ISSN 2147-8422

GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

GAZIOSMANPASA UNIVERSITY

THE JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY

Yıl: 2017/I, Cilt: V, Sayı: 1

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Gaziosmanpasa University Journal of Faculty of Theology
Yıl/Year: 2017/I, Cilt/Volume: V, Sayı/Issue: 1
ISSN 2147-8422

Sahibi/Owner
Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
Yrd. Doç. Dr. Enver BAYRAM (Dekan Yrd.)

Baş Editör/Editor in Chief
Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK

Bölüm Editörleri/Section Editors
Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM, Yrd. Doç. Dr. Mehmet AYAS, Yrd. Doç. Dr. Muhammet OKUDAN, Yrd. Doç. Dr. Süleyman Mahmut KAYAGİL

Danışma ve Yayın Kurulu / Advisory and Editorial Board
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ahmet ÖGKE (Akdeniz İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Âlim YILDIZ (Cumhuriyet İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Pamukkale İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK (Hitit İlahiyat Fak.), Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Ahmet İNANIR (GOÜ İlahiyat Fak.), Doç. Dr. Ali BOLAT (19 Mayıs İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Ali YILDIRIM (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Emine ÖĞÜK (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Hilal ÖZAY (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim BAZ (Şırnak İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mehmet AYAS (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Mustafa CANLI (GOÜ İlahiyat Fak.), Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK (GOÜ İlahiyat Fak.).

Sekreter/Secretary
Arş. Gör. Recep TURAN

Baskı/ Printing
Gaziosmanpaşa Üniversitesi Rektörlüğü Matbaası /*Gaziosmanpasa University Press*

Yazışma Adresi / Correspondence
Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Taşlıçiftlik Yerleşkesi-Tokat
ilahiyatdergi@gop.edu.tr Tel: 0(356) 252 15 15 Fax: 0(356) 252 15 20

Kapak Tasarım / Cover Design
Edip ASLAN

Dergimiz acarindex akademik araştırmalar indeksi, asos akademik sosyal bilimler indeksi, İSAM, ve SOBIAD tarafından dizinlenmektedir.

Her haklı saklıdır. İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir ve Gaziosmanpaşa Üniversitesi ve İlahiyat Fakültesinin görüşlerini yansıtmaz. Dergide yer alan yazıların dil ve bilim sorumluluğu yazara aittir.

Tokat, 2017

İÇİNDEKİLER / CONTENTS / الموضوعات

Makaleler / Articles / مقالات

Hz. Peygamber'in İnsanları Etkileyen Davranış Modelleri
The Prophet's Behavior Models Affecting People
نماذج النبي (صلى الله عليه وسلم) السلوكية المؤثرة في الناس
Hızır YAĞCI……..…….....1-24

Dil Ve Üslup Açısından Ahkâm Âyetlerinin Bağlayıcılığı Ve Tarihselciliğin İmkânı
The Bindingness Of Ahkam Verses In Terms Of Language And Style And The Possibility Of Historicism
إلزامية آيات الأحكام من حيث اللغة والاسلوب والامكانية التاريخية
Recep Orhan ÖZEL…….……..…25-56

Platon ve Abdülkerim Amasî'de Ruh Anlayışı
The Concept Of Soul In Platon And Abdulkerim Amasî
الروح عند أفلاطون و عبد الكريم الآماسي
Yaşar TÜRKBEN…...…….…...…...…….……...……57-76

Abdülehad Nûrî-İ Sivasî Ve '*Risâle Fî Deverâni's-Sûfiyye*' Adlı Eseri
Abdülehad Nûrî-İ Sivasî And His Work '*Risâle Fî Deverâni's-Sûfiyye*'
عبد الأحد نوري السيواسي وكتابه رسالة في دوران الصوفية
Fatih ÇINAR….……...……...…..…….……..……...……77-114

Ebussuûd Efendi'nin Hidayet-Dalâlet Anlayışı
The Understanding Of Guidance-Misguidance Of Ebussuûd Efendi
رأي أبي السعود في الهداية والضلالة
İbrahim BAYRAM……..…….....115-144

Kur'an'da İnsanın Toplumsal Kimliği
The Social Identity Of Human In The Qur'an
هوية الإنسان الاجتماعية في القرآن
Ahmet ÖZDEMİR……...…….……....…...…….……....145-160

Kur'an'da Geçen "Ey İnsanlar" Ve "Ey İman Edenler" Hitaplarıyla Başlayan Ayetler Arasında Bir Mukayese
The Comparison Between Ayats Starting With Appealings In The Form Of "O Mankind" And "O You Who Believe"
المقارنة بين الآيات التي تبدأ بخطابي "يا أيها الناس" و "يا أيها المؤمنون" في القرآن
Enver BAYRAM……...…….……..……..……....161-184

Din Eğitimi Ve Sosyalleşme
Religious Education And Socialization
التربية الدينية والتنشئة الاجتماعية
Ramazan DİLER……...…….……..….....185-200

Kitap Tanıtımı / Book Launch/ عرض الكتاب

Şeyhü'l-İslam İbn Kemal'in Hadis Yorumları
Comments Of Sheikh Al-Islam Ibn Kemal On Hadith
تأويل الحديث عند شيخ الاسلام ابن كمال
Halis DEMİR……....…...……...…...201-208

Editörden

İlahiyat Fakültesi Dergimiz elinizdeki bu sayısıyla beşinci yaşına girmiş bulunmaktadır. Bugüne kadar yılda iki kez yayınlanan dergimizin vücut bulmasında emeği geçen herkese içtenlikle teşekkür ederiz. Temennimiz her geçen gün dergimizin ileri düzeyde bir kaliteye ulaşmasıdır.

İlahiyat fakülteleri sadece ilmi araştırmaların yapıldığı kurumlar değildir. Akademik çalışmaların yanında dini alanda toplumun ihtiyacına cevap verecek ehil ilim adamlarını yetiştirmekle de sorumludurlar. Çağımız insanının dini değerlere ve onun kutsallarına karşı saygı dilini kullanmayı bir gereklilik görecek kadar bu alandan haberdar olması ancak her yönüyle iyi yetişmiş yetkin kişilerce gerekli bilgilerin sağlıklı bir şekilde topluma aktarılması ile sağlanmış olacaktır. Buradan hareketle dini alanda yüksek tahsil veren bu müesseselerin hem bilimsel hem de temsil yönünden sağlam bir altyapıya sahip olmaları bir zaruret olarak görülmektedir. Çağın ilahiyatçısının temsil yönü güçlü bir şekilde yetiştirilmesi, dinin pratiklerinin etkin bir şekilde hayatın içerisine taşınmasıyla karşılığını bulmuş olacaktır. Günümüz insanının dış dünyadan gelen tesirlerle sürekli değişen hayat tarzı, onun kutsala olan ilgi ve mesafesini de etkilemektedir. Bunun belki en güçlü yansıması genç kuşaklarda görülmektedir. Bir toplumun bekasının onun sahip olduğu nesillere bağlı olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir. Buradan hareketle milli, dini, insani her türlü değerlerin gelecek kaygısıyla yarınlarımızın aktörü olacak bu körpe dimağlara kazandırılması, onların bu alanda karşı karşıya kalabilecekleri muhtemel olumsuz tesirleri etkisiz kılacaktır. Bunun için alternatif yöntemlerin geliştirilmesinin bilimsel çalışmalarda öncelenmesi gereken çok önemli bir husus olarak görülmesi gerekmektedir.

İslam toplumlarının modernitenin etkisinde yaşadığı dönüşüm, bir yandan bireyler arasındaki iletişim dilinin değişmesine yol açarken, bir yandan da kutsalın etkisini zayıflatmaktadır. Bu hızlı değişim ve dönüşümden ilahiyat alanı da etkilenmekte, değerler sıralamasında önemli değişiklikler gözlemlenmektedir. Bu olumsuz duruma karşı gecikmeden eğitim kurumlarımızın tahkim edilmesi, programlarının geliştirilmesi, gençliğin manevi yönden kuvvetlendirilmesi adına onlarla ortak bir iletişim dili geliştirilmesine ihtiyaç vardır.

Bu sürece katkı sağlama adına çalışmalarını sürdüren dergimiz yeni sayısında da önemli araştırmalara ev sahipliği yapmaktadır. Hızır YAĞCI, günümüz insanına Peygamberimizin örnekliği üzerinden davranış kazandırılmasına yardımcı olacak çalışmasına "Hz. Peygamber'in İnsanları Etkileyen Davranış Modelleri" adını

vermiştir. Güncel bir tartışmayı çalışma konusu yapan Recep Orhan ÖZEL, ahkâm ayetleri ve tarihsellik hakkında nasıl bir yol izlenmesi gerektiği ile ilgili değerlendirmelerini "Dil ve Üslup Açısından Ahkâm Ayetlerinin Bağlayıcılığı ve Tarihselciliğin imkânı" makalesinde ele almaktadır. Yaşar TÜRKBEN, "Platon ve Abdülkerim Amasî'de Ruh Anlayışı" adlı incelemesinde farklı kültür ortamında yetişmiş iki düşünürün ruh hakkındaki değerlendirmelerine yer vermektedir. Fatih ÇINAR da sufilerin raks ve deveranı ile ilgili bir eseri inceleme konusu seçerken, bize bu meselenin nasıl değerlendirilmesi gerektiği ile ilgili bilgiler vermektedir. Çalışması "Abdülehad Nûrî-i Sivasî ve 'Risâle fî Deverâni's-Sûfiyye' adlı eseri" adını taşımaktadır. İbrahim BAYRAM "Ebussuûd Efendi'nin Hidayet-Dalâlet Anlayışı" başlıklı makalesinde yine bugün için de büyük önem arz eden hidayet-dalalet meselesini Osmanlı'nın en tanınmış şeyhülislamlarından olan Ebussuud Efendi'nin görüşleri üzerinden değerlendirmektedir. Ahmet ÖZDEMİR günümüz insanının içine düştüğü kimlik bunalımından çıkışına yardımcı olacak bir çalışmayla dergimize katkı sunmaktadır. Araştırmasının başlığı "Kur'an'da İnsanın Toplumsal Kimliği"dir. Son olarak Enver BAYRAM ise "Kur'an'da Geçen "Ey insanlar" ve "Ey iman edenler" Hitaplarıyla Başlayan Ayetler Arasında Bir Mukayese" adlı çalışmasında ayetlerdeki hitaplar ile talepler arasında nasıl bir bağ bulunduğunu değerlendirmektedir.

Bu sayıda bir tercüme ve bir de kitap tanıtımı yer almaktadır. Ramazan DİLER, din eğitimi ve sosyalleşme arasındaki ilişkinin varlığı ile ilgili yaklaşımların değerlendirildiği bir çalışmayı dilimize aktararak bu alanda ileri sürülen görüşleri incelememize yardımcı olmaktadır. Paul Vermeer'in kaleminden aktarılan çeviri "Din Eğitimi ve Sosyalleşme" başlığını taşımaktadır.

Halis DEMİR de fakültemizin hadis hocalarından olan Muammer Bayraktutar'ın "Şeyhü'l-İslam İbn Kemal'in Hadis Yorumları" eserini okuyuculara tanıtmaktadır. Eser yine Osmanlı döneminin tanınmış simalarından birisi olan İbn Kemal'in hadislere dair açıklamalarını ihtiva etmektedir.

Her zaman olduğu gibi dergimizin bu sayısının vücut bulmasında katkı sağlayan gerek makale sahibi gerekse hakem hocalarımıza, işin mutfağındaki yayın kurulumuza, dekanımıza, rektörümüze ve her kademedeki emeği geçen çalışanlarımıza içtenlikle teşekkür eder, saygı ve selamlarımı sunarım.

Bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle, Allah'a emanet olunuz.

Haziran 2017

Yrd. Doç. Dr. Süleyman PAK

HZ. PEYGAMBER'İN İNSANLARI ETKİLEYEN DAVRANIŞ MODELLERİ*

Hızır YAĞCI**

Öz

Hz. Peygamber'in sevgi ile beslenen kişiliğiyle, güven esasına dayanan bir medeniyet inşa etme arzusunu gerçekleştirmede, etkileyici üslubunun yanı sıra insanlara değer vermesi, sade yaşamı mazlumların hamisi olması, cömertliği, özverili davranışları ve zarafeti etkili olmuştur. Bu sayede kısa zamanda binlerce insanı çevresinde toplamayı başarmış, huzur ve güvenin egemen olduğu bir medeniyet kurmuştur.

Bu makale Hz. Peygamber'in insanları etkileyen davranışlarının analizini yapmayı hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Sevgi, Güven, Cömertlik, Zarafet

THE PROPHET'S BEHAVIOR MODELS AFFECTING PEOPLE

Abstract

The Prophet's valuing people, simple life, being protector of the oppressed people, selfless behaviours and smartness became effective on his desire of building a confidence based civilisation as well as his impressive style. In this regard, he has been able to collect thousands of people around him in a short period of time. So he established a civilization dominated by peace and trust.

This paper aims to analyze the behaviours of The Prophet which afect the people.

Keywords: Love, Trust, Generosity, Smartness

---

* Geliş T. / Received Date : 24.04.2017 Kabul T. / Accepted Date : 10.05.2017

** Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Öğrencisi, hiziryagci1@hotmail.com.

Giriş

İletişim, amaçlı bir insan faaliyetidir. Başkalarını etkilemek ve aynı zamanda onlardan etkilenmek iletişimin temel amaçlarından biridir. İnsanlık tarihi boyunca bazı insanların davranışlarıyla insanlar üzerinde önemli etkileri olduğu görülmektedir. Bu insanların başında Hz. Peygamber gelmektedir. Goethe'nin dediği gibi o,"Kâinatın bütün insanlarını eteklerinden sulayan bir dağ pınarı"olmuştur. Kurduğu başarılı iletişimle, yaşadığı erdemli hayatla, çağırdığı hayat veren mesajla insanları etkilemiş, kısa zamanda binlerce insanı çevresine toplamayı başarmıştır.

Hz. Peygamber'in ilahi mesajı insanlara ulaştırarak kısa zamanda sağlam temellere dayanan bir medeniyeti inşa etmesinde, temiz toplum özleminin sahabede oluşturduğu değişim arzusu, emir ve yasaklara uyma konusundaki sabır ve kararlılıkları, edebiyata düşkün bir toplumda Kur'an'ın etkileyici üslubu gibi pek çok faktörün etkisi olmakla birlikte, söz ve davranışlarının katkısı ne olmuştur? sorusunun cevabı çalışmamızın ana eksenini oluşturmaktadır.

Hz. Peygamber'in hayatına bu yönüyle bakan bazı çalışmalar yapılmıştır. Suat Cebeci'nin *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, Ahmet Lütfi Kazancı'nın *Peygamber Efendimizin Hitabeti*, Yusuf Macit'in *İletişimde Model Olarak Hz. Muhammed*, Mustafa Karataş'ın *Hz. Peygamber'in Beden Dili ve Davranış Modelleri* gibi eserler bunlardan bazılarıdır.

Bu çalışmalar genelde Hz. Peygamber'in insan ilişkilerinden ve davranışlarından bahsetmektedir. Bu makalede ise daha ziyade Hz. Peygamber'in etkileyici üslubunun ve bazı erdemli davranışlarının insanları nasıl etkilediği, bunun sonucunda bazı kişilerin Hz. Peygamber'e olan bağlılıklarının pekişip bazılarının ise düşünce dünyalarının ve hayatlarının bütünüyle değişmesi somut örneklerle ortaya konulacaktır.

1. ETKİLEYİCİ KONUŞMASI VE ÜSLUBU

Hz. Hasan, Hz. Hatice'nin ilk eşinden olan oğlu Hind b. Ebû Hâle'ye dedesinin konuşma tarzını sorduğunda şöyle cevap vermişti:

"Resûlüllah devamlı hüzünlü ve düşünceliydi. Umursamaz ve rahat değildi. Sessiz biriydi. Gerekmedikçe konuşmazdı. Söze Yüce Allah'ın adıyla başlar ve yine onunla bitirirdi. Az sözle çok şey ifade ederek konuşurdu. Konuşması açık ve netti. Sözlerinde ne fazlalık ne de eksiklik vardı."[1]

[1] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XXII, 155; Tirmizî, "Şemâil", 97.

Doğrusu insanları etkilemede konuşma kabiliyeti son derece önemlidir. Nitekim Mûsâ (a.s) risâletle görevlendirildiği zaman, *"Kardeşim Harun'un dili benimkinden daha düzgündür. Onu da benimle birlikte, beni doğrulayan bir yardımcı olarak gönder. Çünkü ben, onların beni yalanlamalarından korkuyorum"*[2] demişti.

Hz. Peygamber sözdeki büyüleyici etkiyi iyi biliyor[3] ve ikna edici söz söyleme kabiliyeti olanların bunu kötü amaçlı kullanmalarını şu sözleriyle yasaklıyordu: *"Ben de sizin gibi bir insanım. Siz davalarınızın çözümü için bana geliyorsunuz. Bazınızın delil getirme yönüyle, diğer bazınızdan daha ikna edici olması, böylece benim, işittiğime dayanarak onun lehine hükmetmem mümkündür. Kimin lehine, kardeşinin hakkından bir şey hükmetmişsem (bilsin ki), onun için cehennemden bir ateş parçası kesmiş oluyorum."*[4]

Sanat kaygısı taşımayan ancak samimi, özlü ve heyecanlı konuşmaların insanlar üzerinde etkisi daha çoktur. Uzun yıllar söz söyleme sanatı ile ilgili eğitim veren Dale Carnegie, başlangıçta söz söyleme sanatı hakkında kuralcı olduğunu, ancak yıllar geçtikçe sözün ruhuna daha çok güven duymaya başladığını ifade ederek, bu düşüncesini Bryan'ın şu ifadeleri ile desteklemektedir: "Söz söyleyen bir adam samimi değilse, onun bilgili olması kâr etmez. İnanç veren, ikna eden söz, dimağdan dimağa değil, kalbden kalbe giden sözdür."[5] Bu sebeple olmalı ki söz ustaları yeni kelimeler icat etmekten çok, herkesin bildiği kelimelerle yeni dünyalar inşa ederler.[6] Ashabının zihin dünyasını herkesin anlayacağı kelime ve cümlelerle ören Hz. Peygamber, muhatabının zihnini yoracak ağdalı cümleler kurmaktan hoşlanmazdı. Bununla birlikte o, az sözle çok anlam ifade edebilen bir yetenekle gönderilmişti.[7] Yerli yerinde konuşur, boş ve anlamsız konuşmaz, konuşulmasını da istemezdi. *Allah'a ve ahiret gününe inanan kişi ya hayır söylesin yahut sussun"*[8] buyurur, kişinin anlamsız konuşmalardan kendisini koruyunca kurtuluşa ereceğini söylerdi.[9] Cabir b. Abdullah'ın ifadesine göre Resûlullah, dinleyen herkesin anlayacağı şekilde fasılalı konuşurdu.[10] Konuşma esnasında yapmacık hareketlerde

---

[2] Kasas, 28/34.
[3] Buhârî, "Tıb", 51; Müslim, "Cum'a", 47; Ebû Dâvûd, "Edeb", 86, 87; Tirmizî, "Birr", 81; Dârimî, "Salât",199; Muvatta', "Kelâm", 7; Ahmed b. Hanbel, I, 269.
[4] Buhârî,"Hiyel", 10.
[5] Carnegie, *Söz Söylemek ve İş Başarmak Sanatı*, s. 99.
[6] Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 140.
[7] Buhârî, "Cihâd", 122; Nesâî, "Cihâd", 1.
[8] Buhârî, "Edeb", 31; Müslim,"Îmân",74; Ebû Dâvûd, "Edeb", 123; Tirmizî,"Kıyâmet",50; Muvatta', "Sıfatü'n-nebî", 22; Ahmed b. Hanbel, II, 174.
[9] Tirmizî, "Kıyâmet", 50; Dârimî, "Rikâk", 5; Ahmed b. Hanbel, II, 159.
[10] Ebû Dâvûd, "Edeb", 18.

bulunmaktan sakındırır, samimiyeti ölçü alır,[11] bilgiçlik taslamak amacıyla sözü uzatanların kıyamet gününde kendisine uzak olacağını ikaz ederdi.[12]

İnsanlara bıkkınlık vermekten kaçınır, [13] konuştuğu zaman da etkili konuşurdu. İrbâd b. Sâriye şöyle anlatmıştır:

"Bir gün Resûlullah (s.a) bize namaz kıldırdı. Sonra bize dönüp çok tesirli bir vaaz etti. Bu vaazdan dolayı gözler yaşarıp kalpler ürperdi."[14]

Hakîm b. Hizâm'a yaptığı nasihat onu ömür boyu etkilemişti. Urve b. Zübeyr ve Saîd İbnü'l-Müseyyeb'in anlattığına göre Hakîm b. Hizâm şöyle demişti: "Resûlüllah'tan istedim, verdi. Sonra yine istedim, yine verdi. Sonra tekrar istedim, tekrar verdi ve şöyle buyurdu: *'Ey Hakîm! Bu (dünya) malı, yeşil ve tatlıdır. Kim onu tamah etmeden alırsa onun için bereketli olur. Kim de hırsla alırsa bereketini göremez. Tıpkı yiyip yiyip doymayan kimse gibi olur. Veren el alan elden hayırlıdır.'*

Hakîm: Ey Allah'ın Resûlü! Seni hak olarak gönderen Allah'a yemin olsun ki ölene kadar, senden sonra bir daha kimseden bir şey alıp onun malını eksiltmeyeceğim diyerek, vefat edinceye kadar hiçbir kimsenin malını almamıştır."[15]

Enes b. Malik'in anlattığına göre,"Ashabı konusunda Resûlullah bazı şeyler ulaşınca onlara bir hutbe verip şöyle buyurdu: *'Bana cennet ve cehennem gösterildi. Hayır ve şer hususunda bugün gibisini görmedim. Eğer benim bildiğimi bilseydiniz, az güler, çok ağlardınız.'*

(Enes) dedi ki: Resûlullah'ın ashabı üzerine bugünden daha zor bir gün gelmedi. Başlarını örttüler ve inleyerek ağladılar."[16]

Huneyn gününde ensarlı gençlerin ganimet taksiminden hoşnut olmaması üzerine onları bir çadırda toplamış ve onlara etkileyici bir üslupla hitap ederek muhtemel bir problemi önlemiştir. Bu olay Enes b. Mâlik tarafından şöyle anlatılmaktadır:

"Huneyn gününde Hevâzinliler, Gatafânlılar ve başkaları davarlarıyla ve çoluk çocuklarıyla geldiler. Peygamber ile de on bin kişi ve tulekâ'dan[17] bazıları

---

[11] Tirmizî, "Edeb", 72.
[12] Tirmizî, "Birr", 71.
[13] Buhârî,"İlim", 11.
[14]Ebû Dâvûd,"Sünnet",5; İbn Mâce,"Mukaddime", 6; Dârimî, "Mukaddime", 16; Ahmed b. Hanbel, IV, 126,127.
[15] Buhârî,"Zekât", 50.
[16] Müslim,"Fezâil", 134.
[17] Mekke'nin fethi sırasında Müslüman olan Kureyşliler'i ifade eden bir terim. Bk. S. Kemal Sandıkçı, "Tulekâ", İstanbul: DİA, 2012, cilt: XLI, 361-362.

vardı. Allah Resûlünü bırakıp geri kaçtılar ve nihayet Resûlullah tek başına kaldı. İşte o gün birini diğerine karıştırmaksızın sağına dönüp iki defa nida ederek: '*Ey ensar topluluğu'* diye seslendi. Onlar: 'Buyur ey Allah'ın Resûlü! Müjde olsun sana, biz seninle beraberiz dediler.' Daha sonra soluna dönerek: *'Ey ensar topluluğu'* diye seslendi. Onlar da: 'Buyur ey Allah'ın Resûlü! Müjde olsun sana, biz seninle beraberiz' dediler.

Allah'ın Resûlü beyaz bir katırın üzerinde idi. Bineğinden inerek: *'Ben Allah'ın kulu ve Resûlüyüm'* dedi. Müşrikler bozguna uğrayıp geri çekildi.

O gün çok miktarda ganimet aldı. Ganimetleri muhacirlerle tulekâ arasında paylaştırdığı halde ensara hiçbir şey vermeyince ensar dedi ki: 'Zorlu ve sıkıntılı bir iş olursa biz çağrılırız. Fakat ganimetler bizden başkalarına verilir.'

Bu sözler ona ulaşınca onları bir çadırda toplayıp şöyle buyurdu: *'Ey ensar topluluğu, sizden bana ulaşan sözler ne oluyor?"* Ensar sustu. *"Ey ensar topluluğu, insanlar dünyalığı alıp giderken sizler Resûlüllah ile birlikte evlerinize dönmeye razı değil misiniz?"* Onlar: "Razıyız" deyince, Resûlullah şöyle buyurdu: *"Sair insanlar bir vadiden gitseler, ensar ise bir dağ yolundan gitse elbette ki ben ensarın gittiği dağ yolundan giderim.'*[18]Ebû Said yoluyla gelen hadiste şu fazlalık vardır. *'Allah'ım ensara, ensarın oğullarına, ensarın oğullarının oğullarına rahmet et'* Ebû Said dedi ki: hepsi sakallarını ıslatıncaya kadar ağladılar ve bize pay olarak Resûlüllah'ın düşmesine razıyız, dediler."[19]

Bazen ilk defa diyaloga girdiği insanlar konuşmasından etkilenerek Müslüman olmuşlardır. Büreyde b. el-Husayb bunlardandır. Hicret esnasında Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'i diri veya ölü olarak ele geçirene büyük vaadlerde bulunulduğunu duyan Büreyde, arazisinden geçmekte olan Hz. Peygamber ile yanındakileri durdurup kimliklerini öğrenmek istedi. Fakat bu esnada Resûlullah'ın konuşmasından etkilenerek Müslüman oldu ve adamlarıyla beraber onun arkasında namaz kıldı.[20]

Dımâd b. Sa'lebe de onun sözlerinden etkilenerek Müslüman olmuştur. Müslim'in rivayetine göre Dımâd b. Sa'lebe Resûlüllah'ın huzuruna vardığı

---

[18] Buhârî,"Megâzî", 56.

[19] İbn Hacer, Fethu'l-bârî, Kahire: Dârü'l-hadîs, 1998, VIII, 65.

[20] Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed, Nevâdiru'l-usûl fî ehâdîsi'r-rasûl, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1992, I, 306. Rivayet hakkındaki değerlendirmeler için bk. Zekeriya Güler, Hicret Sırasında Hz. Peygamber'in Üslubundan Etkilenerek Müslüman olan Büreyde b. Husayb Hâdisesi ve Günümüze Yansımaları, İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi, cilt: II, sayı: 4, 2004, s. 63-72. Ayrıca bk. Ahmet Önkal, Büreyde b. Husayb, İstanbul: DİA, 1992, VI, 492.

zaman[21] Hz. Peygamber ona şöyle demişti: *"Şüphesiz ki hamd Allah'a mahsustur, O'na hamdeder, O'ndan yardım dileriz, Allah'ın doğru yola ilettiğini kimse saptıramaz, O'nun sapmasına fırsat verdiğini de kimse doğru yola iletemez. Şehadet ederim ki Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur, O bir ve tektir, ortağı yoktur. Ayrıca Muhammed O'nun kulu ve elçisidir."* Dımâd, Resûlüllah'tan bu sözleri tekrar etmesini isteyince, Hz. Peygamber bu sözleri ona üç kez tekrarladı. Bunun üzerine Dımâd şöyle dedi:

"Ben kâhinlerin, sihirbazların, şairlerin sözlerini dinledim fakat senin bu sözlerinin bir benzerini hiç duymadım. Andolsun bu sözler denizin derinliklerine kadar ulaşmış sözlerdir, ver elini Müslüman olmak üzere sana biat edeyim" dedi ve Resûlullah'a biat etti.[22]

2. HZ. PEYGAMBER'İN İNSANLARI ETKİLEYEN DAVRANIŞLARINDAN ÖRNEKLER

Etkili iletişim kurmada insanın şahsiyeti belirleyici bir öneme sahiptir. Bu nedenle şahsiyetli kişiler insanlar üzerinde güçlü etkiler bırakırlar. Dale Carnegie, şahsiyeti "İnsanın manevi, fikri bütün varlığının, isteklerinin, dileklerinin, mizacının, zihniyetinin, canlılığı ve tecrübesinin, tahsil ve terbiyesinin, bütün hayatının bir araya gelmesinin toplamıdır" [23] şeklinde tanımlamaktadır. Bu sebeple şahsiyetli insan[24] dendiği zaman, her yönüyle örnek alınmayı hak eden insan akla gelmektedir. Nitekim Kur'an, Hz. Peygamber hakkında üsve-i hasene [25] tabirini bu amaçla kullanmıştır. Bu örnekliğin Resûlullah'ın hayatının bütününü kapsadığını belirttikten sonra, burada onun hayatından insanları etkileyen bazı davranışlarından bahsedilecektir.

2.1. Sevgiye Dayalı İnsan İlişkileri

Sevginin kaynağı Allah'tır.[26] Nitekim Buhârî "Kitabü'l-edeb"de, " المقة من الله/sevgi Allah'tandır"diye bir bab açmıştır.[27] Allah'ın sevgisini kazananları,

[21] Dımâd b. Sa'lebe bir çeşit delilik hastalığını rukye ile tedavi ederdi. Mekke'ye geldiği zaman müşrikler Hz. Peygamber'in deli olduğunu ona söylediklerinde, belki onun şifaya kavuşmasına vesile olurum düşüncesi ile Hz. Peygamber'in yanına gitmişti. Bk. Müslim, "Cum'a", 46.

[22] Müslim, "Cum'a", 46.

[23] Dale Carnegie, *Söz Söylemek ve İş Başarmak Sanatı*, Tercüme: Ömer Rıza Doğrul-Sadeleştiren: Ayhan Yalçın, İstanbul: Kitsan, 1991, s. 148.

[24] Şahsiyeti oluşturan faktörler için bk. Osman Kara, *Kur'an'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: XIV, sayı: 25, (2012/1).

[25] Ahzâb, 33/21.

[26] Hûd, 11/90; Bürûc, 85/14.

[27] Buhârî, "Edeb", 41.

diğer insanlar da severler. Zira Resûlullah şöyle buyurmuştur: *"Allah bir kulu sevdiği zaman Cibrîl'e: 'Şüphesiz Allah filanı seviyor, sende onu sev' diye seslenir. Böylece Cibrîl de o kişiyi sever. Sonra Cibrîl de göktekilere: 'Şüphesiz Allah filanı sever, sizde onu seviniz' diye nida eder. Göktekiler de o kişiyi severler. Sonra da yerde bulunanlar arasında o kişiye karşı bir sevgi/hüsnü kabul duygusu yerleştirilir."*[28] Hz. Peygamber kendisinin "habîbullah" olduğunu, ancak bunu övünme amacıyla söylemediğini ifade etmiştir.[29] İnsanlar da onu, "Resûlullah" tan sonra en çok bu sıfatla anmışlar ve "anam babam sana feda olsun"[30] diyerek, Allah'ın sevgilisi olan kişinin insanların da sevgisini kazandığının canlı örneği olmuşlardır. Allah bir kulunu sevince, adeta onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olur. Kendisinden istediği zaman ona ihsanda bulunur, kendisine sığındığı zaman da onu korur.[31] Böyle bir sevgiye ulaşan kişiler, özgüven kazanır ve güçlerine güç katarlar. Hz. Dâvûd'un, *"Allah'ım, senden seni sevmeyi, seni seven kişiyi sevmeyi, senin sevgine ulaştıran ameli isterim. Allah'ım, senin sevgini bana kendimden, ailemden ve soğuk sudan sevimli eyle"*[32] şeklinde, Resûlullah'ın ise, *"Allah'ım beni sevginle rızıklandır*[33] diye Allah'a niyazda bulunmaları ilahi sevgi ile beslenme arzularından kaynaklanmaktadır.

Hz. Peygamber, sevdiği kişiyi Allah için seven kişinin, imanın tadını alacağını belirterek iman-sevgi ilişkisine dikkat çekmiş, sevgi sayesinde insanın olgun bir imana sahip olabileceğini bildirmiştir.[34] Sevginin insanların sinesinde hapsolan bir duygu olarak kalmasını kabul etmemiş, paylaşılmasını istemiştir. Enes b. Malik'in anlattığına göre, bir adam Hz. Peygamber'in yanında iken oradan birisi geçti. Adam: "Ey Allah'ın Resûlü, ben bu adamı seviyorum" dedi. Peygamberimiz (s.a) de ona, *"Bunu ona söyledin mi?"*diye sordu. Adam hayır cevabını verdi. Hz. Peygamber, *"Git ona söyle"* buyurdu. Bunun üzerine adam o kimsenin yanına gitti ve "Ben seni Allah için seviyorum" dedi. Öteki adam da "Beni kendisi için sevdiğin Allah da seni sevsin" cevabını verdi.[35]

---

[28] Buhârî, "Edeb", 41.

[29] Ahmed b. Hanbel, I, 395, 410, 462; Dârimî, "Mukaddime", 8; Tirmizî, "Menâkıb", 1.

[30] Bu ifade ile ashab, Resûlüllah'ın *"Canımı elinde tutan Allah'a yemin ederim ki, hiçbiriniz beni ana-babasından ve çoluk çocuğundan daha çok sevmedikçe iman etmiş olamaz"* hadisine olan bağlılıklarını göstermişlerdir. Bk. Buhârî, "îman", 8.

[31] Buhârî, "Rikâk", 38.

[32] Tirmizî, "Da'avât", 72.

[33] Tirmizî, "Da'avât", 73.

[34] Müslim, "Îman", 68.

[35] Ebû Dâvûd, "Edeb", 112-113.

Resûlullah (s.a) sevginin yerleşmesi, yayılması ve toplumsal bir sinerjiye dönüşmesi için tanışıp kaynaşmanın,[36] selâmı yaygınlaştırmanın gerekliliği üzerinde durmuştur.[37] İnsanlara sevgimizi ifade etmenin bir yolu da onlara ikram etmektir, hediyeleşmektir. Bu davranış özellikle iyilik görenin sevgisini pekiştirir. Bu sebeple Hz. Peygamber, *"Birbirinize hediye verin, böylece birbirinizi seversiniz ve aranızdaki düşmanlık gider"*[38] buyurmuştur.

Kalbinde Allah sevgisi yerleşen ve işlerinde Allah'ın rızasını gözeten kimse, nefret ettiği kişiyi dahi sevebilir. Hz. Hamza'yı şehit ettiren Ebû Süfyan'ın hanımı Hind ile Hz. Peygamber arasında yaşanan olay bunun en güzel örneğidir. Hz. Aişe'nin ifadesine göre bir gün Hind geldi ve Hz. Peygamber'e, "Ey Allah'ın elçisi! Vaktiyle yeryüzünde senin ev halkın kadar zelil ve harap olmalarını istediğim hiçbir ev halkı yok iken, bugün yeryüzünde senin ev halkın kadar aziz olmalarını istediğim hiçbir ev halkı yoktur" deyince, Resûlullah Efendimiz de kendisiyle aynı duyguları paylaştığını ifade etmiştir.[39]

2.2. İnsanlara Güven Vermesi

İslam medeniyetinin güven duygusu üzerine inşa edildiği söylenebilir. Her şeyden önce îman, "emn" kökünden türeyip, "güven duygusu içinde tasdik etmek" anlamına gelmektedir. Allah ile insanlar arasında kurulan en güçlü bağ güvenle tesis edilir. Bu güven bağının oluşumunu şu şekilde ifade etmek mümkündür:

Allah'ın isimlerinden biri "el-Mü'min"dir.[40] Yani O, güvenin kaynağıdır; varlıkları korku ve endişeden emin kılan, onların güvenli olmalarını sağlayandır. O'nun çağrısını peygamberlere ulaştıran şerefli elçinin adı Cibrîl-i Emin'dir.[41] Bu mesajı insanlara ulaştırmak için görevlendirilmiş elçinin adı Muhammedü'l-emîn'dir.[42] Bu davete icabet edenlerin adı da "mü'min" dir. Böylece Allah ile kulları arasında kurulan iletişim güven esaslıdır.

---

[36] Buhârî, Enbiyâ, 2; Tirmizî, Zühd, 53.
[37] Müslim, "Îman", 93.
[38] Buhârî, "Büyû", 31.
[39] Buhârî, "Menâkıbu'l-ensâr", 23.
[40] Haşr, 59/23.
[41] *"O (Kur'an), şüphesiz değerli, güçlü ve Arş'ın sahibi (Allah'ın) katında itibarlı bir elçinin (Cebrail'in) getirdiği sözdür. O orada sayılan, güvenilen (bir elçi) dir."* Tekvîr, 81/19-21.
[42] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990, I, 97. Hz. Peygamber'den hadîs nakleden birçok sahabî, onun "Sâdık ve Masdûk/ doğru olan ve doğruluğuna herkesin güvendiği kimse" olduğuna vurgu yaparak rivayette bulunmuştur. Bk. Buhârî, "Cizye", 17, "Bed'ul-halk" 6, Enbiyâ, 1, "Menâkıb, "25".

Henüz nübüvvetinin ilk yıllarında bir gün Kâbe'de gölgelenirken, şiddet ve işkenceye tabi tutulan sahabilerden bazıları, "Neden bizim için dua edip yardım dilemiyorsunuz?" diyerek, sıkıntılarını Allah Resûlü'nün (s.a) dua ederek gidermesini isterken o şöyle buyurmuştu:

"Sizden öncekiler testereyle biçilerek iki parçaya bölünüyor, vücutları demir taraklarla taranarak etleri kemiklerinden ayrılıyordu. Bu işkenceler bile onları dinlerinden döndüremiyordu. Allah'a yemin ederim ki, bu iş mutlaka başarıyla sonuçlanacaktır. Hatta bir yolcu (Yemen'in) San'a şehrinden Hadramût/Hadramevt'e kadar (Bizdeki Edirne'den Kars'a kadar şeklinde kullanılan bir ifade) gidecek, Allah'tan başka kimseden korkmayacak, koyununu kurdun kapıp götürmesinden başka bir endişe duymayacaktır. Lâkin siz acele ediyorsunuz"[43] buyurarak, daha o günlerde önemli hedeflerinden birinin güvenin egemen olduğu bir toplum inşa etmek olduğu mesajını vermiştir.

Hz. Peygamber'in bu güveni her alana taşıma gayreti içinde olduğu görülmektedir. Bir olan Allah'a imana tahammül edilemeyen bir toplumda Hz. Peygamber, Kur'an'ın emrettiği inanç özgürlüğünü[44] yerleştirmiştir. O, insanların baskı altında olmadan hür iradeleriyle karar vermelerine imkân tanımış, bu sayede açık toplumun oluşmasını gerçekleştirmiş, ikiyüzlü insan tipinin yetişmesine engel olmuştur. Bu durum toplumsal güveni sağlamaya katkı yapmanın yanı sıra, kendilerine özgürlük tanınan insanların Hz. Peygamber'in davetine severek katılımlarını sağlamıştır. Bunun en güzel örneklerinden biri Sümame b. Üsâl'dır.

Hicretin altıncı yılında Hz. Peygamber Necd bölgesine bir süvari birliği göndermişti. Bu birlik Yemame halkının önderi Sümame b. Üsâl'ı yakalayıp getirdi ve mescidin direklerinden birine bağladılar. Resûlüllah (s.a) yanına gelerek, *"İçinden ne geçiriyorsun ey Sümâme?"* dedi. Sümâme: "Ey Muhammed! İçimdeki hayırdır. Eğer öldürürsen intikamı alınacak birisini öldürmüş olursun.

---

[43] Buhârî, "İkrah", 1; Ahmed b. Hanbel, V, 109.

[44] Bakara, 2/256. Bu ayetin nüzûl sebibine dair anlatılan olaylardan biri şöyledir: Ensâr'dan Sâlim b. Avfoğullarından Husayn adında bir sahabînin İslam gelmeden önce Hıristiyan olan iki oğlu vardı. Medine'ye geldiklerinde babaları yakalarına yapışarak şöyle dedi: Allah'a yemin ederim ki Müslüman olmadıkça sizi bırakmam. Onlar Müslüman olmayı kabul etmediler. Bunun üzerine Resûlüllah'a başvurdular. Ensâr'dan Husayn adında bu kişi: Ey Allah'ın elçisi! Canımın yarısı gözümün önünde ateşe mi girsin, deyince bu ayet nazil oldu ve Resûlüllah da çocuklarını serbest bıraktı. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân, thk. Ahmed Muhammed Şakir, y.y: Müessetü'r-risâle, 2000, V, 409; Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlî, Beyrut: Dârü ihyâ-i türâsi'l-'Arâbî, 1418, I, 155.

Şayet iyilikte bulunursan, iyiliğe şükreden birine iyilikte bulunmuş olursun. Eğer mal istiyorsan iste, sana istediğin kadar verilecektir" dedi. Hz. Peygamber, sonraki iki gün de Sümâme'nin yanına gelerek aynı soruyu sordu. Aynı cevabı alınca, *"Sümâme'yi serbest bırakın"* buyurdu. Bunun üzerine onu, mescidin yanındaki bir hurmalığa bıraktılar. Sümâme bu hurmalıkta guslettikten sonra mescide geldi ve "Şehadet ederim ki Muhammed Allah'ın Elçisi'dir" dedikten sonra şöyle devam etti:

"Ey Muhammed! Allah'a yemin ederim ki yeryüzünde senin yüzünden daha çok nefret ettiğim bir yüz yoktu. Şimdi ise senin yüzün bana bütün yüzlerden daha sevimli hale geldi. Allah'a yemin olsun ki senin dininden daha çok nefret ettiğim bir din yoktu. Şimdi ise senin dinin bütün dinlerden daha çok sevdiğim bir din oldu. Allah'a yemin ederim ki senin bu beldenden daha çok nefret ettiğim bir belde yoktu. Şimdi ise senin belden bana diğer beldelerden daha sevimli geldi."[45]

Hz. Peygamber, Yüce Allah'ın,*"(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et"*[46] ayetine tabi olmuş; insanlara inanç dayatmamıştır.

Kur'an'ın emri doğrultusunda insanın yaşama hakkını[47] güvence altına almış; Medine sözleşmesinde, herhangi bir mütecaviz tutum karşısında ve haksız yere bir müslümanın öldürülmesi durumunda bütün mü'minlerin birlikte hareket etmesi gerektiğini belirterek, insanların yaşama hakkını anayasal güvence altına almış,[48] intiharı[49] ve işkenceyi yasaklamıştır.[50] Aklı ve insan onurunu korumayı,[51] nesli korumayı[52] ve mülkiyet hakkını güvence altına almayı[53] başarmış, bu temel hakların elde edilmesi için mücadele verirken ölenlerin şehit olacağını müjdelemiş[54] ve haksızlıklara cesaretle karşı koymamanın uhrevî sorumluluğundan sakındırmıştır.[55]

---

[45]Buhârî, "Salât", 76; Müslim, "Cihâd", 19.
[46] Nahl, 16/125.
[47] İsrâ, 17/ 31, 33; Nisâ, 4/92-93; Mâide, 5/32.
[48] Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi, 1997, s. 68-69.
[49] Buhârî, "Cenâiz", 83; Ahmed b. Hanbel, XV, 380-81.
[50] Buhârî, "Mezâlim", 30.
[51] Mâide, 5/90-91; Hucurât, 49/11.
[52] İsrâ, 17/32; Nûr, 24/19.
[53] Bakara, 2/188; Nisâ, 4/29.
[54] Ebû Dâvûd, "Sünnet", 29.
[55] Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17.

Hz. Peygamber, kendisini koyduğu kuralların üzerinde görmeden,[56] kuralları uygulamada öncelikle yakınlarından başlayarak[57] görevlendirmelerinde kabiliyeti ölçü alarak[58] ve adalet dağıtarak insanlara güven vermiştir.[59] Arabuluculuğu[60] kardeşliği,[61] sadakati,[62] sevgiyi,[63] merhameti[64] ve ihsanı[65] emrederek toplumdaki güven duygusunun pekişmesini amaçlamış; dedikoduyu,[66] dalkavukluğu,[67] yalanı,[68] iftirayı,[69] tecessüsü,[70] aldatmayı,[71] adam kayırmayı,[72] ihaneti[73] ve zulmü[74] yasaklayarak toplumsal güvenin yara almasını engellemeye çalışmıştır.

2.3. İnsanları Dinleyerek Onlara Değerli Olduklarını Hissettirmesi

Güzel söz söyleme sanatı varsa, güzel dinleme ve anlama sanatı da vardır.[75] İletişim denince her ne kadar akla ilk olarak konuşmak gelse de gerçekte iletişim dinleme ile başlar. Çünkü insan başkaları tarafından önemsenmeyi sever, bu yüzden dinlenmekten hoşlanır. İnsanların danışmana başvurmalarının nedenlerinden biri de kendisine önemli olduğunu hissettiren iyi bir dinleyiciye ihtiyaç duymalarıdır.[76] Resûlullah muhatabını dinler, ona değer verdiğini hissettirirdi. Bir gün Utbe, Peygamberimizin yanına gitti ve şöyle dedi:

"Ey kardeşimin oğlu! Sen de biliyorsun ki Kureyş içinde soyca, şeref ve itibarca bizden üstün ve hayırlısın. Fakat sen, kavminin başına büyük bir felaket getirdin! Bununla onların birliklerini bozdun. Akıllarını, akılsızlık saydın. Tanrılarını ve dinlerini yerdin. Baba ve atalarından gelip geçmiş olanları

---

[56] Zümer, 39/12; Saff, 61/3.
[57] Şu'arâ, 26/214; Ebû Dâvûd, "Büyû", 5; Müslim, "Hac", 147; İbn Mâce, "Menâsik"76,78.
[58] Müslim, "İmâre", 14, 17; Buhârî, "Ahkâm", 7, "İcâre", 1.
[59] Buhârî, "Cihâd", 172, "Enbiyâ", 54.
[60] Ebû Dâvûd, "Edeb", 50; Tirmizî," Birr", 26.
[61] Buhârî, "Îman", 7; Ebû Dâvûd, "Edeb", 60.
[62] Buhârî,"İstikrâz", 20; Müslim, "Birr", 105; Tirmizî, "Radâ", 11.
[63] Ahmed b. Hanbel, II, 338.
[64] Müslim, "Birr", 66; Ebû Dâvûd, " Edeb", 58.
[65] Tirmizî, "Birr", 63.
[66] Buhârî, "İstikrâz", 19; Müslim, "Akdiye", 12.
[67] Tirmizî, "Zühd", 54.
[68] Müslim, "Birr", 103.
[69] Buhârî, "Hudûd", 44.
[70] Buhârî, "Ta'bir", 45, "Nikâh", 46; Ebû Davûd, "Edeb", 35, 37, 88.
[71] Müslim, "İmân", 164; Tirmizî, "İlim", 16.
[72] Buhârî, "Rikâk", 35.
[73] Buhârî, "Vesâyâ", 8; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 157; Tirmizî, "Birr", 18.
[74] Müslim, "Birr", 32; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 5.
[75] Ahmet Koç, Din Eğitiminde Etkili İletişim, İstanbul: Rağbet Y. 2014, s. 140.
[76] Aysel Çağdaş, "Çocukla İletişim ve Beden Dilini Kullanma", *İnsan İlişkileri ve İletişim*, Editör/Yazar: Âdem Solak, Ankara: Hegem Y. 2006, 141.

dinsizlikle karaladın! Yoksa sen baban Abdullah'tan, deden Abdülmuttalip'ten daha mı hayırlısın?" Peygamberimiz susup cevap vermeyince, Utbe: "Eğer bunların senden daha hayırlı olduğunu itiraf ediyorsan, bunlar senin karaladığın tanrılara tapmışlardı. Eğer sen, onlardan daha hayırlı olduğunu iddia ediyorsan, söyle bu yoldaki sözünü de dinleyelim. Araplar arasında rezil olduk. Kureyş'in onurunu kırdın! Sen birbirimize karşı kılıç çekip ayaklanmamızı, yok olup gitmemizi mi istiyorsun? Beni dinle: Sana bazı tekliflerde bulunacağım, belki bunlardan bazısını kabul etmek işine gelir' dedi.

Hz. Peygamber: *'Söyle ey Velid'in babası! Seni dinliyorum'* dedi. Utbe: 'Ey kardeşimin oğlu! Senin, şu getirdiğin ve üzerinde direnip durduğun işlerle, eğer mal ve servet sağlamak istiyorsan, sana bizimkinden daha çok malın oluncaya kadar mallarımızdan mal toplayıp verelim! Eğer, bununla aramızda daha büyük şan ve şeref kazanmak istiyorsan seni kendimize büyük ve ulu tanıyalım. Senden başkası ile bütün ilgilerimizi keselim, senin emrinden dışarı çıkmayalım; eğer bununla hükümdar olmak istiyorsan, seni kendimize hükümdar yapalım. Şayet bu sana gelen, görüp de üzerinden atmağa gücünün yetmediği bir evham, cinlerden perilerden gelme bir hastalık veya büyü ise doktor getirelim, tedavi ettirelim. Seni ondan kurtarıncaya kadar mallarımızı bu yolda harcayalım' dedi.

Utbe söyleyeceklerini söylemiş ve Peygamberimizde sükûnetle onu dinlemişti.

Peygamberimiz,*'Ey Velid'in babası! Boşaldın, söyleyeceklerini söyleyip bitirdin mi?'* diye sordu.

Utbe: 'Evet' deyince, Peygamberimiz *'Sen de şimdi beni dinle'* dedi.

Utbe: 'Dinliyorum' dedi.

Hz. Peygamber, besmele çekerek Fussilet sûresini ağır ağır okumaya başladı."[77]

Dımâm b. Sa'lebe'yi de aynı dikkatle dinlemiş, soru sormadaki çekincesini gidererek rahat bir şekilde kendisini ifade etmesine imkân tanımıştı. Enes (r.a) bu olayı şöyle anlatmıştır:

"Nebi (s.a) ile otururken deve üstünde biri gelip devesini mescidin kapısında çökertti, bağladı ve sonra dedi ki: 'Hanginiz Muhammed'dir?' Nebi (s.a) Ashabı arasında dayanmış oturuyordu. 'İşte dayanmış olan şu beyaz

[77] İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakka v.dğr. Kahire: Mustafa el-Halebi Matbaası, 1955, I, 293-294.

kimsedir' dedik. Adam: 'Ey Abdulmuttalib'in oğlu!' diye seslendi. Nebi (s.a) *'Buyur seni dinliyorum*' buyurdu. Dımâm, 'Ben sana bazı şeyler soracağım ama soracağım şeyler pek ağırdır. Gönlün benden incinmesin (kızmak yok)' dedi. Nebi (s.a): *'Aklına geleni sor'* buyurdu. Dımâm, 'Senin ve senden öncekilerin Rabbi aşkına söyle, seni bütün insanlığa Allah mı gönderdi?' Hz. Peygamber, *'evet'* buyurdu. Adam: 'Allah aşkına söyle, bir gün ve gecede beş vakit namaz kılmayı sana Allah mı emretti?' Hz. Peygamber: *'Allah'ım buna şahittir, evet'* buyurdu. Adam: 'Allah aşkına söyle, senenin şu (Ramazan) ayını oruçlu geçirmemizi sana Allah mı emretti? Hz. Peygamber: *'Allah'ım buna şahittir, evet'* buyurdu. Adam: 'Allah aşkına söyle, şu zekâtı zenginlerimizden alıp fakirlerimize dağıtmanı sana Allah mı emretti? Hz. Peygamber: *'Allah'ım buna şahittir, evet'* buyurdu.

Adam: 'Senin getirdiklerine ben iman ettim. Ben gerideki kavmimin de elçisiyim. Ben Benî Sa'd kabilesinden Dımâm b. Sa'lebe'yim' dedi."[78]

İyi bir dinleyici olmasının sonucu olarak konuşulanları çok iyi tahlil eder, söylemde yer verilmeyen duyguları konuşma esnasında kullanılan ifadelerden süzmesini bilirdi. Bir gün Hz. Aişe'ye;

"Ben senin bana kızgın olup olmadığını anlıyorum" dedi. Hz. Aişe:

"Nereden anlıyorsun?" dedi. Resûlullah (s.a):

"Benden hoşnut olduğunda, 'Muhammed'in Rabbi'ne yemin ederim.' diyorsun. Bana kızdığın zaman ise, 'İbrahim'in Rabbi'ne yemin ederim' diyorsun.(adımı bile anmıyorsun)" buyurdu. Bunun üzerine Hz. Aişe:

"Doğru söylüyorsun ey Allah'ın elçisi, Allah'a yemin ederim ki ben adını dilimde anmasam bile kalbimde anarım" karşılığını verdi.[79]

2.4. Yaşam Tarzındaki Sadelik

Resûlullah gösterişten uzak bir yaşam sürmüştür. İmkânı olmadığı zaman da devlet başkanı olup zamanın şartlarına göre her türlü imkâna kavuştuğu zaman da bu sade yaşamından vazgeçmemiştir. İnsanlar az çok kralların ve yöneticilerin yaşam tarzlarından haberdar oldukları için, Hz. Peygamber'in bu sade hayatı onları başlı başına etkilemeye yetmişti. Zaten o, kral-peygamber yerine kul-peygamber olmayı tercih etmiş,[80] kralların yaşamından uzak bir

[78]Buhârî, "İlim", 6; İbn Mace, "İkame", 194.
[79] Buhârî, "Nikâh", 108.
[80] Ahmed b. Hanbel, II, 291.

yaşam sürmüş, fakat ona gösterilen saygı ve sevgi dünyada hiçbir krala gösterilmemiştir.

Resûlullah evinde ailesinin hizmetinde bulunur,[81] elbisesini temizler, koyun sağar,[82] elbisesini yamar, ayakkabısını tamir ederdi.[83] Çarşıdan alış-veriş yaparken krallara davranıldığı gibi kendisine davranılmasını kabul etmemiş, *"Ben melik değilim. Ancak sizden bir kişiyim"* diye buyurmuş, satın aldığı eşyaları Ebû Hüreyre'ye taşıtmamış, *"Bir şeyi sahibinin taşıması daha uygundur*[84] buyurarak kendisi taşımıştır.

Urve'nin Hz. Aişe'den rivayetine göre, "Hz. Aişe:

'Ey kız kardeşimin oğlu! Allah'a yemin ederim ki, biz bir hilali, sonra diğerini, sonra bir başkasını, yani iki ayda üç hilali görürdük de, Resûlullah'ın (s.a) evlerinde hiç ateş yakılmazdı' demişti.

'Teyzeciğim! O halde geçiminiz ne idi?' dedim. Teyzem:

'İki siyah, yani hurma ve su. Ancak şu var ki, Resûlullah'ın (s.a) ensardan sağmal hayvanları bulunan komşuları vardı. Onlar Resûlullah'a bu hayvanların sütlerinden gönderirlerdi; o da bize içirirdi" dedi.[85]

Bir gün ev halkından ekmeğin yanında katık istemiş, evde sirkeden başka bir şey olmadığını öğrenince, *"Sirke ne güzel katık; sirke ne güzel katık"* [86] buyurmuştur.

Hz. Aişe'nin anlattığına göre, Resûlullah'ın gündüzleri yayıp sergi olarak kullandığı bir hasırı vardı. Geceleri bu hasırı iki duvar arasına gererek kendisine bir oda yapardı. [87] Bir gün hasırın üzerine yatmıştı. Hasır ile arasında bir şey yoktu. Başının altında da lif ile doldurulmuş deriden yapılma bir yastık vardı. Yanağında hasırın iz yaptığını gören Hz. Ömer ağlamaya başladı. Hz. Peygamber ağlama sebebini sorunca Hz. Ömer: Ey Allah'ın elçisi! Kisrâ ve Kayser müreffeh bir yaşam içindeler, hâlbuki sen Allah'ın Elçisisin, dedi. Bunun üzerine Resûlüllah (a.s) şöyle buyurdu: *"Dünyanın onların, ahiretinde bizim olmasına razı olmaz mısın?"* buyurdu. [88] Ebû Bürde'nin anlattığına göre

---

[81] Buhârî, "Ezân", 44, "Edeb", 40.
[82] İbn Hibban, *Sahih*, thk. Şuayb Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988, XII, 488-489.
[83] Ahmed b. Hanbel, VI, 106.
[84] Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, thk. Hüseyin Abdülhamid, Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1995, I, 117.
[85] Buhârî, "Hibe", 1; Müslim, "Zühd", 28.
[86] Müslim, "Eşribe", 167-169.
[87] Buhârî, "Ezân", 81.
[88] Buhârî, "Mezâlim", 25, "Tefsîr", 66/2; Nesâî, "Savm", 14.

Resûlullah'ın vefatından sonra bir gün Hz. Aişe kendilerine yünden dokunmuş yamalı bir elbise çıkarıp gösterdi ve bunun Resûlullah vefat ettiğinde üzerindeki elbisesi olduğunu söyledi.[89]

İbn Abbas'ın şu rivayeti Hz. Peygamber'in halktan birisi gibi yaşadığını ortaya koymaktadır.

"Resûlullah (s.a) (Harem-i Şerifteki) şerbet dağıtılan sebil mahalline geldi ve şerbet istedi. Abbas oğluna:

'Ey Fadl! Annene git, yanındaki (özel) şerbetten Resûlullah'a (s.a.) getir' dedi. Resûlullah (s.a):

'(Hayır) bana bu şerbetten ver' buyurdu. Abbas:

'Ey Allah'ın elçisi! Halk, buradaki şerbete ellerini sokuyorlar' demişti. Resûlullah (s.a):

'İşte halkın içtiği bu şerbetten ver!' buyurdu ve Abbas'ın sunduğu umumi şerbetten içti."[90]

2.5. Mağdur ve Mazlumları Gözetmesi

İnsanlık tarihi boyunca peygamberlerin haksızlığa uğrayanların en önde gelen savunucuları oldukları görülmektedir. Kendilerinin maruz kaldıkları haksızlıklarla mücadeleleri bir yana, başlangıçta peygamberlere tabi olanların halkın zayıf ve güçsüz kesimlerinden olması, haksızlığa uğramış insanların hak arama mücadelelerinde peygamberlerin öncü rolüne işaret etmektedir. Resûlullah, henüz peygamber olmadan önce, hak ettiği halde hakkı kendisine verilmeyen hiçbir mağdur ve mazlumun kendi kaderi ile baş başa bırakılmayacağına dair yapılan hılf'ül-fudûl anlaşmasına katılmış, peygamber olduktan sonra da bu şerefi kızıl tüylü deve sürüsü ile dahi değişmeyeceğini, böyle bir oluşuma her zaman katılabileceğini ifade etmiştir.[91]

Hz. Peygamber, kız çocuklarının ayrımcılığa tabi tutulduğu, hatta yaşama haklarının ellerinden alındığı, güçlülerin zayıfları ezdiği karanlık bir dönemden insanları kurtarmıştır. Ashab, zaman zaman gözyaşları ile bu döneme ait acı hatıralarını paylaşırlardı. Böyle bir ortamda kız çocuğunu acımasızca öldüren bir babanın Müslüman olduktan sonra gelişen merhamet duygusunun kendisine

---

[89] Buhârî, "Farzü'l-humus", 5.

[90] Buhârî, "Hac", 75; Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübra, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'kütübi'i-ilmiyye, 2003, V, 239, VI, 123.

[91] Ahmed b. Hanbel, I, 191; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 603; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayımcılık ve Ticaret, 1993, I, 53.

yaşattığı iç acısı ile yaşadıklarını Hz. Peygamber ve arkadaşlarıyla paylaştıktan sonra Hz. Peygamber:

"Allah, câhiliyede yapılan kötülükleri (n sorumluluğunu) kaldırmıştır. Sen işe (hayata) yeniden başla"[92] buyurarak câhiliyede yaşadıkları bu travmalardan da onları kurtarmaya çalışmıştır.

Câhiliye döneminde bir iki münferit örnek dışında miras hakkından mahrum edilen kadına karşı işlenen suçlar da erkeğe yapılanlar gibi karşılanmamış, çoğu kez bu suçlar karşılıksız bırakılmıştır. Kendi iradesiyle evlilik şansı tanınmamış, kocası boşamasına rağmen başkasıyla da evlenmesine fırsat vermeyerek üst üste mağduriyetler yaşatılmıştır. Bu mağduriyetler İslâm'ın getirdiği hak ve özgürlüklerle ve Resûlullah'ın uygulamalarıyla ortadan kaldırılmıştır. Hz. Peygamber ve onun getirdiği ilahî vahyin kadınların haklarını korumadaki rolünü Abdullah b. Ömer şöyle anlatmaktadır:

"Peygamber döneminde hakkımızda ayet iner endişesiyle kadınlarımızla konuşmaktan, onlara kusurlu davranmaktan çekinirdik. Peygamber vefat edince onlara çok söz etmeye ve kusurlu davranmaya başladık."[93]

Hz. Peygamber, sevgi paylaşımına varıncaya kadar cinsiyet temelli ayrımcılığa karşı çıkmış,[94] böyle davrananları kınamıştır.[95] Kız çocukların haklarının korunmasını, erkek çocuğuyla eşit tutulmasını istemiş ve şöyle buyurmuştur:

"Eğer ben birini üstün tutacak olsaydım, kızları üstün tutardım."[96]

Eşitlik ve adaletin yerine, haksızlıkların oluşmasına sebep olan kabilecilik ve üstün ırk düşüncesini yasaklamış;[97] İnsanlar arasında üstünlüğün takva sahibi olmakla gerçekleşeceği prensibini getirmiştir.[98]

Önceki milletlerin hukukun üstünlüğü prensibini ihlal ederek kanunları sadece halkın zayıflarına uygulamaları sebebiyle helak olduklarını belirtmiş, hukuk önünde herkesin eşit olduğu prensibini ısrarla uygulamıştır.[99]

---

[92] Dârimî, "Mukaddime", 1.
[93] Buhârî, "Nikâh", 80.
[94] Bk. Hızır Yağcı, "Hz. Peygamber'in Cinsiyet Temelli Ayrımcılığa Karşı Tutumu", *Diyanet Avrupa Dergisi*, 2010, sayı: 132, s. 30-32.
[95] Heysemî, *Mecmâu'z-Zevâid*, thk. Hüsamüddîn el-Kudsî, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî,1994,VIII, 156.
[96] Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, II, 407.
[97] Müslim, "İmâre", 57.
[98] Hucurât, 49/13.
[99] Buhârî, "Hudûd", 12.

Zalim idarecilere karşı hakkı söylemeyi cihad kabul etmiş,[100] zalimin zulmüne engel olunarak ona yardımcı olunmasını emretmiş,[101] zulme duyarsız kalmanın zalime destek anlamı taşıyacağını[102] ve toplumsal helake götüreceği uyarısında bulunarak,[103] haksızlıklara karşı toplumsal duyarlılığın gelişmesini amaçlamıştır.

Mazlumun bedduası ile Allah arasında bir perde bulunmadığından,[104] mazlumun bedduasını almaktan sakındırmıştır.[105] Haksızlığın kimsenin yanında kalmayacağını, mazlum Allah'a yakardığı zaman gök kapılarının açılacağını ve Yüce Allah'ın ona mutlaka yardım edeceğini,[106]zalime de mühlet verip zamanı gelince ansızın yakalayacağını,[107] ahirette ise zalimleri daha vahim bir durumun beklediği konusunda uyarmış,[108] dualarında haksızlık etmekten ve haksızlığa uğramaktan Allah'a sığınmıştır.[109]

2.6. Cömertliği

İslam dini cömertliği en temel erdemlerden biri saymıştır. Cömertlik, Kur'an'ı Kerim'de Yüce Allah'ın sıfatları arasında geçmekte,[110] O'nun ikram sahibi olduğu belirtilmektedir.[111] Hz. Peygamber, *"Cömert olan Allah'a yakındır, cennete yakındır, insanlara yakındır. Cimri olan Allah'tan uzaktır, cennetten uzaktır, insanlardan uzaktır…"*[112] buyurarak cömertliğin lütuf ve ihsan sahibi Allah'a ve O'nun kullarına yakın olmaya vesile olduğunu müjdelemiştir.

İnsanların kalplerini İslam'a ısındırmak amacıyla onlara zekât verilebileceğini [113] düşünmek, cömertliğin insanı nasıl etkilediğini daha iyi anlamamıza imkân tanımaktadır. Bu etkinin Hz. Peygamber'in hayatında nasıl somutlaştığını Hz. Enes şöyle anlatmaktadır:

"Bir kimse Peygamber'den iki dağ arası kadar çok koyun istemişti. Hz. Peygamber istediğini adama verdi. Bunun üzerine o şahıs kavminin yanına gidip:

---

[100] Tirmizî, "Fiten", 13; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17.
[101] Buhârî, "İkrâh", 7; Tirmizî, "Fiten", 68.
[102] Ahmed b. Hanbel, II, 91.
[103] Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 5; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17; İbn Mâce, "Fiten", 20.
[104]Buhârî, "Zekât", 63; Müslim, "İman", 29.
[105] Ahmed b. Hanbel, II, 343.
[106] Tirmizî, "Da'avât",102, 128.
[107] Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'an", 65/5.
[108] Müslim, "Birr", 60.
[109] İbn Mâce, "Dua", 3.
[110] İnfitar, 82/6.
[111] Rahman, 55/27-28.
[112] Tirmizî, "Birr", 40.
[113] Tevbe, 9/60.

'Ey kavmim! Müslüman olunuz. Allah'a yemin ederim ki Muhammed (s.a) öylesine ikramda bulunuyor ki asla fakirlikten korkmuyor' demişti. Enes: Bazen bir kimse ancak dünyayı isteyerek Müslümanlığa girerdi. Fakat İslam'a girince artık Müslümanlık kendisine dünyadan ve dünya üzerindeki her şeyden daha sevimli olurdu."[114]

Safvân b. Ümeyye, onun cömertliğine duyduğu hayranlıktan dolayı Müslüman olanlardan biridir. Huneyn gününde Hz. Peygamber ganimet mallarından kendisine bolca ikramda bulununca Müslüman olmuş, o güne kadar kendisine insanların en sevimsizi Hz. Peygamber iken, o günden sonra kendisi için insanların en sevimlisinin Resûlüllah olduğunu itiraf etmiştir. [115]

O, verdiğini kendinin saymıştır. Bir gün evinde bir koyun kesilmiş, Hz. Aişe de koyunun ön kolundan başka bütün etini komşularına dağıtmıştı. Resûlüllah (s.a) eve döndüğünde *"Koyundan ne kadar kaldı?"* diye sordu. Hz. Aişe: "Koyunun şu ön kolu hariç hiçbir şeyi kalmadı" deyince, Hz. Peygamber: *"Ön kolu hariç tamamı (bize sevap olarak) kalmıştır! (söylesene)"*[116] buyurmuştur.

Hz. Peygamber, cömert tutumuyla Allah'ın hoşnutluğunu kazananların gıpta edilmeye değer insanlar olduğunu şu şekilde müjdelemektedir:

"Yalnızca iki kişiye gıpta edilir: Birincisi, Allah tarafından kendisine mal verilip de malını hak yolunda harcayan kimseye; İkincisi, Allah tarafından kendisine ilim verilip de onunla hükmeden ve onu başkalarına öğreten kimseye."[117] Bu sebeple bazı fakir sahabiler, zengin Müslümanların maddi fedakârlık gerektiren ibadetleri ve hayırları yaparak yüksek dereceler elde ettiklerini, kendilerinin ise bundan mahrum kaldıklarını, bunun telafisi için kendilerine önerilerde bulunmasını talep etmişlerdi. Resûlüllah onlara şöyle buyurdu:[118]

2.7. Özverili Olması

Resûlüllah (s.a), servetini İslam davası için harcamıştır. Kendisinin ihtiyacı olsa da ashabını kendine tercih etmiştir. Sehl b. Sa'd'ın anlattığına göre, "Bir kadın dokuduğu kumaşı Resûlullah'a (s.a) verdi ve:

'Bunu giyesin diye kendi ellerimle dokudum' dedi.

---

[114] Müslim, "Fezail", 58.

[115] İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz-Adil Ahmed Abdü'l-mevcûd, y.y: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994, III, 24; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992, II, 720.

[116] Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 33.

[117] Buhârî,"İlim", 15.

[118] Buhârî, "Ezân",155.

Böyle bir kumaşa ihtiyacı olan Nebi (s.a) onu aldı, izar olarak giyinip yanımıza geldi. Bunu gören birisi, Hz. Peygamber'e:

'Ne kadar da güzelmiş! Bunu ver de ben giyineyim' dedi. Nebi (s.a):

'Peki' dedi ve biraz oturduktan sonra evine döndü, kumaşı katlayıp o adama gönderdi."[119]

Ashabına bu kadar lütufkâr davranmasına rağmen, ev halkından ve yakınlarından özveride bulunmalarını istemiştir. Nitekim ev işlerinde çok yorulduğundan Hz. Peygamber'den bir hizmetçi isteyen Hz. Fatıma'nın bu isteğini uygun görmemiştir.[120] Devlet başkanı olarak vefat etmesine rağmen *"Biz peygamberler topluluğuna mirasçı olunmaz. Geriye bıraktığımız her mal sadakadır"* [121] buyurarak, çok sevdiği eşi Aişe'ye ve kızı Fatıma'ya servet bırakmayı düşünmemiştir. Hatta*"Ben müminlere kendi öz nefislerinden daha yakınım. Her kim üzerinde borç olduğu halde ölür ve o borcu ödeyecek bir şey bırakmazsa o borcu ödemek bize aittir. Her kim de bir mal bırakırsa o da kendi mirasçılarına aittir"*[122] buyurarak, borçlu kişinin borcunun, varislerini külfet altına bırakmasını istememiştir.

Veda hutbesinde,*"Câhiliyeden kalan faizin her çeşidi kaldırılmıştır. Yalnız anaparalarınız sizindir. Ne sizin zulmetme hakkınız vardır, ne de size zulmedilir. İlk kaldırdığım faiz amcam Abbas b. Abdulmuttalib'in faizidir. Ayrıca câhiliyeden kalan kan davaları da kaldırılmıştır. Kaldırdığım ilk kan davası Rebia b. Haris b. Abdulmuttalib'in oğluna aittir"*[123] buyurarak, câhiliyye toplumunda yerleşmiş olan kan davaları ve faizi kaldırırken de ilk uygulamayı yine kendi yakınlarından başlatmıştır.

Fetihlerle devletin zenginleşip zekât mallarının herkese yetecek kadar çoğalmasına rağmen, sadaka ve zekât malını kendisi ve ailesi için kabul etmemiştir.[124]

Doğrusu o, sevgi, kardeşlik, merhamet ve sorumluluğun hâkim olduğu kişilik yapısıyla sadece servetini değil; hayatını ümmetinin kurtuluşu için adamıştır.

2.8. Zarafetli Tutum ve Davranışları

Her konuda ümmeti için örnek olan Hz. Muhammed, zarif tutum ve davranışlarıyla da ümmetine örnek olmuş, zarafetten mahrum olanın hayırdan

---

[119] Buhârî, "Cenâiz", 29.
[120] Buhârî, "Nafakât", 6.
[121] Buhârî, "Ferâiz", 3.
[122] Buhârî, "Ferâiz", 4.
[123] Müslim, "Hac", 147; Ebû Dâvûd, "Büyû'", 5; Tirmizî, "Tefsîru Sûre", 9; İbn Mâce, "Menâsik", 76, 84; Dârimî, "Büyû'", 3, "Menâsik", 34; Muvatta, "Büyû'", 83; Ahmed b. Hanbel, V, 73.
[124] Buhârî, "Zekât", 60-62.

da mahrum olacağını söylemiştir.[125] Onun zarif tutumunu Kur'an şu şekilde övmüştür:

"Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever."[126]

Hz. Peygamber, karşılaştığı olumsuzluklar ve kabalıklar karşısında dahi zarafetini ve nazik üslubunu her zaman korumuştur. Bir gün bir grup Yahudi huzuruna gelerek "es-Sâmu aleyke Ya Ebe'l-Kâsım/Ölüm üzerine olsun Ey Kasım'ın babası! " dediler. Hz. Peygamber:

"Ve aleyküm/sizin üzerinize de " buyurdu. Aişe dedi ki: "Ben de: es-Sâm da ez-Zâm da üzerinize olsun/ölüm de ayıp da sizin üzerinize olsun, dedim." Bunun üzerine Hz. Peygamber:*"Ey Aişe! Çirkin sözler söyleyen bir kimse olmamalısın"* buyurdu. Aişe söylediklerini duymadın mı deyince, Resûlüllah (s.a): *"Söylediklerini ben onlara geri çevirmedim mi? Ve aleyküm dedim ya!"*[127] buyurdu. Çocuklara varıncaya kadar bu zarif davranışlarından her kes nasibini almıştır. Enes (r.a), on yıl Hz. Peygamber'in hizmetinde bulunduğunu, bu zaman zarfında bir şey yaptığında "Niçin böyle yaptın! Şöyle yapsaydın ya!" diyerek azarlamadığını belirtmiştir.[128]

Huneyn savaşından alınan ganimetleri taksim ettiği sırada bir adamın, "Vallahi bu taksim hak ve adalete uygun değildir, bu taksimle Allah rızası da gözetilmemiştir" sözü Hz. Peygamber'e ulaşınca, *"Allah ve Resûlü de adaletle muamele etmezse, hiç kimse adaletle muamele etmez. Allah, Mûsâ'ya rahmet etsin. O bundan daha ağır bir suçlamayla karşı karşıya kalmıştı da sabretmişti"*[129] buyurdu ve bu ağır ithamda bulunan kişiyi öldürme teşebbüsünde bulunan kişilere de izin vermedi.[130]

Kendisine kaba davranan bir bedevî bile, onun kötülüğe kötülükle karşılık vermeyeceğinden emindi. Nitekim Enes b. Malik şöyle bir olaya tanık olduğunu anlatmıştır:

---

[125] Müslim, "Birr", 74.
[126] Âl-i İmrân, 3/159.
[127] Müslim, "Selâm", 11.
[128] Müslim, "Fezâil", 51.
[129] Buhârî, "Edeb", 53; Müslim, "Zekât", 148.
[130] Buhârî, "Menâkıb", 25; Müslim, "Zekât", 148.

"Resûlullah (s.a) ile birlikte yürüyordum. Üzerinde kenarları kalın ve saçaklı Necran işi bir elbise vardı. Bir bedevî ona yetişerek ridasından şiddetli bir şekilde çekti. Hatta ben Resûlullah'ın boynu ile omuzları arasına baktım da elbisenin kenarının Resûlullah'ın boynunda iz bıraktığını gördüm. Daha sonra bedevî: 'Ey Muhammed, yanında bulunan Allah'ın malından bana bir şeyler verilmesi için emir ver' dedi. Resûlullah ona baktı, sonra güldü ve ona bir bağışta bulunulmasını emir buyurdu."[131]

Sonuç

Hz. Peygamber'in yüksek şahsiyeti ve insanlarla olan ilişkileri, ashab tarafından adeta kayıt altına alınarak sonraki nesillere aktarılmıştır. O, meşruiyet zemininden bir an bile ayrılmadığından, göz önünde olmaktan, söz ve davranışlarının insanlar tarafından mercek altına alınmasından asla rahatsızlık duymamıştır. Bugün bile onun yaşamından kesitler alınıp mercek altına yatırılmakta; ona gönül verenler bu kesitten yaşam ilkeleri çıkarmaya çalışırken, kin ve düşmanlık besleyenler ise herhangi bir tutarsızlık veya noksanlık aramaya çalışmaktadırlar. Önyargılı olanlar dışında inanmayanlar dahi, o gün de bugün de hayranlıklarını gizleyememişlerdir.

Hz. Peygamber'in yepyeni bir medeniyet inşa etmesinde etkileyici üslubunun yanı sıra sevgiye dayanan insan ilişkileri, insanlara değer ve güven vermesi, sade yaşamı, mazlumların koruyucusu olması, cömertliği, özverili davranışları ve zarafeti etkili olmuştur. Bu sayede ilk önce sevgi ve merhamet duygusundan yoksun kalpleri imanla tanıştırmış, sonra birbiriyle kaynaştırarak İslâm kardeşliğinin en güzel örneklerini sunmuştur.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût, Adil Mürşid v. dğr. y.y: Müessesetü'r-risâle, 2001.

Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'kütübi'i-ilmiyye, 2003.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlî, Beyrut: Dârü ihyâ-i türâsi'l-'Arâbî, 1418h.

[131] Buhârî, "Libâs", 18.

Carnegie, Dale, *Söz Söylemek ve İş Başarmak Sanatı*, Tercüme: Ömer Rıza Doğrul-Sadeleştiren: Ayhan Yalçın, İstanbul: Kitsan, 1991.

Çağdaş, Aysel, "Çocukla İletişim ve Beden Dilini Kullanma", *İnsan İlişkileri ve İletişim*, Editör/Yazar: Âdem Solak, Ankara: Hegem Y. 2006.

Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî, Suudi Arabistan: Dârü'l-muğnî, 2000.

Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, t.y.

Güler, Zekeriya, "Hicret Sırasında Hz. Peygamber'in Üslubundan Etkilenerek Müslüman olan Büreyde b. Husayb Hâdisesi ve Günümüze Yansımaları", *İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, cilt: II, sayı: 4, 2004, s. 63-72.

Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillah Muhammed, *Nevâdiru'l-usûl fî ehâdîsi'r-rasûl*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Dârü'l-cîl, 1992.

Hamidullah, Muhammed, *el-Vesâiku's-Siyasiyye*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi, 1997.

___, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yayımcılık ve Ticaret, 1993.

Heysemî, *Mecmâu'z-Zevâid*, thk. Hüsamüddîn el-Kudsî, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî,1994.

İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992.

İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, Kahire: Dârü'l-hadîs, 1998.

İbn Hibban, *es-Sahih*, thk. Şuayb Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988.

İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakka v.dğr. Kahire: Mustafa el-Halebi Matbaası, 1955, I, 293-294.

İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnaût, Adil Mürşid v. dğr. y.y: Dârü'r-risâleti'l 'alemiyye, 2009.

İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.

İbnu'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz-Adil Ahmed Abdü'l-mevcûd, y.y: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.

Kara, Osman, "Kur'an'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIV, sayı: 25, (2012/1).

Koç, Ahmet, *Din Eğitiminde Etkili İletişim*, İstanbul: Rağbet Y. 2014.

Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer, *Müsnedü'ş-Şihâb*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Beyrut: Dârü'r-risâleti'l-'âlemiyye, 2010. Sayı: 132.

Malik b. Enes, *Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Darü ihyâî türâsi'l-'Arâbî, 1985.

Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Darü ihyâî türâsi'l-'Arâbî, t.y.

Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.

Önkal, Ahmet, "Büreyde b. Husayb", İstanbul: DİA, 1992.

Sandıkçı, S. Kemal, "Tulekâ", İstanbul: DİA, 2012.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, y.y: Müessetü'r-risâle, 2000.

Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, v. dğr. Mısır: Mustafa Mustafa el-Halebî Matbaası, 1975.

Yağcı, Hızır, "Hz. Peygamber'in Cinsiyet Temelli Ayrımcılığa karşı Tutumu", *Diyanet Avrupa Dergisi*, 2010.

DİL VE ÜSLUP AÇISINDAN AHKÂM ÂYETLERİNİN BAĞLAYICILIĞI VE TARİHSELCİLİĞİN İMKÂNI*

Recep Orhan ÖZEL**

Öz

Kur'ân-ı Kerim iman, ibadet ve ahlak gibi konuların yanında kamu hayatını düzenleyici hükümler içeren bir kitaptır. Modern düşünce ile beraber muamelata ilişkin hükümlerin bağlayıcılığı tartışma konusu yapılmıştır. Bu noktada söz konusu hükümlerin kendi tarihi şartları içinde geçerli olduğunu öne süren tarihselci düşünce ortaya çıkmıştır. Geleneksel fakat özgün anlama yöntemlerini yetersiz gören tarihselcilik, nasların altında yatan genel ilkelerden hareketle, mevcut hükümler yerine yenilerini koymayı önermektedir. Fakat bu görüşler daha çok felsefi düzlemde dile getirilmektedir. Hükümler tarihsel bağlama indirgenirken dil ve üslup unsuru gözden kaçırılmaktadır. Bizce bu kanaate varmadan önce Kur'ân'ın ilgili hükümleri serdediş biçimi dikkate alınmalıdır. Bu bakımdan ilahi hükümlerin bağlayıcılığını tespit etmede Kur'ân'ın kullandığı dil ve üslup tarzı çok iyi tetkik edilmelidir. Bu çalışmada tarihselcilik tartışmalarında öne çıkan bazı hükümlere yer verilmiş, dil ve üslup açısından bu hükümlerin tarihsel şartlarla kayıtlanamayacağı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, ahkâm, tarihselcilik, dil, üslup.

THE BINDINGNESS OF AHKAM VERSES IN TERMS OF LANGUAGE AND STYLE AND THE POSSIBILITY OF HISTORICISM

Abstract

Quran is a holy book consisting of topics such as belief, worship and morality besides to commandments regulating public life. Modern thinking

* Geliş T. / Received Date : 12.02.2017 Kabul T. / Accepted Date : 27.03.2017

** Yrd. Doç. Dr. Amasya Ünv. İlahiyat Fakültesi, orhan.ozel@amasya.edu.tr

together with the bindingness of muamalat over worldly affairs has been a discussion topic. At this point, historical thought emerged which claims that muamalat is valid only in its historical context. Considering traditional and unique perception methods as inadequate, historical thought proposes to replace existing decrees with new ones depending on general principles underlying "nass". However, opinions in this topic have mostly been stated in philosophical context. Language and style are neglected while the ahkam verses have been degraged to historical context. According to us, before coming to this conclusion, the way Qur'an has propounded these verses should be taken into consideration. For this reason, language and style of Quran should be studied quite well to detect the bindingness of divine decrees. In this study the decrees distinguished in historical arguments have been presented, it has been reached to a conclusion that these decrees cannot be registered with historical conditions with respect to language and style.

Keywords: Qur'an, ahkam, historicism, language, style.

Giriş

İslâm Dünyasının Batı karşısındaki üstünlüğünü tedricen kaybetmesi siyasi, iktisadi, askeri, dini ve kültürel olmak üzere pek çok alanda değişim ve kırılmalara yol açtı. Yitirilen eski güç ve itibarı tekrar elde etme ve geçmişin o görkemli günlerine yeniden dönme gayesiyle çeşitli hamlelere girişildi. Bu çerçevedeki arayış ve teşebbüsler, adına modernizm denilen düşünce hareketini doğurdu. Hiç şüphesiz, yeniden yana, ilerici, egemenliği insana özgüleştiren, insan biçimci ve insan merkezci bir dünya görüşü olarak tanımlanan modernizmin[1] belki de en sancılı sonuçları, kendini dini alanda gösterdi. Çünkü modernitenin "izleri silme, eskinin harabeleri üzerine yeni bir dünya inşa etme"[2] üzerine kurulu başat karakteri, dînî gelenekte kabul gören birçok konuyu tartışma alanına çekti ve onları yeniden anlama ve yorumlama faaliyetine yol açtı. Bu bağlamda etkileri hız kesmeden bugüne değin uzanan "eski" ve "yeni" eksenli gerilimi yüksek tartışmalar yaşandı.

İslâm Dünyasındaki yenilenme ve değişim hamlelerinin asırları içine alan bir tarihi sürece yayıldığı bilinmektedir. Modernizm kapsamındaki yaklaşımların, uzun süre içerisinde hep aynı düzlemde ilerlemediği, zaman ve

[1] Muhsin Demirci, *Kur'ân ve Yorum*, İstanbul: Ensar, 2006, s. 261.
[2] Owen Hatherley, *Militan Modernizm*, Çev. Servet Yeşilyurt, İstanbul: Habitus Yayınları, 2013, s. 10.

zemine göre değişik durum ve görüntüler kazandığını söylememiz mümkündür. Bu yüzden fikir ve söylemler arasında görülen az ya da çok farklılıklara binaen dini modernizm, klasik ve çağdaş modernizm olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Klasik modernizmin temsilcileri olarak İngiliz hâkimiyet ve tesiri altında kalan Hindistan'da ortaya çıkan Seyyid Ahmed Han (1898), Emir Ali (1928) ile Mısır, Suriye ve Türkiye'de etkili olan Cemaleddîn Efgânî (1897) ve Muhammed Abduh (1905) gibi isimler gösterilmektedir.[3] Taha Hüseyin (1973), Fazlurrahman (1988), Muhammed Arkoun (2010), Nasr Hâmid Ebû Zeyd (2010), Roger Garaudy (2012), Hasan Hanefi, Muhammed el-Cabirî gibi isimler ise çağdaş modernizmin temsilcileri olarak görülmektedir. [4]

Klasik modernizm rasyonel temayülleri olan, vahiyle modern bilim arasındaki uyuma odaklanan, tabiat kanunlarının değişmezliğine vurgu yapan ve Kur'ân'da zikri geçen metafizik öğeleri doğa yasalarına uyarlamaya çalışan bir karaktere sahiptir.[5] Hint-Alt kıtasındaki bazı radikal söylemleri hariç tutarsak klasik modernizm, çağdaş bilim anlayışı ile uyumlu olmayı kendisine amaç edinmiş gibidir. Buna karşın çağdaş modernizmin temel görüşlerinden biri, Kur'ân'ın tarihselliği üzerine bina edilmiştir. Zira Kur'ân beyanlarını nazil olduğu tarih ve coğrafya ile sınırlı gören, hükümleri nasların genel ilkeleri üzerinden "güncelleme"yi teklif eden tarihselci yaklaşım, çağdaş modernizmin temsilcileri arasında güçlü bir şekilde savunulmuştur. Kanaatimizce uzun ve köklü bir geçmişe sahip geleneksel Kur'ân yorum usûlü ile modern Kur'an anlayışı arasındaki en temel kırılmalardan biri tarihsellik-evrensellik tartışmalarında yaşanmaktadır.[6]

Türkiye'de son dönem ilahiyat alanında tanık olunan tarihselcilik tartışmaları, Fazlurrahman'dan (1988) yapılan çeviriler ekseninde gerçekleşmiştir. Bu bakımdan Fazlurrahman Türkiye'de Kur'ân'ın tarihselliği fikrinin yahut çağdaş modernist yaklaşımın öncüsü olarak tanınmıştır.[7] Ancak hemen şunu belirtelim ki tarihselci yaklaşımlar Fazlurrahman'dan çok daha önce Osmanlı ilim ve kültür hayatında gündeme gelmiş ve kendine sıkı

---

[3]Mevlüt Uyanık, *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Ankara: Fecr, 1997, s. 131; Muhsin Demirci, *age*, s. 263; Mehmet Aydın, *Fazlurrahman ve İslam Modernizmi*, (Fazlurrahman'dan çevrilen İslam adlı eserin giriş kısmında), Ankara, Selçuk Yayınları, s. 22.

[4] Demirci, *Kur'an ve Yorum*, s. 271-278.

[5] Uyanık, *age*, s. 43; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, Çev. Ahmet Küskün, İstanbul: Yöneliş, 1990, s. 58.

[6] Kur'an'ın zaman ve bölgesel bakımdan kendi dönem ve coğrafyası ile sınırlandırılamayacağına dair geniş bilgi için bkz. Fatih Kesler, *Kur'an-ı Kerim'in Evrenselliği*, İstanbul: Esra Yayıncılık, 1996.

[7] Ömer Özsoy, *Kuran ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 81; Demirci, *Kur'an ve Yorum*, s. 271.

savunucular bulmuştur. Geleneksel usûl ve yöntemlere bağlı kalarak yenilenme öngören yaklaşımlara karşılık usûlde ve uygulamada köklü değişimler talep eden ve bu meyanda değişik argümanlar kullanan görüşleri bu kapsamda değerlendirebiliriz. Çok net ifadelerle İslâm ahkâmını geçmişin tarihi şartları ile kayıtlayan ve değiştirilmesi gerektiğini öngören isimler dikkat çekmektedir. Ziya Gökalp (1924), Abdullah Cevdet (1932), Celal Nuri (1936), Hüseyin Cahit (1957) gibi Osmanlı ve Cumhuriyet dönemini idrak eden bazı münevverlerde bu fikirleri açık ve net bir şekilde görmek mümkündür. Adı geçen şahsiyetlerin yazılarında Kur'ân'ın Arapça nazil oluşu, nassa rağmen içtihadın yapılabilirliği, nesih olgusunun dinin hükümlerinin değişebileceğini gösterdiği, geleneksel usûl anlayışının eskidiği, İslâm'ın akıl, kolaylık, iyilik, fıtrat, kamu ihtiyacı ve kamu düzenine dayalı olduğu gibi konular öne çıkarılmaktadır. [8] Bu bağlamda Ziya Gökalp tarafından toplumsal değişime dayanan ve örfü nassa takdim eden "İçtimâi usûl-i fıkıh" adıyla yeni bir usûl dahi önerilmiştir.[9] Sonuç itibariyle Fazlurrahman'ın yeni yöntem olarak takdim edilen önerisi de muamelât, münâkehât ve ukûbât kapsamındaki Kur'ân ahkâmını tarihsel kılmaktan ibarettir.

Hiç şüphesiz tarihselci görüşün önde gelen isimleri eleştirilerini geleneksel usûl anlayışının yetersizliği üzerine yoğunlaştırmaktadır. Çünkü nasları tarihselci bakış açısıyla okumanın önündeki en büyük engel, uzun bir içtihat ameliyesi ve birikimin ardından sistemleştirilen usûl ilimleridir. Bu nedenle hem fıkıh usûlü ve hem de tefsir usûlü bu eleştirilerden nasibini fazlasıyla almaktadır. Zaman zaman da satır aralarında hedefe konulan geleneksel Tefsir usûlünü ve ona istinâd eden tefsir ameliyesini küçümseyici bir üslup kullanıldığı hissedilmektedir. Örneğin tarihselcilik söz konusu olduğunda adından söz edilen Fazlurrahman'a göre, "İnsanı sarsan ve inkılâpçı olan Kur'ân gibi dini bir kitap, gramer ve hitabet süprüntüleri altında gömülü kalmaya mahkûm edilmiştir."[10]

Tarihselciliğe göre Kur'ân'a literal yaklaşım, insanı gösterdiği hedeflerden mahrum bırakmaktadır. Yine Kur'ân'ın kurallarını lafzî (literal) manası ile

---

[8] Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, İstanbul: Ensar, 2004, s. 145-153.

[9] Gökalp'in içtimâ-i usûl-i fıkıh önerisinin İsmail Hakkı İzmirli tarafından yapılan tenkidi için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul: Kitabevi, II, 1997, s. 148.

[10] Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998, s. 91.

uygulamakta ısrar etmek, Kur'ân'ın toplumsal ve ahlakî gayelerini, hedeflerini kasten yok etmek demektir.[11] Bu bağlamda Kur'ân'ın kullandığı dil ve üslup, yoğun ilgi ve mesai gerektirecek bir hususiyet taşımamaktadır. Nitekim Fazlurrahman bu düzlemdeki çabaları önemsiz bulmaktadır.[12]

Câbirî'ye göre de şer'î nasların sınırlı oluşları nedeniyle bugün için bunların lafzî anlamlarını ve delâletini esas alan içtihat artık daha fazla işlevsel olamayacak noktaya gelmiştir.[13] Dil ve din ilimlerine dayalı içtihat biçimi artık çağın ilerleme ve gelişmişlik düzeyi karşısında yetersiz kalmaktadır. Hareket noktası olarak çağdaş hayata ayak uyduran bir içtihat modeli önerilmektedir.[14] Bu yenilenme hüküm çıkarma yöntemlerini içine alan ancak bilinen şekliyle "içtihat" ameliyesi ile tatmin olmayan köklü bir yenilenme talebidir.[15]

Tarihselci görüş ile geleneksel Tefsir usûlünü birbirinden ayıran en önemli unsur, anlamaya konu teşkil eden nassa yaklaşım farklılıklarından ileri gelmektedir. Geleneksel Tefsir usûlü, ilâhi kelâm oluşundan hareketle yorumcunun Kur'ân nassının otoritesi altında olduğu bilincini elden bırakmamaya oldukça gayret göstermektedir. Lafızların içinde barındırdığı murâd-ı ilâhîye muhalif düşmemek için hassasiyet göstermektedir. Allah'ın kelâmını anlayıp açıklayacak olan müfessir üstlendiği manevi sorumluluğunu derinden hissetmektedir. Nas müfessire değil, müfessir nassa bağlıdır. Bu yüzden mekkî-medenî, esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensûh gibi vahyin nüzul ortamını ve tarihini ele alan bahislere yer verilmiş ancak "tarihselci" bakış açısına gidilmemiştir. Sebeb-i nüzûlün hükmün umûmîliğine engel görülmeyişi aslında tarihsel koşulların farkında olunduğuna ancak vahyi nazil olduğu tarihsel şartlara indirgemekten imtina edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu açıdan özgün yorumlama geleneğinin tarihselci yorum zaviyesinden, "tarihten kopuk, olmuş bitmiş bir yazın metni olarak telakki eden"[16] bir yorum geleneği olarak nitelenmesi haklı bir tespit değildir. Zikri geçen sebeb-i nüzûl anlayışı, lafızcılığı

[11] Fazlurrahman, *age*, s. 72.

[12] Her ne kadar ahkâmın tarihselliği düzleminde olmasa da Kur'ân'ın lügavî okunuşuna dair Abduh'da da benzeri olumsuz tavır görülmektedir. Ona göre Kur'ân hidâyet amacıyla gönderilmiş bir kitap olup, ayetler üzerindeki tek tek kelimelere değil genel anlamların kavranılmasına çalışılmalıdır. Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, s. 101. Ancak tarihselciliğin benimsediği hükümlerin genel ilkelerini tespit etme işi Abduh ve onun çizgisinde duran talebelerinin düşüncesinden daha farklı bir yöneliştir.

[13]Muhammed Abid el-Câbirî, "Çağdaş Dünyada "Şeriatın Tatbiki" Problemi –İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu- Çev. Abdullah Şahin, *İslâmiyât*, c. 1, sayı 4, 1998, s. 33.

[14] Câbirî, *agm*, s. 36.

[15] Câbirî, *agm*, s. 32-33.

[16] Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak,* Ankara: 2004, s. 44.

besleyen bir prensip değil, "kelâmullah" karşısında manevî mesuliyetin doğurduğu bilinçli bir tercihin sonucudur. Bu nedenledir ki anlama faaliyet ve yöntemlerini nassın imkân verdiği delâlet yollarından hareketle yürütmek temel ilke edinilmiştir.

İşe bu meyanda Kur'ân'ın insana hitap ederken kullandığı dil ve üslubun nassı anlamadaki önemi ortaya çıkmaktadır. Kelimelerin, kullanıldığı sîgaların hatta harflerin tefsir işleminde dikkate alınan bir unsur olarak değerlendirildiği bir gerçektir. Katı bir lafızcılığa düşmeksizin Kur'ân lafızlarının ve özelliklerinin dikkate alınması tefsirin temel şartları arasında görülmelidir. Zira vahiy, Allah'ın insan hayatında tezahürünü görmek istediği mesajların belli bir dille ifade edilmesidir. İnsan Allah'ın kendisine ne dediğine kulak verecek ve mucibince amel edecektir.

Bir kelamdan neyin murad edildiğini belirlemenin temel araçlarından biri, kullanılan dil ve üslupta saklıdır. Yani bir metinde ne denilmek istendiği, o şeyin nasıl ve ne şekilde denildiği ile yakından alakalıdır. Lafızcılık iddiası ve bunu teyit sadedinde serdedilecek bazı uç örnekler, Kur'ân dil ve üslubundan sarf-ı nazar etmemize neden olmamalıdır. Çünkü Kur'ân'ın ilgili hükümleri vaz ederken kullandığı dil ve üslup tarihselci okuma örneğinde olduğu gibi rahat ve özensiz davranılmasına imkân vermemektedir. Zira Kur'ân tek düze veya cansız bir metin hüviyetinde değildir. Vaîdleri, va'dleri, medh ve zemleri, terğîb ve terhîbi, te'kitleri gibi dilsel hususiyetleriyle manaya ruh, derinlik ve etkinlik katan bir kitaptır. Bütün bunlarla bir sözün ne demek istediğini tespit etmede, sadece dilin imkânlarının her şeyi çözücü bir görev üstlendiğini iddia etmiyoruz. Elbette ki Kur'ân'ı tefsir etmede kelimelerin delâletleri ile beraber nüzul ortamının tarihi verilerini dikkate almanın gerekliliğinin farkındayız.[17] Her dilde olduğu gibi Kur'ân'ın "nazm-ı celîli"ndeki terkiplerin, vurgu ve tonlamaların maksadı doğru anlamaya götüren vazgeçilmez parametrelerden biri olduğunu ve dikkate alınması gerektiğini söylüyoruz. Bu noktada tarihselciliğin metni sırf bağlamsal koşullara indirgeyerek metnin kendisini ihmal ettiğini düşünüyoruz.[18]

Şu halde Kur'an'ın mantûkuna dikkat eden okumaların hepsi lafızcılıkla damgalanıp geçiştirilebilecek mahiyette değildir. Nitekim dilin murâd-ı ilahîyi tespit noktasındaki önemi erken dönemde fark edilmiş ve Kur'ân İlimlerinin önemli bir kısmı bu çerçevede yer alan bahislerden oluşmuştur. Bizzat tefsir ilmi

---

[17] Sadık Kılıç, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dînî Metin", *Kur'ân ve Dil Sempozyumu*, Erzurum, 2001, s. 102.

[18] Bkz. Recep Alpyağıl, *Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik (I)?*, İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003, s. 119.

ıstılahta, "Allah'ın murâdına delâlet bakımından Kur'ân-ı Kerîm'i konu alan ilim"[19] şeklinde tanımlanırken anlama ile dil arasındaki ilişkiye vurgu yapılmıştır. Müfessirin bilmesi gereken ilimler sadedinde zikri geçen ilimler arasında sarf, nahiv, iştikâk ve belâğat gibi dil ilimlerinin önemli bir yeri vardır.[20]

Yeri gelmişken önemli bir noktayı vurgulamak istiyoruz. Naslara yaklaşım biçimi olarak Kur'ân ahkâmında kullanılan dil ve üslubu kayda değer bulmayan tarihselci yöntem içindeki en sert önerilerden biri, Allah'ın Kur'ân'ı vahyetmekle bize referansta bulunacağımız bir metin bırakmadığı sadece ve sadece örnek alacağımız bir tecrübe bahşettiği düşüncesidir. Buna göre sahabenin Kur'ân'ı cem faaliyeti de Kur'ân'ın müminler için başvuru metni olması gibi bir amaca matuf değildir. Gerek Kur'ân lafzı gerekse Hz. Peygamberin pratikleri bir hatıra mesabesindedir.[21] Bu yaklaşımlar açısından Kur'ân'ın tarihselliğini savunanların nakli delile fazla başvurmadığı tespitinin[22] anlaşılabilir olduğunu söyleyebiliriz.

Öyle anlaşılıyor ki tarihselci yaklaşım kendisini makul ve meşru bir zemine konumlamak için mevcut Kur'ân tasavvurunu dönüştürücü söylemlere ihtiyaç duymaktadır. Mezkûr yaklaşımlarında nassın anlayan nezdindeki güçlü otoritesinin zayıflatılmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir. Bu amaçla kat'î ilahi hükümlerin bağlayıcılık yönüne itibar edilmemekte, tarihsel koşullar üzerinden hükümler aslında işlevsiz hale getirilmektedir. Esasen tarihselcilik söylem bakımından, Kur'ân'ı kabuk ve öz bakımından bir tasnife tabi tutan ve şeriatin biçimsel yönünü iptal eden batınî söylem ile benzeşmektedir. Kanaatimizce tarihselciliği de hükümlerin literal yönünü dikkate almayıp genel ilkeleri esas edinmesi itibarıyla bir tür neo-bâtınîlik olarak tanımlamak da mümkündür.

Kur'ân ve "kitab" tasavvurunda beklenen özen ve ilgiden uzak düşen tarihselci yaklaşım için Kur'ân ahkâmı söz konusu olduğunda hassasiyet beklemek haksızlık olacaktır. Bu yüzden boşama, miras, faiz ve had cezaları lâfzen uygulanması gereken hükümler olarak değer bulmamaktadır. Bu kapsamda Kur'ân'ın hükümleri bildirirken kullandığı dil ve üslup yeterince dikkate alınmamaktadır.

---

[19] Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân,* Matbaatü İsa, t.s, s. 333.

[20] Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân,* thk., Muhammed Ebulfazl İbrahim, el-Hey'etü'l-mısriyyetü'l-âmme, 1974, III, 284; Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsîr Târihi,* İstanbul, Ahmed Kâmil Matbaası, 1927, s. 28; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973, I, 124.

[21] Ömer Özsoy, *Kuran ve Tarihsellik Yazıları,* s. 109.

[22] Hayrettin Karaman, *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, (Değerlendirme), Bursa: Kurav Yayınları, 2005, s. 266.

İslâm toplumu ve kültürünün dil esaslı olmasında[23] Kur'ân elfâzının "kelâmullah" olarak telakki edilmesinin önemi aşikârdır. Elbette bu telakkiyi oluşturan meşru dayanak yine bizzat Kur'ân'ın kendisidir. Zira Kur'ân, âlemlerin Rabbinden indirilmedir.[24] O, Cibrîl-i emîn tarafından Hz. Peygambere getirilmiştir.[25] Peygamberin fem-i muhsininden dökülen bu lafızlar onun "hevâ"sından konuştuğu sözler değildir.[26] Dahası bu ilahî kelamla münkirlere karşı meydan okunmaktadır.[27] Denilebilir ki Kur'ân'ın mümin zihninde oluşturduğu vahiy algısının, anlama çabalarının dil ekseninde gelişmesinde doğrudan etkisi vardır. İslâm Düşüncesinde vahyi anlamaya ilişkin ortaya konulan yoğun dilsel çabalara Hıristiyanlıkta rastlanmamasının[28] her iki kültürdeki farklı vahiy telakkisinden ileri geldiğini söyleyebiliriz. Bu yüzden Kur'ân'ın anlaşılması çerçevesinde İslâm düşüncesinin ortaya koyduğu anlama yöntemleri ile Hristiyan düşüncenin ürettiği yöntemlerin aynı olmasını beklemek veya bu yöntemleri hesapsızca ithal etmek doğru olmasa gerektir.

Şu halde Kur'ân nassının ilgili hükümlerinin tatbik ve devamlılığına ilişkin gerçekten bu kadar serbest bir alan bırakıp bırakmadığı iyi tespit edilmelidir. Bu da ilgili hükümlerin hangi dil ve üslup üzerinden ortaya konulduğunu bilmekle yakından alakalıdır.

İşte bu çalışmada tarihselcilik tartışmalarında öne çıkarılan bazı Kur'ân ahkâmı ele alınacak ve çağdaş modernizmin ahkâm söz konusu olduğunda çoğu kere ihmalkâr davrandığı, Kur'ân dil ve üslubunun tarihselci yaklaşıma imkân verip vermediği değerlendirilecektir.

1. Talâk

Tarihselci görüş, Kur'ân'ın Arapça olarak nazil oluşunu lisânî bir keyfiyetten daha çok sosyo-kültürel ortamın Kur'ân muhtevasındaki tezâhürü olarak değerlendirmektedir.[29] Bu yaklaşıma göre Kur'ân'ın bir kısım ahkâmı, nüzul ortamında câri Arab hayatına özgü örf ve adetleri dikkate almış ve o gün mevcut mahallî uygulamaları ıslah edici bir yol izlemiştir. Şu halde milâdî yedinci yüzyılın tarihselliğine bağlı olarak Kur'ân'da yer alan hükümlerin tüm

[23] Tahsin Görgün, *İlahi Sözün Gücü*, İstanbul: Gelenek, 2003, s. 30.
[24] Vâkıa, 56/80; Hâkka, 69/43.
[25] Bakara, 2/97.
[26] Necm, 53/3.
[27] Bakara, 2/23.
[28] Tahsin Görgün, *age*, s. 22.
[29] Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 2, 2006, s. 62.

zaman ve zeminlere şâmil olduğunu düşünmek mümkün değildir. Öyle ki söz konusu bakış açısının bir sonucu olarak, Kur'ân'ın kaynak olarak ilâhî olduğu ancak muhtevâ itibarıyla ilâhî olmadığı savunulabilmiştir.[30] Bu ölçüye göre Kur'ân'ın önemle üzerinde durduğu hükümlerin ve bunların uygulama biçimlerinin güncel değerinden bahsedilemez. Talâk konusu da İslam'ın Cahiliye devrinde var olmakla beraber tanzim ettiği hükümlerden biridir.[31] Biz burada talâkla ilgili gelen âyetlerin zaman ve mekân itibarıyla mezkûr sınırlayıcı yaklaşıma ne kadar imkân verdiğini incelemek istiyoruz.

Kanaatimizce Kur'ân âyetlerinin bağlamla ilişkisini varoluşsal bir gerekçeye dönüştürmek ciddi problemlere neden olmaktadır. Gerçekte söz konusu eğilim, ilahi dinin gönderilme gerekçesini önemsiz kılmaya kadar varabilecek netameli bir yola uzanmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de talâk ile ilgili hükümler daha çok Bakara suresi ile Talâk suresinde zikredilmektedir. Mushaf tertibinde 65. sırada yer alan ve ilk âyetlerinden itibaren boşamayı konu edinen Talâk suresinde boşamada takip edilecek yol ve yöntemler gösterilmiştir. Bu meyanda surede serdedilen hükümlerin mihveri iddet süresinin tatbiki ile alakalıdır. Buna göre eğer karı-koca arasındaki birliktelik yürütülemeyecek noktaya gelmişse boşama mümkün olabilecek, ancak boşama işlemi gelişi güzel bir şekilde gerçekleşemeyecektir. Buna göre erkek, boşamada "üç temizlik" diye adlandırılan iddet süresini dikkate alacak, bu süre zarfında eşini evinden çıkarıp gönderemeyeceği gibi kadın da kendiliğinden çıkıp gitmeyecektir.[32]

Allah (c.c), sure başında koyduğu bu prensiplerin hemen ardından şöyle buyurmaktadır[33]: "وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ" (*İşte bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'ın sınırlarını çiğnerse kendisine zulmetmiştir*)

Âyet-i kerîmedeki "hudûd" kelimesinden, "تِلْكَ" ism-i işaretinin de delaletiyle hemen öncesinde zikredilen talâk iddetine ilişkin hükümler kastedilmektedir.[34] Âyet-i kerîmede, Kur'ân'ın başkaca yerlerinde de geçen ve

---

[30] Salih Akdemir, *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sempozyumu*, (Müzakere), s. 82.

[31] Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, İstanbul: Beyan, 1996, s. 371.

[32] Talâk, 65/1.

[33] Talâk, 65/1.

[34] Ebû Cafer Muhammed b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk., Ahmed Muhammed b. Şakir, Müessesetürrisâle, 2000, XXIII, 441; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, III, 460; Nâsıruddîn Ebû Abdillah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk., Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, h. 1418,V, 220.

ilahi emir ve yasaklar manasında kullanılan[35] "hudûd" kelimesinin tercih edilmesi önemlidir. Bu nedenle ilgili kavram üzerinde durmanın yararlı olacağına inanıyoruz.

"Hudûd" kelimesi, lügatte bir şeyi men etme ve bir şeyin uç kısmı gibi anlamlara gelen "had" kelimesinin çoğuludur. İki şey arasındaki fasıla veya engele de "had" denilmektedir. Yine men edilmiş kimseye "فُلَانٌ مَحْدُودٌ", insanları içeri girmeden engellediği için kapı nöbetçisine "حَدَّادٌ", salâbet ve şiddetinden imtina edildiği için demire de "الْحَدِيدُ" denilmektedir. Yine her şeyin son noktası da onun haddi olmaktadır. "حدود الحرم" (Haremin sınırları), "حُدُود الْأَرْضين" (Arazinin sınırları) ifadelerinde bu mana kastedilmektedir.[36] Şu halde ilgili kelime içerdiği anlamla münasip olmak üzere boşanma sürecinin karı-kocaya bazı ölçü ve sınırlamalar getirdiğini ifade etmektedir. Sınırlar, hareket alanını belirleyen, çevreleyen ve ötesine geçişleri imkânsız hale getiren çizgilerdir. Söz konusu hükümler, koruyup kollama bakımından sınırlara benzetilmiştir.[37]

"Hudûdullah" terkibi Kur'ân-ı Kerîm'de en çok talâk hükümleri çerçevesinde zikredilmiştir. Talâk suresinden başka Bakara 229. ve 230. âyet-i kerîmelerde terkip, altı defa geçmektedir.[38] Bununla beraber ifade sadece talâk bağlamında kullanılmamıştır. Bunun yanında Bakara suresi 177. âyet-i kerimede oruç yasakları bildirildikten sonra gelmektedir.[39] Nisâ suresi 7. ve 12. âyetlerde miras paylarına değinildikten sonra iki defa zikredilmektedir.[40] Terkibin kullanıldığı bir diğer durum da zıhâr keffâretine ilişkindir.[41] Bütün bu veriler ışığında Kur'ân'da geçen "hudûdullah" terkibinin gerek ibadet ve gerekse muamelat çerçevesindeki emir ve yasaklar bağlamında kullanıldığı görülmektedir.[42] Kur'ân-ı Kerîm, hudûdulllaha önem ve ciddiyetle riâyet edilmesini talep etmektedir. İlgili sınırlara ilişkin "çiğnemeyin"[43], "yaklaşmayın"[44] uyarıları yapılmıştır.

---

[35] Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân,* thk., Yasir b. İbrahim – Ganim b. Abbas b. Ganim, Riyad: Dâru'l-vatan, 1997, V, 460.

[36] Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüğa* Ezherî, thk., Muhammed Avz Mür'ıb, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001, III, 269.

[37] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984, XXVIII, 303.

[38] Bakara 2/229.

[39] Bakara, 2/177.

[40] Nisâ, 4/13, 14.

[41] Mücâdele, 58/4.

[42] el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009, s. 210. Ayrıca bkz. Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan, 2001, s. 329; Sabri Erturhan, *İslam Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, İstanbul: Rağbet, 2008, s. 80.

[43] Bakara, 2/229.

[44] Bakara, 2/187.

Yine Kur'ân-ı Kerîm'de sadaka vermedeki tavır ve davranışları bağlamında Bedevî Araplar'ın Allah'ın sınırlarını bilmemeye daha yatkın oldukları ifade edilmiştir.[45] Buna karşın aynı surede Allah'ın sınırlarını koruyan müminler övülmüştür.[46] Allah'ın sınırlarını gözeterek Allah ve Resulüne itaat edenlere ebedî cennetler va'd edilmiş, isyan edip sınırları aşanlara ise ebedî cehennem ve alçaltıcı bir azap bildirilmiştir.[47]

Öte yandan talâk iddetini beyan eden âyetlerde iddet süresine riâyet etmeyenlerin kendilerine zulmettikleri ifade edilmiştir.[48] Bu sürecin usûlüne uygun şekilde birleşme veya ayrılma ile nihayetlendirilmesini isteyen Bakara suresi 230. âyette de yine durumu kötüye kullananların kendilerine zulmettikleri ifade edilmiştir. Zulüm kelimesi dilcilere göre bir şeyi eksiltme, artırma ya da zaman ve mekânından sapma yoluyla ait olduğu yerin dışına koymak anlamına gelmektedir. Örneğin su ya da süt, vakti dışında içildiğinde "Zalemtü's-sikâe" denilirken toprağın uygun olmayan yeri kazıldığında "Zalemtü'l-arza" denilmektedir.[49] Şu halde Allah'ın boşama konusundaki hükümlerine dikkat etmeyen kimse o hükümleri zaman, mekân ya da usûl ve adabıyla yerli yerince yapmamış olmaktadır. Bu şekilde kendine zulmeden kimse kendini Allah'ın azabına maruz bırakmış olmaktadır.[50]

Ayrıca söz konusu talimatların ardından "Allah'ın âyetlerini eğlenceye almayın!"[51] uyarısı yapılmıştır. Bu uyarı da ilâhî hükümlerin ciddiyeti bakımından dikkat çekicidir. Bir işte ciddi olmayan kimse için "إنما أنت لاعب وهازئ" (Sen sadece eğlenip alay eden birisin) denilmektedir.[52] Nitekim Allah (c.c), "Biz, göğü yeri ve ikisi arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık."[53] buyurmaktadır. İlgili uyarı, kadına zorluk ve sıkıntı çıkarma amaçlı defalarca boşama ve dönme gibi uygulamalara karşı anlaşılabileceği gibi[54] indirilen hükümleri terk ve ihlal

---

[45] Tevbe, 9/97.

[46] Tevbe, 9/112.

[47] Nisâ, 4/13-14.

[48] Talâk, 65/1.

[49] Râğıb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Davudî, Beyrut: ed-Dâruş-Şâmiyye, 1997, s. 537.

[50] Ebû İshâk İbrahim b. es-Sirrî b. Sehl ez-Zeccâc, , *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988, I, 310.

[51] Bakara, 2/230.

[52] Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Ğavâmidı't-Tenzîl*, Beyrut, h. 1407, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî I, 277.

[53] Enbiyâ 16/21.

[54] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, V, 13; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, Suûd: Mektebetü Nizâr el-bâz, 1419, II, 425; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, ts., I, 152; Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b.

etmelere yönelik bir ikaz olarak da anlaşılabilmektedir.[55] Çünkü ilgili hükümler boş yere nazil olmadığından mümin tarafından lâyık-ı vechile önemsenmesi gerekmektedir. Bu yüzden sadece âyetlerle doğrudan dalga geçen veya inkâr edenlere değil, Allah'ın emrine muhalefet edenlerin ve gevşeklik gösterenlerin de hükümleri ile alay etmiş olacağı ifade edilmiştir.[56] Müfessir Zemahşerî söz konusu âyet-i kerîmeyi açıklarken "Yani bu hükümleri benimsemede ve amel etmede ciddi olun ve onlara hakkıyla riâyet edin. Aksi halde onları oyun eğlence edinmiş olursunuz."[57] demektedir. Âyeti ehl-i salât için "azîm bir tehdîd" olarak niteleyen Râzî, bu tehdidin ilgili mükellefiyetlerin akabinde zikredildiği için doğrudan emir ve nehiylerin terki sebebiyle olduğunu ifade etmektedir.[58]

Yine talâk hükümleri çerçevesinde yer verilen ifadelerden biri de Allah'ın sınırlarının "ikâme" edilmesidir. Bir konuda ciddi olunduğunda veya cehd gösterildiğinde "Kâme bi'l-emri" veya "ekâmehû" denilmektedir.[59] Allah (c.c), hakkıyla yerine getirmeye teşvik ettiği fiillerin birçoğunu "ikâme" lafzıyla zikretmiştir. Tevrat'ı ikâme,[60] ölçü ve tartıyı ikâme[61] ifadelerinde bu mana söz konusudur.[62] Karı-koca Allah'ın sınırlarını ikâme etme korkusu duyarsa kadının bir bedel vermesi ile boşanma mümkün olacaktır.[63]

Talâk suresinde iddet sürecinin sonunda tekrar birleşme yahut kesin ayrılık durumuna değinilmiş, adalet sıfatını haiz iki kişinin şahadeti istenmiş, şahadet konusuna Allah için hassasiyet talep edilmiştir. Bu talimatların ardından da yapılan bu ilahi öğütlerin, "Allah'a ve ahiret

---

İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. İbn Âşûr, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002, II, 178, Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, I, 205.

[55] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 310; Semerkandî, *el-Bahru'l-muhît*, II, 490; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru ihyâi't- türâsi'l-Arabî, h.1420, VI, 453.

[56] Sem'ânî, *Tefsîr*, I, 234; Rağıb el-İsfehânî, *Tefsîr*, thk., Adil b. Alî eş-Şiddî, Riyad: Dâru'l-vatan, 1999, I, 476; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Bağavî, *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah en-Nemr ve diğerleri, Dâru Tayba, yy., 1997, I, 310; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 2006, III, 157; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I, 143.

[57] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 277.

[58] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, VI, 453. Ayrıca bkz. Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır: Şirketü Mektebe, 1946, II, 178.

[59] Ebu's-suûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, t.s, I, 31.

[60] Mâide, 5/12.

[61] Rahman, 55/9.

[62] Râğıb, *Tefsîr*, I, 81.

[63] Bakara, 2/229.

gününe iman edenler" için olduğu belirtilmiştir.[64] Buna göre ilgili hükümlerin muhatabı Allah'a ve ahirete iman eden müminlerdir. Yani hükümlerin tatbiki ile iman arasında açık bir alaka kurulmuş ve bunlara riâyet etmenin imanın bir gereği olduğuna işaret edilmiştir. Zeccâc imanla kurulan bu ilişkinin boşamada sünnete aykırı davrananlar için sert davranma olduğu görüşündedir.[65]

Talâk suresi 3. âyet-i kerîmede ise "Şüphesiz ki Allah emrini yerine getirendir. Allah her şey için de bir ölçü takdir etmiştir."[66] buyrulmaktadır. Buna göre boşanmaya ilişkin belirlenen söz konusu süreler, usûl ve yöntemler Allah tarafından belirlenmiş ölçüler cümlesindendir.

Dördüncü âyet-i kerîmede ise hayızdan kesilmiş ve gebelik durumu bulunan kadınların iddet süreleri belirtilmiştir. Ardından gelen beşinci âyet-i kerîmede ise bu tanzimin "Allah'ın emri" olduğu ifade edilmiştir. Allah'tan sakınanlara da mükâfat vaat edilmiştir.

Bütün bunlardan başka Allah'ın sınırlarının ihlal edilmesi ve çiğnenmesinin karşılığı olarak bazı uhrevi müeyyidelerin bildirildiği ve şiddetli ikazların yapıldığı da görülmektedir.[67] Bakara suresinde boşanma hükümleri çerçevesinde Allah'ın sınırlarını aşanlar zalim olarak nitelenmiştir.[68] Bu üslup Kur'ân'da sadece Talâk hükümleri ile ilgili değildir. Başka hükümlerle alakalı olarak da "hudûdullah"a karşı aynı üslup ile sakındırmaların olduğu anlaşılmaktadır.

Son olarak iddet süresi içinde kocanın nafaka yükümlülüğü belirtilmiş ve geçmiş toplumlarda Rabbinin emrine asi olanlara elim azab gönderildiği bildirilmiştir. Şüphesiz şer'î yükümlülüklerin ardından böyle ciddi bir ikazın gelmesi ilgili hükümlere riâyetsizlikten sakındırma amaçlıdır.[69] Böylece toplumsal hayatı düzenleyen bu ilahi hükümlerin dikkatle tatbik edilmesi gerektiğine aksine davranış sergileyenlerin Allah'a ve Resulüne asi olacakları ve yaptıklarının manevi sonuçlarını üstlenmiş olacaklarına işaret edilmiştir. Bu bağlamda Elmalılı Hamdi Yazır şu yorumları yapmaktadır:

---

[64] Talâk, 65/2.
[65] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, 184.
[66] Talâk, 65/3.
[67] Talâk, 65/9.
[68] Bakara, 2/229.
[69] İbn Âşûr, *age*, XXVIII, 333.

"…Binaenaleyh siz onun nimetlerini unutur, bu kitâb-ı hikmetin kadrini bilmez, hukûkunu muhâfaza etmez, ahkâmına riâyet etmezseniz, tasavvur edemeyeceğiniz envâ-ı ıkâba giriftar olacağınızı bilmelisiniz."[70]

Surede son kısımda ilgili âyetleri açık seçik bir şekilde okuyan bir peygamber gönderildiğine ve böylelikle iman edip salih amel işleyenlerin karanlıklardan aydınlığa çıkarıldığına değinilmiş ve Allah'ın her şeyi ilmi ile kuşattığı ifade edilmiştir.[71]

2. Miras

Tarihselci görüşün nüzul döneminin tarihsel şartları ile sınırlandırdığı ve bugün için geçerli olduğunu düşünmediği Kur'ân ahkâmından diğer biri miras hükümleridir. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'e göre Kur'ân, kendisine hiçbir hak ve değer verilmeyen bir ortamda kadına erkeğe nispetle yarı hisse miras pay vermekle aslında bir devrim gerçekleştirmiştir. Bununla beraber belirlenen nispet nihai bir hüküm niteliğinde olmayıp, Kur'ân'ın meydana getirdiği bu devrimi sürdürmek gerekmektedir. Bu durumda kadınla erkeği miras paylaşımında eşit sayarak devrimi tamamlamak lazımdır.[72] Aynı kulvarda yer alan Ömer Özsoy'un değerlendirmeleri ise şu şekildedir:

> *"Kur'an'ın indiği dönemin ve hitap ettiği kitlenin gerçeklerini göz önünde bulundurduğunu inkâr ederek, "Kur'an ikiye bir demişse, her halükarda ikiye bir taksim etmeliyiz" dersek, adaletin, dolayısıyla da Allah'ın rızasının mı yoksa partizanca bir inadın mı peşinde olduğumuzu ciddi olarak düşünmeliyiz."*[73]

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki Nisâ suresinde hisse sahiplerinin ve mirasçılara düşen oranların ayrıntılı bir şekilde işlendiği âyet-i kerîmeler cahiliye uygulamasını iptal etmiştir. Zira cahiliye halkı kızları, çocukları ve zayıfları mirastan mahrum bırakır, at binip eli kılıç tutan erkekleri onlara tercih ederlerdi. Âyetin nüzûlüne bu minvalde cereyan eden bazı olayların neden olduğu bildirilmektedir.[74] Müellif de bunu bildiğinden Kur'ân'ın belirlediği söz konusu oranı bir devrim olarak nitelemektedir. Ardından Kur'ân'ın bu devrimi yeterli

---

[70] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* İstanbul: Eser, 1971, II, 792.

[71] Talâk, 65/11-12.

[72] Nasr Hâmid Ebû Zeyd'den nakille Lütfullah Cebeci, "Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009, s. 64.

[73] Özsoy, *age*, s. 108.

[74] Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm,* I, 283; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî , *ed-Dürru'l-Mensûr,* Beyrut: Dâru'l-fikr, II, 445; Ebul-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, thk., es-Seyyid b. Abdilmaksud b. Abdirrahîm, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I, 455; Sem'ânî, *Tefsîr,* I, 399; Bağavî, *Tefsîr,* I, 571; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* thk., Sâmî b. Muhammed b. Selâme, y.y: Dâru Tayba, 1999, II, 225.

görülmemekte ve çağa uyarlanmasının sürdürülmesi gerektiğine işaret edilmektedir. Fakat Kur'ân'ın sosyal hayata yönelik bu müdahalesi, Kur'ân'ın olgular üzerinden teşekkül ettiğini düşünen tarihselci görüşü nakzedici bir boyut taşımaktadır. Bununla beraber biz çalışmamız gereği miras âyetlerinin üslubunun bize zikredildiği gibi bir yetki verip vermediğini ortaya koymak istiyoruz:

Nisâ suresinin 7. âyet-i kerîmesinden itibaren toplamda altı âyet miras taksimini konu edinmektedir. Hem erkek hem de kadın için az veya çok olsun kalan mirastan pay sahibi olduğunu bildiren âyet ile konuya giriş yapılmaktadır. Ayrıca adı geçen nisbetin belirlenmiş bir pay (nasîben mefrûzâ) olduğunun altı çizilmektedir.[75] Âyetteki "nasîben mefrûzâ" ifadesini ihtisâs manasında değerlendiren ve söz konusu taksimatın kesin vücûbiyet bildiren bir pay olduğu anlamına da geldiği söylenmektedir.[76] Buna göre vâris hissesinden vazgeçse bile hakkın düşmeyeceği ifade edilmiştir.[77]

Hisselerin taksimatını konu alan *"Allah size çocuklarınız hakkında kadının payının iki misli (miras vermenizi) vasiyet eder."* meâlindeki 11. âyet-i kerîme dikkat çekici bir fiille (يُوصِي) başlamaktadır.[78] Kur'ân-ı Kerîm'de v-s-y kökünden gelen kelimelere bakıldığında bunların muhataplar için hep bağlayıcı manalar yüklendiği görülmektedir. Bu âyet-i kerîmeler incelendiğinde Hz. Nûh'a, Hz. İbrahim'e, Hz. Musa'ya ve Hz. Peygambere din kapsamında gönderilenler,[79] Allah'a ortak koşmama, ana-babaya iyilik, çocukları öldürmeme, gizli açık çirkinliklerden kaçınma, masum cana kıymama, yetim malını haksız yollardan yememe, ölçü ve tartıyı tam yapma, adil olma, Allah'ın ahdine bağlı olma[80], namaz ve zekât gibi çeşitli emir ve yasakların "vassâ" ve "evsâ" fiilleri ile ifade edildiği görülmektedir. Bu çerçevede miras taksimatına dair, "Yûsîkümüllâhü fî evlâdiküm" ifadesinin emir manasında olduğu anlaşılmaktadır. Kelimenin Kur'ân'daki anlam çerçevesinden hareketle Zeccâc da Allah'tan vasiyyetin farz niteliğinde olduğunu ifade etmektedir.[81] Nitekim kelime pek çok müfessir tarafından "farz kılma", "ahid alma", "emretme" manasında

[75] Nisâ, 4/7.
[76] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 476; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, II, 61.
[77] Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-selîm*, II, 147.
[78] Nisâ, 4/11.
[79] Şûrâ, 42/13.
[80] En'âm, 6/151, 152.
[81] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 18.

değerlendirilmiştir.[82] Bununla beraber vasiyetin emir manasından daha güçlü olduğu da belirtilmiştir.[83] Şüphesiz bu durum miras hükümlerinin bağlayıcılığını daha etkili bir şekilde vurgulamış olmaktadır. 11. âyetin "فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ", 12. âyetin ise "وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ" şeklindeki ifadeleri ayrıca bir te'kid manası taşımaktadır.

11. âyet-i kerimenin sonunda ise *"Babalarınız ve evlatlarınız… hangisinin size faydaca daha yakın olduğunu bilmezsiniz. Bunlar, Allah tarafından farz kılınmıştır. Şüphesiz Allah alîmdir, hakîmdir."* denilerek Allah'ın kulların maslahatını bildiği, emirlerinde ilim ve hikmet sahibi olduğu bildirilmektedir. Böylece miras payının Allah'tan olduğu ve Allah'ın Arap örfüne rağmen takdir ettiği miras taksimatının ilahi bilgi ve hikmet dâhilinde gerçekleştiği bildirilmiş olmaktadır. Fahreddîn er-Râzî'nin şu yorumları kayda değer görünmektedir:

> *"Bil ki bu, vârisler ve hisseleri ile "ferîzaten minallâh" ifadesi arasında itirâziyye cümlesidir. İtirâziyyenin hakkı ise, arasına girdiği iki cümleyi tekit edici olmasıdır. Bu çerçevede şunu diyoruz: Akıllar kendi başına söz konusu oranlara ulaşamadığı halde, Allah (c.c) çocukların ve anne-babanın çeşitli oranlardaki hisselerini bildirince, insanın aklına belki, "Taksimat bu şekilde olmasaydı daha faydalı ve daha iyi olurdu." şeklinde bir düşünce gelebilir ki özellikle de Arapların miras paylaşımı bu şekildeydi. Onlar gücü yerinde olan erkeklere miras bırakıyorlar, çocuklara, kadınlara ve güçsüzlere bırakmıyorlardı. İşte Allah şöyle demek suretiyle bu şüpheyi ortadan kaldırdı: Siz biliyorsunuz ki akıllarınız sizin maslahatınızı kuşatamaz. Ola ki siz bir şeyin sizin iyiliğinize olduğuna inanırsınız da o sizin için sadece zarardır. Yine bir şeyin de sırf zararınıza olduğunu düşünürsünüz de o sizin için mahza iyilik olabilir. Ancak hikmet ve merhameti sonsuz Allah, işlerin gizli yönlerini ve sonuçlarını bilendir. Sanki şöyle denilmiştir: Ey insanlar! Kendi akıllarınızın güzel gördüğü miras paylaşımlarını (takdîrât) bırakın. Size takdir ettiği bu taksimat konusunda Allah'ın emrine itaat edin. İşte bu, "Babalarınız ve evlatlarınız… hangisinin size faydaca daha yakın olduğunu bilmezsiniz." ifadesi varislere miras taksimatı konusunda insan tabiatının meylettiği şeyi terk etmeye işaret*

[82] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* VII, 30; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhıdî, *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz,* thk., Safvan Adnan Davûdî, Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1415, I, 254; Sem'ânî, *Tefsîr,* I, 401; Râğıb, *Tefsîr,* III, 1121; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 480; Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman el-Endelusî İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*, Beyrut: Dâru'l-kütüb'il-ilmiyye, h. 1422. II, 15.

[83] Ebü'l-Ferec el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr,* I, 378.

etmektedir. "Ferîzaten minallâh" ifadesi de şeriatın takdir ettiği taksimata boyun eğmenin vücûbuna işaret etmektedir."[84]

Miras taksimatı 12. âyetle biterken 13. ve 14. âyetle ile de bir müjde ve uyarıda bulunulmaktadır. "Bunlar Allah'ın hududu" denildikten sonra Allah'a ve Resulüne itaat edenler ebedi kalacakları cennetle müjdelenirken, Allah'a ve Resulüne isyan edenlere, hududunu çiğneyenlere azap va'd edilmektedir.[85]

Bu âyet-i kerimenin, öncesinde zikri geçen hükümlerle yakından alakalı olduğu açıktır. Bu ilgiyi tafsilatıyla anlatılan miras hükümleriyle kuranlar olduğu gibi, surenin başından itibaren yer verilen yetim malı, nikâh ahkâmı ve miras gibi hükümlerin tamamıyla kuranlar da vardır.[86] İbn Atıyye'nin belirttiği bir görüşe göre âyetteki azap uyarısı, Arab'ın miras taksimatını inkârına yöneliktir.[87] Gerçekten âyetlerdeki miras hükümlerinin Arap örf-adet ve telakkilerini ortadan kaldıran boyutları düşünüldüğünde bu uyarının hedefi anlaşılmaktadır. Taberî de söz konusu âyet-i kerimenin, gelen miras hükümlerine karşı "At üstüne binmeyen, düşmanla savaşmayan, ganimet ele geçirmeyenler şimdi malın yarısına veya tamamına varis mi olacak?" şeklinde Allah'ın çocuk, kız ve kadınlara mirastan pay vermesinin beğenilmeyip muhalefet edilmesi üzerine indiğini ifade etmektedir.[88] Bu da Kur'ân'ı tarihsel şartların oluşturduğu şeklindeki tarihselci söylemi desteklememektedir.

3. Faiz

Tarihselci anlayışın dikkat çeken yaklaşımlarından biri Kur'ân'ın yasakladığı faizin (riba) kapsamı ile ilgilidir. Bugün bankaların müşterileri ile gerçekleştirdiği faizli işlemlerin Kur'ân'ın nehyettiği faiz yasağı çerçevesine girmediği ifade edilmektedir. Fazlurrahman'a göre toplumun selameti için faizin yasaklanması gerekli idi. Ancak ortaçağ fakihleri bundan "Faizin her türlüsü haramdır" şekline bir sonuç çıkarmışlardır.[89] Özsoy'a göre de ilgili yasağın "Doğrudan doğruya banka faizine ilişkin bir yasak olduğunu söylemek, Şâri'in kastına uygun, çok nesnel bir tespit" değildir.[90] Görüldüğü gibi tarihselci anlayış için ilgili âyetleri dil ve üslup bakımından göz önüne getirip değerlendirmek

[84] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* IX, 519.
[85] Nisâ 4/13.
[86] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* III, 550.
[87] İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz,* II, 20; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk., Sıdkî Muhammed Cemil, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420, II, 20.
[88] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân,* VIII, 72.
[89] Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Çev: Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996, s. 92.
[90] Özsoy, *age*, s. 107.

lüzumlu işlemlerden değildir. Mesele sadece tarihsel şartlar üzerinden yüzeysel bir yaklaşımla çözülmeye çalışılmaktadır. Ancak söz konusu âyetlere baktığımızda Kur'ân'ın oldukça sert ifadelerle nehyettiği cahiliye uygulamalarından birinin faiz olduğunu görürüz. Bakara suresinde yer alan söz konusu âyetlerin, tertip açısından infak âyetleri ile Kur'ân'ın en uzun âyet-i kerimesi olan müdâyene âyeti arasına konulmuş olması manidardır. Zira faiz ihtiyaç sahibini sömürür. Ayrıca çoğunlukla da borç alıp verme işlemi üzerinden gerçekleşmektedir. Buna karşın infak ibadetiyle fakir ve yoksulların ihtiyaçları ahlaki zeminde giderilmiş olur.

İlgili âyetlerde öncelikle faiz yiyenlerin kabirlerinden "şeytan çarpmış gibi" kalkacakları bildirilmektedir. Kimi tefsirler bu ifadenin deyimsel manası yanında şeytan ve cin gibi metafizik varlıkların insana tesirinin olup olmaması konularına dalmışlardır.[91] Bu tartışmalar bir yana şeytan çarpma ifadesi ile alış-verişteki kâr payı ile faizdeki fazlalık arasında fark görmeyenler çok ağır bir şekilde yerilmektedir.[92] Bu deyimin delirmek, aklını yitirmek gibi anlamlara geldiği söylenmektedir. Bu nedenle faiz yiyenlerin ahiret günü kabirlerinden ne yaptığını bilmez ve çıldırmış halde kalkacakları şeklinde anlaşılmıştır.[93] İbn Abbas, Mücahid, Said b. Cübeyr, İbn Zeyd gibi isimlerin bu görüşte olduğu ifade edilmektedir.[94] İfade, faiz yiyenlerin karınlarının ayakta duramayacak kadar şişeceği veya sarhoş vaziyette kendilerini bilemeyecekleri şeklinde de anlaşılmıştır.[95] Râğıb'ın verdiği bir yoruma göre aralarındaki bariz farklılıklara rağmen faizle alış-verişi bir tutanlar delilik derecesinde cehalet içerisindedirler.[96]

275. âyet-i kerimede kendisine faiz konusunda Allah'ın buyruğu ulaşan ve bu işi bırakan kimsenin önceki faizli kazancının geçmişte kaldığı ifade edilmiş ve ardından "Onun durumu Allah'a kalmıştır" denilmektedir. Bu son ifade yasak öncesindeki uygulamaları bağışlayacak olanın Allah olduğu şeklinde anlaşılabileceği gibi Allah'ın dilerse azap dilerse merhamet edebileceği şeklindeki açık uçlu bir manaya da gelebilir.[97] Faizcinin fakiri sömürüsü ve onu borç yükü altında ezdikçe ezmesi gibi merhametsiz ve zalimane takındığı tavır düşünülürse bu ihtiyatın manası daha iyi anlaşılmaktadır. Böylece faiz alan,

---

[91] Râğıb, *Tefsîr*, I, 579.
[92] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 957.
[93] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, I, 358.
[94] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VI, 9.
[95] Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 182; Maverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 348.
[96] Râğıb, *el-Müfredât*, I, 578.
[97] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 963.

tevbesine binaen Allah'ın bağışlamasını umacak ancak vicdan ve ahlaka hiç sığmayan bu acımasızlığını da akıldan çıkarmayıp nedamet ve istiğfara devam edecek. Bu da Allah'ın faizi ne denli büyük bir günah olarak addettiğinin bir göstergesidir.

276. âyet-i kerîmede ise "*Allah hiçbir küffâr ve günahkârı sevmez*" diyerek faizciliğe devam etmenin Müslüman işi olamayacağını beyan etmiştir.[98] İbn Kesîr bunu nankörlük anlamındaki "küfr"le ilişkilendirerek faizcinin helal kazançla yetinmemesi anlamında değerlendirmektedir.[99]

278. âyet-i kerîmede ise anlaşması yapılmış ve ödemesi beklenen faizli alacakların terk edilmesi istenmiştir. Bu âyetin faizin haram kılınmasına istinaden halen alacak-verecek işi tamamlanmamış faizli işlemlerin durumu ile ilgili nazil olduğu anlaşılmaktadır. Âyetin sebeb-i nüzulüne dair nakledilenler de bunu doğrulamaktadır.[100] Kur'ân'ın cari işlemleri ortadan kaldıran bu hükmü faiz konusundaki kararlılığı ortaya koyması bakımdan önem arz etmektedir. Kur'ân bunu talep ederken âyete, "Ey iman edenler" hitabıyla başlamakta ve onu "eğer mümin iseniz" diyerek bitirmektedir. Bu ifadelerin, süresini başlatan ve iştiyakla faiz gelirini bekleyen nefislerin istek ve hırsını izale etmeye ve faizli alacaklarını terk ettirmeye dönük olduğu anlaşılmaktadır.[101]

279. âyet-i kerîmede ise faizli muameleyi terk etmeyenler Allah ve Resulüyle harp etmekle eş değer tutulmaktadır. Yazır, bu harbin hakiki anlamda değerlendirilebileceği gibi mecazen faiz cürmünün azamet ve zararını tasvir makamında inzâr olarak da değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. [102] Nihayet "Ne zulmedin ne de zulme uğrayın" denilerek anaparanın sahibine ait olduğu ve bunun üzerindeki tüm faizli fazlalıkların men edildiği görülmektedir.[103]

Faizle ilgili âyetler bunlarla sınırla değildir. Âl-i İmrân suresinde katmerli faiz yenmemesi ve akabinde kâfirler için hazırlanan ateşten korunmaları istenmektedir. Bu âyetin Ebû Hanife'ye göre Kur'ân'daki en korkutucu âyet olduğu belirtilmektedir. Çünkü müminler haramlardan kaçınmadıkları takdirde kâfirlere hazırlanan ateşle uyarılmışlardır.[104] Bu çerçevede Kur'ân'ın faizin azı ya

[98] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 321.
[99] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* I, 715.
[100] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,*, I, 716.
[101] Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 712.
[102] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* II, 971.
[103] Bakara, 2/279.
[104] Zemahşerî, *el-Keşşâf,* I, 414.

da çoğu arasında bir ayrım gözetmediği görülmektedir. Aksi halde Kur'ân üslubunda sıkça kullanılan "ma'ruf" ifadesiyle belli bir miktara kadar müsaade edilebilirdi.[105]

Bütün bunlardan sonra faiz yasağının Allah tarafından en ağır bir dil ve üslupla yasaklandığını, bu tür uygulamaları alış-verişle bir tutup sürdürenlerin ilahi ikaz ve uhrevî azapla tehdit edildiği görülmektedir. Bu durumda faiz yasağının her dönemde bir müslümanın iktisadi hayatında dikkate alınması gereken bir nehiy olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü tarihsel bir yasağa riâyet etmemenin karşılığının cehennem olmasının ve yine buna itaatsizliğin de Allah ve elçisine savaş açmak olacağını bildirmenin izahı imkânsız olsa gerektir.[106]

4. Kısâs

Kısâs, Kur'ân'ın cezâ hukûku bağlamında öngördüğü müeyyidelerden biridir. İnsan hayatına ve vücut tamamiyetine karşı işlenen suçlara verilen ceza nev'idir.[107] Masum bir cana kıymayı tüm insanları öldürmek gibi değerlendiren Kur'ân, taammüden adam öldürme konusunda kısâs hükmünü getirmiştir. Bununla beraber maktûlün velîsine de kısâs hakkına karşılık diyet talep etme imkânı vermiştir. Kısâs hükmünü konu alan âyetlerden birinde şöyle buyrulmaktadır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى

"Ey iman edenler! (Kasten) Öldürme sebebiyle kısâs sizin üzerinize yazılmıştır."[108]

Kısâs hükmünün farziyyetini bildiren bu âyet, Kur'ân'ın üslup özelliklerinden biri olan nidâ edatıyla başlamaktadır. Nida, Kur'ân'da yer alan hitap şekillerinden biridir. Şüphesiz söze nidâ ile başlamada muhatabın dikkatini çekme (tenbîh) söz konusudur. Örneğin "Yâ Zeyd!" denildiğinde muhâtaba nidâ ile bir tenbihte bulunulmuş olur ki ardından kendisine, "Şöyle yaptın ya da şöyle yap." denilir. Böyle bir ifade şekli sözü daha etkili ve güçlü kılar, maksadı daha beliğ şekilde iletir.[109] Arap dilinde değişik şekillerde gelebilen nidâ Kur'ân-ı Kerimde en çok "يَا أَيُّهَا" edatıyla tekrarlanmıştır. "يَا", "أَيُّ" ve "هَا" gibi edatlardan müteşekkil olan bu nidâ şeklinin diğerlerine göre mana açısından te'kit ve mübalağa yönleri taşıdığı ifade edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de sadece iman edenlere yönelik olmak üzere gelen bu tür nidâların ardından çoğu kere ilâhî emir veya nehiy şeklindeki mükellefiyetlerin getirildiği görülmektedir.

[105] Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*, Samsun: Etüt Yayınları, 2010, s. 316.
[106] Kotan, *age*, s. 306.
[107] M. Cevat Akşit, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, İstanbul: Gümüşev, 2015, s. 169.
[108] Bakara, 2/178.
[109] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 284.

Helâlinden yeme,[110] oruç tutma,[111] infak etme,[112] borcu kayd altına alma,[113] cihad etme,[114] adaleti sağlama,[115] ahde vefâ gösterme,[116] namaz için abdest alma,[117] fâizi terk etme,[118] haksız mal edinmeme,[119] Allah'ın şeâirini ihlâl etmeme,[120] içki, kumar ve falcılığın haramlığı,[121] ihrâm yasakları,[122] evlere izinsiz girmeme,[123] gibi emir ve yasaklar bunun açık örneklerini teşkil etmektedir. Kur'ân'ın bu üslub özelliğine dikkat çeken Zemahşerî şu yorumu yapmaktadır:

"Allah'ın, sebebine binaen kullarına nidâda bulunduğu tüm emir, nehiy, öğüt, ikaz, va'd, vaîdle önceki milletlerin başına gelen kıssalar, -gaflete düşmeleri nedeniyle- teyakkuzda olmayı ve yürekten yönelişi gerektiren muazzam durumlardır. Bu yüzden kullara en etkili ve en beliğ şekilde nidâ etmek icâb etmiştir. "[124]

İkinci husus söz konusu nidâ ile Kur'ân-ı Kerim'de seksen sekiz yerde müminlere seslenilmektedir. Kanaatimizce ilgili mükellefiyetlerin getirilmesinden önce iman vurgusu yapılması üzerinde iyice düşünmek gerekmektedir. Öncelikle burada muhatap, özel ve belli şahıslar değil müminlerdir. Söz konusu emir ve nehiylerin muhatabının müminler olduğu bildirilmektedir. Allah (c.c) müminlere onları iman etmeyenlerden ayıran bir vasıfla hitab etmektedir.[125] Süyûtî'nin değişiyle "Allah (c.c), müminlerin vasıf ve sıfatlarını bu nidâda cem etmiştir."[126] Böylece müminler, mükellefiyetleri uygulamaları için motive edilmektedir.[127] Yine iman gibi Müslüman olmanın en temel şartıyla kurulan söz konusu alaka, adı geçen yükümlülüklerin ferdi ve toplumsal hayat açısından önemini ortaya koymaktadır. Böylece söz konusu nidâ

[110] Bakara, 2/172.
[111] Bakara, 2/183.
[112] Bakara, 2/254; 267.
[113] Bakara, 2/282.
[114] Âl-i İmrân, 4/71; Enfâl, 8/45; Tevbe, 9/38.
[115] Âl-i İmrân, 4/135.
[116] Mâide, 5/1.
[117] Mâide, 5/6.
[118] Bakara, 2/278; Âl-i İmrân, 3/130.
[119] Nisâ, 4/29.
[120] Mâide, 5/2.
[121] Mâide, 5/90.
[122] Mâide, 5/90.
[123] Nûr, 24/27.
[124] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 90.
[125] Münib et-Tahhâr, *Nidâü'l-Kur'ân*, Dâru's-sa'd, 2000, s. 424.
[126] Süyûtî, *el-Mu'teraku'l-akrân* fî *i'câzi'l-Kur'ân,* thk., Ali Muhammed Bicavî, y.y: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1973, III, 376.
[127] Münîb et-Tahhâr, *age*, s. 424.

ile dikkati çekilen bir müminin, İslâm toplumunun düzen ve güvenliği için son derece önemli ilkelerin serdedileceğine dair dikkati çekilmiş olmaktadır.[128] Rivayet edildiğine göre Abdullah b. Mes'ûd bir kişiye nasihat ederek, Allah'ın "Ey İman edenler!" dediğini duyduğunda ona kulak ver. Çünkü (söylenecekler) ya emredilecek bir iyilik ya da nehyedilecek bir kötülüktür." demiştir.[129]

İşte kısâs hükmünde önce böyle bir nidâ ile söze başlanması, gelecek hükmün iman eden bir toplum için önemine işaret etmektedir. Gerçek bir imanın özelliği, sahibini ilâhî hükmün tenfizine götürmesidir.[130] En beliğ tekit şekliyle gelen ve mümin olmanın en temel gerekçesi imana vurgu yapan bu âyet-i kerîmedeki hükmün, zaman ve zemin faktörü açısından bağlayıcı olmada tereddüde yer bırakmadığı anlaşılmaktadır. Böylece Kur'an koyduğu hükümlere sahip çıkılmasını daha kuvvetli bir şekilde sağlamış olmakta ve onların hayata yön vermesini daha sağlam temellere dayandırmış olmaktadır.[131]

Âyet-i kerîmede dikkati çeken bir diğer husus da "Kütibe aleykümü'l-kısâsu" ifadesidir.

Kur'ân-ı Kerim'deki "Kütibe aleyküm…" formunun, geçtiği her yerde "farz kılındı" anlamına geldiği ifade edilmektedir.[132] Müfessirlerin hemen hepsi de "Kütibe aleykümü'l-kısasu" âyetine "Kısas sizin için farz kılındı." anlamını vermişlerdir.[133] Benzeri formla oruç ve savaşın farziyyeti de ifade edilmektedir.[134] Söz konusu farziyyetin "kitâbet" kelimesi ile izah edilmesi mana bakımından önem taşımaktadır. Çünkü yazı, bir şeyi sabit kılar, güçlendirir ve sağlamlaştırır.[135] İbn Atıyye'nin belirttiğine göre "el-ketbu" ifadesi daimi, nihai işlerde çokça kullanılmaktadır.[136] Şu halde kısas yükümlülüğünün doğrudan bir emir söz konusu olmadan "kütibe" lafzıyla bildirilmesi söz konusu hükmün zaman ve zemin bakımından daimiliğine, belli bir dönemle

---

[128] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* II, 134.

[129] Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân,* , II, 745.

[130] Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dâru Nahza, 1997, I, 369.

[131] Mevlüt Güngör, *Kur'an Tefsirinde Fıkhi Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhi Tefsir*, İstanbul, 1996, s. 26.

[132] Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdillah el-Ferra, *Meâni'l- Kur'ân,* thk., Ahmed Yûsuf en-Necati ve diğerleri, Mısr: Daru'l-Mısriyye, t.s. I, 110; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân,*I, 248.

[133]Ebu'l-Hasen Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, thk., Abdullah Mahmut Şehhâte, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, 1423, I, 159; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, III, 357; Semerkandi, *Bahru'l-Ulûm,* I, 118; Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf, thk. eş-Şeyh Muhammed Ali Muavvaz-eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418, I, 367; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 228, Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, V, 221, Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr,* Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, h. 1414, I, 201.

[134] Bakara, 2/183, 216.

[135] Muhammed b. Salih b. Muhammed el-Useymîn, *Tefsîr*, Suûd: Dâru ibn el-Cevzî, 1423, II, 295.

[136] İbn Atıyye, *el-Bahru'l-Muhît,* I, 244.

sınırlandırılamayacağına delalet etmektedir. Özellikle ilgili formun kısastan başka oruç ve cihad için de ifade edilmesi ilgili hususlarda baş gösterebilecek ihlal ve gevşekliklere karşı önlem almak amaçlıdır.[137] Söz konusu mükellefiyetlerin nefislere ağır gelen yönlerinin olduğu düşünülürse "Size yazıldı" ifadesinin oldukça anlamlı olduğu görülmektedir. Nitekim ağır ceza kapsamına giren hususlarda toplumlarda zaman zaman gevşeme, yahut nüfuzlu kimse ve yakınlar söz konusu olduğunda tebdîl ve tahrîf etme gibi durumların görüldüğü anlaşılmaktadır.[138] Bu bağlamda Yahudilerin Tevrat şeriatının tatbiki konusundaki benzeri yaklaşımları Kur'ân tarafından sert bir dille eleştirilmiştir. Bu durumu konu alan âyetlerde, Benî İsrail'e kısâsın farz kılındığı bildirilmekte ve Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfir ve zâlim olarak nitelenmektedir.[139]

Kısâs hükmünün zaman ve mekânla sınırlandırılamayacağının ve ilgili hükümlerde herhangi bir tebdîl yapılamayacağının göstergelerinden biri de bir sonraki âyette geçen "Kısasta sizin için hayat vardır, ey akıl sahipleri umulur ki sakınırsınız."[140] ifadesidir.

Kur'ân'ın dil ve üslubuna önem veren müfessirler âyet-i kerîmenin vecâzeti ve aynı zamanda belâğatı yönünden eşsiz olduğunu ifade etmişlerdir.[141] Buna göre âyet-i kerîmede zâhirde mana bakımından birbiri ile zıt olan "kısâs" ile "hayat" kelimeleri tıbâk yahut mutâbakat sanatı ile irtibatlandırılmıştır.[142] Her ne kadar kısâs hayatiyeti sona erdirecek hüküm içerse de kâtili, cinâyetten caydırıcılığı açısından hayatın devamını sağlamaktadır.[143] Bunun yanında kâtilin ve maktûlün yakınları arasındaki gerilim ve husûmete mebni meydana gelebilecek daha başka kavga ve cinayetlere de engel teşkil edecektir.

Öte yandan kısâs kelimesi marife, hayât kelimesi ise nekra getirilmiştir. Böylece âyet-i kerîmedeki hayat kelimesine özel bir vurgu ile mana, "Sizin için bu hüküm türünde muazzam derecede hayat vardır" şeklinde olmaktadır.[144]

Âyet-i kerîmede dikkatimizi çeken diğer bir husus da hitabın "يَا أُولِي الْأَلْبَابِ" şeklinde akıl sahiplerine yöneltilmiş olmasıdır. "Lübb" kelimesinin çoğulu olan

---

[137] Ebussuud, *İrşâdü'l-Akli's-selîm*, 1/95.

[138] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, X, 339; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, I, 394; İbn Kesîr, *et-Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, III, 115; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XII, 367; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 637.

[139] Mâide, 5/45.

[140] Bakara, 2/178.

[141] Muhammed Ali es-Sâbûnî, *el-İbdâ'u'l-Beyânî fi'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2007, s. 36.

[142] Muhammed Ali es-Sâbûnî, *age*, s. 36.

[143] Zeccâc, *Meânil'l-Kur'an*, I, 249; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, I, 231, Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 203.

[144] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 122; Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-selîm*, I, 196.

"el-bâb" kelimesi zan ve şüphelerden arınmış akıl anlamına gelmektedir. Bu yüzden her "lübb" akıl iken, her akıl "lübb" olarak değerlendirilmemiştir.[145] Şu halde kısâs hükmünü idrak edecek olanlar, olayları sathî şekilde değil de, hikmet ve inceliklerine nüfuz ederek değerlendiren akıl sahipleridir. Kanaatimize göre, âyet-i kerîmede kısâsın derin hikmetlerine yapılan vurgu, bu hükmün bireysel ve toplumsal hayatın devamlılığı açısından önemini ortaya koymaktadır.

Bu izahlardan sonra görülüyor ki, Kur'ân'ın kısası muhataplar açısından anlamlandırma ve değerlendirme biçimi mahalli bir vurgu taşımamaktadır. Aksine bu cezayı tüm zaman ve mekânlar için geçerli kılacak ve ona bizzat biçimsel yönüyle evrensel bir değer atfedecek bir üslup özelliği göstermektedir.[146]

5. Sirkat

Tarihselci okumaya göre Kur'ân'ın hırsızlığa verdiği ceza tamamen o günkü Arap toplumun sosyal hayatının bir sonucudur. Kur'ân'da hırsızlık için belirlenen el kesme cezası Arap yarımadasında İslâm'dan önce de uygulanan bir ceza idi. Ayrıca yerleşik hayattan uzak ve konargöçer bir halde yaşayan bedevi Arap toplumu için hapishane tesis etmek mümkün değildi. Ayrıca mahkûmların iâşelerini sağlayacak ve başlarında görevli bulunduracak bir sistem mevcut değildi. Böyle olunca hırsıza verilecek yegâne ceza da görüldüklerinde tanınmalarına imkân verecek bedensel nitelikte olmalıydı.[147]

Vahyin nazil olduğu dönemde göçebe hayatından bahsedilse de Hz. Peygamber (a.s) ömrünü yerleşik hayatın yaşandığı Mekke ve Medine'de geçirmiştir. Suçluyu hapsetme o gün için Bizans ve Fars İmparatorluklarına seyahat eden Araplarca da bilinmeyen bir olgu değildi. Dolayısıyla el kesme cezasını sırf konargöçer bir yaşam biçimi ile ilişkilendirmek yeterli ve ikna edici bir izah biçimi değildir.

Buna karşın tarihselci okumanın lafızcılık gerekçesiyle yeterince odaklanmadığı Mâide 38. âyet-i kerîme oldukça net bir hüküm ortaya koymaktadır. İlgili âyet-i kerîmede hırsızlığın cezası وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ *"Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin. Allah daima üstündür, hikmet sahibidir."* şeklinde ifade edilmektedir.

---

[145] Râğıb, *el-Müfredât,* s. 733.
[146] Kotan, *age*, s. 299.
[147] Cabirî, *agm,* s. 39.

Âyet-i kerîmedeki "نَكَالًا مِنَ اللهِ" (Allah'tan bir ceza olarak) ifadesi üzerinde durulmalıdır. "N-k-l" kökü men etme ve imtina'a delalet etmektedir. "النِّكْلُ" kelimesi bağ, bağlama anlamına gelmektedir. Çünkü onda engelleme söz konusu olmaktadır. "Tenkîl" ise bir başkasını tekrar aynı şeyi yapmaktan men etmek demektir.[148]

Âyet-i kerîmede sirkat fiiline yönelik belirlenen kat-ı yed cezası için, "Nekâlen minallâh" (Allah'tan caydırıcı bir ceza olmak üzere) kaydı getirilmiştir. Şu halde kelimenin delaleti bize söz konusu cezanın hem sârık hem de onun dışındakiler için caydırıcı veya sirkat suçunu engelleyici yönünü göstermektedir. Bunun yerine caydırıcı olduğu düşünülerek hapis gibi başka herhangi bir cezanın öngörülmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü âyette geçen "nekâlen" kelimesindeki ceza, alelade bir ceza değildir. Bu kelime, Kur'ân'da bir de ashâb-ı sebtin meshi için kullanmaktadır.[149] Rağıb el-İsfehânî'nin mezkûr yerdeki izahına göre "nekâl" kelimesi, küçük düşürme ve icbar yoluyla engelleyici bir cezadır. [150] Şu anlaşılmaktadır ki, Kur'ân sirkat için ağır ceza (el-ıkâbü'ş-şedîd) kapsamında bir müeyyide öngörmüştür. Hapis ya da benzeri bir cezanın kat-ı yedin caydırıcılığını içerdiğini söylememiz mümkün değildir.

Câlib-i dikkattir ki âyet-i kerime bu kayıtla yetinmemiş, "cezâen bimâ kesebâ" diye ikinci bir ifade getirilmiştir. Bu aynı zamanda "faktaû" fiilinin delalet ettiği fiili tekit eden bir mastardır ki o fiil de "fecâzûhüma"dır.[151]

Âyet-i kerîme "azîzun hakîm" sıfatıyla bitmektedir ki bu kat-ı yed emriyle güzel bir münasebet oluşturmaktadır. Bu ilahi sıfatlardan birincisi güç ve kudrete diğeri de Allah'ın emir ve nehiylerinde hikmet sahibi oluşuna delalet etmektedir.[152]

6. Celde

Kur'ân'ın büyük günah kapsamında değerlendirdiği suç ve günahlardan biri de zinadır. Kur'ân'ın pek çok yerinde zinaya değinilmiş ve yaklaşılmaması

---

[148] Ebu'l-Huseyn, Ahmed b. Faris b. Zekeriyya el-Kazvînî, *Mu'cemu Makâyîsi'l-Lüğa*, thk., Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-fikr, 1979, V, 473; Cemalüddin Mahmud b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, Beyrut: Dâr-u sadr, t.s, XI, 677.

[149] Bakara, 2/67.

[150] Râğıb, *Tefsîr*, I, 221.

[151] Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-selîm*, III, 34.

[152] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XI, 355; Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, III, 35. Râzî'nin naklettiğine göre Esmai bu ayet-i kerimeyi bir A'rabinin yanında okurken "azîzün hakîm" yerine sehven "ğafurun rahim" şeklinde okumuştur. Bunun üzerine A'rabi "Bu kimin sözü?" diye sorunca o da "Allah'ın sözü" diye cevap vermiştir. Tekrar et deyince hatasını düzeltip "azîzün hakim" şeklinde okuyunca a'rabi "Şimdi doğrulttun" demiştir. Bunu nereden anladın diye soran Esmai'ye A'rabi, Allah öncesinde kat-ı yedi emretti. Eğer bağışlama ve merhamet olsaydı bunu emretmezdi" demiştir. Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, III, 55.

istenmiştir. Tarihselci yaklaşıma göre zina fiilinin ispatı için ileri sürülen şartlar, tıpkı el kesme cezasında olduğu gibi çoğunlukla duvar, sur gibi muhafazalı mekânların olmadığı açık alanlardaki çadır hayatına özgüdür. Şahadet için öngörülen şartlar, yerleşik bir toplumda zina suçunun ispatını imkânsız kılmaktadır.[153] Bu yaklaşımın ardından Kur'an'ın zina ile ilgili hükmünü değerlendirelim:

Nûr suresi ikinci âyet-i kerîmede ise zinaya karşı had cezası belirlenmiştir:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

"Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acıyacağınız tutmasın. Mü'minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun."[154]

Nûr suresinin bu ikinci âyetini doğrudan anlamaya çalışmadan önce sureye ilk adım teşkil eden birinci âyet-i kerimeye değinmemiz yerinde olacaktır. Çünkü surenin birinci âyet-i kerîmesi bu surede indirilecek hususlara işaretle dikkat çekici bir giriş yapmaktadır. Âyet-i kerîmede geçen "faradnâhâ" ifadesi teşdîd ve tahfîfle olmak üzere iki vecihle de okunmuştur. Her iki vecih de sahih kıraat olarak değerlendirilmiştir. Taberî bu iki kıraatı da meşhur olarak niteledikten sonra iki kıraatla tilaveti de isabetli görmektedir.[155] Hasan, Mücahid, İbn Kesîr ve Ebû Amr "farraznâhâ" şeklinde teşdîd ile, diğerleri ise tahfîfle "faradnâhâ" şeklinde okumuştur.[156]

Bu iki okuyuş şeklinin manaya bazı tesirleri söz konusudur. Söz konusu fiil tahfîfle okunduğu takdirde manada, surede hükümlerin beyan edildiğine, hükümleri ile amel etmenin bağlayıcılığına, hudûdun takdir edildiğine ve hükümlerin farz kılındığına işaret edilmektedir.[157] Teşdîdle okunduğu takdirde ise manada mübalağa ve teksîr söz konusu olmaktadır. Mübalağa yönüne göre surede gelecek olan hudûd ve ahkâm, tam bir itaatle benimsensin diye farz kılınmıştır. Teksîr manasına göre ise de, surenin çeşitli farzları ihtiva ettiğini ya da ondaki hükümlerin kıyamete kadar herkese farz kılındığını ifade

---

[153] Câbirî, *agm*, s. 40.
[154] Nûr, 24/2.
[155] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIX, 86.
[156] Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, II, 494; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VII, 63.
[157] Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, II, 494; Sem'ânî, *Tefsîr*, III, 497; Bağavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, III, 379; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 208.

etmektedir.[158] Ferrâ, bu ikinci kıraatın iki vecih içermesi dolayısıyla daha güzel olduğunu ifade etmektedir.[159]

Sureye giriş niteliğindeki ilgili kelime ister tahfîfle ve isterse teşdîdle okunsun, akabinde gelecek hükümler için Allah (c.c) bir tenbihde bulunmakta ve gelecek hükümlerin önem ve ciddiyetine dair muhatabı hazır hale getirmektedir.

Bu ikaz edici girişten sonra da zina eden kadın ve erkeğe tatbik edilecek hükme yer verilmektedir. Buna göre zina eden kadın ve erkek için yüz celde vurulacaktır. Bununla beraber âyet-i kerîmede zina haddinin uygulanması Allah'ın hükmü (dînillah) olarak nitelenmekte ve bu konuda acıma hissine (re'fet) kapılmaması istenmektedir. Zira re'fet, iradi bir hal olmayıp insan ruhunda tabi olarak oluşabilecek bir duygudur. Böyle bir uyarı yapıldığına göre had cezalarının tatbikinde gayr-i ihtiyari de olsa acıma duygusunun oluşabileceği anlaşılmaktadır. Müfessirler böyle bir uyarının, cezanın tatbiki sırasında oluşabilecek duygusallığın Allah'ın hükmünü ıskat veya iptal etme yahut hafifletme ihtimaline binaen yapıldığını belirtmektedirler.[160] Bu duygusallığın hükmü iptal etme ihtimali yüksek olmalı ki "Eğer Allah'a ve ahiret gününe iman ediyorsanız…" kaydı düşülerek müminler emre itaat noktasında ciddiyete davet edilmektedir.[161] Allah (c.c) bir de zâninin toplum nezdindeki itibar ve konumunu sarsıcı olmak üzere bu cezanın müminlerin huzurunda tatbikini istemiştir.

Şu halde âyet-i kerîmelerdeki dil ve üslup özellikleri dikkate alındığında ilgili cezanın tarihsel olarak düşünülmesine imkân olmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla türlü uyarı ve te'kitlerle itaate daveti içeren bu hükümlerin gaye ve maslahat kıstasıyla terk edilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu durumda emir ve nehiy sigalarından harekete geçmek daha doğru olacaktır.[162]

Sonuç

Tarihselci yaklaşım, Kur'ân ahkâmı ile ilgili görüşlerini Kur'ân'la temellendirmekten daha çok aklî ve felsefi düzlemde ifade etmekte ve delillerini de bu zeminde sunmaya çalışmaktadır. Ancak tarihsel şartlar, sosyal değişme ve gelişme yegâne referans olarak sunulmasına karşın ahkâm âyetlerinin sahip

[158] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb,* XXIII, 301.
[159] Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân,* II, 244.
[160] Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân,* II,245; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân,* IV, 28; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 495; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn,* IV, 72; Bağavî, *Meâlimü't-Tenzîl,* III, 379.
[161] Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, IV, 98; Zemahşerî, *el-Keşşâf,* III, 209.
[162] Muhammed Aydın, *Genel Tefsir Kuralları*, İstanbul: Nûn yayıncılık, 2009, s. 206.

olduğu dil ve üslup gözden kaçırılmaktadır. Bu yaklaşım tarzı geleneksel usûl anlayışı ile ayrışma noktalarından birini teşkil etmektedir. Kur'ân'ın, hükümleriyle birçok örf ve âdeti iptal ve ilga ettiği bir gerçekken ahkâm âyetlerini salt tarihsel şartlarla ilişkilendirmek, Kur'ân'ı olabildiğince edilgen ve bağlamsal koşullar altında ezilen bir kitap seviyesine indirmektedir. Öte yandan bir sözün muhataplar açısından bağlayıcılığı, o sözün tarihsel bağlamı kadar nasıl ve ne şekilde söylendiği ile de yakından ilişkilidir. Kanaatimize göre bu noktada eleştirilerin odağı haline getirilen geleneksel usûl anlayışı, nas-olgu ilişkisi arasında daha dengeli ve özgün ilkeler ortaya koymuştur. Çalışmamız sonucunda; Allah'ın (c.c) Kur'ân'da hükümlerinin tatbikini imanın bir gereği olarak sunduğu, hükümlere itaati emrettiği ve itaat edenlere uhrevi mükâfât va'd ettiği, muhalefetten sakındırdığı ve şiddetli uyarılar yaptığı tespit edilmiştir. Bunun yanında ilgili hükümler "hudûdulllâh", "dînillâh", "ferîdaten minellâh", "nekâlen minellâh", "vasiyyeten minellâh" gibi ifadelerle bizzat Allah'a izafe edilmiştir. Söz konusu terkipler hükümlerin bağlayıcılığı açısından net mesajlar vermekte ve revizyona ya da yerlerine yeni hükümler ikâme etmeye imkân bırakmamaktadır. Bu çerçevedeki açık Kur'ânî beyanlar karşısında mezkûr hükümlerin zaman ve mekân bakımından tüm muhataplar için bağlayıcı olduğu, bu nedenle sadece kendi tarihsel şartları ile sınırlandırılamayacağı anlaşılmaktadır. Ne yazık ki Kur'ân'ın ahkâm âyetlerinde kullandığı bu dil ve üslup, tarihselci yaklaşım nezdinde hak ettiği önemi görmemiş ve ilgili âyetlerdeki ifade biçimlerini tahkik ve tahlil teşebbüsleri de lafızcılık olarak nitelenmiştir. Hükümlerin literal anlamları karşısındaki yaklaşımıyla tarihselcilik, dini ritüellerin zahiri anlamlarını reddeden bir tür neo-bâtınîlik görüntüsü vermektedir.

Kaynaklar

Akdemir, Salih, *Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, Bursa: Kurav Yayınları, 1996.

Akşit, M. Cevat, *İslâm Ceza Hukuku ve İnsani Esasları*, İstanbul: Gümüşev, 2015.

Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İstanbul: Ensar, 2004.

Alpyağıl, Recep, *Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik (I)?*, İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003.

Atalay, *Orhan, 20. yy. Tefsir Akımı–İctimai Tefsir-*, İstanbul: Beyan, 2004.

Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, İstanbul: Beyan, 1996.

Aydın, Mehmet, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", Fazlurrahman, *İslâm*, Ankara, Selçuk Yayınları, ts.

Aydın, Muhammed, *Genel Tefsir Kuralları, İstanbul: Nûn yayıncılık, 2009.*

Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, Çev. Ahmet Küskün, İstanbul: Yöneliş, 1990.

Bağavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah en-Nemr ve diğerleri, Dâru Tayba, yy., 1997.

Bergamalı Cevdet Bey, *Tefsîr Târihi*, İstanbul, Ahmed Kâmil Matbaası, 1927.

Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Abdillah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk., Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h. 1418.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.

el-Câbirî, Muhammed Abid, Çağdaş Dünyada "Şeriatın Tatbiki" Problemi –İslam Hukuk Felsefesinde Metodolojik Yeniden Yapılanmanın Zorunluluğu- çev. Abdullah Şahin, *İslâmiyât*, c. 1, sayı 4, 1998.

Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-arabî, t.s.

Cebeci, Lütfullah, "Tefsirde Yeni Yöntem Arayışları ve Klasik Tefsir Metodu", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009.

Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular 2*, Samsun: Etüt Yayınları, 2010.

Demir, Ahmet İshak, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*, İstanbul: Ensar, 2004.

Demirci, Muhsin, *Kur'ân ve Yorum*, İstanbul: Ensar, 2006.

Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk., Sıdkî Muhammed Cemil, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420.

Ebu'l-Hasen Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr*, thk., Abdullah Mahmut Şehhâte, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâs, 1423.

Ebussuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru ihyai't-türâsi'l-Arabî, t.s.

Erturhan, Sabri, *İslam Ceza Hukuku Etrafındaki Tartışmalar*, İstanbul: Rağbet, 2008.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-Lüğa,* thk., Muhammed Avz Mür'ıb, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000.

Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık,* Çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.

___, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, Çev. Alparslan Açıkgenç, 1996.

Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdillah, *Meâni'l- Kur'ân,* thk., Ahmed Yûsuf en-Necati ve diğerleri, Mısr: Daru'l-Mısriyye, t.s.

Görgün, Tahsin, *İlahi Sözün Gücü*, İstanbul: Gelenek, 2003.

Güngör, Mevlüt, *Kur'an Tefsirinde Fıkhi Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhi Tefsir*, İstanbul, 1996.

Hatherley, Owen, *Militan Modernizm,* Çev. Servet Yeşilyurt, İstanbul: Habitus Yayınları, 2013.

İbn Âşûr Muhammed et-Tahîr b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdurrahman el-Endelusî, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitabi'l-Azîz*, Beyrut: Dâru'l-kütüb'il-ilmiyye, h. 1422.

İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, Suud: Mektebetü Nizâr el-bâz, 1419.

İbn Kesîr, Ebu'l-fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm,* thk., Sâmî b. Muhammed b. Selâme, y.y: Dâru Tayba, 1999.

İbn Manzûr, Cemalüddin Mahmud b. Mükerrem, *Lisânü'l- Arab*, Beyrut: Dâr-u sadr, t.s.

el-İsfehânî, Râğıb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Davudî, Beyrut: ed-Dâruş-şâmiyye, 1997.

___, *Tefsîr*, thk., Adil b. Alî eş-Şiddî, Riyad: Dâru'l-vatan, 1999.

Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul: Kitabevi, 1997.

Karaman, Hayrettin, *"Kur'ân'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu"* Sempozyumu, Bursa: Kurav Yayınları, 1996.

Kazvînî, Ebu'l-Huseyn, Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, *Mu'cemu Makâyîsi'l-lüğa*, thk., Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-fikr, 1979.

Kesler, Fatih, *Kur'an-ı Kerim'in Evrenselliği*, İstanbul: Esra Yayıncılık, 1996.

Kılıç, Sadık, "Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dînî Metin", *Kur'an ve Dil Sempozyumu*, Erzurum, 2001.

Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, İstanbul: Beyan, 2001.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 2006.

Mâverdî, Ebul-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk., es-Seyyid b. Abdilmaksud b. Abdirrahîm, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.s.

Merâğî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır: Şirketü mektebe 1946.

Muhammed b. Salih b. Muhammed el-Useymîn, *Tefsîr*, Suûd: Dâru ibn el-Cevzî, h. 1423.

el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009.

Özsoy, Ömer, *Kuran ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara: Kitâbiyât, 2004.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara: 2004.

___, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 2, 2006.

er-Râzî, Fahreddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, h.1420.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. İbn Âşûr, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.

es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *el-İbdâ'u'l-Beyânî fi'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2007

Seâlibî, , Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. eş-Şeyh Muhammed Ali Muavvaz-eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer, Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk., Yasir b. İbrahim – Ganim b. Abbas b. Ganim, Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.

Semerkandî, Ebu'l-leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-Ulûm*, ts.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürru'l-Mensûr,* Beyrut: Dâru'l-fikr, t.s.

___, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* thk., Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, el-Hey'etü'l-mısriyyeü'l-âmme, 1974.

___, *el-Mu'teraku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân,* thk., Ali Muhammed Bicavî, y.y: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1973.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr,* Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, h. 1414.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Yezîd, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân,* thk., Ahmed Muhammed b. Şakir, Müessesetürrisâle, 2000.

et-Tahhâr, Münîb *Nidâü'l-Kur'an*, Dâru's-sa'd, 2000.

Tantâvî, Muhammed Seyyid, *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dâru Nahza, 1997.

Uyanık, Mevlüt, *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Ankara: Fecr, 1997.

Vâhıdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk., Safvan Adnan Davûdî, Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1415.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Eser, 1971.

Zeccâc, Ebû İshâk, İbrahim b. es-Sirrî b. Sehl, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed, *el-Keşşâf an Ğavâmidı't-tenzîl*, Beyrut, Dâru'l-küttâbi'l-Arabî, 1407.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân,* Matbaatü İsa, t.s.

PLATON VE ABDÜLKERİM AMASÎ'DE RUH ANLAYIŞI*

Yaşar TÜRKBEN**

Öz

Düşünce tarihinde ruh ile ilgili tartışmalar yapılagelmekte ve bu tartışmaların günümüzde de güncelliğini kaybetmediği görülmektedir. Bunda ölüm sonrasına dair tasavvurlar ve varoluşsal kaygılar büyük ölçüde etkili olmaktadır. Bu çalışmada Antik Yunan'da yaşayan bir filozof olan Platon (m.ö 347) ile Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşayan bir düşünür olan Abdülkerim Amasî'nin (ö.1886) konuyla ilgili düşüncelerini ele alıp irdelemeye çalıştık. Platon ruhun mahiyeti ile ilgili düşünceleriyle kendisinden sonra gelen düşünürler üzerinde etkili olan bir filozoftur. Platon'un, pagan inançların hâkim olduğu bir dönemde ortaya attığı bu fikirler daha sonra semitik dinlere mensup düşünürler tarafından da kabul görmüş ve onlar kendi düşüncelerini temellendirmek için onun düşüncelerinden büyük ölçüde faydalanmışlardır. Bu makalede son dönem Osmanlı'da yaşayan bir düşünür olan Abdülkerim Amasî ile Platon'un ruh ile ilgili düşüncelerinin birlikte ele alınarak aralarındaki etkileşimin görülmesine katkı amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Ruh, Platon, Abdülkerim Amasî, ölümsüzlük, nefs.

THE CONCEPT OF SOUL IN PLATON AND ABDULKERIM AMASI

Abstract

There is debate about the soul in the history of thought, and today it seems to have not lost its update. In this, the postmortem conjectures and

* Geliş T. / Received Date : 24.03.2017 Kabul T. / Accepted Date : 10.04.2017

** Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, yasar.turkben@bozok.edu.tr. Bu makale "Uluslararası Amasya Âlimler Sempozyumu"nda sunulan bildirinin geliştirilmesiyle oluşturulmuştur.

existential concerns are largely influential. In this study, we tried to discuss Platon (347 b.c), a philosopher living in Ancient Greece and Abdülkerim Amasî, (d.1886) a thinker who lived in the last days of the Ottoman Empire. Plato is a thinker who is influential on the thinkers who come after him with the thoughts about the nature of the soul. These ideas, which Plato put forward at a time when pagan beliefs were prevalent, were later accepted by thinkers of the Semitic religions and they benefited greatly from his considerations to justify their own ideas. In this article, it is aimed to contribute to the interaction between Abdülkerim Amasî who is a thinker living in the last period of the Ottoman Empire and Platon's soul-related thoughts together.

Keywords: Soul, Plato, Abdülkerim Amasî, immortality, nafs.

Giriş

19. yüzyıl Osmanlı mütefekkiri olan Abdülkerim Amasî, eğitimini İstanbul'da tamamladı. Amasî, bir süre İngiltere'de de bulundu. Bu yüzden o, Batı'yı iyi tanıyan bir düşünürdü.[1] Dini ilimlerde derinleşmiş olan Amasî, aynı zamanda felsefe alanında önemli eserler kaleme almıştı. Bu eserlerinden birisi de *"Risâle-i Rûh-i İnsâniyye"* dir. Abdülkerim Amasî bu konuda yazılmış Türkçe eserlerin az olduğunu ve bu yüzden bu risaleyi kaleme alma ihtiyacı hissettiğini belirtmektedir.[2] Amasî, bu eserinde "ruh" konusunu felsefi bir bakış tarzıyla ele almaya ve görüşlerini temellendirmeye çalışmaktadır. Amasî'nin bu düşünceleri incelendiğinde, onun büyük ölçüde Antik Yunan düşünürlerinden özellikle Platon'dan etkilendiği görülmektedir.

Bilindiği üzere ruh meselesi filozofların üzerinde hararetli ve hararetli tartışmalar yaptıkları konuların başında gelmektedir. Ruh üzerine konuşmak düşünce tarihinin her döneminde birtakım güçlükleri berberinde getirmektedir. Antik Yunan'da "arche" problemi ele alınırken ruh dünyada hem hareketin ilkesi hem de kesrette vahdeti gerçekleştiren ilke olarak görülmektedir. Anaksimandros, Anaxagoras gibi bazı düşünürler "görünen evren"den farklı, ancak bu evreni çekip çeviren ve ona yön veren "ilke" den bahsetmektedir. Ancak Tabiat Filozofları maddi olmayan bir şeyin varlığını kabul etmediklerinden, ruhtan bahsettikleri zaman onu maddi ilkeyle aynı yapıda değerlendirdikleri ve ruhu ince bir madde olarak tasvir ettikleri görülmektedir.

---

[1] Bkz. Mustafa Ülger, *Hoca Abdülkerim'in Felsefi Görüşleri,* yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

[2] Abdülkerim Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, İstanbul 1293, s. 2.

Pythagoras ve Sokrates'le birlikte ruh, özellikle epistemoloji anlayışı içerisinde önemli bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilginin imkânı ortaya konulurken "ruh" dayanak noktası olarak görülmektedir. Bunun yanı sıra ilk dönemde yani tabiat filozoflarının nezdinde ruhun maddi nitelikte olup olmadığı tartışılırken hatta maddi nitelikte olduğu hususunda büyük ölçüde görüş birliği varken, Sokrates ile birlikte artık ruhun ölümsüzlüğü fikri kendini göstermektedir. Sokrates idam kararına üzülen arkadaşlarına, kendisinin yok olup gitmeyeceğini aksine aralarında yaşamaya devam edeceğini belirtmektedir.[3] Pythagoras ve Sokrates'in bu fikirleri Platon'u büyük ölçüde etkilemiştir.

Platon ruhun varlığına dair ortaya koyduğu delillerle kendisinden sonra gelen düşünürler üzerinde büyük etki bırakmış bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünürlerden biri de Abdülkerim Amasî'dir. Amasî'nin, ruhun varlığını akli delillerle ortaya koyarken ileri sürdüğü argümanların önemli bir kısmının Platon ve Platoncu geleneğe ait olduğu görülmektedir. Şimdi öncelikli olarak Platon'un ruhun varlığı ve mahiyetine dair ileri sürdüğü rasyonel delilleri ele alacak sonrasında Amasî'nin bu konudaki düşüncelerini ele almaya ve incelemeye çalışacağız.

1. PLATON'UN RUH ANLAYIŞI

Platon, doğa filozoflarının ortaya attıkları maddi nitelikli ruh tanımlarının tamamına karşı çıkarak ruhun maddi, fiziksel, duyusal bir şey olmadığını, gayrı-maddî, tinsel bir töz olduğu anlayışını dile getirmektedir. O, ruh anlayışında cisimden, maddeden, bedenden tamamen farklı, bütünüyle tinsel bir töz olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, ruh ne Anaksimenes'in dediği gibi bir hava yığını, ne Herakleitos'un dediği gibi saf bir ateş, ne Demokritos'un dediği gibi ince atomlardan meydana gelmiş bir bileşimdir. O madde-dışı, cisim-dışı, tinsel, tanrısal bir tözdür.[4]

Düşünce sistemini, her şeyin aslının bulunduğu idealar âlemi üzerine inşa eden Platon'a göre, ruh da aslında idealar âleminde bulunmaktadır. O buradan yeryüzüne gelmiştir.

Platon *Phaidon* diyaloğunda ruhun ölümsüz nitelikte olduğunu belirtmek için eski mitolojilere başvuruyor.[5] Bu bağlamda ölen insanların ruhlarının Hades'e gittiklerini sonra da oradan tekrar dünyaya geldiklerine dair kadim bir inanışın var olduğunu belirtmektedir. Şayet yaşayanlar ölülerden doğuyorlarsa,

[3] Platon, *Phaidon,* Çev. Suut Kemal Yetkin-Hamdi R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1997, s. 126.
[4] Ahmet Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2,* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008, ss. 366-367.
[5] Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi,* Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s.181.

buradan ruhların orada oldukları sonucunu çıkarmak gerekir. Zira orada olmayacak olsalardı tekrar dünyaya gelmeleri düşünülemezdi. Bu delilin kabule dayalı bir delil olduğunun dolayısıyla *episteme* ifade etmediğinin farkında olan Platon bu sebeple başka deliller aramak gerektiğini ifade etmektedir.[6]

Platon, hakikati bulmak için sadece insanları incelemekle yetinilmemesini, bütün bitkilerin, hayvanların tahkik konusu yapılması gerektiğini belirtmektedir. Bu inceleme esnasında bütün şeylerin kendi karşıtlarından doğduklarının görüleceğini iddia etmektedir. Ona göre, güzel çirkinin, haklı haksızın, eğri doğrunun, iyi kötünün karşıtı olduğu gibi hayatın karşıtı da ölümdür. Her şey kendi zıddına varoluşa çıkardığından ölümden de hayatın çıkması gerekir. Ona göre, dünyada bitkiler ve hayvanlar için daha doğrusu *kevn ve fesat* dünyası için işleyen bu kanunun doğal sonucu olarak ölümden sonra hayatın olmasını beklemek durumundayız.[7] Platon, varoluşta bir tür döngüselliğin hakim olduğunu vurgulamaktadır. Şayet uyuyanlar uyanmasaydı, toprağa düşen bitkiler yeniden bitmeseydi, yani doğan şeyler bir daire çizercesine ölen şeylere tekabül etmeseydi, ötekine dönmeseydi, sonunda bütün nesneler aynı şekilde kalmış ve dolayısıyla doğuşun arkası kesilmiş olacaktı.[8] İfadelerden anlaşılacağı üzere, Platon'un akıl yürütme şekli bir analojidir ve dünyanın her bir parçası için geçerli olanın hayat için de geçerli olduğunu vurgulamaktadır.

Platon'un ruhun ölümsüzlüğüne getirdiği bir başka delil ise bilgi anlayışıyla yakından ilişkilidir. Ona göre, insanlar sorguya çekildiklerinde her şey hakkında gerçeğe kendiliğinden vakıf olurlar. Şayet bilmenin hatırlamak olduğu tezi doğru ise, bu şimdi anımsanan şeylerin daha önce başka bir hayattan öğrenilmiş olduğu anlamına gelmektedir. Ruh bir bedenle birleşmeden önce bir yerde bulunmasaydı bunun olması düşünülemezdi. Dolayısıyla bundan ruhun ezeli olduğu sonucu çıkarılabilir. Platon bunu şu şekilde belirtmektedir:

> "Biz dünyaya gelmeden önce bu bilgiyi kazandıksa, bu bilgi ile dünyaya geldikse, o halde dünyaya gelmeden önce de, dünyaya gelirken de yalnız eşitliği, büyüğü, küçüğü değil, aynı tabiatta olan bütün şeyleri de biliyorduk; çünkü burada söylediklerimiz eşitliği ilgilendirdiği gibi kendinden güzeli, kendinden iyiyi, doğruyu, kutsalı, bir kelime ile suallerimizle cevaplarımızda mutlağın mührü ile damgaladığımız bütün

[6] Platon, *Phaidon,* s. 28.
[7] Platon, *Phaidon, s*s. 29-30.
[8] Platon, *Phaidon,* s. 33.

şeyleri de ilgilendiriyor; öyle ki dünyaya gelmeden önce, bütün bu şeyler hakkında bilgi sahibi bulunmuş olmamız gerekiyor."[9]

Bu delilleri ruhun ezeli olduğu hususunda ikna edici bulan Platon, onun aynı zamanda ebedi olduğu hususunda yeteri kadar ikna edici bulunamayabileceklerini *Diyalog*da Simmias'ın ağzından nakletmektedir. İnsanın öldükten sonra dağılacağı, varlığının sona ereceğine dair içimizde bir kanı bulunduğunu belirten Simmias, ruhun gelip bedenimizi diriltmesine, canlandırmasına ve varlıkta tutmasına sonra da yok olmasına engel nedir diye sormaktadır.[10]

Platon bu sorunun haklı bir soru olduğunu ve biz öldükten sonra da ruhumuzun var olmaya devam edeceğine dair argümanların ortaya konulması gerektiğini belirtmektedir. Ancak o yine de önceki açıklamaların bu sorunun cevabını da tazammun ettiğini belirtmektedir. Zira ruhumuzun doğmadan önce var olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, onun ölümden sonra da varolacağını düşünebiliriz. [11] Bunun yanı sıra Platon, ruhun ölümsüz olduğuna dair müstakil güçlü bir delilin bulunduğunu da iddia etmektedir. Bu delil ruhun basit olduğu, mürekkeb olmadığı şeklindeki delildir. Platon bunu şu şekilde formüle etmektedir: "…birleştirilmiş olan ve tabiatta bileşik bulunan şeylerin, bileştikleri gibi dağılmaları sana uygun görülmüyor mu? Bileşik olmayan varlıklar varsa, bu halden kurtulmak yalnız onlara mahsus değil midir?"[12]

Platon İdealar aleminde var olduğunu söylediği kendinde eşitlik, kendinde güzellik, kendinde adalet gibi özlerin hiçbir değişikliğe uğramadıklarını, her zaman aynı kaldıklarını belirtmektedir. Buna karşın kendilerine güzel at, güzel elbise, güzel insan dediğimiz duyusal alemde var olan varlıkların değişime tabi olduklarını belirtmektedir. Bunların arasında en önemli farkın öncekilerin sadece akılla kavranılmaları, şekilsiz ve gözle görünmez olmalarıdır. Başka bir ifade ile, görülemez her zaman aynı kalırken, görülebilen hiçbir zaman aynı kalmamaktadır.[13] Ruhun gözle görülmediğini dolayısıyla mürekkeb olmayan varlık sınıfı içerisinde yer aldığını belirten Platon, ancak ruhun görme, işitme yahut başka bir duyumun araya girmesiyle bir problemi araştırmak için bedeni kullandığını belirtmektedir. Ruh beden arasındaki bu ilişkide bazen ruhun dengesi bozulur, aynı kalmayan yapı tarafından yani beden

[9] Platon, *Phaidon,* s. 41.
[10] Platon, *Phaidon,* s. 45.
[11] Platon, *Phaidon,* s. 47.
[12] Platon, *Phaidon,* s. 49.
[13] Platon, *Phaidon,* s. 49.

vasıtasıyla dengesi altüst olur. Fakat ruh idealarıncelediğinde orada her zaman var olan, hiç ölmez ve değişmez şeylere doğru atılır. Bu araştırmaları esnasında ruh asli halinden hiçbir şey kaybetmez.[14]

Bu şekilde basit olan ruh kendi niteliğine uygun bir yere Platon'un kendi ifadesiyle Hades'e döner.[15] Aksine düşünme derecesi duyusallar düzeyinde kalan kimselerin zannettikleri gibi bedenin terkibi bozulunca ruh yok olup gitmez. Ruh bedenden kurtulunca kendine benzeyenlerin, ilahlara ait olanın, ölümsüzlerin yanına doğru gider. Beden yükünden kurtulur ve onun kendisini altüst etmesi artık söz konusu olmaz. Ancak Platon bütün ruhların ölümden sonra mutlu bir hayatla karşılaşacaklarını iddia etmemektedir. Ona göre, kötülerin ruhları bu dünyada dönüp dolaşmaya zorlanacak, geçmişte yaptıklarının, kötü yaşayışlarının cezasını bu şekilde çekeceklerdir. Takılıp kaldıkları duyusal hazlar onları tekrar bir bedene sürükleyinceye kadar serseri bir şekilde dolaşacaklardır. Platon bu kişilerin yeni bir bedenle bu dünyaya insan olarak gelmelerinin yanında, özellikle zalimlerin ve çapulcuların kurt, aslan, şahin vb. yırtıcı hayvan kılığında bu dünyaya tekrar geleceklerini belirtmekte ve bu da onun reenkarnasyon inancını benimsediğini göstermektedir.[16]

Platon son derece elit bir tavırla saadeti uzmaya erenleri şu şekilde tarif etmektedir:

> "…Fakat bu, dedi, tanrılar sırasına yükselmek için, filozof olmayanlara, büsbütün arınmış olmayanlara yasaktır; bu, ancak bilgi dostlarının hakkıdır…felsefe ile uğraşanlar istisnasız ten isteklerinden korunurlar. Onlara karşı dayanırlar, onların eline düşmezler. Onları ne halk adamı gibi para canlı olmakla servetlerinin kaybı, fakirlik korkutur, ne de mevki ve şöhreti sevenler gibi itibarsızlık ve şerefsizliğe düşmek."[17]

Platon'un ruhun ölümden sonra var olmaya devam edeceğine dair öne sürdüğü bir başka delil ise; ruhun bir ahenk olduğuna dair argümandır. O, bu delili ele alırken ruhun ölümden sonra varlığı ile ilgili agnostik tutum takınanların bulunabileceğini belirtmekte ve *Diyalogda* Kebes'in ağzından bunu dile getirmektedir. Ona göre, ruhun bin bir teni defalarca kullandıktan sonra

[14] Platon, *Phaidon,* s. 51.
[15] Platon, *Phaidon,* s. 54.
[16] Platon, *Phaidon,* s. 56.
[17] Platon, *Phaidon,* ss. 57-58.

sonuncu bedeni terk ettiği zaman kendisinin de yok olup olmadığını; ölümün aynı zamanda ruhun da sonu olup olmadığını kimse bilemez.[18]

Platon'a göre, ahenk kendisinden oluştuğu şeylere yön vermez aksine onlara uymak durumundadır. Her ahenk ne kadar tam olursa o kadar ahenkli olur. Noksansız yapılması durumunda tam bir ahenk olacaktır. Tersi olması durumunda da ahenk bozulacaktır. Bir ruhtan alim ve faziletli diye söz edilirken, diğerinden budala ve rezil diye bahsedilebilmektedir. Oysa daha az ruh, daha fazla ruh diye bir şey söz konusu değildir. Bu ise hiçbir ahengin diğerinden daha az veya daha çok olmadığı anlamına gelir. Oysa Platon'a göre bu doğru değildir. Ahenkten bahsedildiğinde her zaman için daha az ahenkten veya daha çok ahenkten söz edilebilir. Zira ahenk ancak ahenkleştirilmiş öğeler arasında düşünülebilir. Ruh için az veya çok söz konusu olmadığından onun için ahenk olduğu da iddia edilemez. Filozof, ruhun bedeni oluşturan uzuvlar arasında uyumu sağlayan bir şey olarak yahut da bedenin uzuvlarının birlikte çalışması neticesinde ortaya çıkmış bir yan ürün olarak görülemeyeceğini belirtmektedir.[19]

Platon'un ruhun varlığına dair ileri sürdüğü delillerden bir diğeri ise "hareket delili"dir. Başkasının hareket ettirmesiyle harekete geçen varlık, kendisine uygulanan bu kuvvet olmadığı vakit yaşayamaz. Kendiliğinden harekete geçen varlıkta durum böyle değildir. Onun hareketi daimidir; aynı zamanda başkasını da harekete geçirme özelliğine sahiptir.[20] Platon'a göre, hareketi kendinden olmayan cismin ruhu olduğu düşünülemez. Ancak hareketi kendinden olanın ruhundan bahsedilebilir. Onun nazarında ruh demek kendiliğinden hareketi olan demektir.[21] Platon'un argümanı şu şekilde ortaya konulabilir: a) hareketin bir nedeni olmak zorundadır. b) bu ilk neden, kendi kendini hareket ettiren ilk hareket ettiricidir. c) kendi kendisini hareket ettiren hareket ettiricilere ruh adı verilmektedir.[22]

Bütün bu delillerden zorunlu olarak ruhun ölümsüz olduğu sonucuna varan Platon, bu iddianın doğal uzantılarını da kabul etmektedir. Zira artık ruh Ahmet Aslan'ın belirttiği gibi "varlığa gelen ve varlıktan kesilen, oluş ve yok

---

[18] Platon, *Phaidon*, s. 75.

[19] Platon, *Phaidon*, s. 78vd.

[20] Platon, *Phaidros*, İngilizceye çeviren Roben Waterfield, Oxford Uviversity Press, New York 2002, ss. 27-23.

[21] Fatma Paksüt, *Platon ve Platon Sonrası*, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara 1982, s. 142.

[22] W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi 1*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006, s. 292.

oluş içinde olduğunu bildiğimiz varlıkların meydana getirdiği içinde yaşadığımız duyusal dünyaya ait bir şey olamaz."[23]

Duyusal dünyadan tamamen farklı nitelikte olan ruhun duyusal olanla nasıl bir irtibat halinde olduğu Platon felsefesi için bir problemdir. Zira birbirlerinden tamamen farklı olan iki cevherin birbirleriyle nasıl ilişki içinde olacakları ruh–beden düalizmini öngören bütün felsefi sistemler için tartışma konusudur. Platon, *diyaloglarında* ruh ile beden arasındaki farka ve bedenle bir araya gelmiş olan ruhun ıstırap çektiğinden bahsetmekle birlikte, aynı zamanda ifadelerinden bunlar arasındaki ilişkinin varlığını da kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu ilişki esnasında sürekli bir kavga ve gerilim durumu söz konusudur. Platon'a göre, ölümsüz olan ruh ten kafesine girdiğinde akılsızlaşır. Bundan sonra onun yeniden asli haline dönmesi için beli bir sürenin geçmesi gerekir. Filozof bununla çocukluk döneminde insanların belli bazı "makulleri" düşünememesini açıklamaya çalışıyor diye düşünmek mümkündür. Ruh bedenin kendi üzerindeki etkilerini hafifletebilirse ancak o zaman etkin olabilir. Ruh, beden üzerinde kontrolü sağlamadığı zaman bunun bilgi ve ahlak alanında ayrı ayrı sonuçları ortaya çıkabilmektedir. Bilgi alanında tasdik edilmiş bilgiye yani *epistemeye* ulaşmak mümkün olmayacağı gibi, duyusal hazların etkisinde olan ruhun erdemli olması da düşünülemez. Dolayısıyla ruhun bilgiyle donanması, idealları akletmesi ve bunun için iyi bir eğitim alması gerekir.[24] Öyle anlaşılıyor ki Platon nazarında bunu gerçekleştiremeyen insanların ölümden sonraki durumları da farklı olacaktır.

Platon, ruhu manevi bir cevher olarak gördüğünden, ölümden sonra ruhun asli hüviyetine kavuşması doğal olarak beklenir. Zira ruh düşmüş olduğu ten kafesinden kurtulmuş olmaktadır. Ancak o, insanın bu dünyada ruh ve bedenle birlikte yaşadığı süre zarfında yaptıklarının bir bedeli olması gerektiğini düşünmektedir. Bu kaygı ahlak alanında fikir imalinde bulunan bütün düşünürlerin kaygısıdır. Mehmet Aydın'ın belirttiği gibi "Madem ki bu dünyada her şey, tam olarak karşılığını bulamıyor, iyi insan sıkıntı içinde, kötü ise refah içinde yaşayabiliyor ve adaleti sağlamak için de töreler, kanunlar v.s. kâfi gelmiyor; adaletin tam olarak tecelli edeceği bir dünyanın varolması gerekmez mi?"[25]. Platon bu can yakıcı soruya kendi düşünce sistemi içerisinde iki şekilde izah getirmeye çalışıyor. Birincisi, Antik Yunan'da bulunan orfik inanç sisteminde yer alan tenasüh inancıdır. Bu inanca göre kişi yaşadığı hayata

[23] Ahmet Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2,* s. 366.
[24] Platon, *Timaios,* Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2015, ss. 54-55.
[25] Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1997, s. 238.

uygun olarak bir sonraki hayatında daha yüksek veya düşük bir canlının bedeninde yeniden dünyaya gelir. Böylelikle de hayatında yapmış olduklarının karşılığını görmüş olur. Ancak onun tenasüh inancına gerçekten de inanıp inanmadığı felsefe tarihçileri arasında ihtilaf konusudur. Çünkü Arslan'ın belirttiği gibi Platon diyaloglarında bunu eski bir efsane veya hikâye olarak zikretmektedir.[26] İkincisi ise, yine birincisi ile ilintili olarak öne sürdüğü ölümsüzlüğü ruhunda aklı ilcalara egemen olan kimselere hasretmesidir. Ona göre, insan ruhu akıl, irade ve ilcalar olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Onun fiil teorisinde şayet fillerimiz ortaya çıkarken sırasıyla akıl iradeyi, irade de ilcaları kontrol altında tutarsa erdemli fiiller ortaya çıkar, tersi durumunda ise, yani ilcalar iradeye hakim olursa bu durumda da reziletler ortaya çıkmaktadır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran yön ise akıllı bir varlık olmasıdır. Dolayısıyla akla dayalı fiiller ortaya koymayan insanlar ölümden sonra mutluluğu hak etmezler.

2. ABDÜLKERİM AMASÎ'NİN RUH ANLAYIŞI

Bilindiği üzere kelam geleneği içerisinde ruhun Tanrı'nın bir "emr"i olduğu dolayısıyla yaratılmış diğer şeyler gibi onun da yaratılmış olduğu vakti gelince oluş ve bozuluşa tabi olan her şey gibi onun da bir gün varlığının son bulacağına dair güçlü bir kanaat bulunmaktadır.[27] Abdülkerim Amasî, bu akıma itibar etmemekte ve İbn Sina geleneğine uyarak ruhun manevi bir cevher olduğu anlayışının savunusunu yapmaktadır.[28] Amasî, insanın hakikatinin manevi bir cevher olduğu anlayışını ortaya koyarken, bunun aksini iddia edenlerin görüşlerini tek tek ele almakta ve bunları çürütmeye çalışmaktadır.

2.1. Duyumsanan Cisim Olarak Ruh

Amasî, ilk önce bazı kelamcılara atfettiği, insanın hakikatinin duyumsanan cisim olduğu şeklindeki görüşü ele almaktadır. Ona göre bu ekolün iki temel iddiası bulunmaktadır. İlki, insanın sahip olduğu cisimden ibaret bulunmasıdır. İkincisi ise, insanın duyularla algılanabilir olmasıdır. Düşünürümüz birinci iddianın şu şekilde çürütülebileceğini ileri sürmektedir:

a) Bedenin kısımlarının sürekli değiştiği apaçık bir hakikattır. Bu değişim bazen büyümek ve küçülmek şeklinde, bazen de zayıflamak ve şişmanlamak

---

[26] Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, s. 375.

[27] Bkz. Yaşar Türkben, "E. M. Hamdi Yazır'ın Ölümsüzlüğe Dair Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 16, Sayı 2, Sivas 2012.

[28] İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.108.

şeklinde olur. Değişen ve dönüşen şeylerin bir sabitesinin olmayacağı bilinen bir gerçektir.[29]

b) İnsan belli bir hususta tefekküre daldığı zaman bedeninden ve bedeninin her bir cüzünden habersizdir. Hâlbuki kendi nefsinin varlığından habersiz değildir. Zira "Ben öfkelendim." "Ben arzuladım." diyerek birinci tekil şahıs kipi kullanır. Buradaki zamirler nefse atıfta bulunur. İnsan bahsedilen durumlarda nefsini bilmekte ancak bedeninden habersiz durumdadır. Bundan anlaşıldığı üzere "bilinen" "bilinmeyenden" farklıdır. Böylece insanın bedenin bütününden ve her bir parçasından farklı olduğu ortaya çıkmaktadır.[30]

c) Her bir şahıs bedenine ait uzuvlarından her bir uzvunu nefsine nispet ederek başım, kalbim, gözüm, dilim, bacağım, der. Hâlbuki muzaf ile muzafun iley arasındaki farklılık bilinen bir gerçektir. İnsanın her bir uzvundan farklı olması da gereklidir. İnsan benim nefsim, benim zatım dediği zaman burada muzaf ve muzafun ileyh vardır.[31]

İkinci iddiaya, yani insanın duyularla algılanan bir varlık olduğu iddiasına gelince, Amasî'ye göre, bilindiği üzere, âlemde bulunan cisimler ya dört unsurdan beri olur yahut da dört unsurun birleşmesinden meydana gelir. Bedenin bunların dışında özel bir cisimden oluşması düşünülemez. Aksine bedenin dört unsurun birleşmesinden meydana geldiği sabittir. Böyle düşünüldüğünde dört ihtimalden bahsedilir. Zira dört unsurdan oluşan cismin galebe çalan yönü ya topraktır, ya sudur, ya havadır yahut da ateştir. Eğer toprak galip olursa et, deri, kemik gibi toprağın baskın olduğu uzuvlar oluşur.[32] Düşünürümüze göre, İnsanın duyumsanan cisimden ibaret olduğunu iddia edenler arasında hiç kimse bunları savunmadı. Çünkü insan nurani bir varlık olmasına karşın bu kesif olan cisim zulmanidir. Bu durumda insanın bu organlardan biri olması söz konusu olamaz. Ona göre, insan mahiyetinin, içinde suyun çoğunlukta olduğu dört unsurdan meydana geldiğini iddia eden de olmamıştır; ancak kan olduğunu iddia edenlere rastlanmaktadır. Bazıları ruhun kan olduğu kanaatine vardılar. Zira onlar, kan bedeni terk edince ölümün gerçekleşmesinden dolayı böyle bir sonuca vardılar.[33] Amasî, burada bu görüşün kelamcılara ait bir iddia olduğunu ileri sürmektedir. Fakat bilindiği üzere felsefe

[29] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.4.
[30] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.5.
[31] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.6.
[32] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.12.
[33] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.13.

tarihçileri Thales'in "arche" olarak suyu kabul etmesindeki nedenleri sayarken, onun kanın insan yaşamındaki önemini fark etmesini de zikretmektedirler.[34]

Bunun yanı sıra, Amasî, insanın duyumsanan cisminin anasır-ı erbaadan havanın galip gelmesiyle oluşan bir karışımdan meydana geldiğini iddia edenler olduğunu ileri sürmektedir. Bu karışım da "ruh" olarak nitelendirilmiştir. Ancak bu iddiayı ileri sürenler ruhun mahalli konusunda anlaşmazlığa düştüler. Bazıları ruhun mahallinin kalp olduğunu iddia ederken diğerleri dimağda bulunan bir atom olduğunu ileri sürdüler.

Amasî'ye göre, bazı düşünürler ruhun dört unsurdan ateşin baskın gelmesiyle oluştuğunu ve dolayısıyla insanın hakikatinin ateşten oluşan bu ruh olduğunu iddia ettiler. Amasî, bazı kelamcıların, güneşin arzı kapladığı gibi ruhun da parçalanma, bölünme değişim kabul etmeyeceğini, "onu tesviye ettiğim vakit" (Hicr, 29) ayetinde zikrolunduğu üzere beden tamam olduğunda gelip ona nüfuz edeceğini ileri sürdüklerini ifade etmektedir.[35] Mütekelliminin dini metinlerden bulduğu bir diğer dayanak ise "Biz ona kendi ruhumuzdan üfledik" (Hicr, 29) ayetidir. Onlara göre, ısının zihne ve ağza, sesin kulağa, gül suyunun gülün cismine nüfuz ettiği gibi beden bu karşımı taşıdığı müddetçe canlı olarak kalmaya devam eder. Söz konusu karışımda bir değişim/dönüşüm olduğu zaman da artık bedene nüfuz etme imkânı kalmadığından ölüm olayı gerçekleşir. Amasî, bu ekolün ilahi kitaplarda beyan edilen hayat ve ölüme dair verilerle mutabık olduğundan güçlü bir ekol olduğunu ifade etmektedir.[36] Ruhun manevi bir cevher olduğu iddiasında olan Amasî'nin bu görüşe bir eleştiri getirmemesi oldukça manidar gözükmektedir.

2.2. Ruhun Araz Oluşu

Amasî'nin ele alıp çürütmeye çalıştığı bir diğer iddia ise insanın hakikatinin araz olduğu şeklindeki iddiadır. Ona göre, bu çerçevede üç ayrı görüşten bahsedilebilir:

a) Dört unsurdan bazısı diğerleriyle birleşerek mutedil, uyumlu bir yapı oluşturur. Buna da mizaç denilir. Bu keyfiyetin bazısı ağaç, bazısı insan olur. Bu durumda insanın hakikati belli miktardaki unsurların birleşmesiyle meydana gelen duyumsanan cisimden ibaret olmuş olur. Bu görüş tıpçıların çoğunluğunun ve Mu'tezile'den Ebu Hüseyin Basri'nin görüşüdür. Ona göre, bu görüşü savunanlar ruhun bekasını inkâr ettiler.

---

[34] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 20-21.
[35] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.14.
[36] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.15

b) Bir diğer görüş ise hayat, ilim, kudret sıfatlarıyla muttasıf olmak şartıyla insanın duyumsanan cisimlerden ibaret olduğu şeklindeki görüştür. Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğunun görüşü budur. Bu görüşü savunanlar da ruhun bekasını inkâr etmektedir.[37]

c) İnsanın hakikatinin araz olduğunu iddia edenlerin ileri sürdüğü üçüncü görüş ise, insanı hayat, ilim, kudret sıfatlarıyla muttasıf olmak şartıyla onu duyumsanan cisimden ibaret görenlerin savunduğu düşüncedir. Ancak onlara göre insanın diğer hayvanlardan farkı bedeninin sahip olduğu surettir. Bu görüşü oldukça temelsiz bulan Amasî, meleklerin de insan suretinde olduğunu ama onlarda insanın hakikatinin bulunmadığını belirtmektedir. Başka bir deyişle onlarda insan sureti vardır ancak insanın hakikati yoktur. Buradan anlaşılıyor ki diyor Abdülkerim Amasî, insanın hakikatini tayinde şekli esas almak doğru değildir.[38]

Amasî, insanın mahiyetine dair kendisinin katıldığı önceki anlayışlardan tamamen farklı bir başka görüşü dile getirir. İnsanın mahiyetiyle ilgili ileri sürülen bu düşünceye göre, insan mevcuttur; cisim ve cismani değildir. Düşünürümüze göre, metafizik hakkında görüş beyan eden, nefsin bekasını savunan filozofların ve İslam ulamasının hatırı sayılır çoğunluğunun görüşü bu yöndedir. Söz gelimi, Şehy Ebu Ragıp el-Isfahani, Ebu Hamid el-Gazali, Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden olan Muammer bin Abbas, Şia âlimlerinden Müfit Keramettin bu düşünceyi savunmaktadır. Amasî, insan nefsinin mücerret bir varlığa sahip olduğunu iddia edenler arasında iki farklı görüşün bulunduğunu belirtmektedir. İlk fırka, muhakkikundur. Bu görüşe göre, insan ruhu mücerred bir cevherden ibarettir.[39] Dolayısıyla insan âlemin dâhilinde ve haricinde mevcut değildir. Âlemin içine ve dışına bitişik değildir. Ancak düşünme ve tasarruf ile bedene bağlıdır. Amasî, ruh ile cisim arasındaki ilişkiyi Tanrı-âlem ilişkisine benzetmektedir. Ona göre, nasıl ki Tanrı'nın âlemle olan ilişkisi tedebbür ve tasarrufla oluyorsa, ruhun da cisimle ilişkisi bu şekilde olmaktadır. İkinci görüşe göre, nefs ait olduğu bedenle bütünleşir, nefs aynı beden, beden aynı nefs olur.[40] İkisinin birlikteliği insandır. Birliktelik bozulduğu zaman da ölüm gerçekleşmiş olur ancak nefs baki kalır. Amasî, Sabit bin Kurre'nin, kevn ve fesada uğramayan semavi lalif cisimlerin mücerret ruha sahip olduğunu iddia ettiğini ifade etmektedir.[41]

---

[37] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.16.
[38] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.16.
[39] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.17.
[40] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.17.
[41] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.18.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Abdülkerim Amasî, insanın mahiyeti, ruhun bekası konusunda Platon, İslam filozofları ve Gazali tarafından savunulmuş olan "ruhun manevi bir cevher" olduğu iddiasını savunmaktadır. Buraya kadar insanın mahiyeti ile ilgili ileri sürülen görüşleri yer yer eleştirerek deskriptif bir tarzda ortaya koyan Amasî, savunduğu görüşü temellendirmek için farklı argümanlar geliştirmektedir.

2.3. Abdükerim Amasî'de İnsan Ruhunun Rasyonel Delillerle İspatı

Birinci Delil

Amasî'ye göre, insanın varlığı konusunda şüphe yoktur. Bu durumda insan ya yer kaplayan bir cevherdir yahut da yer kaplamayan bir cevherdir. Birinci şık batıldır, birinci şık batıl olunca ikincisinin sabit olması gerekir.[42]

Amasî, birinci seçeneğin neden hakikati yansıtmadığını şu şekilde izah etmektedir: Eğer insan cevherini yer kaplayan olarak düşünecek olursak yer kaplama insan cevherinin aynısı olması gerekir. Aynı olduğu takdirde ise, insan her ne zaman zatını bilse uzamını da bilmek durumundadır. Başka bir ifade ile insan cevheri mütehayyiz olarak düşünüldüğü takdirde, o her ne zaman kendi zatını bilirse, miktarı ile birlikte uzamını da bilmek durumundadır. Fakat burada bu sonuncu düşünülemez. O zaman onun mütehayyiz (yer kaplayan) olduğu da düşünülemez.[43] Çünkü bir zatın kendisinin bilinmesi uzamının bilinmemesi, bir şeyin ispatı ile inkârının birleşmesi demektir. Bunun batıl olduğu da aşikârdır.[44]

İkinci Delil

Amasî'nin öne sürdüğü ikinci delil nefsin basit ve tek oluşunu esas almaktadır. Ona göre, Nefs tektir; tek olduğu zaman da bedenden ve onun her bir cüz'ünden farklı olması gerekir. Düşünürümüz bu sonuca dört öncül üzerinden hareket ederek varmaktadır.

İlk öncülde, Amasî, nefsin tarifini şu şekilde yapmaktadır. Nefs, bir kimsenin "ben" sözüyle işaret ettiği şeydir. Ona göre, "ben" sözüyle işaret edilen zat-ı mahsusun çok olmayıp tek olduğu her bir ferdin zaruri olarak bildiği şeydir. Çünkü "ben" sözüyle işaret olunanın tek olduğu zaruri olarak anlaşılmaktadır.[45] Bunu ispatlamak için, Amasî, dört farklı ispat şeklinin olduğunu belirtmektedir:

---

[42] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.18.
[43] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.18.
[44] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.19.
[45] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.21.

a) İstenmeyen bir şeyden uzaklaşma kast edildiğinde ortaya çıkan ruhsal duruma "gazab" adı verilmektedir. Bir şeyi arzuladığımızda ortaya çıkan ruhsal duruma da "şehvet" ismi verilmektedir. Bir şeyden nefret ve arzu ederek yönelme de ilim ile olmaktadır. Şayet bu ilim olmasa gazap gücünden ve şehvet gücünden kast ve ihtiyar ortaya çıkmaz. Bu değerlendirmede bilen, öfkelenen, arzu eden, bir yere yönelen kimse tektir. Amasî'ye göre, bu delil burhanî bir delildir.[46]

b) Fiil meydana getirmek için iki müstakil cevher farz etsek diyor Amasî, biri fiili meydana getirirken diğerinin buna mani olması imkânsızdır. Böyle olunca idrakin, fikrin mahalli bir cevher, gazabın mahalli başka bir cevher, şehvetin mahalli üçüncü bir cevher olduğu düşünülecek olursa, gazap gücünün fiiliyle iştigali, şehvet gücünün fiiliyle iştigal etmesine mani olmaması gerekir. Ancak ikincisi batıldır; çünkü insanın gazapla iştigali şehvetle meşgul olmasına açıkça engeldir. Buradan anlaşılıyor ki bu üç husus müstakil birer ilke olmayıp aksine tek bir cevherin farklı sıfatları olduğundan bir tek cevherin bu işlerden biriyle meşguliyeti diğeriyle meşguliyetine kesinlikle engeldir.[47]

c) Nefsin tek olduğuna bir başka delil olarak Amasî, idrak gücünden bahseder. Ona göre, şeyleri idrak ettiğimiz zaman idrakimiz bazen şehvetin meydana gelmesine ve bazen de gazabın meydana gelmesine sebep olur. Başka bir ifade ile idrak eden cevher gazap ve şehvet cevherinden farklı olsa, idrak eden cevherin idrak anında kendisinde gazaptan ve şehvetten bir eser görülmemesi gerekir. Yani şehvetin ve gazabın meydana çıkmaması gerekir. Fakat lazım geçersizdir. Çünkü lazım vicdanın aksinedir, aynı şekilde melzum da böyledir. Böylece idrak eden, öfkelenen ve arzu edenin bir olduğu anlaşılmış olmaktadır.[48]

d) Amasî, nefsin tekliğine, nefs sahibi cismin iradi olarak hareket etmesini delil olarak getirir. Ona göre, ancak motive edici bir unsur olursa nefs hareket eder. Motive edici unsur da ya bir iyiliğin yahut da bir şerrin farkında olmakla olur. İradeli hareket eden failden bahsedebilmek için, onun lezzet veren, eza veren, faydalı, zararlı şeylerin farkında olması gerekir. Böyle olunca insan nefsinin, tek bir şey olarak gören, işiten, tadan, dokunan, hayal eden, düşünen, hatırlayan, arzu eden, öfkelenen, bütün idrak eden vasıflarla, ihtiyari fillerle ve iradi hareketlerle vasıflarla donanmış olması gerekir.[49]

---

[46] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.21.
[47] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.22.
[48] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.22.
[49] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.23

İkinci öncül: Nefs bir tek şey olarak düşünüldüğü takdirde onun bedenin tamamından ve iç ve dış duyumlardan ibaret olmaması gerekir. Başka bir deyişle, bedende işitme, görme, düşünme, hatırlama ve bunun gibi şeylerle mevsuf tek bir parçanın olmadığı açıkça bilinmektedir. Zira işitme kulağa, görme göze, koklama buruna, ses de boğaza bağlıdır. Ancak bunlar sadece birer aracıdır. Aynı şekilde diğer idrak edilenlerin de bedende özel bir yeri vardır. Bunların durumu da bahsedilenlerdeki gibidir. Dolayısıyla insanın fiillerle ve idraklerle vasıflanan yanı sadece ruhtur.[50] Böylece bütün duyuların kendisinde toplandığı yerin ruh olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu da insan nefsinin bedenden ve bedenin bir parçasından farklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Üçüncü öncül: Amasî'ye göre, insan cesetten ibaret olsa, bu durumda hayat, ilim ve kudret ya cesedin her bir yahut da bütün azaların bir araya gelmesi ile ortaya çıkar. Ancak bunların ikisi de batıldır. Öyle olunca insanın cesetten ibaret olması batıldır. İlk kısmın geçersizliğine gelince, birinci kısım bedenin cüzlerinden her bir cüzün canlı, âlim, kudret sahibi olmasını gerektirir. Bu durumda da insan bir tek canlı olmayıp, canlılar, kudretliler, âlimler olması gerekir. Böyle olunca da bir tek insan ile bir insanda olan birçok şahıs arasında fark olmaması gerekir. Bunun doğru olmadığı zaruri olarak bilinmektedir.[51] Çünkü herkes bir tek canlıda zatını fark eder. Birçok canlıda zatının şuuruna varmaz. Cesedin parçalarından her bir parçanın canlı olduğu farz olunduğunda her bir parça bir tek yerden kontrol edilmediği için birinin başka bir tarafa diğerinin başka bir tarafa hareket etmesi mümkün olur. Bu durumda bedenin parçaları arasında itişme kakışma olması lazım gelir. Böyle bir şeyin olmadığı herkes tarafından bilinen bir gerçektir.

Dördüncü öncül: Amasî'ye göre, nefsin hallerini tefekkür ettiğimiz zaman onu cismin hallerine karşı olduğunu görürüz. Bu karşıtlık insan nefsinin cisimden farklı olduğunu gösterir. Bu farklılık da bizi şu sonuçlara götürür:

1. Hiçbir cisim ilk sureti bozulmadan başka bir sureti kabul etmez. Ancak ilk suretin tamamen ortadan kalkmasıyla başka bir suret kabul eder. Söz gelimi, mumda üçgen şekli bulunduğu zaman, o dörtgen veya daire şeklini alamaz. Onun bunu alması için ilk şeklini tamamen terk etmesi gerekir.[52] Fakat nefsin, ma'kulatın suretleriyle suretlenmesi cisimdekinden farklıdır. Başka bir deyişle, nefs değişik suretleri kabul ettiğinde onda bir zaaf oluşmaz. Aksine nefs farklı

[50] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.23-24.
[51] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.26.
[52] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.28.

suretler kabul ettikçe onun başka suretleri kabulü kolay ve hızlı olur. Bu yüzden insanın ilimle olan irtibatı arttıkça, kavrayış ve idraki de artar. Bundan anlaşılmaktadır ki nefsin aklileri kabulü ile cismin suretleri kabulü farklıdır. Bu da nefsin cisim olmadığını ortaya koymaktadır.

2. Derin ve incelikli meseleler üzerinde yoğunlaşma nefsi ve bedeni etkiler. Ancak nefse tesiri, nefsin kuvvesinde bulunan makulatı ve idrak edilenleri fiile çıkarması şeklindedir. Bu fikirler arttıkça ilimlerin ortaya çıkışı mükemmelleşir; bu da nefsin kemali ve nihayet üstünlüğün göstergesidir.[53] İncelikli düşünmenin bedene tesirine gelince, kara kara düşünmek bedenin ümitsizlik ve karamsarlıkla dolmasına yol açar. Şayet bu hal uzun süre devam etse melankoli oluşur ve nihayet ölüm gerçekleşir. Bundan derinlikli düşünmenin nefse hayat ve şeref, bedene ise noksanlık ve ölüm getirdiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden, şayet nefs bedenin aynı olsaydı; bir şeyin bir şeye hem noksanlık hem kemal, hem hayat hem de ölüm vermesi gerekirdi. Bu ise açıkça imkânsızdır.[54]

3. Bazen insan bedeni zayıf olduğu halde insana kutsi bir nur, metafizik âlemin sırlarından bir sır tecelli eder. Bu hali yaşayan kimsede bir büyüklük, azamet hâsıl olur ve bu öyle yüce bir duygudur ki gerçek sultanların içinde olduğu imkânlar onun nazarında bir hiç mesabesindedir. Şayet nefs bedenden başka bir şey olmasaydı bu durum böyle olmazdı.[55]

4. Riyazat ehli bedeni kuvvetlere gem vurdukça ruhani kuvvetleri güçlenmekte, esrarlı ilimler gönüllerine akmaktadır. Aksine insan yemeye, içmeye kendini verdikçe idraki, anlayışı, marifeti azalmakta adeta hayvanlaşmaktadır. Bu da göstermektedir ki eğer nefs bedenden farklı olmasaydı böyle bir şey olmazdı.[56]

5. Beş duyu ile gerçekleştirilen fiillerin ayrı ayrı organları vardır. Söz gelimi, insan göz vasıtasıyla görür, kulak vasıtasıyla işitir, el vasıtasıyla tutar, ayak vasıtasıyla yürür. Ancak bilmek bakımından insan nefsi tektir. Herhangi bir bedeni vasıtaya ihtiyacı yoktur. İnsan gözlerini kapatsa bir şey görmez, kulaklarını kapatsa bir şey işitmez; ancak bildiği bir şeyi kalbinden söküp atamaz. Amasî'nin burada dikkat çekmek istediği husus İbn Sina ve Descartes'ın daha önce işaret etmiş olduğu bir hususdur. Düşünürümüz, İbn Sina'nın "uçan

[53] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, ss.28-29.
[54] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.29.
[55] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.29.
[56] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.29.

adam" benzetmesinde işaret olunduğu üzere[57], yer kaplama ve üç boyutlu oluşumuzun farkında olmadığımız halde zatımızın kendisini biliriz, diyor. Ona göre, bu da ruhun bedenin aletlerinden bağımsız olduğunu gösterir.[58]

Üçüncü Delil

Amasî'ye göre, muhtelif iradelerin hareketleri mücerret insan nefsini ispat etmektedir. Zira muhtelif iradelerin hareketlerinin bir ilkesinin olması gerekir. Bu ilkenin cisim suretinde olması düşünülemez. Çünkü cismin sureti bütün cisim türleri arasında müşterektir. Ona göre, bu mebdenin mizaç olması bile caiz değildir. Zira mizaç mutlak surette ya bir bütünün cüzüdür. Böyle olması durumunda galip olan parçanın tesirinde kalarak hareket etmek durumundadır. Yahut da cisim bulunduğu mekânda hareket etmeden kalacaktır. Bu yüzden mizacın iradenin hareketine ilke olması batıldır.[59] Sözün özü, mizaç, keyfiyeti bakımından farklı hareketlerin ilkesi olmaktan uzaktır. O muhtelif hareketleri meydana getiremez. Aksine, insan hareket etmeye kalkıştığında çok kere insanın hareketine engel olur. Söz gelimi, insan bir dağa tırmandığında yukarı doğru çıkmayı ister, hâlbuki onun mizacı, yani ağırlığı, onu aşağı doğru çeker. İnsanın yeryüzünde yürümesi bir başka örnek olarak verilebilir. İnsan yeryüzünde yürümek isterken bedenin ağırlığı onu yere doğru çeker ve hareketini engeller veya yavaşlatır.[60]

Dördüncü Delil

Amasî'nin ruhun varlığı ve mücerret oluşuna dair ileri sürdüğü son argüman ise mizacın bekası ve vücudu ile insan nefsinin mücerret oluşuyla ilgilidir. Ona göre, dört unsurdan her bir unsurun tabii bir eğilimi olup, bu eğilim diğerlerinin eğilimine karşıt olduğundan ve her bir eğilim bir mekân gerektirdiğinden, dört unsurun mekânları farklı olmayı gerektirdiğinden, birbirine zıt, birbiriyle kavgalı olan mizaçların arasında ayrılık olması lazım gelir. Aralarında birleşme ve kaynaşmanın meydana gelmesi için mizaç unsurları zorla bir araya getireceği bir şeye muhtaçtır. Bu zorlayıcının etkisiyle unsurlardan biri diğerine tesir ederek mizaç meydana gelir. Mizacın bekası unsurları zorla bir araya getiren ve koruyan bir şeye muhtaçtır. Şayet böyle bir koruyucu ve zorlayıcı olmasa unsurlar tabiatlarının gereği üzere dağılıp ayrılırlar. Kendi mekânlarına dönerler.[61] Hâsılı, varlığı devamlı olan mizaç bir birleştirici ve koruyucuya muhtaç olup birleştirici meydana gelmesini ve var olmasını

[57] Bkz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri,* Çev. Mehmet Karasan, MEB, İstanbul 1997, s.31.
[58] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye,* s.30.
[59] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye,* s.30.
[60] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye,* s.31.
[61] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye,* s.31.

sağlamakta, koruyucu da bekasını temin etmektedir. Birleştirici ve koruyucu, mizaçtan önce bulunan bir birleştiriciye dayanırlar. Bu birleştirici ve koruyucu bir tek şey olup insanın mücerret nefsinden ibarettir.[62]

Sonuç

Platon ve Amasî, maddi nitelikli ruh tanımlarının tamamına karşı çıkarak ruhun maddi, fiziksel, duyusal bir şey olmadığını, gayrı-maddî, tinsel bir töz olduğu anlayışını hararetle savunmaktadırlar. Onlar ruhun cisimden, maddeden, bedenden tamamen farklı, manevi bir cevher olarak kabul etmektedir. Ruhun bu özelliği ortaya konulurken Amasî, Platon'un ruhun hava, su, ateş, toprak olamayacağına dair görüşlerini büyük ölçüde tekrarlamaktadır. Ruhun manevi niteliği ile ilgili temellendirmede bulunurken Platon yer yer Mitolojilere yer vermekte, buna karşın Amasî de zaman zaman dini metinlere başvurmaktadır. Kanaatimizce onların mitoloji ve dini metinlere başvurma ihtiyacı felsefi delilleri yeterince takip ve idrak edemeyen insanları ikna etme endişesinden kaynaklanmaktadır.

İki düşünürün konuyu temellendirirken ortak yanları kolayca görülebilmektedir. Bu yüzden sonuçta aralarındaki farklılıklara dikkat çekmekte fayda vardır. Platon, ruhun maddeden farklı bir cevher olduğunu ileri sürerken temel kaygısının epistemolojik olduğu görülmektedir. Hocası Sokrates'in en büyük çabası insanı her şeyin ölçüsü olarak gören sofistlere karşılık vermek ve onların tezlerini çürütmekti. Platon hocasının endişelerini paylaşıyordu. Çünkü bilgiye sağlam bir temel bulamadığı zaman, başka bir ifade ile genel geçer bilginin varlığı ortaya konulmadığı takdirde Protagoras haklı olacaktı. Platon bilgiyi temellendirmek için ruhun ezeli, ebedi ve manevi bir cevher olduğu anlayışını benimsedi. Çünkü oluş ve bozuluşa tabi olan cismin bütünlüğünü koruyarak ebedi olması düşünülemezdi. Platon'un bir diğer kaygısı ise ahlak ile ilgilidir. Bu dünyada adaletin tam olarak gerçekleşmediği bilinen bir gerçektir. İnsanların en büyük beklentilerinden biri de adaletin gerçekleşeceği bir dünyanın var olmasıdır. Platon, bu beklentiyi ruhun tinsel bir cevher olarak ölümsüz olduğunu kabul ederek karşılamaya çalışmıştır. Ahlaki kaygıları karşılamak için Platon tenasüh inancına da başvurmaktadır. Buna karşılık, Abdülkerim Amasî'nin esas kaygısının dini olduğu kanaatindeyiz. Çünkü onun ruhun manevi bir cevher olduğu ve ölümle birlikte varlığının son bulmayacağına dair akli deliller ileri sürerken aynı

[62] Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.32.

zamanda birtakım dini metinleri de delil olarak ortaya koymaktadır. Amasî'nin, kabir âlemi ve ahiret hayatına dair Kur'an ve hadislerde yer alan hususların ruhun ölümsüz bir cevher olduğu anlayışı benimsendiğinde daha kolay anlaşılacağı kanaatinde olduğunu varsayabiliriz. Ancak Amasî, Müslüman bir düşünür olarak ruhun ezeli olduğu fikrini ve tenasüh inancını hiçbir şekilde benimsememektedir. İbn Sina geleneğine bağlı olarak ruh ancak beden onu kabule hazır hale geldiğinde Tanrı tarafından yaratılmaktadır.

Kaynaklar

AbdülKerim Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, İstanbul 1293.

Aslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2,* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1997.

Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi,* Asa yayınları, Bursa 2000.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 2007

Jones, W. T., *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi 1,* Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.

Paksüt, Fatma, *Platon ve Platon Sonrası,* Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara 1982.

Platon, *Phaidon,* Çev. Suut Kemal Yetkin-Hamdi R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1997.

Platon, *Yasalar,* Çev. Candan Şentuna –Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1998.

Platon, *Phaidros,* İngilizceye çeviren Roben Waterfield, Oxford University Press, New York 2002.

Platon, *Devlet,* Çev. Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimboz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011.

Platon, *Timaios*, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2015.

Türkben, Yaşar, "E. M. Hamdi Yazır'ın Ölümsüzlüğe Dair Görüşleri" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt 16, Sayı 2, Sivas 2012, ss. 335-363.

Ülger, Mustafa, *Hoca Abdülkerim'in Felsefi Görüşleri,* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007

Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi,* Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

ABDÜLEHAD NÛRÎ-İ SİVASÎ VE '*RİSÂLE FÎ DEVERÂNİ'S-SÛFİYYE*' ADLI ESERİ*

Fatih ÇINAR**

Öz

On altıncı yüzyılda alevlenen ve Kadızâdeliler-Sivasîler veya medrese-tekke çekişmesi şeklinde anılan tartışmalarda ele alınan konulardan biri de sûfîlerin zikir esnasında dönerek ve sağa sola eğilerek yaptıkları hareketlerdir. Dev(e)rân olarak adlandırılan bu uygulama üzerinde, tartışmaların yoğun olduğu o dönemde dev(e)rânın meşrû olduğu veya haram olduğu yönünde birçok çalışma kaleme alınmıştır. Dönemin hassas şartları içerisinde kaleme alınan, ilmî ve vicdanî tavrıyla dikkat çeken önemli bir çalışma da Halvetî-Şemsî-Sivasî şeyhi olan Abdülehad Nûrî-i Sivasî'nin '*Risâle fi deverâni's-sûfiyye*' adlı çalışmasıdır. Makalede, Nûrî Efendi'nin adı geçen çalışması çerçevesinde bir eğitim metodu olarak dev(e)rânın meşrûiyetine dair fikirleri incelenmiştir. Kısaca Nûrî Efendi'nin hayatı, eserleri ve halifeleri üzerinde durulduktan sonra onun Risale'de takip ettiği metot, Risale'nin özellikleri ve müellifin çalışmasını oluştururken istifade ettiği kaynaklar üzerinde durulmuştur. Çalışmanın son kısmında ise Risale'nin metni sadeleştirilerek takdim edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Abdülehad Nûrî-i Sivasî, Dev(e)rân, Risale, Sûfî

ABDULEHAD NÛRI-I SIVASI AND HIS WORK '*RISÂLE FI DEVERÂNI'S-SÛFIYYE*'

Abstract

One of the topics that had been arguing during the arguments mentioned as Kadızadeliler-Sivasiler or lodge-madrasah conflict which was grown in 16th

* Geliş T. / Received Date : 01.03.2017 Kabul T. / Accepted Date : 16.05.2017
** Tokat İl Vaizi, cinar.fatih58@hotmail.com.

century, is the moves of muslim mystics made by turning around and by leaning left and right during islamic remarks.In the period when intensive arguments occured about the practice named dev(e)rân, many studies were written on if the dev(e)rân is haram or not. One of the most significant study which takes attention with scientific and conscientious attiude is 'Risale fi deverâni's-sufiyye' written by sheikh of Halveti-Şemsi-Sivasi 'Abdülehad Nuri-i Sivasi'. In the article, Nuri Efendi's thoughts were studied on legitamacy of dev(e)rân as an education method according to his mentioned study. Briefly after it was dwelled upon the life of Nuri Efendi, his studies and caliphs, the methodology he followed in the Risale, characteristics of the Risale and the sources he used during forming his study were dwelled upon. In the last part of the study, simplicated text of the Risale was presented.

Keywords: Abdülehad Nûrî-i Sivasî, Dev(e)rân, Risale, Sûfî

Giriş

Abdülehad Nûrî Efendi, Sivasîler ailesinin etkin isimlerindendir. Dayısı, kayınpederi ve aynı zamanda şeyhi olan Abdülmecid-i Sivasî ile birlikte İstanbul'a gelerek üstadının gözetiminde maddî ve manevî bir eğitim sürecinden geçen Nûrî Efendi, dönemindeki medrese-tekke tartışmalarında tekke tarafını temsil eden şahsiyetlerden birisidir. Bu çalışmada eserleri ve yetiştirdiği talebeleriyle döneminde etkili olan Abdülehad Nûrî Efendi'nin sûfîlerin dev(e)rânlarını konu edindiği '*Risâle fî deverâni's-sûfiyye*' adlı eseri incelenmiştir.

1. ABDÜLEHAD NÛRÎ-İ SİVASÎ'NİN HAYATI: AİLESİ, YETİŞMESİ, RESMİ GÖREVLERİ, TARİKATI, ESERLERİ VE HALİFELERİ

Bu çalışmada esas amacımız Abdülehad Nûrî Efendi'nin hayatına dair bilgi vermek olmadığından, Nûrî Efendi'nin ailesi, yetişmesi, resmi görevleri, tarikatı, halifeleri ve eserleri üzerinde kısaca duracağız.

1.1. Ailesi, Yetişmesi ve Resmi Görevleri:

Tam adı, '*Evhadü'd-dîn Ebu'l-Mekârim 'Abdülehad en-Nûrî b. Muslihu'd-dîn-i Safâyî b. İsmâil b. Ebi'l-berekât*'[1] olan Abdülehad Nûrî Efendi 1594'de Sivas'ta dünyaya

[1] Osman Türer, *Muhammed Nazmî ve Hediyyetü'l-İhvân'ı,* yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1982, s.213.

gelmiştir[2]. Halifesi Muhammed Nazmî Efendi, onu, 'ismi '*Abdülehad'*, künyesi '*Ebü'l-mekârim'*, lakabı '*Evhadüddin'* mahlası ise '*Nûrî'dir'* şeklinde tanıtmıştır[3]. Nûrî Efendi'nin babası Mustafa Safayî Efendi, annesi Safa Hatun'dur. Abdülehad Nûrî Efendi'nin baba tarafından dedesi Şemseddin Sivasî'nin (ö.1006/1597) kardeşi İsmail Sivasî (ö.1000'den sonra/1591'den sonra)[4], anne tarafından dedesi ise Şemseddin Sivasî'nin ağabeyi Muharrem Efendi (ö.1000/1591)'dir. '*Sivasî Efendi*' lakabıyla tanınan Abdülmecîd-i Sivasî (ö.1049/1639), Nûrî Efendi'nin şeyhi ve aynı zamanda dayısıdır. Abdülehad Nûrî Efendi'nin Abdüssamed ve Kâmil Efendi isminde iki kardeşi vardır[5].

Küçük yaşlarda babasını kaybeden Abdülehad Nûrî Efendi, III. Mehmed'in Abdülmecîd-i Sivasî'yi İstanbul'a davet etmesi üzerine[6] onunla birlikte İstanbul'a hicret etmiştir[7]. 1599 veya 1600 yılına denk gelen bu hicret sürecinde Nûrî Efendi 5-6 yaşları civarındadır[8].

---

[2] Süleyman Sadeddin Müstakimzâde, *Terâcim-i Ahvâl-i Şüyûh-ı Ayasofya*, Sül. Ktp., Es'ad Ef., 1716/2, vr. 13b; Mustafa Safâyî, *Tezkiretü'ş-Şuarâ,* Sül. Ktp., Es'ad Ef., nr. 2549, vr. 335a; Kemiksizzâde Saffet Mustafa, *Nuhbetü'l-Âsâr min Ferâidi'l-Eşâr*, İÜ. Ktp., Türkçe yazma, nr. 6189, vr. 140b; Tevfik, *Mecmûatü't-Terâcim*, İÜ. Ktp., Türkçe yazma, nr. 192, vr. 42b (Tevfik, *Tezkire*); Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, Sül. Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2307, c. III s. 357; Hocazâde Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ,* İstanbul 1325, s. 88; Sadık Vicdânî, *Tomar-Halvetiyye* (haz. İrfan Gündüz), İstanbul 1995, s. 251; Hüseyin Ayvansarâyî, *Mecmuâ-i Tevârih*, haz. Fahri Ç. Derin- Vahid Çabuk, İstanbul 1985, s. 212; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Yâhud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye, I-IV*, c. III, İstanbul 1313, s. 294; Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, (*Divan Şairlerinin Muhtasar Biyoğrafileri*),31 Mart 1949, '*Nûrî*' md., c. 2, s. 1103; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemü'l- Müellifin*, Beyrut. Trs., c. 5, s. 66; Mehmed Tahir Bursalı, *Meşâyih-i Osmâniyeden Sekiz Zâtın Terceme-i Ahvâli*, İstanbul 1318, s.35; Aynı müellif, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmet Remzi Akyürek-Miftâhu'l-Kulûb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi* (Haz: Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz), Bizim Büro Basımevi, Ankara, 2000, c.I, s.121.

[3] Nazmî, *Hediyye*, s. 213.

[4] Fatih Çınar, "İsmail es-Sivasî ve Sûfîlerin Raks/Deverânı Hakkında Verdiği Bir Fetvası", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,* 2009, c.13/1, s.325-326.

[5] Recep Sivasî , *Necmü'l-Hüdâ fi Menâkıbı'ş-Şeyh Şemseddin Ebu's-Senâ*, Süleymâniye Ktp., Lala İsmâil Kitaplığı, nr. 694/2, vr. 41a; Uşşakîzâde, *Zeyl*, s.539; Şeyhî, *Vekâyiu'l-Fudalâ,* c. I, s. 547; Vassâf, *Sefîne*, c. III s. 357. Abdülehad Nûrî-i Sivasî'nin ailesi hakkında detaylı bilgi için bkz; Cengiz Gündoğdu, "Türk Tasavvuf Kültürü'nde Bir Şeyh Ailesi: Şemsî- Sivasîler", *Türkler*, Editör: H. Celal Güzel, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, c. XI, s. 128-140; Rüya Kılıç, "Sivas'tan İstanbul'a Bir Tarikat Portresi: Şemsiyye ve Sivâsiyye", *Türkler*, Editör: H. Celal Güzel, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, c. XI, s. 120-127.

[6] Padişahın Abdülmecid Sivasî'yi İstanbul'a davet ettiği ferman şu şekildedir: '*Fazîletli ve kerâmetli Abdülmecid Efendi, merhum 'ammin Şems Efendi'nin Eğri Seferi'nde refâkatından, zâhiren ve bâtınen çok menâfi'ler müşâhede etmişizdir.Ba'de'r-rücu' Dâru's-Saltana'da ikâmetlerin murad etmiş idim. Pîr'liği özr-i kavî olmağın izin vermiştim. Hâlâ seni kavlen ve fi'len ve vasfen ona müşâbehet-i tâmme ile müşâhebetin olduğu mesmû'um olmağın, derunumuzdan meyl-i tâm etmişizdir.Hatt-ı Şerîfim vüsûlunda Dâru's-Saltana'ya hicret etmen emrim olmuştur.İhmâl olunmaya*' Nazmî, *Hediyye*, s.124; Şeyhî, *Vekâyiu'l-Fudalâ*, c.III, s. 63; Müstakimzâde, *Hülâsa*, vr. 24a.

[7] Nazmî, *Hediyye*, s.124; Şeyhî, *Vekâyiu'l-Fudalâ*, c.III, s.63; Hocazâde, *Ziyâret*, s.85; Vicdânî, *Tomar*, s.251; Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l- Müfessirîn),* İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974, c.II, s.693; Bursalı, *Sekiz Zât,* s.35.

[8] Nazmî, *Hediyye*, s.125, 215; Şeyhî, *Vekâyiu'l-Fudalâ*,; c.III, s.63 Müstakimzâde, *Hülâsa*, vr.24a.

Sivas'ta başladığı ilmî faaliyetlerine özellikle dayısı Abdülmecîd-i Sivasî'nin özel ilgisi ile devam eden Abdülehad Nûrî Efendi, İstanbul'un önde gelen âlim ve irfan ehli birçok isminden istifade etmiştir[9]. Üç veya dört yaşındayken Şemseddîn-i Sivasî'nin teveccühüne mazhar olan Abdülehad Nûrî Efendi[10] daha sonra dayısı Abdülmecîd-i Sivasî'nin manevi terbiyesi altında seyr ü sülûkünü tamamlayarak icazet almıştır. Nûrî Efendi, dört yıl beş ay on gün süren kırk halveti peş peşe çıkararak tarihte örneğine az rastlanan bir manevî süreç sonunda hilafete layık görülmüştür. Onun bu halvet süreci 1620 gün kadar sürmüştür[11]. Bu uzun halvet sürecinin ardından Abdülehad Nûrî Efendi, üstadının işareti ile irşat için Midilli'ye görevlendirilmiştir. 1618 veya 1619 yılında Midilli'deki irşat faaliyetlerine başlayan Abdülehad Nûrî Efendi, burada kısa sürede sevilmiş ve büyük bir etkiye sahip olmuştur. Kaynaklarda onun irşat çalışmaları vesilesi ile yaklaşık yetmiş kişinin müslüman olduğu, bu kimselerin Nûrî Efendi'ye intisap ederek seyr ü sülûklerini tamamladıkları bilgisine rastlanmaktadır[12]. Nûrî Efendi, Midilli'deki beş altı yıllık hizmetinin ardından üstadının işareti ile 1623-4 yıllarında İstanbul'a dönmüştür. Şeyhülislam Yahya Efendi'nin (1053/1644) Abdülmecîd-i Sivasî'den ricası üzerine Nûrî Efendi, Şeyhi Yusuf Sinâneddîn Efendi'nin (ö.1032/1623) vefatı ile boşalan Mehmed Ağa Tekkesi şeyhliğine atanmış[13] ve vefatına kadar (yaklaşık 28 yıl) buradaki görevini devam ettirmiştir[14].

Mehmed Ağa Tekkesi'ndeki görevine başladıktan sonra dayısı ve mürşidi Abdülmecîd-i Sivasî'nin kızlarından birisi ile evlenen Nûrî Efendi'nin Mustafa isminde bir oğlu dünyaya gelmiştir. Mustafa Efendi, babasının vefatından sonra Mehmed Ağa Tekkesi'ne şeyh olmuş ve vefatına kadar (1102/1690) buradaki görevini sürdürmüştür. Mustafa Efendi, babasının türbesinin civarına defnedilmiştir[15]. Nûrî Efendi, Mehmed Ağa Tekkesi'ndeki şeyhlik görevinin yanı sıra İstanbul'un çeşitli camilerinde vaizlik görevinde de bulunmuştur. Boşnak Osman Efendi'den boşalan Fatih Sultan Mehmed Camii cuma vaizliği[16], 1051/1641

---

[9] Uşşakîzâde, *Zeyl*, s.539; Şeyhî, *Vekâyiu'l-Fudalâ,* c. I, s.547; Hocazâde, *Ziyâret*, s.88; Vicdânî, *Tomar*, s.251.

[10] Nazmî, *Hediyye*, s.214.

[11] Nazmî, *Hediyye,* s.220-221; Vassaf, *Sefîne*, s.357; Hulvî, *Lemezât*, s.346;Vicdânî, *Tomar*, s.175.

[12] Nazmî, *Hediyye*, s.221; Müstakimzâde, *Hülâsa*, vr.37a; Vassaf, *Sefîne*, s.357; Necdet Yılmaz, 'Abdülehad Nuri-i Sivâsî'nin Midilli'deki Faaliyetleri', *İlim ve Kültür Tarihinde Sivâsîler Ulusal Sempozyum Bildirileri,* s.291-306.

[13] Nazmî, *Hediyye*, s.223; Müstakimzâde, *Hülâsa*, vr.37b; Vassâf, *Sefîne*, c. III, s.357.

[14] Müstakimzâde, *Hülâsa*, vr.37b; Vassâf, *Sefîne*, c.III, s.358.

[15] Nazmî, *Hediyye*, s.334; Müstakimzâde, *Mecelle,* vr.429a; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul, 1971, c. III, s.294.

[16] Nazmî, *Hediyye*, s.224; Şeyhî, *Vekâyiu'l-Fudalâ* c. I, s.547; Uşşakîzâde, *Zeyl,* s.540; Hocazâde, *Ziyâret,* s.88.

tarihinden itibaren Bâyezid Cami vaizliği[17] ve 1057/1647 tarihinden sonra ise Büyük Ayasofya Camii'nde cuma vaizi olarak görev yapmıştır[18]. Müstakimzâde'nin tespitine göre, Abdülehad Nûrî Efendi, vaizlik silsilesinin son mertebesi olan Ayasofya kürsü şeyhliğine atanan yedinci şeyhtir[19]. Fatih Camii'nde vaaz yapmaya başladığı ilk günden itibaren, Beyzâvî Tefsiri'ni esas alarak, Kur'ân-ı Kerim'i takiple sohbetlerini sürdürmüştür. Nûrî Efendi, Fatih Camii'nde, Fatiha suresi ile başladığı Kur'ân-ı Kerim'in tefsirini diğer camilerde de kaldığı yerden devam ederek büyük ölçüde tamamlamıştır. Fâtih Camii'nde Fatiha suresi ile başladığı Kur'ân tefsirinde Fâtır suresinin sonunda kaldığı için Beyazıt Camii'nde Yasin suresi ile başlamış ve Muhammed suresinin sonuna kadar gelmiş böylece Ayasofya Camii'ndeki vaazına ise Fetih suresi ile başlamış ve son vaazında Hadîd suresinin üçüncü ayetini tefsir ederek resmî vaizlik görevini tamamlamıştır[20].

Ömrünün sonlarına doğru vaaz faaliyetlerini azaltan, dervişlerin ihyası ve yoğun gece ibadetleri ile günlerini geçirmeye başlayan Nûrî Efendi, 1061 yılı Safer ayının ilk Cuma günü (27 Ocak 1651) ikindi vaktinin sonlarına doğru 57 yaşında vefat etmiştir[21]. Cenazesi Mehmed Ağa Tekkesi Camii imamı Tatar Ali Efendi tarafından yıkanmış ve 28 Ocak 1651 tarihinde Fatih Cami'nde öğle namazından sonra kılınan cenaze namazının ardından Eyüp Nişanca'daki şeyhi Abdülmecîd-i Sivasî'nin kabrinin karşısına defnedilmiştir. Cenaze namazını Abdülmecîd-i Sivasî'nin oğlu Abdülbaki Efendi kıldırmıştır[22].

1.2. Tarikatı, Eserleri ve Halifeleri:

Abdülehad Nûrî Efendi, Halvetiyye'nin Şemsiyye koluna mensup bir şeyhtir[23]. Yetiştirdiği talebeleri ve hizmetleri ile bu yolu bir hayli yaygın hale getiren Nûrî Efendi'nin Şemsiyye kolundan Sivasiyye isimli bir yol tesis ettiği nakledilmiştir[24]. Silsilesi ise şu şekildedir:

---

[17] Nazmî, *Hediyye*, s.225; Uşşakîzâde, *Zeyl*, s.540; Hocazâde, *Ziyâret*, s.88.

[18] Müstakimzâde, *Mecelle*, vr.429a; Nathalie Clayer, *Mystques Etat et Societi Les Halvetis dans I'aire balqaninique de la fin du XVe siecle a nos jours*, Leiden, 1994, s.100.

[19] Müstakimzâde, *Şüyûh-ı Ayasofya*, vr.13a.

[20] Nazmî, *Hediyye*, s.224-225, 264.

[21] Nazmî, *Hediyye*, s.226; Vassâf, *Sefîne*, c. III, s.361.

[22] Nazmî, *Hediyye*, s. 227-228;Vassâf, *Sefîne*, c. III, s.361.

[23] Nazmî, *Hediyye*, s.58; Müstakîmzâde, *Hülâsâ*, vr.10b.

[24] Vassaf, *Sefîne*, c.III, s.347; Safer Baba, *Istılâhât-ı Sofiyye fi Vatan-ı Asliyye- Tasavvuf Terimleri*, İstanbul: Heten Keten Yayınları 1998, s.218; Rüya Kılıç, "Sivas'tan İstanbul'a Bir Tarikat Portresi: Şemsiyye ve Sivasiyye", *Türkler*, Editör: H. Celal Güzel, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, c. XI, s.125.

Abdülehad Nûrî-i Sivasî (1061/1651)> Abdülmecîd-i Sivasî (1049/1639)> Şemseddin Ahmed Sivasî (öl.1006/1597)> Abdülmecîd-i Şirvanî (971/1563)> Şahkubad-ı Şirvanî (950/1543-44)> Muhyiddîn Muhammed Rûkiyye (öl. 903/1497-98)> Ziyâeddîn Yusuf Mahdum-ı Şirvanî (öl. 890/1485)> Pîr-i Sânî Seyyid Yahya eş-Şirvanî (öl. 890/1485).

Bir diğer silsilesi ise şöyledir: Abdülehad Nûrî-i Sivasî (1061/1651)> Abdülmecîd-i Sivasî (1049/1639)> Şemseddin Ahmed Sivasî (öl.1006/1597)> Muslihuddîn Halîfe (öl.?)> el-Hâc Hızır Amâsî (öl.?)> Habîb-i Karamânî (öl. 902/1497-98)> Pîr-i Sânî Seyyid Yahya eş-Şirvanî (öl. 890/1485)[25].

Abdülehad Nûrî Efendi'nin haklarında bilgi bulunan ve bulunmayan halifelerini şu şekilde sıralayabiliriz: '*Muhammed Nazmî Efendi, Simkeşzâde Feyzî Hasan Efendi, Bülbülcüzâde Abdülkerîm Fethî Efendi, Şeyh Seyyid Hüseyin Efendi, Esircizâde Hüseyin Efendi, Nefes Anbarı Zâkir Osman Efendi, Hamza Efendi, Çelebi Mustafa Efendi, Kubûrîzâde Ortanca Mustafa Efendi, Kutup Ahmed Efendi, Gevrekcizâde Mehmed Efendi, Bosnalı Karabaş Osman Efendi, Vaiz Süleyman Efendi, Mekkî Mehmed Efendi, Selebâf Mehmed Dede, Hasan Dede, Hammâmîzâde Mehmed Efendi, Kasımpaşalı Ahmed Efendi, Ârif Efendi, Yusuf Ağazâde Mustafa Efendi, Şeyh Veli Dede, Şeyh el-Hâc Sâdık Efendi, Kürkçübaşı Musa Ağa, Şeyh Âlimî Mehmed Efendi (Midilli Adası), Şeyh Mustafa Efendi (Midilli Adası), Filibeli Abdullah Efendi (Filibe), Varnalı Osman Efendi (Varna), Ankaralı Karabaş Mahmud Efendi (Ankara ve Edirne), Vânî Seyyid Mehmed Efendi (Van), Boğazhisarlı Mehmed Efendi (Boğazhisar), Kırımlı Cârullah Efendi (Kırım), Konyalı Seyyid Mehmed Efendi (Konya), Budinli Ahmed Efendi (Budin), Manisalı Şeyh Hüseyin Dede (Manisa-Alaşehir), Tokatlı Karabaş el-Hâc Osman Efendi (Tokat), Musa Dede (Karadeniz), Mehmed Efendi (Konya), Şeyh Ali Efendi (Medine), Abdurrahman-ı Kuddusî Efendi (Manisa), 'Unfî Karabaş Osman Dede (Canik), Midillili Şeyh Ahmed Efendi, Şeyhzâde Ahmed Efendi, Edirneli Osman Efendi, Rumelili Mehmed Efendi, Yanbolulu Şeyh Hüseyin Efendi, Dobrucalı Şeyh Veliyyüddîn Efendi, Kırımlı Zekeriyya Efendi, Şeyh Derviş Efendi, Şeyh Yusuf Efendi, Edirneli Şeyh Mustafa Efendi, Moralı Şeyh Hüseyin Efendi, Rumelili Mustafa Efendi, Malkaralı Ömer Efendi*'[26].

Velûd bir yazar olan Nûrî Efendi'nin eserlerini ise şu şekilde sıralayabiliriz: '*Mir'âtü'l-Vücûd ve Mirkâtü'ş-Şuhûd, Riyâzu'l-Ezkâr ve Hiyâzu'l-Esrâr, Risâletün Müte'allikatün bi-Tayyi'l-Mekân, Kasmu'l-Mübtedi'în bi-Sinâni's-Sünne, el-'Adlü ve'l-*

[25] Nazmî, *Hediyye* s.121-123; Abdülehad Nûrî, *Silsilenâme-i Abdülehad Nûrî*, Süleymâniye Ktp., Çelebi Abdullah, 172, vr. 83a- 86b; Ahmed Sûzî Efendi, *Silsile-i Pîrân li Meşâyihi'l-Halvetiyye*, Süleymaniye Ktp., Osman Huldi Öztürkler, nr. 63, vr. 29b-31b; aynı müellifi, *Dîvân-ı Sûzî*, Mustafa Efendi Matbaası, İstanbul, 1290, s.21-22.

[26] Nazmî, *Hediyye*, s.309-343; Müstakîmzâde, *Hülâsâ*, vr.59b-60a; Vassaf, *Sefîne*, c. III, s.370-378.

İksât beyne't-Tefrîti ve'l-İfrât, İsbâtü'l-'Âlim ve'ş-Şu'ûr limen Kâne min-Ehli'l-Kubûr, Risâletün Müteallikatün bi-Kavlihî Te'âlâ 've en-Leyse li'l-İnsâni illâ mâ-Se'â, İnkâzu't-Tâlibîn 'an-Mehâvi'l-Gâfilîn, Hikmetü't-Te'âruz fî Sûreti't-Tenâkuz, Te'dîbü'l-Mütemerridîn, Risâletün fi-Deverâni's-Sûfiyye, Terceme-i Risâle-i Deverâni's-Sûfiyye, Dîvân, Tercüme-i Te'dîbü'l-Mütemerridîn[27].' Şu eserler ise Nûrî Efendi'ye atfedilmektedir: *'Risâle-i Şerh-i Erba'iniyyât, Risâle fî-Muhabbeti'l-'Abdi li-Rabbihî, Risâle fî Şurûti Talebi li-'ilmi'n-Nâfî, Risâle-i Şart-ı İsticâbeti'd-Du'â, Risâle fî Hakîkati Leyleti'l-Kadr, Ravdatü'l-Cinân fî-Esrâri'd-Deverân, Vâridât, Sülûk, Ebeveyn-i Nebî, Risâle fî'l-Evliyâ ve fî-Hayâti'l-Hızır ve'l-İlyâs, Risâle-i mâ-'Arafnâke, Risâletün fî nef'i Mesâ'i'l-Ahyâ'i li'l-Emvât, Risâletün fî Cevâzi Edâi'n-Nevâfili bi'l-Cemâ'a, Şerh-i Kelimâti Kümeyl bin Ziyâd, Merâtibi Ma'rifeti'r-Rahmân, Risâletü'l-Itriyye, Dürer-i Nûri, Risâletü't-Tâc, Hüccetü'l-Vidâd, Risâletün fi'r-Reddi 'alâ men-Enkera 'İntifâ'a Ba'zi'l-Mü'minîn bi-Sa'yi Ba'zi İhvânihim, Risâletün fi'l-Kelâmi 'alâ Ba'zi 'Âyâtin mine'l-Kur'âni'l-Kerîmi, Silsilenâme-i Abdülehad Nûrî, Risâle fî Riyâza'*[28].

Abdülehad Nûrî'nin halifeleri ve eserlerine bakıldığında genel olarak ilim ehli insanları tesiri altına aldığı ve Osmanlı topraklarında büyük çapta bir tesire sahip olduğu görülmektedir. Eserlerindeki sade üslup ve akıcı dil, Nûrî Efendi'nin ilmi derinliğini göstermesinin yanı sıra zihni bir bunalım sürecini idrak eden çevresini, ilmi verilerin rahatlığına ulaştırmayı amaçlayan bir çabanın da göstergesi niteliğindedir. Mürşidi ve dayısı Abdülmecîd-i Sivasî'nin sert üslubuna oranla oldukça yumuşak bir tarza sahip olan Abdülehad Nûrî'nin bu tavrının eserlerine de yansıdığını söyleyebiliriz.

2. ABDÜLEHAD NÛRÎ-İ SİVASÎ'NİN SÛFÎLERİN RAKS VE DEVERÂNI HAKKINDA KALEME ALDIĞI RİSALE: *'RİSÂLE FÎ DEVERÂNİ'S-SÛFİYYE'*

Abdülehad Nûrî Efendi, Kadızâdeliler tarafından dile getirilen ve ehl-i sünnetin genel kanaatlerine aykırı fikirleri eleştirmek, bu fikirlerin halk arasında yayılmasını önlemek ve taassup ile hareket etmeyi bir tarafa bırakıp ilmî veriler

[27] Bursalı, *Sekiz Zât*, s.37-38; Vassaf, *Sefîne*, c. III, s.368; Hocazâde, *Ziyâret*, s.89.

[28] Yılmaz, Necdet, *Abdülehad Nûrî-i Sivasî ve Mir'âtü'l-Vücûd ve Mirkâtü'ş-Şühûd Adlı Eseri*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993, s.48; Mustafa Demirci, *Semâ Risâleleri*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993, s.79-110; İbrahim Baz, *Abdülehad Nûrî- Sivasî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yayınlanmamış doktora tezi, Ankara 2004, s.231-265.

ışığında meselelere bakabilmeyi sağlayabilmek için eserler kaleme almıştır[29]. Kadızâdeliler ve Sivasîler arasında; '*zikir, musiki, ezan, mevlit ve Kur'ân-ı Kerim'in makamla okunmasının caiz olup olmadığı; Hz. Muhammed ve sahabeye isimleri geçtiği zaman 'sallalahu aleyhi vesellem' ve 'radıyâllahu anh' demenin meşru olup olmadığı; Resul-i Ekrem'in anne ve babasının imanla vefat edip etmediği; Firavun'un imanla ölüp ölmediği; Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kâfir sayılıp sayılmayacağı; Yezîd'e lânet edilip edilemeyeceği; kabir ziyaretinin caiz olup olmadığı; Regaip, Berat ve Kadir gibi mübarek gecelerde cemaatle nafile namaz kılınıp kılınamayacağı; tütün ve kahve gibi keyif verici maddelerin kullanılmasının haram olup olmadığı; rüşvet almanın mahiyeti ve hükmü*' gibi birçok konu tartışılmıştır[30]. Abdülehad Nûrî Efendi, zikredilen konularda eserleri ve vaazları ile mücadele içerisinde aktif rol üstlenmiştir. Onun bu süreçte önemle üzerinde durduğu bir konu da sûfîlerin deverânı meselesidir. Nûrî Efendi, Kadızâdelilerin deverân konusundaki inkârcı ve katı tutumlarına risaleleri ile/yazılı ve vaazları ile/sözlü cevaplar vermiştir. O, deverân konusuna verdiği önemi bu konuda müstakil bir risale kaleme alarak ve Sünbül Sinan Efendi'nin (ö.936/1529-30) konuyla ilgili bir risalesini tercüme ederek göstermiştir[31].

Kadızadeliler, diğer meselelerde olduğu gibi, sûfîlerin sema, raks ve deverânları konusuna Hz. Peygamber döneminde olmadığı, sonradan ortaya çıkan uygulama ve âdetler olup bunların '*bidat'* sınıfına girdiği gibi iddialarla bu uygulamalara şiddetle karşı çıkmışlardır. Onların bu düşüncelerini birçok sûfî eleştirmiş ve cevap vermiştir[32]. Nûrî Efendi de yukarıda zikredilen çalışmaları ile bu konudaki düşüncelerini dile getirme imkânı bulmuştur. Onun, çalışmamıza

---

[29] Necdet Sakaoğlu," Kadızâdeliler-Sivâsîler", *İA*, c.IV, s.367–369; Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke Medrese Münasebetleri Açısından Sivâsîler-Kadızâdeliler Mücadelesi", *İLAM*, 1998, c.III, Sayı: I, s.37–42.

[30] Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak* –İslam'da Tenkit ve Tartışma Usûlü- (sad. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara), İstanbul 2001, s. 133-136; Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivasî (971/1563-1049/1639) Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Görüşleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000, s.95-122; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfiler, Devlet ve Ulema (XVII. Yüzyıl)*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001, s.432.

[31] Nûrî Efendi'nin bu tercüme çalışması başkasına ait bir eseri tercüme ettiği tek çalışmasıdır. Bu çalışmasının nüshalarını şu şekilde gösterebiliriz: Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bl., nr. 3122/2. 12 varaktır. 160x105 (110x65) mm. ölçülerindedir. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi Bl., nr. 3172. 11 varaktır. 175x120 (115x60) mm. ölçülerindedir. Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi Bl., nr. 1434. (vr. 45-49). Baz, *Abdülehad Nûrî- Sivasî*, s.252. Bu çalışma, Mustafa Demirci tarafından günümüz harflerini aktarılmıştır. Bkz; Mustafa Demirci, *Sema Risaleleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 112-127.

[32] Reşat Öngören, "Osmanlı Döneminde Sema ve Devrân Tartışmaları", *Tasavvuf*, 2010, Sayı: 25, s.123-132; İsmail Kayaoğlu, "Raks ve Deverân Etrafında Tartışmalar", *III. Uluslararası Mevlana Kongresi Bildirileri*, Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, 2003, s.291-303; Bilal Kemikli, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Risâle-i Devrân ve Semâ Türü ve Gaybî'nin Konuya İlişkin Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, Sayı: 37, s.443-460.

konu olan '*Risâle fî deverâni's-sûfiyye*' adlı çalışmasının içeriğine ve bu çalışmasında takip ettiği metoda geçmeden deverân hakkındaki düşüncelerine değinmenin isabetli olacağını düşünüyoruz.

2.1. Abdülehad Nûrî-i Sivasî'nin Raks ve Dev(e)rân Hakkındaki Görüşleri

Abdülehad Nûrî Efendi, sûfîlerin deverânı ile ilgili görüşlerini Allah'ı daimi bir zikir halinde anma noktasından hareketle dile getirmiştir. Ona göre, '*Onlar ayakta, otururken, yanları üzerine yatarken Allah'ı zikrederler*'[33] ve '*Onlar, ne ticaret ne de alış-verişin kendilerini Allah'ın zikrinden, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoyamadığı insanlardır*'[34] ayetleri müminlere her an Allah'ı anmalarını emretmektedir. Ayetten anlaşıldığı kadarıyla bu zikir ayakta veya oturarak insanın bulunabileceği bütün halleri kapsamalıdır. Ona göre, sağlık ve hastalıkta, gece ve gündüz, karada ve denizde, seferde ve mukimlikte, yaz ve kış, gizli ve açık, harekette ve sükûtta, zorluk ve rahatta, hilm ve kızgınlıkta, tâat ve masiyyette, sevinçte ve üzüntüde, cenabet ve taharette, şiddet (zorluk) ve ferahta zikirden gafil olunmamalıdır[35]. Ayrıca Allah, kendisini zikretmek konusunda herhangi bir sınır da koymamıştır. Yani, kıyam, kuûd, hareket, sükûn, gizlilik, açıklık ve deverân hali gibi zikir esnasında bulunulan durumun keyfiyetinde ne de çokluğu ve devamı gibi zikrin kemiyetinde herhangi bir kayıtlamada bulunulmamıştır[36]. Ayette zikredilen '*ayakta ve otururak ifadeleriyle*' hareket ve hareketsizlik gibi ihtiyari; hastalık, zorluk ve musibet gibi gayri ihtiyarî hallerde de zikrin devamı emredilmektedir. Dolayısıyla bu ayet, ister ihtiyari isterse gayri ihtiyarî olsun deverân halinde de zikre devam etmeyi emretmektedir[37]. Ona göre, sûfîlerin zikir esnasında söyledikleri '*kelime-i tevhid*' Kur'ân'dan yarım ayet olduğu için[38] cünüp, hayız veya abdestsiz her halde tekrarlanabilecek bir cümledir. Hatta ona göre '*nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz*'[39] fehvasınca birey bu zikirden hiçbir zaman gafil olmamalıdır[40].

Nûrî Efendi'ye göre, sûfîlerin deverânı meleklerin arşın etrafında, hacıların telbiye ile Kâbe'nin etrafında deverân etmelerine ve feleklerin kendi mülkünden olan bütün cevher çeşitlerinin o feleğin cezbesine kapılmasına benzemektedir. Sûfî de bu nakledilen unsurlar gibi Rahman olan Allah'a teveccühü neticesinde deverân ile onu

---

[33] Âl-i İmran 3/191.
[34] en-Nur 24/37.
[35] Abdülehad Nûrî, *Riyâz*, vr.2a-b, 20b.
[36] Abdülehad Nûrî, *Riyâz*, vr.22a.
[37] Abdülehad Nûrî'ye göre, deverânda aslolan gayri ihtiyari bir şekilde gerçekleşmesidir. Abdülehad Nûrî, *Riyâz*, vr.2a-b, 20b.
[38] es-Saffat 37/35; el-Muhammed 47/21.
[39] Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, c.V, s.663
[40] Abdülehad Nûrî-i Sivasî, *Risâle fî hakkı'd-Deverâni'-Sûfiyye*, s.91.

zikretmeye yönelmektedir[41]. Ona göre semadaki lezzet nefsanî değil aşk ile ortaya çıkan ilahî ve ruhanî bir lezzettir. Dolayısıyla kişinin böylesine manevi bir atmosferi terennüm etmesine yardımcı olan deverâna karşı çıkmak daha da ötesinde deverân ile meşgul olanları küfür ile itham etmek son derece anlamsızdır[42].

Nûrî Efendi, ilahî aşkın galebe çalması ile dervişlerin deverân yaparak Hakk'ı zikretmeye yöneldiklerini savunmuştur. Ona göre, böyle bir durumda sûfî, zikirden geri durmamalı tam aksine zikrini artırarak devam etmelidir ki nefsine ve şeytanlara galip gelebilsin[43].

Nûrî Efendi, hakikate ulaşabilmek ve nefsin arzularını kırabilmek noktasında zikrin, özellikle de deverân ile yapılan zikrin son derece tesirli olduğu kanaatindedir. O, şu mısralarında bu düşüncesini dile getirmiştir:

'Olmak dilersen ehl-i sır, cünd-i kuvâ-yı nefsi kır
Şevk ile darb-ı zikre gir devrâna gel devrâna gel'[44]

'Ey sûfî safâ ile devrân ide gör devrân
Gel 'âlem-i bâlâya cevlân ide gör cevlân'[45]

'Şevk ile semâ' eylese yâ 'ışk ile deverân
Soyınsa sivâ sevbini çâk itse giribân

Ref' ide hicâbı ara yirden ana cânân
'Âlemde 'aceb 'izzet olur 'ışk-ı İlâhî'[46]

'Sırr-ı tevhîdün Hüdâ'yâ kıl tecellîsin 'âyân
Tûr-ı tende tâ ki lâ-ya'kıl ola Mûsâ-yı cân

Dîde-i dil açılup görsün Cemâlün nûrını
Sîneler çâk eyleyüp girsün semâ'a 'âşıkân'[47]

---

[41] Abdülehad Nûrî, *Riyâz*, vr.22a-22b.
[42] Nûrî, *Riyâz*, vr.24b.
[43] Nûrî, *Deverân*, s.91-92.
[44] Nûrî, *Dîvân*, vr.47a.
[45] Nûrî, *Dîvân*, vr.54b.
[46] Nûrî, *Dîvân*, vr.67b.
[47] Nûrî, *Dîvân*, vr.68b. Bu konuda geniş bilgi için bkz; Baz, *Abdülehad Nûrî*, s.113-115. Nûrî Efendi'nin şiirleri ile deverânı savunmasına dair bkz; Bilal Kemikli, "Sivaslı Şair Mutasavvıf Abdülehad Nuri ve Bir Şiiri", *Altıncı Şehir*, 1997, Sayı: II, s.33-34.

2.2. Abdülehad Nûrî-i Sivasî'nin *'Risâle fî deverâni's-sûfiyye'* Adlı Eseri ve Sonuç

Nûrî Efendi'nin bu çalışması farklı kaynaklarda değişik isimlerle yer almıştır. Örneğin Bursalı Mehmet Tahir (ö. 1343/1925)ve Hocazâde (ö. 1332/1914) onun bu eseri hakkında '*Risâle fî cevâzi deverâni's-sûfiyye bi'l-lüğati't- Türkiyye*'[48], Hüseyin Vassaf (ö. 1347/1929); '*Ravzatü'l-cinân fî-esrâri'd-deverân*'[49], Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1338/1920) ise '*Risâletü'd-deverân li-gavsi hâza'z-zamân*'[50] gibi isimlerle bilgi sunmuşlardır. Nûrî Efendi'nin mezkûr eserinin tespit edilen nüshaları şunlardır:

a. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi Bl., nr. 3044/2.

b. Beyazıt Ktp., Veliyyüddin Efendi Bl., nr. 1827/11.

c. Litoğrafya Baskısı, İstanbul, Tarihsiz[51].

d. İst. Beld. Kip., Muallim Cevdet, m. 494[52].

Nûrî Efendi'nin bu eseri İstanbul'da litografya baskısı yapılan tek eseridir. Eserde baskı tarihi yer almamaktadır[53].

Nûrî Efendi, eserine hamdele ve salvele ile başladıktan sonra eserini yazma sebebini '*ihvanlarından bazılarının sûfîlerin raks ve deverânları hakkında Türkçe bir risale yazmasını kendisinden istemeleri*' şeklinde dile getirmiştir[54]. Sivasî, eserinde usul olarak konuyu açıkça dile getiren bir ayetin olmadığını[55] söyledikten sonra hadislerle konuya ışık tutmaya çalışmış ardından da kıyas metodunu kullanarak deverânın cevazı yönündeki görüşünü temellendirmeye çalışmıştır. Hadislerin anlamlarına bazen metin içerisinde bazen de eserin kenarında yer vermiştir[56].

Sivasî, sûfîlerin raks ve deverânları hakkındaki görüşlerini ifadeye geçmeden bu konuda müspet yönde görüş bildiren birçok âlimin olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda Sivasî, '*Sirâcüddîn Bülkînî, Şeyhülislâm İzzüddîn İbn Abdisselâm, İmam Gazalî, İmam Suyutî, Davûd-ı Kayserî, Molla Câmî, İmam Semerkandî, Şeyh İmam Abdülvehhâb Şi'rânî, Şeyhülislam Ali Cemâlî, Şeyhülislam Sa'dî*

---

[48] Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s.122; Hocazâde, *Ziyâret*, s.89.
[49] Vassaf, *Sefîne*, c. III, s.368.
[50] Bağdatlı İsmail, *Hediyyetü'l-Arifîn*, c. I, s.493.
[51] Baz, *Abdülehad Nûrî*, s.251.
[52] Kemikli, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Risâle-i Devrân ve Sema Türü ve Gaybî'nin Konuya İlişkin Görüşleri", s.451.
[53] Baz, *Abdülehad Nûrî*, s.251.
[54] Sivasî, *Risâle*, s.92.
[55] Sivasî, *Risâle*, s.92.
[56] Örneğin bkz., Sivasî, *Risâle*, s.94.

Efendi, Şeyhülislam Efdal-zâde ve Molla Arab' gibi birçok ismin dev(e)rân konusunda müspet yönde tavır koyduklarına değinmiş ve bu konuda kendi fikirlerini bu isimlerin usul ve yöntemlerine dayandırarak ifade edeceğini eserin başında dile getirmiştir[57]. Daha erken dönemlerde de deverân uygulamalarının görüldüğünü, Hasan-ı Basri (ö. 110/728)[58] ve Davud-ı Tâî (ö. 165/781)[59] gibi bazı isimlerden yaptığı nakillerle dile getirmeye çalışmıştır. Sivasî, Hz. Aişe'nin Habeşlilerin mescitte sergiledikleri gösteriyi Hz. Peygamber'in koltuk altından izlemesini deverân için delil kabul etmiştir. O, deverânın caiz olduğu yönündeki kanaatini desteklemek için âlimlerin sevindiklerinde deverân etmeleri ve Hz. Davud'un kendisini huzura kavuşturan bir haber aldığında deverân etmesi gibi verilerle desteklemeye çalışmıştır[60].

Nûrî Efendi, deverân konusunda icma olup olmadığı yönündeki tartışmalara da değinmiş, sahabenin açık bir delile dayanarak yaptıkları fikir birlikteliklerinin inkârının küfrü gerektiğini bunun dışında sahabenin bir kısmının fikir birliği ettiği bir kısmının ise sessiz kaldığı konuları kabul etmeyenlerin şaşırmış olarak kabul edileceklerini ama küfürle itham edilemeyeceklerini ve sahabeden sonraki nesillerin sahabenin icmalarına bir delil olmaksızın muhalefet ettikleri konularda aksine görüş bildirenlerin şaşırma veya küfürle itham edilemeyeceklerini ifade etmiştir[61].

Nûrî Efendi'nin risalede deverânın caiz olduğuna dair Sultan Muhammed ve Sultan Ahmed Han dönemlerindeki uygulamaları da delil olarak takdim ettiği görülmektedir[62]. Yine Nûrî Efendi, kendisi Hanefî mezhebine mensup birisi olmasına rağmen bu konuda Hanefi mezhebi dışındaki mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir. Örneğin Şafiîlerin bu konudaki görüşlerini detaylı bir şekilde risalesinde irdelemiştir[63].

Nûrî Efendi, deverân konusunu derinlemesine irdelemiştir. Deverân konusunda lehte veya aleyhte görüş bildiren birçok isim ve eserine yer veren Nûrî Efendi, birçok tefsir, fıkıh, fıkıh usûlü, hadis ve tasavvufî kaynaktan alıntı yapmıştır. Onun Risâlesinde istifade ettiği kaynakları şu şekilde gösterebiliriz:

---

[57] Sivasî, *Risâle,* s.92–93.
[58] Sivasî, *Risâle,* s.99.
[59] Sivasî, *Risâle,* s.100.
[60] Sivasî, *Risâle,* s.94.
[61] Sivasî, *Risâle*, s.97.
[62] Sivasî, *Risâle*, s.102.
[63] Sivasî, *Risâle*, s.92.

Müellif Adı	Eser Adı	Müellifin Mezhebi
Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud b. Tâcişşerîa (ö. 747/1346)	*Tenkîhu'l-usûl*[64]	Hanefî
Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud b. Tâcişşerîa (ö. 747/1346)	*et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*[65]	Hanefî
Sadüddîn Mesûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî/Saduddin Taftazânî (ö. 792/1390)	*et-Telvih ila keşfü'l-Hakaiki'l-Tenkih*[66]	Hanefî/Şafiî
Şemseddin Ahmed/ İbn Kemal (ö. 940/1534)[67]	*Tabakâtu'l-Müctehidîn*[68]	Hanefî
Âlim b. Alâ el-Erderpetî'nin (ö. 786/1384)	*Fetâvâ-yı Tatarhânî*[69]	Hanefî
Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullāh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310)	*Şerh-i Menâr*[70]	Hanefî

[64] Şükrü Özen, "Sadruşşerîa", *İA*, c.XXXV, s.427-431.

[65] Sadruşşerîa'nın Tenkîhu'l-Usûl'e yaptığı şerhtir. Özen, "Sadruşşerîa", *İA*, c.XXXV, s.427-431.

[66] Taftazanî'nin Tavzîh'e yaptığı şerhtir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul, 1941-1943, c.I, s.496; eş-Şevkânî, *el-Bedrüt-Tâli*, Kahire 1348, c.II, s.303; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde*, nşr. 'Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr- Kâmil Kâmil Bekrî, Kahire 1968, c.I, s.207.

[67] Nûrî Efendi, Risâle'de '*Tabakâtu'l-Müctehidîn'de belirtildiğine göre…*' şeklinde genel bir ifade kullanıştır. Bu başlıkta birçok eser vardır. Birçok âlimin kabul ettiği ve sistemini benimseyerek kendisinden nakillerde bulunduğu meşhur Tabakâtu'l-Müctehidîn adlı bir çalışma İbn Kemal'e aittir. Nûrî Efendi'nin bahsettiği çalışma muhtemelen bu zatın çalışmasıdır.

[68] İbn Kemal, *Tabakâtü'l-Müctehidîn*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1602.

[69] Tuğba Demirkan, *Fetâvâ-yı Tatarhâniyye'nin Fıkıh Tarihindeki Yeri (Aile Hukuku Örneği)*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, s.28-160.

[70] Bu esere İbn Melek/Abdüllatif b. Abdülaziz b. Eminüddin er-Rûmî (ö.821/1418'den sonra) de şerh yazmıştır. Şemseddin Sami, *Kâmusu'I-A'lam*, c.IV, s.3146; Mehmet Şener, "İbn Melek'in Hukûki Yönü ve Menâr Şerhi", *Türk Kültüründe Tire Sempozyumu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, s.43-48; Mustafa Baktır, "Tireli İbn Melek, Hayatı, Eserleri ve Menar Şerhi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1990, Sayı: 9, s.40-66. Nûrî Efendi, Risâle'de şerhin kime ait olduğunu belirtmemiştir. Fakat Risâle'nin ilerleyen noktalarında 'Menâr' adlı eserin kendisinden de istifade ettiğini belirtmektedir. Biz, buradan hareketle Menâr adlı çalışmasına yine Nesefîi tarafından yapılan şerhin kullanılmış olabileceğinden hareketle bu çalışmayı tabloya ekledik. Nûrî Efendi'nin bahsettiği şerh, İbn Melek'e de ait olabilir.

Radıyüddin Ebü'l-Fedâil Hasan b. Muhammed es-Sagânî'nin (ö. 650/1252)	*Meşârıku'l-Envâri'n-Nebeviyye min Sıhâhi'l-Ahbâri'l-Mustafaviyye (Meşârik)* [71]	Hanefî
Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazalî/ İmam Gazalî (ö. 505/1111)	*İhyâ Ulûmiddîn*[72]	Şafiî
Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî/ Şihâbüddin Sühreverdî (ö. 632/1234)	*Avârifü'l-Maârif*[73]	Şafiî
Ebu'l-Berakât Hâfızüddîn Abdullāh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310)	*Umde*[74]	Hanefî
Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrîes-Suyutî/ İmam Suyutî (ö. 911/1505)	*Fetevâ-yı Hadîsiyye*[75]	Şafiî
Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed ed-Devvânî/ Celalüddin Devvânî (ö. 908/1502)	*Şerh-i Heyâkil*[76]	Şafiî
Derviş Ahmed/ Âşıkpaşazâde (ö. 890(?)/1484(?))	*Tevârîh-i Âl-i Osmân*[77]	Hanefî

[71] Sağanî'nin Buhari ve Müslim'in tekrarlarını atarak cem ettiği eserdir. Suat Koca, "İbn Melek'in Mebâriḳu'l-Ezhâr Şerḥu Meşâriḳi'l-Envâr'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, Sayı: 53:1, s.1-33.

[72] Mustafa Çağrıcı, "İhyâu Ulûmi'd-Dîn", *İA*, c.XXII, s.10.

[73] Süleymaniye, Lala İsmail Paşa,180.By; Süleymaniye, Ayasofya, 1963; Süleymaniye, Nafiz Paşa, 428/1. Ethem Cebecioğlu, "Klasiklerimiz XI: Avârifü'l-Maârif, Ebu Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, s.239-264.

[74] Ehl-i sünnet akaidinin bir özetidir. Murtaza Bedir, "Ebu'l-Berakât en-Nesefî", *İA*, c.XXXII, s.568.

[75] "Fetâvâl-Hadîsiyye" türünde eserler, hadislerle, verilen fetvaların bir araya getirildiği çalışmalardır. Mehmet Görmez, "Fıkhu'l-Hadîs", *İA*, c.XII, s.548.

[76] Bu eserin orijinal adı "*Şevâkîl el-Hûr fî Şerh-i Heyâkil el-Nûr*" şeklinde geçmektedir. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, K.2332, 2/a'dadır. Dili Arapça'dır. Harun Anay, *Celâleddîn Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994, s.115-116.

[77] M. Fuad Köprülü, "Âşık Paşa-zâde", *İA* (Milli Eğitim), c.I, s.706-709; Abdülkadir Özcan, 'Aşıkpaşazâde', *İA*, c.IV, s.7.

Mukâtil b. Süleyman (ö. 767(?))	*et-Tefsîrü'l-Kebîr*[78]	--------
Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nasıruddin el Beydavi (ö. 685/1286)	*Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*[79]	Şafiî
Şemseddin Ahmed/ Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)	*Risâle fî fetva'r-raks*[80]	Hanefî
Ebu'l-Berakât Hâfızüddîn Abdullāh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310)	*Menâru'l-Envâr*[81]	Hanefî
Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273)	*el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*[82]	Malikî
Tâhir b. Ahmed el-Buhârî (ö. 542/1147)	*Hulâsatü'l-Fetavâ*[83]	Hanefî
Kadihan Fahruddin el-Ferğânî (ö. 592/1196)	*el-Fetâvâ'l-Hâniyye (Fetâvâ-i Kadıhân)*[84]	Hanefî
Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî/ Zemahşerî (ö. 538/1144)	el-Keşşâf an hakâiı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-eḳâvîl fî vücûhi't-te'vîl[85]	Hanefî

[78] '*Tefsîru Muḳātil b. Süleymân*' adıyla Abdullah Mahmûd Şehhâte tarafından Kahire'de 1979-1989'da beş cilt olarak neşredilmiştir. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1976, c.XXI, Sayı: I, s.17-18.

[79] İsmail Cerrahoğlu, "Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl", *İA*, c.XI, s.261.

[80] Nûrî Efendi, Risâle'de Kemalpaşazâde'nin bu eserinin adını açıkça zikretmemiş, Kemalpaşazâde'ye; 'Sûfîlerin raksı/deverânı kat'î delille haram mıdır?' şeklinde sorulan bir soruya verdiği cevabı nakletmiştir. Yaptığımız tetkikte, Kemalpaşazâde'ye sorulan soru ve verdiği cevabın bu eserde olduğunu gözlemledik. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 696, vr.3a-3b. İlyas Çelebi, "Kemâlpaşazâde", *İA*, c.XXV, s.247.

[81] Nesefî, Hanefî fıkıh usulü tarihinde üzerinde en fazla çalışma yapılan bu metni Pezdevî ile Serahsî'nin eserinden özetlediğini ve tertibinde Pezdevî'nin tarzına bağlı kaldığını belirtmiştir. Murtaza Bedir, "Ebu'l-Berakât en-Nesefî", *İA*, c.XXXII, s.568; Ferhat Koca, "Menâru'l-Envâr", *İA*, c.XXIX, s.119.

[82] Tayyar Altıkulaç, "Kurtubî", *İA*, c.XXVI, s.455.

[83] M. Esat Kılıçer, "Buharî, Tahir b. Ahmed", *İA*, c.VI, s.376.

[84] Ahmet Özel, "Kâdıhân", *İA*, c.XXIV, s.123.

[85] Zemahşerî, fıkhî açıdan Hanefî mezhebine mensup olmakla birlikte itikadî yönden Mutezilî olarak kabul edilmiştir. Mustafa Öztürk - Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *İA*, c.XLIV, s.246.

Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî/ İmam Süyûtî (ö. 911/1505)	*Nikâye*[86]	Şafiî
Ebü'l-Feth Celâlüddîn Hâce Muhammed b. Muhammed el-Hâfızî el-Buhârî/ Muhammed Parsa (ö. 822/1420)	*Faslü'l-Hitâb*[87]	Hanefî
Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazalî/ İmam Gazalî (ö.505/1111)	*el-Munkızu mine'd-Dalâl*[88]	Şafiî
Mustafa b. Mehmed Ali/ Bostan Efendi (ö. 977/1570)	*İzâhu'l-Islâh*[89]	Hanefî
Ebü'l-Kâsım Zeynü'l-İslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî/ İmam Kuşeyrî (ö. 465/1072)	*Risâle*[90]	Şafiî
Şeyh Ahmed b. Muhammed/ Ahmed el-Gazzalî (ö. 520/1126)	*Bevâriku'l-İlmâ fi'r-reddi alâ men yuharrimü's-semâ*[91]	Şafiî

[86] Müellif, bu eserden İmam Suyuti'nin eseri olarak bahsetmiştir. Fakat yaptığımız kütüphane taramalarında Suyuti'ye ait 'Nikaye' adlı bir çalışmaya rastlamadık. Bununla birlikte Sadruşşeria'ya ait 'Vikaye' adlı eseri 'Nikaye' adıyla torununun şerh ettiğini ve bu eserin uzun yıllar Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulduğunu gördük. Müellifin bahsettiği eser, Sadruşşeria'nın torunu tarafından yapılan bu şerh olmalıdır. Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, c.17, Sayı: 1, s.37.

[87] Çeşitli tasavvuf terimlerini, ricâlü'l-gayb, ashap ve Ehl-i beyte muhabbet gibi konuları ihtiva eden farsça bir eserdir. Hamid Algar, "Muhammed Parsa", *İA*, c.XXX, s.564.

[88] Mustafa Çağrıcı, "el-Munkizü mine'd-Dalâl", *İA*, c.XXXII, s.17.

[89] Nûrî Efendi, Risâle'de Bostan Efendi'nin eserinin ismini zikretmemiştir. Yaptığımız taramalarda Bostan Efendi'nin Kanuni devrinin ilk yirmi iki yılını konu edinen 'Süleymannâme'; Beyzavî tefsirinden Enam suresine kadar yaptığı haşiye olan 'Hâşiye alâ tefsîri sûreti'l-En'âm' ve Kemalpaşazâde'nin Islâhu'l-Vikâye adlı eserine 'İzâhu'l-Islâh' adlı haşiyesi olan çalışmalarını tespit ettik. Nezihi Aykut, "Bostan Çelebi", *İA*, c.VI, s.308. Nûrî Efendi'nin, Bostan Efendi'nin son zikredilen eserinden faydalandığı kanaatinden hareketle tabloda Bostan Efendi'nin bu eserine yer verilmiştir. Bu eser hakkında bkz., Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s.78, 108, 112.

[90] Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî", *İA*, c.XXVI, s.474.

[91] Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi* (Mecmû'âtü't-tevârîhi'l-Mevlevîyye), Hazırlayan: Cem Zorlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s.297; Süleyman Uludağ, "Ahmed el-Gazzalî", *İA*, c.II, s.70.

Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî/ İmam Süyûtî (ö. 911/1505)	*el-Câmiu'l-Kebir*[92]	Şafiî
Sadüddîn Mesûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî/ Saduddin Taftazanî (ö. 791/1390)	*Şerhü'l-Akâid*[93]	Hanefî/Şafiî
Ebü'l-Mevâhib (Ebû Abdirrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî el-Mısrî (ö. 973/1565)/İmam Şaranî	*el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir fî beyâni aḳâidi'l-ekâbir*[94]	Hanefî

Tabloda görüldüğü gibi otuz civarındaki tefsir, fıkıh, fıkıh usulü, akaid ve tasavvufî içerikli eserden istifade ederek risaleyi şekillendiren Nûrî Efendi, deverân ve zikir konularının doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için ağırlıklı olarak usûl-i dîniyye ve usûl-i fıkhiyyeye dair konular üzerinde durmuştur. Bir başka ifadeyle o, meseleyi imanî ve fıkhî açılardan değerlendirmiş ve konuya dair sağlıklı bir fetvanın verilebilmesi için takip edilmesi gereken doğru yöntemi tespit edip bu yöntemle meselenin değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmeye çalışmıştır. Çalışmasının sonlarına doğru dile getirdiği şu ifadeleri onun konuya bakış açısını ve yöntemini göstermesi bakımından önemlidir: 'Çünkü nahiv ve meâni lafzın bilinmesinin gerekli şartıyken usûl-i din ve usûl-i fıkıh bilmek de delilin türlerini ve mezheplerin görüş farklılıklarının temelini bilmek için şarttır. Unutulmamalıdır ki yetmiş üç fırkanın hepsi de ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerden hareket etmişler ve kendi mezheplerine göre fetva vermişlerdir. Netice olarak usûl-i din bilmeyenlerden yüz çevirmek gerekir. Zira "جواب الاحمق السكوت" [95] denilmiştir. Cahiller özellikle öne geçmeye çalışırlar. kabilinden bir yapıları vardır. Onlarla bahse أَلَدُّ الْخِصَامِ[96] girmek/konuşmak/tartışmak dinde haram olan tartışma sınıfına girer.'

[92] Halit Özkan, "Suyuti", *İA*, c.XXXVIII, s.191.

[93] Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (Şerhu'l-Akâid), Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980, s.1-65.

[94] Muhyiddin İbnü'l-Arabî başta olmak üzere sûfîlerin ve kelâm âlimlerinin itikadî görüşlerinin genelde soru-cevap şeklinde anlatıldığı hacimli bir eserdir. Hayri Kaplan, "Şa'ranî", *İA*, c.XXXVIII, s.348.

[95] Cahilin cevabı susmak/cevap vermemektir.

[96] el-Bakara 2/204. Ayetin tamamı şöyledir: 'İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. Bir de kalbindekine (Sözünün özüne uyduğuna) Allah'ı şahit tutar. Hâlbuki o, düşmanlıkta en amansız olandır.'

Nûrî Efendi, dev(e)rân gibi hakkında açık ayet bulunmayan ictihadî meselelerde yöneticilere yakınlık elde etmek veya bazı çevrelere hoş görünmek adına taassup ve aşırı tutumlarla meselelere bakmanın kimseye fayda getirmeyeceğini belirterek dönemindeki tartışmaların ana sebeplerini de bu şekilde dile getirmiştir.

Nûrî Efendi, kendisinden önce dev(e)rân konusunda lehte veya aleyhte görüş bildiren birçok ismin konuya dair görüşlerini derinlemesine tahlil etmiş ve bu verileri bir usul dâhilinde ilmî bir süzgeçten geçirmiştir. Tartışma güdüsüyle değil hakikatin ortaya çıkması amacıyla risaleyi kaleme aldığını belirten Nûrî Efendi, dev(e)rân konusunda lehte görüş bildirmiş ve bu görüşü benimsemesinin gerekçelerini risalede detaylı bir şekilde dile getirmiştir.[97]

Nûrî Efendi'nin bu risalesi ile sûfîlerin dev(e)rân tartışmalarına dair kaleme aldıkları diğer risaleler arasında bazı benzerlikler olmakla beraber, Nûrî Efendi'nin bu risalesi kullanılan dilin sadeliği, ikna edici delillere sahip oluşu, fıkıh usûl ilmini ustaca kullanması ve üslup olarak yumuşak bir tarzda kaleme alınması gibi yönleriyle diğer eserler/risaleler arasında özgün bir konuma sahiptir.[98] İsmail-i Sivasî'nin aynı konuyla ilgili bir fetvasına,[99] içerik ve usul olarak benzeyen risale Nûrî Efendi'nin dev(e)rân usulünü benimseyen bir sûfî olması ve uyguladığı bu eğitim metodunun ilim ve vicdana uygunluğuna dair bir çalışma olarak bu risaleyi kaleme alması açısından daha da anlamlı kılmaktadır.

3. ABDÜLEHAD NÛRÎ-İ SİVASÎ'NİN *'RİSÂLE FÎ HAKKI'D-DEVERÂNİ'S-SÛFİYYE'* ADLI ESERİNİN (SADELEŞTİRİLMİŞ) METNİ

هذا رسالة حضرة شيخ عبد الاحد النورى الخلوتى فى حق الدوران الصوفية

Sûfîlerin Dev(e)rânı Hakkında Abdülehad Nûrî-i el-Halvetî'nin Risalesidir:

---

[97] Nûrî, *Deverân*, s.104-105.

[98] Ümmü Sinan, *Risâle-i Deverâni's-Sûfiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmûd Efendi Bölümü, Nr. 3044/2; Terceme-i Risâle-i Deverâni's-Sûfiyye, Süleymâniye Kütüphânesi, Mahmûd Efendi Bölümü, Nr.3122/2; Dilaver Gürer, "Semâ ve Devrân Hakkında İki Risâle: Zenbilli Ali Efendi'nin Risâlesi", *Marife*, 2003, Sayı: I, s.256-258; Ahmet İnanır, "İbn Bahâeddin'in 'Risâle alâ Risâle Ali Çelebi fi'd-Deverân ve'r-Raks' Adlı Risâlesinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, Sayı: II, s.127-163; Ferhat Koca, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, Sayı: XIII, s.25-74.

[99] Çınar, "İsmail es-Sivasî ve Sûfîlerin Raks/Deverânı Hakkında Verdiği Bir Fetvası", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2009*, Cilt: XIII/I, s. 341–358.

Bize ümmetin âlimlerinin değişik görüşlerini ve imamlardan müçtehit olanların sözlerini bir gelişme/ilerleme yaparak bir nimet olarak lutfeden Allah Teâlâ'ya hamdolsun. Allah Teâlâ'ya kavuşmayı arzu edenlere, hayr ve merhamet sebebi olan Efendimiz, övülmüş Hz. Muhammed'e (sav) salât ve selam olsun.

Bazı kardeşlerimiz, Allah Teâlâ onların kalplerini ve sözlerini sabit eylesin, bu fakir ve hata sahibinden 'sûfîlerin deverânı' hususunda birçok söz işittiklerini ve bu bilgi karmaşasından gönüllerinin huzursuz olduklarını söyleyerek 'Sizlerden bu konuda kısa ve faydalı Türkçe bir risale kaleme almanızı ve o risalede bu meseleyi usûl ve furûunu takrir etmenizi rica eder ve bekleriz' dediklerinde ben de 'İsteyeni azarlama'[100] ayeti gereğince Türkçe bir çalışmaya gayret ettim. Tevfik Allah'tandır. O, ne güzel dosttur.

Şu konu bilinmelidir ki sûfîlerin deverânlarının haram veya helal olduğuna dair hüküm koyucudan kat'î bir delil veya dört büyük imamdan bilinen ve yaygın herhangi bir fetva bize ulaşmamıştır. Sûfîlerin[101] dev(e)rân yapmaları mezhep imamlarından sonra ortaya çıkan bir meseledir. Fakat 'raks' konusunda dört büyük imam arasında farklı görüşlere rastlanmaktadır. Bunları inşallah nakledeceğiz. Bundan dolayı bazı din bilginleri deverânı raksa kıyas ederek haram olduğuna hükmetmişlerdir. Bazı ileri gelen meşâyih-i İslâm da ona 'raks' ismini vererek dev(e)rân edenleri engellemek için aşırıya gidip bu konuda ısrarcı olanları cezalandırmak düşüncesiyle aşırı fetvalar vermişlerdir. Onların bu fetvalarını duyan ve görenler dehşete düşer ve dinleyenler haşyete kapılır. Ancak büyük din âlimlerinden meşayih-i İslam'dan bazıları, örneğin mütekaddiminden Sirâcüddîn Bülkînî (ö. 805/1403), Şeyhülislâm İzzüddîn İbn Abdisselâm, İmam Gazalî, İmam

---

[100] ed-Duha 93/10.

[101] Büyük şeyhler *'Tabakât-ı Müçtehidîn'de* yazıldıkları üzere aslında Tâbii'nden müçtehit olan kimselerdir ve altı imamdır ki onların dördü meşhurdur. Onlardan ikisi Dâvûd-ı Tâî ve Süfyân-ı Sevrî'dir. *Mutavvelât'ta* 'عند الثورى' ve 'عند الداوود' dedikleri kimseler bu kimselerdir. Bazı kimseler Süfyan b. Uyenye, Dâvûd ve İsfehânî'nin dinde müçtehit olduklarını söylerler. Bunlardan sonra Hanefî'den İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed; Şafii'den Müznî ve diğerleri mezhepte müçtehit olanlar gelir denilmiştir. Dâvûd-ı Tâî ve Süfyân-ı Sevrî sûfîlerin üstatları zümresindendirler ve meşayihtirler. Ayrıca şeyhlerden 'meselelerde müçtehit' ve 'ashab-ı tercih' addolunanlar birkaç yüz civarında vardır ki onlar furu'da içtihat ettiklerinden hariç nefsin kötü sıfatlarının nasıl ıslah edileceği, kalbin hastalıklarına nasıl ilaç olunacağı ve göğsün emir ve yasaklara nasıl açık hale getirileceği gibi konularda nice meselelerde hüküm çıkarmışlardır. Onlar, üç-dört yüz bölümlü kitaplar kaleme almışlardır ki bir âlim onları bilmeyince dinde kâmil bir fakih olamaz. Onun için İmam Azam hazretleri dinde fakih olmayı الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها şeklinde tarif etmiştir. Üç yönlü bir ilme ulaşmak için öncelikle 'fıkh-ı ekber' denilen kelam ilmine ardından ilimlerin en yücesi olan ahlak ve tasavvuf ilmine yönelmek gerekir. Yerine getirilmesi gereken üçüncü ilim ise 'fıkh-ı asğar' denilen furuu ilimdir. *Tavzîh'de*, Telvih'in başında, *Fetavâ-yı Tatarhâni'nin* girişinde ve *Mutavvelât'ın* çeşitli yerlerinde böyle buyrulmuştur.

Suyuti, Davud-ı Kayserî, Molla Câmî, İmam Semerkandî, Şeyh İmam Abdülvehhâb Şarânî, Şeyhülislam Ali Cemâlî, Şeyhülislam Sa'dî Efendi (ö. 946/1539), Şeyhülislam Efdal-zâde (ö. 908/1503), Molla Arap (ö. 938/1531) ve bunların emsali niceleri, meşayih-i izamın mütekaddimin ve müteahhirinin hepsi ruhsat tarafında bulunup sûfîlerin deverânlarının, ehline caiz ve mubah olduğu yönünde fetvalar vermişlerdir. Onlar, bu konuda birçok risale kaleme almışlardır ki onların bu risalelerde dile getirdikleri delillerin ve yöntemlerin tamamını bu küçük risalede detaylı bir şekilde açıklama imkânı bulunmamaktadır. Onların bu konudaki görüşlerini kısaca ifade edebiliriz ki onların bu konuda ilk sözleri 'Usulümüzde sûfîlerin deverân dediklere şeye raks deme imkânı bulunmamaktadır' olmuştur. Çünkü 'raks' sözlükte; 'Oynamak kastıyla yapılan ölçülü hareketlere' denir. Bu hareketlerde vücudu evirip çevirme durumu söz konusudur. Bu nedenle *Kamus'ta* 'Oynayanın dışındaki için raks yoktur' ifadesine yer verilmiştir. Istılah olarak raks, mizmar, evtar (veya otar) ve çiharpare gibi oyun aletleri eşliğinde kadınların oynadıkları oyuna denir. Usul kitaplarından *Tavzih* ve diğerlerinde' لا تثبت اللغة بالقياس فلا يطلق اسم الخمر على كل شراب فيه معنى المخامرة' şeklindeki ifadeleri iddiamıza delildir.

Bu konuda ikinci olarak dile getirilen husus 'Deverân-ı mezkûre raksa kıyas olunmaya dahi mesağ yoktur' sözüdür. Zira '*Şerh-i Menâr*'da 'Makîs ve makîsin aleyhin lügatte ve hükümde naziri olması kıyasın sıhhatinin şartındandır' ilkesine yer verilmiştir. Yine *Tavzih'de* şu ilkeye yer verilmiştir:

'ولا يصح قياس الخطأ على النسيان فى عدم الافطار لانه ليس نظيره ولان عذره دون عذره النسيان'

Bu durumda edna melabise ile ve cüz'î münasebe ile bir şey bir şeye kıyas olunmaz, sonucuna ulaşırız. Zira bazen tebâyün-i illet bazen tebâyün-i millet bazen tebâyün-i rütbe bazen de tebâyün-i niyye (?) kıyasa mani olur. Özellikle sûfîlerin deverânları raks olarak kabul edilse dahi kesin olarak haram (haram-ı kat'î) olması gerekmez. Çünkü bizatihi raksın haram olduğu ihtilaflı (tartışmalı) olduğundan raks olmayan şeyde mertebeler/durumlar söz konusu olmuştur. Bundan dolayı İmam Müslim ve Buharî'nin Hz. Aişe'den (r.anha) ittifakla naklettikleri; ' دونكم يا بنى ارفده حتى يعلم اليهود والنصرى ان فى ديننا فسخته'[102] hadisi ile âlimlerimiz mubahlar ile olan oyun ve eğlencelerin mubah olmasına delil olarak görmüşlerdir.[103] Bu hadis-i şerif ' دونكم خذوا مىّ رقصكم' şeklinde açıklanmış ve 'bu durum onun mubah işlerden olduğunu gösterir'

[102] Buhari, Îdeyn 25; Menâkıb 15; Müslim, Salâtu'l-Îdeyn 4; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.VI, s.116, 233. Hadis-i şerifin metninde geçen 'ارفده' ifadesine *Kamus'ta* 'Habeşîler'den Karuflî olanlarını kast etmek için kullanılır' denmiştir.

[103] Yani Habeş'ten ir grup kılış ve kalkanlarıyla oynayıp raks ederek sultanımızın kapısına gelip, birileri onları engelleyince sultanımız emir buyurup 'دونكم يا بنى ارفده' ifadesini kullanmıştır.

tespitinde bulunmuşlardır. İbn Melek ve diğer şarihler 'Bu hadiste haddi aşan eğlenceye dönüşmediği sürece oyuna ruhsat vardır' demişlerdir. Bununla birlikte bazı faziletli kimseler lehvin/eğlencenin bir kısmının da mubah olduğunu söylemişlerdir. Nitekim *Meşârik'te* Buhari Hz. Aişe (r.anha)'dan rivayet buyurduğu hadis-i şerifte şöyle buyrulmuştur: 'يا عائشة أمان معكم لهوفان الانصار بعجبهم اللهو' Yani 'Ey Aişe! Seninle lehvedenler yok mudur ki işleyesin. Zira Ensar kavmi levhi severlerdi' [104]. Enes b. Malik sultanımızdan rivayet edilmiştir: 'سألت ربي ان لايعذب الاا هين من أمتي فاعطانيهم'[105] Yine Abdülmuttalib b. Abdullah sultanımızdan rivayet edilmiştir: ' اللهو واللعب فاني اكره ان اري في دينكم غلظته' hadisinin şerhinde şu söylenmiştir: 'Lehv/Eğlence iksir-i evvele çalgı aletleri olmadan mubahtır'[106]. Bu ümmetten affedilmiş olmasına delil kabul edilmiştir. Ve yine hadiste sabittir ki kişi ehli, sakalı, elbisesi ve atıyla oynasa, oynama mubah olanla yapıldığı için bu oynama mubahtır, buyurmuşlar. Şafiî furuunda şöyle yazılıdır:

الغناء بمجرد الصوت بلا الة وسماع ذلك مكروهان غير محرمين [107] ve aynı şekilde الرقص غير محرم yani Hz. Peygamber'in (sav), Hz. Aişe'nin (r.anha) Habeşilerin raksını izlerken beklediği sabit olduğu için 'raks da haram değildir.'

İmam Gazalî, *İhya'da* 'النصوص تدل علي ان الغناء والرقص مباحان'[108] demiştir.

Aynı şekilde *Umde* de; 'الرقص مباح' yani 'Raks, mubahtır' ifadesine yer verilmiştir.

Avarif'de şu bilgiye rastlanmaktadır: 'روي أن داوود النبي كان يستقبل السكينة بالرقص' yani Davud Peygamber kendisine bir sekine hali geldiğinde safa ve sürurundan kalkıp raks ederdi[109]. Bazı imamların bazı müşkil dini meseleleri çözdüklerinde sevinçlerinden kalkıp raks ve deverân ettikleri nakledilmiştir[110].

---

[104] Yani raks edin ki ehl-i kitap bu konuda dinimizde ruhsat olduğunu baskı ve zorlama olmadığını bilsinler, buyurdular. Ve Hz. Aişe (r.anha) gösteri yapanlara Efendimizin (sav) koltuk altından izlemişti. Buhari, Iyden 25; Müslim, Iydeyn 17.

[105] 'Rabbimden lehvendenlere azap etmemesini istedim. O, onları bana bağışladı.' Bu hadis, kaynaklarda bulunamamıştır.

[106] İbn Melik, *Meşârik* şerhinde İmam Azam Ebu Hanife'nin de bazı müzik türlerinin mubah olduğu yönünde görüşleri olduğunu nakletmiştir.

[107] 'Aletsiz, sadece sesle çalgı/müzik ve sema mekruhtur. Bunlar, haram değildir.'

[108] 'Bu naslar/veriler/deliller, çalgı ve raksın mubah olduğuna delalet etmektedir.'

[109] Yani Davud (a.s) sevineceği ve zevke bürüneceği bir durumla karşılaştığında kalkıp raks ederdi. Yine bazı imamların, ilahi lütuflarla bazı zor meseleleri çözüme kavuşturduklarında mutluluktan kalkıp raks ve deverân ettikleri nakledilmiştir.

[110] Şeyh Sadi (rahmetullahi Teâlâ aleyh), 'Allah rızası gözeterek raks eden kurtulmuştur. Çünkü Allah rızası umularak raks etmek caizdir' demiştir.

İmam Suyutî'nin *Fetevâ-yı Hadîsiyye*'sinde şu bilgiye rastlanmaktadır:

إن سألت أيها الاخ عن جماعة صوفيه اجتمعوا فى مجلس الذكر وقام شخص يقرأ واستمدوا على ذلك بالاختيار هل ينكر ذلك

اقول فى الجواب لا انكار عليهم وان انضم الى ذلك رقص او نحوه اذ قد ورد رقص جعفر بن ابى طالب بين يدى رسول الله ولم ينكر عليه فكان ذلك سنة تقريرية ولذلك وقع السماع والرقص عند جماعة من الكبار الائمة منهم سراج الدين البلقينى ومنهم شيخ الاسلام عز الدين بن عبد السلام انتهى

'Ey kardeşim! 'Sûfîlerin zikir meclislerinde bir araya gelip bir şahsın kalkıp bir şeyler okuması ve diğerlerinin de ihtiyarları/istekleri ile birbirlerine dayanarak hareket etmelerini inkâr eder misin?' diye sorarsan 'İnkâr etmem' cevabını veririm. Çünkü raks ve benzeri uygulamalara dair bazı rivayetler bize ulaşmıştır. Cafer b. Ebu Tâlib (r.a) Hz. Peygamber'in (sav) huzurunda raks etmiş, Hz. Peygamber de (sav) ona itiraz etmemiştir. Buna Efendimizin (sav) takrîrî sünneti denir. Aynı şekilde, bu sebepten dolayı sema ve raks etmeyi caiz gören büyük imamlar vardır. İmam Siracüddin el-Bülkînî (ö. 805/1403) ve Şeyhülislâm İzzüddîn b. Abdisselâm (ö. 660/1262) raksın caiz olduğunu söyleyen kimselerdendir.'

Büyüğümüz Celaleddin Devvânî, *Şerh-i Heyâkil*'de şöyle buyururlar: 'Nüfûs-ı felekiyye boş işlerden uzak kaldığı için bu durumda olanlara ilahî nurların açılımları devamlı olması devriyye hareketini gerekli kılabilir. Bu durum, eflakta müstemir olup bu âlemde hudus eden yeni oluşların varlığını gerekli kılması gibi bir haldir. Aynı şekilde insan riyazat/nefis terbiyesi neticesinde bedeni meşguliyetlerden sıyrılıp temizlenince ilahi nurların açılımları nüfûs-ı kudsiyelerine tesir ederek vücutlarında bir debelenme ve masum bir hareketlenmeye sebep olabilir. Bunun tesiri ile vücutlarında bir raks, tasfik ve deverân gözlemlenebilir. Böylece cezbe ve müşahededen kaynaklanan vecd hali ortaya çıkabilir. İşte semada sırr-ı zahir-i vasıl-ı basi budur. Bundan dolayı 'Bir sema meclisinde açılan feyiz membaları erbainlerde açılmaz' buyrulmuştur.'

Devvânî ve bazı Hanefî âlimleri şunları nakletmişlerdir: 'Eğer Hanefî imamlarından deverân-ı sûfiyyenin caiz olduğuna dair fetva veren meşâyih-i İslâm (aleyhi'r-rahmetü'l-Meliki'l-Allâm) olmasaydı Şafiî imamlardan bu konunun mubah olduğuna dair fetva veren büyük imamların fetvaları ile amel etmek gerekirdi. Zira beş yüz yıldan beri cezbeye kapılanlar ve hal ehli kimselerde görülen ve gelişi engellenmeyen birtakım hareketlerin görülmesi gibi sıradan olaylardan dolayı bu salih kimseleri sapkınlıkla suçlamak veya onlara baskı yapmak yerine Şafiî âlimlerin fetvaları ile amel etmek daha evlâdır. Dinimizde baskı yoktur. Nebilerin sultanı Hz. Peygamber (sav) يسروا ولا

تعسروا yani 'Kolaylaştırın, zorlaştırmayın'[111] buyurmuştur. Bundan dolayı merhum Âşık Paşazâde'den (ö. 889 (?)/1484 (?)) 'Bir Zeyd/kimse Hanefi olmakla beraber bir konuda ikileme düştüğünde 'Bu meselede Şafiî hazretleri kaynaktır, hata ihtimali de vardır' diye Şafiî kavliyle amel etse Zeyd'e/kişiye ne gerekir?' şeklinde bir soruyla fetva istenmiş o da 'Bir şey lazım gelmez. Bir mesele hakkında asıl mezheplerden birinde isabetli olduğunu düşündüğü fetva ile amel etmek gerekir' cevabını vermiştir.

Önceki din âlimlerinden ve fazilet sahibi müfessirlerden فاذكروالله قياما وقعودا وعلي جنوبهم ayeti[112] ve buna benzer diğer ayetlerin tefsirinde şu nakiller yapılmıştır:

داوموا على ذكرالله فى الاحوال كلها قائمين وقاعدين ومضطجعين مرضى واصحا ليلا ونهارا سرا وعلانية حركة وسكونا عند الشوك والطرب والشدة والتعب والحزن والسرور والنشاط والفتور والطاعة والمعصية والحدث والطهارة

Yani, 'Her halde/durumda Allah'ı zikre devam ediniz. Ayakta, oturarak, yatarak, hasta ve sağlıkta, gece-gündüz, gizli-açık, şevk, debelenme, şiddet, sıkıntı, hüzün, sevinç, mutluluk, karamsarlık, itaat, isyan, abdestsiz ve abdestli zamanlarda, hareket halinde ve hareketsizken Allah'ı zikredin.'

Ayette 'emir' devam hususunda olduğu için isteyerek ve zorunlu olarak her iki hali de içine almaktadır. Bu konu hadis-i şerifte açıkça dile getirilmiştir. Dev(e)rân hali ise zorunlu veya isteğe bağlı yapılan davranışlardan bir tanesidir ki bu davranışı onların dışında görme imkânı bulunmamaktadır. Hatta kelime-i tevhîdin Kur'ân'dan yarım bir ayet olmasına rağmen cünüp, hayz ve abdestsiz kişilerce söylenmesi caiz görülmüştür. Bunun sebebi şudur: Mümin kelime-i tevhidden hiçbir zaman uzak durmasın ve bu konuda gevşeklik göstermesin ki o haldeyken ona ölüm gelirse تموتون كما تعيشون 'Nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz'[113] hükmü gereğince zikre mutat olan lisan-ı zikrullah ile dünyalarını değişmiş olsunlar. Gerçekten de bu mana birçok defalar ehl-i tevhitte müşahede olunmuştur.'

Mukâtil Hazretleri sahih bir haberde 'سبحان الله والحمدلله ولااله الا الله والله اكبر' sözlerini hayız, cünüp veya abdestsiz bir halde söylemenin caiz olduğu ulaştı', demiştir.

---

[111] Buhari, İlim 12; Müslim, Eşribe 70-71.

[112] Nisa 4/103. Ayetin tamamı şöyledir: "*Namazı kıldınız mı, gerek ayakta, gerek otururken ve gerek yan yatarak hep Allah'ı anın. Güvene kavuştunuz mu namazı tam olarak kılın. Çünkü namaz, mü'minlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır*."

[113] Münâvî, V, 663.

ayetinin[114] Beydâvî ve ’ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيئ‘ diğer birçok tefsir âlimi umumî yorumunda şunları söylemektedirler: ‘Ey Muhammed! Gece gündüz daima zikreden topluluğu azarlayıp yanından uzaklaştırma ve onları hakir görme ki onların samimiyetle yaptıkları zikirleri onları yüce kılmaktadır. Ve onların hallerini hesap etmek senin üzerine lazım değildir. Nitekim senin hesabın onların üzerine lazım gelmez. Çünkü onlarda olan doğruluk, sema ve takva üzere yaşam onların samimiyetlerini gösterir’[115].

Âlimler, yüce yaratıcının aşkının kalpte galip gelmesi neticesinde kişinin raks ve deverân etmesinin onu zikirden uzaklaştırmadığı tam tersine zikir halinde olduğunu, nefis ve şeytanın bu şekilde mağlup olmaları için zikrini artırarak devam ettirmesi gerektiğini söylemişlerdir. Müşeddidinden bazı meşayih-i İslam, sûfîlerin deverânın haram olduğuna Kur’ân ve sünnette açık hüccet, icmada ise illet-i nasıha bulunmadığını görünce bu konuda icmanın olduğu iddiasına sarılmışlardır.

Kemal Paşazâde ve diğer bazı meşayih-i İslam (Rahimehümüllâh) ‘Haramlığı delil-i kât‘î ile sabit olmayıp içtihat ile sabit olan eşyanın helal görülmesi küfrü gerektirir mi? Buradan hareketle deverân ve raksa helal diyen taifeyi küfür ile itham ne şekilde sahih olur?’ şeklindeki soruya ‘İcma vardır diye küfür ile itham olunur’ cevabını vermişlerdir. Onların bu cevabına dönemlerinin önde gelenleri itiraz etmişler ve ‘Öncelikle bahsedilen icma müsellem değildir. Zira usul kitaplarında şu ilke فالشرط فى الاجماع القطعى اجماع الكل وخلاف الواحد مانع لكينونة الاجماع قطعيا كخلاف الاكثر / ‘Kat‘î icmada herkesin icma etmesi gerekir. Bir kişinin muhalefet etmesi ona kat‘î icma demeye engeldir. Çoğunluğun hilafına olduğu gibi’ yazılıdır demişlerdir. Bu durumda mütekaddimin âlimlerden ve meşayih-i sâlifinden muhalefet edenlerin hilafları o icmaya engeldir. Bu konuda müsellem bir icmanın olduğu iddiası son döneme aittir. Yoksa ‘sahabe icmaı’ değildir. Bunu inkâr edende ise küfür alameti söz konusu değildir’ diye cevap vermişlerdir. Zira *Menâr* ve *Tavzih’te* şu ilkeye yer verilmiştir:

---

[114] el-Enam 7/52. Ayetin tamamının meali şu şekildedir: ‘Rab’lerinin rızasını isteyerek sabah akşam O’na dua edenleri yanından kovma. Onların hesabından sana bir şey yok, senin hesabından da onlara bir şey yok ki onları kovasın. Eğer kovarsan zalimlerden olursun.’

[115] Münkirin ve müşeddidinden bazılarının ‘*bu ayet-i kerimede ve benzerlerinde devrân hali de dâhildir*’ sözlerinden dolayı Kur’ân-ı Kerim’de kendi hevalarına göre mana verenler hakkında vaad edilen cezalardan korkmaları gerekir. Onların bu iddiaları, önceki müfessirlerin ve selef imamların dile getirdikleri genel manaya aykırıdır. Özellikle şu noktadaki ayetin manası umum ifade etmektedir. Mananın tahsis ve tayinine bir delil gerekmektedir. Şunu hatırlatalım ki usulümüzde tahsis ve takyid nüshadan bir türdür. Bir zaruret olmadığı sürece bunları dile getirmeye imkân bulunmadığı kaynaklarımızda yazılıdır.

فلا قوى إجماع الصحابة نصا فهو بمنزلة الاية والخبر المتواتر فيكفر جاحد ثم الذى نص بعض الصحابة وسكت الباقون فهو بمنزلة الخبر المشهور فيضلل جاحده ولا يكفر ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم أو إجماعهم على قول فيه مخالف فلا يضلل جاحد

'Sözün en doğrusu şudur: Sahabenin icmaı nasdır. Onların icmaı ayet hükmündedir, buna mütevatir haber denir ve bunu bile bile inkâr eden kâfir olur. Sonra sahabeden bazılarının icma ettiği bazılarının sükûtu tercih ettiği nasslar vardır ki bunlar haber-i meşhur mesabesindedir ve bunları bile bile inkâr eden sapıtmıştır. Ama küfre düşmemiştir. Sonra bir hüküm üzerinde sahabeden bir kısmını icma ettiği bir kısmının ise bu icmaya muhalefet ettiği durumlar vardır ki bunları bile bile inkâr eden kimse sapıtmış kabul edilmez.'

Bu ilke çerçevesinde düşünüldüğünde İbn Kemal hazretlerinin[116] cevabında tehdit ve zorlama ile kullandığı 'İcma' ifadesinde sanki bütün sahabenin bu konuda icmaı varmış gibi kullanması uygun olmamış ve bu konuda onun rahat davrandığı görülmüştür. Kurtubî'nin naklettiği Samirî hikâyesi bu konuda hüccet/delil olmaya layık olmadığı ki bu kıssayı din âlimleri ve yakîn ehli gayet iyi bilmektedirler, onun gibi hikâye ve örnek ile ahkâm-ı sâbite olmadığı son derece açıktır. Tefsirlerde, onu anlatan vaizleri azarlamayı ve onu edebe riayet etmeyi gerektiren bazı hikâyeler vardır, buyurmuşlardır.

Bu anlamda zorba bir vaizin naklettiği 'Boğazlayın' hadisinin aslı sahih ve sabit değildir. Farz edelim bu söz bir yol ile sabit olsa dahi mücmel/kapalı olan bu sözü açıklamak/tevil etmek gerekirdi. Zira onun gibi sâkıt/düşenleri boğazlamak usûl-i diniyyeye ve edille-i şer'iyeye muhaliftir. Unutulmamalıdır ki zikredilen sâkıt/düşen kimse zaruret halinden dolayı böyle davranmıştır ve bu kimse mazurdur. 'الضرورات تبيح المحظورات'[117] durumundadır. Bir de hadis zannedilen bu söze aykırı şekilde davranan sahabenin birçok haberi bize ulaşmıştır. Bunun örnekleri hadis kitaplarında ve Hanefî âlimlerinin verdikleri fetvalarda açıkça görülmektedir. Bir defasında Hz. Ömer'e (r.a) zikir esnasında sükût hali geldiğinde Efendimiz (sav): 'Ya Ömer! Sükût ve kendinden geçme hali üç gün

[116] Bu meselenin Hanefi kitaplarında şu şekilde yer aldığı görülmektedir: 'Zeyd, cezbe ve sema' ile zikretse Amr da ona, 'Niçin böyle yapıyorsun? Günahkâr olursun' dese Amr'a dinen ne lazım gelir?' Cevap: 'İbn Mesud'dan (r.a) rivayet edilmiştir: 'Onlar, ayakta, otururken ve yanları üzere yatarken Allah'ı zikrederler' ayet-i kerimesi gereğince hastalık-sağlık, gizli-açık, hareketli-hareketsiz kısaca her halde zikreden kimse günahkâr olmaz, yaptığı iş caizdir. Amr'a tazir-i şedid, kendini düzeltince teşdid olunur.' Bu meselenin açıklığa kavuşabilmesi bağlamında Hanefi imamlarına şu soru da sorulmuştur: 'Bütün cemaat ayak üzere kalkıp zikrederken kendi istekleri ile döne döne zikre devam etseler caiz midir?' cevap: Caizdir, sahihtir. Zikre temyiz koyarsa cahildir.'

[117] Zaruretler haramları veya sakınılması gereken şeyleri (mahzuratları) mubah kılar.

sürdü. Geçen farzları kaza et'[118] buyurmuşlardır. Müminlerin emiri Hz. Ali'de (k.v) sükût ve kendinden geçme hali bir gün bir gece sürüp Hz. Ali kendine geldikten sonra Hz. Peygamber (sav): 'Ya Ali! Kaçan namazları kaza eyle' buyurmuşlardır. Zürare b. Evfa (r.a) Kur'ân okurken 'فاذا نقر في الناقور'[119] ayetine gelince bu ayetin ağırlığına güç yetiremeyip yere düşmüş, bayılmış ve o hâl üzere vefat etmiştir. Ashâb-ı kiram içerisinde buna benzer birçok örnek vardır. O iftiracıların verdikleri fetvalar bâtıldır, demişlerdir.

'Sûfîlerin deverân yapmaları kat'î bir delille sabit olmayıp dört büyük imamın hiçbirisinin bu konuda açık bir fetva vermemesine rağmen sadece zamanımızda yaşayan âlimlerden bazılarının fetvaları ile ki bu durumda mesele ihtilaflı bir konu olmaktadır, bazı maneviyat önderlerinin deverân yapmalarını azarlama ve bu fiili helal görenleri küfürle itham etme şeklinde fetva verenlerin neye dayanarak bu tür bir fetva verdikleri' şeklinde bir soru sorulacak olursa bu soruya şu şekilde cevap verilebilir: 'Bu verilen fetvalar bir iki temele dayanmaktadır ve bir iki yön düşünülerek verilmiştir. Birinci yön şudur ki bu fetvalarda meselenin kişiyi hangi noktalara götürebileceği endişesinden hareketle katı ve aşırı bir tutum izlenmiştir[120]. Yoksa bu fiili yapanlara gerçek anlamda 'kâfir' denilmesine usul-i din ve usul-i fıkıh müsaade etmemektedir. Bu ifadeyle onlar deverân yapanların nimetlere karşı nankörlük içerisinde olduklarını ifade etmeyi istemiş olabilirler. Bu kavram yani 'küfür' kavramı gerçek anlamı ile kullanılmış olsa, birçok büyük din bilginini ve seçkin maneviyat önderlerini küfür ehli olarak kabul etmemiz gerekecek ki böyle bir şey iddia etmekten Rabbimize sığınırız. Bu fetvalarda takip edilen mübalağa ve tehdit şeklinde söz söyleme birçok ayet-i kerime ve hadis-i şerifte de takip edilen bir yoldur. 'من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا'[121] ve 'وكانما قتل الناس جميعا'[122] ayetlerinde olduğu gibi. 'من سئل الناس اموالهم تكثرا فانما هى خمر' ve من شرب الخمر لم يقبل الله له صلاة أربعين صباحا فإن تاب تاب الله عليه ، فإن عاد لم يقبل الله له صلاة أربعين صباحا فإن تاب تاب الله عليه ، فإن عاد لم يَقبل الله له

[118] Kaynaklarda bu hadis bulunamadı.

[119] el-Müddessir 74/8. Anlamı: 'Ve (insanları uyar ki), (yeniden diriliş) suru üflendiği zaman'

[120] Özellikle güvenilir kaynaklar olan Gazâlî'nin *İhyâsı*, Kuşeyri'nin *Risâlesi* ve *Bevâriku'l-İlmâ fi'r-reddi alâ men yuharrimü's-semâ*' gibi kitaplar, raksın Hz. Peygamber'in (sav) huzurlarında defalarca vuku bulduğunu, sahabe ve tabiinden birçok örneklerin olduğunu nakletmiş ve bunu doğrulamışlardır. Bu kaynaklarda bu şekilde bir inkâr söz konusu değildir.

[121] 'Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî olarak kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap ve lanet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.' en-Nisa 4/93.

[122] Ayetin tamamı şöyledir: 'Bunun içindir ki, İsrailoğulları'na: 'Kim, bir cana kıymayan veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmayan bir nefsi öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir nefsin yaşamasına sebep olursa, bütün insanları yaşatmış gibi olur' hükmünü yazdık (farz kıldık). Şüphesiz ki onlara peygamberlerimiz açık delillerle geldiler. Yine de bundan sonra onların birçoğu yeryüzünde aşırı gitmektedirler.' el-Maide 5/32.

صلاة أربعين صباحا فإن تاب تاب الله عليه ، فإن عاد الرابعة لم يقبل الله له صلاة أربعين صباحا فإن تاب لم يتب الله عليه وسقاه من نهر الخبال hadisinde[123] ve yukarda nakledilen ayetlerde birçok âlim, müfessir ve kanaat önderleri olayın vahametini anlatmak ve bu kötülüklerden uzak durmanın önemini dile getirmek için mübalağa yapıldığını ifade etmişlerdir. Bundan dolayı *Hulâsatü'l-Fetavâ, Kadıhân* ve *Tatarhânî*'de 'إستماع الملاهى معصية والجلوس عليها فسق والتلذذ بها من الكفر'[124] hadis-i şerifi tehdit, teşdid ve mübalağa üzere varid olmuştur, buyururlar. Mutlak olarak çalgıyı çalanı dinlemek katî haram değildir. Çalgı ile lezzet duymadaki 'küfür' ifadesi küfrân-ı nimet anlamında kullanılmıştır, ifadelerine yer vermişlerdir.' Bu hadis-i şerif, 'haber-i vahid' şeklinde bize ulaştığından gâye-i âmm hassa minhü'l-ba'zdır. Delalet-i kat'î değildir. Şu da unutulmamalıdır ki lezzet alınan her yasak fiil kişiyi dinden çıkaracak olsa zina ve eşcinsellik gibi nefse en fazla haz veren fiilleri işleyen kimseler Haricî ve Mutezile'nin iddia ettiği gibi dinden çıkmış olurdu. Bu durumda onlar doğru söylemiş Ehl-i Sünnet âlimleri yanılmış kanaati hâsıl olurdu. Bundan dolayı *Keşşâf* sahibi Mutezilî olmasından dolayı kendi mezhebinin görüşü olan 'büyük günah işleyenin dinden çıkması' iddiasını benimsetmek için davranışları çeşitli kısımlara ayırmış, ehl-i sünnet sûfîlerini ve onların deverânlarını dalalet olarak addetmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse Hanefi mezhebinde teşdit ve tehdit tarafını tutanlar mübalağa üslubunu kullandıkları için bu ifadelere yer vermişlerdir. En doğrusunu Allah Teâlâ bilir.

Mutavvelat-ı kelamiyye ve tefsir kaynaklarında Hanefî, Şafiî, Malikî veya Maturidî ve Eşarî ekollerine mensup birçok kimsede ibadetle çok meşgul olan, özel şekiller ile mücahede yapan, hareket ve hallerinde ihlâslı olmaya özen gösteren ve itikatta yakinî bir hali elde eden kimselere sûfî denir, şeklinde tanımlama yapılmıştır. Bu kitaplarda Haricî, Rafizî ve Batınıyye sûfîlerinin mülhid[125] ve zındıktırlar. Ancak tasavvuf yolunda olanlar ehl-i sünnettir. Her asırda onlar sevilen ve kabul gören kimselerdir. Her zaman, zahir ve bâtınları saf olanlardan veliler meydana gelmiştir. Velilere düşmanlık edenler her asırda eleştirilen ve kabul görmeyen kimselerdir. Hz. Peygamber (sav) döneminde 'Ashab-ı Suffa' denilen seçkinler vardı. Bazıları sûfî isminin bunlardan alındığı yönünde görüş

---

[123] "İçki içen kimsenin kırk gün namazı kabul olmaz. Tevbe ederse Allah tevbesini kabul eder. Yine içki içmeye dönerse Allah kırk gün onun namazını kabul etmez. Tevbe ederse Allah yine tevbesini kabul eder. Yine içki içmeye dönerse Allah kırk gün onun namazını kabul etmez. Tevbe ederse yine tevbesini kabul eder. Dördüncü sefer içki içmeye devam ederse yine kırk gün o kimsenin namazını kabul etmez tevbe etse bile tevbesini de kabul etmez ve ona Cehennemde içki olarak Habal nehrinden içki içirir. Bunun üzerine Ey Ebu Abdurrahman derdi. Habal nehri nedir? Dedi ki: Cehennemliklerin irinlerinden meydana gelen bir ırmaktır." Ebu Davud, Eşribe 5; İbn Mace, Eşribe 1.

[124] 'Çalgı dinlemek günah, o mecliste oturmak fasıklık, o çalgı ile lezzetlenmek küfürdür.' İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik*, İstanbul 1311, c.VIII, s.215.

[125] Dinsiz, kâfir ve imansız demektir.

beyan etmişlerdir. Tabiin döneminde Hasan Basri (r.a) Tebeu Tabiin döneminde Hasan Basrî'nin halifelerinden Davud-ı Tâî (r.a) gibi birçok büyük isim yetişmiştir. Davud-ı Tâî (r.a), Ebu Hanife'nin (r.a) sevenlerindendi. Hatta bazı fıkıh kitaplarında onun görüşleri ile amel edilmiştir. Bu insanlara muhalefet edenler genellikle Haricî, Rafizî ve Mutezilî olan kimselerdir. Hatırlanacağı üzere ehl-i sünnet âlimlerine ilk muhalefet eden ve Mutezilî olarak anılan kişi Vasıl b. Ata'dır. Ve bu taifeye 'Mutezile' denilmesinin sebebi Vasıl b. Ata'nın Hasan Basri'den (r.a) ayrılarak ayrı bir ders halkası kurmasından dolayıdır. Bu bilgi '*Şerh-i Akaid*' isimli kitabın giriş kısmında anlatılmıştır.

Bütün sûfî yollarının makbul olan isimlerinden birisi Cüneyd-i Bağdadî'dir (r. aleyh). İmam Suyutî, *Nikâye'de* 'mümin bih' olan işleri naklettikten sonra نعدقد أن الطريق الجنيدية حتى مؤسس بالكتاب والسنة dediğini belirtir.[126] İmam Şaranî, *Yevâḳīt* kitabında طريق الامام أبى القاسم الجنيد اقوم الطريق كلها buyurur.[127] Muhammed Parsa, *Fasl-ı Hitâb*'da, إن المشايخ الصوفية هم الفرق الاسلامية وان لهم اصلاحا لايعلمه الدخيل الا بتعرف من الاصيل buyurur. 'İmam Gazalî, '*el-Münkizu mine'd-dalâl*' isimli eserinde şöyle buyurmuştur:

قد انكشف لى فى الخلوات امور واحوال لا يمكن احصاؤها فعلمت بها يقينا أن الطريقة الصوفية أقوم الطريق وأن سيرتهم أحسن السير بل لو اجتمعت عقول العقلاء و علوم العلماء والحكماء الواقفين على حقيقة الحال فاجمعوا على تغيير شيئ من طريقتهم إلى ما هو احسن منه لا يقدرون على ذلك لان طريقتهم مبنى على حكم دينية مقتبسة من شكمات النبوة

'Halvet sürecinde bana birçok sırlar açıldı. Bunların sayısını ve mahiyetini ifade edebilmem mümkün değil. Tarikat yolunun en sağlam yol ve yaşantı olarak en güzel yaşantı şekli olduğunu anladım. Netice itibariyle bütün akıl ve hikmet sahiplerinin bir araya gelip hakikati ortaya çıkarmak için değişik yollar deneseler yine de tarikat ehlinin güzelliklerine ulaşmaya muktedir olamazlar. Çünkü tarikatlar rabbani hükümler ve nebevi öğretiler üzerine bina edilmişlerdir.'

Yukarıdaki soruya ikinci bir cevap[128] da şudur ki deverânın haram olduğu yönünde verilen fetvalar âlimleri cahillik ve fakihleri ahmaklık ile suçlayan haramları helal gören sapık ve yanlış yolda olan, ilhad üzere yollarını belirleyen huzursuzluk çıkarıp insanları tedirgin eden günahkâr ve azgın bir kesim içindir. Deverânın caiz olduğu yönünde verilen fetvalar ise salih amellerde bulunan, nefs mücahedesi ile ömürlerini geçiren dualarından istimdat umulan tevacüd erbabı ve

[126] Cüneyd'in yolunun kitap ve sünnet ile tesis bağlı/sınırlı tesis edildiğine inanıyoruz.

[127] Ebü'l-Kasım Cüneyd'in yolu yolların en sağlamıdır.

[128] Merhum Ebussuud Efendi'nin en son verdiği fetva budur. Merhum Sümbül Efendi'nin kabrinin üstündeki kapıda merhum Ebussuud Efendi'nin kendi hattıyla yazdığı fetva bunun gibidir. İsteyen gidip baksın.

hal sahibi kimseler içindir, buyurmuşlardır[129]. Bundan dolayı Mevlana Şeyhülislam Ebussuud (ö. 982/1574) merhum ilk başlarda tehdid ve teşdid ehlinden olmasına rağmen son dönemlerinde konu ile ilgili verdikleri detaylı fetvalarının bir kısmında şu ifadeye yer vermiştir: 'İlahî cezbe ile bu âlemden sıyrılarak değişime uğrayan salih kimselerin yaptıkları, kerahet ve haram ifadeleri ile vasıflandırılmaz. Fakat zamanımızdaki bazı sapık fırkalar ki kimi bir haftada kimi on günde Hakk'a vasıl olduklarını iddia ederler, Allah Teâlâ onların şerrinden emin eylesin. Onları saptıran önderlerinin ve bu yolda bulunanların amaçları el içinde bilinmek ve şöhret olmaktır. Bazı fetvalarında meşayih-i izamın sûfîlerin deverânı hakkında verdikleri fetvalarında bir ihtilaf söz konusudur. Bunun hikmeti nedir?' diye sorulursa şu cevabı vermek mümkündür: 'Bu konuda aslında ihtilaflı görüş yoktur. Ayrılık belki anlayan kimsede veya cevaz verilmeyen kimselerin kim olduğu noktasındadır. Çünkü fetvalarda altı çizilen, hareketlerinde gösteriş için haddi aşan zikri oyun ve eğlence haline getiren bozucu gruplar için raks ve deverânın kerahet veya haram olduğu hususudur.'

Kemal Paşazâde'ye; ما يقول علماء الذين فى طائفة متصوفة يذكرون متحلقين بكلمة لا إله إلا الله أو بالله أو بهو يرفعون أصواتهم على اقتضاء أوقاتهم وبعد أن غلب عليهم أثر الذكر يقومون ويتحركون ويدورون تارة يمينا وشمالا ويسقطون أخرى ويصيحون بالاشواق الالهية احيانا فظر اليهم المنكر وزعم أنه من الرقص الذى يفعله إلا عيون عيانا ويقول الذاكرون انما نعمل هذا إضطرارا واجدين واختيارا متواجدين بصحة النية وحسن الطوية وقدرئينا المتقدمين الكلملين والمشايخ العاملين يرخصن لهم بل يتلذذونهم بالنظر إليهم ويتشوقون إلى مجالس سماعهم ووجدنا فى عدة من مؤلفات العلماء والمشايخ الحنفية والشافعية أنهم جوزوا ذلك وبينوا له فوائد عظمة ومنافع جسيمة ونحن جربنا وشاهدنا ذلك مرارا فان لم يزد المنكرون لذلك فرارا فهل يجوز ام لا şeklinde sorulan soruya[130] şöyle cevap vermiştir:

ما فى التوحيد للعشاق من حرج ولا التمايل بالاخلاص من باس فقمت تسعى رجليك وحق لمن دعاه مولاه أن تسعى على الرأس فان الرخصة فيما ذكر للعارفين الصادقين أوقاتهم أحسن الاعمال السالكين الملكين لضبط انفسهم على قبيح الاحوال فهم لا يسمعون إلا من الا له ولا يشتاقون إلا إلى الله واذا غلب الوجد بحالاته وشربوا من موارد ارادته فمنهم من طريقته الطوارق الالهية فخروا اناب ومنهم من طرقتهم توارق

---

[129] 'Bir grup tevhid ehli ayakta zikrederek bazı gizli ve özel halleri hissederek, birtakım sözleri işiterek, ağlayarak veya içselleştirerek فاذكروالله قياما وقعودا وعلي جنوبهم diyerek döne döne tevhid etseler dinen ne gerekir?' Cevap: 'Net bir sevaba nail olmaları umulur.'

[130] Ağızlarında 'La ilahe illalah', 'Allah' veya 'Hû' isimleri zikir yapan, zamanla bu zikrin etkisi ile seslerini yükselterek ayakta, çeşitli hareket ve deverânlarla sağa sola eğilerek zikre devam eden, kimisinin ilahî şevkin tesiri ile birbirleri üzerine düştüğü kimisinin ise sayhalar attığı sûfî gruplar için ne dersin? Onların bu durumunu kabul etmeyen kimse, onlara baktığında gösteriş için raks eden birisini görüyormuş gibi düşünür. Zikreden kimseler ise şöyle diyorlar: Biz bu davranışlarımızı vâcidler durumundayken zaruri olarak mütevâcid halde iken de iyi niyetli ve gösterişsiz bir halde ihtiyari olarak yapıyoruz. Biz, bu davranışlara ruhsat veren birçok kâmil âlim ve bildikleri ile amel eden meşayih gördük. Onlar, sema meclislerine iştiyak duyuyorlardı. Biz Hanefî ve Şafiî birçok âlimin birçok eserinde buna cevaz verdiklerini gördük. Onlar deverânın büyük faydalarını ve bedene olan olumlu tesirini izah etmişlerdir. Biz bunu defalarca yaşadık. Eğer bunu benimsemeyenler aşırı gitmeselerdi biz bundan geri durmazdık. Bu caiz midir değil midir?'

اللطف فتحير وطاب ومنهم من طلعت عليه انور المحبة من مطالع القرب فسكر وغاب ومنيك وجده صحيحا فهو لا يحتاج الى قول المفتى فله من ناته طرب قديم وسكر دائم هذا من عندى من الجوب والله أعلم بالصواب كتبه أفقر إلى الله المتعال أحمد بن سليمان بن كمال باشا

Tebakî, bekâ hükmünde olduğu gibi tevacüd, vecd hükmündedir. Bundan dolayı bir gün müminlerin emiri Ömer (r.a) Hz. Peygamber'in (sav) ve Hz. Ebubekir 'in (r.a) bulunduğu ve ağladıkları bir ortama girmişti. 'Ya Resûlallah! Ağlama sebebinizi bize de bildirseniz de biz de ağlasak. Ağlayamasak da en azından ağlıyor gibi yapsak' dedi.[131] Onun için 'Mukallitler muhakkiklere lahık olurlar' denilmiştir. Nitekim 'أَلْحَقْنَا بِهِمْ' ayetinde[132] bu usulün kullanıldığı nakledilmiştir.

Yukarda zikredilen soruya üçüncü bir şekil olarak şöyle cevap verilmiştir: 'Müslümanlara yol gösteren ve onları kulluğa sevk eden İslam önderlerinin âdetlerinde ve güzel yollarında müslümanlar arasında sonradan ortaya çıkarılan uygulamaları ilk defasında ortadan kaldırmak ve bu uygulamalara son vermek için bu uygulamaların haramlığına sebep bulup o sebebe dayandırarak uygulamayı haram olarak görmeleri vardır. Kalpleri bu uygulamalardan soğutmak ve bu uygulamaları alışkanlık haline getirenleri bunlardan kurtarmak için 'Haramı helal görenlerin kendisi kâfir, hanımı boş olur' ifadesini kullanırlar. Gerçekte haram-ı kat'î için durum böyledir. Ancak içtihaden haram olduğu söylenenler konusunda durum böyle değildir. Bu söz, haram-ı kat'î ile ilgili konularda söylenmiştir. Âlimler, davranışın ortadan kaldırılması ve davranıştan uzak durulması mümkün olmayan ve yayılma gösteren yanlış davranışları ki bunlara umum belva denir, müminleri ve tevhid ehlini bu davranışlardan uzak tutabilme adına kolaylık olması düşüncesiyle sapıklık ve küfürle itham etmeden onları bu davranışlardan sakındırmak sonradan çıkan o şeye bu sebeplerden dolayı mubah derler. Bu tür meseleler zamanın geçmesi ve asırların değişmesi neticesinde ortaya çıkmış konulardır, derler. Onlar, bu konularda meselenin aslını istihsanen mubah görme yoluna giderler. Buna benzer birçok mesele vardır. Örneğin ücretle imamlık yapan insanlar, hatipler, ders veren öğretmenler, büyük cemaatler halinde nafile namaz kılan kimseler, kahvelerde bulunanlar, afyon ve benzeri maddeleri kullananlar hep aynı kategoride değerlendirilmişlerdir[133].

---

[131] Müslim, Cihad 58.

[132] Tur 52/21. Ayetin tamamı şöyledir: "*İman eden ve nesilleri de iman konusunda kendilerinin yoluna uyanlar var ya, biz onların nesillerini kendilerine kattık. Bununla beraber onların amellerinden hiçbir şey eksiltmeyiz. Herkes kazandığı karşılığında rehindir.*"

[133] Suyutî, *Kebir'inde* Sa'd b. Ebi Vakkas'tan (r.a) Hz. Peygamber'in (sav) şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "*Kur'ân okuyun ve ağlayın. Ağlayamıyorsanız, ağlıyormuş gibi yapın.*" İbn Mace, İkametüssalah 176.

Bundan dolayı son dönem İslam âlimleri deverân ve raksın ehline cevazı ve helal olduğu yönünde fetvalar vermişlerdir. Bostan Efendi'den (ö. 977/1570)**;** 'Zeyd, 'Müftü Ali Çelebi merhum sûfîlerin deverânının cevazına fetva verip risaleler yazarak halkı saptırdı şaşırttı' dese dinen bu kişiye ne gereklidir?' sorusuna şöyle bir cevap alınmıştır: 'Bu kişiyi şiddetle kınamak gerekir. Verilen fetvaya itirazı söz konusu ise sürgün ile cezalandırılması gerekir. Zira bir fetvanın hangi temele dayandığını bilmeden, fetva veren kimseyi töhmet altında bırakanların cezası toplumdan dışlanmak ve kovulmaktır. Sultan Muhammed ve Sultan Ahmed Han dönemlerinde çevrede olan hâkimlere emirler gönderilirdi. Bu emirlerde şunlar yer alırdı: 'O taraflarda bazı bilmişler tevhid erlerine ve vecd sahibi muhterem kimselere 'siz devr ve sema yapıyorsunuz' diyerek eziyet ediyorlarmış. Kulağıma bu söz ulaşınca bu emri size bildiriyorum ki onları bu fiillerinden alıkoyup salih kimselere eziyetlerine bir son veresiniz. İnat edenler olursa azarlayıp istemeyenleri sınırlarımın dışarısına çıkarınız.'

İmamlarımız bu ve benzeri konularla ilgili şu uyarıda bulunmuşlardır: 'Bir meselede hangi temele dayandığını ve neye göre hüküm çıkarıldığını bilmediğimiz takdirde o mesele ile ilgili fetva vermeyeler. Zira her meselenin haram veya helalliğinde aslına/dayanağına göre dereceler vardır. Örneğin haramların bazı kısımları vardır. Bazısını inkâr etmek küfrü gerektirir. Bazısını inkâr eden sapıtmış olarak kabul edilir bazısı da azarlama ile cezalandırılır. Bazılarının inkârın da ise sadece uyarı cezası verilir. Zamanımızda kendilerini herkesten üstün görerek 'Biz bu meseleyi biliriz. Yüz türlü kitaptan bu konunun fetvasını araştırdık' diyen bir kesim halkı kendilerine inandırmaktadırlar. Onlar, bir fetva verilirken hangi illete dayanılarak fetva verilmiş ve hangi yöntem takip edilmiş bilmezler ki böyle kimseler isterse bin türlü kitapta bu fetvaları görsünler yine de bu konunun cahilidirler. Bundan dolayı usûl-ı fıkıh ve usûl-i din bilmeyen vaiz ve kıssacılara kürsülerde dinî hükümlere dair konuları zikretmeleri yasaklanmıştır. Aslında böyle kimseleri tefsirden de alıkoymak gerekir. Çünkü nahiv ve meani lafzın bilinmesinin gerekli şartıyken usûl-i din ve usûl-i fıkıh bilmek de delilin türlerini ve mezheplerin görüş farklılıklarının temelini bilmek için şarttır. Unutulmamalıdır ki yetmiş üç fırkanın hepsi de ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerden hareket etmişler ve kendi mezheplerine göre fetva vermişlerdir. Netice olarak usûl-i din bilmeyenlerden yüz çevirmek gerekir. Zira جواب ألاحمق السكوت

denilmiştir.[134] Cahiller özellikle öne geçmeye çalışırlar. أَلَدُّ الْخِصَامِ kabilinden[135] bir yapıları vardır. Onlarla bahse girmek/konuşmak/tartışmak dinde haram olan tartışma sınıfına girer. İmam Beğavi, Tirmizi ve İbn Mace Ebu Hureyre'den (r.a) nakille Resulullah'ın (sav) şöyle buyurduğunu nakletmişlerdir: ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل yani dalal ve küfre ruşenler düşmediler ancak ondan önce ilimde cidale müptela oldular.[136] Kısacası usulcülerin kurallarına muttali olan âlimler ve yakîn ehli bilirler ki bu meselenin aslı, nass-ı sarih gayr-i müevvel veya icma-i sarih karn-ı evvel olmasa o meselenin inkârı küfür olarak addedilmez. Ve bir meselenin helal veya haramlığına dört büyük imamdan ihtilaf naklolunsa bu meselenin helal veya haram olduğunu söyleyen bir kimse için küfür ve sapıklık düşünülemez. Hatta ayıplanamaz bile. Çünkü 'içtihat' kat'îlik arz etmez. Ayrıca bu mesele hakkında fetva veren mezhep imamları/müçtehitleri sapıklık, küfür ve ayıplanılması gereken bir şey söylemiş olurlar ki bu kabul edilemez bir durumdur.

Bütün bu nakledilenlerden anlaşılmaktadır ki son dönem âlimleri arasında tartışma konusu olan deverân meselesinde bir tarafı (caiz olduğunu kabul eden ve etmeyenlerden birisi olması) küfür, sapıklık ve ayıplanma ile itham edilemeyeceği şer'î delillerle ispatlanmış oldu. Son devir âlimleri arasında bu konuda fikir birliği de olsa bunu kabul etmek veya etmemek tarafında olanları küfürle itham etmek fıkıh usulü ilkeleri açısından yanlış bir davranıştır. Ne garip bir süreci yaşıyoruz ki üstü başı haramla donatılmış, nefislerine kölelik yapan ve art niyetli kimseler zahitleri, seçkin kulları ve kendilerini Allah yoluna adayanları küfür, sapıklık ve ayıplanacak işler peşinde koşanlar olarak nitelendirmektedirler. Bazı kerahet söz konusu olan meselelerde bu seçkin insanları küfür ve sapıklıkla itham etmektedir ve ihtilaflı olan bazı meselelerde bu zümreleri cahillik ve sapkınlık ile suçlamaktadırlar. Bu kimseler kendileri haram işleseler de bir sorun görmez başkaları mekruh olan bir fiil işleseler onları küfürle suçlarlar. Bunlar sanki 'وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا' ayetinin[137] anlamını bilmemektedirler. Dönemin idarecilerine hoş görünmek için bazı fetva vericiler haklarında açık haram olduğuna dair bir delil bulunmayan belki mekruh olduğu görülen hususlara helal değil haram olduğu yönünde fetvalar verebilirler. Bu şekilde verilen fetvalar aşırı, zorlama ve tehdide

---

[134] Cahilin cevabı susmak/cevap vermemektir.

[135] Bakara 2/204. Ayetin tamamı şöyledir: "*İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. Bir de kalbindekine (Sözünün özüne uyduğuna) Allah'ı şahit tutar. Hâlbuki o, düşmanlıkta en amansız olandır.*"

[136] Tirmizi, Tefsir 44.

[137] Kehf 18/104. Ayetin tamamı şöyledir: "*(Bunlar;) iyi işler yaptıklarını sandıkları halde, dünya hayatında çabaları boşa giden kimselerdir.*"

dayanan fetvalardır. Çünkü hakiki küfrü itham etmeye ne şer'î deliller ne de usûl-i diniyye müsaade etmektedir. Teşdid edenin teşdid edilenden daha fazla ilme sahip olması gerekmektedir. Ancak böyle olursa sözün geçerliliği caiz ve etkili olur. Bunun aksi bir durumda söz caiz ve geçerli değildir. Ayrıca onlar, dinin farz ve vacip meselelerini bir kenara bırakıp böylesine tali meselelerle uğraşarak esas yapmaları gereken görevlerini ihmal etmişlerdir.

Taassup ehli ve iyiliği emretme kötülükten alıkoyma salahiyetine sahip olmayan ön yargılı kimselerin kürsülerden zamanımızda yakîn ehline pervasızca saldırmaları meseleyi çok aşırı uçlarda değerlendirdiklerini göstermektedir. Bu konuda nefsanî hareket ettiklerine işarettir. Onlar bu sözlerinin nefis ve şeytanlarının kendilerini aldatmacaları neticesinde sarf edildiğini bilseler bu hatalarından dolayı tövbeye yönelirlerdi. Ayrıca bu taassup sahibi kimseler kendileri olmadık bozucu hal ve harekette bulunmalarına rağmen müslümanların gizli hallerini araştırmak gibi büyük bir yanılgıya düşerek müslümanlar arasında büyük fitnelere sebebiyet vermekte ve bütün bu gelişmelere rağmen yakîn ehlini kınamaktadırlar. Müslümanların dedikodularını ve eleştirilerini yaparlarken kendi yüzlerinin karalarını asla görmemektedirler. Onlar kendi hallerini de yakîn ehlinin durumlarını da يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ *'Sırların ortaya konulacağı gün'*[138] olarak takdim edilen ahiret gününde görecekler ama bu vukufiyetleri onları kurtarmaya yetmeyecektir.

Ya rabbi senin isminle başlarım. Bizleri sapan ve saptıranlardan eyleme. Şeytanın aldatmacalarından bizleri koru. Ey âlemlerin rabbi olan Allahım! Bizleri insanların hesaba çekileceği gün nebiler ve sıddıklar ile beraber haşr eyle. Âmin.

Risale tamam oldu.

Kaynaklar

Algar, Hamid, "Muhammed Parsa", *İA*, c.XXX, s.564.

Altıkulaç, Tayyar, "Kurtubî", *İA*, c.XXVI, s.455.

Anay, Harun, *Celâleddîn Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi* basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994.

[138] et-Tarık 86/9.

Ayvansarayî, Hüseyin, *Mecmuâ-i Tevârih*, haz. Fahri Ç. Derin- Vahid Çabuk, İstanbul 1985.

Baktır, Mustafa, "Tireli İbn Melek, Hayatı, Eserleri ve Menar Şerhi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1990, Sayı: 9, s.40-66.

Baz, İbrahim, Abdülehad Nûrî- Sivasî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri yayınlanmamış doktora tezi, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara 2004.

Bedir, Murtaza, "Ebu'l-Berakât en-Nesefî", *İA*, c.XXXII, s.568.

Bilmen, Ömer Nasuhî, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l- Müfessirîn),* İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974.

Bursalı, Mehmed Tahir, *Meşâyih-i Osmâniyeden Sekiz Zâtın Terceme-i Ahvâli*, İstanbul 1318.

-----, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmet Remzi Akyürek-Miftâhu'l-Kulûb ve Esâmî-i Müellifîn Fihristi* (Haz: Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz), Anlara: Bizim Büro Basımevi, 2000.

Cebecioğlu, Ethem, 'Klasiklerimiz XI: Avârifü'l-Maârif, Ebu Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî', *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, s.239-264.

Cerrahoğlu, İsmail Cerrahoğlu, 'Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri', *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 1976, c.XXI, Sayı: I, ss.17-18.

-----, "Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl", *İA*, c.XI, s.261.

Çağrıcı, Mustafa, "İhyâu Ulûmi'd-Dîn", *İA*, c.XXII, s.10.

-----, "el-Munkizü mine'd-Dalâl", *İA*, c.XXXII, s.17.

Çelebi, İlyas, "Kemâlpaşazâde", *İA*, c.XXV, s.247.

Çınar, Fatih, 'İsmail es-Sivasî ve Sûfîlerin Raks/Deverânı Hakkında Verdiği Bir Fetvası, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2009,* Cilt: XIII/I, s.341–358.

Demirci, Mustafa, Semâ Risaleleri, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 1996.

Demirkan, Tuğba, Fetâvâ-yı Tatarhâniyye'nin Fıkıh Tarihindeki Yeri (Aile Hukuku Örneği), yayınlanmamış yüksek lisans tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 2007.

Görmez, Mehmet, "Fıkhu'l-Hadîs", *İA*, c.XII, s.548.

Gündoğdu, Cengiz, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivâsîler-Kadızâdeliler Mücadelesi", *İLAM*, 1997, Sayı: I, ss.37–42.

-----, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivasî (971/1563-1049/1639) Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Görüşleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

-----, "Türk Tasavvuf Kültürü'nde Bir Şeyh Ailesi: Şemsî- Sivasîler", *Türkler*, Editör: H. Celal Güzel, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, c. XI, s. 128-140.

Gürer, Dilaver, "Semâ ve Devrân Hakkında İki Risâle: Zenbilli Ali Efendi'nin Risâlesi", *Marife*, 2003, Sayı: I, s.256-258.

Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 2009, c.17, Sayı: 1, s.25-46.

Hocazâde, Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ*, İstanbul 1325.

İbn Kemal, *Tabakâtü'l-Müctehidîn*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1602.

İnanır, Ahmet, "İbn Bahâeddin'in 'Risâle alâ Risâle Ali Çelebi fi'd-Deverân ve'r-Raks" Adlı Risâlesinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, Sayı: II, s.127-163.

Kaplan, Hayri, "Şa'ranî", *İA*, c.XXXVIII, s.348.

Kayaoğlu, İsmail, "Raks ve Deverân Etrafında Tartışmalar", *III. Uluslararası Mevlana Kongresi Bildirileri*, Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, 2003, s.291-303.

Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l- Müellifîn*, Beyrut, Tarihsiz, c.I-V.

Kemikli, Bilal, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Risâle-i Devrân ve Semâ Türü ve Gaybî'nin Konuya İlişkin Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, Sayı: XXXVII, s.443-460.

-----, "Sivaslı Şair Mutasavvıf Abdülehad Nuri ve Bir Şiiri", *Altıncı Şehir*, 1997, Sayı: II, s.33-34.

Kemiksizzâde, Saffet Mustafa, *Nuhbetü'l-Âsâr min Ferâidi'l-Eşâr*, İÜ. Ktp., Türkçe yazma, nr. 6189.

Kılıç, Rüya, "Sivas'tan İstanbul'a Bir Tarikat Portresi: Şemsiyye ve Sivâsiyye", *Türkler*, Editör: H. Celal Güzel, Ankara, 2002, c. XI, s. 128-140.

Kılıçer, M. Esat, "Buharî, Tahir b. Ahmed", *İA*, c.VI, s.376.

Koca, Ferhat, "Menâru'l-Envâr", *İA*, c.XXIX, s.119.

-----, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, Sayı: XIII, s.25-74.

Koca, Suat, "İbn Melek'in Mebârikʿu'l-Ezhâr Şerḥu Meşâriḳi'l-Envâr'ındaki Şerh Yöntemi ve Eserin Hadis Şerh Literatüründeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 202, 53:1, s.1-33.

Köprülü, M. Fuad, "Âşık Paşa-zâde", *İA* (Milli Eğitim), c.I, s.706-709.

Müstakimzâde, Süleyman Sadeddin, *Terâcim-i Ahvâl-i Şüyûh-ı Ayasofya*, Sül. Ktp., Es'ad Ef., 1716/2.

Nathalie, Clayer, *Mystques Etat et Societi Les Halvetis dans I'aire balqaninique de la fin du XVe siecle a nos jours*, Leiden 1994.

Nûrî, Abdülehad, *Silsilenâme-i Abdülehad Nûrî*, Süleymâniye Ktp., Çelebi Abdullah, 172.

Öngören, Reşat, "Osmanlı Döneminde Sema ve Devrân Tartışmaları", *Tasavvuf*, 2010, Sayı: XXV, s.123-132.

Özcan, Abdülkadir, "Aşıkpaşazâde", *İA*, c.IV, s.7.

Özel, Ahmet, "Kâdıhân", *İA*, c.XXIV, s.123.

-----, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990.

Özen, Şükrü, "Sadruşşerîa", *İA*, c.XXXV, s.427-431.

Özkan, Halit, "Suyuti", *İA*, c.XXXVIII, s.191.

Öztürk, Mustafa - Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *İA*, c.XLIV, s.246.

Safâyî, Mustafa, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, Sül. Ktp., Es'ad Ef., nr. 2549.

Safer Baba, *Istılâhât-ı Sofiyye fi Vatan-ı Asliyye- Tasavvuf Terimleri*, İstanbul: Heten Keten Yayınları, 1998.

Sahih Ahmed Dede, *Mevlevîlerin Tarihi* (Mecmûʿâtü't-tevârîhi'l-Mevlevîyye), Hazırlayan: Cem Zorlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Sakaoğlu, Necdet, "Kadızâdeliler-Sivâsîler", *İA*, c.IV, s.367–369.

Sinan Ümmü, *Risâle-i Deverâni's-Sûfiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmûd Efendi Bölümü, Nr. 3044/2.

Sivasî, Recep, *Necmü'l-Hüdâ fi Menâkıbı'ş-Şeyh Şemseddin Ebu's-Senâ*, Süleymâniye Ktp., Lala İsmâil Kitaplığı, nr. 694/2.

Sûzî, Ahmed Efendi, *Silsile-i Pîrân li Meşâyihi'l-Halvetiyye*, Süleymaniye Ktp., Osman Huldi Öztürkler, nr. 63.

-----, *Dîvân-ı Sûzî*, Mustafa Efendi Matbaası, İstanbul, 1290.

Süreyya, Mehmed, *Sicill-i Osmânî Yâhud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye, I-IV*, İstanbul 1313.

Şener, Mehmet. "İbn Melek'in Hukûki Yönü ve Menâr Şerhi", *Türk Kültüründe Tire Sempozyumu*, Ankara: Türkiye diyanet Vakfı Yayınları, 1994, s.43-48.

Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (Şerhu'l-Akâid), Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1980.

Tevfik, *Mecmûatü't-Terâcim*, İÜ. Ktp., Türkçe yazma, nr.192. (Tevfik, *Tezkire*).

Tuman, Nail, *Tuhfe-i Nâilî*, (*Divan Şairlerinin Muhtasar Biyoğrafileri*),31 Mart 1949, '*Nûrî*' md., c. 2, s. 1103.

Türer, Osman, Muhammed Nazmî ve *Hediyyetü'l-İhvân'ı*, yayınlanmamış doktora tezi, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara 1982.

Uludağ, Süleyman, "Kuşeyrî", *İA*, c.XXVI, s.474.

-----, "Ahmed el-Gazzalî", *İA*, c.II, s.70.

Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, Sül. Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2307.

Vicdanî, Sadık, *Tomar-Halvetiyye*, Hazırlayan: İrfan Gündüz, İstanbul: Enderun Yayınları, 1995.

Yılmaz, Necdet, *Abdülehad Nûrî-i Sivasî ve Mir'âtü'l-Vücûd ve Mirkâtü'ş-Şühûd Adlı Eseri*, basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993.

-----, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfiler, Devlet ve Ulema (XVII. Yüzyıl)*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2001.

EBUSSUÛD EFENDİ'NİN HİDAYET-DALÂLET ANLAYIŞI[*]

İbrahim BAYRAM[**]

Öz

Osmanlı'nın tartışmasız en önemli âlimlerinden biri olan Ebussuûd Efendi, daha çok hukukçu ve müfessir kimliğiyle tanınmış bir zattır. Onun kelam ilminin önemli meselelerinden birisini teşkil eden hidâyet-dalâlet konusuyla ilgili görüşleri meşhur tefsir eserinde yer almaktadır. Mâtürîdî bir çizgi takip eden müfessir, hidâyet ve dalâlet konusunu da bu anlayış üzerinden şekillendirmiştir. Kişinin hidâyete sevki ile dalâlete düşmesini kul merkezli bir biçimde yorumlayan müellif, konuyla ilgili âyetleri tefsir ederken hidâyet ve dalâletin yaratılmasını insanın özgür olan iradesini iyiliğe yahut kötülüğe yöneltmesiyle ilişkilendirmeye dikkat etmiştir. Bu makalede Ebussuûd Efendi'nin kimliğinde Matüridiyye mezhebinin daha çok müteahhirun kelamcılarında görülen hidâyet ve dalâlet ile insan iradesi arasında bir bağ kurma anlayışının bir yansıması ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ebussuûd Efendi, kader, hidâyet, dalâlet

THE UNDERSTANDING OF GUIDANCE-MISGUIDANCE OF EBUSSUÛD EFENDI

Abstract

Ebussuûd Efendi, arguably one of the most important scholars of the Ottoman Empire, is a well-known person with more lawyers and commentators identity. His views on the subject of guidance-misguidance which is one of the most important issues of theology of science is located in the famous

[*] Geliş T. / Received Date : 09.03.2017 Kabul T. / Accepted Date : 15.05.2017

[**] Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ibrahim.bayram@gop.edu.tr.

commentary work. The commentator who follow a Maturidi line, has also been shaped the issue of guidance and misguidance through this approach. The writer who reviews the referral to the guidance and falling into misguidance of the person, human-centered way, while interpreting the relevant verses has took care to associate the creation of guidance and misguidance with orientation of the free will of the people to goodness or evil. In this article in the identity of Ebussuûd Efendi it will be presented a reflection of understanding to establish a link between the human will with guidance and misguidance that mainly seen in later theologians of the sect Maturidiyya.

Keywords: Ebussuûd Efendi, destiny, guidance, misguidance.

Giriş

Meşhur Osmanlı şeyhülislâmı müfessir Ebussuûd Efendi 17 Safer 896 (30 Aralık 1490) yılında anne ve baba tarafından ilim ehli olan bir aile içerisinde[1] İstanbul'a bağlı Müderris köyünde dünyaya gelmiştir. İbn Kemâl (ö. 940/1534)[2] ve Müeyyedzâde (ö. 922/1516) gibi devrinin en önemli ilim adamlarından ders almıştır. Tam adı Ebussuûd ibn Muhyiddîn Muhammed el-İmâdî olan bu büyük Türk bilgini; Bursa, İstanbul gibi şehirlerde müderrislik ve kadılık yapmış, Rumeli Kazaskerliğini takiben de uzun bir süre Şeyhülislamlık görevini deruhte etmiştir.[3] Hoca Sadeddîn (ö. 1008/1599), Şair Bâkî (ö. 1008/1599) ve Sun'ullah Efendi (ö. 1021/1612) gibi zevata hocalık yapan müfessir[4] Peçevî'ye göre bütün mezheplerde müctehid ve zamanının Ebû Hanife'si,[5] Evliya Çelebi nazarında Hz. Peygamber'den sonra kâinata benzeri gelmemiş bir ilim ehlidir.[6] Şemseddîn Samî onu Osmanlı ulemâsı içerisinde Kemal Paşazâde'nin dışında dengi bulunmayan bir âlim[7], Türkçe yazılmış ilk tefsir tarihi müelliflerinden Bergamalı Cevdet Bey ise İbn Kemâl'i dahi aşmış bir zat olarak değerlendirir.[8] Hicrî 982 yılında Hakk'ın

[1] Ahmed b. Ali Zeynelâbidin Aşık Çelebi, *Zeylü'ş-Şekaiki'n-Numaniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, thk.: Abdürrezzak Hidâyet, Kahire: Dâru'l-Hidaye, 1713/2007, s. 129.

[2] Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz.: Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi, [t.y.], I, s. 306.

[3] Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, tsh ve tlk.: Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, [t.y.], s. 81.

[4] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988, II, s. 333.

[5] İbrahim Peçevi, *Tarih-i Peçevi*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283, I, s. 52.

[6] Evliya Çelebi Muhammed Zıllî İbn Derviş, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1314, I, s. 402.

[7] Şemseddîn Sâmî, *Kâmusu'l-A'lâm*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1306, I, s. 722.

[8] Abdullah Aydemir, "Ebussu'ûd Efendi II", *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1973, cilt: XII, sayı: 3, s. 136.

rahmetine kavuşan müellifin[9] kabri bütün evladu iyali ile birlikte Eyüp'te bulunmaktadır.[10]

Tefsir ve hukuk alanında pek çok eser veren müellifin özellikle *İrşâdü'l-'akli's-selîm* adlı tefsiri önemlidir. Yazma halinde bulunan Feth, Furkan, Müminûn sûrelerinin tefsirini içeren eserleri dışında son nefesinde iman eden kişinin imanını sahih görenlere karşı yazdığı reddiye türünde bir risalesi ile akaid, tıp ve dua ile ilgili bazı risaleleri de bulunmaktadır. Yine hukuk alanında kendisine izafe edilen fetvaların toplanmasıyla oluşan birçok fetva mecmuası dışında müellifin, bu alanla ilgili şerh, haşiye, talîk ve risaleleri, ayrıca edebiyatçı kimliğine haiz olması itibariyle de dil ve edebiyat alanında şiir ve nesir türünde eserleri yer almaktadır.[11]

Osmanlı'nın yükseliş dönemini yaşayan en meşhur âlimlerinden ve şeyhülislamlarından olan müellif, hukuk ve tefsir sahasında temayüz etmiş olsa da hem kendisine sorulan itikadî alanla ilgili verdiği fetvalarda, hem de meşhur tefsirinde kaderle ilgili âyetleri yorumlarken getirdiği açıklamalarda kelâm ilmini ilgilendiren konularda da fikir beyan etmiştir. Onun görüşlerini ortaya koyduğu konulardan biri de hidâyet ve dalâlet meselesi olmuştur.

1. İTİKADÎ FIRKALARIN HİDÂYET-DALÂLET KONUSUNA YAKLAŞIMI

Kelâmın önemli meselelerinden birini teşkil eden hidâyet ve dalâlet konusunda itikadî fırkalar görüşlerini ortaya koymuşlardır. Hidâyeti doğru yolu açıklamak, ona çağırıp irşad etmek ve hakkı ortaya koyacak deliller getirmek şeklinde tanımlayan Eş'arî kelâmcıları[12] onun hem bir şeye davet etme hem de hidâyeti yaratma anlamında kullanılabileceğini, davet boyutunun O'nun kelâmı ile; fiil ve yaratma vechesinin ise müminlerin kendisiyle hidâyeti buldukları şeyin onların kalplerinde yaratılması ile oluştuğunu beyan etmişlerdir.[13] İlk tür hidâyetin mükellefleri, ikincisinin ise mühtedileri kapsadığını belirtmişlerdir.[14]

---

[9] Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974, II, s. 652.

[10] Evliya Çelebi, *Seyahatname*, I, s. 402.

[11] Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", *DİA*, X, s. 370-371; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, s. 331-332.

[12] Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Furek, *Makalatü'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk.: Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2005, s. 47; Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usulü'd-din*, İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928, s. 140.

[13] İbn Furek, *Makalatü'ş-şeyh*, s. 56-57; Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usulü'd-din*, s. 140; İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâtıı'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, tahk.: Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950, s. 212.

[14] Ebu'l-Hasen İbn Ebu Bişr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyane*, thk.: Fevkıyye Hüseyin Mahmud, Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397/1977, s. 216; Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usulü'd-din*, s. 140.

Hidâyetin "*Semud kavmine doğru yolu gösterdik.*"[15] âyetinde "beyan etmek"; "*Sen sadece bir uyarıcısın ve her bir toplum için bir uyarıcı vardır.*"[16] âyetinde ise davet ve beyan anlamında kullanıldığını ifade etmişlerdir. Resûlün imana davetini kabul edenin bununla hidâyet bulduğunu, âyetlerde müminler için zikredilen hidâyetten kastın onların kalbinde Allah'a iman ve O'nu bilmenin yaratılması olduğunu söylemişler,[17] hidâyetin sebebe isnadının mecaz kabilinden olup, hakiki manada onun sadece Allah'a izafe edilebileceğini dile getirmişlerdir.[18]

Eş'arî kelâmcıları dalâleti izah ederken de şeytanın küfre ve dalâlete çağrısını kabul edenin bu yol ile idlal edilmiş olduğunu, bunun Allah'ı tanımama ve O'nun nimetlerini inkâr etme neticesinde onların kalplerinde dalâletin yaratılmasıyla gerçekleştiğini söylemişlerdir.[19] "Dilediğini saptırır[20]" şeklinde nâzil olan âyetlerdeki dalâletin Allah'ın o kişilerin kalplerinde dalâleti yaratması şeklinde anlaşılması gerektiğini zikredip O'nun idlalinin adaleti gereği olduğunu vurgulamışlardır.[21] Tevfik verilmemesi, göğüslerinin sıkıştırılması ve ihtida kudretlerinin yok edilmesiyle onların saptırılabileceğini, sevap ve cennet yolundan uzaklaşmalarının da bir dalâlet olduğunu belirtmişlerdir.[22] Bazı âyetlerden hareketle Allah'ın kullarından doğru yoldan uzaklaştırmak istediklerini onların kalplerini mühürleyerek ve iman etmelerine perdeler koyarak bunu gerçekleştirdiğini de ifade etmişlerdir.[23]

Mâtürîdî kelamcılar da hidâyet-dalâlet meselesini ele almışlardır. Örneğin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Allah'ın hidâyete erdirmek istediğinin kalbini İslam'a açacağını beyan eden âyeti[24] yorumlarken kişinin İslam'ı seçtiği için kalbinin açılmasının değil, kalbinin açıldıktan sonra İslam'a geçmesinin söz konusu olduğunu savunmuştur.[25] Aynı âyeti yorumlayan Ebu'l-Muîn en-Nesefî

---

[15] Fussilet, 41/17.

[16] Ra'd, 13/7.

[17] İbn Furek, *Makalatü'ş-şeyh,* s. 103-104; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bakıllânî, *Kitâbu't-Temhîd,* thk.: Richard Yusuf Mekarisi Yesui, Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1957, s. 335; Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usulü'd-din*, s. 141; Mesud b. Ömer b. Abdullah Sadüddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, tahk.: Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989, IV, s. 310-311; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, s. 211.

[18] Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, s. 309-311.

[19] İbn Furek, *Makalatü'ş-şeyh,* s. 104.

[20] Ra'd, 13/27; İbrahîm 14/4; en-Nahl, 16/93.

[21] el-Bağdâdî, *Usulü'd-din*, s. 141.

[22] Bakıllânî, *Kitâbu't-Temhîd,* s. 335.

[23] Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad,* s. 214.

[24] En'âm, 6/125.

[25] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, tahk.: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Beyrut: Dâru Sâdır, İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, [t.y.], s. 389.

de (ö. 508/1115) hidâyetin sadece beyan ve doğru yola davet olarak anlaşılması halinde Allah'ın kendilerini imana davet edip dinin yollarını beyan ettiği kimselerin kalplerinin İslam'a açılmış olması gerekeceğini, bunun doğru olması halinde ise aynı âyetin devamında geçen "kalbine darlık verilen" ifadesinin yalan olması gerekeceğini belirtmiştir.[26] Bu manada kulların fiillerinin yaratıcısı olması münasebetiyle Allah'ın kendilerinde ihtida ve dalâlet fiilleri yarattığı kimselerin onunla hidâyete ulaşıp dalâlete düştüklerini dile getirmiştir.[27] Beyan ve kılavuzluk manası dışında hidâyetin bazen ihtidanın yaratılması şeklinde de kullanıldığı ifade edilse bile[28] Mâtürîdî âlimler bu yaratmayı kulların ihtiyarlarını iyiliğe sevk etmeleriyle irtibatlı hale getirmeye özen göstermişlerdir. Dalâletin yaratılmasını da aynı şekilde kulların iradelerini kötülüğe yönlendirmelerinin bir neticesi olarak görmüşlerdir.[29] Bunun sonucunda hidâyeti lütuf, dalâleti ise adalet olarak anlamışlardır.[30]

Mu'tezilî kelamcılar ise hem hidâyet hem de dalâlet konusunda farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Kâfirler için hidâyet kelimesinin kullanımı hakkında çoğunluk, Allah'ın onlara hidâyet yolunu gösterip ıslah etmişken onların hidâyete ermeyip ıslah olmadıkları, kendilerine itaat yönünde kullanabilecekleri bir kuvvet verilmişken onların bundan faydalanmadıkları şeklinde bir görüş ortaya atmışlardır. Bir kısmı ise beyan ve davet şekli de dâhil olmak üzere Allah'ın kâfirlere hidâyette bulunduğu gibi bir ifadenin asla kullanılamayacağını, zira Allah'ın beyan ve davetinin onu kabul eden kimseler için hidâyet olacağını belirtmişlerdir. Müminler için kullanılan hidâyet tabirinin ise onlara mühtedi ismi verilmesi ve bu şekilde hükmedilmesi itibariyle istimal edildiğini iddia edenlerin yanında bu kavramın kendilerine bahşedilen lütuf aracılığıyla müminlerin imanının artması anlamına kullanıldığını savunanlar da olmuştur.[31]

Dalâlet konusunda ise Mu'tezile'nin çoğunluğu bunun Allah'ın o kişileri sapmış diye isimlendirmesi ve böyle hüküm vermesi veya onların durumunu haber vermesi veyahut da müminlere verilen Allah'ın lütfunun onlara bahşedilmemesi gibi muhtemel seçenekler yoluyla gerçekleşebileceğini

---

[26] Ebü'l-Muin Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, tahk.: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003, II, s. 316.

[27] Ebü'l-Muin en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, II, s. 314.

[28] Nûreddin Ali el-Kârî, *Şerhu Bedi'l-emâlî*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul 1985, s. 49.

[29] Ebû Muhammed Nuruddin es-Sâbûnî, *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usuli'd-din*, tahk.: Fethullah Huleyf, Kahire: Dâru'l-Maarif, 1969, s. 137-138; Kemaleddin Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, thk.: Yusuf Abdurrahman eş-Şafiî, Karaçi: Zam Zam Publishers, 2004, s. 225.

[30] Ali el-Kârî, *Şerhu Bedi'l-emâlî*, s. 47; Beyâdî, *İşârâtü'l-merâm*, s. 225.

[31] Ebü'l-Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950, I, s. 298.

belirtmişlerdir. Bazıları Allah'ın kâfirleri saptırmasından muradın vereceği ceza ile onları helak etmesi olduğunu söylemiştir. Onlar Allah'ın yaratırken kullarının bir kısmını dinden saptırması şeklindeki bir anlayışa şiddetle karşı çıkmışlardır.[32] Nitekim Mu'tezile'nin önemli kelamcılarından Ebu'l-Hüseyin el-Hayyat (ö. 300/913) dalâlet ile ilgili çeşitli âyetler hakkında, kendi mezhebinin görüşlerini aktarırken Allah'ın kâfirleri dalâlete düşürmesini, O'nun o kişileri sapmış diye isimlendirmesi ve onlar hakkında sapmış diye hüküm vermesi şeklinde açıklayıp Allah'ın onları emrettiği şeylere ittibasını engellemediğini ifade etmiştir.[33]

2. EBUSSUÛD EFENDİ'NİN HİDÂYET-DALÂLET ANLAYIŞI

2.1. Hidâyetin Manası, Kısımları ve Oluşumu

Güzel ve yumuşak bir surette yol gösterme[34] veya maksuda ulaştıracak yola kılavuzluk etme anlamlarına gelen[35] ve Kur'an'da müştaklarıyla birlikte en çok zikredilen kavramlardan biri olan hidâyet,[36] beyan, İslâm, iman, davetçi, yol işaretleri, ilahi kitaplar-resuller, irşad ve imamet gibi anlamlarda kullanılırken terim olarak da hakkın açıklanması, insanlara ilahi yardım, onları cennet yoluna iletmek, onların hidâyetine hükmetmek gibi manalarda istimal edilmiştir.[37] Buna karşılık dalâlet de maksuda ulaştıran şeyden mahrum kalmak veya matluba ulaştırmayacak yola sülûk etmek şeklinde tanımlanmıştır.[38] Kur'an'da bu kelime saptırmak, şaşırmak, yanılmak, sapkınlık, helak, iptal, azap, hükmetmek ve hüsran gibi anlamlarda kullanılmıştır.[39]

Ebussuûd Efendi ise hidâyeti maksuda ulaştıracak yola lütuf ile kılavuzluk yapmak şeklinde tarif eder ve hidâyetin hakiki anlamda sadece hayır için kullanılacağını belirtir. "*Onları cehennem yoluna götürün.*"[40] âyetinde hidâyet kelimesinin olumsuz anlamda kullanılmasını ise alaycı bir üsluba bağlar. Allah'ın kulları için bahşettiği sonsuz hidâyet türleri olsa da onları bazı kısımlara ayırmanın mümkün olduğu kanaatindedir. Buna göre hidâyetin bir çeşidi kişinin kendisiyle dünyevî ve uhrevî maslahatlara ulaştığı akıl, iç-dış duyular, hayvanî

---

[32] el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, I, 299.

[33] Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman Hayyat, *Kitabü'l-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid,* thk.: H.S.. Nyberg, Kahire: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993, s. 121-122.

[34] Rağıb el-İsfâhânî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev.: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Yarın Yayınları, 2015, s. 1026.

[35] Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, yy. [t.y.], s. 256.

[36] Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2010, s. 251.

[37] Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003, s. 61-73.

[38] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 138.

[39] Altıntaş, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, s. 267-274.

[40] es-Sâffât, 37/23.

ve tabiî kuvveler ile donatılması, bir diğer kısmı ise hak ile batılı birbirinden ayırmak üzere deliller ortaya konulmasıdır. Hidâyetin bir diğer türü peygamber göndermek ve kitap indirmek suretiyle nazarî ve amelî hükümlerle ilgili tafsilatta bulunulmasıdır. Bunun son bir nevi ise vahiy veya ilham yoluyla doğru yola ulaştırılacak zatın kalbinde birtakım sırları açığa çıkarmak suretiyle meydana gelen hidâyettir. Her birinin ayrı bir talibi ve sahibinin bulunduğu bu mertebelerin ilki "enfüsî", ikincisi "tekvînî", üçüncüsü "tenzîlî", dördüncüsü ise "hidâyet-i hâssâ" diye adlandırılır. Müellif, Fatiha sûresinde yer alan "*Bizi doğru yola eriştir.*" âyetinin tefsirinde zaten hidâyet üzere bulunan Müslümanlardan istenen bu dua şeklinin gerekçesini ise şöyle açıklar: Bu duayla ya "*Hidâyete erenlere gelince, Allah onların hidâyetini artırır.*"[41] âyetinde olduğu üzere hidâyetin artması yahut Hz. Ali ve Übeyy'den "Bize hidâyet eyle ve onun üzerinde sabit kıl" şeklinde aktarılan rivayette olduğu gibi hidâyette sebat kastedilir. Hidâyet bu son manasıyla mecazî olarak kullanılır. İlk manasında ise eğer bu ziyadelik, hidâyetin içine dahil bir şekilde kullanılıyorsa, bu anlamıyla yine mecazi olarak istimal ediliyorken, şayet bu ziyadelik o hidâyete dahil olmayacak bir surette kullanılıyorsa o zaman onun hakiki manasında kullanıldığı kabul edilir. Zira nasıl ibadet üzerine ziyade edilen bir ibadet de yine ibadet olarak değerlendiriliyorsa aynı şekilde hidâyet üzerine ilave edilen şey de hidâyet olarak düşünülür.[42]

Ebussuûd Efendi, hidâyetin bir lütuf eseri olarak maksuda ulaştıran yol şeklinde yapılan tanımını zikrettikten sonra bazı âyetlerde dalâlet mukabilinde kullanılması itibariyle taşıdığı bir manadan dolayı bu anlamı kazandığını düşünen zevatın da bulunduğunu söyler. Buna göre dalâlet kavramında maksuda ulaşmama manası bulunduğu için onun zıddı olan hidâyette gayeye ulaşmak anlamı ortaya çıkmaktadır. Onun bu görüş sahibinden kastı burada ismini zikretmediği Mutezilî müfessir Ebü'l-Kasım ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) olmalıdır. Hidâyet kelimesinin hem müteaddî (geçişli) hem de lazım (geçişsiz) olarak kullanılabildiğine de temas eden müellife göre ilkinde gayeye ulaştırıcı yöneltme, ikincisinde ise buna yönelme vardır. Hidâyette bir bilgiye bağlı olarak maksuda ulaştıracak bir duruma; dalâlette ise matluptan sapıp ona ulaştırmayacak hususa yönelme vardır. Bu manada aralarında bir tekabüliyet olduğu açıktır. Acaba maksuda ulaşma imkânının olması, hidâyet kavramının oluşması için yeterli midir? Yoksa hidâyetin gerçekleşmesi için onun kuvveden

[41] Muhammed, 47/17.

[42] Ebussuûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-suûd*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.], I, s. 17-18.

fiile çıkması, yine dalâletin oluşması için fiilî olarak maksuda ulaştırmama durumunun bulunması gerekli midir? sorusuna uzun uzadıya cevap veren müellif, hidâyetin kul tarafından herhangi bir adım atılmaksızın onun hidâyete yönlendirilmesi şeklinde anlaşılmaması gerektiğini ısrarla belirtir.[43]

Müellife göre hidâyet maksuda ulaştırma konumunda olan bir şeye mutlak olarak kılavuzluk yapmaktan ibarettir. Bu işte asıl olan o matlubun yolunu göstermek ve yöntemini açıklamak olup onda mutlaka o gayeyi kabul etmek veya ona ulaşmak gibi bir şart yoktur. Hidâyet bizzat hak yola davet, ihtida ise o davete fiilî olarak icabet etmektir. İhtiyarî fiillerden olması itibariyle hidâyet ile ihtida arasında kırılma ile kırılan arasındaki gibi zorunlu fiiller meyanında gerçekleşen bir ilişki yoktur. Hidâyet mutlak surette ihtidayı gerektirmez. Müfessir, ihtiyarî fiil kabilinden olan öğrenmenin öğretmenin medlûlü içerisinde bulunması itibariyle aynı ilişkinin hidâyet ile ihtida arasında da kurulabileceği yönündeki bir itiraza da cevap verir. Buna göre bu iki çift kavramı birbiriyle eşleştirmek doğru olmaz. Zira öğrenme mutlak anlamda ihtiyarî bir fiil olmadığı gibi öğretme de iddia edildiği gibi öğrenen için ilmi oluşturmaktan ibaret değildir. Öğretme tek başına öğreten tarafından müstakil olarak gerçekleştirilen bir eylem olmayıp iki taraf bu iş için birbirine muhtaçtır. Öğretme öğrenene ilmi ilkeleri ilka etmek (bırakmak) ve o bilgiyi aşama aşama onun zihnine sevk etmek demektir. Bu manada iki taraf da birbirini tamamlar mahiyette ve bir diğerinin medlûlünde bulunur şekilde yer almaktadır. Halbuki yönelmeden ibaret olan hidâyet ise ihtiyarî bir fiil olup onun faili tek başına kişinin kendisidir. Ona kendi ihtiyarıyla yönelmesini sağlayan sebep dışında olayla ilgili bir müdahale söz konusu değildir. Bu manada o hidâyeti tamamlayacak ve bir diğer kavramın medlûlünde bulunmasını gerektirecek mahiyette bir unsur yoktur. "*Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola eriştirir.*"[44] âyeti ile "*Allah dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi*."[45] gibi kendisinde hidâyete ulaşma manasının bulunduğu

[43] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, I, s. 25-26. Zemahşerî'nin Bakara sûresinin 2. âyetini tefsir ederken, hidâyet kelimesine, mukabilinde kullanılan dalâlete düşmek ifadesinden hareketle maksuda ulaştıran kılavuzluk şeklinde verdiği anlam için bk. Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaikı gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vücuhi't-te'vil*, thk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998/1418, I, s. 145. Kur'an'da kırktan fazla âyette hidâyet ile dalâletin bir arada kullanılmasından anlaşıldığı üzere bu iki kavram hem sözlük hem de şerî manaları itibariyle birbirine zıt anlamlar ihtiva etmektedir. Cihad Tunç, "İslâm Dinine Göre Hidâyet ve Dalâlet", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, sayı: 6, s. 37.

[44] el-Kasas, 28/56.

[45] en-Nahl, 16/9.

âyetler ise mecaz olarak değerlendirilmelidir. Sonuç itibariyle insanın iç ve dış âleminde ortaya konulmuş olan deliller ve semavî kitaplarda yer alan ilahî beyanlar, Allah tarafından mutlak anlamda iyisiyle kötüsüyle bütün insanlık için bahşedilmiş gerçek hidâyetlerdir.[46]

2.2. Ebussuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* Adlı Eserinde Hidâyet ve Dalâlet Âyetlerine Bakışı

Öncelikle Ebussuûd Efendi'nin hidâyet ve dalâlet konusundaki âyetleri bir tutarlılık içerisinde tefsir etmeye özen gösterdiğini belirtmek gerekir. Buna göre şayet ilgili âyetlerin zahirinden Allah'ın dilediği üzere kuluna hidâyet veya dalâlet vereceği şeklinde bir anlam çıkıyorsa, bunları kulun iradesiyle bir bağ kurarak açıkladığı, eğer sapmanın sebebi olarak kulun fiilleri gösteriliyorsa o zaman da zaten kendi görüşünü destekler mahiyetteki bu ifadeleri zahirine göre izah ettiği görülmektedir. Bu manada onun konuya dair âyetleri kulun iradesini yönlendirdiği duruma göre şekillenen bir çizgide yorumladığını ifade etmemiz mümkündür.

Müellifin hidâyet ve dalâlet konusundaki görüşlerini daha iyi aktarmak adına onun düşüncelerini biz de bu anlayışa göre taksim etmeyi uygun görüyoruz. Ancak bu tasnifteki bazı âyetlerin hangi kısımda incelenmesi gerektiği hususunun yoruma açık olduğunu ve bazılarının da ilk bakışta hem Allah'ın cebri hem de insanın seçimini ihtiva eden bir içeriğe sahip bulunduğunu belirtmeden de geçmek istemiyoruz.

2.2.1. Hidâyet ve Dalâletin Allah'a Nisbet Edildiği Âyetlere Bakışı

Ebussuûd Efendi, Allah'ın kendisiyle birçok kişiyi dalâlete düşürüp birçok kimseyi de hidâyete sevk ettiğini ve O'nun sadece fasıkları yoldan çıkardığını bildirdiği[47] âyetin yorumunda dalâlete düşürmeyi, insanların ihtiyarlarını kötü bir şekilde kullanmaları üzerine onlar hakkında ortaya çıkan durum olarak tavsif eder. Müfessir bu âyette dalâlete düşürmenin Cenâbı Hakk'a izafe edilmesini yaratılma noktasında her şey gibi onun da Allah'a ait olmasıyla açıklar. Bu ifade biçiminin fiilin sebebine isnadı kabilinden zikredildiğini söyler. Dalâlete düşmesi murad edilenin bu duruma kendisinde bulunan kötü sıfatlar nedeniyle müstahak olduğunu, bunun doğrudan bir saptırma biçimi olmayıp durum tespiti yani bulundukları hali izah kabilinden olduğunu belirtir. Buradaki fasıktan kastın kâfirler olduğunu savunan müellif ilgili âyettte onlar hakkında

[46] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, I, s. 27.
[47] el-Bakara, 2/26.

zikredilen idlalin nedeninin taşıdıkları fısk ve sergiledikleri çirkinlikler olduğunu,[48] dalâletin en uç, doğrudan ve istikametten en uzak olan çeşidinin şirkte temayüz ettiğini belirtir.[49]

Ebussuûd Efendi'nin burada Bakara sûresinin 26. âyetini Matürîdiyye'nin kader düşüncesine uygun bir şekilde tefsir ederken ortaya koyduğu hidâyet dalâlet anlayışının bir benzerini aynı âyetin tefsirinde Muhammed Hamdi Yazır da (ö. 1942) yapar. Bu âyette yer alan "*Allah onunla birçoklarını şaşırtır*" ifadelerini Elmalılı Hamdi, selefi gibi kul merkezli izah eder ve Allah'ın kullarını zorla saptırmayıp, sadece onu isteyen mahlûklarının bu durumlarına uygun olarak sapkınlığı yaratması olarak açıklar.[50]

Ebussuûd Efendi insanların hidâyetini sağlamanın Hz. Peygamber'e ait olmadığını, ancak Allah'ın dilediğini hidâyete eriştireceğini[51] beyan eden âyeti de kul merkezli bir şekilde tefsir eder. Allah, hakka tabi olup hayrı seçen kullarına hidâyet etmekte, böylece kul bunu hak edince Allah kendisine onu vermektedir.[52] Peygamber gayretini son noktaya, cehdini de bilinen seviyenin üstüne çıkarsa dahi, mutlak bir şekilde maksuda ulaştırmayı sağlayacak olan kendisi değil Allah Teâlâ'dır.[53] Müellif, Cenâb-ı Hakk'ın, dileseydi herkesi hidâyete erdireceğini[54] beyan eden ilahi kelam içerisinde yer alan hidâyeti de kulun davranışlarıyla ilişkilendirir. Buna göre Allah dilemesi halinde tevfiki ile herkesi kendisine yönlendireceği hidâyeti tüm insanlar için değil bir kısmı için dilemiştir. O, doğru yola ulaşmak için gayret gösteren kişileri hidâyete erdirmiş, kendi iradelerini bundan başka yola sarf eden kimseleri ise dalâlette bırakmıştır. Kendilerini özel olarak bir yöne çeviren bir varlık olmaksızın onlar kendi iradelerini yönlendirdikleri alana sevkedilmişlerdir.[55] Allah'ın, dilemesi halinde iman etmeyenleri hidâyet üzerine toplayacağını[56] bildiren âyetin yorumunda ise daha açık bir şekilde hidâyet ile kulun iradesi arasında bağlantı kuran müellif, Allah'ın onların hepsini iman etmeye muvaffak kılabilecekken böyle bir şey dilemediğini

---

[48] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, I, s. 74-75. Ebussuûd'un ilgili âyet hakkında getirdiği yorumların bir kısmında kendisinden istifade etmiş olduğu Beyzâvî tefsiri için bk. Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*, idad: Muhammed Abdurrahman Mar'aşlî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.], I, s. 63-64.

[49] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, II, s. 233.

[50] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, s. 300.

[51] el-Bakara, 2/272.

[52] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, I, s. 264.

[53] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, s. 19.

[54] el-En'âm, 6/149.

[55] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, III, s. 196-197.

[56] el-En'am, 6/35.

belirtir. Onların kendilerini hidâyete çağıran âyetleri müşahede edip iman etme hususunda tam bir imkâna sahipken iradelerini o hidâyete yönlendirmemelerini ise bu durumun gerekçesi olarak zikreder. Yoksa burada onların ihtiyarlarını doğru yola sevk ettikleri halde Allah'ın onları buna muvaffak kılmaması gibi bir durum yoktur. Müellif bu konuda Cenâb-ı Hakk'ın dilese imana mecbur bırakacak bir mucize getirerek onları iman üzerine toplayacakken, hikmete aykırı olacağı için böyle yapmadığı gibi bir görüşün de ortaya konulduğunu belirtir.[57]

Ebussuûd Efendi'nin kaderle ilgili âyetlerde hiçbir şekilde cebre yer vermemesi destek bulduğu gibi kendisine yönelik bazı eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Örneğin onunla aynı coğrafyayı ve makamı paylaşmış olan Mustafa Sabri Efendi (ö. 1954) onun bu konudaki düşüncesini tenkit etmektedir. Mustafa Sabri, kader hakkında yazmış olduğu eserinde Matüridiyye'nin konuyla ilgili yaklaşımını şiddetli bir şekilde tezyif etmekte ve kendi kader görüşünün önemli dayanaklarından birini oluşturan "*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.*"[58] âyetini cebirden uzaklaştırıp kendi kesb düşüncesi doğrultusunda yorumladığı iddiası ile Ebussuûd Efendi'yi eleştirmektedir.[59] İlgili âyeti Allah'ın iradesinin kulun iradesini ihata edecek bir anlayışla izah eden Mustafa Sabri'ye karşılık Ebussuûd Efendi, kulun iradesini yönlendirdiği şeyi Allah'ın yaratmasıyla izah etmekte ve bu manada söz konusu âyeti kulun istediği şeyin gerçekleşmesinin Allah'ın yaratmasına bağlı olduğunu söylemekle yetinmektedir.[60]

Ebussuûd Efendi "*Eğer dileseydik, herkese hidâyetini verirdik. Fakat benim, 'Andolsun, cehennemi hem cinlerden hem de insanlardan dolduracağım' sözüm gerçekleşecektir.*"[61] âyetinin yorumunda da O'nun meşieti, iyi-kötü herkesi imana ve salih amele sevk edecek şekilde onların hidâyetine fiilî bir sûrette taalluk edecek olsa bunu kesb yurdu olan dünyada yapabilecekken yapmadığını söyler. Allah'ın herkese hidâyet vermeyi dilemediğini, şeytana tabi olarak ihtiyarlarını sapkınlığa yönelten kişileri bundan alıkoyduğunu, O'nun insan fiilleriyle alakalı olan meşietinin kulların ihtiyarına bağlı olduğundan hidâyeti değil, dalâleti seçenleri doğru yola iletmediğini dile getirir. Allah'ın hidâyeti iyilere kendi ihtiyarlarına göre verdiğini ifade eden müellif, bundan Allah'ın kimilerini hidâyet etmeyi dilememesinin gerçekte o sözün tahakkuku için değil, onların iradelerini kötülüğe sevk etmeleri nedeniyle olduğunun ortaya çıktığını belirtir.

---

[57] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, III, s. 129.
[58] el-İnsân, 76/30.
[59] Mustafa Sabri, *Mevkıfü'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1352, s. 81.
[60] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, IX, s. 76.
[61] es-Secde, 32/13.

Cenâb-ı Hakk'ın bu kelamının onların ihtiyarlarını sapkınlığa sevk ile dalâleti hidâyete tercih edecekleri hususundaki ezelî ilmiyle alakalı olduğunu zikreder.[62]

Ebussuûd Efendi'nin burada zahirinden cebr anlaşılan Secde sûresinin 13. âyeti hakkında ortaya koyduğu insanın ihtiyarına göre şekillenen bir hidâyet-dalâlet anlayışının bir benzerini kendisinden önce Mâtürîdî kelamcısı ve müfessir Ebu'l-Berekât en-Nesefî de (ö. 710/ 1310) zikretmektedir. Aynı âyetin tefsirinde Allah'ın herkese hidâyet vermemesini, O'nun kimi kullarının ihtiyarını küfre yönlendirmesini bilmesi ile izah etmektedir. Böylece kulun hidâyet ve dalâletinin iradesini sevkettiği yöne göre belirlendiğini ifade ederek kulun fiillerinde oluşabilecek bir cebir ihtimalini ortadan kaldırmaktadır[63].

Ebussuûd Efendi Allah'ın dilediğini saptıracağını beyan eden âyeti[64], ise O'nun kişinin iradesini dalâlet yolunda kullanması üzerine onda dalâleti yaratması ve onu o şekilde bırakması olarak açıklar. Buna gerekçe olarak ise Allah'ın o kişiye yönelik irşadının bir faydasının dokunmayacağını bilmesini gösterir. Tamamen fesada dalıp, bunda aşırıya gitmiş kişilere bütün deliller getirilse de onun için hidâyete bir yol bulunmayacağını belirtir.[65] Müellif Allah'ın saptırdığı kişiyi hidâyete erdirecek kimsenin olmadığı[66] mealindeki âyete de aynı yorumu yaparak bunu, kişinin iradesini sapkınlığa yöneltmesi itibariyle Allah'ın onda dalâleti yaratması ile açıklar.[67] Allah'ın dilediğini saptırıp dilediğini hidâyete erdireceğini[68] beyan eden âyeti de dalâlete götürecek sebeplere yapışan kişide dalâleti yaratması ile izah eden müellif bu kez bir başka yorum daha yapar. Buna göre Allah ilmiyle kendisine lütfunun faydasının dokunmayacağını bildiği kimsede hızlanı yaratmak suretiyle o kişiyi dalâlete düşürür. Hakka yöneldiği için hidâyet ettiği kişiyi ise tevfiki ve lütfu ile ona ulaştırır. İlk durumda kişinin sadece dalâlete müstehak, ikincisinde ise hidâyete layık olduğu için onların bu durumlarla karşılaştıklarını söyleyen müellif, âyette idlalin hidâyetten önce zikredilmesine de temas eder. Dalâlette kişinin bulunduğu hal üzere kalması söz konusu iken hidâyette olmayan bir şeyi inşa vaziyeti olduğu

---

[62] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, s. 83-84. Bakara sûresinin 297. âyetinde geçen "Allah dilediğini hidâyete erdirir" ifadeleriyle ilgili olarak yaptığı tefsirde Allah'ın kişiyi matlubuna ulaştıracağı özel hidâyetini hakka tabi olup hayrı seçen kimselere bahşedeceğini dile getirir. Bkz. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, I, s. 264.

[63] Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Nesefi, *Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vîl*, thk.: Yusuf Ali Büdeyvi, Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998, III, s. 8.

[64] Ra'd, 13/27.

[65] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, V, s. 19.

[66] Ra'd, 13/33.

[67] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, V, s. 25.

[68] İbrahîm, 14/4.

için yahut peygamberlerin açıklamalarının çok da etkili olmadığını mübalağalı bir şekilde ifade için dalâletin önce zikredildiğini belirtir. Âyetin devamında Allah'ın hakîm olarak anılmasından hareketle de O'nun dalâlete düşürmesi ile hidâyete erdirmesinin hikmeti gereği olup, nebilerin hak yola çağırmakla mükellef iken hakka ulaştırmanın O'nun kudreti altında bulunduğunu ifade eder.[69] Aynı mealdeki bir diğer âyeti de[70] benzer şekilde hidâyete götürecek delilleri müşahedesine rağmen ihtiyarlarını dalâlete yönelten kişileri bu tercihleri nedeniyle Allah'ın saptırması olarak açıklar.[71]

Müellif, Allah'ın hidâyet ettiğinin doğru yolu tuttuğu, saptırdığı kimseler için ise Allah'tan başka veli bulunmayacağı[72] mealindeki âyeti yorumlarken çeşitli hidâyet yollarıyla kendisini hakka ulaştırdığı kişilerin hidâyete yahut onun gerektirdiği sevaba ya da her türlü matluba erdirilmiş olduğunu, iradesini kötülüğe yönlendiren kişide de dalâleti yaratmak suretiyle bunun karşılığını verdiğini belirtir. Hidâyet için tekil; dalâlet için ise çoğul bir kalıp kullanılmasını, hak yolunun tekliğine ve bu yolu tutanların azlığına; dalâlet yollarının ise çokluğuna işaret ettiğini ifade eder.[73] Yine "*Allah kimi hidâyete erdirirse o doğruya ulaştırılmış olur. Kimi de saptırırsa artık onu aydınlığa çıkaran bir rehber bulamazsın.*"[74] âyetini tefsir ederken hidâyete Allah'ın tevfiki ile ulaşıldığını dile getirmekte, dalâlete de kişinin ihtiyarını kötülüğe sevketmesi nedeniyle kendisinde dalâletin yaratılmasıyla izah etmektedir. Ayrıca bu âyette hidâyet ile ilgili olarak kullanılan ifadenin, ya hidâyete eren kişileri (burada Ashab-ı Kehf) övmek, onların matluba ulaştıklarına şehadet etmek ve kendilerini kuşatacak rahmeti haber vermek yahut bu tip âyetler çok olsa da bunlardan istifade edenin Allah'ın bunlar hakkında tefekkür etmeye muvaffak kıldığı kulları olduğuna işaret etmek için zikredildiğini söyler.[75]

Ebussuûd Efendi, Allah'ın kimilerini hidâyete ulaştırırken, bir kısmı için ise dalâletin hak olduğu[76] mealindeki âyeti de diğer görüşlerine muvafık bir surette tefsir eder. Buna göre kulların kudretlerini ve cüzî iradelerini hakka sarf etmelerini

---

[69] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, V, s. 32-33. Müellif Allah'ın dilediğini hidâyete erdireceğini beyan eden bir başka âyetin (Nûr 24/46) tefsirinde de O'nun hidâyeti, kulunun âyetler üzerinde doğru bir düşünce geliştirmesini sağlaması (tevfik) ile gerçekleştireceğini belirtir. bk. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VI, s. 186. Onun hidâyeti Allah'ın tevfiki ile açıkladığı bir diğer âyetin (Sebe 34/50) yorumu için ise bk. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, s. 139.

[70] el-Müddessir, 74/31.

[71] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, IX, s. 60.

[72] el-İsrâ, 17/97.

[73] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, V, s. 196.

[74] el-Kehf, 18/17.

[75] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, V, s. 212.

[76] en-Nahl, 16/36.

takiben Allah onları hak yola yöneltip hidâyet etmiştir. Kudretlerini hakkı elde etme yönünde kullanmamış, ölümüne kadar ısrarla dalâlet yolunda gitmiş kimselere ise sapkınlık adeta kaçınılmaz olmuştur. Ona göre âyette hidâyet ile dalâletin farklı bir üslûp içerisinde kullanılması dalâlete düşenlerin ihtiyarlarını kötülüğe yönelttiklerine işaret etmektedir. Hidâyet veya dalâlet üzerinde bulunan kimselerin bu duruma düşmeleri tamamen hakka yönelmeleri ya da ondan yüz çevirmeleri nedeniyle gerçekleşmiştir. Müellif bu ilahî beyanın ardından Allah'ın saptırdığı kimselere hidâyet vermeyeceği[77] mealindeki âyeti de aynı düşünce ile yorumlar. İradesiyle kötülüğe yöneldiği, ihtiyarını bu yolda kullandığı için kendisinde dalâlet yaratılan kişide Allah'ın zorla bir hidâyet yaratmayacağını ifade eder.[78] Allah'ın dilediğini saptırdığı[79] şeklindeki âyetin yorumunda da onların dalâleti sevip onu güzel gören ve ihtiyarlarını o yöne sevkeden kimseler olduğunu söyler.[80]

Ebussuûd Efendi Allah'ın kimilerini hidâyete ulaştırırken, bir kısmı için ise dalâletin hak olduğu[81] âyetini kulun iradesi üzerinden tefsir ettiği gibi onun itikadî görüşlerini takip ettiği İmam-ı Mâtürîdî de (ö. 333/944) aynı âyeti benzer şekilde yorumlamıştır. Mâtürîdî'ye göre kimi kullar ihtiyarını hidâyete kimisi de dalâlete yönlendirdiği için Allah bu yönelişlerine göre onlara karşılıklarını vermiştir. Dolayısıyla bu iki seçenek kulun iradelerinden bağımsız bir şekilde gerçekleşen durumlar değildir[82].

Ebussuûd Efendi "*Şüphesiz ki doğru yola iletmek bize mahsustur.*"[83] âyetini yorumlarken de Allah'ın mahlûkatını kendisine ibadet için yarattığını, onlara hidâyet ve dalâlet ile bunlara götüren yolları teşvik ve korkutma kabilinden açıkladığını ifade eder. Bu âyetten hidâyetin katî bir surette maksuda ulaştırmak değil, ona ulaştıracak şeye rehberlik yapmak olduğunun ortaya çıktığını belirtir.[84]

Müellif, Allah'ın kimin hidâyetini dilerse onun gönlünü İslam'a açacağını, kimi de saptırmak isterse sanki göğe yükseliyormuş gibi göğsünü dar ve sıkıntılı yapacağını[85] beyan eden ilahi kelâmını ise şu şekilde yorumlar. Âyette yer alan gönlünü İslam'a açma ifadesi, o kişinin nefsini hakkı kabule elverişli ve hazır kılıp

---

[77] en-Nahl, 16/37.
[78] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, V, s. 113.
[79] el-Fâtır, 35/8.
[80] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, s. 144.
[81] en-Nahl, 16/36.
[82] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne*, thk.: Mecdi Baslum, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, VI, s. 502.
[83] el-Leyl, 92/12.
[84] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, IX, s. 167.
[85] el-En'am, 6/125.

onu almasını engelleyen şeyden nefsini arındırması şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim "göğsün açılması" tabiri kendisine sorulan Hz. Peygamber'in bunu "Allah'ın müminin kalbine atıp onunla kendisini ferahlattığı bir nur" olarak cevaplandırması, bunun üzerine onun bir işaretini soran ashabına da "ahiret yurduna yönelip dünyadan yüz çevirme ve gelmeden önce ölüme hazırlanma" şeklinde karşılık vermesi bu duruma işaret etmektedir.[86] Müellif, âyetin devamında yer alan Allah'ın saptırmak istediği kişiyi ise, ihtiyarını dalâlet yoluna yönlendiren kişi olarak tavsif etmekte ve onun artık hakkı kabulden uzaklaşıp neredeyse kalbine iman girmeyecek hale geldiğini, göğe yükselmesinin muhal oluşu gibi onun da artık iman etmesinin adeta imkânsız olduğunu ifade etmektedir.[87]

Genellikle kişinin güzel davranışlara yönelmesiyle hidâyete ermesi arasında bir bağ kuran ve maksuda ulaşmaya layık olanların bu hallerinden dolayı Allah tarafından doğru yola erdirildikleri vurgusuna dikkat eden müellif kimi zaman ilgili âyetin durumuna göre hidâyeti kulun liyakatiyle bir bağ kurmaksızın doğrudan Allah'a isnad ettiği de olmaktadır. Nitekim müminlerin iman öncesinde ateşten bir çukurun kenarında dururken onların Allah tarafından kurtarıldığını beyan eden âyetin[88] yorumunda bunun bir örneğini vermekte ve Allah'ın onları İslam ile hidâyete erdirerek onları ateşten kurtardığına işaret etmektedir.[89] Yine hidâyetin Allah'ın hidâyeti olduğu[90] mealindeki âyetin tefsirinde de benzer bir ifadeyle O'nun dilediğini imana ulaştırıp onu iman üzere sabit kılabileceğini dile getirir.[91] Hz. Mûsâ'nın dilinden aktarılan ve Allah'ın bir imtihanla dilediğini sapıklıkta bırakırken dilediğini hidâyete erdireceğini[92] beyan eden ilahi kelâmı tefsir ederken de O'nun imtihanla idlalini murad ettiği kişiyi saptıracağını ve bu kişinin imanında sebatkâr kalamayacağını, hidâyetini dilediği kişiyi de böyle durumlarda hidâyette tutup onun imanını kuvvetlendireceğini belirtir.[93]

Müellif "*Yoksa Allah'ın saptırdığına hidâyet vermek mi istiyorsunuz? Allah her kimi saptırmışsa artık onun için bir yol bulamazsın.*"[94] âyetinin yorumunda Allah'ın

---

[86] Hz. Peygamber'e sorulan bu soru ve onun verdiği cevap için bk.Beyzâvî, *Envarü't-tenzil,* III, 181; Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Alûsî, *Ruhü'l-meani fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesani*, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, [t.y.], VIII, s. 22; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* sad.: İsmail Karaçam ve diğerleri, Azim Dağıtım, İstanbul 2011, III, s. 567.

[87] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, III, s. 183.

[88] Âl-i İmran, 3/103.

[89] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, II, s. 67.

[90] Âl-i İmran, 3/73.

[91] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, II, s. 49.

[92] el-A'raf, 7/155.

[93] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, III, s. 277.

[94] en-Nisâ, 4/88.

saptırdığının hidâyete ermesinin muhal olduğunu, Allah'ın her kim olursa olsun kendisinde dalâleti yarattığı kişinin değil hidâyet, ondan daha aşağı derecedeki bir yolu dahi bulamayacağını söyler.[95]

Ebussuûd Efendi "*Allah kime hidâyet ederse işte doğru yolu bulan odur; kimi de şaşırtırsa işte onlar da kaybedenlerin ta kendileridir*."[96] mealindeki ilahî kelâmı da yorumlar. Âyetin sibakından hareketle Hz. Peygamber'e, kendisine indirilen dinden sıyrılıp gitmiş kişinin durumunu anlatma emri verildiğini, bu nasihatin kişiyi doğrudan hidâyete ulaştıran bir güç değil, sadece sıradan bir sebep olduğunu belirtir. Buradaki hidâyetten kastın kendisiyle ihtidanın kesin bir şekilde gerçekleşeceği hidâyet olduğunu, ancak bundan her durumda maksuda götürecek şeye kılavuzluk etmek sonucunda mutlaka buna ulaşılacağı şeklinde bir anlam çıkmadığını söyler. Ona göre âyetten temel kasıt Allah'ın hidâyet verdiği kişinin buna ulaştığını haber vermek değildir. Zira böyle bir mana Allah'ın hidâyet vermesinin zaten ihtidayı gerektireceği için âyetin zahiri itibariyle bir anlam ifade etmediği, bunun sonucu olarak da bu ilahî beyanın sadece ihtidanın önemine ve değerine vurgu için getirildiği gibi bir vehim uyandıracaktır. O halde âyette ihtidanın sadece Allah'ın hidâyetine tahsis edilmesini, Allah'ın belirtilen surette kişide hidâyeti yaratması olarak anlamak gerekir. Allah'ın saptırdığı kişiyi, iradesini kötülüğe yönlendirdiği için kendisinde dalâletin yaratıldığı kişi olarak tavsif eden müellif, bu şekilde yine kendi bakış açısını tefsirine yansıtır. Aynı âyetin devamında cinlerden ve insanlardan birçoğunun cehennem için yaratıldığını beyan eden ilahi kelamı da tefsir eden müellif, ezelî kelamda şakîlikleri belirtilen bu varlıkların bu yola cebren sürüklenmediklerini, Allah'ın ezelî ilmiyle onların kendilerini saptıran, yoldan çıkaran bir şey olmaksızın ihtiyarlarını hakka değil batıla yönlendireceklerini bildiğini ifade eder.[97]

---

[95] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, II, s. 212-213.

[96] el-A'raf, 7/178.

[97] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, III, s. 294-295. Müellif, Nahl sûresinin 93. âyetinde yine Allah'ın dilediğini saptırıp dilediğini hidâyete erdireceği mealindeki âyeti yorumlarken benzer şekilde bunu kişilerin cüzî iradelerini yönlendirdikleri hususa göre kendilerinde hidâyet yahut dalâletin yaratılması olarak tefsir eder. Âyetin devamında geçen "*Muhakkak ki yaptıklarınızdan sorulacaksınız*" ifadesinden de hidâyet ve dalâletin kişilerin kesbine göre şekillendiği hususunun anlaşıldığını söyler. bk. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, V, s. 137. Allah'ın saptırdığını doğruya ulaştıracak kimsenin olmadığını beyan eden âyettte (ez-Zümer 39/23) yer alan dalâleti yine kişinin kudretini dalâlete yöneltip, hakka götüren her şeyden külliyen yüz çevirmesi ve Allah'ın vaîd ve va'dini itibara almaması sonucu kişide yaratılan dalâlet olarak açıklar. Dalâlete düşmenin, kalp katılığı ve günaha ısrarla devamdan ötürü Allah'ın lütfunun kişiye etki etmemesinden kaynaklandığı yönünde de bir görüş olduğunu ifade eder. bk. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, s. 251. Rûm sûresinin 29. âyetine yaptığı benzer bir yorum için de bkz. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, s. 59.

Ebussuûd Efendi, Allah'ın selamet yurduna çağırıp dilediğini de doğru yola hidâyet ettiğini[98] beyan eden âyetten hareketle, O'nun davetini umumi tutup da hidâyetini kendi meşietine tahsis etmesinden emri ile iradesinin farklı olduğu ve dalâlette ısrar edenin rüşdünü dilemediği hususunun da ortaya çıktığını ifade eder.[99]

Müellif, "*Allah nuruna dilediğini hidâyet eder.*"[100] âyetinin yorumunda ise genel olarak hidâyet için kulun iradesini yönlendirip Allah'ın da onu yaratması şeklindeki anlayıştan uzaklaşır ve buradaki hidâyetin kat kat yüksek derecesi olan nur nedeniyle matluba kesin bir şekilde ulaştıran özel bir hidâyet olduğunu belirtir. Âyetin ifade tarzından bu hidâyetin sadece Allah'ın meşieti ile gerçekleşeceğini dile getirir.[101]

Hz. İbrahim'in dilinden aktarılan "*Beni O yarattı ve hidâyet etti.*"[102] âyetinin yorumunda ise Allah'ın, tüm mahlûkatının dünya ve âhirete dair ne için yaratıldıysa ona uygun yola hidâyet edildiklerini belirtir. Bunun yaratılışlarından ömürlerinin sonuna kadar, tab'an yahut ihtiyarî bir surette menfaatlerine olacak şeyleri elde edip zararlarına olacak şeylerden kaçınmalarına imkân verecek bir düzen içerisinde gerçekleştiğini ifade eder. İnsan açısından bunun cenin halinden başlayıp, cennet ve oradaki nimetlerden faydalanma yollarına kadar sürdüğünü söyler.[103]

Hidâyet ve dalâlete sevketmenin Allah'a isnad edildiği âyetleri tefsir ederken bunları kulların ihtiyarı ile bağlantılı hale getirmeye çalışan İmâm el-Mâtürîdî gibi[104] müellifimiz de görüldüğü üzere ısrarla bu hususa dikkat çekmektedir. Gerçekten de konuyla ilgili âyetler genel olarak incelendiğinde bunlardan Allah'ın insanları kâfir olarak yarattığı veya onları zorla kâfir yaptığı gibi bir sonuç çıkarmak doğru gözükmemektedir[105].

2.2.2. Hidâyet ve Dalâletin Kulun Durumuyla Bağlantılı Olarak Açıklandığı Âyetlere Bakışı

Ebussuûd Efendi Allah'ın zalimler topluluğunu hidâyete erdirmeyeceği[106] mealindeki âyeti kendilerine cennet veya kurtuluş yahut Allah hakkında delil

---

[98] Yûnus 10/25.
[99] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, IV, s. 138.
[100] en-Nûr, 24/35.
[101] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VI, s. 177.
[102] eş-Şuarâ, 26/78.
[103] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VI, s. 249.
[104] M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul: İfav Yayınları, 1997, s. 320.
[105] Mehmet Bulut, "Hidâyet-Dalâlet ve İnsanın Sorumluluğu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, sayı: 9, s. 260.
[106] el-Bakara, 2/258.

getirme yolunu gösteren hidâyeti kabulden yüz çevirmeleri nedeniyle kendi nefislerine zulmeden ve böylece ebedi azabı hak eden zalim kimselere hidâyet verilmemesi ile izah eder.[107] Aynı mealdeki bir başka âyette de[108] hakkında hidâyete ermeyecekleri şeklinde hüküm verilen bu kişilerin şirk koşmaları, Hz. Peygamber'e düşmanlık beslemeleri itibariyle bir zulmün içerisine girdikleri için bu duruma düştüklerini belirtir.[109] Aynı anlamdaki diğer bir âyeti[110] tefsir ederken de kendi hevasına tabi olup Allah'ın doğruluğa götüren âyetlerinden yüz çevirmek suretiyle nefsine zulmedenleri O'nun hidâyete ulaştırmayacağı ifadelerine yer verir.[111] Zalimlerin hidâyete erdirilmeyeceği şeklindeki bir başka âyette de benzer yorumları tekrarlar.[112]

Allah'ın zalimler güruhunu hidâyete erdirmeyeceği mealindeki bir başka âyetin açıklamasında zalimleri, düşünmeyi terk etmek ve imanın yerine küfrü geçirmek suretiyle kendi nefislerine zulmedenler şeklinde tavsif eden müellif,[113] dalâletin kaynağı olarak kişinin sergilediği davranışları göstermektedir. Aynı mealdeki bir başka âyette ise[114] bu kişilerin zulüm ile tavsif edilmelerinin onların hidâyete erdirilmemeleri yönündeki hükmün illetini ortaya koyduğunu, onlara Allah'ın hidâyet etmemesinin onların zulümlerinden kaynaklandığını söyler.[115] Aynı manadaki diğer bir âyette ise[116] iradelerini hakka yöneltmedikleri için Allah'ın o kimseleri felaha götürecek yola iletmeyeceği yönünde bir görüş dile getirir.[117] Yine yaptıkları çeşitli kötülüklerin sonucu olarak kendilerinin saptıklarını ve hidâyete ereceklerden olmadıklarını (mühtedîn) beyan eden âyetin[118] yorumunda da aynı tavrı sürdüren müellif, onların çeşitli hidâyet yollarıyla çağrıldıkları halde hidâyete ermedikleri yahut kötü davranışları nedeniyle doğru yola ulaştırılmadıklarını beyan eder.[119] Bir topluluğa dalâletin hak olduğu[120] mealindeki âyetin tefsirinde ise insanın kendi iradesine tabi olan

[107] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, I, .s. 252.
[108] et-Tevbe, 9/19.
[109] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, IV, s. 52.
[110] el-Kasas, 28/50.
[111] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, s. 18.
[112] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, III, s. 103-104.
[113] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, II, s. 56.
[114] el-Ahkâf, 46/10.
[115] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VIII, s. 81.
[116] es-Saff, 61/7.
[117] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VIII, s. 244.
[118] el-En'am, 6/140.
[119] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, III, s. 191.
[120] el-A'raf, 7/30.

kazânın bir gereği olarak bunun gerçekleştiği yorumunda bulunur.[121] "*Körlere, üstelik basiretleri de yoksa hidâyet edip yol gösterebilecek misin?*"[122] âyetinin yorumunda da kendisinde ahmaklık ve körlük toplanan kişiye hidâyet kapısının kapanacağını belirtir.[123]

Allah'ın çok yalancı ve inkârcı kişileri doğruya ulaştırmayacağı[124] âyetinin yorumunda da bu nitelikteki kişilerin basiretlerini kaybettiklerini ve dalâletle azgınlığı alışkanlık haline getirerek aslî fıtratlarını bozdukları için hidâyete kapalı hale geldiklerini söyler.[125] Allah'ın zalimleri saptıracağını[126] beyan eden âyetin yorumunda da Allah'ın kendilerine verdiği fıtratı değiştirerek nefislerine zulmetmeleri yahut irade ve ihtiyarlarını kötülüğe yöneltmeleri itibariyle o kimselerde dalâleti yaratacağını belirtir.[127] Nefsani arzularını ilahlaştıranı Allah'tan sonra kimsenin doğruya ulaştırmayacağını bildiren[128] âyeti de hidâyete gözünü kapayıp azgınlığa dalmasının bir gereği olarak Allah'ın o kişiyi dalâlette bırakması ile izah eder.[129]

Ebussuûd Efendi'nin Allah'ın çok yalancı ve inkârcı kişileri doğruya ulaştırmayacağı âyetini[130] yorumlarken yansıttığı bakış açısının bir benzerini İmam-ı Mâtürîdî de (ö. 333/944) ortaya koymuştur. Aynı âyetin tefsirini yapan Mâtürîdî'ye göre Allah, iradesini küfre ve dalâlete sevkedeceğini bildiği kulunu, bu seçimini uygulama alanına soktuğunda onu yoldan çevirip kendisine hidâyet vermez. Aynı durum zulmü tercih eden kulları için de geçerli olup onları da bu seçimleriyle başbaşa bırakır ve onlara hidâyet bahşetmez[131].

Ebussuûd Efendi, "*Yolu doğrultmak da Allah'a aittir, ondan sapan da vardır. Eğer Allah dileseydi, hepinizi hidâyete erdirirdi*."[132] âyetini de yine özgürlükçü bir anlayış içersinde tefsir eder. Yolu doğrultmayı çeşitli deliller nasbetmek ve peygamberler gönderip kitaplar indirmek şeklinde açıklayan müellif, çok çeşitli

---

[121] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, III, s. 224.
[122] Yûnus, 10/43.
[123] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, IV, s. 148.
[124] ez-Zümer, 39/3.
[125] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, s. 241. Müellif, inkârın, kişinin kendisinden dönmeyeceği bir şekilde aşırı uç bir dalâlette sebat etmesinden kaynaklandığını, yoksa yol gösteren (hâdî) kaynaklı bir durum olmadığını belirtir. bk. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VIII, s. 48.
[126] İbrâhîm, 14/27.
[127] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, V, s. 44.
[128] el-Câsiye, 45/23.
[129] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VIII, s. 73. Müellifin benzer bir yorumu için bk. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, I, s. 145.
[130] ez-Zümer, 39/3.
[131] Mâtürîdî, *Te'vilatu ehli's-sünne*, VIII, s. 655.
[132] en-Nahl, 16/9.

dalâlet yollarının olduğunu, bunların hepsinin âyette geçen "sapan" ifadesiyle karşılandığını söyler. Allah'ın insanları hakka ulaştıracak doğru yolu açıklama ve insanların iradeleriyle bu yola yönelmeleri ve maksuda ulaşmaları için deliller koyma ve bu manada matluba ulaştıracak yola kılavuzluk etme konumunda olsa da bunun ötesinde mutlak bir surette ihtidayı gerektirecek bir hidâyette bulunmadığını belirtir. Böyle bir hidâyetin ne zatı ne de rahmeti itibariyle O'na zorunlu olmadığını, aksine böyle bir durum, itaatkâr ile asiyi, iyilik yapan ile kötülük işleyeni bir tutmayı gerektireceği için O'nun hikmetine aykırı olduğunu kaydeder. Nitekim ona göre dilese herkesi hidâyet edebilecek olan Allah'ın âyette geçtiği üzere böyle bir şeyi dilememiş olması kendi söylediği düşünceyi ispat etmektedir. Onun iradesi, hikmete göre şekillenir. Halbuki herkese hidâyet bahşeden bir irade hikmet barındırmamaktadır. Zira teklif, sevap ve günah, bir karşılığı bulunan amellerin kendisiyle şekillendiği cüzî irade üzerine oturmaktadır. Güzel bir düzen böyle bir sistemi gerektirmektedir.[133] Kur'an'ın en doğruya, en sağlam olan yola ilettiği[134] mealindeki âyeti de aynı bağlamda yorumlayan müellif, bunun kişiyi doğrudan fiilî olarak hidâyet etmesi şeklinde değil, kendisine temessük edeni doğruya ulaştırması şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler.[135]

Müellif maksuddan sapma diye nitelediği dalâletin ve ona yönelme şeklinde tavsif ettiği hidâyetin sırasıyla kimi âyetlerde, örneğin hidâyeti vererek dalâleti satın alanlardan[136] bahseden ilahî kelâmda doğrudan uzaklaşma ve istikamet üzere bulunma şeklinde bir manaya evrildiğini söyler. Bu âyetin yorumunda hidâyetin o kişilerde Hz. Peygamber'in mucizelerini görme, yeryüzünde bozgunculuktan sakınma, sahih bir imanla inanma yolundaki nasihatleri işitme gibi şekillerden biriyle gerçekleştiğini ifade ederken hidâyeti yine kişinin konumuyla açıklar.[137]

Yine imanın peşi sıra küfre, sonrasında yine imana ve ardından küfre saplanıp bu küfürlerini artıranları Allah'ın hidâyete erdirmeyeceğini[138] beyan

---

[133] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, V, s. 98-100. Müellif Allah'ın dilese herkesi hidâyet edebilecekken böyle dilememesini, onun hikmeti gereği olduğunu başka âyetlerin tefsirinde de tekrarlar. bk. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, V, s. 137. Ona göre Allah'ın ezelî ilminde kâfir oldukları, olacakları bilinen kimselerin zorla hidâyete sevkedilmeleri hikmete aykırıdır. bk. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, V, s. 143.

[134] el-İsrâ, 17/9.

[135] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, V, s. 158. Müellif, Kur'an ile Allah'ın dilediğini hidâyete erdireceğini ifade eden âyette de (Şûrâ 42/52) o kişiyi kendi ihtiyarını onun hidâyetine çeviren kimse olarak tavsif eder. bk. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VIII, s. 38.

[136] el-Bakara, 2/16.

[137] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, I, s. 48.

[138] en-Nisâ, 4/137.

eden âyeti tefsir ederken de onlardan artık küfrüne tövbe edip iman üzere sabit kalmalarının beklenecek bir şey olmadığını, kalplerine küfür vurulan ve riddete alışkanlık peyda eden bu kişilere artık imanın önemsiz geleceğini belirtir. Ancak bu ifadeden gerçekten ihlâsla iman eden kişilerin imanlarının kabul olmayacağı ve bağışlanmayacağı gibi bir anlam çıkmaz.[139]

Ebussuûd Efendi Allah'ın kâfirler topluluğunu hidâyete erdirmeyeceğini bildiren[140] ilahî kelamında da onların hidâyete değil, tuttukları yolun götüreceği mecraya ulaştırılacaklarını, bunun da onların iradelerini kötüye kullanmaları nedeniyle olup bu tercihleri sebebiyle dalâlet çöllerinde kaybolup gideceklerini belirtir.[141] Yine fasıklar topluluğunun hidâyete erdirilmeyeceğini beyan eden[142] âyetin tefsirinde de benzer yorumlar yapan müellif, yaratma ve teşrîde gözetilen hikmete muhalif olduğu için Allah'ın sınırları çiğneyen böyle kimseleri doğru yola ulaştırmak manasında hidâyete erdirmeyeceğini zikreder. Ancak doğru yola kılavuzluk etmek anlamındaki hidâyetin ise zaten öyle kimseler için de gerçekleştiğini söyler. Onların ihtiyarlarını kötü bir şekilde kullanmaları itibariyle bu yolu kabul etmeyip bulundukları mevkiye düştüklerini ifade eder.[143]

Müellif, Allah'ın hak olan doğru yola hidâyet ettiği[144] mealindeki âyette ise yine genel tutumuna uygun olarak sadece hakka çağıran Yaratıcının bunu deliller ortaya koymak, peygamberler göndermek, kitaplar indirmek, düşünme gücü vermek ve diğer hidâyet yollarıyla sağladığını dile getirir.[145] Her toplum için bir yol göstericinin olduğunu[146] beyan eden âyeti yorumlarken de bundan kastın ya her millete gönderilen nebi yahut şanı yüce olan Allah olduğunu ifade eder ve buna uygun açıklamalar yapar. Ancak her iki şekilde de kişinin hidâyetinin ancak O'nun ilmi çerçevesinde bulunan hikmetine tabi olan iradesinin o hidâyete taalluk etmesiyle mümkün olduğunu da belirtmeden geçmez.[147]

---

[139] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, II, s. 243.

[140] et-Tevbe, 9/37.

[141] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, IV, s. 65. Müellif, Allah'ın, âyetlerine inanmayanları hidâyet etmeyeceği kelamını da (en-Nahl 16/104) Allah'ın onların kötü hallerini bilip ona layık olmadıkları için kendilerini matluba ulaştıracak şekilde hidâyet etmeyeceği yönünde tefsir eder. bkz. *age*., V, s. 142.

[142] et-Tevbe, 9/80.

[143] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, III, s. 87.

[144] Yûnus, 10/35.

[145] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, IV, s. 143.

[146] Ra'd, 13/7.

[147] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, V, s. 7.

Hidâyet fiilinin hem onu var etmek hem de bir şeyi açıklamak şeklinde gerçekleşebileceğini söyleyen müellif,[148] Sebe sûresinin 24. âyetinde yer alan hidâyet ve dalâlet kelimeleriyle ilgili yaptığı tefsirde hidâyette olan kişiyi bir fener kulesine çıkıp her şeyi gören ve ona muttali olan, dalâlette kalanı ise karanlığa batıp hiçbir şey göremeyen veya yeraltında bir zindana girip oradan çıkamayan kimseye benzetir.[149]

Müellif, "*İşte onlar Allah'ın kendilerine hidâyet verdikleridir ve onlar gerçek akıl sahipleridir.*"[150] âyetini yorumlarken de hidâyete layık olan kimselerin vehmin tasallutundan ve hevanın sürüklediği çekişmeden kendisini uzak tutan kişiler olduğunu ifade eder. Bu âyette hidâyetin Allah'ın fiili ve nefsin onu kabulü ile oluştuğuna dair bir işaret de bulunduğunu belirtir.[151]

İnkâr edip Allah yolundan alıkoyanların haktan uzak bir sapkınlıkla saptıklarını[152] beyan eden ilahî kelamın yorumunda onların sapmalarının sebebi olarak âyette zikredilen iki kötülüğü gösterir. Bu kadar açık bir şekilde sapmalarını ise dalâlet ile idlali bünyelerinde toplamalarına bağlar. Dalâlete düşürenin dalâlette kalana nisbetle bu sapkınlığa daha çok battığını ve o ölçüde ondan kurtulmasının zor olduğunu belirtir.[153] Allah'ın âyetlerini yalanlayanların dilinden aktarılan "*Ey Rabbimiz! Şehvetlerimiz bize baskın gelmişti de biz de doğru yoldan sapanlardan olmuştuk.*"[154] ilahî beyanını yorumlarken de bu ifadeleri onların başına gelenlerin kendi yaptıkları kötülüklerden kaynaklandığının bir itirafı olarak görür. Bunun ezelde kendileri hakkında yazılan şekavetin etkisiyle gerçekleştiği yönündeki bir mazeretin batıl olup bir değer ifade etmeyeceğini, zira onlar hakkında yazılan saadet ve şakavetin ancak ilmin maluma tabi olması kuralına bağlı olarak Allah'ın o kişilerin kendi iradeleriyle yapacaklarını bilmesinden dolayı o şekilde yazıldığını belirtir.[155] Ateşe atılanların dilinden aktarılan "*Bizi ancak (önderlerimiz olan) suçlular saptırdı.*"[156] ifadelerini de onların kendi yaptıklarını itiraftan sonra dalâlete düşme sebeplerinin beyanı olarak yorumlar. Buradaki hasr ifadesinin saptırmayı sadece suçlular yapar manasında değil, onların sapmasının o

[148] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, s. 87.
[149] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, s. 132-133.
[150] ez-Zümer, 39/18.
[151] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, s. 248.
[152] en-Nisa, 4/167.
[153] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, II, s. 257.
[154] el-Müminûn, 23/106.
[155] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VI, s. 151.
[156] eş-Şuarâ, 26/99.

suçluların saptırması nedeniyle gerçekleştiğini belirtme anlamında kullanıldığını yahut başkaları nedeniyle saptıklarını vurgulamak için böyle bir ifade zikredildiğini kaydeder. Suçlulardan kastın da onları yanlışa sevk eden lider tabakaları olduğunu belirtir.[157]

Dalâletin kişiler için önceden biçilmiş bir rol olmadığını zikreden müellif bu vurguyu yapmaya devam eder. Dalâletin o Yahudilerin Hz. Peygamber'in durumunu, getirdiği dinin doğruluğunu ve onun Tevrat'ta müjdelenen Arap bir nebi olduğunu yakinen bildikten sonra inatları ve inkâra dalmaları nedeniyle gerçekleştiğini söyler.[158] Müellif, bir başka âyette de[159] dalâletin kişinin hevasına uymasından dolayı Cenâb-ı Hakk'ın teşriî ve tekvinî bir şekilde koyduğu delillerden yüz çevirmesi suretiyle ortaya çıktığını söyler.[160] Dalâletin unsurlarına ve sebeplerine sarılan kişide Allah'ın sapkınlığı yarattığını ifade eder.[161]

Öte yandan müellif müminler için kullanılan hidayet tabirinin muhtemel anlamları üzerinde de durur. Buna göre "*umulur ki hidâyete erersiniz.*"[162] ifadesinde yer alan hidâyeti, hidâyet üzere sebat etme yahut onun artması olarak yorumlar.[163] Kur'an'ın müminler için bir hidâyet ve müjde olduğunu beyan eden[164] âyetteki hidâyeti de yine onların hidâyetlerinin ziyadeleşmesi olarak değerlendirir.[165] Allah'ın dilediğini hidâyete erdireceği[166] âyetinin tefsirinde ise hidâyetin ya başlangıç ya sebat yahut ta ziyadeleşmesi itibariyle gerçekleşebileceğini dile getirir.[167] Hz. İbrahim'in dilinden aktarılan "*Rabbim beni hidâyete erdirecektir.*"[168] âyetindeki hidâyeti ise onda sebat etme yahut bulunulan hidâyet halinin de ötesine geçme ile açıklar.[169] Allah'ın idlali için de benzer bir yorum getiren müellif, onun da ya hidâyetten uzaklaşma (başlangıç) veya dalâlette sebat ettirme yahut onun artması şeklinde gerçekleşebileceğini

---

157 Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VI, s. 252.
158 Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, II, s. 182.
159 Sa'd, 38/26.
160 Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, s. 223.
161 Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, IV, s. 64.
162 Âl-i İmran, 3/103.
163 Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, II, s. 67.
164 en-Neml, 27/2.
165 Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VI, 272. Müellifin hidâyetle ilgili olarak aynı yorumu yaptığı bir diğer âyet (Ankebût, 29/69) için bk. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, s. 48.
166 el-Hacc, 22/16.
167 Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VI, s. 99.
168 ez-Zuhruf, 43/27.
169 Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VIII, s. 44-45.

belirtir.[170] Aynı muhtevadaki bir diğer âyete de dalâlette sebat ve onda devam ile onun ziyadeleşmesi şeklinde bir anlam verir.[171]

Hidâyetin hangi hususa yönelik olabileceği konusunda da bazı yorumlarda bulunan müellif Âl-i İmrân sûresinin 8. âyetinde onun siyakından da hareketle Allah'ın kişileri hakka veya doğru bir tevile yahut imana yönlendirmesi gibi seçeneklerden bahseder.[172] Bazılarının hidâyete erdirilmeyeceği belirtilen bir yerde ise cennet yoluna yahut onların faydasına olacak bir şeye ulaştırmayacağı manaları verir.[173] Hz. Peygamber için kullanılan hidâyet terimini ise müellif hidâyet nevilerinden biri olarak zikredilen vahiy ve afakî yahut enfüsî bir şekilde oluşturulan tekvinî deliller ile izah eder.[174] Müellif, peygamberler için kullanılan hidâyet ifadesinden hareketle onların hidâyet ve irşada elverişli ve bunun için hazır oldukları vurgusunu da yapıp bu durumun onlar için Allah'ın bir lütfu olduğuna işaret eder.[175]

Öte yandan müellif, Kur'an'da yer alan "hüden" ifadesine de âyetin bağlamına göre çeşitli anlamlar yükler. Bakara sûresinin 185. âyetinde geçen bu kelimeye Kur'an'ın taşıdığı icaz boyutu ve insanları hakka yönlendirmesi suretiyle onları hidâyete sevk etmesi,[176] 120. âyetindekine İslam dini,[177] 38. âyeti ile[178] Tâhâ sûresinin 123. âyetindekine gönderilen resül, indirilen kitap şeklinde bir anlam verir.[179] A'râf suresinin 154. âyetindeki aynı kelimeyi hakkı beyan[180] Tevbe sûresinin 33. âyeti[181] ile Kehf sûresinin 55. âyetindekine ise Kur'an şeklinde mana verir.[182] Hacc sûresinin 8. âyetinde yer alan aynı ifadeyi bilgiye götürecek

---

[170] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VI, s. 97, Müellifin müminler için kullanılan hidâyet ifadesini (Muhammed 47/5) yine onun üzerinde sebat etme anlamı verdiği diğer bir örnek için bk. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VIII, s. 93. Dalâlete dair bir âyetle (Âl-i İmrân, 3/90) ilgili olarak da onda sebat anlamı verdiği bir misal için bk. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, II, s. 57.

[171] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, 69. Müellifin dalâletle ilgili bir âyete (Zümer, 39/8) onda sebat yahut onun artması şeklinde verdiği bir diğer anlam için bk. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, s. 244.

[172] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, II, s. 9.

[173] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, III, s. 92.

[174] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, III, s. 206. Müellif, Allah'ın Semud kavmine doğru yolu gösterdiğine (hidâyet) yönelik âyeti (Fussilet, 41/17) yorumlarken de buradaki hidâyeti, tekvînî deliller, peygamberler gönderilmesi ve teşrîi Âyetleri indirilmesi ile açıklar. bk. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VIII, s. 9.

[175] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, III, s. 159.

[176] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, I, s. 200.

[177] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, I, s. 153.

[178] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, I, s. 93.

[179] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VI, s. 47.

[180] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, III, s. 276.

[181] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, IV, s. 61.

[182] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, V, s. 229.

doğru istidlal,[183] 67. âyetindekine din ve şeriat,[184] Kasas sûresinin 43. âyetinde yer alanına şeriatlar ve Allah'ın yolları olan ahkâmı,[185] Ğafir sûresinin 53. âyetinde zikredilene ise mucizeler, suhuf ve yasalar anlamı verir.[186] Öte yandan müellif Bakara sûresinin beşinci ayetinde geçen aynı kelimenin nekre şekilde kullanılmasından hareketle hidâyetin tam anlamıyla künhüne ulaşılamayan ve kadri ölçülemeyen bir boyuta sahip olduğuna vurgu yapıldığını da ihsas eder.[187]

Müellif "dalal" kelimesine de çeşitli anlamlar verir. Örneğin Yusuf sûresinin 8. âyetindeki ilgili kelimeye adalet yolundan ayrılmak,[188] 30. âyette yer alanına doğru ve kemal yoldan yahut aklın gerektirdiği istikametten ayrılmak anlamları verir.[189] A'raf sûresinin 14. âyetindeki aynı kelimeye ziyan ve hasar,[190] İbrahîm sûresindekine ise sevaba ulaşmaktan geri kalmak şeklinde karşılık bulur.[191]

2.3. Fetvalarında Hidâyet ve Dalâlet Konusuna Yaklaşımı

Ebussuûd Efendi tefsirinde savunduğu görüşleri kendisine yöneltilen bazı sorulara verdiği cevaplarda da sürdürür. Nitekim bu cevapların birinde hidâyet ve dalâletin yaratılmasını Allah'a izafe ettiği gibi, hayır ve şerrin yaratılmasını da O'na nisbet eder. Yine hidâyeti Allah'ın lütfu gördüğü gibi hayra da O'nun bir lütfu olarak bakar. Dalâletin yaratılmasını kulun iradesini kötülüğe yöneltmesiyle ilişkilendirdiği gibi şerrin oluşumunu da kulun kötü hali ile irtibatlandırır.[192]

Müellif, cebrî bir anlayış içerisinde çeşitli deliller getirerek kişinin yapacağı işlerde bir zorunluluk içerisinde bulunduğunu iddia eden kişinin durumu hakkında kendisine sorulan bir soruya cevap verirken de hidâyet ve dalâlet anlayışını ortaya koyan ifadelere yer verir. Buna göre hadiste de geçtiği üzere kişinin küfür hususunda kendisinden çok daha şiddetli bir hal üzere bulunan kimselerin ömürlerinin sonuna doğru hidâyete erdiğini görüp aynı durumun kendisi için de geçerli olabileceğini düşünmesine engel bir durum yoktur. Haklarında ebedi küfür üzere kalacakları hususunda nass varid olan kimselerin bu

[183] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VI, s. 96.
[184] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VI, s. 119.
[185] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, s. 15.
[186] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, VII, s. 280.
[187] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, I, s. 33.
[188] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, IV, s. 255.
[189] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, IV, s. 271. Müellifin aynı kelimeye doğru yoldan ayrılmak şeklinde verdiği bir diğer âyet (Yusuf 12/95) için bk. *a.g.e.*, IV, s. 305.
[190] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, V, s. 11.
[191] Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, V, s. 40.
[192] M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı = Fetâvâ-yı Ebussu'ûd Efendi,* İstanbul: Şule Yayınları, 1998, s. 280.

durumu tamamen ilmin maluma tabi olması cihetindendir. Bu hadise Allah onların kendi iradeleriyle küfür üzerinde kalmaya azmedip ihtiyarlarını imana yöneltmeyeceklerini bildiği için gerçekleşen bir olaydır. Onun ilmi ve haberinin böyle olması cebri ve zorunluluğu gerektirmez. Kaldı ki eğer ilminden dolayı bir cebir gerekirse O'nun fiilleri de ilminin konusuna girdiği için O'nun da Fail-i muhtar olmayıp fiillerinde zorunlu bir varlık olması gerekir. Allah için ise böyle bir şey düşünülemez. Hz. Mûsâ'nın Hz. Âdem'i işlediği bir günahtan dolayı insanların cennetten çıkmasına ve şekavete düşmesine neden olmakla suçlaması üzerine onun bu olayın yaratılışından kırk sene önce Allah'ın kendisi hakkında yazdığı hususta dolayı gerçekleştiğini beyan edip bununla ayıplanmasını garip karşılamasını konu edinen hadisi de[193] değerlendirir. Bunun yazılışını Hz. Âdem'in kendi ihtiyarıyla yapacağı işin yazılması olarak aktarır ve bunun kişinin fiillerini işlemede bir cebir altında bulunduğu hususuna delil olarak kullanılmasını reddeder.[194] Yaptığı bu yorumla hidâyet ve dalâlet âyetlerini tefsir ederken ortaya koyduğu düşünce sistemine uygun bir tevil geliştirmiş olur.

Ebusuûd Efendi'nin Hz. Âdem ile Hz. Mûsâ arasında geçen konuşmadan cebir fikrinin çıkarılmasına karşı çıktığı gibi onun selefi İbn Kemal de (ö. 940/ 1534) bu görüşe muhalefet etmektedir. İbn Kemal'e göre Hz. Mûsâ'nın kınamasına karşılık Hz. Âdem'in ilahi takdiri öne sürmesini Hz. Mûsâ'yı ilzam ederek deliliyle ona galebe çalması şeklinde değerlendirmek doğru olmaz. Burada her ne kadar Hz. Âdem ilgili manayı bir zorunluluk şeklinde ifade etmişse de onun sözünü Hakk'ın rızasına ve hikmetine uygun şekilde benden sadır olan hususta dolayı mı beni kınıyorsun şeklinde anlamak gerekir. Meseleyi böyle ele almak daha doğrudur[195]. Öte yandan Ebussuûd Efendi'nin Allah'ın kulunun ihtiyarını bilmesinden hareketle onu dalâlette bırakmasının bir cebir olmadığı yönündeki vurgusunu İbn Kemal de aynı gerekçelerle benzer şekilde yapar. İbn Kemal'e göre Cenâb-ı Hakk'ın kulunun durumunu bilip o şekilde onu dalâlette bırakması o kulun imanını imkân konumundan ve kudret alanından çıkarmaz. Allah'ın kulun fiillerini bilmesi onu kesb ettiği eylemlerinde cebir altına sokmadığı gibi onun ihtiyarını da devre dışı bırakmaz[196]

---

[193] Buhârî, "Kader", 11; Müslim, "Kader", 13.

[194] Pehlül Düzenli, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012, s. 154-156.

[195] İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazade, *er-Risale fi'l-Cebr ve'l-Kader* (*Resail-i İbn Kemal* içinde), nşr.: Ahmed Cevdet, Dârülhilâfetilaliyye: İkdam Matbaası, 1316, I, s. 176.

[196] İbn Kemal, *er-Risale fi'l-Cebr ve'l-Kader*, I, s. 164-165.

Sonuç

Osmanlı'nın yetiştirdiği en önemli âlimlerden biri olan Ebussuûd Efendi, hukukçu, müfessir ve edebiyatçı kimliğinin yanında özellikle yazmış olduğu tefsiri aracılığıyla kelâm ilmini ilgilendiren konularda da görüş beyan etmiştir. Onun bu alanda açıklamada bulunduğu konulardan biri de hidâyet ve dalâlet konusudur. Matüridî bir çizgide kader meselesiyle ilgili görüşlerini şekillendiren müfessir, hidâyet ve dalâlet anlayışını da bu zaviyeden ortaya koymuş ve ilgili âyetleri aynı düşünce ışığında tefsir etmiştir.

Mâtürîdiyye mezhebinin kader konusunda kullandığı en temel kavramlardan biri olan irade-i cüziyye kelimesini hidâyet ve dalâlet meselesini izahta etkin biçimde kullanan müellif, Ehl-i Sünnet'in anlayışı doğrultusunda onların yaratılmasını Allah'a izafe etse de onlara layık ve müstehak oluşta tamamen kulun iradesini ön plana çıkarmıştır. Hidâyete erme ile dalâlete düşme hususunda zahiren Allah'ın iradesinin baskın olarak kullanıldığı hissedilen âyetlerde dahi bu anlayışı sürdüren müellif, bu tarz âyetlerde hidâyet ve dalâletin Allah ile bağını sadece onun yaratılması ile ilişkilendirmiştir. Kulun hidâyete ulaşma yahut dalâlete düşmesinin bir nevi gerekçesinin de zikredildiği hissedilen âyetlerde ise bu tavrını daha güçlü bir şekilde ortaya koymuştur. Onun bu anlayışını Matürîdiyye mezhebinin müteahhirûn kelamcıları da aynen sürdürmüştür. Müellifimiz bu konudaki bakış açısıyla hidâyet ve dalâletin Allah'tan olduğunu beyan eden âyetlerden hareketle onların Cenâb-ı Hakk tarafından yaratıldığını ve gerçekleşmesi hususunda kulların iradelerinin bir rolü bulunmadığını savunan Cebriyye ile Allah'ın yaratmasını kulların fillerine teşmil etmeme anlayışını hidâyet-dalâlet meselesinde de sürdürüp onları yaratılmaları üzerinden değil, ilkini doğru yolu açıklama ikincisini ise kişinin sapkınlığına hükmetme şeklinde izah eden Mutezile'den farklı bir yol izlemiştir.

Hidâyet ve dalâletin kulu cebir altına sokacak bir anlayışla yorumlanmasını ısrarla reddeden Mâtürîdî gibi müellifimiz de kulun hidâyet ve dalâletini ondan ve onun iradesini yönlendirdiği alandan bağımsız olarak doğrudan Allah'a izafe etmenin yanlış olacağını savunmuş ve bunun bir cebre yol açacağını düşünerek onu şiddetle reddetmiştir. Doğru yolu gösterme anlamında kullanılan hidâyeti çeşitli şekillerde kullarına bahşettiğini söyleyen müfessir, bunun herkes için geçerli olduğunu, ancak bu yolu kabul etme hususunda kulların iradelerinin devreye girdiğini ve onların bu iradelerini sevk ettikleri yöne göre Allah'ın onlarda hidâyet veya dalâleti yarattığını ifade etmiştir. Ebussuûd Efendi kişinin iradesini doğruluğa yöneltmesiyle kendisinde

hidâyetin, kötülüğe sevk etmesiyle de dalâletin yaratıldığını kabul ederken Allah'ın iradesinin hikmete göre şekillenmesini bu konuda en güçlü gerekçelerden biri olarak sunmuştur. O'nun fiillerinin kendisinde zorunluluk olmadan hikmeti takip ettiği anlayışını benimserken Matüridî çizgiyi sürdürmüş, bu fikri kabul etmeyen Eş'ariyye ile bu düşünceyi zorunlu gören Mutezile'den ayrılmıştır. Ancak işin yaratma kısmı bir tarafa bırakılırsa Cebriyye dışında hem Mutezile hem de Ehl-i Sünnet kelamcılarının hidâyete erme ile dalâlete düşme hususunda kulun iradesinin etkin olduğuna dair ortak bir kanaat serdettiklerini düşündüğümüzde müellifimizin bu hususta onlarla aynı çizgi üzerinde durduğunu söylememiz mümkündür.

Kaynaklar

Akgündüz, Ahmet, "Ebüssuûd Efendi", *DİA*, c. X, ss. 365-371.

Ali el-Kârî, Nûreddin, *Şerhu Bedi'l-emâlî*, İstanbul: Dersaadet Kitabevi, 1985.

Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

Alûsî, Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd, *Ruhü'l-meani fî tefsiri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesani*, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, [t.y.].

Aşık Çelebi, Ahmed b. Ali Zeynelâbidin, *Zeylü'ş-Şekaiki'n-Numaniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, thk.: Abdürrezzak Hidâyet, Kahire: Dâru'l-Hidaye, 1713/2007.

Aydemir, Abdullah, "Ebussu'ûd Efendi II", *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1973, cilt: XII, sayı: 3, ss. 136-144.

el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Abdülkahir, *Usulü'd-din*, İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.

Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *Kitâbu't-Temhîd*, thk.: Richard Yusuf Mekarisi Yesui, Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1957.

el-Beyâdî, Kemaleddin Ahmed, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, thk.: Yusuf Abdurrahman eş-Şafiî, Karaçi: Zam Zam Publishers, 2004.

Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*, idad: Muhammed Abdurrahman Mar'aşlî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.].

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1974.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî,* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Bulut, Mehmet, "Hidâyet-Dalâlet ve İnsanın Sorumluluğu", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, sayı: 9, ss. 229-260.

Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz.: Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi, [t.y.].

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.

Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, yy. [t.y.].

el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâtıi'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad,* tahk.: Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı = Fetâvâ-yı Ebussu'ûd Efendi,* İstanbul: Şule Yayınları, 1998.

Düzenli, Pehlül, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2012.

Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-suûd*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, [t.y.].

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen İbn Ebu Bişr Ali b. İsmail b. İshak, *el-İbâne an usûli'd-diyane*, thk.: Fevkıyye Hüseyin Mahmud, Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397/1977.

___, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950.

Evliya Çelebi, Muhammed Zıllî İbn Derviş, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1314.

Hayyat, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman, *Kitabü'l-İntisar ve'r-red ala İbni'r-Ravendi el-mülhid,* thk.: H.S.. Nyberg, Kahire: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.

İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî, *Makalatü'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-*Eş'ari, thk.: Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2005.

el-İsfâhânî, Rağıb, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev.: Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Yarın Yayınları, 2015.

Kemalpaşazade, İbn Kemal Ahmed Şemseddin, *er-Risale fi'l-Cebr ve'l-Kader* (*Resail-i İbn Kemal* içinde), nşr.: Ahmed Cevdet, Dârülhilâfetilaliyye: İkdam Matbaası, 1316.

el-Leknevî, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, tsh. ve tlk.: Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, [t.y.].

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhid*, tahk.: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Beyrut: Dâru Sâdır, İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, [t.y.].

___, *Te'vilatu ehli's-sünne*, thk.: Mecdi Baslum, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Müslim, b. el-Haccâc, *el-Câmiü's-Sahîh,* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

en-Nesefi, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vîl*, thk.: Yusuf Ali Büdeyvi, Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

en-Nesefî, Ebü'l-Muin Meymûn b. Muhammed, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, tahk.: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.

Peçevi, İbrahim, *Tarih-i Peçevi*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283.

es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nuruddin, *Kitabü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usuli'd-din,* tahk.: Fethullah Huleyf, Kahire: Dâru'l-Maarif, 1969.

Şemseddîn Sâmî, *Kâmusu'l-A'lâm*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1306.

Teftâzânî, Mesud b. Ömer b. Abdullah Sadüddin, *Şerhu'l-Makâsıd*, tahk.: Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.

Tunç, Cihad, "İslâm Dinine Göre Hidâyet ve Dalâlet", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, sayı: 6, ss. 25-41.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili,* sad.: İsmail Karaçam ve diğerleri, İstanbul: Azim Dağıtım, 2011.

Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul: İfav Yayınları, 1997.

Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2010.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşaf an hakaikı gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vücuhi't-te'vil*, thk.: Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998/ 1418.

KUR'AN'DA İNSANIN TOPLUMSAL KİMLİĞİ[*]

Ahmet ÖZDEMİR[**]

Öz

Kendisine yeryüzünde halifelik görevi verilen insan, her zaman Kur'an'ın temel konuları arasında yer almaktadır. Emir ve yasaklar bütünü, onun dünyadaki yaşantısına yön verecek şekilde düzenlenmiştir. Onun kişisel kimliği yanında, diğer insanlarla birlikte yaşama zorunluluğundan dolayı toplum içerisinde nasıl bir tavır takınması gerektiği bu noktada önem arz etmektedir. Konuyla ilgili Kur'an'da yol gösterici ifadelerin yer aldığını görmekteyiz. Farklı ayet ve surelerde yer alan bu ifadelerin derlenip okuyucunun istifadesine sunulması, kişinin toplumsal görev ve sorumluluğunu bilmesi açısından son derece önemlidir. Bu sebeple araştırmamızda konu bu eksende Kur'an merkezli olarak ele alınıp değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, İnsan, Toplum, Kimlik, Sorumluluk.

THE SOCIAL IDENTITY OF HUMAN IN THE QUR'AN

Abstract

The human which have been commissioned with the duty of khalife has always been one of the essential topics of The Holy Quran. All of the orders and prohibitions have been arranged to guide the human life. Aside to his personel identity, it is very important at this point for him to know how to act in public because of the need of living with other humans. We see that there are guide statements in The Holy Quran about this subject. Organizing the differant

[*] Geliş T. / Received Date : 14.03.2017 Kabul T. / Accepted Date : 26.05.2017

[**] Yrd. Doç.Dr. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmet.aozdemir@gop.edu.tr . Bu makale *"Kuran'da İnsanlar Arası İlişkiler ve Sosyal Değerler "* adlı yüksek lisans tezimizden üretilmiştir.

statements in the ayahs and surahs and presenting them to the reader is very important for the human to know his tasks and responsibilities. Therefore in our research this subject will be studied and considered based on The Holy Quran.

Keywords: Qur'an, human, society, identity, responsibility.

Giriş

İnsanın ferdî kimliği yanında toplumsal bir kimliği de vardır. Onun Yüce Allah (cc)'a ve kendine karşı birtakım görev ve sorumlulukları olduğu gibi topluma karşı da sorumlulukları vardır. İnsan, bu sorumluluklarının tamamını yerine getirdiği zaman bütüncül bir kimliğe sahip olmuş olur. Ancak sanayileşme ve şehirleşmeyle birlikte ortaya çıkan önemli meselelerden biri, sosyal bütünleşme problemidir.[1] Bu durum insanın, toplumsal kimliğinin zayıflamasına etki eden önemli bir faktördür.

Tarih sahnesinde cereyan eden bütün olaylarda, birey ve toplum arasında devamlı bir münasebet vardır. Birbirleriyle alışveriş halindedirler. Fakat birindeki olumlu potansiyel diğerinden daha yüksek olabilmektedir.[2] Bu durum, aralarında bir iletişimin kurulmasına ve birbirlerinden istifade etmelerine vesile olabilmektedir.

İnsan, yapısı itibariyle tek başına yaşaması mümkün olmayan, herkesin farklı görevleri üstlendiği, ihtiyaçların karşılandığı, karşılıklı etkileşimin olduğu bir toplumsal ortamda yaşayacak şekilde yaratılmıştır. Böylesi bir toplumsal yapı doğal olarak birtakım görev ve sorumlulukları da beraberinde getirecektir. Bu noktada dinin işlevi kendini göstermektedir. Hatta dini alanın kişiler arası ilişkiler alanı olduğu da ifade edilmektedir.[3] Bu bağlamda Kur'an, yol göstericilik özelliğini, sağlam temellere dayalı, huzurlu bir toplum oluşturma adına tarihteki bazı olumlu ve olumsuz örnekleri de ortaya koymak suretiyle gerçekleştirmektedir.

Kur'an'da insanın, kişilik özelliklerinden bahsedildiğini görmekteyiz. Bunlar genelde olumsuz yapı arz etmektedirler. Hırslı,[4] cimri,[5] sabırsız,[6] nankör[7]

[1] Enver Günay, *Din Sosyolojisi*, altıncı baskı, İstanbul: İnsan yayınları, 2003, s.341.
[2] Muhammed Kutub, *İslam'da Fert ve Cemiyet*, çev. Mehmet Süslü, İstanbul: Hikmet Yayınları, ts, s.208.
[3] Joachım Wach, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İFAV yayınları, 1995, s.54.
[4] Meâric 70/19.
[5] Meâric 70/21.
[6] Meâric 70/20.
[7] Hac 22/66.

olması gibi. Bunun yanında onun en güzel şekilde yaratıldığı dile getirilmektedir. Anlaşılan odur ki insan, en güzel şekilde yaratılmış olmasına rağmen zamanla bu olumlu niteliği, birtakım etkenlerden dolayı olumsuz yapıya dönüşebilmektedir.

Kur'an'ın toplumu oluştururken dikkate aldığı temel unsur, insanların temel hak ve hürriyetlerine saygılı olmayı, hoşgörü, adalet ve iyilik anlayışını yaygınlaştırmayı, dağınık bir görüntü yerine toplum fertlerinin birbirine kenetlendiği güçlü bir yapı oluşturmayı, olumsuz örnekleri yermek, olumlu nitelikleri övmek suretiyle ahlaki temellere dayalı sağlam bir yapı meydana getirmeyi ön plana çıkarmak olmuştur.

Kur'an'da farklı surelerde dağınık bir şekilde anlatılan bütün bu unsurları derleyip, insanın nasıl bir toplumsal kimliğe sahip olması gerektiği noktasında katkı sağlamak üzere böyle bir çalışma yapma ihtiyacı hissettik. Çalışmamızda ayetlerden, bu ayetlerle ilgili olarak yapılan tefsirlerden, hadislerden ve konuya ışık tutacak diğer kitap ve makalelerden istifade ettik. Konumuz bu çerçevede ele alınıp incelenecektir.

1. KUR'AN'DA İNSANIN TOPLUMSAL NİTELİKLERİ VE GÖREVLERİ

1.1. Başkalarının Hidayetine Vesile Olmak

Kainat, Yüce Allah (cc)'ın fiillerinden olup, varlığının göstergesidir.[8] Kainatın tümüne, özel de de yeryüzüne bir düzen koymuş ve kulları bu düzene uygun hareket etmeleri noktasında da uyarmıştır. Bu nedenle insan, sadece kendisinden değil, ailesinden, akrabasından, çevresinden de sorumludur. Bu sorumluluğunun gereği olarak, diğer insanların da, yaratılış gayesine uygun bir hayat sürmesi için onları söz ve davranışlarıyla iyiliğe davet etmek durumundadır. Bu gerçeği şu ayet Hz. Peygamber (s)'e hitaben dile getirmektedir: "*Şüphesiz ki sen doğru bir yola iletiyorsun.*"[9]

Ayette geçen "doğru yol"dan kasıt, dünya ve ahirette mutluluğa götürecek olan adab, ahkam, akaid gibi konulardır,[10] denmiştir. Yüce Allah (cc) burada Hz. Peygamber (s)'e, dolaylı olarak da diğer müslümanlara 'sen sadece

[8] Enver Bayram, "Kur'an'a Göre Allah-Alem Münasebeti", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 19, s.37.

[9] Şura 42/52.

[10] Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî et-Tab'atu'l-ûlâ*, Mısır: Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evlâduhu, 1946, I, 36.

islama davet edersin. İnsanları zorla Müslüman yapma gibi bir gücün yoktur.[11] Onları senin davetin vesilesiyle biz doğru yola iletiriz,[12] demektedir.

Genel tebliğin bir de özel yönü vardır. O da önce en yakın akrabaları uyarmaktır: Ayette*: "En yakın akrabalarını uyar"*[13] buyrulmaktadır. Sorumluluk açısından Hz. Peygamber'in akrabaları ile diğer insanlar arasında bir ayrım söz konusu değildir. Bu yüzden O, önce yakınlarını uyarmak suretiyle davetine başlamıştır.[14] Bu bize tebliğe en yakın olanlardan, özellikle sorumluluğu altındaki kişilerden başlamak gerektiğini gösteriyor.[15] Allah'ın farz kıldığı şeyleri aileye öğretmenin erkeğe vacip olduğu,[16] şeklinde bir yorum da ortaya konmuştur.

Hz. Peygamber (s)'in akrabası olmanın bir ayrıcalık olmadığı, herkesin kulluk sorumluluğunu yerine getirmesi gerektiği Allah Resulü tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: *"Ey kızım Fatıma! Babam Peygamber diye sakın güvenme. Rabbine karşı kulluk vazifeni yap. Eğer Allah'tan nefsini satın alamazsan vallahi ben bile seni kurtaramam."*[17]

Konuya farklı bir açıdan bakacak olursak, nasıl ki insanların iyiliğine vesile olmak bir kazanç ise, onları doğru yoldan çıkarmak da zararı beraberinde getirmektedir: "*Bunu söylemelerinin sebebi* şu*: Kıyamet günü, kendi günahlarını tam olarak yüklendikten başka, bilgisizlikleri yüzünden saptırmakta oldukları kimselerin günahlarından bir kısmını da yükleneceklerdir. Dikkat edin, yüklendikleri günah ne kötüdür!"*[18] Zararı sadece kendi günahlarını yüklenmek şeklinde değil, saptırmış oldukları kişiler kadar günahlarını yüklenmek olarak da karşılarına çıkacaktır. Çünkü onların yoldan çıkmalarına bunlar sebep olmuşlardır.

Sadece normal şartlarda değil, savaş esnasında dahi tebliğ görevini yerine getirmek, insanların inançsız bir şekilde ölmemeleri için gayret sarfetmek peygamberi bir düsturdur: "*Ey Ali, sen şimdi Hayberlilere iyice yaklaşıncaya kadar sükûnetle ilerle. Sonra onları İslâm'a davet et ve üzerlerine vâcip olan İslâmî esâsları onlara haber ver. Allah'a yemin ederim ki, senin irşadınla Allah'ın bir tek kişiye hidâyet*

---

[11]Ebu Hayyan el-Endelusî, *el-Bahru'l-Muhît et-Tab'atu'l-ûlâ*, Beyrut Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, ts, VIII, 315.
[12]Muhammed Tahir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Daru Tunusiyye, 1984, XXV, 154.
[13] Şuarâ 26/214.
[14]Ebu'l-A'la Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2. baskı, 1995, IV, 76.
[15]Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Ahmet Ertürk ve Cahit Koytak, İstanbul: İşaret yayınları, II, 759-760.
[16] Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, XXVIII, 162.
[17] Müslim, "İman", 89.
[18] Nahl 16/25.

vermesi, senin kırmızı develere sahip olmandan daha hayırlıdır."[19] Savaşta amaç, insanları öldürmek değil onlara İslamın güzelliğiyle hayat vermektir. Dünyalık bir şey elde etmek, toprak kazanmak, insanları hakimiyeti altına almak sonra düşünülmesi gereken konudur.

1.2. İhtiyaçlarının Karşılanması Açısından Görev Dağılımı Yapmak

İnsanın ruhî ve aklî donanımı yeryüzünde bir yandan güzele, öte yandan yararlıya yönelen birtakım sanat ve tekniklerin icra ve icadına yol açmıştır. Bu etkinlik, esasen insanın hemcinsleriyle bir arada yaşama durumunda olmasının da bir gereğidir. Çünkü İslam dini insanı yalnızca Allah Tealâ (cc) ile ferdî ilişkisi içerisinde tanımlamakla kalmaz, onu içtimaî bir varlık alanı içinde yüksek değerleri hayata geçirmekle de görevlendirir. Esasen insanı bir ahlak varlığı kılan da onun toplumsal bir canlı oluşudur.[20]

Elbette ki toplumsal bir canlı olmanın bazı sorumlulukları da beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Herkesin, görev alanı içerisinde yer alan hususları layıkıyla yerine getirmesi elzemdir. Konuyla ilgi kurabileceğimiz bir ayette Yüce Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: "*İşlerinizi en güzel bir şekilde yapın. Çünkü Allâh, işlerini güzel bir şekilde yapanları sever*"[21] Ayeti kerime infakı terk etmenin zararına işaret ettiği gibi cihadı terk etmenin tehlikesine de işaret etmektedir.[22] Cihad etmek, İslam davasının yücelmesi için çalışmak anlamına gelir. Bunun yanında dünyevi işlerin yürümesi için de her Müslümanın kendisine verilen görevi hakkıyla yerine getirmesi de önem arz etmektedir. Kamil mümin, Allah sevgisi ile çalışır. Yüce Allah (cc)'ı samimi bir şekilde seven kişi, kalbini, bedenini, aklını, nefsini her şeyini O'nun yolunda çalıştırır.[23] Kişi yaptığı işi güzel bir şekilde yaptığı zaman onun için ayeti kerimede geçen "husn" tabiri kullanılabilir.[24]

Kur'an, sadece ahiret için çalışmayı değil, dünyayı imar etmeyi ve erdemli bir toplum oluşturmayı da teşvik ve tavsiye ettiğine göre[25] dolaylı olarak bu amacı gerçekleştirmek adına yapılacak bütün olumlu gayretler sonuçta hak ettiği övgüye ve mükafata kavuşacaktır.

---

[19] Buhari, "Megâzî", 39.
[20] İlhan Kutluer, "İnsan", *DİA*, İstanbul, 2001, 22/323.
[21] Bakara 2/195.
[22] Muhammed b. İbrahim Sâlebî, *el-Keşf ve'l-Beyan an Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 2002, II, 92.
[23] Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 156.
[24] Ebu Abdillah Muhammed Fahruddin Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, et-Tab'atu's-salisetu, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 1420, V, 296.
[25] Bkz. Maide 5/2; Bakara 2/177.

1.3. İnsanların Temel Hak ve Özgürlüklerine Saygı Göstermek

İnsana irade hürriyetinin verilmiş olması,[26] onun seçimlerinde de özgür bırakılmasını gerektirecektir. Hem özgür irade verip hem de belli konulara inanmaya zorlanmaları birbiriyle çelişen iki husustur. Bu gerçeği ifade etmek üzere Yüce Allah (cc): "*Dinde zorlama yoktur. Doğruluk, sapıklıktan seçilip belli olmuştur. Kim tağut (şeytan)ı inkar edip Allah'a inanırsa, muhakkak ki o, kopmayan, sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah işitendir, bilendir.*"[27] buyurmaktadır. İslam hukukçuları istisnasız olarak zorla din değiştirmenin her şart altında geçersiz ve temelsiz olduğu ve inanmayan bir kişiyi İslam'ı kabule zorlamanın büyük bir günah olduğu görüşündedirler.[28] Çünkü yukardaki ayet, insanları dine zorla sokmak yerine içlerinde hiç tereddüt kalmayacak şekilde kendi istekleriyle dini kabul etmelerine işaret etmektedir.[29] Dinin delilleri son derece açık ve net olduğu için insanları dine girmeye zorlamaya ihtiyaç yoktur. Zorla dine sokuldukları zaman onların İslam'a bir faydası da olmaz.[30]

İnsanların, başkalarını zorla iman etmeye zorlamamalarının bir diğer gerekçesi, eğer böyle bir durum olsaydı onu yaratıcı olan Yüce Allah (cc) yapardı. Bunu yapmaya da gücü yeterdi. O, böyle bir şeyi yapmadığına göre diğer insanların yapması doğru bir davranış olmayacaktır: *"Rabbin isteseydi, yeryüzündekilerin hepsi mutlaka inanırdı. O halde sen mi insanları inanmaları için zorlayacaksın?"*[31] Yüce Allah (cc) isteseydi yeryüzündeki herkes iman ederdi. Ama o zaman yaratılmadaki hikmet ortadan kaybolurdu.[32] Çünkü bu, yaratılış ilkelerine aykırı olan ve Yüce Allah (cc)'ın istemediği bir durumdur. Ayrıca peygamberin böyle bir sorumluluğu da yoktur.[33] Zaten insanları zorla dine sokmak, istekleri doğrultusunda gerçekleşmediği için ahirette kendilerine bir fayda da sağlamayacaktır.[34]

Konuyla ilgili bir diğer husus, başta peygamber olmak üzere insanların sorumluluğu dini tebliğ etmektir. Zorbalık yaparak, şiddet kullanmak suretiyle

---

[26] Bkz. Şems 91/8; İnsan 76/3.
[27] Bakara 2/256.
[28] Esed, Kur'an Mesajı, I, 78.
[29] Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebussuud el-İmadî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, ts, I, 249.
[30] Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1419, I, 521.
[31] Yunus 10/99.
[32] Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 365.
[33] Muhammed Cemaluddin b. Muhammed Kasımî, *Mehasinü't-Te'vil*, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1418, VI, 65.
[34] Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XVII, 304.

insanları iman etmeye zorlamak değildir. Bu husus ayette şu şekilde ifade edilmektedir: *"Sen ancak bir öğüt vericisin. Sen, onlar üzerinde bir zorba değilsin."*[35] Sen onlar üzerinde bir güç sahibi değilsin.[36] Onları iman etmeye zorlayacak bir zorba da değilsin.[37] İnsanlar iman ettikten sonra onların gizli hallerini araştırma, ortaya çıkarma gibi bir sorumluluğun da yoktur.[38] İnsanların bedenleri üzerinde güç sahibi olmak kalplerine de hükmetmek anlamına gelmez. Kalplere hükmedecek olan yalnız Allah (cc)'tır. Ayrıca zorbalık yapmak hiçbir Müslümana yakışmaz.

1.4. Anlaşmazlıkların Çözümü İçin Çaba Sarf Etmek

Düşünce ve davranıştaki bireysel farklılıklar, ruhların saldırganlığını ortaya koymaktadır. Bu bakımdan bizim dışımızdaki birinin duyguları, düşünce ve algılamalarının bizden farklı olacağını unutarak inancımızın paylaşılmadığı durumlarda saldırganlaşırız. Düşüncelerimize uygun düşmeyenleri kovuştururuz.[39] İslam dininde insanlar arasındaki görüş farklılığının kaçınılmazlığına dikkat çekilmiş ve bu anlaşmazlığı gidermek için Allah Tealâ'nın (cc), peygamberin ve Allah Tealâ'nın (cc) gönderdiği kitabın hakem tayin edilmesi emredilmiştir. "*Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz; Allah'a (cc) ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah'a (cc) ve Resulüne arz edin. Bu, daha iyidir ve sonuç bakımından da daha güzeldir*." [40] İslam sisteminde tek gerçek otorite Allah'tır(cc). Peygambere itaat ise peygamberlik kurumunun bir gereği değil, Allah'a (cc) itaat etmenin tek çıkar yoludur. Ulu'l-emr'in kapsamına ise müslümanların seçip kendilerine yetki verdiği din âlimleri, düşünürler, politik liderler, yöneticiler, hakimler vb. girerler. Bunlara ise, müslüman oldukları ve Allah (cc) ve Resulüne itaat ettikleri sürece itaat edilir.[41] Bu gerçeğin farkında olan her Müslümanın Kuran ve sünnet mesajını yaşanılır kılma gibi bir yükümlülüğünün olduğu kendini göstermektedir.[42] Bu da ancak anlaşmazlıkların çözümünde ortak bir tavır almaya ve konuyu Kur'an ve sünnet ölçeğinde çözüme kavuşturmaya bağlıdır.

---

[35] Gaşiye 88/21-22.
[36] Esed, *Kur'an Mesajı*, III, 1265.
[37] Sâlebî, *el-Keşf ve'l-Beyan*, X, 190.
[38] Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed Saâlebî, *el Cevahiru'l-Hisan fi Tefsiri'l-Kur'an*, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 1418, V, 584.
[39] Necati Kara, *Kuran'da Beden Dili,* İstanbul: Bilge Yayınları, 2. Baskı, 2004, s.32.
[40] Nisa 4/59.
[41] Mevdûdî, *Tefhimu'l Kuran*, I/370-371.
[42] Esed, *Kur'an Mesajı*, I, 152.

Sosyal hayattaki bazı olumsuz etmenlerin bir sonucu olarak zaman zaman birtakım sorunların ortaya çıkması mukadderdir. Önemli olan sorunun ortaya çıkması değil, onun sağlıklı bir şekilde çözüme kavuşturulmasıdır. Ayette inananlar arasında çıkabilecek böyle bir sorunun çözümünün ne şekilde olması gerektiği şu şekilde ifade edilmektedir: "*Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin. Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın*."[43] Müminler kardeş gibi davranmalı[44] ve insaflı bir tavır ortaya koyarak, birbiriyle çatışan Müslümanların arasını bulmalıdırlar.[45] İmanlarının bir gereği olarak, Müslümanlar arasında, onları birbirinden uzaklaştıran, düşman haline getiren hatta savaşmalarına sebep olan üzücü bir olay meydana geldiğinde tüm Müslümanlar bunun ızdırabını içlerinde yaşamalı ve onların aralarını bulmak için çaba sarf etmelidirler.[46] Ayrıca ayette Müslümanlara yapılan çağrının, Allah (cc)'ın kitabına göre hüküm vermeye onları davet etmek anlamına geldiği de söylenmiştir.[47] Belki bu, ilk aşamada yapılması gereken tavsiye niteliğindeki çağrıdır. Ama taraflardan biri bu çağrıya olumsuz cevap verdiğinde, onunla fiili olarak mücadele etmek ve caydırıcı güç ortaya koymak da kaçınılmaz olacaktır.

1.5. İnsanlarla İyi İlişkiler Kurmak

Kuran'da yer aldığı şekliyle müminlerin sosyal ilişkilerle ilintili kimliklerinin, insanlarla iyi ilişkilerde bulunma, iyilik ve ihsanda bulunma, yardımlaşma, kenetlenme ve birlik olma, iyiliği emretme, kötülükten men etme, affetme, başkalarını kendine tercih etme, boş sözlerden yüz çevirme şeklinde olduğunu görmekteyiz.[48] "*Allah'a (cc) ibadet edin, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Sonra babaya, anaya, akrabanıza, öksüzlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya arkadaşa, yolda kalmışa ve ellerinizdeki köle ve cariyelere iyilik edin. Allah, kendini beğenip öğünenleri elbette sevmez*."[49] ayeti bu gerçeği dile getirmektedir. Bu ve benzeri ayetlerle[50] Kur'an, sürekli olarak müminleri, başkalarına iyilik yapmaya teşvik etmektedir.

---

[43] Hucurat 49/9.
[44] Esed, *Kur'an Mesajı*, III, 1056.
[45] Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tevil*, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut: Dâru'l-Kelime et-Tayyib, 1998, III, 352.
[46] Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, V, 441.
[47] Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî. (2001). *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (et-Tab'atu'l-ûlâ), yer yok: Müessesetü'r-Risaletü, 2000, XXII, 292.
[48] M. Osman Necati, *Kuran ve Psikoloji*, Ankara: Fecr Yayınları, 1998, s.206-207.
[49] Nisa 4/36.
[50] Bkz. Nisa 4/125; Bakara 2/224; Neml 27/89.

İyilik yapmak, sadece Müslümanlara karşı değil, insanın münasebette olduğu bütün herkes için geçerlidir.[51] Daha özelde ise akrabaya iyilik etmek zorunlu bir görevdir ve kişiye sevap kazandırır.[52] Bu ayette geçen arkadaş ifadesi otobüste, trende vs. kısa süreli yapılan arkadaşlık için kullanılan bir tabirle yer almıştır. Yani Müslüman kişinin, bu kadar kısa süre arkadaşlık yaptığı kişiye bile iyilik etmesi gerekir.[53]

İnsanlarla iyi ilişkiler kurmanın önemli bir kuralı, onlar hakkında olumlu düşüncelere sahip olmak, olumsuz yönleri üzerinde yoğunlaşmamaktır. Bu durum ayette şu şekilde yer almaktadır: "*Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakınınız. Çünkü zannın bir kısmı günahtır. Birbirinizin kusurunu araştırmayın. Biriniz diğerini arkasından çekiştirmesin (aleyhinde konuşmasın). Biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz. O halde Allah`tan korkun. Şüphesiz Allah, tövbeyi çok kabul edendir, çok esirgeyendir*".[54] Başka bir kişinin davranış motifleri hakkında temelsiz kuşkulara yol açacak tutumlardan sakının,[55] demektir. Yani kesin bir bilgiye sahip olmadan bir Müslüman hakkında yanlış düşünceye kapılmayın.[56] Aksi takdirde kötü zan sebebiyle aranızda düşmanlıklar, kötülükler ortaya çıkacaktır.[57]

Bardağın dolu tarafına bakmak deyimi bu gerçeği ifade etmek için yerinde bir tabir olacaktır. Çünkü her insanın olumsuz taraflarının yanında olumlu yönlerinin de olabileceği gözardı edilmemesi gereken bir husustur. Olumsuzluklarına rağmen insanlarla iyi ilişkiler kurulması, istenen, arzu edilen bir durumdur.

1.6. Olumsuz Örnek Teşkil Edenlere Karşı Tedbirli Olmak

Olumsuz örnek dediğimiz zaman ilk aklımıza gelen varlık, ilk insandan itibaren kulları saptırmak isteyen, her türlü olumsuz karakterin taşıyıcısı şeytandır. "*Allah o şeytana lânet etti ve o da, "Andolsun ki senin kullarından elbette belirli bir pay alacağım" dedi. "Onları mutlaka saptıracağım, mutlaka onları kuruntulara sokacağım ve onlara emredeceğim de (putlara adak için) hayvanların kulaklarını yaracaklar. Yine onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler." Kim Allah'ı*

[51] Esed, *Kur'an Mesajı*, I, 144.
[52] Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, IX, 481.
[53] Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 360.
[54] Hucurât 49/12.
[55] Esed, *Kur'an Mesajı*, III, 1057.
[56] Ebu'l-Hasen Ali b.Muhammed b. Habib Maverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, ts. V, 334.
[57] Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XXVIII, 110.

bırakıp da şeytanı dost edinirse şüphesiz o, apaçık bir hüsrana düşmüştür."[58] Bu ayette gördüğümüz önemli bir husus şeytanın, yaratıcıya karşı olan düşmanlığını inkar etmemesi, kulları saptırmak için çaba sarf edeceğini Allah (cc)'ın huzurunda açıkça ortaya koymasıdır.

Şeytan, diyor ki, kulların zamanlarından, servetlerinden, kuvvetlerinden bir kısmını kendim için ayıracağım. Onları benim için harcamalarını sağlayacağım.[59] Sapkınlığı süslü göstermek suretiyle o kulları, doğru yoldan uzaklaştıracak, Allah'a ibadetten alıkoyacağım.[60] Allah (cc), şeytanın bu ifadelerini dile getirdikten sonra şeytana karşı kullarını uyarıyor. Şeytan, yanlışı süsleyerek güzel göstermek ve ona davet etmek suretiyle insanları yoldan çıkarmaya çalışır. Bunun dışında hiç kimseyi saptırmaya gücü yetmez.[61]

Diğer olumsuz bir örnek ise Müslümanların arasında yaşayıp Müslüman gibi davranmayan münafıklardır. Kuran'da münafıkların sosyal ilişkilerle ilintili kimliklerinden de şu şekilde bahsedilir: Kötülüğü emreder, iyilikten alıkoyar, müslüman safları arasına fitne sokmaya ve bu hususta şâiaları yaymaya çalışır, insanları aldatmaya meylederler; dinleyenleri etkilemek için efsunlu söz söyler, doğruluklarına insanları inandırmak için çok yemin eder, onların dikkatini çekmek ve kendilerine etki etmek için güzel elbise giymekle dış görünüşlerini süslü gösterirler.[62]

Kur'an'da yer alan "*Onlar ki, söz verip antlaştıktan sonra Allah (cc)'a verdikleri sözü bozarlar. Allah (cc)'ın birleştirmesini emrettiği şeyi (iman ve akrabalık bağlarını) keserler ve yeryüzünde bozgunculuk yaparlar. İşte zarara uğrayanlar onlardır*."[63] ayeti de bu olgulara dikkat çeker. Nitekim müfessirler bu ayet için şu yorumları yaparlar: Ayette kastedilen şey birkaç şekilde olabilir. Allah Resulü ile bağı kesmek kastedilmiş olabilir. Bu da, onu yalanlamak veya isyan etmek suretiyle gerçekleşir. Salih amel işlememek suretiyle amelle bağı kesenler, akrabalık bağlarını kesenler veya Allah'la kul arasında ya da kullar arasında gerekli olan tüm bağları kesenler de kastedilmiş olabilir.[64] Çünkü o kişiler, Allah (cc)'ın verdiği akıl, duygu, his gibi nimetleri yaratılış gayesi dışında kullanmaya

---

[58] Nisa 4/118-119.
[59] Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, I, 408.
[60] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX, 213.
[61] Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebu Mansur Maturidî, *Tefsiru'l-Maturidî* (*Te'vilatu Ehli's-Sünne*) et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2005, I, 594.
[62] Necati, *Kuran ve Psikoloji*, s.212.
[63] Bakara 2/27.
[64] Ebu'l-Fazl Şihabuddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdadî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî* (nşr. Muhammed Hüseyin), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994, I/337-338.

çalışanlardır.[65] Bu ayette geçen Allah (cc)'ın ahdi tabiri, kişiye yaratılıştan verilen akli ve maddi nimetleri Allah'ın istediği şekilde kullanma yolundaki ahlaki sorumluluğa işaret eder.[66]

Olumsuz örnek olarak ehli kitabı da saymak mümkündür: "*De ki: "Ey Kitap Ehli, haksız yere dininiz konusunda aşırı gitmeyin ve daha önce sapmış, birçoğunu saptırmış ve dümdüz yoldan kaymış bir topluluğun heva (istek ve tutku)larına uymayın.*"[67] Ehli kitabın, peygamberleri ve salih kulları rabler edinmeleri, onları ilah kabul ederek onlara ibadet ve dua etmeleri, öncekilerin olumsuz davranışlarını taklit etmeleri burada yerilen özelliklerinin odak noktasında yer almaktadır.[68] Bu davranışları ortaya koyarken amaçları, hakkın ortaya çıkması değil, peygambere karşı üstün gelme, İslam davasını yok etmedir.[69] Dünyalık bir menfaat elde etmek için kendi kitaplarında dahi değişiklik yapıp, onda olmayan şeyleri ondanmış gibi göstermeleri de yine bu noktada dikkate alınması gereken özelliklerindendir.

Kafirler de olumsuz davranışlarıyla Kur'an'da genişçe yer almışlardır. İnkar edenlerin olumsuz davranışlarıyla ilgili ayetlerin bir kısmını şu şekilde sıralamak mümkündür*: "Bunu kendilerine verdiğimiz nimete nankörlük etmek için yaparlar."*[70] *"Onlara: 'Allah'ın size verdiği rızıktan sarf edin' denince inkar edenler inananlara: 'Allah dileseydi doyurabileceği bir kimseyi biz mi doyuralım? Doğrusu siz apaçık bir sapıklıktasınız' derler."*[71] *"'Sizi şu cehenneme sürükleyip-iten nedir?' Onlar derler ki: 'Namaz kılanlardan değildik. Yoksulu doyurmuyorduk, batıla dalanlarla biz de dalardık.'"*[72] *"Onların çoğu zanna uyarlar; gerçekte ise zan, hakikat karşısında bir şey ifade etmez. Allah, yaptıklarını şüphesiz bilir."*[73] *"Onlar, dünya hayatının görülen kısmını bilirler. Onlar, ahiretten habersizdirler."*[74] İnkâr edenler Allah (cc)'ın nimetlerini inkar ettikleri için ahirette karşılaşacakları durum hatırlatılarak tehdit edilmektedirler.[75] Onlar, ihtiyaç sahiplerine infak etmez, infak etmeyi teşvik

[65] Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, I, 73.
[66] Esed, *Kur'an Mesajı*, I, 10.
[67] Maide 5/77.
[68] Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1999, VI, 403.
[69] Muhammed Seyyid Tantavî, *et-Tefsiru'l-Vasit li'l-Kur'an'il-Kerim*, et-Tab'atu'l-ûlâ, Kahire: Daru Nehdatı Mısr, 1997, IV, 18.
[70] Nahl 16/55 ; Rum 30/34.
[71] Yasin 36/47.
[72] Müddessir 74/42-45.
[73] Yunus 10/36.
[74] Rum 30/7.
[75] Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim Ebu'l-Hasen Hazin, *Lübabü't-Te'vil fi Meani't-Tenzil*, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1415, III, 392.

etmez ve onlara merhamet göstermezler. Onlarla sadece alay ederler.[76] Farz olan namazı kılmadıkları gibi, zorunlu olan infakı da yerine getirmezler.[77] Dünyalık menfaat konusunda bilgi sahibidirler. Kazanç elde etme, saraylar yapma, tarlayı sürme gibi işleri iyi yaparlar. Ama ahiretten habersizdirler.[78] Sanki bütün çabaları dünyayı imar etmek ve orada hiç ölmeyecekmiş gibi yaşamak üzere olanaklar hazırlamaktır.

1.7. Birlik ve Beraberlik İçinde Hareket Etmek

Allah (cc), müminlerin birlik olmalarını istemektedir: "*Hep birlikte Allah'ın (cc) ipine (kitabına, dinine) sımsıkı sarılın.*"[79] Bu emir, müslümanların birinci önceliğinin Allah'ın hükümlerine bağlanmak olduğunu gösteriyor. Ayrıca İslam'ı yaymak için birlik olmaları gerektiğini, İslam'dan uzaklaştıkları zaman parçalanacaklarını ortaya koyuyor.[80] Çünkü müminler, dünyada bir güç olmak ve hakim duruma geçmek istiyorlarsa birlik olmak zorundadırlar.

Bu noktada önceki ümmetlerde meydana gelen ayrılıklar hatırlatılarak onlarla aynı hatalara düşmemeleri noktasında müminler ikaz edilmektedirler: "*Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte onlar için büyük bir azap vardır.*"[81]

Ayette görüyoruz ki bu ümmet, geçmiş ümmetlerin düşmüş oldukları ayrılığa düşmemeleri konusunda uyarılmaktadır.[82] Hak davanın etrafında birlik olunması, Yahudi ve Hıristiyanlar gibi tefrikaya düşülmemesi istenmektedir.[83] Aynı ortak inanç kaynağına sahip oldukları ve aynı manevi hakikatler temeline dayandıkları halde Yahudi ve Hıristiyan olarak bölünen Kitabı Mukaddesin takipçileri gibi olmamaları istenmektedir.[84]

Ümmet içerisinde meydana gelebilecek bir ayrılığın sonu dünyadaki yaşantılarında da kendini gösterecek ve güçlü iken zayıf, zelil duruma düşeceklerdir: "*Allah'a ve Resûl'üne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin. Sonra*

---

[76] İsmail Hakkı b. Mustafa İstanbulî, *Ruhu'l-Beyan*, Beyrut: Daru'l-Fikr, ts. X,240.
[77] Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydavî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi,1418, V, 263.
[78] Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed Ebu Bekir Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân* (*Tefsiru'l-Kurtubî*), et-Tab'atü's-Saniyetü Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1964, XIV, 7.
[79] Ali İmran 3/103.
[80] Mevdûdî, *Tefhimu'l Kuran*, I/283.
[81] Ali İmran 3/105.
[82] İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, II, 78.
[83] Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmidı't-Tenzîl* (et-Tab'atu's-salisetu), Beyrut: Dâru'l-Kitab el-Arabiyyi, 1407, I,399.
[84] Esed, *Kur'an Mesajı*, I, 110.

gevşersiniz ve gücünüz, devletiniz elden gider. Sabırlı olun. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir."[85]

Birbirinizle çekişir, kavga ederseniz, başarısız olur, zayıf duruma düşersiniz.[86] Düşman karşısında bitkin hale gelirsiniz, düzeniniz bozulur.[87] Maneviyatınız kaybolur, cesaretiniz gider.[88] Ayette geçen sabır kelimesi, duygu ve arzuları kontrol altında tutmak, ümitsizlik ve açgözlülük içerisine girmemek, soğukkanlı olmak, düşünceli kararlara varmak gibi anlamlara gelir.[89]

Ayetlerde anlatıldığı şekliyle görüyoruz ki, birlikte hareket etmek Müslümanlara güç katacak ve onları yeryüzünde hakim duruma getirecek, bunun aksine ayrılığa düşmek, kendi aralarında kavga etmek, savaşmak ise onları zayıflatacak ve zelil bir duruma düşürecektir.

Sonuç

İnsanın toplumsal kimliğini ele alan ayetlerin, daha ziyade, erdemli bir toplum oluşturmaya kişiden başlamak suretiyle, toplumu şekillendirme amacı güttüğü görülmektedir. Bu doğrultuda, kişilerde meydana gelecek olumlu değişimler, zamanla tüm topluma yayılacak ve böylece arzu edilen örnek toplum meydana gelmiş olacaktır.

Bu konu, farklı şekillerde kaynaklarda yer almış, tefsirler ise daha çok ayetin bağlamıyla ilgili değerlendirmeler yapmıştır. İnsanı ve toplumu inceleyen çalışmalar ise genellikle insanın psikolojik yapısı ve bu yapının toplumda meydana getirmiş olduğu olumlu ve olumsuz değişimler etrafında şekillenmiştir.

Ayetlerden anladığımız kadarıyla insan, sadece kendisini düşünen değil, toplumdaki diğer insanların da farkında olan ve onların hidayete ulaşması için çaba sarf eden bir konumda olmalıdır. Bunu yaparken öncelikle ailesinden, akrabalarından ve yakın çevresinden başlamak suretiyle, yol göstericilik anlayışını tüm topluma yaymalıdır.

Kişinin, toplumsal görevlerini yerine getirirken iyi niyetli bir çaba ortaya koyması, bunun yanında kötü niyetli ve toplumu ifsat etme potansiyeline sahip

---

[85] Enfal 8/46.
[86] Razî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XV, 489.
[87] Taberî, a.g.e. XIII, 576.
[88] Esed, *Kur'an Mesajı*, I, 333.
[89] Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, II, 173.

kişilere karşı da dikkatli ve onlardan gelebilecek zararlara karşı tedbirli olması gerektiği konusu yine Kur'an'da dikkatimize sunulan hususlardandır.

Ferdî olarak ortaya konan bu çabaların yanında, daha büyük ve kapsamlı görevleri yerine getirebilmek için kişinin tek başına ortaya koyacağı çaba yeterli olmayacaktır. Bu noktada Müslümanların, birlik halinde topluca bir hareket içerisine girmeleri kaçınılmazdır. Böyle bir hareket kardeşlik, fedakarlık, azim ve gayret gibi bir alt yapıya sahip olursa daha olumlu bir netice ortaya çıkaracaktır.

Kaynaklar

Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihabuddin es-Seyyid Mahmud el-Bağdadî, *Rûhu'l-Meânî* (nşr. Muhammed Hüseyin), Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

Bayram Enver, "Kur'an'a Göre Allah-Alem Münasebeti", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, Tokat: 2013, sayı: 19.

Ebussuud el-İmadî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, , ts.

el-Beydavî, Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Tevîl*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi,1418.

el-Endelusî, Ebu Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, ts.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*, Çev. Ahmet Ertürk ve Cahit Koytak, Beyrut: İşaret yayınları, İstanbul.

Günay, Enver, *Din Sosyolojisi*, altıncı baskı, İstanbul: İnsan yayınları, 2003

Hazin, Alauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim Ebu'l-Hasen, *Lübabü't-Te'vil fi Meani't-Tenzil*, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1415.

İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Daru Tunusiyye, 1984.

İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer , *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1419.

İsmail Hakkı b. Mustafa İstanbulî, *Ruhu'l-Beyan*, Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Kara, Necati, *Kuran'da Beden Dili*, İstanbul: Bilge Yayınları, 2. Baskı, 2004.

Kasımî, Muhammed Cemaluddin b. Muhammed, *Mehasinü't-Te'vil*, et-Tab'atu'l-Ula, Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1418.

Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed Ebu Bekir, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân (Tefsiru'l-Kurtubî)* et-Tab'atü's-Saniyetü Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1964

Kutluer, İlhan, "İnsan", *DİA*, İstanbul, 2001.

Kutub, Muhammed, *İslam'da Fert ve Cemiyet*, çev. Mehmet Süslü, İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.

Maturidî Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebu Mansur, *Tefsiru'l-Maturidî (Te'vilatu Ehli's-Sünne)* et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2005.

Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b.Muhammed b. Habib , *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, ts.

Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî* et-Tab'atu'l-ûlâ, Mısır: Mustafa Elbânî el-Halebî ve Evlâduhu, 1946.

Mevdûdî, Ebu'l-A'la, *Tefhimu'l-Kur'an*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2. baskı, 1995.

Necati, M. Osman, *Kuran ve Psikoloji*, Ankara: Fecr Yayınları, 1998.

Nesefî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tevil*, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut: Dâru'l-Kelime et-Tayyib, 1998.

Razî, Ebu Abdillah Muhammed Fahruddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, et-Tab'atu's-salisetu, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 1420.

Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut: Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1999.

Saâlebî Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *el Cevahiru'l-Hisan fi Tefsiri'l-Kur'an* et-Tab'atu'l-ûlâ, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 1418.

Sâlebî, Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyan an Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyyi, 2002.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. (2001). *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* et-Tab'atu'l-ûlâ, yer yok: Müessesetü'r-Risaletü, 2000.

Tantavî Muhammed Seyyid, *et-Tefsiru'l-Vasit li'l-Kur'an'il-Kerim*, et-Tab'atu'l-ûlâ, Kahire: Daru Nehdatı Mısr, 1997.

Wach, Joachım, *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İFAV yayınları, 1995.

Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr, *el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmidı't-Tenzîl* et-Tab'atu's-salisetu, Beyrut: Dâru'l-Kitab el-Arabiyyi, 1407.

KUR'AN'DA GEÇEN "EY İNSANLAR" VE "EY İMAN EDENLER" HİTAPLARIYLA BAŞLAYAN AYETLER ARASINDA BİR MUKAYESE*

Enver BAYRAM**

Öz

Allah ile insan arasındaki iletişimin en temel unsuru, gönderilen kitaplar ve peygamberlerdir. Kur'an'da yer alan hitaplar, Allah ile insan arasındaki önemli bir iletişim şeklidir. Allah insanlarla "ey peygamber!", "ey kitap ehli!" ve "ey kâfirler!" gibi hitaplarla iletişim kurmaktadır. Bu hitaplar söz konusu muhatabın kimliğini ortaya çıkarıcı olup, aynı zamanda muhataba verilen mesajı da büyük oranda belirleyici mahiyettedir. "Ey insanlar" ve "ey iman edenler" hitapları da bu hitaplardan sadece ikisidir. "Ey insanlar" hitabıyla Allah, hem inananlara hem de inanmayanlara seslenirken, "ey iman edenler" hitabıyla sadece inananlara seslenmektedir. Bu anlamda "ey iman edenler" hitabı muhataplarını şereflendirirken, "ey insanlar" hitabında ise bu şereflendirme ancak muhatabın inanan olmasına bağlıdır. "Ey insanlar" hitabından sonra gelen ayetlerde mesaj müminlerle beraber kâfirlere de iken, "ey iman edenler" hitabından sonra mesaj sadece müminleredir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, İletişim, Hitap, Ey insanlar, Ey iman edenler.

THE COMPARISON BETWEEN AYATS STARTING WITH APPEALINGS IN THE FORM OF "O MANKIND" AND "O YOU WHO BELIEVE"

Abstract

The basic factors of communication between Allah and people are Holy Scripture and Prophets. The ways of addressing in Quran are important form of communication between Allah and mankind. Allah communicate with peoples by using addresses like "o prophet!", "o people of the scripture!" and "o

* Geliş T. / Received Date : 10.03.2017 Kabul T. / Accepted Date : 01.06.2017

** Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi DKAB Bölümü, enbayram@ mynet.com.

disbelievers!" These adresses reveal the identity of given payer. At the same time these addresses determine substantially the message transmitted to payer. Two of these ways of addressing are "O mankind!" and "O you who believe!" By saying "O mankind!", Allah address people who are believer or not. But as saying "O you who believe!" Allah address only the people who believe in Allah. In this sense, "O you who believe!" honors to just its addressee even as this honoring in the address "O mankind! "depends on addressee who is believer. The message coming after the appealing of "O Mankind" in ayats is directed to both muslims and unbelievers; but the message coming after the appealing of "O You Who Believe" is only directed to faithfuls.

Keywords: The Holy Quran, Communication, Address, O mankind! ,O you who believe!

Giriş

Allah, önce insanı yaratmış sonra da onun doğru yolda kalıp sapmaması için ona kitaplar ve peygamberler göndermiştir. Gönderilen kitaplar ve peygamberler, Allah ile insan arasındaki iletişimi sağlamış, onlara yaratılış amaçlarını hatırlatmıştır. Allah'ın insanlarla iletişimi ilk insan Hz. Adem ile başlamış, Hz. Muhammed'e indirilen kitap vasıtasıyla da bu iletişim kıyamete dek sürecektir.

Kur'an'ın insanlarla iletişim kurulan şekillerden biri de hitaplardır. Hitap, Allah'ın insanlara yönelik sözüdür.[1] Bu sözle bazen bütün insanlar,[2] bazen sadece iman edenler[3] muhatap alınmıştır. Bunun yanında Ey Kitap Ehli!,[4] Ey İsrailoğulları!,[5] Ey Kâfirler!,[6] Ey Âdemoğulları!,[7] Ey Nuh'un çocukları!,[8] Ey Cahiller!,[9] Ey sapkınlar!,[10] Ey Mücrimler!,[11] Ey Cin ve insan topluluğu!,[12] Ey

[1] Süleyman Uludağ, "Hitap", *DİA,* İstanbul 1998, XVIII, 163.
[2] el-Bakara 2/21; en-Nisa 4/170, 174.
[3] el-Bakara 2/208; el-Al-i İmran 3/102; en-Nisa 4/59.
[4] el-Al-i İmran 3/64, 70-71; en-Nisa 4/171; el-Maide 5/77.
[5] el-Bakara 2/40, 47, 122.
[6] et-Tahrim 66/7; el-Kafirun 109/1-2.
[7] el-A'raf 7/27; el-Yasin 36/60.
[8] el-İsra 17/3.
[9] ez-Zümer 39/64.
[10] el-Vakıa 56/51.
[11] el-Yasin 36/59.
[12] er-Rahman 55/33.

Peygamber!,[13] Ey huzura ermiş nefis!,[14] Ey Benim kullarım![15] gibi hitaplar da Kur'an'da yer almaktadır.

Dilin kendine has yapısı içinde kullanılan hitap şekillerinden bir tanesi de nida edatlarıdır. İslam öncesi Arap toplumunda sözlü kültürde ve şiirde nida edatları önemli yer tutmaktadır. Sonraki aşamada ise bunlar yazıya geçirilmiştir. Sözlü kültürün ve dilin yazıdan önce var olmasından hareketle sözlü kültürün ve dilin yazıyı etkilediği söylenilebilir. Kur'an metninde yer alan birçok nida edatının varlığı da Kur'an'ın böylesi sözlü bir kültürde nazil olduğuna işaret etmektedir.[16]

Esasında Kur'an'ın tamamı Hz. Peygamber'e ve bütün insanlara bir hitaptır. Bununla beraber Kur'an, kullandığı bazı özel hitaplarla durumu daha da somutlaştırıp o grupla ilgili bazı özel mesajlar vermektedir. Hatta bu hitapların bizzat kendisi Kur'an açısından olumlu ya da olumsuz özellikler taşımaktadır. Mesela "ey inkar edenler" hitabıyla başlayan bir ayette o grubun yanlış inançlarına dikkat çekilmekte ve onlar yanlışlıkları hususunda uyarılmaktadır. Yine hitap kitlesi bakımından olumlu bir anlam taşıyan "ey iman edenler" hitabına müteakiben Müslümanların neyi yapıp neyi yapmamalarının altı çizilmektedir.[17]

Kur'an'da bir hitabın, olumlu ya da olumsuz bir anlamla yüklü olup olmamasını hitaptan sonraki kısma bakmadan anlayamayacağımız hitaplar da bulunmaktadır. Mesela "ey inananlar" hitabı, hitap kitlesi açısından kendinden sonra gelen mesajın içeriğine göre olumlu ya da olumsuz bir anlam taşıyor olabilir. Çünkü insan kavramı, inanan insanı da inanmayan insanı da içine alan genel bir kavramdır. Bu noktada *"De ki: "Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin…"*[18] ayetinde de ifade edildiği gibi insanın iman etme iradesi de inkar etme iradesi de vardır. Böylece hitaptan sonraki kısmın taşıdığı anlam, hitaba yüklenecek anlam üzerinde belirgin bir rol oynamaktadır.

Kur'an'da geçen "ey insanlar" ve "ey iman edenler" hitaplarıyla ilgili ayetlerin nerede nazil oldukları da ayrı bir tartışma konusudur. Bazı âlimlere göre

---

[13] el-Maide 5/41, 67; el-Enfal 8/64, 65, 70; et-Tevbe 9/73; el-Ahzab 33/1, 28, 45, 50,59; el-Mümtehine 60/12; et-Tahrim 66/9.

[14] el-Fecr, 89/27-30.

[15] el-Ankebut, 29/56; ez-Zümer, 39/53.

[16] Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sözlü Hitabın Rolü*, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

[17] Muhammed Fatih Kesler, "Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'e Hitaplar (I)", *AÜİFD*, 2002, sayı: 2, s. 92.

[18] el-Kehf 18/29.

istisnaları[19] olmakla birlikte "ey insanlar" diye başlayan her ayet Mekkî, "ey iman edenler" diye başlayan her ayet ise Medenîdir.[20] Bu tespit ayetlerin hitap ettiği muhataplar nazarı dikkate alınarak yapılmış olan tespittir. Buna göre Mekkelilerin üzerine küfür galip geldiğinde onlara "ey insanlar" diye, Medineliler üzerine de iman galip geldiği için "ey iman edenler" diye hitap edilmiştir.[21] Bunun yanında surelerin Mekkî ya da Medenî oluşlarını tespit etmede kullanılan ölçütlerden biri hicret, diğeri de Kur'an'ın nazil olduğu mekândır.[22] Biz, çalışmamızı Mekkî-Medenî ayrımında hicreti esas alan görüşe göre yapacağız.

Mekkî surelerin hitap çerçevesi başta Allah'a iman olmak üzere peygamberlere, kitaplara, meleklere ve ahiret gününe iman üzerinde yoğunlaşmaktadır. Buna mukabil Medenî surelerin hitap çerçevesi iman esaslarının yanında bireyin aile ve toplum içerisindeki rolü üzerinde yoğunlaşmaktadır.[23] Çalışmamızda, ilgili ayetlerin nerede indikleriyle ilgili bilgilere değinmenin yanında bu ayetlerin, nüzul süreci bağlamında muhataplarına ne gibi mesajlar verdiği mukayeseli bir tarzda araştırılacak ve aralarında var olan anlam ilişkisi ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

1. "EY İNSANLAR" VE "EY İMAN EDENLER" HİTAPLARIYLA BAŞLAYAN AYETLERİN ANLAM ÇERÇEVESİ

Hz. Osman'ın mushafındaki surelerin nüzul sırası dikkate alındığında Kur'an'da 21 yerde tekil[24] ve 2 yerde çoğul[25] olmak üzere toplamda 23 defa geçen "ey insanlar" hitabının 12 ayeti Mekkî surelerde, 11 ayeti ise Medenî surelerde geçmektedir.[26] Yine içinde "ey iman edenler" hitabı geçen 89 ayetin tamamı Medenî surelerde geçmektedir.[27] Söz konusu hitap bir yerde ayet ortasında,[28] 88 yerde de ayet başında[29] geçmektedir.

---

[19] Mesela Medenî sureler olan Bakara suresinin 21. Ayeti ile Nisa suresinin ilk ayeti "ey insanlar" hitabıyla başlamaktadır.

[20] Fahruddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsir-i Kebîr Mefâtihu'l Gayb*, Dârü'-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, II, s. 75; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara: TDV Yay., 1991, s. 61.

[21] Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 60.

[22] Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 59-60.

[23] Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 62.

[24] el-İnfitar 82/6; el-İnşikak 84/6.

[25] "Ey insanlar" hitabıyla başlayan bazı ayetler için bk. el-Bakara 2/21; en-Nisa 4/1, 174; el-Yunus 10/23, 57, 104, 108.

[26] Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 79-83.

[27] Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 79-83.

[28] el-Ahzab 33/56.

[29] "Ey iman edenler" hitabıyla ilgili bazı ayetler için bk. el-Bakara 2/104, 153, 172, 178; el-Al-i İmran 3/100, 102, 118, 130, 149, 156, 200.

"Ey insanlar" hitabı hem inanan hem de inanmayan kimselere yapılmış olan genel bir hitaptır. İnsan kelimesi, "beşer" ve "insan topluluğu" anlamına gelen "ins" kelimesinden türemiştir. Bunun yanında unutmak anlamına gelen "nesy" ile ya da alışmak, uyum sağlamak anlamına gelen "üns" ile irtibatlandırılmaktadır.[30] Bu kelime Kur'an'da 65 yerde "insan", 18 yerde "ins", bir yerde de "insî" şeklinde geçmektedir. Ayrıca 230 yerde "nâs", 1 yerde de "enâsî" şeklinde çoğul geçmektedir.[31] "Ey insanlar" hitabıyla başlayan ayetler Allah'ın kullarından istemiş olduğu genel emir ve yasakları onlara bildirmektedir. Yine bu hitap, Kur'an mesajının tüm insanlığa gönderilmiş evrensel bir mesaj olduğunu göstermektedir.[32]

"Emn" kökünden türeyen "iman" kelimesi, güven duygusu içinde tasdik etmek ve inanmak demektir. Terim olarak ise, "Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberi tasdik etmek ve onlara inanmaktır." Bu inanca sahip olan kimseye ise mü'min denir.[33] "Ey iman edenler" hitabıyla Allah, mümin kullarını doğrudan muhatap almakta ve mümin olmaları hasebiyle onların, imanlarının gereğini yerine getirmelerini istemektedir. Bu hitaptan sonra Allah, inanan kimseye ya hayırlı bir şeyi buyurmakta ya da onu kötü bir şeyden sakındırmaktadır. Bu yönüyle de bu hitaptan sonra gelen mesajlar hüküm ifade etmektedir. Bunun yanında söz konusu hitabın tamamı Medenî surelerde geçmektedir. Çünkü Mekkî surelerde verilen mesajlarla iman donanımlarını tamamlayan inananlar, artık Medine döneminde nazil olan söz konusu bu ayetlerin mesajlarını yerine getirme hususunda zorlanmamışlardır.[34]

"Ey insanlar" ve "ey iman edenler" hitaplarıyla başlayan ayetler taşıdıkları mesajlar bakımından benzerlik taşıdıkları gibi ayrıştıkları noktalar da vardır. Her iki hitap kendinden sonra itikat, ibadet, helal ve haram, cezalar, sosyal hayat gibi konulara yer vermektedir. Ancak "ey iman edenler" hitabıyla verilen mesajlar Medenî sureler çerçevesinden verildiğinden dolayı hüküm ayetleri ağır basmaktadır. Aile hukuku, cihat, gibi konular "Ey iman edenler" hitabından sonra işlenmektedir. Şimdi bu konuları mukayeseli bir tarzda ele almaya çalışalım.

---

[30] Muhammed b. Mükerrem, *Lisanu'l-Arab*, Daru'l-mearif İbn Manzûr, Kahire, ts., I, s. 147; Kutluer, İlhan, "İnsan" *DİA,* İstanbul 2000, XXII, 321.

[31] Muhammed Fuad Abdu'l-Bakî, *El-Mu'cem'ul Müfehres li'l-Elfazi'l Kur'an'il-Kerîm,* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990, s. 93-94.

[32] Ali Akpınar, *Kur'an'ın Müminlere Çağrısı,* Konya: Kitap Dünyası, 2013, s. 13-14.

[33] İbn Manzur, *a.g.e.,* XIII, s. 21; Mustafa Sinanoğlu, "İman", *DİA,* İstanbul 2000, XII, 212.

[34] Akpınar, *a.g.e,* s. 21-22.

1.1. İtikat

"Ey insanlar" hitabıyla başlayan ayetlerin çoğunluğunun Mekki surelerde geçtiği göz önüne alındığında söz konusu hitapla başlayan ayetlerin itikadi konularda mesajlar vermesi uzak bir ihtimal değildir. Kaldı ki Mekki surelerde en çok işlenen konu itikadî konulardır.[35] İtikat; sağlamlaştırmak, kesin karar vermek, tasdik etmek anlamında "akd" kökünden türemiş olup "iman" karşılığında kullanılmaktadır.[36] İtikat, imanla alakalı tasdik, küfür, inkar gibi konuların detaylı bir şekilde ele alınıp tartışıldığı hüküm ve prensiplerdir.[37]

Kur'an'ın nüzul süreci dikkate alındığında insanlara "ey insanlar" hitabıyla seslenen ilk ayet, A'raf Suresi'nde yer alan *"(Ey Muhammed!) De ki: "Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümranlığı kendisine ait olan Allah'ın hepinize gönderdiği peygamberiyim. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, diriltir ve öldürür. O hâlde, Allah'a ve O'nun sözlerine inanan Resûlüne, o ümmî peygambere iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız"*[38] âyetidir. Söz konusu bu ayet Mekki ayetlerdendir.[39] Ayette de ifade edildiği gibi "ey insanlar" hitabıyla Hz. Peygamber'in peygamberliğinin evrensel olduğu ilan edilmiş ve böylece Hz. Muhammed'in sadece Araplar'a gönderildiği yönündeki görüş reddedilmiştir.[40] Bunun yanında söz konusu ayet Allah'a, ahiret gününe ve Hz. Peygamber'e iman etmeye çağırarak itikadî konularda muhataplarına belli mesajlar vermektedir.[41] Dolayısıyla Allah'a, ahiret gününe ve peygambere iman gibi temel itikadi konular, 39. sırada nazil olan A'raf suresinin, tüm insanlara hitap eden 158. ayetinin kapsamında genel bir tarzda ele alınmıştır.

Kur'an'ın, bu hitapla insanları çağırdığı bir başka gerçek de Allah'ın gönderdiği mesaja, yani kutsal kitaplara tereddüt etmeden iman etmek ve onun içerisinde yer alan emir ve yasaklara uymaktır. Bu hususta Allah şöyle buyurmaktadır: *"Ey insanlar! İşte size Rabbinizden bir öğüt, kalplere bir şifâ ve inananlar için yol gösterici bir rehber ve rahmet (olan Kur'an) geldi."*[42] Yani ey müşrikler bu Kur'an ile doğru yolu bulmanız için her türlü öğüt, kalplerinizde bulunan şüphe, nifak ve şirke karşı her türlü şifa vardır. Yine ey inananlar siz de bu mesaja uymakla doğru yoldan sapmayacak, yolunuzu ve rotanızı belirlemede

---

[35] Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 61-62.
[36] İbn Manzûr, *a.g.e.*, IV, s. 3030-3033; Sinanoğlu, *a.g.e.*, XXII, s. 212.
[37] İsmail Karagöz ve diğerleri, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları, 2010, s. 346.
[38] el-A'raf 7/158.
[39] Cerrahoğlu, *a.g.e*, s. 79.
[40] Râzî, *a.g.e*, XV, s. 23.
[41] Râzî, *a.g.e.*, XV, s. 23-24.
[42] Yunus 10/57.

Kur'an size rehber olacaktır.[43] Kendisini öğüt, şifa, hidayet ve rahmet olarak nitelendiren Kur'an,[44] insanın dünya hayatında ahiret hayatının varlığı bilinciyle yaşaması için ona öğüt vermekte, daha sonra insanın iç dünyasını her türlü günahtan ve kötülükten arındırıp onu iyiye ve güzele sevk etmekte ve en sonunda da Kur'an'ın öğüdüne uyan ve şifa verici emirlerini benimseyen inanan insanlar için bir rehber olmaktadır.[45] Böylece Kur'an, ister inanan, ister inanmayan olsun tüm insanları içerisinde yer alan emir ve yasakları kabul edip uygulamaya davet etmektedir.

Medine döneminde nazil olan ve "ey insanlar" hitabıyla başlayan ayetlerde de muhatap Mekki surelerdeki gibi tüm insanlardır. Bu hususta Kur'an, "Ey insanlar" hitabıyla bütün insanları Allah'tan başka şeylere tapmamaya çağırarak onlara şöyle seslenmektedir: *"Ey insanlar! Size bir örnek verildi. Şimdi ona iyi kulak verin. Sizin Allah'tan başka taptıklarınız bir sinek dahi yaratamazlar, hepsi bunun için toplansalar bile. Eğer sinek onlardan bir şey kapsa bunu ondan kurtaramazlar. İsteyen de âciz, istenen de."*[46] Ayette geçen "Ey insanlar" hitabıyla kâfirler kastedilmiştir.[47] Kâfirlerin taptıkları şeyler bırakın fil veya deve gibi büyük bir varlık yaratmayı sinek gibi çok küçük ve çok basit bir varlığı bile yaratamazlar. Üstelik o sinek onlardan bir şeyi alıp götürse de onunla başa çıkamazlar.[48] Kur'an, bu temsilî anlatımla müşriklerin akıllarını başlarına almalarını ve yüce Allah'ı tanıyıp kabullenmelerini istemektedir. Çünkü taptıkları o putlar aciz olmaları nedeniyle ne kendilerine ne de başkalarına fayda sağlayabilirler.[49] Bu nedenle de Allah'ın, "ey insanlar" hitabıyla muhatap kitle olarak kâfirleri seçtiği görülmektedir. Her ne kadar ayet, zahiren kâfirlere hitap etse de, zımnen de müminleri tapınmakta oldukları bir olan Allah'a kulluğa devam etmeye davet etmektedir.

Yine Kur'an, "ey insanlar" hitabından sonra tüm insanları gönderilen davetçilere uymaya çağırmaktadır: *"Ey insanlar! Peygamber size Rabbinizden hakkı (gerçeği) getirdi. O hâlde, kendi iyiliğiniz için iman edin. Eğer inkâr ederseniz bilin ki,*

---

[43] Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî, *el-Camiu'l-Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire: Daru'ş-Şağb, ts., VIII, s. 353.

[44] ez-Zuhruf 43/44; İsra 17/82; el-Casiye 45/11.

[45] Hayreddin Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir,* Ankara**:** DİB Yay., 2007, III, s. 114-115.

[46] el-Hac 22/73. Benzer ayetler için bk. el-A'raf 7/158; el-Yunus 10/104; el-Fatır 35/3.

[47] Râzî, *a.g.e.,* XXIII, s. 59.

[48] Muhammed b. Ahmed Ebu'l-Leys Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî,* tah. Mahmud Matarcî, Beyrut: Daru'l-Fikr, ts., II, s. 470; Ebu'l-A'lâ Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an,* çev. Yusuf Karaca ve diğerleri, İstanbul: İnsan Yay., 1997, III, s. 390; Râzî, *a.g.e.,* XXIII, s. 59.

[49] Karaman ve diğerleri, *a.g.e.,* III, s. 753-754.

göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."[50] Ayette tüm insanların Hz. Muhammed'e ve onun Allah'tan getirdiğine iman etmeleri emredilmektedir.[51] Hz. Muhammed'i ve getirdiği dini yalanlamaları durumunda Allah'a hiçbir şekilde zarar veremeyecekleri ifade edilmektedir. Çünkü her şeyin sahibi Allah'tır.[52] Görüldüğü gibi Hz. Muhammed'e ve onun getirdiği şeylere inanmayan kimselere yine bu hitap çerçevesinde seslenilmekte, ona inanmadıkları takdirde Allah'a hiçbir şekilde zarar veremeyecekleri açıklanmaktadır.

Bu hitap çerçevesinde Kur'an'ın davet ettiği iman esaslarından bir tanesi de ahiret gününe iman etmektir. "Ey insanlar" diye başlayan bazı ayetler[53] dünya hayatının geçiciliği ve ahiretin bakiliği hususunda insanları şöyle uyarmaktadır: *"Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Çünkü kıyamet sarsıntısı çok büyük bir şeydir."*[54] *"Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Hiçbir babanın çocuğuna hiçbir yarar sağlayamayacağı, hiçbir çocuğun da babasına hiçbir yarar sağlayamayacağı günden korkun! Şüphesiz Allah'ın va'di gerçektir. Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın. O aldatıcı şeytan da Allah hakkında sizi aldatmasın."*[55] Kıyamet saatinde vaki olacak bu korku sadece cehennemliklere has olmayıp bütün insanların başına gelecektir. Bu nedenle ey insanlar! Allah'ın emirlerini terk edip yasaklarını çiğneme cüretine kapılmayın.[56] Ayette de ifade edildiği üzere bu korku sadece inanmayanlar için değil, inananlar için de vaki olacaktır. Böylece bu hitap kullanılarak inanmayanların ahiret hayatına inanmaları, ahiret hayatına inananların da imanlarının gerektirdiği şeyleri yerine getirmeleri emredilmiştir.

Yine Kur'an, "ey insanlar!" diye başladığı hitabında insanların yeniden diriltilme hususunda düştükleri şüpheye dikkat çekmektedir: *"Ey insanlar! Ölümden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz (düşünün ki) hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra bir "alaka"dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir "mudga"dan yarattık ki size (kudretimizi) apaçık anlatalım…"*[57] Ayette "ey insanlar!" hitabının muhatabı yeniden diriltilmenin imkânına inanmayan kâfirlerdir. Kur'an, onlara ilk yaratılışlarını ve kuru olan

---

[50] en-Nisa 4/170. Benzer ayetler için bk. en-Nisa 4/174; el-A'raf 7/158; el-Yunus 10/108.

[51] İsmail İbn Ömer ed-Dımeşkî Ebu'l-Fida İbn Kesîr, *Tefsîru'l- Kur'an'il-Azîm,* Beyrut: Daru'l-Fikr, 1401, I, s. 590; Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr bin Yezid b. Halid et-Taberî, *Camiu'l-Beyân an Te'vil Ey'il- Kur'ân,* Beyrut: Dâru'l Fikr, 1405h, VI, s. 33.

[52] Semerkandi, *a.g.e.,* I, s. 384.

[53] el-Hac 22/1, 5; el-Lokman 31/33.

[54] el-Hac 22/1.

[55] el-Lokman, 31/3; Benzer ayetler için bk. el-Yunus 10/23; el-Hac 22/5; Fâtır 35/3.

[56] Râzî, *a.g.e.,* XXIII, s. 6. Kurtubi, *a.g.e.,* XII, s. 3.

[57] el-Hac 22/5.

yeryüzünün yağmurdan sonra nasıl yeşerdiğini hatırlatarak yeniden dirilişin gerçekleşeceğini göstermektedir.[58] Böylece Kur'an, inkârcıların şüphelerine bu iki aklî delille cevap vermiş ve onları susturmuştur. Görüldüğü gibi itikatla ilgili hususlarda Kur'an, "ey insanlar" hitabı çerçevesinde tüm insanları muhatap alacak şekilde eğer onlar iman etmemişse onları çeşitli deliller sunmak suretiyle iman etmeye çağırmakta, eğer iman etmişse onları da imanlarını muhafaza etmek için gayret sarf etmeye davet etmektedir.

Nüzul süreci dikkate alındığında "ey iman edenler" hitabıyla başlayan ayetlerin tümünün Medine döneminde nazil olduğu görülmektedir. Bu nedenle içinde itikat konularına vurgu yapan ayetler de dahil söz konusu ayetlerin, daha çok hüküm ağırlıklı ve uygulama yönü ağır basan ayetlerden oluştuğu görülmektedir.[59] Bu doğrultuda Kur'an, iman edenleri Allah'ın emrine göre yaşamaya teşvik etmekte ve şöyle buyurmaktadır: *"Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten nasıl sakınmak gerekiyorsa, öylece sakının ve siz ancak müslümanlar olarak ölün. Hep birlikte Allah'ın ipine (Kur'an'a) sımsıkı sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti…"*[60] Bu ayet, inananların Allah'tan gereği gibi sakınmalarını tavsiye etmektedir. Allah'tan gereği sakınmak da ancak onun emir ve yasaklarına uymakla, daima onu hatırda tutmakla ve ona şükredip nankörlük etmemekle olur.[61] Görüldüğü gibi burada Allah'a imanın gereği, yani onun emir ve yasaklarını uygulamaya geçirmek emredilmektedir.

Müfessir Razi, söz konusu ayetlerde geçen *"Allah'tan ittika ediniz"*, *"Allah'ın ipine sarılınız"* ve *"Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayınız"* ifadelerini şöyle açıklamaktadır: "Bil ki Allah Teâlâ bundan önceki âyette, mü'minleri, kâfirlerin saptırmalarına ve desiselerine karşı uyarınca, bu âyette de onlara, her türlü taatın ve bütün hayırların toplanıp birleştiği şeyleri emretmiştir. Onlara önce *"Allah'tan ittikâ edin.."* sözüyle takvayı; *"Allah'ın ipine sarılınız"* sözüyle Allah'ın dinine sımsıkı sarılmayı ve üçüncü olarak da, *"Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayınız"* sözüyle de, Allah'ın nimetlerini anmayı emretmiştir. Bu tertibin hikmeti şudur: İnsanın fiilleri mutlaka ya korku veyahut bir arzuya bağlıdır. Korku unsuru, arzu (istek) unsurundan daha önce gelir. Çünkü bir zararı savuşturmak, bir menfaati elde etmekten daha önce ve önemlidir.

[58] Taberi, *a.g.e.*, XVII, s. 117; Ebu'l Kasım Muhammed Ömer Zemahşerî, *El-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzîl ve Uyuni'l Ekavil fi Vücuhu't-Te'vil*, Beyrut: Darü İhyai Türasi'l Arabiyyi, ts., III, s. 145.

[59] Akpınar, *a.g.e,* s. 22.

[60] el-Al-i İmran, 3/102-103.

[61] İbn Kesîr, *a.g.e.*, I, s. 388; Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî*, yy: Daru'n-Neşr, ts., I, s. 170; Taberi, *a.g.e.*, IV, s. 27.

Binâenaleyh, *"Allah'tan nasıl ittikâ etmek lazımsa, öyle korkun"* âyeti, Allah'ın ikâbından korkutmaya bir işarettir. Sonra Cenâb-ı Hak bu korkuyu, Allah'ın dinine sarılıp sımsıkı tutunma emrine bir vesile saymıştır. Daha sonra arzu unsurunu getirmiştir ki bu, *"Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın..."* âyetinin ifâde ettiği hususdur. Buna göre Cenâb-ı Allah sanki şöyle demektedir: 'Allah'ın cezasından korkmak şunu gerektirir, nimetlerinin çokluğu da bunu gerektirir. Binâenaleyh, Allah'ın emrine inkıyâd edip, O'nun hükmüne itaat etmenizi gerektirecek olan her şey mevcuttur.' Böylece zikrettiğimiz bu açıklamalarla, âyette geçen üç hususun çok uygun bir şekilde sıralandığı meydana çıkmıştır."[62] Görüldüğü üzere Razi, Allah'ın emir ve yasaklarına boyun eğme hususunda önce korkuyu sonra da ümidi ön plana çıkarmaktadır. Allah'ın tüm insanlığa özellikle de kâfirlere seslendiği "ey insanlar" hitabından sonra tek ve bir olan Allah'a şeksiz şüphesiz bir şekilde inanmaları istenirken, sadece iman edenlere seslendiği "ey iman edenler" hitabından sonra da kulun sadece Allah'a inanmakla kalmayıp Allah'la arasındaki irtibatı da güçlü tutması istenmektedir.

Allah ve Resulüne itaat, "ey iman edenler" hitabıyla başlayan birçok ayette beraber geçmektedir. *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir."*[63] Allah'a itaat onun emir ve yasaklarına riayet etmektir. Resulüne itaat ise hayatta iken onun emir ve yasaklarına uymak, vefat ettikten sonra da sünnetine tâbi olmaktır.[64]

Kur'an, yine bu hitap çerçevesinde bir yandan kimlere itaat edileceği üzerinde dururken bir yandan da kime itaat edilmeyeceğine işaret etmektedir: *"Ey iman edenler! Şeytanın adımlarına uymayın. Kim şeytanın adımlarına uyarsa, bilsin ki o hayâsızlığı ve kötülüğü emreder..."*[65] ayeti bu hususta şeytanın adımlarını takip etmeme hususunda inananları uyarmaktadır. Çünkü şeytan insana ancak hayasızlığı ve kötülüğü emretmektedir.

Yine "ey iman edenler" hitabıyla başlayan Nisa Suresi'nin 136. ayetine baktığımızda iman esasları tek tek sayılmakta ve bunların her birine ayrı ayrı

---

[62] Râzî, *a.g.e.,* VIII, s. 140.

[63] en-Nisa 4/59. Benzer ayetler için bk. el-Bakara 2/278; el-Al-i İmran, 3/102; el-Enfal, 8/24-25, 27, 29; et-Tevbe 9/119; el-Ahzab 33/69, 70-71; el-Muhammed 47/33; el-Hucurat 49/1; el-Hadid 57/28; el-Haşr 59/18-19.

[64] Taberi, *a.g.e.,* V, s. 147; Râzî, *a.g.e.,* X, s. 115; Semerkandi, *a.g.e.,* I, s. 338; İbn Atiyye el-Endülüsî, *el-Muharreru'l-Vecîz,* Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413, II, s. 70; Abdurrahman Ali İbn Muhammed Cevzî, *Zadü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir,* Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 3. bs., 1404H., II, s. 116.

[65] en-Nur 24/21.

iman etmenin gerekliliği vurgulanmaktadır: *"Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse, derin bir sapıklığa düşmüş olur."*[66] Ayette geçen "ey iman edenler" hitabının muhatabının kâfirler mi yoksa Müslümanlar mı olduğu hususunda bir ihtilaf olsa da alimlerin çoğunluğuna göre mümin kelimesinin mutlak anlamda kullanılmasından dolayı buradaki hitap Müslümanlaradır.[67]

Ancak müfessir Taberi'nin görüşüne göre söz konusu ayetin muhatabı ehl-i kitaptır. O, bu konudaki görüşünü şöyle dile getirmektedir: "Eğer denilecek olursa ki: "Allah, "ey iman edenler" şeklinde hitap ettikten sonra bu kişilerin iman etmelerini tekrar emretmesinin sebebi nedir?" Cevaben denilir ki: "Burada ifade edilen "iman edenler"den maksat, iki kısma ayrılan ehl-i kitaptır. Onlardan, Tevrat'a iman edenler, İncil'e, Kur'an'a, Hz. İsa'ya ve Hz. Muhammed'e iman etmemişlerdir. Allah, işte ehl-i kitap olan ve belli bir kitaba iman ettikleri için "iman edenler" diye vasıflandırılan bu insanlara, tevhit inancının gereği olarak, bütün Peygamberlere ve kitaplara iman etmelerini emretmiş ve buyurmuştur ki: "Ey, Tevrat'a veya İncil'e iman edenler, Allah'ı tasdik edin. Onun Peygamberi olan Muhammed'i ve Muhammed'e indirdiği Kur'an'ı ve ondan önce indirdiği İncil ve Tevrat'ı hep birlikte tasdik edin. Zira kim, Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr edecek olursa onun başka şeylere iman etmesi geçerli değildir. Bilakis o, derin bir sapıklığa düşmüştür."[68]

Söz konusu ayette geçen "ey iman edenler" hitabının muhatabının Müslümanlar olduğunu ifade edenler de bu konuda bazı görüşler ileri sürmüşlerdir.

a. Bu, "ey iman edenler" imanınızda daim ve sabit olunuz, demektir.

b. Bu, "ey iman edenler" taklidi bırakıp tahkike gelin, demektir.

c. Bu, "ey iman edenler" sadece mücmel delillerle değil, tafsilatlı delillerle de iman edin, demektir.

d. Bu, "ey iman edenler" her ne kadar siz tafsili delillerle de iman etseniz sizin aklınızın tafsilatlı bir şekilde Allah'ın azametinin künhüne ulaşamayacağına da iman ediniz, demektir.[69]

---

[66] en-Nisa 4/136.
[67] Râzî, *a.g.e.*, XI, s. 60.
[68] Taberi, *a.g.e.*, V, s. 326.
[69] Râzî, *a.g.e.*, XI, s. 60.

Bu hitabın muhatabının Müslümanlar olduğunu düşünen müfessir Mevdudi bu hususta şunları ifade etmektedir: "Burada, iman eden kimselere, "ey iman edenler! İman ediniz" denmektedir. Bu ilk bakışta bazı kimselere tuhaf gelebilir. Fakat aslında "iman" kelimesi, burada iki anlamda kullanılmıştır. Birincisi, bir insanın küfürden vazgeçip iman etmesi ve ehli imandan sayılması anlamındadır. İkincisi, bir insanın tüm kalbiyle iman etmesi ve ciddi bir şekilde ihlasla düşüncelerini, zevklerini, sevgilerini, hayat tarzını, dostluk ve düşmanlıklarını, ilişkilerini inancına uygun bir biçime sokması, buna uygun arkadaşlıklar kurması, düşmanlıklarını ona göre ayarlaması ve tüm çabalarını inancına uygun bir yapıya sokması anlamınadır."[70] Görüldüğü gibi ayette geçen "ey iman edenler" hitabıyla kâfirlerin mi yoksa Müslümanların mı kastedildiği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüş olsa da kastedilen grubun Müslümanlar olması tercihe daha şayandır. Allah'ın, müminler iman esaslarına inandıkları halde "ey iman edenler" hitabının peşinden "iman edin" emrini getirmesi iman esaslarına sadece icmali değil aynı zamanda tafsili olarak da inanmayı ifade etmektedir. Aynı zamanda taklidi bir iman ile değil tahkiki bir imanla Allah'a bağlanmayı ifade etmektedir. Böylece çoğunluğu Mekke döneminde nazil olup "ey insanlar" hitabıyla başlayan ayetler, içinde itikadi konuların teorik yönünü ele almış, uygulama yönü ise daha çok Medine döneminde nazil olup "ey iman edenler" hitabıyla başlayan ayetlere tevdi edilmiştir.

1.2. İbadet

Kur'an'ın, söz konusu hitaplardan sonra ele aldığı konulardan bir diğeri de ibadet konusudur. Bu hususta Kur'an, mümin kâfir ayrımı yapmadan tüm insanlığa şöyle seslenmektedir: *"Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki, Allah'a karşı gelmekten sakınasınız."*[71] Ayetin kâfirlere hitap ettiğini savunanlar ilgili ayetten sonra gelen "Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'an) hakkında şüphede iseniz…"[72] ayetini görüşlerinin doğruluğuna delil getirmişlerdir. Bu hitabın, tüm insanlara yönelik olduğunu ifade edenler ise bu hitaptan, müminlerin ibadete devam etmelerini ve bunu arttırmalarını anlarken, kâfirlerin de şeksiz ve şüphesiz bir kulluğa başlamalarının gerekliliğini anlamışlardır.[73] Bu da, kâfir de olsa tüm insanların önceki yaptıklarına bakılmaksızın ve hiçbir ön şart ileri sürülmeksizin Allah'ın

[70] Mevdudi, *a.g.e.*, I, s. 417.
[71] el-Bakara 2/21.
[72] Bakara 2/23.
[73] Taberi, *a.g.e.*, I, s. 160; Râzî, *a.g.e.*, II, s. 78.

kulluğuna kabul edileceklerinin bir göstergesidir.[74] Üstelik bu hitap o dönemden kıyamete kadar gelecek olan tüm insanları kapsamaktadır.[75] Böylece mümin ibadetine devam etmekle, kâfir de Allah'ı kabul edip onu birlemekle Allah'ın "ibadet edin" emrini yerine getirmiş olacaktır.

"Ey iman edenler" hitabıyla Kur'an; abdest, namaz, oruç, zekât, hac, zikir, tefekkür vb. ibadetler hususunda müminlerin hayatını düzenlemekte, onlara bazı şeyleri emrederken bazı şeyleri de yasaklamaktadır. Bu emir ve yasaklarını bazen herhangi bir hitap kullanmaksızın direk emir sığasıyla yaparken, bazen de hitap sığasını kullanarak onlara seslenmektedir. Kur'an'ın, müminlere hitapta üzerinde durduğu konulardan biri de Allah'a ibadet etmektir. Bu husus Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: *"Ey iman edenler, rükû edin, secde edin, Rabbinize kulluk edin ve hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz."*[76] Ayette "ey iman edenler" hitabıyla kastedilenler müminlerdir. Müminlere namaz; rükû ve secde edin emriyle anlatılmıştır. Daha sonra da Allah'a ibadet etmeleri ve her türlü iyiliği işlemeleri istenmiştir.[77] Görüldüğü gibi "ey iman edenler" hitabından sonra gelen namaz kılma emri, rükû ve secde ayrı ayrı hatırlatılmak suretiyle teferruatlı bir şekilde ele alınmıştır. Bu da "ey insanlar" hitabından sonra gelen mesajın aksine "ey iman edenler" hitabı sonrasındaki mesajın daha detaylı bir şekilde ele alındığının bir göstergesidir.

İman edenlerin yerine getirmesi gereken en önemli ibadetlerden biri de infaktır. Bu husus Kur'an'da şöyle belirtilmektedir: *"Ey iman edenler! Hiçbir alışverişin, hiçbir dostluğun ve hiçbir şefaatin olmadığı kıyamet günü gelmeden önce, size rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcayın. İnkâr edenler ise zalimlerin ta kendileridir."*[78] Ayet, müminleri hiçbir dostluğun, hiçbir menfaatin olmadığı kıyamet günü gelmeden önce infak etmeye çağırmaktadır. Burada ifade edilen infak emriyle sadece zekât kastedilmiştir ya da bu infak cihat hususundaki infak olduğu şeklinde farklı görüşler zikredilse de âlimlerin çoğunluğuna göre buradaki geçen infaktan hem zekât gibi farz olan harcamalar hem de Allah yolunda yapılan tüm harcamalar kastedilmiştir.[79] Görüldüğü üzere Kur'an, ibadetlerle ilgili hususları "ey iman edenler" hitabıyla, "ey insanlar" hitabına

---

[74] Karaman ve diğerleri, *a.g.e.,* I, s. 85.

[75] Râzî, *a.g.e.,* II, s. 77.

[76] el-Hac 22/77.

[77] Taberi, *a.g.e.,* XVII, s. 204; Râzî, *a.g.e.,* XXIII, s. 62; Mensûr bin Muhammed bin Abdül-Cebbâr Sem'ânî, *Tefsiru'l-Sem'ânî,* Riyad: Daru'l-Vatan, 1997, III, s. 457.

[78] el-Bakara 2/254. Benzer ayetler için bk. el-Bakara 2/ 264, 267.

[79] Râzî, *a.g.e.,* VI, s. 174; Ebu'l Fadl Şihabuddin Âlûsi, *Ruhu'l Meanî fi Tefsîri'l Kur'an el-Azimi ve's-Seb'il-Mesânî*, Beyrût: Daru İhyyai't Türasi'l-Arabiyye, ts., III, s. 4.

nispetle müminlere daha detaylı bir şekilde iletmekte ve bu hitabı kullanmak suretiyle onları, yapacakları ibadetler hususunda motive etmektedir. Ayrıca infak etme özelliği Müslümana has kılınan bir özellik olmasından dolayı "ey iman edenler" hitabından sonra getirildiği söylenilebilir.

1.3. Helal-Haram

Kur'an, yiyecek hususunda ancak helal ve temiz şeylerin kullanılmasına dikkat çekmekte ve şöyle buyurmaktadır: *"Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helâl ve temiz olanlarından yiyin! Şeytanın izinden yürümeyin. Çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır."*[80] Ayet, yiyecekler ve içecekler hususunda cahiliye dönemine ait yanlış inanç ve uygulamaların ortadan kaldırılmasını istemektedir.[81] Her ne kadar ayet Sakîf, Huzaa ve Mudlicoğullarının, hayvanlarını kendilerine haram kılmış olmaları üzerine inmiş olsa da lafız umumidir. Hem müminleri hem de kâfirleri kapsamaktadır.[82] Ayette geçen "tayyib" kelimesi helal anlamında olup kendinden önce geçen "helal" kelimesini te'kid etmekte ya da bu kelime lezzetli olan şey anlamına gelmektedir.[83] Görüldüğü gibi ayet insanları ancak helal ve temiz olan yiyeceklere yönlendirmektedir.

Kur'an, bazı ayetlerinde[84] haram kıldığı yiyecekler dışındaki yiyeceklerin yenilmesini ve onların farklı amaçlarla kullanılmasını helal kılmıştır. Bu durum İslam dininin özgürlükçü yapısına vurgu yaptığı gibi bu dinin insan fıtratı ile olan uyumuna da işaret etmektedir. Bu noktada Allah'ın insandan talep ettiği şey, helal dairesini ihlal etmeden bu temiz nimetlerden faydalanmaktır. Aynı zamanda ister yiyecek içecek konularında isterse de farklı konularda olsun şeytanın, insana emrettiği çirkin ve fena şeylerden kendini korumasıdır.[85] Görüldüğü üzere Kur'an, mümin kâfir ayrımı yapmadan tüm insanlığa fıtratlarına uygun olan helal ve temiz şeyleri "ey insanlar" hitabıyla emretmekte; yine bunun zımnında onları haram ve pis şeylerden men etmektedir.

İnsanın helalinden kazanıp helalinden yemesi ve haramlara sapmaması Kur'an'ın üzerinde durduğu en önemli konulardan biridir. Bu hususta Kur'an, iman edenlere seslenerek helal kılınan iyi ve temiz nimetleri kendilerine haram kılmamaları hususunda onları şöyle uyarmaktadır: *"Ey iman edenler! Allah'ın size*

---

[80] el-Bakara 2/168.
[81] Mevdudi, *a.g.e.*, I, s. 135.
[82] Kurtubi, *a.g.e.*, II, s. 207; Râzî, *a.g.e.*, V, s. 3; Karaman ve diğerleri, *a.g.e.*, I, s. 253-254.
[83] Kurtubi, *a.g.e.*, II, s. 207; Râzî, *a.g.e.*, V, s. 3.
[84] el-Bakara 2/173; el-Maide 5/3; el-En'am 6/145.
[85] Seyyid Kutub, *Fî Zılâl-il Kur'an*, yy: Hikmet Yayınları, çev.: İ.Hakkı Şengüler ve diğerleri, ts., I, s. 323.

helâl kıldığı iyi ve temiz nimetleri (kendinize) haram etmeyin ve (Allah'ın koyduğu) sınırları aşmayın. Çünkü Allah, haddi aşanları sevmez."[86] Ayet, bazı sahabelerin kendilerini uzlete çekmesi ve bazı yiyecek ve içecekleri kendilerine haram kılmaları sonucu nazil olmuştur. Böyle davranışta bulunan kimseleri de haddi aşan kimseler olarak tanımlamıştır.[87] Görüldüğü gibi iman edenlerin helal ve temiz olan şeyleri kendi nefislerine haram kılmaları yasaklanmış ve böyle bir durum haddi aşma olarak nitelendirilmiştir.

İman edenlere bir taraftan helal ve temiz olan şeyleri kendilerine haram kılmamaları hatırlatılırken bir taraftan da neyin kendilerine haram kılındığı haber verilmektedir. Allah, iman edenlere içkiyi, kumarı, dikili taşları ve fal oklarını haram kıldığını şöyle açıklamaktadır: *"Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz."*[88] Ayet, hem müminlerin Allah'a bağlılıklarını ve itaatlerini kendilerine hatırlatmak için hem de müminlerin kalplerini harekete geçirmek için "ey iman edenler" hitabıyla başlamaktadır.[89] Bunun yanında ayette ifade edilen içki, kumar, dikili taşlar ve fal oklarını Allah, murdar ve şeytanın ameli olma vasfıyla da nitelendirmektedir.[90] Daha sonra gelen ayette ise içki ve kumarın insana vermiş olduğu zarara dikkat çekmektedir: "Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranıza düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçiyor musunuz?"[91]

Yine, ihramlı iken avlanmanın haram kılındığının ilanı da "ey iman edenler" hitabıyla duyurulmaktadır: *"Ey iman edenler! İhramlı iken (karada) av hayvanı öldürmeyin. Kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse (kendisine) bir ceza vardır…"*[92] Ayette geçen "ihramlı iken" ifadesi erkek-kadın, hür-köle bütün inananları kapsamaktadır.[93] Harem bölgesinde ya da silah veya başka bir şekilde ihramlıyken avlanmak ya da bu hususta başkalarına yardım etmek yasaklanmaktadır.[94] Medenî olan bu ayetlerde Allah, helal olan şeyleri haram kılmamaları hususunda müminleri uyardığı gibi, haram kıldığı hususlarda da Allah'ın azabından kurtulmak için bu haramlardan uzak durmayı bu hitap kapsamında müminlere emretmiştir.

---

[86] el-Maide 5/87. Benzer ayetler için bk. el-Bakara 2/172; en-Nisa 4/19, 29; el-Maide 5/1, 2, 94.
[87] Semerkandi, *a.g.e.,* I, s. 435; Râzî, *a.g.e.,* XII, s. 59; Taberi, *a.g.e.,* VII, s. 8.
[88] el-Maide 5/90.
[89] Kutub, *a.g.e.,* IV, s. 436.
[90] Râzî, *a.g.e.,* XII, s. 67.
[91] el-Maide 5/91.
[92] el-Maide 5/95.
[93] Kurtubi, *a.g.e.,* VI, s. 302.
[94] Râzî, *a.g.e.,* XII, s. 73; Mevdudi, *a.g.e.,* I, s. 513

1.4. Sosyal Hayat

Kur'an insanların bireysel hayatını tanzim ettiği gibi sosyal hayatını da tanzim etmektedir. Bu tanzimlerden bir tanesi de "ey insanlar" hitabıyla başlayan ve akrabalık bağlarının koparılmamasını ifade eden Nisa Suresi'nin ilk ayetidir: *"Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının. Şüphesiz Allah, üzerinizde bir gözetleyicidir."*[95] Öncelikle Kur'an, insanı, bir tek nefisten yaratan Allah'a karşı gelmekten, daha sonra da onu akrabalık bağlarını koparmaktan sakındırmaktadır. Çünkü akrabalar arasında sevgi ve şefkati arttıracak bir ilişki olduğu söylenebilir. Bu nedenle insanlar akrabalarının övülmesiyle gururlanırlar, kınanmalarıyla da üzülürler.[96] Bundan dolayı Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Fatıma benim bir parçamdır. Ona eziyet veren şey, bana eziyet verir"[97] Hatta insanın akrabası kâfir dahi olsa onun hakkını gözetmesi gerekmektedir.[98] Görüldüğü gibi Kur'an, yine "ey insanlar" hitabını kullanarak kâfir mümin ayırt etmeden tüm insanların Allah'tan korkmalarını, sosyal hayatlarında akrabalık bağlarını kuvvetlendirmelerini istemektedir.

Kur'an, iman ve ibadet hususlarında olduğu gibi sosyal hayatlarında da müminlere yol göstermektedir. Bu hususta Kur'an, kâfir ve ehl-i kitaptan olan kimselerin dost ve sırdaş edinilip onlara uyulmasını yasaklamaktadır: *"Ey inananlar, kendilerine kitap verilenlerin bir kısmına uyarsanız sizi döndürür, inancınızdan sonra kâfir yapar."*[99] *"Ey iman edenler! Sizden olmayanlardan hiçbir sırdaş edinmeyin. Onlar size fenalık etmekten asla geri kalmazlar. Hep sıkıntıya düşmenizi isterler. Onların kinleri konuşmalarından apaçık ortaya çıkmıştır. Kalplerinde gizledikleri ise daha büyüktür. Eğer düşünürseniz size âyetleri açıkladık."*[100] Ayette geçen "bitane" kelimesinin aslı "batn" kelimesi olup bir kimseyi "işin iç yüzünü bilecek kadar yakın dost" edinmedir.[101] Müslümanlardan bir grup Yahudi ve münafıklarla İslam'dan önce var olan dostluklarını devam ettirmek istediler. Bunun üzerine iman edenlerin müminler dışında başka kimseleri dost ve sırdaş edinmemeleri

[95] en-Nisa 4/1.
[96] Râzî, *a.g.e.*, IX, s. 130.
[97] Buhârî, Fezailü'l-Ashâb, 12; Müslim, Fezâilü's-Sahâbe, 93-94.
[98] Kurtubi, *a.g.e.*, V, s. 6.
[99] el-Al-i İmran 3/100.
[100] el-Al-i İmran, 3/118. Benzer ayetler için bk. en-Nisa 4/144; el-Maide 5/51, 57; el-Mümtehine 60/13.
[101] Ragıb el-İsfehani, *Müfredat*, İstanbul: Pınar Yay., çev.: Yusuf Türker, 2012, s. 210-211.

istendi.[102] *"Allah, iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır…"*[103] ayetinde de ifade edildiği gibi müminlerin asıl dostunun Allah olduğu bildirilmektedir. Bunun dışında İslam, mümin bir kimsenin, dinin temel ilkelerine ters düşmeyecek şekilde gayri müslimlerle olan ilişkilerin devam ettirilmesinde bir sakınca görmemektedir.[104] Böylece ayet dostlukların ve sırdaşlıkların oluşması ve kalıcı olması için muhatabın inanç durumunun esas alınmasının gerekli olduğunu "ey iman edenler" hitabı çerçevesinde ifade etmektedir.

Sosyal hayatın bir ayağını gayri müslim unsurla olan ilişkiler, diğer ayağını da Müslümanlarla olan ilişkiler oluşturmaktadır. Bu doğrultuda Kur'an, müminleri "ey iman edenler" hitabıyla muhatap alarak bazen onlara bazı şeyleri emretmektedir. Sosyal hayatın dengeli bir şekilde yürütülmesi için emredilen hususlardan bir tanesi de adalettir. Kur'an, adaletin titizlikle uygulanması hususunda şöyle buyurmaktadır: *"Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun. (Şahitlik ettikleriniz) zengin veya fakir de olsalar (adaletten ayrılmayın)…"*[105] Her ne kadar ayetteki muhatap kitlenin şahitler veya hâkimler olduğu ifade edilse de aslında ayetin muhatabı tüm inananlardır. Aleyhlerinde şahitlik ettikleri kimseler fakir ya da zengin, yakın ya da uzak, hatta kendi nefisleri de olsa adaleti elden bırakmamaları hususunda müminler uyarılmaktadır.[106] İman edenlere adaletin emredilmesi sağlam bir sosyal hayatın da oluşturulması anlamına gelir. Aksi takdirde adaletin sağlanamadığı bir toplumda gerçek manada bir huzur ortamının oluşturulması da imkânsız hale gelecektir. Böylece adaletin "ey iman edenler" hitabından sonra emredilmesi de gerçek adaletin ancak müminler tarafından sağlanacağının bir göstergesidir.

Yine Kur'an, sosyal hayatın yara almadan devam edebilmesi için bazı hususlarda yasaklamalar getirmiştir: *"Ey iman edenler! Bir topluluk bir diğerini alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da diğer kadınları alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Birbirinizi ayıplamayın, birbirinizi (kötü) lakaplarla çağırmayın. İmandan sonra fasıklık ne kötü bir namdır! Kim de tövbe etmezse, işte onlar zalimlerin ta kendileridir."*[107] Ayette geçen "nebz", bir insanın

---

[102] Taberi, *a.g.e.*, IV, s. 60; İbn Kesir, *a.g.e.*, I, s. 399.
[103] el-Bakara 2/257.
[104] Karaman ve diğerleri, *a.g.e.*, I, s. 407.
[105] en-Nisa 4/135. Benzer ayetler için bk. el-Bakara 2/282; en-Nisa 4/94; el-Maide 5/8, 105, 106.
[106] Taberi, *a.g.e.*, V, s. 321; İbn Kesir, *a.g.e.*, I, s. 566; Semerkandî, I, s. 371-372; Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, Daru'l-Mağrife, tah.: Halid Abdurrahman el-Ak, Beyrut ts., I, s. 489.
[107] el-Hucurat 49/11. Benzer ayetler için bk. el-Maide 5/101.

kızdırılmasına sebep olan lakab takmadır. "Lemz" ise bir insanın ayıp ve kusurlarının onun bulunmadığı bir yerde konuşulmasıdır. Bu, nebz'den daha büyük bir hakarettir. "Suhriyyet" ise bir insanın diğerine küçümseyerek bakması ve onu olduğundan aşağı seviyede görmesidir. Bu ise lemz'den daha büyük bir hakarettir.[108] Böylece Kur'an, alayın her türlüsünü, insanların ayıp ve kusurlarını araştırmayı ve insanları hoşlanmadıkları kötü lakaplarla çağırmayı men etmektedir. Çünkü bu durum insanlar arasında sevgi ve saygıyı azaltarak İslam kardeşliğine zarar verecektir.[109] Müminlere yönelik bir hitaptan sonra onların alaya almaları, başkalarını ayıplamaları ve kötü lakaplarla çağırmaları yasaklanmakta ve bu kötü özelliklerle imanın bir arada olmamasının gerekliliği vurgulanmaktadır.

Yine Kur'an, aynı gerçeğe farklı bir açıdan bakmakta ve şöyle buyurmaktadır: *"Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahtır. Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetlerini araştırmayın. Birbirinizin gıybetini yapmayın. Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz! Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah tövbeyi çok kabul edendir, çok merhamet edendir."*[110] Kötülükler ve düşmanlıklar zanna dayandığından dolayı yasaklanmıştır. Zandan kaçınmak maksadıyla da olsa bir kimsenin başka bir kimsenin kusurunu ve hatasını aramaması gerektiği bildirilmiştir. Bunun yanında müminin şeref ve haysiyetini hedef alan gıybet de yasaklanmıştır.[111] Allah, zannın bir kısmını yasaklamakla insanı bilmediği şeyleri konuşmaktan, mahremiyetin araştırılmasını yasaklamakla insanın üzerine düşmeyen şeylerle meşgul olmasını ve gıybeti yasaklamakla da bildiklerini söylemekten men etmektedir.[112] Görüldüğü gibi Kur'an, bireylerin ve toplumların hayatını olumsuz bir şekilde etkileyen alay, başkasını ayıplama, kötü lakap takma, su-i zan, kusur araştırma ve gıybet gibi kötü davranışları yine bu hitap kapsamında yasaklamaktadır. Bunun zımnında da müminlerin birbirleriyle daha da yaklaşmalarını sağlayan olumlu ve güzel davranışları onlara önermektedir.

Sosyal hayatla ilgili ayetleri derli toplu değerlendirdiğimizde "ey insanlar" hitabından sonra verilen mesajla sağlam bir sosyal toplum

---

[108] Râzî, *a.g.e.*, XXVIII, s. 113.

[109] Taberi, *a.g.e.*, XXVI, s. 131; Râzî, *a.g.e.*, XXVIII, s. 113; Ebussuûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l- Arabiyyi, ts., VIII, s. 121; Mevdudi, *a.g.e.*, V, s. 449.

[110] el-Hucurat 49/12.

[111] Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, s. 375; Râzî, *a.g.e.*, XXVIII, s. 115; Taberi, *a.g.e.*, XXVI, s. 135. Mevdudi, *a.g.e.*, V, s. 450-451.

[112] Râzî, *a.g.e.*, XXVIII, s. 116.

oluşturulması amaçlanırken, "ey iman edenler" hitabından sonra verilen mesajla da bu toplumun yapısına zarar verebilecek her türlü tutum ve davranıştan uzak durulması istenmiştir. Yine "ey insanlar" hitabıyla Mekke'de o toplumun temeli inşa edilmiş, "ey iman edenler" hitabıyla o toplumun devamı esas alınmış ve ona zarar verebilecek tutum ve davranışlar yasaklanmıştır.

1. 5. Ceza

Kur'an'ın, nida üslubuyla muhataplarına bildirdiği bir diğer konu da cezalardır. Kur'an, insanın Allah'ın buyruklarına uyması gerektiğini, uyulmadığı takdirde her an helakle baş başa kalacağını şöyle haber vermektedir: *"Ey insanlar! Allah dilerse sizi yok eder ve başkalarını getirir. Allah, buna hakkıyla gücü yetendir."*[113] Kâfir ve münafıklara, "ey kâfirler ve münafıklar eğer siz Allah'ın emir ve yasaklarına karşı çıkarsanız Allah sizi yok ediverir de yerinize sizden daha hayırlısını getiriverir. Kesinlikle Allah'ın gücü buna yeter." denilmektedir.[114] Yine burada emir sahibi olan kimselere, emri altındakilere adaletle hükmetme ve ilmiyle amel etme çağrısında bulunulmaktadır. Aksi takdirde kaçınılmaz sonun helak olacağı hatırlatılmaktadır.[115] Görüldüğü üzere ister inanan, ister inanmayan olsun herkim Allah'ın emir ve yasaklarına karşı çıkarsa onu bekleyen son, dünya hayatında yok oluvermek ahirette ise cehennem azabı olacaktır.

Kur'an'ın, "ey iman edenler" ve "ey insanlar" hitaplarıyla başlayan ayetlerinin verdiği mesajlara baktığımızda cezalarla ilgili teferruatın Medine döneminde inen ayetlerin içerisinde yer aldığını görmek mümkündür. "Ey iman edenler" hitabıyla başlayan ayetlerin tamamı da Medenî ayetler olduğundan dolayı cezalar ile ilgili detaylar bu ayetlerde yerini almıştır. Bunlardan birinde Allah şöyle buyurmaktadır: *"Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır."*[116] Ayet, müminlere kasıtlı öldürmelerde kısasın farz olduğunu ifade etmek için "ey iman edenler" hitabıyla seslenmektedir.[117] Ayetin zahirinde her ne kadar hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadının kısas edileceği ifade edilse de ancak cinayeti işleyen kimseye kısas uygulanır. Yani, cinayeti işleyen

[113] en-Nisa 4/133.
[114] Taberi, *a.g.e.,* V, s. 319; Râzî, *a.g.e.,* XI, s. 57; Semerkandî, *a.g.e.,* I, s. 371.
[115] Semerkandi, *a.g.e.,* I, s. 371.
[116] el-Bakara 2/178.
[117] Kutup, *a.g.e.,* I, s. 341.

hür de, köle de olsa; erkek de, kadın da olsa kısas, cinayeti işleyene uygulanır.[118] Görüldüğü gibi iman edenleri muhatap alan bu ayette bir hadd cezası olan kısas detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Kur'an, avlanma hususunda iman edenlerin sınanacağını ve bu sınavı kaybedenlerin de cezalandırılacağını ifade etmektedir: *"Ey iman edenler! Andolsun, Allah sizleri, ellerinizin ve mızraklarınızın erişebileceği av(lar) ile elbette deneyecek ki, görmediği hâlde kendisinden korkanı ayırıp meydana çıkarsın. Kim bundan sonra sınırı aşarsa onun için acı bir azap vardır."*[119] Müminler haccetmek için yola çıkmış nihayet Hudeybiye'de konaklamışlardı. Hayvanlar kendilerine, elleriyle tutulabilecek bir mesafeye kadar yaklaşmıştı. Ancak Allah onlara ihramlı olarak avlanmayı bir imtihan vesilesi kıldı.[120] Bu imtihanda başarısız olan kimseler için ahiretteki uhrevî cezanın yanında[121] bir de dünyevî ceza vardır. Bu ceza ayette şöyle belirtilmektedir: *"Ey iman edenler! İhramlı iken (karada) av hayvanı öldürmeyin. Kim (ihramlı iken) onu kasten öldürürse (kendisine) bir ceza vardır. (Bu ceza), Kâ'be'ye ulaştırılmak üzere, öldürdüğünün dengi olup, içinizden iki âdil kimsenin takdir edeceği bir kurbanlık hayvan; veya yoksulları yedirmek suretiyle keffaret; yahut onun dengi oruç tutmaktır. (Bu) yaptığı işin kötü sonucunu tatması içindir. Allah, geçmiştekileri affetmiştir. Fakat kim bir daha böyle yaparsa, Allah ondan intikam alır. Allah, mutlak güç sahibidir, intikam sahibidir."*[122] Ayette de işaret edildiği gibi müminlerin ihramlı iken avlanmaları yasaklanmakta, yasağı çiğneyenlerin önce dünya hayatında daha sonra da ahiret hayatında cezalandırılacakları ifade edilmektedir. Görüldüğü gibi "ey insanlar" hitabından sonra cezadan genel olarak bahsedilmişken, "ey iman edenler" hitabından sonra cezaya çarptırılacak kimselerin cezaları detaylı bir şekilde açıklanmıştır.

1.6. Cihat

Mekke döneminde cihada izin çıkmadığından dolayı "ey insanlar" hitabından sonra cihat emri yer almamaktadır. Ancak bu izin Medine döneminde verilmiştir. Bu nedenle "ey iman edenler" hitabıyla başlayan bazı ayetler müminlere cihadı emretmektedir: *"Ey iman edenler! Ne oldunuz ki, size 'Allah yolunda sefere çıkın' denilince, yere çakılıp kaldınız. Yoksa ahiretten vazgeçip dünya hayatını mı seçtiniz? Oysa ahirete göre dünya hayatının yararı, pek az bir şeydir."*[123] Hz.

---

[118] Taberi, *a.g.e.*, II, s. 103; Şevkanî, Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts., I, s. 175.
[119] el-Maide 5/94.
[120] Semerkandi, *a.g.e.*, I, s. 440; Râzî, *a.g.e.*, XII, s. 71.
[121] Muhammed Ali Sabunî, *Saffetü't-Tefâsir*, İstanbul: Dersaâdet, ts., I, s. 364.
[122] el-Maide 5/95.
[123] et-Tevbe 9/38. Benzer ayetler için bk. en-Nisa 4/71; el-Maide 5/35; Enfal 8/15, 45-46; et-Tevbe 9/123.

Peygamber Bizans'a karşı çıkılacak olan Tebük seferini Müslümanlara haber verince, bazı Müslümanlar sefere gitme hususunda isteksiz davrandılar. Çünkü yaz mevsimi olduğundan hava çok sıcaktı. Düşmanın uzak bir mesafede olması bu isteksizliği daha da artırıyordu. Aynı zamanda sefere çıkılacak mesafe de çok uzaktı. Ayrıca hurmalar olgunlaştığı için toplanma vakti gelmişti. İşte böyle bir ortamda nazil olan ayet bu durumda olan Müslümanları cihat hususunda uyarmakta ve onları cihada teşvik etmektedir.[124] Cihada icabet edilmediği takdirde başlarına gelecek olumsuz durum onlara bildirilmektedir. Bu nedenle "ey iman edenler" gibi onur verici bir hitapla muhatap alınan müminler, bu hitabın gereğini yerine getirme hususunda uyarılmışlardır.

1.7. Aile Hukuku

Kur'an, "ey insanlar" hitabından sonra aile hukukuyla alakalı herhangi bir meseleden bahsetmemektedir. Bu konu sadece "ey iman edenler" hitabıyla başlayan bazı ayetlerde yer almaktadır. Bu konular evlilik, boşanma, mehir gibi konulardır: *"Ey iman edenler! Mümin kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Allah, onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin. Çünkü Müslüman hanımlar kâfirlere helâl değillerdir. Kâfirler de Müslüman hanımlara helâl olmazlar. Mehir olarak harcadıklarını onlara (kocalarına geri) verin. Mehirlerini verdiğiniz takdirde, bu kadınlarla evlenmenizde size bir günah yoktur. Müşrik karılarınızın nikâhlarına tutunmayın. (Zira bu nikâhlar ortadan kalkmıştır.) Onlara harcadığınız mehri, (evlendikleri kâfir kocalarından) isteyin. Kâfirler de (İslâm'ı kabul eden ve sizinle evlenen eski hanımlarına) harcamış oldukları mehri (sizden) istesinler. Bu, Allah'ın hükmüdür. O, aranızda hüküm veriyor. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."*[125] Ayet, Mekke'den Medine'ye hicret eden kadınların imtihan edildikten sonra, sırf Allah rızası için gelenlerin kâfirlere geri verilmemesini istemektedir. Bunun nedeni bu ayetin nazil olmasıyla beraber Müslüman bir kadının müşrik bir erkekle, Müslüman bir erkeğin de müşrik bir kadınla nikâhlanması yasaklanmıştır. Ayrıca bu ayet nazil olduktan sonra kâfir bir kadından boşanan Müslüman bir erkeğin evlenirken kadına verdiği mehri geri istemesi emredilirken, kâfir erkeğin de evlendiklerinde Müslüman kadına verdiği mehri geri isteme hakkının olduğu ifade edilmektedir.[126] Görüldüğü gibi Kur'an, iman edenlerin sosyal hayatlarını düzenlediği gibi aile hayatlarını da düzenlemekte ve onlara bu hususta yapılması gerekenleri emretmektedir.

---

[124] Taberi, *a.g.e.,* X, s. 133; Nesefi, *a.g.e.,* II, s. 89; Sem'anî, *a.g.e.,* II, s. 309; İbn Kesir, *a.g.e.,* II, s. 358.
[125] el-Mümtehine 60/10. Benzer ayetler için bk. en-Nur 24/27, 58; el-Ahzab 33/49.
[126] Taberi, *a.g.e.,* XXVIII, s. 67-68; İbn Kesir, *a.g.e.,* XXXXII, s. 351-352; Beydavi, *a.g.e.,* V, s. 329.

Sonuç

Kur'an, insanları doğru yola iletmek için gönderilmiş olan son ilahi mesajdır. Kur'an'ın tamamı Allah'ın insanlara hitabı olsa da onun içinde özel hitapların bulunduğu da vakidir. "Ey insanlar" ve "ey iman edenler" hitabı bunlar arasındadır. "Ey insanlar" hitabı "ey iman edenler" hitabına göre daha kapsamlı bir hitap şeklidir. "Ey insanlar" hitabı inanan inanmayan tüm insanları içine alan evrensel bir hitapken, "ey iman edenler" hitabı sadece inananları içine alan bir hitaptır. Bu anlamda "ey iman edenler" hitabı, "ey kâfirler" hitabının karşılığında kullanılmıştır. Dolayısıyla "ey insanlar" hitabı, içerisine hem "ey iman edenler" hitabını hem de "ey kâfirler" hitabını içine alan genel bir hitap şeklidir.

"Ey insanlar" hitabı daha evrensel bir hitaptır. Bu hitaptan sonra muhatap kitleye verilen mesajlar daha çok ana hatlarıyla verilmiştir. "Ey iman edenler" hitabından sonra muhatap kitleye verilen mesajlar en temel mesajlar olup, daha ayrıntılı bir şekilde ifade edilmiştir. Bunun yanında "ey iman edenler" hitabından sonra gelen bazı ayetler Müslümanların sahip olduğu yanlış anlayışı düzeltmeye çalışmıştır.

"Ey iman edenler" hitabında, bu hitaba muhatap olan insanlar açısından şereflendirme, değer verme gibi pozitif bir anlam söz konusudur. Ancak "ey insanlar" hitabı inananı da inanmayanı da kapsadığından dolayı hitaba muhatap olan insanlar açısından bir şereflendirme ve değer verme gibi ne olumlu bir anlam ne de yerme gibi olumsuz bir anlam söz konusudur. Bu nedenle bu hitap, kendinden sonraki mesajın içeriğine göre lehte bir anlam da, aleyhte bir anlam da barındırabilir.

"Ey insanlar" hitabıyla başlayan ayetlerde, muhataba verilen mesajlar daha çok inançla ilgili konularda yoğunlaşırken, "ey iman edenler" hitabıyla başlayan ayetlerde ise verilen mesaj daha çok birey ve toplumun psiko-sosyal gelişimini etkileyen konularda yoğunlaşmıştır. Bu hitapları içeren ayetlere bu gözle baktığımızda "ey insanlar" hitabıyla başlayan ayetlerin çoğunluğu Mekkî, "ey iman edenler" hitabıyla başlayan ayetler tamamı Medenîdir. Ayetlerin ele aldıkları konular ve bu konuların işleniş tarzından dolayı böyle bir ayrıma gidilebilir. Çünkü Mekkî ayetler kısa ve özlü bir şekilde daha çok inanç konularını işlerken, Medenî ayetler sadece inanç konularını değil bunun yanında sosyal hayat, savaş, cezalar ve aile hayatı gibi diğer konuları da daha uzun ve ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.

Genel anlamda "ey insanlar" hitabından sonra insanları iyiye, güzele ve helale yönlendirme ağır basarken, "ey iman edenler" hitabından sonra insanları

kötülüklerden, günahlardan ve haramlardan sakındırma daha baskındır. Bu bir anlamda iman ile bu kötü şeylerin bir arada bulunmaması gerektiğinin de bir göstergesidir.

Kur'an'da geçen hitaplar sosyal hayatımızda ve eğitim alanında insanlarla iletişim kurarken bizlere bazı referanslar da sunmaktadır. Güzel ve olumlu hitaplar insanlarla iletişimi kolaylaştırırken, çirkin ve olumsuz hitaplar iletişimi zora sokmaktadır.

Kaynaklar

Akpınar, Ali, *Kur'an'ın Müminlere Çağrısı,* Konya: Kitap Dünyası, 2013.

Âlûsi, Ebu'l Fadl Şihabuddin, *Ruhu'l Meanî fi Tefsîri'l Kur'an el-Azimi ve's-Seb'il-Mesânî,* Beyrût: Daru İhyyai't Türasi'l-Arabiyye, ts.

Begavî, *Tefsîru'l-Begavî,* Beyrut: Daru'l-Mağrife, tah. Halid Abdurrahman el-Ak, ts.

Buhâri, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh,* İstanbul ts.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü,* Ankara: TDV Yay., 1991.

Cevzî, Abdurrahman Ali İbn Muhammed, *Zadü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir,* Beyrut: el-Mektebu'l-İslamî, 1404h., 3. Baskı.

Ebussuûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm,* Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l- Arabiyyi, ts.

Endülüsî, İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz,* Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413.

Gezer, Süleyman, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sözlü Hitabın Rolü,* yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

İbn Kesîr, İsmail İbn Ömer ed-Dımeşkî Ebu'l-Fida, *Tefsîru'l- Kur'an'il-Azîm,* Beyrut: Daru'l-Fikr, 1401.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem, *Lisanu'l-Arab*, Kahire: Daru'l-mearif, ts.

İsfehani, Ragıb, *Müfredat,* İstanbul: Pınar Yay., çev.: Yusuf Türker, 2012.

Karagöz, İsmail ve diğerleri, *Dinî Kavramlar Sözlüğü,* Ankara: DİB Yay., 2010.

Karaman, Hayreddin ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir,* Ankara: DİB Yay., 2007.

Kesler, Muhammed Fatih, "Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'e Hitaplar (I)",

AÜİFD, c. 43, sy. 2, 2002.

Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî, *el-Camiu'l-Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire: Daru'ş-Şağb, ts.

Kutluer, İlhan, "İnsan" *DİA*, İstanbul 2000.

Kutub, Seyyid, *Fî Zılâl-il Kur'an*, yy. Hikmet Yayınları, çev: İ.Hakkı Şengüler ve diğerleri, ts.

Mevdudî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev.: Yusuf Karaca ve diğerleri, İstanbul: İnsan Yay., 1997.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Muslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398h/1978.

Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî*, yy. Daru'n-Neşr, ts.

Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer, *Tefsir-i Kebîr Mefâtihu'l Gayb*, Beyrut: Dârü'-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Sabunî, Muhammed Ali, *Saffetü't-Tefâsir*, İstanbul: Dersaâdet, ts.

Sem'ânî, Mensûr bin Muhammed bin Abdül-Cebbâr, *Tefsiru'l-Sem'ânî*, Riyad: Daru'l-Vatan, 1997.

Semerkandî, Muhammed b. Ahmed Ebu'l-Leys, *Tefsîru's-Semerkandî*, tah.: Mahmud Matarcî, Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Şevkanî, Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Sinanoğlu, Mustafa, "İman", *DİA*, İstanbul 2000.

Uludağ, Süleyman, "Hitap" *DİA*, İstanbul 1998.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr bin Yezid b. Halid, *Camiu'l-Beyân an Te'vil Ey'il- Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l Fikr, 1405h.

Zemahşerî, Ebu'l Kasım Muhammed Ömer, *El-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzîl ve Uyuni'l Ekavil fi Vücuhu't-Te'vil*, Beyrut: Darü İhyai Türasi'l Arabiyyi, ts.

DİN EĞİTİMİ VE SOSYALLEŞME[*]

Yazar: Paul Vermeer[**]

Çeviri: Ramazan DİLER[***]

Öz

Bu makale din eğitimini (DE) sosyalleşme teorisi perspektifinden ele almaktadır. Makalede, sosyalleşme kavramı açıklığa kavuşturulmakta; akabinde sosyalleşme sürecinin anlamı din eğitimiyle ilişkilendirilmektedir. Bu hem kişisel ve hem toplumsal kimliğin eşzamanlı gelişimini gerektiren bir süreçtir. Kişisel ve toplumsal kimliğin gelişimi, ancak din eğitiminin yapıldığı sınıflarda kazanılabilir. Bu da yorumlayıcı/hermonotik ve kritik yansıtıcı beceriler gerektirir. Bundan dolayı din eğitimi, çocukları ve gençleri sosyalleştirmek manasında bir öneme sahiptir. Bunun büyük medeni (toplumsal) değeri ve okul programında haklı bir yeri vardır. Makale şu hükme varır: burada savunulan din eğitimi modeli için en uygun yerler, açık bir din kimliğine sahip olan okullardır.

Giriş

Liberal demokratik bir ülkede, DE niçin okul programının parçası olmalıdır? Daha da güçlü vurgulamak gerekirse, DE sekülerizm, çoğulculuk ve bireyselcilik gibi temel sosyo kültürel süreçlerden derin bir şekilde etkilenmiş, liberal demokratik bir ülkede okul programının parçası olmaya neden hala devam etmektedir? Okul programına Din eğitiminin dahil edilmesini savunan bu makalede araştırılan sorun işte budur. Bu amaçla konuyu ağırlıklı olarak sosyallşme süreci bakış açısından değerlendireceğim ve şunu ileri süreceğim: okullardaki DE çocukların kültürel normlara uyumunu gerçekleştirmek için eşsiz

[*] Geliş T. / Received Date : 24.04.2017 Kabul T. / Accepted Date : 24.05.2017

[**] Paul Vermeer, *Din Eğitimi ve Pratik Teoloji*, Radboud Üniversitesi, Nijmegen, Hollanda, p.vermeer@rs.ru.nl

[***] Yrd. Doç. Dr. Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, FDB Bölümü Öğretim Üyesi. ramazan.diler@gop.edu.tr

bir katkıya sahiptir. Makale birçok okuru garip bir şekilde etkileyen ve modası geçmiş gibi duran "sosyalleşme savunusu"nun bir örneğini sunar. Başlangıçta, Avrupa'nın birçok ülkesinde, Din eğitimi okul programlarının bir parçası olduğu için kilise ile okul arasında yakın bir bağ vardı. DE özellikle çocukları ve gençleri dini bakımından sosyalleştiriyor ve onlara kilise yaşamını tanıtmayı amaçlıyordu. Bu yüzden birçok ülkede DE vardı ve bazılarında doktriner yapısı ile hala var olmaya devam etmektedir. Bu DE, Hristiyanın terbiyesi ya da "ilmihal"i hakkındaydı. Amacı da Katolik bir terim kullanmak idi (Astley 1994, 7-9). O zamandan itibaren, Avrupa'nın farklı birçok bölgesinde kilise ile okul arasındaki bağ gevşemeye başladı. Ancak, bazı ülkelerdeki gevşeme diğerlerinkinden daha fazladır (Davie 2000, 82-97). Böyle olunca, okuldaki din eğitimini sosyalleşme teorisi perspektifinden değerlendirmek daha nadir görülmeye başladı.

Yine de bu makalede yapmak istediğim şey, okullardaki din eğitiminin yerini savunmanın yararlı olacağını vurgulamaktadır. Sosyalleşme kavramı için bu gereklidir. Ancak, henüz fark edildiği gibi, benim sosyalleşmeyi anlama şeklim ile geleneksel inancın aktarılması anlamındaki dini sosyalleşme birbirinden farklıdır. Bu yüzden bu makaledeki ilk görevim sosyalleşmeden anladığım şeyi berraklaştırmaktır. Bu amaçla sosyalleşmenin geleneksel ve modern anlamları arasında ayrım yapacağım ve bu itibarla eğitimin fonksiyonunun altını çizeceğim. Din eğitimindeki uygulamalar ile birlikte sosyalleşmenin geleneksel anlamı ikinci bölümde tartışılmaktadır. Daha sonra üçüncü bölümde, sosyalleşme kavramına modern yaklaşımları betimleyeceğim. Dördüncü bölümde, bu modern yaklaşım ile din eğitimini ilişkilendireceğim. Bunu yapabilmek için, sosyalleşme kavramına modern yaklaşımların altın çizerek iki önemli eğitsel amacı tanımlayacağım ve din eğitiminin bu iki önemli amacının gerçekleşmesine büyük bir katkı yaptığını savunacağım. Beşinci bölümde, okul kimliği ile ilgili bazı yorumlarla makaleyi sonuçlandıracağım. Buradaki temel soru şudur: savunduğum din eğitimi modeli doktriner okul programının bir parçası olmaya devam edebilir mi yoksa edemez mi?

TOPLUMUN YENİDEN OLUŞTURULMASI BAKIMINDAN SOSYALLEŞME

Geleneksel olarak soyalleşme, toplumsal değerlerin aktarılması ve içselleştirilmesi olarak görülürdü. Bu sosyalleşme düşüncesi, 19. yüzyılın sonlarında "sosyalleşme" terimini kullanan bilim adamları arasında yer alan Fransız sosyolog Emile Durkheim'e (1858-1917) dayanır. Bir sosyolog olarak

Durkheim özellikle sosyal uyum problemiyle ilgilendi. Pazar payı ilkelerine dayanan endüstriyel toplumun tomurcuklanması karşısında Durkheim, böylesine bir toplumun rollerini, kurallarını ve tuplumsal düzenlerini bireylerin nasıl kabul edecek duruma geleceğini ve onlara nasıl uyum sağlayacağını merak ediyordu. O, bunların cevabının da eğitimin içinde yattığına inanıyordu. Durkheim (1902/1984, 46-47) sosyal uyum için eğitimin gerekli olduğunu ileri sürdü. Çünkü eğitim, fıtraten bencil ve antisosyal insanlara hâkim değerleri, normları, ideolojileri ve rolleri aşılayabiliyordu. Durkheim böylelikle eğitimin sözümona yeniden meydana getirme ve nitelikli fonksiyonu üzerinde yoğunlaştı. Eğitim insanlara sosyal yapıyı aşılamak (yeniden oluşturmak) için hizmet eder. Aynı zamanda eğitim, meslek için lazım olan yetenekleri kazanmak için de gereklidir. (Lammermann 1998, 23-28; Hurrelmann 2002, 198-199, 203). Durkheim, bu iki işlevi yerine getirmesi yanında eğitimin "genç neslin metodik sosyalleşmesi" için gerekli bir araç olduğunu söyler (1902/1984, 46).

Genel olarak eğitimde, belirlenmiş bir toplumsal yapıya bireylerin uyumunun bir gereklilik olarak addedildiği gibi, onların kilise yaşamına uyumundaki önemli araç olarak, DE de uzun zamandır kabul görmektedir. Girişte, kilise ile okul arasındaki mevcut yakın bağdan bahsettim. Aynı seviyede söz konusu bağ Avrupanın birçok bölgesinde varlığını devam ettiriyor. Bu, çocuk yetiştiren dini yuvaların çoğalması gibi, çocukların ve gençlerin dini uyumunu teşvik eden birçok dini okulun varlığı ile sonuçlandı. Bu bağlamda dini okullar, doktriner DE benzerdir. Bunlar kendine özgüdürler ve onların okul programları vardır. Okul programının bir parçası olarak DE günlük ibadet, dini bayram kutlamalarını içerir ve öğrenci topluluğu dini olarak homojendir. Söz konusu okullara personel alımı ve atama politikası katı bir özellik gösterir. Bu durum tam olarak hepsinde olmasa da, 1960'tan itibaren birçok Avrupa ülkesinde değişmektedir. Avrupa'da, devam eden sekülerizm sürecinin sonucu olarak kurumsal din anlayışını zayıflatmakta, dini okulların geleneksel dini sosyalleştirme görevlerini neredeyse imkânsız hale getirmektedir. Örneğin Hollanda'da, araştırmalar gösteriyor ki, artık çoğu anne baba çocukların dini sosyalleşmelerini okulun önemli bir görevi olarak görmemektedir. Onların çocuklarını dini okula göndermeye karar vermelerinin başlıca nedeni okul kalitesi ve coğrafi şartların gözönüne alınmasıdır. Okulun dini mensubiyeti daha önemsiz görülmektedir (Vreeburg 1993, 100-104). Sonuç olarak, ana kiliselere mensubiyeti bulunan Hollanda okulları Roma Katolik ve Hollanda Reform Kiliseleri gibi, daha önceki dini özelliklerini belirgin bir şekilde kaybettiler. Büyük oranda, herkese açık bir alma ve istihdam politikası güdüyorlardı. Bu da,

öğrenci yapısının ve görevlilerin çok uluslu olduğu anlamına gelmektedir. Bunlar agnostikler ve ateistlerin yanında farklı dini arka plana sahip kişilerin olduğu; günlük ibadetlerin ve bayram kutlamalarının nadir ve artık din eğitiminin doktriner ya da katetik/ilmihali olmadığı yapılardır (Vreeburg 1997).

Birkaç Ortodoks Okulu dışında, Hollanda'da dini okullar öğrencilere artık dini sosyalleşme sunmuyorlar. Bir başka ifade ile, onlar gerçekten dini sosyalleşme ihtiyacını karşılamıyorlar. Ancak şekilsel olarak bu okullar, hala dini aidiyetlerinin önemli bir sonucu olarak sayılmaktadırlar. İnanıyorum ki diğer Avrupa ülkelerine kıyasla Flemenkler'in durumunun bundan farklı olduğu söylenemez (cf. e.g., Jackson et al. 2007).

Özetlemek gerekirse: Hollanda'daki dini okulların çoğu ve Avrupanın diğer bölgelerindekiler artık öğrencilerine dini bir sosyalleşme (hizmeti) sunmamaktadırlar. Durum böyle olmasına rağmen sosyalleşme teorisi bağlamında okullardaki din eğitiminin yerini savunmanın önemi nereden gelmektedir? Bu çaba bir anakronizm/çağ dışılık değil midir? Bir sonraki bölümde göstermeye çalıştığım gibi, bunun tamamı bir kişinin sosyalleşme kavramını yorumlamasına bağlıdır. Eğer sosyalleşme tamamen toplumsal değerlerin, kuralların, rollerin ve uygulamaların aktarımı ve benimsetilmesi olarak kabul görürse, dini sosyalleşme ile inancın aktarımı ve benimsetilmesi de DE için bir "sosyalleşme güvencesi" (düşüncesi) gerçekten anakronizmdir. Ancak sosyalleşme modern bir duyarlılık olarak anlaşılırsa, okullardaki DE önemini yeniden kazanabilir. Bu yeni bölüm sosyalleşmenin böylesine çağdaş bir yorumunun çerçevesini çizecektir.

SOSYALLEŞME VE BİREYSELLEŞME

Biz hep deriz ki, Durkheim toplumu genişletmek maksadıyla, sosyalleşmeyi ağırlıklı olarak sosyal normların aktarımı ve benimsetilmesi olarak kabul etmiştir. Ancak günümüzde, sosyalleşmenin bu anlamı artık geçerli değildir. Durkheim'in kalıcı değeri onun sosyal gelişim ile kişilik gelişimi arasındaki ilişkiye işaret etmesindendir. İnsanlar bencil varlıklardan sosyal varlıklara doğru gelişmedikçe toplum meydana gelemez. Böylece sosyalleşme kişiliği geliştirir. Ancak Durkheim'in çalışmalarının geçmişe dönük temel hatası, onun bu ilişkiyi esasen itaat olarak anlamasıydı (Tillmann 2007, 35). Yani, o kişilik gelişimini sadece toplumsal yapıya uyum olarak gördü. Çağdaş sosyalleşme teorileri bu yaklaşımı hayli tartışmalı bulurlar. Esasen çok ulusluğun artması ve özellikle de bireyselcilikten dolayı (çağdaş teoriler) artık

sosyalleşmeye yalnızca aktarma, benimsetme, adaptasyon açısından yoğunlaşılamaz.

Sosyal gelişim olarak bireyselleşme, toplumsal tabaka, kilise, aile ya da yakınlık gibi sosyal kurum ve ilişkilerin geleneksel otoritesinin aşamalı olarak ortadan kaybolmasıdır (Vermeer 2006, 104). Schreuder (1994) bunun (bireyselleşmenin) kültürel üç sonucunu da şöyle ifade eder: kişisel bağımsızlığın artması, kişisel gelişim ve kendini gerçekleştirme gibi kişisel hedeflerin belirmesi ve özgün bir kişilik yapısına doğru yol almak. Ancak Schreuder bu kültürel yargıların günümüz toplumu üzerindeki gerçek etkileri konusunda şüphelidir. Bunlar (yine de) geçmişle bir ara vermek anlamına gelmektedir. Bu şu manaya gelmektedir: birey ile toplum arasındaki ilişki radikal bir şekilde değişmiştir. Artık adapte etmek için belirlenmiş roller ya da benimsemek için kabul gören normlar yoktur. Sonuç olarak, çağdaş bireyler hoşlanacağı bir yaşam sürdürmek için daha büyük bir özgürlüğe sahiptirler. Böyle bir özgürlük sosyalleşmeyi yalnızca aktarma, benimsetme ve uyum sağlama olarak düşünmeyi imkânsız kılar. Tam olarak bize ne aktarılmalı ve benimsetilmelidir? Ya da birey hangi yapıya ve role uyum sağlamalıdır? Bunun gibi sorular Durkheim'in zamanında açıkça anlaşılmazdı. Fakat bugün biz bunları gözardı edemeyiz. Bu sebepten, çağdaş sosyalleşme teorisi sosyal sisteme bireylerin "pasif" bir uyumunu ifade etmiyor. Aksine bireyselleşmeyi sosyalleşmenin çekirdeği olarak kabul ediyor.

Bireyselleşme, bir yandan özgün bir kişilik gelişimi diğer yandan başkalarıyla sosyal uyum arasındaki gerilime işaret eder (Klaassen 1993). Birisinin kendi standartlarında ve tercihlerinde yaşaması adına gelişen özgürlük (anlayışı), yaşam tercihlerini devam ettirmek için gitgide artan bir baskıya neden olmaktadır. Böylelikle biri, özgürlüğün "zorlama"nın yeni bir çeşidi ile beraber gelebileceğini söyleyebilir. Bahsi geçen bireyselleşme süreci şu anlama gelir: modern insanlar kimliklerini basitçe, sınıfları, yakınlıkları ya da dinleri ile tanımlayamazlar. Başka bir ifade ile, kimlik oluşturma/tanımlama doğumla elde edilmiş veya harici bir otorite tarafından bağışlanmış bir şey değildir. Fakat o insanların kendileri için daima yapmak zorunda oldukları bir şeydir (cf. the section RE, Identity Formation, and the Cultural-Normative Integration of Students). Modern sosyalleşme teorisi, bu yüzden, bireyselleşmeyi olgunlaşmış bir kişiliğin önemli bir özelliği olarak görür. Bu kişilik sosyal yapıya pasif şekilde uymayı reddeder. (Hurrelmann 2002, 18). Toplumun işlevsel tarafı olmasa, insanlar hala sosyal uyuma muhtaç olacaklardı. Bu şu anlama geliyor: sosyal sistemin ve baskın kültürün çekirdek değerlerinin aktarımı ve benimsetilmesi sosyalleşme boyutunun bir anahtarı olarak kalmaya devam ediyor. Binaenaleyh,

günümüz teorisi sosyalleşmeyi aktif olmak ve kişilik geliştirmek ile birlikte çekirdek değerleri elde etmenin eş zamanlı süreci olarak görür. (Klaassen 1993, 175). Kişilik gelişimi özgün bir birey olarak, sosyal aktivite için gerekli olan kişisel kimlik gelişimine neden olur. (Öte taraftan) çekirdek değerleri elde etmek, sosyal aksiyonların koordinasyonu için gereklidir. Bu da sosyal kimlik gelişimine yol açar. Böylece modern sosyalleşme sürecinin genel amacı kişilik ile sosyal kimliğin eş zamanlı gelişimini sağlamaktır.

Sosyalleşmenin bu modern yaklaşımının açıklandığı bir sonraki adım, konuyu DE ile ilişkilendirmektedir. Bu, yeni bölümün konusudur.

DİN EĞİTİMİNİN AMACI OLARAK SOSYALLEŞME

Daha önce bahsi geçen geleneksel ve modern yorumların kıyası, benim sosyalleşme diye ifade ettiğim okulda din eğitimini savunmak için zorunluk bir hazırlık adımı idi. Bunu şimdi burada sunmayı amaçlıyorum. Bu bölüme yön veren soru şudur: DE modern sosyalleşmenin vurguladığı kişilik ve sosyal kimliğin eş zamanlı gelişimini teşvik edici uygun bir araç olabilir mi? Ve eğer böyle ise, hangi yolla gerçekleşecek? Bu bölümün ikinci kısmında sözkonusu soru ele alınacaktır. Ancak ben sosyalleşme ile eğitim arasındaki ilişkiye eğitimin genel amacının ne olarak görülmesi gerektiğinden başlayacağım.

EĞİTİM VE UYUM

Genel anlamda, eğitimin amacı, kısaca genç neslin -çocuklar ve gençler- topluma katılmalarını sağlamak olarak tanımlanabilir. Bu kısa tanımı, bugün çoğu eğitimci uygun bulur. Tanımdaki, topluma dahil olmanın ne anlama geldiğini belirlemek üçlü bir ayrım vasıtasıyla daha detaylı açıklanabilir. Bunlar: sosyo-ekonomik uyum ile sosyal katılım arasındaki ayrım ve kültürel-normatif uyumdur (Dijkstra 2006, 144). Bu ayrıma göre, çocukların ve gençlerin üçlü bir yolla topluma katılmalarını sağlamak okulun eğitsel görevidir. Herşeyden önce, öğrenciler gelecekteki iş ya da meslekleri için gerekli olan ve onları kalifiye edecek yetenekleri elde etmelidirler. Bu yolla okullar, genç neslin sosyo-ekonomik uyumuna destek olurlar. İkincisi, okullar sosyal uyum için gerekli olan dil veya aritmetik yeteneği gibi temel yeterlikleri/yetkinlikleri geliştirmelidir. Üçüncüsü, okullar öğrencilerin kültürel-normatif uyumuna katkısı açısından belli değerlerin aktarımında bir rol oynamalıdırlar.

Haliyle, bu üçlü ayrım modern sosyalleşme teorisine göre ayrıcalık değildir. Evvelce Durkheim'in zamanında, gördüğümüz kadarıyla, sosyal katılım ile bireylerin sosyo-ekonomik ve kültürel-normatif uyumunu kolaylaştırmak için

eğitim gerekli görülüyordu. Bana göre fark kültürel-normatif entegrasyona modern bakış açısıyla bakmaktan kaynaklanmaktadır. Artık bu öncelikle belirlenmiş normların ve değerlerin tekdüze bir aktarılması değil, aksine çokça sınırlandırılmış demokratik değerlerin aktarımı olarak anlaşılmaktadır. Hollanda'dan bir örnek bunu resmedebilir. 1 Şubat 2006'dan itibaren tüm Flemenk okulları, yasa tarafından, vatandaşlık ve sosyal bütünleşmeyi geliştirmek amacıyla, ifade özgürlüğü, eşitlik, hoşgörü, hoşgörüsüzlüğün reddi gibi temel demokratik değerleri teşvike mecbur edilmiştir. (Dijkstra 2006, 149). Hollanda hükümeti açık bir şekilde modern Batı toplumlarının bireyselleştirilmiş karakterini yansıtan ve "sosyal uyum" lehine sözkonusu yasal taahhüdü yayımladı. Bu sadece modern toplumlarımızn çok uluslu, farklı kültür din ve etnik gruplardan oluştuğunu kabul etmek değil; daha da önemlisi, bu gruplar içindeki çeşitliliği de kabul etmektir.

İkincisi ise Jackson'ın (2004, 12) "geleneksel çoğulculuğa" karşılık "modern çoğulculuk" diye ifade ettiği şeye gönderme yapıyor. Modern çoğulculuk kavramı, kişilik yapıları sadece spesifik bir kültürün, dinin veya etnik arkaplanın etkisine isnat edilmesi son derece zor olan modern kişilerin kimliğini açıklar (yani, onların fikirlerini, inançlarını, normlarını, değerlerini, vs). Bu daha çok, modern toplumlarda bireysel kimliğin aile ve kültürel arka plandan tutun da akaran ve iş arkadaşlarına kadar uzanan birçok farklı çatışan etkenlerle şikel kazanmasıdır. Sonuç olarak, Batı toplumları, birey düzeyinde çeşitlilik ile nitelendirilmektedir. Bu toplumlar, birlikte yaşamak amacıyla bireylerin kişisel yaşam planları, beklentileri, değerleri, tercihleri ile maddi olmayan değerler temelinde nasıl bağlanacakları sorusunu gündeme getirmektedirler. Bu soru, yüksek düzeyde bireyselleşmiş toplumlarda sosyal uyum sorununu da kapsar (Van Gennip 2002, 23). Mevcut sorun Hollanda hükümetini, vatandaşlığı özendirmenin eğitim politikalarının bir parçası olduğunu açıklamaya itti. Bu da okulları öğrencilerin sadece sosyo-ekonomik entegrasyonuna odaklanmaları yerine, onların kültürel-normatif entegrasyonuna da ciddi bir şekilde yoğunlaşmaları konusunda zorladı. Sözkonusu durum Hollanda eğitim politikasında, okulun "pedagojik görevi" olarak bilinir (Desmedt 2001, 33-34).

Yukarıdaki örnek kültürel-normatif entegrasyonuna saygı göstermenin yanında, okulun hala genç neslin en önemli sosyalleşme aracı olduğunu ortaya koymaktadır. Kültürel-normatif entegrasyon artık kültürel olarak homojen değerler takımı ile normların aktarılmasını ve benimsetilmesini ifade etmemektedir. Bu sadece bir takım temel demokratik değerler aktarılması ile sınırlıdır. Çeşitliliğin gelişebilmesi perensibinden hareketle, temel değerlerin

aktarılması sosyal uyumun minimum bir düzeyini korumak anlamına gelmektedir. DE bunların hepsiyle nasıl ilişkilendirilebilir? Bu soru bu bölümün ikinci kısmında açıklanacaktır.

DE, KİMLİK OLUŞUMU VE ÖĞRENCİLERİN KÜLTÜREL-NORMATİF ENTEGRASYONU

Önceki bölümde modern sosyalleşme sürecinin kişisel ve sosyal kimliğin eş zamanlı gelişimini gerektirdiğine işaret ettik. Baskın sosyal ve kültürel sistemin temel değerlerinin aktarılmasına ve benimsetilmesine yol açacak bir sosyal kimliğin geliştirilmesi, kültürel normatif entegrasyonun minimum düzeyi olarak tanımladığımız şeyi gerçekleştirmek için gereklidir. Bu da yeni tanımladığımız şeyin oluşması için gereklidir. Bu minimum düzey bireye bir vatandaş olarak eylemde bulunmaya imkân sağlamaktadır. Aynı zamanda bunu kendini gerçekleştirme takib edecektir. Özgün bir kişilik tanımlamasının yapısında önemli amaçlar olarak kişisel gelişime ve özerkliğe de imkân sağlamaktadır. Bana göre, sosyal kimlik ile kişiliğin aynı anda gelişmesi, spesifik bir yorumlama ve kritik yansıtıcı beceriler gerektiren zor bir görevdir. Bu iki beceriyi elde etmenin, din eğitiminin de önemli iki amacı olduğunu ileri sürüyorum. Umarım din eğitiminin, eş zamanlı kişisel ve sosyal kimlik gelişiminin değerli bir vasıtası olduğunu gösterebilirim. Böylece DE çocukları ve gençleri sosyalleştirmenin önemli bir parçası haline gelir.

Yorumlama ve kritik yansıtıcı becerileri daha detaylı olarak betimlemeden önce, izin verin evvela kimlik ve kimlik oluşum sürecini yorumlayayım. Hem felsefi hem de psikolojik alan yazında kimlik oluşum süreci sıkca "hikaye anlatma" olarak tasvir edilir (Ricoeur 1992; cf. also Vermeer 2004, 159-161). Tanımın altında yatan bu kavramdır. Buna göre birisinin kimliği, yaşam hikâyesindeki olaylar dizisinin arayışında olduğu başka birisinin yaşam hikayesinin bir yorumudur. O halde, bu öyküleyici bakış açısından hareketle kimlik ve kimlik oluşum sürecinin dinamik olduğu görülmektedir. Bu süreç, kesintisiz yaşanan olaylarının akışını yorumlamak ve yeniden yorumlamak şeklinde devam eden bir eylemdir. Yeni yaşam olayları yorumlanmalıdır. Yani, onlar, bu geçmiş yaşam olaylarının yeniden yorumlanmasına neden olan birisinin yaşam hikâyesiyle birleştirilmelidir. Sonuç olarak, insanın kimliği sürekli akış halinde ve kesintisiz olarak değişime tabi olmaktadır. Kimlik ve kimlik oluşumunun bu "yorumlayıcı" görüşü artık sabit kimlik veya kişiliğin temel çekirdeği olarak kabul edilmemektedir. Ancak dinamik bir süreç olarak kabul görmektedir. Bu görüş aynı zamanda kimlik oluşumunun, bireysel bir

eylemden ayrı olarak, sosyal ve kültürel bir süreç olduğunu açıklamaktadır (Wardekker & Miedema 2001, 37). Başkaları izleyici rolünü icra ettiği için bu sosyal bir süreçtir. Eğer biri kendi yaşam hikâyesini oluşturursa, yalnızca kim olduğunu söylemesi yeterli değildir. Aynı zamanda başkalarına kim (olmayı) düşündüğünü de söylemelidir. İzleyici olarak başkaları, kişinin hayat hikâyesinin ortak oluşturucularıdır. Başkalarınca anlaşılabilir olmak için, değerler, normlar, inançlar, erdemler, belli bilgi yapıları ve mevcut kuşatıcı kültür unsurlarının yanında, yaşam hikâyeleri hikâye şemasının yardımı, türü, metaforu ve motifleri ile yapılandırılmalıdır. Böylece birisinin önemli yaşam olaylarını anlamlı bir şekilde yorumlaması büyük ölçüde (başka) birisinin kültürel ve sosyal çevresinde neyi anlamlı bulduğuna bağlıdır (Vermeer 2009).

Kimlik oluşturma süreci açıkca yorumlama becerisi gerektirir. Eğer birisinin kültürel özgeçmişi yaşam olaylarının yorumu manasında "depo" işlevi görürse, o kişi sadece bu kültür anlamlarına benzemeye ihtiyaç duymaz; aynı zamanda onları kendisine de uygulaması gerekir. Bu yorumlama becerisi gerektirir. Bu beceri de DE yoluyla elde edilebilir. Burada çok yararlı olan Jackson tarafından geliştirilen yorumlayıcı yaklaşımdır (2002,109-112; Jackson & O'Grady 2007, 196). Bu yaklaşım üç tane pedagojik ana ilkeye dayanır: temsiliyet, yorumlama ve yansıtıcılık.

İlk ilke, temsiliyet, dini geleneklerin, inancın birleşik bir sistemi olarak sunulmaması gerektiğini ifade eder. Ancak bu, inancın dahili bir parçası olarak sunulabilir. Bundan maksat, öğrencilerin, her bir inanırın kişisel özgün bir yol kullanarak, dini gelenekleriyle ilişki kurduğu gerçeğinin farkına varmasıdır. Örneğin kişinin bir Hrıstiyan ya da bir Müslüman olması, kendi ailesinin özgeçmişi, yakınlığı ve sosyal sınıfı gibi birçok sosyal ve kültürel faktörden etkilenmektedir. Bu olgu vurgulanmalıdır. Bundan dolayı DE sınıfları, dini geleneklerin doktriner bakış açısına bu kadar çok odaklanmamalıdır. Bunun yerine DE sınıfları, inanan bireylerin kişisel hikâyelerini kullanmalıdır. Tercihen çocuklar ve gençler olmalıdır ki öğrenciler, inandıklarını yaşayan ve tecrübe eden bu inanırların kişisel tarzlarını yansıtıcı bir yolla kimlik edinebilsin.

İkinci pedagojik ilke, yorumlama, dini materyali temsil eden yolla yakından ilişkilidir. Bu, öğrencilerin sadece her dini yaşam tarzının kişisel bir yapılandırma olamadığını fark etmesi ile birlikte, aynı zamanda onu yorumlamayı öğrenmesi gerektiğini ifade eder. İşte DE sınıflarında yapılacak olan, öğrencileri yavaş yavaş teşvik ederek, kişisel dindarlık tanımlarından daha büyük dini geleneğe doğru sevk etmektir. Böylelikle onlar, bir anlamlandırma

aracı olarak, kişisel dini yorumlar ile daha geniş dini gelenek arasında yorumsal bir ilişki kurmayı öğrenirler.

Üçüncü eğitsel ilke olan yansıtıcılık ise, öğrencilerin başkalarının kişisel dini öykülemeleri vasıtasıyla kendi yaşam yollarını yeniden değerlendirmeleri gerektiğini ifade eder. Jackson (2002, 112, 130134) öğrenmenin bu şekline "terbiye etme" diyor. Başka birisinin yaşam tarzıyla karşılaşma durumundaki hissiyat, öğrencileri kendi kültürel dini çevrelerin sabitelerinin "ötesine geçmek"e teşvik edebilir ve onlar kendi yaşam felsefelerinin temel yeni bir savını keşfedebilirler (cf. also Hobson & Edwards 1999, 15).

Bu üç ilke sayesinde, din eğitimine yorumsal yaklaşmak, açık bir şekilde kimlik oluşumu için gerekli olan yorumlama becerilerini edinmeye olanak sağlamaktadır. Bu, öğrencileri yalnızca farklı dini-kültürel araçlar hakkında bilgilendirmez. Bu araçlar, değerler, normlar, erdemler ve kişinin yaşam hikâyesini yapılandırmak için kullandığı inançlar gibi değişik dini geleneklerden meydana gelir. Bunlar aynı zamanda öğrecileri kendi yaşam tarzlarını yorumlarken bu araçları kullanmaya güdüler. Bu yolla, yorumlayıcı yaklaşım kişisel kimliğin oluşmasına yol açar. Hemen eklemek istiyorum ki kişisel kimlik dini bir kimlik olmaya ihtiyaç duymaz. Benim görüşüme göre din eğitiminin amacı bu değildir. Ya da çocukların ve gençlerin dini sosyalleşmesi bu değildir (cf. the second section of this article). Fakat yorumlama becerilerini kazanmak kimlik oluşumu için gereklidir. Haliyle bu, başkaları aleni bir şekilde yaşamlarında dini bir yorumu redderken, bazı öğrencilerin de yaşamlarına dini bir perspektif yansıtmaları ile sonuçlanabilir. Birbirleriyle çelişen bu iki ihtimal de eğitsel bakış açısından uygundur. Yorumlayıcı yaklaşım sosyal bir kimliğin oluşumuna neden olabilir ve böylece öğrencilerin kültürel-normatif entegrasyonuna katkıda bulunabilir. Temsiliyet, yorumlama ve yansıtıcılık ilkeleri sayesinde, dini-kültürel arkaplanları ilk bakışta tuhaf ve alışılmadık görünen başka kimseleri anlamayı aynı zamanda derinleştirebilirler. Bu itibarla DE bahsi geçen eşitlik, hoşgörü, hoşgörüsüzlüğü red ve ayrımcılık yapmama gibi temel demokratik değerleri teşvik edebilir.

Ancak özellikle bu demokratik değerler teşvik edilme noktasına geldiğinde, yorumlayıcı yaklaşımın da biraz zayıflıkları vardır. Benim ana eleştirim yansıtıcılığı anlamanın oldukça sınırlı olduğudur. Genel olarak yansıtıcılık yaşam tarzını terbiye etmek veya eleştirel yansıtıcılık olarak görülür. Bu yaşam tarzında dinler basmakalıp fikirler ve yabancı düşmanlığı ile savaşmak olarak temsil edilirler. Ancak dini gelenekler de bazı gerçek talepler oluştururlar

ya da bazı değerleri tamamen gerçek kabul ederler. Yorumlayıcı yaklaşımın bir savunucusu olarak Jackson (2002, 123) bunu inkâr etmez. Fakat bununla birlikte temel eğitimin konusunun/ilgisinin "bilgiyi geliştirmek ve dini gelenekler içinde yaşayan kişilerin kullandığı dilin gramerini ve daha geniş sembolik örneklerini anlamak olduğunu ifade eder. Böylece kişi inançlarını, hislerini ve tutumlarını daha iyi anlayabilir." O göreceliliğin taarruzuna karşı kendini savunmak için, eğitimin konusunun "tüm 'dinler' eşit derecede doğrudur şeklindeki metodik varsayım"ını ifade etmediğini ilave eder (Jackson (2002,123). Modern bir bakış açısından sosyalleşmeye bakıldığında bu yeterli değildir. Batı toplumları hayli bireyselleşmiş toplumlardır. Böylece birçok durumda insanlar özerk yaşamlarını yönlendirebilirler. Bununla birlikte özgürlük, kişinin yaşamı sayılabilecek yükümlülük(ler) olarak anlaşılmaya doğru gider. Bunlar da idealler, inançlar, kanaatler, tutunduğu değerler yanında kişinin yaptığı seçimlerdir. Bu da, DE yoluyla elde edilme imkânı olan eleştirel yansıtıcı beceriler gerektirir. Ancak bu, eğer sınıf ortamında yarışabilen gerçek iddialar ve değerler tartışılabilirse mümkün olur. Böylesi bir tartışmanın amacı, bir takım inançların yanlış diğer bazılarının doğru olduğunu göstermek değildir. Böyle bir amaç yararsız olur. Çünkü, basitçe böyle bir yargıda bulunmak bize bir avantaj sağlamaz. Fakat mesele üzerindeki asıl nokta bu değildir. Eleştirel yansıtıcı becerilerin kazanımı ilk olarak şunu işaret eder: öğrenciler özerk bireyler olabilmek için, sürdürülebilen akılcı bir bakış sorumluluğunu geliştirmelidirler. (MacMullen 2007, 23, 67-87). Böylece DE sınıflarında, hakiki ve geçerli sorular gözardı edilmemelidir. Ancak temsiliyet ve yorumlama konuları/sorunları hep birlikte bizzat merkez (yapıyı) oluşturmalıdır.

Eleştirel yansıtıcı becerilerin kazanımı, bireyselleşme ihtiyacındaki modern toplumumuz için eğitimin hayati bir parçasıdır. Daha önce bahsi geçen yorumlama becerileri ile birlikte, bu beceriler öğrencilere bağımsız bir kişilik yapısı ve özgün bir tarz oluşturmayı sağlayabilir. Bunun yanında, sözkonusu beceriler öğrencilere öz eleştiri yoluyla başkalarını anlamayı kazandırabilir. Hoşgörü, saygı, ayrımcılığı reddetme, temel demokratik ve medeni değerler olarak böylece güçlendirilir. Fakat (bu) düşüncesizce (davranarak) olmaz. Öteki ile eğitsel bir karşılaşma -ki bunun için DE sınıfları fevkalade uygundur- öğrencileri başkalarınınkinin yanı sıra kendi dinleri, kültürleri, ahlaki arka planlarını kritik etmeye teşvik eder. Bu, çok uluslu, demokratik, liberal bir toplumda vatandaşlığın önemli bir bakış açısı olarak, bağımsız bir şekilde, temel inanç ve değerlerini sürdürmeyi öğrenmelerini sağlar.

Böylece, Din eğitiminin çocukları, gençleri, büyük medeni değerler ile sosyalleştirmenin önemli bir aracı olduğu gözlemlenebilir. DE okul programlarında haklı bir yere sahiptir. Fakat dini okul programlarının bir parçası olarak, eleştirel yansıtıcı beceriler ve yorumlama kazanımlarını amaçlayan din eğitimi modeli bunu yapabilir mi? diye insan merak edebilir. Başka bir ifade ile, bu, temelde doktriner yapısı gereği okulun eğitsel amaçlarına ters düşmeyen din eğitimi modeli midir? Bu konu makalenin beşinci ve son bölümünde tartışılacaktır.

SOSYALLEŞME, DE VE DİNİ OKULLAR

DE bu makalede anlaşıldığı kadarıyla, dini okul programının bir parçası olmaya devam ediyor. Ancak hemen eklemeliyim ki bu, tüm dini okullar için geçerli değil. MacMullen'ın (2007, 169-175) liberal demokratik bir ülkede, dini okulun meşruiyeti ile ilgili değerlendirmesinde açıkladığı hususlar gibi, dini okulların bazı gereksinimleri karşılamalıdır. O izin verilebilir dini okulların dört özelliğinden bahseder. Bunların ilki pedagojik niteliktir. Bu, okulları her zaman akılcı müzakereler yapmaya cesaretlendirir. Okullara dini bir bakış açısını öğretmek için izin verilir. Sözgelimi, akılcı müzakereler yapabilmek için, kilisenin kürtaj öğretimi ile seküler karşı çıkışlar birlikte ele alınmalıdır. Böylece dini okul tartışmanın hem etik hem de dini boyutunu sunmak için bir çaba göstermelidir. MacMullen'ın ikinci gereksinimi program ile ilgilidir. Bu gereksinime göre okul programının önemli bir kısmı okulun dini değerlerinden soyutlanmalıdır. Örneğin, dini okullar yaratıcı bir bakış açısı sunmak için yetkilendirilmişlerdir. Ancak bunu temin etmek için öğrencilere de seküler yöntemin tanıtılması gerekir. Bilimsel mantık programı da insan evrimi üzerinde ayrı biyoloji dersleri içermelidir. MacMullen'ın üçüncü gereksinimi de yine programla ilgilidir*:* öğrencilere alternatif dini ve etik doktrinler tanıtılmalıdır. Doğru inanıştan sapmalar anlamında değil, ancak öğrencilerin biraz ilgisini çekebilecek değerli alternatifler olarak sunulabilir. Son olarak, MacMullen az ya da çok okulun açık olmasını gerektiren örgütsel gereksinime göndermede bulunur. O liberal, demokratik bir ülkede izin verilen dini okulun şeffaf bir kayıt ve atama politikası sürdürmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bununla birlikte bu okullar kendi dini topluluklarına dışardan gelen personeli ve öğrencileri de hoş karşılamalıdırlar.

İnanıyorum ki bu gereksinimler, önceden savunulan DE modelinden daha az önemli değildir. Üçüncü ve dördüncü gereksinimler, yorumlama becerileri kazanımları bakımından hayati öneme sahiptir. Gördüğümüz

kadarıyla, bunlar (beceriler) başka inançlara sahip kişilerlerle zıtlaşan öğrencilere bunun dini hayatlarını anlamlandırmak manasına geldiğini gösterecektir. Fakat bu hesaplar "terbiye etme," sürecini tetiklemek için ise, bahse konu olan şey okulun bağlı olduğu dini gelenekten farklı bile olsa, bunlar kendi gerçekliği içerisinde özgün ve anlamlı bir şekilde sunulmalıdır. Bunun gibi, eğer sınıfın kendisi açık izin ve politik onayın sonucu olarak dini yapı bakımından çok kültürlü ise terbiye etmek açıkça teşvik edilmektedir. Benzer şekilde, eğer öğrenciler rasyonel bir şekilde müzakere etmeye cesaretlendirilir, izin verilir ve farklı inanç ile dini gelenekten kaynaklanan ahlaki ve dini talepleri incelemeye teşvik edilirse, onların eleştirel yansıtıcı beceriler kazanımına da olanak sağlanır. Bu amaçla, birinci ve ikinci gereksinimler özellikle önemlidir.

Sonuç olarak, eğer eğitimin amaçları çocukların ve gençlerin topluma katılımına imkân sağlamaksa; DE yorumlama ve eleştirel yansıtıcı beceriler kazanımı için yararlı ise, bizim bahsi geçen gereksinimleri karşılayacak dini okula ihtiyacımız vardır. Bu artık, okullara açık dini bir değerler sistemi için izin verilmemelidir anlamına gelmez. Böyle bir şey gerçekçi de olmaz. Bu, onlar bununla nasıl başa çıkacak? sorusundan fazla bir şeydir. Okullar için önemli olan Meijer'in (2006, 225-228) "yansıtıcı kültür aktarımı" olarak isimlendirdiği sürece okulları teşvik etmektir. Bu durum, okulların açık bir şekilde bağlı oldukları dini geleneği sunmamaları gerektiğini ifade eder. Bunun yerine tarihsel, bağlamsal ve dinamik olarak DE vermeleri gerekir. Eğitimin her zaman kültür aktarımını içerdiği gibi din eğitimi de kültür aktarımını içerir. Bu sadece kaçınılmaz değil, aynı zamanda dini okulun bir değer olarak kendi dini geleneğinin inkâr edilemez gerçeğidir. Aynı zamanda bu, ötekini anlamayı aşılamak amacıyla, okulun (dini okullar da dâhil) yadsınamayan pedagojik görevidir. Bunun yanında okul, dini ve kültürel geleneği içerisinde açık bir şekilde görülen olguya öğrencileri eleştirel yansıtıcı düşünceye de teşvik etmelidir. Dini okullar çocukların ve gençlerin sosyalleşmesine ancak bu yolla önemli bir katkı yapabilir. Fakat liberal demokratik bir ülkede Ortodoks dini okulun yasaklanmasından daha fazla bir çıkarımda bulunulabilir mi? Haliyle bu çetrefilli bir sorudur. Yukarıdakilerin ışığında, politikacıların cevaplaması gerektiğini söyleyebilirim.

Kaynaklar

Astley, J. 1994. *The philosophy of Christian religious education.* Birmingham: Religious Education Press.

Davie, G. 2000. *Religion in modern Europe. A memory mutates.* Oxford: Oxford University Press.

Desmedt, E. 2001. Onderwijs en waarden. Hedendaagse visies in kaart gebracht. Pp. 7-41 in *Opvoedend onderwijs. Verkenningen in de theorie en de praktijk van de waardencommu- nicatie op school*, edited by H. van Crombrugge and B. Vanobbergen. Gent: Academia Press.

Dijkstra, A. B. 2006. Onderwijs en integratie. Pp. 141-153 in *Levensbeschouwelijk leren samen- leven. Opvoeding, identiteit en ontmoeting*, edited by S. Miedema and G. Bertram-Troost. Zoetermeer: Meinema.

Durkheim, E. 1902/1984. *Erziehung, Moral und Gesellschaft.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Hobson, P. R., and J. S. Edwards. 1999. *Religious education in a pluralist society. The key philosophical issues*. London: Woburn Press.

Hurrelmann, K. 2002. *Einfuhrung in die Sozialisationstheorie*. Weinheim/Basel: Beltz.

Jackson, R. 2002. *Religious education: An interpretive approach.* London: Hodder & Stoughton.

Jackson, R. 2004. *Rethinking religious education and plurality. Issues in diversity and pedagogy*. London: Routledge Falmer.

Jackson, R., S. Miedema, W. Weisse, and J. P. Willaime, eds. 2007. *Religion and education in Europe. Developments, contexts and debates.* Münster: Waxmann.

Jackson, R., and K. O'Grady. 2007. Religion and education in England: Social plurality, civil religion and religious education pedagogy. Pp. 181-202 in *Religion and education in Europe. Developments, contexts and debates,* edited by R. Jackson, S. Miedema, W. Weisse, and J. P. Willaime. Münster: Waxmann.

Klaassen, C. 1993. Individualisering en socialisatie. Pp. 171-190 in *De kern van het verschil. Culturen en identiteiten,* edited by C. Bouw and B. Kruithof. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Lammermann, G. 1998. *Grundrifi der Religionsdidaktik. Zweite Auflage.* Stuttgart: Kohlhammer.

MacMullen, I. 2007. *Faith in schools? Autonomy, citizenship, and religious education in the liberal state.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Meijer, W. A. J. 2006. *Traditie en toekomst van het islamitisch onderwijs.* Amsterdam: Bulaaq.

Ricoeur, P. 1992. *Oneself as another.* Chicago: University of Chicago Press.

Schreuder, 0.1994. Culturele individualisering. Pp. 37-59 in *Individualisering en religie,* edited byJ. A. van der Ven. Baarn:Ambo.

Tillmann, K.-J. 2007. *Sozialisationstheorien. Eine Einfuhrung in den Zusammenhang von Gesellschaft, Institution und Subjektwerdung.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Van Gennip, J. 2002. Religies en het publieke domein. Vier vragen bij de eigentijdse discussie. Pp. 15-29 in *Religies in het publieke domein,* edited by H. Vroom and H. Woldring. Zoetermeer: Meinema.

Vermeer, P. 2004. Learning religion in a plural society. Pp. 153-172 in *Hermeneutics and religious education*, edited by H. Lombaerts and D. Pollefeyt. Leuven: Peeters.

___. 2006. Are Dutch youths trading in religion for spirituality? Pp. 103-118 in *Religion, spirituality & identity*, edited by K. Tirri. Bern: Lang.

___. 2009. Denominational schools and the (religious) socialisation of youths. A changing relationship. *British Journal of Religious Education* 31(3): 201-211.

Vreeburg, B. 1993. *Identiteit en het verschil: Levensbeschouwelijke vorming en het Nederlands voortgezet onderwijs.* Zoetermeer: De Hortsink.

___. 1997. Religieuze socialisatie en onderwijsverzuiling. Pp. 185-225 in *Verzuiling in het onderwijs. Actuele verklaringen en analyse*, edited by A. B. Dijkstra, J. Dronkers, and R. Hofman. Groningen: Wolters-Noordhoff.

Wardekker, W. L., and S. Miedema. 2001. Denominational school identityand the formation of personal identity. *Religious Education* 96(1): 36-48.

KİTAP TANITIMI

Şeyhü'l-İslam İbn Kemal'in Hadis Yorumları
Muammer Bayraktutar,
İlahiyat, Ankara, 2016.

Halis Demir*

Kitap iki bölümden oluşmaktadır. Yazar eserde İbn Kemâl'e ait iki adet Kırk Hadis Şerhini tercüme etmekte, hadislerin tahric ve değerlendirmesini yapmakta, ayrıca bazı tespit, tenkit ve tahlillerde bulunmaktadır. Söz konusu risalelerde hayatın her alanına ait hadisler mevcuttur. Dolayısıyla konulu bir kırk hadis risalesi değildir.

Yazar önsözde kitapla ilgili yaptığı çalışmaları şöyle özetlemektedir: "Amacımız söz konusu şerhlerin Türkçe 'ye kazandırılmasını sağlamakla birlikte üzerinde bazı tespitler ve değerlendirmelerde bulunmaktır. Zira İbn Kemal hadisleri seçmede ve değerlendirmede titiz davranmamıştır.(…) Yararlandığımız kaynakta oldukça fazla yazım hatası bulunması, şerhi anlamamızı güçleştirmiştir. Bu tür durumlarda metni doğru anlamak ve çözmek için İbn Kemal'in nakilde bulunduğu eserlere yeniden müracaat edilmiş, karşılaştırmalarda, tetkik ve tahkiklerde bulunulmuştur. Keza açıklamasını yaptığı ve değindiği hadislerin kaynaklarına yer verilmiş, bu arada kısaca sıhhat durumlarına işaret edilmiştir. Çalışmada yeri geldiğinde dipnotlarda tarafımızdan bazı açılamalarda, tenkit ve değerlendirmelerde bulunulmuştur." (s.10) Kitabın mütevazı başlığına rağmen yazar eseri tercümeye ilave olarak hadislerin tahricini, konuyla ilgili bazı tartışmaları ve müellifin şerhine bazı izah ve tercihlerini ilave etmiştir. Bu haliyle kitap hadis meraklıları ve ihtisas yapmak isteyenleri için rehber bir çalışma hüviyetindedir. Kitaba yazarın ilave ettiği kaynak eserler listesi de bu gayretin bir ifadesidir.

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, halisdemir@cumhuriyet.edu.tr

Kemalpaşazade Ahmed b. Süleyman (v.940/1534) Tokat'ta doğmuş İstanbul'da vefat etmiş, II. Bayezıt, Yavuz Selim ve Kanuni Süleyman dönemlerinde müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislamlık vazifelerinde bulunmuş bir Osmanlı alimidir. İslami İlimlerin birçok alanında eser veren müellifin 220 adet risale ve kitapları tespit edilmiştir. (s.12) Bu eserler üzerine çalışmalar yapılmış, sempozyumlar düzenlenmiş, bazıları basılmıştır. Bu sebeple ilgi alanının genişliği ve eserleri sebebiyle bazı âlimler tarafından Suyûtî gibi başka âlimlerle mukayese edilmiştir.

İbn Kemal kırk hadis şerhlerine ilişkin risâlelerini hadis ve rivayetlerde geçen garib kelimeleri açıklama ve dil tahlilleri ağırlıklı olarak yazmıştır. Muhteva tahliline dair örnekler de şerhte mevcuttur. Bazı kelimelerin açıklamasını garibu'l-hadis kitaplarından iktibas etmiştir. Yazarın çalışmasından İbn Kemal'in hadis ve şerh anlayışına dair çalışmaların da bulunduğunu öğreniyoruz. Bu şerhte bir hadis aliminin hassasiyetinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. O, hemen hemen hadislerin kaynaklarını belirtmemiş, hadislerin metin ve senedine dair değerlendirmelerde bulunmamıştır.(s.14-16)

İbn Kemal risaleyi yazma gayesini şerhte şöyle ifade etmektedir: "Bu konuda lafzı fasih ve açık olan, mana bakımından isnadının sıhhatine delalet eden hadisleri seçtim. Nitekim bazı meselelerde kendisine dayanılarak içtihatta bulunulması, bazı delillerle ilişkili olması ve bunlardan hükümler çıkarılması bunu göstermektedir. Zira hadis dirayet bakımından sabit olduğunda, rivayet bakımından sabit olması gerekmez. Bu da Rasulullah (sas)'ın şöyle buyurması nedeniyledir: "Benden hakka uygun bir hadis rivayet ettiğinizde onu tasdik edin ve onu söylemiş olsam da olmasam da ona tutununuz " (s. 18) Bu yaklaşım hadisçiliğe uygun değildir. Rivayet-dirayet bütünlüğünün gözetilmediği anlaşılmaktadır. Hadis ilminde hadislerin sıhhatini tespitte hadisler, önce senet tenkidine, ardından metin tenkidine tabi tutulur. (s. 19) İbn Kemal'in bu yaklaşımının zararlarından birisi şudur: Hadis ilmi ölçülerine göre bir hadis sahih olmadığı halde buna itibar edilmesi, kullanılması ve buna istinaden hüküm inşa edilmesi yanlış bir hadis kanaati oluşturacaktır. İbn Kemal bu eserinde hadisçilerin zayıf, münker, mevzu, sahih ve hasen şeklinde sınıflandırılan hadislere metin tenkidine girmeksizin yer vermiştir. (s.21) Bunun bir sonucu olarak hadislerin hepsini hadis kaynaklarından almadığı hadisleri tahric eden Bayraktutar tarafından tesbit edilmiştir. İbn Kemâl'in kullandığı kaynakları arasında İslami ilimlerin birçoğuna dair eser bulunmaktadır. Hadisleri aldığı kaynaklar arasında Merğinani'nin Hidaye'si, Kasani'nin Bedai'si, Kerhi'nin Muhtasar'ı, Zemahşeri'nin Keşşaf'ı bunlardan bazılarıdır. (s. 22) Bayraktutar'ın tespitine göre,

İbn Kemal'in hadisleri tenkite tabi tutmamasının altında önceki müelliflere itimadı vardır. Hadisleri izah ederken de söz konusu eserlerdeki açıklamaları hiçbir değerlendirmeye tabi tutmadan nakletmektedir. (s.22-23) Bunlara rağmen biz bu hadis risalelerinden hareketle dönemin ilim anlayışını ve düşünce yapısını çıkarabiliriz. (s. 24)

Bayraktutar eserde, önce hadisin Arapçasını verir, sonra tercümesine geçer. Arkasından hadisin tahricine geçer. Müellif hadislerin izahında bazı ayet ve hadislere de yer vermektedir. Yazar kendisi de müellifin izahlarına dipnotta değerlendirmelerde bulunur. Bu dipnotlarda ara ara güncel araştırmalara da atıf yapmaktadır.

Teravihle alakalı verilen bir hadisin izahında; "Teravih namazında okunacak kıratın miktarına gelince, el-Hidaye müellifine ve âlimlerin çoğuna göre, bu hususta sünnet olan bişr defa hatimle kılmaktır ve bu halkın tembelliğinden dolayı terk edilmez. Yine Bedai'de de şöyle denilmiştir: Zamanımıza gelince, efdal olan imamın halkın rağbetine ve tembelliğine göre kıratta bulunmasıdır." (s. 38) Teravihle ilgili karşımıza bir ölçü çıkmaktadır: Sünnet olan hatimle namaz kılmaktır. Nafile bir ibadet olması sebebiyle cemaatin durumu da dikkate alınmalıdır. Fakat cemaat dikkate alınacak diye maalesef bazı imamların yaptığı gibi namazın tadil-i erkânı ihmal edilemez.

İbn Kemal hadisleri şerh ederken, ayetlerden de şahit getirmektedir. Buna "Hainlik etmek de, hırsızlık yapmak da yoktur." Hadisin bir şerhi örnektir. Hadiste geçen "iğlal" kelimesi, hıyanet ve hırsızlık anlamına gelmektedir. "et-Teysir müellifli, Yüce Allah'ın "Bir peygamberin hıyanet etmesi düşünülemez." (Al-i İmran, 3/61) ayetindeki "yegullu" ifadesinin ganimete ihanet etmek anlamına geldiğini belirtmiştir. Buna göre "galle-yegullu" fiili, "dahale-yedhulu" kalıbında ihanet etmek, "gale-yegullu" ise "darabe-yedrıbu" kalıbında kin tutmak anlamına gelmektedir. Her türlü hıyanete ise "i'ğlal" denilmektedir." (s. 53-54)

Eserdeki 23. Hadis ise dikkat çekicidir. Hadisin tercümesi şöyledir: "Sultanın menetmesi, Kur'an'ın menetmesinden daha fazla ve çoktur." (s.58) Bu hadisi de mütercim hadis kaynaklarından tespit edememiştir. Aslında sahih olmayan bir hadisin şerh edilmesi, kullanılması yöneticilere itaat, bağlılık veya teslimiyet bakımından bir takım neticeler ortaya çıkarmaktadır.

İbn Kemal bazı hadislerin şerhinde biyografilere de yer vermektedir. Bunun bir örneği 26. Hadistir. Hadis: "O, ganimetleri en eşit taksim eden ve emri altındaki kimselere en adil davranandır" Şeklinde rivayet edilmiştir. Hadisin başka tariklerinden anlaşıldığına göre bu hadisin vürud sebebi Zeyd b. Harise'nin seriye komutanlığıdır. Rasulullah (s.a.s) O'nu sekiz seriyyede komutan olarak

tayin etmiştir. Hadisten anlaşılan bir seriye komutanında olması gereken iki özellik Zeyd b. Harise'de bulunmaktadır. Bunlar: Ganimetleri eşit olarak paylaştırmak ve askerler arasındaki anlaşmazlıkları adil bir şekilde halletmektir. (s. 63-64).

Bayraktutar kimi hadislere izah getirmemektedir. Önemine binaen açıklama yapılmasını arzu ettiğimiz bir konu da 31. Hadistir. Hadis: "Hayvan huysuzluk yapıp kaçtığında dövülür, tökezleyip düştüğünde dövülmez." (s. 71) Burada hayvanlara yapılan eziyet, ölçülü davranma anlatılabilirdi.

İbn Kemal'in şerh ettiği hadislerden birisi de kadınlarla alakalıdır. Bu 32. hadisin anlamı şöyledir: "Allah eğerler üzerindeki kadınlara lanet etsin." Yazarın tespitine göre hadis sahih değildir. İbn Kemal hadise şu izahı getirmektedir: "Hadiste de ifade edildiği üzere, eğlence ve süslenip kendisini erkelere göstermek amacıyla kadın eğere/bineğe binemez. Ancak cihada ve eşiyle beraber hacca gitmek gibi bir ihtiyaç durumunda tesettürlü olarak hayvana binmesinde bir beis yoktur." (s. 72) Bu izaha göre, bir insanın burada at olduğu dikkate alarak bir araca hangi niyetle bindiği nasıl anlaşılacaktır. Kadının bu vasıtaları kullanırken tesettüründen taviz vermemesi gerekmektedir. Ata binmenin kadın hatta erkek bakımından getireceği risklerle bir aracın taşıdığı riskler farklıdır. Belki rahatlık vardır, yine de arıza, kaza ve benzeri durumlarda kadınların trafikte erkeklere göre daha fazla sıkıntı çekeceği açıktır. Yazar kadınların bisiklet sürmesine dair verilen bir fetvaya ulaşmıştır. Fetvada ilke olarak kadının bisiklete binmesinde dini bir engelin bulunmadığı belirtilmiştir. Fetvaya göre yabancı erkeklerin görebileceği yerlerde kadınların bisiklet kullanmasının caiz olmadığı fetvası verilmiştir. Zira bu durumda kadının elbisesinin dar olması, avret yerlerinin bir kısmının görülmesi gibi bir takım mahzurların doğması imkân ve ihtimal dâhilindedir (s. 73). Fetvanın gerekçesi bir yana, genel olarak erkeklerin göremeyeceği fakat bisiklet kullanılabilecek bir yer nasıl tasavvur edilebilir? Ancak özel alanın söz konusu olması durumunda bunun mümkün ve caiz olduğu söylenebilir.

Bildiğimiz kadarıyla İbn Kemal Hanefi mezhebine mensup bir alimdir. Öyleyse şu hadisi nasıl izah etmektedir. 40. Hadis "Zorlama altında boşama da, köle azad etme de yoktur." Sahih olan bu hadis, Hanefi mezhebine göre ikrah (zorlama bu anlama ise) halinde boşama geçerlidir. Yine iğlak kelimesinin karşılığının öfke şeklinde tercümesi belki daha uygundu. (s.90-91) Öfke halinde boşamanın sahih olmadığı kanaatine İbn Kemal'in katıldığı anlaşılmaktadır. İlginç gelen, bu konuda Hanefi kaynaklarına atıfta bulunmamasıdır.

İkinci bölümde ikinci kırk hadise geçilir. Buradaki 3. Hadis "İşlerde şaştığınız zaman kabir ehlinden yardım isteyin." şeklindedir. Hadisin izahında Bayraktutar, İbn Teymiyye'ye nispetle hadisin mevzu olduğunu ifade eder. (s. 87) Ölüm ve kabir halkından yardım istemeye dair bir bilincin nasıl oluştuğunu göstermesi bakımından İbn Kemal'in açıklamaların özetle verilmesi yerinde olacaktır. İbn Kemal'e göre nefsin bedenle ilişkisi aşka ve sevgiye benzeyen bir ilişkidir. İnsan öldüğünde ve nefis bedenden ayrıldığında bu ilişki devam eder.(Burada ölümle nefsin bedenden ayrıldığını kabul ediyor. Fakat irtibatın sürdüğünü de ifade ediyor. Bu nasıl olabilir?) Nefis bedene meyil eder, ona yönelir. Bu sebeple ölünün kemiğini kırmak ve kabrini çiğnemek men edilmiştir. (Hadis-i şerif insanın ölüsünün dahi saygıya layık olduğu şeklinde yorumlanabilir.) Bu husus bu şekilde kabul edilince (Bunu kabul eden birileri mi var acaba?) bir kimse nefsi kuvvetli, cevheri mükemmel (Buralarda müellifin kullandığı kavram parantez içerisinde verilebilir) tesiri güçlü (Orijinal kelime nedir?) bir insanın kabrine gider, orada bir süre durur ve nefsi o topraktan (veya türbeden) etkilenirse, ziyaretçinin nefsinde o toprağa/türbeye karşı bir ilişki meydana gelir. İki nefis arasında ruhani bir karşılaşma meydana gelir. Bu ziyaretle ziyaret edilenle ziyaret edenin ruhu arasında bir fayda ve sevinç meydana gelir. İbn Kemal İmam Razi'den şu bilgiyi nakleder: Duyduğuma göre Aristo'nun talebeleri ve arkadaşları, zor bir mesele ile karşı karşılaştıklarında onun kabrine gider, o meseleyi orada incelerlermiş, sonuçta o mesele çözülür, içinden çıkılmaz meseleler ortadan kalkarmış. (Bu iktibasıyla bir hadisi şerh etmesine rağmen İbn Kemal'in bir felsefeciden nakledilen bir bilgiyi dolaylı da olsa delil getirdiği dikkat çekmektedir. Bu olay öğrencilerin tenha bir mekânda bir konuyu müzakere etmek üzere toplandıkları şeklinde değerlendirilebilir. Aristo'nun yardımı da kıssadan anlaşılmıyor.) İbn Kemal'in konuyla ilgili bir başka iktibası ise yazarın müellifini tespit edemediği bir kitaptan nakli şeklindedir. Özetle şöyledir; Büyükler Allah'ın salât ve selamı onların üzerine olsun, gökte olmakla beraber bazen oradan Allah'ın emri ile diri olarak başka yerlere intikal ederler. Bu durum onların kabirlerinde diri olmalarını gerektirmez. Kabirleriyle ilişkilerinin tamamen kesildiği ve aralarında hiçbir alaka kalmadığı da düşünülemez.(Bunun nasıl olduğuna dair bir bilginin olmadığını müellif ifade ediyor. Ölü kişilerin diri olarak bir yerlere intikal ettiklerini ifade ediyor. Yani dirilikten anladığımız, ruhun bedenle birlikteliği ise bu bir tür tenasüh sayılabilir.) Bir başka dayanağı ise şu hadistir: "Bir kimse dünyada tanıdığı mü'min kardeşinin kabrinin yanından geçer de ona selam verirse, o da onu tanır ve selamını alır." (İnsanlar kabirlerinde diri değil iseler bir

selamı nasıl alırlar. Yukarıda kabirde mevtaların diri olmadıklarını ifade etmişti.) (s. 89-90) Konuyla doğrudan alakasını düşündüğümüz iki ayet mealen şöyledir:

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِى سَبِيلِ اللهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

"Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah'ın, lütfünden kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar. Arkalarından kendilerine ulaşamayan (şehit olmamış) kimselere de hiçbir korku olmayacağına ve onların üzülmeyeceklerine sevinirler." (Âl-i İmran, 3/169)

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ اللهِ اَمْوَاتٌ بَلْ اَحْيَاءٌ وَلٰكِنْ لَا تَشْعُرُونَ

"Allah yolunda öldürülenlere "ölüler" demeyin. Hayır, onlar diridirler. Ancak siz bunu bilemezsiniz." (Bakara, 2/154)

Ayetlerde şehitlerin diri oldukları fakat ayetlere muhatap olanların onları fark edemeyecekleri anlaşılmaktadır. Bunu tefsir eder mahiyetteki diğer ayet ise Şehitlerin Allah katında rızıklandıklarını beyan etmektedir. Burada da Allah katında rızıklanıyor olmaları önemlidir. Dünyevi anlamda tasarruf kabiliyetini haiz olacak bir dirilik söz konusu değildir.

İbn Kemal'in değerlendirmeleri çeşitli hadis şarihleri tarafından da iktibas edilmiştir. (bkz. s.90) İbn Kemal'in açıklamalarına yazar şu notu koymuştur: "Hadisin Hz. Peygamber'e isnadı asılsızken ve de Hz. Peygamber ve ashabının kabirlerden böyle bir yardım talep etmeleri söz konusu değilken, ayrıca buna teşvik eden bir başka delil bulunmazken, İbn Kemal'in böyle bir nakle yer vermesi ve doğruluğunu ortaya koymak için bu kadar açıklama yapmaya yönelmesi calib-i dikkattir." (s. 90-91)

4. hadis İslam dünyasında tartışılan bazı konulara temas etmektedir. 4. Hadis meal olarak şöyledir: "Peygamber (sas) kabirleri kireçle badana etmekten menetti." Konuyla ilgili bir başka hadis şöyledir: " Rasulullah yüksek kabirleri yerle dümdüz etmeyi emretti." Bir üçüncü hadis şu şekildedir: "Rasulullah (sas) yüksek bir kubbe gördü ve onun hakkında sordu. Orada bulunanlar da 'falan Ensari'nindir" diye cevap verdiler. Ensari de gelerek Peygamber (sas)'e selam verdi. Bunun üzerine Peygamber ondan yüzünü çevirdi. Ensari uğradığı bu durumu sahabelere arz etti, onlar da: O (sas) dışarı çıktığında senin kubbeni gördü, dediler. Bunun üzerine Ensari, onu yıktı, yerle dümdüz etti. Peygamber'e durum haber verilince: "İhtiyaç dışında, her bina ve yapı sahibine vebaldir." buyurdu. (s. 92) Bu hadislerin tahlil ve değerlendirmesi bir yana hadislere parçacı yaklaşmanın tezahürleri İslam dünyasında görülmektedir. Kâbe'nin yanı başına oteller inşa eden Suud krallığı buna karşılık sünnet adına tarihi mekânları rahatlıkla imha

edebilmektedir. Onların yaklaşımlarını tasvip etmeyen başka ülke Müslümanları kabirleri yaşanabilir bir mekân mesabesinde teşrifatla bezemektedirler.

Hadisler bizi bazı hatalara karşı ikaz etmektedir: 12. hadisin başlığı "Musibet Anında Feryad-u fiğan" şeklindedir. Hadis mealen şöyledir: "(Musibet karşısında) saçını başını yolan yahut feryat ederek ağlayan bizden değildir." Bu konuda kader mevzuu ile alakalı bir başka hadis ise meal olarak şöyledir: " Tedbirin takdire etkisi yoktur." İbn Kemal bu hadisle alakalı uzun bir izahat verir: Önce şu fetvayı nakleder: "Bir adam evinde iken depreme yakalanırsa dışarıya kaçması mekruh değildir, bilakis müstehaptır." Bu konuda Hz. Ömer ve diğer bazı sahabelerden nakillerde bulunduktan sonra Hz. Ömer'e nispetle şu ayeti şahit getirir: Allah "Kendinizi ellerinizle tehlikeye atmayın" (Bakara, 2/195) ve "Tedbirinizi alın." (Nisa, 4/71) buyurmuştur. (s.120-121) Açıklamaya göre, tedbir alınmalıdır. Fakat takdiri yaratan Allah'tır.

33. hadis ehl-i sünnet itikadına sahip insanların sahabeler arasındaki bazı ihtilaflı olayları değerlendirme konusunda bir ölçü sunması bakımından önemlidir. Hadis mealen: "Mü'min kimseye dil de uzatmaz, lanet de etmez." Hadisin şerhinde İbn Kemal konuyla ilgili sahabe dönemi olaylarına atıfta bulunur, kimi örnekler ve fetvalar verir. Buna göre Hanefi fakihi Kerderi'nin bir fetvasına göre "Yezid'e lanet etmek caizdir, ancak yapmamak daha uygundur." (s. 132) Bu ölçüye göre lanet, küfür ve dinden çıkmakla itham bir müslümanın vasıfları olamaz. Başka örnekler kitabın bu bölümünde yer almaktadır. Güncel bir çalışma olması sebebiyle Yezid b. Muaviye kaynakta gösterilebilirdi.

40. hadis tartışmalı bir konuyla alakalıdır: "Satranç ve Tavla Oynamak) başlığı altındaki hadis mealen şöyledir: "Kim satranç ve tavla oynarsa elini domuz kanına batırmış gibi olur." Satrançla ilgili şu fetvaları İbn Kemal nakletmektedir: Tavla, satranç, on dört ve bütün oyunlar mekruhtur. Bunları kumar amacıyla oynarsa kumardır. Kumar da nass ile kesin haramdır." Bir başka değerlendirme şöyledir: "Bazı kimseler de, aklı çalıştırdığı ve zekayı keskinleştirdiği için satranç oynamanın mubah olduğunu söylemiştir. Bu görüş İmam Şafii'den nakledilmiştir. Ebu Abbas b. Şurayh'a satranç oynamanın mubahlığı hakkında sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: Ellerini taşkınlıktan, dillerini boş şeylerden ve namazlarını unutulmaktan korudukları takdirde, arkadaşlar arasında edep ve dostlar arasında haram olmadığını sanıyorum." (s.141)

Elimizdeki kitapta, İbn Kemal'in hadis, kelam vb. eserlerine dair kaynak ve isimler vermektedir. Fıkıh alanında risaleleri kaydı geçmemektedir. İbn Kemal'in fıkıh alanındaki da risaleleri bulunmaktadır.

Kırk hadis ihitva eden eserlerin bir gelenek haline gelmiş olduğunu belirten yazarın bu konuda bir müracaat kaynağı bu alanın tespit edilen ilk muhaddisi vs. vermesi güzel olurdu. Manzum ve mensur kırk hadis risalelerinin ve şerhlerinin olduğunu biliyoruz.

Risalenin yazmalarından bahsedilmemektedir. Acaba, başka yazmalar var mıdır? Risaleye bir müdahale olmuş mudur?

Kitapta zaman zaman metin tenkidi ve tahlili konusunda örnek uygulamalar da yer almaktadır. Bu haliyle kitap öğrencileri ve meraklılarının çalışma yöntemi veya bir hadisin tahlili nasıl yapıldığına dair örnek bir metne sahip olmaları bakımından önemlidir. (s.137 vd.)

Tanıtımını yaptığımız kitap bir Osmanlı âliminin kırk hadise dair risalesi olması bakımından dikkate değerdir. Muammer Bayraktutar tercüme, tahlil, tahric ve başka katkılarıyla esere ilavelerde bulunmuştur.

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler. Hakemli bir dergi olup yılda iki (sayı) kez yayımlanır. Yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.

Dergiye gönderilen yazıların yayınlanma hakkı, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.

Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri ile hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.

Yayımlanması istenen yazılar, e-posta adresine elektronik ortamda ve "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.

Yazıların şekil ve esas yönünden ön değerlendirmesi Yayın Kurulu tarafından yapılır; yayın ve yazım ilkelerine uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerin dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.

Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Başlık: Her yazının yazıldığı dilde, yazının içeriğini, açık bir şekilde yansıtacak nitelikte Türkçe ve İngilizce başlığı bulunmalıdır. Başlık, büyük harflerle ve koyu yazılmalı, on beş kelimeyi geçmemelidir.

Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i: Yazı başlığının sağ altında olmalı, soyadın tamamı büyük harflerle yazılmalı, yazarın unvanı, kurumu ve elektronik posta adresi dipnotta belirtilmelidir.

Özet ve Anahtar Kelimeler: Türkçe özet çalışmanın amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalıdır. Özet en az elli, en fazla iki yüz kelime uzunlukta olmalı, özetin bir satır altına en az üç, en fazla sekiz kelimeden oluşan Türkçe **Anahtar Kelimeler** yazılmalıdır. Ayrıca özetin, başlığın ve anahtar kelimelerin İngilizceleri de bulunmalıdır. Yabancı dilde yazılan makalelerde de Türkçe, İngilizce ve yazılan dilde başlık, özet ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Yabancı dildeki özetlerde dil yanlışları olmamasına özen gösterilmelidir.

Ana Metin: Makalelerin, Microsoft Word yazılım programı kullanılarak yirmi beş sayfayı geçmeyecek şekilde yazılması tercih edilir. Sayfa yapısı A4 ebadında, kenar boşlukları sağdan, soldan, üstten ve alttan 3,5 cm olmak üzere, 1,15 satır aralığıyla, iki yandan hizalı ve paragraf arası boşluğu, öncesi 0, sonrası 6 nk olacak şekilde ayarlanmalı ve sayfa numarası sayfanın sağ üst köşesine verilmelidir. Makalede Palatino Linotype yazı karakterleri kullanılmalı, satır sonunda heceleme yapılmamalıdır. Paragraf başlarında bir "TAB" tuşu (1,25 cm) girintisi kullanılmalıdır.

Çalışma, dil bilgisi kurallarına uygun olmalıdır. Makalede noktalama işaretlerinin kullanımında, kelime ve kısaltmaların yazımında en son çıkan TDK ve DİA Yazım Kılavuzları esas alınmalıdır. Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.

Bir makalede sıra ile özet, ana metnin bölümleri, kaynaklar ve (varsa) ekler bulunmalıdır. "Giriş", "Sonuç" gibi başlıklar kullanıp kullanmama, çalışmanın türüne ve konunun gereğine bağlıdır. Fakat makalenin bir sonuç paragrafı bulunmalıdır. "Sonuç" araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmelidir. Belli bir düzen sağlamak amacıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir.

Başlıklar: Ana başlıklar, tamamı büyük harflerle ve koyu yazılmalıdır. Ara ve alt başlıklar, tamamı koyu, her kelimenin ilk harfi büyük ve başlık sonunda satırbaşı yapılmalıdır.

Şekil, tablo ve fotoğraflar: Şekil, tablo ve fotoğraflar yazım alanı dışına taşmamalı, gerekiyorsa her biri ayrı bir sayfada yer almalıdır. Şekil ve tablolar numaralandırılmalı ve içeriğine göre Türkçe ve İngilizce olarak adlandırılmalıdır. Numara ve başlıklar, şekillerin altına, tabloların üstüne gelecek biçimde kelimelerin yalnızca ilk harfleri büyük olarak yazılmalıdır.

Alıntılar: Makalede birebir yapılan alıntılar tırnak içinde verilmeli ve alıntının sonunda kaynağı parantez içinde belirtilmelidir. Üç satırdan az alıntılar cümle arasında italik olarak, üç satırdan uzun alıntılar ise sayfanın sağından ve solundan 1 cm içeride, blok hâlinde italik olarak verilmelidir. Birebir olmayan alıntıların sonunda sadece parantez içerisinde kaynak gösterilmelidir.

Atıflar (Kaynak Gösterme): Makalede yapılacak atıflar için Chicago Style (Klasik Dipnotlu Kaynak Gösterme Yöntemi) kullanılmalıdır ve aşağıdaki örneklerde belirtilen hususlar dikkate alınmalıdır;

- *Kitap* **:** Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid,* İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005, s. 15.
- *Çeviri:* Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a,* çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990, s. 21.
- *Tez:* İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları,* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
- *Yazma eser:* Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel,* Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
- *Telif makale:* İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2009, sayı: 19, s. 47.
- *Çeviri makale:* Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi,* 2004, cilt: V, sayı: 5, s. 443.
- Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta yayınlanan bölümler, makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı, eserin kısa adı, varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn,* II, 21.
- Ayetler italik yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir.
  Örnek: el-Bakara 2/10.
- Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.
  Örnek: Buharî, "İman", 1.
- İnternet kaynaklarında yararlanılan tarih belirtilmelidir.
  Örnek: http://web.tokat.edu.tr/.../Rapor.pdf (01.02.2013).
- Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden önce konulmalıdır.
  (Örnek: Yazar 1932'de İstanbul'da doğdu[1].)

Kaynaklar: Makalede kullanılan bütün kaynaklar "Kaynaklar" kısmına alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynaklara dâhil edilmemelidir. Kaynaklar ana metnin sonunda, yukarıdaki örneklerde belirtilen atıf örneklerinden farklı olarak yazar soyadlarına göre (soyadı kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınır) alfabetik olarak verilmelidir. Eser adları italik yazılmalı, atıf yapılan sayfa numaralarına yer verilmemelidir.

- *Kitap***:** Bulut**,** Halil İbrahim, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfid,* İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005.