyasi anlamda tarih boyunca hep cazibe merkezi olmuştur. 19. yüzyılda Hindistan Alt Kıtasında ortaya çıkan Kadiyaniliğin teşekkülü konusu işlenirken hareketin kurucusu Mirza Gulam Ahmed'in hayatı, kişiliği, aldığı eğitimler, yazdığı eserler ve Müslüman ahaliyi derinden etkileyen Sipahi ayaklanması sonrasındaki cihad konusundaki fetvaları konusu incelenmektedir. Mirza Gulam Ahmed daha sonraları kendisini 14. asrın Müceddidi (yenileyici), Müslümanların Mehdisi, Hıristiyanların Mesih'i, Hinduların Krişna-Avatarı ve Hatmü-Nübüvve (Yarı Peygamber) olarak ilan etmiştir. Mirza Gulam Ahmed'in kurduğu Kadiyanilik cemaati İslami mi yoksa İngilizlerin himayesinde ortaya çıkan bir oluşum mu sorularına muhatap olmuş ve muhalifleri tarafından sapkın bir mezhep olarak nitelendirilmiştir. İngiltere'de 1600'li yıllarda kurulan "Doğu Hindistan Şirketi" aracılığıyla Hindistan'a yerleşen İngilizlerin izlediği politikalar ve Müslümanların büyük eziyet çektiği Sipahi ayaklanmasıyla sonuçlanan sömürgecilik faaliyetleri işlenmiştir. Hint coğrafyasında kurulan ve merkezi Rabva'da bulunan Kadiyaniler, Amerika, Afrika, Avrupa ve Amerika'da müntesipleri bulunmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Mirza Gulam Ahmed ve sonrası Kadiyanilik düşüncesinin yeniden inşa faaliyetlerini ve yaşadığı dönem aralığı olan 1839-1908 dönemine kadar olan dini, siyasi, ilmi ve sosyal durumu ve Hint Yarımadası'ndaki ve dünyadaki yerini, önemini ortaya koyarak günümüze kadar olan yayılma faaliyetleri, Kadiyaniliğin oluşumuna etki eden dini ve kültürel unsurları ortaya koyarak Kadiyaniliğin kuruluşu hakkındaki bilgi boşluğunu gidermektir.

Anahtar Kelimeler

Kadiyanilik, Cihad, Mehdi, Mesih, Krişna-Avatar, Sipahi ayaklanması

Abstract

India, where the ancient cultures of the world come together, is a country where different languages, cultures and religions coexist and strategic trade routes pass. Due to its geographical location, India has always been a center of attraction in both commercial, religious and political terms throughout history. While the subject of the formation of Qadianism, which emerged in the Indian Sub-Continent in the 19th century, is discussed, the life, personality, educations, works and fatwas of the founder of the movement, Mirza Ghulam Ahmed, on jihad after the Sipahi uprising, which deeply affected the Muslim people, are examined. Mirza Ghulam Ahmad later proclaimed himself as the Mujaddid (renewer) of the 14th century, the Mahdi of the Muslims, the Messiah of the Christians, the Krishna-Avatar of the Hindus, and the Hatmu-Nubuwwa (Semi-Prophet). We tried to examine the Qadianism movement founded by Mirza Ghulam Ahmed, whether it is Islamic or a formation that emerged under the auspices of the British, and the opponents put forward as a heretical sect. The policies followed by the British who settled in India through the "East India Company" established in England in the 1600s and the colonial activities that resulted in the Sipahi uprising, which Muslims suffered greatly, were discussed. Founded in Indian geography and headquartered in Rabva, Qadianis have followers in America, Africa, Europe and America.

The aim of this study is to revealing the reconstruction activities of Mirza Gulam Ahmed and his post-Qadiyani thought, the religious, political, scientific and social situation between the period of 1839-1908, the period in which he lived, and its place and importance in the Indian Subcontinent and in the world, the dissemination activities up to the present day have affected the formation of Qadianism. The aim is to eliminate the gap in knowledge about the establishment of Qadianism by revealing the religious and cultural elements that make it possible.

Keywords

Qadianism, Jihad, Mahdi, Messiah, Krishna-Avatar, Sipahi Uprising

Giriş

Her bilgi parçası, bir olayın ve olgunun anlamlı bütününe ve gerçekliğine ulaşmada elzemdir. Amacımız Mirza Gulam Ahmed tarafından başlatılan cemaatin¹ sosyo-kültürel ve düşünsel zeminde araştırma çabasıdır. Kadiyani/Ahmediye Cemaatinin oluşumunun, yayılmasının ve gelişiminin doğru anlaşılıp sağlam bir senteze erişilebilmesi ve varoluş koşullarının araştırılması önem arz etmektedir. İslam Mezhepleri Tarihi alanındaki bilgi boşluğundan hareketle çalışmamızın amacı, Hint Alt Kıtasındaki siyaset, sosyal ve toplumsal yapı, din ve düşünce adacıklarından oluşan oluşumları incelemeye yönelik kıtayı keşfe çıkma seyahatidir. Hint Alt Kıtası heterojen yapısıyla tarih boyunca farklı dillerin, dinlerin bir arada yaşama zemini bulduğu, farklı düşünce ve felsefi akımların birbirini tamamlayabildiği, güvenli birlikteliklerinin anlamlı örüntüler oluşturabildiği bir manzara sunmaktadır.

19. Yüzyılda ortaya çıkan Kadiyanilik hakkında ve yeşerdiği toprakların umumi manzarası hakkında bildiklerimiz, çoğu kez kısa ve teknik anlatılarla sınırlıdır. Dolayısıyla anlamlı değerlendirmelerde bulunup ulaşılabilen eserleri bütüncül bir düzlemde inceleyerek kadiyani cemaatinin müstakil yapısını tarihsel bilgi zemininde analiz ettik ve onu hem tarihsel vesika hüviyetine kavuşturmaya hem de cemaatin oluşumuna etki eden faktörleri sıralamaya çalıştık. Böylece Gulam Ahmed ve ardıllarının tarihine ayna tutularak, tasavvur çevrelerinin cemaatin oluşumuna etki eden faktörler hususundaki merakını gidermeyi ve bu konuda varolan boşluğu doldururmayı amaçladık.

Gulam Ahmed'in çocukluğundan itibaren hangi hocaların nezaretinde hangi dersleri, ne zaman ve nerede okuduğunu ve hangi eserleri hangi lisanlarda yazdığı hususunda ayrıntılı bilgiler ortaya konmuştur. Bu eserlerle Gulam Ahmed'in yaşadığı dönemin sosyal ve kültürel tarihini farklı zaviyelerden gözler önüne seğılemenin yanı sıra dönemi anlayabilmemizi mümkün kılacak ve değerlendirme ufkumuza önemli bilgiler kazandırmayı öngördük. Gulam Ahmed ve iddiaları hususundaki verileri titizlikle incelemek suretiyle hareketi doğru konumlandırma imkânına kavuştuk.

Hindistan, dünyadaki kadim dinlerin, dillerin ve kültürlerin bir arada yaşama imkanı bulduğu ender ülkelerden birisidir. Hint alt kıtasının sömürge arayışı içindeki devletler için cazibe noktası olmasının arka planında farklı etkenlerin olduğu söylenebilir. Örneğin; Uzak Doğu'ya giden yolların hem kara hem denizcilik anlamında kavşak noktası olması bu ülkenin stratejik önemini arttırmaktadır.

¹ Her ne kadar Mirza Gulam Ahmet tarafından Müslüman Ahmediye Fırkası olarak resmi nüfus sayımında kayıt altına alınmış olsa da hareketin ulaştığı sayısal ve düşünsel yapısıyla cemaat olarak adlandırılmaktadır. (Osman Şeker Türkiye Kadiyanileri Başkanı -Mayıs -2023)

1700'li yıllardan sonra İngiltere'de görülmeye başlayan sanayileşme, 1800 yıllarından sonra da diğer Avrupa ülkelerinde ve Amerika'da yaygınlaşmaya başlamıştır. Böylelikle elle yapılan basit üretim, yerini makinelerle yapılan karmaşık üretime bırakmıştır. 18. yüzyılda James Watt tarafından buharla çalışan termodinamik makinanın icat edilmesi üretime yeni bir boyut getirmiştir. 19. ve 20. yüzyıllar Avrupa'da buharın sanayide, çeliğin endüstride kullanılması ve sanayi devrimi başlamasıyla hammadde kaynaklarına gereksinim artmıştır.

Sömürge ve hegemonya arayışında olan ülkelerin hedeflerine ulaşmanın yolunu sömürge toprakları bulup ucuz insan gücünden faydalanmak da eklenmiştir. Tarihsel olarak 1845-1875'lerde Hollanda, 1875 -1945 İngiltere ve 1945'ten sonra da ABD emperyalist ve kolonileşme çalışmalarına başlamıştır. Sömürgecilerin ortak noktası altın ve doğal madenlere ulaşma, verimli topraklara sahip olma ve zenginleşmek güdüsüyle hareket etmektir. Kolonilerden gelen ucuz ham madde ve karın tokluğuna çalışacak köleler, sömürgeci ülkelerde sanayinin iş gücünü oluşturmuş ve bu ülkelerin safi hasılası yükselmiştir.

İngiltere, Uzak Doğu'nun kullanılmamış yeraltı ve yerüstü zenginliklerini işlemeyi hedeflemiş ve Hint alt kıtasına yerleşmiştir, bunun karşısında engel olarak gördüğü Müslümanların düşünce yapılarının değiştirilmesi gerektiğine inanmış ve bunu en iyi şekilde gerçekleştirecek, bu görevi yürütecek Mirza Gulam Ahmed'i bir kanaat önderi olarak Hindistan Müslümanlarına tanıtmış ve onun fikirlerini desteklemiştir. İngiltere tarafından dini ritüeller, inançlar ve uygulamalar bireysel ihtiyaçlara göre yeniden icat edilmekte, değiştirilmekte, dönüştürülmekte, yaratılmakta ve yeniden işlenmek istenmiştir.²

Mirza Gulam Ahmed, İngiltere'nin teklifini olumlu karşılamıştır. Çocukluğu hastalıklarla geçen Mirza Gulam Ahmed hukuk okumayı denemişse de hukuk eğitimini tamamlayamadan fakülteden ayrılıp babasının himayesinde Sialkot Bölge Mahkemesine memur olarak göreve başlamış ve toplumun farklı kesiminden insanlarla iletişime geçmiştir. Özellikle Hıristiyan, Hindu, Budist ve Caynist gruplarla dini tartışmalar içine girip yerel gazetelerde dini yazılar ile de daha fazla tanınmıştır. Sömürgeciler, kendilerine hizmet eden yerel sömürge valilerini, kendi kültür ve sanatını icra eden yerli sanatçıları, Batı teknolojisini dizayn eden yerli mühendisleri, Batılı yöntem ve yorumlama aygıtlarıyla eğitim yapan yerli akademi ve akademisyenleri ve disiplinleri, ideolojik muhataplarını icat ederek ortaya çıkarmak istemişlerdir.³

² Mustafa Alıcı, "Postmodern İlahiyat Hermenötiği-The Hermeneutics of Postmodern Divinity ", *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Asar) Dergisi*, 1/1, (Ekim 2021), 29.

³ Alıcı, "Postmodern İlahiyat Hermenötiği", *Asar Dergisi*, 34.

Mirza Gulam Ahmed, Kur'an-ı Kerim, tefsir, hadis alanında ve diğer dinler üzerinde çalışmalar yapmıştır. Gaipen sesler duyduğunu ve bunun “vahiy“olduğunu iddia etmiştir. Ardından dört ciltlik Berâhîn-i Ahmediyye’yi yazmıştır. Kendisini 14. asrın müceddidi, Müslümanların Mehdisi, Hıristiyanların Mesihi, Hinduların da Krişna-Avatarı ve Hatm-i Nübüvve olduğunu iddia etmiştir. Gulam Ahmed, propaganda yayınına İngilizlere karşı gelmenin cihat sayılmayacağı yönünde fetvalar verir ve günümüzde cihadın kılıçtan ziyade kalemle yapılması gerektiğini belirtir.⁴

Hindistan’da dört büyük sünni tarikat bulunmaktadır. Bunlar; Çiştîyye, Sühreverdiyye, Kadiriyye, Nakşibendiyye-Mücedidiyye’dir.⁵ İngiltere’nin Mirza Gulam Ahmed gibi bir figürü tercih etmesinde din olgusunun ve hilafet anlayışının Müslüman toplumunda bulunan karşılığına bağlanabilir. Orta Doğu ve Hint alt kıtasını başta vedizm ve mecusilik dini, mitraizm gibi dinler bu bölgedeki diğer dinlerin de yayılma sürecinde felsefi yönden etkilemiştir.

Bölgenin tarihi göz önüne alındığında bu coğrafya Asya ile Avrupa arasında eski çağlardan beri süregelen seyahat ve ticaret nedeniyle çok göç alan pek çok kavmin birlikte yaşadığı bir yer olmuştur.

Türk kökenli Ekber Şah döneminde 16. yüzyıldan itibaren İslam ile Hinduizm arasındaki anlaşmazlıkları ortadan kaldıracak ve ortak inançlara dayalı “tevhidi-i ilahi” veya “dini ilahi” adı altında eklektik bir din oluşturma girişimleri ortaya çıkmıştır. Ekber Şah’ın amacı, çok dinli Hindistan’da uzlaşma içinde ortak bir senkretik din ortaya koymaktı. 1602’de bu eklektik dinin en önemli temsilcilerinden olan Ebu-l Fazl’ın öldürülmesiyle bu din kuvvetini kaybetmeye başlamış, Ekber’in vefatından sonra Din-i İlahi tamamen bitmiştir.⁶

Geleneksel toplumlar, tarıma dayalı yaşam sürdüren, yaşam alanı olarak kırsal bölgeleri tercih eden ve otoriterliğe meyilli olan topluluklar olarak bilinmektedir. Hindistan gibi dinlerin adeta çıkmaz sokağı kabul edilen, homojen olmayan toplumlarda başka dinlerin ithali ya da dinler arasında diyalogun imkânsızlığını gören Gulam Ahmed, kendini Müceddid, Mehdi, Mesih, Peygamber ve Krişna Avatar olarak ilan etmekte bir beis görmemiştir.⁷

19. yüzyıl, Müslüman dünyasındaki entelektüel huzursuzluk ve gerilimlerin doruğa ulaştığı yüzyıl olması bakımından önemli bir kilometre taşı idi. Hint Alt Kıtası da söz konusu huzursuzluk ve kaotik dönemin ana merkezlerinden biriydi. Hindistan, kadim

⁴ Ethem Ruhi Fıçlalı, *Kadiyanilik* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986), 53-54.

⁵ www.islamansiklopedisi.org.tr/Suhreverdiyye.

⁶ Yusuf Hikmet Bayur, *16. Asırda Ekber Gurkan* (İstanbul: 1943), 536.

⁷ Siddık Korkmaz, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları 2015), 536.

kültürlerin sentezlendiği farklı dünya görüşleri arasındaki kıyasıya mücadelenin yaşanmasının yanı sıra İslam, Hinduizm ve Hıristiyanlık dinleri arasında davet savaşı yaşandığı bir bölge idi. Toplumda gerilimler artmış ve bir kıvılcım ateşi beklenirken Müslümanların aleyhine kötü sonuçlar doğuran 1857 yılında Sipahi ayaklanması ortaya çıkmıştı. İngilizler sipahi ayaklanmasını bastırılmış ve Müslümanlar bedelini çok ağır ödemişlerdi. Ayaklanmanın kanlı bir şekilde bastırılması, Hindularla Müslümanları birlik içinde tutmamış aksine aralarında bazı sıkıntılar yaşanmıştı. Hinduların "Öz Egemenlik" adıyla başlattıkları ve 1885'te kurdukları Hind Milli Birliğine, Hindu milliyetçiliği sebebiyle Müslümanlar katılmamıştı. Buna karşılık Müslümanlar da 1906 yılında Hindistan Müslüman Birliği (Muslim League)'ni kurmuşlardı.⁸

Emperyalist İngiltere, Hindistan'a Doğu Hind Şirketi vasıtası ile sızmıştı. Ülkenin bereketini sömürerek ve kuvvetini tüketerek her tarafa zorla girmişti. Günler geçtikçe Hindistandaki gücünü artırdı. İster Hintli olsun isterse Müslüman olsun, herkesi cihada davet ettiler.⁹ İngilizlerin Pencap Valisi Sir John Lawrence (ö.1296/1879), İngiliz ordusunu toparlayarak isyanı şiddetli bir şekilde bastırdı. Lawrence, başkent Delhi'yi 1857 yılında tamamen ele geçirdi ve çok büyük zulümler ederek halktan intikam aldı.¹⁰ Sömürgeci İngilizlerin idaresine kadar Hindistan'da halk ister Müslüman ister Hindu ister Sünnî veya Şîi olsun, Hint-Türk hükümdarların yönetiminde eşit idi. Bütün halk güven içinde yaşıyordu. Ancak İngilizlerin hakimiyet kurmasıyla işler tamamen değişti.¹¹

Mirza Gulam Ahmed'in görüşlerini sürdüren Kadiyaniler, cihad kelimesinin çaba ve güç anlamlarından hareketle üç çeşit cihat olduğunu belirtmişlerdi:

1. Düşmana karşı cihad: Peygamberimiz ve sahabelerinin hicretten sonra müşriklere karşı yaptığı mücadeledir. Allah bu mücadelede aşırıya gidilmemesini emretmiştir.

2. Şeytana karşı cihad: Bu cihat Kur'an-ı Kerim ve onun emirlerini yaymak için yapılan mücadeledir.

3. Nefse karşı cihad: Bu cihad ise Allah'a yakınlaşmak ve iyi bir kul olabilmek için kişinin nefsinin kötü arzularından uzaklaşmasıdır.

Mirza Gulam Ahmed 1839 veya 1840 yılında Pencap eyaletinin Gurdaspur bölgesindeki Kadiyan'da doğmuştur. Mirza Gulam Ahmed'in atası Mirza Hadi Beg'tir.

⁸ Mustafa Keskin, Hindistan Müslümanları'nın Millî Mücadele'de Türkiye'ye Yardımları, (Kayseri: 1991), 39.

⁹ Abdülhamid Muhsin, *İslama Yönelen Yıkıcı Faaliyetler*, çev. Saim Yeprem-Hasan Güleç (Ankara: 1973), 255.

¹⁰ Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987), 3/ 303.

¹¹ Durmuş Bulgur, "Ticaretten Sömürgeciliğe: XIX Yüzyılda Hindistanda İngiliz Hakimiyeti", *Divan İlmi Araştırmalar*, (İstanbul: 2004), 82.

Semer kant'tan Hindistan'a göç eden Mirza Hadi Beg, 200 kişilik bir grup ile Gurdaspur civarındaki bir kasabaya yerleşir ve buraya 'İslampur' adını verir. İlk zamanlardan itibaren idarecilerine olan bağlılıklarından ötürü aileye Babür, 70 köyün gelirini verir ve Mirza Hadi Beg'i kadı tayin eder. Böylece kasaba 'İslampur Kadı' ismini alır ve zaman içerisinde 'Kadiyan'a dönüşür. Ailenin soyu, Moğol Hacı Barlas'a dayanır. Gulam soyunu eserlerinde şöyle tanıtır: "Babalarım ve atalarımın tarihine dair okuduğum bazı kitaplardan onların Moğollardan olduklarını öğrendim. Babamdan da aynı şeyi işittim".¹²

Çocukluğu ve ilk gençlik yıllarını Kadiyan'da geçiren Gulam Ahmed; Kur'an-ı Kerim, Arapça, Farsça, mantık ve felsefe dersleri almıştı. Çocukluğunda sade bir hayat yaşayan Mirza Gulam Ahmed, dünyevi işlerden uzak ve unutkan birisiydi. "Zamanı bilmek zorundaydı, cebinden saati çıkarır ve birden başlayarak saymaya başlardı. Ve o zaman bile, parmağıyla sayarken, rakamları yüksek sesle söylemeye devam ederdi galiba unutuyordu"¹³. Mirza Gulam Ahmed, 1886 yılında yayınlamış olduğu *Sürme-i Çeşme-i Arya* isimli kitabıyla müceddidliğini ispatlamaya çalışmıştır. Daha sonraki yıllarda ise *Kerametü's Sadikin* (1893), *Hamametü'l-Büşra* (1893), *Nuru'l-Hak* (1894) ve *Sırru'l-Hilye* (1894) isimli kitapları yayınlamıştı.

Berâhin-i Ahmediye Gulam Ahmed, 1880 yılında Hindu ve Hristiyanlara karşı *Berâhin-i Ahmediye* isimli elli ciltten mürekkep külliyat yazacağını açıklamıştır.¹⁴ Elli cilt yazacağını ifade etmiş, ancak sonuçta beş cilt yazmıştır. Elli ile beş arasında 0 (sıfır) fark var, diyerek yazmama nedenini açıklamıştır.¹⁵

1885 yılında on dördüncü hicri yüzyılın müceddidi olduğunu ilan etmiştir. Kendi iddialarına göre o, bir müceddid (dini yenileyici), mehdi, mesih hatta nebi ve resuldür. Kendisi Müslümanların beklediği Mehdi, Hristiyanların beklediği Mesih olmanın yanında, Hinduların beklediği Krişna-Avatar'dır. İleri sürülen bu iddialar genel anlamda bölgedeki dini anlayışların sahip olduğu kurtarıcı fikrini de yansıtmaktaydı. Oysaki Hint dinine mensup insanlar zihinlerindeki Tanrı algısını yaşam tarzlarına göre yansıtmış, tek tanrıcı olmasına karşın tarihi gelişmelerin ortaya koyduğu ve tanrılarını; eli, kolu, gözü olan yiyip içen varlıklar olarak tasvir etmişlerdir. Bu anlamda diğer semavi dinlerden ayrılan bir dindir. Bu iddialarla birlikte itikadi olarak Eş'arî ve Maturîdî kelamcılarının görüşlerini benimseyen

¹² Mirza Gulam Ahmed, *The Essence of Islam* (United Kingdom: Islam International Publication 3rd edition, 2007); Ethem Ruhi Fırlalı, *Kadiyanilik* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 36-38.

¹³ Mirza Bashir Ahmad, "Sirat el-Mehdi", 1/4 Nazarat Ishaat, Zia-ul-Islam Press, 1/180.

¹⁴ Gulam Ahmed, *Kitabu'l Beriyye* Önsöz, (London:(1898), 13.

¹⁵ Ethem Ruhi Fırlalı, *Kadiyanilik*, (İzmir: 1986), 50.

Kadiyaniler'e göre iman, Kur'an-ı Kerim'de geçtiği gibi dil ile ikrar kalp ile tasdik etmek demektir.¹⁶

“Benim bu manevî ve ruhanî mertebeye yükseltildiğimi gizlersem haktan ayrılmış olurum. Allah-u Teâlâ şüphe götürmez kelâmıyla beni taltif etmiş ve görmeyenleri gördürmek, hakikati arayanları aradıkları gayeye eriştirmek ve hakikati kabul edenlere pek çoklarının dem vurduğu fakat pek az kimsenin keşfettiği berrak pınar hakkında müjde vermek için beni seçmiştir”.¹⁷

1. Mirza Gulam Ahmed'in Mehdilik ve Mesihlik ve Krişna-Avatar İddiaları

Mirza Gulam Ahmed müceddidliği ile ilgili olarak *Ayine* isimli eserinin 346. sayfası, *Risal-i Tuhfe-i Bağdat* isimli eserinin ve *el-Mektub* isimli eserinin 6. sayfalarında şunları söyler: “Allah beni bu yüzyıl ve bu zaman için imam ve halife kıldı ve beni bu yüzyılın başında insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmam için müceddid olarak gönderdi.”¹⁸ Mirza Gulam Ahmed, her fırsatında İngiliz Hükümetinin destekçisi olduğunu dile getirmiştir. “Kalemimle hizmet ediyor ve eserlerinde İngiliz Hükümeti'ne sadakat ve muhabbeti yazıyorum...Biz kalemimizle bu devletin emrindeyiz; iyiliği için duacıyız, hizmetarıyız. Gerçek İslam delillerini, yumuşaklıkla, muhtelif ülkeler halklarına arz etmekle emrolundum; bu yüzden kanatları altında hayatımı sulh ve güven içinde sürdürdüğüm İngiliz Hükümetine karşı herhengi bir kötü düşüncem yoktur”.¹⁹

Kurtarıcı fikri, üç semavi din olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'te de görülmektedir. Bu dinlerdeki Mesih telakkisi, kıyamet kopmadan önce, dünyada yaşanan haksızlıklara son vererek ve adaleti yeniden sağlayarak cenneti bir kutsal devir oluşturulacağı şeklindedir. Kıyametten önce gelerek insanlığı kurtaracak olan bu şahıs, Yahudilikte Hz. Davud'un soyundan gelen bir kral, Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. İsa'dır. Şunu da belirtmemiz gerekir ki İslam'daki Hz. İsa beklentisi ile Hıristiyanlıktaki İsa beklentisi arasında fark bulunmaktadır.²⁰

1.1. Mehdiliğin Menşei ve Dinlerde Kurtarıcı Fikri ve Temelleri

Mehdi sözcüğünün kökenine ilişkin olarak iki görüş bulunmaktadır. Mehdi inancının Sümer devleti orijinli olduğu Babil ve Mısır'da geliştiği düşüncesidir. İlk örneğinin kurduğu

¹⁶ Ahmet Yöner, “Kadiyanilik Bağlamında Mehdilik”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2011), 175-191.

¹⁷ Mirza Gulam Ahmed, *İslamiyetin Öğrettiği Esaslar*. çev. Şinasi Siber (Tilford United Kingdom Islam International Publications, 1992), 171.

¹⁸ İsmail Mutlu, *Mezhepler Nasıl Ortaya Çıktı*, (Mutlu Yayıncılık 2000), 390.

¹⁹ Fırlalı, *Kadiyanilik*, 50.

²⁰ Sönmez Kutlu, “Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasi ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri”, *Beklenen Kurtarıcı İnanç*, haz. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kuramer Yayınları, 2017), 291-353.

merkezi devletiyle asırlar boyu Mezopotamya’da süren teokratik tapınak şehir yönetimine son veren ve kendisine “Şarkışşati” Dünya Kralı ünvanı veren Akad Kralı I. Sargon’da (MÖ 2350 yılları) ve Babil Kralı Hammurabi’de (MÖ 1728- 1686) görülmektedir.²¹

1.1.1. İslam’dan Önceki Dinlerde Kurtarıcı Fikri

Sasani Kültür Coğrafyası: İran, coğrafi yapı itibariyle kültürel etkileşimin merkezi durumunda bulunduğu için Güney Asya dinleri üzerinde de oldukça etkilidir. Mecusi kutsal kitabı Avesta’nın özü niteliğindeki Gatalarda kullanılmaktadır “Saoşyand” kelimesi genellikle kurtarıcı anlamında kullanılmaktadır.²² Öncelikle Nüzul-ü İsa ile kastedilen Hz. İsa’nın çarmıhta ölmediği, Allah’ın onu kendi katına yükselttiği ve kıyamete yakın tekrar yeryüzüne geleceğini (Nüzul) ileri süren Müslümanlara ait bir görüş bulunmaktadır. Yahudilikte İsa, babasız olarak dünyaya gelmemiştir. Meryem’in nişanlısı Yusuf’un oğludur. İsa peygamber Tevratta müjdelenen Mesih değildir. Kendini Allah’ın resulü sanan yalancının biridir. Nitekim Yahudilerin çabalarıyla çarmıhta öldürülmüştür.²³ Peki Hıristiyanlıkta İsa’nın durumu nedir, kurtarıcı olarak gelecek mi? Bu sorular hakkında şunlar söylenebilir:

Dinler tarihi geleneği açısından bir kurtarıcı beklemek iki şekilde algılanmaktadır. Birincisi iman dahilinde inanç meselesi olarak ele alınması iken ikincisi ise inanç konusu yapılmadan kültürel bir olgu olarak kabul edilmesidir. Örneğin Hıristiyanlık açısından kurtarıcı beklentisi (Mesih) imanın konusu olurken Sünni Müslümanlar açısından kültürel bir fenomen olarak değerlendirilmektedir.²⁴

Mirza Gulam Ahmed’in mesihlik iddiası doğrudan doğruya İsa b. Meryem’in tabii bir ölümle öldüğü iddiasına dayanır. Mirza, Hz. İsa’nın çarmıha gerildiğini ve çarmıhta ölmediğini iddia etmektedir. Ona göre, çarmıhta öldü sanılarak bırakıldığı mağarada Hz. İsa, kendine gelerek yaralarını “Merhem-i İsa” denilen bir ilaçla iyileştirmiş ve İncil’i öğretmek ve kayıp on İsrail koyununu (kabilesini) aramak için Keşmir’e gelmiştir. Burada yirmi üç yaşında vefat eden Hz. İsa, Sirinagar’a gömülmüştür. Bu nedenle kıyamet öncesinde Beklenen Mesih, Hz. İsa değil; Hz. Muhammed’in ümmetinden, yaratılış bakımından ona

²¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Mehdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/371-374.

²² Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (İsparta: Fakülte Kitabevi), 112; Mustafa Özbaş, “Müslümanlarda Kur'an Dışı İnançların Temelleri”, *HakSöz*, (Temmuz 1982), 18-19.

²³ Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi İnanç ve Tasavvurları* (İsparta: Düşün Yayıncılık, 2017), 16.

²⁴ İlbey Dölek, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenen Kurtarıcı (Mehdi) Algısı”, 21/1 (Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2021), 190.

çok benzeyen birisi olacaktır. Müslümanların beklediği Mehdi de ayrı bir kişi olmayacaktır. Mesih ile aynı kişi olacaktır. Bu kişi de Mirza Gulam Ahmed'den başkası değildir.²⁵

Mirza Gulam Ahmed, Hıristiyanların İsa'nın Allah'ın oğlu olarak nitelendirmelerini kabul etmez. Gulam Ahmed İsa'nın ölümüyle ilgili olarak Kur'an'dan Al-i İmran suresi 55. ayeti delil olarak gösterir: “*Ey İsa, ancak ben seni vefat ettireceğim. Seni katıma yükselteceğim. Seni kâfirlerin suçlamalarından tertemiz kılacağım. Sana uyanları kıyamet gününe kadar kâfirlere üstün kılacağım...*”²⁶

Gulam Ahmed, yukarıdaki ayet-i kerimeden de anlaşıldığı gibi Hz. İsa'nın (a.s.) ölümünün ardından Allah (c.c) nezdinde yükseltilmiştir. “*Seni katıma yükselteceğim*” cümlesi “*Seni vefat ettireceğim*” cümlesinden sonra gelmektedir. Önce zikredilen, önce vuku bulmuştur.²⁷

1.2. Gulam Ahmed'in Kısmî-Nübüvvet ve Vahiy Anlayışı

1900 yılında Mirza Gulam Ahmed Kurban Bayranında bir hutbe okur ve kendi ifadesine göre hutbe gelen vahiylerle dayanarak Arap dilinde irticalen yapılmış ve benzerinin yapılması mümkün olmayan bir hutbedir.²⁸

“*Benim efendim Muhammed-i Mustafa nübüvvetin hatem mertebesinde olduğu gibi şüphesiz ben de velayetin hatem mertebesindeyim. Şüphesiz o, Hatemü'l Enbiya'dır ve ben de Hatemü'l Evliya'yım. Benden sonra, benden olan ve benim ahdim üzerinde bulunan dışında bir veli yoktur.*”²⁹

Babasının vefat ettiği yıl ilk defa vahye muhatap olan Gulam Ahmed'in hayatında yeni bir devre başlar. O, babasının vefatı sonrası “*Ve's-Semai ve't-Tarık*” (göğe ve gece ortaya çıkana and olsun) ve “*Eleysallahü bi kâfin abdehü*” (Allah kuluna yetmez mi?)³⁰ seslerini işitir. Bundan böyle vahiy, ona yağmur taneleri gibi indirilmeye başlanmıştır.³¹ Dikkat edilecek olursa bu iki ayet, Tarık ve Zümer surelerinden alıntıdır. Allah, vahiyle onu resul kılmıştır ve bütün peygamberlerin nesebini isim olarak ona vermiştir. O, bunun

²⁵ Ethem Ruhi Fırlalı, “Kadiyanilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/137-139.

²⁶ Beşiruddin Mahmud Ahmed, *Ahmediyet'e Davet (Davetü'l Emir)* (Almanya: 2013), 23; Hz. Mirza Gulam Ahmed, *İsa Mesih Hindistan'da*, çev. Abdulgaffar Han (İslam International Publications Limited, 2008), 57.

²⁷ Beşiruddin Mahmud Ahmed, *İslamiyette Ahmediyye Cereyanı*, çev. Şinasi.Siber (Rabvah: 1974), 12.

²⁸ Beşiruddin Mahmud Ahmed, *İslamiyette Ahmediyye Cereyanı*, 236; Fırlalı, *Ahmediyye Mezhebi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları), 6-178.

²⁹ Mirza Gulam Ahmed, *Hutbe-yi İlhamiye*, (Kadiyan: 1901).

³⁰ Mirza Gulam Ahmed, *Hakikatul-Vahy*, (London :1907), 85; Ethem Ruhi Fırlalı, *Kadiyanilik*, 4.

³¹ Mirza Gulam Ahmed, *Hakikatul-Vahy*, 13.

neticesinde Âdem, Şit, Nuh, İbrahim, İshak, İsmail, Yakup, Yusuf, Musa, Davut ve İsa olduğunu söyler.³²

Vahiy olduğu iddia edilen şu cümleler de dikkat çekicidir; “Sen gazap ettiğinde ben de gazaba gelirim, sen sevdiğinde ben de severim. Allah seni her şeyden üstün kıldı. Allah sana gökyüzünden sırlar indirdi. Senin tahtını bütün tahtların üstünde yarattı. Allah senin düşmanlarını darmadağın ve paramparça kılsın.”³³

1.3. Gulam Ahmed ve Vahiy Gerçekliği

Mirza Gulam Ahmed’in “beşeri ideolojik” hareketinde kehanette bulunma, gaybı bilme, keramet ve mucizeler önemli bir yer tutmaktadır. Başta tabiat olayları, siyasi olaylar ve düşmanlarının ölümleri ile ilgili olanları saymak mümkündür. Buna örnek olarak başta deprem, veba salgını, güneş-ay tutulması, muhaliflerinin öleceği tarihler, İran devletinin yıkılışı, birinci dünya harbi, Bengali’nin bölünmesi, Amerika’da Mesih’in gelişini beklemek üzere bir Hıristiyan mezhep kuran John Alexander Dowie’nin ölüm tarihi zikredilebilir. Ayrıca Beşirüddin Mahmut Ahmed, onun ölümleri dirilttiğini, körleri görür, sağırları işitir hale getirdiğini ve cüzzamlıları iyileştirdiğini söylemektedir.³⁴ Abdullah Atham ile Mübahalesi, Swami Dayananda Sarasvati’nin kurduğu Arya Samaj mezhebine mensup Lekram Paşaveri’nin ölümü vb. konularda kehanetlerde bulunduğu gözden kaçmamaktadır. Gulam’ın bu tasavvurları günümüz postmodern din anlayışına malzeme sağlamaktadır. Çünkü geçmişten beri Batı, yarattığı ideolojik yöntem ve disiplinler ile sömürgeciliğini sürdürmek istemektedir. Müntesipleri bunlardan hareketle Mirza Gulam Ahmed’in gayb hareketlerini bildiğini kehanette bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.

Gulam Ahmed’in sarıldığı başka bir kehanet şudur: “Düşmanlar, ölümümü diliyor ve benim hakkımda kehanette bulunuyorlar. Bununla beraber, Allah, bana sekiz yıl yahut ta daha fazla yaşayacağımı müjdeledi”. O, sadece Ağustos 1908 yılından önce ölmeyeceğini değil; bilakis, Allah’ın kendisine bildirdiğine göre on yıl daha yaşayacak, seksen yaşına kadar yaşamış olacağını teyit etmiştir. Kendi söylediğine göre Gulam’ın 1839 veya 1840’ta doğduğu bilinmektedir. Buna örnek olarak şu cümle zikredilebilir: “Ben 1839 veya 1840 yılında doğdum”.³⁵ Aynı zamanda “1857’de, on altı veya on yedi yaşımıdaydım” şeklinde bir ifadeye de yer verilir.

Gulam Ahmed’in bu konu ile ilgili iddiaları şu şekilde sıralanabilir:

a) Abdul Hâkim’in kendi sağken öleceği haberi.

³² Gulam Ahmed, *Hakikatu'l Vahiy Haşyesi*, (Lahor: 1934), 72.

³³ Mirza Gulam Ahmed, *Hakikatul-Vahy*, 84.

³⁴ Ethem Ruhi Fırlalı, *Kadiyanilik*, 77.

³⁵ Mirza Gulam Ahmed. *Kitabu'l-Beriyye Şerhi*, 146.

b) Abdulhakim'in kehanetine karşılık 4 Ağustos 1908'den sonra uzun müddet yaşayacağı.

c) Ömrüm en azından 1920'ye kadar olması!

Bu mucizelerin, onun söylediği şeyler hakkında olup olmadığını görelim: "Peygamberlerin mucizelerinin icra edilmemiş olması imkânsızdır". Gerçekten de gösterildi bu mucizeler.³⁶ Daha ileri giderek şunları söyler: "Benim doğruluğumun ya da sahtekârlığının tetkiki için, mucizelerimden daha güzel bir şey olmaz". Kadıyani Muhammed Hüseyin şunları yazar: "İmamımız, beklenen Mesih, 25 Mayıs'a kadar zinde ve sıhhatlidir. O, Peygam-i Sulh'a bir makale yazdı, fakat güneş battıktan sonra hastalandı ve 26 Mayıs 1908'de sabah saat on buçukta ruhu yaradanına irtihal etmiştir".³⁷ Gulam Ahmed'in oğlu Beşir Ahmed ise şunları söyler: "Mevud Mesih 25 Mayıs 1908'e kadar sağ ve sıhhatte idi. Fakat karanlık bir akşamdan sonra, ölüm hastalığıyla bizi geride bıraktı ve 26 Mayıs 1908'de öldü".³⁸ Bu şekilde Gulam Ahmed, bir kerede ifade edilen üç mucizede yalanlanmıştı. Zerdüşt, Musa, İsa, Konfüçyüs, Lao Tzu, Guru Nanak Krişna, Buda İbrahim gibi din kurucularını ve onların öğretilerini benimsedi ve gerçek hallerinin İslam'a ne kadar çok benzediğini açıkladı.

1.4. Gulam Ahmed'e Göre Arapça Neden Diğer Dillerden Üstündür?

Arapça kelimelerin aksine, diğer dillerin kelimeleri topal, sakat, kör, sağır ve cüzzamlı görünür ve tamamen doğal bir kalıptan yoksundur. Bu dillerin kelime hazinesi, mükemmel bir dilin gerekli bir özelliği olan kökler açısından zengin değildir. Herhangi bir Arya veya başka bir rakibimiz araştırmamızla ikna olmadıysa, bu kitapta ortaya koyduğumuz bu duyuru aracılığıyla, Arapça'nın üstünlüğünü, mükemmelliğini ve mükemmelliğini destekleyen nedenleri ayrıntılı olarak kendisine bildirmek istiyoruz. Aşağıdaki başlıklara girenler:

- (1) Arapça kelimelerin köklerinin mükemmel bir kalıbı vardır.
- (2) Arapça, olağanüstü derecede yüksek derecede entelektüel çağrışımlara sahiptir.
- (3) Arapça'daki temel kelimeler sistemi en eksiksiz ve mükemmeldir.
- (4) Arapça deyimde birkaç kelime geniş anlamlar taşır.
- (5) Arapça, tüm insan duygu ve düşüncelerini ifade etme kapasitesine sahiptir.

³⁶ Mirza Gulam Ahmed, *Ayine-i kamalat-1 İslam*, (London:1892), 286.

³⁷ Muhammed Huseyin, *Al Hakem* Gazetesi 25 Mayıs, 1908.

³⁸ Ahmed Beşir, *Sirat-ül Mehdi*, ¼ Nazarat Ishaat, Zia-ul-Islam Press, 2008, 7.

Şimdi herkes, kitabımızın yayınlanmasından sonra, mümkünse bu nitelikleri Sanskritçe veya başka bir dilde kanıtlamaya çalışmakta özgürdür.³⁹

Gulam Ahmed, Kur'an-ı Kerim'in mucize olduğunu kabul etmiştir. "Kutsal Kur'an-ı Kerim'i mükemmel bir bilginin ve mükemmel ifade tarzının bir mucizesi yapmıştır. Kutsal Kur'an-ı Kerim'i yalnız iddialar değil; deliller ve bürhanlar da ortaya koymaktadır."⁴⁰

Mirza Gulam Ahmed, projesini uygulamaya koymadan önce İngilizlerin yakın desteğini ve iş birliğini sağlamıştır. Egemen güçlerin maşalığını üstlenerek istilacı ve işgalci emperyalizme karşı İslam'ın en önemli silahı olan cihadı kaldırmıştır.

Cihat, Kur'an-ı Kerim ile yapılır.⁴¹ İdarecilikte ehil olan İngilizlere itaat şarttır.⁴² Bahailik'te olduğu gibi Kadiyanilik'te de araştırmacılar bu akımlara gösterilen desteğe dikkat çekmişlerdir. Hindistan bölgesinde tam bir İngiliz hakimiyetinin olduğu bir dönemde ortaya çıkan Kadiyani akımının pek çok zaman İngiliz hükümetine büyük destekler verdiği tarihi gerçeklerdir. Kadiyaniler, kendilerinin İngiliz hükümetine bağlı olduklarını inkâr şöyle dursun, bununla iftihar etmişlerdir. Gulam'ın İngiliz hükümetiyle alakalı şu sözleri ilgi çekicidir:

Bu davamı tam olarak ne Mekke'de ne Medine'de, ne Türkiye'de, ne Şam'da, ne İran'da, ne de Kâbil'de gerçekleştirmem mümkündür. Fakat daima kendisine yardım etmeye dâvet ettiğim İngiliz hükümetinin idaresi altında bunu gerçekleştirebiliriz. O halde bu ilâhî hükümetin (Britanya hükümetinin varlığının) kıymetini bilin ve kesin olarak şunu kafanıza koyun ki, Allah İngiliz hükümetini şu memlekette sadece sizin hayrınız ve iyiliğiniz için durmaktadır. Eğer herhangi bir afet, bu hükümeti yok ederse, aynı afet sizi de yok edecektir.⁴³

Mirza Beşirüddin Ahmed, cihad ile ilgili şunları söylemektedir: "Biz cihada karşı değiliz. Biz sadece her çeşit büyüme ve genişlemenin üstüne cihat etiketi konulması temayülüne karşıyız"⁴⁴, "En büyük cihat, Kur'an-ı Kerim'in yardımıyla yapılan cihattır".⁴⁵ Gulam Ahmed, her vesileyle müslüman tebaayı cihad anlayışından vazgeçirmeye çalışmıştır. Hatta Gulam Ahmed'in, İngilizler kıtada kaldıkları sürece davasını yaymasına göz yumulmuş, bunun yanı sıra kendisi ve yandaşları yurtdışında misyon faaliyetlerinde bile

³⁹ Mirza Gulam Ahmed, "Arapça Neden Diğer Dillerden Üstündür", *The Review of Religions*. Temmuz 2020 (11); —*Dia-ul-Haq, Ruhani Khaza'in*, 9/250-321.

⁴⁰ Beşirüddin Mahmud Ahmed, *İslamiyette Ahmediyye Cereyanı*, çev. Şinasi.Siber (Rabvah: 1974), 234.

⁴¹ Beşirüddin Mahmud Ahmed, *İslamiyette Ahmediyye Cereyanı*, çev. Şinasi.Siber (Rabvah: 1974), 54.

⁴² El-Hamed, *el- Mevsuatul-Muyessera fi'l-Edyan ve'l-Mezahibu'l-Muasıra*, Yayınevi Mektebetu Dari'z-Zeman, 390.

⁴³ Mirza Gulam Ahmed, *Tebliğurrisâle*, 6/69; Ebu'l-Âlâ el Mevdûdî, *Kâdiyânîlik Nedir Kadiyanîlik Nedir?* Tercüme Ahsen Batur. (İstanbul: İhya Yayınları, 1975), 89.

⁴⁴ Beşirüddin Mahmud Ahmed, *İslamiyette Ahmediyye Cereyanı*, çev. Şinasi.Siber (Rabvah: 1974), 53

⁴⁵ Beşirüddin Mahmud Ahmed, *İslamiyette Ahmediyye Cereyanı*, 54

büyük himaye görmüşlerdir. Amerika ve İngiltere'de açılan temsilciliklere gönderilen mensuplarına seçkin üniversiteler tarafından fahri doktora ünvanları verilmiş; hatta İngiliz yetkililer, Amerika'daki etkinliklerine katkı amaçlı dergilerine yolladığı okuyucu mektubuyla destek ve referans olmuştur.⁴⁶

Sonuç

18. yüzyılın sonlarına doğru sosyal hayatı, kültürel yaşamı ve sanata bakış açısına damga vuran modernite kavramı ortaya çıkarken Müslümanların gelişmeleri yeterince göremedikleri ve mistik dünyaya dönüş içinde oldukları Mirza Gulam Ahmed'in gelenekçi hareketlerinde görmek mümkündür. Hindistan gibi dinlerin adeta çıkmaz sokağı kabul edilen homojen olmayan toplumlarda başka dinlerin ithali ya da dinler arasında diyalogun imkansızlığını gören Gulam Ahmed, kendini Müceddid, Mehdi, Mesih, Peygamber ve Krişna Avatar olarak ilan etmiştir.

Hindistan, bulunduğu jeo-stratejik konum nedeniyle bütün çağlarda ticaretin ve kültürel gelişmelerin odak noktası haline gelmiştir. İngilizler Hindistan'a geldikten sonra ülkede kalmanın tek yolunun kozmopolit bu ülkenin dini inanç sistemlerine el atmak olmuştur.

Mirza Gulam Ahmed'in görüşlerinin oluştuğu ve yayıldığı Hint alt kıtası çok kültürlü yapısı ile ve bu kültürlerin birbiriyle etkileşim içinde olduğu boyutu ile bilinmektedir. Dolayısıyla bu niteliğin Mirza Gulam'ın görüşleri üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. O, iddialarına müceddidlikle başlar; sonrasında mesihlik, mehdilik, muhaddislik ve cüz-i nübüvvet iddialarını gündeme taşır. Faaliyetlerini de bu yönde sürdürür. Bu iddialarında Hıristiyanlığın Hinduizmin ve Sihizmin etkilerini açık bir şekilde görmek mümkündür. Müceddiklikle başlattığı ve zilli/gölge nebilik boyutuna taşıdığı fikirlerinde Allah tarafından seçilmiş olduğu fikrini işlemeyi ihmal etmemiş, hatta bunu her aşamada vurgulu bir şekilde belirtmiştir. Bu fikirlerinde İslam bünyesindeki felsefi eğilimler, Sufi akımlar ve yaygın din anlayışı etkili olduğu gibi diğer dinlerin kurtarıcı fikri de etkili olmuştur. Çalışmamızda özellikle diğer dinlerle iletişim halinde olması ve etkileşimi üzerinde durulmuştur. Meselelere yaklaşımı ve kullanmış olduğu din dili Hristiyan misyonerlerin kullandığı yöntemle oldukça yakın gözükmektedir. Bu bağlamda cihadın silahla değil kalemle olması gerektiği fikri, köleliğin kaldırılması yönündeki çağrılarını zikredilebilir.

Mirza Gulam Ahmed'in daha sonra gündeme getirmiş olduğu mesihlik ve mehdilikle harmanlanmış olan mesihanik iddialarının da Hint alt kıtasının kültürel mirasından ve dini

⁴⁶ The Review of Religions, (New York: Mart 1922).

yapısından etkilenmiş olduğu görülmektedir. Bu coğrafyadaki birçok kültürde ve dini yapılarda bulunan mesiyani fikirler bu kültürlerin birbirlerinden etkilenmesini de beraberinde getirmiştir. Mirza Gulam Ahmed'in bu konudaki fikirleri aynı sürecin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun Mesihlik iddiasında Hristiyanların muhatap olarak belirlediği ve onların mesihlik iddialarından etkilendiği görülmektedir. Hindistan'a yolculuk yapan Hz. İsa öyküsü oldukça etkilidir. Bu hikâyeyi kendi ideallerine dayanak olarak ele almış ve Hz İsa'nın öldüğünü ve kendisinin asıl mesih olduğunu iddia etmiştir. Bu süreçte bu anlayışın bölgede bulunan Müslümanlara yönelik bir söyleme dönüştüğü anlaşılmaktadır.

Mirza Gulam Ahmed'in görüşlerinde Hint alt kıtasının etkilerinin görüldüğü bir başka konu da kurtarıcı olarak gönderildiği fikridir. Bu coğrafyada konuşulan avatar yani kurtarıcı düşüncesi, Hint dinlerde görülen bir anlayıştır. Bu anlayışı benimseyen ve nübüvvet fikriyle birlikte kendine özgü hale getiren Mirza Gulam Ahmed, Krişna Avatara görüşünü ortaya atmıştır. Kendisini topluluğa kurtarıcı olarak gönderilen bir figür olarak tanımlamaya çalışmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in İngilizlerin egemenliğindeki Hint alt kıtasında faaliyet sürdürmesi, fikirlerinin siyasal ve sosyal anlamda etki altında olduğunu göstermektedir. Çünkü birçok fikrinde Müslümanların genel anlayışıyla farklılaştığı dikkat çekmektedir. Aslında hedefinde söz konusu Müslüman toplumun üzerinde etkili olma düşüncesi vardır. Ama eserlerinde diğer dinlerin kutsal saydığı kişiliklerden de söz ettiği görülmektedir. Bu isimler arasında Zerdüş, Konfüçyüs, Guru Nanak, Krişna gibi isimleri sayabiliriz. Kendisinden sonra da taraftarları Hristiyan dünyada mesihlik anlayışını öne çıkarmıştır. Müslüman dünyasında ise daha çok mehdiliği konuşulur olmuştur.

Bütün dinlerde kurtarıcı fikri vardır. Müslümanlıkta Mehdi, Yahudi ve Hristiyanlıkta Mesih, Hinduizmde Krişna-Avatar, Budizmde Maeytra, Zerdüşlükte Saosyant'dır. İşte bu durum, vahiy konusunu da iyi değerlendiren Mirza Gulam Ahmed'i din sahnesine çıkarmaktadır. Ailesinin geçmişte İngilizlerle olan dostane ilişkilerini de kullanınca önce Hicri 14. asrın Müceddidi, sonra sırasıyla Mehdi, Mesih, Hz. Muhammed sonra nebi gelmeyeceğine inanan Müslümanlara Cüz-i Nübüvvet olduğunu ve en sonunda da Krişna Avatarlık unvanlarını ilan etmeye başlar. Bütün dünyaya manevi yönden hükmetmeyi amaçlayan bu projenin gerçek mimarı Mirza Gulam Ahmed olmadığı, projenin destekleyiciliğini üstlenen emperyal kimliğin tek bir amacı giriştiği sömürge topraklarının yeraltı ve yerüstü zenginliklerini sömürmektir. Eski çağlardan beri insanoğlu doğayla olan mücadelesinde karşısına çıkan sorunları anlayıp açıklamak ve çözüm üretmek yerine kurtarıcı bir kahraman arayışına girmiştir. Böylesi durumlarda insanlar miskinleşmekte ve

tembelliğe başvurmakta ve sorunları derinlemesine analiz edip çözüm üretmek yerine kolaycı olarak tanımlanabilecek bir yönteme yani sorunları mehdiye havale etme yolunu seçmişlerdir. Örneğin; Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta Mehdi ve Mesih inançlarının ilgi görmesi İslam dünyasını da etkilemektedir. Dolayısıyla Gulam Ahmed'in bu dinlerdeki inançlardan etkilenmediği söylenemez.

Kaynaklar | References

- Ahmed, Beşir. (2008) "Sirat-ül Mehdi", ¼ Nazarat Ishaat, Zia-ul-Islam Press.
- Ahmed, Beşiruddin Mahmud. *Ahmediyet'e Davet (Davetü'l Emir)* (Almanya: 2013).
- Ahmed, Gulam Mirza. *Hutbe-yi İlhamiye*, Kadiyan: 1901.
- Ahmed, Mahmud Beşiruddin. *İslamiyette Ahmediye Cereyanı*. çev. Şinasi Siber. Rabwah: 1974).
- Ahmed, Mirza Gulam & Kutlu. (1992) İslamiyetin öğrettiği esaslar. çev. Şinasi Siber Islam International Publications.
- Ahmed, Mirza Gulam. (2020) "Arapça Neden Diğer Dillerden Üstündür", *The Review of Religions*. Temmuz 2020 (11).
- Ahmed, Mirza Gulam. *Ayine-i kamalat-1 İslam*, 1893.
- Ahmed, Mirza Gulam. *İsa Mesih Hindistan'da*. çev. Abdulgaffar Han, (İslam International Publications Limited, 2008).
- Ahmed, Mirza Gulam. *Peygam-ı İmam*; Lecture (1905).
- Ahmed, Mirza Gulam. *Tebliğurrisâle*, 6/69; Ebu'l-Âlâ el Mevdûdî, Kâdiyânîlik Nedir?, Tercüme Ahsen Batur. İstanbul: İhya Yayınları, 1975.
- Ahmed, Mirza Gulam. *The Essence of İslam* Cilt I. United Kingdom: Islam International Publication 3rd edition, 2007.
- Ahmedi Gulam Mirza. *Kitabu'l-Beriyeye Şerhi*. (London: 1984).
- Ahmet, Gulam Mirza. *Hakikatul-Vahy*. (London: 1907).
- Alıcı, Mustafa. (2021) Postmodern İlahiyat Hermenötüğü The Hermeneutics of Postmodern Divinity. *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, 29-34.
- Bayur, Hikmet Yusuf. (1943), *16. Asırda Ekber Gurkan*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Bayur, Hikmet Yusuf. *Hindistan Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987. III.
- Bulgar, Durmuş. (2004) "Ticaretten Sömürgeciliğe" XIX Yüzyılda Hindistanda İngiliz Hakimiyeti". *Divan İlmi Araştırmalar*.
- Dia-ul-Haq, Ruhani Khaza'in, (9).
- El-Hamed, *el-Mevsuatu'l-Muyessera fi'l-Edyan ve'l-Mezahibu'l-Muasıra*, Yayınevi Mektebetu Dari'z Zeman.
- Ethem Ruhi Fığlalı, *Kadiyanilik* Ankara: TDV Yayınları, 1994, 36-38.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. (1986) *Kadiyanilik*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Hüseyin, Muhammed. *Al Hakem* Gazetesi 25 Mayıs, 1908.
- Keskin, Mustafa. *Hindistan Müslümanları'nın Milî Mücadele'de Türkiye'ye Yardımları*. (Kayseri: 1991).
- Korkmaz, Sıddık. (2015) *İslam Mezhepleri Tarihi*. ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları.
- Muhsin, Abdülhami. (1973) *İslama Yönelen Yıkıcı Faaliyetler*, çev. Saim Yeprem-Hasan Güleç, 255.

Mutlu, İsmail. *Mezhepler Nasıl Ortaya Çıktı*, Mutlu Yayıncılık. 2000.

Özbaş, Mustafa. "Müslümanlarda Kur'an Dışı İnançların Temelleri". HakSöz. (Temmuz 1982).

Sarıkçıoğlu, Ekrem. (1982) Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Fakülte Kitabevi.

The Review of Religions. Mart 1922.

www.islamansiklopediisi.org.tr/Suhreverdiyye

*İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesini
Tercih Etme Sebeplerinin Araştırılması (Erzincan İli Örneği)*

*Investigation of the Reasons of Imam Hatip High School
Students Preferring Imam Hatip High School (Erzincan Province
Example)*

Sümeyye YAMAK *1

Mehmet Zeki GÖKSU *2

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received:	03.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	21.10.2023
Yayın Tarihi / Published:	2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 3 • Sayfa / Pages:	92-109

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

*1 Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Eğitimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, (Orcid ID: 0000-0001-7901-5237)

*2 Doç. Dr. İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı, (Orcid ID: 0000-0003-0875-2226)

Öz

İmam hatip liseleri, ortaöğretim kurumları içinde dini eğitim veren okullardandır. İmam hatip okullarında diğer okul türlerinde bulunan ders müfredatı ile birlikte dini eğitimin de verilmesi hem öğrenciler hem de veliler tarafından tercih edilme sebebi olmuştur. İmam hatip lisesi öğrencilerinin, bu okulu tercih etme sebeplerini araştıran bu çalışmada nitel analiz yöntemlerinden görüşme tekniği kullanılmıştır. Bu anlamda Erzincan'da bulunan iki proje imam hatip lisesinde okuyan toplam 24 öğrenciyle tercih nedenlerine dair görüşmeler yapılmış, elde edilen veriler içerik analizi yapılarak temalar halinde sunulmuştur. Sonuç olarak imam hatip liselerini seçen bazı öğrenciler, diğer başlığı altında kendileri yerine ailelerinin karar verdiğini ve başka seçeneklerinin olmadığını belirtirken, bir kısmı ise kişisel tercihleriyle imam hatip liselerini seçtiklerini ifade etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler

Din, Eğitim, İmam Hatip Lisesi

Abstract

Imam-Hatip High Schools are among the schools that provide religious education within secondary education institutions. Providing religious education in Imam-Hatip schools along with the course curriculum found in other types of schools has been the reason for preference by both students and parents. In this study, which investigates the reasons why Imam-Hatip High School students choose this school, the interview technique, one of the qualitative analysis methods, was used. In this sense, interviews were held with a total of 24 students studying in two project Imam-Hatip high schools in Erzincan regarding their reasons for preference, and the data obtained was presented as themes by content analysis. As a result, some students who chose Imam-Hatip High Schools stated that their families made the decision instead of them and that they had no other choice under the heading of other, while some of them stated that they chose Imam-Hatip High Schools due to their personal preferences.

Key Words

Religion, Education, Imam Hatip High School

1. Giriş

1.1. Araştırmanın Problemi

Din, insan hayatının hemen her aşamasında var olan önemli bir olgudur. Bu bağlamda din, sadece kişinin ruhi ve bireysel gelişimine katkı sunmakla kalmayıp sosyolojik açıdan da hayatına etki eden bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu minvalden bakıldığında ehemmiyeti sadece kişisel bazda kalmayıp toplumsal yapıda da büyük önem arz etmektedir. Temel eğitim dönemi başlangıç olmak üzere öğrencilerin öğrenme hayatlarında önemli bir dönem olan ortaöğretimde dini eğitimin doğru yerde, doğru kişilerden alınması, sonraki yıllarda sağlıklı bir dini yaşantı için önemlidir. Eğitimin, din eğitiminin alınmasının önemli olmasının yanında bu eğitimleri veren kişi ve kurumların ne derece güvenilir olduğunun önemi vurgulanmıştır. Devletin gözetimi ve denetiminde eğitim veren imam hatip okulları da sağlıklı dini eğitimin verildiği önemli kurumlardandır.¹

İmam hatip okullarının Türkiye eğitim tarihindeki serencamı dalgalı bir seyir izlemiştir. Yukarıda bahsedilen bu öneme binaen imam hatip okullarının, kimi çevrelerce her ne kadar varlığı korunmak istenmişse de çeşitli zamanlarda farklı muamelelere ve negatif ayrımcılığa maruz kaldığı da görülmüştür. Bu negatif muamele ve tutumların sonucu olarak zaman zaman kapatılmış, din dersleri müfredattan çıkarılmış, katsayı gibi problemlerle öğrencilerin yükseköğretime geçişleri kısıtlanmıştır. Fakat günümüzde bu sorunlar büyük oranda çözülmüş, İHL'de öğrenim gören öğrencilerin yükseköğretime geçişi diğer okullarla eşit şartlara getirilmiş; bu sebeple de ortaöğretim müfredatı yanında dini eğitim almak isteyenler için tercih edilen okullar haline gelmiştir. İmam hatip okulları, din adamı/görevlisi yetiştirmenin yanında yine; bilim, siyaset ve sanat gibi alanlarda hatırı sayılır başarılı kişilerin yetişmesine imkân sağlamıştır.² Buradan da anlaşılacağı üzere sadece dini ya da sadece dünyevi bir eğitim anlayışının yanı sıra çift yönlü bir bakış benimsenmiştir.

Günümüzde ortaokul eğitimini tamamlayan her öğrenci lise derecesine gelmektedir. Bu aşamada ilgi, istek ve yeteneklerine göre olan lise tercihlerini yapmaktadırlar. Milli Eğitim Bakanlığının, eğitimin niteliğini artırmak amacıyla yaptığı değişikliklerle proje okulları açılmıştır. Proje okullarının sunduğu program çeşitliliğiyle, öğrencilerin ihtiyaçlarını karşıladığı ve bu durumun imam hatip liselerinin tercih edilmesinde etkili

¹ Fatih Çınar, "İmam Hatip Liselerinden Beklentiler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1244.

² Mustafa Öcal, "Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri (1913-2013)" (İmam Hatip Liseleri Sempozyumu, Dem Yayınları, 2015), 65-104.

olduğu görülmüştür.³ Bununla birlikte imam hatip liseleri de bu uygulamaya dâhil olmuştur. Böylelikle proje okul kapsamına alınan bazı imam hatip liselerinin puanlarının yükseldiği görülmüş, öğrenci tercihlerinin bu okullara kaydığı gözlemlenmiştir.⁴ Öğrencilerin lise tercihleri, onların sadece ortaöğretim hayatıyla sınırlı olmayıp meslek tercihlerini, üniversite tercihlerini etkilemekte, bu anlamda neredeyse hayatlarının birçok alanını etkileyen bir kapsama ulaşmaktadır.⁵

Öğrencilerin imam hatip liselerini tercih sebeplerini araştıran bu çalışmada tercih sebeplerini ve bu süreçte nelerden etkilendikleri hususu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır.

1.2. Araştırmanın Amacı

Araştırma, Erzincan'da bulunan 15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi ve TOBB Binali Yıldırım Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde bulunan öğrencilerin, neden bu liseyi tercih ettiklerini, imam hatip liselerini seçmelerindeki etkenlerin ne olduğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır.

1.3. Araştırmanın Önemi

Geçmişten günümüze eğitim, her kademedede gelişerek ilerlemiştir. Bu anlamda bireylerin okul tercihlerinin, geleceklerini belirlemede önemli rol oynadığı görülmektedir. İlkokuldan ortaokula, ortaokuldan liseye, liseden üniversiteye süregelen bu tercih silsilesi zincirleme olarak kişilerin hayatlarını etkilemektedir. Büyük çerçeveden bakıldığında her ne kadar sadece okul tercihi yapılıyor olsa da sürecin sonunda hem kişisel karakterin şekillenmesinde hem de mesleki hayatın oluşumunda önemli yere sahip olan lise tercihleri, din eğitimi özelinde bakıldığında da bu sahada yerini alan imam hatiplere odakları çekmektedir. Gerek son zamanlardaki gelişmeleriyle gerekse geçmişteki alt yapısıyla günümüzde varlığını devam ettiren imam hatip liselerine tercihlerin neden yapıldığı, bu okulları çekici ya da itici kılan sebeplerin ne olduğunun ortaya çıkarılması araştırmanın önemini oluşturmaktadır. Bu minvalde yapılmış çeşitli çalışmalar incelenmiştir. Öztürk'ün imam hatip lisesi öğrencilerinin bu okulları tercih etme sebepleri üzerine yaptığı çalışmada nicel yöntem kullanması⁶, Özdemir ve Karateke'nin imam hatip liselerini tercih sebepleri

³ Davut Karaman, "Yöneticilere göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamasının Değerlendirilmesi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2021), 11-38.

⁴ Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, "Anadolu İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği (Proje Okulları) Kitapçığı" (Ankara, 2018).

⁵ Mehmet Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? ve Neden?" (100. Yılında İmam-Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu, İstanbul, 2013), 1-25.

⁶ Kurtuluş Öztürk, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi Tercih Nedenleri", *Eğitim Bilimleri Dergisi*, (05 Ekim 2022).

üzerine yaptıkları nicel çalışma⁷ ve yine Zengin ve Karaman'ın proje imam hatip okullarının tercih edilme nedenlerine bakıldığı çalışmada⁸ da nicel yöntem kullanıldığı görülerek çalışmamızın yöntem olarak ayrıştığını ve bu bakımdan görüşme yöntemiyle elde ettiğimiz sonuçlara sahip olan çalışmamızın önemi öne çıkmaktadır. Yapılan bu çalışmaların, çalışmamızla ortak bulgusunun ise imam hatip liselerine dini eğitim ve ailenin tercihi bulgusunun ortak oluşu da dikkat çekici bir benzerlik olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.4. Yöntem

Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden görüşme tekniği kullanılmıştır. Yıldırım ve Şimşek nitel araştırma yöntemini; “Gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma” olarak tanımlamaktadır.⁹ Araştırma, araştırmacı tarafından hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme sorularıyla gerçekleştirilmiş, imam hatip lisesini neden tercih ettiklerine dair sorular sorulmuş ve veriler toplanmıştır. Toplanan bu veriler Maxqda analiz programı yardımıyla kodlar ve temalar altında toplanarak analiz edilmiştir.

Çalışma grubunun ise seçkisiz örnekleme ile seçildiği çalışmada 12 öğrenci 15 Temmuz şehitleri AİHL'den ve 12 öğrenci de TOBB Binali Yıldırım AİHL'den olmak üzere toplamda 24 öğrenciyle yapılmıştır. Bu okulların Erzincan il merkezinde bulunması ve biri kız biri erkek proje okulu olarak eğitim vermesi eşit şartlara sahip olduğu varsayılarak seçilmiştir.

2. Kavramsal Çerçeve

Bu başlık altında ilgili kavramlara kısaca değinilecektir.

2.1. Eğitim-Öğretim ve Din Eğitimi

Eğitim; “çocukların ve gençlerin toplum yaşayışında yerlerini almaları için gerekli bilgi, beceri ve anlayışları elde etmelerine, kişiliklerini geliştirmelerine okul içinde veya dışında, doğrudan veya dolaylı yardım etme, terbiye” ifadeleriyle tanımlanmıştır.¹⁰ Eğitim birçok kişi tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu bağlamda diğer tanımları ise kişinin zihinsel, bedensel, duygusal ve toplumdaki davranışlarının daha iyiye evrilmesi, geliştirilmesini ve istendik bir çerçevede değiştirilmesini sağlamak amacıyla yapılan

⁷ Şuayip Özdemir - Tuncay Karateke, “Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (24 Aralık 2018), 5-33.

⁸ Mahmut Zengin - Davut Karaman, “Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, (31 Aralık 2020).

⁹ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013).

¹⁰ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, 2020.

çalışmaların tümü olarak tanımlanmıştır. Hayat boyu devam eden planlı ya da plansız olarak gerçekleşebilen bu süreç, okul, öğretmenler, aile ve çevre aracılığıyla da gerçekleşebilir.¹¹ Eğitim sistemi de bireylerin kendilerini geliştirme ve değiştirme süreçlerini etkileme ve bireylerin değişime uyum sağlamasına çaba göstermektedir.¹²

Öğretim kavramı ise öğrenmenin kolaylaştırılması için gerekli etkinlikleri düzenleme, öğretimde kullanılması planlanan gereçleri temin etme, bu anlamda kılavuzluk etme işi olarak tanımlanabilir. Buna ek olarak öğretim, belli bir hedefe göre gerekli bilgileri verme işi yani diğer anlamlarıyla talim ve tedrisat olarak tanımlanabilir.¹³

Eğitim ve öğretim kavramlarına ek olarak din eğitimi kavramını açıklamak gerekir. Zira imam hatip liselerinde normal eğitimin yanında din eğitimi de verilmektedir. Kısaca din eğitimi, bireyin dini davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişime meydana getirme denemeleri sürecidir.¹⁴

2.2. İmam Hatip Lisesi

İmam hatip liselerinin tarihi Osmanlı dönemine kadar dayandırılabilir. Bu okullar, toplumun çoğu kesiminde baş gösteren nitelik eksikliğinin giderilmesi bağlamında dünyevi eğitimin yanında din eğitiminin de verilerek imam hatiplik mesleğinde de varlığını gösteren söz konusu eksikliklerin giderilmesine yardımcı olmak maksadıyla 1913'te Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba adıyla açılmıştır.¹⁵ İmam Hatip okulları "Beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme gücüne, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan; yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirilmesini yine imamlık, hatiplik ve Kur'ân kursu öğreticiliği gibi dinî hizmetlerin yerine getirilmesi için gerekli olan bilgi ve becerilerin kazandırılması" amacıyla kurulan okullar olarak tanımlamak mümkündür.¹⁶

Günümüze bakıldığında ise imam hatip liseleri, faaliyetlerini Din Öğretimi Genel Müdürlüğüne bağlı olarak yürütmektedir. Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, imam hatip liselerini: bireylere inancın, bilginin, düşüncenin ve davranışın doğrusunu öğreten okullar olarak tanımlamıştır. İmam hatip liselerinin amaçlarından bahsederken dünyevi eğitimin yanında İslam Dininin asıl kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet ışığında dini eğitim ve öğretimi vermeyi amaçlayan okul olarak ifade etmiştir. Bunların yanında imam hatip liseleri, milli ve

¹¹ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi, 2012).

¹² Mustafa Fidan, "Covid-19 Belirsizliğinde Eğitim: İlkokulda Zorunlu Uzaktan Eğitime İlişkin Öğretmen Görüşleri", *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2020), 24-43.

¹³ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* (Erişim 30 Eylül 2023).

¹⁴ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2005).

¹⁵ Halis Ayhan, "İmam- Hatip Lisesi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000).

¹⁶ Ayhan, "DİA".

manevi duygulara sahip, geçmişinden güç ve ilham alıp geleceği ahlakıyla inşa eden bilinçli, şuurlu ve gerek akademik alanda eğitimli gerekse insanlığa faydalı olma bilincine sahip, düşünen, sorgulayan, araştıran, bilgi ve hikmetin yolunda giden gençler yetiştirmeyi amaç edinenler olarak açıklamıştır.¹⁷

İmam hatip liselerinde verilen eğitime bakıldığında, diğer türdeki liselerde okutulan genel dersler imam hatip lisesi müfredatının %60'ını kapsarken, dini eğitim sadece %40'lık bir oranla verilmektedir. Toplumun bir kısmı için bu okulların dini eğitim vermesi laiklik ilkesine aykırı bir durum şeklinde görülebilir. Fakat 1924'te tevhidi tedrisatla Atatürk tarafından yürürlüğe giren bu kanunla imam hatip mekteplerini açan Atatürk'tür.¹⁸ Tüm bu tartışmalara ve geçirdiği dönemlere rağmen bu okullardan mezun olan kişi profilleri karşı tarafların düşündüğü gibi ne laiklik konusunda olumsuz tavır sergilemiş ne de siyasi bir ideolojiyle hareket eden bireyler olmuştur.¹⁹

2.2.1. 15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi

Erzincan il merkezinde bulunan bu okul aile, çevre, öğrenci diyalogu ve işbirliğine önem veren; öğrencilerini bilgi, görgü ve terbiye bakımından en üst düzeye çıkarmaya çalışan; çevreye duyarlı, yaratıcı ve yenilikçi, dünya ile barışık, milli ve manevi değerlere bağlı, memleketini seven, tüketici değil, üretici vb. misyonlarla 2018-2019 eğitim-öğretim yılında eğitim öğretime başlayan bir birimdir. 15 Temmuz şehitlerine saygı ve ithafen ismini alan okulda, 24 derslik, Z- kütüphane, fen laboratuvarı, spor alanları bulunmakta olup eğitimlerini bu eğitim kompleksinde devam ettirmektedir. Okulun tarihinin çok eskilere dayanmamasına rağmen mesleki, sportif ve akademik alanlarda birçok başarıya imza atmıştır. Hâlihazırda 23 öğretmen, 310 öğrenci ile eğitim öğretime devam etmektedir.²⁰

2.2.2. TOBB Binali Yıldırım Anadolu İmam Hatip Lisesi

15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi gibi Erzincan il merkezinde bulunan bu okul, 2013-2014 eğitim öğretim yılında faaliyete başlamıştır. Türkiye'deki 166 proje okulundan biri olarak Doğu Anadolu'nun ilk, Erzincan'ın tek Fen ve Sosyal Bilimler Ağırlıklı Proje Okulu olmuştur. Ülkemizin ve dünya geleceğinin inşasına katkı sağlayan, başarıları örnek alınan, yenilikçi ve lider bir kurum olma vizyonuyla hareket eden okul, milli ve manevi değerlerini özümsemiş, insana ve kültürel mirasa saygılı, yaratılanı Yaradan'dan ötürü sevebilen, akılcı ve bilimsel düşünen ahlaklı gençler yetiştirmeyi misyon edinmiştir. 27 öğretmen, 355 öğrenci ile eğitim-öğretime devam eden okulda 14 derslik ve içerisinde

¹⁷ DÖGM, "İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Okulları Vizyon Belgesi" (DÖGM, 2021).

¹⁸ Öcal, "Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri (1913-2013)".

¹⁹ Çınar, "İmam Hatip Liselerinden Beklentiler".

²⁰ "https://erzincanprojeimamhatip.meb.k12.tr/", 03 Eylül 2023.

kütüphane, pansiyon, laboratuvar bulunduran eğitim kompleksi halinde faaliyetlerini sürdürmektedir.²¹

3. Bulgular

Bu bölümde araştırma kapsamında yapılan görüşmelerde öğrencilerin çalışmanın problemine dayalı sorulara verdikleri yanıtlara ve bu yanıtlar üzerinden çıkarılan yorum ve analizlere yer verilecektir.

Katılımcılara ait bilgiler tablo.1'deki gibidir. Daha önce de belirtildiği üzere 12 erkek öğrenci 15 Temmuz Şehitleri AİHL'den, 12 kız öğrenci de TOBB Binali Yıldırım AİHL'den olmak üzere toplamda 24 öğrenciyle görüşmeler yapılmıştır.

Tablo 1. Öğrencilere Ait Bilgiler

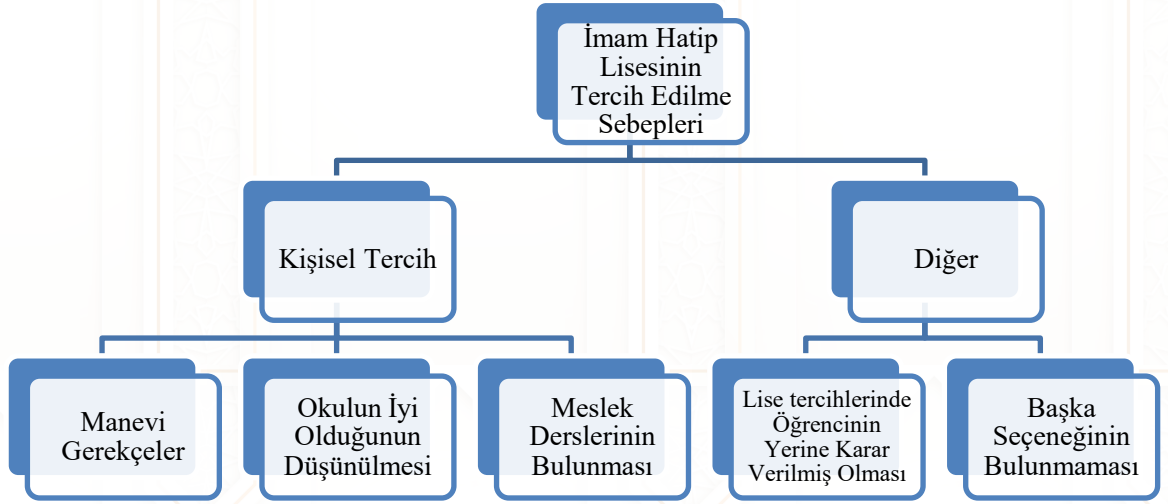
15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi	TOBB Binali Yıldırım Anadolu İmam Hatip Lisesi
12 Erkek Öğrenci	12 Kız Öğrenci

3.1. İmam Hatip Liselerinin Tercih Edilme Nedenleri

Araştırmanın temel problemini oluşturan bu sorunun cevabında öğrencilerin çoğunun aşağıdaki tabloda da görüldüğü üzere iki ana başlıkta yoğunlaştığı görülmektedir. İlk başlık olan kişisel tercihte, imam hatip liselerine gitmeyi kendilerinin bilerek ve isteyerek tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Bu kişisel tercih ise üç başlık altında temellendirilmiştir. Bunlar; manevi gerekçeler, okulun iyi olduğunun düşünülmesi ve diğer derslerin yanında meslek derslerinin de bulunması olarak belirlenmiştir. Öte taraftan ikinci çoğunluk cevap ise diğer başlıktır. Bu başlığın temelleri ise lise tercihlerini yaparken öğrencinin kararlarının dikkate alınmasından ziyade aile ve mezun olduğu okulundaki öğretmenlerin yönlendirilmesiyle olması iken diğer sebep ise öğrencinin başka seçeneğinin bulunmamasıdır.

²¹ "https://binaliyildirimkizihl.meb.k12.tr/", 03 Eylül 2023.

Tablo 2. İmam Hatip Lisesinin Tercih Edilme Sebebi



Katılımcıların İmam Hatip Lisesi tercih sebeplerine ilişkin kod matris tablosu, Tablo 3’te görüldüğü gibidir:

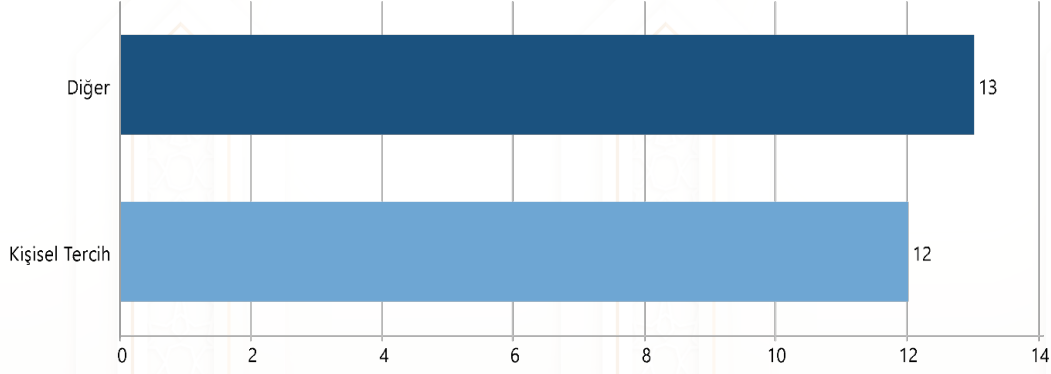
Tablo 3. Kod Matrisi

Kod Sistemi	K1	K2	K3	K4	K5	K6	K7	K8	K9	K10	K11	K12	K13	K14	K15	K16	K17	K18	K19	K20	K21	K22	K23	K24
Öğrenci Görüşmeleri																								
Mülakatlar																								
İmam Hatip Lisesinin Tercih Edilme Sebebi																								
Kişisel Tercih																								
Okulun İyi Olduğunun Düşünülmesi																								1
Manevi Gerekçeler			1	1	1				1		1				1									
Meslek Derslerinin Bulunması				1			1						1			1							1	
Diğer																								
Başka Seçeneğinin Bulunmaması	1									1				1	1			1		1	1	1		
Lise Tercihlerinde Öğrencinin Yerine Karar Verilmiş Olması						1	1	1				1							1					

Görselde de görüldüğü üzere, öğrencilerin imam hatip lisesi tercih etmelerindeki en çok ifade ettikleri sebebinin “başka seçeneklerinin bulunmaması” dır. En çok ifade edilen ikinci sebep ise “manevi gerekçeler” dir. Öğrencilerin imam hatip liselerinde maneviyatlarını geliştireceklerine olan inançları onların imam hatip lisesini tercih etmelerinde etken olduğu görülmüştür. Lise tercihlerinde “başkalarının öğrenci adına karar vermiş olması” ve “meslek derslerinin bulunması” yanıtları da sık tekrarlanan cevaplardan olmuştur. Temaya ait alt kodların istatistiği Şekil 1’de görüldüğü gibidir:

Şekil 1. İmam Hatip Lisesinin Tercih Edilme Sebebi

İmam Hatip Lisesinin Tercih Edilme Sebebi

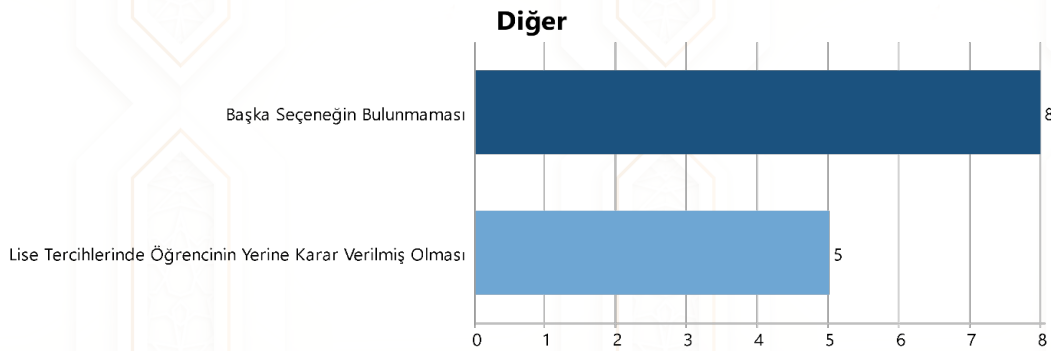


Şekil 1’de görüldüğü üzere, katılımcıların imam hatip lisesini tercih etme sebebi, kişisel tercihle yakın olmakla birlikte diğer nedenlerin varlığı biraz daha ağır basmaktadır. Fakat kişisel tercihin de büyük oranda etkisi olduğu görülmektedir. Buradan çıkarılacak sonuç ise öğrencilerin hemen hemen yarı yarıya kısmı kişisel tercihlerinin sonucu bu okullarda okurken yarıdan biraz fazla kısmı ise diğer nedenlere dayalı sebeplerle imam hatip liselerini tercih etmişlerdir.

3.1.1. Diğer Sebepler

Kategoriye ait alt kodların istatistiği Şekil 2’de görüldüğü gibidir. İmam hatip lisesini tercih etmedeki sebeplerin neler olduğu konusuna diğer cevabını veren öğrenciler, iki alt temada ortaya çıkmıştır. Yarıdan fazla çoğunluk başka seçeneklerinin olmadıklarını belirtirken diğer kısım öğrencilerin ise lise tercihlerinde kendilerinin değil etrafındaki yakınlarının bu tercihleri yaptıklarını belirtmişleridir.

Şekil 2. Diğer Sebepler



3.1.1.1. Başka Seçeneğin Bulunmaması

Katılımcıların büyük kısmı, imam hatip lisesi dışında bir seçeneklerinin bulunmadığını, bu nedenle bu liseyi tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. Konuya ilişkin olarak K10 şu ifadeleri aktarmıştır:

“İmam hatip lisesine şimdi açık konuşmak gerekirse ben normalde İmam Hatip'e gelmek istemiyordum benim sınav senemde değişti sınav sistemi. Ben de dedim ki hem proje olmuş hem de vizyonu, misyonu güzel, gidelim. Hem de biraz din dersi falan görür ufkumuz genişler, genel kültürümüz artar falan. O yüzden tercih etmiştim. İlk buydu yani. Kimse zorlamadı. Annem hatta şey demişti yani sen yapabilir misin? Emin misin? Dedim yaparım herhalde. Şu anki aklım olsa ben dokuzda açığa geçerdim direkt. Kendim çalışırdım. Hiçbir okula gitmem. Başka bir tercih sebepim yok.”

K10'un ifadelerinden de anlaşılacağı üzere sınav sisteminin değişmesiyle tercih edebileceği kendine göre başka seçeneğinin olmaması üzerine imam hatip lisesinin iyi yönlerine de vurgu yaparak bu okulu seçtiği görülmüştür.

K22 de benzer ifadeleri kullanmıştır:

“Yani açıkçası imam hatip olarak tercih etmedim. Puan ortalamasına göre geldim. Ama pişman mıyım? Değilim. Çünkü daha fazla avantaj olduğunu düşünüyorum. Başka bir sebebi öğretmen kadrosuyla da çok alakalı çünkü çok fazla övgü geldi bize öğretmen kadrosuyla alakalı, öğrencilerle alakalı. Zaten ailemle birlikte karar verdiğimiz için onlar daha çok bana bırakmışlardı. Söylediğimde onlar da araştırma yaptılar, onayladılar. Ortak bir karar oldu.”

K22 de ifadelerinde okula özellikle imam hatip olduğu için gelmediğini, puan ortalamasının da etkisiyle bu okulu tercih etmek durumunda olduğunu ifade etmiştir. Yine tercihinin kendisine ait olmakla birlikte aile desteğini aldığını da göstermektedir.

3.1.1.2. Lise Tercihlerinde Öğrencinin Yerine Karar Verilmiş Olması

Katılımcıların bir kısmı ise lise tercihlerinde karar verici olanın kendileri olmadıklarını ifade etmişlerdir. K8 konuyla ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştır:

“Liseyi ben tercih etmedim. Ben başka listeye gidecektim. Ama babam beni o zaman bu liseye yönlendirdi. Bir de proje imam hatip olması beni çok etkiledi. Onun için beni buraya yazdırdılar. Ben de şu anda okulumu severek geliyorum ama bizim hocalarımız çok iyi şu anda. Okulumuzun hoca kalitesi bundan daha iyisi olabilir mi bilmiyorum. Her gün en iyisi. Buradaki çoğu hocamız mesela dershanede görev yapıyor. Yani edebiyatımızdan tutun tarihimize kadar İhl meslek derslerine hepsi çok kaliteli hocalar. Ben yani onun için bu okulu seviyorum. Ben Batman'daydım mesela benim sonucum belli oldu. Sonra tercih yapmışlar. Benim bir geçmişim var. Mesela Kur'an kursuna gitmişim. Meslek derslerim bir nevi iyi. Ama bazı arkadaşlarımız düz okuldan ben imam hatipten mezun. Ortaokulda imam hatip okuduğum için buradaki meslek derslerine kolay adapte oldum. Ama bazı

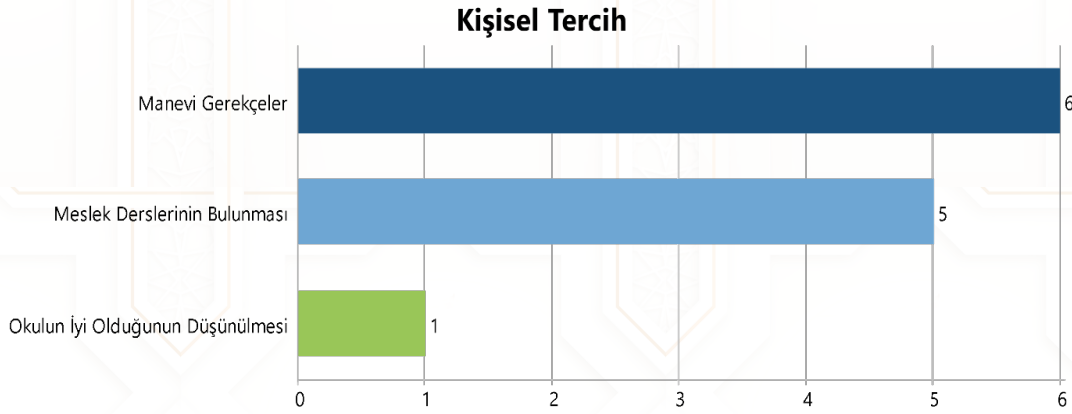
arkadaşlarımızın düz okuldan buraya geldiği için hayatında ilk defa Arapça görüyor, Kur'an-ı Kerim görüyor, hitabet dersi görüyor, hadis, fıkıh dersi görüyor. Bunlar bazı arkadaşlarımızı zorluyor. O yüzden yani okuldan bazen soğumalar gerçekleşebiliyor."

K8'in ifadelerinden de anlaşılacağı üzere lise tercihi kendisi dışındaki kişiler tarafından gerçekleştirilmiştir. Katılımcı ailesinin yönlendirme ve tercihiyle imam hatip lisesine gittiği belirtirken daha önce de imam hatip ortaokulundan mezun olduğunu ifade ederek her ne kadar kendi tercihi dışında imam hatip lisesine geldiğini söylese de okuldan, öğretmenlerden ve ders içeriklerinden memnun olduğunu da belirtmektedir.

3.1.2. Kişisel Tercih

Katılımcıların bir kısmı, imam hatip lisesini tercih etmiş olmalarının kişisel bir tercihten kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Bu tercihin alt temalarında ise manevi gerekçeler, okulda meslek derslerinin bulunması ve okulun iyi olduğunun düşünülmesi başlıkları yer almaktadır. Kategoriye ait alt kodların istatistiği Şekil 3'teki gibidir.

Şekil 3. Kişisel Tercih



3.1.2.1. Manevi Gerekçeler

İmam hatip lisesinin tercih edilme sebeplerinin başında manevi gerekçeler yer almaktadır. Yani kişiler bu okulu manevi değerlerine uygun ve bu değerlerinin gelişimine katkı sunması isteğiyle tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. K9 konuyla ilgili olarak şu ifadeleri aktarmıştır:

"Etrafta bazı okullar vardı. Onlar çok hoş değil. İmam hatip hoşuma gidiyordu. Zaten anne babam da takva insanlar. Onlar da destekledi. Onların zorlaması da etkiliydi tabii ki ama kendi isteğimle de. Lisede zaten doğru düzgün bir lise yoktu. Puanım da fazla gelmişti. İmam hatip projenin açılmasına sevindim yani o yüzden. Fen lisesine gidecektim ya da düz

liseye gidecektim. Ondan sonra kaçırđım fen lisesini. Sonra imam hatip proje geldik. Şu anda memnunum.”

K9’un ifadelerinde de belirttiği üzere imam hatip lisesini beğendiği ve ailesinin de manevi anlamda imam hatiple örtüşen bir yaşam tarzına sahip olduğunu belirterek bu okulu tercih ettiğini ifade etmiştir.

K15 de benzer şekilde Şu ifadeleri kullanmıştır:

“Yani başta aslında ben kendim istemiyordum. Annem istiyordu. Ortaokulda da zaten imam hatip tercih etmiştim ben. Daha sonra buraya da gelip görmüştüm. Yani kendim de fen lisesi olmazsa burayı istiyordum. Çünkü zaten ortaokulda bir Şeye alışmıştım aslında. Sonuçta imam hatip derslerini görüyorduk. Aşırı bir zorlanma da olmamıştı bende. E bir yandan da Şimdi bilmiyorum kendi vicdanen hani dini dersleri de göreyim. Sonuçta yani bir Müslüman o kadar fizik kimya bilip de bir dini ilimler bilmezse bu sefer kendi açımdan hesap sorulsa yeri vardır. Dini bilgilerim de eksik olmasın. Yani ahlak açısından da aslında tabii ki böyle bir ayırım yapılamaz. Yani belli bir hani inancımız ortak. Nasıl desem hani ibadetlerimiz ortak. O yüzden herkes birbirine daha saygılı, anlatmak istediğimi anlatabiliyor muyum? Bilmiyorum o açıdan da hani rahat olacağını düşünüdüm.”

3.1.2.2. Meslek Derslerinin Bulunması

İmam hatip lisesi tercih etmedeki sebeplerden biri de bu okullarda meslek derslerinin verilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. K4 konuyla ilgili olarak Şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Ben aslında ilk başta Erzincan lisesini tercih edecektim. Ondan sonra dedim ki burada hem dini bilimler alırım hem de okul okurum. Hem işte dinim gelişir hem de bilimim gelişir. Onun için O yüzden imam hatibi seçtim. Ailem de zaten imam hatibi demişlerdi. Çünkü zaten imam hatipte meslek dersleri olduğunu biliyordum. Onlar da işte bu yönden daha iyi olduğunu düşünüyörlardı. O yüzden buraya geldik. Onlar da destekledi yani.”

K4’ün ifadeleri üzere imam hatip liselerinde normal müfredatın yanında din derslerinin de verilmesi tercih etme sebeplerinden biri olduğu görölmektedir. Böylelikle imam hatip liselerini tercih etmede öğrencilerin meslek derslerinin ve manevi gerekçelerin birbirini destekleyen gerekçeler olduğu görölmüştür.

3.1.2.3. Okulun İyi Olduğunun Düşünülmesi

Katılımcılardan biri okulun iyi olduğunu düşünmesi dolayısıyla imam hatip lisesinde eğitim görmek istediğini ifade etmiştir. Bu ifadelerde, gerek öğretmenlerin okul hakkındaki iyi yorumları gerekse bireyin kendi gidip görerek okul ve öğretmenler hakkındaki olumlu kanaati imam hatip lisesini tercih etmeye sevk etmiştir. K24 konuya ilişkin Şu ifadeleri aktarmıştır:

"Tercih yaptım, tercih edeceğim sırada ben böyle bir okulun olduğunu bilmiyordum Erzincan'da. Tanıtımlara baktım. Öğretmenlerimin geri dönüşlerini falan aldım. Gelip okulda gezdiğim zaman beğendim. Hani deneyeyim dedim nasıl bir okul diye. Biraz da gördüğümü araştırarak buldum. Ailem imam hatip olduğundan dolayı ve hani okul kız olduğundan dolayı uygun gördüler. Ben de istiyordum zaten. Bence buradaki öğretmenlerin anlatımıyla diğer öğretmenlerin anlatımı da iyidir ama hani burada sanki daha üst düzey bir anlatım söz konusu olduğunu düşünüyorum."

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

İmam hatip liselerinde diğer liselerde okutulan ders müfredatının yanında din eğitiminin de verilmesi sebebiyle diğer okullara nispeten daha yoğun bir öğretim yapılması ve bu okullar hakkında geçmişten günümüze çeşitli olumsuzluklar yaşanmasına rağmen imam hatip liselerinin neden tercih edildiği sorusuna bu çalışmamızda yanıt aranmıştır. Bu arayış neticesinde bizzat bu okulları tercih edip bu okullarda öğrenim gören öğrencilerle görüşülüp fikirleri ve beyanları alınmıştır. Bu kapsamda Erzincan'da bulunan 15 Temmuz Şehitleri Anadolu İmam Hatip Lisesi ve TOBB Binali Yıldırım Anadolu İmam Hatip Lisesi öğrencileriyle, imam hatip lisesini neden tercih ettikleri üzerine hazırlanmış sorularla yapılan görüşmeler neticesinde çalışmanın temel problemi hakkında çeşitli sonuçlar elde edilmiştir.

Öğrencilerle görüşmeler sonrası ifade edilen sebepler iki ana başlık altında sunulmuştur. Öğrencilerin en sık tekrar ettiği cevaplar neticesinde ortaya çıkan bu başlıkların birinin, 'kendi kişisel tercihleri' olduğu yönündedir. Yani öğrenciler imam hatipleri tercih ederken herhangi birinin etkisi ya da zorlamasıyla değil bilerek ve isteyerek, kendi istekleriyle bu okulu tercih ettikleri yönündedir. Cevapların toplandığı ikinci tema ise 'diğer' temasıdır. Bu temada öğrencilerin imam hatip liselerini başka seçeneklerinin olmaması başta olmak üzere, tamamen kendi tercihlerinden ziyade aile ve çevresinin etkisiyle tercih ettikleri belirlenmiştir.

Bazı öğrencilerin imam hatip lisesini tercih etmelerindeki en önemli etkenini "başka seçeneğinin bulunmaması" cevabı oluşturmuştur. Öğrencilerin puan bazında kendi bakış açılarına göre iyi lise olarak konumlandıkları puan sırası daha yüksek olan fen lisesi gibi liseleri tutturamaları ve puanına göre gidebileceği okullar içinde en iyi seçeneğin proje imam hatip liselerinin oluşu, öğrencilerin tercihlerini etkilediği görülmektedir. Bu anlamda Zengin ve Karaman'ın çalışmasında da puana göre proje imam hatipleri tercih eden öğrencilerin olduğu²² sonucuyla bulgularımız örtüşmektedir. Çalışmamızın sonucunu

²² Zengin - Karaman, "Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri".

destekleyen bir diğerk çalışma da Korkmaz'ın imam hatip lisesi öğrencilerinin puanlarının bu okullara yettiğı bulgusu ve dini bilgilerin öğrenildiğı yer olması sebeplerinin sunulduğı çalışmasıdır.²³ Öğrencilerin aldığı puanı dikkate alarak seçenekler arasında Proje İmam Hatip Liselerini seçmeleri bu okulların da öğrenci tercihleri arasına girdiğini göstermesi açısından önemlidir.

Öğrencilerin ifade ettiği diğerk bir sebebin ise öğrenci adına başkasının karar verip lise tercihlerini kendisi haricindeki başka kişilerin yapması olmuştur. Bu tema altında da velilerin ve mezun oldukları okuldaki hocaların, öğrenciler adına karar verdikleri, hatta bazı öğrencilerin tercih sonuçlarında bu liseyi kazandıklarını öğrendiğini belirtmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere öğrencilerin çeşitli sebeplerden ötürü kararlarını başkalarının olarak imam hatip lisesine yerleştii görölmektedir. Korkmaz'ın da bulguları arasında yer alan; "öğrencilerin İmam Hatip Liselerini" aile ve çevre etkisiyle tercih ettikleri" hususu çalışmamızı destekler diğerk bir bulgudur. Bu sonuç, bazı öğrencilerin bireysel tercihleri dışında çevrenin etkisiyle bu okulları tercih ettiğini göstermektedir.²⁴ Bununla birlikte öğrenci cevaplarından anlaşıldığı üzere başta istemeyerek geldikleri imam hatip lisesine daha sonra ısındıklarını ve geldiklerine memnun olduklarını ifade eden öğrenciler de bulunmaktadır.

Öğrenci görüşlerinin bir kısmı ise öğrencilerin kişisel tercihleri sonucunda bu liseye yerleştikleri yönünde olmuştur. Bu kararı alan öğrencilerin en büyük motivasyonlarının manevi gerekçeler olduğu görölmüştür. Öğrencilerin akademik anlamda gelişimlerine katkı sağlamasının yanında imam hatip olması hasebiyle manevi yönlerini de güçlendirme amaçları doğrultusunda bu okulu tercih ettikleri cevaplardan anlaşılmaktadır. İmam hatip lisesini tercih etmelerindeki diğerk bir etken ise bu okullarda diğerk derslerin yanında meslek derslerine yer verilmesi olmuştur. Pozitif bilimlerin yanında dini derslerin de verildiğı imam hatip liselerinin, bazı öğrenciler için bilinçli bir şekilde tercihte öne çıkan bir etken olması önemli bir husustur. Bazı öğrenciler için dini dersler tercih etmeme gerekçesi olurken bir kısım öğrenciler için bu hususun tercih nedeni olarak ifade edilmesi bu okulların gerekliliğini ortaya koyması açısından önemli bir bulgudur. Öztürk, yaptığı çalışmada bazı öğrencilerin manevi gerekçelerle bu liseyi tercih ettiğı, Zengin ve Karaman'ın çalışmasında da yine iyi bir din eğitimi almak maksadıyla Proje İmam Hatip Liselerinin tercih edildiğı²⁵, benzer şekilde Korkmaz'ın çalışmasındaki dini ilimlerde daha çok bilgilenme isteğı²⁶, çalışmamızda elde ettiğimiz bulgularımızla aynı doğrultudadır. Böylelikle, bazı öğrenciler

²³ Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? ve Neden?"

²⁴ Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? ve Neden?"

²⁵ Zengin-Karaman, "Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri".

²⁶ Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? ve Neden?"

için manevi gerekçelerin ve meslek derslerinin imam hatip liselerinin tercih edilmesindeki etkisi olduğu görülmektedir. Ayrıca öğrencilerin tercih yaparken okulu araştırıp çeşitli yönlerden değerlendirdiği tercih sürecinde imam hatip lisesinin iyi bir okul olarak nitelendirilmesi de bu okulların tercih edilmesinde rol oynadığı görülmüştür. Bu durum, bazı öğrenciler için imam hatip lisesi ihtiyacını ortaya koyması bakımından önemli bir bulgudur.

Araştırmamız sonucunda kız ve erkek öğrencilerin tercih sebeplerinde herhangi belirgin bir farklılaşmanın olmaması Öztürk'ün erkek öğrencilerin meslek beklentisi bulgusuyla²⁷ çelişmektedir. Öztürk ve Zengin, Karaman'ın çalışmalarında²⁸ öne çıkan meslek ve kariyer amacıyla bu okulların tercih edilme sebebi, çalışmamız sonuçlarında rastlanan bir sebep olmayışıyla dikkat çekicidir.

Sonuç olarak gerek kişisel tercihlere gerekse diğer sebeplere binaen tercih edilerek öğrencilerin yerleştikleri proje imam hatip liseleri için eğitim-öğretim faaliyetleri, öğretmen kalitesi ve ders içerikleri, sosyal olanakların varlığından dolayı öğrencilerin memnun oldukları söylenebilir. Öğrenci cevapları içinde bazı olumsuz kanaatlerin yanında okula geldikleri için mutlu olan, bir daha tercih yapılması halinde tekrar aynı okullarını tercih edeceklerini belirten öğrencilerin varlığı imam hatip liselerinin okul türleri içinde ihtiyaç duyulan ve talep edilen bir okul türü olarak yerini koruduğu söylenilebilir.

İmam Hatip Liselerinden mezun olduktan sonra beklentilere ne derece cevap verdiğinin araştırılması ve bu okulların tercih edilmesinde söz sahibi olan aile ve yakın çevre üzerine bir araştırma yapılması da istemeyerek bu okulu tercih eden öğrenciler için öneri olarak sunulmuştur.

Kaynaklar | References

- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi, 22. Baskı., 2012.
- Ayhan, Halis. "İmam- Hatip Lisesi". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 22/191. İstanbul, 2000.
- Çınar, Fatih. "İmam Hatip Liselerinden Beklentiler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1244.
- Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, Milli Eğitim Bakanlığı. "Anadolu İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği (Proje Okulları) Kitapçığı". Ankara, 2018.
- DÖGM. "İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Okulları Vizyon Belgesi". DÖGM, 2021. https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_10/02114432_vizyonBelgesi2017.pdf.
- Fidan, Mustafa. "Covid-19 Belirsizliğinde Eğitim: İlkokulda Zorunlu Uzaktan Eğitime İlişkin Öğretmen Görüşleri". *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2020), 24-43.

²⁷ Öztürk, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi Tercih Nedenleri".

²⁸ Öztürk, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi Tercih Nedenleri"; Zengin-Karaman, "Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri".

- Karaman, Davut. “Yöneticilere göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamasının Değerlendirilmesi”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2021), 11-38.
- Korkmaz, Mehmet. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? ve Neden?” 1-25. İstanbul, 2013.
- Öcal, Mustafa. “Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri (1913-2013)”. 65-104. Dem Yayınları, 2015.
- Özdemir, Şuayip - Karateke, Tuncay. “Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)”. *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (24 Aralık 2018), 5-33. <https://doi.org/10.17120/omuifd.438465>
- Öztürk, Kurtuluş. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi Tercih Nedenleri”. *Eğitim Bilimleri Dergisi*. <https://doi.org/10.15285/maruaebd.1146931>
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 3.Baskı., 2005.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*, 2020.
- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Erişim 30 Eylül 2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Zengin, Mahmut - Karaman, Davut. “Öğrencilerin Proje Anadolu İmam Hatip Liselerini Tercih Nedenleri ve Mesleki Eğilimleri”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. <https://doi.org/10.29288/ilted.763282>
- “<https://binaliyildirimkizihl.meb.k12.tr/>”, 03 Eylül 2023.
- “<https://binaliyildirimkizihl.meb.k12.tr/>”
- “<https://erzincanprojeimamhatip.meb.k12.tr/>”, 03 Eylül 2023.
- <https://erzincanprojeimamhatip.meb.k12.tr/>.

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

*Hız. Peygamberin Hadislerinde İslam Medeniyetini Ayakta
Tutan Temel Dinamikler*

*The Basic Dynamics That Sustained Islamic Civilization In
the Hadiths of The Prophet Muhammad*

Abdulaziz KIRANŞAL *

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi / Received:	04.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	20.10.2023
Yayın Tarihi / Published:	2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Ekim/October
Cilt / Volume: 1 • Sayı / Issue: 3 • Sayfa / Pages: 110-139	

İntihal / Plagiarism

Bu makale, en az üç hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği intihal raporu alınarak teyit edildi.
This article has been reviewed by at least three referees. It was confirmed by receiving a plagiarism report that the article did not contain plagiarism.

Yayın Hakkı / Copyright©

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Tüm hakları saklıdır.
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey. All rights reserved.

Etik Beyan

Bu çalışma, yazarın “İslam Medeniyetine Kaynaklık Etmesi Bağlamında Hadis ve Sünnet” isimli doktora tezi esas alınarak oluşturulmuştur.

* Dr., Araştırmacı Yazar, (Orcid ID: 0009-0009-0642-8423)

Öz

İslam toplumları tarafından büyük bir ciddiyetle ve özel ilmi yöntemlerle yazıya geçirilip, muhafaza edilen hadisler, İslam medeniyetinin, başta varlık, bilgi ve değer tasavvuru olmak üzere her alandaki düşünce ve davranış biçimlerini derinden etkilemiştir. Bu durum, hadis ve sünnetin Müslümanların kurduğu medeniyette hayatın en ince ayrıntılarına kadar oldukça belirleyici bir rol oynamasına vesile olmuştur. İslam medeniyetine mensup fertleri ahlaka, adalete, merhamete ve birbirlerinin haklarını gözetmeye sevk eden inanç değerlerini içeren hadisler, manevi bir iç denetim mekanizması gibi toplumun kendi kendini muhasebe etmesini sağlayacak toplumsal ilkeler üretilmesini sağlamıştır. Böylece ilahi vahyin himayesinde ve Hz. Peygamberin hadislerinin rehberliğinde oluşan İslam medeniyetinin temelleri, tüm insanlık için evrensel prensipler içeren ilkeler doğrultusunda atılmıştır. Bu ilkeler aynı zamanda kurulan medeniyetin tarih boyunca devamını sağlayacak ve onu muhafaza edecek birtakım dinamikler de üretmiştir. Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker, dünyevileşmenin önlenmesi, diğer milletlerle benzeşmenin yasaklanması ve ahlaki çöküntüye yol açacak sebeplerin giderilmesi bu temel dinamiklerden bazılarıdır.

Anahtar kelimeler

Din, Hadis, Medeniyet

Abstract

The hadiths, which were written down and preserved by Islamic societies with great seriousness and with special scientific methods, have deeply influenced the ways of thinking and behaving of Islamic civilization in every field, especially in the conception of existence, knowledge and value. This situation has led to the fact that hadith and sunnah have played a very decisive role in the civilization established by Muslims, down to the smallest details of life. The hadiths, which contain the values of faith that encourage the members of the Islamic civilization to morality, justice, mercy and to observe each other's rights, have enabled the production of social principles that will enable the society to account for itself, such as a spiritual internal control mechanism. Thus, the foundations of Islamic civilization, which was formed under the auspices of divine revelation and guided by the hadiths of the Prophet, were laid in line with principles that included universal principles for all humanity. These principles have also produced a number of dynamics that will ensure the continuation of the established civilization throughout history and preserve it. Some of these basic dynamics are *al-amru bi-l-ma'rūfi wa-n-nahyu 'ani-l-munkari*, the prevention of secularization, the prohibition of similarity with other nations, and the elimination of the causes that will lead to moral collapse.

Keywords

Religion, Hadith, Civilization

Giriş

Hadis metinleri, Kur'an'dan sonra varlık, bilgi ve değerler sistemi açısından İslam medeniyetine kaynaklık eden kurucu metinler olma özelliğine haizdir. Bu özelliklerinin yanında medeniyeti oluşturan fertler ve toplumlar için yeni bir değerler sistemi ve dünya görüşü de sunmaktadır. Bu bağlamda İslam dini bir yandan yeni bir din olarak yeryüzüne yayılırken bir yandan da Kur'an'dan sonra hadis metinlerinin de katkısıyla medeniyet inşa edici bir unsur olarak büyümüştür. İslam dininin getirdiği inanç sistemini kabul eden toplumlar, aynı zamanda da sosyal hayat, ahlak ve hukuk gibi birçok alanda bu dinin öngördüğü medeniyet değerlerinin şekillendirdiği toplumlar haline gelmiştir.¹ Bu nedenle Müslümanlar tarihi boyunca farklı bölgelerde ve farklı zaman dilimlerinde bağımsız medeniyetler inşa etmiş olsalar da, bu medeniyetlerin temel değerleri ve ana karakteristikleri büyük ölçüde benzerlikler taşımıştır. Batıda, doğuda, Avrupa'da veya Asya'da olsun, bu medeniyetler, temel özellikleri açısından her zaman aynı referans noktalarını paylaşmışlardır.² Bu referans noktaları, medeniyetler için evrensel ilkeler haline gelmiştir. İşte bu temel referanslar, Kur'an'la birlikte Hiz. Peygamber'in hadisleridir.³ Hiz. Peygamberin hadisleri, İslam medeniyeti açısından ana kuruluş ilkelerini içermekle birlikte, aynı zamanda medeniyetlerin çökmesine yol açabilecek tehlikeleri önlemek için bazı tedbirleri de içermektedir. Bu tedbirler arasında iyiyi teşvik etme, kötülükten kaçınma, taklitçilikten sakınma, ahlaki çöküşün önlenmesi ve adaletsizlik ve israfın yasaklanması gibi önemli prensipler bulunur.

1. Emr-i bi'l-ma'rûf Nehy-i ani'l-münker

Medeniyetlerin sürdürülebilirliği ve geleceğe sağlıklı bir şekilde ilerlemesi için en hayati faktörlerden birisi, bu medeniyeti oluşturan bireylerin yaşadıkları toplumda meydana gelen olumsuzluklara, yanlışlara ve kötülüklerle karşı hassasiyet ve farkındalık içinde olmalarıdır. Çünkü bu hassasiyet, medeniyeti var eden değerlerin korunması için en önemli şartlardan birisidir. Medeniyete mensup fertlerin kötülükler karşısındaki duyarlılıkları, toplumun kendi değerlerini muhafaza etmesini sağlayan bir denetim sistemi ve toplumsal ilkeler manzumesi üretir.

İşte bu ilkelerden birisi de İslam toplumları içerisinde iyiliğin yaygınlaştırılmasını kötülüğün ise engellenmesini sağlayan emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ilkesidir.⁴ Bu

¹ Özcan, Hıdır, *Hadis, Sünnet, Kültür İlişkisi*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2022, s. 252.

² Hıdır, *Hadis, Sünnet, Kültür İlişkisi*, s. 252.

³ Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis-Sünnet Üzerine Tartışmalar ve Değerlendirmeler*, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 175-176.

⁴ Yiğit, Sema, El-Emru Bi'l-Ma'rûf Ve'n-Nehyü Ani'l-Münker Âyetlerinin Kronolojik (Nüzûl Zamanı ve Nüzûl Sebepleri Yönünden) İncelemesi, *Diyanet İlmî Dergi* 58, 2022, s. 61.

ilkenin barındırdığı kavramlardan olan *ma'ruf* kavramı, insan fitratına uygun olmanın yanında akla, vidana ve şeriatın emirlerine uygun olan ve huzur ve mutluluk üreten şey olarak tanımlanmıştır. *Münker* ise, şeriat tarafından kötü olarak nitelendirilen, akla, vicdana ve insan fitratına aykırı olan, yani maruf kavramının tam zıddı olarak ifade edilmiştir.⁵ Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) tanımıyla *ma'ruf*, güzel ve iyi olduğu bilinen iş ve faaliyetler iken; *münker*, o işi gerçekleştirenin işin çirkinliğinden ve kötülüğünden bilgi sahibi olduğu şeydir.⁶ et-Tîbî'ye (ö. 743/1343) göre ise *ma'ruf*, Allah'a nasıl itaat edileceğini bilmek ve bilinen şeyi uygulamak, bu bilgi gereğince insanlara davranışlarda güzel ahlakı esas edinmek ve iyi muamelede bulunmaktır. *Münker* ise tüm bu anlatılan şeylerin tam tersi yani zıddıdır.⁷ İmam Mâturîdî (ö. 333/944) toplumda iyiliğin hâkim olmasına katkı sunan sadaka vermek ve insanlara güzel söz söylemek gibi tüm davranışların tamamını *mar'uf* kavramının kapsamı içine alarak bu kavramı akıl tarafından iyi görülen ve kabullenilen şeyler, *münker* kavramını ise aklın kötülüğünden dolayı aklın reddettiği işler olarak tarif etmiştir.⁸ İşte bu iki kavramın anlam kazandırdığı emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker insanın hayrına olan her iyiliği emretmek ve insanın zararına olan her kötülükten de menetmek anlamına gelir. Hz. Peygamber'in gönderildiği cahiliye toplumunda, bu kavramlar asabiyet düşüncesi bağlamında yorumlanırken, Hz. Peygamber'in oluşturduğu İslam toplumunda bu kavramlar, dinin emirleri doğrultusunda anlam kazanmıştır.⁹ Böylece *ma'ruf*, Allah'ın ve peygamberin iyi olarak tarif ettiği ve yapılmasını emrettiği şey olarak anlaşılırken, *münker* ise Allah'ın ve peygamberin yasakladığı her şey olarak anlamını bulmuştur.¹⁰

Kur'an'da "İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir."¹¹ âyetiyle emredilen emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ilkesi, aynı zamanda peygamberlerin icra etmekle sorumlu oldukları vazifelerden birisidir.¹² Bu ilke, İslam medeniyetini oluşturan fertlerin ve toplumların medeniyetlerini bir çöküşe sürükleyebilecek kötülüklere karşı bir aktif bilinç inşa etmelerini

⁵ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* (nşr.), I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, II, s. 306, 391.

⁶ Kadı Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, thk. Abdülkerîm Osman, 3. Baskı (Mektebetü Vehbe, Kahire, 1416/1996), s. 141.

⁷ Tîbî, Ebû Muḥammed Huseyn b. Abdullâh, *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Mesâbih*, nşr. Abdülhâmid Hindâvî (I-XIII, 1417/1997), X, 3259.

⁸ Mâturîdî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Muḥammed, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* (nşr. MecdiBâsellûm), I-X (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005), II, s. 251.

⁹ Taberi, Ebu Cafer İbn Cerir Muḥammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'Âyi'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Muḥammed Şakir), Müessesetu'r-Risale, 2000, VII, s.105, 91.

¹⁰ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, s. 745.

¹¹ Ali İmran, 3/104.

¹² Kurtubî, Ebû Abdullâh Muḥammed b. Ahmed el-Ḥazrecî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân* (nşr. HişâmSemîr el-Buḥârî), Dâru'Âlemi'l-Kutub, Riyad 1423/2003, 4/47; İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim, *el-Hisbe*, thk. Salih Osman el-Liham (Dâru'l-Osmaniyye, Dâr-u İbn Hazm, Beyrût, 1424/2004), s. 36.

ve ortak bir tavır sergilemelerini sağlamaktadır. Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ilkesi insan hayatının tamamını kuşatan özelliğiyle tüm fertlerin dünya ve ahiret mutluluğunu hedefler.¹³ Bu ilke bir yandan bireylerin haklarını ve hukuklarını muhafaza ettiği gibi bir yandan da toplumlar için huzur, barış ve düzenin korunmasını sağlayacak temel davranış modelleri içerir.¹⁴ Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker vazifesi, Kur'an'da mü'minlerin başlıca görevleri arasında sayılmış,¹⁵ bu görevin terkedilmesi ise bir münafıklık özelliği olarak zikredilmiştir.¹⁶

Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ilkesi, İslam medeniyetinin ahlaki normlarına dayalı bir toplumsal idare ve düzenlemeyi temsil eder vetoplumların ve medeniyetlerin ana yapısını muhafaza eden bir iç dinamik işlevi görür.¹⁷ Bu nedenle İbn Hazm (ö. 456/1064) emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ilkesini dinin üzerine inşa edildiği ve İslam toplumlarının asla ihmal etmemesi gereken bir görev olarak tanımlar.¹⁸ İslam toplumunun kuruluş döneminden itibaren etkisini gösteren bu ilke, yeni kurulan toplumsal düzenin korunması ve sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi açısından oldukça önemli bir vazife icra etmiştir.¹⁹ Hz. Peygamber, bu ilkeyi toplumda yerleştirirken özellikle aralarında kötülüklerin yayılmasına müsaade eden geçmiş kavimlerin yaşadıkları krizlere ve karşılaştıkları ibret verici sonuçlara sıkça vurgu yapmıştır.²⁰

Nitekim Gazzâlî, peygamberler yeryüzüne gönderilirken onlara yüklenen görevler hakkında bilgi verirken *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker* prensibini de bu görevler arasında saymış ve bu vazifenin terkedilmesinin memleketleri yok edebilecek krizlere ve buhranlara yol açabileceğini belirtmiştir.²¹ Gazzâlî'ye göre bu vazifenin yapılan işin yanlış olduğunun açıkça anlatılması ve nasihatle başlayıp, kötülüğü tamamen ortadan kaldıracak düzeyde sert tedbirlerin alınması merhalesine kadar devam edebilir.²² İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise Gazzâlî gibi bu vazifeyi peygamberlerin ana gönderiliş sebepleri

¹³ Bkz: Yiğit, Sema, el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-Nehyü ani'l-münker Âyetlerinin Kronolojik (Nüzûl Zamanı ve Nüzûl Sebepleri Yönünden) İncelemesi, 64-94.

¹⁴ Polater Kadir, Kur'an Açısından Hürriyetler ve Marufu Emretme Prensibi, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 9, Sayı, 25, Güz 2005, s. 147.

¹⁵ el-Hac, 22/41; et-Tevbe, 9/71.

¹⁶ et-Tevbe, 9/67.

¹⁷ Şahinalp, Hacer, Değişim Ve Dönüşümün Dinamiği Olarak Emir Bi'l-Ma'Rûf Nehiy 'Ani'l-Münker, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 26, Sayı 44, Temmuz-Aralık 2020, s. 242-264.

¹⁸ İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Aḥmed el-Endelusî, *el-Faṣl fî'l-Milel ve'l-'Ehvâ'i ve'n-Nihâl* nşr. (Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire), s. 132.

¹⁹ Marshall G. S. Hudgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol (İstanbul: Yenişafak Yayınları, 1995), 1/277.

²⁰ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, s. 1223-1608, Haz. Sâlih b. Abdulazîz (Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000), Melâhim, 17; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, *Sünen-i Tirmizî*, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, s. 1629-2061, haz. Sâlih b. Abdulazîz (Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000), Tefsîru'l-Kur'ân, 5.

²¹ Gazzâlî, *İhyâ*, II, s. 306

²² Gazzâlî, *İhyâ*, II, s. 420-425.

arsında saymakla birlikte *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker* ilkesini Kur'an'ın indirilişgayeleri arasında yer alabilecek düzeyde önemli bir ilke olarak zikreder.²³ *Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker* ilkesini oluşturan kavramlardan biri olan iyilik, Hz. Peygamber tarafından "Gönlün huzurla kabul ettiği şey"²⁴ kötülük; ise "insanlar fetva verseler dahi, gönlün kabul etmediği şey"²⁵ olarak tarif edilmiştir. İnsanların yaptıkları iyilikler karşılığında on mislinden yedi yüz misline kadar sevap kazanabileceklerini, işledikleri her bir kötülüğün karşılığının ise yalnızca bir günah olacağını haber veren²⁶ Hz. Peygamber, iyiliklere vesile olanların vesile oldukları ölçüde kötülüklerle vesile olanların ise yine aynı ölçüde sevap ya da günahamuhatap olacağını da bildirmiştir.²⁷ Hz. Peygamber tüm bu uyarı ve tavsiyeleriyle günahlara karşı sürekli teyakkuz halinde olan, iyiliklerin ise sürekli yaygınlaştığı bir toplum inşa etmeyi hedeflemiştir. "Benim ve sizin durumunuz, (gece) yaktığı ateşe üşüşen böceklerle pervanelere engel olmaya çalışan adamın durumuna benzer. Ben sizi ateşten korumak için kuşaklarınızdan tutuyorum, siz ise benim elimden kaçıp ateşe girmeye çalışıyorsunuz."²⁸ Buyurarak emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker vazifesi konusunda ne kadar hassas ve gayretli olduğunu beyan etmiştir. "Sizden kim bir kötülük görürse onu eliyle değiştirmeye/düzeltilmeye çalışsın; eğer buna gücü yetmezse diliyle değiştirmeye/düzeltilmeye çalışsın; buna da gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin/nefret etsin. İşte bu da imanın en alt derecesidir."²⁹ buyuran Hz. Peygamber, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker vazifesini imanla ilişkili bir şekilde zikrederek, iyiliği emretme ve kötülüğü menetme sorumluluğunu İslam toplumunun iman gereği olan bir sorumluluk olarak tarif etmiştir.³⁰

Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker sorumluluğun ihmal edilmesi, kötülüklerin yaygınlaşmasına, hak ihlallerinin artmasına ve tüm bunlarla birlikte zulmün ortaya çıkmasına sebebiyet verecektir.³¹ Zulüm ise "Sadece içinizden zulmedenlere dokunmakla kalmayacak olan fitneden sakının ve bilin ki Allah'ın cezası şiddetlidir."³² Ayetinde belirtildiği gibi sonuçları açısından sadece zulmedenleri değil o toplumun bütünü kapsayacaktır. Bu bağlamda Hz. Peygamber, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker

²³ İbni Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir, *et-Turuku'l-hükmiyyefi'sSiyâseti's-şer'iyye*, thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamed, Mekke, Dâru Âlemu'l-Fevaid, 1428, II, s. 622.

²⁴ Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl, *Sünen-i Dârimî*, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, Haz. Sâlih b. Abdulazîz (Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000), Büyü', 2.

²⁵ Dârimî, Büyü', 2.

²⁶ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi, *Sahîh-i Buhârî*, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, s. 1-631 Haz. Sâlih b. Abdulazîz (Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000), İmân, 31.

²⁷ Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, s. 673-1202 haz. Sâlih b. Abdulazîz (Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000), Zekât, 69.

²⁸ Müslim, Fedâil, 19.

²⁹ Müslim, İmân, 78.

³⁰ Şahinalp, Değişim Ve Dönüşümün Dinamiği Olarak Emir Bi'l-Ma'Rûf Nehiy 'Ani'l-Münker, s. 248.

³¹ Polater, Kur'an Açısından Hürriyetler ve Marufu Emretme Prensibi, s. 158.

³² Enfal, 8/25.

sorumluluğunu ihmal etmenin aslında medeniyetlerin suçu öneme mekanizmasının işlevsiz hale gelmesi³³ ve bu nedenle milletlerin helakine ve o milletlerin oluşturdukları medeniyetlerin yıkılmasına yol açacak nedenler arasında zikrederek şöyle buyurmuştur. “(Benî İsrâil halkı) kötülük yapan birini görünce: Ey filan Allah’tan kork ve bu yaptığından vazgeç! Çünkü bunu yapmak sana helâl değil!” diye uyarırlardı. Ertesi gün o adamı aynı vaziyette gördüklerinde onunla yiyip içebilmek ve yanında oturabilmek için bir daha ikaz etmezlerdi. İşte o zaman Allah onların kalplerini birbirine benzetti. İsrâiloğulları’ndan kâfir olanlar, Dâvûd ve Meryem oğlu İsrâ diliyle lânetlenmişlerdir. Çünkü onlar isyan etmişlerdi ve sınırı aşıyorlardı. İşledikleri kötülükten birbirlerini vazgeçirmeye çalışmıyorlardı. Yaptıkları ne fena idi!³⁴ Dikkat edin! Ya siz de birbirinize iyilikleri tavsiye eder, kötülüklerden sakındırır, zâlimin zulmüne mânî olursunuz yâhut Allah kalplerinizi birbirine benzetir.”³⁵ Böylece kötülüklerle karşı aktif ve etkin bir tavır sergilemenin medeniyetlerin varlığını muhafaza eden temel faktörlerden olduğuna vurgu yapan Hz. Peygamber, Nu’mân b. Beşîr’in rivayet ettiği başka bir hadisinde de şöyle buyurmuştur; “Allah’ın çizdiği sınırları aşmayarak orada duranlarla bu sınırları aşıp ihlâl edenler, bir gemiye binmek üzere kur’a çeken topluluğa benzerler. Onlardan bir kısmı geminin üst katına, bir kısmı da alt katına yerleşmişlerdi. Alt kattakiler su almak istediklerinde üst kattakilerin yanından geçiyorlardı. Alt katta oturanlar: ‘Hissemize düşen yerden bir delik açsak, üst katımızda oturanlara eziyet vermemiş oluruz’ dediler. Şayet üstte oturanlar, bu isteklerini yerine getirmek için alttakileri serbest bırakırlarsa, hepsi birlikte batır helâk olurlar. Eğer bunu önlerlerse hem kendileri kurtulur, hem de onları kurtarmış olurlar.”³⁶ Toplumlara muhataplarının anlayabileceği bir üslupla bir gemi örneğine benzeten Hz. Peygamber, içlerinde işlenen kötülüklerle karşı emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker sorumluluğunu terk eden toplumların tıpkı geminin battığı gibi toplumsal çöküş yaşayacaklarını ve ortaya çıkan felaketin sonucundan toplumun tüm fertlerinin etkileneceğini ifade etmiştir. Tüm bu hadisleriyle emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker sorumluluğunu yeni kurulan İslam toplumunun öncelikli esaslarından birisi olarak yerleştirmeyi gaye edinen Hz. Peygamber, “İyiliği emredip kötülükten menetmeyen bizden değildir.”³⁷ buyurarak iyiliği emretme ve kötülükten menetme vazifesinin İslam toplumuna mensubiyetin temel şartlarından birisi olarak zikretmiştir. Bu bağlamda “Sizden biriniz Müslüman kardeşinden bir nasihat istediğinde, kardeşi ona nasihat etsin!”³⁸ buyurarak fertler arası münasebetlerin iyiliği hâkim kılma ve kötülüğe son verme temelinde

³³ Çınar, Bayram, İslam İnanç Ekollerinde “Emr-i Bi’l- Ma’ruf ve Nehyi Ani’l-Münker”, *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13, Aralık 2020. s. 264.

³⁴ Mâide, 5/78.

³⁵ Ebû Dâvûd, Melâhim, 17; Tirmizî, Tefsîru’l-Kur’ân, 5.

³⁶ Buhârî, Şirket, 6.

³⁷ Tirmizî, Birr, 15

³⁸ Aḥmed b. Ḥanbel, Ebû ‘Abdullâh Aḥmed b. Muḥammed b. Ḥanbeleş-Şeybânî, *el-Müsned* (nşr. Ebû’l-Mu’âfi en-Nûrî), I-VI, Âlemu’l-Kutub, Beyrut 1419/1998, III, 418; Buhârî, Büyû’, 68.

şekillenmesi gerektiğine vurgu yapmış,çarşıda, pazarda ve yollarda bile şahit olunan kötülöklere karşı sürekli emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker görevini yerine getirilmesi gerektiğini bildirmiş³⁹ bu sorumluluğu hakkıyla ifa edenlerin sadaka sevabına nail olacağını haber vermiş,⁴⁰ bu şekilde bir iyiliğe vesile olanların o iyilikten bir pay elde edeceklerini müjdelemiş,⁴¹ emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker sorumluluğunu ihmal edenlerin ise dualarının bile kabul olunamama tehlikesiyle karşı karşıya kalabilecekleri hususunda uyarmıştır.⁴²

Adeta toplumları çöküşe sürükleyebilecek krizler için bir erken uyarı mekanizması görevi ifa eden emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker sorumluluğunun önemini açıkça gösteren örneklerden birisi deEvs ve Hazreç kabileleri arasında patlak veren krizin çözümüdür. Evs ve Hazrec'denbazı guruplar, Şâsb. Kays'ın⁴³ yönlendirdiği bir Yahudi'nin kışkırtması sonucunda neredeyse savaşın eşiğine gelmişti.⁴⁴ Böyle bir savaş ve kargaşanın vuku bulması henüz kuruluş aşamasında olan yeni medeniyetin büyük yaralar almasına sebebiyet verebilirdi. Bu büyük tehlikeyi haber alan Hz. Peygamber, derhal olay yerine gitmiş ve oradakilere “Ey Müslümanlar! Bu durumunuz nedir? Ben sizin içinizdeyken yeniden cahiliye davasına mı (kabilecilik) döneceksiniz? Allah cahiliyenin her türlü âdetinin kökünü kesip, size İslam'ı ikram edip, hidayete erdirdikten ve sizi küfürden çıkarıp arazınızı ıslah ettikten sonra eskisi gibi yeniden küfre mi döneceksiniz?”⁴⁵ şeklinde buyurarak emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker vazifesi çerçevesinde yaşanabilecek olumsuzluklara daha başlamadan son vermiştir. Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) Hz. Peygamber'in yaptığı bu hızlı müdahaleyi anlatırken, “O gün Allah Rasûlü'nün gelip bizi bu halde görmesi gerçekten de hiç istemeyeceğimiz bir şeydi. Ama gelip bizlere elini uzattı ve bu olayı bitirerek bizleri durdurdu. Allah da aramızı ıslah etti. (Bu nedenle) o olay esnasında kimse bizim için Allah Rasûlü'den daha sevgili olamazdı. Bu kadar çirkin başlayıp da sonu bu kadar güzel biten bir gün görmedim”⁴⁶ demiştir. Hz. Peygamber'in bu tavrı, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-

³⁹ Müslim, Libâs, 114.

⁴⁰ Müslim, Zekât, 53.

⁴¹ Tirmizî, İlim, 14; İbn Hanbel, V, 357.

⁴² İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muḥammed b. Yezîdel-Ḳazvîni, *es-Sünen* (nşr. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'ÂdilMurşid, Muḥammed Kâmil Karabelli, 'Abdullaṭif Ḥarezûllâh), I-V (Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009), Fiten, 20.

⁴³ Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, s. 55.

⁴⁴ İbn Hişâm, Ebû Muḥammed Abdulmelik b. Hişâmel-Ḥimyerî, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, nşr. Muştafâ es-Sakḳâ vdğr. (Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Ḥalebi, Mısır 1375/1955), I, s. 555.

⁴⁵ Vâhidî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. Alî en-Nisâbüri, *Esbâbu'n-Nuzûl* (nşr. 'İsâm b. Abdilmuḥsinel-Ḥumeydân), Dâru'l-İslâh, 1412/1992, s. 117;İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I, 556; İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed el-Cezerî, *Usdu'l-Ġâbe fî Ma'rifeti's-Şahâbe* (nşr. 'Âdil Aḥmed er-Rufâ'î), I-VIII, Dâru İḥyâ'it-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut 1996; I, 224; Salebî, Ebu İshak Ahmed, *el-Keşfve'l-Beyan*, thk: Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâru'lhyai't-Türâsi'l-'Arabî, 2002, *el-Keşfve'l-beyân*),III, 159.

⁴⁶ Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, s. 117-118.

münker sorumluluğunun toplumlar ve medeniyetler açısından önemini bir kez daha ortaya koymuştur.

Ferdi ve toplumsal huzur, barış ve kurtuluşun ancak kötülöklere ve zulömlere karşı aktif bir tavır almakla mümkün olabileceğine işaret eden Hz. Peygamber, “Hayır! Hayır! Zalimin zulmünü önlemedikçe size de kurtuluş yoktur!”⁴⁷ buyurarak iyiliği emretme ve kötölükten menetme sorumluluğuna dikkat çekmiş, gördüğü zulüm ve haksızlıklara engel olmayanların yapılan bu işlere bir şekilde destek olmuş sayılacaklarını haber vermiştir.⁴⁸ Emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker sorumluluğunun aslında zalimlik yapanlar içinde bir kurtuluş kapısının olduğuna işaret eden Hz. Peygamber, “Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et.” şeklinde buyurmuştur. Orada bulunanlar zalime nasıl yardım edileceğini sorduklarında ise, “Onu (yani kardeşini) yaptığı zulümden uzaklaştırırsın veya onun yaptığı zulme engel olursun. İşte bu ona yardımdır.”⁴⁹ şeklinde buyurarak zalimin zulmünü önlemenin ona en büyük yardım olacağına vurgu yapmıştır.

Emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker sorumluluğu, bir açıdan da toplumların kendi kendini muhasebe etmesini sağlayan bir iç denetim dinamiğidir. Bu dinamik milletlerin bütün fertlerinin ötekini kötölüklerden alıkoyması ve iyiliklere teşvik etmesi zemininde işlevsellik kazanır. İslam inanç sisteminin inananların omuzlarına yüklediğı emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker vazifesi, İslam toplumlarını ve medeniyetini diğer toplum ve medeniyetlerden ayıran inanç kaynaklı en önemli özelliklerdendir.⁵⁰ İnsanların emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker sorumluluğunun bilincinde davranışlar sergilemesini isteyen Hz. Peygamber, “İnsanların en hayırlısı en fazla Kur’an okuyan, en takvalı olan, iyiliği en çok emredip kötölükten en fazla sakındıran ve akrabalarına en fazla ilgi gösterendir.”⁵¹ şeklinde buyurarak İslam toplumuna sık sık bu sorumluluğun faziletlerinden bahsetmiştir. Bu hadiste de görüldüğü gibi hayırlı ve iyi bir insan olmanın temel şartlarından birisinin de emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker vazifesini yerine getirmek olduğunu vurgulamıştır. Emredilmesi gereken ma’rufu kişinin ilk önce kendisinin uygulaması ve nehyedilmesi gereken münkerden de kişinin önce ilk kendisinin kaçınması gerektiğini hatırlatan Hz. Peygamber, “Kıyamet gününde bir kimse getirilecek ve cehenneme atılacaktır. Bağırsakları vücudundan dışarı çıkan bu adam, bir eşeğin değirmen taşının çevresinde döndüğü gibi sürekli bağırsaklarının etrafından dönecektir. Cehennemdekiler onun yanına gelip, sen insanlara

47 Tirmizî, Tefsiru’l-Kur’an, 5; İbn Mâce, Fiten, 20.

48 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 191; Hâkim, *Müstedrek*, VII, 2516 (IV/96).

49 Buhârî, İkrâh, 7; İbn Kurkûl, *Meâtali’u’l-Envâr’alâ Şihâhi’l-Âsâr* eserinde kardeşine yardım etmekten kastın mazlumsa onu desteklemek, zalimse zulmüne engel olmak, şeytana ve nefse karşı ona yardım etmek olduğunu söylemiştir; İbn Kurkûl, Ebû İshâkİbrâhîm b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Vehrânî el-Ĥamzî, *Meâtali’u’l-Envâr’alâ Şihâhi’l-Âsâr*, I-VI (1433/2012), III, 308.

50 İbni Kayyim, *et-Turuku’l-Hükmiyyefi’s Siyâseti’ş-şer’iyye*, II s. 622.

51 İbn Mâce, Ticâret, 1.

iyiliği tavsiye edip, kötülüklerden menetmez miydin? diye sorarlar. Bunun üzerine o adam, ‘Evet. İyiliği emrederdim, fakat bunu kendim yapmazdım; kötülüklerden de insanları nehyederdim, bu kötülükleri kendim yapardım diyecektir.’⁵² buyurarak bu duruma işaret etmiş ve kişinin emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker vazifesine ilk önce kendisinden başlaması gerektiğini bildirmiştir. Nitekim kendisinden nasihat isteyen sahâbe Harmele b. Abdullah’a “Ma’rûfu yap ve münkerden sakın.”⁵³ buyurarak iyiliği tavsiye ve kötülükten menetme konusunda bu sorumluluğu yerine getirenlerin örnek davranışlar sergilemesi gerektiğini ifade etmiştir. Böylece Müslüman fertler hem kendi özel hayatlarında hem de yaşadıkları toplumdaki kötülüklerle karşı duyarlı fertlerin yetişmesini istemiştir. Bu bağlamda “Allah’ım! Beni, iyilik yaptıkları zaman sevinç duyan, kötülük yaptıkları zaman da bağışlanma dileyen kullarından eyle.”⁵⁴ buyurarak sergilediği davranışların iyi veya kötü olduğunun bilincinde olan ve yaptığı iyilikler için mutluluk ve huzur duyan, işlediği kötülükler hakkında ise üzüntü ve nedamet hisseden bir toplum inşa etmeyi hedeflemiştir.

Emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker vazifesi yalnızca bireysel bir sorumluluk olarak kalmamış, temelleri Hz. Peygamber dönemine kadar uzanan ve Hz. Ömer döneminde “Hisbe” isimlibir devlet organı halini alan yapının kurulmasına kaynaklık etmiştir.⁵⁵ Hz. Peygamber, kimi zaman çarşı ve pazarlarda insanlara nasihat ederek emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker sorumluluğunu yerine getiren bazı kimseleri görevlendirmiştir.⁵⁶ Örneğin bu görevleri yerine getirenlerin çarşı, pazar gibi kabalık yerlerde taşınan savaş aletlerini bir başkasına zarar vermeyecek şekilde taşımalarını, boş ve gereksiz söz söylenmemesini,⁵⁷ aldatma ve sahtekârlık yapılmamasını⁵⁸ ve yalan konuşulmamasını hatırlatmalarını istemiştir.⁵⁹ Konuyla ilgili olarak Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) “hisbe” teşkilatının İslam medeniyetinin en temel kamu organlarından birisi olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰

Tüm bunlardan sonra diyebiliriz ki, Kur’an âyetleriyle emredilen emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker vazifesi, Hz. Peygamber tarafından bizzat uygulanmış ve İslam toplumu tarafından uygulanması da emredilmiştir. Bu bağlamda bu vazife yalnızca peygambere ya da

⁵² Müslim, Zühd, 51.

⁵³ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî el-Hüsevcirdî, *Şuabü’l-îmân* (Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1410), VII, 501.

⁵⁴ İbn Mâce, Edeb, 57; İbn Hanbel, VI, 188

⁵⁵ Kazıcı, Ziya, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseler Tarihi* (Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1999), s. 214; Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullâh Hâcî Hâlife, *Keşfu’z-Zunûn ‘an Esâmî’l-Kutubi’l-Funûn*, I-VI (Mektebetü’l-Muşennâ, Bağdad 1941), s. I, 1.

⁵⁶ İbn Abdilber, Ebû Omer Yûsuf b. ‘Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberrel-Kurtubî, *el-İstî‘âb fi Ma’rifeti’l-Aşhâb* (nşr. ‘AlîMuhammedel-Becâvî), I-IV (Dâru’l-Cil, Beyrût 1413/1992, IV), 1953, s. 914.

⁵⁷ Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünen-i Nesâî*, Mevsûatü’l-Hadis eş-Şerîf içinde, s. 2087-2453, Haz. Sâlih b. Abdülazîz (Dâru’s-Selâm, Arabistan), 2000, Eymân, 23.

⁵⁸ Müslim, İmân, 164.

⁵⁹ Nesâî, Eymân, 23.

⁶⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn*, I, 1.

kamu gücüne has bir vazife değil toplumun tüm fertlerinin titizlikle yerine getirmeleri gereken bir vazife olmuştur. Bu görev kurulan yeni toplumsal düzenin ve medeniyetin korunması ve muhafaza edilmesi için adeta bir iç denetim görevi görmüş ve İslam medeniyetinin değerlerinin ve yapısının geleceğe taşınması konusunda etkin ve aktif bir rol üstlenmiştir

2. Dünyevileşmenin Önlenmesi

Medeniyetler kendilerine has değerler sistemiyle varlıklarını devam ettirirler. Medeniyetlerin tarih sahnesinden silinmesinin en önemli sebeplerinden birisi de kendilerini var eden değerler sisteminden uzaklaşmalarıdır. İslam medeniyeti, Kur'an ve sünnet kaynaklığında inşa edilmiş bir değerler sistemine sahiptir. Doğal olarak bu medeniyette dünyaya ve dünyalıklara karşı bakış açısı da Kur'an ve sünnet kaynaklığında oluşmuştur. Bu bağlamda Kur'an, bireylerin sahip oldukları dünyalıkları ve servetleri içinde yaşadıkları toplumun hayrına kullanmalarını emreder⁶¹ ve bu şekilde bir davranışın en büyük ahiret yatırımlarından birisi olduğunu haber verir.⁶² Toplumların huzuru, barışı, refahı ve gelişmesi mal, servet ve dünyalıkların ancak bu şekilde kullanılmasıyla gerçekleşir.⁶³ Buna mukabil bu dünyevi imkânlar fertlere Allah'ı ve ahireti unutturursa dünyevileşme ve çöküş süreci başlar.⁶⁴ Dünyevileşme, ahiretle olan bağların zayıflaması sonucunda fertler nazarında bu dünya hayatının ve bu dünyaya ait olanın (maddi olanın) değerli ve öncelikli olarak kabul edilmesi,⁶⁵ kavramların inanca dair içeriklerinin tamamen boşaltılması ve hayatın buna göre biçimlendirilmesi olarak tarif edilebilir.⁶⁶ Kur'an'da toplumların dünyevileşmelerinin bir takım nedenleri üzerinde durulur. Örneğin cehalet,⁶⁷ kısa vadeli olan menfaati yani dünyayı tercih etmek,⁶⁸ dünya ve dünyalık nimetlerine aldanmak⁶⁹ gibi sebepler bunlardan bazılarıdır. Dünyevileşme olgusunun zihni temellerinin anlaşılması açısından Kur'an'da bahsi geçen en önemli örneklerden birisi Kârun kıssasıdır.⁷⁰ Kârun, Kur'an'da servetinin anahtarlarının ancak güçlü bir topluluk tarafından taşınabildiği, elindeki mal ve imkânlarla insanlara gösteriş yapmaya düşkün, sahip olduklarını kendi ilmi sayesinde kazandığını zanneden, dünyaya düşkün, kibirli ve tüm bunlardan dolayı da Allah tarafından helak edilen

61 el-Bakara, 2/215.

62 el-Haşr, 59/18.

63 en-Nahl, 16/112.

64 el-Kasas, 28/81.

65 Tekin, H. Vicdan, Aileyi de Toplumu da "Dini"leştiren Dünyevileşme, *Eskiyeni Dergisi*, Sayı 13, İlkbahar 2009, s. 84-85.

66 Özdenören, Rasim, "Dünyevileşme Üzerine Soruşturma" *Eskiyeni Dergisi*, sayı, 13 Yıl, 2009, s. 108-111.

67 en-Necm, 53/29-30.

68 el-Kıyâme, 75/20.

69 el-Fâtır, 35/5.

70 el-Kasas, 28/76-82.

bir karakter olarak anlatılır.⁷¹ Karun karakteri ile ilgili Kur'an'da öne çıkan bu özellikler, Kârûn'un değer yargılarının ve önceliklerinin dünya ve dünyalıklar zemininde şekillendiğine ortaya koyar.⁷² Bu durum tam bir dünyevileşme örneğidir. Zira dünyevileşme, dinin öngördüğü üretim ve tüketime dair ahlaki ilkeleri unutmak,yine bu konuda dinin koyduğu sınırları aşmak, dünyanın ve dünyalıkların çekiciliğine kapılarak bütün hedef, çaba ve gayreti dünyaya has kılmaktır.⁷³ Bunun sonucunda başta ahireti unutma ve kulluk görevini yerine getirmeme, lüks ve israfa dalma, gösteriş ve kibir içiren davranışlar sergileme, bencilce ve egoistçe bir hayat sürme gibi toplumları sosyal ve ahlaki çürüme ve çöküşe sürükleyen etkenler ortaya çıkmaktadır.⁷⁴

Hiz. Peygamber yeni oluşan İslam toplumunun Kur'an'da bahsedilen helak sürecini yaşamaması için geçmiş kavimlerin ibretler barındıran kıssalarından sıkça bahsederek dünyevileşmeye karşı çeşitli uyarılarda bulunmuştur.⁷⁵ Bu konuda sahabeden Abdullah b. Amr, Hiz. Peygamber'in bazen eski milletlerin kıssalarından bahsedip, toplumu bu kıssalardan ibret almaya davet ettiğini ve ancak farz namazların vakti geldiğinde ara verdiğini belirtmiştir.⁷⁶ Hiz. Peygamber'in,kıssalarından bahsettiği⁷⁷ ve tarih sahnesinden silinip giden bu toplumların yaşadıkları en önemli sapmalardan birisi de dünyaya dalmak yani dünyevileşmektir.⁷⁸ Hiz. Peygamberin dünyevileşmeye karşı yaptığı uyarılarıhadis kitaplarının zühd ve rekâik gibi bölümlerinde bulmak mümkündür. Örneğin "Buharî *Sahih*'inde 'Kitâbu'r-Rekâik', Müslim *Sahih*'inde 'Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik', Tirmizî *Sünen*'inde 'Kitâbu'z-Zühd', İbn Mâce *Sünen*'inde 'Kitâbu'z-Zühd', Dârimî *Sünen*'inde 'Kitâbu'r-Rikâk" bunlardan bazılarıdır.

Hiz. Peygamber'in dünyevileşmeye dair hadislerinden en meşhurlarından birisi "Vehn hadisi" olarak bilinen hadistir. Hiz. Peygamber bu hadisinde şöyle buyurmuştur: "Yemek yiyenlerin sofralarına (çanaklarına) birbirlerini çağırdıkları gibi, çeşitli ümmetlerin sizin aleyhinize birleşmeleri yaklaşmaktadır. Sahabeden biri "YâRasûlallah! Bu o gün (sayıca) az olacağımızdan mı olacak? diye sordu. Hiz. Peygamber, "Hayır, aksine o gün (sayıca) çok olacaksınız. Fakat selin üzerindeki çerçöp gibi olacaksınız. Allah, düşmanınızın kalbinden sizin korkunuzu çekip alacak ve kalbinize "vehn" atacaktır." buyurdu. Sahabeden birisi "YâRasûlallah! "vehn" nedir?" diye sordu. Bunun üzerine Hiz. Peygamber "dünya sevgisi ve

⁷¹ Kurtubî, *el-CamiuliAhkâmi'l-Kur'ân*, XIII, 309-310.

⁷² Buladı, Kerim, Sekülerleşme Ya Da Dünyevileşme Anaforunda İnsan (Kârûn Örneği), *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 3, Cilt 3, Sayı 2, Güz 2017, s. 44.

⁷³ Karacelil, Süleyman, *Büyük Tehlike: Dünyevileşme* (Nesil yayınları, İstanbul 2008), s. 11.

⁷⁴ Bkz: Buladı, Sekülerleşme Ya Da Dünyevileşme Anaforunda İnsan (Kârûn Örneği), s. 48-50.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, *Büyû'* (İcâre), 64.

⁷⁶ Ebû Dâvûd, *İlim*, 11.

⁷⁷ Müslim, *Hudûd*, 9

⁷⁸ İbnu'l-Esîr, *Usdu'l-ğâbe*, VI, 202.

ölüm korkusu.”⁷⁹ şeklinde buyurmuştur. Hiz. Peygamber bu hadisiyle dünyevileşen toplumların sayıları kalabalık olsa dahi tamamen dünyaya tutkun olmaları ve ölüm ve ahireti unutmaları nedeniyle yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaklarına işaret etmiştir. “Allah’a yemin ederim ki, sizin benden sonra Allah’a şirk koşmanızdan değil, dünya konusunda (dünyaya dalıp) birbirinizle didişip çekişmenizden korkarım.”⁸⁰ buyuran Hiz. Peygamber, İslam toplumunu bekleyen en büyük tehlikelerden birisinin dünyalıklar uğrunda yaşayacakları iç kargaşalar olduğuna işaret etmiştir. Başka bir hadisinde ise “Vallahi, ben sizin için fakirlikten korkmuyorum. Ancak ben, sizden önceki ümmetlerin önlerine dünyanın serilip onların dünya için yarıştıkları gibi, sizin de yarış etmenizden, dünyanın onları helâk ettiği gibi, sizi de helâk etmesinden korkuyorum.”⁸¹ buyurarak daha çok servet elde etme hırsıyla dünyaya tamah eden, haram ve helal hassasiyetlerini kaybeden toplumların dünyevileşerek sosyal bir çöküşe neden olabileceğine işaret etmiştir.⁸² el-Beydâvî (ö.685/1286) vehn hadisinde⁸³ bildirildiği gibi dünyaya dalan toplumların sayıları kalabalık olsa da hallerinin zayıf ve kavrayışlarının düşük olacağını ifade etmiştir.⁸⁴ Bu durum sosyal çözülme ve toplumsal çöküşün en önemli nedenlerindedir.

Dünya hayatına dair *tûl-i emel* sahibi olmak dünyevileşme olgusunun en görünür tezahürlerinden birisidir. *Tûl-i emel* insan ömrünü aşacak düzeyde dünyalık planlar ve uzun vadeli umutlar beslemek ve bu nedenle ahireti unutmaktır.⁸⁵ Hiz. Peygamber “Yaşlının bütün bedeni kuvvetleri azalsa da gönlünde dünyaya karşı olan sevgi ve uzun emeller hep genç kalır.”⁸⁶ buyurarak bu duruma işaret etmiştir. İbnü'l-Cevzi (ö. 597 /1201), *tûl-i emel*'in salih amel işleyenler ve bu nedenle sürekli hayırlı işlerin peşinde koşanlar haricindeki insanlar için kesinlikle hayırlı olmadığını belirtirken⁸⁷ Gazzâli, *tûl-i emel*'in bilgisizlik ve cahillikten kaynaklandığını söylemiştir.⁸⁸ Kur'an'da “Onlar, dünya hayatını ahiret hayatına tercih ederler.”⁸⁹ âyetiyle ifade edilen tek dünyacı zihniyet yapısının temel karakteristiği, geçici dünyayı ebedi olan ahirete tercih etmesi ve dünya hayatına dair *tûl-i emel* sahibi olmasıdır. Nitekim “Hayır siz geçici olanın (yani dünyanın) seviyorsunuz/istiyorsunuz”⁹⁰ âyetinde de

79 Ebû Dâvûd, Melâhim, 5.

80 Buhârî, Meğâzî, 28.

81 Müslim, Zühd, 6.

82 Buhârî, Büyü', 7.

83 Ebû Dâvûd, Melâhim, 5.

84 Beydâvî, Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer el-Şîrâzî, *Tuhfetü'l-ibrâr Şerhu Mesâbihi's-sünne*, nşr. Nüreddin Tâlib (I-III, Kuveyt 1433/2012), III, 313.

85 Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârîli şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Matbaatü'l-Mîrî, Mısır, 1323, IX, 238, 239.

86 Buhârî, Rikâk, 5.

87 Aynî, Bedruddîn, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Şahîhi'l-Buhârî* (nşr.), I-XXV, Dâru İhyâ' i't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrût, XXIII, 51

88 Gazzâli, *İhyâ*, IV, 452.

89 İbrahim, 14/3.

90 el-Kıyamet, 75/20.

açıkça dünya hayatının geçici olduğuna vurgu yapılmış ve geçici olanı tercih kınanmıştır. Hz. Peygamber ise “... (Gaflete) dalan, gülüp oynayan, kabirleri ve toprak altında çürümeyi unutan kul ne bedbahttır! Azan, haddi aşan, nereden geldiğini ve nereye gittiğini unutan kul ne bedbahttır!”⁹¹ buyurarak ahiret hayatını dikkate almayan toplumların doğru yoldan sapıp, haddi aşacağını bildirmiştir. Bu tehlikeye karşı insanın kendisine sunulan nimetlerin hesabının bir gün ahirette sorulacağını bilerek yaşamasını isteyen Hz. Peygamber, “Kıyamet gününde insanoğlu şu beş şeyden hesaba çekilmedikçe bir yere kıyılayamaz: Ömrünü nerede ve nasıl geçirdiğinden, gençliğini nerede harcadığından, malını nereden kazanıp nerede harcadığından, bildiği ile amel edip etmediğinden.”⁹² şeklinde buyurmuştur. Ayrıca insanoğlunun gerçek birikiminin ahirete yaptığı birikimler olduğunu haber vererek, “İnsanoğlu, sürekli malım, malım! der. Ey âdemoğlu, senin yiyerek tükettiğin, giyerek eskittiğin ve sadaka vererek önceden (âhirete) gönderdiğin dışında bir malın/servetin mi var?”⁹³ buyurmuştur.

Dünyevileşmenin toplumların ve medeniyetlerin varlığını tehdit ededen tezahürlerinden birisi de kibir, gösteriş, övünme ve beğenilmeye düşkünlüktür. Nitekim bu sayılan özellikler Hz. Peygamber’in risalet göreviyle gönderildiği tek dünyacı bir zihniyete sahip olan cahiliye toplumunun en belirgin özelliklerindedir.⁹⁴ Zira hem Hz. Peygamber’e hem de onun getirdiği mesaja karşı duruş nedenlerinden birisi de sahip oldukları kibir ve dünyaya dayalı üstünlük anlayışıydı.⁹⁵ Mal, servet, evlat, güç ve makam bakımında Hz. Peygamberi kendilerinden zayıf gören ve kibirlenen Mekke müşrikleri “Kur’ân aramızdan ona mı indirilmiş?”⁹⁶ "Bu Kur'an, şu iki şehirden bir büyük adama indirilmeli değil miydi?"⁹⁷ diyerek bu zihniyetlerini ifade ediyorlardı.

Dünyevileşme olgusunun görünür bir tezahürlerinden biri olan kibir kaynaklı gösterişçi dindarlık⁹⁸ anlayışını tamamen reddeden Hz. Peygamber, “Allah bana, mütevazı olup birbirinize karşı övünmemenizi ve birbirinize karşı haddi aşan davranışlarda bulunmamanızı vahyetti.”⁹⁹ Buyurmuş ve gösteriş için kaplan derisinden yapılmış minderleri,¹⁰⁰ ipek ve atlas gibi kumaşlardan yapılan elbiseleri, altın ve gümüş kap ve

⁹¹ Tirmizî, Sıfâtü'l-kıyâme, 17.

⁹² Tirmizî, Sıfâtü'l-kıyâme, 1.

⁹³ Müslim, Zühd, 3.

⁹⁴ Kur'an'daki hamiyetü'l-câhiliyye tamlaması, onların benliklerinde yer eden kibirlerini ifade eder. (Fetih, 48/26).

⁹⁵ Izutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dîni ve Ahlâki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları), 2011, s. 56, 61.

⁹⁶ Sâd, 38/8.

⁹⁷ ez-Zuhuruf, 43/31

⁹⁸ Hökelekli, Hayati, *Gösterişçi Dindarlık*, Dindarlık Olgusu Sempozyumu, (Kurav Yayınları, Bursa 2016), 113-123.

⁹⁹ Müslim, Cennet, 64.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, Menâsik, 23.

çanakları kullanmayı yasaklamıştır.¹⁰¹ Yine ziynet eşyaları ile başkalarına gösteriş yapmayı,¹⁰² israfı,¹⁰³ elbiseyi yerde sürümeyi de yasaklamıştır.¹⁰⁴ Tüm hayatı boyunca kibir, gösteriş ve lüksten uzak yaşayan Hz. Peygamber, dünyevileşmeye karşı hayatıyla örnek olmuştur. Hz. Peygamber'in bu durumunu en iyi anlatan örneklerden birisi Abdullah b. Mesud ile yaşadığı bir diyalogdur. Abdullah b. Mesud, birgün Hz. Peygamber'in odasına girdi. Orası küçüklüğünden ötürü kuş yuvasına benzetiliyordu. Hz. Peygamberi bir hasır üzerinde yatarken ve hasırın izi de yüzüne çıkmış vaziyette gören Abdullah b. Mesud, ağlamaya başladı ve Hz. Peygamber'in neden ağladığını sorması üzerine "Ey Allah'ın Râsûlü, Kısra ve Kayser atlas, halis ipek ve dîbâc üzerinde yürüyorlar. Sen ise bu hasır üzerinde uyuyorsun. Bu hasır da senin vücudunda izler bırakmış." dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Ağlama Abdullah! Dünya onların, âhîret ise bizimdir. Hem benim dünya ile ilgim ne kadar ki? Ben bu dünyada, ancak, bir ağacın altında gölgelenen, sonra da oradan kalkıp giden bir yolcu gibiyim."¹⁰⁵ buyurmuştur. Sonraki dönemlerde oluşan bolluk ve bu bolluğa bağlı olarak gerçekleşen değişim, Hz. Peygamber'in dünyaya karşı olan bu anlayışını değiştirememiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in dünyaya karşı olan bu tavrı, bir zaruret değil, onun bilinçli bir tercihiydi. Nitekim "Vallahi Yâ Âişe, eğer istersem Allah bana altından ve gümüşten dağlar ihsan eder."¹⁰⁶ buyurmuştur. Dünyevi imkânlar arttığında ashabın kendisine yaptığı "Ya Rasûlallah! Üzerinde uyuman için sana bir yatak getirsek!" teklifini reddetmiş¹⁰⁷ ve evinde ve eşyalarında gösterişten kaçınmıştır.¹⁰⁸ Eve geldiğinde üzerinde kuş resmi olan perdeler asıldığını görmüş ve "Ey Âişe, perdeyi değiştir. Çünkü her içeri girip onu gördüğümde dünyayı hatırlıyorum." buyurmuştur.¹⁰⁹

Dünyevileşme tehlikesini daha meyil ve niyet aşamasında önlemek isteyen Hz. Peygamber, Enes b. Mâlik'in rivayet ettiği bir hadisinde göre şöyle buyurmuştur: "Kimin kaygısı (önceliği) âhîret olursa Allah onun zenginliğini kalbine yerleştirir, iki yakasını bir araya getirir ve dünya zelil bir şekilde ona gelir. Kimin kaygısı da (önceliği) dünya olursa Allah onun fakirliğini iki gözü arasına koyar ve onun iki yakasını bir araya getirmez; kendisine de ancak onun için takdir edilen dünyalık ne ise o gelir."¹¹⁰ Bu hadiste de görüldüğü gibi Hz. Peygamber, ahireti unuttuğu için tüm kaygısı dünya olan insanların

¹⁰¹ Buhari, Eşribe, 27; Nesâî, Ferâ' ve atîre, 7

¹⁰² Ebû Davud, Hatem, 3.

¹⁰³ Müslim, Libâs ve zînet, 41.

¹⁰⁴ Buhârî, Fedâilü ashâbi'n-nebî, 5; Nesâî, Zînet, 104.

¹⁰⁵ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Aşmed b. Eyyûb eş-Şâmî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, (thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi), Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, y.y., 2002, X, 162; İbn Mâce, Zühd, 3.

¹⁰⁶ İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî, *et-Tabâkâtü'l-Kubrâ* (nşr. Muhammed Abdulkâdir Aâtâ), I-VIII, Beyrût, 1410/1990, I, 465; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, II, 173.

¹⁰⁷ Tirmizî, Zühd, 44.

¹⁰⁸ Buhârî, Mezâlim, 32; Müslim, Libâs ve zînet, 96.

¹⁰⁹ Nesâî, Zînet, 111; Müslim, Libâs ve zînet, 88.

¹¹⁰ Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 30

birtakım krizlerle karşı karşıya kalacağını haber vermiştir. Çünkü dünyayı ahirete tercih etmek, tüm niyet ve yönelişlerini dünyaya has kılmak, dini de hayatın dışına çıkarmaya ya da din ve dünya ayrımının başlamasına sebep olacaktır. Hâlbuki İslam inancı, fertlerin hayatlarının tüm alanlarıyla ilgili etkin ve belirleyici ilkeler koyan bir dindir.¹¹¹ Bu nedenle Hz. Peygamber, birçok hadisinde ahiretin dünya karşısındaki değerine dikkat çekmiştir. Örneğin cennette bir kamçı kadar yerin dünyadan daha kıymetli olduğunu,¹¹² asıl akıllı kişilerin bu cennet ve ahiret için hazırlık yapanlar olduğunu,¹¹³ asıl kurtuluşun ise imana ve yetecek kadar rızka sahip olduktan sonra kanaat etmek olduğunu haber vermiştir.¹¹⁴ Hz. Peygamber, İslam toplumunun fertlerinin kalplerinde ve niyetlerinde dünyayı değil ahireti önceleyen fertler olmasını hedeflemiştir. Mal, makam ve servet imtihanına karşı başarılı olmanın bu hedefin gerçekleşmesi için en önemli adımlardan birisi olduğunu vurgulayan şöyle buyurmuştur: “Her ümmetin bir fitnesi (imtihan vesilesi) vardır, benim ümmetimin fitnesi ise maldır.”¹¹⁵ Yine insanoğlunun iki vadi dolusu malı olsa muhakkak üçüncüsünü isteyeceğini ve insanın karnını ancak toprağın doyuracağını haber veren¹¹⁶ Hz. Peygamber, aç gözlülüğe karşı tüm ümmetini uyanık olmaya davet etmiştir. Bu tehlikeden kurtulmanın yollarından birisinin de infak olduğunu belirten Hz. Peygamber, “Bu dünya malı göz alıcı ve tatlıdır. Kim bu mala tamah etmeden gönül zenginliği ile sahip olursa kendisi için malı bereketlenir. Ama kim de hırs ve tamah dolu bir kalple bu malı isterse, tıpkı yiyip de doymayan kimse gibi, onun için malın bereketi kaçar. Veren el, alan elden üstündür.”¹¹⁷ buyurarak insanı dünyevileştiren hırs, aç gözlülük, cimrilik gibi duygulara karşılık kanaat ve gönül zenginliğini tavsiye etmiştir.

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, geçmiş kavimlerin kıssalarından örnekler anlatmış, dünya ve ahiret dengesini kaybeden ve helak olan kavimlerin özelliklerinden bahsetmiş; lüks, israf, cimrilik ve tül-i emel gibi insanı dünyevileştiren duygu ve davranışların yanlışlığına dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber tüm bu uyarı ve tavsiyeleriyle yeni kurulan medeniyetin varlığını tehdit edebilecek en büyük krizlerden birisi olan dünyevileşme krizine karşı ümmetini uarmıştır diyebiliriz

3. Taklidin (Benzeşmenin) Yasaklanması

Tâbi olduğu değerler sisteminin ve bu değerler sistemin ürettiği dünya görüşü, kültür, adet, gelenekler ve yaşam biçimi bir medeniyeti diğer medeniyetlerden ayıran başlıca

¹¹¹ Yumni, Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu* (İz Yayıncılık, İstanbul 2004), s. 336-337.

¹¹² Buhârî, Rikâk, 2.

¹¹³ Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 25.

¹¹⁴ Müslim, Zekât, 125.

¹¹⁵ Tirmizî, Zühd, 26.

¹¹⁶ Müslim, Zekât, 116.

¹¹⁷ Buhârî, Zekât, 50.

özelliklerdendir. Bu bağlamda Kur'an ve hadislerin kaynaklık ettiği İslam medeniyetini de diğer medeniyetlerden farklı kılan birtakım özellikler vardır. İslam medeniyetini şekillendiren İslam dini, hayatın her alanında kendi inanç sistemine özgü alternatifler ortaya koyan ve diğer din ve kültürleri taklit etmeyi ve onlarla benzeşmeyi "teşebbüh"ü yasaklayan bir dindir. Arapça ş-b-h kökünden türeyen "teşebbüh" kavramı, genellikle şekil, renk ve çeşitli sıfatlar açısından bir başka şeye benzemek¹¹⁸ anlamında kullanılır. Medeniyetler, özgünlüklerini ve ayırt edici özelliklerini terk etmeye başladıklarında ortaya "teşebbüh" çıkar. Benzemek istenilen şeye ait davranış modellerini bilinçsiz bir şekilde yerine getirmek ise daha çok taklit kavramının alanına girer.¹¹⁹ Kur'an'da "Kendilerine apaçık belgeler geldikten sonra, ayrılığa düşüp parçalanmış kimseler gibi olmayın..."¹²⁰ ayetiyle Allah'a çocuk yakıştırmasında bulunan Hıristiyanlara¹²¹ ve peygamberlerini öldüren Yahudilere¹²² benzemeve onların taklid edilmesi yasaklanmıştır. Çünkü bahsi geçenler kendi inanç sistemlerini ve bu inanç sistemine ait olan kutsal kitaplarını tahrif etmiş,¹²³ bâtıl yollara sapmışlardır.¹²⁴ Bu bağlamda Kur'an'da kalpleri kaskatı kesilenler gibi olmayın,¹²⁵ Allah'ı hatırlarından çıkarınlar gibi olmayın,¹²⁶ bizimle beraber kalsalardı öldürülmezlerdi diyenler gibi olmayın,¹²⁷ insanları yurtlarından çıkarınlar gibi olmayın,¹²⁸ ölçüde eksiklik yapanlar gibi olmayın,¹²⁹ Müşriklerden olmayın¹³⁰ meyanındaki ayetlerle düşüncede, fikirde, eylemde ve yaşantıda Yahudi ve Hıristiyanlar'a, kâfirlere ve münafıklara benzemek yasaklanmıştır.

Muhaddislerden İbn 'Abdilberr'e (ö. 463/ 1071), göre teşebbüh kavramında anlamını bulan benzeşme insanın fiillerdeki benzeşmedir.¹³¹ Alîyyul-Kârî, (ö. 1014/ 1605) ise bu benzeşmeden kastedilenin insanın ahlak ve karakter açısından benzeşmesidir, der.¹³² Şemsuddînel-Kirmânî de (ö. 786/ 1384), yasaklanan benzeşmenin hem söz hem de fiilleri

¹¹⁸ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab, Daru Sadr, Beyrut 1990/1410*, XIII, 503-506; Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Gâmûs*, Matbaatu Hukümeti Kuveyt, Kuveyt, 1977, s. 51.

¹¹⁹ Çelik, Ali, Sünnete İttiba Konusunda Farklı Eğilimler, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c.13, Sayı: 1. 2000, s. 75-92.

¹²⁰ Âl-i İmrân, 3/105.

¹²¹ el-Bakara, 2/116.

¹²² en-Nisâ, 4/155.

¹²³ el-Bakara, 2/75.

¹²⁴ el-Bakara, 2/80, 111.

¹²⁵ el-Hadîd 57/16.

¹²⁶ el-Haşr, 59/19.

¹²⁷ Âl-i İmrân, 3/156.

¹²⁸ el-Enfal, 8/47.

¹²⁹ eş-Şuâra, 26/181.

¹³⁰ er-Rum, 39/31.

¹³¹ İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. 'Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd li mâfi'l-Muvaţta' mine'l-Me'ânî ve'l-Esânîd* (nşr. Muştâfâ b. Aşmedel-Alevî, Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî), I-XXIV, Vezâratu Umumi'l-Evķâf ve'-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Mağrib 1387/1967, VI, 80.

¹³² Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiħ şerhu mişkâti'l-mesâbih*, tahk., Sıdkı Muhammed Cemil Attâr (Dâru'l-Fikr, Beyrût -Lubnân 1422/2002), VII, 2782.

kapsayan benzeşme olduğunu ifade eder.¹³³ İbnu'l-Melek (ö. 854/ 1450), ise teşebbüh'ünkapsamını daha da genişleterek giyim, kuşam da dahil olmak üzere isyan ve günah hususunda da benzeşmenin asıl teşebbüh olduğunu belirtir.¹³⁴ İslam dinindeki teşebbüh yasağının aynı zamanda bir muhalefet de içerdiğini belirten Bedruddînel-‘Aynî, (ö. 855/ 1451) bu nedenle benzeşmeden kaçınıldığı gibi Yahudi ve Hıristiyanlara bütün alanlarda muhalefet edilmesi gerektiğini söylemiştir.¹³⁵ el-Munâvî (ö. 1031/ 1622) teşebbüh yasağının hüküm ve yaşantıda helak olan kavimlere benzememeyi ifade ettiğini,¹³⁶ San‘ânî (ö. 211/ 827) ise bu kavramın sadece kafirlere değil, fasıklara ve münafıklara da benzememeyi gerektirdiğini ifade etmiştir.¹³⁷

İnançta benzeşme, medeniyetlerin değerler sistemini altüst eden ve o medeniyetin varlığını tehdit eden en tehlikeli benzeşme türlerinden birisidir.¹³⁸ Kur'an'da “Dinlerine uymadıkça Yahudiler de Hıristiyanlar da asla senden razı olmayacaklardır.”¹³⁹ Âyeti ile Yahudi ve Hıristiyanların istedikleri asıl benzeşmenin inanç sistemindeki benzeşme olduğu bildirilmiştir. İnanç sisteminde benzeşme ister istemez bir medeniyetin ahlaki ve sosyal alanlar da dâhil tüm alanlarda bir değişim geçirmesine kapı aralayacaktır. Çünkü bir medeniyetin ahlaki ve sosyal hayatlarında en aktif rol şüphesiz inanca aittir. Bu nedenle inanca ve itikada dair konularda benzeşme İslam medeniyetinin önünde duran en tehlikeli benzeşme türlerindedir. Çünkü tevhid merkezli inanç ve değerler sisteminde oluşabilecek en ufak bir sapma ya da tahrif, İslam medeniyetini oluşturan toplumların ahlak, ibadet, sosyal hayat ve insani münasebetlerde yaşamın bütün alanlarına yansiyacaktır. Bu bağlamda “Kim bir topluluğa benzemeye çalışırsa o da onlardandır.”¹⁴⁰ buyuran Hz. Peygamber, ilk önce inanç konusundaki benzeşme tehlikesine dikkat çekmiştir. Bu nedenle İslam inanç sisteminin merkezi olan tevhid'e zarar verebilecek tüm davranışları kesin bir dille yasaklamıştır. Örneğin, Huneyn seferi esnasında bu sefere katılanlar yeşil ve güzel bir ağaç gördüler. Orada bulunanlardan bazıları Hz. Peygamber'den bu ağacın “zâtüenvât” yapılmasını istediler. “Zâtüenvât”, cahiliye müşriklerinin yanında ibadet edip kurban kestikleri kutsal bir ağaçtır. Kendisinden istenilen bu durum karşısında

¹³³ el-Kirmânî, Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Sa‘îd, *el-Kevâkibu'd-Derârî fi Şerhi Şahihi'l-Buhârî*, nşr. Alî b. Dağlullâh b. ‘Uceyyân el-‘Avfi, I-XXV (2. Baskı Beyrût), XXI, 34.

¹³⁴ İbnu'l-Melek, Muhammed b. İzzuddîn Abdullaîf b. Abdul‘azîz b. Emînuddîn b. Firiştâ er-Rûmî el-Kirmânî el-Hanefî, *Şerhu Mesâbihi's-Sunne*, nşr. Nureddîn Tâlib vd, I-VI (1433/2012), V, 24.

¹³⁵ Bedruddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed, *Nuḥabu'l-Efkâr fi Tenkîhi Mebâni'l-Aḥbâr fi Şerhi Me‘âni'l-Âsâr* (nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm), I-XIX (1429/2008), VIII, 434.

¹³⁶ Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Şerhu'l-câmi'i's-sağîr min ehâdisi'l-beşîri'n-nezir*, (nşr. Ahmed Abdüsselâm), I-VI (Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, Beyrut 1422/2001), I, 434.

¹³⁷ San‘ânî, Muhammed b. İsmâîl (2011). *Subulu's-Selâm Şerh-u Buluği'l-Merâm min Cem'i Edilleti'l-Ahkâm I-IV* (Dâru'l-Ma'rife, Beyrut), I-II, II, 646.

¹³⁸ Sarıçam, İbrahim– Erşahin, Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006), s. 55.

¹³⁹ el-Bakara, 2/120.

¹⁴⁰ Ebû Dâvûd, Libâs, 4.

“Sübhânallâh! Sizin bu söylediğiniz, kavminin Musa’ya söylediği şu söze benzer: ‘...Ey Musa, bize o insanların taptığı tanrılar gibi bir tanrı yap...’”¹⁴¹ buyurarak onların bu istediğini reddetmiş ve bu tür uygulamaları yasaklamıştır.¹⁴² Yine “Sizden biriniz yemin eder ve yemininde ‘Lât hakkı için’ derse arkasından hemen ‘Lâ ilâhe illâllâh’ desin...”¹⁴³ buyurmuş ve Allah’tan başkası adına yemin etmeyi yasaklamıştır.¹⁴⁴ Böylece Hz. Peygamber, İslam toplumunun müşriklerle benzeşmesini yasakladığı gibi cahiliyeye ait eski inanç ve davranış biçimlerinin de yeniden ortaya çıkmasının önüne geçmiştir. İslam toplumunun cahiliye toplumuna ait davranış ve inanış biçimlerine benzerlik gösteren uygulamalardan bulunmasını yasaklayan Hz. Peygamber, “Kim de bir kâhine gider ve onun sözlerini tasdik ederse Muhammed’e indirileni inkâr etmiş olur.”¹⁴⁵ buyurarak kâhinlere gitmeyi ve onların söylediklerine inanmayı bir iman sorunu olarak tarif etmiştir. Yine cahiliye müşriklerinin inanç sitemine ait olan yıldızlara ilahi bir güç atfetme¹⁴⁶ ve uğursuzluğa inanma¹⁴⁷ gibi düşünceleri yasaklamıştır. Her fırsatta şirk inancıyla ilişkili olan ve taklit edildiği zaman şirk götürebilecek tüm inanç ve davranışlardan uzak durulması gerektiğini bildiren Hz. Peygamber, bir cahiliye dönemi âdeti olan ve “gül” olarak isimlendirilen gizemli ve kutsal varlık inancını,¹⁴⁸ Şevval¹⁴⁹ ve Safer¹⁵⁰ gibi birtakım aylarda uğursuzluk “teşe’üm”¹⁵¹ olduğu inancını, “Temâim”¹⁵² olarak isimlendirilen nazarlık ve benzeri şeyleri kullanmayı yasaklamıştır.¹⁵³

Ayrıca müşriklerin dışında o toplumda yaşayan Hıristiyanların ve Yahudilerin yaptığı bazı davranışları da yasaklayarak onlarla olan benzeşmenin de önüne geçmeyi hedeflemiştir. Örneğin “Hıristiyanların Meryem oğlunu (Hz. İsa) tâzimde/ övgüde aşırı gittikleri gibi siz de beni tâzimde/ övgüde aşırı gitmeyin. Şüphesiz ki ben Allah’ın kuluyum, o halde bana ‘Allah’ın kulu ve rasûlü’ deyin.”¹⁵⁴ ve “Allah’ın lâneti Yahudilerin ve Hıristiyanların üzerine olsun. Onlar peygamberlerinin kabirlerini kendilerine mescit edindiler.”¹⁵⁵ buyurarak peygamberlerine aşırı tâzim ve övgü nedeniyle şirk bulaşan Hıristiyanlara benzememe konusunda uyarılarda bulunmuştur. Yine Hz. Peygamber,

141 el- A’râf, 7/138.
142 Tirmizî, Fiten, 18.
143 Müslim, Eymân, 5.
144 Buhârî, Edeb, 44.
145 İbn Mâce, Tahâret, 122.
146 Müslim, Selâm, 106.
147 Buhârî, Edebü’l-müfred, 314.
148 Müslim, Selâm, 107.
149 İbn Sa’d, Tabakât, VIII, 60-61.
150 Buhârî, Hac, 34.
151 Buhârî, Tıb, 19.
152 Ebû Dâvûd, Tıb, 17.
153 Müslim, Libâs ve zînet, 105.
154 Buhârî, Enbiyâ, 48.
155 Buhârî, Libâs, 19.

“Ümmetim, kendilerinden öncekilerin yolundan karış karış, arşın arşın gidinceye kadar kıyamet kopmaz.” buyurmuştur. Bunun üzerine orada bulunanlar, “Yâ Rasûlallah, bunlar (önceki milletler) Yahudi ve Hıristiyanları mı” diye sorunca Hz. Peygamber “Başka kim olabilir?” diye cevap vermiştir.¹⁵⁶ İslam medeniyetini oluşturan fert ve toplumların gayrimüslimlerle benzeşmesini ve onlarla aynı akıbeti paylaşmasını istemeyen Hz. Peygamber, Kurayza Yahudilerinden Tevrat’ta ait bazı sözler öğrendiğini bildiren Hz. Ömer’e bunu tasvip etmediğini söylemiş,¹⁵⁷ Mihrican ve Nevruz gibi İran Mecusilerine ait günleri kutlamayı uygun görmediğini belirterek “Allah sizin için daha hayırlı olan Kurban ve Fıtır (Ramazan) bayramlarıyla onları değiştirdi.”¹⁵⁸ buyurmuştur. Ayrıca bir süs olarak Haç takmayı¹⁵⁹ ve haç resimleriyle süslenmiş eşyaları kullanmayı yasaklamış,¹⁶⁰ Yahudiler’in yaptığı gibi sadece Cumartesi günü¹⁶¹ ve Hıristiyanlar gibi yalnızca Pazar günü oruç tutmayı yasaklamış, Yahudilerin de tuttuğu âşûra orucuna muhafet etmek için o günün bir gün öncesi ve sonrasında oruçlu olunmasını tavsiye etmiş,¹⁶² güneş doğarken, batarken ve tam tepedeyken ibadet etmeyi yasaklayarak güneşe tapanlarla benzeşmenin önüne geçmek istemiş¹⁶³ ve boru, çan ve ateş yakmak gibi gayri Müslimlerin ve Mecûsilerin uyguladığı ibadet vaktini haber verme uygulamalarını kabul etmemiştir.¹⁶⁴

Sadece inanç alanını kapsayan değil duygu, düşünce, fikir ve davranış olarak da başka inanç sistemleriyle benzeşmeyi yasaklayan Hz. Peygamber, cahiliye toplumunun ırkçılık, kabilecilik ve asabiyet düşüncesine benzeyen davranışları ve düşünceleri de yasaklamıştır.¹⁶⁵ Bu bağlamda İslâm inanç sisteminin kaynaklık ettiği İslam medeniyetinde üstünlüğün yalnızca takva ile olacağını bildirmiş,¹⁶⁶ bir kavme benzeyen bizden değildir buyurduğu gibi “İrkçılığa çağıran bizden değildir. İrkçilik davası uğruna savaşan bizden değildir. İrkçilik davası uğruna ölen bizden değildir.”¹⁶⁷ şeklinde buyurmuştur. Sahabeden Ebû Zer el-Gıfârî’nin Bilâl-i Habeşî’yi annesinin siyahi bir kadın olmasından dolayı kınaması üzerine “Ebû Zer! Onu anasından dolayı mı kınıyorsun? Demek ki sen, hâlâ câhiliye kalıntıları barındırıyorsun.”¹⁶⁸ diyerek sert bir dille uyarmıştır ve cahiliyenin bu anlayışına benzer düşünce ve davranışları yasaklamıştır. Bu bağlamda Allah’ın en nefret

¹⁵⁶ Buhârî, İ’tisâm, 14.

¹⁵⁷ İbn Hanbel, III, 471; Abdürrezzak, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, (thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1995, VI, 113.

¹⁵⁸ Ebû Dâvûd, Salât, 239; Nesâî, İdeyn, 1.

¹⁵⁹ Tirmizî, Tefsîru’l-Kur’ân, 9.

¹⁶⁰ Buhârî, Mezâlim, 32; Müslim, Libâs ve zînet, 96.

¹⁶¹ Tirmizî, Savm, 42.

¹⁶² Tirmizî, Savm, 50.

¹⁶³ İbn Hanbel, V, 261; Ebû Dâvûd, Tatavvu’, 10.

¹⁶⁴ Buhârî, Ezân, 1; Müslim, Salât, 1.

¹⁶⁵ Müslim, İmâre, 57.

¹⁶⁶ İbn Hanbel, V, 411.

¹⁶⁷ Ebû Dâvûd, Edeb, 111-112

¹⁶⁸ Müslim, Eymân, 38; Buhârî, İmân, 22; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, I, 329.

edeceği kimselerin iman ettikten sonra cahiliye adetlerini taklid ederekonlara benzemeyi sürdüren insanlar olacağını haber veren Hiz. Peygamber,¹⁶⁹ cahiliyenin başta asabiyet anlayışı olmak üzere onlarla benzerlik gösteren tüm söz ve davranışları yasaklamıştır. Bu nedenle Müşriklerin yaygın davranış Őekillerinden olan, ölen bir kimsenin ardından bağırıp çağırma,¹⁷⁰ l için ağıt yakma,¹⁷¹ onun için ayağa kalkma¹⁷² gibi adetleri yasaklamıştır. “mmetimde chiliyeden kalma dört Şey vardır ki bunları kolaylıkla terk edemezler. Bunlar; soyu ile övünme, nesepleri ktleme, yıldızlarla yağmur isteme ve bağıra çağıra ölülere yas tutmadır...”¹⁷³ buyuran Hiz. Peygamber, İslam toplumunda tehlikeli bir “teşebbüh” tezahürü olarak varlığı sürdürebilecek cahiliye adaletlerine karşı ümmete uyarılarda bulunmuştur. Hiz. Peygamber inanç ve davranışta benzeşmenin önüne geçebilmek için bir zorunluluk bulunmadıkça Müslümanların kendi toplumlarıyla değil de farklı inançlara mensup toplumlarla birlikte yaşamasını hoş karşılamamıştır.¹⁷⁴

İslam medeniyetinin kendine has özgün karakterini muhafaza etmek isteyen Hiz. Peygamber, teşebbüh’n önüne geçerek bu medeniyetin kendi inanç sisteminden kaynaklanan üstünlüğünü de her zaman ve zeminde korumasını istemiştir. Zira özünde bir psikolojik yenilgi ve aşağlık duygusundan kaynaklanan teşebbüh ve taklit benzenilmek istenilen medeniyetin üstünlüğünü kabul etme anlamına da gelmektedir. Nitekim tarihte üstünlüğünü kaybederek yenilmiş medeniyetlerin kendilerinden daha üstün gördükleri medeniyetlerin inanç, ibadet, ahlak, davranışlarını taklitedeceklerini söyleyen İbn Haldun bu duruma dikkat çekmiştir.¹⁷⁵ Oysaki İslam medeniyeti Kur’an’ın “Eğer inaniyorsanız üstün olacak sizsiniz.”¹⁷⁶ ilahi hitabının ve “stnlk ancak takvadadır.”¹⁷⁷ buyuran Hiz. Peygamber’in sünnetinin kaynaklık ettiği bir medeniyettir.

Görüldüğü gibi Hiz. Peygamber, İslam toplumunun tarih sahnesinden silinmiş başka medeniyetlerin akıbetine uğramaması için onlarla inanç, ibadet ve ahlak gibi birçok alanda benzeşmeyi yasaklamıştır. “Şunu iyi bilin ki câhiliye zihniyetinden kaynaklanan her Şey ayaklarımın altındadır...”¹⁷⁸ buyurarak yeni kurulan İslam toplumunun cahiliye toplumuyla hiçbir alanda benzeşmesini istememiştir. Bunun yanında aynı toplumda bulunan Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsilerin uygulama, davranış ve ibadetlerine muhalefet edilmesini

¹⁶⁹ Buhârî, Diyt, 9.

¹⁷⁰ Buhârî, Cenâiz, 35.

¹⁷¹ Müslim, Cenâiz, 29.

¹⁷² Buhârî, Menkb’l-ensr, 26.

¹⁷³ Müslim, Cenâiz, 29.

¹⁷⁴ Eb Dâvûd, Cihd, 170; Tirmizî, Siyer, 42.

¹⁷⁵ İbn Haldun, Eb Zeyd Veliiyyddn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, haz. Süleymân Uludağ (Dergâh Yay, 2. Baskı, I-II, İstanbul 1988), I, s. 361.

¹⁷⁶ l-i İmran, 3/139.

¹⁷⁷ İbn Hanbel, V, 411.

¹⁷⁸ Müslim, Hac, 147.

istemiştir. Böylece İslam medeniyetinin kendine özgü inanç ve değerler sistemiyle ayakta kalmasını hedeflemiştir.

4. Ahlaki Çöküntünün Önlenmesi

Kur'an kıssalarında anlatılan helak olmuş kavimleri helaka götüren sürecin genelde ahlaki çöküntü ile başladığı görülür. Zira Kur'an'da sosyal değişimlerin seyri genel olarak ahlaki ilkelerle ilintili olarak sunulur. Bu bağlamda ahlaki ilkelerin dikkate alınmaması toplumsal bir yozlaşmaya, bu da sosyal bir çöküşe ve medeniyetlerin tarih sahnesinden silinmesine neden olacak sonuçlara yol açar.¹⁷⁹ Kur'an'da verilen birçok örnekte ahlaki çürüme sonucunda yok olan kavimlerin hayatlarından kesitler anlatılır.¹⁸⁰ Örneğin başta itikadi bir sapma olan şirk¹⁸¹ olmak üzere, rahat ve konfor düşkünlüğü,¹⁸² elde ettikleri maddi güç ve üstünlük nedeniyle haddi aşırıp şımarma,¹⁸³ atalarının anlayışına ve düşüncelerine körü körüne bağlanma,¹⁸⁴ kendilerine gönderilen peygamberleri yalanlama,¹⁸⁵ Allah'a ve onun verdiği nimetlere karşılık vefasızlık yapma¹⁸⁶ ve zulüm¹⁸⁷ gibi birçok neden toplumları helake götüren başlıca sebepler arasında sayılmıştır. Kur'an'da bahsi geçen bu toplumlar ve onların başına gelen kötü akıbet, aynı zamanda onlardan sonra gelen toplumların da aynı hatalara düşmemeleri için bir ibret vesikası olarak sunulmuştur. Zira Kur'an'da "Yeryüzünde dolaşıp, kendilerinden öncekilerinin sonları nasıl olmuş, bir bakmadılar mı? Onlar, kendilerinden daha güçlüydüler; yeryüzünü alt üst etmişlerdi, onu, kendilerinin imar ettiklerinden daha çok imar etmişlerdi. Rasulleri, onlara nice açık belgelerle gelmişti. Allah onlara haksızlık yapmamış, onlar kendi kendilerine haksızlık yapmışlardı."¹⁸⁸ buyurularak bu duruma dikkat çekilir.

Hız. Peygamber de yeni oluşan İslam toplumunun ahlaki bir çöküntü yaşaması ve kurulan medeniyetin yok olma tehlikesine karşı Kur'an'da bildirildiği gibi geçmiş kavimlerden ve onların işledikleri ahlaksız fiillerden bahsederek muhataplarını uyarılmış ve ibret almaya davet etmiştir. Nitekim Abdullah b. Amr "Allah'ın Peygamberi bazen bize sabaha kadar İsrâiloğulları'nın kıssalarını anlatır, ancak farz namazın vakti girince kalkardı."¹⁸⁹ diyerek bu duruma dikkat çekmiştir. Hız. Peygamber'in hadisleri bu bağlamdaki

¹⁷⁹ Tan, Zeki, *Temel İslam Kaynaklarında Ahlak ve İnşa* (Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2022), s. 79-85.

¹⁸⁰ Şems, 91/ 14; Kaf, 50/ 36; Sad, 38/3; Araf, 7/ 4-5; Yasin, 36/ 30-32; Furkan, 25/ 35-40; Fatır, 35/ 42-45; el-Kasas, 28/ 58-60.

¹⁸¹ Mü'min, 40/ 84.

¹⁸² Hud 11/ 116.

¹⁸³ Mü'min 40/ 83.

¹⁸⁴ Maide 5/ 104.

¹⁸⁵ Mü'minin 23/ 44.

¹⁸⁶ Araf 7/ 102.

¹⁸⁷ Kasas 28/ 59.

¹⁸⁸ Rûm 30/ 9.

¹⁸⁹ Ebû Dâvûd, İlim, 11.

incelendiğinde bir toplumu yok oluşun eşiğine getirebilecek itikadi, sosyal ve ahlaki birçok tehlikeye dikkat çektiği görülür. Örneğin, “Helâk edici yedi şeyden sakınınız.” buyuran Hiz. Peygamber, bu yedi tehlikeyi şu şekilde saymıştır: “Allah'a şirk koşmak, sihir yapmak, haksız yere cana kıymak, faiz yemek, yetim malını gasp etmek, düşmanla muharebe esnasında savaştan kaçmak ve zina iftirası atmak.”¹⁹⁰ Görüldüğü gibi toplumların helakine sebep olabileceği haber verilen ve itikadi bozulmayla başlayan bu yedi tehlikenin büyük bir kısmı ahlaki ilkelerin terkedilmesiyle yakından ilgilidir.¹⁹¹ “Ey insanlar! Sizden öncekiler ancak günahlara dalmaları sebebiyle helâk olmuştur.”¹⁹² ifadesiyle Hiz. Peygamber, toplumların ahlak bozulma ve bunun sonucunda da günahlara dalarak helak ve yok olma sürecine girdiklerini haber vererek İslam toplumunu sürekli olarak uyarmıştır. Yine “Zulümden sakınıp kaçınınız. Çünkü zulüm, kıyamet gününde zâlime zifiri karanlık olacaktır. Cimrilikten de sakınınız. Çünkü cimrilik sizden önceki ümmetleri helâk etmiş, onları birbirlerinin haksız yere kanlarını dökmeye, haramlarını helâl saymaya sevk etmiştir.”¹⁹³ buyurarak bu suçları normalleştiren toplumları bir yıkım sürecinin beklediğine dikkat çekmiştir.

Hiz. Peygamber toplumları yıkımın eşiğine getiren ahlaksızlıkları yasaklar ken yalnızca cinsellikle ilgili ahlaksızlıkları değil, siyasete, ekonomiye ve hukuka dair tüm alanlardaki ahlaksızlıkları yasaklamıştır. Örneğin torpil,¹⁹⁴ iltimas,¹⁹⁵ adam kayırma¹⁹⁶ gibi ahlaksızlıklar hususunda da toplumu sık sık uyarıp, sosyal adaletsizliği körükleyip kargaşa ve kaosa yol açabilecek tüm bu davranışları yasaklamıştır. “Sizden öncekiler ancak içlerinde soylu biri hırsızlık yaptığında onu cezalandırmamaları (bırakmaları); zayıf bir adam hırsızlık yaptığında ise ona (hemen) ceza (had) vermeleri nedeniyle helak olmuştur. Allah'a and olsun ki, Muhammed'in kızı Fâtıma hırsızlık yapsa muhakkak onun da elini keserdim.”¹⁹⁷ buyuran Hiz. Peygamber, adaleti ortadan kaldıran ve kanun karşısında bir gurubun üstünlüğüne dayanan tüm uygulamalara son vermiştir.

Yine ekonomi alanında yapılan ahlaksızlıklara karşı da oldukça hassas bir tavır ortaya koyan Hiz. Peygamber, “Siz, sizden önceki ümmetlerin helâk olmasına sebep olan

¹⁹⁰ Buhârî, Vasâyâ, 24; Müslim, İman, 145; Nesâî, Vasâyâ, 12; Ebû Dâvud, Vasâyâ, 10; İbn Hibban, Sahih, XII, 371.

¹⁹¹ İbnu'l-Mulakkın, Ebû Hafş Ömer b. Alî b. Ahmed el-Mısrî, *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi 'i's-Sahîh*, I-XXXVI, (Dimeşk, 1429/2008), XVII, 263.

¹⁹² Alî el-Müttakî, Alâuddin Alî b. Abdülmelik b. Kadı Han Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâle'l-ef'âl*, (thk. Bekrî Hayyânî, Saffet Sakka), Müessesetü'r-Risâle, 1981, XVI, 206.

¹⁹³ Müslim, Birr, 56; İbn Hanbel, Müsned, III, 323; Taberânî, el-Mu'cemu'l-kebir, VIII, 256; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Ebû Abdillâh Abdusselâm), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2004, VI, 93.

¹⁹⁴ Nesâî, Âdâbü'l-kudât, 4.

¹⁹⁵ İbn Hanbel, I, 7.

¹⁹⁶ Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, X, 200.

¹⁹⁷ Müslim, Hudûd, 8; Buhârî, Enbiyâ, 54.

ölçü ve tartı konusunda dikkatli olmakla sorumlu tutuldunuz.”¹⁹⁸ şeklinde buyurmuş, “Sizden öncekileri helâk eden ancak dînâr ve dirhemdir (altın para ve gümüş paradır) ve o ikisi sizin de helâk edicinizdir.”¹⁹⁹ diyerek mal ve servetin ahlaksızca kullanımının helake götürülebileceğini vurgulamıştır. “Öyle bir zaman gelecek ki kişi malını helâlden mi yoksa haramdan mı geldiğine bakmayacak!”²⁰⁰ buyuran Hz. Peygamber, fertleri daha çok kazanma hırsıyla haram kazanç yollarına sevk eden davranışları, hırsızlığı,²⁰¹ yağmacılığı ve gasbı,²⁰² kumar oynamayı ve oynatmayı,²⁰³ rüşvet almayı,²⁰⁴ faizve tefeciliği,²⁰⁵ stokçuluk yapmayı ve karaborsacılığı²⁰⁶, aldatmayı²⁰⁷ yasaklamıştır. Zira medeniyetlerin varlıklarını sağlıklı bir şekilde sürdürebilmeleri özellikle ekonomik alanı ilgilendiren ahlaksızlıklara son vermeleriyle yakından ilişkilidir. Bu bağlamda “Tartıyı adaletle yapın, teraziyi eksik tutmayın.”²⁰⁸ şeklinde buyuran Hz. Peygamber, alım satımda çok yemin etmeyi,²⁰⁹ insanları yanıltmayı²¹⁰ ve aldatma riski taşıyan ticari münasebetleri,²¹¹ malları ucuza almak için kervanları şehir dışında karşılamayı,²¹² bir başkasının satışı üzerine satış yapmayı,²¹³ belirsiz ticari uygulamaları yasaklamış²¹⁴ ve böylece hem toplumun fertleri için helal kazanç zeminin oluşmasını hem de yeni medeniyetin ekonomik ahlaki ilkelerinin yerleşmesini sağlamıştır.

Yine Hz. Peygamber, “Beş şey vardır ki onlarla müptela olacağınız zaman (hiçbir hayır kalmaz). Ben sizlerin, o şeylerin (dönemine) erişmenizden Allah'a sığınırım. (O şeyler şunlardır): Bir milletin içinde, zina-fuhuş ortaya çıkıp, nihayet o millet bu suçu aleni olarak işlediğinde, mutlaka içlerinde taun hastalığı ve onlardan önce gelip geçmiş milletlerde vuku bulmamış hastalıklar yayılır. Ölçü ve tartıyı eksik yapan her millet, mutlaka kıtlık, geçim sıkıntısı ve başlarındaki hükümdarın zulmü ile cezalandırılırlar. Mallarının zekâtını vermekten imtina eden her millet, mutlaka yağmurdan menedilir (kuraklık cezasıyla cezalandırılır) ve hayvanlar olmasa onlara yağmur yağdırılmaz. Allah'ın ve Resûlü'nün ahdini bozan her milletin başına, mutlaka Allah, kendilerinden olmayan düşmanı musallat

198 Tirmîzî, Büyü', 9; Hâkim, Müstedrek, II, 36; Beyhakî, Sünen, VI, 32

199 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, X, 117.

200 Buhârî, Büyü", 23.

201 el-Mâide, 5/ 38.

202 Buhârî, Mezâlim, 13.

203 Mâide, 5/ 90.

204 Ebû Dâvûd, Kadâ' (Akdiye), 4.

205 el-Bakara, 2/ 275.

206 Müslim, Müsâkât, 130.

207 Müslim, İmân, 164.

208 Buhârî, Cenâiz, 2.

209 Ebû Dâvûd, Büyü' (İcâre), 66.

210 Nesâî, Zekât, 77.

211 Ebû Dâvûd, Büyü', 24.

212 İbn Mâce, Ticâret, 16.

213 Müslim, Büyü', 11.

214 Ebû Dâvûd, Büyü', 2.

eder ve düşman, o milletin elindeki bazısını alır."²¹⁵ buyurarak bir toplumda bir toplumda normalleştiği ve meşrulaştığı takdirde o toplumu yıkıma sürükleyebilecek ahlaksızlıklardan kaçınılması gerektiğini haber vermiştir.

Hz. Peygamber'in tüm bu uygulama ve tavsiyeleri ışığında şunu çok rahat bir şekilde ifade edebiliriz ki, onun getirdiği dinin ana temellerinden birisi de ahlaktır. Çünkü bu dinin görünür yüzü ve sosyal hayattaki en etkili tezahürü ahlaktır. Ahlakın olmadığı yerde ise yozlaşma, kaos, kargaşa ve çöküş vardır. Bu nedenle toplumun sosyal birliğini yok edecek, İslam kardeşliğine zarar verebilecek ahlaksızlıklara karşı da uyarılarda bulunan Hz. Peygamber, gıybet²¹⁶, koğuculuk,²¹⁷ iftira,²¹⁸ cimrilik²¹⁹ ve her türlü kötü ahlakın,²²⁰ nelere yol açabileceğini topluma anlatmış ve bu ahlaksızlıkları yasaklamıştır. Bu bağlamda "Müslüman, Müslüman'ın (din) kardeşidir. Ona zulmetmez. Onu düşman eline vermez (himaye eder). Her kim Müslüman kardeşinin bir ihtiyacını giderirse Allah da onun bir ihtiyacını giderir. Her kim de bir Müslüman'ın bir sıkıntısını giderirse Allah da onun (bu iyiliği) sayesinde kıyamet sıkıntılarında bir sıkıntısını giderir. Her kim dünyada, bir Müslüman'ın (ayıbını) örterse Allah da kıyamet günü onun (ayıbını) örter."²²¹ buyurarak İslam toplumunun düzen ve dirliğini muhafaza edecek temel ahlaki ilkeleri vurgulamıştır. Bazı ahlaksızlıkların ise bir kimseye günah olarak yetebileceğini haber veren Hz. Peygamber, din kardeşiyle düşmanlığı devam ettirmenin,²²² bir Müslümanı hor görmenin,²²³ her duyduğu şeyi gidip başka bir yerde söylemenin,²²⁴ iftiranın,²²⁵ ailesini ihmal etmenin,²²⁶ ikiyüzlü bir karaktere sahip olmanın²²⁷ günah olarak kişiye yeteceğini belirtmiştir.

Tüm bunlardan sonra diyebiliriz ki, medeniyetlerin tarih sahnesinden silinmesinde dış saldırılar, ekonomik ve siyasi sebepler gibi ahlaki çöküntüyle başlayan sosyal bozulma ve toplumsal yapının fesada uğraması da başlıca sebeplerdendir. Bu nedenle Hz. Peygamber ahlaki yozlaşmaya karşı özel uyarı ve tavsiyelerde bulunarak bu alana dair ahlaksızlık olarak tarif edilen tüm davranışları yasaklamıştır.

215 İbn-i Mâce, Fiten, 22
216 Müslim, Birr, 70.
217 Taberânî, *el Mu'cemü'l-kebîr*, XII, 340.
218 Ebû Dâvûd, Edeb, 35.
219 Tirmizî, Birr, 41.
220 İbn Hanbel, V, 100.
221 Müslim, Birr, 58; Tirmizî, Hudûd, 3.
222 Tirmizî, Birr, 58.
223 Müslim, Birr, 32.
224 Ebû Dâvûd, Edeb, 80.
225 Ebû Dâvûd, Edeb, 35.
226 Müslim, Zekât, 40.
227 Müslim, Birr, 98.

Sonuç ve Değerlendirme

Medeniyet kurucu bir unsur olması bakımından Hz. Peygamber'in hadis ve sünneti bir yandan bir medeniyeti var edecek temel ilkeleri barındırırken bir yandan da kurulan medeniyetin devamını sağlayacak ve onu muhafaza edecek temel dinamikleri barındırmaktadır. Muhtevasında medeniyetlerin yükselme ve çöküş sebepleri ile ilgili birçok bilgi barındıran hadisler, İslam toplumlarının kurdukları medeniyeti muhafaza etmeleri için gerekli ibret ve tecrübe birikimini de içermektedir. Bu özellikleri ile hadisler, hem sonradan Müslümanların kurduğu medeniyetler içerisinde meydana gelen krizler için birer çözüm yöntemi olmuş hem de sorunların çözümünde başka medeniyetlerin yol ve yöntemlerinin kullanılmasının önüne geçmiştir. Bu durum, İslam medeniyetini kendine has ve özgün bir medeniyet haline getirdiği gibi durağan değil, aktif bir medeniyet olmasını da sağlamıştır.

Bu bağlamda özellikle İslam medeniyetini oluşturan toplumların sürekli olarak kendi kendilerini denetlemesini sağlayan emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker vazifesi Hz. Peygamber tarafından bizzat uygulanmış ve İslam toplumu tarafından uygulanması da emredilmiştir. Yine bir medeniyetin tarih sahnesinden silinmesine sebep olabilecek bir tehdit olan dünyevileşme tehlikesine karşı geçmiş kavimlerin kıssalarından örnekler vererek toplumu uyaran Hz. Peygamber, tüm bu uyarı ve tavsiyeleriyle dünyevileşme krizine karşı ümmetini uyanık olmaya davet etmiştir. İslam toplumlarının inanç, ibadet ve ahlak gibi birçok alanda başka milletlerle benzeşmesini yasaklayan Hz. Peygamber böylece İslam medeniyetinin kendine has özgün halini muhafaza etmişini hedeflemiştir. Medeniyetleri yok oluşun eşiğine sürükleyen dış saldırılar, ekonomik ve siyasi sebepler gibi ahlaki çöküntü konusunda da oldukça hassas davranan Hz. Peygamber, ahlaksızlık olarak tarif edilen tüm davranışları da yasaklamıştır. Böylece kurulan yeni medeniyetin sağlıklı bir şekilde geleceğe taşınmasını sağlayacak olan temel dinamiklerden bazıları hayata geçirilmiştir.

Kaynaklar | References

- Abdürrezzak, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemman Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, (thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Musned* (nşr. Ebû'l-Mu'âfi en-Nûrî), I-VI, Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1419/1998.
- Ali el-Müttakî, Alâüddin Ali b. Abdülmelik b. Kadı Han Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâlve'l-ef'âl*, (thk. Bekrî Hayyânî, Saffet Sakka), Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih*, tahk., Sıdkı Muhammed Cemil Attâr, Beyrut 1994.
- Aynî, Bedruddîn, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Ahmed, *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Şaḥîhi'l-Buḥârî* (nşr.), I-XXV, Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-'Arabî, Beyrût.

- _____, *Nuḥabu'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebânî'l-Aḥbâr fî Şerhi Me'ânî'l-Âsâr* (nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm), I-XIX, 1429/2008.
- Beydâvî, Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer el-Şîrâzî, *Tuhfetu'l-Ebrâr Şerhu Mesâbîhi's-Sunne* (nşr. Nûreddîn Tâlib), I-III, Kuveyt 1433/2012.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Ḥuseyn b. 'Alî el-Ḥusrevcirdî, *Şuabü'l-îmân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1410, VII, 501.
- _____, *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Ebû Abdillâh Abdusselâm), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahîh-i Buhârî*, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, s. 1-631 Haz. Sâlih b. Abdülazîz) Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000.
- Buladı, Kerim, Sekülerleşme Ya Da Dünyevileşme Anaforunda İnsan (Kârün Örneği), *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 3, Cilt 3, Sayı 2, Güz 2017.
- Çakan, İsmail Lütfî, *Hadis-Sünnet Üzerine Tartışmalar ve Değerlendirmeler*, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Ali, Sünnete İttiba Konusunda Farklı Eğilimler, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c.13, Sayı: 1. 2000.
- Çınar, Bayram, İslam İnanç Ekollerinde "Emr-i Bi'l- Ma'ruf ve Nehyi Ani'l-Münker", *Van İlahiyat Dergisi*, 8/13, Aralık 2020.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman b. Fadl, *Sünen-i Dârimî*, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, Haz. Sâlih b. Abdülazîz) Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, s. 1223-1608, Haz. Sâlih b. Abdülazîz) Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Ḥâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* (nşr.), I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût.
- Hıdır, Özcan, *Hadis, Sünnet, Kültür İlişkisi*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2022.
- Hökekleli, Hayati, *Gösterişçi Dindarlık*, Dindarlık Olgusu Sempozyumu, Kurav Yayınları, Bursa 2016.
- İbn Abdilberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberrel-Ḳurtubî, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Aşhâb* (nşr. 'Alî Muhammed el-Becâvî), I-IV, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1413/1992, IV, 1953, s. 914.
- _____, *et-Temhîd li mâfi'l-Muvaṭṭa' mine'l-Me'ânive'l-Esânîd* (nşr. Muştâfâ b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkebir el-Bekrî), I-XXIV, Vezâratu Umumi'l-Evḳâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, Mağrib 1387/1967.
- İbnu'l-Eşîr, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe* (nşr. 'Âdil Ahmed er-Rufâ'î), I-VIII, Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-'Arabî, Beyrut 1996.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, haz. Süleymân Uludağ, Dergâh Yay., 2. Baskı, I-II, İstanbul 1988.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Ḥimyerî, *es-Siretu'n-Nebeviyye* (nşr. Muştâfâ es-Saḳḳâv.dğr.), I-II, Mektebetu Muştâfâ el-Bâbî'l-Ḥalebî, Mısır 1375/1955.
- İbnu'l-Melek, Muhammed b. İzzuddîn Abdullaṭîf b. Abdul'azîz b. Emînuddîn b. Firiştâ er-Rûmî el-Kirmânî el-Ḥanefî, *Şerhu Mesâbîhi's-Sunne* (nşr. Nureddîn Tâlib vd.), I-VI, 1433/2012.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim, *el-Hisbe*, thk. Salih Osman el-Lihâm, ed-Dâru'l-Osmaniyye, Dâr-u İbn Hazm, Beyrût.

- İbn Hâzım, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelusî, *el-Faṣl fî'l-Milel ve'l-'Ehvâ'i ve'n-Nihâl* (nşr.), I-V, Mektebetu'l-Hâncî, Kâhire.
- İbni Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekir, *et-Turuku'l-Hükmiyyefî's Siyâseti's-şer'iyye*, thk. Nâyif b. Ahmed el-Hamed, Mekke, Dâru Âlemu'l-Fevaid, 1428.
- İbn Qurqûl, Ebû İshâk İbrâhîm b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Vehrânî el-Ḥamzî, *Meṭâli'u'l-Envâr 'alâ Şihâhi'l-Âsâr*, I-VI, 1433/2012.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen* (nşr. Şu 'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid, Muhammed Kâmil Karabelli, 'Abdullaṭîf Harezûllâh), I-V, Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, Daru Sadr, Beyrut 1990/1410.
- İbnu'l-Mulaḫḫın, Ebû Hafs Ömer b. 'Alî b. Ahmed el-Mısrî, *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi 'i's-Sahîh*, I-XXXVI, Dimeşk, 1429/2008.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî, *et-Ṭabakâtu'l-Kubrâ* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Aṭâ), I-VIII, Beyrût, 1410/1990.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Kadı Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, thk. Abdülkerîm Osman, 3. Baskı, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1416/1996.
- Kâtib Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutubi'l-Funûn*, I-VI, Mektebetu'l-Muşennâ, Bağdad 1941.
- Karacelil, Süleyman, *Büyük Tehlike: Dünyevileşme*, Nesil yayınları, İstanbul 2008.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârîli şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Matbaatü'l-Mîrî, Mısır, 1323.
- Kazıcı, Ziya, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseler Tarihi*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1999.
- Ḳurṭubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ḥazrecî, *el-Câmi ' li-Âhkâmî'l-Ḳur'an* (nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî), Dâru 'Âlemi'l-Kutub, Riyad 1423/2003.
- Marshall G. S. Hudgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. İzzet Akyol İstanbul: Yenişafak Yayınları, 1995.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne* (nşr. MecdîBâsellûm), I-X, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1426/2005.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf, *Şerhu'l-câmi 'i's-sağîrminehâdîsi'l-beşîri'n-nezîr*, (nşr. Ahmed Abdüsselâm), I-VI, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut 1422/2001.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, s. 673-1202 Haz. Sâlih b. Abdülazîz) Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünen-i Nesâî*, (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, s. 2087-2453, Haz. Sâlih b. Abdülazîz) Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000.
- Özdenören, Rasim, "Dünyevileşme üzerine soruşturma" *Eskiyeni Dergisi*, sayı,13 Yıl, 2009.
- Polater Kadir, Kur'an Açısından Hürriyetler ve Marufu Emretme Prensibi, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 9, Sayı, 25, Güz 2005.
- Salebî, Ebu İshak Ahmed, *el-Keşfe'l-Beyan*, tahk: Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- San'ânî, Muhammed b. İsmâîl (2011). *Subulu's-Selâm Şerh-u Buluği'l-Merâm Min Cem'i Edilleti'l-Ahkâm* I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

- Sarıçam, İbrahim-Erşahin, Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006.
- Şahinalp, Hacer, Değişim Ve Dönüşümün Dinamiği Olarak Emir Bi'l-Ma'Rûf Nehiy 'Ani'l-Münker, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 26, Sayı 44, Temmuz-Aralık 2020.
- Taberi, Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Suleymân b. Aḥmed b. Eyyûbeş-Şâmî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, (thk. HamdîAbdulmecîd es-Selefi), Dâru İhyâi'tTürâsi'l-Arabî, y.y., 2002.
- Tan, Zeki, *Temel İslam Kaynaklarında Ahlak ve İnşa*, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2022.
- Tekin, H. Vicdan, Aileyi de Toplumunu da "Dini"leştiren Dünyevileşme, *Eskiyeni Dergisi*, Sayı 13, İlkbahar 2009.
- Tîbî, Ebû Muhammed Huseyn b. Abdullâh (ö. 743/1343), *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâti'l-Meşâbih* (nşr. Abdülhâmîd Hindâvî), I-XIII, 1417/1997.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, *Sünen-i Tirmizî* (Mevsûatü'l-Hadîs eş-Şerîf içinde, s. 1629-2061, Haz. Sâlih b. Abdülazîz) Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000.
- Vâhidî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Aḥmed b. Muhammed b. Alîen-Nîsâbü'rî, *Esbâbu'n-Nuzûl* (nşr. 'İsâm b. Abdîlmuḥsinel-Ḥumeydân), Dâru'l-İslâh, 1412/1992.
- Yiğit, Sema, El-Emru Bi'l-Ma'rûf Ve'n-Nehyü Ani'l-Münker Âyetlerinin Kronolojik (Nüzûl Zamanı ve Nüzûl Sebepleri Yönünden) İncelemesi, *Diyanet İlmî Dergi* 58, 2022.
- Yumni, Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûsmin Cevâhiri'l-Gâmûs*, Matbaatu Hukumeti Kuveyt, Kuveyt, 1977.