



**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**Cilt: 5, Sayı: 2, Güz 2014**

---

**İNÖNÜ UNIVERSITY**  
**JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY**

**Volume: 5, Issue: 2, Autumn 2014**



## İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Inönü University Journal of the Faculty of Divinity

Cilt 5, Sayı 2, Güz 2014  
(Volume 5, Issue 2, Autumn 2014)

### İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Fikret KARAMAN, Dekan/Dean

### Editörler/Editors in-Chief

Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN  
Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN

### Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Fikret KARAMAN	Doç. Dr. Mehmet BİRSİN
Prof. Dr. A. Faruk SİNANOĞLU	Yard. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN	Yard. Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	Yard. Doç. Dr. Hasan ARSLAN
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN	Yard. Doç. Dr. Muharrem ÇAKMAK
Prof. Dr. Mehmet KUBAT	Yard. Doç. Dr. Fethullah ZENGİN
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI	Yard. Doç. Dr. Hamdi ONAY
Doç. Dr. Abdullah ÇOLAK	Yard. Doç. Dr. Recep UÇAR
Doç. Dr. Sabri TÜRKMEN	

### Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Selçuk Üniversitesi	Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk BEŞER Sakarya Üniversitesi	Prof. Dr. Turan KOÇ, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ Üniversitesi	Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi

### Mizanpaj / Layout

Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN

### Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Fatih ÖZDEMİR

### Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası

İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bilimsel bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

© İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2015

### Yazışma Adresi/Correspondence

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Kampus - MALATYA

Tel/ Belgeç: 0422 377 35 00- 0422 341 00 61

E-posta: idergi@inonu.edu.tr



**Yrd. Doç. Dr. Emir Kuşcu**  
1978-2014

## **GÜZ 2014 SAYISI HAKEM KURULU/ REFEREE BOARD OF THIS ISSUE**

- Prof. Dr. Salih ÇİFT, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. Mehmet SOYSALDI, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. Yusuf BENLİ, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. Özcan TAŞÇI, Çanakkale 18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Prof. Dr. Hulusi ARSLAN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Doç. Dr. İsmail ŞIK, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Tuğrul YÖRÜK, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Adem ÇATAK, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. İsmail YÖRÜK, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Nail KARAGÖZ, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. İsmail BULUT, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Berat SARIKAYA, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZKAN, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Mustafa ALTUNKAYA, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
- Yrd. Doç. Dr. Muharrem ÇAKMAK, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## **Editörden**

Yrd. Doç. Dr. Tuncay Akgün - Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN .....

## **Emir Kuşçu'ya Dair .....**

Yrd. Doç. Dr. Şahin EFİL .....

## **Hıristiyan Fundamentalizmi**

Prof. Dr. Mahmut AYDIN .....

## **Kur'an'ın İnsanlar arası İletişim ve İlişkilere Verdiği Değer**

Prof. Dr. Fikret KARAMAN .....

## **Kınalızâde Ali Efendi'de Ahlâk-Din İlişkisi**

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN .....

## **Yurtdışında Kelam Araştırmaları-Aydınlanma Dönemi Almanya Örneği-**

Prof. Dr. Özcan TAŞCI .....

## **Kur'an'da Bir Dinî Tecrübe Olarak Allah'tan Yardım Dileme Ve O'na Muhtaçlık.**

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU .....

## **Mâturîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu**

Doç. Dr. Ahmet AK .....

## **Mucizenin Onto-Teleolojik Açıdan Sihirden Farklılığı**

Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT - Arş. Gör., Hüseyin MARAZ

## **Pakistan Medreselerine Model Olarak İmam-Hatip Okulları: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme**

Yrd. Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI .....

## **Dini- Manevi Sistemler ve İnsan Tasavvurları İlişkisi Bağlamında Din, Ahlâk ve Tasavvuf**

Lütfi Bozkale .....

## **Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Ezelî-Ebedî Varlık**

Hüseyin MARAZ .....

## **Kitap Tanıtımı / Emir Kuşçu, Wilfred Cantwell Smith Örneği, Din Fenomenolojisi**

Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir KIYAK .....

2 • Hata! Belgede belirtilen stilde metne rastlanmadı.

## **Editorial**

Yrd. Doç. Dr. Tuncay Akgün - Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN .....

**About Emir Kuşçu** .....

Yrd. Doç. Dr. Şahin EFİL .....

**The fundemantalizm of Christian ?**

Prof. Dr. Mahmut AYDIN .....

**The Value Given To The Quran İnterpersonal Communication And Relationships**

Prof. Dr. Fikret KARAMAN .....

**Morality-Religion Relationship in Kinalizade's**

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN .....

**Kalamstudy Abroad- Germany in the Period of Enlightenment**

Prof. Dr. Özcan TAŞÇI .....

**Recourse From God And Neediness Towards God As A Religious Experience In Quran**

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU .....

**The Problem Of İlham's Being The Source Of Knowledge According To Matürîdî Scholars**

Doç. Dr. Ahmet AK .....

**The Difference of Miracle from Magic in an Onto-Theological Perspective**

Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT- Arş. Gör., Hüseyin MARAZ

**İmam-Hatip Schools as a Model for Pakistani Madrasas: A Comparative Evaluation.**

Yrd. Doç. Dr. İbrahim AŞLAMACI .....

**Moral Systems and Human Relation shipın theThinking in the Contexts of religion, ethics and mysticism**

Lütfi Bozkale .....

**The Azal-Abad Entity in Fakhr Al-Din Ar-Razi's Thought**

Hüseyin MARAZ .....

**Book Review / Emir Kuşçu, *TheExample of Wilfred Cantwell Smith, Phenomenology of Religion***

Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir KIYAK .....

## Editörden

### Saygıdeğer Okuyucular,

Bugünkü sosyal bilimler, kendilerine sosyal varlığın bir boyutunu konu almış ve amacı o alanı aydınlatmak olan disiplinler çabalarıdır. Amaç, gerçeğe daha çok yaklaşımdır. Yıllardır İmam Hatip Liselerinde öğretmenlik yapan bir öğretmenimiz bu okullarda Dinler Tarihi başta olmak üzere felsefe ve din bilimleri alanına dahil derslerin tamamen faydasız ve gereksiz olduğunu ifade etmişti. Halbuki Kur'an baştan sona karşılaştırmalı dinler metodolojisi örneği sunmaktadır bizlere. Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Akaid dışındaki alanları ilahiyat eğitiminden dışlama, ilahiyat eğitimini sadece bu alanlarla sınırlandırma çabaları Müslüman dünyanın bugün yaşadığı sorunları çözemediği gibi pek çok yeni soruna kapı aralayacaktır. Her tarafından kan ve gözyaşı akan, duman tüten İslam coğrafyasındaki sorunları ancak, Kur'an'ın bilim anlayışını benimseyen Müslüman bilim insanları çözebilir. Yaşadığımız sorunları Kur'an'ın ya da dışarıdan bir başka gücün çözmesini beklemek yerine, her alanda bilimsel bilgiyi yücelten, vahyin ve aklın gösterdiği istikamette ilerleyen bir anlayışı benimsemeliyiz. Unutmayalım ki, sorunlarımızı çözecek olan Kur'an değil, Kur'an'ı okuyup ondaki ilkeleri kendine rehber edinen Müslümanlardır.

Tarihî ve ilmî gerçekliği olan mirasımız irdelendiğinde bugün Müslüman dünyada yaşanan şiddet olaylarının, dağınıklığın, savrulmuşluğun İslam'la ilişkilendirilmesinin hem İslam'ın teorik yapısına, hem de tarihsel tecrübemizin kaynağı olan İslam medeniyetinin doğasına aykırı olduğu görülecektir. Bugün yaşananların temelinde iki ana sebep vardır. Bu iki ana başlığın altına alt başlıklar halinde birçok şey tabi ki ekleyebiliriz. Bu iki temel sebebi kısaca ifade edersek; birincisi pozitivizmi ve bencilliği ilke edinerek hayat felsefesi haline getiren ve ekonomik çıkarlar uğruna Müslümanları birbirine düşüren dış aktörler, diğeri ise Müslümanların pek çoğunun İslam'ı, kültürel birikimimizi ve İslam medeniyetini doğru okuyamayışlarıdır. İkincisi düzelmeden birincisine engel olamaya-

çağımıza göre ("Bir toplum özünde olanı değiştirmedikçe Allah onların halini de-  
ğiştirmez" ilahi hitabı gereği) bu cendereden çıkmak yine bizim elimizdedir.  
Müslümanların bugün gerçek cihadı (cehd göstermesi, gayret etmesi gereken  
konu) da budur. Ama yine dış aktörler de bunun farkında oldukları için ikincisini  
yerine getirmemizi engellemek için önümüze suni cihad öyküleri, fer olanı asıl  
gibi gösterme, felsefeyi ve akli kullanmayı kötüleme gibi çok yerinde hamlelerle  
bizim asıl olanı ıskalamamızı sağlıyorlar. Bu fer olanları asıl zanneden Müslü-  
manlar da birbirlerine bu şablonlarla bakmaya başlayıp Müslüman kardeşlerini  
ötekileştirmeye (tekfir etmeye vs.) devam ediyor.

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi bu sayısını, kendini Müslü-  
man dünyanın yaşadığı sorunları çözmeye adanmış, Dinler Tarihi alanında kısa  
ömrüne çok sayıda eser sığdırmış bir bilim insanı olan Yrd. Doç. Dr. Emir Kuşçu  
anısına hazırladı. Geç tanıdığımız ama çabuk kaybettiğimiz sevgili Emir  
Kuşçu'yu rahmet ve bilim dünyasına katkıları dolayısıyla minnetle anıyoruz.  
Çok genç yaşta aramızdan ayrılmasına rağmen bilim dünyasına kazandırdığı ki-  
tap, telif makale ve tercümelere, hayatında en çok değer verdiği şeyin bilim oldu-  
ğunu, zamanını en çok hakikatin peşinde koşmakla geçirdiğini göstermektedir.

Yrd. Doç. Dr. Emir Kuşçu anısına ayrılan bu sayımıza makale, tercüme ve  
diğer akademik çalışmalarla katkıda bulunan, bu çalışmalarını değerlendiren ül-  
kemizin değerli akademisyenlerine teşekkürü bir borç biliriz.

Hız. Ali diyor ki; "Âlim ölse de yaşar, cahil ise yaşarken ölüdür." Yine Hız.  
Ali "Bilgin kişinin rütbesi, rütbelerin en üstünüdür." buyuruyor. Bu anlamda en  
üstün rütbeye sahip olduğuna inandığımız değerli bilim insanı Emir Kuşçu eser-  
leriyle, tatlı tebessümüyle ve hatıralarıyla her zaman yaşayacaktır. Ruhu şâd,  
mekânı cennet olsun.

**Yrd. Doç. Dr. Tuncay AKGÜN - Yrd. Doç. Dr. İbrahim KAPLAN**



## **Emir Kuşçu'ya Dair**

### **Şahin EFİL\***

Güzel insan Emir Kuşçu, 2014 yılında geçirdiği elim bir kaza sonucu aramızdan ayrıldı. Ölüm eşiğini aşan bir dostumuz için canımız da yansa, içimiz kan da ağlasa, önemli olan ölenin arkasından ağıt yakmak değil, onun bu dünyaya ve insanlara ne söylediği veya ne bıraktığıdır. Ne yaparsak yapalım ölen bir kimseyi geri getirmek insanı aşan bir şeydir. Dolayısıyla burada hatırlanmaya değer olan şey, insanın söylediği ve yaptığı şeylerin, bir bakıma onun söylem ve eylemlerinin bugün ve yarın bizim için pratik ve teorik bir değer ifade edip etmediğidir. Bu bakımdan, aramızdan ayrılan bir insanı konuşurken ve değerlendirirken dikkate alınması gereken temel nokta budur. Ne var ki, bu durum, böyle bir kimsenin ölümüne ilişkin hiçbir şey konuşmayacağımız ve paylaşmayacağımız anlamına gelmez.

Hayatta yol alırken elimizden geleni yapmış olsak bile bazı şeyler istediğimiz gibi olmayabiliyor. Her şeye rağmen insan hayatında yaşanan olaylar ve olup biten şeyler, bizi kendi zeminine doğru çekebiliyor. Bunların başında ve belki de en başında ölüm hadisesi gelmektedir. Ölüm, hiç ummadığımız bir anda, apansız karşımıza çıkmakta, sevdiğimiz ve saydığımız bir yakınımızı, dostumuzu bizden koparabilmektedir. Tanımadığımız, herhangi bir samimiyetimiz veya yakınımız olmayan insanlar öldüğünde onların ölümü karşısında ciddi bir şaşkınlık ve ölümlerini kabullenememe gibi bir durum söz konusu değildir. Bu tip durumlar karşısında rahatlıkla umursamaz bir tavır takınırken, bir yakınımız veya arkadaşımız için aynı şeyi yapamıyoruz. Dostumuzun ve sevdiklerimizin

---

\* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniv. Felsefe Bölümü (sahinefil52@hotmail.com).

ölümüne bir türlü inanmak istemiyoruz. Hatta böyle bir insanın ölümüne tanık olmamız, cenazesine gitmemiz ve defnetmemiz bile bizi onun ölümüne bir türlü ikna edemiyor. Ne kalbimiz, ne de vicdanımız böyle bir ölümü kabullenmek istiyor. Bilmiyorum, belki de bu, doğamızın bir gereğidir. Oysa hayatımız boyunca bir insanın (ve diğer canlıların) ölümüne tanık olmamız nedeniyle hepimiz ölümün bir gün mutlaka bizi bulacağını biliyoruz. Ayrıca, kutsal kitabımızın her canlının öleceğine ilişkin buyruğunu da unutmuş değiliz. Bütün bunların farkında olmamıza rağmen yine de bir sevdiğimiz insanların ölümünü kabullenmekte zorlanıyor ve onların ölümü karşısında ciddi bir direnç gösteriyoruz. Bilindiği gibi, bunun en tipik örneklerinden birisi Hz. Muhammed'in ölümü karşısında Hz. Ömer'in göstermiş olduğu tepkidir. Hz. Ömer'in bir türlü Hz. Muhammed'in ölümüne inanmak istemediğini ve "kim Hz. Muhammed öldü derse onun kellesini keserim" şeklinde oldukça sert bir tepki gösterdiğini hepimiz biliyoruz. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekr, "her canlı ölümü tadacaktır" mealindeki ayeti okuduktan sonra Hz. Ömer sakinleşir ve ilgili ayet hakkında şöyle der: "Sanki ilk defa duyuyorum." Oysa Hz. Ömer, bu ayeti çok iyi bilmektedir, onu defalarca duymuş ve okumuştur. Aslında o, burada bambaşka bir hakikatle karşı karşıya kalmış, dostun ölümünün kendi üzerinde yarattığı sarsıntı, ilgili ayeti unutmaya veya çok farklı bir biçimde algılamasına yol açmıştır. Sanırım bütün bunların arkasında ölümün şaşırtıcı ve sarsıcı bir hakikat olduğu gerçeği yatmaktadır.

Ancak, düz bir çizgi boyunca *zaman* adı verilen şey akıp giderken, ölüm eşliğini aşmış olan dostumuzla aramıza bir mesafe koymakta, bizde bir yabancılık duygusunun oluşmasına zemin hazırlamakta veya kısa süre içinde ölen insanı bize unutturmaktadır. Diğer bir deyişle, dostumuz öleli daha bir yıl olduğu halde ölümünün üzerinden sanki onlarca yıl geçmiş gibi bir hisse kapılabiliyoruz. Bilmiyorum, ama belki böyle bir hisse kapılmak, acılarımızın hafiflemesine, yaralarımızın sarılmasına, biraz da olsa kendimize gelmemize sebep olabilir. Meseleye böyle bakıldığında zamanın bizi ölen insandan ve ölümden koparması, ölümle aramızdaki mesafeyi genişletmesi bir yerde olumlu görünmektedir. Aksi takdirde insanın psikolojisi ciddi bir biçimde bozulabilir ve hayatımız anlamsız bir noktaya doğru savrulabilir. Diğer bir deyişle, ölenin arkasından ölüncüye dek ağıt yakan bir insanın hayatı rahatlıkla kâbusa ve kaotik bir gerçekliğe dönüşebilir. "Ölenle ölülmeyiz" şeklinde, halk arasında yaygın olarak dile getirilen söz, bu bakımdan oldukça yerindedir. Her şeye rağmen hayat devam etmektedir ve kaldığımız yerden hayata katılmamız ve katkıda bulunmamız gerekmektedir. Aksi takdirde yaşamamızın ve bu dünyada var olmamızın hiçbir anlamı olmayacaktır.

Ölümün her insan için kaçınılmaz bir gerçeklik olması ve hayatın kısa oluşu, bize hayata daha sıkı bir şekilde sarılarak yolumuza devam etmemizi söylemektedir. Ne var ki, bunu yaparken ölenleri ve ölümü hiçbir zaman unutmamalıyız. Hayat ile ölüm arasındaki sıkı ve güçlü ilişkiyi koparmadan ve anlamsızlığa dönüştürmeden yolumuza devam etmeliyiz. Hayat ölümün, ölüm de hayatın bir parçasıdır. Bu bakımdan, hayatı ölümden, ölümü hayattan koparmak, hem hayatı hem de ölümü öldürmek demektir. Çünkü hayatı anlamlı kılan ölüm, ölümü anlamlı bir gerçekliğe dönüştüren de hayatın bizzat kendisidir. İnsan için felakete dönüşecek olan şey, hayat ile ölüm arasındaki bağı koparmaktır, yoksa ölüm, hayatın bizzat kendisi değildir.

Burada sevgili Emir'in kişiliği ve dostluğu hakkında da birkaç şey söylemek yerinde olacaktır. Bazı insanlar vardır ki, onları gördüğümüzde veya onlarla ilk karşılaştığımızda oradan bize doğru soğuk ve sıkıcı bir hava akışı olduğunu hissederiz. Bazı insanlar da vardır ki, görür görmez onlara ısınır, kendinizi onlara oldukça yakın hisseder, sanki kırk yıllık bir dost gibi onlarda sıcaklık ve samimiyetin tezahürlerini görürsünüz. Emir'le ilk tanıştığımızda ve karşılaştığımızda böyle bir hisse kapıldığımı, Anadolu'dan gelmiş ve onun mayasıyla yoğrulmuş bir güzel insan olduğuna ilişkin bir izlenime kapıldığımı hatırlıyorum. Tanıştıktan sonra ve birlikte pek çok tecrübe yaşadığımızda da bu durumun genelde değiştiği pek söylenemez. Emir, tanıdığım ve dostluk kurduğum entelektüel arkadaşlarımdan ve güzel insanlardan birisi idi. Hemşerim olmasına rağmen daha önce kendisiyle tanışmamış, şu veya bu şekilde bir yerlerde karşılaşmamıştık. Adını bazı dergilerde kaleme aldığı makale ve çevirilerden hatırlıyordum. Sanırım Samsun'da üniversiteden beni tanıyan arkadaşlar ona benden bahsetmişler ve kendisine adımları vermişler. Üniversitemize atandığında bu vesileyle yüz yüze tanışma fırsatımız olmuş ve bu tanışıklık, zaman içinde sahici bir dostluğa dönüşmüştü. Ne yazık ki, Emir ile kurmuş olduğumuz dostluk çok uzun sürmedi, ölüm onu bizden aldı ve aramızdan ebedi olarak ayrıldı.

Dostlar bir araya geldiğinde son derece rahat, keyif verici ve bereketli bir yolculuk başlar. Çünkü burada iki veya daha fazla insanın birbiriyle kaynaşması ve bir bütünlük arz etmesi söz konusudur. Dostlar meclisi, sıradan meclislere ve oturumlara hiç benzemez. Orada güzellik, bilgelik ve nitelik adına her şeyi bulmak mümkündür. Tabii, bu, meclisteki dostların kapasitesine, entelektüel seviyesine ve dünyaya bakış tarzına bağlı olarak değişmekte olan bir durumdur. Bu meclisin tamamen kendine özgü bir havası, sıcaklığı, samimiyeti ve bir derinliği vardır. Emir ile bir araya geldiğimizde –çoğu defa bu oturumlara başka dostlar da iştirak ediyordu- latife yapma ve gündelik konular yanında tahmin edilebileceği gibi (o, dinler tarihçisi, biz de felsefeci olunca) genellikle dinler tarihi ve felsefe meseleleri üzerinde konuşurduk. Onun ilgi duyduğu ve çalıştığı konular,

bizim de büyük ölçüde ilgi duyduğumuz veya felsefi diyebileceğimiz konulardı. Diğer bir deyişle, Emir'in çalıştığı konular ağırlıklı olarak dinler tarihinin (felsefi) hermenötik yorumu üzerine idi. (Felsefi Hermenötik ise, tarihi arka planı antik Yunan'a dek uzanan ve modern dönemde daha çok öne çıkan ve popüler olan temel felsefi yaklaşımlardan ve felsefe yapma yollarından birisidir). Örneğin, Hermenötiğin dinler tarihindeki yeri ve önemi nedir? Yahut Kitab-ı Mukaddes'in anlaşılmasında ve yorumlanmasında hermenötikçiler ne gibi bir rol oynamıştır? Kuranın hermenötik yorumu yapılabilir mi? Kendi kültürümüze tamamen yabancı olan bir düşünce sisteminden de yararlanarak Kur'anı yorumlamak mümkün müdür? Yoksa böyle bir yaklaşım, sonunda çözümden çok sorun yaratan bir realiteye mi dönüşür? Yerli dinler tarihi çalışmaları bağlamında Türkiye'de özgün çalışmalar var mı? Yoksa bu alandaki bütün çalışmalar Batı merkezli olarak mı yapılmaktadır? Hıristiyan kültürünün Batı düşüncesine ne gibi etkisi ve katkısı olmuştur? Buna bağlı olarak, bu kültürü öğrenmek, bize hem Batı kültürüyle yüzleşme, hem de kendi kültürümüzü daha farklı bir açıdan yorumlayabilme imkânı sunar mı? Entellektüel konular söz konusu olduğunda diyaloglarımız daha çok bu türden sorular eşliğinde gerçekleşiyordu. Sonuçta, Emir'in bilgi ve deneyimlerinden kısa süre içersinde epeyce yararlandığımı rahatlıkla söyleyebilirim. Bu diyaloglar esnasında bizim ona ne kattığımızı ve onun üzerinde nasıl bir etki yarattığımızı bilmiyorum.

Emir, içi dışı bir, tertemiz ve mütevazı bir insan idi. Tevazu sahibi olmak, hem insan olmanın bir gereği, hem de bilim adamında bulunması gereken meziyetlerin başında gelmektedir. Entellektüel ve akademik hayat, alçak gönüllü olmayı gerektirmektedir. Aşırı kibir, kapris ve kendini beğenme, bilim ve bilimsel düşünce ile asla bir arada olamaz. Kanaatimiz o dur ki, bu türden olumsuz şeyler, akademisyeni ilme ve fikre karşı bloke etmekte ve bir koza gibi etrafını çepe çevre kuşatmaktadır. Diğer bir deyişle, tevazu sahibi olmamak, bilim adamı ve aydınların gözünü kör etmekte, hakikati görmelerine izin vermemektedir. Bu da bu tür insanların başka insanların ilmi ve fikri konularda ne düşündüklerine, ne yazıp çizdiklerine kulaklarını tıkamalarına yol açabilmektedir. Kibirlerine yenik düşün insanlar, olanca açıklığına rağmen hakikate açık olmadıkları gibi onlarla yüzleşebilecek cesaretleri de yoktur. Kendilerini daima merkeze koyarlar, hep onlar konuşmalı, siz de dinlemelisiniz! Çünkü onlar her şeyi bildikleri için başkalarını dinlemeye, onların bilgi ve deneyimlerinden yararlanmaya ihtiyaçları yoktur! Kibirle ilim, birbirini dışlar ve birbirine düşmandır. Kibir, ilim ve fikrin önünde eğilmeyi imkânsız hale getirir. Oysa ilim ve düşünce kendi önünde eğilmeyi gerektirir, böyle hareket etmeyenlere kendini asla vermez ve açmaz. En önemli erdemlerden birisi, kibirle hareket edip dikleşmek değil, bilgi ve bilgellik ile eğleşmektir. Egosuna yenik düşen insanların hayatında pek dost ve arkadaşı

yoktur. Genelde yalnız yaşamak zorunda kalırlar; bu da, onlar için hayatı daha çekilmez hale getirir. Oysa mütevazı olmak, insana daha doğal ve daha sağlıklı bir görüntü vermektedir. Kültürümüzün ve tarihi tecrübemizin bize söylediği şey de budur. Mütevazı düşünürler, hem kendileri ve başkalarıyla hem de ilim ve fikirle barışıktır. Sevgili Emir, böyle dostlarımızdan birisi idi.

Emir, çalışkan, üretken, disiplinli ve dürüst bir akademisyen idi. Ortaya koyduğu eserler, derslerin dışında kalan zamanı çalışarak ve düşünerek geçirdiğini göstermektedir. Yaşının oldukça genç olmasına rağmen, akademik olarak Türkiye ortalamasının üstünde diyebileceğimiz kayda değer çalışmalar yaptığını söylemek abartı değildir. **[Telif çalışmaları:** *Mitoloji ve Varoluş*, Elis Yay., Ankara 2006.; *Dinler Tarihinin Eleştirel Bağlamı: Jeneoloji, Yapıbozum Post-Kolonyal Eleştiri*, Malatya 2013.; *Din Fenomenolojisi.W.C.Smith Örneği*, Sarkaç Yay., Ankara 2011.; (Cengiz Batuk'la birlikte), *Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, Eskiye Yay., İstanbul 2014. **Tercümelere:** Werner G. Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, çev. Emir Kuşçu, İz Yay., İstanbul 2007.; Rudolf Bultmannın, *Tarih ve Eskatoloji*, çev. Emir Kuşçu, Elis Yay., Ankara 2006. Ayrıca, Emir Kuşçu'nun bir çok bilimsel dergide makale ve çevirileri de yayınlanmış bulunmaktadır]. Bu çalışmalarla Emir'in, diyalog esnasında ilmini konuşturması, bu bilgileri ne kadar içselleştirdiğini, ilme ne kadar çok ilgi duyduğunu ve sevgi beslediğini göstermektedir. Zaten bu kadar yoğun çalışan bir insanın hem yeni bilgilere ulaşma, hem de bu bilgiler eşliğinde farklı yorumlar yapabilme şansı çok daha yüksek olacaktır.

Sevgili dostum, bir gün biz de oraya geleceğiz, bundan şüphelenmesin. Belki dostluğumuz ve kardeşliğimiz kaldığı yerden orada da devam eder. Güzel insan, seni rahmet ve minnetle anıyoruz, ruhun şad olsun, mezarın nurlarla olsun, mekânın Cennet olsun. Daima kalbimizde ve ruhumuzun derinliklerinde farklı ve ayrıcalıklı bir yerin olacaktır. Seni ve senin gibi güzide dostlarımızı hiçbir zaman unutmayacağız. Selam ve dua ile...



## Hıristiyan Fundamentalizmi\*

**Mahmut AYDIN\***

*Hıristiyan fundamentalizmi*, genel olarak Aydınlanma sonrası eleştirel düşünmenin Hıristiyan inanç, gelenek ve kurumlarını yıpratmış gerekçesiyle evanjelik Protestan Hıristiyanlık bünyesinde ortaya çıkan ve kutsal metni merkeze alarak dinin aslına dönmeyi savunan radikal hareketleri tanımlamak için kullanılan bir terimdir. Evanjelizmin alt türü olarak ortaya çıkan bu radikal hareket, kısa süre sonra yalnızca Protestan düşüncede değil, seküler ve liberal düşünme ile demokrasi karşıtı takındığı politik tavır dolayısıyla genişleyerek batı dünyasında birçok kurum ve kuruluşu etkileyen köktenci bir harekete dönüşmüştür. Bu hareket günümüzde “Muhafazakâr Hıristiyanlık”, “Evanjelizm”, “Yeni Evanjelizm” ve son yıllardaki politik çağrışım yapan tanımıyla “Hıristiyan sağ” gibi çeşitli isimlerle de nitelendirilmektedir. Bu yazıda ana hatlarıyla fundamentalizmin hangi sebeplerle ortaya çıktığına; kavramın olumsuz çağrışımlarına; demokrasi karşıtı bir hareket olarak tanımlanmasının gerekçelerine değinilecektir.

Kökleri Rönesans ve reformasyona kadar geri götürülmesine karşın rasyonal düşünme biçiminin özellikle de Aydınlanma sonrası ilerlemecilik fikrinin bir parçası olarak gelişen Kitabı Mukaddes eleştirisi, (*biblical criticism*) veya akademik çevrelerdeki ismiyle tarihsel eleştiri (*historical criticism*)-, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında Hıristiyan kutsal metinlerinin otantikliğinin ve otoritesinin sorgulanmasına yol açmak suretiyle geleneksel Hıristiyan inançlarını kökünden sarsmaya başlamıştı. Bu dönemlerde *tarihsel eleştirinin* bir parçası olarak ortaya çıkan yöntemleri kullanan eleştirmenler, kutsal metni yorumlamada re-

---

\* Rahmetli Emir Kuşçu'nun anısına danışman hocası tarafından kaleme alınmıştır.

\* Prof. Dr , Ondokuz Mayıs Üniversitesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi.

formasyonun literal anlama biçimini (*sensus literalis*) kendilerine esas aldılar. Ancak onlar, bunu yaparken literal anlamı seleflerinden oldukça farklı amaçlar için kullanarak bir eleştiri enstrümanı haline getirdiler ve bunun sonucunda da kutsal metni tarihsel hadiselerle bağlantılı bir şekilde (*sensus literalis historicus*) anlama yoluna gittiler.<sup>1</sup> Modern dönem boyunca özellikle Kilise kontrolünün dışında Kitabı Mukaddes'e özgürce yaklaşmayı ve onu objektif bir biçimde "herhangi bir kitap gibi" araştırmayı hedefleyen üniversitelerin teoloji kürsülerinde tarihsel eleştirinin popüler olması, modern Hıristiyan teoloji tarihindeki en önemli hadiselerden biri olarak kabul edilmektedir.<sup>2</sup> Çünkü Modern araştırmalar ve eleştirilerle sadece Kitabı Mukaddes'in yanılmaz olduğuna dair geleneksel Hıristiyanlık doktrini ve kurumları darbe almadı, aynı zamanda onların yerine modern kurumların tesis edilmesine de imkan sağlayan gelişmelere zemin hazırlandı. Burada tarihsel eleştirinin Hıristiyanlık geleneği açısından olumlu ve olumsuz birçok etkisinden bahsedilebilir. Ancak bu yazıda ele alacağımız konuyla bağlantılı olarak modern tarihsel eleştirinin belki de en önemli sonuçlarından biri, muhafazakâr evanjelik bir karşıtlığı doğurmuş olması ve bunun da git-tikçe daha radikal bir çizgide evrilerek özellikle Amerika merkezli köktenci bir harekete dönüşmesidir.

Modern Hıristiyanlık düşüncesine karşı fundamentalistler, bir yandan reformasyonun literal yorumunu kabul ederken, diğer yandan da kutsal metnin otoritesine ve yanılmazlığına sıkı sıkıya bağlı kalarak Hıristiyan imanını yıkıcı bir hareket olarak gördükleri liberal teolojik görüşlere karşı geleneğe dönüş hareketi başlattılar. Bu dönüş hareketi, dönemin sosyo-kültürel ve politik ortamından etkilenerek dini olmaktan çok siyasi/politik bir hal almıştır. Bu dönemlerde modern düşüncedeki gelişmeler, Avrupa sivil savaşlarından sonra yaşanan göçlerle Amerika'ya taşınmıştır. Bu süreçte kendilerini geleneksel düşüncenin savunucuları olarak gören bazı ilim insanları (örneğin, Archibald Hodge, Benjamin B. Warfield ve J. Gresham Machen) liberal teolojik görüşlere yanıt vermeye çalışmıştır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Richard N. Soulen & R. Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş üçüncü baskı, Louisville-London: Westminster John Knox Press, 2001, s.105.

<sup>2</sup> Bkz. Klaus Scholder, *The Birth of Modern Critical Theology: Origins and Problems of Biblical Criticism in the Seventeenth Century*, Translated by John Bowden, London: SCM Press, 1990, ss. 1-4; Soulen & Kendall Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, ss. 78-79; David E. Aune, "Historical Criticism", In *The Blackwell Companion to the New Testament*, Edited by David E. Aune, Chichester: Wiley-Blackwell Publ., 2010, ss. 101-115; David R. Law, *The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed*, London: T&T Clark International, 2012, ss. 223-225; Eryl W. Davies, *Biblical Criticism: A Guide for the Perplexed*, London&New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013, ss. 1-8.

<sup>3</sup> Nancy T. Ammerman, *Bible Believers: Fundamentalist in the Modern World*, New Jersey: Rutgers University Press, 1987, s. 23-24.



Amerika’da liberalizm ile geleneksel evanjelik Protestanlık arasındaki çatışmanın İngiltere ve kıta Avrupa’sının genelinden daha keskin ve şiddetli olduğu bilinen bir vakiydir. Bunda, sivil savaş sonrası yaşanan göçlerin Amerika’nın sosyo-kültürel yaşamında ve özellikle Protestan karakterinde yaptığı değişiklikler önemli rol oynamış gözükmektedir. Amerika kıtası, bir taraftan çoğulcu bir toplum olmaya doğru ilerlerken, diğer taraftan Hıristiyan gruplar arasındaki bölünmelerin yoğun olduğu bir yer haline gelmiştir. Dahası Amerikan liberalizminin Avrupa’ya oranla daha sert bir karaktere sahip olduğuna dair görüşleri de buna eklemek gerekir. Bu bakımdan evanjelik hareketin burada daha katı ve radikal söylemlerle kendini ifade etmeye çalışması anlaşılabilir bir durumdur. Anlaşıldığı kadarıyla radikal evanjeliklerle modernistler arasındaki çatışmalar, her iki grup üyelerinin Protestan hareket bünyesinde etkin olmaya çalışmalarında ve hem teorik-teolojik düzeyde hem de pratik uygulamalar bakımından birbirleriyle mücadelelerinde ortaya çıkmıştır.<sup>4</sup> Bu tartışma ve çatışma ortamında Pentakostal hareket gibi aktif misyonerliği öngören hareketler Amerika’da fundamentalizmin yaygınlaşmasına dolaylı yoldan etki etmişlerdir.

Amerika kıtasında çok yönlü olarak gelişen evanjelizm ve onun radikal kanadını ifade eden fundamentalist hareket, “biblisizm” yani Kitabı Mukaddesçilik ve “dinsel bireysellik” şeklinde iki temel belirleyici ilkeden hareket eder. Buna göre, Fundamentalist hareket ilahî vahyin herhangi bir hata içeren/ihtiva eden bir kitap yoluyla gelebileceğini öngördüğü için bu harekete göre Bible yani Hıristiyan kutsal kitabı her türlü bilimsel ve dinsel hatadan uzaktır. Dahası her bir kimsenin Kutsal Ruh’un inayetiyle kendini bireysel olarak kurtarabileceğine dair inanç, katı dini pratikleri de beraberinde getirmiştir. Ancak bu hareketi kökenci fundamnetalist yapan belki de en önemli unsur, kutsal kitaptaki tüm kehanetlerin gerçekten öyle olduğunun kabul edilmiş olması ve mensuplarının, kutsal metni siyasi beklentilerle harmanlanmış eskatolojik bakış açısıyla okumayı tercih etmeleridir. Onların temel argümanları şuydu: Tanrı’nın vahyi şayet Kitabı Mukaddes ise ve o da literal olarak okunması gerekiyorsa, o zaman ondaki gelecekle ilgili tüm kehanetler de literal olarak doğrudur. Bu bakımdan onlar modern dönemde yaşanan kargaşaların Kitabı Mukaddes’te anlatılan nihai sonla ilgili ifadelerle birebir örtüştüğü konusunda güçlü bir inanca sahiptirler. Esasında onların, kutsal metni siyasi sorunlar üzerinden okumaları ve gittikçe radikal bir çizgiye doğru evrilmeleri de bundan sonra gerçekleşmiştir. Buna göre fundamentalistler, Birinci dünya savaşı hatta İkinci dünya savaşı sırasında yaşanan hadiseleri gördüklerinde tüm bu yaşananların kutsal kitapta bahsi geçen “mutlak son”un ve diğer kehanetlerin bir karşılığı olarak kabul etmekte gecikmediler. Çoğunlukla modern kutsal kitap eleştirilerinin ve liberal teolojinin

<sup>4</sup> Leslie J. Hoppe, “Fundamentalism”, Karl Müller ve diğerleri, eds. *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives*, Maryknoll: Orbis Books, 1997, s. 168.

bunun müsebbibi olduğunu düşünerek onlara karşı daha radikal bir tutum içeresine girdiler. Fundemantalizmin bu yıllarda artması bu anlamda şaşkıncı değildir. Karen Armstrong'un aktardığına göre örneğin Kitabı Mukaddes'te İbrani peygamberleri, Yahudilerin söz konusu "Mutlak Sondan" önce topraklarına geri döneceklerini ilan etmişlerdi. Bu çerçevede İngiltere hükümeti Filistin'de bir Yahudi yurdu için destek teminatı olarak kabul edilen Balfour Deklarasyonunu 1917 yılında yayımlandığında Hıristiyan fundamentalistler şaşkınlık ve sevinç karışımı bir duygu hissetmiş olmalılar.<sup>5</sup>

Öte yandan fundemantalistler Amerikan siyasetinde etkin olmaya başlarken komünizm karşısında da diğer gruplardan daha sert bir tavır takındılar ve bu bağlamda görüş ve politikalarını desteklemek için kutsal metinden alıntı yapmaktan hiç çekinmediler. Yine Armstrong'un belirttiğine göre Cyrus I. Scofield, Rusya'nın kıyametten önce İsrail'e saldırarak "kuzeyden gelen güç" olduğunu ileri sürdü. Ateist komünizm bir bakıma bu iddiaları onlar için doğrular gözüküyordu.<sup>6</sup> Daha birçok örnek fundamentalist Hristiyanlığın kutsal metni anlama biçimleri konusunda bize açık ipuçları sunar. Ancak burada dikkat çeken nokta, Hıristiyan fundamentalizminin literal anlama bu kadar vurgu yapmasına karşın, kutsal metni çoğunlukla siyasi/politik olaylar üzerinden okumaya çalışmasıdır. Onların Mesih'in geleceğine dair inançları, doğal olarak kutsal metni siyasi hadiselerden hareketle ele almalarına zemin hazırlamaktadır. Bu bakımdan onlar dünyayı bir anlamda Tanrı'nın ve Mesih'in savunucuları ile şeytani güçler arasında bir ayrımla anlamaya çalışmaktadırlar. Dünyayı bu güçler arasındaki bir çatışma zemini ve yaşanan çatışma ve savaşları da yaklaşan sonu hazırlayan olaylar olarak gördüler. Bu bakımdan onlar yani fundamentalistler demokrasi gibi fikirlerle mücadele etmekle kalmadı, aynı zamanda tanrı tanımazlığın kalesi olarak gördükleri komünizmle de mücadele ettiler. Bu mücadelede taraf olmak fundamentalistlerin en temel ilkelerinden biriydi. Zira kutsal kitap yaklaşan sonda bir çatışmanın olacağını vaat ediyordu.<sup>7</sup>

Açıkça görülmektedir ki teorik olarak Hıristiyan fundemantlizminin kutsal kitap yorumu, ondaki kehanetlerinin literal olarak doğrulanması gibi bir çabadan hareket eder. Hareketin radikal bir zemine kayması da tam da bu noktadan anlaşılabilir bir durumdur. Şeytani güçlerle, mesihçiler arasındaki çatışmayla ilgili yoğun korkudan beslenen bir kutsal kitap okuması, doğal olarak metinlerin çarpıtılmasına ve hatta metindeki ifadeleri doğru çıkarmak adına bazı terör faaliyetlerine dahi girişilmesine sebebiyet vermiştir. Bu bakımdan Hıristi-

<sup>5</sup> Karen Armstrong, *İncil*, çev. Iğın Yıldız, İstanbul: Versus Kitap, 2008, ss. 226-228

<sup>6</sup> Armstrong, *İncil*, s. 227.

<sup>7</sup> Armstrong, *İncil*, ss. 227-229; Ammerman, *The Bible Believers*, s. 19.

yan köktenciler barışla ilgilenmeyi pek önemsemediler, çatışmayı ve savaşı kutsal metnin öngördüğünü düşünerek dini bir eylem olarak gördüler. Bir kez kutsal metin bu tarz bir bakış açısını doğrulayan bir metin olarak anlaşılmaya başlanınca, her dönemin siyasi/politik düşmanları aynı zamanda Mesih'in ve Hıristiyanlığın düşmanları olarak kabul edildi. Aktarıldığına göre fundamentalistler özellikle soğuk savaş döneminde komünizmin kuzeyden gelen tehlike olarak Kitabı Mukaddesle ilişkilendirmişlerdi. Bu durum bir bakıma köktencilerin Amerikan politikalarında güçlenmelerinin de yolunu açtı. Artık kuzeyli düşman kavramı Amerika'nın politikalarına göre sürekli isim değiştirdi.<sup>8</sup> Bir tarafta liberaller ve evrimciler, diğer tarafta komünistler bu çatışmanın en belirgin işaretlerini temsil ediyorlardı. İlginç bir biçimde fundamentalistler, Amerikan siyasetinde aktif rol oynamaya başladıktan sonra soğuk savaşın bitimiyle karşıt güç, bu sefer "Müslüman fundamentalistler" olarak nitelendirilen kesim oldu. Hıristiyan fundamentalistler bir kere kutsal metni, çatışma fikri üzerinden okunmaya başlanınca, Mesih'in karşısında bir "şeytani" güç bulmakta hiç zorlanmamış olmalı. Zira her dönem, onların karşısına yeni "şeytani" güçleri çıkarıyordu. İlginç bir biçimde geçmişte alegorik yorumlar vasıtasıyla bir şekilde izah edilmeye çalışılan Kitabı Mukaddes'deki şiddet içeren bazı pasajlar, fundamentalist ve köktenci Hıristiyanlar kasıtlı olarak gündeme getirilerek bunların literal olarak doğru olduğunu yüksek sesle dillendirilir olmuştu.<sup>9</sup> Hatta Amerikalı yazar Grace Hallsell, fundamentalistlerin bu tavırlarını Mesih'in ikinci kez gelişini çabuklaştırmak için "Tanrı'yı kıyamete zorlamak" şeklinde isimlendirmiştir.<sup>10</sup>

Bunun yanından fundamentalistler, daha fazla taraftar toplamak için diriliş toplantıları organize ettiler. Bu organizasyonların belki de en önemli sonuçlarından biri, şiddet yanlısı grupların Hıristiyan fundamentalist hareketlere bağlanması ve bu şekilde hareketin daha da genişlemesinin sağlanmış olmasıdır. Dahası *Baptist Kutsal Kitap Cemiyeti*, *İlk Baptist Kilise*, *High Park Baptist Kilisesi*, *Thomas Road Baptist Kilisesi* gibi birçok kuruluş, çeşitli organizasyonlarla fundamentalist hareketin yayılmasında ve bir misyonerlik hareketi olarak faaliyet göstermesinde önemli rol oynamalarının yanında kendilerine sempati besleyen geniş bir kitleyi de yaratmayı başardılar.<sup>11</sup> Fundamentalistler, özellikle 1980'li yıllardan sonra Amerikan siyasetinde etkin olmaya başladılar. Bundan sonra özellikle liberalizm,

<sup>8</sup> Armstrong, *İncil*, s. 236.

<sup>9</sup> Armstrong, *İncil*, s. 238.

<sup>10</sup> Fundamentalistlerin Mesih'in ikinci gelişinin yolunu hazırlamak için dünya ölçeğinde yürüttüğü şiddet ve kaos içeren faaliyetleriyle ilgili bkz. Grace Hallsell, *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak*, çev. Mustafa Açar & Hüsnü Özmen, Ankara: Kim Yayınları, 2002.

<sup>11</sup> Blumhofer, "Fundamentalism", Hans J. Hillerbrand, ed. *The Encyclopedia of Protestantism*, London: Routledge, 2004. <http://www.Reference.routledge.com>.

evrimcilik, komünizm karşısında takındıkları tavrı daha geniş kitlelere taşıdılar ve bunu etkin bir siyaset aracı haline getirdiler.

Özetle fundamentalist hareket görüldüğü üzere ne kadar kökene dönmeyi amaç edinse de onların geçmişe sadece nostaljik bir bakış olarak yaklaştıklarını düşünmek oldukça iyi niyetlilik olur. Zira onlar geçmişi aslında bugünün siyasi/politik olaylarından ve zemininden hareketle okumakla aslında modern Kutsal Kitap çalışmalarının ve tarihsel eleştirinin iddia ettiği şeyi tersinden gerçekleştirmiş oldular. Bir fakla ki tarihsel eleştiri, Kitabı Mukaddes'in orijinal anlamını ve İsa'nın gerçek öğretisini ortaya çıkarıp bugün için bir model haline getirmeyi amaçlarken, fundamentalistler, bugünün siyasi olayları için bir kurtarıcı olarak İnciller'in Mesih'ini bir savaşçıya dönüştürdüler. Bu nedenle de kutsal kitap yorumu, fundamentalistlerin elinde merhamet kaynağı olmaktan çok yaşanan acılara ve trajedilere eskatolojik bir sebep bulma aracına dönüşmüştür.

## **Kur'an'ın İnsanlararası İletişim Ve İlişkilere Verdiği Değer**

**Fikret Karaman\***

**Özet:** Kur'an'da belirtildiği üzere Allah varlıkların isimlerini önce Hz. Âdem'e öğretmiş ve bu amaçla ona sahifelerden oluşan bir kitap indirmiştir. Benzeri kitaplar daha sonraki peygamberlere de gönderilmiştir. Bu itibarla ilk bilgi iletişimi Allah ile O'nun elçileri arasında gerçekleşmiştir. Çünkü ilahi dinlerin mensupları bu kitapların Allah tarafından gönderildiğini kabul etmişlerdir. Bir bakıma toplumun bugün sahip olduğu ilim ve medeniyetin temeli ilahi kitaplara ve onları ümmetlerine ulaştıran peygamberlere dayanmaktadır. Zira peygamberler doğru ve güvenilir kimselerdir. Hz. Muhammed (sav)'e nazil olan Kur'an ilahi ve evrensel bir kitaptır. O, insana özel bir değer vermiştir. Evrenin ve içindekilerin onun emrine verildiğini bildirmiştir. Bu durumda insan sorumluluğu gereği önce Allah ile sonra gönderdiği ilahi mesajlarla iletişim ve ilişkilerini düzenlemek durumundadır. Buradan alacağı güç ve ilham ile çevresiyle daha kolay iletişim sağlayacaktır. İletişim dilinde barış ve huzura ulaşmak için gerekli ön adımların samimiyet, sevgi, saygı ve iyi niyet gibi ilkelerden oluştuğu göz ardı edilmemelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Peygamber, Kitap, iletişim, İlişki, İnsan, Evren, Çevre

**Abstract:** The Value Given To The Quran Interpersonal Communication And Relationships - God (Allah) taught the name of presences Prophet Adam first. For this purpose he had given a book of scriptures. Books had also been sent to the later prophets. The richest knowledge communication primarily occurred between God and his sacred prophets. Because members of the monotheistic religions accepted that these books sent by God. In a way, the knowledge and civilization that society has today ground on holy scriptures and prophets who conveyed scriptures to their ummah. Because prophets were honest and trustworthy people. Qur'an, which was revealed to Prophet Mohammad is a divine and universal book. It gave a special value to people. It is stated that the universe and its contents was given to his command. In this case, people must be in contact with God firstly, then must be in contact with the divine messages God sent, because of human responsibility. The power an inspiration taken from here will provide easy communication to people. In order to achieve peace and comfort in communicative language it is should not be ignored that the principles of good faith is consist of sincerity, love and respect as the necessary preliminary steps.

**Keywords:** The Qor'an, Prophet, scripture, communication, human, universe, environment

## Giriş

İnsanlık tarihinde ilk iletişim ve bilgi, vahiy şeklinde Hz. Âdem (as) aracılığı ile insanlara ulaştırılmıştır. Bu bilgi akışı daha sonra gelen peygamberler ve ilahi kitaplarla desteklenmiş son peygamber Hz. Muhammed (sav)'e kadar devam etmiştir. Şüphesiz ki bütün peygamberler Allah tarafından seçilmiş sadık ve emin kimselerdir. Onların gönderilmelerindeki asıl hikmet, insanlarla iletişim kurarak kendi ümmetlerini doğru yola iletmektir. Yüce Allah'ın çok az insana uygun gördüğü nübüvvet makamı vehbidir, çalışarak bu dereceye ulaşmak mümkün değildir. Allah insanlardan ancak dilediğini peygamber olarak seçmiş<sup>1</sup> ve toplumun konuştuğu dil ile göndermiştir. Bu husus Kur'an'da şöyle açıklanmıştır: “ (Allah'ın emirlerini) onlara iyice anlatsın diye her elçiyi, yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik.”<sup>2</sup> Dolayısıyla onlara kitapları da konuştukları dilde indirilmiştir. Örneğin Hz. Musa'ya gönderilen Tevrat ve Hz. İsa'ya indirilen İncil İbranice nazil olmuştur. Hz. Peygambere verilen Kur'an da şu ayetlerden anlaşıldığı üzere Arapça olarak gönderilmiştir. “Ve biz onu Arapça bir hüküm(hikmetli bir söz) olarak indirdik.”<sup>3</sup> “Anlayasınız diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik.”<sup>4</sup> Görüldüğü üzere peygamberlerin ve kitapların toplumun konuştuğu dilden gönderilmiş olmaları iletişim ve ilişkilerin tesisi açısından önemli bir kolaylık olarak değerlendirilmelidir. Bu uygulama insanın doğasına da uygun düşmektedir.

Araştırmamızın amacı Kur'an'ın insana yüklediği sorumluluğu çevresiyle paylaşmak için birey ve toplum ilişkilerini canlı tutmak, sürekliliğini sağlamak ve ilkelerini irdelemektir. Makalemizde iletişim kavramı da bazen kullanılmıştır. Bu kavram, daha çok bireyin kendisi, ailesi, çevresi ve uluslararası ilişkilerde yararlanması gereken bir yöntem anlamında değerlendirilmiştir. Toplumların geçmişe oranla günümüzde daha geniş imkânlarla sahip olmalarına rağmen kendi aralarında yeterince iletişim, ilişki ve sorumluluk paylaşımını yaptıkları söylenemez. Buna karşılık kitlelerde yalnızlık, durgunluk, stres, gerginlik, şiddet, korku ve karamsarlık gibi olumsuz gelişmeler ortaya çıkmaktadır. Hal böyle olunca karşılıklı iyi niyet, güven ve samimi ilişkiler her geçen gün azalmaktadır. Bu nedenle biz, Kur'an-ı Kerim'in insanlar arası iletişim ve ilişkilere verdiği değer üzerinde yo-

---

\* Prof. Dr. İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dekanı ve Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, fkaraman23@yahoo.com

<sup>1</sup> En'âm, 6/124.

<sup>2</sup> İbrahim, 13/4.

<sup>3</sup> Ra'd, 13/ 37.

<sup>4</sup> Yusuf, 12/2.

ğunlaşmak istiyoruz. Kur'an'ın emirlerini insanlara ileten ve onlarla ilişkileri geliştirenler şüphesiz ki peygamberlerdir. Bu nedenle Kur'an-ı Kerimin vahyi ışığında, Hz. Muhammed (sav)'in örnek davranışları, çevre ile kurduğu ilişkiler ve kullandığı din dili önem arz etmektedir. Konu ile ilgili kelimeler, tefsir, hadis gibi klasik kaynaklar ile bütün peygamberlerin kendi ümmetleriyle kurdukları ilişkilerle ilgili yeterince kaynak, bilgi ve birikim bulunmaktadır.

### 1-İlk Bilgi Veya İletişim

Kur'an, evren hakkında ilk keşif sayılabilecek *bilginin* Allah tarafından Hz. Âdem (a.s)' e verildiğini şöyle açıklamıştır: “Allah Âdem’e bütün isimleri, (eşyanın adlarını ve ne işe yaradıklarını) öğretti. Sonra onları önce meleklerle arz edip: “Eğer siz sözlünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi.”<sup>5</sup> Bu ayetten anlaşıldığına göre; Allah eşyanın mahiyetini, özelliklerini, kanunlarını ve sanat aletlerini Hz. Âdem’e bildirmiştir. Örneğin yazmak için kalemi, dikmek için iğneyi ilham vasıtasıyla ona öğretmiştir.<sup>6</sup> Öğretilen bu isimler sayesinde Hz. Âdem (as) aracılığı ile insan ve diğer varlıklar hakkında bilgi, iletişim ve ilişkiler gündeme gelmiştir.

Nitekim tabiidinden Sûddî'nin (ö.744) İbn-i Abbas'tan naklettiğine göre; “Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti” ayetiyle işaret edilmek istenen husus; insan ve diğer canlı varlıkların isimlerini ona bildirmiş olmasıdır. Örneğin; şu ağaç, şu dağ, şu ova, şu deve, şu at, şu kuş denilerek isimler tek tek öğretilmiştir. Aynı konuyu Dahhak (ö.723) biraz farklı olarak yine İbn-i Abbas'tan rivayet ederek şöyle demiştir: “Bu ayetle kastedilen husus, insanların birbirleriyle anlaşım tanışmalarına vasıta olan hayvan, gök, yer, kara, deniz ve ova gibi isimlerin Hz. Âdem (a.s)'e öğretilmiş olmasıdır. Öğretilen isimlerden maksadın, Allah'ın yarattığı bütün olayların cinsleri hatta konuşulan bütün dillerin kelimeleridir.”<sup>7</sup> Buna İbranice, Arapça, Farsça ve Rumca gibi diller örnek gösterilebilir. Zamanla bazı kavimler yok olmuş yerlerini başka toplumlar almıştır. Bu nedenle kimi toplum ve dönemlerde konuşulan diller unutulmuş yerine yeni diller yerleşmiştir.

### 2- Bilgi, Vahiyle Başlamıştır

Allah emir ve yasaklarını peygamberleri aracılığıyla insanlara bildirmiş ve sorumlu tutmuştur. Bu bilginin kaynağı olan ilahi mesaj ancak vahiyle gerçekleşmiştir. Çünkü vahiy, “Allah'ın dilediği şekilde peygamberlere ulaştırdığı söz

<sup>5</sup> Bakara, 2/31.

<sup>6</sup> Konyalı Mehmed Vehbi, *Hülasatü'l Beyan Fi Tefsir'il Kur'ân*, Üç Dal Neşriyat, İstanbul, 1966, 1/93.

<sup>7</sup> er-Râzi, *Tefsirü'l Kebir*, Dârü'l Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, II /162.

ve kelâmdır.”<sup>8</sup> Bu itibarla vahyin aslı bir şeyi süratle işaret etmek, fısıldamak ve konuşmaktır. Nitekim şu ayetlerden de açıklandığı üzere Allah insanlara bir şeyi bildirmek istediğinde vahiy yoluyla ve perde arkasında bir elçi aracılığı ile duyurmuştur: “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O, yücedir hâkimdir. İşte böylece sana da Kur’an’ı vahyettik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola erdirdiğimiz bir nur kıldık. Şüphesiz ki sen doğru bir yol göstermekteisin.”<sup>9</sup> Ayet mealinden de anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber (sav) kendisine gelen vahiyle, doğru yola davet eden bir rehberdir. Allah bazen veli kullarına da doğrudan veya melekler aracılığı ile bilgiler ulaştırmıştır. Bunlar için vahiy kelimesi kullanılmakla beraber yaygın olarak “ilham” terimi kullanılmıştır. Şu var ki ilhamın bilgi değeri sübjektiftir. Peygambere gelen vahye aykırı olmamak şartıyla kime gelmişse onun için geçerli olup bir dayanak hükmündedir.<sup>10</sup>

Kur’an’ın haber verdiği üzere vahiy mahsulü olan bilgiler, Cebrail vasıtasıyla peygamberlere ulaştırılmıştır. Ancak Allah bazen aracı olmaksızın<sup>11</sup> başka varlıkları da çeşitli bilgi ve becerilerle programlamış, bu bilgi ve eylem biçimini onların tabiatlarının bir parçası ve temel özelliği kılmıştır. Bu konuya şu ayetle işaret edilmiştir: “Ve Rabbin bal arısına şöyle ilham etti”<sup>12</sup> Bazen de şu hadiste görüldüğü gibi bilgiler rüya yoluyla bildirilmiştir: “Vahiy kesildi, sona erdi. Geriye sadece güzel haberler, müjdelere (mübeşşirat) kaldı. Bu da doğru bilgiye işaret eden rüyadır. Bunu mümin görür veya ona gösterilir.”<sup>13</sup> Burada geçen vahiy ilham manasındaki vahiydir. Ancak Hz. Peygamberin gördüğü rüyalar diğer insanların rüyaları gibi değildir. Çünkü insanların rüyaları delil olarak kabul edilmemiştir. Fakat Resulullah’ın vahiy mahiyetinde gördüğü rüyalar, sabah aydınlığı gibi doğru çıkmıştır.<sup>14</sup> Buna göre vahiy, “Yüce Yaratıcının genel olarak varlıkları, dilediği özelliklere ve hareket tarzlarına göre programlaması, özel olarak da insanlara ulaştırmak istediği ilahi emir, yasak ve haberlerin tamamını vasıtalı veya vasıtasız bir şekilde gizli ve süratli bir yolla peygamberlere iletmesidir.”<sup>15</sup>

<sup>8</sup> Hayrettin Karaman vd. *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003, 1/12.

<sup>9</sup> Şûra, 42/51-52.

<sup>10</sup> Hayrettin Karaman, vd. a.g.e, 1/ 12.

<sup>11</sup> Meryem, 19/12, Kasas, 28/ 46, Tâhâ, 20/12.

<sup>12</sup> Nahl,16/68.

<sup>13</sup> Buhari, Ta’bir, 20.

<sup>14</sup> Buhari, Bed’ü’l vahiy, 3.

<sup>15</sup> Hayrettin Karaman vd, a.g.e, 1/14.



Bugün vahiye dayalı haberlerin içeriğini kavrayabilmek için bilgisayar teknik ve imkânları üzerinden şöyle bir örnek verilebilir. Bilgisayar tuşlarına basarak harfleri yazdığımızda, ekranda belli bir harf şekli görülür. Hâlbuki içerideki disk, yazılan ve işaretlenen belli bir harf şekli değildir. Yeniden yazmadan birçok harf şekline dönüştürülebilir işaretler ve kodlardır. Dillere çevirme yapmak üzere programlanmış bilgisayarda da durum aynıdır. Yazan belli bir dilde yazdığı halde diske kaydedilen şey, o belli dilin kelimeleri değil, o kelimelerin ve harf dizilerinin kodlarıdır. Bu nedenledir ki yazan Türkçe yazdığı halde bilgisayara “Bunu Fransızcaya çevir” komutu verildiğinde aynı kodlar ekrana Fransızca olarak yansımaktadır. Vahiy ve ilahi kelamı da aralarında mahiyet farkı bulunmakla beraber konuyu zihinlere yaklaştırabilmek için harf ve ses olmayan bilgisayar kodlarına benzetebiliriz. Bu kodlar, Allah'ın yaratmasıyla meleklerde ve peygamberde belli beşeri harf ve kelimelere dönüşmektedir.<sup>16</sup>

### 3-Kur'an Ve Muhatabı

Kur'an Hz. Peygamber (sav)'e nazil olmakla beraber muhatabı bütün insanlardır. Yüce Allah kullarına “*Ey beni âdem*<sup>17</sup>, *Ey insanlar*<sup>18</sup>, *Ey iman edenler*”<sup>19</sup> gibi ifadelerle hitap ederek onları onura etmiştir. Ayrıca bu tür ayetlerin devamında, onları dünya ve ahiret nimetleriyle müjdelemiştir. Kendisine olan inancı, kulluk bilincini inkâr ve ihmal edenleri de “*Ey kâfirler veya inkâr edenler*<sup>20</sup>” gibi ikaz ve kınama gibi ifadelerle uyarmıştır. Böylece insan hem iyiliği işlemek hem kötülüklerden uzaklaştırılmak üzere içinde yaşadığımız âlemin yegâne sorumlusu olarak seçilmiştir. Ancak Allah'ın muradı daima onun hayır ve iyiliğinden yana olmuştur. Hatta onu doğru çizgi üzerinde tutmak, işini kolaylaştırmak için yapısına özel bir değer vermiş ve en güzel şekilde yaratmıştır.<sup>21</sup> Kendi ruhundan ona üflemiştir.<sup>22</sup> Çünkü temelde insan neslinin ilk atası olan Hz. Âdem (as)'e meleklerin secde etmesi istenerek onun değerli bir varlık olduğuna dikkat çekilmiştir. Şüphesiz ki onun bu üstün cephesi yanında bir de topraktan yaratılan beşeri yönü vardır. İşte insandaki bu ikilik onun ahlaki bakımdan çift kutuplu bir varlık olduğu şu ayette açıklanmıştır: “ (Allah) ona (nefsel/insana), fücürünü ve takvasını

<sup>16</sup> Hayrettin Karaman, a.g.e 1/ 17.

<sup>17</sup> A'raf, 7/26-27, 31,35.

<sup>18</sup> El-İnfîtâr, 82/6, el-İnşikâk, 84/6.

<sup>19</sup> Bakara, 2/104, 153, 254, 267.

<sup>20</sup> Tahrim, 66/7, el- Kâfirun, 109/1.

<sup>21</sup> Et-Tin, 95/4.

<sup>22</sup> Hicr, 15 /29.

*ilham etti.*"<sup>23</sup> Buna göre, insana iyiliği veya kötülüğü tercih etme kabiliyeti birlikte verilmiştir. Bu özellik ona, sınavı başarma ve özgür karar verme fırsatını da kapsamaktadır. Tam da bu değerlendirmeden sonra onun alacağı tavır ve hareket tarzına yine Kur'an'da şöyle dikkat çekilmiştir: " *Nefsini yücelten kurtuluşa ermiş, onu alçaltan da perişan olmuştur.*"<sup>24</sup>

Kur'an, ilahi mesajı telkin ve iletişimde bireyi muhatap almakla beraber onların birlikte yaşamalarını önermiştir. Karşılıklı görev, sorumluluk ve davranışlarına dikkat çekmiştir. Çünkü inançlar, bilgiler, düşünceler, kültürler ancak toplumsal ilişkilerle hayatta kalır ve gelişir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim tanışmak, karşılıklı ilişkileri geliştirmek ve güvene dayalı antlaşmalar yapmak amacıyla insanların yaratılış hikmetini şöyle açıklamıştır: "*Ey insanlar doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Birbirinizle tanışmanız için kavimlere, kabilelere ayırdık. Muhakkak Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır.*"<sup>25</sup> Görüldüğü üzere bu ayet insanların bir aile gibi yaratıldığını hatırlatmaktadır. Bu yaratılma sonucunda insan neslinin bir erkek ve bir kadından çoğalarak yeryüzüne yayıldığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle insanlar arasında bir farklılık yoktur. Onların yaratılmaları, kabilelere ve milletlere ayrılmalarının hikmeti, birbirleriyle tanışmak, ilişkileri geliştirmek ve dostluklar kurmaktır. Bu hususta insanların yaratılıştaki eşitlikleri vurgulanmış, aralarındaki üstünlük ve faziletin ise soyda, cinste, renkte, ırkta, malda değil takvada ve üstün ahlakta olduğu açıklanmıştır. Bütün insanların aslı birdir. Bir erkek ve kadın olan Hz. Âdem ve Havva'dan yaratılmışlardır. Onların da aslı topraktır. Dünyada var olan bütün ırklar, aynı anne ve babadan gelen bu büyük ağacın farklı dallarıdır. Bu yaratılış dizisinin özünde, birinin diğerine karşı üstünlüğü yoktur. Dün ve bugün, bilimsel gerçeklerden yoksun iddialarla gündemde tutulmaya çalışılan bir alt ve üst tabaka da yoktur. Çünkü her şeyin yaratıcısı, bir olan Allah'tır. Görüldüğü üzere yaratılıştan gelen farklılıklar, bir soyun ya da bir ırkın diğer bir ırka üstünlük kurmasına izin vermemiştir. Aksine Allah'ın insanı topluluklar, milletler, soylar ve kabileler şeklinde yaratmasının hikmeti, tanışma, yardımlaşma, dostluklar ve akrabalıklar kurmaları içindir. Aralarındaki üstünlük, sadece Allah katında kabul gören takva, ahlak ve fazilete dayanmaktadır.

## A- HZ. PEYGAMBER (SAV) VE ÇEVRESİYLE İLİŞKİLER

### 1-Mekke Dönemi

<sup>23</sup> Şems, 91/ 10.

<sup>24</sup> Şems, 91/ 9.

<sup>25</sup> Hucurat, 49/13.

Hız. Peygamber (sav) hem nübüvvet öncesinde hem vahyin en yoğun nazil olduğu dönemde Mekke'li müşrik komşularla iç içe yaşamıştır. Onlarla her türlü iş, bilgi iletişimi, komşuluk ilişkileri, mali alış veriş ve görüşmeleri sürdürmüştür. Şüphesiz ki Kur'an'ın, şirk ve küfür kültürünün hâkim olduğu böyle bir toplumda nazil olmasının ayrı bir anlamı vardır. Hız. Peygamber (sav)'in, nübüvvet öncesi 40, nübüvvet sonrasında da 13 yıl olmak üzere toplam 53 yıllık hayatı aynı toplum içinde geçmiştir. Bu itibarla Resulullah (sav) aynı süre içinde birlikte yaşadığı Mekke halkı ile komşuluk ilişkileri başta olmak üzere hakka, hukuka dayalı sorumluluklarını yerine getirmiş ve örnek uygulamalarıyla herkesin güvenini kazanmıştır. Öyle ki Mekkeliler kıymetli eşyalarını birbirlerine değil, ona emanet etmeyi tercih etmişlerdir. Kendi aralarında tartışma ve anlaşmazlık çıktığında da sulh için yine onun hakemliğine başvurmuşlardır. Zira Resulullahın asıl hedefi, bütün ilahi kitapların ve peygamberlerin ortak arzusu olan *"tevhid inancını"* toplumda yerleştirmek ve insanları şirkten, küfürden uzaklaştırmaktır. Bu nedenle Hız. Peygamber (sav) faaliyetlerine akraba ve kapı komşularından başlamıştır. Bu görev yürütülürken hiç kimseye karşı nefret, şiddet, zor kullanılmamıştır. Kimsenin hak ve onuru da rencide edilmemiştir. Nitekim şu ayet mealden anlaşıldığı üzere o daima ilişkilerini canlı tutmuş, güzel ve etkili bir dil kullanmayı tercih etmiştir: *"Onlar Allah'ın, kalplerindeki bildiği kimselerdir. Onlara aldırma. Kendilerine öğüt ver ve onlara kendileri hakkında tesirli söz söyle."*<sup>26</sup>

Yüce Allah bu ayetle Hız. Peygamber (sav)e, şirkte ısrar edenlerin tutumlarına üzülmemesini hatırlatmıştır. Çünkü Allah isteseydi onlar şirk koşamazlardı. Fakat Allah onları zorlamamış ve kendi iradeleriyle baş başa bırakmıştır. Buna rağmen Resulullah davranışlarıyla çevresinde, *"emin"* bir kişi olarak tanınmıştır. Mekke' de Müslümanların sayısı uzun süre üç haneli rakamı aşmadığı halde sabır ve ümidini korumuştur. En zor günlerinde bile şirk ve küfür ehliyle ilişkilerini kesmemiştir. Bazen onların arasına girer sohbet ederdi. Bazen de hayatın akışına uygun olarak onlara borç verir veya onlardan borç alırdı. Tek taraflı da olsa Taif başta olmak üzere Mekke'nin çevresindeki kabile mensuplarıyla diyalogu sürdürmüştür. Böylece uzun yıllar İslâm'ın anlatılması pahasına müşriklerin eziyetlerine ve ekonomik ambargolarına tahammül etmiştir. Bu çalışma, tecrübe ve tevekkül sonucunda yine davasından vaz geçememiş ve beraberindeki Müslümanların daha fazla zarar görmemeleri için bir kısmının Habeşistan'a geriye kalanların da bir müddet sonra Medine'ye hicret etmelerine izin vermiştir. Nitekim kendisi de Allah'ın izin vermesi üzerine Medine'ye hicret etmişlerdir.

---

<sup>26</sup> Nisa, 4/63.

## 2-Medine Dönemi

Hız. Peygamber(sav)'in Medine döneminde, çevresiyle ilişkileri daha hızlı ve kapsamlı olmuştur. Medine'de öteden beri birbirleriyle hasım durumunda olan Evs ve Hazreç kabilelerinin karşılıklı husumetini kaldırmış aralarında barış ve sulhu temin etmiştir. Burada ikamet eden Yahudi, Hristiyan ve diğer unsurlarla antlaşmalar yapmıştır. "*Medine Vesikası, Medine Belgesi veya Medine Sözleşmesi*" olarak anılan bu metin 52 madde şeklinde düzenlenmiş ve toplumlar arası ilişkileri güvence altına almıştır. İlk Anayasa olarak da kabul edilen bu metinle Müslümanların kendi aralarında organize olmaları sağlanmış, hicretin birinci yılında nüfus sayımı yapılmış ve sayılarının 1500 kadar olduğu anlaşılmıştır.<sup>27</sup> Artık Medine'de Müslümanlar hem idari hem siyasi yönden daha donanımlı bir toplum haline gelmiştir. Arabistan'ın her tarafından ziyaretçiler ve heyetler gelmeye başlamıştı. Hız. Peygamber (sav) bunları kabul ediyor, resmi görüşmeler yapıyor ve ikramda bulunuyordu.<sup>28</sup> Hatta yabancı misafirlerin ağırlanması için sahabelerden Remle'nin konağı misafirhane olarak tahsisi edilmiştir. Bazı konukları da mescitte kabul etmişlerdir. Bir defasında Habeşistan'dan üst düzey bir heyet gelmişti, onları bizzat kendisi ağırlamıştır. Başka bir günde, Müşriklerden oluşan bir heyet huzura çıkmıştır. Onlara ikramda bulunmuş ve keçi sütü ikram etmiştir.<sup>29</sup> Bu karşılama, ağırlama, uğurlama gibi uygulamaların, çağımızdaki diplomatik ve protokol teamüllerinin temelini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Aşağıda maddeler halinde açıklanan hususlar da Resulullah (sav)'ın çevresiyle sürdürdüğü ilişkilerin önemini göstermektedir:

a) Hız. Peygamber (sav), uzaklardan gelen heyet ve elçileri karşılamak ve ikametgâhlarına yerleştirmek üzere bir kısım sahabeyi görevlendirmiştir. Gelen misafirler, önce yabancı konuklara tahsis edilen Remle'nin konağına götürülerek istirahat etmelerine ve huzura çıkmak için hazırlık yapmalarına fırsat verilirdi. Belirlenen saatte Mescide geldiklerinde Resulullah, güzel elbiselerini giymiş olarak onları karşılardı. İkili ilişkilerin geliştirilmesi amacıyla getirilen hediyeleri kabul ederdi. Buna karşılık misafirleri uğurlarken onlara hediyeler verilir ve yol durumlarına göre azık hazırlanırdı.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Muhammed Hamidullah, *Le Prophete de L'İslam*, Beyrut,1975, c.1/95.

<sup>28</sup> Abdü's-Selam Harun, *Sîretü İbnü Hişâm*, Darü ihyaü't-Türasü'l Arabî, Beyrut,1972, s.1/175.

<sup>29</sup> Mevlana Şiblî *Büyük İslam Tarihi Asr-ı Saadet* çev. Ö. Rıza Doğrul,, Eser Neşriyat, İstanbul, 1978, 2/72.

<sup>30</sup> M. Asım Köksal, *İslâm Tarihi*, Şamil Yayınevi, İstanbul, c.15/546 vd.

b) Devlet başkanlarıyla ilişkilerini geliştirmek ve onları İslâm'a davet etmek amacıyla mektuplar yazmıştır. Yazılı olarak gönderilen bu mektuplar, samimi, hikmetli ve güven dolu bir üslupla kaleme alınmıştır. Muhatapların makam, mevki, unvan ve itibarları dikkate alınarak İfadeler saygı, müsamaha, sadakat ve müteakabiliyet üzerine inşa edilmiştir. Mektupların girişinde, *"kurtuluş, hidayete uyanlarındır"* ifadesiyle önemli bir mesaj yer almaktadır. Bu hatırlatma ile Hz. Musa(a.s.)'ın İsrailoğullarını iman etmeye yönelik çağrısına da bir gönderme yapılmıştır.<sup>31</sup> Bazı mektuplarda da, imanun özünü teşkil eden *"kelime-i tevhid ve şahadet"*e dikkat çekilerek Allah'a şirk anlamına gelebilecek davranışlardan sakınılması gerektiği vurgulanmıştır. Çünkü bu dönemde Arap yarımadasındaki insanların İslâm'a mesafeli durmalarının temelinde eskiden beri atalarında devam edegelen şirk ve küfrün izleri vardı.

Devlet Başkanlarının İslâm'ı kabul etmeleri halinde barış ve huzur içinde yaşayacakları, özellikle bu tercihleri sebebiyle kendileri ve tebaasının Allah tarafından ödüllendirileceği müjdelenmektedir. Daveti reddetmeleri halinde ise halkın veballerinin de kendilerine ait olacağı hatırlatılmıştır. Ayrıca Fars hükümdarına yazılan mektupta ise peygamberlerin, davet ve tebliğ için gönderildiklerine işaret eden şu ayet de yer almıştır. *"Onun söyledikleri, ancak Allah'tan gelmiş bir öğüt ve apaçık bir Kur'an'dır. Diri olanları uyuvarsın ve kâfirler cezayı hak etsinler diye."*<sup>32</sup>

Halkı Ehl-i kitap olan hükümdarlara yazılan mektuplarda, iki toplum arasında ortak bir çizgi üzerinde buluşmayı öngören şu ayetin hükmüne de dikkat çekilmiştir: *"De ki: Ey kitap ehli! Sizinle bizim aramızda müsavî olan bir söze gelin. Yalnız Allah'a kulluk edelim. Ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Bir kısmımız Allah'ı bırakıp diğer bir kısmının Rabler edinmesin." Eğer yüz çevirirlerse deyin ki: Şahit olun. Bizler Müslümanlarız."*<sup>33</sup> Nitekim Habeşistan hükümdarı Necâşi'ye gönderdiği mektupta Allah'ın Hz. İsa (as)'yı yaratmasının, Hz. Âdem (a.s.)'in yaratılışına benzediğini ve onu ruhundan var ettiğini ayrıca ilave etmişti. Böylece Kur'an'ın Hz. İsa (as) hakkındaki açıklamasına da işaret edilmiştir.<sup>34</sup>

İsmail Hakkı Bursevî Hz. Peygamber (sav)'ın, bu ayeti davet ve tebliğ mektuplarında yazmayı tercih etmesinin nedenini şöyle açıklamıştır: *"O, kitap ehli olan Yahudi ve Hristiyanların iman etmelerini çok istiyordu. Bu itibarla söz konusu ayette, adalet üzerine kurulmuş bir hüküm vardır. Ey kitap ehli gelin,*

<sup>31</sup> Taha, 20/47.

<sup>32</sup> Yâsin, 36/70.

<sup>33</sup> Al-i İmrân, 3/64.

<sup>34</sup> İbn-i Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l Mead*, Mektebetü'l Menarî'l İslamiyye, Kuveyt, 1987, c.3/689.

Allah'ı bir olarak tanıyalım. O'ndan başkasına ibadet etmeyelim. O'na hiçbir şeyi ortak tanımayalım. O'nu bırakıp da birbirimizi Rab edinmeyelim. Üzeyir Allah'ın oğludur, Mesih Allah'ın oğludur, gibi batıl şeyler ileri sürmeyelim. Din adamlarının, kendiliğinden ortaya attığı helal ve haramlara da itaat etmeyelim. Çünkü onlar da bizim gibi insanlardır.”<sup>35</sup>

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da bu çağrıda, öncelikle “*üluhiyyet ve rübubiyet*” birliğine vurgu yapıldığını hatırlatarak şöyle demiştir: “ O halde birbirimizi rab ve mevla tanımayalım. Bütün davranışlarımızı Allah'ın hoşnutluğu ile ölçelim. Sadece O'na kulluk edelim. Kendimizi O'nun hükmü altında bilelim. Birbirimizin hakkına tecavüz etmeyelim. Allah'ı bırakıp da içimizden bazıları, diğer bazıları rab edinmesin. Buna göre Hz. İsa'yı da rab tanımayalım. Onu da Allah'ın bir kulu ve elçisi olarak tanıyalım. Aynı şekilde papalara, krallara, başkanlara, Allah'a itaatleri ve hakkı araştırmaları açısından bakalım.”<sup>36</sup>

c) Muhataplara yönelik mektuplarda tehdit ve intikam anlamına gelecek söz, işaret ve imalara yer verilmemiştir. Üstelik bunların, İslam'ı kabul etmeleri halinde hak ve kazanımlarının devam edeceğini ifade ederek makam ve saltanat meraklısı olmadığını ortaya koymuştur.

d) Ziyarete gelen heyetler, din ayırımı yapılmaksızın protokol ve müteka-biliyet esaslarına göre karşılanmış, ağırlanmış ve uğurlanmışlardır.

e) Yazılı ve sözlü antlaşmaların hükümlerine bağlı kalınmış tek taraflı ihlaller yapılmamıştır. Nitekim Müslümanlar Hudeybiyye anlaşmasına dayalı olarak Umre kazası için Mekke'yi ziyaret ettiklerinde üç gün ikamet edeceklerdi. Kureyş müşriklerinden oluşan bir heyet çadıra gelerek; “ sürelerinin dolduğunu ve hemen Mekke'den ayrılmalarını istemişlerdir.” Sahabeden bir grup müşrik heyetine; “*Burası ne sizin ne de babanızın toprağıdır. Resulullah burada ancak antlaşmaya uyarak gönül rızasıyla çıkar*” şeklinde haklı ve makul bir cevap vermelerine rağmen, Hz. Peygamber (sav) “*Konak yerinde bizi ziyarete gelenleri incitmeyin*” diyerek sahabeye hemen hazırlanıp ayrılma talimatını vermiştir.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l Beyan Tefsiri*, (Tercüme; Hey'et), Damla Yayınevi, İstanbul 1995, c.2/16-17.

<sup>36</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, 1992, II/388.

<sup>37</sup> İbrahim Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003, s. 268.

f) İnsan hak ve onurunun korunmasına özen gösterilmiş, barış ve huzurun devamı için toplum yöneticilerini, dini liderlerini onora ederek kavimleri arasında küçük düşürücü ve mahcubiyete yol açacak uygulamalara yer verilmemiştir. Aksine onlara karşı yumuşak ve cömert davranmıştır. Nitekim Mekke'nin fethinde şehrin en nüfuzlu lideri iken otoritesini kaybeden ve bir süre önce Müslüman olan Ebu Süfyan'ın, mağduriyetini önlemek için, Mekke fethinde onun evine sığınanların güven içinde olacaklarını belirterek ev sahibini ve oraya sığınanları ödüllendirmiştir.<sup>38</sup>

## B- İNSAN İLİŞKİLERİNDE ÖNCELİK SIRASI

Kur'an-ı Kerim fert yahut toplum ilişkilerinde yakından uzağa doğru açılmayı uygun görmüştür. Nitekim peygamberler de aynı ölçüyü dikkate almış öncelikle akraba ve yakın komşularıyla iletişime geçerek onları Allah'ın emirleri hakkında bilgilendirmişlerdir. Bu husus Kur'an'da şöyle açıklanmıştır: “ (Önce) en yakın akrabayı uyar. Sana uyan müminlere merhamet kanadını ger.”<sup>39</sup> Ayette Hz. Peygamber(sav)'in şahsında en yakınlarından başlayarak bütün insanların bilgilendirilmesi, aydınlatılması bir çeşit ilişki ve samimiyet kurulması istenmiştir. Bu yaklaşımlarında başarılı olmaları için onlara kol kanat germeleri, alçak gönüllü, şefkatli, merhametli ve sabırlı olmaları hatırlatılmıştır. Böylece Allah, varlıklar arasından insanları hem kendisine ibadet etmelerini hem yakınından başlayarak diğer insanları hayra çağırma emretmiştir. Şu ayette de, insanların şirkten sakınmalarının önemi vurgulandıktan sonra öncelik sırasına göre, aileyi temsil eden anne- baba, akraba, yetim, yoksul, yakın komşu, uzak komşu yakın arkadaş, yolcu, emrindeki hizmetçilerle iyi ilişkiler kurulması ve onlara güzel davranılması istenmiştir. Bu sıralama Kur'an'da şöyle açıklanmıştır: “Allah'a ibadet edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, yakın arkadaşına, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara (köle, cariye, hizmetçi ve benzerlerine) iyi davranın.”<sup>40</sup> Hz. Muhammed (sav)'den önce gönderilen peygamberlerin de en yakınlarından başlayarak toplumla ilişkilerini geliştirmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim Hz. Lut (as) ile Hz. Nuh (as)'ın hanımlarıyla<sup>41</sup> Hz. İbrahim (as) 'ın da babasıyla<sup>42</sup> tartışmalarını örnek ve ibret olarak açıklamıştır. İnsanlık tarihinde nice benzer olaylara rastlamak mümkündür. Biz

---

<sup>38</sup> Ahmet Özel, “Muhammed / Siyasi ve Askeri Kişiliği” DİA, İstanbul, 2005, XXXII/ 434 vd.

<sup>39</sup> Suarâ, 26/ 214-215.

<sup>40</sup> Nisa, 4/36.

<sup>41</sup> Tahrim, 66/10.

<sup>42</sup> En'am,6/74

detaya girmeden söz konusu ayetin aile içinden dışarıya doğru yaptığı sıralamaya göre iyi ilişkilerde bulunmanın önemini biraz daha açalım.

### 1-Aile İçi İletişim Ve İlişkiler

Kur'an-ı Kerim karşılıklı ilişki, hak ve hukuku toplumun temelini oluşturan aile bireyleriyle başlatmıştır. Kan ve evlilik akrabalığı ile inşa edilen ailede, anne-baba, çocuk ve kardeşler birbirlerine karşı, gönülden coşup gelen bir iletişim içinde olmak zorundadırlar. Bunların birbirlerine karşı dini ve hukuki sorumlulukları vardır. Bu yetkiler kullanılırken iyi niyet, doğru söz, saygı, sevgi ve adalet duygusu önemli bir yer teşkil etmektedir. Aile bireyleri arasında yalan, iftira, şiddet, nefret, incitmek ve dışlamak gibi onur kırıcı uygulamalar yasaklanmıştır. Kur'an'da, ailenin temelini oluşturan çocuk ve anne-baba arasındaki ilişkiler, nazik bir hitap tarzı ile açıklanmıştır. Örneğin Hz. Lokman oğluna öğüt verirken *"yavrucuğum"*<sup>43</sup> gibi sevgi yüklü bir ifade kullanmıştır. Çocukların da anne - babaya iyilik içinde (ihsan ile) davranmaları<sup>44</sup> özellikle yaşlandıklarında onlara şefkat ve merhamet kanatlarını açarak şöyle dua etmeleri tavsiye edilmiştir: *"Rabbim, bunlar beni küçüklüğümde nasıl yetiştirdilerse, sen de bunlara acı."*<sup>45</sup> Keza aileyi yönetmekle sorumlu olan eşlerin de birbirlerine karşı sevgi ve merhamet içinde olmaları önerilmiştir: *"Kaynaşmanız için size kendi (cinsi)nizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığının delillerindendir."*<sup>46</sup> Ne var ki çağımızda, olumlu ve pozitif gelişmelere rağmen aile bireyleri arasındaki iletişim ve ilişkilerin aynı oranda başarılı olduğu söylenemez. Bunun sonucu olarak toplumun çekirdeği kabul edilen ailenin saygınlığının da her geçen gün orantılı bir şekilde azaldığını söylemek mümkündür.

İslam dini, hala günümüzde tartışılan kadınların maddi, manevi ve sosyal haklarını, 14 asır önce güvence altına almıştır. Bu bağlamda kadın eğitim, sağlık, rehberlik, gıda, ekonomik yönden ailesine ve sosyal hayata katkıda bulunması teşvik edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber(sav) döneminde de kadınlar savaşta görev almış, lojistik destek sağlamış ve yaralıları tedavi etmişlerdir.<sup>47</sup> Çağımızda doğuda ve batıda kadınlarla ilgili yapılan hiçbir iyileştirme faaliyeti, Kur'an ve sünnetin kadına tanıdığı üstünlüğün seviyesine çıkarılamamıştır. Hz. Aişe'nin rivayetine göre Hz. Peygamber (sav) aile içi sevgiyi, sorumluluğu hatırlatılmış

<sup>43</sup> Lokman, 31/13.

<sup>44</sup> İsrâ, 17/23.

<sup>45</sup> İsrâ, 17/24.

<sup>46</sup> Rûm, 30/21.

<sup>47</sup> Buhari, Cihad, 5



vefat eden eşi Hz. Hatice için şöyle buyurmuştu. “Şüphesiz ki ben onun sevgisiyle rızıklandım.”<sup>48</sup> Veda hutbesinde de ailenin omurgasını oluşturan kadına karşı daha duyarlı davranılması vurgulanmıştır: “İnsanlar! Kadınların haklarını gözetmenizi ve bu hususta Allah’tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları, Yüce Yaratanın emaneti olarak aldınız. Onların namuslarını ve iffetlerini Allah adına söz vererek helal edindiniz. Sizin kadınlar, üzerinde hakkınız, onların da sizin üzerinizde hakları vardır.”<sup>49</sup>

## 2-Anne ve Baba

Yukarıda zikredilen ayette, Allah’a ibadetten sonra anne- babaya iyilik etmenin emredilmesi; onların haklarının önemini ve önceliğini göstermektedir. Kur’an’da bu konuya dikkat çeken birçok ayet vardır. Nitekim İsrâ suresi 23-24’üncü ayetlerinde anne babaya güzel hizmet edilmesi vurgulanarak her ne suretle olursa olsun onların incinip kırılmalarına neden olacak şekilde yüzlerini ekşitmelerine, yüksek sesle bağırmalarına hatta yorgunluğun ve usanmanın bir işareti olarak “öf” bile demelerine izin verilmemiştir. Aksine onlara yönelik ilişkilerde acınarak şefkat, merhamet kanatlarını açmak suretiyle sağlık ve mutlulukları için şöyle dua etmeleri istenmiştir: “*Rabbim, bunlar beni küçüklüğümde nasıl yetiştirdilerse, sen de bunlara acı*”<sup>50</sup>. Hz. Peygamber (sav) de anne babaya iyilik etmenin en büyük fırsat olduğunu hatırlatmış ve bu fırsatı kaçıranların burunlarının yerde sürüneceği belirtilmiştir.<sup>51</sup> Başka bir hadiste ise; Allah’ın rızası anne ve babanın rızasına, gazabı da, ana babanın kızmasına bağlı olduğu açıklanmıştır.<sup>52</sup>

İslam dini ailenin kuruluşunu, gelişmesini sağlayan anne-babayı, güzel davranışları sebebiyle cennetin güzelliği ve rahmetiyle müjdelemiştir. Yüce Allah ailenin temelini oluşturan kadın ve erkeği Kur’an’da şöyle övmüştür. “*İtaat eden erkekler ve itaat eden kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, Allah’a saygılı erkekler ve Allah’a saygılı kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar ırzlarını koruyan erkekler ve (ırzlarını) koruyan kadınlar, Allah’ı çok zikreden erkekle ve zikreden kadınlar var ya; işte Allah, bunlar için bir mağfiret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.*”<sup>53</sup> Bu ayette iki önemli nokta vurgulanmıştır. Birincisi kadın ve erkek ayrımı yapılmaksızın ibadet yapan herkesin Allah tarafından ödüllendirileceği bildirilmiştir.

<sup>48</sup> Müslim, Fezâil, 75.

<sup>49</sup> Buhari, el-Hacc, 134.

<sup>50</sup> İsrâ, 17/24.

<sup>51</sup> Müslim, Birr, 8.

<sup>52</sup> Tirmizi, Birr, 3.

<sup>53</sup> Ahzab, 33/35.

İkincisi hem kadınların hem erkeklerin iyi ve güzel davranışları sonucunda erdem sahibi olacakları müjdelenmiştir. Böylece her iki cins fırsat eşitliğine sahip olup iyi ilişkiler sayesinde hem dünyada hem ahirette mutlu olmaya hak kazanacakları belirtilmiştir.

Şüphesiz ki Allah'tan sonra insanın üzerinde en çok hakkı olan anne ve babasıdır. Onların büyük fedakârlıkları sonucunda insanlar büyümüştür. Özellikle annesi onu nice zorluklarla önce karnında sonra kucağında taşımış ve iki yıla yakın emzirerek canından ona can katmıştır. Eş zamanlı olarak babası da ona bakmış ve yetişmelerine yardımcı olmuştur. O halde bir evlat için kendisine bu kadar yardımcı olan, bakıp büyüten anne ve babasının iyiliklerine karşı, onlara iyilik etmek kadar daha doğal ne olabilir? Lokman ve Ahkaf surelerinde de anne babaya yine iyilik tavsiye edilmektedir. Ancak söz anneye gelince onun evladına olan fedakârlığı özellikle vurgulanmıştır.

Hz. Peygamber (sav) de anne baba ile birlikte yaşadığı halde onlara iyilik etmenin fırsatını kaçıranların zararda olduklarını belirtmişlerdir.<sup>54</sup> Ebu Hureyre'nin naklettiği diğer bir hadiste ise bir adam Resulullah'a geldi ve şöyle dedi: "Kendisiyle beraber bulunmama, güzel geçinmeme ve güzel bakmama en layık olan kimdir?" Allah'ın elçisi "annendir" dedi. Sonra kimdir diye üç defa aynı soruyu tekrar ettiğinde her defasında "yine annen" şeklinde cevap vermiştir. Dördüncü defasında ise, "babana iyilik etmendir" buyurmuştur.<sup>55</sup>

### 3-Akrabalar

Arapçada "*daha yakın*" anlamına gelen akraba, aynı nesebi paylaşanlar arasında oluşan manevi bir bağıdır. Buna kan bağından doğan akrabalık denir. Aynı soydan gelen akrabalığın dışında; evlilikten oluşan yakınlığa da "*evlilik akrabalığı*" denir. Akrabalık vasfını taşıyanlar arasında karşılıklı görev, hak ve ahlaki sorumluluklar vardır. Kur'an ve hadisler akrabalık ilişkilerine yer vererek aralarında miras, evlilik, karşılıklı saygı ve sorumlulukları hatırlatmıştır. Akrabalar arasındaki bu manevi gücün teminine, ahlaki bir kavram olarak "*sıla-i rahim*" denmiştir. Bu itibarla Yüce Allah uzak ve yakın akrabaya iyilik edilmesini, ihtiyaçlarının karşılanmasını ve haklarına riayet edilmesini emretmiştir.<sup>56</sup>

Çağımızda akrabalık ilişkilerinin başarılı olduğu söylenemez. Küreselleşen dünyada aşırı göçlerin yaşanması, şehir hayatının ön plana çıkması, ulaşım vasıtalarının artması ve geçim şartlarının değişmesiyle çok dağınık bir yerleşim

<sup>54</sup> Müslim, Birr, 8.

<sup>55</sup> Buhari, Edeb, 2, Müslim, Birr, 1.

<sup>56</sup> Nisâ 4/1, Nahl, 16/ 90.

tarzı ortaya çıkmıştır. Bu engelin aşılması için akrabalar arası ilişkiler yeniden değerlendirilmelidir. Konu dini, ahlaki, ekonomik ve sosyolojik açıdan ele alınarak akraba ziyareti arttırılmalı ve ilişkiler canlı tutulmalıdır.

#### 4-Yetimler (Korumaya Muhtaç Çocuklar)

Dini ve insani açıdan himaye altına alınması gereken zayıf ve yardıma muhtaç gruplardan biri de yetimlerdir. Yetim çocuklar; anne ve babalarının ölüm sebepleri ne suretle olursa olsun yeterince okşanmadan, sevilmeden ve öpülmeden kimsesiz kalmışlardır. Dolayısıyla bunlara sahip çıkmak, sıcak ilişkiler geliştirmek geride kalanlar için önemli bir görevdir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) de dünyaya gelmeden önce babası vefat etmiştir. Daha altı yaşında iken bu kez anesi ölmüştür. Böylece yetim kalmanın ve yetim olarak büyümenin halini bilen Allah elçisi, Müslümanların evleri arasında en hayırlı evin, içinde yetimin bulunduğu ev olduğunu hatırlatmışlardır.<sup>57</sup>

Bu nedenle yukardaki ayette hatırlatıldığı üzere yetim, akrabalarından sonra himaye edilmeye hak kazanmıştır. Çünkü yetim yakınlarına, topluma ve devletin tüzel kişiliğine bir emanettir. Onun eğitimi, sağlığı, malı, evlendirilmesi ve sosyal güvenceye kavuşturulması için daima sevgi dolu ilişkilerle yaklaşılmalıdır. Bu husustaki duyarlılık bir hadiste şöyle açıklanmıştır: "Müslümanlar arasında kim bir yetimin yiyecek ve içeceğini üstlenecek şekilde sahiplenirse, affedilmeyecek bir günah işlememişse, Allah onu mutlaka cennete koyar."<sup>58</sup>

#### 5-Komşular

İslam'ın vurguladığı ilişkilerden biri de komşuları gözetmek ve onlara iyilikte bulunmaktır. Çünkü sosyal hayatın aileden sonraki halkasını komşular oluşturmaktadır. Aslında her din ve kültürde komşuluk ilişkileriyle ilgili kurallar mevcuttur. İslam'da komşuluk hakları genel olarak kul hakları(hukuk-ı ibad) veya insan hakları(hukuk-ı âdemiyyin) denilen haklar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu haklarla ilgili emir ve yasaklar komşuluk ilişkilerini bağlar. İnsan ilişkileriyle ilgili ayet ve hadisler bütün olarak ele alındığında İslâm'da "ötekine karşı nefreti telkin eden" bir durum söz konusu değildir. Akrabalıktan sonra komşu hakkı gelmektedir. Günümüzdeki pratik hayat dikkate alındığında komşuya duyulan ihtiyaç bazı alanlarda akrabaların önüne geçmektedir. Örneğin bir köy, mahalle, ilçe veya illerde herkesin akrabası olmayabilir. Fakat ev ve iş yerlerinde mutlaka komşuları vardır. Bu bağlamda insanın çevre ile iletişimini sağlayan

---

<sup>57</sup> İbni Mace, Edeb, 6.

<sup>58</sup> Tirmizi, Birr, 14.

komşulardır. Bugün küreselleşen dünyamızda komşuluk sınırlarının artık köy, mahalle ve şehirleri aşarak daha geniş bir yelpazede rol oynamaya başlamıştır.

İslam dini insanın çevre ile iletişimini sağlayan komşuları üç kısma ayırmış ve hiyerarşik olarak onlara karşı görevlerimizin olduğunu açıklamıştır: “Bunlardan biri müşrik komşu olup üzerimizde yalnız komşuluk hakkı vardır. Bu bağlamda ilişkiler devam eder. İkincisi Müslüman komşudur. Bunun üzerimizde İslam ve komşuluk hakkı vardır. Üçüncüsü Müslüman ve akraba olan komşudur. Bunun da üzerimizde komşuluk, İslâm ve akrabalık olmak üzere üç hakkı vardır.”<sup>59</sup> Doğal olarak bazı hallerde son iki komşuya karşı daha duyarlı davranma zorunluluğu hâsıl olabilir. Ancak olağanüstü (deprem, sel, kara, deniz ve hava trafiği kazaları gibi) hallerde kesinlikle din ve ırk ayırımı yapılamaz. Bugün küreselleşen dünyamızda komşuluk sınırlarının artık köy, mahalle, ilçe ve şehirleri aşarak daha geniş bir yelpazede rol oynadığı izahtan varestedir. Yine Hz. Peygamber (sav) komşuluk ilişkileri hakkında şöyle buyurmuşlardır: “Ceb-rail bana o kadar tavsiyede bulundu ki, komşuyu, komşuya mirasçı yapacak sandım.”<sup>60</sup> “Kim Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsa komşusuna eziyet etmesin.”<sup>61</sup> “Komşusu, belasından emin olmayan kimse cennete giremez.”<sup>62</sup> “Vallahi Allah’a inanmamıştır. Vallahi Allah’a inanmamıştır. Vallahi Allah’a inanmamıştır. Kim ya Resulallah denildi. Komşusu belasından emin olmayan kimse,”<sup>63</sup> buyurdu. Görüldüğü gibi komşuluk ilişkileri üzerinde ısrarla durulması gereken bir konudur. Ne var ki sosyal hayatımızda komşularla olan iletişim ve diyalog gün geçtikçe zayıflamaktadır. Ülkemiz ölçeğinde düşündüğümüzde, dini bayramlar bile tatil olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Hal böyle olunca aynı apartmanı, caddeyi yahut aynı iş yerini paylaşanların ilişkileri de sorunlu hale gelmiştir.

### 6-İşçiler ve Hizmetçiler

Sosyal hayatın bir gereği olarak insan yalnız başına ihtiyaçlarını karşılayamadığı takdirde emeklerinin karşılığında başkalarından hizmet almak durumunda kalır. Bazen evimizin içindeki bir ihtiyaç için bazen de değişik iş yerleri ve çalışma alanlarında istihdam sağlamak amacıyla hizmetçi ve işçiler istihdam edilmektedir. Bunlar ister ev ister evin dışında çalıştırılsın hepsinin emeği ve alın

<sup>59</sup> Aclûnî, 1, 328.

<sup>60</sup> Buhari, Edeb, 28, Müslim, Birr, 141.

<sup>61</sup> Buhari, Rikak, 23.

<sup>62</sup> Müslim, İman, 18.

<sup>63</sup> Buhari, Edeb, 49.

teri çok değerlidir. Onların sosyal güvenceleri sağlanmalı ve hakları korunmalıdır. Hz. Peygamber (sav), hizmetçi yemek getirdiğinde onu sofraya oturtup beraber yemek yemeyi tavsiye etmiştir. Şayet sofraya oturtmayacaksa, yemeğin sıcaklığını ve tadını hissetmiş olan hizmetçinin yemekte gözü kalmaması için ona bir iki lokma vermelidir. Nitekim şu hadis meali de bize bunu hatırlatmaktadır: “Namaza dikkat ediniz! Elinizin altında bulunanlar için Allah’tan korkunuz”<sup>64</sup>

Hz. Peygamber (sav) ile birlikte uzun süre çalışan Enes (r.a) şöyle demiştir: O, Medine’ye geldiğinde kendisinin hiçbir hizmetçisi yoktu. (üvey babam) Ebu Talha elimden tuttu da, onun yanına götürdü, “Ya Resulullah! Enes akıllı bir çocuktur, sana hizmet etsin dedi. Enes diyor ki: Artık bundan sonra seferde ve hazarda devamlı surette Resulullah’a hizmet ettim. O bana bunca hizmetim süresince yaptığım bir şey için “sen bunu niçin böyle yaptın?” demedi. Yapmadığım bir şey için de “Bunu niçin böyle yapmadın da demedi.”<sup>65</sup> Bir hadiste ise bu samimi iletişimin devamı için; kişinin çocuğu, eşi ve hizmetçisi için yaptığı harcamaların kendisi için sadaka mahiyetinde olduğu açıklanmıştır.<sup>66</sup>

### C- İNSANLARARASI İLİŞKİLERDE TEMEL İLKELER

Çalışmamızın bu kısmında toplumun istikrarına, barış ve huzuruna katkı sağlayan ulusal ve uluslararası ilişkilerin temel ilkelerinden söz edeceğiz. Hatırlanacağı üzere Kur’an fikrî, edebî ve şiir tartışmaları yüksek olan bir topluma nazil olmuştur. İlk nazil olan ayetler insanları Allah’a, ahirete, meleklerle, nübüvete, kitaplara ve evrenin yaratılışına iman etme konusunda yoğunlaşmıştır. Medine’de ise birlikte yaşama prensipleri, kardeşlik, komşuluk ilişkileri, toplum ve devletlerarası hukuk gibi ulusal ve uluslararası ilişkiler ön plana çıkmıştır. Öyle ki hicretin 6. Yılından itibaren devlet başkanlarına, kabile reislerine ve valilere mektuplar yazılmıştır. Böylece Hz. Peygamber (sav) hem ulusal hem uluslararası ilişkilere örnek teşkil edecek idari ve siyasi alanda bir dönem başlatmıştır. Bölgede ve uzakta bulunan devletlerle ilişkileri geliştirmek amacıyla elçiler görevlendirilmiştir. Bu gelişmelerde, fert ve toplum ilişkilerinde uyulması gereken temel ilkeler ön planda tutulmuştur. Bu ilkeler asırlar boyunca milletin ortak değerleri haline gelen “*ahlak, hukuk, eşitlik, adalet, ahde vefa, hoşgörü-barış ve yardımlaşma*” gibi ilkelere dir. Bu ilkeler tarihin her döneminde güven ortamının teminine ve toplumsal ilişkilerin istikrarına katkı sağlamıştır:

---

<sup>64</sup> bu Davud, Edeb, 124.

<sup>65</sup> Buhari, Vesâyâ, 26.

<sup>66</sup> Buhari, At’ime, 55.

### 1-Ahlak

Ahlak, insanın iyi, kötü tavırları ile doğuştan veya sonradan kazandığı davranışların dışı yansımasıdır. Buna göre *ahlak*, kişinin karakterini oluşturan davranış özelliklerinin bütünüdür. Bireylerin davranışlarını inceleyen, yön veren ve bunlar üzerinden kurallar koyan ilme de "*ahlak ilmi*" denir.<sup>67</sup> Fertler arasındaki ilişkiler bu meleke sayesinde en üst dereceye ulaşmaktadır. İnsani değerler onunla korunmakta ve faziletler onunla artmaktadır. Toplumda güler yüz, güzel söz, iyi geçinmek, kimseye zarar vermemek, sabır, cömertlik, yumuşaklık, şefkat, sevgi, af, merhamet ve bütün canlıların ihtiyaçlarını karşılamaya yardım etmek gibi iyi niyet ve eylemler bu meleke sayesinde gerçekleştirilmektedir.<sup>68</sup>

S. Şerif Cürçânî ahlaki din, tabiat, seciye, huy manalarına gelen insanların manevi ve bîatını özelliklerini ifade eden bir meleke olarak tanımlamıştır. Daha yaygın bir anlama göre "*ahlak*" nefiste, kökleşmiş bir meleke şeklinde kabul edilmiştir. Hiçbir zorlamaya gerek olmadan tüm davranışlar kolaylıkla bu meleke ile ortaya çıkmaktadır.<sup>69</sup>

Ahmet Rifat, "*Tasviru'l Ahlak*" isimli eserinde ahlakı, insanın davranışlarına yansıyan bir huy olduğunu belirtmiştir. Bu huy, kişinin nefisinden doğup fiil, amel ve bir fikre muhtaç olmadan kolayca hâsıl olup mecrasından harekete geçerek başkasını etkiler. Çünkü ahlaktan matlub olan fezaildir. Yani "*hassinu ahlakakum*"<sup>70</sup> "ahlakınızı güzelleştiriniz" mealindeki hadisin hükmü gereğince ahlak tehzib ve tezkiyedir. Bu durumda fert ve toplum ahlakının eğitim ve öğretim yoluyla iyileştirilmesi mümkündür. Bu konu sadece insanlarda değil hayvanlarda bile geçerli olmaktadır. Bir şahin, doğan ve av köpeği bile bulduğu avı onu talim ve terbiye sayesinde yemekten vaz geçmektedir. Güzel ahlakı sürdürmenin tek yolu hikmetin başı olan "*mehafetullah*"dır. Çünkü Allah korkusu olan, akıl ve dinin hoş gördüğüne boyun eğen, hırs ve hevasını disipline ederek kötülüklerden korunur.<sup>71</sup>

Kur'an, Hz. Muhammed (sav)i, yüksek bir ahlak ile övmüştür: "*Ve sen, en büyük bir ahlak üzerindesin*"<sup>72</sup> Onun bu büyük ahlakı, "doğruluk, sadakat, vakar, cömertlik ve mertlik" olarak açıklanmıştır. Nitekim bir soru üzerine Hz. Aişe

<sup>67</sup> Abdullah Yeğin vd, *Osmanlıca Türkçe Büyük Lügat*, Türdav Ofset, İstanbul 1981, 1/49.

<sup>68</sup> İbnu'l Esîr el- *Cezerî, Câmiu'l Usûl*, (Çeviren: Kemal Sandıkçı, Muhsin Koçak) Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008, V/732.

<sup>69</sup> Ali b. Muhammed es- Seyyid eş- Şerif el Cürçânî, *Ta'rifat*, Darü'r-Reşad, Kahire, s. 113.

<sup>70</sup> Muvatta, Hüsni'l Huluk, 1, 1.

<sup>71</sup> Ahmet Rifat, *Tasviru'l Ahlak*, Bab-ı Ali, 38 Nolu Matbaa, İstanbul, 1314, s. 132.

<sup>72</sup> Kalem, 68 /4.

(r.a.) de, “Resulullah'ın ahlakının Kur'an olduğunu”<sup>73</sup> vurgulamıştır. Bu tanımında, Hz. Peygamber (sav)'in, Kur'an'ın emirlerini tuttuğu, yasaklarından kaçındığı ve onun adabıyla hareket ettiği anlaşılmalıdır. Ahlakın kaynağının Allah korkusu olduğuna işaret eden şu ayeti kerime de bu hususu desteklemektedir: “Ey iman edenler Allah'tan nasıl korkmak lazımsa öylece korkunuz.”<sup>74</sup> Nitekim Mehmed Akif Ersoy da iyi ahlak ve faziletin Allah korkusuna dayandığını şu dörtlülüğü ile açıklamıştır:

“Ne irfandır veren ahlaka yükseklik ne vicdandır;

Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.

Yüreklerden çekilmiş farz edilsin havfı Yezdan'ın .

Ne irfanın kalır tesiri kat'iyen ne vicdanın,<sup>75</sup>

Tarihi deneyimler göstermiştir ki bir millet kendinde bulunan iyi ahlak ve meziyetleri değiştirip isyana dalmadıkça Allah onların elindeki nimetleri değiştirmez. Bu husus Kur'an'da şöyle açıklanmıştır: “Bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirinceye kadar Allah onlarda bulunanı değiştirmez. Allah bir topluma kötülük diledi mi, artık onun için geri çevrilme diye bir şey yoktur.”<sup>76</sup> Ancak bir ulus ahlakını bozar, kötülöklere, fesatlara dalar, isyan ederse Allah da lütfettiğı nimet ve imkânları alıp onları perişan eder. Böylece güçlerini kaybeder ve küçülürler. Bu durum Allah'ın sosyal yasalarındandır. Sağlam ahlak ve karakter sahibi uluslar güçlü, müreffeh olmuşlardır. Zira toplumun huzur ve sükûneti, ahlak ve adaletin etkinliğı ile orantılıdır. Çağımızda olup biten sosyal olaylar da bu gerçeğı doğrulamaktadır. Geçmişe oranla bugün daha çok teknoloji nimetlerinden yararlanılmasına rağmen aynı hassasiyetin huzur, barış ve adalet için gösterildiğini söylemek mümkün değildir.

## 2-Hukuk

“Hak ve hukuk, toplumsal şartlara göre, insanlık onur ve yararına yaraşan bir hakkı istemek veya kanunda ıslahat yapmak için başvurulmuş bir yöntem

---

<sup>73</sup> Müslim, Müsafirin, 139.

<sup>74</sup> Âl-i İmrân, 3/102.

<sup>75</sup> Mehmed Akif Ersoy, *Safahat*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, Ankara, 2009, s.267.

<sup>76</sup> Ra'd, 13/11.

ve etkin kurallar zinciridir.<sup>77</sup> Buna göre hukukun içeriği ve amacı, “insan topluluklarında kişiler ya da kişilerle devlet veya devletlerarası ilişkileri düzenleyen ve taraflarca uyulması zorunlu kılınan hükümlerin, yasaklayıcı ve izin verici davranış kurallarının tümüdür”<sup>78</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

Kur’an başlangıçtan itibaren dini ve ahlaki ilkelere dayalı ilişkiler ağını savunmuştur. Bunu gerçekleştirmek için bir dizi hukuki hükümlere yer verilmiş ve insanların evrensel kardeşliğini ilan ederek, onların renklerine, ırklarına ve uluslarına bakmaksızın herkesi insanlık ailesi içinde eşit kabul etmiştir. Böylece onları hak ve adalet temelleri üzerinde güzel, dostça ilişki kurmaya ve iyi komşular olarak yaşamaya davet etmiştir.<sup>79</sup> Bu değerleri pekiştiren disiplinlerden biri de hukuktur. Her ikisini bir arada tutan güç ise, söz konusu değerlere bağlılıktır. Diğer bir anlatımla her ikisi de, iyi eylem ve davranışları emreder, kötü olanları da yasaklar. Bu bakış açısına göre hukukun, müeyyidelerle desteklenmiş bir ahlak sistemi olduğunu söylemek de mümkündür.

İslam bilginleri, ulusal ve uluslararası ilişkiler konusunda hukukun şu temel ilkesinde görüş birliği içindedirler. “Bu dünyada hukuk önünde ceza ve taltifte Müslim ve gayri Müslim eşittir. Bir kimse, ötekisi gayri Müslim’dir bahanesiyle hak ve adaletin aksine hareket edemez. Herhangi bir sebeple onlara verilen sözü bozamaz.”<sup>80</sup> Bu nedenle Kur’an, hukuk yönünden muhataplarından kimlik ve kişilik ayırımını yapmalarını yasaklamış, hak ve hukuka riayet edilmesini emretmiştir. Zira hukuk alanı birey ve siyasi otoritelerin menfaatinden bağımsızdır. Bugün insanlar arasındaki iktidar mücadelesi sonucunda hâkim olan grubun değerleri, menfaatleri hukuk haline geldiği için, devletler hukuku alanında objektif ve adaletli bir sonuç alınamamaktadır. Nitekim çağımızda Birleşmiş Milletler Genel Kurulu veto yetkisiyle donatılmış beş daimi üyeden (ABD, İngiltere, Fransa, Rusya ve Çin) oluşturulmuştur. Bunlar menfaatlerine uymayan kararları kabul etmedikleri için dünyanın birçok yerinde haksız savaş ve ölümler devam etmektedir.

### 3-Eşitlik

Hz. Peygamber (sav) ayırım yapmadan çevresindeki insanlarla iletişim içerisinde olmuş ve herkese eşit davranmıştır. Ancak bazen İslâm’ın daha çabuk

<sup>77</sup> Zülfikar Durmuş, *Kur’an-ı Kerimde Ulus ve Uluslararası İlişkiler*, Gökkuşbu, İstanbul, 2006, s.178.

<sup>78</sup> Zeki Mesud Aslan, *Devletler hukukunda Yeni Gelişmeler*, Ankara, 1948 s.138.

<sup>79</sup> Zülfikar Durmuş, a.g.e.179.

<sup>80</sup> Zülfikar Durmuş, a.g.e. s.180.



yayılması için toplumda etkili ve nüfuzu olan kimselerle özel ilgilendiği de olmuştur. Bu bağlamda Utbe İbn-i Rebî'a, Ebu Cehil ve İbn Hişam ile özel olarak konuşurken gözleri görme engelli Abdullah İbn Mektum huzura gelmiştir. Abdullah çevredekileri görmediği için "Ey Allah'ın Elçisi! Allah'ın sana öğrettiklerini bana da öğret" dedi ve bu sözünü üç defa tekrarladı. Kureyş ileri gelenlerinin yoksul kimselerle ilgilenilmesinden hoşlanmayacağını bilen Hz. Peygamber (sav) yüzünü Abdullah'tan çevirerek ismi geçen bu şahıslarla ilgilenmeye devam etmesin üzerine, nazil olan şu ayetler Resulullah'ın Ümmü Mektum ile ilgilenilmesini hatırlatmıştır: "(Peygamber) âmânun kendisine gelmesinden ötürü yüzünü ekşitti ve geri döndü. (Resulüm! Onun halini) sana kim bildirdi! Belki o temizlenecek yahut öğüt alacak da öğüt o öğüt ona fayda verecek." <sup>81</sup> Bu ayetlerden anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber (sav)'ı ziyaret ettiklerinde fakirlere ilgi gösterilememesini veya onların meclisten çıkarılmasını isteyen zengin müşriklerin davranışları kınanmıştır. Bu arada Hz. Muhammed (sav)'in de insanları eşit tutarak aralarında ayırım yapmaması istenmiştir.<sup>82</sup>

Ne var ki tarihin her döneminde bazı toplum ve kültürlerde insanlık onuru; dil, ırk ve renk gibi ayrışmalara tabi tutulmuştur. Bu yanlı tutum birçok birey ve toplumu rencide etmiştir. Oysa kişinin doğum yeri, mensup olduğu ırk ve rengi kendi tercihi değildir. Bunu bir kusur ve eksiklik olarak telakki etmek ayırimcılık ve zulümdür. Ne var ki tarihte ABD ve Avrupa'da, siyah ile beyaz renkler arasında savaflara, ölümlere yol açan tartışmalar yaşanmıştır. Halen renk, ırk ve sömürge üzerinden imtiyazlı davrananların haksızlıklarını, dünya kamuoyu önünde müşahede ediyoruz. 1992-1995 yılları gibi yakın bir geçmişte ırkçılık uğruna Bosna- Hersek'te yapılan katliamın, kanı ve çığlıkları halâ hafızalarda tazeliğini korumaktadır.

ABD' de ırk, renk ayırımı ile mücadele eden Malcom X, kendilerine reva görülen ezikliği yok etmek için çalışmış, toplantılar yapmış, dernekler kurmuş ancak beklenen desteği alamamıştır. Çıkış yolu bulmak ümidiyle dinlere müracaat ettiğinde, Kur'an'ın, renk ayırımını kınadığını görmüş ve Müslüman olmaya karar vermiştir. Sonra hacca gittiğinde milyonlarca insanın giydikleri ihramlı manzarayı görmüş ve Mekke'de dünya kamuoyuna şu açıklamayı yapmıştır: "Hz. İbrahim (as)'in ve kendilerine kitap indirilen diğer peygamberlerin evinde hiçbir yerde hissetmediğim misafirperverliği ve kardeşliği hissettim. Dünyanın değişik yerlerinden gelen, her ırk ve renkten insanların canlandığı bu muhteşem tablo karşısında dilim tutuldu, konuşamaz oldum. Bütün renkleri bir araya

<sup>81</sup> Abese, 80/1-5.

<sup>82</sup> Bkz. Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, KUBA, İstanbul, 1997, c.5/522 vd.

getiren bu samimi ve gerçek kardeşliği daha önce hiç görmemiştim. Siyah beyaz hepimiz aynı ibadeti yapıyor ve aynı kardeşlik ruhu içinde dönüyoruz.”<sup>83</sup>

Bu görüntü Hz. Peygamber (sav)’in veda hutbesinde insanlar arasında ırka dayalı bir üstünlüğün olmadığını vurgulayan şu mesajının ne kadar önemli olduğunu bize hatırlatmaktadır: “Ey insanlar! Dikkat ediniz. Rabbiniz birdir. Babanız da birdir. Hepiniz Âdem’in çocuklarıdır. Âdem ise topraktır. Allah yanında en kıymetli olanınız, O’na en çok saygı göstereninizdir. Hiçbir Arab’ın Arap olmayana –Allah saygısı ölçüsünden başka- üstünlüğü yoktur ve hiçbir Arap olmayanın da hiçbir Araba üstünlüğü yoktur.”<sup>84</sup> Bu tarihi deneyimlerden anlaşıldığı üzere fert ve toplum ilişkilerinin başarılı ve kalıcı olması için temel insan haklarına, din ve vicdan özgürlüğüne saygılı davranmak bir zorunluluktur. Kur’an ve sünnet insanlığın eşit şartlarla yüz yüze gelmesini engelleyen bütün onur kırıcı davranışları özellikle ön yargıları ortadan kaldırmıştır.

### 3-Ahde Vefa

Kur’an’da ulusal ve uluslararası ilişkilerin barış çerçevesinde devam etmesi için “ahde vefa” gösterilmesi de önemli bir ilke olarak belirtilmiştir. Bu nedenle devletin yönetiminde sorumluluk alanlar söz verdikleri görevlerinin ve sorumluluklarının farkında olmak zorundadırlar. Kur’an özellikle ahde vefa konusuna duyarlı olmayı emretmiştir: “*Ey iman edenler sözleşmeleri yerine getirin.*”<sup>85</sup> Akit veya sözleşmeler insanın önce Allah’a sonra diğer insanlar ve toplumlara karşı olan taahhüdünü kapsar. Diğer bir ifade ile verilen her söz ve yapılan her antlaşma yeni bir sorumluluk gerektirir. Bu husus Kur’an’da şöyle açıklanmıştır:

*“Verdiğiniz sözü yerine getirin. Çünkü verilen söz sorumluluk gerektirir.”*<sup>86</sup>  
*“Anlaşma yaptığımızda Allah’a karşı verdiğiniz sözü yerine getirin. Allah’ı kendinize kefil göstermek suretiyle pekiştirdiğiniz yeminlerinizi asla bozmayınız. Gerçekten de Allah yaptıklarımızı bilmektedir.”*<sup>87</sup> Buna göre devletler, yaptıkları sözleşmelerde tek taraflı menfaate dayanarak ihlal edemezler. Çünkü tek taraflı antlaşmayı bozmak Allah’a karşı işlenmiş büyük bir suç olarak değerlendirilmiştir. Böylece Kur’an-ı Kerim, ahde vefa göstermenin Müslümanların birbirlerine olan sorumluluğunun belirgin bir özelliği olduğunu bildirmiştir.

<sup>83</sup> Senai Demirci, *Yol Kültürü*, Makale adı, “Malkom X” Üç Aylık Kültür ve Teknoloji Dergisi, Ocak 2001, sayı, 9, c. 9/173.

<sup>84</sup> Buhari, Hac, III.134.

<sup>85</sup> Maide, 5/1.

<sup>86</sup> İsra,17/34.

<sup>87</sup> Nahl, 16/91.

#### 4-Hoşgörü

Bireyin yalnız başına yaşaması imkânsız olduğu gibi toplum ve devletlerin de yalnız başlarına yaşamaları mümkün değildir. O halde sosyal hayatın devamı açısından bazen zorluklara tahammül gösterilmesi anlayışla karşılanmalıdır. Barış, güvenlik, huzur, hoşgörü, dinler arası diyalog gibi kavramlar 2. Dünya savaşı sonrasında daha yoğun olarak gündeme gelmiştir. Çünkü 1945 yılından sonra dünya âdeta ideolojilerin çatışmasına dönüşmüştür.

Kur'an, Müslümanların gerek kendi aralarında gerekse diğer insanlarla iyi ilişkiler içinde olmalarını tavsiye etmiştir. Bu itibarla evrensel hoşgörünün sosyolojik temeli olarak "Müminlerin ancak kardeş oldukları"<sup>88</sup> hükmünü getirmiştir. Elbette bu barış ve iyi niyet sadece Müslümanlarla sınırlı değildir. Kur'an bütün insanlara karşı hoşgörülü davranmayı bir fazilet olarak kabul etmiştir. Nitekim şu ayetler de hoşgörüyü, bağışlamayı en üst ve ileri derecede veciz bir şekilde tanımlamıştır: "İyilikle kötülük bir olmaz. O halde sen (kötülüğe) en güzel bir biçimde karşılık ver! O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimsenin (sana karşı) sanki candan dostmuş gibi (davrandığını) görürsün."<sup>89</sup> İnsanların farklı din ve inanç sistemlerine bağlı olmaları tabii hayatın akışı içinde normal bir zenginlik olarak değerlendirilmelidir. Bu konuda da şu ayetin hükmünü hatırlatmak mümkündür: "(Ey Ümmetler) Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik. Allah dileseydi sizi bir tek topluluk (ümme) yapardı; fakat size verdiğinde (yol ve şeriatlarda) sizi denemek için (böyle yaptı). Öyleyse iyi işlerde birbirinizle yarışın, Hepinizin dönüşü Allah'adır."<sup>90</sup> Bu itibarla İslam başlangıçtan itibaren diğer inanç sahiplerine karşı hoşgörülü davranmış, inanç ve ifade hürriyeti uğruna masum insanlara reva görülen baskı ve zulümleri yasaklamıştır.

#### 5-Yardımlaşma

Fertlerin karşılıklı olarak birbirlerinin ihtiyaçlarını gidermeye yönelik faaliyetlerine yardımlaşma denir. Bireyin veya toplumun yalnız başına yaşaması ve bütün ihtiyaçlarını karşılaması imkânsız gibidir. Sosyal bir kanun ve zorunluluk olarak insanlar, toplumlar ve devletlerarasında iş bölümü yapılması, yardımlaşma alanlarının gerçekleştirilmesi hayatın bir gereğidir. Kur'an bu yardımlaşmayı şöyle açıklamıştır: "Ey iman edenler! İyilik ve (Allah'ın yasaklarından) sakınma üzerinde yardımlaşın. Günah ve düşmanlık üzerine yardımlaşmayın."<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Hucurat, /10.

<sup>89</sup> Fussilet, 41/34.

<sup>90</sup> Maide, 5/48.

<sup>91</sup> Maide, 5/1.

İslam, yardımlaşma dinidir. Zira insanlardan kimi fakir, kimi zengin, kimi verimli kimi de mahrum bir coğrafyada olabilir. Her canlı Allah'ın bu ilahi kanununa tabidir. Şuna da hazır olmak gerekir. Bugün zengin olan yarın fakir düşebilir. Bugün sağlıklı olan biraz sonra ağır bir hastalığa yakalanabilir. Diğer taraftan felaketler, doğal afetler, toplumların ve devletlerin konumunu her an değiştirebilir. Allah bu hususu şöyle açıklamıştır: *“Rabbinin rahmetini yoksa onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için, (çeşitli alanlarda) kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti, onların biriktirdikleri (dünyadaki) şeylerden daha hayırlıdır.”*<sup>92</sup>

Yardımlaşmanın en canlı ve uygulamasını Hz. Peygamber (sav) in hicretten sonra Mekke'den gelen muhacirlerle onları karşılayan, evlerini ve kalplerini onlara açan Medineli Ensar arasında yapmıştır. Bu uygulama insanlık tarihinde bir ilktir. Kur'an bu müstesna tabloyu şöyle övmüştür: *“Daha önceden Medine'yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olanlar, kendilerine göç edip gelenleri severler ve onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık hissetmezler. Kendileri bir zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler.”*<sup>93</sup>

## 6- Adalet

Adl veya adalet, “denge, iki ucun aynı düzeyde olması, ödül ve cezada eşitlik anlamına gelmektedir. İyiliğe denk bir iyilik yapmak, kötülüğe denk bir kötülük yapmak adalettir. Bu durumda adalet, her şeyi tam yerine koymak, her hususta ölçülü davranmak ve hakkı yerine getirmektir. Özellikle bireyler arasında gerçeğe göre hüküm vermek, eşit davranmak hakkı arayıp ortaya çıkarmak ancak adalet ilkesiyle mümkün olmaktadır. Nitekim Kur'an'da “*adl*” şeklinde geçen bu ifade fert ve toplum hayatında hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun davranmayı sağlayan ahlaki bir erdemlik olarak ifade edilmiştir. Bu itibarla Allah'ın peygamberler göndermesindeki bir hikmet de yeryüzünde insanlar arasında adaleti yerleştirmektir. Kur'an-ı Kerim bu hususu ve adaletin sosyal hayatımızdaki önemini şu ayetlerle açıklamıştır: *“And olsun Biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı da indirdik.”*<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> Zuhruf, 43/32.

<sup>93</sup> Haşr, 59/9.

<sup>94</sup> Hadîd, 57/25.

*“Allah size mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne kadar güzel öğütler veriyor!”<sup>95</sup> “Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi âdil davranmamaya itmesin. Adaletli olun; bu Allah korkusuna daha çok yakışan (bir davranış)tır. Allah’a isyandan sakının. Allah yaptıklarımızı hakkıyla bilmektedir.”<sup>96</sup>*

Görüldüğü üzere hak ve adalet, ayakta kalmanın temel şartı olarak kabul edilmiştir. İnsanlar farklı inanç, ırk ve coğrafyada da olsa adalet ilkesine muhtaçtır. Karşılıklı tanışma, yardımlaşma ve işbirliği çerçevesinde sorumlulukların yerine getirilmesi gerekir. İlişkilerin şekil ve mahiyetleri ne olursa olsun, adaletle muamele etmek ilkesi asla göz ardı edilemez. Genelde İslam âleminde Cuma günü hutbeden sonra okunması teamül haline gelen şu ayet de adalet ilkesi başta olmak üzere toplumsal bir sorumluluğu vurgulamaktadır: *“Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder. Çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı, da yasaklar.”<sup>97</sup>* Çağımızdaki uygulamalardan da anlaşıldığı üzere ticaretle, şahitlikte, mahkeme ve yönetim hizmetlerinde, ulusal ve uluslararası ilişkilerde adalet, barış ve huzurun ilk şartı olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle günümüzde değişik coğrafyalarda sergilenen terör ve şiddetin önlenmesi, taşkınlık yapanların cezalandırılması da ancak objektif, tarafsız ve uluslararası ilkelerin uygulanmasıyla mümkün olacaktır. Kur'an-ı Kerim bu tür gerginlikleri sona erdirmek amacıyla toplumların sorumluluğunu şöyle hatırlatmıştır: *“Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer dönerse artık aralarını adaletle düzeltin ve (her işte) adaletli davranın. Şüphesiz ki Allah, adil davrananları sever.”<sup>98</sup>* Bu ayetten anlaşıldığı üzere, iki Müslüman grup veya toplum arasında anlaşmazlık çıkarsa diğer Müslümanların hakemlik ve uzlaşma görevini yerine getirmeleri gerekir. Taraflardan biri hakkı kabul etmez ve ötekine saldırmağa devam ederse bütün Müslümanlar, kuvvet kullanarak saldırgan tarafı hak çizgisine getirmeğe çalışmalıdır. İki tarafı uzlaştırıp aralarında adaletle barış kurulması sağlanmalıdır.<sup>99</sup>

---

<sup>95</sup> Nisâ, 4/58.

<sup>96</sup> Mâde, 5/8.

<sup>97</sup> Nahl, 16/90.

<sup>98</sup> Hucurât, 49/9.

<sup>99</sup> Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, KUBA, İstanbul, 1997, I/49

### Sonuç

Yukarda anlatıldığı gibi ilk iletişim, Yüce Allah'ın Hz. Âdem (a.s)'e öğrettiği eşyanın isimleriyle başlamıştır. Böylece Allah bilginin temelini oluşturan varlıkların isimlerini, önce Hz. Âdem (as)'e, sonra onun aracılığı ile diğer insanlara öğretmiştir. Tarihin akışı içinde söz konusu bilgiler, peygamber olarak görevlendirilen elçiler tarafından kendi ümmetlerine ulaştırılmıştır. Bugün insanların sahip oldukları bilgi, kültür ve medeniyetin zenginliği peygamberlere indirilen vahye dayanmaktadır. Çünkü her peygamber kendisine nazil olan vahyi kendi kavmiyle paylaşmıştır.

Kur'an-ı Kerim, bütün canlı ve cansız varlıkları harekete geçirerek bunların değişim, dönüşüm ve birbirlerine karşı sorumluluklarını hatırlatmıştır. İnsanların akıl, fikir ve muhakeme açısından dikkatlerini çekmek ve kendi aralarındaki ilişkilere örnek olmak üzere, "*Ey beni âdem, Ey insanlar, Ey iman edenler*" gibi hitaplarla onu özne seçmiş ve sorumluluğunu hatırlatmıştır. Çünkü görünür ve üzerinde yaşadığımız âlemin yegâne sorumlu varlığı insandır. Bundan dolayı onun atası, meleklerin secde edeceği kadar değerli bir varlık olarak yaratılmıştır. İşte Kur'an bu kıymetli varlığı birlikte yaşamayı, tanışmayı ve karşılıklı ilişkileri geliştirmeyi, onun yaratılış hikmeti arasında göstermiştir. Bu insan nesline örnekler verilerek karşılıklı ilişkilerin, uluslararası istikrarın barış, huzur ve sosyal olayların sorumluluğu verilmiştir.

Kur'an-ı Kerim ilk kez Mekke'de Hz. Muhammed (sav)'e nazil olmuştur. Vahiy süreci, Mekke ve Medine'de 23 yıl boyunca devam etmiştir. Resulullah ilk vahiyden itibaren Mekke ve çevresindeki insanlarla ilişkiler kurarak, onları boş ve cahiliye dönemi adetlerinden kurtarmak için, Allah'ın varlığına, birliğine, nübüvete, vahye, meleklerle, ahiret hayatına, evrenin yaratılışına iman etmeyi telkin etmiştir. Özellikle evrenin yaratılışı, ahiret hayatı, gayb âlemi, gece, gündüz, ay ve yıl gibi zamanın oluşumu üzerinde düşünüp ibret almaları önerilmiştir. Bu itibarla Hz. Peygamber (sav) en yakın akrabalarından başlamak üzere Mekke ve Taif'te ikamet eden dönemin insanlarıyla görüşmelerini sürdürmüştü ve onlara nübüvvetini açıklayarak iman etmeye davet etmiştir. Karşılaştığı zorlukları, problemleri, günün şartlarına göre aşmaya çalışmıştır.

Hz Muhammed (sav) bir taraftan da hac mevsimi veya ticari amaçlarla dışardan Mekke'ye gelenlerle ilgileniyor onları şehrin dışında karşılıyor, misafir ediyor ve gelecekle ilgili istişareler yapıyordu. Bu bağlamda Mekke'de sıkıntılara maruz kalan bazı Müslümanların Habeşistan'a hicret etmelerine fırsat vermiştir. Bir müddet sonra Medine'den gelen heyetlerle Akabe görüşmelerini yapmış ve buraya hicret etmeye karar vermiştir. Resulullah Medine döneminde burada ya-

şayan bütün halkı muhatap almış onlarla stratejik olarak birlikte yaşamayı, kardeşlik bağlarını geliştirmeyi, sorumlukları belirtmek üzere karşılıklı anlaşmalar yapmayı tercih etmiştir. Onları dünya ve ahiret mutlulukları için İslam'a davet etmiştir. İlerleyen zaman diliminde özellikle hicretin 6. Yılından itibaren yetiştirilen elçiler aracılığı ile dönemin devlet başkanlarına, kabile reislerine ve valilere İslam'a davet mektupları gönderilmiştir. Şüphesiz ki 10 yıl gibi kısa bir süre içerisinde Mekke'den Medine'ye, buradan da uluslararası bir coğrafyaya ulaşmanın temelinde insanlarla sağlıklı bir "iletişim ve ilişki" kurmanın önemi karşımıza çıkmaktadır.

Yukardan itibaren açıklandığı gibi Kur'an-ı Kerim insanların ilişkilerini geliştirmek üzere aileyi merkez seçmiştir. Daha sonra yakından uzağa doğru çevreye açılarak insanlarla kademeli görüşmeyi ve ilişkilerini geliştirmeyi önermiştir. Bunlar sırasıyla anne-baba, çocuklar, akrabalar, komşular, arkadaşlar ve diğer vatandaşlardır. Şüphesiz ki bu toplum katmanlarıyla sürdürülen ilişkilerin sağlam, objektif ve kalıcı olması için, güzel ahlak, ahde vefa, eşitlik, yardımlaşma, hukuk, hoşgörü ve adalet gibi temel ilkelere bağlı kalınmalıdır. Esasen tarih boyunca Yüce Allah'ın insanlara rehberlik yapmak üzere gönderdiği bütün peygamberler de aynı üslup ve metodu uygulamışlardır.

## KAYNAKLAR

- Abdülbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l Müfrehes*, Darü'l Hadis, Kahire, 1987.
- Aka, İsmail vd. *doğuştan günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1986.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi*, KUBA, İstanbul, 1997.
- Buhari, Muhammed bin İsmail, *Sahih-i Buharî*, (Çeviren: Mehmed Sofuoğlu), Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1987.
- Bursevî, İsmail Hakki, *Rûhu'l Beyan Tefsiri*, (Tercüme; Hey'et), Damla Yayınevi, İstanbul 1995.
- Demirci, Senai, *Yol Kültürü*, Üç Aylık Kültür ve Teknoloji Dergisi, Ocak 2001.
- Durmuş, Zülfikar, *Kur'an-ı Kerimde Ulus ve Uluslararası İlişkiler*, Gökkuşbuca, İstanbul, 2006.
- İbn-i Kayyim, el-Cevziyye, *Zâdü'l Mead*, Mektebetü'l Menari'l İslamiyye, Kuveyt, 1987.
- İbnu'l Esîr el- Cezerî, *Câmiu'l Usûl*, (Çeviren: K. Sandıkçı, M. Koçak) Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2002.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an-ı Kerim ve İletişim*, Nur-San, İstanbul, 2000.
- Karaköse, Şaban, *Aile içi İletişim*, Rağbet İstanbul, 2011.
- Köksal, Mehmed Asım, *İslâm Tarihi*, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1990.
- Mevdudî, *Tefhimü'l Kur'an*, (Çeviren: Muhammed Han Kayanî vd.) İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim ibni Haccac el- Kuşeyrî en- Nisabûrî, *Sahih-i Müslim*, Darü İhyâü't-Türas el Arabî, Beyrut, 1955.
- Muhammed Hamidullah, *Le Prophete de L'İslam*, Beyrut, 1975.
- Müftüoğlu, Ömer, *Bugünün Müslümanının Kur'an'la İletişimi*, Ankamat, Ankara, 2012.
- Özel, Ahmet, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, "Muhammed Maddesi/ Siyasi ve Askeri Kişiliği", İstanbul 2005.
- Özek, Ali vd. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Divantaş, İstanbul, 1993.
- Râzi, Fahreddin, *Tefsiru'l Kebir Mefatihü'l Gayb*, Darü'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Sarıçam, İbrahim, *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003.
- Şiblî, Mevlana, *Büyük İslam Tarihi Asr-ı Saadet*, (Tercüme, Ö. Rıza Doğrul) Eser Neşriyat, İstanbul, 1978.
- Tirmizi, *Sünen*, (Tercüme, Osman Zeki Mollaahmetoğlu), Yunus Emre Yayınevi, İstanbul.
- Vehbi, Konyalı Mehmed, *Hülasatü'l Beyan Fi Tefsir'il Kur'ân*, Üç Dal Neşriyat, İstanbul, 1966.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, 1992.
- Zeki, Mesud Aslan, *Devletler hukukunda Yeni Gelişmeler*, Ankara, 1948.



## Kınalızâde Ali Efendi'de Ahlâk-Din İlişkisi

Hulusi Arslan\*

---

**Özet-**Kınalızâde Ali Efendi Türk İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli filozof ve ahlâkçılardan biri olarak tanınmaktadır. O, bilgi ve eylem türünden her şeyi hikmet ve ahlâk kavramlarıyla sistemleştirmiştir. Bu sistem içerisinde dinin önemli bir yere sahip olduğu görülür. Kısaca o, insanın dünyevî ve uhrevî mutluluğunu esas alan bir ahlâk anlayışına sahiptir. Yüzünü bütünüyle dünyevî değerlere yöneltmiş günümüz dünyasının onun ahlâk sistemini tanımaya ihtiyacı vardır.

**Anahtar Kavramlar:** Din, ahlâk, hikmet, , adalet

**Abstract-**Morality-Religion Relationship in Kinalizade's. Sir Kınalızâde Ali is one of the most important philosophers and moralists whom the Turks İslam have ever raised. He systematized whatever he found concerning knowledge and action under the concept of morality, or wisdom. Religion seems to have a central place in his ethical system.

**Key Words:** Religion, Wisdom, morality, justic

### Giriş

İslâm düşüncesinde İbn Miskeveyh (421/1030), Nasîruddîn et-Tûsî (672/1274) ve Celâleddîn ed-Devvânî (908/1502) gibi ahlâkçıların ardından bu silsileyi tamamlayan diğer bir düşünür XVI. Yüzyılda Osmanlı coğrafyasında yetişmiş önemli âlimlerden biri olan Kınalızâde Ali Çelebi (979/1572)'dir.<sup>1</sup> Is-

---

\* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hulusi.arslan@inonu.edu.tr

<sup>1</sup> Ayşe Sıdıka Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı ve Ahlak-ı Alâî İsimli Eseri", *Divan*, Yıl: 7, Sayı: 12 (2002/I), İstanbul, s. 1

parta'da doğan Ali Çelebi, kadı, müfessir, hanefî fakihî ve şair gibi sıfatlarla anılmanın yanında<sup>2</sup> çalışmaları dikkate alındığında o, esas itibarıyla bir İslam ahlâkçısıdır.<sup>3</sup>

Eserlerini gözden geçirdikten sonra onun ahlâk sistemini tanımaya ihtiyacımız olduğunu düşünerek bu araştırmaya yöneldik. Zira çağımızın sahip olduğu imkânların, insanlığı felakete sürükleyebilecek bir tarzda kullanıldığını görmekteyiz. Ahlâkî ve manevî değerleri bütünüyle maddî değerlere dönüştürmüş olan modern zihniyet, ben merkezli bir insan ve toplum modeli doğurmuş; başka fert ve toplumlara sadece yararlanılacak ve sömürülecek nesnelere bakmaya başlamıştır. Bugün barış, demokrasi, insan hakları gibi değerlerin nasıl hâkimiyet ve güç elde etmenin aracı olarak kullanıldığını ve bunların sebep olduğu kan, gözyaşı ve dramları acı bir şekilde görmekteyiz. Bütün dünyayı etkisi altına alan bu zihniyet sorgulanmalı ve itici gücünü manevî değerlerden alan ahlâk anlayışı yeniden hayata davet edilmelidir.

Bu sebeple bu çalışmada Kınalızâde Ali Efendi'nin ahlâk anlayışını ve bu anlayışın din ile irtibatını incelemek istiyoruz. Amacımız onun ahlâk sisteminin çağımızın bu sorunlarına çare oluşturabilecek değerleri tespit edip ortaya koymak olacaktır.

### Kınalızâde'nin Ahlâk Anlayışı

Kınalızâde Ali Çelebi'nin ahlâk anlayışı hikmet kavramı içerisinde kendisine yer bulur. Ona göre hikmet, harici varlıkları ilk planda ne halde ise, o hal üzere bilmektir. Başka bir tanıma göre hikmet, insan nefsinde ilim ve amelin meydana gelmesi ve insan nefsinin bu iki yönden kemal mertebesine ulaşmasıdır.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Âdil Nuveyhız, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, "Hinnâvîzâde" md, I/385, yy. 1982

<sup>3</sup> Kınalızâde'nin Ahlak Anlayışı için bkz. Baki Tezcan, *The Ahlak-ı Alâî Of Kınalızâde Ali Çelebi (1510-1572)*, June 1976; Ayşe Sıdika Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'de Hikmet Kavramı", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Isparta (2003), ss. 25-36; Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde'de Aile Ahlakı*, Ankara 1990; Celal Türer, "Kınalızâde Mutluluk", *Felsefe Dünyası* (1992), sayı: 30, ss. 80-90.

<sup>4</sup> Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, yy., ts., s. 28 (Not: Bu eser bundan sonraki dipnotlarda yazar adı verilmeden sadece *Ahlâk-ı Alâî* olarak kısaltma ile verilecektir.)

Kınalızâde'ye göre hikmet ikiye ayrılır:

### 1.1. Nazari Hikmet/Teorik Ahlâk

Nazari hikmet, bizim güç ve irademizin tesiri olmayan harici varlıklardan bahseder ve onu elde etmenin yolu tetkik ve incelemedir. Ona göre nazari hikmet kendi arasında üç kısımdır. **Birincisi**, hariçte ve zihinde cismani bir maddeden uzak olan varlıklardır. Allah, mücerret akıl, ruh gibi. Bunlardan bahseden ilme en yüce ilim (ilm-i a'lâ) denir. Zira cismin maddesi sefil ve noksandır. Bahislerin en şerefli olan ilâhi zattan bahsettiği için bu ilme ilâhî ilim demek daha uygundur.<sup>5</sup> **İkincisi** zihinde maddeden uzak fakat hariçte maddeye muhtaç olan varlıklardır; küre, üçgen ve dörtgen gibi. Bu gibi varlıklardan bahseden ilme ilm-i riyâzî veya ilm-i evsat denir. Riyazi ilimler, Hey'et (yıldızlarla ilgili hesap), Hende (Geometri), Hesap (Cebir) ve Musiki gibi ilimleri içine alır. Eski filozoflar yeni yetişen çocuklara zihin riyazâtı (matematik) öğretmek suretiyle ilahi bilgiye yol bulmalarını sağladılar. Meseleleri kesin ve kati delillere dayandığı için, şek ve zan bu ilme giremez. Vehim ve şüphe ona ulaşamaz. Yeni hayata başlayan birinin kafasında kesin ve kati hususlara bağlanıp inanmak bir alışkanlık halinde yerleşirse, Allah'ı bilme konusunda şüphe ve vehme yer bırakmadan en doğru olanı istemeye yönelir. **Üçüncüsü** ise, zihinde ve hariçte maddeye muhtaç olanlardır. Bundan bahseden ilme "ilm-i tabî" veya "ilm-i efsel" denir.<sup>6</sup>

Kınalızâde'ye göre nazari hikmetin faydası varlıkları ve hakikatleri tanımak, eşyanın mahiyetini ilimle bilmek suretiyle şahsa dünyada kemâl, ahirette hakiki saadet sağlamasıdır. Zira insan zekâsı bütün harici varlıkları ve eşyanın mahiyetini doğru yollar ve açık delillerle bilir, soyut ve somut bütün varlıklar hakkında düzenli bir fikre, yakın bir inanca sahip olarak, dünyada olgunlukların zirvesine, ahirette ise doğru inancın temin ettiği hakiki saadete ulaşır. Ayrıca bedeninin gizli örtülerini yararak bu yolla varlığı hakkında sahip olacağı bilgi ona muazzam bir sevinç, büyük bir sürur verir.<sup>7</sup>

Kınalızâde'nin nazari hikmet olarak ele aldığı konular felsefe ve dinin de ortak konularıdır. Onun Metafizik konuların yanı sıra riyazi ve tabii ilimlerin dahi ortak amacını dünyevi ve uhrevi saadet olarak açıklaması dikkat çekicidir. Bu düşünce, hayatın amacını dünyevi saadete sınırlandıran modern bilim zihniyetine de bir cevaptır.

<sup>5</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 31.

<sup>6</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 31-32

<sup>7</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 30

## 1. 2. Amelî Hikmet/Pratik Ahlâk

Ameli hikmet, insanın seçim ve gücüne bağlı olarak meydana gelen haricî varlıklardan; dolayısıyla insan ve davranışlarından bahseden bir ilimdir. Bu ilim gerçek mutluluğun elde edebilmesi için hangi davranışın uygun ve makbul, hangisinin dünya ve ahirette zarar veren bozuk ve çirkin bir davranış olduğunu bilmeye yarar. Amelî hikmeti öğrenen kimsenin iyi ve güzel davranışlarla ruhunu süsleyip, çirkin huylardan kendisini temizlemesi mümkün olacaktır. Kınalızâde'ye göre ameli hikmetin gayesi, insanın Kur'an'da "*Nefsini tertemiz yapan kişi muhakkak kurtuluşa ermiştir. Nefsini alabildiğine günahla örten kişi de elbette ziyana uğramıştır.*" (Şems, 91/9-10) şeklinde işaret edilen mutluluğa kavuşması, zarar ve mahrumiyetten kurtulmasıdır.<sup>8</sup> Dolayısıyla ona göre ameli hikmetin gayesi sadece ilim değildir. Belki kendisini güzel davranışlarla kâmil bir noktaya ulaştırmasıdır. İlim ağacı amel meyvesini vermezse, itibar dairesinin dışında kalır.<sup>9</sup>

Kınalızâde Ali Çelebi amelî hikmeti/pratik ahlâkı da kendi arasında üçe ayırır:

### 1.2.1. Bireysel Ahlâk

Kınalızâde, bu kısımda huy ve davranışları inceler. Başka şahıslarla ilgisi olsa da, bizzat bir şahsın kazanması gereken erdemleri ve uzak durması gereken kötü huyları; bunların kısımlarını, elde etme ve uzak durma yollarını ele alır ki o, bu kısmı ahlâk ilmi olarak adlandırır. Yaptığı izahların tüm ayrıntılarını aktarmamız mümkün değildir. Sadece bireyi ahlâklı kılan temel erdemler ile onu ahlâkın dışına iten temel reziletlere kısaca yer vermek istiyoruz.

### Temel Erdemler

Kınalızâde insan ruhunun algılamaya ve eyleme dönük değişik kuvvetleri bulunduğunu belirtir. Ona göre ruhun bu kuvvetlerinden meydana gelen işler akl-ı selime uygun, güzel bir tarzda ve itidal üzere meydana gelirse bu tür işlere sebep olan huya fazîlet/erdem denir. Tam aksine itidalden çıkarak ifrat veya tefrit üzere meydana gelirse, buna sebep olan huya da rezilet/erdemsizlik denir.<sup>10</sup> Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere diğer bütün klasik İslam ahlâkçılarında bulunan "itidal ve orta yol" teorisi Kınalızâde'nin ahlâk anlayışında da bulunmaktadır. Buna göre sayılan erdemlerin iki ucu, yani ifrat ve tefriti erdemsizlik orta

<sup>8</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 29-30

<sup>9</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 30

<sup>10</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 93-94

yolu ise erdem olmaktadır. Her bir faziletin ifrat ve tefriti düşünülürse, temel faziletler dörttür, fakat bunları zıddı olan reziletler sekiz olarak tespit edilir.

Kınalızâde'ye göre insanı ahlâklı kılan dört temel erdem/fazilet vardır.

#### a. Hikmet

Kınalızâde'ye göre insan ruhunda mevcut olan anlama gücünün (kuvve-i müdrike) bir türü olan nazari kuvvet, güzel huyla bezenmiş olup ondan itidal üzere işler meydana gelirse buna "hikmet" denir. O, bu erdemın içinde barındırdığı diğer bazı erdemlerin de mevcut olduğunu söyler ki bunlar zeka, çabuk anlama (sürat-i fehm), zihin duruluğu (safay-ı zihn), kolay öğrenme (suhulet-i teallüm), doğru düşünme (hüsn-ü taakkul), ezberleme (tahaffuz) ve hatırlamadır (tezekkür).<sup>11</sup>

Kınalızâde'ye göre, hikmetin ifrat ve tefriti, iki erdemsizliği doğurur. Hikmetin ifratından cerbeze ve sefeh rezileti çıkar ki akıl kuvvetinin layık olmayan yer ve makamlara harcanarak bozulmasıdır. Örneğin aklın hileye, iftiraya, boş sözlere ve yalana harcanması bu tür erdemsizlikleri doğurur. Hikmetin tefriti ise ahmaklık, budalalıktır (beladet) ki, akıl kuvvetinin tembel bırakılmasından dolayı ilim ve davranışta hakikat ve hikmetin incelikleri kaybolur. Ameli hikmet bundan zarar görür. Dolayısıyla davranışlar hikmetten yoksun kalır.<sup>12</sup>

#### b. Şecaat

İnsan ruhunda mevcut olan harekete geçirici kuvvetin (kuvve-i muharrike) bir türü olan istekleri harekete geçirici kuvvet, güzel ahlâk ile süslenip terbiye edilmiş olup da ölçülü davranışların meydana çıkmasına sebep ve kaynak olursa bu huya şecaat denir.<sup>13</sup> Kınalızâde şecaat erdemının on bir türü bulunduğunu söyler.<sup>14</sup> Vakar ve olgunluk (kibr-u nefis), zorluklara göğüs germek (necdet), yüksek ideal ve gayret sahibi olmak (ulüvv-i himmet), azim ve gayret göstermek (sebat), yumuşak huyluluk (hilm), ölçülü olmak (sükun), kendini iyiliğe ve hayra adamak (şehamet), güçlülere karşı sabır göstermek (tahammül), alçak gönüllü olmak (tevâzu), fedakarlık (hamiyyet), ince düşünceli olup başkalarına merhamet göstermek (rikkat) insanı şecaat erdemine kavuşturan alt erdemlerdir.

Kınalızâde şecaat erdemının ifrat ve tefritinden doğan çeşitli erdemsizlikleri tespit eder. Ona göre, şecaat erdemının ifratı tevehhürdür. Tevehhür selim

<sup>11</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 94-97

<sup>12</sup> Ahlâk-ı Alâî, s.125

<sup>13</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 94

<sup>14</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 98-102

akıl sahiplerince makbul olmayan işlere, olaylara hücum etmek suretiyle organlarını veya nefsinin kaybetmeye sebep olmaktır. Şecaatın tefriti ise yersiz korkulara kapılmaktır.<sup>15</sup>

### c. İffet

İnsanın bedenî ve maddî hazlara aşırı düşkünlükten korunmasını sağlayan iffet kavramını, “yeme içme ve cinsî arzu konusunda ölçülü olmak, aşırı istekleri bastırıp dinin ve aklın buyruğu altına sokmak suretiyle kazanılan erdem” şeklinde özetlemek mümkündür.<sup>16</sup> Kınalızâde iffet erdeminin barındırdığı on iki erdemden bahseder. Utanmak, ar ve namus duygusuna sahip olmak (haya), incelik ve nezaket (rıfk), ahlâklı olma çabası (hedy), uzlaşmacı ve barışçıl olmak (müsalemet), arzularını dizginlemek (deat), günah ve kötülüğe karşı dirençli, bela ve musibetlere karşı tahammüllü olmak (sabır), yetinme duygusuna sahip olmak (kanaat), olgun ve ölçülü olmak (vakar), samimi kulluk (verâ), disiplinli ve düzenli olmak (intizam), iyi yolda özgür davranışlar sergilemek (hürriyet), cömert olmak (sehavet) insanı iffetli kılan erdemlerdir.<sup>17</sup> Kınalızâde sahavet erdeminin de sekiz türünden bahsetmektedir. Bunlar, çok cömertlik (kerem), başkalarını kendine tercih etmek (îsâr), bağışlama (afv), ileri insanlık (mürüvvet), yardım elini uzatma (meyl), yakınlarına yardım etmek (musâvât), cömertlikte fedakârlık (semahât), kendi malını başkasının faydasına terketmektir (müsamahât).<sup>18</sup>

İffet erdeminin de aşırı tarafları bulunmaktadır. Ona göre iffet erdeminin ifratı fücür ve şerehtir ki şeran ve aklen caiz olmayan geçici lezzet ve arzulara aşırılık göstermektir. İffetin tefrit noktası ise şer’an ve aklen mübah sayılan ve ruhsat verilen lezzetlerden tamamen yüz çevirmektir.<sup>19</sup>

### d. Adalet

Kınalızâde’ye göre amelî kuvvet güzel ahlâk ile süslenmiş olup ölçülü davranışların meydana gelmesine sebep olursa buna adalet denir.<sup>20</sup> O, adalet erdemini daha ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir. Ona göre adalet erdemlerin en üstünüdür. Adalet esas itibarıyla eşit ve dengeli olmaktır. Adaletin eşitlikten geçen yolu birliğe, oradan da Allah’ın birliğine kadar uzanan manevi tarafları vardır.

<sup>15</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 125

<sup>16</sup> Mustafa Çağrıncı, “İffet” md., *DİA*, XXI/506

<sup>17</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 102-111.

<sup>18</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 102-111.

<sup>19</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 125

<sup>20</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 94

Adaletin bu anlamına vakıf olanlar farklılıkları dikkate almayıp birlik esasına göre davranır ve adaletten şaşmaz.<sup>21</sup>

Kınalızâde, adalet erdeminin on iki türünü saymaktadır. Menfaatten uzak saf dostluk (sadat), karşılıklı anlaşma ve kaynaşma (ülfet), hakka bağlılık (vefâ), başkalarının dertlerini paylaşmak (şefkat), yakınlarını ziyaret edip ilgilenmek (sıla-i rahim), yapılan iyiliğe fazlasıyla karşılık vermek (mükafât), birlikte yapılan işlerde güzel davranışlar sergilemek, (hüsn-i şirket), herkese karşı dürüst davranmak (hüsn-i kadâ), yakınlarının ve dostlarının sevgisini kazanmak (teveddüd), Allah ve elçisinden gelen şeyleri gönülden kabul etmek (teslim), elinden gelenleri yaptıktan sonra işlerini Allah'a havale edip ona güvenmek (tevekkül), Allah'a kulluk etmek (ibâdet) gibi huylar, insanın adalet erdemiyle vasıflanmasını sağlayan faziletlerdir.<sup>22</sup>

Kınalızâde'ye göre adalet erdemi itidal noktalarını aştığı zaman çeşitli erdemsizlikleri doğurur. Ona göre, adaletin ifratı zulümdür. Zulüm şer'an yasak olduğu halde, bir kimsenin hakkına tecavüz edip, ırzına, malına ve canına zarar vermektir. Adaletin tefrit noktası ise inzilamdır ki, bir kimsenin başına gelen her çeşit zulme boyun eğmesi ve sefaletle düşmesidir.<sup>23</sup>

Kınalızâde *hikmet, şecaat, iffet ve adalet* olarak belirlediği bu temel faziletlerin alt dallarına ait ifrat ve tefritlerden bahsetmek suretiyle erdemsizlikleri uzun uzadıya açıklamıştır. Ayrıntılara yer verme imkânımız olmadığı için onun ahlâk sistemini anlamak için bu kadarının yeterli olduğunu düşünüyoruz. Bu izahlardan da anlaşılacağı üzere onun ahlâk anlayışı orta yol teorisi üzerine kurulmuştur ki aslı Aristo'nun "altın orta" teorisine kadar gider. Diğer İslam ahlâkçıları gibi Kınalızâde de bu teoriyi sisteminde kullanmıştır. Ancak o, görüleceği gibi ahlâka dini bir muhteva kazandırmıştır. Genelde İslam ahlâkçıları ve özelde Kınalızâde'yi Filozoflardan ayıran ve özgün kılan da meselenin bu noktasıdır.

Kınalızâde'nin saydığı bu ahlaki erdemler, çağımızda bencil insan ve toplum modelinin doğurduğu yozlaşmalara çare oluşturabilir. Zira aşırı bireyselleşmenin neticesinde ortaya çıkan özgürlük, insanı her türlü bağlayıcı normun etkisinden kurtaran bir olgu gibi algılanmış; bu da nihayetinde insanı yalnızca kendi çıkar ve hazzını düşünen bir birey haline dönüştürmüştür.<sup>24</sup> Oysa yukarıda ifade

<sup>21</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 135.

<sup>22</sup> *Ahlâk-ı Alâî*, s. 111-118.

<sup>23</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 126

<sup>24</sup> Hans Van Der Loo-Williem Van Reijen, *Modernleşmenin Paradoksları*, çev. Kadir Canatan, İstanbul, s. 165.

edilen yüksek ahlaki erdemler yoksulları, muhtaçları başka insanların ihtiyaçlarını gözetmeyi de gerekli kılmaktadır.

### 1.2.2. Aile Ahlâkı

Kınalızâde'ye göre aile ahlâkı dünyevi ve uhrevi mutluluğun elde edilmesi için öğrenilmesi gereken bir ilimdir. Aile birliğinin felsefi temelini, insan cinsinin hayvanlardan farklı olarak geçim, giyim ve barınmada birbirlerine duydukları ihtiyaca dayandıran Kınalızâde, en küçük toplumsal birliğin aile olduğunu belirtir.<sup>25</sup>

Ailenin baba, anne, çocuklar, hizmetçiler ve beslenmeyi temin eden gıda olmak üzere beş unsurdan meydana geldiğini belirten Kınalızâde, ailede fertlerin mevcudiyeti açısından çokluk bulursa da bu çokluğun birliğini sağlayan şeyin idare olduğunu ve bu vazifenin babaya ait olduğunu söyler. Ev halkını idare eden kimsenin konumunu çoban ve doktora benzeten Kınalızâde aile reisinin ev halkını düşmanlardan koruması, terbiye ve idare ile zararlı işlerden ve yerlerden alıkoymasını ve her birini olgun fertler haline getirmesi gerektiğini söyler<sup>26</sup> ki bu yönüyle aile reisinin aynı zamanda bir eğitimci olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Ailenin oturacağı evin durumundan bahseden Kınalızâde göçebe ve yerleşik hayata uygun iki çeşit ev bulunduğunu, tercihe layık olanının yerleşik hayata uygun yapılan sağlam, geniş, erkek ve kadınlara ayrılmış bölmeleri bulunan ev olduğunu söyler. Evlerin bu özelliklerine rağmen sadelikten uzak olmaması, lüks ve israftan kaçınılması gerektiğini vurgular.<sup>27</sup>

Ailenin son unsuru mal ve paradan bahseden Kınalızâde Sufilerin tersine parayı kıymetli bir değer olarak nitelendirerek paranın adaletin sağlanmasında önemli bir unsur olduğunu belirtir. Bu bölümde mal ve para kazanma yollarından, çeşitli mesleklerden bahseden Kınalızâde Nasuriddin et-Tusî'den alıntılar yaparak sanat ve meslek sahiplerinin sırf para kazanmak ve ailesinin geçimini temin etmek gayesiyle hareket etmesinin doğru olmadığını; bunun yanında işini sağlam yapması, aldatma ve hileden uzak durması ve müşterinin memnuniyet ve duasını gözetmesi gerektiğini belirtir. Mal ve para kazanmanın da ifrat ve tefrit yönleri bulunduğunu söyleyen Kınalızâde, gasp ve haksızlık gibi haram yollardan uzak durup, helal ve meşru yollardan kazanç elde etmenin ahlâki bir gereklilik olduğunu belirtir. Ailede malın artırılması ve muhafazası için gereken şartlar üzerinde duran Kınalızâde, eli sıkı olmamak, zekat ve sadakayı vermek,

<sup>25</sup> Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Haz: Ahmet Kahraman-İsmail Hakkı Önder, Tercüman 1001 Temel Eser, y.y.,ts., s. 11-15

<sup>26</sup> Devlet ve Aile Ahlakı, s. 17-18

<sup>27</sup> Devlet ve Aile Ahlakı, s. 19-20



cimrilik göstermemek, gelirin harcamadan fazla olması, malı koruma ve biriktirme becerisine sahip olunması, her zaman değerli ve aranan şeylerle meşgul olunması gibi hasletlerin gerekli olduğunu söyler.<sup>28</sup> İktisat ahlakı diyebileceğimiz bu erdemler, modern düşüncenin getirdiği insan ve uyuşturucu ticareti, hile, aldatma, savurganlık gibi modern düşüncenin doğurduğu erdemsizliklere çare olabilir.

Kınalızâde daha sonra aile ve çocuk terbiyesini ele alır, aile ve çocuklardan bahsedebilmek için önce evlilik yapmak gerektiğini söyler. Evlenmenin gayesinin nesli çoğaltmak, bilhassa Muhammed ümmetinin çoğalması olduğunu dile getiren Kınalızâde nefsinin günah ve kötülük işlemekten korunmanın da nikâhın faydalarından olduğunu belirtir. Ona göre evlenirken tercihi erdemli kadınlardan yana yapmak gerekir. Erdemli hanımlar ise, akli, dini, iffet ve namusu, edep ve hayâsı yerinde olanlardır. Kınalızâde, ailede kadın ve erkeğin birbirlerine karşı vazifelerini ve her birinde bulunması gereken vasıfları uzun uzadıya anlatır<sup>29</sup> ki bunlardan bazıları, geleneksel aile yapısına işaret etmektedir.

Bu bölümde en uzun bahsi çocukların terbiyesine ayıran Kınalızâde öncelikle çocukların Allah'ın bir armağanı olarak kabul edilmesi ve cinsiyet ayırımı yapılmaması gerektiğini söyler. Çocuğa karşı yapılması gereken ilk vazifenin hayatı boyunca rahatsız olmayacağı yaygın ve güzel bir isim vermek olduğunu belirten Kınalızâde, bilhassa çocuk için tayin edilen hizmetli ve öğretmenlerin ahlâken olgun ve güzel huylu olması gerektiğini belirtir. Çocukların saf ve temiz olmaları nedeniyle huylarının eğitimlerine göre şekilleneceğine dikkat çeker. İnsan tabiatının bilhassa çocukluk çağında huy hırsız olduğunu söyleyen Kınalızâde bu sebeple çocukların mutlaka din eğitiminden geçirilmesi gerektiğini söyleyerek bu konuda Peygamberlerin örneğinden yararlanılmasını tavsiye eder.<sup>30</sup> Aile ahlâkını, komşuluk ilişkilerinde gözetilmesi gereken kurallar, konuşma, yeme-içme adabı, ana-babaya karşı vazifeler, uşak ve hizmetçilerin, köle ve cariyelerin terbiyesi gibi konulardaki geniş izahlarıyla<sup>31</sup> sonlandırır.

### 1.2.3. Toplum ve Devlet Ahlâkı

Kınalızâde toplum ve devlet ahlâkının olması gerektiğini yine ihtiyaç teorisine dayandırır. Buna göre insanların, bütün ihtiyaçlarını tek başına kendilerinin karşılaması imkânsızdır. Onun için insanlar bir arada yaşamaya mecburdurlar, toplu ve medeni bir hayat sürmeyince ayakta duramazlar. Ancak bir arada

<sup>28</sup> Devlet ve Aile Ahlakı, s. 27-31

<sup>29</sup> Devlet ve Aile Ahlakı, s. 39-59

<sup>30</sup> Devlet ve Aile Ahlakı, s. 60-62

<sup>31</sup> Devlet ve Aile Ahlakı, s. 62-106

yaşamak, zorunlu olarak nizamı garanti etmez, fesadı kaldırmaz. Çünkü herkesin bir isteği vardır ve bu istekler birbiriyle çatışarak kavga ve yok olmayı doğurur. Onun için bir arada yaşamak, ancak yüksek siyaset ve idare sayesinde mümkün olur.<sup>32</sup>

Toplumunu idare etmenin ancak üç şeyle mümkün olduğunu söyleyen Kınalızâde'ye göre **birincisi** Hz. Muhammed'in şeriatı, **ikincisi** adalet sahibi hâkim, **üçüncüsü** de faydalı olan paradır. Medeni cemiyetin onsuz olamayacağı idare tarzının Allah'a ve elçisine dayanması gerektiğini belirten Kınalızâde<sup>33</sup> daha sonra toplumun idaresinde kanun gücünün yanında fertleri birbirine bağlayan sevgi unsurunun inşa edilmesinin mutlaka gerekli olduğunu savunur ve bunu tesis etmenin yollarını açıklar.<sup>34</sup> Sonraki bölümlerde şehirlerin idaresinden, erdemli şehir ve erdemsiz şehir tiplerinden ve bunların özelliklerinden bahseder.<sup>35</sup>

Buradan devlet ahlâkına ilişkin açıklamalara geçen Kınalızâde medeni toplumu tanımlar. Ona göre medeni toplum, cemiyetin farklı guruplarının ve birbirine zıt milletlerin bir araya gelmesi, anlaşması ve belli bir nizam oluşturmaktan ibarettir. Bir devletin değişik unsurları arasında anlaşma ve yardımlaşma bulunursa o devlet her türlü tehlike ve yıkılmadan korunmuş olur. Devletin fertleri arasında tefrika çıkarsa, devlet zayıflar ve sonunda yıkılıp yok olur.<sup>36</sup> Kınalızâde devlet idaresinde adaletin tesis edilmesinin mutlaka şart olduğunu söyler. Bu aşamadan sonra adaletin şartlarını, devlet başkanında bulunması gereken vasıfları, devlet adamlarının birlikte çalıştıkları kimseleri seçerken gözetmeleri gereken hususları ve nihayet halka karşı nasıl davranılması gerektiğini ve bunlarla ilgi gözetilmesi gereken hususları geniş bir şekilde açıklar.<sup>37</sup>

## 2. Kınalızâde'nin Ahlâk Anlayışında Dinin Yeri

Kınalızâde'nin düşünce sisteminde ahlâk ile din arasında sıkı bir ilişkinin varlığına şahit olmaktayız. Bu ilişkiyi gösteren hususları şu şekilde sıralayabiliriz.

### 2.1. Ahlâk İle Dinin Gayelerini Birleştirmesi

Farklı şekillerde adlandırılmış olsa da bütün ahlâk sistemleri insanın mutluluğunu gaye edinir. Ancak dinden bağımsız seküler ahlak, bu dünyada mutlu

<sup>32</sup> Devlet ve Aile Ahlakı, s. 130-132

<sup>33</sup> Devlet ve Aile Ahlakı, s. 132-134

<sup>34</sup> Devlet ve Aile Ahlakı, s. 141,155

<sup>35</sup> Devlet ve Aile Ahlakı, s. 175 vd.

<sup>36</sup> Devlet ve Aile Ahlakı, s. 210

<sup>37</sup> Devlet ve Aile Ahlakı, s. 217, 247 vd.

olmayı amaçlarken, din her iki dünyanın mutluluğunu hedefler. Kur'ân-ı Kerim bu hedefi şöyle beyan eder: *"İnsanlardan öylesi vardır ki: "Rabbimiz, bize dünyada ver" der; onun ahirette nasibi yoktur. Onlardan öylesi de vardır ki: "Rabbimiz, bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver ve bizi ateşin azabından koru" der. İşte bunların kazandıklarına karşılık nasipleri vardır. Allah, hesabı pek seri görendir."*<sup>38</sup>

Kınalızâde Ali Efendi de bu bakış açısıyla hareket eder ve ahlâk ile dinin gayelerini aynı noktada buluşturur ki o da insanın hem dünyada hem de ahirette mutlu olmasıdır. Ona göre insanın mutluluğu iki şeye bağlıdır. Birincisi sahih bir itikada sahip olmak için hak ilminin tahsil edilmesidir ki bu, nazarî hikmetle, yani teorik ahlâk ilmiyle hâsıl olur. İnsanın saadete kavuşmasının ikinci yolu ise, güzel ahlâk ve salih ameli elde edip, çirkin huyları atmaktır. Bu ise, ameli hikmeti elde edip, sonra da ilmiyle amel etmek suretiyle mümkün olur.<sup>39</sup>

Kınalızâde'ye göre bu iki yolla kendisini faziletlerle donatan kişi âdî ve kötü huylardan sıyrılır; iyi ahlâk sahibi olur, dünya işlerini en güzel yollarla yapar; ahirette ise şerefli bir yere ulaşır, yüksek zatların arasına ulaşarak yüksek saadete ve engin sevaba nail olur. *"Allah'a karşı gelmekten sakınanlar, güçlü hükümdarın katında, yüksek bir derecede, cennetlerde ferahlık ve aydınlık içindedirler"*<sup>40</sup> ayetinin işaret ettiği gibi, nazari ve ameli ahlâkın gereklerini yerine getirenler, Allah'ın yakınlığına erer ve yüce olanlara karışıp gerçek saadeti elde ederler. Hak ilminin süsünden mahrum kalıp, itikat mahalli olan kalp, yanlış inançlarla dolmuş ya da âdi huylarla kirlenmiş ise, fazilet sahibi kişilerin katına yükselmekten son derece uzaklaşmış olunur. Böyle kişilerin kalpleri ulvî âlemin esintilerine kapalıdır; yükselme kapıları onlara açık değildir.<sup>41</sup> Ona göre sahih itikada sahip olup davranış ve amel bakımından güzel ahlâka bürünenler, dünya ve ahirette sürekli olarak saadette kalacak olanlardır.<sup>42</sup>

Kınalızâde bu noktada Ehl-i Sünnet itikadına bağlı kalır, sahih bir itikada sahip olduktan sonra ahlâki-şerî prensiplere aykırı davranan kişilerin, ebedî mutluluktan bütünüyle mahrum olmadığını söyler. Ona göre bu tür kişiler, belki kötü huy ve alışkanlıklarının ruhlarında işgal ettiği yer kadar azap gördükten sonra asıl varlığı olan iman cevheri ve marifet mayası sebebiyle rahmeti sonsuz olan yüce Allah'ın vaadine erişir ve Hak Teâlâ onu cürüm ve isyanın yakıcı ateşinden kurtarıp Rıdvan bahçeleri arasındaki seçkinler arasına koyar.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Bakara, 2/200-202.

<sup>39</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 34-35.

<sup>40</sup> Kamer, 54/55.

<sup>41</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 34-35.

<sup>42</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 35.

<sup>43</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 35

Kınalızâde'nin temsil ettiği dini ahlâk, sadece bu dünyevî değerlere yönelen modernizmin doğurduğu hastalıkları tedavi edebilir. Modernizmin ete kemiğe bürünmüş şekli olan kapitalizm aslında yüksek insani erdemleri gerçekleştirmek için bir araçtan ibaret olan kazanç ve kârı artık yaşamın temel amacı haline dönüştürmüştür.<sup>44</sup> Ahlâkî değerler açısından bakıldığında, eylemin nihai amacını dünyevî faydaya indirgeyen bir anlayışta, daha çok kazanç, daha çok güç, daha çok hâkimiyet, daha çok haz uğruna, ahlâkın araç değerlere dönüştüğü açıktır.<sup>45</sup> Araç değerler ise, sübjektif durumları, sübjektif tavırları yönetir. Çünkü benim için yararlı olan bir şey, başkası için zararlı olabilir. Eğer eylem ve yapıp etmeleri, tek başına bu tür değerler yönetirse, o zaman herkes en büyük yararı elde etmeye çalışır ve insanlar arasındaki çatışmalar da o ölçüde çoğalır.<sup>46</sup>

Oysa Kınalızâde'nin temsil ettiği dini ahlâk, kişisel çıkar ve menfaat arzusuyla yapılan iyilikleri erdem olarak görmemekte, kendisini düşünmenin yanında başkalarını da düşünmeyi, almanın yanında vermeyi de hedef edinmekte, bütün bunların sonucu olarak da çatışmadan çok paylaşma ve uzlaşmayı amaçlamaktadır.

## 2.2. Ahlâki Eğitimde Dini Prensiplere Yer Vermesi

Kınalızâde'nin ahlâk anlayışında dinin yerini gösteren diğer bir husus, dini prensipleri, insanı eğitip ahlâki yönden olgunlaştıran şeylerin ilki olarak görmesidir. Kınalızâde huyun değişmesi konusunda filozofların görüşlerini tartışırken, bunun mümkün olduğunu belirtir ve yüce Allah'ın huyları iyiye doğru değiştirmek üzere öğreticiler gönderdiğini söyler. Ona göre ilk terbiye edici, ilahî prensipler ve ilahi bilgilerdir. Peygamberlerin sonuncusu olması dolayısıyla bütün dinleri nesh etmiş (geçerliliğini kaldırmış) olan İslam dininin yüce peygamberi Hz. Muhammed (SAV)'in tebliğ ettiği din, hayır ve edebin cümlesini içine almıştır. O bütün beşeri fikirlerin üstündedir ve parlaktır.<sup>47</sup> Bu noktada "Allah'ın ahlâki ile ahlâklanınız" hadisini hatırlatan Kınalızâde: "Yüce varlığa benzemek insan ruhunun son mertebesi olmuştur" der.<sup>48</sup> Dolayısıyla o dini prensipleri ve peygamberleri ahlâki eğitimin en önemli unsuru olarak görmüştür.

<sup>44</sup> Max Weber, *Protestan Ahlâki ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ankara 2002, s.43-44. 76 Topçu, *Ahlak Nizamı*, s. 99

<sup>45</sup> Hulusi Arslan, "Ahlakın Evrenselliği Açısından İslam ve Modernizm", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, s. 56.

<sup>46</sup> Takiyyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1992, s.273; Arslan, "Ahlâki Değerlerin Değişimi Sorunu: Nesnellik ve Öznellik", s. 79.

<sup>47</sup> *Ahlak-ı Alâî*, s. 42.

<sup>48</sup> *Devlet ve Aile Ahlakı*, s. 40.

### 2.3. Ahlâki Kavramlara Dini İçerik Kazandırması

Kınalızâde, nazarî ahlâk içerisinde dinin inanç esaslarına, ameli ahlâk içerisinde de ibadet ve muamelata yer vermiştir. Onun *hikmet, adalet, iffet* ve *şecaat* olarak belirlediği temel faziletleri ve onlara bağlı diğer ahlâki erdemleri temelendirirken sık sık dini referanslara başvurduğu görülmektedir. Diğer bir ifadeyle o, bu temel erdemler üzerine kurduğu ahlâk sistemini, büyük oranda İslam inanç ve değerleriyle bezemiştir. Bunu yaparken dinin temel referanslarını oluşturan ayet ve hadislere başvurmakta; felsefe ve filozoflara yaptığı atflar kadar, hatta ondan daha çok peygamber ve velilerin söz ve davranışlarına atıf yapmaktadır.

Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâî'si bu açıdan değerlendirildiğinde şunu ifade etmek mümkündür ki bütün bu faziletlerin inançtan ve dinden bağımsız bir şekilde elde edilmesi olası değildir. Çünkü insanın bu faziletleri elde edebilmesi için aynı zamanda dinin emir ve yasaklarına uyması gerekir. Onun ahlâk ile din arasında kurmuş olduğu bu ilişkiyi, *adaleti* meydana getiren özellikle teslim, tevekkül, ibadet ve takva faziletlerinden bahsederken çok açık bir şekilde orta koyduğunu görüyoruz.

Kınalızâde'ye göre adalete bağlı bir fazilet olan *teslim* yüce Allah'ın emir ve yasaklarını, Allah resulünün sözlerini, görünüşte beşer tabiatına muhalif olsa bile, kalp rızası ile kabul etmektir. Yani Allah ve resulünün belirttiği sorumluluklara muhalefet etmemektir.<sup>49</sup>

Kınalızâde'nin ahlâk anlayışı içerisinde insan egosunu tanrılaşmaktan koruyan önemli bir ahlâki erdem de, tevekküldür. Ona göre, tevekkül, insanın gücü dışındaki ilahi takdire bağlı olmayan işlerle ilgili güçlükleri ortadan kaldırdıktan sonra neticeyi Allah'a havale ederek O'na sığınmak ve güvenmektir.<sup>50</sup>

Asrımızda yanlış tevekkül ve kader anlayışının, Müslümanların gerilemesinden sorumlu tutulduğunu ve bu yönden eleştirildiğini biliyoruz. Kınalızâde asırlar öncesinde benzer bir şekilde böyle bir tehlikenin varlığına işaret etmiştir. Ona göre, "çalışmayı ve tedbiri terk ederek tevekküle yapışmak, hakiki tevekkül değildir. Böyle yapan kişi tevekkülün şartlarına uymadığı için bu fazilete tutunmamış sayılır ve istediği amaca ulaşamaz. Çünkü yüce Allah bu âlemde her şeyi bir sebebe bağlamıştır. Bu ilahi yola uymak her kula düşen bir vazifedir. Fakat sebeplere sarıldıktan sonra gayeye erişmeyi Allah Teâlâ'ya havale etmek yerine,

<sup>49</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 117

<sup>50</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 117

kendi tedbirine güvenmek, insanı sapıklığa sürükleyen bir büyüklenmedir. Böyle bir kişi bir gün mutlaka düzenini kaybetmeye ve helake mahkûm olur.”<sup>51</sup>

#### 2.4. Ahlâk Sisteminde İbadet Kavramına Yer Vermesi

Kınalızâde'nin düşünce sisteminde ahlâk ile dinin ayrılmaz bir ilişkiye sahip olduğunun önemli delillerinden biri de onun bu sistem içerisinde ibadet kavramına yer vermesidir. Ona göre ibadet adalet erdeminin bir türüdür. İbadet erdemi, bizi sonsuz kerem hazinesinden lütfu ile yarattıktan sonra açık ve gizli sayısız nimetleri, sayısız ihsanları önümüze seren, vücut mülkümüzü mamur kılan yüce Rabbimize itaat ve onun dinine hizmette gayretli olmak demektir. Bu faziletin en gelişmiş şekli takvadır.<sup>52</sup> Kınalızâde'ye göre takva, en yüksek ve en çok övülmüş bir ahlâki fazilettir. Takva elbisesinden mahrum olanlar, ahiret saadetine ve ebedi nimetlerinden mahrum kalırlar. Takvanın üç mertebesi vardır:

Birincisi, ebedi azaba sebep olan şirk ve küfürden sakınmak

İkincisi, saadete vesile olan ilahi emir ve farzları işleyip yerine getirmek ve günahlardan hatta küçük günahlardan bile sakınmaktır.

Üçüncüsü ise, kalbi meşgul eden işlerin hepsini, dünyayı kalpten silmek, tamamıyla Hak Teâlâ'nın muhabbetine yönelmektir. İşte bu hakiki takvadır.<sup>53</sup>

Kınalızâde, ibadetin, ahlâki hastalıkların tedavisi için gerekli olduğunu söyler. Bu bağlamda şöyle der: “Buna rağmen kişi kendisini haram işlemekten alıkoyamamışsa, her günah işleyişinde nefsine büyük ibadetler yükleyerek terbiye yoluna gitmelidir. Mesela dinimizce haram kılınan bir şeyi işleyince, çok namaz kılmayı ve günlerce oruç tutmayı adayarak nefsine ceza vermeli, onu takip etmeli ki nefis bundan sonra şer'an ve aklen yasak bir şeye rağbet etmesin.”<sup>54</sup>

Görüldüğü üzere Kınalızâde'nin ahlâk sistemi içerisinde, seküler ahlâkın zaafiyetlerine çare oluşturacak önemli faziletler bulunmaktadır ki bunun temel sebebi, onun, ahlâk sisteminde dini değerlere önemli ölçüde yer vermesidir.

#### 2.5. Felsefe İle Dinin Çatıştığı Noktalarda Dini Esasları Tercih Etmesi

Kınalızâde'nin düşünce sisteminde ahlâk ile din arasında kurulan sıkı ilişkiyi gösteren hususlardan biri de, felsefe ile dinin çatıştığı noktalarda, dini esaslardan yana tavır almasıdır. Örneğin o, Kur'an'ın zahirinden anlaşılan “haşr-i cismânî”yi (beden olarak dirilmeyi) reddedip, dirilmenin ruh ile olacağını iddia

<sup>51</sup> Ahlâk-ı Alâî, s.118

<sup>52</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 11

<sup>53</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 119

<sup>54</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 163

eden bazı filozofların görüşlerine değindikten sonra şöyle demektedir: “Akli başında uyanık kimseler, akidelerinin esaslarını peygamberlerin gösterdiği yollar üzerine düzelterek, imana bağlı hükümleri, Yunan’a bağlı hikmet ve felsefe üzerine takdim ve tercih ettiler. Yukarıdaki şüphelerden arındılar, peygamberlerin şeriat binasını ilga etmediler. Zira Yunan felsefesinin esasları nefis ve hevanın tesirinden uzak değildir; bünyesi itibarıyla maddidir. Hâlbuki iman esasları Allah resulünün tebliğidir.”<sup>55</sup>

Şu halde Kınalızâde'nin ahlâk anlayışında dinin yeri vazgeçilmezdir. Kınalızâde son ve gerçek din olan İslam'ın, bütün ahlâki prensipleri en güzel bir şekilde kapsadığını düşünmektedir. Bu sebeple de o, ahlâk sisteminde İslam'ın inanç, ibadet ve davranış şekillerine yer vermiştir. Kınalızâde ahlâk sistemini oluştururken, iskeletini filozoflardan almakla suçlanmıştır. Fakat yakından incelendiğinde bu sistemin içeriğini bütünüyle İslam esaslarıyla ördüğü görülmektedir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Kınalızâde Ali Efendi'nin düşünce sistemini bütünüyle hikmet ve ahlâk kavramı üzerine kurduğunu söylemek mümkündür. Bu sistem içerisinde ahlâk ile din arasında sıkı bir ilişkinin olduğu görülür; hem ahlâkın hem de dinin amaçladığı gayelere ulaşmada her ikisi de vazgeçilmez bir role sahiptir. Ona göre ahlâkın gayesi olan mutluluğun elde edilmesi için kesinlikle Allah, nübüvvet ve ahiret inancına sahip olmak ve İslam dininin getirdiği sorumlulukları yerine getirmek gerekir. Bu yönüyle düşünüldüğünde İslam ahlâkçılarının hikmeti bütünüyle Yunandan aldığı yönündeki değerlendirmeler isabetli görünmemektedir. Çünkü ana hatlarını oradan almalarına rağmen ahlâka dini muhtevasını kazandırmışlardır. Özgünlükleri de buradan kaynaklanmaktadır.

Öte yandan Kınalızâde'nin ahlâk anlayışının, dinden bağımsız seküler ahlâkın sebep olduğu bazı açmazlara çare olabileceği söylenebilir. Zira seküler ahlâk, öte dünya inancını hesaba katmadığı için ahlâkın gayesini dünyevi mutlulukla sınırlandırmıştır. Bu da insanı bencilleştirmiş, hazzı ve gücü elde etmek için en kutsal değerleri dahi araç olarak kullanmaya sevk etmiştir. Sonuçta insanlığın büyük bir kısmının felaket ve sefalet içerisinde yaşamasına neden olmuştur. Modernizmin veya seküler ahlâkın sebep olduğu tarihi olgulara bakıldığında bu neticenin doğruluğu görülür. Sömürgecilik hareketlerinin yanı sıra, iki dünya savaşında çekilen büyük acılar, tarihin kötü hatıraları olarak kaydedilmiştir. Bugün aynı durum, demokrasi ve insan hakları adına devam etmektedir. Savaş, şiddet,

---

<sup>55</sup> Ahlâk-ı Alâî, s. 79.

doğanın ölçüsüzce tahrip edilmesi, çevre felaketleri, yaşam alanlarının daralması, aynı anlayışın bir neticesidir. İnsan hakları gibi masum kavramlar dahi, hâkimiyet sağlamanın, kaynakları sömürmenin aracı haline getirilmiştir. İnsan süflü arzularının peşinde koşan bir varlığa dönüşmüştür. Dolayısıyla seküler ahlâkta insanı asıl harekete geçiren haz ve zevki tatmin eden maddi kazanımlardır ve ahlâk dahi bu kazanımları elde etmenin aracı haline gelmiştir. Dinin bu alana sınır koymak için teklifi olan helal ve haram ölçülerinden mahrum kalan insana bu noktada sınır koyabilecek tek unsur vicdan kalmıştır. Vicdanın sesi de hevâ ve arzuların veya kötü alışkanlıkların baskısı altında duyulmaz hale gelmiştir.

O halde varlığa gerçek anlamını veren inanç ve din olmadan ahlâki erdemleri gerçekleştirmek mümkün değildir. Gerçi insanlar inanç ve din adına da birçok kötülüğü yapabilmektedirler. Fakat gerçek anlamda dinin temel prensipleri hayata aktarıldığında bundan bahsedilemez. Bu sebeple saf, arı ve duru halde bulunan dinin özü ile ahlâkın birleşmesi gerekir. Muhtevasını manevi değerlerden alan ahlâk anlayışı yeniden hayata davet edilmelidir.



## KAYNAKÇA

- Arslan, Hulusi, "Ahlâkın Evrenselliği Açısından İslam ve Modernizm", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:2, Sayı:1, (2011) ss.41-60.
- , "Ahlâkî Değerlerin Değişimi Sorunu: Nesnellik ve Öznellik", *Tabula rasa*, 13 (2005), ss. 63-80.
- Ayşe Sıdika Oktay, "Kınalızâde Ali Efendi'de Hikmet Kavramı", *SDÜİFD*, Sayı:10, Isparta (2003), ss.25-36.
- Baki Tezcan, *The Ahlâk-ı Alâî Of Kınalızâde Ali Çelebi (1510-1572)*, June 1976.
- Celal Türer, "Kınalızâde'de Mutluluk", *Felsefe Dünyası* sayı:30, Ankara (1992) ss.80-90.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005.
- Enfel Doğan, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı, Eserleri ev Türkçe Kaleme Alınmış İlk Ahlâk Kitabı: Ahlâk-ı Alâî", *Türk Dünyası Araştırmaları*, Sayı: 168, (Haziran 2007), ss.73-88
- Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul 2004.
- Hans Van Der Loo-Williem Van Reijen, *Modernleşmenin Paradoksları*, çev. Kadir Canatan, İstanbul 2003.
- Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde'de Aile Ahlâkı*, Ankara 1990.
- İbrahim Hakkı Aydın, "Seküler Ahlâk Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi", *ATÜİFD*, sayı:35, 2011, ss.1-23.
- Karamanoğlu, Osman Korkmaz, *Ansiklopedik "izm"ler Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2007.
- Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, yy., ts.
- , *Ahlâk-ı Alâî*, Haz. Mustafa Koç, Klasik Yay., İstanbul 2007.
- , *Devlet ve Aile Ahlâkı*, Haz. Ahmet Kahraman, Tercüman 1001 Temel Eser, y.y.,ts.
- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akinhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1999.
- Oktay, Ayşe Sıdika, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Hayatı Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri", *DİVAN*, Yıl:7, Sayı:12 (2002/I) İstanbul, s.185-233.
- Pieper, Annemarie, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.
- Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1992.
- Topçu, Nurettin, *Ahlâk Nizamı*, İstanbul 1970.
- Weber, Max, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ankara 2002.



## Yurtdışında Kalam Araştırmaları -Aydınlanma Dönemi Almanya Örneği-

Özcan Taşcı \*

---

**Özet:** Batıda oryantizm özellikle son beş yüzyıldır İslam ve İslam üzerine yapılan çalışmalarla özdeşleşmiş bir kavram olarak tanınmaktadır. Aydınlanma döneminde başta Alman bilimci Johann Jakob Reiske'nin yoğun uğraşları neticesinde oryantizmin teolojiden ayrılmak suretiyle bağımsız bir disiplin haline dönüştüğü tespit edilmektedir. Bu andan itibaren daha önceki dönemlere nazaran aydınlanmacı yazarlar tarafından İslam üzerine nispeten daha objektif ve bilimsel yazıların üretildiği gözlemlenmektedir. Gotthold Ephraim Lessing, Johann Gottfried Herder ile eserleri Almancaya tercüme edilen Giambattista Toderini ve Adrian Reland bu yazarlar arasında zikredilebilir. İşte bu makalede Kalam ile alakalı aydınlanmacı yazarlar tarafından ortaya konulan eserlerden örnekler sunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Aydınlanma dönemi, İslam, Kalam, Oryantizm

**Abstract: Kalamstudy Abroad- Germany in the Period of Enlightenment:** In West is orientalistik a definition, which is identical especially since five centuries with the studies about Islam and Islamic World. It became an independent disciplines, by distancing itself from theology in the age of enlightenment. From this period began the objectiv studies about Islam according to the previous periods. The most prais of this change must be given to the German scholar Johann Jakob Reiske, who was a close friend of Lessing. The same applies to the Kalam. In the Kalam science were many scientific works written espacially by German enlightenment philosophers as Gotthold Ephraim Lessing and Johann Gottfried Herder. But further there were Works of other non German scholar, which were translated from other languages in to German as Giambattista Toderini and Adrian Reland. In this article will be explained and analysed these works.

**Keywords:** Enlightenment, Kalam

---

\* Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kalam Anabilim Dalı.

## Giriş

Aydınlanma döneminde eskiye nazaran Doğuyu, daha doğrusu İslam'ı daha bilimsel bir yöntemle ele alıp inceleyen yazıların sayısı oldukça artmıştı. Bu yazıların yazarları da elbette ki daha ziyade aydınlanmacı filozof ve düşünürler idi. Buna karşın Kilise yazarları ve oradan beslenen oryantalistler ise ön yargılı eserler vermeye devam etmişlerdir. Aydınlanma döneminin İslam ile bağlantılı olarak en karakteristik özelliği oryantalizm çalışmalarının Kiliseden bağımsız bir yapıya kavuşturulmuş olmasıdır. Bunda en önemli katkıyı Johann Jakob Reiske (1716-1774) yapmıştır.<sup>1</sup> Reiske gayretli çalışmalarıyla Almanya'da aydınlanma döneminde İslam araştırmalarını Kilisenin tekelinden, yani teolojiden kurtarıp bağımsız bir disiplin haline getirmek uğrunda büyük mesafe kat etmiştir. Onun ileride eserlerinden bahsedeceğimiz Lessing'in de yakın arkadaşı olduğu bilinmektedir. Lessing Arapça kaynaklar hususunda Reiske'den oldukça yardım görmüştür. Reiske'nin çalışmaları, bir yanda İslam araştırmalarının yani oryantalizmin bağımsız bir bilim olarak ortaya çıkmasına neden olurken diğer yanda ise İslam'ın tarihsel açıdan Hıristiyanlığın karşısında ayrı ve bağımsız bir kimliği olan bir din olarak Batıda kabul edilmesi sonucunu doğuracaktır.<sup>2</sup> Şimdi bu dönemde aydınlanma değerlerine bağlı olarak önceki dönemlere nispeten objektif ve bilimsel yazılar kaleme almış müellifler ile onların öne çıkan eserlerinden örnekler sunmaya çalışacağız:

### 1. Adrian Reland (1676-1718):

Kelam/İslam inanç öğretisi ile alakalı olarak İslam'a karşı ön yargılarından tam anlamıyla kurtulamamış olsa da yine de objektif yazmaya çalışan Hollandalı üniversite profesörü Adrian Reland'ın 1705 yılında Hollandaca, 1717 yılında ise Almanca tercümesi basılan "Zwei Bücher von der Türckischen oder Mohammedanischen Religion" (Türklerin ya da Muhammedilerin Dinine ilişkin iki Kitap) adlı eseri zikredilebilir. Türklere ve Müslümanlara karşı sevgi ve hoşgörüsüyle tanınan Meşhur Alman aydınlanmacı filozof Gotthold Ephraim Lessing'e (1729-1781) göre Georg Sale'nin eserleri yanı sıra Reland'ın bu eseri kendi zamanında, "Müslümanlar ve Türkler hakkında ulaşabildiği en objektif kaynaklar" durumundadırlar.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> <http://www.owep.de/artikel/376/im-wandel-zeiten-bild-des-islams-im-westen>

<sup>2</sup> <http://www.owep.de/artikel/376/im-wandel-zeiten-bild-des-islams-im-westen>

<sup>3</sup> Özcan Taşcı, Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam: Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma, Sentez Yay., Ankara 2013, s. 12-13.

İngiliz Sale'nin eseri Kur'an tercümesidir. Reland'ın eseri ise yukarıda zikredildiği üzere Kelamla da alakalıdır. Bu yüzden Reland'ın eseri hakkında biraz daha detaylı bilgiler sunmak durumundayız:

Eserin iki kitaptan oluştuğunu yukarıda belirtmiştik. Birinci Kitabın başlığı "Muhammedi Teoloji" (Begriff der Muhammadischen Theologie) olup, bu sözcüğün eserde günümüzdeki gibi "ilahiyat" anlamında değil de tam olarak Kelamı karşılayacak şekilde kullanıldığı tespit edilmektedir. Kitapta İslam'daki İnanç sistemi (Vom Glauben) başlığı altında Allah'a, Meleklerine, Kitaplarına, Peygamberlerine Ahiret Gününe ve Kaza ve kadere iman (Vom Ratschluss Gottes) konusu işlenmektedir (6-28). Bu kısımda ikinci bölümde abdest ve gusül, temizlik (Von den Reinigungen) başlığı altında incelenmektedir. Burada yine Teymmüden sonra (Von der Reinigung die mit Sande geschieht) namaz (Gebet) zekat (Almosen) oruç (Fasten) ve hac ele alınmaktadır (28-55).

Bir sonraki bölüm "Muhammedilere yakıştırılan birçok yanlış şeyler" (Dass den Mohammadanern Viele Dinge falschlich beigemessen werden) başlığı altında Müslümanlara ve Türklere ait batıdaki yanlış fikirler ele alınmaktadır (55-147). Bu bölümde örneğin "Müslümanların yıldızlara tapıp tapmadıkları", "Allah'ın günah ve kötülüğün kaynağı olup olmadığı", "Müslümanların, günahların su ile yıkanması sonucu temizlendiğini söyleyip söylemedikleri", "Türklerin dışı meleklerin olduğunu söyleyip söylemedikleri", "Türklerin Mekke'ye Hz. Muhammed'in mezarını görmek için mi gittikleri"; "onların ruhların ölümsüzlüğüne inanıp inanmadıkları" (Von der Unsterblichkeit der Seelen), "Kur'an'da Hz. Muhammed'in okuma yazma bildiğinin yer alıp almadığı", "Hz. Muhammed'in Kur'an'da kişinin isteyeceği kadar kadın alacağına izin verip vermediği"; "Hz. Muhammed'in erkeklerin sünnet olma adetini Yahudilerden alıp almadığına" dair görüşler ve benzer konular ele alınmaktadır (55-147).

Birinci kitaptan hemen sonra ikinci cilt olarak eklenen ikinci kitap ise Türklerin Gayr-i Müslimlere karşı savaşırken onlara karşı uyguladıkları savaş hukuku ile alakalı olup "Türkisches Krieges-Recht" başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında Türklerin savaşı ne kadar istedikleri; Türklere göre din uğrunda kimlere karşı savaş yapıldığı, Hıristiyanların Müslüman ülkelerde hangi tür özgürlüklere sahip oldukları, Türklerin savaşta tamamen yasak olarak gördükleri şeyler, Hz. Muhammed'in ehli beytinin savaş ganimetleri konusundaki hakları, barış, ateşkes v.b. konular işlenmektedir (149-231).

İçeriği hakkında yukarıda bilgiler sunmaya çalıştığımız Reland'ın kitabı dikkatle incelendiğinde onun İslam'a bakış tarzında oldukça önemli bir paradigma değişikliğine işaret ettiği gözlemlenmektedir. Bu da Lessing'in de üze-

rinde durduğu üzere İslam ve Müslümanlar hakkında Avrupa'daki birçok algının yanlış ve uydurma olduğudur. Zaten kitabın bir bölümünün başlığının "Muhammedilere yakıştırılan birçok yanlış şeyler" olması bu durumun en açık delili durumundadır. Reland, eserinde Müslümanlara haksızlık yapıldığını açıkça ortaya koymaya çalışmaktadır. Öyle ki onların kader gibi bazı hususlarda temel tartışılan konularda Hıristiyanlardan çok daha tutarlı olduklarını dile getirmektedir. Onun tarafından zikredilen bu tür düşüncelerin Lessing gibi aydınlanmacı filozoflar üzerinde Türkler ve Müslümanlarla ilgili olumlu izlenimler bıraktığında şüphe bulunmamaktadır. Çünkü kaderle bağlantılı olarak insan iradesinin özgürlüğü konusu aydınlanmanın en önemli kriterleri arasında yer almaktadır.<sup>4</sup> İslam'ın temsil ettiği kader anlayışı da aydınlanmacı filozoflar için daha tutarlı bulunduğundan İslam'a karşı bilim çevrelerinde sempati uyanmasına neden olmuştur. Bazılarına göre Reland Hıristiyan Avrupa'da kendisini Hıristiyan sayan bir araştırmacının ön yargılarından biraz da olsa kurtulmak suretiyle İslam hakkındaki gerçekleri ortaya koyan ilk araştırmacıdır.<sup>5</sup> Bu noktada hemen şu hususun belirtilmesi gerekir ki o dönemde bir Hıristiyan için İslam hakkında güzel şeyler söylemek imkansızla eşit durumdaydı. Zira kişi bu durumda kendisini inkar etmeyle karşı karşıya kalmaktaydı. Çünkü İslam hakkında güzel şeyler söylemek akli yüceltmek demektir ki, bu durumda o kendi inancını sorgulamak durumunda kalabilirdi. Ancak bu durum Reland da dahil o dönem için henüz erkendi. Bu ancak aydınlanmanın ikinci aşaması olan "radikal eleştirel dönem" diye de adlandırabileceğimiz Kant ve Lessing'in yaşadığı zaman diliminde gerçekleşmiştir. Reland her ne kadar yukarıda da dile getirdiğimiz gibi Hıristiyanlığın bir takım öğretilerine eleştiriler getirmesine karşın örneğin bir Lessing kadar İslam'ı yüceltememiştir.

## 2. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)

Aydınlanma döneminde Kalam araştırmalarında daha doğrusu İslam inanç öğretisi konularında ön plana çıkan isimlerden bir diğeri de yukarıda zikredilen Gotthold Ephraim Lessing olmuştur. Lessing aydınlanma dönemi Almanya'sında belki de Kant'tan sonra en etkili şahsiyet durumundadır. Lessing'in yaşadığı dönemde Avrupa'da bırakın Türkler ve İslam hakkında güzel şeyler söylemeyi, onların isminin telaffuz edilmesi bile büyük suçlar arasındaydı. Buna

---

<sup>4</sup> Taşcı, *Aydınlanma...*, s. 14

<sup>5</sup> John Hennig, *Goethes Europakunde*, Amsterdam 1987, s. 349

rağmen o, cesaretle Türkleri ve onların inanç sistemi İslam'ı savunabilmiştir.<sup>6</sup> Lessing'in çocukluğundan itibaren böyle bir tutum almasındaki en önemli etken bize göre Batıdaki İbn Rüşdçü akım sonucu ortaya çıkan aydınlanma değerleriyle "Kur'an kaynaklı" İslam öğretileri arasında gördüğü büyük benzerliklerdir. Bu benzerlikler sosyal ve toplumsal hayatın bir yanda teorik diğer yanda ise pratik ihtiyaçlarını ortaya koyan prensip ve ilkelere işaret etmektedir. Bunlar içerisinde en dikkat çekenleri Allah'ın varlığı ve birliği, ahiret ya da ölümsüzlük inancı, adalet ve özgürlük ile aklın denetiminde faaliyet gösteren dindarlıktır. Bu tür bir dindarlık anlayışına sahip dini, Lessing, "akli-tabii vahiy dini" (vernünftige natürliche Offenbarungsreligion<sup>7</sup>), meşhur Alman filozofu Kant ise "indirilmiş tabii" (natürliche geoffenbarte) din olarak tanımlamıştır.<sup>8</sup>

Burada özellikle aydınlanmacı Alman düşünürlerin ortaya koydukları söz konusu ilke ve prensiplerle dönemin Almanya'sında toplumda sosyal alanda hâkim olan parçalanmışlık ve çatışma ortamından birlik ve huzura ulaşma çaba ve gayretleri dikkatimizi çekmektedir. Bundan dolayı da onlar, Baba-Oğul-Kutsal Ruh'tan ibaret üç Tanrı inancı (Tetris) gibi sürekli olarak çokluğu ve parçalanmışlığı bireylerin bilinçaltlarına yerleştiren öğretileri şiddetle reddetmişlerdir. Bu konuda hiç şüphesiz en önemli katkıyı Kant yapmıştır.<sup>9</sup> Alman birliğinin sağlanması hususunda oldukça fazla gayretleriyle tanınan meşhur aydınlanmacı Alman filozofu Herder de zikredilen "Birlik" olgusunun toplumda huzurun ve gelişmenin en önemli nedeni olduğunu "Kur'an Dili'nin Arapların dünya hâki-

<sup>6</sup> Taşcı, *Aydınlanma...*, s. 59; Taşcı, "Aydınlanma Felsefesinin Temel Değerlerine Mu'tezile Kelamcılarının Katkıları", *II. Ilgaz Felsefe Günleri (Aydınlanma-Din-Demokrasi) Ulusal Sempozyumu*, Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Çankırı 13-14-15 Ekim 2011; Taşcı, "Almanya'da Kelam Çalışmaları", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 6,, 2004; Taşcı, "Batıda Kelama İlişkin Çalışmalar ve Değerlendirilmesi", *Kelam El Kitabı*, Ed. Ş.A.Düzgün, Ankara 2012; Taşcı, *Vereinbarung von Vernunft und Offenbarung Bei den Mu'taziliten und Aufklarern*, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2011/2 (2),, s. 71-79; Taşcı, "C.H.Becker (1876-1933) Örneğinde Uygulamalı Oryantalizm (Angewandte Orientalistik) Anlayışı-Oryantalizm Çalışmalarının Siyasallaşma Süreci", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 47, Sayı 2, 125-147 (2006).

<sup>7</sup> Zahim Mohammed Muslim, "Lessing und der Islam, Eine Studie zu Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam", Berlin 2010, s. 8; ayrıca bkz. Taşcı, *Aydınlanma...*, s. 64.

<sup>8</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Anaconda Verlag, Köln 2011, s. 59; ayrıca bkz. Taşcı, *Aydınlanma...*, s. 37.

<sup>9</sup> Detaylı bilgi için bkz. Immanuel Kant, *Streit der Fakultäten -1798*, Immanuel Kant's Sämtliche Werke-Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft und Streit der Facultäten-Herausgegeben Von Karl Rozenkranz Zehnter Teil- Leipzig 1838, s. 290; ayrıca bkz. Taşcı, *Aydınlanma...*, s. 42.

miyetinin muzaffer bir bayrağı olması şaşılacak bir durum değildir” demek suretiyle ortaya koymaya çalışmıştır. Zira bu şekilde geniş bir bölgeye yayılan bir milletin, ortak bir konuşma ve yazma türüne sahip olmasının önemli bir avantaj olduğunda şüphe yoktur. Avrupa’ya galip gelen Germenler de şayet Araplar’ın Kur’an’a sahip oldukları gibi klasik bir kitapları olsaydı, bu durumda Latince hiçbir zaman onların dillerinin efendisi olmaz, bundan başka onların birçok kabilesi-soyu tarih sahnesinden tamamen kaybolup gitmezdi.<sup>10</sup>

Dikkat edildiğinde gerek Kant gerek Herder gerekse Lessing her şeye pratikteki faydasına göre değer biçmektedirler. Bir şey pratik hayatta insana ve topluma faydalıysa alınmalı, tatbik edilmeli sadece teorik düzeyde kalıp insana hiçbir faydası olmayan hususlar ise hiç bir şekilde kabul edilmemelidir. Bundan dolayı da onlar pratik hayatla uyumlu bir “tabii din-fıtrat dini” modelini kendi sistemlerinin temeli yapmışlardır. Bu dine aynı zamanda “insan merkezli din” adı verilmektedir. Bu dinin ilkeleri yaşanılan-pratik hayattan çıkartılmakta dışarıdan dayatılmamaktadır. Bu ilkeler insanın bizzat kendi ihtiyaçlarından doğduğu için akıl tarafından reddedilmemektedir.<sup>11</sup> Oysa bunun karşısında yer alan ve insana dışarıdan başkaları tarafından dayatıldığı için sadece teoride kalıp, onun ihtiyaçlarıyla uyum sağlamadığından, aklın kabul etmediği ve saçma bulduğu dindir ki buna da “din adamları dini” adı verilmektedir.” Bu dinde din adamları Tanrı’yı merkeze alarak otorite tesis etmektedirler. Zira Böyle bir dinde Tanrı konuşamayacağına göre Onun adına sürekli din adamları fetva verecekleridir. Şu halde bir dinin kabul ya da reddedilmesindeki temel ölçüt onun insan ihtiyaçlarından doğmuş olması yani pratik hayatla uyum içerisinde olmasına bağlıdır. Ancak bunun için bir ahlak yasasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ahlak yasasına ise Tanrı’nın varlığını (Existenz Gottes) ve ruhumuzun ölümsüzlüğünü (Unsterblichkeit unserer Seele) kabul etmeden ulaşmak mümkün değildir.<sup>12</sup>

Aydınlanmacı Alman filozofları bu yüzdendir ki akıl, dolayısıyla da insanın ihtiyaçlarını bizzat içerisinde barındıran İslam’ı elbette ki Kur’an temelli olarak yüceltmişlerdir. Bunu en bariz şekilde ortaya koyan yukarıda da belirttiğimiz

<sup>10</sup> Herder,, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Hrsg. Heinrich Luden-Leipzig 1841-Johann Friedrich Hartknoch -Vierte Auflage, Band II, s. 383.; ayrıca bkz. Taşcı, *Aydınlanma...*, s. 90.

<sup>11</sup> bkz. Taşcı, “Dilin Kökeni, Kur’an’ın Yaratılmışlığı ve Herder”, *Felsefe Dünyası*, 2010/2 Sayı : 52, 103-116.

<sup>12</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Versuch Einer Kritik Aller Offenbarung*, Königsberg 1793, 2. Auflage, s. 63.



gibi Lessing olmuştur. Lessing bu konuda birçok yazı kaleme almış ancak özellikle birkaç tanesi ön plana çıkmıştır. Bunlardan birincisi “Rettung Cardanus”<sup>13</sup> adlı yazısıdır. Bu yazıda<sup>14</sup> ana hatlarıyla İslam’ın sahip olduğu kelami/inanç sisteminin diğer dinlerden şu şekilde ayrıldığı ortaya konulmaktadır:

1. Mucize anlayışı: Lessing Kur’an’da Hz. Muhammed’in Hz. İsa gibi somut mucizelerinin olmayışını olumlu bir faktör olarak görmektedir. Zira ona göre eski çağlardaki efsanelerin somut mucizelerle alakası mevcuttur. Efsaneler ve mitlerin ise tabii-fıtrat dininde olması düşünülemez.<sup>15</sup>
2. Akıl ilkeleriyle uyum içerisinde olan sadece İslam’ın inanç sistemidir. Bundan dolayıdır ki diğer dinler hurafeler ve saçma sözlerle (Wirrwar von Sätzen) dolu olduğu halde İslam Dini bunlardan uzaktır. İslam’daki öğretiler gayet açıktır ve diğer dinlerde olduğu gibi onda sırlar (Geheimnisse) yoktur.<sup>16</sup>
3. İslam’da iddia edildiği gibi terör ve şiddete izin verilmemiştir. En toleranslı din İslam’dır. İslam sadece zulmü engellemek ve Allah’ın birliğini tesis etmek için savaşılmamasını vaz etmiştir.<sup>17</sup>

Lessing, İslam ile özdeşleştiğini iddia ettiği bu ilkelerden başka onun toplumsal hayatı düzenleyen örneğin adalet ve toleransıyla da diğer dinlerden ayrıldığını ortaya koymak için başka bir takım eserler de yazmıştır. Bunlardan birisi “Nathan der Weise” dir. Eser 1779 yılında bir tiyatro eseri (Drama) olarak yazılmış olup Selahattin Eyyubi’nin (1138-1193) adaletli yönetimi altındaki Kudüs’ü konu edinmiştir. Selahattin Eyyubi eserde toleranslı ve aydın bir sultan olarak sunulmaktadır. Eserde yine ailesinin bir çok ferdi Hıristiyanlar tarafından öldürülen Yahudi bir tüccar olan Nathan’ın, elbette ki diğer tüm dinlere mensup kişilerle birlikte, Müslümanların hâkimiyeti altında nasıl toleranslı ve adil bir muamele gördüğü anlatılmaktadır.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Lessing, Theologiekritische Schriften I, “Rettung Cardanus” Hrsg. Herbert G. Göpfert, München 1976.

<sup>14</sup> (“Rettung Cardanus” 11, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26 ve 27. Sayfalar)

<sup>15</sup> Daha geniş açıklamalar için bkz. Taşcı, Aydınlanma..., s. 71-73.

<sup>16</sup> Taşcı, Aydınlanma..., s. 74.

<sup>17</sup> Taşcı, Aydınlanma..., s. 75..

<sup>18</sup> Taşcı, Aydınlanma..., s. 84.; Silvia Horsch, “Lessing, der Islam und die Toleranz”, Vortrag im DMK (Deutschsprachiger Muslimkreis) am 29.08.2003.

Esas itibariyle bir tiyatro eseri olarak yazılan ve daha sonra da defalarca sahnelenen Nathan der Weise ile Avrupa’da hakim olan mezhep ve din kavgalalarının önlenmesi amaçlanmış, bu amaca ulaşmak için de İslam’daki adalet ve tolerans sistemi model olarak alınmıştır. İslam’ın tolerans ve adalet yönünü ortaya koymak için Lessing tarafından yazılan diğer bir tiyatro eseri ise “Fatima” adını taşımaktadır. Lessing, Voltaire’in 1741 tarihinde “Mahomet” adlı trajedide Hz. Peygamber’e yaptığı haksız ithamlara 1754 yılında yazıp, 1759 tarihinde de sahnelediği bu tiyatro oyunuyla (Trauerspiel) karşılık vermiştir.<sup>19</sup> Eserde temelde Voltaire’in söylediğinin aksine Hz. Muhammed’in en adil kişi olduğu ön plana çıkartılmaktadır.

İslam hakkında Lessing’in olumlu düşünceleri yüzyıllar boyunca Batı dünyasında gizlenmiştir. Ancak onun bu düşünceleri günümüzde yavaş yavaş bir takım yazarlar tarafından dile getirilmeye başlanmıştır. Bunlardan en önemlisi Karl-Josef Kuschel’dir. Kuschel, “Vom Streit zum Wettstreit der Religionen-Lessing und die Herausforderung des Islam” (Patmos Verlag 1. Aufl. Düsseldorf 1998) adlı eserde Lessing’in özellikle İslam hakkındaki düşüncelerini ön plana çıkartmaktadır.

### 3. Johann Gottfried Herder (1744-1803)

Bu dönemde Alman aydınlanmacı filozoflarından İslam ve Onun öğretisi hakkında düşüncelerini ortaya koyanlardan bir diğeri de Johann Gottfried Herder’dir. Herder bu düşüncelerini ilk olarak kendisine 1772 yılında Berlin Akademie ödülünü kazandıran “Abhandlung Über den Ursprung der Sprache” adlı eserle dile getirmiştir. O bu eserde her ne kadar dilin kökenine ilişkin araştırma yapmak hedefinde olsa da, Müslümanlar açısından oldukça önemli, Batı için ise bir o kadar da şaşırtıcı tespitlerde bulunmaktadır. Zira bu eserde Müslüman Araplar ilk defa Hıristiyanlar karşısında zikredilme imkânına sahip olmuşlardır. Onlar sadece zikredilmekle kalmamışlar, aynı zamanda da Hıristiyanlara ve Hıristiyanlığın temelleri üzerinde teşekkül ettiği Yahudi-İbrani kültürüne karşı da bir üstünlük kazanmıştır. Arapça da şeref bakımından İbranice’den daha üstün bir mertebeye çıkmıştır.”<sup>20</sup>

Herder’in İslam inanç öğretisi hakkındaki düşüncelerini dile getirdiği diğer bir eseri ise “Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit” (Hrsg. Heinrich Luden-Leipzig 1841-Johann Friedrich Hartknoch Yayınevi-Vierte Auf-

<sup>19</sup> Taşcı, Aydınlanma..., s. 63; ayrıca bkz. Zahim Mohammed Muslim, “Lessing...”, s. 8, 39.

<sup>20</sup> Taşcı, Aydınlanma..., s. 86.

lage, Band II) başlığını taşımaktadır. Oldukça hacimli olan bu eserin ikinci cildinde Hz. Muhammed ve Araplar hakkındaki düşüncelerini detaylı ancak bir o kadar da Hıristiyan Batı'nın pek de hoşlanmadığı bir tarzda olumlu bir şekilde sunmaktadır. Herder'e göre bunlar ana hatlarıyla şu şekilde sıralanabilir:<sup>21</sup>

1. İslam insanlığa beden temizliğini öğretmiştir.
2. İslam insanlığa Tek bir Tanrı'ya ibadet edilmesi gerektiği düşüncesini yerleştirmiştir.
3. İçki, şans oyunlarını ve riba gibi topluma ve bireye zararlı olan bir takım alışkanlıkların yasaklanması yoluyla da insanın aç gözlülük başta olmak üzere iradesine hâkim olması yolunu göstermek suretiyle ona sağlıklı bir orta yol yaşam tarzını (Mäßigkeit) öğretmiştir.
4. İslam hurafeyi (Aberglauben) yasaklamakla da insanlığa vahşi ya da bozuk konumdan medeniyet seviyesine çıkmayı öğretmiştir.
5. Hz. Muhammed Batının sandığının aksine dünya felsefi birikimine katkı yapacak derecede bilge ve şerefli birisidir.
6. Sanat ve bilimde ilerlemenin yolu sultanların inayeti ve tasarrufu ile değil, aksine özgürlükten geçmektedir. Müslümanlar dünyaya bunu öğretmişlerdir.
7. Aydınlanma döneminin en önemli parolalarından biri olan "saf akıl" konusundaki tartışmalar ilk önce Müslüman ekoller (Sekten) tarafından yapılmıştır.
8. Bu saf akıl tartışmalarını yapan ekollerin takip ettikleri yöntemin adı Herder'e göre teolojik metafiziktir (theologische Metaphysik).
9. Bu yöntemi (teolojik metafizik/kelam) Müslümanlardan ilk öğrenenler Yahudiler olmuş, onları daha sonra da Hıristiyanlar takip etmişlerdir. Ancak akli ve özgür düşünce Herder'e göre Yahudilik ve Hıristiyanlıkta teşvik edilmediğinden onlar bu sistemi epeyce törpülemişler, bunun sonucunda da bu sistemin aslını bozmuşlardır.

Görüldüğü üzere Herder, Lessing'in yukarıda daha önce verdiğimiz ilkelere ek hususlar ortaya koymaktadır. Bunlardan belki de en önemlisi Kelam ve ilk kelam ekolü olan Mu'tezile'den açıkça olmasa da kapalı bir şekilde zikretmesidir. Bu, esasen ulaşabildiğimiz kaynaklar içerisinde yeni bir durum olarak

---

<sup>21</sup> Bkz. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* Bd. II, s. 371-386; ayrıca bkz. Taşçı, *Aydınlanma...*, s. 88-92.

karşımızda durmaktadır. Herder'in Kelam ve Mu'tezile'yi isim olarak bilip bilmediği hakkında herhangi bir kaynağımız mevcut değildir. Zira Herder gibi filozofların o dönemlerde Arapça kaynaklara doğrudan ulaşabilecek seviyede Arapça bilgileri yoktu. Bu yüzden onun daha önce Lessing'de olduğu gibi ikinci el kaynaklardan bu eserlere ulaşmış olduğunu tahmin etmekteyiz.

Herder'in teolojik metafizik olarak tanımladığı Kelam, Toderini'nin Almancaya çevrilen eserinde "İlm-i Kelam" Türkçe terkibi ile Almanya'da isim olarak ilk defa tanımlandığına şahit olmaktayız. Bu kitap her ne kadar İtalyancadan Almancaya tercüme edilmesine rağmen aydınlanma dönemine ait olduğundan dolayı aşağıda tanıtmaya çalışacağız. Özellikle Herder ve Lessing tarafından Müslümanlar içerisinde akıl ve hür irade taraftarı ekollerin olduğuna dair yapılan vurgular bize göre Almanya'da Mu'tezile üzerine yapılan çalışmaların itici gücü olmuştur.

#### 4. Giambattista Toderini (1728-1799)

Aslen Venedikli olan Toderini Alman filozofları arasında olmasa da ortaya koyduğu eseri aydınlanma dönemine ait olduğundan ele alıp inceleyeceğimiz son eser olacaktır. Kitabın asıl adı "Letteratura Turchesca" olup 1787 yılında Giambattista Toderini adı altında Venedik'te üç cilt olarak yayınlanmıştır. "Literatur der Türken" başlığı altında 1790 tarihinde de Almancaya tercüme edilmiştir.<sup>22</sup>

Toderini elçilik göreviyle geldiği İstanbul'da çeşitli kütüphanelerden istifade etmek suretiyle Türklerin kütüphanelerde sahip olduğu eserler ve medreselerde okutulan ilimler hakkında 1781-1786 yılları arasında literatür çalışması şeklindeki eserini kaleme almıştır.<sup>23</sup> Oldukça hacimli olan eserde Kelamdan "İlm-i Kelam" şeklinde ismen ilk olarak bahsedilmesi yukarıda da söylediğimiz gibi Almanya'da oldukça yeni bir olgudur. Kelam ilmini eserinin 1. cildinde "Müslüman metafiziği ya da skolastik teoloji" (Muselmanische Metaphsik oder Skolastische Theologie) başlığı altında ele alan Toderini'nin bu ilim hakkında kitabında ana hatlarıyla şunları zikretmektedir<sup>24</sup>:

1. Kelam, Müslümanların metafiziğidir. Bu ilim İlm-i kelam yani sözcüklerin bilimi (Wissenschaft der Wörter) anlamına da gelmektedir.

<sup>22</sup> Taşcı, Aydınlanma... s. 97.

<sup>23</sup> Taşcı,, Aydınlanma...s. 98; ayrıca bkz. Toderini, Literatur der Türken, s. VIII.

<sup>24</sup> Bkz. Taşcı, Aydınlanma..., s. 101,102; ayrıca bkz. Toderini, Literatur..., s. 24-29.

2. Çünkü o, Tanrıdan ve Tanrı'nın mükemmelliğinden doğru şekilde konuşulmasını öğretmektedir...
3. Bu ilim en Yüce Zatın varlığından, birliğinden, sonsuz kudreti ve ilminden bahsetmektedir...
4. Kelam ilminde melekler, İnsanın ruhu ve Tanrı'nın ezeli takdiri (Vorherbestimmung) ayrıntılı olarak öğretilmekte, bu konu felsefileştirilmekte ve sorunlaştırılmaktadır.
5. Bu bilim Müslüman ilahiyatını büyük oranda spekülatif/nazari olarak ele alıp işlediğinden "skolastik teoloji olarak ta isimlendirilmiştir. Onun Araplardaki karşılığı ise Tanrısal bilim anlamına gelen ilahiyat ildir (ilm ilahiyat).
6. Müslümanlar Allah'ın doksan dokuz isminin olduğuna inanmaktalar, bunları sürekli olarak Arapça harflerle ezberleyip tespihle çekmektedirler.
7. Meleklerle ilişkin öğretilerde onlar aklın kabul etmediği inançlara (törichte Meinungen) sahiptirler.
8. Tanrısal alın yazısı (Göttlicher Rathschluß) hususunda Müslümanlar arasında oldukça şiddetli tartışma ve sorunlar baş göstermiş, bu bağlamda bazıları aşırı derecede Cebriliğe (Fatalismus) düşmüştür.
9. Kelam sahasında Müslümanların meşhur kelimcisi/skolastiği Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Razi'nin "Eski ve Yeni Metafizikçi ve Skolastiklerin Düşünceleri" adlı eseri Fransa Kralının Kütüphanesinde 932 numaralı yerde bulunmaktadır.

Toderini'nin eserindeki bu anlatılanlara bakıldığında Kelam ilmi hakkında epeyce malumat sahibi olduğu görülmektedir. Ancak daha önce Reland'ın eseriyle karşılaştırdığımızda arada benzerliklerin de olduğu tespit edilmektedir. Bunlardan en önemlileri alın yazısı ve melek inancı hususlarında benzer ifadeler yer verilmesidir. Ancak onun Kelam ilmi ve onun tanımı hususundaki verdiği bilgiler Reland'da bulunmamaktadır. Bu da bize göre 70 yıllık bir zaman dilimi içerisinde önemli bir gelişmedir.

Diğer yandan Herder'in "teolojik metafizik" olarak adlandırdığı Kelamı Toderini'nin "Müslüman metafiziği" ya da "skolastik teoloji" olarak isimlendirmesi de yine bizim açımızdan önemli bir husustur. Zira Herder bize göre ismini zikretmeyerek Kelamı Mu'tezile mezhebinin metoduna göre daha özgürlükçü ve eleştirel ilim olarak tanımlamasına karşın Toderi onu Eş'ari yöntemine göre skolastik ve dogmatik anlamda tanımlamıştır.

Bundan başka Eş'ari, Maturidi ya da Mu'tezile gibi temel kelam ekollerinin isimlerine ise aydınlanma dönemi eserlerinde rastlamadığımızı da bu noktada dile getirmemiz gerekmektedir. Ayrıca önemli Kelam eserleri isim olarak bile bu kaynaklarda yer almış değildir. Bunların isim olarak zikredilmeleri ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren (1850 sonrası) mümkün olabilecektir.

**Kaynakça**

- Fichte, Johann Gottlieb, Versuch Einer Kritik Aller Offenbarung, Königsberg 1793, 2. Auflage.
- Herder, Gottfried, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Hrsg. Heinrich Luden), Leipzig 1841-Johann Friedrich Hartknoch Yayinevi-Vierte Auflage, Band II.
- Hennig, John, Goethes Europakunde, Amsterdam 1987.
- Horsch, Silvia, "Lessing, der Islam und die Toleranz", Vortrag im DMK (Deutschsprachiger Muslimkreis) am 29.08.2003.
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft,, Anaconda Verlag,, Köln 2011.
- , Streit der Fakultäten –1798, Immanuel Kant's Sämtliche Werke-Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft und Streit der Facültäten-Herausgegeben Von Karl Rozenkranz Zehnter Teil- Leipzig 1838.
- Lessing, Gotthold Ephraim, Theologiekritische Schriften I, "Rettung Cardanus" Hrsg. Herbert G. Göpfert, München 1976.
- Mohammed Muslim, Zahim, "Lessing und der Islam, Eine Studie zu Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam", Berlin 2010.
- Reland, Adrian, Zwei Bücher von der Türckischen oder Mohammedanischen Religion, Hannover 1717.
- Toderini, Giambattista, Literatur der Türken, Almanca'ya tercüme eden, Abbé Toderini, Notlarla ve eklentilerle katkı yapan Philipp Wilhelm Gottlieb Hausletner , Königsberg 1790.
- Taşcı, Özcan, "Aydınlanma Felsefesinin Temel Değerlerine Mu'tezile Kelamcılarının Katkıları", II. *İlgaz Felsefe Günleri (Aydınlanma-Din-Demokrasi) Ulusal Sempozyumu*, Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Çankırı 13-14-15 Ekim 2011.
- , "Almanya'da Kelam Çalışmaları", *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 6, 2004
- , "Batıda Kelama İlişkin Çalışmalar ve Değerlendirilmesi", *Kelam El Kitabı*, Ed. Ş.A.Düzgün, Ankara 2012.
- , Vereinbarung von Vernunft und Offenbarung Bei den Mu'taziliten und Aufklaren", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2011/2 (2).
- , *Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam: Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma*, Sentez yay., Ankara 2013.
- , *Alman Oryantalizm Geleneği*, Nobel yay., Ankara 2014.
- , "C.H.Becker (1876-1933) Örneğinde Uygulamalı Oryantalizm (Angewandte Orientalistik) Anlayışı-Oryantalizm Çalışmalarının Siyasallaşma Süreci", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 47, Sayı 2, 125-147 (2006)
- , "Dilin Kökeni, Kur'an'ın Yarattığı ve Herder", *Felsefe Dünyası*, 2010/2 Sayı : 52
- <http://www.owep.de/artikel/376/im-wandel-zeiten-bild-des-islams-im-westen>





## **Kur'an'da Bir Dinî Tecrübe Olarak Allah'tan Yardım Dileme Ve O'na Muhtaçlık "İstiâne" "İstiğâse" ve "Fakr İlâ'llâh"**

**Abdurrahman KASAPOĞLU\***

**Özet:** Bu araştırmanın ana muhtevasını "istiâne" "istiğâse" ve "fakr ilâ'llâh", ifadelerinin geçtiği ve Allah-kul ilişkisinin anlatıldığı âyetler oluşturmaktadır. Bu âyetler, müfessirlerin yorumları doğrultusunda değerlendirilerek, "istiâne" "istiğâse" ve "fakr ilâ'llâh", kelimeleri aracılığıyla anlatılmak istenen dinî tecrübe türünün mahiyeti ortaya konmaya çalışılmıştır. Araştırmada "istiâne" "istiğâse" ve "fakr" ifadeleri çerçevesinde tasavvuf literatüründe teşekkül eden kavramlara yer verilmiştir. "İstiâne" "istiğâse" ve "fakr ilâ'llâh", ifadeleriyle Kur'an'da anlatılmak istenen dinî tecrübe türlerinin, din psikolojisinde karşılığı olan dinî duygu ve eğilimler incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Allah, dinî tecrübe, Allah'tan yardım dileme, Allah'a muhtaçlık.

**Abstract:** Recourse From God And Neediness Towards God As A Religious Experience In Quran -"İstiâne" "İstiğâse" And "Fakr İlâ'llâh"- The main content of the present research is the verses of Quran where the expressions of "istiâne" "istiğâse" and "fakr ilâ'llâh" were included and those the relationship between the God and his subjects were examined. By evaluating these verses with the interpretations of glossators, the content of religious experiences expressed via the phrases of "istiâne" "istiğâse" and "fakr ilâ'llâh" were attempted to be explained. The concepts formed within the Sufism literature in the framework of "istiâne" "istiğâse" and "fakr ilâ'llâh" expressions were included in the study. Religious emotions and dispositions that correspond to the religious psychology related to the religious experience types as narrated in Quran using "istiâne" "istiğâse" and "fakr ilâ'llâh" expressions were investigated.

**Keywords:** God, religious experiences, recourse from God, neediness towards God.

---

\* Prof.Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

## Giriş

“Dinî tecrübe” sızlık sonucunda modern insan daha da yalnızlaşmıştır. Çünkü modern zamanların kutsallığı “metafizik” alandan “dünyevî” sahaya yönelmiştir.<sup>1</sup> Varoluşu, hayatın maddî yanına indirgeyen ve kutsal ile olan bağıını kopartan ya da zayıflatan insanlar, kendilerini çok zengin ve tatmin edici bir tecrübe / deneyim alanından uzak tutmuşlar, bu alanın sağladığı manevî doyumdan yoksun bırakmışlardır. Oysa din, inanç ve ibadet pratikleri aracılığıyla insanlara çok zengin bir dinî tecrübe / deneyim yaşama imkânı sunar. Kişiyi maddî âlemin sınırlarının dışına çıkararak metafizik âlemlle de bağıını sürdürmesine aracılık eder.

Mümin bireyin Allah ile olan iletişiminde yaşamış olduğu dinî tecrübeler içerik bakımından çeşitlilik gösterir. Kur’an, müminle Allah arasındaki iletişime konu olan dinî tecrübe çeşitlerine çok geniş yer ayırmıştır. Kullanmış olduğu çeşitli kelime ve yapmış olduğu tasvirlerle mümin bireyin yaşayabileceği dinî tecrübe çeşitlerinin hepsine yer vermiştir. Kur’an’da geçen kelime, kavram ve tasvirler incelendiğinde, dindar bireyin yaşamış olduğu dinî tecrübe çeşidinin her birinin örneğine rastlamak mümkündür. Dindar bireyin Allah ile olan ilişkilerinde en sık yaşadığı deneyimlerin başında, yardım isteme, talepte bulunma tarzındaki dua ve niyazlar gelir. Kur’an’da Allah’tan yardım dileme ve talepte bulunma tarzındaki dinî tecrübelerin çeşitliliği ve bunları ifade etmek için kullanılan kelime ve tasvirlerin çokluğu dikkat çeker. Bu nedenle araştırmamızı, “istiâne” “istiğâse” ve “fakr ilâ’llâh” ifadeleriyle sınırlı tutacağız.

Araştırmamıza “istiâne” “istiğâse” ve “fakr ilâ’llâh”, ifadeleriyle Kur’an’da anlatılmak istenen dinî tecrübe türlerinin din psikolojisinde karşılığı olan dinî duygu ve eğilimleri konu edinen bölümle giriş yapacağız. Dindar bireyin inanç yapısında, ibadet hayatında ve genel yaşantısı içerisindeki ilâhî âleme yönelişlerinde güvenme, dayanma, destek ve yardım isteme gibi dinî duygu, dinî tecrübe çeşidine yer vereceğiz. Yine Allah-insan ilişkisini anlatan dua olgusu içerisinde, konusu ilâhî yardım ve benzeri talepler olan dua türünü irdeleyeceğiz.

İslâmî literatürde dinî hayatın duygu ve tecrübe boyutu ağırlıklı olarak tasavvuf disiplininin konuları arasında yer almıştır. Bir dinî tecrübe örneği olarak “istiâne” “istiğâse” ve “fakr”, olguları da tasavvuf literatüründe kavramlaşmışlardır. Tasavvuf literatürüne yerleşen “istiâne” “istiğâse” ve “fakr”, ifadelerinin

---

<sup>1</sup> Mehmet Süheyl Ünal, “Peter L. Berger’e Göre Dinî Tecrübenin Günümüz Dindarı İçin Anlamı: Sosyolojik Bir Bakış Açısı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 8/3, 2008, s. 148-149.

lâfız olarak Kur'an'dan alındıkları görülmektedir. Yine bu kavramların içeriklerinin / muhtevalarının oluşturulmasında Kur'an'daki manaları esas alınmıştır. Bununla birlikte tasavvufî düşüncenin gelişimi içerisinde bu kelimeler, bütünüyle Kur'anî ekseninden kaymasa da anlam değişikliğine maruz kalmışlardır. Araştırmamızda "istiâne" "istiğâse" ve "fakr" ifadeleri çerçevesinde tasavvuf literatüründe teşekkül eden kavramlara yer vereceğiz.

Araştırmamızın ana muhtevalarını ise "istiâne" "istiğâse" ve "fakr ilâ'llâh", ifadelerinin geçtiği ve Allah-kul ilişkisinin anlatıldığı âyetler oluşturmaktadır. Bu âyetleri müfessirlerin yorumları doğrultusunda değerlendirerek, "istiâne" "istiğâse" ve "fakr ilâ'llâh", kelimeleri aracıyla anlatılmak istenen dinî tecrübe türünün mahiyetini ortaya koymaya çalışacağız.

### **I. Bir Dinî Tecrübe Olarak "Allah'a Sığınma" ve "O'ndan Yardım Dileme"**

Tüm davranışların kaynağında olduğu gibi, dinin kaynağında da duygular vardır. Duygular dinî yaşayışın boyutlarından birisini oluşturur. "Dinî duygu" ifadesi, türlü dinî objeler karşısında beliren birçok dinî duygunun ortak adıdır. Özellikle başkalarının himayesine ve merhametine muhtaç olma duygusu insanların dinî yaşantısında önemli bir yer tutar. Şekli ve karşılama yolları farklı olsa bile, korunma ve himaye altında bulunma isteği hayatı boyunca insandan ayrılmaz. Bu duygu aynı zamanda dinî yaşayışın temellendirildiği Allah'ın yardımına sığınma, O'na güvenme biçiminde de ortaya çıkar. Dayanma, güvenme, sığınma gibi duygular dinî hayatta önemli bir yere sahiptir. Dinî duyguda en katı kalpleri bile yumuşatabilecek merhamet dileme, sokulma ve sığınma gibi eğilimler ağırlıktadır.<sup>2</sup>

Dinin tecrübe boyutu çeşitli bileşenlerden meydana gelir. Din, içinde birçok duygu bileşenini taşıyabilecek bir özelliktedir. Güvenme, korunma, sığınma, dayanma, muhtaç olma gibi dinî duygular dinî tecrübe içinde yer alan önemli

---

<sup>2</sup> Neda Armaner, İnanç ve Hareket Bütünlüğü Bakımından Din Terbiyesi, M.E.B., İstanbul, 1967, s. 24; Kerim Yavuz, Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1983, s. 34; Yaşar Fersahoğlu, Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi, Marifet Yayınları, İstanbul, 1998, s. 49; Hülya Alper, İmanın Psikolojik Yapısı, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002, s. 99; Hüseyin Certel, Din Psikolojisi, Andaç Yayınları, Ankara, 2003, s. 111, 117.

duygulardır. İŖte dinî duygular kendilerini bu tür deęiŖik duygular halinde hissettirirler.<sup>3</sup> Karakteristik olarak derinden hissedilen dinî duygular, dindar bireyin yaŖamında önemli ve kalıcı bir yere sahiptir. Bir trajedi karŖısında hissedilen güven duygusunun verdiği neŖe, bu tür duyguların örneklerindedir.<sup>4</sup>

Dinî duyguların geliŖimi, genel olarak insanın duygu geliŖimiyle iliŖkilidir. Bilindiği gibi çocuk erken yaŖta Allah'a bağlanma eğilimi gösterir. Çünkü Allah kendisine her Ŗeyi veren, sevdiklerini koruyandır. Her Ŗey varlığını O'na muhtaçtır; herkesin varlığı O'na bağlıdır. Bu sebeple her türlü ihtiyaç konusunda O'na bağlanmaya, tehlikelerden korunmak amacıyla O'na sığınmaya gereksinim vardır. Çocuğun bu inanca ulaŖmasında kendi güçsüzlüğünü ve çaresizliğini hissetmesinin önemli katkısı vardır. Çocuk bu tür duyguları ilk olarak anne-babasının Ŗahsında yaŖar. Zira çocuk aile ortamında korunma, güvenme, dayanma, sığınma gibi duyguların ne olduğunun farkına varır. Ruhen Allah'a yöneldiği anlarda da, bu duyguların asıl sahibinin O olduğunu öğrenir. Böylece mutlak manada bütün ihtiyaçları karŖılayanın, her türlü tehlikeden koruyanın, en emin dayanağın ve sığınmağın Allah olduğunu kabul eder; ihtiyaç duyduğunda O'nun kendisini gözetmesini umar. Rahatlatıcı ve yatıŖtırıcı olan bu tür dinî duygular, çocuğun kalben Allah'a sığınma ve bağlanmasından ileri gelir.<sup>5</sup>

Dinî tecrübeyi, bir hisler terkibi olarak anlayan Rudolf Otto, bunun üç belirgin his çeŖidinde tezahür ettiğini kabul eder. Bunlardan birisi muhtaç olma hissidir. "Muhtaç olma hissi", insanın bütün yaratılanlar üzerinde yüce olan varlık karŖısında kendi hiçliğinde gark olmuş, aciz, önemsiz varlık olduğunu tecrübe etmesidir. Dindar birey Allah karŖısında kendini zavallı, güçsüz, mütevazı ve O'na bağımlı hisseder.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1993, s. 138; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, Samsun, 2000, s. 105; Kerim Yavuz, *Çocuk ve Din*, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994, s. 163; Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum DavranıŖ ve Ŗahsiyet Özellikleri*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1996, s. 24; Ali Ulvi Mehmedoğlu, *KiŖilik ve Din*, DEM Yayınları, İstanbul, 2004, s. 28; Yurdagül Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda Dinî Duygunun GeliŖimi ve Eğitimi*, TDV Yayınları, Ankara, 1994, s. 12; İbrahim Gürses, *Dindarlık ve KiŖilik*, Emin Yayınları, Bursa, 2010, s. 51-51.

<sup>4</sup> Ömer Faruk Erdem, "William James'in Gifford Konferansları ve The Varieties of Religious Experience İsimli Eserinin Yankıları Üzerine Bir Analiz", *Marife Dini AraŖtırmalar Dergisi*, sayı: 13/1, 2013, s. 132.

<sup>5</sup> Yavuz, *Çocuk ve Din*, s. 163-164.

<sup>6</sup> Michael Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç Din Felsefesine GiriŖ*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2006, s. 22; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 141.

Dinî tecrübe dünyası, kendini yardım ve ihsanlarıyla insanlara açan Allah'a tam bir güvenin gösterildiği zihin dinginliğinin, neşenin / vecdin, karşı konulmaz bir coşkunun tezahür ettiği alandır. Allah'ın gücü ve koruyucu kudretinin sağladığı rahatlığın hissedilmesi gibi tamamen dinî olarak tezahür eden tecrübeler mevcuttur. İlâhî gerçek her bakımdan insandan üstündür. İnsan ihtiyaç duyduğunda O her zaman yardım eder; kişi daima O'na muhtaçtır.<sup>7</sup>

En yüce kudretin dilediği takdirde en büyük nimetleri ihsan etmeye muktedir olduğuna güven duymak, dinî coşku ve duyguların kaynaklarından birisidir.<sup>8</sup>

Psikolojik bütünlüğünün bozulduğunu hisseden ve kontrol duygusunu kaybetme hissi ile şiddetli sıkıntı yaşayan bir insan, kendisine zihinsel bir sığınak oluşturabilirse, kaygısını azaltabilir. Çeşitli sebeplerle ortaya çıkan anksiyete, bunun oluşturduğu kontrolsüzlük hissi ve bu durumun oluşturduğu olumsuz düşünceler tanrı inancıyla aşılabılır. İnsanın tanrıya sığınma ihtiyacı, "Siperde ateist yoktur." sözüyle özetlenmiştir.<sup>9</sup>

Düşman bir dünya içerisinde yardımsız ve yalnız olma hissi insanda temel anksiyeteyi / sıkıntıyı doğurur. Temel anksiyete, kişiliğin bütünlüğü üzerinde devamlı ve yaygın tesiri olan bir durumdur. Kişi Allah'a inanmak, O'nun yardımına sığınmak, O'na dua etmek suretiyle yalnızlık duygusundan ve ruh sağlığını tehlikeye sokabilecek durumlardan kurtulabilir. Çünkü Allah ile mümin kul arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Allah, ilişki içerisinde bulunduğu kullarını yalnız bırakmaz, onları terk etmez. Allah çeşitli vesilelerle müminlere kendi varlığını hissettirir ve onlara dinî tecrübeler yaşatarak Kendi'ne daha sıkı bağlanmalarını sağlar.<sup>10</sup>

Allah'ın bir lûtfu, özel bir müdahalesi olan dinî tecrübeler sayesinde ilâhî varlığa yakınlık hissi artar. Allah'ın insan yaşantısından uzak olmadığı tecrübesi yaşanır. Özellikle zor anlarda yardıma ihtiyaç duyulurken gelen ilâhî yardım, müminin bu dünyada tek başına olmadığını hissetmesine vesile olur. Merhametli

---

<sup>7</sup> Paul E. Johnson, "Dini Tecrübe", Çev. Recep Yaparel, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 3, 1986, s. 199, 202; Şaban Ali Düzgün, "Tecrübe Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu, Kelâm Araştırmaları, sayı: 2/1, 2004, s. 33.

<sup>8</sup> Armaner, s. 24.

<sup>9</sup> Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s. 102.

<sup>10</sup> Hâbil Şentürk, *İbadet Psikolojisi Hz. Peygamber Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 109; Hakan Hemşinli, "Dinî Tecrübenin Nesneliği Üzerine", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 33, 2010, s. 135-136.

Allah'ın kendisine yardımını ve ihsanını tecrübe eden kul, O'na daha yakın olduğunu ve O'nun tarafından onurlandırıldığını hisseder. İnsanın çabasını tetikleyen, Allah'ın kendisine uzak olmadığı bilincini canlı tutan dinî tecrübe, kişinin Allah'a sığınmasını, O'nu arzulamasını sağlar.<sup>11</sup>

İman, kişiye zorluklara katlanmada sabır ve tahammül gücü veren manevî bir potansiyeldir. İman eden birey, bir felâketle karşılaştığında, Allah'a tevekkül etmenin ve bunun sebep olduğu iyimserliğin verdiği rahatlık içerisinde bulunur. Soğukkanlılığını, sükûnetini muhafaza eder. Musibetlerin zorlamaları karşısında sarsılmaz. Nitekim Henri Link gibi bazı psikoloji bilginleri, hayatta her güçlüğe ve zorluğa karşı koyabilmek için insanları Allah'a inanmaya ve O'na sığınmaya davet etmişlerdir.<sup>12</sup>

İman eden kimsede daima ruh huzuru, kendine güven ve dinginlik bulunur.<sup>13</sup> Onun Allah'a olan imanı kendisine ilâhî himaye, gözetim ve destek altında bulunduğu konusunda ümit kazandırır. Dindar birey, ibadet ve diğer kulluk ilişkileri sayesinde Allah'ın her an kendisiyle beraber olduğunu ve O'nun yardımına mazhar olacağını umar. Allah'ın, kendisine yardım edeceği bilincini taşımak, güven ve iç huzuruna sahip olmasını temin eder. Allah'a inanan kimse, telaşa kapılmadan, sabırla hayatın olaylarını karşılamaya hazırlıktır. Yaratıcıya güvenen ve O'na yönelen kimse daima sıkıntılar karşısında bir çıkış yolu bulabilir.<sup>14</sup>

Din insanın elem ve ıstıraplarını azaltan, ona teselli veren manevî bir kaynaktır. Çünkü din sabır, mücadele ve umut duygularını kuvvetli tutmak suretiyle hayatın acılarını hafifletir; yaşama gücünü destekleyen itici bir kuvvet olur. Allah'a inanan ve güvenen bir kişinin, imanı sayesinde kendisine olan güveni,

<sup>11</sup> Abraham Maslow, *Dinler Değerler Doruk Deneyimler*, Çev. H. Koray Sönmez, İstanbul, 1995, s. 83; Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1998, s. 360; Betül Akdemir, "Dinî Tecrübeye Güvenilirlik Ölçütleri, Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu, (1-2 Mayıs İstanbul) M. Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 2009, s. 463-464, 466.

<sup>12</sup> Mikdat Yalçın, *İman ve Ahlâkın Hayatî Değerleri*, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1981, s. 31-34.

<sup>13</sup> Luther'e göre Tanrı, kendisi sayesinde her türlü ihtiyaç sağlanan, her türlü tehlikede kendisine sığınandır. Bir Tanrı inancına sahip olmak, bütün bir kalp ile inanarak güvenmektir. Tanrı inancının varlığı kalbin iman ve güveninden ibarettir. Eğer kişinin iman ve güveni gerçek ise, inanılan Tanrı iyidir; eğer kişinin güveni yalan ve bozuk ise Tanrı inancı yok demektir. (Mustafa Şekip Tunç, *Bir Din Felsefesine Doğru*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1959, s. 71)

<sup>14</sup> M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, Çev. Hayati Aydın, Fecr Yayınları, Ankara, 1998, s. 235; Lütfî Abdülazîz Şerbîni, *Stresi Yen: Problem ve Çözüm*, Çev. Taceddin Uzun, Uysal Kitabevi, Konya, 1999, s. 126-127.

dayanma ve direnme gücü artar, hayatta karşılaştığı problemlerle başa çıkma cesaretini kendinde bulur. Dinî inancı sayesinde güçlü bir maneviyata sahip bulunan insan, hayatın zorlukları karşısında kolay kolay sarsılmaz; umutsuzluğa kapılmadan mücadelesine devam eder.<sup>15</sup>

Acılar ve dertler, insanın aczini ve zayıflığını iyice anladığı, Yüce Allah'a sığınma ve O'ndan yardım isteme ihtiyacını iyice hissettiği anlardır. İnsanın altından kalkamayacağı yükler karşısında Allah'a sığınması, duânın, Allah ile iletişime geçmenin vasıtalarından birisi olduğunun göstergesidir.<sup>16</sup>

İnsanın kendini acizyet içerisinde hissettiği durumlarda, dinin onun imdadına yetişmesini William James şöyle ifade eder: Kendimizi aciz ve eksik hissettiğimiz anlarda din imdada yetişir. Yalnız dindar insanların sahip olabilecekleri bir ruh hali vardır ki, bütün umutların kaybedildiği ve tutunacak hiçbir dalın kalmadığı bir anda ortaya çıkan dini duygu sayesinde yeniden kendimizi toparlayabilmekte, iç dünyamızı tekrar düzene koyabilmekteyiz. Böylece sıkıntularımızdan kurtulabilmekte, kaygı ve endişelerimizden arınmış vaziyette kendimizi yepyeni bir dünyada bulabilmekteyiz.<sup>17</sup>

Dua eylemi bir yönüyle zayıflığın güce olan çağrısıdır. Zayıf, sınırlı ve fâni olan varlıkla mükemmel, sonsuz, ebedî bir varlık arasındaki ilişki görünümünde tecelli eder. Bir arzunun tatmini için duadan yararlanmak, ilkel dinî inanışların da temelini oluşturur. Meselâ kişi mesleğinde başarılı olabilmek için hac yapabilir, esaretten kurtulabilmek için dua edebilir. Psikolojik olarak bu yönelişlerde, "ben" in / "ego" nun tatmine ulaşması ve kendini güçlü hissetme eğilimi söz konusudur. Kişi, şahsî bütünlük ve kendi öz muhafazası için, kendini aşan güçlerden yardım alamaya çalışır. Bu şekilde gerçekleşen dua insana kendini iyi hissettirir, onu yatıştırır ve ona kuvvet verir. Dua eden kimse, isteklerine icabet edildiğini düşünür.<sup>18</sup>

Tarih boyunca insanoğlu her dönemde kendi güçlerini aşan konularda aşkın kabul ettiği bir varlığa sığınmış, doğal afetlerden korunmak ve rızkının art-

---

<sup>15</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1987, s. 90; Nurtan Kimter, "Dinî İnanç İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine", Editör: Hayati Hökelekli, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 188.

<sup>16</sup> Mehmet Dikmen, *Peygamberimizden Teselliler*, Cihan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 40; Arif Akpınar, *Yaratıcıyla Dayanışma: Hastalıklara Pozitif Bakış*, Bilge Yayınları, İstanbul, 2006, s. 55-56.

<sup>17</sup> Peker, *Din Psikolojisi*, s. 108; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 140.

<sup>18</sup> Pierre Marinier, *Dua Üzerine Düşünceler: Psikofizyolojik Sebepleri ve Sonuçları*, Çev. Sadık Kılıç, Nil Yayınları, İzmir, 1991, s. 20, 53, 63.

masını istemek için dua etmeyi alışkanlık haline getirmiştir. İnsanların, ihtiyaçları, arzuları, korkuları, acizlikleri, çaresizlikleri mevcut olduğu müddetçe, dua da onların hayatlarında hep var olacaktır. İnsan bütün başarılarına ve girişimlerine rağmen eksiklikleri, acizlikleri, çaresizlikleri, korku ve ümitleri olan bir varlıktır. İnsan, üstesinden gelemediği korku ve kaygılarından kurtulmak, gücünü aşan arzu ve emellerine ulaşabilmek için kendisinden yardım isteyebileceği üstün bir gücün varlığına inanma ihtiyacı duymuştur.<sup>19</sup>

Dua eden birey, Allah yardım ettiği takdirde içinde bulunduğu zorluk ve sıkıntıları aşabileceği bilinciyle O'na yönelir. O'nun merhamet ve koruyuculuğuna sığınır, O'na güven besler. Bu güven ve sığınma hali, insanın bütün psikolojik mekanizmaları, ruh ve beden sağlığı üzerinde olumlu tesir meydana getirir.<sup>20</sup>

Dua eden dindar birey, Tanrısına güven duyar, O'nun her türlü tehlike ve çaresizlikten kendisini koruyacağına, dualarını bildiğine ve duyduğuna inanır. Hayatın zorlukları karşısında yalnız olmadığı, daima yardımını isteyebileceği, gören, gözetken ve her şeye gücü yeten bir Yaratıcısı olduğu bilincini taşır. İhtiyaç duyduğunda ilâhî kudretin imdadına yetişeceğinden şüphe etmez. O'na her derdini açabilir, O'ndan her türlü yardımı isteyebilir. Sıkıntı ve kaygı içerisinde bulunan insan karşılaştığı zorlukları yaratıcısına arz edip O'ndan yardım niyaz ederse, içinde bulunduğu olumsuz ruh halinden kurtaran sükûn ve huzura kavuşur. Böylece iç dünyası güvenle dolar, manevi güç kazanır. Dua özellikle ümitsizlikler ve çaresizlikler karşısında teselli edici, yatıştırıcı bir rol üstlenir. Günlük hayatın akışı içerisinde türlü tehlikeler, sıkıntılar, başarısızlıklar, hayal kırıklıkları, çaresizlik ve tehditlerle karşılaşan bireyin cesareti kırılabilir, ümidi zayıflayabilir, maneviyatı sarsılabilir, huzuru kaçabilir. İşte dua ve ibadetler aracılığıyla sık sık sonsuz kudret sahibinin huzuruna çıkan insanlar kendilerini ilâhî kudretin koruması altında hissederler, cesaret ve enerjilerini korurlar, hayat mücadelelerini azim ve kararlılıkla sürdürürler. Kulun bütün ümitlerinin kırıldığı bir anda Allah'a iltica etmesi, O'na sığınarak yalvarması, Onu tek yardımcı olarak kabul etmesi ibadetin önemli boyutlarındandır.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Celal Kırca, "Kur'an'da Ruh Sağlığı", Diyanet İlmi Dergi, sayı: 43/2, 2007, s. 168; Mustafa Koç, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 7/1, 2003, s. 376.

<sup>20</sup> Hüseyin Peker, *Allah'ın Boyasıyla Boyanmak Kur'an'da Kişisel Gelişim*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 35.

<sup>21</sup> Afif A. Tabbâra, *İlmin Işığında İslâmiyet*, Çev. Mustafa Öz, Kalem Yayınevi, İstanbul, 1977, s. 216; Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 195; Habil Şentürk, *Din Psikolojisi*, Esra Yayınları, İstanbul, 1997, s. 164; Hüseyin Certel, "İslâmî İbadetlerin Psiko-



Duada hedeflenen amaç ve niyetlere göre çeşitli dualar ortaya çıkar. Bunlar içerisinde talep duaları en sık görülenleridir. Maddî veya manevî, bireysel ya da toplumsal bir talebi konu edinen dualar vardır.<sup>22</sup> Dua, Allah'a yönelik olarak rica ve dilek içeren yalvarışlar, yakarışlardır. Bireyin aczini itiraf etmek suretiyle Allah'tan bazı taleplerde bulunuşu, O'ndan yardım dileme halidir. Duanın muhtevasında, ihtiyaç duyulan şeyleri Allah'tan isteme,<sup>23</sup> lütuflarını ihsanlarını göndermesi için O'na yalvarma gibi arzu halleri vardır. Karşılaşılan zorluklara, tehlikelere, kazalara, belalara, afet ve musibetlere karşı koyma ihtiyacının karşılanması, bu zorluk ve engellerle baş edebilmek, başarıya ulaşabilmek için yardım dileğinde bulunmak, duanın içerikleri<sup>24</sup> arasında yer alır.<sup>25</sup>

İnsanı duaya yönelten faktörlerin başında eksiklik ve yetersizlik durumu gelir. Uğranılan haksızlıklar, başa gelen kötülükler, hayatın acı olayları, tabii felâketler gibi kendisini tehdit eden olaylar karşısında aciz, güçsüz, çaresiz, yetersiz kalan kimse, dua aracılığıyla Allah'a yönelip sığınarak O'ndan yardım ister. İnsan kendi eksikliğini, Allah'a muhtaç oluşunu idrak edip bilincinde taşıdığı müddetçe de duaya her zaman ihtiyaç duyar. Kişiyi, istimdat, istiâne ve talep türünden dualara yönelten en önemli faktör, kişisel istek ve ihtiyaçlardır. Dua, çaresizlik, yoksunluk, yetersizlik içerisinde kıvranan, kaygı ve güvensizlik gibi duygularla sarsılan kimse için bir yardım çağrısı görevini üstlenir.<sup>26</sup>

---

Sosyal İşlevleri", EKEV Akademi Dergisi, sayı: 3/1, 1998, s. 151; Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004, s. 68; Muammer Cengil, "Depresyonu Önlemede Dini İnançın Koruyucu Rolü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*", sayı: 2003, s. 144-145.

<sup>22</sup> Hayati Hökelekli, *İslâm Psikolojisi Yazıları*, DEM Yayınları, İstanbul, 2009, s. 66.

<sup>23</sup> Kâinatta yegâne tasarruf sahibi Yüce Allah'tır. O'nun her şeye gücü yeter, irade ve dilemesi olmadan hiçbir şey gerçekleşmez. Allah'ın her zaman ve her yerde herkesin yardımına yetişmesi imkân dahilindedir. Herkes O'na yönelip O'ndan yardım dileyebilir. Bu inanç ve bilinç içerisinde olan dindar birey, dua aracılığıyla isteyeceği her şeyi Allah'tan diler. Çünkü sebepleri hazırlayan O'dur. (Beheştî, *İman ve Sosyal Hayat*, Çev. Belli değil, Şura Yayınları, İstanbul, 1990, s. 37; Ahmet Altun, *Duanın Sırları*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008, s. 82)

<sup>24</sup> Okul öncesi dönem çocuklarının dualarının içerikleri maddi ihtiyaçlarına ve kişisel isteklerine yöneliktir. Çocuk, dua aracılığıyla Tanrıyı isteklerinin karşılanmasına ikna etmeyi amaçlar. Okul öncesi dönem çocuklarında dua anlayışı konusunda yapılan bir araştırmada, bu yaştaki çocukların duayı Allah'tan maddi yönde istekte bulunmak için yaptıkları tespit edilmiştir. (Zeynep Nezahat Özeri, *Okul Öncesi Din ve Ahlâk Eğitimi*, DEM Yayınları, İstanbul, 2004, s. 73-74)

<sup>25</sup> İ. Tuğut Ulusoy, *Din Psikolojisi*, Hisar Cilt ve Yayınevi, İstanbul, 1970, s. 35; Halil Apaydın, "İbadet Psikolojisi", *Tabula Rasa-Felsefe&Teoloji*, sayı: 9, 2003, s. 192-193; Kirman, s. 68.

<sup>26</sup> Certel, *Din Psikolojisi*, s. 122, 125.

Dua sırasında bireyde meydana geldiği tespit edilen gelişme ve süreçler, dikkatin Allah'a çevrilmesi, güçsüzlük bilinci ve teslimiyet olarak tespit edilmiştir. Güçsüzlük bilinci, bireyin birçok şeye güç yetiremediğini, Allah'ın yardımına muhtaç olduğunu bilmesidir. Birçok durumda çaresiz kalan kimsenin istek ve arzularını gerçekleştirebilmek için Allah'ın yardımına gereksinim duymasidir. Bir başka deyişle, insanın aciz kaldığı ve morale ihtiyaç duyduğu anlar, duaya en çok muhtaç olduğu ve duanın birey için önem kazandığı anlardır.<sup>27</sup>

Dualar genellikle bir istekle son bulur. İnsanın ihtiyaç duyduğu şeyleri Allah'tan istemesi meşru bir davranıştır. Ancak kişinin gayretiyle kolayca elde edebileceği bir şeyi hiçbir çaba harcamadan Allah'tan dilemesi, abes ve anlamsızdır. Duada, gayretli olanlar, devamlı ve ısrarlı istekte bulunanlar muvaffak olur.<sup>28</sup> İstekleri için Allah'a dua eden kimsenin kendi irade ve çabasının da bu isteklere eşlik etmesi gerekir. Yapabileceği şeyleri yapmadan, Allah'ı her isteğinin karşılayıcısı görmek doğru değildir.

Dua etmenin sebeplerini iç ve dış sebepler diye sınıflandıranlar, dış sebepler arasında yaşamın acıları, hastalıklar, doğal felâketler karşısında aşkın bir varlığa sığınma ihtiyacını gösterirler. Bunlar beşerî yararlar için yapılan dualardır. Beşerî yararlar deyince, insanın ilâhî koruyucudan istemiş olduğu dinî düzeyde olmayan –yiyecek, yağmur veya güneş, savaşta galibiyet, şifa, ölüm tehlikesine karşı yardım, sınavlarda başarı gibi- lütufları kastedilir. İnsanların yapmış oldukları duaların muhtevasını kendi arasında sınıflandıranlar, bu sınıflamada, duanın konularından birisinin dünya ve âhîret saadeti elde etmek, yaşamdaki zorluklarla mücadele edebilmek için Allah'tan güç ve destek dilemek olduğunu belirtmişlerdir.<sup>29</sup>

Kişiyi dua etmeye motive eden faktörler arasında en başta şahsi istek ve ihtiyaçlar vardır. Bu tür dualar kimi zaman, çaresizlik ve mahrumiyet içinde kıvranan, korku ve güvensizlik duygularıyla sarsılan insan için imdat ve yardım çağrısı mahiyetinde olur. Aslında her durumda Allah'tan istemek, talepte bulunmak duanın karakteristiklerindedir. Meselâ başarı, şifa, güvenlik, maddî imkânlarla sahip olma, ruhsal sorunlara çözüm bulma isteği gibi durumlar duanın konusu olabilmektedir.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Halil Apaydın, 193; Kırcı, s. 168.

<sup>28</sup> Alexis Carrel, *Dua*, Çev. M. Alper Yüçetürk, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 41.

<sup>29</sup> Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, Çev. Veysel Uysal, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1999, s. 241; Ulusoy, s. 36; Koç, s. 376.

<sup>30</sup> Hökekleli, *Din Psikolojisi*, s. 226.

İnsanın temel istekleri arasında beslenme ve barınma ile ilgili olanlar ilk sırada gelir. İşte dua, yerine göre bu tür istek ve arzuların ifadesidir. İnsanlar genellikle arzu ettikleri şeyler için dua ederler. Güvence istemek de insanın temel gereksinimlerindedir. Şekli değişmekle birlikte bütün dinlerde bu tip dua içeriklerine rastlanır.<sup>31</sup>

Duadaki rica / istek boyutu dinî düşünce kadar evrenseldir. İsteğin alt kademelerinde hayat, mutluluk, sağlık, zenginlik gibi nimet talepleri yer alır. Dua eden kimse, ya borcunu ödemek isteyen, hastasına şifa arayan, yolcusunun sağ salim dönmesini dileyen ya da düşük bir mevkiden daha üst mevkilere yükselmeyi talep eden bir kişi olabilir. Bu tip dualar daha ziyade bencil karakterli insanlar arasında yaygındır. Bu tür maddî istekler yanında, Allah'tan hikmet, sadakat, barış, adalet gibi ahlâkî faziletler de istenir. Yüksek dindarlığın dua içeriklerinde Allah'ın rahmetini arama, O'nun emirlerine uygun yaşama ve O'na vuslat gibi talepler vardır. Böylesi kimseler, manevi olgunluğu elde etme yolunda gayret göstererek, iyi davranışlarda bulunarak Allah'ın istediği biçimde yaşamakta başarılı olmayı dilerler. Bu istekleri konusunda Allah'a yönelişleri süreklilik arzeder.<sup>32</sup>

İstek ve ihtiyaçları konu edinen dualar dünya hayatına ilişkin olduğu gibi, âhiret hayatına yönelik de olurlar. Dünya hayatına ilişkin ihtiyaç ve istekleri içeren dualar dolaylı olarak âhiret hayatını da ilgilendirdiği için, dünya ve âhiret hayatı ile ilgili duaları kesin çizgilerle birbirinden ayırma imkânı yoktur.<sup>33</sup>

Duanın yapılış amacına dönük araştırmalarda ulaşılan sonuçlardan bazıları şöyledir: Bireyler kişisel yetersizliklerinin farkına vardıklarında ve çaresiz kaldıklarında Yüce Allah'a yönelmektedirler. Maddi sıkıntı içerisinde bulunma ve ihtiyaçlarını günün koşullarına göre karşılayamama durumu, duaya yönelmede önemli faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Allah'a dua etme sebepleri arasında, O'nun kulların istek ve ihtiyaçlarına cevap vermesi, sıkıntılı, bunalımlı zamanlarında kendilerine yardım etmesi gibi nedenler tespit edilmiştir. Adaletsiz bir dünya karşısında alternatif bir çözüm olarak daha fazla ruhsal destek temin etmek amacıyla Allah'ın yardımına başvurulduğu da belirlenmiştir.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Gordon W. Allport, *Birey ve Dini*, Çev. Bilal Sambur, Elis Yayınları, Ankara, 2004, s. 29.

<sup>32</sup> Ali Şeriatî, *Dua*, Çev. Kerim Güney, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 18-19; Ekrem Sarıçioğlu, *Din Fenomenolojisi*, SDÜ Yayınları, Isparta, 2002, s. 145.

<sup>33</sup> Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi*, Karahan Kitabevi, Adana, 2011, s. 132-133.

<sup>34</sup> Lee A. Kirkpatrick, "Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi", Çev. Mustafa Koç, *Bilimname*, sayı: X/1, 2006, s. 144; Halil Apaydın, 194.

Dua sadece tanrıdan bir şeyler rica etmek anlamına gelmez, dua rica formlarından çok daha ötelere uzanır. Rıcanın ötesine geçen birçok dua ve ibadet türünün olduğu unutulmamalıdır.<sup>35</sup>

Dinî inanç ve ibadetler, felâketzede insanlar için daima güç ve teselli kaynağı olmuştur. İbadetler kişiye sabretme, olaylar ve sorunlar karşısında metanetli olabilme alışkanlığı kazandırır. Bedensel ve ruhsal birtakım güçlüklerle katlanmayı öğretir. Dinî ibadet ve törenler, korkunun, dehşetin, moral çöküntüsünün santrifuj kuvvetlerine karşı çalışır. Bireyin ve toplumun sarsılmış olan dayanışmasının yeniden kurulmasına, kaybedilen moralin tekrar kazanılmasına imkân sağlar. Özellikle âhiret inancının, kayıpların kabullenilmesini kolaylaştırdığı, felakete uğrayanlara umut, iyimserlik gibi olumlu duygular kazandırdığı bir gerçektir. Felâket ve musibetler karşısında ilâhî iradenin iş başında olduğuna iman etmek, birey üzerinde sakinleştirici bir etki yapar. İnsanın başına gelen olumsuz durumlara belli anlamlar yükleyen dinî inançlar, müntesiplerini sabra yönlendirirler. Başa gelen kötü durumların ilâhî imtihan olarak yorumlanması, insanın sorunlarıyla mücadele etmesini kolaylaştırır.<sup>36</sup>

Bireylerin yardım talebiyle dine ve Allah'a başvurmaları, sadece etkin bağlanma sisteminde şu veya bu şekilde bağlanmaya cevap verme olarak değerlendirilmekle kalmaz; aynı zamanda huzur ve güvenliğin bağlanma ilişkileriyle bütünleşmesini de sağlar.<sup>37</sup>

## II. Tasavvuf Literatüründe "İstiâne" "İstiğâse" ve "Fakr İlâ'llâh"

### A. İstiğâse

"İstiğâse", iltica etmek, imdat demek, bir kimseye sığınmak, yakarmak, yardım istemektir. Tasavvuf literatüründe, imdadına yetişmesi için enbiyâ, evliya ve sâlihler gibi Allah katında kıymetli olan kimselerden kurtuluşu dilemek, onlara sığınmak, onların ruhaniyetinden yardım istemektir. Darda kaldığında,

<sup>35</sup> Ellen Kappy Suckiel, *Cennet Savunucusu: William James'in Din Felsefesi*, Çev. Celal Türer, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 117.

<sup>36</sup> Faruk Karaca, "Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine", *Dini Araştırmalar*, sayı: 6/16, 2003, s. 79; Akif Hayta, "İbadetler ve Ruh Sağlığı", Editör: Hayati Hökelekli, *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 122; Şentürk, *Din Psikolojisi*, s. 151.

<sup>37</sup> Kirkpatrick, s. 145.

sıkıntıya düşüldüğünde şeyhi yardıma çağırarak, vefat eden ermişlerin ruhlarından istidat etmektir. Kendisinden medet beklenen en büyük velî “gavs” olarak isimlendirilir.<sup>38</sup>

Manevî gelişim yolunun müntesiplerine göre “gavs”, Allah'ın velîleri ve insanların sığınakları olan, darda kalındığında iltica ve istidat edilen kutuptur. Kutub, kendisine sığınıldığında, yardım için başvurulduğunda “gavs” olarak nitelenir. Bir kimsenin “gavs” olabilmesi için, konumunun yardım istemeye imkân verir olması gerekir. Kutub / gavs, İslâm'ı derin bir aşkla, duası kabul olabilecek şekilde takvâ üzere yaşayan Allah dostudur. Darda kalan sûfiler, “Yetiş yâ gavs!” “Medet yâ gavs!” diye gavs'a sığınır, onun manevî himayesine iltica ederler. Gavs da istidat edene yardım elini uzatır.<sup>39</sup>

### B. İstiâne / İstimdât

“İstiâne” ya da “istimdât”, medet ummak, imdat istemek, acil yardım dilemek demektir. Mutlak manada her türlü yardımın kaynağı ve bu konuda başvurulacak merci Yüce Allah'tır. Allah'tan başkasından doğrudan yardım dilemek söz konusu olamaz. Himmet sahibi, samimi müminlerin duaları, ilâhî yardımın çabuk gelmesine vesile olur. Buna dayanarak tasavvuf ehli, şeyhlerinden, vefat eden velilerin ruhlarından yardım dilerler. Tasavvufta Hz. Peygamber, şeyh ve benzeri maneviyat büyüklerinden yardım dilemek, doğrudan onların kendilerinden talepte bulunmak manasına gelmez. Belki onların Allah katındaki derecelerini vesile edinerek yapılan bir yardım dileme şeklidir. Velî, ilâhî güce sahip kimse demek değildir, ancak o yüksek seviyede isteme gücüyle Yüce Allah'tan ister; Allah da yapılan duayı kabul eder ve istenilenleri ihsan eder.<sup>40</sup>

Vahdet-i vücûd inancında insan-ı kâmil, Allah ve resûlünün ahlâkıyla ahlâklanmış, kemal sıfatlarıyla muttasıf, Hakk'ın mazharı demektir. Bu sebeple rûhânî bir tasarrufa da mazhardır. Aslında gerçek tasarruf mutlak manada Yüce Allah'ındır. Sûfî yolun öğrencisi yani derviş, insan-ı kâmil olarak kabul ettiği şeyhinden ya da tarikat pirllerinden istidat ve istiâne ettiğinde, talebini gerçekte

<sup>38</sup> Seyyid Cafer Seccâdî, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Uygur, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 254; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1977, s. 276; Rifat Okudan, “Tevesül ve Vesile”, *Tasavvuf El Kitabı*, Editör: Kadir Özköse, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 435.

<sup>39</sup> Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 419; H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 355; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1997, s. 288; Seccâdî, s. 160; Uludağ, s. 201.

<sup>40</sup> Yılmaz, s. 359; Cebecioğlu, s. 402-403; Uludağ, s. 279.

Yüce Allah'a arzetmiş olmaktadır. Zira vahdet-i vücûd inancına göre bütün fiiller Allah'a aittir.<sup>41</sup>

### C. Fakr

"Fakr", yoksulluk, hiçbir şeye sahip olmama, arzu ve isteklerin tahakkümünden kurtulma manasına gelir. Kişinin, bir şeye sahip olsa da, o şeyin kendisinin olmadığı bilincini taşımasıdır. Kişi, sahip olduğu şeylere ancak başkalarına faydalı olmak amacıyla malik olmalıdır. Sûfî yolunun önemli bir karakteristiği olması sebebiyle bu yol "fakr" olarak da isimlendirilmiştir. Pek çok gelenek, manevî gelişimde dünyevî ağırlıklardan kurtulmanın önemini vurgulamıştır. İslâm tasavvufu ise sadece bu evreye takılıp kalınmamasını tavsiye ederek diğer batınî geleneklerden ayrılır. Bu evreye takılıp kalmakla, fakirlikle aşırı uğraş göstermek, kişilik bütünlüğü konusunda sûfiye ayak bağı olabilir.<sup>42</sup>

Tasavvuf literatüründe "fakirlik" yoksulluğun basit anlamından çok daha derin bir manaya sahiptir. Sûret fakirliğinden ayrı olarak, bu bir manevî fakirliktir. Mutasavvıflara göre fakirlik, başka herhangi bir şeye ihtiyaç duyma halinden uzaklaşmak, yalnızca Allah'a muhtaç olmaktır. Maddî dünyadan, Allah'tan başkasından hiçbir şeye gönülde yer vermeyerek, sahip olunan maddî imkânları da Hakk'ın rızası için harcamaktır. Dünyevî mal ve imkânlarla rağbet etmemek, sahip olduğu malı elinde tutma konusunda hırs göstermemektir. Sûfî sayısız mal ve maddî imkâna sahip olsa bile, bunların hiçbirine gönlünü bağlamaz, sahip olduklarının esiri olmaz. Fakirliğin esası, hatta kulluğun özü budur. Bu anlamda fakirlik, manevî gelişim yolunda ilerleyen kişinin, Yüce Allah'ın hakkını gözetmekle meşgul olabilmek için dünyevî şeylere az ilgi göstermesidir.<sup>43</sup>

Fakirlik, yalnız Yüce Allah'a muhtaç olmaktır. Çünkü bu manada, yaratılmışların hepsi fakirdir. Bir "fakir" in, diğer bir "fakir" in ihtiyacını karşılaması ise söz konusu olmaz. Fakirin ihtiyacını ancak, ezelî zengin olan Yüce Allah karşılayabilir. Bütün "fakirler" O'na muhtaçtır.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Yılmaz, s. 360.

<sup>42</sup> Ebubekir Muhammed Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, s. 145; Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 24.

<sup>43</sup> Nasîruddîn Tûsî, *Seçkinlerin Ahlâkı*, Çev. Anar Gafarov, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 64-65; Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tsz., s. 262; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1984, s. 93.

<sup>44</sup> Ebû Abdî'r-Rahmân Muhammed İbn el-Hüseyn es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 26.

Fakr, manevî gelişim yolundaki sūfînin kendisini daima Allah'a muhtaç bilmesi, O'nun ise hiçbir şeye muhtaç olmadığına bilincinde olmasıdır. "Fakr"ın hakikati, kulun Allah'tan başka bir şeyle müstağnî olmamasıdır. Kettânî, "iftikâr" yani Allah'a muhtaç olma halinin, Allah ile "istiğnâ" halinde geçerli olduğunu ileri sürer. Bu iki halden birinin eksik olması halinde diğerinin tamam olmayacağını söyler. Allah'a muhtaç olma hali gerçekleşince, Allah ile istiğnâ hali de gerçekleşmiş olur.<sup>45</sup>

Kendisinin ve her şeyin Yüce Allah'a muhtaç olduğunu tam olarak öğrenen sūfî, "Ancak Allah vardır" şeklindeki seçkinlerin tevhîdini tecrübe eder. Gören ve görülenin Hakk'a muhtaç olduğunu tam anlamıyla öğrendiğinde hiçbir şeyin hüviyetinin olmadığını, sadece Allah'ın hüviyetinin varlığını kavrar.<sup>46</sup>

### III. Kur'an'da "İstiâne" "İstiğâse" ve "Fakr İlâ'llâh" İfadeleri

#### A. "İstiâne"

"el-Avn" kelimesi bir işte birine yardım etmek, destek olmak manasındadır. "Teâvun", karşılıklı birbirine yardımda bulunmayı ifade eder. Kelimenin "istiâne" kalıbı ise, yardım talebinde bulunmak manasına gelir.<sup>47</sup>

"A-v-n" kökünden gelen kelimeler Kur'an'da onbir yerde geçer. "Eâne", "eînû", "teâvenû", "nestâin", "isteînû" ve "müsteân" kalıplarında yardım anlamında kullanılır. Sadece bir âyette (2/68) orta halli anlamına gelir.<sup>48</sup>

İstiâne, Kur'an'da çok geçmeyen bir ifade almakla birlikte, kulluk tavrı belirten önemli kavramlardan birisidir. İstiâne kelimesi, Fâtiha sûresinde, "ancak senden yardım isteriz"<sup>49</sup> şeklinde kulun kendi diliyle Rabb'ine yönelişini anlatır. Bu kelime, iki âyette sabır ve namaz ile,<sup>50</sup> bir âyette de sabır ile yardım talebinde

<sup>45</sup> Kelâbâzî, s. 145; Uludağ, s. 184.

<sup>46</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999, s. 360; Kâşânî, s. 438.

<sup>47</sup> Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz., s. 354; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrem İbn Manzûr, *Lîsânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997, XIII/298; Mecdüddîn Muhammed İbn Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, el-Mektebetü'l-İlmî, Beyrut, tsz., IV/113; Ahmed İbn Yusuf es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1993, III/172.

<sup>48</sup> Mehmet Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 466.

<sup>49</sup> Fâtiha, 1/5.

<sup>50</sup> Bakara, 2/45, 153.

bulunmayı<sup>51</sup> dile getirir. Kur'an'da iki yerde de, Yüce Allah'ın sıfatı olarak "Müstetân" yani "kendisinden yardım istenilen" ifadesi geçer.<sup>52</sup>

### 1. Fâtiha Sûresinde "İstiâne"nin İlke ve Esaslarının Belirlenmesi

Kur'an'da bir yandan Allah'tan yardım dilenmesi önerilirken, diğer yandan bunun hangi prensiplere göre yapılacağı ortaya konulur.<sup>53</sup>

Müminler namazda "İyyâke nestaîn" sözüyle, acizliklerini, ihtiyaç içinde olduklarını, her türlü güçten, kuvvetten yoksun oluklarını itiraf ederler. İtaat ve ibadeti ancak O'nun yardımıyla yapabildikleri bilincini taşırlar.<sup>54</sup> Kurtuluş ve başarının yalnızca Allah ile işbirliği halinde bir hayat tarzı sayesinde mümkün olabileceğine inanan müminler her namazda, "Yalnız senden yardım dileriz!" diye dua ederler:

*"Bismillâhirrahmânirrahîm. Hamd, âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, hesap ve ceza gününün (âhîret gününün) mâliki Allah'a mahsustur. (Allahım!) Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz. Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil."*<sup>55</sup>

"İyyâke nestaîn" ifadesi, ister dinî ister dünyevî olsun, her türlü ihtiyacın karşılanması için Yüce Allah'tan meûnet talebidir. "Ey Rabbimiz! Sana itaat etmek ve Sen'in rızanı aramak niyetiyle bütün işlerimizde yalnız Sen'den yardım dileriz. Yardım dileme isteğini, meûnet<sup>56</sup> talebini yalnız sana özgü kılarız. Çünkü mutlak manada Sen'den başka bize yardım etme gücüne sahip kimse yoktur. Bütün işlerin gerçekleşmesi sadece senin elindedir, Sen'inle birlikte hiç kimsenin buna müdahalesi söz konusu değildir."<sup>57</sup> "Sen'in âlemlerin Rabbi olduğunu, her

<sup>51</sup> A'râf, 7/128.

<sup>52</sup> Yûsuf, 12/18; Enbiyâ, 21/112.

<sup>53</sup> Hasan Akay, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1995, s. 130.

<sup>54</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, Çev. Sıtkı Güllü, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2008, I/388.

<sup>55</sup> Fâtiha, 1/1-7.

<sup>56</sup> "Meûnet", yardım isteyen kendi başına aciz kaldığı bir işi tamamlayabilmesi için destek vermektir. "Meûnet" yani yardım, destek talebi, herhangi bir mümin darda kaldığı, sıkıntıya düştüğünde Yüce Allah'ın o kimseyi kurtarmasıdır. Meûnet ve ona yakın / benzer diğer terimler, dinî tecrübe bağlamında ele alınması gereken klasik ifadelerdir. (Muhammed Abdud, *Fâtiha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, Çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2012, s. 102; Cafer Sadık Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2009, s. 20)

<sup>57</sup> Ebû Mansûr Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, I/8; Ebû Muhammed Abdulkhak İbn Çâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993,



şeye gücünün yettiğini, her şeyin üzerinde hükmünün geçtiğini bilerek Sen'in yardımını diliyoruz. İstek ve ihtiyaçlarımızın karşılanması için yardımını dilemek için Sana yöneliyoruz.”<sup>58</sup>

“İstiâne”, yardım istemektir; başta Allah'a ibadet ve O'nun emirlerine itaat olmak üzere, hayatın bütün alanlarında Yüce Allah'ın lütuf ve inayetine sığınmaktır. Bir faydanın temininde ya da zararın giderilmesinde Allah'a dayanmak, bu konuda O'na güven beslemektir. “İstiâne”, meûnet talebinde bulunmaktır. Meûnet ise, yardım talebinde bulunan kimsenin, kendi başına yapamayacağı işi yapmasına yardım etmek, aciz kaldığı işin üstesinden gelmesini sağlamaktır.<sup>59</sup>

İbn Arabî, Fâtiha sûresini tefsir ederken namaz hakkında şu açıklamaları yapar: Namaz, kulun Allah'a olan niyaz, yakarış ve münâcâtı ile buna karşılık Allah'ın ihsanlarını bildiren hitabından ibaret sırlı bir iletişimdir. Bir iletişim olması sebebiyle iki taraf arasında karşılıklı olarak gerçekleşen bir olaydır. Bu iletişimin bir kula bir de Allah'a bakan yönü vardır. İstemek, yalvarıp yakarmak kuldan, vermek ise Allah'tandır.<sup>60</sup>

Namazda, yaratıcısının kendisinin yardımcı olduğu bilincini taşıyan, Rabb'inin kendisinin, güven, destek ve huzur kaynağı olduğu şuurunu taşıyan birey, Allah'ın kendisine sunduğu koşulsuz güven ve desteğe karşı O'na güven ve sevgi duyguları geliştirir. İnsanda oluşan bu güven ve sevgi duyguları Allah ile namazda “Yalnız senden yardım dileriz.” âyeti ile paylaşılan dolaysız iletişime dayanır. Namaz kılan birey, namaz esnasında yalnızca Allah'tan yardım dileyeceğini ifade etmek suretiyle, O'nun yardımının, koşulsuz desteğinin kendisinin yanında olduğunu farkeder. Böylece hayatın bütün zorluklarına açık bir

---

I/72; Abdullah İbn Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996, I/35; İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, I/27; Muhammed İbn Muhammed İbn el-Muhtâr eş-Şankîfî, *Azâû'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, I/7; Ebû Bekr Câbir el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, I/14; Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991, I/10; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., I/25.

<sup>58</sup> Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, I/29.

<sup>59</sup> Abdurrahman İbn Nâsır es-Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, Mües-setü'r-Risâle, Beyrut, 1996, s. 22; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, I/10; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991, I/74.

<sup>60</sup> M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 156-157.

dünyada kendisini yalnız bırakmayacak, desteğini ve yardımını daima hissetti-recek Yaraticısını yanında bilecektir. O'nun destek ve yardımına sığınan birey, kendisini çaresiz, yalnız, önemsiz ve tehlike içerisinde görmekten kurtulacaktır.<sup>61</sup> Namazın unsurlarından birisi olan Fâtiha sûresinde olduğu gibi, yine namazla özdeşleşmiş "kunût" duaları da "Allâhümme innâ nestâînuke..." diye Allah'tan istiâne talebiyle başlar.<sup>62</sup>

İstiâne tecrübesini yaşayan mümin, sadece bu tecrübeyle anlatılan güven, dayanma, sığınma gibi deneyimleri yaşamaz. İstiâneye bağlı olarak diğer bazı deneyimleri de tecrübe etme imkânı bulur. Meselâ kul, istiâne sayesinde Allah tarafından yalnız bırakılmadığı, terk edilmediği bilincini kazanır; böylece O'na daha sıkı bağlılık gösterir. Kul Allah'ın yardımını tecrübe etmek suretiyle O'na daha yakın olduğunu, O'nun tarafından onurlandırıldığını hisseder.

Âyette "nestâînü" kelimesinden önce "iyyâke" kelimesinin zikredilmesi suretiyle hasır yapılması yani mef'ûlün fiilden önce getirilmesi önemli bir esası vurgulamaya yöneliktir: "Ancak ve ancak senden yardım isteriz!" tarzında bir ifadeyle mananın tekidi söz konusudur. Mutlak manada yardımın sadece Allah'tan olduğunu ve sadece O'ndan yardım isteneceğini ifade etmek içindir.<sup>63</sup>

"İyyâke na'budu" ifadesinin ardından "iyyâke nestâîn" ifadesinin getirilmesi, ancak ibadete edilmeye lâıyk olana güvenilmesinin, tevekkül edilmesinin gerektiğine işaret eder. Çünkü iş ve oluşların gerçekleşmesi sadece O'nun elindedir.<sup>64</sup>

Fâtiha sûresinde "iyyâke na'budu" ifadesinin "iyyâke nestâîn"den önce getirilmesi, gayelerin vasıtalarından önce geldiğini gösterir. Zira ibadet etmek, kulların yaratılış gayesidir, istiâne ise ibadete vesiledir. "İyyâke na'budu" ifadesi, Allah'ın ilâhlığı ve O'nun ismiyle ilgilidir, "iyyâke nestâîn" ise O'nun Rubûbiyeti ve Rab ismiyle ilgilidir. Mutlak manada ibadet, istiâneyi de içine alır, fakat bunun tersi söz konusu değildir. Buna göre, Allah'a tam manasıyla ibadet eden bir kul, aynı zamanda O'na istiânedede de bulunmaktadır. Kulluk, istiânededen daha kapsamlıdır. İstiâne ibadetin bir parçasıdır, ibadet ise, onun bir parçası değildir.

<sup>61</sup> Esmâ Sayın-Ekerim, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 79, 81.

<sup>62</sup> Hanefilere göre vitir namazının son rekâtında "kunût duası" okunur. Şâfiî ve Mâlikîlere göre, her sabah namazının farzında rükûdan sonra ayakta "kunût duası" okunabilir. (H. Yunus Apaydın, "Namaz Oruç", İlmihal, Haz: Heyet, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2010, I/305)

<sup>63</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, Çev. Ali Ataç ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005, I/70; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2010, I/16.

<sup>64</sup> eş-Şankîfî, I/7.

“İyyâke na'budu” yani “sadece sana kulluk ederiz” esası Allah'a yöneliktir. “İyyâke nestaîn” yani “sadece senden yardım dileriz” ilkesi ise Allah iledir. Allah'a ait olan şey, O'nun ile olan şeyden önce gelir. Allah'a ait olan şey, O'nu rızası ve muhabbetiyle ilgili iken, Allah ile yani O'nun sayesinde olan şey, dilemesiyle ilgilidir.<sup>65</sup>

Dindar bir kişilikte esas olan, Allah'a kulluktur, O'nu Rab olarak tanımaktır. İstiâne ve benzeri tecrübeler ise kulluğun yani dindar kişiliğin vasıtaları, kulluğu göstermeye yarayan unsurlarıdır.

“Yalnız senden yardım isteriz” ifadesi, Yüce Allah'a karşı bir tevâzu göstergesidir. Kul kendi aklının, bilgisinin, gücünün birçok şeye yetmediğini görüp bilmekte, Rabb'inin sonsuz gücü ve ilmi karşısında hayranlığını itiraf etmekte; yalnız ondan yardım dilemektedir.<sup>66</sup> İstiâne, kulun güçsüzlüğünün, acizliğinin farkına varması ve mutlak güç sahibinden güç talep etmesidir. Bu yönüyle “istiâne”, kula Allah karşısında acizyet, mahviyet, tevazu, alçakgönüllülük tecrübesi de yaşatır.

Fâtiha sûresinde Yüce Allah Kendi'sine nasıl duâ edeceğimizi öğretmektedir. Buna göre duâ, Allah'a hamdederek, O'nu överek, hiçbir şeyi ortak koşmadan kulluğun gereklerini üstlenerek, başkasından değil, mutlak manada yalnızca O'ndan yardım dileyerek yapılır.<sup>67</sup>

Allah'tan yardım dilemek, kulluğun ifade ediliş biçimlerinden birisidir. Yalnız Allah'a kulluk ediyor olmanın belirtisi ve göstergesidir. İbadet edilirken Allah ile kul arasına kimse girmediği gibi, yardım isteme amacıyla Allah'a dua edilirken de araya aracı konulmaz. Bu ilkeye rağmen, sadece Allah'a kulluk ettikleri iddiasında olup kabirlerden ve çeşitli tabiat varlıklarından yardım dileyen insanlar vardır. Bu durum tevhit inancının kalbe tam yerleşmediğinin, kişinin gönlünün şirkten tam arınmadığının bir göstergesidir. Âyette geçen “İyyâke nestaîn” ifadesi, tevhit inancının sağlamlığını, kalbe tam anlamıyla yerleştiğini ispat eder.<sup>68</sup>

İhtiyaçların giderilmesi, işlerin kolaylaşması, hastalıkların şifa bulması, ürünlerin bollaşması, düşmanların helâk olması gibi menfaatler için türbelerden

---

<sup>65</sup> el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, I/69-70.

<sup>66</sup> Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1993, I/71.

<sup>67</sup> el-Cezâirî, I/14.

<sup>68</sup> Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2001, I/147; Şimşek, I/16.

ve kabirlerden istiânede bulunmak tevhît ilkesinden uzaklaşmak olarak değerlendirilmiştir.<sup>69</sup>

Fâtiha sûresi Kur'an'ın sırrı / özü olduğu gibi, "iyyâke na'budu ve iyyâke nestâin" ifadesi de bu sûrenin sırrıdır. Bu ifadeyle İslâm'ın temeli olan tevhît inancı iyice açıklanmıştır; insan toplulukları arasında yaygın olan şirk inancı reddedilmiştir. "İyyâke na'budu" ifadesi insanı şirkten uzaklaştırırken, "ve iyyâke nestâin" ise, Allah'tan başkasına tevekkül etmekten, O'ndan başkasının güç ve kuvvetine güvenmekten uzak tutar. Her ikisi de insanı putperestlikten uzaklaştırır. Görünmez güçleri olduğuna inanılan birtakım velîler edinmenin, Allah'ın yanında bunlara da tapmanın, onlara dua edip Allah katında şefaathçi olacıklarına inanmanın yanlışlığına işaret eder.<sup>70</sup>

"Yalnız senden yardım dileriz." ifadesi, bütün işlerde O'ndan yardım dilemeyi, aciz kalındığında O'na sığınmayı itiraf etmektir. Âyetteki bu vurgu, Allah'tan başka ibadet edilen, gaybî güç ve hâkimiyetleri var zannedilen ve ihtiyaçlar için talepte bulunulan putları, şirki ortadan kaldırır. İmanın belirtisi burada kendini gösterir. Allah'a iman eden kimse, kulluk, yalvarış ve isteyişinde tek kapı olarak O'na sığınır. Allah'a gerçekten iman eden kimse, sadece O'ndan istemeye layık durumdadır. Bu durum niyet ve kulluğun en üst mertebesidir. Sadece O'ndan istemeye ve O'na yalvarmaya izin verilmiştir. Bu ilkeye dayananlar, bir zâhidin kabrinden veya bir âbidin türbesinden yardım istemeyi, güçlükleri kolaylaştırmasını ve hastalıkları iyi etmesini niyaz etmeyi ilâhî ölçülerden sapmak olarak değerlendirmişlerdir. Eğer insan yalnız Allah'tan yardım dilerse, insan ruhu istismardan, hurafe ve vehimden kurtulmuş olur.<sup>71</sup>

Yüce Allah Fâtiha sûresinde müminlere tevhît ilkesine uygun olarak nasıl istiânede bulunacaklarını öğretmiştir. Hastanın iyileşmesi, fakirlikten kurtulma gibi ihtiyaçları Allah'tan başkasına arzetme, onlardan yardım bekleme, isteklerinin gerçekleşmesi için onlara adakta bulunma gibi davranışların şirke yol açma tehlikesinin bulunduğu ileri sürülmüştür. Bu olasılığın önüne geçmek için, "Ancak senden yardım isteriz." şartı getirilmiştir. Yardımın sadece Allah'tan istendiğini ifade eden dua ve niyaz, namazın da önemli unsurlarından birisidir.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> Abduh, s. 104.

<sup>70</sup> İbn Atıyye, I/72; İbn Kesîr, I/27; Ateş, I/62.

<sup>71</sup> Halûk Nurbaki, *Sonsuz Nur*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 271; Rabia Christine Brodbeck, *Ruhun Özlemi Sonsuz Kulluk*, Çev. İlknur Ataman, Sufi Kitap, İstanbul, 2009, s. 33-34; Tabbâra, s. 264.

<sup>72</sup> Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, Çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, I/8; II/229, 269.

Âyetin vurgusuna ve müfessirlerin yorumlarına baktığımızda, “istiâne”nin gelişigüzel yaşanabilecek bir dinî tecrübe olmadığı, her dinî tutum ve davranışta olduğu gibi, tevhit ilkelerine uygun, şirk tehlikesine düşmekten uzak bir biçimde yaşanması gerektiği anlaşılmaktadır. İman ve kulluk noktasında her alanda olduğu gibi, Allah'tan yardım dilerken de O'na ortak koşma belirtilerinden uzak durmak gerekmektedir. Şirke düşme konusunda tedbirli ve ihtiyatlı olmayı ilke edinen müfessirler, istiâne konusunda da aracı koymadan Allah'tan yardım dilemek gerektiğini vurgulamışlardır. Bir yandan Allah'a kulluk iddiasını sürdürüp diğer yandan, kabirlerden, çeşitli tabiat varlıklarından yardım dilemeyi tevhît ilkesine aykırı bulmuşlardır. Allah'ın yanında, ayrıca birtakım velîler edinmenin, bunların yardım ve şefaetlerini ummanın yanlışlığına dikkat çekmişlerdir. Âyette geçen “ve iyyâke nestaîn” ifadesine dayanarak, zâhit, âbit ve benzeri sâlih insanların kabirlerinden, türbelerinden yardım dilemeyi, ilâhî ölçülerden uzaklaşmak olarak değerlendirmişlerdir. Şirke düşme risk ve tehlikesini ortadan kaldırmak, insanın ruhunu, bu konuda istismardan, hurâfe vehimlere düşmekten korumak için, “istiâne”de tevhît esasını ısrarla savunmuşlardır.

Dinî kişiliğin oluşumu, Allah-kul ilişkisinin gelişimi İslâm tarihi boyunca tasavvuf ekollerinin meşguliyet alanını oluşturmuştur. Allah-kul ilişkisinin önemli boyutlarından “istiâne” de tasavvufun önemli kavramlarından biri olmuştur. Bu kavram Kur'an'dan alınarak tasavvufta sistemleştirilmiştir. Tasavvufta da, mutlak manada her türlü yardım kaynağı ve bunun için başvuru merci Allah kabul edilir. Kur'an'daki anlamı korunmakla birlikte “istiâne” kelimesinin anlamı tasavvufta genişletilmiştir. Söz konusu kelime tasavvufta enbiyâ, evliyâ ve sâlihler gibi kıymetli kimselere sığınmak, onların ruhanîyetinden yardım istemek, darda kaldığında şeyhi yardıma çağırarak gibi anlamlar kazanmıştır. Bu durum, İslâm düşünce tarihinde tartışmalara yol açmıştır.

Bazıları, ne şekilde olursa olsun, yardımın doğrudan yalnızca Allah'tan istenilmesi gerektiği, “istiâne” konusunda Allah'a ortak koşmayı çağırıştırarak durumlardan uzak durmayı savunmuşlardır. Tasavvuf ekolü mensupları ise, peygamberden, şeyh ve benzer maneviyat büyüklerinden, vefat eden velîlerin ruhanîyetlerinden yardım istemenin, doğrudan onların kendilerinden yardım istemek manasına gelmediğini belirtmişlerdir. Bu iki yaklaşım biçiminden ilki ihtiyatlı olan, şirke düşmeme konusunda daha garantili görünen yaklaşımı tercih etmiştir. Tasavvuf ekolü de, himmet sahibi, samimi müminlerin dualarının ilâhî yardımın gelmesine vesile olacağını, imdâda yetişmesi için enbiya, evliyâ ve sâlihlerden yardım istenebileceğini belirtirken, daima Allah'tan başkasından doğrudan yardım istemenin söz konusu olamayacağı ilkesini ön planda tutmuşlardır.

Duada Allah'a bağlılık, fakat dünya ve diğer tüm canlılara karşı bir özgürlük hâkimdir. Birey, bütün yaratılmış varlıkların üstünde olan mutlak kudretin yardım ve desteğini aldığı takdirde geride kalanların hiçbir etkisinin olamayacağı bilinciyle rahat ve özgür olur. "Yalnız senden yardım dileriz." âyetinin içerdiği prensiplerden birisi de budur. Bu âyet mümine gerçek özgürlüğü hatırlatır.<sup>73</sup>

## 2. "Sabır" ve "Salât" ile "İstiâne"de Bulunma

Allah'tan yardım dileme, O'na güvenme, dayanma, sığınma anlamında "istiâne" olgusu tek başına bir dinî tecrübe çeşidi olarak değerlendirilebilir. Kur'an bu tecrübeyi yalın bir deneyim olarak değil, "salât" ve "sabır" olgusu ile ilişkili / bağlantılı bir şekilde yaşamayı tavsiye eder. Namaz anlamında "salât", hem sembol hem de derûnî boyutu olan bir dinî davranıştır. Kur'an "istiâne"nin bu kompleks ibadet formu içerisine yerleştirilmesini önermektedir. Böylesi bir yardım talebinin daha samimi ve daha içten olacağına dikkat çekmektedir. Kur'an'ın "istiâne"yi "sabır" ile ilişkilendirmekte ısrar etmesi ise, "istiâne"nin yalın ve kuru bir şekilde Allah'tan istekte bulunma davranışı olmadığını göstermektedir. Bir davranışın Kur'an'ın öğrettiği şekilde tam bir "istiâne" olabilmesi için, istekte bulunduğu konuda kulun irâdî ve fiilî çabasının aktif olması lazımdır. "İstiâne" adeta Allah ile kulunun yardımlaşmasıdır. Kulun herhangi bir çaba göstermeden, kendi yapabileceklerini yapmadan "istiâne"de bulunması, - Kur'an'da öğretilenlere bakılırsa- eksik bir ilâhî yardım talebi olur:

*"Sabrederek ve namaz kılarak Allah'tan yardım dileyin. Şüphesiz namaz, Allah'a derinden saygı duyanlardan başkasına ağır gelir."*<sup>74</sup>

Bu âyet müminlere bütün işleri konusunda -Allah'a muhtaç oldukları her alanda, başları sıkışıp darda kaldıklarında, zamanın musibetleri, nefs-i emmârenin ve şeytanın, şehvât yani haz ve eğilimlerin dürtmeleri karşısında, Allah'ın emirlerine itaat etme ve günahlardan korunma, yasaklardan sakınma hususunda- sabır ve namaz ile yani her ikisiyle birlikte Allah'tan yardım dilemeyi, meûnet istemeyi, başarı beklemeyi emretmektedir. Çünkü sabır ve namaz, Allah yolunda karşılaşılan güçlüklerin çözülmesine yardım edecektir. Zira sabır ve namaz, kalbin, ruhun direncini artırır.<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1987, s. 18; Peker, *Allah'ın Boyasıyla Boyanmak Kur'an'da Kişisel Gelişim*, s. 36.

<sup>74</sup> Bakara, 2/45.

<sup>75</sup> Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, I/137; İbn Atıyye, I/137; Muhammed İbn Ali İbn Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995, I/101;

“İstiâne” yani Allah'tan yardım talebi, “sabır”la yani Allah'ın emirlerine tâbi olmak, yasaklarından sakınmak, nefsin arzu ve eğilimlerini kontrol altında tutmak suretiyle, “salât” ile yani namaza devam etmekle gerçekleştirilir.<sup>76</sup>

Âyette geçen “salât” kelimesine dar anlamda “namaz” anlamının yanında geniş manada duâ anlamı da yüklenmiştir. Çünkü belâlar karşısında duâyaya sığınılır / başvurulur; musibetlerden kurtulmak için Allah'a yalvarılır.<sup>77</sup>

Sabır acı olayları olumlu neticelendirir, insan benliğini dayanıklı hale getirir. Âyette sözü edilen “sabır” ifadesinin anlamı hakkında yapılan yorumlar çeşitlidir. Bazılarına göre, dinin bütün yükümlülüklerini yerine getirme, Allah'a itaat etme, kendini O'na isyandan, emirlerine karşı çıkmaktan alıkoyma konusunda karşılaşılan zorluklara sabırdır. Nefsin istekleri karşısında mücadelede, haz ve eğilimleri kontrol altına almada gösterilen tahammüldür. Bazılarına göre ise karşılaşılan ilâhî denemelere rıza ve teslimiyettir. Başa gelen musibetler, eziyetler, zararlar, hoş gitmeyen durumlar karşısında kendini tutabilmektir. Daha dar anlamda ise, namazın yükümlülüğünü yerine getirmede sabırdır. Fakat sabırın sadece bu anlamıyla sınırlı tutulamayacağı bir gerçektir.<sup>78</sup> Aslında burada sayılanların hepsi sabra konu olabilir.

Âyette geçen “sabır” kelimesi, savm / oruç olarak da yorumlanmıştır. Çünkü oruçta belli süreliğine cinsel güdü, açlık-susuzluk konusunda kontrollü olma, şehvâtı yani haz ve eğilimleri zapt etme söz konusudur. Bu durumda “istiâne” yani Allah'tan yardım dileme, oruç ve namazla yapılmış olmaktadır.<sup>79</sup>

“Sabır” (oruç anlamında) ve “salât” (duâ veya namaz anlamında), dinî tecrübenin en önemli unsurlarından birisidir.<sup>80</sup> Bu unsurların her birinin içeriğini, diğer dinî tecrübe çeşitleri gibi, “istiâne” tecrübesi de oluşturabilir. Oruç ya da namaz ibadetinden yararlanarak yahut duânın içeriğini “istiâne” olarak seçerek Allah'tan yardım dileme tecrübesi yaşanabilir.

---

Hicâzî, I/36; el-Mevdudî, I/57; es-Sâbûnî, I/55; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., I/340; Bilmen, I/47; Ateş, I/157; Toptaş, I/131.

<sup>76</sup> Ahmed Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I/94.

<sup>77</sup> ez-Zemahşerî, I/137; İbn Atıyye, I/137; Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, I/253.

<sup>78</sup> el-Mâtürîdî, I/48; el-Mâverdî, I/115; ez-Zemahşerî, I/137; el-Kurtubî, I/252-253; eş-Şevkânî, I/101; Hicâzî, I/36; es-Sâbûnî, I/55; Ateş, I/157.

<sup>79</sup> Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., I/115; ez-Zemahşerî, I/137; İbn Atıyye, I/137; el-Kurtubî, I/253.

<sup>80</sup> Bayraklı, I/388.

Bu âyetin hadisle tefsiri bağlamında, Hz. Peygamberin namaz ile istiâneyi tavsiye ettiği hadisleri ve bizzat kendi hayatında uygulamış olduğu davranışları örnek gösterilir.

Başı sıkışan, darda kalan bir insan ibadete koyulduğunda ruhu genişlik kazanır. Namaz, Hz. Peygamberin kendisiyle sükûnet ve teselli bulduğu bir ibadettir. Nitekim Hz. Peygamber bir dert sardığında, sıkıntılı zamanlarda, müşkül bir hadise karşısında namaz kılmayı tavsiye etmiştir. Müşkül bir hadise karşısında namaza yönelmiş, onunla Yüce Allah'tan yardım dilemiştir. Zira insan sıkıldığı durumlarda kıldığı namazla birlikte ferahlık duyar.<sup>81</sup> Hz. Peygamber bir keresinde Hz. Bilâl'e, "Namaza ikâmet et ve bizi namazla rahatlat Bilâl!" demiştir.<sup>82</sup> Bilâl de ezan okumuş, Müslümanlar namazla huzura kavuşmuş ve moral toplamışlardır.

Hadiste, "erihnâ bihâ" buyrulması belâğat yönünden üzerinde durulmaya değerdir. Hadiste bu şekilde bir ifade kullanılmakla, "Namaza başlamak suretiyle rahata kavuşalım." manası kastedilmiş olmaktadır. Bu ifadeyle, namazın insanı rahatlatıcı özelliği veciz ve edebî bir şekilde anlatılmış olmaktadır. Zira namaz kalbe yorgunluk veren dünyevî zorluk ve sıkıntılardan insanı uzaklaştırır, kişiyi Allah'a yöneltmek suretiyle rahatlatır.<sup>83</sup>

"İstiâne"nin "sabr" ve salât" ile olan ilişkisi, önemine binaen Kur'an'da iki kez tekrar edilir. Dolayısıyla "istiâne" ifadesini bu iki kelimededen bağımsız olarak açıklamaya ve anlamaya çalışmak eksiklik olur. "İstiâne" ifadesi, tek başına belli manaları anlatabilecek bir kelime olmakla birlikte, Kur'an konteksindeki asıl manasına "sabr" ve "salât" kelimeleriyle birlikte kavuşur:

*"Ey iman edenler! Sabrederek ve namaz kılarak Allah'tan yardım dileyin. Şüphesiz Allah sabredenlerle beraberdir."*<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Bilmen, I/47; Ateş, I/157; Ebul-Hasen en-Nedvî, *Kur'an ve Sünnette İtikat İbadet ve Güzel Ahlâk*, Risale Yayınları, İstanbul, 2010, s. 62.

<sup>82</sup> Ebû Dâvûd, Edeb, 78.

<sup>83</sup> Adem Dölek, "Bazı Hadislerin Psikoterapi Açısından Yorumlanması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 4, 2002, s. 35.

<sup>84</sup> Bakara, 2/153.



Âyette geçen “istiâne” sözlü ya da fiilî olarak meûmet, güç ve destek talebinde bulunmaktır. Yüce Allah, “Ey imana ermiş olanlar, sabır ve namaz ile yardım arayın.” diyerek, mümin kullarına çağrıda bulunmuştur.<sup>85</sup> Çünkü sabır ve namaz, ilâhî meûnete / yardıma erişmenin en öncelikli ve en yakın yoludur.<sup>86</sup>

Bu âyet, müminlerin her an Allah tarafından imtihan edilmekte olduğunu, onlara uğradıkları / başlarına gelen bela ve musibetler karşısında Allah'tan yardım dilemelerini emretmektedir. Felaketler karşısında ibadetler vasıtasıyla Allah'a sığınmak, insan ruhuna güç katar, moral ve maneviyatını kuvvetlendirir. Sabır ve namaz, insana verilen sorumluluğun yükünü taşıyabilmek için ihtiyaç duyulan gücü temin eder. İlâhî amaçlar uğrunda verilen mücadelenin zorlukları karşısında gerekli olan moral gücü ve desteği sağlar; zayıflık anlarında ve kederli durumlarda kişiye cesaret verir.<sup>87</sup>

İbadetlerin temeli olan namazla istiânede bulunmak, Allah ile bağ kurmanın, dilek ve ihtiyaçları O'na iletmenin, O'nun yücelik ve azametini tecrübe etmenin yolu, korkuya düşenlerin sığınağı, darda kalanların çıkış kapısı, müminlerin kalplerinin güven ve iç huzuruyla dolması demektir. Sabır ve namazla yapılan istiâne sırasında kalp Allah'a karşı havf ve haşyet ile dolar, her türlü olumsuz düşünce nefisten uzaklaşır, zorluklar kolaylaşır, her türlü sıkıntıya tahammül gücü artar. İşte bundan dolayı Yüce Allah, ilâhî değerleri hâkim kılmada zafere ulaşmak, başa gelen her türlü belâ ve musibetle mücadele edebilmek için sabır ve namazla istiâneyi emretmiştir.<sup>88</sup>

“İstiâne”, sadece kulun Allah'a güvenmesi, sığınması, dayanması gibi tecrübeleri yaşamakla sınırlı kalan bir deneyim değildir. Bu tecrübeyi yaşayan müminin duygu ve düşüncelerinde, tutum ve davranışlarında önemli tesirler meydana getirir. Bir trajedi karşısında müminin Allah'a güvenmesi ona zihin dinginliği, neşe ve karşı konulmaz coşku verir. Tehlikeli anlarda Allah'a sığınmak rahatlatıcı ve yatıştırıcı bir etki bırakır. Şiddetli sıkıntı yaşayan insan, Allah'a güvenmek, dayanmak suretiyle zihinsel bir sığınak oluşturabilirse, kaygısı azalabilir. Felâketler karşısında Allah'a istiâne eden mümin, soğukkanlılığını ve sükûnetini muhafaza edebilir. Musibetlerin zorlamaları karşısında sarsılmaz; telaşa kapılmadan, metanetle hayatın olaylarını karşılayabilme başarısı gösterir. Hayatta

---

<sup>85</sup> el-Cezâirî, I/133-134; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997, s. 41.

<sup>86</sup> Yazır, I/545.

<sup>87</sup> el-Mevdudî, I/104; Ateş, I/262.

<sup>88</sup> Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991, II/39.

karşılaştığı problemlerle başa çıkma cesaretini kendinde bulur. Çaresizlikler karşısında Allah'a istiâne etmek, müminin hayatında teselli edici ve yatıştırıcı bir rol üstlenir. Onu içinde bulunduğu olumsuz ruh halinden kurtararak, ona umut, iyimserlik gibi olumlu duygular aşılır, manevî güç ilham eder.

Yüce Allah önceki âyette (2/152), “fezkurûnî” diyerek her türlü ibadeti, “veşkurûlî” buyurarak da Kendi'sine şükretmeyi öğretmek istemiştir. Bu âyette ise sabır ve namazla “istiâne”yi emretmiştir. Bir başka deyişle, “şükretmeyi” tavsiye etmenin açıklamasından sonra, sabır ve namazla istiânedede bulunma ilkesini karara bağlamıştır. Çünkü kul nimetlerle imtihan edildiğinde Allah'a şükreder, sıkıntılarla imtihan edildiğindeyse sabreder. Yüce Allah bu âyette musibetler karşısında en önemli yardım dileme vasıtalarının sabır ve namaz olduğunu açıklamıştır.<sup>89</sup> Hayatın mutlu, neşeli, huzurlu anlarıyla, sıkıntılı, zorlu anları, aynı zamanda Allah ile iletişimin konusunu, bir başka deyişle dinî tecrübenin içeriğini oluşturur. Zorlu ve sıkıntılı anlarda Allah'a yönelen müminin duasının içeriği sığınma, dayanma, güvenme, yardım isteme, muhtaçlık gibi dinî tecrübe çeşitlerinden oluşur. Müminin dünya hayatında imtihan edildiği koşullar, aynı zamanda onun yaşadığı / yaşayacağı dinî tecrübenin çeşidini belirler.

Bu âyette Yüce Allah, (2/153) namazın güçlülere direnç göstermede önemli bir fonksiyonu olduğunu belirtmiştir. Namaz, varoluş kaygısına ve her türlü sıkıntıya karşı ittikâ ve sabırla yardım istemenin ve bu duaya Allah'ın cevabının bulunduğu semboldür. Sabırla birlikte Allah'tan yardım istemenin aracıdır. Namaz, sürekliliğiyle, mümin için ardı arkası kesilmeyen bir yardım garantisidir. Hayatın sıkıntıları, mümini tükettikçe, namaz manevi bir güç olarak ona yardımcı olur; çabalarında onu destekler. Hayatın zorluklarıyla başa çıkma konusunda ilham ettiği kuvvet sebebiyle Kur'an, namazdan yardım alma yolunu göstermiştir. Namaz, “istiâne” de dahil olmak üzere pek çok duayı ve bunlara verilecek ilâhî cevapları bünyesinde barındırır. Allah'tan yardım dilemek, namazın önemli bir parçası, temel unsurdur.<sup>90</sup>

Kur'an'da “istiâne” kelimesiyle ifade edilen dinî tecrübe namaz sırasında olduğu gibi namazın dışında da (12/18; 21/112) yaşanabilecek tecrübelerdendir. Bununla birlikte Kur'an, “istiâne”nin namazla edinilmesini iki âyette (2/45, 153)

<sup>89</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997, II/124; İbn Kesîr, I/202; Muhammed Cemâluddîn el-Kâsimî, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994, I/398; ez-Zuhaylî, II/39.

<sup>90</sup> Ahmet Baydar, *Din ve Dua*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 112; Hasan Turabi, *Namaz Fert ve Toplum Hayatındaki Etkileri*, Çev. Saim Eminoglu, Risale Yayınları, İstanbul, 1987, s. 118; Mustafa Karataş, *İbadetlerde Ruh ve Şekil*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 73-74; Vecdi Ak-yüz, *İbadet İlkeleri*, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 142; H. Yunus, *Apaydın*, I/219.

vurgulamıştır. Buna göre istiâne, müminin namazda tecrübe ettiği, hatta tecrübe etmesi Allah tarafından tavsiye edilen dinî duygulardan birisidir. Belki de namaz sayesinde yaşanacak "istiâne" tecrübesi, daha derin ve daha içten / samimi bir deneyimdir.

Âyette belirtildiğine göre Allah, tevfiğiyle, nusret ve desteğiyle, meûnet ve yardımıyla, Kendi'sine yapılan duaya karşılık vermek suretiyle sabredenlerle beraberdir. Allah, Kendi'sine sığınıp dayanan, bu amaçla sabreden, dua ederek yalvarıp yakaran kimselere yardım eder, onları destekler ve korur; asla yüzüstü bırakmaz. Eğer kullar Allah için sabrederlerse, O'nun yardımı ve desteği onlara ulaşır. Böylece zorluklar, meşakkat ve sıkıntılar onlara kolaylaşır, gözlerinde büyüttükleri meseleler hafif gelmeye başlar.<sup>91</sup>

İnsan beklenmedik bir anda korkutucu bir durumla karşılaştığında, kaygı ve endişeye kapıldığında namaza durursa kendine gelir ve gönüllü rahatlar. Namaz, kaygı ve üzüntünün ortadan kalkmasını, gerilim ve endişenin azalmasını temin eder. Bu âyete uygun hareket eden müminler, başlarına bir sıkıntı geldiğinde huşu içerisinde namaza sığınmışlar, böylece yeniden eski güçlerine, irade ve kararlılıklarına kavuşmuşlardır.

Allah, "sabr"ı müminler için yardımcı ve müjdeleyici kılmış, onunla yardım istenmesini emretmiştir. Yüce Allah yardımı sabra bağlamıştır. Sabır göstermeden yardım ummak bir eksikliklerdir.<sup>92</sup> Dua, Allah'a iş yaptırmak değil, iş yapabilmek için O'ndan güç talep etmektir. Müminlerin Allah'tan sabır istemeleri (2/45), O'nun sabredenlerle beraber olması (2/153) bunu ifade eder. Herhangi bir meselede kişi üzerine düşeni hakkıyla yerine getirdikten sonra samimiyetle Allah'a yönelir, O'na sığınarak yardım talep ederse duası kabul olabilir. Hiçbir şey yapmadan Allah'tan bir şey dilemek, yüzsüzlüktür. Ön çabasız, sadece dua ile Allah'tan yardım istemenin onurlu bir tarafı yoktur. Dua, Allah'ın geniş merhametine güvenerek, ortaya herhangi bir irade ve eylem koymadan beleş olarak bir şey istemek değildir. İnsanın Yüce Allah'ı yardıma çağırabilmesi için işin öncelikle kendisine düşen kısmını yerine getirmesi gerekir.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> İbn Atıyye, I/228; el-Kâdi Nâsiruddîn el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, I/95; en-Nesefî, I/138; el-Cezâirî, I/134; es-Sa'dî, s. 57; M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2006, III/55.

<sup>92</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Sabredenler ve Şükredenler*, Çev. Zeynelabidin Tatlıoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 78-79.

<sup>93</sup> İlhami Güler, *İtikattan İmana*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009, s. 94-96.

“İstiâne” tecrübesinden söz edilen âyetlerin üçünde istiânenin “sabır” ile birlikte yapılması gerektiği açıkça vurgulanır. (2/ 45, 153; A’râf, 7/128) İstiâne tecrübesine başvuran Hz. Yâkub da, bunun öncesinde “fe sabrun cemîl” yani “bana düşen, güzel bir sabırdır” ifadesini kullanarak istiânenin sabırla olan ilişkisini uygulamalı olarak göstermiştir. (12/18) Bu âyetlerden anlaşıldığına göre, istiâne tecrübesi, kulun sözlü, zihinsel, duygusal yardım talebinden ibaret değildir. Âyetlerde geçen “sabır” olgusu, kulun fiilî gayret ve çabasının da dinî tecrübeden bağımsız olmadığını göstermektedir. Kendi güç ve sınırları içerisinde gayret ve çabasını ortaya koyan kul “istiâne” yoluyla Rabb’inden yardım almaktadır.

Samimi bir kul Allah’a yardım eder, Allah da O’na yardımda bulunur. Kul Rabb’ini anar, Allah da onu anar. Kul Rabb’ine salât eder, Rab da ona salât eder. Kulun duası ile Rabb’in cevabında kul ile rab adeta yardımlaşır. “Sabrederek ve namaz kılarak Allah’tan yardım dileyin.” ifadesi, namazın bu yardımlaşmasının sembolü olduğunu belirtir. Bu âyetle aynı pasaj içerisinde yer alan, “Rablerinin salâti ve rahmeti onlarıdır.” (2/157) ifadesi ise duânın cevabı ve yardımın verilmesidir.<sup>94</sup>

Zorluk ve sıkıntı anlarında Allah ile iletişim kurmak, O’na başvurmak bütün peygamberlerin ümmetlerine öğrettiği bir yoldur. Firavun’un zulmü karşısında zor durumda kalan İsrâil oğullarına Hz. Mûsâ istiâneyle birlikte sabrı tavsiye etmiştir:

*“Firavun’un kavminden ileri gelenler dediler ki: “Sen (sihirbazları cezalandıracaksın da) Mûsâ’yı ve kavmini, bu ülkede fesat çıkarsınlar, seni ve ilâhlarını terk etsinler diye bırakacak mısın?” Firavun, “Biz onların oğullarını öldüreceğiz, kadınlarını sağ bırakacağız. Biz onların üzerinde ezici bir güce sahibiz?” dedi. Mûsâ, kavmine, “Allah’tan yardım isteyin ve sabredin. Şüphesiz yeryüzü Allah’ındır. Ona, kullarından dilediğini mirasçı kılar. Sonuç Allah’a karşı gelmekten sakınanlarıdır” dedi.”<sup>95</sup>*

Bu âyetlerde Firavun’un adamlarıyla Hz. Mûsâ meselesini halletmek için aradıkları çareyi konuştukları sahne tasvir edilmiştir. Firavun’un adamları Mûsâ ve İsrail oğullarının serbest bırakılmamalarını, tanrılarına sırt çevirmelerine izin verilmemesini önermişlerdir. Firavun da kendi taraftarlarına güvence vermek amacıyla İsrâil oğulları hakkında ne kadar zalimce davranabileceğini, tehditler savurarak ortaya koymuştur. İsrail oğullarının erkeklerini öldüreceğini, kadınlarını sağ bırakacağını açıklamış ve bunun yerine getirilmesini emretmiştir.

<sup>94</sup> Baydar, s. 113.

<sup>95</sup> A’râf, 7/128.

İsrâil oğulları Firavun'un bu korkunç planını öğrendiklerinde telaşa düşmüş, Hz. Mûsâ'ya başvurmuş, ona bu durumdan yakınmışlardır. Firavun'un tehdit dolu açıklamaları İsrail oğullarının canını sıkmış, onları rahatsız etmiş, çok korkutmuş, kaygı ve endişeye kapılmalarına sebep olmuştur. Firavun'un açıklamalarını öğrenen Hz. Mûsâ da kavmini rahatlatmak, sakinleştirmek, teselli edebilmek için Firavun ve kavminden gelebilecek eziyet ve sıkıntı karşısında sadece Allah'a istiâne edin, O'ndan yardım ve destek dileyin, sabredin tavsiyesinde bulunmuştur. Başlarına gelebilecek belâlara karşı Allah'tan yardım istemelerini, Firavun'un tehdit ettiği şeylerden kurtulabilmek için O'na iltica etmelerini tavsiye etmiştir. Kendilerine ve evlatlarına gelebilecek kötülükler karşısında sabırlı olmalarını, keder ve üzüntüye kapılmamalarını öğütlemiştir. Zira Allah, sıkıntı ve zorluklar karşısında kullarının en büyük yardımcısıdır; sabır ise müminin silahı, kurtuluşun anahtarıdır.<sup>96</sup>

Hz. Mûsâ, kavmine zafer ve başarıya ulaşabilmeleri için Allah'tan istiâne etmelerini emretmiştir. Allah dilemeyince hiç kimsenin bir şey yapamayacağı, bütün güç ve kuvvetin O'nun olduğu bilincini taşımalarını, ümitsizliğe düşmelerini söylemiştir. Firavun'un belâ ve eziyetlerine sabırla karşı koymalarını, onun tehditleri karşısında telaşa kapılmamalarını, ilâhî yardımın gelmesinde aceleci ve sabırsız olmamalarını istemiştir.<sup>97</sup>

Hz. Mûsâ, kavmine Allah'a istiâne etmeleri yönündeki emrini takrir yani kesin bir karara bağlamak için "Şüphesiz yeryüzü Allah'ındır. Ona, kullarından dilediğini mirasçı kılar. Sonuç Allah'a karşı gelmekten sakınanlarındır" açıklamasını yapmıştır.<sup>98</sup> İyi sonucun Allah'tan "ittikâ" eden sıkıntılar ve hoşa gitmeyen durumlar karşısında sabra, istiâneye başvuranların olduğunu belirtmiştir. Allah'a istiâne bulunmak ve gerektiği durumlarda sabır göstermek, "ittikâ"nın başta gelen şartlarındandır.<sup>99</sup> "Sabır" ile "istiâne"de bulunmak, "ittikâ" bilinciyle kulluk yapabilen kimselerin en belirgin özelliklerindedir. Mümin bireyin kişiliğine yerleşen "sabır" ve "istiâne" alışkanlığı, "ittikâ" bilincini canlı tutar. "İttikâ" bilincinin üst düzeyde olduğu bireylerde, sabır ile istiâne bulunma eğilimi öne çıkar. Dolayısıyla Kur'an'da anlatılmaya çalışılan "istiâne" tecrübesini, "ittikâ" bilinciyle birlikte değerlendirmek ve anlamaya çalışmak gerekir.

---

<sup>96</sup> eş-Şevkânî, II/294; el-Beyzâvî, I/355; en-Nesefî, II/104; el-Merâğî, III/379; ez-Zuhaylî, IX/54; es-Sâbûnî, I/465; Bilmen, II/1074; Şimşek, II/316.

<sup>97</sup> el-Mâtürîdî, II/274; Yazır, IV/2258.

<sup>98</sup> el-Beyzâvî, I/355.

<sup>99</sup> el-Merâğî, III/379; Yazır, IV/2258.

“İstiâne”, kulu sadece ruhsal olarak rahatlatan, teselli eden, kaygısını gideren bir durum değildir. “İstiâne”nin Allah tarafından kullara verilen bir cevabı / karşılığı da vardır. Bu âyette sabır ile istiânede bulunmanın muttakî kullar için iyi bir sonuç doğuracağı müjdelenmiştir.

### 3. “Müsteân” Sıfatıyla Allah’tan Yardım İsteme

İstiâne kökünden gelen müsteân kelimesi, kendisinden yardım istenilen demektir. Kur’an’da bu isim iki defa geçer. Bunların her ikisi “elif-lam”lı ve mutlak manadadır. Sebeplerin tükendiği anda sadece Yüce Allah’tan yardım dilemeyi öğreten bu âyetler birer peygamber –Hz. Yâkub, Hz. Muhammed- duasını konu edinir.

Kur’an’da anlatıldığına göre, Hz. Yûsuf’u kuyuya atan kardeşleri, akşamleyin ağlar bir yüz ifadesiyle babalarının yanına gelmişlerdir. Kesmiş oldukları bir hayvanın kanına bulmuş oldukları Yûsuf’un gömleğini ona göstererek, kendileri oynadıkları sırada Yûsuf’u kurdun parçalamış olduğunu söylemişlerdir. Sabretmekten başka yapacak şeyin olmadığını söyleyen Hz. Yâkub, oğullarına, “Hayır, nefisleriniz sizi böyle bir iş yapmaya sürükledi.” diyerek anlatılanlar karşısında Yüce Allah’tan sabır beklediğini belirtmiştir:

*“Bir de üzerine, sahte bir kan bulaştırılmış gömleğini getirdiler. Yakub dedi ki: “Hayır! Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi. Artık bana düşen, güzel bir sabırdır. Anlattıklarınıza karşı **yardımı istenilecek** de ancak Allah’tır.”<sup>100</sup>*

Baba Hz. Yâkub, kıssada anlatılan tahammül edilmesi güç hadise karşısında Allah’a yönelmiş; “Bundan sonra bana düşen güzelce sabretmektir. Hiç telaşa kapılmadan, sızlanıp feryat etmeden, yakınmadan, şikâyetle bulunmadan, Allah’tan ümidi kesmeden, sakın bir ruh haliyle duâ ve niyaz ile O’na yönelerek üzüntüyü O’nunla paylaşmak, işleri O’na havale etmektir. Yûsuf’un durumu, ortadan kaybolması hakkında, bu anlatılanlar karşısında, onlara tahammül etme, güzelce sabır gösterebilme hususunda “müsteân” olan yani yardım edecek olan sadece Allah’tır, yardımına sığınılacak, yardımı istenilecek O’dan başka hiçbir merci yoktur”, demiştir.<sup>101</sup>

Âyette geçen “fe sabrun cemîl vallâhu’l-musteânu” ifadesi, sabırlı olmak suretiyle teselli bulmanın ancak ilâhî meûnet ile mümkün olacağını itiraf etmektedir. Hz. Yâkub’un sabırlı olabilmesi, ancak Yüce Allah’ın meûneti sayesinde

<sup>100</sup> Yûsuf, 12/18.

<sup>101</sup> el-Mâverdî, III/16; ez-Zemahşerî, II/434; eş-Şevkânî, III/15; Bilmen, III/1546; Duman, II/39; Şimşek, III/17.

mümkündür. Çünkü insanın içgüdüsel eğilimleri, kişiyi sızlanmaya, feryat etmeye sevkeder. İlâhî meûnet talebi ise sabır ve rızâyı ortaya çıkaracak manevî bir güçtür. Nefsin dürtmesiyle, sabredebilme erdemi arasında insan benliğinde bir iç çatışma yaşanır. Sabır erdemi ancak Allah'ın yardımı ile nefsin isteklerine baskın gelir.<sup>102</sup>

Her türlü baskı, zulüm, yalan, sıkıntı, belâ ve musibet karşısında sabra sarılmak ve Allah'a istiâne etmek gerekir. Hz. Yâkub'un sözünde "sabır" ile "istiâne"nin bir araya gelmiş olması, onun sabredebilmesinin, ancak Allah'ın meûnetiyle gerçekleşebileceğine delâlet eder. İnsan fıtratında güçlü motifleri bulunan, üzüntü, feryat gibi durumlarla başa çıkabilmek için Allah'ın yardımına ihtiyaç vardır.<sup>103</sup>

İnsan nefsi sabırsızlığa, tahammülsüzlüğe eğilimlidir. Sabır gösterebilmek için iç ve dış motivasyona ihtiyaç vardır. Sabrın ortaya konulmasında ve devamlı olarak muhafazasında mümin bireye güç ve destek sağlayan kaynaklardan birisi istiânedir. Bu yönüyle istiâne, mümin kişiliğinin önemli karakterlerinden biri olan sabrın kazanılmasında rol oynayabilen bir dinî tecrübedir.

Dinî tecrübeye dikkat çeken hususlardan birisi, herhangi bir dinî tecrübe çeşidine yönelen dindar bireyin içinde bulunduğu şartlar ve ruhsal durum ile bu şartlara ve duruma karşılık gelen ilâhî sıfatın ya da sıfatların birbiriyle örtüşmesidir. Meselâ Allah'a ihtiyaç içerisinde bulunan, O'ndan yardım dilemek durumunda olan, Kur'ânî ifadeyle "istiâne"de bulunan müminin bu yöneliminin Allah'taki karşılığı "müsteân" ve bu manaya gelen diğer sıfatlarıdır. Kur'an müminin ilâhî âlem ile olan ilişkisinde yaşayabileceği dinî tecrübelerinin yanında, aynı zamanda hangi ilâhî sıfatların hangi dinî tecrübelerle karşılık geldiğini de öğretmeyi dilemiştir:

*"(Peygamber), "Ey Rabbim! Hak ile hüküm ver. Bizim Rabbimiz, sizin nitelelerinize karşı yardımı istenecek olan Rahmân'dır" dedi.*<sup>104</sup>

Bu âyet Hz. Peygamberin, müşriklerin eziyetlerine karşı yaptığı duayı anlatıyor olabilir.<sup>105</sup> Âyette geçen "rabbunâ'r-rahmânu'l-musteânu alâ mâ tasifûn", ifadesi, Allah'a tevekkül ve istiâneyi anlatmaktadır. Burada Hz. Peygamber, müşriklerin ortaya koymuş oldukları inkâr ve yalanlama karşısında sabırla Al-

<sup>102</sup> er-Râzî, VI/432; el-Kâsimî, IV/303-304.

<sup>103</sup> ez-Zuhaylî, XII/227-228.

<sup>104</sup> Enbiyâ, 21/112.

<sup>105</sup> Ateş, V/531.

lah'tan yardım diliyoruz, demek istemektedir. Yüce Allah burada Hz. Peygambere, müşriklerin ilâhî vaad ve vaîdleri yalanlamaları karşısında Kendi'sinden yardım dilemesini emretmektedir.<sup>106</sup>

Müşriklerin isnat edegeldiklerine karşı –meselâ Allah kendisine çocuk ya da ortaklar edindi demek, Hz. Peygambere büyücü, yalancı, Kur'an'a şiir, sihir, uydurma, yalancı rüyalar demek gibi-, bu batıl iddialarla başa çıkabilmek için Hz. Peygamberin şöyle demesi istenmektedir: “Rabb'imiz müsteân”dır yani kendisinden meûnet talep edilecek, yardım istenilecek olan Yüce Allah'tır. İslâm dinini koruyan, müminleri zafere ve başarıya ulaştıran, her konuda kendisine sığınılacak olan O'dur. “Rahmân” olan, yarattıklarına iyilikte bulunan, ihtiyaçları olan şeyleri veren Rabb'imize müşriklerin söz konusu nitelemeleri karşısında istiâne ediyoruz. Yardım istediğimiz hususta rahmetiyle yardımda bulunacağını umuyoruz.”<sup>107</sup>

Bu âyetten çıkarılabilecek sonuçlardan birisi, sıkıntılı bir durumla karşı karşıya kalmaları, ruhunu yaralayacak sözlere muhatap olmaları durumunda müminlerin Yüce Allah'a iltica etmeleridir. Bu gibi durumlardan kurtulabilmek için Yüce Allah'tan yardım dilemeleridir.<sup>108</sup>

Kur'an, her defasında “istiâne”yi Yüce Allah ile ilişkili olarak zikretmiştir. “İstiâne”nin hedefini ulûhiyet olarak belirlemek suretiyle ona özel ve beşerî planı aşan bir anlam yüklemiştir. Buna göre istiâne, sıradan bir yardım isteme davranışı değil, bir kulluk tavrı olarak Allah'ı yardıma çağırmak, O'na yalvarmak, yakarmak, isteğinin gerçekleşeceğine dair yakînî bir inanç beslemek, umut içinde niyazda bulunmaktır.<sup>109</sup>

## B. “İstiğâse”

Arapçada “ğays” daha ziyade yağmur, “ğavs” ise yardımla / nusretle ilgili olarak kullanılır. Yağmur sayesinde bitkiler bittiği için, “ğays” kelimesine bitkiler manası da takdir edilmiştir. “İstiğâse” kalıbı, “ğavs” yani yardım ya da “ğays” yani yağmur talep etmeyi ifade eder.<sup>110</sup>

<sup>106</sup> el-Mâtürîdî, III/353; İbn Atıyye, IV/104; es-Sâbûnî, II/277.

<sup>107</sup> en-Nesefî, III/140; el-Cezâîrî, III/448-449; es-Sa'dî, s. 482; Yazır, V/3378; Bilmen, IV/2192.

<sup>108</sup> el-Cezâîrî, III/449; Bilmen, IV/2192.

<sup>109</sup> Suad Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 228.

<sup>110</sup> el-İsfehânî, s. 367; el-Halebî, III/223-224.



“İstiğâse” kelimesi Kur'an'da bir âyette müminlerin zorlu savaş koşullarında Allah'tan yardım dilmesini ifade eder. Bu kelime inkârcıların cehennemdeki durumlarının tasvir edildiği bir âyette<sup>111</sup> ise, onların cehennem azabı karşısında yalvarıp yardım istemelerini anlatır. “İstiğâse” kelimesinin bu anlamını dinî tecrübe bağlamında değerlendirmeyeceğiz.

Kur'an'ın tasvir ettiği dinî tecrübe örneklerinde, Allah ile kul arasında karşılıklı aktif bir ilişkinin varlığı dikkat çeker. Kul açıkça Allah'tan istekte bulunurken, Allah da bu isteğe cevap verir. Müminlerin Allah'tan “istiğâse”de bulunduğu belirtilen bir âyette, Allah'ın da bu “istiğâse”ye “isticâb” ettiği yani karşılık verdiği belirtilir:

*“Hani Rabbinizden yardım istiyor, yalvarıyordunuz. O da, “Ben size ard arda bin meleklerle yardım ediyorum” diye cevap vermişti. Allah bunu, sadece bir müjde olsun ve onunla kalpleriniz yatışsın diye yapmıştı. Yoksa yardım ancak Allah katındandır. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*<sup>112</sup>

Âyette sözü edilen “istiğâse”, sıkıntı ve zorluktan kurtuluş, zafer ve başarı için yardım / destek için talepte bulunmaktır. Bedir savaşı sırasında düşmanlarıyla karşı karşıya gelen Müslümanlar yalvararak Yüce Allah'tan yardım dilemişlerdir. İşte Yüce Allah burada müminlerin müşrikler karşısında zafer elde edebilmek için Rab'lerinden nasıl “ğavs” / yardım talep ettiklerini, istiğâse ederek yalvardıklarını, imdat istediklerini hatırlatmaktadır.<sup>113</sup>

Bedir savaşının olacağı gün iki ordu karşı karşıya geldiğinde Hz. Peygamber sahâbilerine bakmış, sayılarının üçyüzden biraz fazla olduğunu görmüştür. Sonra bakışlarını Allah'tan başkasını ilâh edinen müşriklere yöneltmiş ve sayılarının binin üzerinde olduğunu görmüştür. Bunun üzerine kibleye yönelmiş, ellerini semaya kaldırıp Rabb'ine şöyle yalvarmıştır: “Allah'ım, bana söz verdiğin vadini gerçekleştir! Allah'ım, eğer canlarını sana teslim eden bu küçük topluluk (ehl-i İslâm) yok olursa, yeryüzünde Sana kulluk edecek kimse kalmaz.” Aynı zamanda o sırada savaşın kaçınılmaz olduğunu anlayan ve sayıca az durumdaki müminler de kalabalık, güçlü düşmanları karşısında Allah'a ellerini açmışlar,

---

<sup>111</sup> “De ki: “Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.” Biz zalimlere öyle bir ateş hazırladık ki, onun alevden duvarları kendilerini çepeçevre kuşatmıştır. (Susuzluktan) feryat edip yardım dilediklerinde, maden eriyiği gibi, yüzleri yakıp kavuran bir su ile kendilerine yardım edilir. O ne kötü bir içecektir! Cehennem ne korkunç bir yasanacak yerdir.” (Kehf, 18/29)

<sup>112</sup> Enfâl, 8/9-10.

<sup>113</sup> el-Mâverdî, II/297; eş-Şevkânî, II/360; el-Kâsımî, IV/14; es-Sa'dî, s. 278; es-Sâbûnî, I/495; Yâzır, IV/2373; Bilmen, III/1163; Ateş, III/490; Duman, III/114.

“Rabbimiz, düşmanlarımıza karşı bize zafer nasip et, ey yardım isteyenlerin yardımcısı, bize yardım et!” diye O’ndan yardım istemişlerdir. Hz. Peygamberin ve müminlerin bu dualarına istinaden yukarıdaki âyet nâzil olmuştur / vahyedilmiştir.<sup>114</sup>

Âyette tasviri yapılan dinî tecrübe, gerçek bir isteme ve isteğe karşılık verme ilişkisinden ibarettir. “İz testeğîsûne” ifadesi, müminlerin Allah’tan yardım istemelerini, “festecâbe” ifadesi ise, Allah’ın bu isteğe karşılık vermesini anlatır. Dinî tecrübe denildiğinde, daha ziyade kulun içinde bulunduğu ihtiyaçlar, ihtiyacını Allah’a iletirken hissettiği duygular, içinden geçirdiği düşünceler akla gelir. Bir başka deyişle, kulun Allah ile ilişkisi sırasında içinde bulunduğu durum kastedilir. Âyette geçen “iz testeğîsûne”, müminin Allah karşısındaki ruh halini belirten bir dinî tecrübe ifadesidir. Fakat dinî tecrübe olgusu sadece kulun içinde bulunduğu ruh haliyle sınırlanamayacak bir gerçekliğe sahiptir. Âyette geçen “festecâbe” ifadesi, “istiğâse”ye yani yardım talebine Allah’tan gelen karşılığı / cevabı anlatır. Buna göre dinî tecrübe, sadece kulun duygu ve düşüncelerinden ibaret olarak kalmaz, kul ile Allah arasında gerçek bir isteme ve verme ilişkisi şeklinde ortaya çıkar.

Yüce Allah sayılarının ve kuvvetlerinin azlığı sebebiyle yalvararak yardım dileyen müminlerin dualarını, imdat taleplerini kabul etmiş, birbiri ardınca indireceği bin melek ile onlara yardım edeceğini bildirmiştir. Bunu yani meleklerle onların imdadına yetişmeyi, Müslümanları zaferle müjdelemek, sevindirmek, gönüllerini huzura kavuşturmak, kalplerine kuvvet vermek, onlara güven aşılama, içlerindeki korkuyu, sarsıntıyı gidermek için yapmıştır.<sup>115</sup>

İstiğâse tecrübesi, müminin yaşantısında pratik karşılığı olan bir deneyimdir. Müminin “istiğâse”sine Allah tarafından icabet edilmesi, duasına icabet edileceği bilincinin taşınması, hem özel manada yardım dilemeye sevkeden konuda hem de genel anlamda onun benliğindeki olumsuz duygu ve düşüncelerin yerini olumlu duygu ve heyecanların almasını sağlar.

Nusret, zafer, başarı ancak Allah’tandır. “Nâsır” / yardım eden sıfatının gerçek sahibi O’dur. Maddî sebep ve güçler, hatta melekler bile zaferin asıl faili

<sup>114</sup> ez-Zemahşerî, II/194; el-Beyzâvî, I/376; İbn Kesîr, II/301; eş-Şevkânî, II/360; el-Kâsımî, IV/14; el-Merâğî, III/490-491; es-Sâbûnî, I/495; Esed, s. 322; Yazır, IV/2373; Duman, III/114.

<sup>115</sup> ez-Zemahşerî, II/195; el-Beyzâvî, I/377; el-Merâğî, III/491; es-Sâbûnî, I/495; Yazır, IV/2374; Ateş, III/490.

değildir. Zafer için melekleri de, diğerlerini de vesile kılan Yüce Allah'tır. Zaferrin, insanlardan ya da meleklerden kaynaklandığı zannedilmemelidir. Allah dilemediği müddetçe, zahirî sebep ve güçlerin hiçbir hükmü yoktur.<sup>116</sup>

Bir dinî tecrübe çeşidi olarak "istiğâse", Kur'an'da sadece Allah ile kul ilişkisi şeklinde gerçekleşen deneyim olarak ele alınır. Kur'an'da "istiğâse" kelimesine yüklenen bu anlam, tasavvufî yaşantıda anlam değişmesine uğramıştır. Kur'an'dan alınarak kavramlaştırılan bu ifadenin tasavvuf literatüründe anlamı genişletilmiştir. Kur'an'da sadece Allah'tan yardım isteme anlamı söz konusu iken, tasavvuf literatüründe de bu anlam esas alınmış ve korunmuştur. Bununla birlikte tasavvuf literatüründe, Kur'an'daki anlam biraz genişletilerek anlam değişikliğine gidilmiştir. Enbiyâ, evliyâ ve sâlihler gibi kıymetli kimselerden kurtuluş dilemek, onların ruhaniyetinden yardım istemek anlamı da kelimeye yüklenmiştir. Kur'an'da, darda kalan müminlerin Allah'tan yardım dilemelerini anlatmak için kullanılan "istiğâse" ifadesinin anlamı, tasavvufta, şeyhi yardıma çağırarak, İslâm'ı derin bir aşkla yaşayan Allah dostunun manevî himayesine sığınmak manasına gelecek şekilde genişletilmiş, değiştirilmiştir. Kur'an'da kullun Allah'tan doğrudan yardım dilemesi tecrübesi olarak tasvir edilen "istiğâse", tasavvufta, Allah'ın sevdiği, duasının kabul olacağına inanılan kulların da vesile edildiği özel bir anlam kazanmıştır. Sûfî literatürüne özgü bir manaya kavuşmuştur.

Kur'an'da "istiğâse" yani yardım dileme tecrübesi yalnızca Allah'a yöneltilmiştir. Tasavvuf literatüründe, manevî gelişim yolunda ilerleyen sûfînin de bu ilkeyi hiçbir zaman ihmal etmeyeceği muhakkaktır. Duasının kabul edileceği umulan Allah dostlarından istiğâsede bulunmak ve onları "gavs" yani yardım eden kabul etmek, onların da Allah'tan isteyen kimseler oldukları gerçeğini değiştirmez. Aslında mürit de, mürşit de sonuç itibarıyla Allah'tan istiğâse etmektedir. Burada müridin, kendi istiğâsesine, mürşidinin istiğâsesini de ekleyerek Allah'ın kapısını daha etkili bir şekilde çalma eğilimi söz konusudur. Her ne kadar mürşit / şeyh "gavs" olarak nitelense de, o da mürît gibi Allah'tan isteyen konumundadır. Bu tür tasavvufî tecrübelerde mürit ile şeyhin birlikte "istiğâse"si söz konusudur.

### C. "Fakr ilâ'llâh"

Arapça'da "el-fakîr" kelimesi, "el-ganî" yani zengin kelimesinin zıddı manaya gelir. Muhtaç olma, fakirlik, hiçbir şeyi olmama demektir. Arapçada

---

<sup>116</sup> ez-Zemahşerî, II/195; eş-Şevkânî, II/361; Yazır, IV/2374.

omurga manasına gelen “figâru’z-zahr” ifadesinden alınmıştır. “el-Fakîr”, çekilmek suretiyle omurgası kırılan kimse demektir. Omurgası kırılan kimse nasıl ayağa kalkamazsa, ihtiyaç içerisinde olan kimsenin de sosyo-ekonomik anlamda omurgası kırık olur ve ayakta duramaz.<sup>117</sup>

“F-k-r” kökünden gelen kelimeler Kur’an’da ondört yerde geçer. *el-Fakr*, *fakîr*, *el-fukarâ* kalıplarında fakirlik muhtaçlık anlamlarında<sup>118</sup> kullanılır. “Fâkîrah” kalıbında ise kemikleri kıran, çatlatan şey manasına<sup>119</sup> gelir.<sup>120</sup>

“el-Fakr” Kur’an’da çeşitli manalara gelir. Bunlardan birisi zaruri ihtiyaç halinin bulunmasıdır. Bu muhtaçlık dünya hayatında fakir ya da zengin, mümin ya da kâfir olsun bütün insanlar ve varlıklar için söz konusudur. (35/15) Yine “el-fakr” kelimesi Kur’an’da insanın geçim için ihtiyaç duyduğu şeylerin bulunmaması manasında kullanılır. (2/273) Allah’a karşı fakir yani O’na muhtaç olma anlamında kullanılır. (28/24) Nitekim Hz. Peygamberin bu anlamda “Allâhümme aġnîni bi’l-iftikârî ileyke” yani “Allah’ım beni sana olan fakirliğimle / muhtaçlığımla zengin kıl!” buyurduğu belirtilmiştir.<sup>121</sup>

Allah, kendi sıfatlarının bazı yansımalarını, kullarına da ihsan etmiştir. Meselâ Allah “ganî”<sup>122</sup> yani mutlak manada zenginlik sıfatının sahibidir. Yine Allah, kullarından dilediklerini zengin kılmıştır. Bununla birlikte Allah, kulların sahip olduğu eksilik ifade eden sıfatlardan münezzehtir, uzaktır. Meselâ “ganî” sıfatının zıddı olan fakirlik, muhtaçlık Allah için asla söz konusu değildir. Allah her ne kadar bazı kullarını zengin kılsa da, bütün yaratılmışlar, O’nun “ganî” sıfatı karşısında fakirdirler ve O’na muhtaçtırlar:

*“İşte sizler, Allah yolunda harcamaya çağrılıyorsunuz. Ama içinizden cimrilik yapanlar var. Kim cimrilik yaparsa ancak kendi zararına cimrilik yapmış olur. Allah, her*

<sup>117</sup> İbn Manzûr, V/60-62; el-Fîrûzâbâdî, IV/204; el-Halebî, III/287-288.

<sup>118</sup> Bakara, 2/267, 271, 273; Âl-i İmrân, 3/181; Nisâ, 4/6, 135; Tevbe, 9/60; Hac, 22/28; Nûr, 24/32; Kasas, 28/24; Fâtır, 35/15; Muhammed, 47/38; Haşr, 59/8.

<sup>119</sup> Kıyâmet, 75/25.

<sup>120</sup> Okuyan, s. 498.

<sup>121</sup> el-İsfehânî, s. 383; el-Fîrûzâbâdî, IV/204-205; el-Halebî, III/289-290.

<sup>122</sup> Allah’ın bir sıfatı olarak, “el-ganî”, hiçbir ihtiyacı olmayan, bir şey kazanma ihtiyacı duymayan, zenginliği başkalarından bağımsız olan; her şeye sahip bulunan; hiç kimseye hiçbir açıdan muhtaç olmayan anlamındadır. Kendi katında bulunan ve sahip olduğu şeylerle yetkin / eksiksiz olandır. (Robert Frager, *Kalp Nefs ve Ruh*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 187; Yıldırım, s. 205-206)

*bakımdan sınırsız zengindir, siz ise fakirsiniz. Eğer O'ndan yüz çevirecek olursanız, yerinize başka bir toplum getirir de onlar sizin gibi olmazlar.*"<sup>123</sup>

Allah'ın mutlak zengin, kulların ise fakir ve O'na muhtaç oluşları, Allah ile yaratılmışlar arasında zorunlu bir ilişki meydana getirmektedir. Kulların muhtaçlık içerisinde Allah'a yönelmeleri ve ihtiyaçlarını O'na arzetmeleri sonucunu doğurmaktadır. İşte bu bilinç ve duygularla kulun Allah'a yönelmesi, dinî tecrübe çeşitlerinden birisini oluşturmaktadır.

İnsanı talep türünden dualar yapmaya yönelten faktörler arasında kişisel istek ve ihtiyaçlar da yer alır. Kur'an'da anlatıldığına göre Hz. Mûsâ, içinde bulunduğu çaresizlik, yoksunluk ve yetersizlik karşısında Allah'a dua etme yolunu tercih etmiştir. İhtiyaç duyduğu şeyleri Allah'tan istemek suretiyle, bunun meşru bir davranış olduğunu göstermiştir. Hz. Mûsâ'nın hayatından sunulan bu kesitte, onun duasının muhtevasını yiyecek, içecek, barınma talebi gibi beşerî menfaatler oluşturmaktadır. Hz. Mûsâ bu duayı yaparken "Rabb'im!" diyerek dikkat ve ilgisini Allah'a yöneltmiş, Allah karşısında güçsüzlük bilinci takınarak O'na teslimiyet göstermiş, kendisinin pek çok şeye güç yetiremediğini, O'nun yardımına muhtaç olduğunu itiraf etmiştir:

*"Medyen suyuna varınca, suyun başında (hayvanlarını) sulamakta olan bazı insanlar gördü. Bunların yanında da koyunlarını suya salmamak için uğraşan iki kız gördü. Mûsâ onlara, "(Koyunlarınızı burada tutmaktaki) maksadınız ne?" dedi. Onlar, "Çobanlar sulayıp çekilinceye kadar biz koyunlarımızı sulayamayız. Babamız ise çok yaşlı bir adamdır" dediler. Bunun üzerine Mûsâ onların koyunlarını suladı. Sonra gölgeye çekilip, "Rabbim! Bana göndereceğin her hayra muhtacım" dedi."*<sup>124</sup>

Hz. Mûsâ kızların hayvanlarını suladıktan sonra bir gölgeliğe ya da bir ağaç altına çekilip dinlenmeye başlamıştır. Bu sırada içinde bulunduğu sıkıntı, yorgunluk ve bitkinlikten dolayı "Rabb'im bana indireceğin, (lütfedeceğin / bahşedeceğin) en küçük bir iyiliğe dahi öylesine muhtacım ki!" diye dua ederek niyazda bulunmuş, çaresizliğini ortaya koymuştur. Zira o sırada ne yapıp edeceğini bilememiştir. Mısır'dan Firavun ve adamlarından kaçmış olduğu için yabancı olduğu bir şehirde maddi açıdan fakir / muhtaç duruma düşmüştür. Mısır'da sarayda sahip olduğu geniş maddi imkânlardan yoksun kalmıştır.<sup>125</sup>

Âyette geçen "fakîrun" kelimesi, yiyecek ve diğer ihtiyaçlar konusunda muhtaç durumda olma anlamına gelir. Müfessirler, buradaki muhtaç olmayı

<sup>123</sup> Muhammed, 47/38.

<sup>124</sup> Kasas, 28/24.

<sup>125</sup> eş-Şevkânî, IV/205-206; Esed, s. 786; Bilmen, V/2591; Duman, I/443; Şimşek, IV/55.

daha çok yiyecek ihtiyacı olarak yorumlamışlardır. Buna göre, Hz. Mûsâ Allah'tan yiyecek dilemiştir. Zira âyette geçen "hayır" kelimesi yiyecek manasına da gelir. Hz. Mûsâ, Yüce Allah'a, O'ndan gelecek herhangi bir şeye, nimete, özellikle de açlığını gidermek için yiyeceğe -az olsun çok olsun- ihtiyaç duyduğunu duâ ve yalvarma yoluyla dile getirmiştir.<sup>126</sup> Allah'a yönelerek, "Rabb'im, yabancı bir ülkeye hicret etmiş durumdayım, fakirim, yalnız ve zayıfım. Rabb'im iyiliğine, ihsanına, cömertliğine muhtacım!" demek istemiştir.<sup>127</sup>

Rivayetlerde, Mısır'dan kaçarak hazırlıksız bir şekilde yola çıkıp Medyen'e ulaşan Hz. Mûsâ'nın günlerdir yemek yemediği, yedi gün boyunca yiyecek yemek bulamadığı, açık arazide yetişen bazı bitkilerle, ağaç yapraklarıyla açlığını bastırduğu, adeta açlıktan karnının sırtına yapıştığı söylenir. İşte o, bu haldeyken, dua yoluyla durumunu, bilhassa açlığını Allah'a arz etmiştir.<sup>128</sup>

Hz. Mûsâ, "Doğrusu ben hayra muhtacım!" demek, yerine, "Doğrusu bana indireceğin her hayra muhtacım!" ifadesini kullanmıştır. Eğer o, "Ben hayra muhtacım" demiş olsaydı, Allah'ın onu ihmal etmediğine değinmiş olacaktı. "Doğrusu bana indireceğin her hayra muhtacım!" sözü, Hz. Mûsâ'nın Allah'a tam olarak güvendiğine ve kendisini hiç unutmadığını bildiğine delildir.<sup>129</sup>

Yukarıdaki âyet, Yüce Allah'tan istemenin kulluk makamına aykırı düşmediğini gösterir. Zira Hz. Mûsâ kulluk makamında kemal mertebesinde bulunuyordu. Böyle olduğu halde Allah'tan istekte bulunmuştur. Bu durum, kulluk makamının istemeye aykırı olmadığına işaret eder.<sup>130</sup>

Hz. Mûsâ, doğrudan Allah'tan istemek yerine, O'nun huzurunda kendi fakirliğini ve muhtaçlığını itiraf etmiştir. Böylece Allah'ın mutlak zengin olduğunu ikrar ve itiraf etmiştir. Zira o, kendisinin fakir ve muhtaçlığının bilincine varınca, Rabb'inin zengin ve varlıklı olduğunu bilmiştir. Hz. Mûsâ, Allah'a karşı fakirliğini itiraf edince, O'ndan açıkça istemese de, dolaylı yoldan istediğini ortaya koymuştur. Bu şekilde istekte bulunmak, bazen kulun kendi durumunu dile

<sup>126</sup> er-Râzî, VIII/589; el-Kurtubî, XIII/178; eş-Şevkânî, IV/206; en-Nesefî, III/336; ez-Zuhaylî, XX/84; Bilmen, V/2591.

<sup>127</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1997, V/2676.

<sup>128</sup> el-Mâtürîdî, III/592; el-Mâverdî, IV/246; er-Râzî, VIII/589; el-Kurtubî, XIII/178; en-Nesefî, III/336; ez-Zuhaylî, XX/84; Bilmen, V/2591.

<sup>129</sup> İbn Atâullah el-İskenderî, *Tevekkülün İncelikleri: Tedbiri Terk Etmenin Esasları*, Çev. Fatih Mehmet Albayrak, Üsküdar Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 128.

<sup>130</sup> el-İskenderî, s. 129.

getirmek suretiyle Allah'a muhtaç olduğunu belirterek, bazen de Rabb'inin zenginliğini ve cömertliğini anlatan özellikleri dile getirmek şeklinde olur.<sup>131</sup>

Kullar yiyecek ve benzeri nimetlere ihtiyaç duyduklarında büyük bir gayretle Allah'a yönelirler. Böylece O'nunla iletişim kurma şerefini elde eder, O'nun ihsanlarına kavuşurlar. Eğer muhtaçlık durumu, kulları Allah'a yönelmeye ve O'nunla iletişime sevketmeseydi, onlar akıllarıyla bu yönelme ve iletişimin gereğini kavrayamayabilirdi. Muhtaçlık durumu, Allah ile iletişim kapısını açmamış olsaydı, üst düzeyde bilinç sahibi bazı kulların dışında hiç kimse bu iletişim ve yönelişin hazzına varamayacaktı. Bu durumda, muhtaç olma hali, Allah ile münâcâtın sebebi / aracısı olmaktadır. Mümine düşen görev, tıpkı Hz. Mûsâ'nın yapmış olduğu gibi, az veya çok her şeyi Allah'tan istemektir.<sup>132</sup> İhtiyaçlardan dolayı istemeyi, Allah ile iletişime vesile kılmaktır.

Kıssaya dikkat edildiğinde, Hz. Mûsâ Medyen'e vardığına, hiçbir şey yapmadan bir kenara çekilip, ihtiyacı için Allah'a dua etmemiştir. Kıssanın devamından da anlaşıldığı gibi, ihtiyaçlarının karşılanmasına vesile olacak fiilî bir çaba içerisine girmiştir. İhtiyaç içerisinde bulunan iki kıza yardım ederek, kendisine gelebilecek yardım kapısını fiilen aralamıştır. Bu arada içinde bulunduğu durumu da Allah'a arzemiştir.

İnsanın hayatta karşılaşmış olduğu ihtiyaçlar ve bunların uyandırdığı muhtaçlık duygusu, dinî yaşantıda önemli bir yere sahiptir. Allah'a muhtaç olma duygusu, dinî tecrübe çeşitleri arasında sayılır. Bir dinî tecrübe olarak muhtaç olma duygusu, insanın Yaratıcı karşısında kendisini aciz, zavallı, güçsüz, mütevazı olarak görmesidir. Dindar birey çocukluğundan itibaren Allah'ı, sahip olduğu her şeyi kendisine veren kimse olarak görür. Her şeyin, varlığını O'na muhtaç olduğuna inanır. Mutlak manada bütün ihtiyaçları karşılayanın Allah olduğunu kabul eder. Her türlü ihtiyacı konusunda O'na bağlanır. Kendi güçsüzlüğünü ve çaresizliğini hissettiğinde, herhangi bir şeye ihtiyaç duyduğunda O'nun kendisini gözetmesini ister. Daima O'na muhtaç olduğu bilinciyle yaşar. Dinî tecrübenin bu boyutu, zayıflığın güce olan çağrısıdır. Bir başka deyişle, zayıf, sınırlı, fani olan varlıkla, zengin, güçlü, ebedî olan varlık arasındaki bir ilişkidir. Yüce Allah, bu ilişkiyi Kur'an'da şu şekilde açıklamıştır:

*"Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye hakkıyla lâyık olandır."*<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> el-İskenderî, s. 130.

<sup>132</sup> el-İskenderî, s. 127.

<sup>133</sup> Fâtır, 35/15.

İnsanlar her an Allah'ın rahmetine, inayetine, lütfuna, imdadına muhtaçtır. Bu âyetin bir önceki âyet ile nidâ ifadesiyle “yâ eyyuhennâsu” diye ilişkilendirilmesi, insanlara başlarına bir zarar geldiğinde, sıkıntıya düştüklerinde Yüce Allah'a iltica etmelerini, tazarru ve niyazda bulunmalarını hatırlatmak içindir.<sup>134</sup>

Âyette geçen “entumu'l-fukarâu ilâ'l-lâh” cümlesinde müsned'in yani “el-fukarâu” kelimesinin “elif-lâm” ile ma'rife olması, kasr ifade eder. Buna göre âyetin anlamı, insanların ibadet ve kullukları, Allah'ın ihtiyacı değil, insanların ihtiyacıdır. Ayrıca yaratılan varlıklar içerisinde Allah'a en çok muhtaç olan da insandır.<sup>135</sup> Âyette geçen “el-fukarâu” kelimesinin ma'rife olması, insanların fakirlikleri muhtaçlıkları konusunda mübâlâğa ifade eder. Buna göre, âyetin manası, “İnsanlar Allah karşısında öylesine fakirler, O'na o kadar muhtaçlar ki...” demektir. “el-Fukarâu” kelimesi ma'rife kılınmak suretiyle, insanların Allah'a olan şiddetli / zorunlu muhtaçlıkları kastedilmiştir.<sup>136</sup>

Bütün insanlar, hatta bütün yaratılmışlar her bakımdan yaratıcı ve rızıklandırıcı olan Allah'ın lütfuna, cömertliğine, koruma ve gözetimine şiddetle muhtaçtırlar. İnsanlar her hareketlerinde, dinî olsun dünyevî olsun her işlerinde mutlak manada Allah'a ihtiyaç duyarlar. İnsanların Allah'a olan ihtiyaçları, diğer varlıklardan daha fazladır. Onların varlık ve yaşamaları bütünüyle, ancak Allah'ın lütuf ve ihsanı sayesinde. Allah ise hiç kimseye, hiçbir şeye asla muhtaç değildir. Allah'ın insanların ibadetine, itaatlerine de ihtiyacı yoktur. İnsanların itaatsizlikleri de O'na zarar veremez. O, mutlak anlamda / bizzât, tek başına, ortağı / dengi olmayacak şekilde zengindir. Zenginliğiyle kullarının ihtiyaçlarını karşılar, rahmetini bütün mahlûkata yayar. Allah, varlık âlemindeki tasarruflarından –fiillerinden, sözlerinden, kudret ve hükümlerinden- dolayı şükredilmeye ve övgüye; kullarına olan nimetleri, iyilikleri sebebiyle her an hamdedilmeye layıktır.<sup>137</sup>

Kur'an'da “fakr” kelimesi çerçevesinde ele alınan Allah ile kul arasındaki muhtaç olan ve muhtaç olunan ilişkisini konu edinen dinî tecrübe, tasavvuf literatüründe Kur'an'daki mevcut anlam esas alınarak geliştirilmiştir. Kur'an'da “fakr” kavramıyla anlatılmaya çalışılan dinî tecrübe, aynıyla taşavvufî yaşantıda sufîler tarafından uygulamaya konulmuştur. Manevî gelişim yolundaki sûfî, kendisini daima Allah'a muhtaç görürken, O'nun hiçbir şeye muhtaç olmadığı

<sup>134</sup> el-Kâsimî, VI/31.

<sup>135</sup> Yazır, VI/3984.

<sup>136</sup> ez-Zemahşerî, III/588; el-Beyzâvî, II/270.

<sup>137</sup> eş-Şevkânî, IV/426; İbn Kesîr, III/559; Hicâzî, III/161; el-Merâğî, VIII/98; Bilmen, VI/2896; Ateş, VII/299.



bilincini taşır. Sufiler, Allah'a muhtaçlığı, belli dünyevî ihtiyaçlara bağlı olarak Allah'a yönelme manasının ötesine taşımışlardır. "Fakr"ı, Allah'ın kullarına vermiş olduğu şeylerin ötesinde, yalnızca Allah'a muhtaç olma, O'ndan başka herhangi bir şeye ihtiyaç duyma halinden uzaklaşma şeklinde anlama ve tecrübe etme anlayışını geliştirmişlerdir.

Allah ile kurulan bu fakr / muhtaçlık bağı, sūfinin, dünyanın maddî yanına bakış açısını da şekillendirmiştir. Buna göre, sūfî sahip olduğu şeylerin sahibinin aslında kendisi olmadığı, bir emanetçi konumunda olduğu bilincini taşır. Sūfî, bir şeylere sahip olsa bile, bunlar aracılığıyla başkalarına faydalı olmayı ilke edinir. Bu yaklaşım, Kur'an'da "fakr" kavramıyla anlatılmak istenen Allah'a muhtaçlık olgusuyla uyum içerisindedir.

### Sonuç

En yalın anlamıyla Allah'tan yardım istemek manasındaki "istiâne", Kur'an'daki tanımıyla, "sabr" ve "salât"tan bağımsız değildir. Buna göre "istiâne", en samimi ve gerçek anlamıyla namaz içerisinde tecrübe edilebilen bir dinî deneyimdir. Bir diğer yönüyle "istiâne", kulun yardım istediği konudaki iradesi ve fiilî çabasıyla birlikte ilâhî kudretin yardıma çağırılmasıdır. Yine Kur'an'ın tanımladığı "istiâne"nin, en önemli özelliği, yardım istemenin yalnızca Allah'tan olacağı ilkesine yapılan vurgudur. Kur'an'ın açıkladığı "istiâne"nin tarifinde, zamanla İslâm kültürünün, özellikle tasavvufun eklediği diğer anlamlar yer almaz. Yine "istiâne", kuldun Allah'a doğru tek taraflı bir iletişim kurma çabası değil, aynı zamanda Allah'ın da icâbet ettiği gerçek bir manevî iletişimdir.

Kul, mutlak manada gücünün yettiği ve yetmediği konularda Allah'a muhtaçtır. Gücün yetmediği, çaresiz kalındığı durumlarda Allah'a muhtaçlık kendiliğinden ortaya çıkar. Buna göre kul, gücünün yettiği konularda bile Allah'a muhtaçlık bilinci içerisinde olmalı ve hatta bu tecrübeyi yaşamalıdır. Gücünün yetmediği çaresizlik içerisinde kaldığı durumlarda ise, sadece muhtaçlığını Allah'a arzetmekle ve O'ndan yardım dilemekle kalmamalı, kendi imkânları çerçevesinde gayret ve çabasını sürdürmeye devam etmelidir. Buna göre, insan gücünün yettiği sıradan konularda bile Allah'a muhtaçlık bilincine sahip olmalıdır. Buna karşılık kul, en zor ve başa çıkılmaz konularda bile Allah'tan yardım dilerken elinden gelen her şeyi yapmak suretiyle ilâhî desteği aramalı, Allah ile yardımlaşmalıdır.

Kur'an'da, Allah'tan yardım dilemeyi ve O'na muhtaçlığı anlatan istiâne, istiğâse, fakr gibi kelime ve tasvirler, Allah'tan doğrudan yardım istenebileceğini anlatır, hatta bunu tavsiye eder. Oysa Müslüman toplumların dinî yaşantısında,

özellikle tasavvufî öğretide, Allah'tan yardım dilerken duası müstecâp olabilecek enbiyâ, evliyâ gibi sâlih kullardan, bunlardan vefat etmişlerin ruhaniyetlerinden istimdat etmek anlayışı yaygınlaşmıştır. Bu anlayışın ortaya çıkışında etkili olan sebepleri araştırmak din sosyolojisinin ve din psikolojisinin konusudur. İnsanların bazılarının doğrudan Allah'tan istiâne, istiğâse etmek yerine, duâsı makbul olabilecek kişileri vesile edinmelerinin arkasında özgüven eksikliği olduğunu düşünüyoruz. Belki Allah'tan yardım isteyen birey, O'nun huzuruna yönelirken, bu konuda kendisinden daha lâıyk olan enbiyâ, evliyâ, şeyh gibi sâlih insanların himmetini yanında görme ihtiyacı hissetmektedir. Bütün bunlara rağmen, her Müslümanın doğrudan Allah'a istiâne ve istiğâse edebileceği ve bunun Kur'an'da tavsiye edildiği bilinci öğretilmeli ve yaygınlaştırılmalıdır.

Müslümanların geleneksel dinî hayatında ve tasavvufî öğretide, Allah'tan istiâne ve istiğâsede bulunurken, mutlak manada yardım edenin Allah olduğu bilinci her zaman var olagelmıştır. Kur'an'da açık bir destekleyici delili bulunmamakla birlikte, çeşitli ruhsal ve düşünsel sebeplerle bazı Müslümanlar tarafından istiâne ve istiğâse tecrübesine Allah'ın sâlih, muttakî kulları da dahil edilmektedir. Tevhit ilkesini korumak kaydıyla bu tür istiâne ve istiğâse tecrübelerinin, Müslüman toplumlar için bir zenginlik olduğu kanaatindeyiz. Şirke düşüreceği endişesiyle böyle bir zenginliğin ortadan kaldırılmasını savunanların düşüncelerine katılmıyoruz. Ama endişelerine katılıyoruz. Bu sebeple istiâne ve istiğâsede bulunurken, enbiyâ, evliyâ, âbid, zâhid gibi insanlardan istimdat ederken, tevhit bilincini koruma esas daima canlı / aktif tutulmak zorundadır. Genellikle de tarih boyunca uygulama bu şekilde olmuştur. Kur'an'da geçen, "yalnızca Allah'a istiâne ve istiğâse etme" ilkesini bu şekilde de anlayabiliriz.

## KAYNAKLAR

- Abduh**, Muhammed, *Fâtiha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, Çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2012.
- Akay**, Hasan, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1995.
- Akdemir**, Betül, "Dinî Tecrübeye Güvenilirlik Ölçütleri, Genç Akademisyenler İlâhiyat Araştırmaları Sempozyumu, (1-2 Mayıs İstanbul) M. Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 2009.
- Akpınar**, Arif, *Yaratıcıyla Dayanışma Hastalıklara Pozitif Bakış*, Bilge Yayınları, İstanbul, 2006.
- Akyüz**, Vecdi, *İbadet İlkeleri*, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Allport**, Gordon W., *Birey ve Dini*, Çev. Bilal Sambur, Elis Yayınları, Ankara, 2004.
- Alper**, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002.
- Altun**, Ahmet, *Duanın Sırları*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008.
- Apaydın**, H. Yunus, "Namaz Oruç", İlmihal, Haz: Heyet, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2010.
- Apaydın**, Halil, "İbadet Psikolojisi", Tabula Rasa-Felsefe&Teoloji, sayı: 9, 2003.
- Armaner**, Neda, *İnanç ve Hareket Bütünlüğü Bakımından Din Terbiyesi*, M.E.B., İstanbul, 1967.
- Ateş**, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tsz.
- Ateş**, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991.
- Baydar**, Ahmet, *Din ve Dua*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2009.
- Bayrakdar**, Mehmet, *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1987.
- Bayraklı**, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Beheştî**, İman ve Sosyal Hayat, Çev. Belli değil, Şura Yayınları, İstanbul, 1990.
- Beyzâvî**, el-Kâdi Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.
- Boutroux**, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1998.
- Brodbeck**, Rabia Christine, *Ruhun Özlemi Sonsuz Kulluk*, Çev. İlknur Ataman, Sufi Kitap, İstanbul, 2009.
- Carrel**, Alexis, *Dua*, Çev. M. Alper Yücetürk, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 2001.
- Cebecioğlu**, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1997.
- Cengil**, Muammer, "Depresyonu Önlemede Dini İnançın Koruyucu Rolü", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi", sayı: 2003.
- Certel**, Hüseyin, "İslâmî İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri", EKEV Akademi Dergisi, sayı: 3/1, 1998.
- Certel**, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Andaç Yayınları, Ankara, 2003.

- Cevziyye**, İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn*, Çev. Ali Ataç ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005.
- Cevziyye**, İbn Kayyim, *Sabredenler ve Şükredenler*, Çev. Zeynelabidin Tatlıoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Cezâîrî**, Ebû Bekr Câbir, *Eyseru't-Tefâsîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Çakmaklıoğlu**, M. Mustafa, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Dihlevî**, Şâh Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, Çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.
- Dikmen**, Mehmet, *Peygamberimizden Teselliler*, Cihan Yayınları, İstanbul, 2009.
- Dölek**, Adem, "Bazı Hadislerin Psikoterapi Açısından Yorumlanması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 4, 2002.
- Duman**, M. Zeki, *Beyânu'l-Hak*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2006.
- Düzgün**, Şaban Ali, "Tecrübe Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu, Kelâm Araştırmaları, sayı: 2/1, 2004.
- Eraydın**, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatler*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1984.
- Erdem**, Ömer Faruk, "William James'in Gifford Konferansları ve The Varieties of Religious Experience İsimli Eserinin Yankıları Üzerine Bir Analiz", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, sayı: 13/1, 2013.
- Esed**, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul, 1997.
- Fersahoğlu**, Yaşar, *Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1998.
- Fîrûzâbâdî**, Mecdüddîn Muhammed İbn Yakûb, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, el-Mektebetü'l-İlmî, Beyrut, tsz.
- Fragar**, Robert, *Kalp Nefs ve Ruh*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- Gazâlî**, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâ'u Ullûmi'd-Dîn*, Çev. Sıtkı Güllü, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2008.
- Güler**, İlhami, *İtikattan İmana*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2009.
- Gürses**, İbrahim, *Dindarlık ve Kişilik*, Emin Yayınları, Bursa, 2010.
- Halebî**, Ahmed İbn Yusuf es-Semîn, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1993.
- Hayta**, Akif, "İbadetler ve Ruh Sağlığı, Editör: Hayati Hökelekli, Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- Hemşinli**, Hakan, "Dinî Tecrübenin Nesnelligi Üzerine", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 33, 2010.
- Hicâzî**, Muhammed Mahmûd, *et-Tefsîru'l-Vâzih*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991.
- Hökelekli**, Hayati, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 1993.
- Hökelekli**, Hayati, *İslâm Psikolojisi Yazıları*, DEM Yayınları, İstanbul, 2009.

- İbn Atıyye**, Ebû Muhammed Abdulhak İbn Ğâlib el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- İbn Kesîr**, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.
- İbn Manzûr**, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrem, *Lîsânu'l-Arab*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997.
- İsfehânî**, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed er-Râğıb, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.
- İskenderî**, İbn Atâullah, *Tevekkülün İncelikleri: Tedbiri Terk Etmenin Esasları*, Çev. Fatih Mehmet Albayrak, Üsküdar Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Johnson**, Paul E., "Dini Tecrübe", Çev. Recep Yaparel, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 3, 1986.
- Karaca**, Faruk, "Dindarlığın Fonksiyonelliği Üzerine", Dini Araştırmalar, sayı: 6/16, 2003.
- Karataş**, Mustafa, *İbadetlerde Ruh ve Şekil*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Kâsimî**, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsimî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1994.
- Kâşânî**, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Kayıklık**, Hasan, *Din Psikolojisi*, Karahan Kitabevi, Adana, 2011.
- Kelâbâzî**, Ebubekir Muhammed, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.
- Kırca**, Celal, "Kur'an'da Ruh Sağlığı", Diyanet İlmi Dergi, sayı: 43/2, 2007.
- Kimter**, Nurten, "Dinî İnanç İbadet ve Duanın Umutsuzlukla İlişkisi Üzerine", Editör: Hayati Hökekleli, Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- Kirkpatrick**, Lee A., "Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi", Çev. Mustafa Koç, Bilimname, sayı: X/1, 2006.
- Kirman**, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004.
- Koç**, Mustafa, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisi Üzerine Teorik Bir Yaklaşım", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 7/1, 2003.
- Konuk**, Yurdağül, *Okul Öncesi Çocuklarda Dinî Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*, TDV Yayınları, Ankara, 1994.
- Kurtûbî**, Ebû Abdullah Muhammed İbn Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Kuşeyrî**, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risâlesi*, Çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999.
- Kutub**, Seyyid, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire, 1997, V/2676.
- Marinier**, Pierre, *Dua Üzerine Düşünceler: Psikofizyolojik Sebepleri ve Sonuçları*, Çev. Sadık Kılıç, Nil Yayınları, İzmir, 1991.
- Maslow**, Abraham, *Dinler Değerler Doruk Deneyimler*, Çev. H. Koray Sönmez, İstanbul, 1995.

- Mâtürîdî**, Ebû Mansûr Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.
- Mâverîdî**, Ebu'l-Hasen Ali İbn Muhammed İbn Habîb, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- Mehmedoğlu**, Ali Ulvi, *Kişilik ve Din*, DEM Yayınları, İstanbul, 2004.
- Merâğî**, Ahmed Mustafâ, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Mevdûdî**, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.
- Necati**, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, Çev. Hayati Aydın, Fecr Yayınları, Ankara, 1998.
- Nedvî**, Ebul-Hasen, *Kur'an ve Sünnette İtikat İbadet ve Güzel Ahlâk*, Risale Yayınları, İstanbul, 2010.
- Nesefî**, Abdullah İbn Ahmed, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 1996.
- Nurbakî**, Halûk, *Sonsuz Nur*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Okudan**, Rifat, "Tevesül ve Vesile", Tasavvuf El Kitabı, Editör: Kadir Özköse, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.
- Okuyan**, Mehmet, *Kur'an-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Özeri**, Zeynep Nezahat, *Okul Öncesi Din ve Ahlâk Eğitimi*, DEM Yayınları, İstanbul, 2004.
- Pazarlı**, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.
- Peker**, Hüseyin, *Allah'ın Boyasıyla Boyanmak Kur'an'da Kişisel Gelişim*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013.
- Peker**, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, Samsun, 2000.
- Peterson**, Michael ve diğerleri, *Akil ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul, 2006.
- Rahman**, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1987.
- Râzî**, Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1997.
- Sa'dî**, Abdurrahman İbn Nâsır, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsîri Kelâmi'l-Mennân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996.
- Sâbûnî**, Muhammed Ali, *Safoetü't-Tefâsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.
- Sarıçoğlu**, Ekrem, *Din Fenomenolojisi*, SDÜ Yayınları, Isparta, 2002.
- Sayar**, Kemal, *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Sayın-Ekerim**, Esmâ, *Namaz ve Karakter Gelişimi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.
- Seccâdî**, Seyyid Cafer, *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Uygur, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.
- Suckiel**, Ellen Kappy, *Cennet Savunucusu: William James'in Din Felsefesi*, Çev. Celal Türer, Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- Sülemî**, Ebû Abdi'r-Rahmân Muhammed İbn el-Hüseyin, *Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri*, Çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1981.

- Şankitî**, Muhammed İbn Muhammed İbn el-Muhtâr, *Azvâu'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- Şentürk**, Hâbil, *Din Psikolojisi*, Esra Yayınları, İstanbul, 1997.
- Şentürk**, Hâbil, *İbadet Psikolojisi Hz. Peygamber Örneği*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Şerbînî**, Lütfî Abdülazîz, *Stresi Yen Problem ve Çözüm*, Çev. Taceddin Uzun, Uysal Kitabevi, Konya, 1999.
- Şeriatî**, Ali, *Dua*, Çev. Kerim Güney, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- Şevkânî**, Muhammed İbn Ali İbn Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1995.
- Şimşek**, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2010.
- Tabbâra**, Afif A., *İlmin Işığında İslâmiyet*, Çev. Mustafa Öz, Kalem Yayınevi, İstanbul, 1977.
- Tarhan**, Nevzat, *İnanç Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009.
- Toptaş**, Mahmut, *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, Cantaş Yayınları, İstanbul, 1993.
- Tunç**, Mustafa Şekip, *Bir Din Felsefesine Doğru*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1959.
- Turabi**, Hasan, *Namaz Fert ve Toplum Hayatındaki Etkileri*, Çev. Saim Eminoğlu, Risale Yayınları, İstanbul, 1987.
- Tûsî**, Nasîruddîn, *Seçkinlerin Ahlâkı*, Çev. Anar Gafarov, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Uludağ**, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1977.
- Ulusoy**, İ. Tugut, *Din Psikolojisi*, Hisar Cilt ve Yayınevi, İstanbul, 1970.
- Uysal**, Veysel, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1996.
- Ünal**, Mehmet Süheyl, "Peter L. Berger'e Göre Dinî Tecrübenin Günümüz Dindarı İçin Anlam: Sosyolojik Bir Bakış Açısı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 8/3, 2008.
- Vergote**, Antoine, *Din İnanç ve İnançsızlık*, Çev. Veysel Uysal, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul, 1999.
- Yalçın**, Mikdat, *İman ve Ahlâkım Hayatî Değerleri*, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1981.
- Yaran**, Cafer Sadık, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2009.
- Yavuz**, Kerim, *Çocuk ve Din*, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul, 1994.
- Yavuz**, Kerim, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1983.
- Yazır**, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz.
- Yıldırım**, Suad, *Kur'an'da Ulûhiyet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Yılmaz**, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.
- Zemahşerî**, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed İbn Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Zuhaylî**, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1991.





## Mâturîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu\*

Ahmet AK\*\*

**Özet:** Hanefî-Mâturîdî âlimlere göre ilham, nazar ve istidlale başvurmadan kalbe gelen bilgidir. Bu bilgi Allah'ın rahmetinden lütfünden olduğu gibi şeytanın vesvesesi ve nefsin hevâsından kaynaklanabilir. Nitekim Şems Suresi 8. ayette insana gelen ilhamın "fücûr" da takva da olabileceği açıkça beyan edilmektedir. Bu sebeple ilham yolu ile elde edilen bilgi doğru da olabilir, yanlış ta olabilir. Ayrıca kalbe gelen bilginin rahmânî mi şeytânî mi olduğunu kesin olarak bilmek de mümkün değildir. Bundan dolayı Mâturîdî âlimlere göre ilham, zan ifade eder ve bilgi elde etmenin yollarından kabul edilmez. İmam Mâturîdî, Ebû'l-Yûsr Pezdevî, Ebu'l-Muîn Neseî, Ömer Neseî ve Alauddin Semerkandi gibi Hanefî âlimler ise naklin yanı sıra akla, istidlâl ve ilme büyük önem vererek, ilhamı kesinlikle bilgiye ulaşmanın yolu kabul etmemişlerdir. Ayrıca ilhamın kötüye kullanılmasına engel olmaya çalışmışlar ve Müslümanları bu konuda uyarılmışlardır. Nitekim başta İmam Mâturîdî olmak üzere bütün Hanefî-Mâturîdî âlimler, ilim elde etmenin yollarını Havassı hamse, Doğru Haber ve akıl ile istidlâl olarak kabul etmişlerdir. İlhamı ise bilgiye ulaşma yolları arasında saymamışlardır. Mâturîdîliğin görüşlerini özetleyen Ömer Neseî de *Akâidü'n-Neseîyye* adlı eserinde açıkça "İlham, bilgi elde etmenin yollarından değildir" demektedir. Bu makalede, İmam el-Mâturîdî'den başlayarak Hanefî-Mâturîdî âlimlerin ilham hakkındaki görüşleri tarihi sıraya göre ortaya konulup, analiz edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İmam Mâturîdî, Ömer en-Neseî, ilham, *Akâidü'n-Neseîyye* ve bilgi.

**Abstract:** (The Problem Of Ilham's Being The Source Of Knowledge According To Maturidi Scholars) Inspiration (ilham) is the knowledge that comes to the heart without referring to reason or deduction. This knowledge may be granted by Allah or originated from Satan's delusion or personal desire. Thus it is stated in 8<sup>th</sup> verse of Surat Shams that the inspiration may either be "immorality" or "piety." The knowledge acquired through inspiration may either be true or false. Furthermore, it is not possible to know whether the knowledge inspired to the heart is divine or devilish. Therefore, inspiration is not accepted by Maturidi scholars as the source of knowledge as it expresses supposition. Some Maturidi scholars such as Imam Maturidi, Abu'l-Yusr al-Pazdavi, Abu'l-Muin an-Nasafi, Omar an-

\* Bu makale, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi'nce 16-18 Nisan 2015 tarihinde Kazakistan-Türkistan'da düzenlenen Uluslararası Maturidilik (Dünü, Bugünü ve Geleceği) Sempozyumu'nda sunulan "Mâturîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynaklığı Problemi" adlı tebliğin gözden geçirilip, geliştirilmiş halidir.

\*\* Doç.Dr., KSÜ İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, aak@ksu.edu.tr

Nasafi, and Alauddin as-Samarkandi paid importance to intellect besides holy texts, and they did not regard inspiration as the safe way of acquiring true knowledge. They tried to avoid its misuse and warned the Muslims in this respect. Thus all Maturidi scholars and especially Imam Maturidi accepted three ways of acquiring true knowledge: the five senses, revelation, and deduction/reasoning. They do not respect inspiration as a safe way of getting knowledge. Omar an-Nasafi, who epitomized Maturidi's views, wrote in his "*al-Akaid an-Nasafiyye*" that "Inspiration is not a way of acquiring true knowledge." In this paper, the views of all Maturidi scholars beginning from Imam Maturidi about inspiration will be analyzed chronologically.

**Key Words:** Imam Maturidi, Omar an-Nasafi, inspiration, *al-Akaid an-Nasafiyye* and knowledge.

## Giriş

İlham, sözlükte içmek, birden yutmak anlamındaki "lehm" kökünden türemiş ve "yutturmak" demektir. Terim olarak Allah'ın, doğrudan veya bir melek aracılığıyla iyi bilgileri insanın kalbine ulaştırmasıdır veya feyiz yoluyla insanın kalbine ulaştırılan bilgidir şeklinde tanımlanabilir.<sup>1</sup> Diğer bir ifadeyle ilham genel olarak nazar ve istidlâle başvurmada kalbe gelen bilgidir. Ancak kalbe gelen bu bilgi Allah'ın rahmet velütfünden olduğu gibi şeytanın vesvesesi ve nefsin hevâsından da kaynaklanabilir. Nitekim Şems Suresi 8. ayette insanın kalbine "fücûr"un da takvânın da ilham edildiği beyan edilmektedir. Ayrıca Nas suresin 4. 5. ve 6. ayetlerinde şeytanın insanoğlunun kalbine vesvese vereceği de haber verilmektedir. Bu sebeple kalbe gelen bilginin Allah'tan mı yoksa şeytanın verdiği vesveseden mi kaynaklandığını kesin olarak bilmek mümkün değildir. Bununla birlikte insanoğlu kalbine gelen bilginin genelde şeytandan geldiğine değil, Allah'tan geldiğine inanır ve onun iyi şey olduğunu düşünür. Diğer bir ifade ile kalbine bir şey gelen çoğu Müslüman, kendisine şeytanın vesvese verdiğini değil, Allah'tan ilham geldiğini düşünebilir.

Ebû Mansûr el-Mâturîdî (333/944) ve Alauddin es-Samerkandî (539/1144) gibi bazı Hanefî-Maturidî âlimler, ilham ile sadece kalbe gelen iyi ve güzel bilgileri kastetmişlerdir. Fakat dönem dönem birçok insan kalbe gelen ilham ile vesveseyi karıştırmakla kalmamış, hatta onu kötüye de kullanmıştır. Böylece "*Galat-ı meşhur, lûgat-ı fasihten evlâdır*" sözünde ifade edildiği gibi kalbe gelen her şey, yanlış olsa dahi- yaygın olarak ilham diye isimlendirilmiştir. Bütün bunlardan dolayı birçok Mâturîdî âlim, kalbe gelen her bilgi için ilham kelimesini kullanmak zorunda kalmıştır. Öte yandan zamanla bana ilham geldi diye müslümanları aldatmaya çalışan kimseler ortaya çıkmış ve Müslümanların birlik ve beraberliğini bozmak istemişlerdir. Bunun üzerine Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî (421-493/1030-1099) ve Ömer en-Nesefî (537/1142) gibi Hanefî-Maturidî

<sup>1</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", *DİA*, İstanbul 2000, XXII/98.

âlimler, ileride açıklanacağı şekliyle Müslümanları bu konuda uyarılmışlar ve ilhamın kötüye kullanılmasına engel olmaya çalışmışlardır.

İlham ile ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Fakat bunların hepsi de sınırlı ve Mâtürîdî âlimlerin hepsini kapsayacak düzeyde değildir. Mesela bunlardan birisi Ahmet İshak Demir'in *Mütekaddimin Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşif ve İlham* adlı yüksek lisans çalışması bulunmaktadır.<sup>2</sup> Ancak bu çalışmada konusu gereği sadece birkaç Mâtürîdî âlimin ilham konusundaki görüşleri ele alınmıştır.<sup>3</sup>

İlk Mâtürîdî âlimlerden Ebu Seleme (IV/X. asrın ortaları)'nin *Cümelü Usûli'd-Din*<sup>4</sup> ve İbni Yahya (IV/X. asrın sonları)'nın *Şerhu Cümel-i Usuli'd-Din*<sup>5</sup> adlı eserlerinde ilham hakkında bir kayda rastlanmamaktadır. Daha sonraki Hanefî-Maturidî âlimlere gelince, Ali b. Osman el-Ûşî *el-Emâlî*<sup>6</sup> adlı eserinde, Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-Emâlî*<sup>7</sup>'sinde ilham ile ilgili hiçbir açıklamaya rastlanmaz. Bu durum, ilham konusunun detay olarak kabul edilmesinden veya gündemde olmasından kaynaklanmış olabilir. Bununla birlikte başta İmam Mâtürîdî olmak üzere Ebu'l-Yüsür Muhammed el-Pezdevî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Ömer en-Nesefî ve Alaüddin es-Semerkandî gibi Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin eserlerinde ise ilhamın bilgi kaynağı olması hususunda değişik görüşlere yer verilmiştir.

Bu makalede İmam el-Mâtürîdî'den başlayarak Hanefî-Maturidî âlimlerin ilham hakkındaki görüşlerini tarihi sıraya göre ortaya koyup analiz etmeye çalışacağız.

<sup>2</sup> Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimin Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşif ve İlham*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

<sup>3</sup> Demir, *Mütekaddimin Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşif ve İlham*, ss. 71-75.

<sup>4</sup> es-Semerkandî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed (IV/X. asrın ortaları), *Cümelü Usûli'd-Din*, thk. Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul 1989, s. 8-9; krş., es-Semerkandî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed (IV/X. asrın ortaları), *Cümelü Usûli'd-Din Tercümesi*, ter. Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul 1989, s. 33-34.

<sup>5</sup> İbn Zekeriyâ Yahya b. İshâk, (IV/X. asrın sonları), *Şerhu Cümel-i Usûli'd-Din li Ebî Seleme es-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa Bölümü, Nu:1648/II. v. 19a-21b.

<sup>6</sup> Ali b. Osman el-Ûşî, *el-Emâlî*, (*Mecmûatü'l-Mütûn ve Şerhu'l-Emâlî* içerisinde), Fazilet Neşriyat, İstanbul trz.,ss. 46-48.

<sup>7</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Emâlî*, (*Mecmûatü'l-Mütûn ve Şerhu'l-Emâlî* içerisinde), Fazilet Neşriyat, İstanbul trz.,ss. 1 - 46.

### 1. Ebû Mansûr el-Mâturîdî (333/944)'ye Göre İlham

İmam el-Mâturîdî'ye göre ilham, bir zorluk ve çaba sarf etmeksizin süratle kalbe gelen bilgidir. Ona göre kalbe gelen bu bilgi Allah'tan da, şeytandan da gelebilir. Ancak Allah'tan gelen bilgi sadece hayırdır yani doğru bilgidir.<sup>8</sup> O, bu görüşünü "Hani bir de, "Bana ve Peygamberlerime iman edin" diye havarilere ilham etmişim"<sup>9</sup> ayetinin yorumunda yapmaktadır. Ona göre Maide Suresi 111. ayette geçen "Havarilere vahyettim" ifadesini, "Havarilere ilham ettim" şeklinde de anlamak mümkündür.<sup>10</sup>

el-Mâturîdî'ye göre ilhamın başka birçok anlamı da vardır. Onlardan bazıları şunlardır:

- İlham, Allah'ın kötülüğü ve takvayı beyan etmesi ve bildirmesidir.<sup>11</sup>
- İlham, doğru dürüst çalışana Allah'ın yol göstermesi, yardım etmesi demektir.<sup>12</sup>
- Allah'ın kulluk görevini ifa eden Müslümanların kalbine takvâyı açıklaması, bildirmesi ve isyan ile ibadet arasındaki farkı beyan edip, idrak ettirmesidir.<sup>13</sup>
- İlham, Allah'ın melekleri aracılığıyla insanın kalbine hayrı süratle ulaştırması anlamına da gelir. İmam el-Mâturîdî, "Hani Rabbin meleklerle, "Ben sizinle beraberim. İman edenlere sebat verin. ....diye vahyedi-yordu"<sup>14</sup> ayetinin yorumunda Allah'tan başkasının da insanın kalbine bilgi vereceğinin delili olarak kaydetmektedir. Aynı zamanda melekler de tıpkı Allah gibi inananların kalbine sadece hayırlı, faydalı olan şeyleri bildirir. Şeytanlar ise sadece kalbe vesvese verirler.<sup>15</sup>

İmam Mâturîdî'ye göre "aslında bir şeyin iyi ya da kötü oluşu ilk bakışta akıllarla genel olarak / "cümleten" bilinir. Ancak akıllar, her şeyin güzelliğini,

<sup>8</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Thk.: Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanlıoğlu, 1. Baskı, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, IV/372.

<sup>9</sup> 5. Mâide, 111.

<sup>10</sup> el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV/372; Benzer ifadeler için bkz., el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI/182.

<sup>11</sup> el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVII/221.

<sup>12</sup> el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVII/222.

<sup>13</sup> el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVII/221-223; I/21.

<sup>14</sup> 8. Enfâl, 12.

<sup>15</sup> el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VI/182.

her çirkinin çirkinliğini işaretle bilemez. Bunlar ancak ya Peygamberlerin haber vermesi ile ya da aklın delillere dayalı fikir yürütmesi ile bilinir. Sen görmez misin ki nefsin tabiatında lezzetli ve faydalı olan şeylere meyil etmek; kerih ve acı veren şeylerden nefret etmek vardır. Fakat nefis, her faydalının faydasını her zararlının zararını işaretle bilemez. Ancak tadarak, deneyerek bilir. Aynı şekilde göz, renkleri idrak eder ama onun güzel veya çirkin olduğunu ancak akılla anlayabilir. Çünkü aklın tabiatına çirkinliklerin çirkinliği, güzelliklerin güzelliği genel hatları ile “cümleten” konuldu. Ama akıl, yukarıda zikrettiğimiz üzere onları birbirinden işaretle tam olarak ayıramaz. Bu sebeple “Allah, nefse fücûru da takvâyı da ilham etti” yani Allah çirkinini güzelden, kötüyü iyiden ve çirkinliğin kötülüğünü, takvanın güzelliğini birbirinden ayırıp anlamayı, nefse yerleştirdi. İşte insanın imtihana tabi tutulması ve mükellef olması bu sebeptir. Bu bilgiye ya peygamberler ya da akli deliller ile ulaşılabilir.”<sup>16</sup>

Ebû Mansûr el-Mâturîdî’ye göre “Şems Suresi 8. ayetin bir başka yorumu daha vardır. O da şudur: İnsan, istikametten ayrılmaz ve Allah’a karşı sorumluluğunu yerine getirmeye çalışırsa, Allah da ona takvâyı ilham eder. Allah’ın şu sözünü görmüyor musun: “Bizim uğrumuzda gayret edenler var ya, Biz onları mutlaka yollarımıza ileteceğiz. Şüphesiz Allah, mutlaka iyilik yapanlarla beraberdir.”<sup>17</sup>Bu ayette Allah, gayret etmeye karşılık hidayeti vaad ediyor. Yani doğru yolunu gösteriyor. Ayrıca Allah, “Kullarım, beni senden sorarlarsa, bilsinler ki, gerçekten ben onlara çok yakınım. Bana dua edenin duasına karşılık veririm. O halde doğru yolu bulmaları için onlar da benim davetime koşsunlar ve bana hakkı ile iman etsinler”<sup>18</sup> buyuruyor. Allah’ın duayı kabul etmesinin gizli bir şartı vardır. O da, dua edenin Allah’ın davetine / emirlerine uymasındır. Allah’ın “Bana icabet ediniz ve bana iman ediniz” sözünü görmüyor musun? Ayrıca Allah, “Bana verdiğiniz sözü tutun ki ben de size olan ahdimi yerine getireyim” ve “Eğer siz namazınızı kılar, zekâtınızı verirsiniz muhakkak ben de sizinle beraberim”<sup>19</sup> buyurmaktadır. Bu ayetler, kendisine takva ilham edilen kişinin, sorumluluğunu, ahdini yerine getiren kişi olduğunu ispat etmektedir. O halde insan, sorumluluğunu yerine getirirse, Allah da ona takvâyı / iyiliği ilham eder ve o kimseye kötülüğün verdiği zararları beyan eder, bildirir.”<sup>20</sup>

<sup>16</sup> el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, XVII/221.

<sup>17</sup> 29. Ankebût, 69.

<sup>18</sup> 2. Bakara, 186, el-Mâturîdî, bu ayeti “Bana itaat eden kimse için ihsanım ve iyiliklerim yakındır” şeklinde de yorumlamaktadır. Bkz., el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, I/362.

<sup>19</sup> 5. Maide, 12.

<sup>20</sup> el-Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, XVII/221 vd.

İmam el-Mâturîdî'ye göre ilham, aynı zamanda Hz. Muhammed (s.a.s.)'e gelen vahyin bir çeşididir. Ona göre Hz. Peygambere gelen vahiy, metlûv ve ğayr-i metlûv olmak üzere iki kısımdır.<sup>21</sup>

İmam el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an'* da Zuhruf Suresi'nin 43. ayetinin yorumunda ise vahyi başka bir açıdan üç kısma ayırmaktadır.<sup>22</sup> İmam el-Mâturîdî'nin vahyi, bir yerde iki kısma, diğer bir yerde üç kısma ayırmasında bir çelişki var gibi görünse de durum öyle değildir. Zira onun vahiy ile ilgili yorumları iyi incelendiğinde burada geçen vahiy ayrımı ile yukarıda geçen vahiy ayrımı arasında temelde bir fark olmadığı rahatlıkla görülebilir. Nitekim ona göre vahiy aşağıdaki şekilde üç çeşit olarak ta ele alınabilir:<sup>23</sup>

- *Birincisi, Kur'ân-ı Kerîm'* dir. Bu, Hz. Peygambere gelen zahir / apaçık bilinen vahiydir. Bu tür vahyin, İmam el-Mâturîdî'nin yukarıda bahsettiği Vahy-i metlûv kısmı olduğu aşikârdır.
- *İkincisi, Vahy-i beyân:* Bu, Kur'ân-ı Kerîm'i beyan eden vahiydir ki, Cebrael (a.s.)'in diliyle veya Kur'ân-ı Kerîmin dışında Allah'ın dilediği başka bir yolla insanların kendi haklarını, Allah'ın üzerlerindeki hakları ve birbirleri üzerindeki haklarını, yani Kur'ân-ı Kerîm'in manasını beyan eden, açıklayan vahiydir.
- *Üçüncüsü ise Vahy-i ilham ve ifham:* İmam el-Mâturîdî'ye göre bu, "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hükmetmen için..."<sup>24</sup> mealindeki ayette geçen "Allah'ın göstermesi" ilham demektir. Allah'ın göstermesi ise muradını Hz. Peygamber'in kalbine ilham etmesi, ifham etmesi, anlatması demektir. Yine "Allah'ın göstermesi" demek, Allah'ın Hz. Peygamberi hata yapmaktan, yanılmaktan ve doğrudan ayrılmak gibi hususlardan koruması ve iyi olan her konuda onu desteklemesi demektir.<sup>25</sup>
- Ayrıca İmam el-Mâturîdî'ye göre Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e doğru olanı gösterip, haber verdiği için Hz. Muhammed'in içtihadı nas gibidir.

<sup>21</sup> el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, IX/44.

<sup>22</sup> el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XIII/251.

<sup>23</sup> el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XIII/251 vd.

<sup>24</sup> 4. Nisa, 105.

<sup>25</sup> el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XIII/251-252.

Çünkü Hz. Allah, Hz. Muhammed'e hata yaptırmaz. Bundan dolayı Hz. Peygamberin bütün içtihatları doğrudur.<sup>26</sup>

O halde bütün bunlar bize Kur'ân-ı Kerîmi en doğru ve en güzel şekilde anlayıp, açıklayan kişinin Hz. Peygamber olduğunu açıkça göstermektedir. Zira Hz. Peygamber'e gelen ilham, nas gibi doğru kabul edilir.<sup>27</sup> Hz. Peygamber'e gelen ilham, hem kendisi için hem de ona tabi olan Müslümanlar için doğru bilgi ifade eder.

İmam el-Mâturîdî'ye göre gerçek manada ilhamı ancak Allah ve melekleri verebilir. Nitekim el-Mâturîdî, "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti"<sup>28</sup> ayetinde geçen "alleme" kelimesinin "elheme" ilham etti şeklinde anlaşılabilceğini kaydetmektedir. Ona göre Cenab-ı Allah'ın Âdem (a.s.)'a öğretmesi iki şekilde olabilir. Birincisi doğrudan ilham etmesi iledir. İkincisi ise meleğin gönderilmesi gibi başka bir yolla öğretmiş olabilir.<sup>29</sup> Yine ona göre dua edenlere, bilmediklerini öğretmek için melekler de ilham eder.<sup>30</sup> Diğer Maturidî âlimleri de genelde bu görüştedirler.

İmam el-Mâturîdî'ye göre Cenab-ı Allah'ın Musa (a.s.)'ın annesine vahyetmesi demek, ona ilham etmesi demektir.<sup>31</sup> Yine Hz. Allah, insanlardan başka bütün hayvanlara da vahiy etmiştir. Bu vahiy, irşat etmek yani yol göstermek anlamındadır. Allah, bütün canlılara faydalı ve zararlı şeyleri vahiyetmiş, göstermiştir ki bu da ilhamdır.<sup>32</sup> Bu konuda diğer Maturidî âlimleri de genelde aynı görüştedirler.

## 2. Ebû'l-Yüsr Muhammed Pezdevî (493/1099)'ye Göre İlham

Muhammed el-Pezdevî'ye göre ilham yolu ile elde edilen bilgi, kesinlikle doğru kabul edilemez. Çünkü ona göre ilham yoluyla kendisine bilgi geldiğini iddia eden kişi delil getiremez. Eğer bir kimse "şu şeyin helal olduğuna dair Allah Teâlâ bana ilham ederek kalbime bilgi geldi" derse, ona: "Sen sözünde yalan

<sup>26</sup> el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV/27.

<sup>27</sup> Krş., Hülya Alper, *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 1. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 104.

<sup>28</sup> 2. Bakara, 31.

<sup>29</sup> el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/79.

<sup>30</sup> el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII/141.

<sup>31</sup> el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII/142.

<sup>32</sup> el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/143-144.

söylüyorsun”, diye cevap verilir:<sup>33</sup>Çünkü onun doğruluğunu gösteren bir delil yoktur. Nitekim bir başkası da çıkar senin helal dediğin şeyin haram olduğunu Allah’ın kendisine de ilham ettiğini söyleyebilir. O halde bu iki kişinin sözlerinden birini tercih için delil bulunmadığından ikisi arasında anlaşmazlık olur ki bu da işi çıkmaza sokar. Bu sebeple her iki bilgi de doğru kabul edilmez.”

Ebû Mansûr el-Mâturîdî’den yaklaşık yüz sene sonra yaşayan Muhammed el-Pezdevî’nin zamanında ilham ile vesvesenin birbirine karıştırıldığı ve bazı kişilerce kötüye kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Muhammed el-Pezdevî, sûfiler arasında Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’e mensup ve kerâmet sahibi çok sayıda kişi bulunmakla birlikte, İslâm coğrafyasında İbâhiyye ve İlhamiyyegibi İslâm’a aykırı bir takım sûfi fırkaların varlığından söz etmektedir.<sup>34</sup>Ona göre İlhamiyye mensupları, kendilerine ilham geldiğini iddia ederek tıpkı Karâmita gibi yanlış ve korkunç sözler söyleyerek halkı aldatmaya çalışmışlardır.<sup>35</sup>

### 3. Ebu’l-Muîn en-Nesefî (508/1114)’ye Göre İlham

Ebu’l-Muîn en-Nesefî’ye göre ilham, kesinlikle bilgi elde etmenin yollarından biri değildir. O, *Tabsiratü’l-Edille* adlı eserinde kendi döneminde yaşayan ve ilhamı bilgiye ulaşmanın kaynakları arasında kabul eden iki topluluktan bahsetmektedir. Bu iki topluluktan birisi, kalbimizde iyi yani “hasen” görünen şeyin iyi olduğunu ve ona sarılmak gerektiği görüşündeler. Nesefî’ye göre böyle bir görüş doğru kabul edilemez. Zira bir kimse için iyi olan bir şey, diğer bir kimse için kötü olabilir.<sup>36</sup>

Nesefî’nin kaydettiği diğer topluluğa göre ise ilham, dinler ve mezhepler hakkında bilgi edinmenin bir yoludur. Nesefî’ye göre bu görüş de doğru değildir. Çünkü herkes bana ilham geldi diye kendi mezhebinin ve dininin doğru diğerlerinin yanlış olduğunu iddia eder ki bu her dinin ve mezhebin fasid olduğu sonucunu doğurur. Böylece ilham ile elde edilen bilginin fasid olduğu anlaşılır. Bununla birlikte ilhamın bir kısmı “sahih” bir kısmı “fâsid” olabilir. Bu sebeple, hakkında ilhamın dışında delil olmadıkça ilham yoluyla elde edilen bilgi doğru

<sup>33</sup> Ebû’l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *KitabuUsûl’-d-Din*, thk.,Hans Peter Linss, 1. Baskı, Dâru-İhyâi’l-Mektebi’l-Arabiyye, 1963 Kahire, s. 8; Ebû’l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, Çev.: Şerafettin Gölcük, 3. Baskı, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1994, s. 12.

<sup>34</sup> el-Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 363.

<sup>35</sup> el-Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, ss. 363-366.

<sup>36</sup> Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille fî Usûli’-d-Din*, thk.,ClaudeSalame, Dirâsetü’l-Arabiyye, Şam 1993, I/22.



kabul edilemez. Bu durumda ilham dışındaki delillere müracaat edilir. Eğer deliller, ilham yoluyla elde edilen bilgiyi desteklerse doğru kabul edilir, yoksa kabul edilmez.<sup>37</sup>

Sonuç olarak Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye göre ilham, kesinlikle bilgi elde etmenin yollarından biri değildir. Onun, hocası Muhammed el-Pezdevî gibi ilhamı kötüye kullananlarla mücadele ettiği anlaşılmaktadır.

#### 4. es-Saffar el-Buhârî (534/1139)'ye Göre İlham

es-Saffar el-Buhârî'ye göre Cenab-ı Allah tarafından kalbe gelen ilham yoluyla doğru bilgiye ulaşılabilir. Nitekim Hz. Allah'ın Âdem (a.s.)'a eşyanın isimlerini öğretmesi ilham yoluyla olmuştur. Ayrıca Cenabı Hakk'ın bazı insanların kalbine şiirlerin vezni ve sesteki lahinleri bildirmesi de yine ilham yoluyla olabilecek şeylerdendir. Fakat ilham yoluyla elde edilen bilgi, bazıları için delil olurken diğer bazıları için delil olmaz. Ancak es-Saffar el-Buhârî, bu konuda kimler için delil olduğunu açıklamaz. Bununla birlikte o, Cenabı Hakk'ın hayvanlara da bazı maslahatlar için ilhamda bulunduğunu kaydeder.<sup>38</sup>

#### 5. Ömer en-Neseî (537/1142)'ye Göre İlham

Mâturîdîliğin görüşlerini özetleyen Ömer en-Neseî, *Akâidü'n-Neseîyye* adlı eserinde açıkça "İlham, bilgi elde etmenin yollarından değildir"<sup>39</sup> demektedir. Ömer en-Neseî'nin ilhamın kötüye kullanıldığı konusunda hocası Pezdevî ile aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, sadece sûfi fırkalara yer verdiği *Risâle fî Beyâni Fırakı'd-Dâlle mine'l-Mutasavvife*<sup>40</sup> adlı eserinde sûfileri 12 fır-

---

<sup>37</sup> Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I/22 vd.

<sup>38</sup> Ebu İshak es-Saffar el-Buhârî, *Telhîsü'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*, thk., Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2012, s. 115, 183.

<sup>39</sup> en-Neseî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Akâidü'n-Neseî*, yrz., trz., s. 2.

<sup>40</sup> Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, (Haz. Sönmez Kutlu), 1. Baskı, Kitabiyat, Ankara 2003, s. 404.

kaya ayırmış ve söz konusu 12 sûfî fırkadan sadece birinin İslâm'a uygun olduğunu kaydetmiş, diğerlerini ise ağır bir şekilde eleştirmiştir.<sup>41</sup> Onun söz konusu eserinde eleştirdiği fırkalardan biri de İlhamiye fırkasıdır.<sup>42</sup>

Hanefî-Maturidî âlimlerden Alâeddin el-Üsmendî (552-1157) de kendi döneminde dinlerin hak veya bâtil olduğu ancak ilham ile bilindir iddiasında olan ilhâmîye diye bir fırkanın varlığından bahseder. O fırkanın mensuplarının bana ilham geldi diyerek kendi mezheplerinin doğru, diğerlerinin yanlış olduğu iddiasında bulduklarını kaydeder.<sup>43</sup>

## 6. Alauddin es-Semerkindî (539/1144)'ye Göre İlham

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilham hakkındaki en geniş bilgi Alauddin es-Semerkindî'nin *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl* adlı eserinde mevcuttur. es-Semerkindî, söz konusu eserinde ilham başlığı altında ilhamı önce lügâten ve örfe ikiye ayırır. Sonra kelimelerin ilham tarifi üzerinde duracağını ve en sonunda ilhamın şeri hükmünü beyan edeceğini söyler.<sup>44</sup>

es-Semerkindî'ye göre, ilhamın sözlük anlamı, kişinin kalbine gelen bir şeydir ki, o, insanın kalbine gelen şeyi yapmasını teşvik eder, insanın kalbi de ona meyl eder. Ancak kalbe gelen şey, doğru da olabilir bâtil da olabilir. Çünkü Şems Suresinin 8. ayetinde Cenab-ı Allah : "Allah, nefse fücûru da takvâyı da ilham etti" buyurmaktadır. O halde kalbe gelen şey, şeytan ve nefisin vesvesesinden de kaynaklanabilir. Ona göre ilhamın örfteki tarifi ise: Nefis ve şeytanın vesvesesi olmaksızın Cenab-ı Hakk'ın vasıtasıyla kalbe sadece iyi şeylerin gelmesidir.<sup>45</sup>

es-Semerkindî, İmam Mâturîdî gibi "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti"<sup>46</sup> ayetinde geçen "alleme" kelimesinin "elheme" ilham etti şeklinde yo-

<sup>41</sup> Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (537/1142), *Risâle fi Beyâni Fıraki'd-Dâlle mine'l-Mutasavvife*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Bölümü, Nu: 2317, v. 93-95.

<sup>42</sup> Ömer en-Nesefî, *Risâle*, v. 94; Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik*, 1. Baskı, Yayınevi Yayınları, Ankara 2009, s. 59-60.

<sup>43</sup> Alâeddin Muhammed b. Abdulhamit es-Semerkindî el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, Thk.: Muhammed Said Özervarlı, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2005, ss. 43-44.

<sup>44</sup> Alauddin es-Semerkindî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-Usûl an Netâici'l-Ukûl*, thk., Muhammed Zeki Abdülber, 1. Baskı, İdretülhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, Doha-Katar, 1984, s. 677.

<sup>45</sup> Alauddin es-Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl*, s. 678.

<sup>46</sup> 2. Bakara, 31.

rumlanabileceğini kaydetmektedir. Ona göre Cenab-ı Allah'ın Âdem (a.s.)'a eşyanın isimlerini öğretmesi iki şekilde olmuş olabilir. Birincisi doğrudan Cenab-ı Allah'ın ilham etmesi ile. İkincisi ise orada bulunan meleklerden başka bir meleğin gönderilmesi ile öğretmiş olabilir. Diğer taraftan es-Semerkandî'ye göre ilham, Allah vergisi bir bilgidir (Sun'ullah). Fakat ilham yoluyla meydana gelen bilgi ile şeytanın verdiği vesvese sonucu meydana gelen bilgiyi birbirinden ayırmak gerekir. Bunun için de akli deliller kullanmak gerekir.<sup>47</sup>

es-Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'an* adlı eserinde böyle demesine rağmen ilhamı diğer bir eseri olan *Mîzânü'l-Usûl* adlı eserinde aşağıda görüleceği üzere insana gelen ilhamın bazen hak, bazen de bâtil olduğunu kaydeder. Ancak biz bu durumun dönemin İslam toplumunda kalbe gelen gerçek ilhama da vesveseye de ilham denilmesinden ve öyle kullanılmasından kaynaklandığı kanaatindeyiz. Nitekim es-Semerkandî, ilhamı, "Hak İlham" ve "Bâtil İlham" olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre Hak İlham, Allah tarafından gelen "vahyen hafiyen" yani gizli bir vahiydir ki, bu tür ilham, irşat ve hidayet etmek üzere peygamberlere de peygamber olmayanlara da gelebilir. Alaaddin es-Semerkandî'ye göre şeytanın ve nefsin vesvesesi sebebiyle insanın kalbine bazen de bâtil ilham gelir. Aslında ona göre bâtil ilham diye de bir şey yoktur. Çünkü hakikatte insanın kalbinde şeytanın ve nefsin iğvâ ve idlâli vardır. Bu sebeple buna ilham denilemez. Asıl ilham, Cenabı Hak tarafından insanın kalbine getirilen iyi ve hayırlı şeylere denir.<sup>48</sup> Bu ifadeden peygamberlerden başka irşat ve hidayet etmeye ehil salih kişilere de ilhamın geleceği anlaşılmaktadır. Ayrıca kalbe gelen bilginin kimden geldiği tam bilinemediği için ilham bilgiye ulaşmanın yollarından kabul edilmez.

Bu sebeple, Alaaddin es-Semerkandî, ilhamın bilgi elde etmenin bir yolu olmadığına dair Kitap ve Sünnet'ten çeşitli deliller getirmektedir.

Ona göre Cenab-ı Allah Kur'an-Kerim'de,

- "Ey basiret sahipleri ibret alınız"<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Alaaddin es-Semerkandî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'an*, Süleymaniye Kütüphanesi, Medine Bölümü, Nu: 179, v. 22b.

<sup>48</sup> Alaaddin es-Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, s. 678-679.

<sup>49</sup> 59. Haşr, 2.

- “Onlar semavat ve arzın melekûtuna bakmazlar mı”<sup>50</sup> ayetlerinde ibret almayı ve nazar etmeyi emrediyor, ama kalbe yani ilhama müracaat etmeyi emretmiyor.

Alauddin es-Semerkindî'nin Sünnet delili:

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Muaz (r.a.)'ı Yemen'e kadı olarak gönderirken ona,

- “Ya Muaz oraya varınca ne ile hükmedeceksin diye sorunca,
- Allah'ın kitabı ile dedi
- Onda bulamazsan ne ile hükmedeceksin deyince
- Rasülünün sünneti ile
- Onda da bulamazsan
- Reyim ile hükmedeceğim dedi.”

Bunun üzerine Hz. Peygamber:

- “Resulünün resulüne buna muvaffak kılan / bu şuuru veren Allah'a şükürler olsun”<sup>51</sup> dedi. Fakat *ilham ile hükmet demedi ve ilhamı emretmedi*. Çünkü Hz. Peygamber nas bulunmayan hususlarda ashâbı ile istişare etmekle emrolunmuştur. Husumet konularında kalbine danışmakla / rücu etmekle / ilham ile emrolunmamıştır.<sup>52</sup>

Alauddin es-Semerkindî'ye göre Allah'tan peygamberlere gelen ilham haktır. Peygamberlere gelen ilham, eğer vucub konumunda ise hem kendilerini hem de ümmetlerini bağlar. Peygamberlerden başka salih Müslümanlara da ilham gelir. Ancak bu tür ilham sadece kendileri için delildir. Bu tür ilham başkalarına karşı delil olarak kullanılamaz. Asıl ilham fasıklara değil, takvâ ve vera sahiplerine gelir. Allah'tan gelen ilham tamamen doğru ve haktır. Şeytanın vesvesesi ve nefsin temennisi ile gelen ilham ise bâtıldır, yanlış ve hatadır.<sup>53</sup> Ancak hangisinin gerçek ilham, hangisinin batıl ilham olduğu, ancak aklî delillerle (istidlal ile) anlaşılır.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> 7. A'râf, 185.

<sup>51</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas eş-Şicistânî, *Sünen*, İstanbul trs., Akdiye, 11; Tirmizî, Ebû Musa Muhammed, *Sünen*, İstanbul trs., Ahkâm, 3.

<sup>52</sup> Alauddin es-Semerkindî, *Mizânü'l-Uşûl*, s. 681.

<sup>53</sup> Alauddin es-Semerkindî, *Mizânü'l-Uşûl*, s. 682 vd.

<sup>54</sup> Alauddin es-Semerkindî, *ŞerhuTe'vilâti'l-Kur'an*, v. 22b.

## 7. Alâeddin el-Üsmendî (552/1157)'ye Göre İlham

Alâeddin Üsmendî'ye göre ilham, nazar ve istidlâl ederken “tevfik”dir yani Allah'ın yol göstermesi, yardım etmesi demektir. Üsmendî de, Ömer en-Nesefî ve Muhammed el-Pezdevî gibi kendi döneminde İlhâmiyye diye bir fırkadan bahseder. Ona göre bu fırka, dinlerin hak ve ya bâtil olduğu ancak ilham ile bilinir iddiasındadır. Oysa her fırka mensubu bana ilham geldi diyerek kendi mezheplerinin doğru diğerlerinin yanlış olduğunu iddia eder.<sup>55</sup> Öyle anlaşılıyor ki el-Üsmendî de ilhamı, Cenabı Hakk'tan gelen *yardımcı doğru bilgi* olarak kabul etmektedir. Ancak bununla birlikte o, ilham ile nefis ve şeytanın iğvâ ve idlâlinin birbirine karıştırılmaması hususunda Müslümanları uyarmaktadır.

## 8. Nûreddin es-Sâbunî (580/1184)'ye Göre İlham

Nûreddin es-Sâbunî, “Bilgi Edinmenin Yolları”nu aynen diğer Hanefi-Mâturîdî âlimler gibi duyular, sâdık haber ve akıl olarak kaydetmektedir. Ancak diğer Hanefi-Mâturîdî âlimler, bilgi elde etmenin yollarını açıklarken, yukarıda belirtildiği gibi ilham hakkında değişik görüşler belirtirmelerine rağmen es-Sâbunî'nin ne *el-Kifâye fi'l-Hidâye*<sup>56</sup> ne de *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*<sup>57</sup> adlı eserinde ilham ile ilgili herhangi bir açıklamasına rastlayamadık. Kanatimizce bu durum, ya, Nureddin es-Sâbunî'nin bu konuda kesin bir karara varmamış olmasından; ya da, onun tartışmalı konu olduğu için ilhama yer vermek istemediğinden kaynaklanabilir.

<sup>55</sup> Alaeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, thk., Muhammed Said Özervarlı, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2005, s. 43-44.

<sup>56</sup> es-Sâbunî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekir (580/1184), *el-Kifâyefi'l-Hidâye*, tah., Muhammed Aruçi, Dar İbnHazm, Beyrut 2014, ss. 48-52.

<sup>57</sup> es-Sâbunî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekir (580/1184), *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, tah., Bekir Topaloğlu, 3. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1982, ss. 16-18; krş., es-Sâbunî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekir (580/1184), *Mâturîdîyye Akaidi*, ter., Bekir Topaloğlu, 3. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1982, ss. 55-57.

### 9. Ubeydullah es-Semerkandî (701/1301)'ye Göre İlham

Ubeydullah es-Semerkandî'ye göre ilham, kalbe gelen kesbî olmayan mahzâ Allah vergisi vehbî ve doğru bilgiyi ifade eder.<sup>58</sup> Ancak ona göre kalbe gelen havâtır yani bilgi, dört kısımdır:<sup>59</sup>

- Birincisi, nefisten gelir ki buna "heces" denir.
- İkincisi şeytandan gelir ki buna "vesvese" denir.
- Üçüncüsü melekten gelir ki buna da "ilham" denir.
- Dördüncüsü Allah Teâlâ'dan gelir ki buna da "vâridât-ı Rabbânî" denir.

Ubeydullah es-Semerkandî'ye göre kalbe gelen havatırın ne olduğunu ancak zühd ve takvâ sahibi olup kalp aynasını temiz tutanlar anlar. Nitekim Cenab-ı Allah, Araf suresinin 201. ayetinde "Takvâ sahipleri şeytanın vesvesesi gelince günahlarından tevbe ederler, onlar, derhal Allah'ı hatırlayıp gözlerini açanlardır" buyurmaktadır. Ona göre dünyaya dalan ve kötülüğe bulaşan kederli kalp, şeytanın ve nefsin tuzaklarını kötülüklerini anlayamaz. Çünkü peygamber efendimiz şöyle buyuruyor: "Kul günah işleyince o kulun kalbine siyah bir nokta konulur. Eğer o kimse pişman olup, tevbe istiğfar ederse onun kalbi cilalanır, parlatılır. Eğer pişmanlık duymayıp tevbe istiğfar etmez ise siyah noktalar kalbini kaplar."<sup>60</sup> el-Üsmendî, bu konudaki görüşünü desteklemek için Mutaffifin suresinin "Hayır, hayır! Öyle değil. Doğrusu onların -kötülük yaparak- kazandıkları şey ile kalpleri paslandı, karardı." şeklindeki 14. ayetini delil getirmektedir.<sup>61</sup>

Bu ifadelerden hareketle Ubeydullah es-Semerkandî'nin şuna dikkat çektiğini söylemek mümkündür: Ona göre kirli bir ayna ile iyi bir görüntü elde etmenin mümkün olmadığı gibi isyanın da nazağâh-ı ilâhi olan gönül aynasına sürülen kara bir leke gibi gerçekleri görmeye ve doğru bilgiye ulaşmaya engel olur.

Ubeydullah es-Semerkandî'ye göre peygamberlere gelen ilham hem kendisi için hem de başkaları için hüccettir / delildir. Çünkü peygamberlere gelen ilham, gizli vahiydir. Veliye gelen ilhama gelince durum farklıdır. Eğer ilham,

<sup>58</sup> Ebû Muhammed Rüknuddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz es-Semerkandî (701/1301), *el-Akîdetü'r-Rükniyye fi şerhi lâ ilâhe illallah Muhammeddün Rasûlullah*, yayına Haz., Mustafa Sinanoğlu, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 45.

<sup>59</sup> Ubeydullah es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, s. 45 dipnot. Şehid Ali Paşa ve Manisa Kütüphane nüshaları.

<sup>60</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek Hâkim*, Haydarâbâd, 1334, I/45.

<sup>61</sup> Ubeydullah es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, s. 45'deki 46. dipnotta.

bir melekten veya Cenab-ı Allah'tan geliyorsa sadece kendisi için delil teşkil eder. Başkaları için delil olmaz. Çünkü velide ismet sıfatı yoktur. Peygamberlerin ve velilerin dışındaki insanlara gelen ilham, ilim elde etmenin yollarından değildir. Çünkü kalbe Allah'tan veya melekten gelen bilgi ile nefis ve şeytanın verdiği vesvesenin arasını ayırmak çok zordur. Bu ancak evliyanın murakabaları ile mümkündür. Ayrıca kendisine gelen ilhamı kitap ve sünnete arz etmeli, bu ikisine uyuyorsa amel etmelidir.<sup>62</sup> O halde Ubeydullah es-Semerkindî'ye göre ilham, *kontrollü kullanılacak yardımcı doğru bilgidir*.

### Sonuç

Araştırmamız neticesinde Mâturîdî âlimlerin ilhamı içinde buldukları şartlara göre değişik açılardan ele aldıkları görülmektedir. Özellikle İslam dünyasında hicri IX. miladi XVI. yüzyıllarda ortaya çıkan bâtinî yorumların yaygın olarak kötü amaçlı kullanılması ve kalbe gelen / doğan her şeyin doğru olduğu iddia edilir olması ayet ve hadislerin keyfi ve subjektif yorumlanmasına yol açmıştır. Bütün bu olumsuzlukların önüne geçmek için Ömer en-Nesefî gibi Hanefî-Mâturîdî âlimler ilhamın bilgi kaynağı olmadığını açıkça belirtmişlerdir.

Hanefî-Mâturîdî âlimler arasında Ebû Mansûr el-Mâturîdî, her konuyu olduğu gibi ilham konusunu da enine boyuna ele almıştır. Yukarıda genişçe anlatıldığı üzere ona göre ilham, peygamberlere ve salih kişilerin kalbine Allah veya melekleri tarafından bir çaba sarf etmeden aniden getirilen doğru bilgi demektir. Ancak ona göre diğer insanlara gelen ilham, bilgiyi elde etmenin yollarından birisi değildir.

Maturidî âlimlerden Alaüddin es-Semerkindî ise ilhamı, "hak ilham" ve "bâtil ilham" olarak; Ebû'l-Muîn en-Nesefî ise "sahih ilham" ve "fâsid ilham" olarak ikiye ayırmışlardır. Bununla birlikte onlara göre hangisinin hak / sahih, hangisinin bâtil / fâsid ilham olduğunun anlaşılması zordur. Bu durumda Maturidî âlimlerin çoğu nazar ve istidlale başvurmuşlar; Ubeydullah es-Semerkindî gibi sufi Maturidî âlimler ise murâkabeye müracaat etmişlerdir.

Ebû'l-Yüsr Pezdevî ve Ömer en-Nesefî gibi âlimler ise ilham konusunda herhangi bir ayrıma gitmemişlerdir. Onların bu görüşü benimsemesinde yaşadıkları dönemde şeytanın vesvesesi ve nefsin iğvası ile Allah'ın ve meleklerinin verdiği takvâ ilhamının karıştırıldığı ve hatta kötüye kullanılmaya başlanmasının önemli rol oynadığı kanaatindeyiz. Bu âlimler, halkın vesveseye de ilham demesinden dolayı tehlikenin büyüklüğünü sezmişler; Müslümanların itikadını

<sup>62</sup> Ubeydullah es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, s. 45 vd.

ve birliğini korumak maksadıyla ilhamı bilgi elde etmenin yollarından kabul etmemişlerdir.

Genelde Hanefî-Mâturîdî âlimlere göre ilham, peygamberlere, salih kimseler başta olmak üzere bütün insanlara ve hatta canlılara gelebilir. Peygamberlere gelen ve vahyin bir türü olan ilham, hem kendileri hem de ümmetleri için delildir. Salih kimselere gelen ilham, aklî delillere, Kur'an ve Sünnet'e uyuyorsa sadece kendisi için delil olur. Diğer bir ifade ile salih kişilere gelen *ilham, kontrollü kullanılabilir yardımcı bilgidir.*

Hanefî-Mâturîdî âlimlere göre peygamberler ve salih kişilerin dışında kalan diğer insanlara gelen ilham ise ne kendisi için ne de başkası için delil olur. Zira ilham, nazar ve istidlâle başvurmadan kalbe gelen bilgidir, manadır. Kalbe gelen o mana Rahmânî de şeytânî veya nefsânî de olabilir. Rahmânî mi yoksa şeytânî veya nefsânî mi olduğu kesin bilinemeyeceği için zan ifade eder. Bu sebeple Mâturîdî âlimler ilhamı, bilgiyi elde etmenin bir yolu olarak kabul etmezler. Başta İmam el-Mâturîdî olmak üzere hemen bütün Hanefî-Maturidî âlimler, ilim elde etmenin yollarını havâssı hamse (beş duyu), doğru haber ve akıl ile istidlâl olarak kabul etmişler, ilhamı ise bilgiye ulaşma yolları arasında saymamışlar; ancak onlardan bazıları, bu üç kaynağa uygunluğu ölçüsünde itibar etmişlerdir.



## KAYNAKÇA

- Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik*, 1. Baskı, Yayınevi Yayınları, Ankara 2009.
- Alper, Hülya, *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 1. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- el-Buhârî, Ebu İshak es-Saffar, *Telhîsü'l-Edille li Kavâidi't-Tevhîd*, thk., Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2012.
- Demir, Ahmet İshak, *Mütekaddimin Devri Kelâmcıların Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşif ve İlhâm*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas eş-Şicistânî, *Sünen*, İstanbul trs.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek*, Haydarâbâd, 1334, I/45.
- İbn Zekeriya Yahya b. İshâk, (IV/X. asrın sonları), *Şerhu Cümel-i Usûli'd-Din li Ebî Seleme es-Semerkandî*, Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa Bölümü, Nu:1648/II.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, Thk., Bekir Topaloğlu-Ahmet Vanlıoğlu, 1. Baskı, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, 17 cilt.
- ....., *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, 1. Baskı, İSAM Yayınları, Ankara 2003.
- ....., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, 1. Baskı, İSAM Yayınları, Ankara 2002.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, thk., Claude Salame, Dirasetü'l-Arabiyye, Şam 1993.
- en-Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Risâle fi Beyâni Fıraki'd-Dâlle mine'l-Mutasavvife*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Bölümü, Nu: 2317, v. 93-95.
- ..... *Akâidü'n-Nesefî*, yrz., trz.
- Kutlu, Sönmez, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, (haz. Sönmez Kutlu), 1. Baskı, Kitabiyat, Ankara 2003, s. 385-432.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim, *Kitâbu Usûl'd-Din*, thk., Hans Peter Linss, 1. Baskı, Dârü'lhyâi'l-Mektebi'l-Arabiyye, Kahire 1383/1963.
- ....., *Ehli Sünnet Akaidi*, Çev.: Şerafettin Gölcük, 3. Baskı, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1994.

- es-Sâbunî, Nureddin Ahmed b. Mahmud b. Ebî Bekir, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, tah., Muhammed Aruçi, Dar İbnHazm, Beyrut 2014.
- ..... *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, tah., Bekir Topaloğlu, 3. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1982.
- ..... *Mâturîdiyye Akaidi*, ter., Bekir Topaloğlu, 3. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1982.
- es-Semerkindî, Alaüddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Te'vilati'l-Kur'an*, Süleymaniye Kütüphanesi, Medine Bölümü, Nu: 179.
- ....., *Mîzânü'l-Usûl an Netâici'l-Ukûl*, thk., Muhammed Zeki Abdülber, 1. Baskı, İdretü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, Doha-Katar, 1984.
- es-Semerkindî, Ebû Muhammed Rüknuddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz, *el-Akâidetü'r-Rükniyye fi şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Rasûlullah*, yayına Haz., Mustafa Sinanoğlu, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- es-Semerkindî, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed (IV/X. asrın ortaları), *Cümelü Usûli'd-Din*, thk. Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul 1989.
- Tirmizî, Ebû Musa Muhammed, *Sünen*, İstanbul trs.
- el-Üsmendî, Alaeddin Muhammed b. Abdulhamit es-Semerkindî, *Lübâbü'l-Kelâm*, Thk.: Muhammed Said Özerverli, 1. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", *DİA*, İstanbul 2000, XXII/98.

## **Mucizenin Onto-Teleolojik Açından Sihirden Farklılığı**

**Mustafa Bozkurt\***

**Hüseyin Maraz\*\***

---

**Özet:** İlahi din, hitap ettiği toplumlara hakikati açıklama ve onları ikna etmede mucizeyi bir yöntem olarak tercih etmiştir. Mucizelerin keyfiyetini belirlemede toplumların sosyo-kültürel yapıları önemli bir kriterdir. Bu nedenle mucizeler tarih ve toplum realitesini göz ardı etmeden nübüvveti doğrulamanın birer ilahi ölçütüdür. Bu da göstermektedir ki olağanüstü bir olay olan mucize, sihir ve diğer tuhaf olaylar gibi aldatmanın değil, tasdik etmenin aracıdır. Buna karşın sihrin tarihsel olarak yöntem ve amacında değişiklik olmamıştır. Sihir göz aldatması ve algısal yanıltma türleri olarak tarihi süreçte mucizeyle bir benzerlik ilişkisinden uzak tutulmuştur. Zira mucizeler ilahi bir kaynağa bağlıdır. Sihir ise tamamen beşeri bir olgu olarak alet ve harekete dayanmaktadır. Dolayısıyla mucize sadece olağanüstü bir olay değildir. Bu makalede ontolojik ve teleolojik (amaçsal) boyutuyla mucize olgusunun sihirden farklılığı incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Mucize, Sihir, Ontolojik, Teleolojik, Nübüvvet, Kelam

**Abstract:** (The Difference of Miracle from Magic in an Onto-Theological Perspective) Divine religions have given preference to miracle as a gateway to explaining their truths to the communities they appeal to, and to inducing them to the truths they explain. Socio-cultural structures of communities are an important criterion in identification and interpretation of the nature of miracle. However, miracles are divine criteria in justification and affirmation of the divine mission of prophecy without putting historical and communal realities completely aside. What follows from this is the fact that miracle, as a preternatural phenomenon, is a way of confirmation and affirmation, not a way of deception. On the other hand, historically, there has been no change and diversification in the aim and methodology of magic. As a kind of illusoriness and illusion, magic has been kept apart from miracle in the historical process. This is because miracles are attached to a divine source, though magic is contingent upon the humane phenomena such as the use of tools and movement. Therefore, miracle is not merely an extraordinary phenomenon like magic. The study inquiries into the nature of phenomenon of miracle in an ontological and teleological dimension by stressing its distinction from magic.

**Key Words:** Miracle, Magic, Ontological, Teleological, Prophecy, Kalam

---

\* **Yrd.Doç.Dr.,** İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafa.bozkurt@inonu.edu.tr

\*\* **Arş. Gör.,** İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, huseyin.maraz@inonu.edu.tr

## Giriş

İnsanlık tarihine bakıldığı zaman olağanüstü olaylar ve alışılmıştın dışına çıkma hep insanların ilgisini çekmiştir. Tarih boyunca peygamberlerin hitap ettiği toplumlar onlardan somut bir takım belgeler istemişlerdir. Özellikle hissi mucizeler insanın duyularına hitap ettiği için doğrudan etki edebilecek güçtedir. Bu sebeple peygamber gönderilen her toplum, elçilerden kendilerini ikna edecek mucize tarzında somut delil talebinde bulunmuştur. Sihir ise bir takım alet ve maddelere dayalı, olağan dışı görünümünde algı yanıltmasına dayanan beşeri bir gösteri türüdür. İnsanların entresan olaylara karşın merak ve ilgisi dönem dönem sihir, büyü ve tılsım vs. olarak isimlendirilen bu hadiselerin revaç bulmasına neden olmuştur. Buna mukabil dini hassasiyetin ve akli tefekkürün arttığı dönemlerde ise sihir türü gösteriler fazla ilgi görmemiştir.

Meseleye önyargısız baktığımız zaman mucize ile sihrin yapısının çok farklı olduğu dikkatimizi hemen çekmektedir. Zira sihirde asıl itibarıyla muhatap insanların kandırılması ve göz boyama şekliyle, bazı şeylerin olduğundan başka gösterilmesi vardır. Mucizede hem olağan dışılık hem de bir hakikatin gerçekleştirilmesi söz konusu olmaktadır. İşte bu açıdan bakıldığı zaman sihir ile mucize arasında önemli farklılıklar vardır. Aslında bu farkı hem peygamber olanlar hem de sihir yapanlar kesin olarak bilirler. Diğer insanların birçoğu da bu farkı kolayca anlayabilir. Fakat bazı ön kabullerle hareket edip de hak ve hakikatin karşısında yer alanlar bu hakikati çarpıtabilirler. Nitekim Firavun örneğinde olduğu gibi. Firavun en iyi sihirbazlarını Hz. Musa'yı mahcup ederek küçük düşürmek niyetiyle toplayıp sihirlerini göstermelerini ister. Onlar bazı cisimleri hareket ettirmeye başlayınca insanlar bu cisimleri yılan gibi algırlar. Fakat Kuran'da ifade edildiği gibi<sup>1</sup> Hz. Musa'nın asasının büyük bir yılanı çevrilme mucizesi karşısında bütün sihirbazlar bunun bir sihir olmadığını anlamışlardır. Çünkü hiçbir sihirbazın böyle bir şey yapamayacağını en iyi kendileri bilmektedirler. Firavun ise sihirbazların bu halini görmesine rağmen inadından dolayı Hz. Musa için en büyük sihirbazdır demesi bunun en açık örneklerinden birisidir.

Aralarında önemli fark olmasına rağmen zaman zaman mucize-sihir ilişkisi insanları meşgul etmiştir. Müslüman kelimacılar da birçok yönden mucize ve

---

<sup>1</sup> "Ey Musa! Sağ elindeki nedir? Musa dedi: "O benim asâm (değneğim) dır, ona dayanırım, onunla davarlarımı yaprak silkerim ve onda başka hacetlerim (faydalanacağım şeyler) de var." Allah: "Ey Musa! onu (yere) bırak"dedi. Musa da onu bıraktı, bir de ne görsün! o bir yılan olmuş koşuyor. Allah buyurdu ki: "Tut onu, korkma; biz onu yine eski durumuna çevireceğiz."Taha 20/17-21.

sihir konularını tartışmışlardır. Bu makalede de biz Kelamcılarının genel bakış açılarıyla mucize ile sihir arasındaki bazı temel farklara dikkat çekerek bu hususun daha net olarak belirlenmesine katkı sağlamaya çalışacağız.

## 1. Mucize Kavramının Lügavî ve İstilahî Anlamı

Mucize kelimesi, kudretin zıddı olan “acz” kökünden türetilmiştir.<sup>2</sup> Mucize, “a-c-z” fiilinden ismi fail olup, kelimenin sonundaki “z”, “el-allâmetü” de olduğu gibi müenneslik alâmeti değil, mübalağa içindir<sup>3</sup> ve “asla güç yetirilemeyen”, “kesinlikle aciz bırakan” “karşı konulamayan” anlamında insanların gücü dâhilinde olmayan şeyleri ifade eder. Bu nedenle insanların gücü dâhilinde olan şeyleri yapmaktan aciz kalmaları mucize olarak ifade edilmez.<sup>4</sup> Bu durum mucizenin kulun gücünün üstünde bir mahiyete sahip olduğunu gösterir. Fakat bir kudrete sahip olup da mutad bir eylemi yapmaktan aciz kalma, örneğin yürüme gücü ve kapasitesine sahip iken yürüyememe mucize değildir. Ancak mu’tad olanı yapmaya bir engelin olması halinde mucize olgusundan bahsedilebilir.

İlmin olmaması hali nasıl cehl olarak ifade ediliyorsa kudretin olmaması da acz olarak ifade edilir. Bu bakımdan bir şeye güç yetirebilme halinde mucize değil olağan bir durumun varlığından bahsedilebilir.<sup>5</sup> Dolayısıyla bir işi yap-

<sup>2</sup> İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Zekeriyya el-Kazvini, *Mu’cemu-Mekayısı’l-Lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (ys.) 1979, IV, 232; İbn Manzur Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu’l-Arab*, nşr. Daru’s-Sadr, Beyrut (ts), s. 369; Murtaza Zebidi, Muhammed b. Muhammed Abdurrez-zak el-Huseyni, *Tacu’l-Arus*, nşr. Daru’l-Hidaye, (ys., ts.), XV, 200.

<sup>3</sup> Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir Muhammed, *Usulü’l-Din*, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut 2002, s. 193.

<sup>4</sup> Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul (ts), s. 176.

<sup>5</sup> Sadeddin et-Taftazani, Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu’l-Makasid*, nşr. Daru’l-Kütub, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1998, V, 11; “A-c-z” sığası, Kur’an’da, muhtelif şekillerde yirmi altı defa geçmesine rağmen istilahî manasını çağrıştıracak tek bir kullanım dahi bulunmamaktadır. Örneğin, Tevbe 9/2, 3; Yunus 10/53; Hud 11/33, 72; Nahl16/46; Şura 42/31; Hacc 22/51; Ankebut 29/22; Ahkaf 46/32; Şuara 26/174; Zümer 39/51; Cin, 72/12. Bk. Muhammed Fuad Abdalbaki, *Mu’cemu’l-Müfehres li-Elfazi’l-Kur’ani’l-Kerim “Acz”*, Kahire 2001, s. 548; Bu anlamı ifade edecek tarzda Kur’an, daha çok “hak”, “beyyinat” ayet”, “sultan”, “burhan” ve “furkan” kelimelerine yer vermiştir. Abdalbaki, *Mu’cemu’l-Müfehres*, s 256, 257; 176; 128-131; 435, 436; 145; 628 ve diğerleri. Kur’an da ayet, insanın bizzat kendisi ve kendisi dışında gördüğü her şey anlamındadır. Ayet kelimesi Allah-âlem ilişkisi bağlamında Kur’an’da üç anlamda kullanılmaktadır: Bunlardan ilki, tabiatıta var olan ve ilahî kudretin varlığını insanlara hatırlatan işaretler anlamında kullanılmaktadır. İkincisi, tabiatüstü, hari-kulâde ve insanı benzerini yapmaktan aciz bırakan mucizeler, üçüncüsü, Kur’an’da yer alan surelerin bölümü, manasında kullanılmaktadır. Ayrıntı için bk. Yaşar Türkmen, *Richard*

mama hali acz olarak ifade edilmektedir. Mucize olağanüstü bir olay olarak bilinen sebeplerin dışında gerçekleştiğinden benzerini getirmekten insanlar aciz kalmışlardır.<sup>6</sup>

İ'caz, bir şeyin sebebine isnadı kabilinden, kendisiyle meydan okunana mecazen isnadından dolayı meydan okuyanın bir vasfıdır.<sup>7</sup> Bu durumda mucize fiilinin faili Allah olmakta peygamberin varlığı mucizenin sebebi olmaktadır. Bu şekilde mucize talep eden kimselerde aczin yaratılmasıyla meydan okuyan/mütehaddi kimseye mucize mecazen isnad edilmektedir. Dolayısıyla mucize peygambere ait bir özellik olarak Allah'ın fiilidir. Bu nedenle mucize kavramının Allah'ın dışında bir başkası için kullanılmayacağı söylenmiştir. Bir başkasının mu'ciz (aciz bırakan) olarak isimlendirilmesi ise yalnızca mecazen ve tevessü'(yaygınlık kazanması) itibariyledir.<sup>8</sup> Bu açıdan peygamberlere mucize isnad edilmesi mecazen olmaktadır. Nitekim peygamber, ilahi bir yardım olarak ve görünen âlemin yasalarından yararlanarak doğruluğunu ve davasını ispat etmektedir. Mecazi manada bir peygamberin fâil olması ise mucizeye bir muaraza (karşı koyma) olamayacağını bildirmek içindir. Zira bir peygamberden diğer insanları güçsüz bırakacak bir fiilin ortaya çıkmasının imkânsız olması nedeniyle mucize fiilinin faili Allah olmaktadır.<sup>9</sup>

Mucize, ıstılahî manada ise birçok kelimâ âlimi tarafından çeşitli şekillerde tarif edilmiştir: Bu tanımlardan bir kaçını zikredersek; Cürcânî'ye göre mucize, peygamberlik iddiası sırasında, kendisiyle Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden zatın sıdkını ispat etmesi kastedilen ve hayra, saadete vesile olan harikulade bir iştir.<sup>10</sup> İci'ye göre, kendisiyle Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden şahsın doğruluğunu izhar etmenin kastedildiği şeydir.<sup>11</sup> Bâkılânî, mucizeyi, Allah'ın kud-

---

*Swinburne ve Gazali'de Mucize Problemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008, s. 16.

<sup>6</sup> Sabri Türkmen, "Kur'an'ın Mucizeliği Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 39, sayı: 4, 2003, s. 56.

<sup>7</sup> Cemal el-Huseyin Ebu Ferhat, *Mizanu'l-Nübüvveti'l-Mucize*, Kahire 1997, s. 10.

<sup>8</sup> Seyfeddin Amidi, *Gayetu'l-Meram fi-İlmi'l-Kelam*, thk. Hasan Muhammed Abdullatif, Kahire 1971, s. 233; Ebu'l Beka, Eyyüb b. Musa el-Huseyni el-Kefevi, *el-Külliyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri, Beyrut 1998, s. 149.

<sup>9</sup> Erkan Yar, "Müslüman Kelamında Elçilik", *İslam'da Peygamber İnanıcı Sempozyumu*, edit. İbrahim Coşkun, Ensar Yayınları İstanbul 2009, s. 125.

<sup>10</sup> Cürcani, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, nşr. Mektebet'ü-Lübnan, Beyrut 1985, s. 234.

<sup>11</sup> Adudiddin İci, Abdurrahman b. el-Ahmed, *el-Mevakıf-fi-İlmi'l-Kelam*, nşr. Alemlü'l-Kutub, Beyrut (ts), s. 339.

retinin tek olarak tecelli ettiği, yaratıklarından insan, cin ve meleklerden herhangi birinin kudreti dâhilinde olmayan hâdise olarak tanımlar.<sup>12</sup> Mâturîdî, peygamberlere ait bir özellik olarak ve benzeri öğrenim yoluyla meydana getirilemeyen olay şeklinde açıklar.<sup>13</sup> Nesefî, mucizenin meydan okuma (tehadî) ile birlikte dünyada (darû't-teklif) vuku bulan harikulade bir hadise olduğunu söyler. Ona göre ahirette meydana gelen olağanüstü olaylar mucize kabul edilmez.<sup>14</sup> Kadı Abdulcabbar ise mucizeyi Allah tarafından yaratılan, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu göstermeyi amaçlayan ve nitelikleri bakımından insanları benzerini getirmekten âciz bırakan olağanüstü hadise olarak tanımlar.<sup>15</sup>

Görüldüğü üzere kelimelerin mucize tanımlarında genel itibarıyla iki husus dikkat çekmektedir: İlki; mucizelerin, bir hikmet ve amacı içermesi ve peygamberlere mahsus ilâhî fiiller olması, dolayısıyla sıradan insanlardan zuhur eden keramet, istidrac, sihir ve benzeri hallere mucize denilemeyeceği, ikincisi ise, mucizenin meydan okuma (tehadîden) sonra zuhur etmesidir.<sup>16</sup>

## 2. Sihir Kavramının Lügavî ve Istılahî Anlamı

Sihir, “sebebi gizli olan bir fiil”, “çok susamış birinin serap görmesinde olduğu gibi bir şeyin hakikatinden farklı olarak vehmettirilmesi”, “bir şeyi bulunduğu durumdan başka bir hale çevirmek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>17</sup> Sihir, kendisiyle şeytana yaklaşılan bir fiil ve şeytanın sihir yapana yardımıdır.<sup>18</sup> Zira sihri öğrenen ve öğreten ister istemez şeytana hizmet etmektedir. Sihir eğitimi,

<sup>12</sup> Bakillâni, Kâdı Ebubekir Muhammed b. Tayyib, Kitabu'l-Beyan-anil-Farkı beyne'l-Mu'ci-zat'ive'l- Keramat'i ve'l-Hiyel ve'l-Kehaneti ve's-Sihri ve'n-Nazicat, thk. Richard J. McCarthy, Beyrut 1958, s. 23.

<sup>13</sup> Mâturîdî, Ebu Mansur, Muhammed b. Muhammed, *Te'vilatu'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, İstanbul 2006, VI, 16.

<sup>14</sup> Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, II, 30.

<sup>15</sup> Kâdı Abdulcabbar, *el-Muğnî,-fi-Ebvabi't-Teohid ve'l-Adl*, thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut 2012, XV, 206.

<sup>16</sup> Fahreddin Râzi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal* (Kelama Giriş), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara (ts), s. 207.

<sup>17</sup> Mâturîdî, *Te'vilat*, VI, 19; Cassas, Ebu Bekr, Ahmed b. Ali er-Râzi, *Ahkamu'l-Kur'an*, nşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1415, I, 51; Ayrıntılı bir açıklama için bk. Süleyman Eşkar, *Alemu's-Sihr ve's-Şa'veze*, nşr. Daru'n-Nefais, Ürdün 1997, s. 71-73.

<sup>18</sup> İbn Manzur, *Lisan*, IV, 348; Ezheri, Muhammed b. Muhammed Ebu Mansur, *Tehzibu'l-Lüğa*, thk. Muhammed İvaz, nşr. Daru't-İhya-i-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2008, IV,169; Ferid Vecdi, “Sihir”, *Dairet-ü-Mearifi'l-Karnî'l-İşrin*, nşr. Daru'l-Fikr, Beyrut (ts), V, 55.

bu yüzden Allah'ın dışındakilere boyun eğmek ve yönelmektir.<sup>19</sup> Sihirbaz da, "bâtılı, hak suretinde gösteren" ve bir şeyi, hakikatının dışında göstererek; hakikatmış gibi tahayyül edilmesini sağlayan kişidir.<sup>20</sup> Bundan başka sihir kelimesi her ne kadar olumsuz şeyleri ifade etmek için kullanılsa da bazen övülen ve beğenilen şeyler hakkında da kullanılır.<sup>21</sup> Güzel ve cezbedici söze sihir denmesinin sebebi de dinleyenlerin kalbinin sözün tılsımlı gücüne kapılması sebebiyledir.<sup>22</sup>

Mahza aldatma olan sihrin<sup>23</sup> mahiyetinde esrarengiz gizli sebep ve incelik, dış görünüşünde cazibe, hile ve kötü niyet vardır. Sihir gösterisi için bir uğraşın ve yanıltmayı sağlayacak özel bir sebebin olması gerekir. Bu özel sebep, herkes tarafından bilinmediğinden sihir, olağanüstü bir hadise zannedilir. Zira sebebi herkesçe bilinmeyen bir olay hakikat içerse de başkalarını kandırma amacı güttüğünde sihir olur.<sup>24</sup> Sihir ilk bakışta harikulade gibi görünse de sebep ve vasıf-lara başvurularak gerçekleştirildiğinden adetten olduğu söylenilmiştir.<sup>25</sup>

Her ne kadar İslamî literatürde sihir ile büyü aynı anlamda kullanılmış olsa da büyü<sup>26</sup>; "gizli metotlar uygulayarak olağanüstü güçlerden yararlandığını iddia eden kişilerin kullandığı tekniklerin genel adı" olarak ifade edilmektedir.<sup>27</sup> Kur'an, sihir, kelimesini büyüü kapsayacak şekilde kullanır. Bunun öğrenilebilir bir meslek olduğunu ifade eder.<sup>28</sup> Kelamcılar da genelde sihir ve büyü diye

<sup>19</sup> İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed Haldun Hadrami, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Yayınları, Ankara 2004, s. 713.

<sup>20</sup> İbn Manzur, *Lisan*, IV, 348; Vecdi, "Sihir", V, 55.

<sup>21</sup> Selim Özarslan, *Günümüz İnanç Problemleri*, Nobel Yayınları, Ankara 2012, s. 64.

<sup>22</sup> Râzi, Fahreddin, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Tefsiru'l-Kebir*, nşr. Daru'l-Fikr, Beyrut 1981, III, 222; İbn Manzur, *Lisan*, IV, 348.

<sup>23</sup> Râzi, *Tefsir*, XIV, 207.

<sup>24</sup> Râzi, *Tefsir*, III, 222; Sihir çeşitleri için ayrıca bk. Ali Osman Ateş, *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler-Büyü*, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, s. 211.

<sup>25</sup> Örneğin bir hastanın dua ile iyileşmesi adet dışı iken; tıbbi yöntemle iyileşmesi adettendir. Ayrıntı için bk. Mehmet Sait Özerverli, "Harikulade", *DİA*, XVI, 182.

<sup>26</sup> Büyünün, başlangıçta, canlı veya cansız bir takım maddelere olağanüstü güç yüklemek ve bu güçten yardım beklemek şeklinde insanlar arasındaki inanışlardan doğduğu söylenmiştir. Bk. Cevad Kılıç, "Sistemik Felsefi Düşünce Öncesi Mitoloji Büyü ve Dinlerde Varlık Düşüncesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1, Elazığ 2008, s. 42.

<sup>27</sup> "Büyü" karşılığında Arapçada 'döndürmek/çevirmek' anlamına gelen 'sihir' kelimesine, "sebebi gizli latif bir şey, gerçek dışı algılama, göz boyama, aldatma, hile" anlamları yüklenerek kullanılmaktadır. "Ayrıntı için bk. Çağfer Karadaş, "Büyü ve Din -İslami Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme", *Usul Dergisi*, sayı: 1, cilt: 1, 2004, s. 111.

<sup>28</sup> Bakara 2/102.



bir gerçekliğin varlığını kabul ederler ve bunun aklen imkânsız olmadığını söylerler.<sup>29</sup>

İbn Haldun, herhangi bir dış destek almaksızın yapılan büyü türüne “sihir” derken, dış destek yardımıyla ortaya konulan büyü türüne “tılsım” demekte ve büyüünün üç şeklinden söz etmektedir:

a. Dışarıdan destek almaksızın ve bir alet kullanmaksızın gerçekleştirilen sihir.

b. Gizli güç olarak iddia olunan bir takım unsurlardan destek almak suretiyle yapılan tılsım.

c. O dönemde ‘şa’vede’ ve ‘şa’beze’ diye adlandırılan, kişilerin tasavvur ve hayal güçlerini etkileyerek gerçeği, başka türlü gösterme ameliyesi hokkabazlık.

Ona göre birinci ve ikinci tür sihrin gerçekliğinden söz etmek mümkün iken, son şıkta yer alan sihrin hiçbir şekilde gerçekliği bulunmamaktadır. Bu noktada sihrin var olup olmadığı tartışmasına değinen İbn Haldun, yok olduğunu söyleyenlerin üçüncü şıkta yer alan sihri; var olduğu yönünde tavır alanların ise ilk iki şıktaki sihri dikkate aldıklarını belirtir.<sup>30</sup>

Türkçede ise büyü ile sihir farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Sihirbaz, el çabukluğu, göz aldatmacası, hokkabazlık, renk yanılması gibi bir sanatı icra eder. Büyücü ise büyü tekniğini, tılsımlı sözleri, iksirleri ve muska gibi bir takım materyalleri kullanan, iyi veya kötü varlıklarla ilişkisi olduğu bilinen kimsedir.

<sup>29</sup> Cüveyni, İmamı'l-Haremeyn, *Kitabu'l-İrşad*, trc. Adnan Bülent Baloğlu vd., TDV Yayınları, Ankara 2012, s. 260; Taftazani, Sa'deddin, *Şerhu'l-Makasid*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1998, V, 79; Sihir kelimesi türevleri ile beraber Kur'an'da altmış üç yerde geçmektedir. Bunların üçü “seharu”, “tesharu”, “tüsharun” şeklinde fiil, diğerleri ise isim olarak zikredilmektedir. İsim olarak gelenlerin yirmi yedisi “sihr”, biri tesniyesi olan “sihran”, on ikisi “sahir”, biri bunun mübalağalı şekli olan “sahhar”, biri sahirin tesniyesi olan “sahiran”, biri “sahirun” ve sekizi sehare” şeklinde ismi fail kipinde, üç yerde “meşhur”, bir yerde bunun çoğulu “meşhurun” ve iki yerde “musahharun” şekillerinde ismi meful kalıbında, üç yerde de “sehar” ve “eshar” şekillerinde zaman anlamında gelmektedir. Kelimenin geçtiği ayetlere bakıldığında, otuz beşi Hz. Musa ve Harun'la; on yedisi Hz. Muhammed'le ilgili ayetlerde geçmektedir. Bunun dışında Hz. İsa ile ilgili iki; Hz. Salih, Şuayb ve Süleyman peygamber ile ilgili birer ayette geçmektedir. Bk. İlyas Çelebi, “Geçmişten Devralınan Kültürel Miras: Sihir”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9, 2002, s. 220; Ayrıca Bk. Abdulkaki, *Mu'cemu'l-Müfehres*, “se-he-ra” maddesi, s. 425-426.

<sup>30</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 712; Ayrıntılı açıklama için ayrıca bk. Karadağ, *Büyü ve Din*, s. 112.

Genellikle büyü için ruhlar, cinler, şeytanlar, canlı ve cansız varlıklar, cisimler, şekiller araç olarak kullanılır.<sup>31</sup>

Bu izahlardan sonra sihri (büyü) başlıca iki kısma ayırmak mümkündür: İlki, sırf yalan, dolan ve kandırmadan ibaret olan söz ve fiillerle gerçekleşen sihir; diğeri, az-çok var olan bir gerçeği suiistimal ederek yapılan sihirlerdir.<sup>32</sup> Bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki; nübüvvetin gerçekliğini kabul eden birisi, aynı zamanda sihrin gerçekliği ve aslının olmadığını farkında olmalıdır.<sup>33</sup>

### 3. Mucizenin Teolojik Açıdan Sihirden Farklılığı

Harikulade bir tarzda meydana gelen bir olayın nübüvvet iddiasında bulunan bir kimsenin doğruluğuna delil olabilmesi için, bir takım özellikleri taşıması gerekir. Bu mevzu, kelim kitaplarında daha çok mucizenin şartları ve delaletleri bahsinde ele alınmaktadır. Her ne kadar bir takım şekilsel farklılıklar olsa da bu kitaplarda genel itibarıyla mucizenin hakikati ve mahiyetine yönelik benzer niteliklerden bahsedilmektedir. Buna göre bir hadisenin mucize olarak kabul edilebilmesi için; ilahi bir fiil olması, olağanüstü bir tarzda zuhur etmesi, peygamberlik iddiası ve tehadidiyle birlikte meydana gelmesi, teklifin devam ettiği süre içerisinde vukuu bulması, peygamberin iddiasına uygun ve iddiadan hemen sonra zuhur etmesi gibi şartlar zikredilmiştir.<sup>34</sup>

Mucizenin özelliklerinden hareketle mucize ile sihir arasındaki teolojik farkı şu şekilde açabiliriz. Her şeyden önce bir peygamberin mucizesi, diğer peygamberler ve tüm insanlar için hüccettir. Fakat sihirbazın gösterdiği enteresan bir olay, hiç kimse için delil değildir.<sup>35</sup> Diğer açıdan sihir tarzı şeyler insanın gücü dâhilinde olduğundan her hangi bir kimse için ayrıcalık teşkil etmez. Daha doğrusu sihirden, bir insanın aciz kalması söz konusu olamaz. Fakat mucize sadece

<sup>31</sup> Hikmet Tanyu, "Büyü", *DİA*, VI, 501.

<sup>32</sup> Ateş, *Cinler-Büyü*, s. 225.

<sup>33</sup> Fahreddin er-Râzi, Muhamed b. Ömer el-Hatib, *en-Nübüvvet ve-ma-Yetallaku-Biha*, thk. Ahmed Hicazi es-Seka, Beyrut 1987, s. 47.

<sup>34</sup> Kadı Abdulcabbar, *el-Muhit-bi't-Teklif*, thk. Yan Peters, nşr. Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1999, III, 451; Kâdı Abdulcabbar, *el-Muğni*, XV, 175-190, Kâdı Abdulcabbar, *Şerh-u Usuli Hamse*, met. ve çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, II,430-434; Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s 194-195; İci, *el-Mevakif, fi-İlmi'l-Kelam*, s 339-340; Cüveyni, İmamü'l Hameyn, *Akidetü'n-Nizamiyye*, thk. Zahid el-Kevseri, Kahire 1992, s 63-65; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi-Kelam*, İstanbul h. 1339-1342, s 189-190; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s 33-38; Halil İbrahim Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissi Mucizeler*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001, s 17-28.

<sup>35</sup> Bâkillâni, *el-Beyan*, s. 27.

Allah'ın kudretine bağlı olduğundan peygamber dışında bir başkasının mucize tarzında bir olaya güç yetirmesi imkânsızdır.<sup>36</sup>

Bu bağlamda insan, melek veya şeytan, nübüvvet iddiasında bulunsa Allah'ın kendi kudretinde olan bir şeyi onların elinde izhar etmesi imkânsızdır. Aksi halde seçtiği elçiyi yalanlamış ve hitabını nakzetmiş olur. Bâkillâni buna dair en uç örneği verir. Örneğin şeytan, nübüvvet iddiasıyla ortaya çıksa, Allah onun bütün gücünü elinden alır veya yaptığını yapabilecek binlerce şeytanı ona musallat eder, der.<sup>37</sup> Özellikle Eş'ari teolojisinin mucize-sihir farkını ortaya koyan en iddialı dayanakları Allah'ın kudretini merkeze almalarıdır. Bu doğrultuda Bâkillâni'ye göre sihirbaz sihrini delil olarak ortaya koysa ve onunla nübüvvet iddiasında bulunsa Allah'ın bunu iki şekilde engelleyeceğini söyler:

1. Ona sihri unutturur veya sihirbazın eylemi ile murat ettiği şeyi yaratmaz.

2. Sihirbazın yaptıklarına benzer tarzda gösterilerde bulunan bir topluluğu ona musallat eder. Hatta bir peygamber sihirbazın yaptıklarına benzer şeyleri yapıp, bu benim doğruluğuma delildir diyerek onlara meydan okusa, sihirbazlar aynı olayı daha önceden çok defa yapmış olsalar dahi bu meydan okuma karşısında bir şey yapamazlar.<sup>38</sup> Bu da göstermektedir ki, mucize olayı tamamen Allah'ın bir eylemidir ve kendi iradesi dışında bir başkasından zuhuru olanaksızdır. Dolayısıyla kullarından herhangi birinin vasfı ne olursa olsun olağanüstü bir olaya güç yetirmesi düşünülemez.<sup>39</sup>

#### 4. Mucizenin Ontolojik Açından Sihirden Farklılığı

Mucize, peygamberin bildirdiği habere<sup>40</sup> başka bir delilin bitişmesidir. Bu, peygamberin gücü dâhilinde olmayan ancak Allah'ın kudreti ile kendisine güç

<sup>36</sup> Bâkillâni, *el-Beyan*, s. 29.

<sup>37</sup> Bâkillâni, *el-Beyan*, s. 36.

<sup>38</sup> Bâkillâni, *el-Beyan*, s. 34.

<sup>39</sup> Özellikle Eş'ari teolojisinde insan, mucize karşısında aciz olmakla vasıflanamaz. Kadir olmamakla nitelenebilir. Ayrıntı için bk. Bâkillâni, *el-Beyan*, s. 9.

<sup>40</sup> Haber, yalana ve doğruya ihtimali olan bir söz olduğuna göre mu'tad olmayan olağanüstü bir fiil yalnızca doğruluğu bilinen bir peygamberden sadır olur. Bk. Maverdi, Ebi'l Hasan Ali b. Muhammed eş-Şafi, *A'lamü'n-Nübüvve*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 26.

yetirilebilen bir delildir.<sup>41</sup> Allah onları nübüvvet davasında teyit etmek için mucizeleri onların şahsında görünür kılmıştır.<sup>42</sup> Buna göre ya peygamberin bizzat şahsının ya da getirmiş olduğu mesajın insanı aşan bir tarafı olmalıdır.<sup>43</sup> Mucize'nin hakikati ise peygamberin doğruluğuna delalet etmesidir. Bir şeyin hakikatının dışında başka bir şeyle özdeşleştirilmesi aklın kabul edemeyeceği bir durumdur. Buna göre Allah'ın doğru olanların delili olarak nitelendirdiği<sup>44</sup> mucizeyi (doğruluk delilini), sihirbaz, kâhin veya sahte bir peygamberin fiiliyle özdeşleştirmek mümkün değildir.<sup>45</sup>

Peygamberlerin mucize izhar etmesi noktasında kelamcılar arasında bir ihtilaf yoktur. Fikir ayrılığı, peygamber olmayan birinden harikulade bir fiilin vaki olması üzerinde cereyan etmektedir.<sup>46</sup> Kelamcılar ilk önce mucizeyi, biri, ölüleri diriltme, kör ve sağırları iyileştirme, asayı yılanı çevirme, denizi yarma gibi, mu'tad olandan cins itibarıyla farklı olan ve kulun gücü dâhilinde olmayan mucizeler; diğeri, insanın havaya sıçraması, göğe yükselmesi, uçması, su üzerinde yürümesi veya kısa bir sürede uzak mesafeleri kat etmesi gibi mu'tad olan davranışlara cins itibarı ile benzeyen fiiller olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Birinci tür fiiller sadece Allah'ın irade ve kudreti dâhilinde iken; ikinci tür fiillerin meydana gelmesinde hem Allah'ın hem de kulun kudreti müdahildir. Mucize bu durumda insanın kudretini aşan bir olay iken; sihir insanoğlunun kudreti dâhilinde olan bir şeydir.<sup>47</sup>

Bunun aksine Cüveyni, kulun güç yetirdiği her şeyin Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini, sihirbazın eylemlerinin gerçekleşmesi için de Allah'ın güç vermesi gerektiğini söyler.<sup>48</sup> Bu durumda sihirbaz Allah'ın fiilini meydana getiren bir alet olmaktadır. Böylece sihirbazın fiillerini tabi kanunlara, bir takım aletlere ve bunlara bağlı olan sebep ve vasıtalara dayandırmak ve Allah'ın âdetinin icracısı olarak görmek daha makul bir düşünce kabul edilmiştir. Çünkü sihirbaz,

<sup>41</sup> Şehristani, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 233.

<sup>42</sup> Harputi, *Tenkihu'l-Kelam*, s. 229.

<sup>43</sup> Fatih Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açından Mucize* (Doktora Tezi), Kayseri 2010, s. 47.

<sup>44</sup> Neml 27/64; Hud 11/13.

<sup>45</sup> İsfarayani, İmamı'l Kerim el-Muzaffer, *et-Tefsir-fi'd-Din*, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut 1983, s. 170.

<sup>46</sup> Amidi, *Gayetu'l-Meram*, s. 334.

<sup>47</sup> Mucize, mu'tad olandan menetme ve mu'tad olmayanı var etme olarak iki şekilde gerçekleşir. Ayrıntı için bk. Bâkillâni, *el-Beyan*, s 24-25, 91; Kâdı Abdulcabbar, *Muğni*, XV, 262; Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 196; Nesefi, *Tebsiratü'l-Edille*, II, 31; Hanefi, *Mine'l-Akide ila's-Sevrati*, IV, 69; Karadeniz, *Mucize*, s 46-47.

<sup>48</sup> Cüveyni, *İrşad*, s. 262.

eylemiyle “ateşe atılan pamuğun yanmasının zorunlu oluşu” gibi adet üzere hareket etmektedir.<sup>49</sup> Kanaatimizce kudret ve iradeden soyutlayarak sihirbazı, Allah’ın fiilinin uygulayıcısı kabul etmek, mucize ile sihir arasında farkın sadece şahıslara indirgenmesine neden olmaktadır. Bu nedenle sihrin birinci kısma ait bir hadise olmadığını, sadece ikinci kısımda sihirbazın gücü dâhilinde olan eylemlerinde gerçekleşeceğini söyleyebiliriz. Bir insan sihir konusunda ne kadar yetenekli veya eğitilmiş olursa olsun bir ölüyü diriltmesi kudreti dâhilinde değildir.<sup>50</sup> Fakat bir takım aletlerle tuhaf bir olayı kendi irade ve kudretiyle gerçekleştirebilir.

Bâkillâni, bir takım aletlerle sihirbazın havada uçmasını, sihir yapılanın sihrin etkisiyle hasta olması veya ölmesini, sevgi veya kızgınlık gibi duyguların sihir yapılarında meydana gelmesini sihirle birlikte Allah’ın bir fiili olarak görür.<sup>51</sup> O, insanın yapısında zati bir kudretin olmadığını; bu nedenle onda kudretin zıddı olan aczin de var olmadığını belirtir. O, bu düşüncesini mucize görüşünü temellendirmek için ortaya koyar. Çünkü insanların mucize karşısında aciz oluşları kabul edilirse, ona güç yetirebilmeleri mümkün olur. Buna göre insan, bir şeyi yapma veya yapamama gibi herhangi bir duyguya sahip değildir. Örneğin, yoktan bir cisim yaratma düşüncesi insanda mevcut olmadığı gibi yaratmama şeklinde bir duygu da yoktur. İnsan, bu nedenle acz ve kudret kavramlarının dışında düşünülmelidir. Buna göre insanın yapısında ne acizlik ne de güç yetirebilme özelliği vardır; bunlar tamamen Allah’ın yaratması ve kudreti dâhilinde meydana gelirler. Böyle bir düşünce peygamber, veli, kâhin veya sihirbazın kendi irade ve kudretlerinin olmaması ve yaptıkları fiillerin Allah’a isnad edilmesi anlamına gelir.<sup>52</sup> Dolayısıyla Bâkillâni’nin aczden ve kudretten arındırılmış soyut varlık düşüncesi, sihirbaz ile peygamberin fiilini, Allah’ın kudretine bağlamaktadır. O halde bir peygamberle sihirbazın göstermiş olduğu olağanüstü bir olay<sup>53</sup> benzer türde ise hangisinin iddiasında doğru olduğu nasıl bilinecektir?

Bâkillâni çözüm olarak tehadinin varlığını öne sürer. Bu durumda peygamber mucize iddiasıyla muhataplarına meydan okuyabilir. Fakat sihirbazın bu tür bir iddia içinde olması mümkün değildir. Böyle bir iddianın istidrac türünde bir vakıa olarak gerçekleşebileceğini kabul etmek de tutarlı değildir. Böyle

<sup>49</sup> Ebu’l Ya’la, *Mu’temed*, s. 167.

<sup>50</sup> Kâdı, Abdulcabbar, *Muğnî*, XV, 262; ez-Zerkani, *Fahreddin Râzi*, s. 562.

<sup>51</sup> Bâkillâni, *el-Beyan*, s 33, 91.

<sup>52</sup> Bâkillâni, *el-Beyan*, s 62-63; İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 178; Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1979, s 105-106, Karadeniz, *Mucize*, s 23-24.

<sup>53</sup> İbn Haldun sihirbazların sihir yeteneklerini yaratılışlarında mevcut olan özel bir etkileme gücüne bağlar. Ayrıntı için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 717.

bir aşamada o, sihirbazın harikulade tarzda eylemde bulunmasına Allah'ın engel olacağını ya da ona başka bir sihirbazı musallat edeceğini söyler.<sup>54</sup>

Fakat tehadinin, peygamberi sihirbazdan ayıran tek fark olduğu kabul edilirse, bir meydan okuma söz konusu olmadan, yalancı birinden harikulade bir fiil meydana geleceğini kabul etmek, mutlak bir çıkmazı doğurmaktadır. Bir örnekle izah etmek gerekirse bir sihirbaz ile peygamberin cins itibarıyla mu'tad olana benzer olsa da su üzerinde yürümesi olağandışı bir olaydır. Ancak aynı türde iki olayın, hem peygamberin doğruluğuna hem de sihirbazın yalancılığına delalet etmesi mümkün değildir. Yani bir şey hem bilgiye hem de bilgisizliğe delil olamaz. Buna göre peygamberin meydan okumasından ziyade iddiası önem kazanmaktadır. Peygamber, peygamberliğini iddia etmektedir ve iddiasına uygun bir cevabın verilmesini talep etmektedir. Bu sebeple peygamberin iddiasına mucizenin bitişmesi, "Allah'ın sen doğru söylüyorsun ve peygambersin" demesi şeklinde sözle tasdik mesabesindedir.<sup>55</sup>

Bunun dışında her mucizeden önce bir tehadinin varlığı da zorunlu değildir. Peygamberlerin meydan okumaksızın gösterdikleri birçok mucize örnekleri "delailü'n nübüvve" "a'lamün nübüvve" başlıkları altında kaynaklarda yer almaktadır. Ayrıca sadece peygamberin meydan okuması da söz konusu değildir. Örneğin Kur'an mucizesinde meydan okuyan peygamber değil, bizzat Allah'ın kendisidir.<sup>56</sup>

Bu durumda tehdidi ister olsun ister olmasın mucize ancak peygambere ait bir vasıftır; yalancı peygamberin veya sihirbazın göstermiş olduğu harikuladelikler bu yüzden mucize niteliği taşımazlar.<sup>57</sup> Cüveynî, mucize tasdik içerdiğinden yalancı birinden iddiasına uygun olarak harikulade bir olayın meydana gelmesini muhal kabul eder.<sup>58</sup> Aksi halde bir inkârcının iddiasına uygun tarzda gerçekleşen harikulade bir olay, Allah'ı aciz konuma düşüreceği gibi göndermiş olduğu elçinin doğruluğuna da şüphe katar.<sup>59</sup>

Sihir ile mucize arasında bir benzerlik iddiasında bulunmak, bazı fırkaların peygamberlik kurumunu inkâr etme sebeplerinden birisidir. Öyle ki nübüvvetin aklen imkânsız ve kurumsal olarak gereksiz olduğunu savunan Berahime

<sup>54</sup> Bâkillânî, *el-Beyan*, s 34, 35; ez-Zerkani, *Fahreddin Râzi*, s. 562.

<sup>55</sup> Şehristani, *Nihayetu'l-İkdam*, s 235-236; Kadı Abdulcabbar, *el-Muhit*, III, 457-458.

<sup>56</sup> İsrâ 17/88, Hud 11/13, Yunus 10/38, Bakara 2/23-24.

<sup>57</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 174.

<sup>58</sup> Cüveynî, *İrşad*, s. 267.

<sup>59</sup> Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, II, 33.

gibi grupların temel dayanaklarından birisi, olgusal olarak mucize ile sihrin ayırt edilemeyecek derecede benzer olmasıdır.<sup>60</sup>

Kelamcıların kulun makduru açısından meseleye yaklaşımları ise meseleyi daha da karmaşık hale getirmiştir. Nitekim Ehlisünnete göre bir insanın havada uçması, göğe sıçraması, havada dolaşması, insanı başka bir varlığa dönüştürmesi gibi olağandışı şeyler, gücü dâhilinde ve aklen mümkün olan durumlar olarak kabul edilmiştir. Ancak bu tür fiillerin makduru (kesb eden) insan olsa dahi asıl kadir ve fail olanın Allah olduğu ifade edilmiştir. Bu durumu, fiillerin cins itibarıyla benzerliğinden hareket ederek nasıl ki hareket edebilme insanın gücü dâhilinde bir fiil ise yürüme ile uçuş arasında nitelik itibarıyla bir farkın olmadığı düşüncesiyle savunmuşlardır. Sonuçta kulun makdurunda olan her bir şey Allah'ın kudreti ile gerçekleşmektedir.<sup>61</sup> Allah'ın delil gösteren ve tasdik eden olduğunu kabul ettiğimizde mucize tarzında ortaya çıkan delilin, onun fiili veya fiiliyle ilintili bir şey olması gerekir. Şayet O'nun fiili olmayıp kulun makdurunda ise olağanüstü fiilin, sihir mi yoksa mucize mi olduğunu ayıracak bir kriterden bahsedilemez.<sup>62</sup>

Bu konuda daha farklı bir düşünceyle peygamberlik iddiasında bulunan yalancı birinden mucizevî bir hadisenin vukuunu mümkün görmeyen Hüseyin en-Neccar, ulûhiyet iddiasıyla istidrac türünde harikulade bir olayın (Firavun örneğinde olduğu gibi) yalancı birinden sadır olabileceğini kabul eder.<sup>63</sup> Böyle bir düşünce hem peygamberin hem de peygamberi gönderen ilahi otoritenin güvenilirliğine zarar verecek türdedir. Halbuki Ehlisünnet alimleri, mucizeyi, peygamber olanla olmayanı ayırmak için temel bir kriter olarak kabul etmişlerdir.<sup>64</sup> Bu anlayışa göre sihir ile mucize arasındaki fark, sadece mucizeyle sihir sahibinin kişiliğinde ortaya çıkmaktadır. Bu durumda her ikisi arasındaki farkın, cins itibarıyla değil de, sadece fiilin faili açısından, derece itibarıyla olduğunu söyleyen kelamcılar bu konuda bir ikileme düşmüşlerdir. Zira cins itibarıyla her iki hadise olağanüstü bir mahiyet arz etmektedir. Öyle ki mucizenin faili doğrudan Allah

<sup>60</sup> Alaeddin el-Üsmendi, *Lübabu'l-Kelam*, thk. M. Sait Özervarlı, İsam Yayınları, İstanbul 2005, s 100-101.

<sup>61</sup> Eş'ari, Ebu'l Hasen Ali b. İsmail, *Makalatu'l-İslamiyyin*, thk. Naim Zerzur, Beyrut 2012, II, 328; Cüveyni, *İrşad*, s. 253; Bâkillâni, Bakara suresinin 102. ayetinde geçen "bi-iznillah" ifadesi, sihrin, Allah'ın fiili olduğuna delil olduğunu, söyler. Bâkillâni, *el-Beyan*, s. 33.

<sup>62</sup> Kâdı Abdulcabbar, *el-Muhit*, III, 456.

<sup>63</sup> Eş'ari, *Makalatu'l-İslamiyyin*, II, 325.

<sup>64</sup> Cüveyni, *İrşad*, s 269-270.

ve dolaylı olarak peygamber iken; sihrin dolaylı faili cin veya şeytan olmaktadır.<sup>65</sup>

Bu yüzden Mutezile, mucizenin tahsis ve ibane yoluyla gerçekleştiğini bu nedenle başkasının elinde gerçekleşmesi halinde, özel bir şahsa mahsus olma özelliğini yitireceğini belirtir.<sup>66</sup> Mutezile, keramet, sihr, ihanet, istidrac türü şeyleri bu sebeple inkâr eder. Sadece “irhas” dediğimiz peygamberlerin peygamberlik öncesi şahit oldukları bir takım olağanüstü durumları kabul eder.<sup>67</sup> Mutezile aynı zamanda sihrin, Allah’a isnad edilmesini doğru bulmaz. Sihir onlara göre harikulade bir olay değil; tuhaf bir iştir. Göz aldanması, aldatıcı bir olay, zahiren hakikat gibi görünen fakat zannedildiğinin aksine gerçek dışı bir şeydir.<sup>68</sup>

Sihrin/sihirbazın gerçek dışı bu yanıltıcı karakteri sebebiyle Kadı Abdulcabbar, yalancı bir kimsenin elinde Allah’ın mucize göstermesinin imkânsız olduğunu ifade eder. O, bunun mümkün olması durumunda salih kimseyle yalancı, hakiki peygamber ile yalancı peygamber (mütenebbi) arasında hiçbir farkın kalmayacağı ve nübüvvetin delil olma özelliğini yitireceğini belirtir. Bunun yanında öğrencisi Ebû Râşid, Allah’ın yalancı bir kimsenin arzu ettiği ve yapabileceğini söylediği şeyin zıddına, bir mucize yaratmak suretiyle yalancının elinde mucize gösterebileceğini ileri sürmüştür. Ona göre bu şekilde Allah, iddia sahibinin bir yalancı olduğunu ortaya koyar.<sup>69</sup> Ancak Allah tasdik eden ve delil gösteren olduğuna göre onun fiilinin nübüvvetin gerçekliğine bizzat delil olması veya onunla ilişkili olması gerekir. Buna göre yalancı birinden onun fiilinin meydana gelmesi ilahi hikmetle çeliştiği gibi bu durumda mucizenin kim tarafından ortaya konulduğu da bilinemez.<sup>70</sup>

<sup>65</sup> Hanefi, *Mine'l-Akide İla's-Sevati*, IV, 69, 101.

<sup>66</sup> Kâdı Abdulcabbar, *Muğnî*, XV,223; Ayrıca bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailerin Kelam Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, s. 466.

<sup>67</sup> Ayrıntılı bir açıklama için bk. Hayat Said, *Mevkıfu'l-İslam mine's-Sihr*, Mekke 1988, I,141.

<sup>68</sup> Kelamcılar arasında sihrin varlığı noktasında bir ihtilaf bulunmazken, hükmüne dair farklı görüşlerde bulunmuşlardır. Cüveyni, *İrşad*, s. 263; Mutezile, sihri iki açıdan değerlendirir. İlki, bir kimsenin ölülere dirilttiğini, hastalara şifa verdiğini iddia etmesi şeklinde tamamen sahibini kâfir yapan sihir. Diğer bir şahsın suda yürümesi veya havada uçması tarzında aldatma ve göz boyama ile gerçekleşen ve sadece günah olan sihir. Ayrıntı için bk. Kâdı Abdulcabbar, *Muğnî*, XV, 262; Benzer bir tasnif için bk. Mâturîdi, *Tevilat*, I, 193; Bâkillâni, *el-Beyan*, s. 32; Râzi, sihri hem öğretmenin hem de yapanın küfre düştüğünü söyler. Ayrıntı için bk. Râzi, *Tefsir*, III, 232-234.

<sup>69</sup> Kâdı Abdulcabbar, *Muğnî*, XV, 260.

<sup>70</sup> Kâdı Abdulcabbar, *el-Muhit*, III, 456.



Kadı Abdulcabbar ayrıca peygamber veya diğer insanların benzer fiilleri yapabilmesini mucize olarak kabul etmez. Ona göre herkes tarafından yapılabilen fiiller nübüvvete delil olamaz. Aynı şekilde yalnızca Allah'ın yapabildiği veya güneşin her gün doğuşu ve batışı gibi adet üzere, olağan akışında olan şeylerde delil olmaz.<sup>71</sup> Kadı Abdulcabbar ayrıca adetleri bilen, geçmiş ümmetlerin haberlerine muttali olan, deneme ve tecrübe ile bazı olayların mahiyetine vakıf olan kimsenin mutad olan ile olmayanı ayırabileceğini belirtir.<sup>72</sup>

Mutezileye göre peygamber dışında bir başkasının elinde mucize izhar etmek, peygamberler üzerinde düşünmekten nefret etmeyi gerektirir.<sup>73</sup> Bir peygamberin mucizesine benzer bir olağanüstü olay ile karşılık verilmesi veya mucizeyle sihir arasında cins itibarıyla bir farkın olmadığını kabul etmek, muhataplar açısından da ciddi birtakım problemleri doğurur. Nitekim Hz. Musa'nın göstermiş olduğu mucizenin sihirbazların illüzyonlarına denk olması veya Kur'an'ın meydan okumaları karşısında ona denk bir metinle karşılık verilmesi toplumsal bir travmaya yol açacağı gibi nübüvvetin amaç ve ruhunu da yok eder. Harikulade bir olay bu açıdan sadece peygamberlere has bir durumdur.

#### 4. Mucizenin Teleolojik Açından Sihirden Farklılığı

Bütün peygamberler Allah'ın kendilerini peygamber olarak görevlendirmek için tercih ettiğini haber vermektedirler. Bu açıdan mucize, peygamberin verdiği haberin doğru olduğuna dair bir delildir.<sup>74</sup> Allah'ın doğruluğunu tasdik ettiği birinin kâhin, sihirbaz veya mütenebbi olması imkânsız olduğu gibi insanlar da peygamberin doğru olduğunu ve fiilinin sihir olmadığını zaruri olarak bilir. Örneğin Firavun, her ne kadar Hz. Musa'yı bir sihirbaz olmakla itham etse de onun gösterdiği harikulade fiilin bir sihirbazın eylemi olamayacağını herkesin daha çok kendisi biliyordu.<sup>75</sup> Bu nedenle peygamber dışında birinin iddiasına, harikulade bir fiilin bitişmesi mümkün değildir. Bu sadece bir takım sebep ve araçlara dayanan bir aldatmaca ve yanıltıcı ibaret bir eylemdir. Aksi halde peygamber ile sahte peygamber (mütenebbi) veya sihirbazı ayıracak temel bir kriterden bahsetmek imkânsızdır. İbn Teymiyye'ye göre sihirle mucize arasındaki fark, hak ile batıl arasındaki fark gibidir. Dolayısıyla ona göre sihir, kehanet,

<sup>71</sup> Kâdı Abdulcabbar, *el-Muhtasar fi-Usuli'd-Din* (Mutezile'de Din Usulü), çev. Murat Memiş, İz Yayınları, İstanbul 2011, s. 131.

<sup>72</sup> Kâdı Abdulcabbar, *Muğnî*, XV, 267.

<sup>73</sup> Kâdı Abdulcabbar, *Muğnî*, XV, 229; Ayrıca bk. Koloğlu, *Cübbailerin Kelam Sistemi*, s. 468.

<sup>74</sup> Muhammed Velid Ahmed-Velid Talib İsa, *en-Nübüvvetü ve'r-Risale beyne'l-İmameyni'l-Gazali ve İbni't-Teymiyye*, Beyrut 2005, s. 367.

<sup>75</sup> İbn Hazm, *Fasl*, III, 173.

küfr, tamamen nübüvvete zıt olan, asla birlikteliği ve benzerliği düşünülmemeyen olgulardır.<sup>76</sup> Çünkü mucize, peygamberlerin doğruluğuna dair bir hüccettir. Sihir ise tam aksine içerisinde şüphe barındırır.<sup>77</sup>

Bu konuda Mâturîdî daha farklı bir düşünceyle, Allah'ın bizzat sihirbaz veya yalancı bir peygamberin, nübüvvet iddiasına mani olacağını söyler. "Allah, hiç kimsenin sahip olmadığı bir yeteneği birine verse, onun nübüvvet iddiasında bulunmasına mani olur. Bunun yanında nübüvvet iddiasında bulunan bir sahtekâra özel bir meziyet bahsetmez."<sup>78</sup> O halde sihir niteliği taşıyan her şey nübüvvete aykırıdır. Sihirbazın da peygamber iddiasıyla mucize türü bir fiil ortaya koyması imkânsızdır. Aksini düşündüğümüzde Allah'ın sihirbazı veya yalancı birini olağanüstü bir hadise ile desteklemesi onu tasdik etmek anlamına gelir. Bu durumda yalancı birini harikulade bir olayla tasdik etmek bizzat yalan olacaktır ki, böyle bir şey Allah için düşünülemez.<sup>79</sup>

Bu bağlamda Mâturîdî, mucizeyle sihir arasında birtakım farkların olduğunu belirtir. Mucize, zan ve hayal ürünü olmayıp, gerçekliği sabit olan ve hilkat var oldukça devam eden bir hadisedir. Sihir ise, göz yanılması olup, etkisi geçtikten sonra yok olur. Peygamberlerin mucizesini peygamber olmayanların iddia edip göstermesi ona sihir niteliği katar. Ayrıca sihrin eğitimini alıp alışkanlık kazanarak olağanüstü davranışlar göstermeye çalışanlar, şayet bununla amaçlarına ulaşsalar bu tamamen dünya metanını elde etmek için olurdu. Mâturîdî, bu bile

---

<sup>76</sup> İbn Teymiyye, *en-Nübüvvat*, I, 143-144; Bu yüzden İbn Teymiyye, kelimacıları ve filozofları mucize ile sihir arasında makul ve mantıklı bir ayırım ortaya koyamadıkları için eleştirir. O, peygamber, salih bir kimse ve sihirbazdan harikulade bir fiilin meydana gelmesini özellikle Eş'ariler'in mümkün gördüğünü belirtir. Ayrıca sihir ile mucize arasında tek farkın peygamberlik iddiası üzerine temellendirildiğini söyler. Buna göre ortada bir nübüvvet iddiası var ise peygamberin gösterdiği harikulade fiil onun sıdkına delalet ederken, şayet böyle bir iddia söz konusu değilse delil olabilecek bir şeyin varlığından da bahsedilemez. Aynı zamanda o, filozofları da eleştirir ve harikulade olayların meydana gelişinde sadece kişilere ait nefsi kuvvelerin etkisini olduğunu söylediklerini belirtir. Buna göre olağanüstü fiil iyihalis biri eliyle gerçekleşiyorsa ve hayrı amaçlıyorsa mucize veya keramet; habis-kötü tabiatlı insanların şer gayesi ile meydana getirdikleri ise sihirdir. Bk. İbn Teymiyye, *en-Nübüvvat*, I, 135-136.

<sup>77</sup> Kâdî Abdülcabbar, *Muğnî*, XV,274.

<sup>78</sup> Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 238.

<sup>79</sup> Muhammed Ammara, *Risaletü't-Tevhid*, İskenderiyye 2002, s. 92.

onların yalancı olduklarının kanıtıdır, der.<sup>80</sup> Mâtürîdî ayrıca sihir bilgisinin aslının semadan olduğunu, ancak zamanla insanların aslını unuttuğunu, eğitim ve öğretimle sonra gelen nesillere aktarıldığını söyler.<sup>81</sup>

Buna göre bir önceki nesil tarafından sihrin sebebi bilinmese dahi daha sonra gelenlerin sebep ve mahiyetini bilebilme imkânına sahip olduğunu ifade eder.<sup>82</sup> Buna ilaveten kalamcılar peygamberin irtihalinden hemen sonra veya kendisinden asırlar sonra peygamberlik iddiasında bulunacak birine Allah'ın engel olacağını kabul ederler. Bunun ise sihir yeteneklerini tamamen unutturmakla ve sihirlerini tesirsiz hale getirmekle veya onlar için bir cehl yaratmakla gerçekleşeceğini belirtmişlerdir.<sup>83</sup> Bununla birlikte peygamber olmayanlar, benzerini getirmenin imkânsız olduğunu bildikleri için böyle bir arzu içerisinde olmamışlardır.<sup>84</sup> Mâtürîdî buradan şöyle bir sonuca ulaşır. Allah'ın, peygamberlerin elinde mu'tad olana aykırı mucizeler ortaya koyması, onların bunun kendi irade ve kudretleriyle meydana gelen bir hadise olmadığını bilmeleri içindir. Bu açıdan mucize, sadece doğru olduklarının delilidir. Doğru olmayan biri için ise mucize izharı mümkün değildir.<sup>85</sup> Çünkü mucizenin kendi sıfatı olan doğruluğun yalan ile birlikteliği, hak ile batılın bir arada bulunması gibi imkânsızdır.<sup>86</sup>

Sihir, Mâtürîdî'ye göre ister uzmanlaşma isterse bir uğraş sonucu olsun bir başkasından öğrenme yoluyla elde edilir. Bu sebeple tek bir şahsa ait olan, özel bir nitelik değildir. Bu ise sihrin, olağanüstülüğünü değil, alışılmış bir olay olduğunu gösterir. Ayrıca uzmanlaşma gerektiren bir faaliyet olması itibarıyla de mevcut sihrin etkisi bir başka sihir ile yok edilebilir. Mucize ise alışılmışın dışında olağanüstü karakterinden ötürü eğitim ve öğretim yoluyla başkasından öğrenme ihtimali olmadığı bilinen bir şahsa ait özelliiktir.<sup>87</sup> Bu nedenle mucize diğer bir mucize ile nakzedilmez ve her bir peygamber için bir ayet hüviyeti taşır. Sihir konusunda yetenekli olan biri ise diğer bir sihirbaza meydan okuyarak

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 237.

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 236.

<sup>82</sup> Eşkar, *Alemu's-Sihr*, s. 77.

<sup>83</sup> Ayrıntı için bk. Bâkillâni, *el-Beyan*, s 94-95.

<sup>84</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 235.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Tevilat*, II, 308.

<sup>86</sup> Vecdi, "Sihir", VI, 62.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Tevilat*, VI,16; Mucize ile sihir arasında benzer bir ayırım için bk. Kâdı Abdulcabbar, *Şerh*, II, 436.

onun sihrini geçersiz kılabilir. Oysa hiçbir peygamberin, daha önce gelen bir peygamberin mucizesini geçersiz kıldığı görülmemiştir. Her peygamberin göstermiş olduğu mucize diğerleri için aynı şekilde bir ayettir.<sup>88</sup>

Ayrıca bütün peygamberler ortak bir gaye üzerinde birleşmişlerdir. O da tevhidi hakikatin ilanıdır. Böyle bir ortak sorumluluğa atanan peygamberler arasında bir üstünlük mücadelesinden bahsedilemez. Öyle ki bir peygamberin mucizesi diğerleri için de delil olma niteliği taşır. Bu sebeple peygamberlerin birbirlerine meydan okumaları söz konusu değildir. Sihirbaz ise kendisi dışında diğer sihirbazlarla daima bir rekabet ve mücadele içerisinde. Ancak bu durum sihre bir tehdidin bitişmesine engeldir. Çünkü sihirbazın meydan okuması halinde sihrini geçersiz kılmaya çalışan bir muarızı mutlaka olacaktır. Aynı zamanda onları bir arada hareket etmeye sevk edecek ortak bir ilkedden bahsetmek de imkânsızdır. Çünkü sırf hile ve aldatma olan bu tür tuhaf olaylardan evrensel bir ilkenin zuhuru mümkün değildir.

Geçmiş ve gelecekte insanları ortak bir hakikat üzerinde birleştirici bir özelliğe sahip olan mucizeler ise sihirbaz veya büyücü gibi maharet ve feraset sahiplerinin yeteneklerinin üzerindedir. Bu sayede onlar, harikulade bir olayın benzerini getirmeye heves edemedikleri gibi eğitim ve öğretim yoluyla mucizelerin mahiyetlerine nüfuz etme imkânına da sahip olamamışlardır. Her ne kadar bir kimse, olağanüstü bir takım meziyetlere sahip olacak kadar yetiştirilip eğitilse, peygamberler buna yönelik bir eğitim almadıkları ve tamamen Allah'ın kendilerine bahsettiği birtakım ayrıcalıklara sahip olduklarından mucizeler onlar için ilahi bir lütuf olmaktadır.<sup>89</sup>

Elbette sihir benzeri olaylar ilk anda sebebi bilinmediğinden insan aklını şaşırta bir hadise gibi görünmektedir. Fakat gerçek mahiyetlerine vakıf olduğunda sanılanın aksine oldukça basit bir vakiadır. Sadece görme ve duyma gibi dışsal duyuya hitap eden bir olay olması nedeniyle kısa süreli yanıltıcı etkisi Hz. Musa ile sihirbazların mücadelesinde görülmektedir. Sihirbazların illüzyonlarının Hz. Musa'da ilk anda meydana getirdiği dehşet halini<sup>90</sup> Mâturîdî, iki açıdan açıklar. İlki sihirbazlar, diğer insanların gözlerini büyülediği gibi, Hz. Musa'nın da gözünü büyülemişlerdir. Diğer, onların sihirlerinin, Hz. Musa'nın zannınca

<sup>88</sup> İbn Teymiyye, *Nübüvvat*, I,193.

<sup>89</sup> Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 236.

<sup>90</sup> Araf 7/118; Sihirbazların, iplere koymuş oldukları civa maddesi, ipleri hareket ediyormuş gibi göstermiştir. Ki bu durum işin hakikatini bilmeyen ve üzerinde düşünmeyen biri için olağanüstü bir olay gibi algılanmaktadır. Bk. İbn Hazm, *Fasl*, III, 172; Râzi, *Tefsir*, XIV, 212; Bâkillâni, *el-Beyan*, s. 92.

hakikatin görülmesine engel teşkil edeceği endişesidir.<sup>91</sup> Fakat sihirbazlar hakikate şahit olunca hem bildikleri, hem de uygulayageldikleri sihirlerin gerçek dışı olduğunu itiraf etmiş oldular.<sup>92</sup> Çünkü sihrin sadece bir göz yanılmasından ibaret olması ve kalbe tesir edememesi hakiki olanla sahte olanın anlaşılmasında önemli bir etkidir.<sup>93</sup>

Mâtürîdî, A'raf suresinin 109. ayetinin tefsirinde Firavun kavminin ileri gelenlerinin, Hz. Musa'nın mucizesi karşısında şaşkınlıkları sebebiyle onun çok bilgili bir sihirbaz olduğunu zannettiklerini belirtir. Mâtürîdî'ye göre, peygamberin getirmiş olduğu mucize, bir sihir de olsa, onun için bu, risaletinin ve nübüvvetinin bir delilidir. Zira bir peygamberin vahiy dışında bir bilgisi olmadığını, bu nedenle de göstermiş olduğu olağanüstü hadisenin ancak bir vahiy ürünü olabileceğini belirtir. Örneğin, Hz. Musa sihrin yaygın olduğu bir toplum içerisinde yaşamıştır. Fakat hayatı boyunca her hangi bir sihirbazla rekabet içerisinde olmamıştır. Buna rağmen kavmi arasında yaygın sihir alışkanlığına dayanarak kendi mucizesini ortaya koymuştur.<sup>94</sup> Bu durum açıkça göstermektedir ki, mucize, sihrin dilini, yani sihrin yaygın olduğu bir çağda aynı yöntemi kullanmaktadır. Buna karşın mucize, çağın dilini, yani asrın ilmi düzeyiyle uyumu esas alır.<sup>95</sup> Bu bakımdan mucizeler, toplumun alışageldiği sosyo-kültürel unsurları sihir örneğinde olduğu gibi göz ardı etmez. Sihir meziyetine sahip bir toplumu sihre benzer bir mucize tarzıyla, sözün egemen olduğu bir toplumu Kuran gibi eşsiz bir beyanla Peygamber hakikate çağırmıştır. Dolayısıyla mucize olgusu, çağın bilgi seviyesi ile doğrusal bir yol takip eder. Aksi halde toplumun bilgi ve ilim seviyesi ile taban tabana zıt bir karşılığın mucize olarak sunulması anlam ve amaca ters bir durumun meydana gelmesi demektir.

Bu cümleden hareketle mucizenin hakikat ve doğruluk ifade etmesi dışında bir anlam ve mahiyeti yoktur. Mucize, sihir tarzında bir olay gibi algılsa dahi sadece hakikati bildirmenin aracıdır. Sihrin ise her ne kadar olağandışı tuhaf bir vakıa gibi görünse de hakikat adına hiçbir değeri yoktur. Diğer yönden ilahi kudret ve hikmete dayanan mucizenin hakikat olma vasfını asla kaybetmeyecek

<sup>91</sup> Mâtürîdî, *Te'vilat*, VI, 20.

<sup>92</sup> Hz. Musa (as)'ın gösterdiği şeyin sihir olmadığını herkesten önce sihirbazlar anlamışlardı. Zira onlar kendi yaptıklarının nasıl bir şey olduğunu, onunla insanları nasıl yanılttıklarını iyi biliyorlar ve Hz. Musa'nın gösterdiği şeyin de kendilerinin yaptığına benzemediğini çok iyi anlıyorlardı. Bu yüzden derhal gerçeği kabul ederek secdeye kapandılar ve Allah'a iman ettiler. Bk. Mâtürîdî, *Tevilat*, VI, 21.

<sup>93</sup> Râzi, *Tefsir*, XIV, 212.

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *Tevilat*, VI, 16.

<sup>95</sup> Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akide ila's-Sevrati*, IV, 101.

olmasıdır. Akıl almaz gibi görünen fakat hakikat ve ilim ifade etmeyen enteresan bir olayın ise ilahi kudretle ilişkisi yoktur. Hz. Musa'nın mucizesi karşısında sihirbazları o anda imana sevk eden güç bu manada -asanın yılanı dönüşmesi değil- hakiki bilgidir.<sup>96</sup>

Ayrıca sihirbaz hayır veya şer ne amaç güderse gütsün başarıya ulaşması mümkün değildir.<sup>97</sup> Bu nedenle mucize asla şerre alet olmazken, sihirden hayır veya şerrin sadır olması mümkün değildir.<sup>98</sup> Buna göre mucizeyle sihrin karşıtlığı, hayır ve şerrin karşıtlığı gibidir. Bu bağlamda filozoflar, keramet ve sihrin tabii yasalara bağlı olarak gerçekleştiğini, ancak ulaşılmak istenen hedefin her birinde farklı sonuçlara matuf olduğunu kabul etmişlerdir. Buna göre bir fiil hayrı hedefliyorsa mucize veya keramet; şerri amaç ediniyorsa sihirdir.<sup>99</sup>

İbn Haldun, mucizeleri Allah'ın ruhunun bir yardımı görür ve hiçbir sihrin karşısında duramayacağını ifade eder.<sup>100</sup> Ona göre mucize, mucizeyi gösterenin nefsinde ilahi bir kuvvettir. Bunun yanında mucize sahibi Allah'ın ruhu ile desteklenir. Sihirbaz ise sihrini kendi nefsanî güçleri ve şeytanlardan yardım ve ilham alarak yapar. Dolayısıyla ona göre sihir ile mucize arasında metafizik boyutları, zatlari ve hakikatleri açısından farklar vardır.<sup>101</sup> İnsanlar sihrin gizli ve karmaşık yapısını, sebep ve şartlarını bilmedikleri için olağanüstü olaylarla karıştırılmaktadırlar. Sihir tabiatüstü bir olgu olmayıp tamamen tabiat kanunlarına dayalı ve bir takım alet ve vasitalara başvuru olarak yapılan, muhataplarının algı yanılmalarından ibarettir. Dolayısıyla sihir olduğu söylenen fakat gerçekte doğal sebeplere dayalı olarak gerçekleştirilen gösteriler sihir niteliği taşımamaktadır.<sup>102</sup>

O halde sırf yalan-dolan, aldatma, göz boyama, el çabukluğu, vb. sihir türlerinin gerçekte ilişkisi olmadığı gibi bunlar insanlara tesir edebilecek güçte de değildir. Ancak bu tür eylemler, ilmi ve fenni gerçeklere dayandığı, Allah'ın tabiatı yarattığı bazı kanunların özellik ve niteliklerinden yararlandığı, kötü maksatlarla kullanıldığı, şirk ve küfre alet edildiği görülmektedir. Bu grup sihrin insanlara tesir edebileceği söylenmiş ise de, İslam sihirle uğraşmayı ve büyü yapmayı küfür saydığı için büyü kitaplarında yer alan ve az çok ilmi gerçekliklerle

<sup>96</sup> Bâkillâni, *el-İnsaf*, s. 59.

<sup>97</sup> Râzi, *Tefsir*, XXII, 85.

<sup>98</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 718-719.

<sup>99</sup> Zerkani, *Fahreddin Râzi*, s. 561; Vecdi, "Sihir", V, 60- 62.

<sup>100</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 718.

<sup>101</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 717.

<sup>102</sup> Özarslan, *Günümüz İnanç Problemleri*, s. 70.

alakası bulunan bu tür sihirlerin hurafe mi yoksa gerçek mi olduğunu insanlar tecrübe ederek deneme cesareti içerisinde bulunamamışlardır.<sup>103</sup> Ancak asırlar boyunca birçok millet cins itibarıyla benzer fakat nevi' açısından tamamen farklı ve bir hakikat ifade etmeyen harikulade vakıaları sonraki nesillere tevatüren nakletmişlerdir.<sup>104</sup>

Sonuç olarak içerisinde hiçbir hayrı barındırmayan; fakat şerre ve istismara her zaman açık olan sihir, kötü ruhlu varlıklar tarafından ortaya konulan, bazı gösteri ve eylemler ile meydana geliş şekli açıkça bilinmeyen bir olayı gerçeğe aykırı biçimde göstermektir.<sup>105</sup> Nitekim el çabukluğu, göz boyama, hipnoz, illüzyon, manyetizma, telkin, telepati, ispritizma gibi bir takım yöntemlerle insanları etkilemek mümkündür.<sup>106</sup> Sihir, mucize gibi Allah'a ait olağanüstü bir değildir. Gizli sebeplerini bilen ve bir takım aletlere başvurarak yapılabilen, aldatma ve yanıltmayı esas alan olağan hadiselerdir.<sup>107</sup> Bugün pozitif bilim ve felsefe sihre karşı takındığı tavır neticesinde, sihri, temelde akla ve tecrübeye dayanan pratik düşüncelerin bazı nesnelere mantık öncesi usullerle yararlanma yöntemi olarak kabul etmiştir. Sihirbazlar tabii olayları, fizik kurallarıyla açıklayan bilim adamlarının aksine gizli bir takım sebeplere ve güçlere dayandırır. Bu tutum hem bilimin gelişmesine olumlu katkı sağlarken hem de akıl ve mantık dışı yöntemlerin gerçek gibi sunulması durumunda bilimsel gelişmeye engel oluşturmaktadır.<sup>108</sup>

Fakihlerin ve âlimlerin tüm uyarılarına rağmen büyü ve sihir, tarih içerisinde her zaman var olmuştur. Bu nedenle özellikle günümüzde yıldızların etkisine dayanılarak ortaya çıkmış sihir çeşitlerini dinin dejenerasyonu sonucu ortaya çıkmış metafizik anlayışları yansıtan sahte bir inanç; mucizeye bir nevi alternatif ortaya koymaya çalışan büyücüyü de tarihte birçok tekrarına şahit olunan sahte peygambere benzetmek mümkündür.<sup>109</sup> Sihir ve büyü tarihte insanlığın din ve bilimden mahrum olduğu dönemlerin ürünü iken bugünde çoğun-

<sup>103</sup> Ateş, *Cinler ve Büyü*, s 230-231.

<sup>104</sup> Seyyid Sabık, *el-Akaidi'l-İslamiyye*, nşr. Daru'l-Fethli'l-İ'lami'l Arabî, Kahire 2002, s. 186.

<sup>105</sup> İlyas Çelebi, "Sihir", *DİA*, XXXVII, 170.

<sup>106</sup> Adil Bebek, "Ana Kaynaklara Göre Sihir", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, cilt: 1, sayı: 9, 1998, s. 61.

<sup>107</sup> Özarslan, *Günümüz İnanç Problemleri*, s. 72.

<sup>108</sup> Çelebi, "Sihir", XXXVII, 171.

<sup>109</sup> Çelebi, "Sihir", XXXVII, 171.

lukla fikri ve inanç yönüyle ilkel düzeyde olan kimselerce varlığı devam ettirilmektedir.<sup>110</sup> Ayrıca günümüzde feleklerin âleme ve onun işleyişine etkisini kabul eden insanlar vardır. Unutmamalıdır ki böyle bir inanış ve bunun etkisi altında bir yaşam tarzını benimseme, evrende Allah'ın irade ve kudreti dışında bir takım şeylerin olabileceği düşüncesine götürür.<sup>111</sup>

Elbette sihirle nesnelere tabiatlarında bir değişiklik oluşturulamaz.<sup>112</sup> Sadece insanların duyu ve şuurları etki altına alınarak onlara hayaller kurdurulabilir. Fakat sihrin etkisi, onun ontik gerçekliğinden çok deneğin psikolojisiyle ilgili bir husustur. Şayet insan bu tür şeylerle ilgilenmiyor ve kendisine sihir yapıldığına dair bir düşünce ve evham içinde bulunmuyorsa kendisine sihrin hiçbir etkisi olmayacaktır. Bu nedenle sihir, insanların inanç ve iradeleriyle doğrudan ilişkili bir konudur. İnsanların fobi ve korkularının istismar edilmemesi için iradelerinin güçlendirilmesi ve kalplerinin manevi yönden takviye edilmesi gerekir.<sup>113</sup> Aksi halde sihir, inanca birçok batıl ve hurafenin karışmasına, aynı zamanda insanlar arasında ayrılığın, ayrılık ve kaosun doğmasına neden olacaktır.<sup>114</sup> Bu ise Allah'a olan halis inanca bir takım din dışı unsurların karışmasına dolayısıyla inancın ve hakikatin bozulmasına neden olur. Görüldüğü üzere teknik tefekkürün zıddı değerlere sahip sihir, dine aykırı değerlere sahiptir.<sup>115</sup> Çünkü sihir, akli ve algıyı yanıltma esasına dayalı tuhaf bir olaydır. Buna karşın din

<sup>110</sup> Bebek, Ana Kaynaklara Göre Sihir, s. 61.

<sup>111</sup> Râzi, *en-Nübüvvet*, s. 53.

<sup>112</sup> Sihirbazların eşyaların şekillerini değiştirdikleri artık günümüzde kabul edilemez bir şeydir. Zira bir canlıyı başka bir varlığa dönüştürmekle anatomisini değiştirmek bir bakıma hayatına son vermektir. Kur'an'ın "mesh" olarak ifade bu durum dünya üzerinde vaki olmuş değildir. Bk. Ateş, *Cinler-Büyü*, s. 229.

<sup>113</sup> Çelebi, Geçmişten Devralınan Kültürel Miras: Sihir, s. 235, 248.

<sup>114</sup> Bu doğrultuda din ile büyü arasında farklara değinirsek şunları söyleyebiliriz. Din her şeye gücü yeten bir varlığa, büyü ise tabiattaki her güce boyun eğmektir. Dinin bir cemaati, büyüünün ise sadece müşterisi vardır. Dinde günah anlayışı varken; büyüde yoktur. Dinde açıklık; büyüde kapalılık, sır ve gizem vardır. Dinde ibadet, gönülden bağlılık; büyüde bir menfaat beklentisi vardır. Dinin özünde bulunan ahlak, dayanışma, birlik-beraberlik gibi temel ilkeler büyüde yoktur. Büyüde dini uygulamalardaki, manevi ve deruni inanıştan çok, katı şartlar, maddi araçlar ön plandadır. Büyü ilahi otorite ve ahlak kurallarının dışındadır. Ayrıca büyü, Tanrı'nın kudretinin üstünde bir şey yapmak ve bu sayede bir gayeyi elde etme amacı gütmektedir. Dinde ise sadece Allah'a itaat ile onu hoşnut edip, rızasını kazanma, gazabından sakınmak için günaha ve harama karşı tavır takınmaktır. Büyü temel hedefi olan menfaat temini için dinin kutsallarını istismar edebilir. Büyü de bireysel, dinde hem bireysel hem de toplumsal gaye söz konusudur. Din sürekli iken; büyü hedefini gerçekleştirdikten sonra veya bilgi, yetenek ve imkânlar bitince sona erer. Bk. Tanyu, "Büyü", VI, 502.

<sup>115</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları (2. Baskı), İstanbul 2004, s. 66.



doğru düşünme melekesi olan akli korumayı esas alır. Bu bakımdan akli yanıltıcı her absürt tesir, dinin anlaşılması önünde bir engel oluşturabilir. Son olarak din için kutsalları birer dokunulmaz iken; sihir, dinin kutsallarına saldırmaktan çekinmez.<sup>116</sup> Tarih göstermiştir ki tevhidi dinlerde mucizenin üstlendiği rolü, düalist-puta tapıcılığın yaygın olduğu inanışlarda sihir üstlenmiştir.<sup>117</sup>

### Sonuç

Mucize, yaratıcı tarafından tercih edilen bir tasdik ve ikna metodudur. Her şeyden önce mucize ilahi kaynaklı bir olgudur. Peygamberlik iddiasında bulunan zatın doğruluğunu ispatlamak için din koyucunun başvurduğu bir yöntemdir. Gerçekte Allah'ın bir fiili olarak gerçekleşen ve peygambere mecazî olarak atfedilen mucize insanların imkânsız olarak gördükleri eylemlerin gerçekleştirilmesiyle bir tür meydan okumadır. Mucizeyi bu şekilde kabul eden İslam kelimacıları, mucize ile diğer olağan üstü olayların arasına keskin bir sınır çizmişlerdir. Bu nedenle mucizeler dinin hakikat iddiasına dayanak oluşturan ilahi bir yöntem olarak anlaşılmıştır.

Sihir ise tarihi süreçte hakikat iddiasından öte yanıltma ve aldatmanın birer aracı olarak kullanılmıştır. Bu açıdan baktığımız zaman mucize ile sihir arasında muazzam farklılıklar mevcuttur. Mucize bir hakikatin ortaya konulması için gerçekleştirilen bir delillendirme aracı olurken sihir ve büyü tam tersine bir aldatma ve yanıltma aracı olarak kullanılmıştır.

Tarih ve toplum realitesini dikkate alan mucizeler toplumların alışageldikleri ve bildikleri kültürel unsurları daima göz önünde bulundurmıştır. Bu da göstermektedir ki, mucize, akli gelişim düzeyiyle uyum içerisinde bir yol takip etmiştir. Bu yapıyla mucize, akla zıt ve onu dışlayan değil, akli dikkate alan bir mahiyete sahiptir. Sihir ise yasalardan ziyade bir takım alet ve hareketlere bağlı anlık, sürdürülemeyen ve akli yanılığa dayanan bir hadisedir. Bu açıdan sihir bir göz aldanması iken mucizeler doğru gözlem yapabilmenin aracı olmuştur. Bunun yanında sihir akıl ve algı yanılmasına bağlı olarak daha çok kötüye alet edilmiş, mucize ise ilahi bir tercih olarak hayır ve iyilik kastıyla bir metod olarak tercih edilmiştir. Doğruların delili olan mucize bu niteliğiyle yalancıların birçok hilesini nakzeden olağanüstü bir olaydır.

Tarihin her döneminde mucize göstererek peygamberliğini delillendiren zatların bir sihirbaz olduğu ve insanları yanılttığı şeklinde ithamlarla karşılaştığı

<sup>116</sup> Enver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları (12. Baskı), İstanbul 2014, s. 453.

<sup>117</sup> Tarabişi, *el-Mucize*, s. 20.

Kuran ayetlerinin ifadesiyle hep olagelmıştır. Fakat bu ithamları yapanlar da dâhil hattı zatında mucize göstermenin bir sihir olmadığı gerçeği herkes tarafından bilinen bir hakikat olmuştur. Körü körüne inat ederek inanmadığı halde bu yalanı sürdüren inkârcılar bir tarafa bırakılacak olursa mucize peygamberlik iddiasında bulunan zatın doğruluğunu temellendirmede kullandığı yegâne yol olarak var olagelmıştır. Sihir ve büyü ise hep bir aldatılma aracı olarak varlığını sürdürmüştür.

**Kaynakça**

- Abdulkaki, Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l-Müfrehes li-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim "Acz"*, Kahire 2001.
- Amidi, Seyfeddin, *Gayetu'l-Meram fi-İlmi'l-Kelam*, thk. Hasan Muhammed Abdullatif, Kahire 1971.
- Ammara, Muhammed, *Risaletü't-Tevhid*, İskenderiyye 2002.
- Ateş, Ali Osman, *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler-Büyü*, Beyan Yayınları, İstanbul 1995.
- Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir Muhammed, *Usulü'd-Din*, thk. Ahmed Şem-seddin, Beyrut 2002.
- Bâkillâni, el-Kâdı Ebi Bekir b. Tayyib, *el-İnsaf*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Kahire 2000.
- Bâkillâni, el-Kâdı Ebi Bekir b. Tayyib, *Kitabu'l-Beyan ani'l-Farkı beyne'l-Mu'cizat-i ve'l-Keramat-i ve'l-Hiyelve'l-Kehaneti ve's-Sihri ve'n-Nazicat*, thk. Richard J. McCarthy, Beyrut 1958.
- Bebek, Adil, "Ana Kaynaklara Göre Sihir", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, cilt: 1, sayı: 9, 1998.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlmi-Kelam*, İstanbul h. 1339-1342.
- Bulut, Halil İbrahim, *Nübüvveti İspat Açısından Hissi Mucizeler* (Doktora Tezi), İstanbul 2001.
- Cassas, Ebu Bekr, Ahmed b. Ali er-Râzi, *Ahkamu'l-Kur'an*, nşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut h. 1415.
- Cemal el-Huseyin Ebu Ferhat, *Mizanu'l-Nübüvveti'l-Mucize*, Kahire 1997.
- Cürcani, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, nşr. Mektebet-ü-Lübnan, Beyrut 1985.
- Cüveyni, İmamü'l Haremeyn, *Akidetü'n-Nizamiyye*, thk. Zahid el-Kevseri, Kahire 1992.
- Cüveyni, İmamü'l Haremeyn, *Kitabu'l-İrşad*, trc. Adnan Bülent Baloğlu vd., TDV Yayınları, Ankara 2012.
- Çelebi, İlyas, "Geçmişten Devralınan Kültürel Miras: Sihir", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sayı: 9, 2002.
- Çelebi, İlyas, "Sihir" maddesi, *DİA*, Cilt: 37.
- Ebu'l Beka, Eyyüb b. Musa el-Huseyni el-Kefevi, *el-Külliyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri, Beyrut 1998.
- el-Hanbelî, Kâdı Ebi'l-Ya'la, *Kitabü'l-Mu'temed-fi-Usulid-Din*, thk. Vedit' Zeydan Haddad, nşr. Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Eşari, Ebu'l Hasen Ali b. İsmail, *Makalatu'l-İslamiyyin*, thk. Naim Zeruzur, Beyrut 2012.
- Eşkar, Süleyman, *Alemü's-Sihrove's-Şa'oeze*, nşr. Daru'n-Nefais, Ürdün 1997.
- Ezheri, Muhammed b. Muhammed Ebu Mansur, *Tehzibu'l-Lüğa*, thk. Muhammed İvaz, nşr. Daru't-İhya-ı-Turası'l-Arabi, Beyrut 2008.
- Fahreddin Râzi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal* (Kelama Giriş), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara (ts).

- Fahreddin Râzi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *en-Nübüvvet ve ma-Yetallaku-Biha*, thk. Ahmed Hicazi es-Seka, Beyrut 1987.
- Fahreddin Râzi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Tefsirü'l-Kebir*, nşr. Daru'lFikr, Beyrut 1981.
- Gölcük, Şerafettin, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1979.
- Günay, Enver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları (12. Baskı), İstanbul 2014.
- Hanefi, Hasan, *Mine'l-Akide ila's-Sevrati*, nşr. Mektebet'ü-Medbuli, Kahire 1988.
- Harputi, Abdullatif, *Tenkihu'l-Kelam fi-Akaid-i Ehli'l-İslam*, çev. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, TDV Yayınları, Elazığ 2000.
- İbn Fâris, Ebu'l Huseyn Zekeriyya el-Kazvini, *Mu'cemu-Mekayısı'l-Lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (ys) 1979.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed Haldun Hadrami, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Yayınları, Ankara 2004.
- İbn Hazm, Ebi Muhammed Ali b. Ahmed el-Endulusi ez-Zahiri, *el-Fasl-fi'l-Milel ve'l-Ehva'i ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Şemseddin, nşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- İbn Teymiyye, Takıyuddin Ebi'l Abbas Ahmed, *Kitabu'n-Nübüvvat*, thk. Abdulaziz b. Salih, Medine 2000.
- İbnManzur, Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanu'l-Arab*, nşr. Daru's-Sadr, Beyrut (ts).
- Îci, Adudiddin Abdurrahman b. el-Ahmed, *el-Mevakıf-fi-İlmi'l-Kelam*, nşr. Alemu'l-Kutub, Beyrut (ts).
- İsferayani, İmamü'l-Kerim el-Muzaffer, *et-Tefsirfi'd-Din*, thk. Kemal Yusuf el-Hut, Beyrut 1983.
- Kâdı Abdulcabbar, *el-Muğnî-fi-Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut 2012.
- Kâdı Abdulcabbar, *el-Muhit-bi't-Teklif*, thk. Yan Peters, nşr. Daru'l-Meşrik, Beyrut 1999.
- Kâdı Abdulcabbar, *el-Muhtasar fi-Usuli'd-Din* (Mutezile'de Din Usulü), çev. Murat Memiş, İz Yayınları, İstanbul 2011.
- Kâdı Abdulcabbar, *Şerh'u-Usuli'l-Hamse*, met. ve çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- Karadaş, Cağfer, "Büyü ve Din-İslami Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme", *Usul Dergisi*, sayı: 1, cilt: 1, 2004.
- Karadaş, Cağfer, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.
- Kılıç, Cevad, "Sistematik Felsefi Düşünce Öncesi Mitoloji Büyü ve Dinlerde Varlık Düşüncesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1, Elazığ 2008.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbailerin Kelam Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.
- Mâturîdî, Ebu Mansur, Muhammed b. Muhammed, *Te'vilatü'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boy-nukalın-Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, İstanbul 2006.

- Maverdi, Ebi'l Hasan Ali b. Muhammed eş-Şafi, *A'lamü'n-Nübüvve*, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Muhammed Velid, Ahmed-Velid Talib İsa, en-Nübüvvet-ü ve'r-Risale beyne'l-İmameyni'l-Gazali ve'bni'l-Teymiyye, Beyrut 2005.
- Nesefi, Ebu Muin Meymun b. Muhammed, *Tebşiratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.
- Özarlan, Selim *Günümüz İnanç Problemleri*, Nobel Yayınları, Ankara 2012.
- Said, Hayat, *Mevkifu'l-İslam mine's-Sihr*, Mekke 1988.
- Seyyid Sabık, *el-Akaidi'l-İslamiyye*, nşr. Daru'l-Fethli'l-İlmi'l-Arabî, Kahire 2002.
- Şehristani, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdilkerim, *Nihayetu'l-İkdam fi-İlmi'l-Kelam*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, nşr. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Taftazani, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Makasid*, nşr. Daru'l-Kütub, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1998.
- Taftazani, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Makasid*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1998.
- Tanyu, Hikmet, "Büyü" maddesi, *DİA*, Cilt: 6.
- Tarabişi, Corc, *el-Mucizet-ü ev-Sübatü'l-Akli'l-İslami*, nşr. Daru's-Saki, Beyrut 2008.
- Topaloğlu, Fatih, *Felsefi ve Teolojik Açısından Mucize* (Doktora Tezi), Kayseri 2010.
- Türkmen, Yaşar, *Richard Swinburne ve Gazali'de Mucize Problemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Konya 2008.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkür Tarihi*, Yapı Kredi Yayınları (2. Baskı), İstanbul 2004.
- Üsmendi, Alaeddin, *Lübabu'l-Kelam*, thk. M. Sait Özervarlı, İsam Yayınları, İstanbul 2005.
- Vecdi, Ferid, "Sihir", *Dairet-ü-Mearifi'l-Karni'l-Işrin*, nşr. Daru'l-Fikr, Cilt: 5, Beyrut (ts).
- Yar, Erkan, "Müslüman Kelamında Elçilik", *İslam'da Peygamber İnancı Sempozyumu*, edit. İbrahim Coşkun, Ensar Yayınları İstanbul 2009.
- Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul (ts).
- Zebidi Murtaza, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak el-Huseyni, *Tacu'l-Arus*, nşr. Daru'l-Hidaye, (ys., ts.). Zerkani, Muhammed Salih, *Fahreddin-Râzi ve Erauhü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*, nşr. Daru'l-Fikr, (ys ve ts).



## **Pakistan Medreselerine Model Olarak İmam-Hatip Okulları: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme\***

**İbrahim Aşlamacı\*\***

**Özet:** Bu makalede Türkiye'nin İmam Hatip okullarının Pakistan medrese eğitim sistemiyle karşılaştırılıp, bu ülkede uygulanabilirliğinin değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Çalışmada görüşme, katımlı gözlem ve doküman analizi yoluyla yapılan nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Aynı zamanda araştırma konusu gereği bir karşılaştırmalı eğitim çalışmasıdır. İmam Hatip modeli İslam eğitim geleneğinin Selçuklu-Osmanlı-Türkiye çizgisinde geldiği noktayı temsil etmektedir. Bu modelin zihni temellerini "gelenek" ile "modern" referanslar arasında bir uyum bulma çabası oluşturmaktadır. Bu okullar sahip olduğu özellikler sayesinde özellikle 11 Eylül sonrasında başta Pakistan olmak üzere pek çok Müslüman ülkeye model olarak gösterilmektedir. 11 Eylül terör saldırılarından sonra küresel güvenliğin ve istikrarın önemli bir konusu haline gelen ve şiddet söylemleri iddialara maruz kalan Pakistan medreseleri Hint alt kıtası İslam eğitim geleneğinin bir parçasıdır. Bu kurumlar devletin herhangi bir etkisinden bağımsız olarak ülkedeki çeşitli İslami gruplar tarafından açılan ve yürütülen genel eğitim sisteminin yanında paralel bir eğitim sistemidir. Her iki ülkeye ait temel farklılıklarla birlikte bu kurumların İmam Hatip okullarıyla aralarında yönetsel ve eğitim sürecine ilişkin pek çok konuda farklılıklar vardır. Bu nedenle İmam Hatip modelinin bütün özelliklerinin bir blok olarak alınıp Pakistan'a taşınması uygulanabilir gözükmemektedir. Bunun yerine öncelikle müfredat, eğitim anlayışı, yaklaşımı, materyali, yöntem ve teknikleri gibi konularda tecrübe aktarımı daha yararlı olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İmam-Hatip Okulları, Pakistan Medreseleri, Medrese Reformu, Karşılaştırmalı Eğitim.

**Abstract :** Imam-Hatip Schools as a Model for Pakistani Madrasas: A Comparative Evaluation -The aim of this study is to compare with Turkey's Imam Hatip model and Pakistan's madrasa system and to evaluate its applicability to Pakistan. In the study, the qualitative research methods;

\* Bu makale araştırmacı tarafından 23-24 Kasım 2013 tarihinde İstanbul'da düzenlenen Kuruluşunun 100. Yılında İmam Hatip Liseleri" adlı uluslararası sempozyumda sunulan bildirinin yeniden düzenlenmiş halidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi, ibrahim.aslamaci@inonu.edu.tr

document analysis, participant observation and interview techniques were used. At the same time the study is a comparative educational research.

The Imam-Hatip model represents the current form of Islamic education in Turkey, which began in Nizamiya madrasas under state-guardianship and continued during the Saljuki-Ottoman-Turkey experience. The intellectual basic of these schools is the effort for finding a harmony between traditional and modern references. After the events of September 11, 2001, these schools were offered as an alternative model for madrasas in Muslim countries, specially Pakistan, and therefore drew international attention on themselves.

Pakistan's madrasas which have become an important subject of global security and stability after 9/11 terrorist attacks and have exposed to so much violence discourse criticism, are part of a Indian subcontinent Islamic education tradition. These institutions act remotely from state control and are organized by Islamic communities as an alternative to formal education institutions. In this way, every Islamic group with its own particular madrasa is providing a different Islamic education that is compatible with their doctrine. There are many differences between Imam-Hatip schools and these institutions in term of administrative and educational processes of them. Therefore, it doesn't seem possible to adapt all the aspects of Imam Hatip model to Pakistan. Some aspects of the model such as educational implementation, curriculum, teaching methods, to share with represents of madrasas will be suitable approach.

**Key Words:** Imam-Hatip Schools, Pakistan's Madrasas, Madrasa Reforms, Comparative Education.

## Giriş

11 Eylül 2001 terör saldırıları sonrasında ABD'nin başta Pakistan olmak üzere bazı Müslüman ülkelerdeki eğitimi ve din eğitimini fundamentalistlerin yetişmesinde etkin olduğunu iddia ederek bu ülkelerdeki eğitimi ulusal güvenliğinin bir unsuru olarak ele alması (9/11 Komisyon Raporu, 2004), konuya uluslararası bir boyut kazandırmıştır. Bu çerçevede küresel güvenliğin ve istikrarın önemli bir konusu haline gelen Müslüman ülkelerdeki din eğitimi, uluslararası eğitim politikaları gündemine taşınmıştır. 11 Eylül sonrası gelişen bu uluslararası konsept, Müslüman ülkelerdeki din eğitiminin ve özellikle medreselerin reform edilmesi için bir model arayışı içerisine girilmesine yol açmıştır. Bu arayışta dillendirilen ve öne çıkarılan model ise Türkiye'nin İmam-Hatip okulları olmuştur. Bu okullar, söz konusu süreçte Müslüman ülkelerdeki medrese reformlarına bir model olarak tartışılmaya başlanmıştır.

Bu süreçte İmam-Hatiplerin model olarak görülmesi ya da ilginin odağı haline gelmesi sadece söylemde kalmamış, bu modeli ülkelerine taşımak isteyen ülkelerin yetkililerince resmi talebe dönüşmüştür. Özellikle Pakistan, Afganistan ve Rusya yetkilileri İmam-Hatip modelini ülkelerinde de uygulamak istediklerine dair taleplerini açıkça dile getirmişlerdir. Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı'nın 25 Ekim 2009 tarihinde gerçekleşen Pakistan ziyaretinde Pakistanlı yetkililer, ülkelerinde aşırılıkları önlemek için Türkiye'nin İmam-Hatip okulları tecrübesinden yararlanmak istediklerini başbakana iletmışlerdir (Sabah, 2009). Rusya, 2009 yılı içerisinde Ankara'ya bir heyet göndererek ülkede giderek artan



Müslüman nüfusun eğitim ihtiyacını karşılamada İmam-Hatip Liselerini ve İlahiyat Fakültelerini model almak istediklerini Türkiye'ye bildirmiştir (Akşam, 2009). Afganistan Eğitim Bakanı, 20.01.2010 tarihinde Ankara'da Tefvik İleri Anadolu İmam-Hatip Lisesini ziyaret etmiş ve kendi ülkelerinde de din eğitim için bu okulları model almak istediklerini ifade etmiştir. Bu arada Türkiye, Pakistan ve Afganistan arasında Ankara'da 19.01.2010 tarihinde eğitimde işbirliği protokolü imzalanmıştır. (Meb.gov.tr, 2010) Ayrıca yine Pakistan'la 7 Aralık 2010 tarihinde Eğitim Alanında İşbirliğinin Güçlendirilmesine İlişkin Mutabakat Zaptı imzalanmıştır. Söz konusu metinde işbirliği kapsamında din eğitimi de zikredilmiştir (Tbmm.gov.tr, 2012).

Bu gelişmelerden sonra batı medyasında İmam-Hatiplerin Pakistan ve Afganistan'daki medreseler için model olacağına dair haberler yapılmıştır. Bu haberlerden özellikle Simon Akam tarafından yapılan ve 24.02.2010 tarihinde Reuters ajansında yayınlanan haber pek çok diğer ulusal ve uluslar arası medyadan atf almıştır. Söz konusu haberde Akam, Beyoğlu Anadolu İmam-Hatip Lisesine yaptığı ziyarettaki gözlemleriyle birlikte yaptığı görüşmelerle bu okulların modelliğini ele almıştır. "Türkiye'den İslami Eğitime Bir Model mi?" başlığını taşıyan haberde, Türkiye'de tartışma konusu olan bu okulların batılı düşünür ve araştırmacılar tarafından Pakistan ve Afganistan gibi ülkeler için model olarak gösterildiği, Türk hükümetinde ve parlamentosunda başta Recep Tayyip Erdoğan olmak üzere önemli oranda bu okul mezunlarının olduğu belirtilmiştir (Akam, 2010). Öne çıkan diğer bir haber Dorian Jones tarafından 13.04.2010 tarihinde "Voice of America" için yapılmıştır. "İslami Radikalizm ile Mücadelede Model Olarak Türkiye'nin Dini Okulları" başlığını taşıyan haberde, Fatih İmam-Hatip Lisesindeki gözlemlere yer verilmiş ve bu okulların müfredat ve öğretim metotları bakımından medreselerden farklı olduğu, temel yaklaşımın İslam'ı savunmak üzerine değil, İslam'ı anlamak üzerine inşa edildiği, Afganistan ve Pakistan gibi ülkelerde fundamentalizme karşı koymada anahtar bir rol oynayabileceği ifade edilmiştir (Jones, 2010). Söz konusu her iki haber pek çok haber ajansı ve haber sitesi tarafından okuyucularıyla paylaşılmıştır. Böylece İmam-Hatip okulları Müslüman ülkelere model olarak yabancı ve yerel medya tarafından Türkiye ve dünya kamuoyunun gündemine taşınmıştır.

Bu makalede bazı İslam ülkelerindeki medrese reformlarına model olarak gösterilen ve uluslar arası bir ilginin odağı haline gelen İmam-Hatip modelinin niteliğinin tartışılması ve reform çalışmalarının yürütüldüğü ülkelerden özellikle ilginin üst düzeyde olduğu ve resmi makamlarıyla da bu modeli kendi sistemleri için talep eden Pakistan medrese eğitim sistemiyle karşılaştırılıp, uygulanabilirliğinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Belirlenen bu amaca ulaşmada konu üzerine görüşme, katılımlı gözlem ve doküman analizi yoluyla elde edilen veriler kullanılmıştır. İlk başlıkta İmam-Hatip modeli ve temel özellikleri üzerinde

durulmuş, ikinci başlıkta Pakistan medrese eğitim sistemi tanıtılmış, üçüncü başlıkta her iki eğitim tecrübesinin yönetsel ve eğitsel yapılanmasına ilişkin konular açısından karşılaştırılmasına yer verilmiş ve son başlıkta da İmam-Hatip modelinin Pakistan’da uygulanabilirliği değerlendirilmiştir.

### 1- İmam-Hatip Modeli ve Temel Özellikleri

Cumhuriyet döneminde İmam-Hatip okullarının kurumsal tarihi 1924 yılında çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile başlamakla birlikte, bu okulların fikri ve uygulamaya yönelik temelleri büyük ölçüde Cumhuriyet öncesi dönemde şekillenmiştir. Bu okulları İslam eğitim tarihindeki devlet gözetim ve desteğinde Selçuklular döneminde başlayan medrese geleneğinin bir devamı olarak, eğitimde modernleşme ile birlikte günün koşullarına göre kendisini yenileyerek günümüze kadar gelmiş eğitim kurumları olarak değerlendirmek mümkündür (Aşlamacı, 2013).

Modelin fikri temelinde “geleneksel” ve “modern” referanslar arasında bir uyum bulma çabası yer almaktadır. Bu çaba Osmanlı Devletinin batıya göre geri kalmışlık sorununa bağlı olarak giriştiği modernleşme süreci ile başlamıştır. Bu iki referans arasında uyum bulma çabası öncelikle 19. yüzyılda Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal, Ali Süavi gibi Tanzimat aydınlarında kavramsal düzeyde kendisini göstermiştir. Söz konusu aydınların referanslarında İslam medeniyetinin geleneksel kaynakları ile Batı medeniyetinin yeni yeni tanınmaya başlanan kuramsal ve kurumsal çerçeveleri, çoğu zaman yan yana yer almıştır (Davutoğlu, 2001: 371). Kuramsal düzeyde yan yana bulundurulmuş geleneksel ile modern, Tanzimat Paşaları tarafından aynı şekilde uygulamaya geçirilmiş ve eğitim alanındaki yansıması olarak geleneği temsil eden medreselerle, modernliği temsil eden mektepler yan yana bulunmuştur.

İmam-Hatip modeli açısından geleneksel ile modern bilgi alanının aynı potada eritilmesi çabalarının bir okul fikrine dönüşerek ilk defa somutlaşması, 1880’lerde Türkler tarafından açılan özel okullarla birlikte başlamıştır (Akşit, 1993:110-111). Medreselerdeki eğitimi yetersiz bulan ve çocuklarını yabancı ve gayrimüslimlerin açtıkları okullara göndermek istemeyen bir grup Türk müteşebbisi, kendi özel mekteplerini kurmaya yönelmiştir.<sup>1</sup> Bu okulların müfredatında modern ve İslami ilimler birleştirilmiş ve bu müfredat, II. Meşrutiyet döneminde yapılan medrese reformları sonrası ortaya çıkan medrese müfredatına ve

---

<sup>1</sup> 1873’te kurulan Darüşşafaka örnek alınarak açılan bu okullardan bazıları Medrese-i Hayriye Medrese-i Edebiye, Şemsü’l Maarif, Mekteb-i Hamidi, Numune-i Terakki, Mektebi Osmani, Bürhan-i Terakki, Ravza-i Terakki’dir (Ergin, 1977: 937-1027).

daha sonra İmam ve Hatip Mekteplerinin müfredatlarına büyük ölçüde örnek teşkil etmiştir.

Geleneksel ve modern olanın aynı paydada buluşturulması çabalarının resmi anlamda somutlaşması ise II. Meşrutiyetle birlikte sürdürülen medrese ıslah çalışmalarıyla başlamıştır. Söz konusu ıslah çabalarında geçmişi yüzyıllara dayanan medreseler, kendi birikimlerinden hareketle dönüştürülmek yerine, Tanzimatla birlikte eğitim alanına giren ve bu döneme kadar yaygınlaşarak nispeten yerleşik bir sisteme kavuşan Batı tarzı mektepler, dolayısıyla Batılı modern eğitim sistemi ve anlayışı, referans alınarak ıslah edilmeye çalışılmıştır. Böylece bu ıslah çabaları sonucu ortaya çıkan Darulhilafe Medreseleri, hem öğretim programları hem de örgütlenmesi ve benimsediği eğitim tarzı bakımından dönemin batı tarzı mekteplerine büyük ölçüde benzetilmiştir. Bu anlamda medreselerde batı tarzı mekteplerde olduğu gibi derecelendirilmeye gidilmiş, her bir kademe için ayrı müfredatlar hazırlanmış ve okutulacak derslerin hangi yılda haftada kaç saat okutulacağı gibi belirlemeler yapılmıştır (Ergin, 1977: 127; Zengin, 2002). Müfredatlara dini derslerin dışında fen ve sosyal alanlarda seküler derslerin eklenmesi, ders ve sınıf geçmenin kurallara bağlanması gibi sıralanabilecek yenilikler, İmam-Hatip modeline de intikal etmiştir. Bu bakımdan İmam-Hatip modelindeki eğitim düşüncesi ve yaklaşımının geleneksel medrese anlayışından ziyade, batı tarzı mektepler sayesinde modern batı eğitim düşüncesinden geldiğini söylemek mümkündür. Eğitim yaklaşımı ve tarzı itibarıyla geleneksel medrese sisteminden ayrılan bu model, geleneği temsil eden bilgi koluna müfredatında geniş bir şekilde yer vermesiyle de dönemin batı tarzı okullarından ayrılmıştır.

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise İmam-Hatip okulları Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitim sistemi içerisindeki konumunu ve hukuki temelini kazanmıştır. Kanunla ıslah edilmiş Darulhilafe medreselerinin İmam ve Hatip Mekteplerine dönüştürülmesi, isminden de anlaşılacağı gibi mektep-medrese ikilemine mektep lehine son vermiştir. Modelin bu aşamasında medreselerden dönüştürülmesi nedeniyle basit bir isim değişikliği gibi görünse de, aslında bu tercih İmam-Hatip modelinin eğitim tarzında geleneği temsil eden medrese eğitim anlayışına karşılık, modern batılı eğitim tarzının tercih edilmesini simgelemesi açısından önem taşımaktadır. Bu sayede bu okulların müfredatlarında yer alan dini bilgilerle modern bilgilerin, modern batı tarzı eğitim yaklaşımıyla sunulması sağlanmıştır. Diğer bir deyişle dünyevi ve uhrevi olarak ayrıştırılmış iki ayrı bilgi kolu, bu okulların müfredatlarında modern bir çerçevede yan yana getirilmiştir. Bu iki ayrı bilgi kolundan bir sentez oluşturma konusunda ne kadar başarılı olunduğu ise bu araştırmanın kapsamının dışında olan ancak araştırılmaya değer bir konudur.

İmam-Hatip okulları Cumhuriyet tarihi boyunca dinin birey ve toplum hayatında yerinin ne olması gerektiğine dair sürdürülen tartışmaların ve bu tartışmalar çerçevesinde toplumda oluşan farklı tarafların ideolojik mücadele araçlarından birisi olmuştur (Kaymakcan ve Aşlamacı, 2011). Buna karşılık bu okullar özellikle 1960'lı yıllar sonrasında Türkiye'nin kendine özgü geliştirdiği batı dışı modernleşme sürecinde<sup>2</sup>, kendisinden talep ve beklentilerin çeşitlenmesiyle niteliksel dönüşüme uğrayarak günümüze kadar gelmiştir.

Kanaatimizce İmam-Hatip okullarının model olarak gösterilmesini sağlayan, onu diğer İslam eğitim tecrübelerinden ayıran bir takım temel özellikleri bulunmaktadır. Bu temel özelliklerin başında bu okulların Cumhuriyet tarihi boyunca devletin denetim ve gözetimi altında kamu okulları olarak düzenlenmiş olması gelmektedir. Bu durum Türkiye'nin benimsediği kendine özgü din-devlet ilişkisi yaklaşımının bir sonucudur. Bu yaklaşım din hizmetleri ve din eğitimi-öğretiminin devletin belirlediği bir çerçevede, oluşturulan devlet kurumlarıyla vatandaşlara sunulması şeklindedir. Bu yaklaşıma uygun olarak Türkiye'deki bütün İmam-Hatip okulları Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile ihdas edilmelerinden günümüze kadar –kısa bir dönem hariç- kamu sektöründe devlet okulları olarak eğitim sunmaya devam etmiştir. Herhangi bir dini gruba, cemaate ait benzer okullar olmamakla birlikte, genel ilk ve ortaöğretimde örneklerini gördüğümüz sivil girişimler sonucu açılmış özel İmam-Hatip okulları da bulunmamaktadır.

İmam-Hatip modelinin önemli özelliklerinden birisi de genel eğitim sisteminin dışında paralel bir eğitim sistemi şeklinde olmayıp, milli eğitim sistemi içerisine entegre edilmiş olmasıdır. 1924 yılında kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu ülkedeki tüm öğretim kurumlarını Milli Eğitim Bakanlığına bağlayarak,

---

<sup>2</sup> Batı dışı modernlik tarzı, modernliğin yerelleşme yönüne dikkat çekilerek farklı kültürel havzaların da batı tarzı modernleşme sürecini takip etmeden kendi geleneksel değerlerini de göz önünde bulundurarak modernlik tarzlarını oluşturabilecekleri iddiasıdır (Göle, 2000:159). Bu modernlik biçiminden hareketle Türkiye'nin, özellikle 1960'lardan sonra yaşadığı değişimde geleneksel değerlerin modernleşme karşısında eriyip kaybolmak yerine, bizzat onunla girdiği etkileşim sonucunda gelişip güçlendiğini ve böylece kendine özgü batı dışı bir modernlik çizgisi geliştirdiğini belirtmek mümkündür. Bu dönemde muhafazakâr kesimin oluşması ve modernitenin araçlarını kullanarak gelişimi ve dönüşümü, gelenek ile modern arasında farklı bir sentez oluşturmuş gözükmektedir. İmam Hatip okullarının toplumsal tabanını oluşturan bu kesimin yaşadığı dönüşüm sonucu ulaştığı kendine özgü sentezin, bu okullarda da niteliksel dönüşümle beraber böyle bir senteze yol açtığını söylemek mümkündür. Bu okul mensuplarının sahip oldukları İslami değerlerle birlikte, modern hayatın içerisinde kendilerine yer edinmeye çalışmaları ve geliştirdikleri "iki dünya arasında yaşama sanatı" metodu böyle bir sentezin sonucu gibi gözükmektedir.

hepsini milli eğitim sistemi içerisinde toplamıştır. Kanun 4. maddesinde açılmasını öngördüğü İmam ve Hatip Mekteplerini de milli eğitim sisteminden ayırarak aynı bakanlığa bağlamış ve milli eğitim sistemine dâhil etmiştir. 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu gibi diğer hukuki düzenlemelerde de bu durum devam etmiş ve İmam-Hatip okulları, kuruluşlarından günümüze kadar milli eğitim sisteminin bir parçası olmuştur. Böylece bu okulların genel eğitim kurumlarıyla aynı eğitim sistemini paylaşması sayesinde, belirlenen milli eğitim politika ve uygulamalarının bir sistem ve bütünlük içerisinde yürütülmesine olanak sağlanmıştır. Ayrıca bu durum bu okullardaki eğitim öğretim sürecinin sürekli geliştirilen eğitim tecrübelerinden, modern eğitim yaklaşım, yöntem ve tekniklerinden yararlanmasına imkân tanımıştır.

İmam-Hatip modelinin en önemli özelliklerinden bir diğeri, müfredatlarında dini ve seküler derslerin birlikte yer almasıdır. Bu modelin ortaya çıkışını sağlayan gelenek ile modernin aynı zeminde buluşturulması çabalarının en önemli yansıması olarak bu okulların müfredatlarında her iki alana ait derslere zorunlu dersler arasında yer verilmiştir. Cumhuriyet dönemi boyunca İmam ve Hatip Mektepleriyle başlayan tecrübeye bu okullar için hazırlanan müfredatların genel olarak % 60'ını fen ve kültür derslerinden oluşan seküler dersler, % 40'ını ise dini dersler oluşturmuştur (Aşlamacı, 2013). Ayrıca müfredatlarda yer alan seküler dersler kendi formasyonlarına bağlı bir anlayışla, dini bakış açısından bağımsız bir şekilde bu okullarda yer almaktadır. Bu derslerin öğretmenleri üniversitelerin kendi alanlarıyla ilgili bölümlerinden mezun olmaktadır. Benimsenen modern eğitim tarzı sadece müfredattaki seküler dersler için değil, aynı zamanda dini dersler için de geçerli olmaktadır.

İmam-Hatip okullarının müfredatlarında dini ve seküler derslere birlikte yer verilmesi, bu okullarda genel eğitim ile din eğitiminin bütünleşmesine hizmet etmektedir. Bu şekilde çocuklarının din eğitimi alırken genel eğitimden mahrum olmasını istemeyen, genel eğitimdeki din öğretimini yeterli bulmayan ya da İmam-Hatip okullarının ortamını ve dini atmosferini önemseyen bir toplumsal kesime alternatif sunulmuş olmaktadır. Ayrıca bu müfredat yapısı, bu okullarda yetişen öğrencilerin sadece din hizmetleri alanına yönelik değil, üniversitelerin farklı alanlarına yönelik de yetişmesine olanak sağlamak ve onlara alternatif oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu okulların öğrenci ve mezunlarının topluma kolayca uyum sağlamasına imkân tanımaktadır.

İmam-Hatip okulları yeniden açıldıkları 1951 yılından bugüne kadar önemli bir toplumsal desteğe sahip olmuştur. Öncelikle okul binaları ve pansiyonlarının inşa edilmesinde ortaya çıkan bu toplumsal destek (Reed, 1955), zamanla bu okullarla bütünleşmeye ve bir İmam-Hatip camiasının oluşmasına yol açmıştır. Bu okulların inşası için kurulan vakıf ve dernekler, başta eğitim öğretim faaliyetlerine yaptıkları bu desteğin ötesinde, aynı zamanda muhafazakâr ya da

İslami kesimin örgütlenmesinde ilk kayda değer oluşumlar olmaları açısından da önem taşımıştır. Siyasi anlamda olmasa da sosyal ve ekonomik olarak, muhafazakâr kesimin bu dernek ve vakıflar sayesinde bir araya gelmesi 30'lu ve 40'lı yıllar boyunca devlet karşısında kaybettikleri özgüveni yeniden yakalayarak kurumsallaşmalarını, kendi özgün kimliklerini inşa etmelerini sağlamıştır (Gökacı, 2005:200). Böylece zamanla bu okullar etrafında bir camianın ortaya çıkmasının da ilk temellerini oluşturmuşlardır. Bu okullara görünür maddi desteklerinin yanında, onlarla toplumsal tabanları arasında bir köprü işlevi görmüşler, ayrıca bu okul mensupları arasında bir dayanışmanın oluşturulması ve pekiştirilmesinde de önemli rol üstlenmişlerdir.

İmam-Hatip okullarının model olarak gösterilmesini sağlayan en önemli etkenlerden birisi de bu okullarda öğretilen İslam anlayışıdır. Bu okullardaki İslam anlayışının tarihsel kodlarını Türk-İslam tarihinde Orta Asya'dan başlayarak Anadolu'da gelişen ve Doğu Avrupa'ya kadar uzanan geniş coğrafyada farklı kültür ve medeniyetlerle etkileşerek şekillenen Türk Müslümanlığı (Ocak, 1996:132) ile birlikte, Cumhuriyet döneminde bu geleneğin siyasi merkezle ve yeni rejimle uyumlu, milli birlik ve beraberliği teyit eden bir biçimde uyarlanmış halinde bulmak mümkündür. Cumhuriyet ideolojisinin çerçevesini çizdiği bu anlayışta Ortodoks Sünni İslam'ı temsil eden ulemanın İslam anlayışı muhteva olarak, modern İslam anlayışı hem metodolojik hem de içerik açısından kendisine yer bulmuştur. Halk İslamı'nın ise tercih edilen resmi İslam anlayışında yer bulabildiğini söylemek güçtür.

Bu okulların müfredatlarında yer alan karşılaştırmalı dinler tarihi dersi dışındaki diğer tüm dini dersler ile söz konusu tarihsel birikime ve tercihe uygun bir İslam anlayışı bu okullarda öğretilmektedir. Bu okul müfredatlarına yansıyan ifadelerde, İslam öğretiminde dinin temel kaynakları olan Kur'an ve sünnet merkezli bir yaklaşımın benimsendiği, herhangi bir mezhebin veya din anlayışının öncelenmediği, dinin bütünleştirici huzur verici ve barışı sağlayıcı gücünün öne çıkartıldığı, şekilcilik ve sloganlardan uzak akla ve bilime dayalı bir İslam anlayışının, belletici ve baskı altına alıcı bir yaklaşımla değil, konuları çözümleyici ve yorumlayıcı bir tarzda öğretildiği belirtilmiştir (MEB, 1999; 2008). Resmi söyleme yansıyan bu yaklaşımın ötesinde içeriğe bakıldığında ise, okul müfredatında yer alan temel İslam bilimlerini oluşturan derslerde eklektik bir yaklaşımla belirlenmiş, Sünni İslam'a ait inanç, ibadet ve ahlak esaslarına yönelik konuların öğretildiği görülmektedir. Buna karşılık Türkiye'de ya da diğer Müslüman ülkelerde İslam dininin günümüzde yaşayan tezahürleri, anlaşılış biçimleri ve tasavvufi yorumları müfredat dışı kalmaktadır.

## 2- Pakistan<sup>3</sup> Medrese Eğitim Sistemi

Pakistan medrese eğitim sistemi, İslamiyet'in Hint alt kıtasına girişi ve yayılmasından sonra bu bölgede oluşan medrese geleneğinin bir devamı olarak, ülkenin bağımsızlığını kazanmasından sonra da genel eğitim sistemi ile birlikte varlığını devam ettiren paralel bir eğitim sistemidir. Bu kurumlar devlet okulları ve özel okullar ile Pakistan eğitim sistemini oluşturmaktadır.

Ülkedeki medreselerin çoğunluğu farklı İslami ekoller tarafından 1950'lerden sonra kurulan "Wafaq" adı verilen medrese eğitim kurulları tarafından yönetilmektedir. Zengin bir İslam yorumu çeşitliliğine sahip olan Pakistan'da müslümanların % 80'ini oluşturan Sünnilere ait dört ve geri kalanını oluşturan Şii'lere ait bir olmak üzere toplam beş medrese eğitim kurulu bulunmaktadır. Sünni medrese kurulları Deobandi, Ehli Hadis, Birelvi ve Cemaat-i İslami ekollerine aittir. Pakistan'daki medreselerin % 95'ini (MORA, 2011) kendi çatıları altında toplayan bu beş kurul, bağlı oldukları mezhep ve dini grup ile kuruldukları merkez ve tarihleri tablo 1'deki gibidir:

**Tablo 1: Pakistan Medrese Eğitim Kurulları**

Medrese Kurulu (Wafaq)	Mezhep	Dini Grup	Kuruluş Tarihi	Merkez
Wafaq-ul Madaris el- Arabiyya	Sünni	Deobandi	1959	Multan
Tanzim-ul Medaris Ehli Sünnet vel Cemaat	Sünni	Birelvi	1960	Lahora
Wafaq-ul Madaris el Selefiyye	Sünni	Ehl-i Hadis	1955	Faisalabad
Rabita-ul Madaris el İslamiyye	Sünni	Cemaat-i İslami	1983	Lahor
Wafaq-ul Madaris el- Şia	Şii	Caferi, On iki İmam	1959	Lahor

Kaynak: Afzal, 2011: 53

<sup>3</sup> Pakistan, Hint alt kıtası olarak adlandırılan Pakistan-Hindistan-Bangladeş bloğunda İngiliz hâkimiyetinin sona ermesi ile birlikte Müslümanların ayrı bir ülkesi olması düşüncesiyle 14 Ağustos 1947'de kurulmuş bir devlettir. Anayasada ülkenin resmi adı Pakistan İslam Cumhuriyeti'dir. Ülke 4 eyalet, federal başkent bölgesi ve iki diğer bölgeden oluşan federal bir yapıya sahiptir. Yaklaşık 190 milyon nüfusuyla dünyanın altıncı büyük nüfusuna sahip bir ülkedir. Pakistan nüfusunun % 97'si resmi din olan İslam'a mensuptur. Müslümanların % 75'ini Sünni, geri kalanını Şii'ler oluşturmaktadır. Nüfusun % 3'ü ise Hristiyanlık, Hinduizm ve Sihizm gibi diğer dinlere mensuptur. Pakistan 2013 Birleşmiş Milletler İnsani Gelişmişlik İndeksi bakımından 186 ülke arasında düşük insani gelişmişliğe sahip ülkeler grubu içerisinde 146. sırada yer almaktadır. Kişi başına düşen milli geliri 2566 dolardır. (Allana, 1982; Cohen, 2004; CIA, 2012; UN, 2013).

Wafaq-ul Madaris el- Arabiyya, Pakistan'da nüfus bakımından ikinci büyük Sünni grup olan Deobandi ekolü tarafından 1959'da Multan'da kurulmuştur. Ülkedeki medreselerin yaklaşık % 70'ine sahip olan bu kurulun temelini oluşturan Deobandi hareketi, 1867 yılında İngilizlerin ülkeye hâkim olması ve Müslümanlar üzerindeki baskılarına karşı olarak Muhammed Kasım Nanevtevi (1833-1877) ve Reşid Ahmed Gangûhî'nin (1829-1905) öncülüğünde Hindistan'ın Deoband kasabasında kurulan Dârululûm-ı Deoband adlı medrese ile başlamıştır. Hanefiliği takip eden bu hareket, Güney Asya Sünni geleneği içerisinde en önemli ekolü oluşturmaktadır (Metcalf, 1978:30; Zaman, 1999).

Tanzim-ul Medaris Ehli Sünnet vel Cemaat, Pakistan'daki en büyük Sünni grup olan Birelvi geleneği tarafından 1960 yılında Lahor'da kurulmuştur. Fıkıhta Deobandiler gibi Hanefi mezhebini takip eden bu ekol, 19. yüzyılın sonlarında Hindistan'da Ahmed Rıza Han Birelvi'nin (1865-1921) görüşleri sonucu oluşmaya başlamıştır. Birelviler aynı zamanda Pakistan folk geleneğini de içeren sufi-tasavvufi İslam anlayışını benimsemişlerdir (Ali, 2009; 36; Fair, 2008: 58).

Wafaq-ul Madaris el Selefiyye ülkedeki diğer bir Sünni ekol olan Ehl-i Hadis tarafından 1955 yılında Faisalabad'da kurulmuştur. Ehl-i Hadis hareketi, Mevlana Nezir Hüseyin Dihlevî'nin (1805-1902) görüşleri etrafında şekillenmiş, Kuran ve sünneti esas alarak, her türlü fıkhi mezhepler ile bidat ve hurafe içerisinde olduklarını söyledikleri tasavvufi oluşumları reddeden Suudi Arabistan'ın Vahhabi anlayışı çizgisindeki bir harekettir (Ali, 2009: 37; Fair, 2008:58).

1983 yılında Lahor'da kurulan Rabita-ul Madaris el İslamiyye, Pakistan'ın en etkili İslamcı düşünürlerinden biri olan Ebu'l- Alâ Mevdûdî'nin (1903-1979) önderliğinde 1941 yılında siyasal bir parti olarak ortaya çıkan Cemaat-il İslami'ye ait medrese kurulumudur. İslamın geleneksel ulemanın fiilen sınırlandığı beş esastan ibaret bir din olmayıp hayatın tamamını kuşatan bir hayat tarzı olduğu anlayışına sahip olan bu ekol, modern ideolojilerden destek alarak adaletli ve ahlaklı bir İslam devleti kurarak bozulma ve yozlaşmayla savaşmayı amaçlayan İslam dünyasındaki Müslüman Kardeşler çizgisindeki İslamcı, yenilenmeci, panislamist bir harekettir (Cohen, 2004:164; Riaz, 2008:7-8; Fair, 2008:59).

Wafaq-ul Madaris el- Şia Pakistan Müslümanlarının yaklaşık % 20'sini temsil eden Şiiler tarafından 1959 yılında Lahor'da kurulmuştur. Ülkedeki Şiilerin çoğunluğu On iki imam kolunu ve Caferiliği takip ederken azınlığı ise İsmailiyye ve Bohra kollarından oluşmaktadır (Fair, 2008:60; Ali, 2009:38-39).

Medrese kurulları kendilerine bağlı olan medreselerdeki eğitim uygulamalarının standartlaşmasını ve belli bir düzen içerisinde yürütülmesini sağlamaktadır. Bunun için kendi İslam anlayışlarına uygun olarak müfredatları ve okutulacak kitapları belirleme, medreselerin kayıtlarını tutma, sınavlarını ve mezuniyet belgelerini düzenleme ve bağlı oldukları medreseleri teftiş etme, bu



kurulların temel görevlerini oluşturmaktadır. 1985 yılında kabul edilen yasayla bu kurullar Pakistan hükümeti tarafından tanınmıştır ve hükümet medreselerle ilişkilerini bu kurullar aracılığıyla sürdürmektedir. Bu beş kurul, özellikle 11 Eylül sonrası süreçte medreselere yöneltilen iddialara ve reform teşebbüslerine karşı ortak hareket etmek, aralarında koordineyi sağlamak üzere 2003 yılında Medrese Kurulları Federasyonunu (Ittehad e Tanzeemat Madaris-i- Deeniya) kurmuşlardır (Aşlamacı, 2013).

Medreselerin açılması sürecinde devletin herhangi bir kontrolü ve denetimi yoktur. Medresenin kurucusu benimsediği İslami ekole göre Medrese Eğitim Kuruluna başvurarak medresesini kaydettirmektedir. Medreseler eğer bir dini hareketin veya büyük bir medresenin bir şubesi olarak açılıyorsa, bu hareket tarafından kendi mezun öğrencilerinden birisi bu medreseye muhtemim/müdür olarak tayin edilmektedir. Bunlardan daha yaygını ise medrese mezununun ihtiyaç duyulan bir yerde halkı organize ederek kendi medresesini kurmasıdır. Daha ziyade bir cami çevresinde oluşturulan bu yapı, öncelikle caminin cemaatinden yararlanmaktadır.

Devlet okulları ve özel okullar ile Pakistan eğitim sistemini oluşturan medreselerin bu yapı içerisinde kurum ve öğrenci sayısı itibariyle ne kadar bir orana sahip olduğu konusunda birbirinden oldukça farklı rakamlar söz konusudur. Herhangi bir medrese kuruluna kayıtlı olmayan medreselerin varlığı ve hangi okulların medrese olarak kabul edileceği konusundaki farklılıklardan dolayı (Cockcroft vd., 2009) Pakistan'da medreselerin ve bu kurumlarda okuyan öğrencilerin sayısı tam olarak bilinmemektedir. Pakistan hükümeti Din İşleri Bakanlığı altında özerk bir kurul olan Medrese Eğitim Kuruluna 31.03.2012 tarihi itibariyle 21,402 medresenin kayıtlı olduğu görülmektedir (<http://www.mora.gov.pk/> erişim tarihi: 28/03/2013). Kurul temsilcilerinin söyledikleri kendilerine bağlı medrese sayılarının toplamı ise yaklaşık olarak 28,200'dür (Aşlamacı, 2013). Bu durumda kayıtsız medreseler ile Pakistan'daki medrese sayısının 30 ile 35 bin arasında olduğunu tahmin etmek mümkündür.

Pakistan medreselerinin finans kaynağı öncelikli olarak kendi topluluklarından zekât, sadaka ve hayrat gibi bağışlardan oluşmaktadır. Bununla birlikte Pakistan'daki medreselerin dış ülkelere destek aldıklarına yönelik yaygın iddia bulunmaktadır. Bu iddialara göre Sünni medreseler Suudi Arabistan, Şii medreseler ise İran'dan finansal destek sağlamaktadır (ICG, 2005:11; Rahman, 2008; Ali, 2009: 96-98). Hatta bu dış desteklerden dolayı medreselerin devlet kontrolüne ve finansal olarak bağılılığa karşı oldukları, bu sayede reform programlarına karşı direnebildikleri ve hesaplarını devlet incelemesine açmadıkları ifade edilmektedir (Kaymakcan ve Aşlamacı, 2012). Dış ülke ve kuruluşlardan finansal destek aldıklarına dair yöneltilen iddiaları medrese temsilcileri ise red-

detmektedir (Aşlamacı, 2013). Medreselerin finanslarına dair herhangi bir denetleme mekanizması olmadığı için finans kaynaklarını ve yabancı yardımını tam olarak temellendirmek ve miktarını söylemek mümkün gözükmemektedir.

Devletin herhangi bir desteği ve denetimi olmaksızın çeşitli İslami gruplar ve ekoller tarafından açılan medreseler, tarihsel süreçte Hint alt kıtasında İslami kimliğin korunmasında önemli rol oynamışlardır. Bu rollerine ek olarak bu kurumlar Pakistan toplumunda başta din eğitimi ve din hizmetleri alanında olmak üzere eğitimin ve okuryazarlığın yaygınlaştırılması, refah projelerinin düzenlenmesi, sağlık hizmetleri gibi pek çok alanda önemli roller üstlenmeye devam etmektedir. Medreselerin toplum içerisindeki merkezi rolünün, devletin kamu hizmetlerini sunmadaki yetersizliğiyle birlikte, kuruluştan itibaren içinde bulunduğu sosyo-kültürel çevresinin desteğini almasından ve onunla bütünleşmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Nüfusunun tamamına yakını Müslüman olan Pakistan'da devletin din hizmetlerini sunma, denetleme ya da finanse etme konusundaki fonksiyonları yok denecek kadar azdır. Federal düzeyde yer alan Din İşleri Bakanlığı'nın temel fonksiyonu, hac işlerinin organizasyonundan ibarettir. Pakistan'da din hizmetlerinin neredeyse tamamı, İslami ekollere bağlı medreseler tarafından karşılanmaktadır. Medreseler din hizmetlerini sunmanın yanı sıra, temel amaçları olan İslam eğitimi sağlamada da merkezi bir role sahiptir. Genel eğitim sistemi içerisinde yer alan ve oldukça yüzeysel bir içeriğe sahip olan "İslamiyât" derslerinin dışında, çocuklarının din eğitimi almasını isteyen aileler için devletin sunduğu herhangi bir başka seçenek bulunmamaktadır. Bu durumda Pakistan toplumu için din hizmetlerinde olduğu gibi İslam eğitiminde de merkez medreseler olmaktadır. Bireylerin ve toplumun din eğitimi ihtiyacı bu kurumlar sayesinde karşılanmaktadır. Ayrıca Pakistan'daki çoğu medresenin kızlara yönelik ayrı şubeleri bulunduğu, medrese temsilcileri tarafından ifade edilmektedir. Böylece ülkenin en ücra yerlerine kadar kurulan medreseler devlet tarafından ihmal edilmiş geniş bir nüfusa eğitim ve sosyal hareketlilik imkanı sağlamaktadır (Aşlamacı, 2013).

Pakistan toplumunda dinin ve medreselerin rollerine paralel olarak, medrese öğrencilerine geniş bir istihdam alanı sağlanmaktadır. Medreselerin yetiştirdikleri öğrenciler başta din hizmetleri ve kendi medreselerinde istihdam edilmekle birlikte, askeriyede hatip, İslami bankalarda danışman, diğer okullar ve üniversitelerde Arapça ve İslamiyat dersleri öğretmenliği gibi farklı alanlarda da görev alabilmektedir. Ayrıca pek çok medrese mezunu da Pakistan dışında farklı ülkelerdeki Müslümanlara yönelik din hizmetleri alanında çalışmaktadır. Geniş çalışma alanlarından dolayı medrese mezunları için önemli bir işsizlik probleminin olmadığı, bu açıdan durumlarının seküler okul mezunlarına göre daha iyi olduğu ifade edilmektedir (Rahman, 2009:60-61; Ahmad, 2004:109; Bano, 2007).

Pakistan medreselerinin popülerliği ve statüleri büyük ölçüde akademik kadrolarına bağlıdır. Çoğu büyük medresede öğretmenler genellikle mezun öğrenciler arasından seçilmektedir. Öğretmen seçiminde belirli bir sistem yoktur ve medrese lideri temel belirleyici konumundadır. Öğretmen olabilmek için aday ile medrese liderinin arasındaki ilişki önemlidir. Medreselerin tamamına yakınında öğretmen yetiştirmeye yönelik özel bir program ya da sonrasında hizmet içi eğitim yoktur. Öğretmenler genellikle öğrencilik yıllarında tecrübe ettikleri şekilde mesleklerini sürdürmektedir. Bununla birlikte bazı büyük medreseler sahip oldukları aylık dergilerde öğretmenlerini yazmaya teşvik ederek, onların alanlarında gelişmelerine önem vermektedir (Rahman, 2009: 65).

Pakistan'da medreselerin<sup>4</sup> fiziksel yapıları çoğunlukla geleneksel forma uygun olarak üstü örtülü bir iç avlunun ya da büyük medreselerde daha geniş üstü açık bir bahçenin odaları, dershaneleri ve yatakhaneleri içeren bir veya birkaç katlı yapılarla çevrelenmesinden oluşmaktadır. Özellikle küçük ve orta büyüklükteki medreselerde ciddi bir fiziksel yetersizliğin olduğu gözlenmektedir. Medreselerin tamamına yakınında öğretim ortamı geleneksel tarzda düzenlenmiştir. Bazı medreselerde farklı düzey sınıflar için birbirinden bağımsız ayrı derslikler bulunmakta, diğer bazılarında ise dersler geniş iç avlunun ya da caminin her bir köşesinde yapılmaktadır (Aşlamacı, 2013)

Pakistan'da medrese eğitim sistemi, farklı aşamalardan oluşan 16 yıllık bir eğitim sürecini kapsamaktadır. Ancak ülkedeki tüm medreseler bu eğitim sürecinin tamamını sağlayabilecek imkâna sahip değildir. Medreseler büyüklüklerine ve özellikle öğretim kadrolarına bağlı olarak bu sürecin belirli aşamalarını sunabilmektedir. Pakistan Yükseköğretim Komisyonu resmi olarak, sadece beş medrese eğitim kurulunun verdiği Şahadet-i Alimiyye diplomasını tanımakta, bu diplomayı Arapça ve İslami ilimler alanlarında master derecesine denk saymaktadır. Bu sürecin aşamaları ve genel eğitim sistemindeki karşılıkları tablo 2'de gösterilmektedir:

---

<sup>4</sup> Pakistan medreselerindeki eğitim sürecine ilişkin bilgiler araştırmacı tarafından aynı konudaki doktora çalışması için 2013 yılında Pakistan'a yapılan ziyaret sırasında medrese temsilcileriyle yapılan görüşmelerden, katılımlı gözlemlerden ve medreselerden alınan broşürlerden elde edilen bilgilerden derlenmiştir.

**Tablo 2: Medrese Eğitim Sürecinin Aşamaları ve Genel Eğitim Sistemindeki Karşılıkları**

Aşamalar	Öğrenim Süresi	Genel Eğitim Sistemindeki Karşılığı
Hafızlık/Tecvid ve Kuran okuma/İbtidaiyya	5 yıl	İlkokul
Mutavassita	3 yıl	Ortaokul
Saniviyya Amma	2 yıl	Ortaöğretim ilk kademe
Saniviyya Hassa	2 yıl	Ortaöğretim ikinci kademe
Aliya	2 yıl	Lisans
Alimiyya	2 yıl	Yüksek lisans

Medrese eğitim sisteminin başlangıcını oluşturan İbtidaiyya düzeyi çoğunlukla camilerde sunulmakla birlikte, medrese yapısı içerisinde de yer alabilmektedir. Genellikle 5-10 yaş arası öğrencilerin katıldığı camilerdeki Nazıra programında öğrencilere Kuran okuması öğretilmekte, kısa sureler ve dualar ezberletilmekte ve temel dini bilgiler verilmektedir. Medrese bünyesindeki ibtidaiyye aşamasında ise farklı medreselere göre değişmekle birlikte bu derslere ek olarak Urduca, okuma yazma, temel matematik, İngilizce gibi dersler de yer alabilmektedir. Ayrıca medreselerde bu ilk düzeyde nazıra ile birlikte “hıfz” ve “tecvit-kıraat” olmak üzere iki farklı program daha sunulmaktadır.

Mutavassita düzeyi ise, Saniviyya Ammadan itibaren başlayacak olan ders-i nizamiye hazırlık niteliği taşımaktadır. Bu aşamada da temel İslami ilimlere girişle birlikte çoğu medresede sosyal bilgiler, matematik, Urduca, İngilizce gibi genel kültür derslerine müfredatta yer verilmektedir.

Medrese eğitim sisteminin temelini Saniviyya Amma düzeyinden başlayarak Alimiyya kısmına kadar 8 yıllık süreci oluşturan, orta ve yükseköğretim düzeylerine denk gelen ders-i nizami programı oluşturmaktadır. Bu aşama ikişer yıllık dört dönemden meydana gelmektedir. Saniviyya Amma ve Saniviyya Hassa aşamaları ortaöğretime, Aliya ve Alimiyya aşamaları ise yükseköğretime denk gelmektedir. Programın tamamı sadece orta ve büyük medreselerde sunulmakta yeterli fiziki yapısı ya da kadrosu olmayan medreseler ise bir kısmını ve-

rebilmektedir. Okuduğu medresede ders-i nizamının tamamını alamayan öğrenciler, aldıkları diplomalarla birlikte daha büyük başka medreselerde programın kalan kısmına devam edebilmektedir. Özellikle Deobandi ve Birelvi ekollerine ait bazı büyük medreselerde ise ders-i nizamiden sonra “tahassus” olarak adlandırılan tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında ihtisaslaşmaya yönelik doktora derecesine denk gördükleri iki yıllık bir ek program sunulmaktadır. Öğrencilerin 8 yıllık ders-i nizamiyi daha erken bitirebilmesi söz konusu değildir. Öğrenciler her düzeydeki zorunlu olarak okutulan dersleri başarıyla tamamlamak durumundadır. Kız şubelerine sahip medreseler ise ders-i nizami programını kızlar için 4 yılda sunmaktadır. Bunun gerekçesinin ise kızların evlenme çağlarının geçmemesi ve ailelerin kızları için daha uzun eğitimi kabul etmemesi olduğu belirtilmektedir (Aşlamacı, 2013).

Pakistan’da farklı ekollere bağlı medreselerin temel amacı, İslam’ı öğretmek ve âlim yetiştirmek şeklinde ifade edilmektedir. Ancak bu amaçtaki İslam’ın içeriği ve âlimin niteliği ise sahip olunan İslam anlayışına göre şekillenmektedir. Her medresenin benimsediği İslam anlayışı doğrultusunda bir İslam öğretimi sunduğu, bu anlayışı yaymak istediği ve kendisine amaç olarak belirlediği âlime, bu yoruma uygun nitelikler atfettiği anlaşılmaktadır (Aşlamacı, 2013).

Pakistan medrese eğitim sisteminde Medrese Eğitim Kurullarına bağlı medreseler, bu kurullar tarafından belirlenen müfredatı okutmaktadır. Her kurul yıllık toplantılarında okutulacak dersleri ve kitapları belirlemektedir. Ancak genel eğitim sisteminde olduğu gibi medrese eğitim sisteminde de dokuzuncu sınıfa kadar müfredatlarda belirli bir standartlaşmanın olduğunu söyleyebilmek güçtür. Medrese eğitim sisteminin temelini, geleneksel yapısına uygun olarak genel eğitim sisteminde ortaöğretim ve lisans düzeyine denk gelen ve 8 yıllık öğretimi kapsayan “ders-i nizami” müfredatı oluşturmaktadır. Söz konusu müfredatta fıkıh, tefsir ve hadis öğretiminin ön plana çıktığı ve Arapça öğretimine önem verildiği görülmektedir. Farklı ekollere bağlı medreselerin müfredatlarındaki esas farklılığın, benimsenen İslam anlayışına uygun olarak okutulan kitaplarda kendisini gösterdiği anlaşılmaktadır. Deobandiler medreselerinde Kur’an ve sünnet temelli bir İslam anlayışını ve fıkhî mezhep olarak benimsedikleri Hanefiliği öğretirken, Birelviler Pakistan folk geleneğini de içeren sufi-tasavvufi İslam anlayışını ve yine Hanefi fıkhını İslam öğretilerinde öncelemektedir. Ehl-i hadis ekolü medreselerinde Kuran ve sünneti esas alarak, her türlü fıkhî mezhepler ile bidat ve hurafe içerisinde olduklarını söyledikleri tasavvufi oluşumları reddeden Suudi Arabistan’ın Vahhabi anlayışı çizgisinde bir İslam sunumu yapmaktadır. Cemaat-i İslami ekolü ise İslam’ın hayatın tamamını kuşatan bir yaşam tarzı olduğu düşüncesinden hareketle, sahip oldukları yenilenmecî, reformist İslam anlayışlarına uygun olarak medreselerinde bir İslam anlayışı sunmakta ve buna yönelik müfredatlarda İslam ve Ekonomi, İslam ve Siyaset gibi derslere de

yer vermektedir. Pakistan’da yaşayan Şiiiler de medreselerinde benimsedikleri İmamiyye anlayışını ve fıkhıta Caferiliği İslam öğretilerinde temel yapmaktadır.

Medrese eğitim sisteminde akademik takvim hicri takvime göre düzenlenmektedir. Bir öğretim yılı Şevval ayının (10. ay) ortasında başlamakta, Şaban ayına (8. ay) kadar devam etmektedir. Ramazan ayı tatil olmaktadır. Medreselere öğrenci kaydı Şevval ayının ilk iki haftasında yapılmaktadır. Öğrenci kabulünde medreselere bağlı olarak farklı uygulamalar ve kriterler vardır. Özellikle ders-i nizami programından itibaren büyük ve meşhur medreselerde giriş için yazılı sınavdan sonra adayın akademik başarısıyla birlikte ahlaki ve sosyal yeterliklerini de göz önünde bulunduran mülakat sınavları yapılmakta ve bu sınav sonuçlarına göre öğrenciler kabul edilmektedir.

Medreselerde dersler bağlı olunan kurul tarafından belirlenen kitapların okunması, anlaşılmayan kısımların öğretmen tarafından açıklanması şeklinde çoğunlukla anlatım yönteminde işlenmektedir. Bununla birlikte öğretmenin öğrencilere ya da öğrencilerin öğretmenlere soru sorması da mümkündür. Öğrencilerin dersleri tekrar etmesi, ezberlenecek kısımları ezberlemeleri ve ertesi günkü ders için hazırlanmaları esastır. Medresede her ders için, medreselerin kendisi ve bağlı oldukları kurullar tarafından düzenlenen sınavlar bulunmaktadır. Ders-i nizami programı boyunca yıl ortalarında ve sonlarında medreselerin kendi sınavları yapılmaktadır. Ancak her yılın sonunda aynı zamanda bağlı olunan medrese kurulu tarafından da sınav yapılmaktadır. Öğrencilerin derslerden başarılı sayılması için en az 100 üzerinden 40 puan alması ve yılsonu yapılan sınavlardan geçmesi gerekmektedir. Sınavlardan başarısız olan öğrencilere yıl tekrarı yaptırılmaktadır. Ders-i nizami programının her aşaması sonrasında yani her iki yılsonunda başarılı öğrencilere hem medrese tarafından, hem de bağlı olunan medrese kurulu tarafından diploma ve derslerden alınan puanları gösteren belge verilmektedir.

### **3- İmam-Hatip Modelinin Pakistan Medrese Eğitim Sistemiyle Karşılaştırılması**

İslam eğitim geleneğinin Selçuklu-Osmanlı-Türkiye çizgisinde geldiği noktayı temsil eden İmam-Hatip modeli ile Hint alt kıtası medrese geleneğinin bir parçası olan Pakistan medrese eğitim sistemine bakıldığında, aralarında önemli farklılıklar göze çarpmaktadır. Bu farklılıkların öncelikle her iki yapının içinde buldukları ülkelere ilişkin temel farklılıklardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Pakistan, anayasal olarak yönetim şeklini Federal İslam Cumhuriyeti olarak tanımlamaktadır. Türkiye ise anayasal olarak demokratik, laik, sosyal bir hukuk devletidir. Pakistan yetkilerin genel olarak eyaletlere bırakıldığı federal bir İslam Cumhuriyeti iken, Türkiye yetkilerin merkezde toplandığı bir Cumhu-

riyettir. Pakistan’da din hizmetlerinin düzenlenmesinde ve din eğitiminin sunulmasında devletin yok denecek kadar az sınırlı bir rolü varken, Türkiye kendine özgü laiklik anlayışı ile din hizmetlerinin devlet tarafından karşılanması ve din eğitimi ve öğretiminin devletin denetimi ve gözetimi altında yapılması yolunu benimsemiştir. İki ülke arasındaki bu temel farklılıklar doğal olarak her iki eğitim geleneğini de etkileyerek farklılaştırmaktadır. Söz konusu bu farklılıkları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Pakistan’da medreseler bağımsızlık sonrasında da paralel bir eğitim sistemi olarak varlıklarını sürdürmüştür. İmam-Hatip okulları ise Cumhuriyetin başında Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile Türk Millî Eğitim Sisteminin içerisine dâhil edilmiştir. Bu nedenle paralel bir eğitim sistemi olarak medreseler kendi yönetsel yapılanmalarına sahipken, İmam Hatiplerin içinde yer aldıkları millî eğitim sisteminden bağımsız, kendilerine özgü bir yönetsel yapılanmaları yoktur. Pakistan medrese eğitim sisteminin yönetsel yapılanmasının başında ülkede bulunan farklı İslami ekoller tarafından kurulmuş “Wafaq” adı verilen Medrese Eğitim Kurulları yer almaktadır. Bu kurullar kendilerine bağlı medreselerde standartlaşmayı sağlamaya çalışmaktadır. İmam-Hatip okullarındaki her türlü eğitim faaliyet ve işlemlerinin planlanması, yürütülmesi, denetim ve değerlendirilmesi ise Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yapılmaktadır.

Türkiye’deki bütün İmam-Hatip okulları devlet okuludur. Özel teşebbüsler tarafından açılmış herhangi bir özel İmam-Hatip Okulu bulunmamaktadır. Pakistan’da ise medreselerin tamamı devletin herhangi bir desteği ve denetimi olmaksızın çeşitli İslami gruplar ve ekoller tarafından açılmış özel kurumlardır. İmam-Hatip okullarının finansmanı eğitime ayrılan bütçe içerisinde devlet tarafından karşılanmakta iken, medreselerin temel finansman kaynağı hayırseverler tarafından yapılan gönüllü bağışlardır.

İmam-Hatip okullarında görev yapan öğretmenlerin hizmet öncesi eğitimleri, ülkedeki diğer tüm öğretmenler gibi üniversiteler tarafından yürütülmektedir. Öğretmenlerin seçimi belli bir sistem içerisinde merkezden yapılırken, medreselerde ise öğretmenler genellikle mezun öğrenciler arasından seçilmektedir. Öğretmen seçiminde belirli bir sistem yoktur ve medrese lideri temel belirleyici konumundadır.

Yönetsel yapılanma açısından bakıldığında genel eğitim sistemi içerisinde yer alan ve tamamı devlet okulu olan İmam-Hatip okulları medreselere göre daha iyi yapılanmış durumdadır. İmam-Hatip okullarının açılması, eğitim-öğretim sürecinin düzenlenmesi, yönetim ve öğretmen kadrosunun oluşturulması, öğrenci kabulü vs. tamamen ilgili yönetmelikler çerçevesinde belirlenmiş bir düzen içerisinde gerçekleşmektedir. Medreseler ise her ne kadar bağlı oldukları Medrese Eğitim

Kurulları ile bazı standartlara sahip olsalar da, bu kurumların açılmasında, yönetici ve öğretmen kadrosunun oluşmasında, öğrenci kabulünde sistemli bir yapının olduğunu söyleyebilmek güçtür.

İmam-Hatip okulları 2012 yılında yapılan değişiklikle Türk eğitim sistemi içerisinde ortaokul ve lise kademelerine denk hale getirilmiştir. 5-8. sınıflar İmam-Hatip Ortaokulunu, 9-12. sınıflar ise İmam-Hatip Liselerini oluşturmaktadır. Medrese eğitim sistemi ise farklı aşamalardan oluşan 16 yıllık bir eğitim sürecini içerse de, bu süreçte medrese eğitim geleneğine uygun olarak özellikle ortaöğretim ve lisans düzeyine denk gelen ve ders-i nizami olarak adlandırılan kısım medrese eğitiminin temelini oluşturmaktadır. Medrese eğitim sürecindeki mutavassıta düzeyi İmam-Hatip ortaokullarının üç yılına, ders-i nizaminin ilk dört yılı olan sanaviyya amma ve sanaviyya hassa ise İmam-Hatip Lisesi düzeyine eş değer olmaktadır. Bu bakımdan medrese eğitim sistemi, ilkokuldan yükseköğretime kadar paralel bir sistem olarak, İmam-Hatip okullarına göre daha uzun bir öğretim süresine sahiptir.

İmam-Hatip okullarının lise kısmının yasa ve yönetmeliklerde belirtilenlerden hareketle amaçları, din hizmetlerini yerine getirmek üzere nitelikli din görevlileri yetiştirmek ve aynı zamanda öğrencilerini yüksek öğrenime hazırlamaktır. Ayrıca bu okullar bir parçası oldukları Türk eğitim sisteminin genel amaçlarının da gerçekleşmesine çalışmaktadır. Buna karşılık Pakistan'da farklı ekollere bağlı olarak kurulan medreselerdeki eğitimin temel amacı İslam'ı öğretmek ve âlim yetiştirmek şeklinde ifade edilmektedir. Ancak bu amaçtaki İslam'ın içeriğinin ve âlimin niteliğinin ise sahip olunan İslam anlayışına göre şekillendiği anlaşılmaktadır. Her medrese benimsediği İslam anlayışı doğrultusunda bir İslam öğretimi sunmakta, bu anlayışı yaymak istemekte ve kendisine amaç olarak belirlediği âlime, bu yoruma uygun nitelikler atfetmektedir. Medreselerin âlim yetiştirme ve benimsenen İslam anlayışını yayma şeklindeki amacı İmam-Hatip okulları için söz konusu değildir.

İmam-Hatip okulları ve medreseler ifade edilen bu amaçlarının yanında içinde yer aldıkları toplumda farklı işlevler de üstlenmektedir. İmam-Hatip okulları hedef kitlesinin taleplerinin çeşitliliği karşısında resmi söyleme yansımaya da örtük amaç ve işlevler de üstlenmiş durumdadır. Bu okullar anayasal olarak devletin gözetim ve denetimi dışında din eğitimi ve öğretimi yapmanın mümkün olmadığı Türkiye'de, toplumun din eğitimi ihtiyacı ve talebine en önemli karşılık olmaktadır. Pek çok aile çocuklarını bu okullara göndererek onların hem dini eğitimlerini almalarını, hem de genel eğitimden mahrum olmalarını istemektedir (Çakır vd.;2004:129-130; Ekşi, 2005, Özensel vd.; 2012:48-49,77). Ayrıca bu okullar başörtüsü ve bazılarında karma eğitime yer verilmemesi gibi meselelere bağlı olarak toplumun muhafazakâr kesimi için kız çocuklarının okutulmasına olanak sağlamaktadır.



Medreseler ise devletin topluma din hizmetleri ve din eğitimi sunmada yok denecek kadar sınırlı role sahip olduğu Pakistan'da, bu hizmetleri üstlenmektedir. Pakistan toplumu için din hizmetlerinde ve İslam eğitiminde merkez, alternatifsiz olarak medreselerdir. Bu temel işlevlerine ek olarak medreseler, Pakistan toplumunda devlet tarafından ihmal edilmiş geniş bir nüfusa eğitim ve sosyal hareketlilik imkânı sağlamaktadır. Sundukları ücretsiz eğitim ve diğer olanaklar ile özellikle imkânı olmayan yoksul öğrenciler arasında eğitimin ve okuryazarlığın yaygınlaşmasında önemli rol oynamaktadır. Medreseler de İmam-Hatip okullarında olduğu gibi genel okullara kızlarını göndermek isteyen ailelere seçenek oluşturmaktadır. Ayrıca medreseler içinde bulunduğu topluma eğitim ve din hizmetleri sunmanın yanı sıra başta sağlık olmak üzere yoksul insanlara yönelik çeşitli refah programları yürütmektedir. Aynı zamanda çevrelerindeki insanların karşılaştıkları ihtilaflarda ve sosyal problemlerde uzlaştırmacı rol üstlenmektedir.

İmam-Hatip okullarındaki binalar ve öğretim ortamlarının, yapı ve imkânlar bakımından medreselere göre daha iyi durumda ve donanımda olduğunu söylemek mümkündür. Bu okulların çoğunluğunda fen ve bilgisayar laboratuvarları, kütüphane, spor alanları, konferans salonu, kantin gibi imkânlar bulunmaktadır. Bu okullarda derslikler sınıf düzeylerine göre ayrı ayrı düzenlenmekte ve sınıflarda sıra, masa, tahta gibi araç-gereçlerin yanında, bazılarında bilgisayar, projeksiyon gibi araç-gereçler de yer alabilmektedir. Medreselerde ise fiziki yapı ve öğretim ortamları bakımından, bazı köklü ve büyük medreseler hariç, çoğunluğunda ciddi sıkıntılar göze çarpmaktadır. Bazı medreselerde her sınıf düzeyi için ayrı derslikler oluşturulmuşken, diğer bazılarında ise derslikten ziyade cami ya da avlunun farklı kısımları derslik olarak da kullanılabilir. Medreselerin genelinde dersliklerde masa, sıra gibi materyaller bulunmamaktadır (Aşlamacı, 2013). Medreselerin bazılarında kız öğrencilere yönelik ayrı şubeler yer alırken, İmam-Hatip okullarında da karma eğitim olabildiği gibi imkânlar ölçüsünde okul ya da derslikler kız ve erkek öğrenciler için ayrı ayrı düzenlenmektedir.

İmam-Hatip okullarına öğrenci kabulü ve şartları ilgili yönetmelikler çerçevesinde yapılmaktadır. Bu okullarda genellikle sınıf tekrarı, okula geç başlama gibi istisnai durumlar dışında aynı yaş grubundaki öğrenciler aynı sınıflarda öğrenim görmektedir. Medrese sisteminde ise öğrenci kabulünde standartlaşmış bir uygulama yoktur. Bazı büyük medreseler kendi kurallarına göre giriş şartları belirlerken, diğer çoğu medrese de öğrenci kabulü için herhangi bir şart yer almamaktadır. Medrese eğitiminin bazı aşamaları için üst yaş sınırı belirlense de farklı yaşlara sahip öğrenciler aynı sınıfta yer alabilmektedir.

Akademik takvim İmam-Hatip okullarında miladi, medrese sisteminde ise hicri takvime göre düzenlenmektedir. İmam-Hatip okullarında ders yılı en az 180

iş günüdür. Öğretim yılı iki yarıyıldan oluşmaktadır. Birinci yarıyıl genellikle Eylül ayının ikinci haftasında başlar ve Ocak ayının sonunda biter. İkinci yarıyıl ise genellikle Haziran ayının ikinci veya üçüncü haftası sonuna kadar devam eder. İki yarıyıl arasında iki hafta süreli yarıyıl tatili ve ders yılının biriminden sonra yaklaşık üç aylık yaz tatili vardır. Okullarda haftanın beş günü öğretim yapılmakta, Cumartesi ve Pazar günleri ise haftalık tatili oluşturmaktadır. Medreselerde ise genellikle öğretim yılı Şevval ayının (10. ay) ortasında başlamakta, Şaban ayına (8. ay) kadar devam etmektedir. Ramazan ayı tatil olmaktadır. Haftalık tatil günü ise Cuma günüdür. Haftanın diğer 6 gününde medreselerde öğretim yapılmaktadır. Böylece medreselerde İmam-Hatip okullarına göre yıl içerisinde daha fazla günde öğretim yapıldığı anlaşılmaktadır (Aşlamacı, 2013).

İmam-Hatip okullarının ders çizelgeleri ve okutulan derslerin öğretim programları Milli Eğitim Bakanlığının ilgili birimleri tarafından merkezi olarak hazırlanmakta ve ülkedeki bütün İmam-Hatip okullarında aynı müfredat uygulanmaktadır. Pakistan medreselerinde ise özellikle ortaöğretim ve lisans eğitime denk gelen ders-i nizami programında okutulacak dersler ve kitaplar, her medresenin bağlı olduğu Medrese Eğitim Kurulu tarafından belirlenmektedir. Bununla birlikte medreseler bu müfredata ek olarak kendi imkânları ölçüsünde dersler de ekleyebilmektedir. Medrese sisteminde ilk ve ortaokul kademesinde de medreseler kendilerinin belirledikleri programları ve müfredatı takip etmektedir.

İmam-Hatip okullarının müfredatında mesleki alan dersleri olarak isimlendirilen dini derslerle birlikte kültür ve fen alanlarına yönelik seküler derslere de yer verilmektedir. Bu müfredatlardaki derslerin yaklaşık % 40'ı dini, % 60'ı ise kültür ve fen derslerine ayrılmakta ve bu oran genel olarak hazırlanan tüm müfredatlarda korunmaktadır. Medrese eğitim sisteminde de özellikle 11 Eylül sonrası daha yaygın olarak ibtidaiyya ve mutavassıta aşamalarında dini derslerle birlikte İngilizce, Urduca, Matematik, Sosyal bilgiler, Fen bilgisi gibi derslere yer verilmektedir (Aşlamacı, 2013).

İmam-Hatip okullarının müfredatında yer alan kültür ve fen alanlarına yönelik seküler dersler, kendi formasyonlarına uygun bir anlayışla, dini bakış açısından bağımsız bir şekilde bu okullarda yer almaktadır. Bu derslerin öğretmenleri üniversitelerin kendi alanlarıyla ilgili bölümlerinden mezun olmaktadır. Bu dersler diğer mesleki dersler gibi İmam-Hatip okullarında okuyan bütün öğrenciler için zorunlu olarak okutulmaktadır. Medrese müfredatında yer alan seküler dersler için ise aynı şekilde söylemek güçtür. Bu dersler genellikle medrese hocaları tarafından verilmektedir. Özellikle ders-i nizami programı sırasında sunulan seküler dersler bazı medreselerde isteğe bağlı olarak verilmekte, bütün öğ-

renciler için zorunlu tutulmamaktadır. Bu derslerin öğretmenleri ve öğretim ortamları itibarıyla kendi formasyonlarından ziyade dini bir bakış ile sunulduğunu söylemek mümkündür.

İmam-Hatip okullarının müfredatında yer alan temel İslam bilimlerini oluşturan derslerde eklektik bir yaklaşımla belirlenmiş, Sünni İslam'a ait inanç, ibadet ve ahlak esaslarına yönelik konuların öğretildiği görülmektedir. Buna karşılık Pakistan medreselerinde okutulan dini derslerde ise her medrese kendi İslam anlayışına uygun olarak bir İslam sunmaktadır. İslam öğretiminde ekollerin kendi İslam anlayışlarının dışında herhangi bir süzgeç yoktur.

İmam-Hatip okullarında ve medreselerde ölçme ve değerlendirme temel olarak her ders için belli aralıklarla yapılan sınavlarla gerçekleştirilmektedir. Öğrencilerin derslerden başarılı sayılmaları için İmam-Hatip okullarında 100 üzerinden en az 45, medrese eğitim sisteminde ise 100 üzerinden en az 40 olması gerekmektedir. İmam-Hatip okullarında öğrenciler derslerini başarıyla tamamladıklarında, okudukları okulların isimlerinin ve not ortalamalarının yazılı olduğu ortaokul ve lise diplomasını almaktadır. Medreselerde de ders-i nizami programının her aşaması sonrasında yani her iki yılsonunda başarılı öğrencilere hem medrese hem de bağlı olunan medrese eğitim kurulu tarafından diploma ve derslerden alınan puanları gösteren belge verilmektedir.

#### **4- İmam Hatip Modelinin Pakistan'da Uygulanabilirliği**

İmam-Hatip modelinin özellikleri olan devletin denetim ve gözetimi altında bulunmasını; genel eğitim sistemi içerisinde yer almasını; müfredatında dini ve seküler derslerin birlikte, modern eğitim tarzında sunulmasını; sosyo-kültürel çevresiyle bütünleşmesini ve sunulan İslam anlayışını Pakistan özelinde ayrı ayrı değerlendirmesini yapmak, genel olarak bu modelin uygulanabilirliği konusunda fikir edinmede açıklayıcı olacaktır.

İmam-Hatip modelinin temel özelliklerinden birisi, devletin denetim ve gözetimi altında ve kamu sektöründe yer almasıdır. Pakistan'da ise kuruluşun itibaren din hizmetleri ve din eğitimi sunmada yeni kurulan devlet sorumluluk üstlen(e)memiş, bu alanları sömürge döneminde olduğu gibi, İslami grup ve ekollere bırakmıştır. Böylece ülke tarihi boyunca din hizmetleri ve din eğitimi devletin herhangi bir denetim ve desteği olmaksızın kurmuş oldukları medreseler aracılığıyla, İslami gruplar tarafından yerine getirilmiştir. Bu nedenle İmam-Hatip modelinin devletin denetim ve gözetimi altında kamu okullarında yer alması şeklindeki özelliği, Pakistan'ın mevcut din-devlet ilişkisi içerisinde uygulanabilir gözükmemektedir.

İmam-Hatip modelinin ikinci önemli özelliği paralel bir sistem olmayıp genel eğitim sistemi içerisinde yer almasıdır. Pakistan’da ise eğitim sistemi İngiliz sömürge yönetiminden devralındığı gibi çok yapılı bir görünüm arz etmektedir. Ülkenin eğitim manzarasını devlet okulları, özel okullar ve medreseler oluşturmaktadır. Cumhuriyet öncesi Osmanlı devletinin son dönemindeki eğitim manzarasına benzer bu durumun değiştirilmesi ve eğitim kurumlarının tek bir sistem altında toplanması, Pakistan’da güçlü merkezi yönetim yapısı ve buna yönelik devlet mekanizması olmadığı için mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle İmam-Hatip modelindeki gibi medreselerin genel eğitim sistemi içerisine alınması, mevcut durumda uygulanabilir değildir.

İmam-Hatip modelinin üçüncü özelliği müfredatlarında dini ve seküler derslerin zorunlu olarak modern tarzda birlikte sunulmasıdır. Pakistan medreselerinde de özellikle ders-i nizami öncesinde ilk ve orta kademesinde müfredatın, 11 Eylül sonrası yürütülen reform çalışmaları sonucunda daha yaygın olmak üzere, dini derslerle birlikte seküler dersleri içerdiği görülmektedir. İmam-Hatip okullarının müfredatlara ilişkin bu özelliği medrese müfredatlarında da geliştirilebilir gözükmemektedir. Zaten pek çok medrese müfredatında alt yapı ve nitelik olarak sorunlar olsa da bu derslere yer vermektedir. Bu konudaki temel açmaz, bu dersler için öğretim kadrosu ve öğretim alt yapısının yetersizliğidir. Bu nedenle İmam-Hatip tecrübesinin Pakistan medreseleri için öncelikli olarak müfredatla birlikte, eğitim anlayışı, yaklaşımı, araç-gereçleri, materyali, yöntem ve teknikleri gibi eğitim sürecine ilişkin konularda model olması gerektiğini söylemek mümkündür.

İmam-Hatip okullarının diğer bir özelliği, bu okullarda devlet denetimli bir İslam sunumudur. Buna karşılık Pakistan medreselerinde ise her İslami ekol kendi medreselerinde, kendi İslam anlayışlarına uygun bir İslam öğretimi sunmaktadır. İslam öğretiminde ekollerin kendi İslam anlayışlarının dışında herhangi bir süzgeç bulunmamaktadır. Bu nedenle devletin herhangi bir denetim ve kontrol mekanizması olmayan Pakistan medreselerinde İslam sunumunun İmam-Hatip okullarındaki gibi bir şekle bürünmesi, mevcut yapıda kısa vadede mümkün gözükmemektedir. Bu konudaki iyileştirmeler ve medreselerdeki İslam sunumunun yeniden ele alınması, medrese temsilcileriyle girişilecek diyaloga dayalı bir süreçten sonra mümkün olabilir.

### **Sonuç**

İmam-Hatip modelinin özelliklerinin ayrı ayrı Pakistan özelinde değerlendirilmesinden hareketle, bu modelin bütün özelliklerinin bir blok olarak alınıp Pakistan’a taşınması uygulanabilir değildir. Buna karşılık modelin bazı unsurlarının ya da özelliklerinin uyarlanabilir olduğunu söylemek mümkündür. Pakistan’da yürütülen medrese reform çalışmalarına bu model, öncelikli olarak eğitim

sürecine ilişkin müfredat, eğitim anlayışı, yaklaşımı, materyali, yöntem ve teknikleri gibi konularda katkı sağlayabilir. Bunun ötesinde din devlet ilişkilerine bağlı olarak medreselerin toplum içerisindeki konumlarını ve rollerini etkileyecek ve köklü yasal düzenlemeleri gerektirecek, din hizmetlerinin düzenlenmesi ve din eğitiminin sunumu gibi konularda bu modelin tecrübesinin aktarımı mevcut durumda güç gözükmemektedir.

## KAYNAKÇA

- 9/11 Komisyon Raporu (2004). National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States, *The 9/11 Commission Report*, Washington.
- Afzal, M. M. (2011). "Integration of Curricula of Madrassa and Mainstream Systems of Education at Elementary Level In Pakistan: An Analytical Study", Phd Dissertation, International Islamic University, Islamabad.
- Ahmad, M. (2004). "Madrassa Education in Pakistan and Bangladesh" Lamiaye, Satu P, Wirsing, Robert G., Malik, Mohan (Eds), *Religious Radicalism and Security in South Asia* içinde (101-1151), Honolulu: Asia-Pacific Center for Security Studies,
- Akam, S. (2010). A "model" Islamic education from Turkey? Reuters, 24.02.2010 <http://www.reuters.com/article/2010/02/24/us-turkey-islam-education-idUSTRE61N00O20100224> erişim tarihi: 01.05.2012.
- Akdeniz, S. (1971). "Milli Eğitimimizde İmam-Hatip Okullarının Yeri ve Köy Enstitüleri", İstanbul: Tohum yayınları
- Akşam, (2009). <http://aksam.medyator.com/2009/12/24/haber/3130/dunya/haber.html> erişim tarihi: 26.08.2010
- Akşit, B. (1993). Türkiye'de Din Eğitimi, Osmanlı Döneminde Medrese Tartışmaları ve Cumhuriyet Döneminde İmam Hatip Okulları, derleyen Richard Tapper, *Çağdaş Türkiye'de İslam* içinde (99-132), İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Ali, S. (2009). Islam and Education: Conflict and Conformity in Pakistan's Madrasas, Karachi: Oxford University Press.
- Allana, G. (1982). *Bir Millet'in Yaratıcısı Cinnah*, Ahmet Edip Uysal (çev), Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.
- Aşlamacı, İ. (2013). "Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam Hatip Liseleri" Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Bano, M. (2007). Beyond Politics The Reality of A Deobandi Madrasa In Pakistan. *Journal of Islamic Studies*, 18:1, 43-68.
- CIA, World Factbook, 2012 <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/pk.html> erişim tarihi: 09.03.2013.
- Cockcroft, A., Andersson, N., Milne, D., Omer, K., Ansari, N., Khan, A., Chaudhry, U. (2009). Challenging The Myths About Madaris in Pakistan: A National Household Survey of Enrolment and Reasons for Choosing Religious Schools, *International Journal of Educational Development* 29, 342-349.
- Cohen, S. P. (2004). *The Idea of Pakistan*, Washington D.C. Brookings Institution Press.
- Çakır, R., İ. Bozan ve B. Talu (2004). *İmam-Hatip liseleri: Efsaneler Gerçekler*, İstanbul: Tesev yayınları.
- Daryal, A. M. (1971). İmam hatip okullarının eğitimimize getirdikleri, *Milli Eğitimimizde İmam-Hatip Okullarının Yeri ve Köy Enstitüleri*, içinde (48-53) İstanbul: Tohum yayınları.

- Davutoğlu, A. (2001). Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm ve Zihnyet Parametreleri, Sabri Orman (ed), *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye* içinde (361-400), İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Ekşi, H. (2005). "Ailelerin Okul tercihlerini Etkileyen Faktörler: İmam-Hatip Liseleri Örneği", *İmam-Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim* içinde (79-96) İstanbul: Dem Yayınları.
- Ergin, O. (1977). *Türk Maarif Tarihi, 1-5 cilt*, İstanbul: Eser Matbaası.
- Fair, C. (2008). *The Madrasa Challenge: Militancy and Religious Education in Pakistan*, Washington: U.S. Institute of Peace.
- Gökaçtı, M. A. (2005). *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Göle, N. (2000). *İslam ve modernlik üzerine melez desenler*, İstanbul: Metis yayınları.
- ICG, (2005). *Pakistan the Militant Jihadi Challenge*, International Crisis Group, Asia Report No:164.
- Jones, D. (2010), "Turkey's Religious Schools Being Used as Model to Fight Islamic Extremism" Voanews, 13.04.2010, <http://www.voanews.com/content/turkeys-religious-schools-being-used-as-model-to-fight-islamic-extremism-90856834/169468.html>, erişim tarihi: 01.05.2012.
- Kaymakcan, R., Aşlamacı, İ. (2011). İmam-Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme, *Değerler Eğitim Dergisi*, 9/22, 71-101.
- Kaymakcan, R., Aşlamacı, İ. (2012). Pakistan Medreseleri: 11 Eylül Sonrası Yöneltilen İddialar ve Reform Çalışmaları, *Değerler Eğitim Dergisi*, 10/24, 101-126.
- Koçkuzu, O. (1995). "İmam-Hatip'linin Kimliği", *Kuruluşunun 43. Yılında İmam-Hatip Liseleri* içinde (127-134), İstanbul: Ensar Neşriyat.
- MEB (2008). İmam Hatip Lisesi ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Meb.gov.tr, (2010). <http://www.meb.gov.tr/haberler/haberayrinti.asp?ID=7510> erişim tarihi: 26.08.2010.
- Metcalf, B. D. (1978). The madrasa at Deoband: A model for Religious Education in Modern India, *Modern Asian Studies*, x2, I, 111 -134.
- MORA, (2011). *Year Book 2010-2011*, Islamabad: Ministry of Religious Affairs.
- Ocak, A. Y. (1996). Değişen Dünyada İslam'ın Batıya Dönük Yüzü: Günümüz Türkiye Müslümanlığına Genel Bir Bakış, *Müslüman İmajı* içinde (131-139), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özensel, E.; Akın, M. H.; Aydemir, M. A. (2012). *Türkiye'de İmam Hatip Lisesi ve İmam Hatipliler Algısı*, Türkiye İmam Hatipliler Vakfı.
- Rahman, K. (2009). Madrassas in Pakistan: Role and Emerging Trends, Amit Pandya, Ellen Laipson (Eds) *Islam and Politics* içinde (57-72), Washington: Stimson Center.
- Rahman, T. (2008). Madrasas: The Potential for Violence in Pakistan, Jamal Malik ed., *Madrasas in South Asia: Teaching Terror?* içinde (61-84), London and New York: Routledge.

- Reed, H. A (1955). "Turkey's New İmam-Hatip Schools", *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 4, Issue 2/3, 150-163.
- Riaz, A. (2008). *Faithful Education: Madrassahs in South Asia*, New Brunswick: Rutgers University Press,
- Sabah,(2009)  
[.http://www.sabah.com.tr/Dunya/2009/10/25/gilaniyle\\_imam\\_hatip\\_modelini\\_konustular](http://www.sabah.com.tr/Dunya/2009/10/25/gilaniyle_imam_hatip_modelini_konustular) erişim tarihi: 26.08.2010
- Tbmm.gov.tr (2012). <http://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem24/yil01/ss184.pdf> erişim tarihi 21.10.2012.
- UN (2013). Human Development Indicators, <http://hdrstats.undp.org/en/countries/profiles/PAK.html>, erişim tarihi: 03.03.2013.
- Zaman, M. Q. (1999). Religious Education and the Rhetoric of Reform: The Madrasa in British India and Pakistan, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 41, No. 2, 294-323.
- Zengin, Z. S. (2002). *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*, Ankara: Akçağ Yayınları.



## **Dini- Manevi Sistemler ve İnsan Tasavvurları İlişkisi Bağlamında Din, Ahlâk ve Tasavvuf**

**Lütfi BOZKALE\***

---

**Özet-** İnsan ve onun içinde yaşadığı sosyal düzeni inşa etmede önemli rol oynayan dini-manevi sistemler ve ideolojik-felsefi sistemler, beşeriyetin başlangıcından beri varlığını sürdürmektedir. Entelektüel düzeyde, ortaçağdan günümüze kadarki dönemde ideologların, özellikle siyaset üzerine kafa yoran düşünürlerin, üzerinde durduğu daha modern ve akılcı bir sistem arayışı günümüzde de devam etmektedir. Probleme bu açıdan bakıldığında, din ve onun dikey anlamdaki manevi yöntemi, bilfiil faal Hakikat düzleminde kendini bize sunar. Dini sistemler vahye dayanan sistemler olduğu için kutsal ve temel yönleri ile beşer tecrübesinden daha yüksek bir kategoridedir. Buna göre Manevi sistemlerde asıl ve kutsal olan dindir. Dini yorumlar ise dinin sonucu olan olgulardır. Din insanın Yüce Tanrı'nın emirlerine sıkı sıkıya bağlıdır ve böyle algılandığında tarihi süreçteki tecrübelerle göre insanlığa daha çok barış ve mutluluk getirmiştir. Bu çalışmamızda; din, ahlâk ve mistisizm başlığı altında konunun spesifik yönlerini ve dini bilginin sahilliği konusunu ele almaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Akılcı yöntem, Tasdik Yöntemi, Din, ahlâk, tasavvuf

**Abstract: Religious -Moral Systems and Human Relation shipın theThinking in the Contexts of religion, ethics and mysticism**

He lives in the human and social order to build systems that play an important role in religious and ideological systems since the beginning of the existence of the humanities has been solved. Almost all of this intellektual level, attempts in their problems and missing directions. The problem from this perspektive; religion and its vertical overhang, meaning that the spiritual method. Actually little unsure at times religion present us its realities method. What we experience in holy we are saying as religion and is a basic aspect of category the real and sacred on is religion. As the religion and fundamental aspects with banks is a higher category from the of human experience As a result of religion are cases with religious comments. Religion is tightly connected to the orders of God. And that has brought more peace and happiness to humanity according to the historical experience detected. In this study; religion, morality and religious experience knowledge of spesific aspects of the topik under the title and also religious.

**Key Words:** Rational-amprik method, Attestation method, religion, ethics, mysticism.

---

\* Manisa ili Şehzadeler Din Hizmeti Uzmanı, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, lutfibozkale@hotmail.com.

## Giriş

İnsanı inşa etme iddiasındaki modern düşünce; olgu ve kavramlardan yola çıkarak kendi dünya görüşünü ve kendi değer sistemini oluşturmuştur. Bilimsel bakış açısının yön verdiği bu sistemde; özgün nesnel bilgi ve ampirik düzlemde sistemli bir örgüyle oluşmuş, olgu-değer ayırımına giden Batı felsefesinin ciddi bir etkisi vardır. Bu prizmadaki bilimsel düşünce, aynı zamanda yatay düzlemde oluşmuş Doğu- Batı kültür mirasını da içine alarak beşeri gelenekten süzerek elde ettiği tecrübeyle, daha yaşanabilir ve akılcı bir dünya görüşü için, entelektüel bir çaba sarf etmektedir. Sosyal ve siyasal düzenin mükemmelliği için nesnel değerler prizması üzerinden, olgu ve düşünce anlayışına yön veren Batı düşüncesi, açıkça ifade edecek olursak iktisat ve sivilleşme konusunda oldukça ileri bir seviyeye ulaşmıştır. İnsanoğlunun 'ideali' tanımlama sürecinde Batı dünyası on dokuzuncu yüzyıla kadar özellikle iki kaynağın otoritesine başvurmuştur: Bunlardan bir tanesi Eski ve Yeni Ahit iken, diğeri ise şüphesiz antik Yunan ve Roma düşüncesiydi. Böylece antik çağ bilgisi, ideali arayan modern insanın gereksinim duyacağı bütün siyaset, felsefe veya etik bilgisini sunan bir kaynak olarak kabul görmüştür.<sup>1</sup>Rönesans'tan sonra zamanın dairesel bir şekilde ilerlediği varsayımına dayanan, antik çağ kaynaklı bilgi; yükseliş-çöküş döngüsü içinde tarihin tekrar edeceği tezine dayandırılmış, felsefe ve etik ise Hristiyanlık öğretilerine yakın bir bağlayıcılık kazanmıştır. Aydınlanmanın etkisindeki tarihçiler de, çağdaşları olan filozoflardan biraz farklı olarak, henüz döngüsel tarihi tamamen reddedip, doğrusal tarih anlayışını benimsemeyen ve siyaset biliminin günümüzde öğrettiği gibi "çöküşün engellenebileceğini" söylemeden önce, antik tarihten sadece idealin değil ideal olmayanın da öğrenilebileceğine inandılar.<sup>2</sup> William Robertson'un\* ifadesiyle: Avrupa "insanoğlunu onurlandıracak mutlu bir siyaset sistemini, ideal yönetim arayışı içinde modernlik ve medenilik kavramları üzerine kurmuştur."<sup>3</sup> Fakat içinde yaşadığımız çağın temel problemlerinden olan insan aklının; insanın mutluluğu ve yetkinlik arayışına dair sorularına, doyurucu cevaplar bulup bulamayacağı sorunu ortada durmaktadır.

<sup>1</sup> C. Akça Ataç,, "Britanya için İmparatorluk Dersleri" *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Nisan 2007, Sayı 40, Doğu- Batı Yayınları Ankara 2007, s. 163.

<sup>2</sup> Ataç, a.g.m., s. 164.

\* William Robertson, ( 1721-1793) İskoç aydınlarından olup kraliyet tarihçisi olarak görev yapmış olan düşünür, Edinburh Üniversitesinde müdürlük gibi önemli vazifelerde bulunmuştur. David Hume, Adam Smith ve Adam Ferguson geleneğini takip eden ünlü düşünür, medeni toplumların gelişimini konu edinen felsefi incelemeleriyle ün yapmış ve Avrupa felsefe tarihine yön veren simalardan biri olmuştur.

<sup>3</sup> Ataç, a.g.m., s. 168.

Platon, ruhun asli kaynağından koparak dünyaya gelmesiyle hayatın başladığını, dolayısıyla bu dünyada insana hayat veren prensibin ruh olduğunu söyler. İnsan tecrübesine soyut cevherler olarak konu olan idealar, sarîh bir ifadeyle belirtmemiz gerekirse; insanı insan yapan ve ondaki iradenin tezahürleri olan metafizik değerler, bize ait özsel değerlerdir ve idrakimize konu olan bu değerlerden bigâne kalamayız. Bu noktada önümüzde iki imkân kalıyor: Ya bu ideler fitratımızda mevcuttur. Yahut da ruhumuz onları daha önceleri görmüş olmalıdır. Bu yüzden de biz, algıladığımız bu keyfiyetle her iki durumda da erdemli olmanın geçerli ve zaruri olduğuna inanırız.<sup>4</sup> Farabi, Platonun idealar üzerine kurulu devlet ve siyaset felsefesini geliştirerek (el-Medînetü'l-Fâzıla) Erdemli Şehir ve Erdemli Toplum'un nüvelerini İslâm felsefesi normlarında tespit etmiştir.<sup>5</sup>

Günümüzde beşer tecrübesine Post-modern kalıplarla sunulan sistem; sadece nesnel yetkinliğe odaklanıp, dış görünüş ve görselliğe önem veren, manevi ve içsel ruhi değerler olan dinden ve dinî değerlerden şüphe etme ve bunun sonucu olarak sunulan modernlik ve modern toplum modelidir. Erdemli toplumda ise sahîh iman ve doğru bilgi temelinde, iyi davranışta bulunmak esastır. Bu ise tasdiklere dayanır. Temel inançlardan oluşan imanımız, bu tasdiklerden oluşur. Bu hakikatler, zaman ve mekâna göre değişmeyen metafiziksel hakikatler olup, bize Allah tarafından peygamberler vasıtasıyla bildirilen mutlak doğrulardır. Toplumsal davranış kalıpları göreceli, nesnel ve değişkendir. Bu anlamda insan, yaptıklarıyla toplumdaki başka insanlara örnek ve model olabilir. Fakat ortaya konulan bu davranışlar, tutum ve düşünceler, kendi başına başkalarında iyi bir imaj oluşturabilir de oluşturmayabilir de hatta iyi bir imaj oluşturmak adına yapılanlar kötü bir imaj da oluşturabilir.<sup>6</sup> Bu noktada kalkış noktası, modernlik ve imaj olamaz, öyleyse doğru kalkış noktası; inanç ve bilgi temelinde Hakikatin nihai temsilcisi olan peygamberlerdir. Çünkü hakikatin bilfiil varlığını tecrübe-mize sunan peygamberlerin ortaya koymuş olduğu davranışlar: genelde tüm peygamberlerin temsil ettiği, özelde ise Hz. Muhammed'in örnekliliğini yaptığı sahîh din ve temelleri bu dine dayanan sahîh sünnete dayanır.

Dini hakikatlerin büyük bir bölümünün anlatılmasında uygun olan dil, dolaylı anlatıma dayanan sanatsal dildir ve İslâm dini en özlü ifadesini "İman", "İslâm" ve "İhsan" kavramlarının bütün içerim ve uzantılarının terkinde bulur.<sup>7</sup> Makalemizin ana eksenini Hz. Peygamberin vurguladığı bu üç konunun, açılımı olarak görmemiz mümkündür. İslâm medeniyeti ve onun insan yetiştirme düzeninin ana hatları, bu üçlü vecih üzerinde kurulmuş ve gelişmiştir.

<sup>4</sup> Senail Özkan, , *Paradokslar Üzerinde Raks*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2009, s. 158.

<sup>5</sup> Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa 2008, s. 143.

<sup>6</sup> Ejder Okumuş, "Erdemli Toplum ve İmaj Toplumu " *Diyanet Aylık Dergi*, Sayı: 273 Eylül 2013, Ankara, s. 16.

<sup>7</sup> Turan Koç, *İslâm Estetiği*, İSAM Yay. İstanbul 2008, s. 7.

Tarihsel süreçte insanı eğitime iddiasında bulunan beşeri sistemler; kendilerine ait doktrin ve sistemlerini, kısacası insana ait temel değerleri, dar anlamda ve indirgemeci bakış açılarıyla oluşturmuşlardır diyebiliriz. Örnek olarak döngüsel veya doğrusal tarih anlayışları çerçevesinde diyalektiğini; maceracı bir üstün insan anlayışı ve sonu gelmez ampirik araştırmalarla yıpratılmış bir hakikatler dizisi üzerine kuran batı uygarlığı, doğa bilimleri alanında elde ettiği başarıyı, Sosyal bilimler ve insana ait değerleri geliştirme kuramlarında elde edememiştir. Gerek döngüsel gerekse de doğrusal tarihçi bakış açıları, doğa bilimlerine ait determinist değerleri insana ait ruhsal, manevi alanlara da uygulama hatasına düşmüştür. Ortaçağda Din, Yeniçağda bilimin oynadığı rolü ya da işlevi yerine getirmiştir. Fakat günümüzde Felsefeciler bir din çağı olarak algıladıkları Ortaçağ felsefesiyle ilgili olarak birbirine taban tabana zıt iki yanlışa düşmektedirler. Bu yanlışlar ya abartılı bir tarihselcilik ya da abartılı bir tarih dışılık yanlışıdır. Bu körlük veya şaşılığın neticesinde dünya felsefesini tümüyle bir batı felsefesi veya batı merkezli bir düşünce formu olarak görme yanlışına düşmüştür.<sup>8</sup> Bu düşünce formuna göre Ortaçağda dinin yörüngesinde olan felsefe ve metafizik görevini yerine getirememiş bunun sonucunda Batı insanı: "Eğer Perikles\*'in nerede yanlış yaptığı iyi öğrenilirse modern çağ imparatorluklarının hepsinin ömrü uzayabilirdi" demiştir. Buna göre yanlış genişleme politikalarının uygulandığı imparatorluklarda gün gelecek "ortak bağların neler olduğunu" kimse hatırlamayacaktı. Yine antik dünyanın öğrettiği evrensel bir kural göz önünde bulundurulduğunda, "ilerleme ruhu, kısa ömürlü olduğu ve sonsuz çaba gerektirdiği" bununla beraber "yozlaşma kaynakları, kalıcı ve sayısız olduğu" için gerileme ve çöküş kaçınılmazdı. Ne de olsa insanoğlu tarihsel süreçte er ya da geç, amacından uzaklaşmış, talihsizliğe veya refah ve zenginliğin yol açtığı kayıtsızlığa boyun eğmişti. Yine de insan antik dünyanın sunduğu, ideal ve ideal olmayan emsallere baktığında kaçınılmaz sonunu engelleyebilirdi<sup>9</sup> gibi abartılı bir alegorik\* yaklaşım yanlışına düşmüştür.

İnsan; bilgi üreten ve ürettiği bilgiye göre eylemde bulunan bir varlık olmasıyla diğer canlılar arasında özel bir yere sahiptir. Fakat insandaki bu eyleme yön veren ve onu yozlaşmanın esaretinden kurtaran: din, epistemoloji, etik ve varlık bilim mirasıdır. Mantık tarihçileri, Ortaçağ filozof ve teologlarının mantık

<sup>8</sup> Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa 2008, s. 15.

\* Perikles: M. Ö. V. Yüzyılda yaşamış Atinalı devlet adamıdır. Elealı Zenon ve Anaksagoras gibi ünlü bilginlerin yanında yetişmiş siyaset alanında başarılı bir dâhi olmuştur.

<sup>9</sup> Ataç, a.g.m., s.176.

\* Sembollerle anlatılan metinlere alegori denir. Alegori, "yaygın açık eğretileme (metafor)" özelliği de gösterir.

teorilerinin, modern teorileri de kısmen öncelediğini kanıtlamışlardır. Dahası Dinin yön verdiği, dinsel bir içeriğe sahip olan bu felsefenin daha teknik bir epistemolojisinin olduğunu belirtmişlerdir.<sup>10</sup>

İnsan veya toplum söz konusu olduğunda entelektüel dünyada sık sık gündeme gelen bir başka konu, dinle bilim ilişkisi üzerine olmuştur. Burada, dini bilgi ve bilimsel bilgi arasındaki ilişkinin ne türden bir ilişki olduğu konusu da önem kazanmaktadır. İnsan veya toplum süreç içerisinde; bir bilgi sisteminden diğerine geçtiğinde, bir bilgi türünden diğer bilgi türüne geçtiğinde, aslında önceden bağlı bulunduğu bir epistemik cemaatten başka bir epistemik cemaate geçmiş olur. Önce bilgi sistemleri veya bilgi türleri değiştirilip, sonra epistemik cemaat değiştirilmez; önce cemaatler değiştirilip sonra bilgi sistemleri değiştirilir. Bilgi güçtür; bilgi anlama, kavrama, yorumlama ve değerlendirme anlamında bir güçtür. Ama bilgi öteden beri düşünüldüğünün aksine gücünü doğadan, doğa bilimden almaz. Çünkü o değerini ve gücünü; bilgiyi inşa eden ve işleyen epistemik cemaatin konumundan ve uygarlık değerlerine bakışından alır.<sup>11</sup> Her toplum, her cemaat ya da grup, bilimsel dünya görüşü de dâhil dünya görüşünü nesnelere bakış açılarını ve olayları özellik, tür ve ayrıntıları bir araya getirerek gruplandırır. Durkheim dini düşünceyle dini pratiğin temel formlarını araştırırken amprik bir epistemoloji ile a priori bir epistemoloji arasındaki tartışmaya son vermeyi düşünmektedir. O, yargılarımızın, entelektüel faaliyetlerimizin yapısının ve formunun temelde İdealar olduğunu söyler ve uzun uzadıya bir araştırma ve soruşturma faaliyetine girişir. Ona göre ve birçok batılı düşünür ve filozofa göre: Kavramlarla düşünemeyen insan, insan değildir. Kavramlar ve kategoriler ise bir takım toplumsal olgulardır. İnsan insan olması dolayısıyla kavram ve kategorilere mahkûmdur. Çünkü dile mahkûmdur. Kadim Yunan'dan beri bilindiği ve Kant'ın yeniden ve açık bir biçimde ortaya koyduğu üzere, insan düşüncesi zorunlu olarak kategorilere dayanır. Kategoriler yoksa düşüncede yok demektir. Peki, Kategorilerin kaynağı nedir? Sorusuna Durkheim: Tarihi gelişimi göz önünde bulundurarak "Dindir" cevabını verir. Biraz farklı ifadelerle de olsa düşünürlerin çoğu dinin: İnsanların en değerli entelektüel varlıklarının birikimini sembolize eden, temel bir fenomen olduğunu belirtirler. Çünkü kaynağı dine dayanan düşünce formları olan kategoriler (ontolojik değerleri temsil eden varlık bilim, epistemoloji ve ahlâk yasaları), "düşüncenin paha biçilmez araçlarıdır."<sup>12</sup> Dolayısıyla Din metafiziksel yönden bütün varlığı kuşatan eşsiz bir fe-

<sup>10</sup> Cevizci, a.g.e., s.16.

<sup>11</sup> Hüsamettin Aslan, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2007, s. 167.

<sup>12</sup> Aslan, a.g.e., s. 47.

nomen olarak, ne aklın a priori kurallarına ne de ampirik nesnel ilişkiler düzlemine indirgenemez. Fakat ahlâki ve etik değerleri dikte ettirmesi yönüyle! İnsan düşüncesinin bütününe yön verir.

Dinin otantik-orijinal sahih bakış açısıyla konuya baktığımızda; her varlık kendi istidadını gerçekleştirmek için yaratılmıştır, örneğin bir meşe tohumunun gayesi; Yüce Tanrı'nın inayetiyle, kendi türünde mükemmel bir ağaç olmak üzere amaçlanmıştır. Bu bağlamda bunun anlamı; her bir varlığın, kendi varoluşsal anlamı üzerinde, kendini gerçekleştirmesi demektir. Düşünen ve bu düşüncenin verdiği yönle eylemde bulunan insanın kendi varoluşsal hedefi de kemâlâta doğru odaklandığına göre, bu noktadaki en kâmil modeli taklit etmesi de kaçınılmaz olacaktır. İnsan için bu kâmil model Hz. Muhammed'dir. Felsefi ve ideolojik temelli örneklemeler ve modellere gelince; bu modeller, ahlâk ve erdemli olmakla ilgili teori düzlemindeki pozisyonlarını, pratikte koruyamamışlar, kişiden kişiye değişen izafi teorilerinin anlaşılabilirliği sebebiyle, hiçbir zaman peygamberlerin ulaştığı seviyeye ulaşamamışlardır.

Hakikatin evrensel ifadesi diyebileceğimiz Tevhit inancı; biricik ve nihai hakikatin, Allah olduğuna ve O'ndan başka ilah olmadığına inanmaktır. Yine Hz. Muhammed'in O'nun son elçisi olduğuna inanmak, şahadet etmektir. Bu doğrultuda tevhit bilincine sahip olmak ise: Yüce Allah'ın, Hz. Âdemden Hz. Muhammed'e kadar farklı zaman ve mekânlarda, farklı toplumlara hayatlarını düzenlemeleri için farklı dillerde aynı mesajı, gönderdiğini bilmektir.<sup>13</sup> Vahiy müstakil bir bilgi kaynağıdır ve iyiliği sadece Allah'ın emretmesi ile bilinen konular vardır. Ayrıca vahyin tabiatı gereği, insan aklının hiçbir zaman keşfedip bilemeyeceği konuları haiz olması nedeniyle, mutlak bir karakteri vardır. Bu bakımdan bizatihi dinin hakikatinde; Yüce Allah, O'nun Zatı ile ilgili bilgiler, kıyamet, ölüm ve sonrası gibi, sadece vahiyle bilinebilen konular, iman ve inanç esasları vardır. Bu hakikatler, herhangi bir toplumda dinle ilgili tasavvurların gelişmesinde, odak noktalar olarak karşımıza çıkan inanç unsurlarıdır. Montgomery Watt; İslâm dini bağlamında, dini muhtevanın önemli ölçüde Kur'an'daki materyal ile ortaya çıktığını, dinin fikri yapısının Hz. Muhammed'e gelen vahyin belirlediğini, bu yüzden de İslâm'ın diğer büyük dinlerin temsilcisi konumunda olduğunu vurgular.<sup>14</sup> Örnek olarak Watt, İslâm'dan önce göçebe olarak yaşayan Arap kabilelerindeki cemaatçi yapıyı ve onların kabileci inanç ve ahlâki anlayışlarının yerine İslâm'ın, ferdiyetçi bir yapıyı yaygınlaştırarak inşa ettiğini söyler. Bu inşa sürecinin en çarpıcı örneği ise, Allah'ın insanları ahirette tek tek yargıla-

<sup>13</sup> Mevlüt Uyanık, "Hakikatin Nihai Temsilcisi Hz. Muhammed" *Diyanet Aylık Dergi*, Eylül 2013, Sayı:273 Ankara 2013, s. 10.

<sup>14</sup> Montgomery Watt, *Dinlerde Hakikat*, çev. Vahap Taştan, Ali Kuşat, İz Yay. İstanbul 2002, s. 95.

yacağı, kimsenin bir başkasının günahını yüklenmeyeceği kuralıdır. İslâm'ın getirdiği bu kural ferdiyetçi ahlâk anlayışı açısından, önemli bir yapıştırıcıdır. Zira Kur'an; insanların Allah tarafından, ferdi sorumluluk çerçevesinde yargılanacağını bildirmektedir.<sup>15</sup>

İslâm, dini ahlâki ve bilgisel öğretilerinde, öncelikle insanın kendini tanımasına odaklanır. Bu husus nefsin ve ruhun büyüklüğünü anlamak ve erdemleri elde edebilmek için kemâl derecesindeki bilgiyi talep etmek anlamına gelir. Nefis terbiyesinin, asıl hedefi kişinin benliğini gerçekleştirilmesi, olgun bir şahsiyete kavuşması demektir. İman ve inanç dünyasına odaklanan kişi, dindarlığının sonucu olarak, ruh terbiyesine referansla elde etmek istediği marifet ve ruh yüceliğini, dindarlığı ve ahlâki ile elde eder. Bu bağlamda kişi benliğini düşük şeylerden arındırmaya yönelik bir süreç yaşar. Bu süreçte özgürleşmeye ve benliğindeki paradoksal ikili yapıyı, tanımaya yönelik araştırmalar yapan insanın, bu ikili yapıyı tanıyıp çözümlemesi gerekir. Bu ikili yapıyı Kur'an bize şöyle açıklar; *"Nefse kötülük duygusunu da, sakınıp iyi olmayı da birlikte ilham edene yemin olsun"*<sup>16</sup> İnsanın kötü tabiatına işaret eden ve içinde yaşadığı dünyanın esiri olan nefsi-emmâre; kibirli ve taşkın tabiatı yüzünden, zevklere ve hazlara karşı eğilimlidir. Nefsin terbiye ve tezkiye edilmesi ise arınmış nefsin, Emmâre seviyesinden razı olunmuş nefis (Nefs-i Raziye mertebesine) seviyesine çıkarılması demektir. Allah Resul'ünün (s.a.v.) öğrettiği ve ahlâkını taklit etme bu yaşanan süreçte çok önemlidir. İslâm düşünce geleneğinde riyâzet ve nefisle yapılan mücâhede neticesinde, elde edilen olgunluğa ve bu olgunluğa ulaşma yollarına tasavvuf denir. Tasavvuf: Hz. Peygamberin ahlâkını yaşamaya ve bu yönden temayüz eden âlim ve düşünürlerin oluşturduğu geleneğin, bütününe verilen addır. Bu gelenek; İslâm dininin ana esaslarından olan Hz. Peygamberin sünnetini ve ahlâkını, mümin kişinin nefsinde içselleştirip, yaşamasını hedeflemiştir diyebiliriz. Hz. Peygamber ve insan yetiştirme düzenimizi kurarken; temel perspektifimiz Kur'an ve Sünnet üzerinde inşa edilmelidir. Fakat dinimizin aslı olan Kur'an ve sünneti yaşamamanın sonucu olarak Tasavvuf, dindarlığın sonucu olarak ortaya çıkan İslâm ahlâkıdır. Bu sebeple insanı yetiştirirken oluşturacağımız Kur'an ve Sünnet temelli eğitim düzeninde, tasavvuf kültürümüzün de göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

İslâm dininin teolojik boyutları olan Kelam, felsefe ve tasavvuf okulları; selef-i sâlihînin metodunu; yani Hz. Peygamber, sahabe ve tabiîn neslinin yaşadıkları dönemdeki dini yaşantıyı metodolojik seviyeye taşımışlardır. Bu ekollere mensup bilginler Hicri II. asırdan itibaren Kur'an ve sünneti merkeze alarak

<sup>15</sup> Watt, a.g.e., s.129.

<sup>16</sup> Kur'an-ı Kerim, Şems, 91/7

kendi sistemlerini kurmuşlardır. Bu sistemlerde ana eksen, vahyin kaynaklık ettiği temel konuları açıklamak olmakla birlikte, kelamcılar inanç konuları üzerinde, felsefeciler ahlâk konusu üzerinde, mutasavvıflar ise derûni anlamda dini yaşantıyı temsil eden, dini tecrübe üzerinde daha çok yoğunlaşmışlardır diyebiliriz. Bununla birlikte İslâm bilginleri bu konuların izahında sistemlerini; insan ürünü birikimsel bilgi kaynaklarından faydalanılmakla beraber, konuların inançla ilgili veçheleri; yöntem ve amaç kapsam yönüyle, Kur'an ve sahih sünnet kaideleri üzerinde kurmuşlardır. Buna örnek olarak güçlü bir kelam bilgini olan Eş'ari'nin şu sözlerini verebiliriz: "Sahip olduğumuz akide ve bağlı olduğumuz din; Rabbimizin Kitabına, Peygamberimizin sünnetine ve sahabeden, tabiinden ve hadis imamlarından rivayet edilen hadislere sıkı sıkıya bağlıdır."<sup>17</sup>Ayrıca her üç gelenekten de güçlü ve mütebahhir isimler çıkmış, bunlar İslâm dininin kaynaklarına hâkim bilginler olarak, Eş'arinin yukarıda açıkladığımız şartlarına sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır.<sup>18</sup> Disiplinel anlamda farklı konularda ihtisaslaşma sonucunda bazı problemler ortaya çıkmıştır. Hangi ilim alanının daha önemli olduğu noktası bu problemin temel saikidir. Fakat bu saik, genel anlamda İslâm medeniyetinin oluşum sürecinde güçlü bilginlerin yetişmesinde de etkili olmuştur diyebiliriz. Kelam alanında; Eşarilik ve Maturidilik ekolü oluşmuş, erken dönem Mutezile bilginlerinin katkılarıyla bu alanda zengin bir literatür ortaya çıkmıştır. Yine felsefe alanında; İbn Sina ve Farabi gibi güçlü düşünürler yetiştiren bu iklim ve ilmi ortam, tasavvuf alanında da Gazali ve İbn Arabi gibi yetkin isimleri ortaya çıkarmıştır. Çalışmamızı üç başlık altında toplamaya, değerlendirmeye çalışacağız. Bu başlıklar: Din, ahlâk ve mistizm konularıdır.

### Din

Din kelimesi Arapça "deyn" kökünden mastar veya isimdir. Cevheri, dinin "adet, durum; ceza, mükâfat; itaat" şeklinde başlıca üç anlamını verir ve terim olarak dinin bu son anlamdan geldiğini belirtir.<sup>19</sup> Râgıp el- İsfahânî dinin, sadece "itaat" ve "ceza" anlamlarını kaydetmiştir. İbn Manzûr bunlara "hesap" ve "İslâm'ı" da ekler.<sup>20</sup> Bu anlamlar dinin lügat anlamlarına delâlet etmektedir. Kur'an-ı Kerimde din kelimesinin ifade ettiği mana, on altı yerde, "Allah'ın dini, din Allah içindir, Hak din, dosdoğru din, hâlis din" on üç yerde "din günü" on yerde "dinde ihlaslı olma" anlamlarında kullanılmaktadır. Özel anlamda "din"

<sup>17</sup> George Makdisi, *Din, Hukuk ve Eğitim*, çev. H. Tuncay Başoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2007, s.103.

<sup>18</sup> Makdisi, a.g.e., s. 180.

<sup>19</sup> İsmail b. Hammad Cevheri, *Tâcu'l-luga ve Sihahu'l Arabiyye*, Daru'l-İlim li'l-Melâyin, Beyrut 1984/1404, Dyn maddesi.

<sup>20</sup> Râgıp, Ebu'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed El-İsfahânî, *el-Müfredat fi Garib'l - Kur'an*, Tahkik Muhammed Halil İtânî, Dâru'l- ma'rife, Beyrut 2010, Dyn maddesi.



kelimesiyle İslâm kastedilmiştir. Ayrıca İslâm özel olarak Hz. Muhammed'e gelen dinin adıdır.<sup>21</sup> Yüce Allah'ın, insanın içine attığı fitri bir ihtiyaç hali olarak dinin, insanın dine olan ihtiyacını vurgulamasının yanında, ünlü psikolog Jung'un da belirttiği gibi; din olgularımızın kaynağını Freud ve Marx gibi sadece sığınma ve güven arayışı duygusuna indirgemez. Çünkü Jung'a göre bunlar dinin fonksiyonel tarzlarıdır ve bu fonksiyonel yanının çok ötesinde din, tüm Psişik hayatı düzenleyen ve böylece kişilik bütünlüğünü sağlayan eşsiz bir fenomendir.<sup>22</sup> Ünlü alman düşünürü Kant'ın ifadesiyle bütün hayatımızı taçlandıran ve kuşatan insanın bütün bilgisini çevreleyen bir fenomen olarak dinin<sup>23</sup>; bütün dinleri içine alacak şekilde kapsamlı bir tarifinin yapılmasının zorluğu ortadadır. Dinin sosyoloji açısından en genel tanımı olarak verebileceğimiz tanım ise Rudolph Otto tarafından yapılmış olan ; "Din, insanın kutsalı tecrübe etmesidir"<sup>24</sup> şeklindeki tanımıdır. İslâm bilginleri ise dinin tarifini, Kur'an-ı Kerim'de yer alan açıklamaları göz önünde bulundurarak yapmışlardır. Buna göre hak dininin tanımı şu şekildedir: "Din akıl sahibi insanları kendi tercihleriyle bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilahi bir kanundur."<sup>25</sup> Bunu açıklayacak olursak: Metafiziksel doğrular olarak Yüce Allah'ın Peygamberleri vasıtasıyla insanlara gönderdiği kurallar manzumesi olarak din, insanların dünya ve ahiret saadetine ulaştıkları hakikatin adıdır. Bazı din tariflerinde dinin bilgi veren yönü, felsefe diliyle söyleyecek olursak kognitif (bilişsel) yönü ağır basmakta, konunun psikolojik yönü ihmal edilmektedir. Bazılarında ise, kognitif yönün aleyhine olacak şekilde ahlâki yön ve duygu konusu ön plana çıkmaktadır.

Aslında dini araştırma ve inceleme konusu yapan her disiplin, kendi işine yarayan bir din tanımıyla yola çıkmaktadır. Bir psikolog, dini çok kere, yaşanan bir tecrübe; bir sosyolog, içtimai bir müessesesi; bir kelimci, akıl ve nakilde müdafaa edilebilen bir sistem olarak görür. Bu tariflere bir de dinin aleyhindeki, görüşlere temel teşkil eden tarifleri (sözgelimi Marx'ın, Freud'un veya Comte'un tariflerini) katacak olursak, işin içinden çıkmak daha da zorlaşır. Özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi kitaplı dinler söz konusu olduğunda, birbirine bağlı üç yön bulmaktayız: a) İnançla ilgili hususlar, b) ibadetle ilgili hususlar, c) ahlâkla ilgili hususlar. İyi bir tanımın, dinin bu üç cephesine de hak ettiği önemi

<sup>21</sup> İhsan Kara, "Din Hizmetlerinde Kalite Bağlamında 'İhsan' Şuurunun Yeri ve Önemi" *Diyanet İlmî Dergi*, Haziran 2014, cilt 50, sayı: 2, s. 133.

<sup>22</sup> Abdülkerim Bahadır, *Jung ve Din*, İz Yay. İstanbul 2010, s. 278.

<sup>23</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, DoğuBatı Yay. Ankara 2007, s. 118.

<sup>24</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ü. Günay, Mar. Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 37.

<sup>25</sup> Hayreddin Karaman ve diğerleri, *İlmihal I - İman ve İbadetler*, D.İ.B. Komisyon, İSAM Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1998, s. 4.

vermesi gerekir. Monoteist dinlerin gelenekleri açısından bakıldığında, din; ferdi ve içtimai yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş, önermesel tabiatı olan, inananlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur.<sup>26</sup>

Din; bilgi, inanç ve amelden oluşan bir bütündür. Bir insana zorla bilgi verilebilir, fakat zorla inanması sağlanamaz. Çünkü iman kalbin tasdikidir ve Allah tarafından bildirilenin doğru olduğuna insanın içten kanaat getirmesi ve inanmasıyla gerçekleşen bir durumu ifade eder. Dolayısıyla inanma ancak serbest irade ile karar vermeye ve tercih etmeye dayanır. İslâm dininde; kalbin ve zihnin içinde olup bitenleri başkasının bilmesi mümkün olmadığından, zora maruz kalan kimsenin “inandım” demesi halinde bunun içteki duruma uygun olup olmadığı kontrol edilemeyeceğinden sonuç olarak bir kimse ne zorla inandırılabilir, ne de zor altında inandığını söyleyenin içtenliğine güvenilebilir. Bu sebeple İslâm, “dinde zorlama yoktur” ilkesini temel bir kural olarak ortaya koymuştur.<sup>27</sup> Dini şuur dediğimizde ise, bunun fikri, iradi ve hissi yanları vardır. Din; birtakım şeyleri duyma, onlara inanma ve onlara göre bir takım iradi faaliyetlerde bulunma meselesidir. Fikir ve his cephesi, işte bu iradi faaliyetler vasıtasıyla Yaratan ibadet, yaratılana ise hizmet şeklinde ifadesini bulur.<sup>28</sup> Bu temeldeki bir din anlayışını getiren İslâm dinindeki bu yön; İslâm’ın bidayetinden önce bütünüyle bozulan inanç dünyası ve sosyal hayata, dolayısıyla cahiliye dönemi dini, olarak sunulan Mekke putperestliğine ve bu yöndeki tüm inanç ve felsefelere derinden bir eleştiridir. Çünkü Yüce Allah bizatihi Kuran’da, onların bu durumunu eleştirerek şöyle buyurur: “İnsanlara hidayet geldiğinde; onları inanmaktan ve Rablerinden mağfiret dilemekten alıkoyan şey, öncekilerin sünnetinin (gidişatının) kendilerine gelmesini veya göz göre göre azaba uğramayı beklemeleridir.”<sup>29</sup> Bu ayet Hz. Muhammed’in mesajının doğruluk değerini ortaya koymakla birlikte, aynı zamanda onun yol ve sünnetinin doğruluğuna da tahsis olunmuştur.<sup>30</sup> Bu ayetle Kur’an; Hz. Peygamberin tarik ve sîretinin, yani onun sünnetinin, Allah’ın tebliğine memur ettiği “din” ile ilgili olması dolayısıyla, kelimenin lugatta görülen “kötü” veya “mezmum” mânasını da ıstılahtan kaldırmıştır. Çünkü Hz. Peygamberin sünneti, söz konusu olduğu zaman, bu sünnetin zemme layık yol ve gidiş olması mümkün değildir, aksine bu yol ve gidiş, övülmeye ve örnek alınmaya layıktır. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de yer alan bazı ayetlerde sünnetin bu mânasını açık bir şekilde görmek mümkündür: “Sizin için, Allah’ı ve ahiret gününü arzu eden ve Allah’ı çok

<sup>26</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fak. Yay., İzmir 2002, s. 6.

<sup>27</sup> Hayrettin Karaman ve diğerleri, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, D.İ.B. Yay., Ankara 2006, s.402.

<sup>28</sup> Aydın, a.g.e., s. 7.

<sup>29</sup> Kur’an-ı Kerim, Kehf, 18- 55.

<sup>30</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, D. İ. B. Yay. Ankara 2012, s. 2.

zikreden kimseler için, Allah'ın Resülü'nde güzel bir örnek vardır"<sup>31</sup>. "Şüphesiz sen, insanları doğru yola, Allah'ın yoluna iletirsin."<sup>32</sup> Peygamberin fevkâl-beşer yönüyle vahye, muhatap olması kolay bir iş değildir. Çünkü peygamberin beşer sıfatları altında iken aynı zamanda Allah'ın hitabıyla karşılaşması manevi bir durumdur. Ancak burada; art niyetli insanların bunu anlamaktan uzak olmaları Müteâl olanı anlayamamaları, bu veçheden (manevi olan) yoksun olmaları söz konusudur.<sup>33</sup>

Gazali'nin tabiriyle söyleyecek olursak çok ince ve latif özellikleri haiz olan Peygamberlik nuru o kadar incedir ki, akıl onun mahiyetini kavramaktan acizdir. Ama Peygamberi gören, işiten ve selim fıtrata sahip insanlar, bu nurun farkını anlar ve ona iman etmesi gerektiğini kavrarlar. Fakat insan bu farkındalığı, yine akli süreçlerle gerçekleştirir diyebiliriz. Dolayısıyla en güzel şekilde yaratılmış olan insana; duygu, düşünce, idrak ve sezgi verilmesi, onun kendi türünün en güzel örneği olan Hz. Muhammed'i tanıyıp, vakıf olduğu zaman onun değerini, diğerlerinden ayırt edip ona inanıp, tabi olması içindir. Bu yüzden bir Müslüman için, ilahi sanatın epistemolojik ve pratik değerini, anlamak ve anlatmak bakımından Hz. Peygamberin örnekliliği ve rehberliği, İslâm dininin ulaşmak istediği en temel amaçlar arasında yer alır. Dini tanımlarken de değindiğimiz gibi, kutsalın tecrübe edilmesi olarak tanımlanan din, hem teorik hem de pratik yönü itibarıyla peygamberler tarafından temsil edilmiştir. Varlığımızı kuşatıcı yönüyle din, daha doğru bir ifadeyle Hak din; soyut âlemlerle ve aşkın olanlarla, ilişkili duygularımız açısından bütün varlığımızı kuşatıcı bir anlam taşımaktadır. İslâm'ın önemle ve öncelikle üzerinde durduğu, iman, İslâm ve ihsan kavramları bizdeki Hak din kavramının, zihnimizde oluşturduğu anlamlılığın yansımalarıdır. İbadet ve kulluk bilinci de bu kavramlara dayanarak yerli yerine otururlar. Dini ritüeller (ibadet ve ayinler), vasıtasıyla insanlar kendi toplumlarını, belli bir mükemmelliğin tecessüm etmiş şekli olarak görür ve buna ait olmaktan gurur duyarlar. Çünkü toplum hayatı anlamlıdır, bundan dolayı da onun her bir üyesinin hayatı da anlamlı ve değerlidir. İslâm düşüncesinde, ümmet veya Müslüman topluluğu bu çeşit bir oluşumu temsil eder. Ahlâki unsurun zıddına, dinin sosyolojik yönünde; daha sıkı bir dini anlayış vardır ve bu yön, toplumla ve toplumsal dayanışma ile ilgilidir. Ama bu özellikleri sebebiyle dinin, ferdi ahlâki unsurlarıyla ve kişisel değeri ile çeliştiği anlamı çıkmaz. Bilakis birey, hayatını toplumun dışında devam ettiremeyeceği için bu bireyin, toplumun ideal kurallarını anlamadan, bireysel bir hayatının olması da söz konusu olamaz.<sup>34</sup> Bundan da şu

<sup>31</sup> Kur'an-ı Kerim, Ahzâb, 33-21.

<sup>32</sup> Kur'an-ı Kerim, Şûrâ, 42-52.

<sup>33</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, T.D.V. Yay., Ankara 2013, s. 50.

<sup>34</sup> Watt, a.g.e., s.128.

anlam çıkar; her ne olursa olsun, iyi bir hayat yaşamak isteyen birey, İslâm toplumunda ki genel ahlâki yapıyı içselleştiremese bile, toplumun kalbi durumundaki kutsal değerlere inanmak durumundadır. Dini inanışların, sosyolojik sonucu olarak toplumda oluşmuş sahih dini yapı, bu bireyi de ahlâki olarak bağlar. Ahlâk için bir çerçeve sunmanın yanında din, diğer bazı yaptırımlarda ortaya koyar. Dinin muhteva olarak ortaya koyduğu bu yaptırımlar, bazen toplumun yanlış değerleri ile çelişebilir. Bu da onun kaynağının üstünlüğü ve toplumdan bağımsız ama toplumun hayrına olan ideallere yönelik, bir değerinin olması demektir. Watt'a göre, bu yüzden İslâm ve Hıristiyanlık popüler öğretilerinde gelecekteki ceza ve mükâfattan bahsetmektedirler. Bu da dinin; insanlarla ilgili olarak, ahlâki bir taslak ve tasarımının olduğu anlamına gelmektedir.<sup>35</sup>

Dinin ahlâki taslak ve tasarımının neler olduğu konusuna girmeden önce dindeki ibadet konusunu açıklayacak olursak, muhteva olarak İman ile amel arasındaki bağı irdelememiz gerekecektir. İslâm dinine göre: Amel; iradeye dayalı iş, davranış ve eylem demektir. Esasen tasdik ve ikrar da bir ameldir. Ancak amel deyince daha çok kalp ve dil dışında kalan organların ameli anlaşılmaktadır. Bu durumda iman ile amel birbirinden ayrı şeyler olmasına, amelin imanun bir parçası olmamasına rağmen, her ikisi arasında çok sıkı bir bağ ve ilişki bulunmaktadır.<sup>36</sup> Amelin gerekliliği ve imanla olan ilgisine gelince, Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde, İman ile Salih Amel yan yana zikredilmiş, müminlerin salih amelleri işleyerek maddi-manevi gelişmelerini sağlamaları ısrarla istenmiştir. Çünkü düşünce ve kalp alanından, eylem ve hareket alanına çıkamamış olan insan, İslâm bilginlerine göre meyvesiz bir ağaca benzetilmiştir. Kişinin kalbindeki iman ışığının hiç sönmeden parlaması, giderek gücünün artması da salih amellerle mümkün olabilir demişlerdir. Yine insan sadece inanılması gereken şeyleri tasdik eder, ameli umursamayan bir tavır sergileyip Allah'ın yasaklarını çiğnerse, dine, Allah'a ve Peygamberine olan bağlılığı yavaş yavaş azalır ve günün birinde kalbindeki iman ışığı da sönüp gidebilir. O halde amel etmek, hem imanı güçlendirmede üstlendiği rol, hem de müminin cehennem azabından kurtularak nimetlere ulaşması, Rabbine karşı kulluk görevini gerçek anlamda yerine getirmesi bakımından önemlidir.<sup>37</sup>

Kur'an duygu dünyamıza hitap edip; insanın yaratılması, tabiattaki olgu ve olaylarla ilgili olarak, göklerin yaratılışını ve onu süsleyen yıldızları düşünerek, dış dünyada ve kendi içimizdeki ayetleri tefekkür etmemizi ister. Bunun yanında o bize; varlık zincirindeki değerli yerimize istinaden, Yüce Yaratıcıya ve

---

<sup>35</sup> Watt, a.g.e., s. 129.

<sup>36</sup> Karaman vd., *İlmihal I*, s. 72.

<sup>37</sup> Karaman vd., *İlmihal I*, s. 73.

onun nimetlerine karşı minnet ve şükran duygularını harekete geçiren ibadet şuurunu öğretip, Peygamberlerinin hayatını örnek göstererek rehberlik eder. Aslında bedii tecrübe veya daha sınırlı anlamda estetik değerler sadece tabiatın temaşasıyla da sınırlı değildir. Güzelliğinin farkında olduğumuz her doğal güzellik, şüphesiz sanat eserinin güzelliğinden önce gelir. Özgün ve sahih örneklerini göz önünde bulunduracak olursak İslâm sanatı da, Allah'ın yaratma sürecini andıran bir üslupla, ibadet hanelerini bu mantıkla oluşturmuş, ilahi olana yöneltici anlamda cami ve mescitler kurmuştur. Önemli olan bu dünyadaki güzellikleri, hakiki güzele işaret eden bir âyet ve alâmet olarak okumaktır.<sup>38</sup>

İnsanın tapınma ihtiyacının temel bir ihtiyaç olduğu açıktır. Bir kimse gerçeklikle ilgili nihai sorunun, nihai bir sadakat seçimi ile ilişkili olduğu şeklindeki sonuçtan kaçınmak için, farklı yolları daha çok denedikçe bu yolların, bir yanılsamadan ibaret olduğunu daha iyi görür. Her iki açıdan da bireyler, kendi başarılarına kaim oluyor gözüktürler, fakat onlar sadece bilinç dışı bozulma ile böyle yaparlar. Böylece hayatın bir anlamının olmadığı ve hiçbir şey ifade etmediğini iddia eden bir insan vardır ve bu insan temel olarak yaşantısını bu anlamsızlık felsefesi üzerine sürdürür. Fakat bu temel üzerine kurulmuş bir topluluğun, imkânsız oluşu, göstermektedir ki bu ve benzerlerinin, Hayatın anlamlılığına inanan dindar bir topluluğa göre, toplumda hiçbir değeri yoktur. Din 'bir kimse'nin hayatını bir Tanrının varlığına bağlaması' olarak tanımlanır ve bu tanımda büyük bir hakikat vardır. Eğer biz herhangi bir şeyi başaracaksa ona kendimizi vermeliyiz. Buna göre bir dine inanma şu şekilde gerçekleşir; Olgun bir insanın davet edildiği temel bağlılık iki türlü olur: Tefekküre dayanan inancın doğru olduğuna karar verme ve bu inançlara göre kurulmuş bir toplulukla aktif birliktelik.<sup>39</sup>

İnsandaki sonsuzluk ve ölümsüzlük duygusu, ahirete inanmayı gerekli kılar. İnsanlık tarihi ile ilgili olarak değişik alanlarda yapılan incelemeler, insanda bir ebedilik ve sonsuzluk duygusunun varlığını göstermiştir. Vatanından ayrı kalmış fakat yurduna dönmek isteyen bir garip yolcu gibi olma veya yolcu olduğu duygusu, insanı, ebedi bir hayat inancına hazır tutan, yaratılıştan gelen bir özelliktir. Bununla birlikte, dünya hayatına aşırı tutkunlukları yüzünden, ahiret inancına karşı çıkan ve bütün varlık gayelerini geçici dünya yaşantısına hapseden insanlarda olagelmıştır. Kur'an "hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır, ölürüz ve yaşarız. Bizi tüketip bitiren ancak ve ancak zamandır" diyenlerin, gerçek bir bilgiye dayanmadıklarını ifade ederek, inkârcıları ve ahireti yalanlayanları mahkûm etmiştir. Bu konudaki hakikati şöyle hatırlatmıştır: "De ki, Allah sizi diriltir sonra da öldürür. Sonra sizi şüphe götürmeyen kıyamet gününde bir

<sup>38</sup> Koç, a.g.e., s. 127.

<sup>39</sup> Watt, a.g.e., s. 191.

araya toplar. Fakat insanların çoğu bilmezler. Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır. Kıyametin kopacağı o gün var ya, işte o gün batıla sapanlar hüsrana uğrayacaklardır." <sup>40</sup> İnsanda fitri olan sorumluluk duygusu, ona Allah ve ahiret inancını, zorunlu kılan bir duygudur. Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Yüce Allah insanı, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış birbirinden ayırt eden ve seçen bir varlık olarak yaratmış, bu seçiminde de onu sorumlu tutmuştur. İnsanın belli davranışlarından sorumlu olması da bu sorumluluğun karşılığını göreceği bir hayatı ve yurdu gerekli kılmaktadır. Bu sorumluluğun karşılığını göreceği yer ise ahiret yurdu"dur. <sup>41</sup> Yine bu doğrultuda yüce yaratıcı, kullarını bu dünyaya imtihan için göndermiş, bu imtihanda onu başıboş bırakmamış ve peygamberler aracılığıyla onlara yol göstermiştir. Bu yüzden ilk insanın aynı zamanda ilk peygamber olması da kaçınılmaz bir durumdur. Sonuç olarak ilk insan aynı zamanda ilk peygamber Âdem aleyhi selamdır. <sup>42</sup> Yine Kur'an'da örnek şahsiyetler olarak zikredilen peygamberlerin hayatlarından kesitler aktarılması, Maturidi'ye göre Allah'ın insana bir yardım"dur. <sup>43</sup> Çünkü insanda soyut olan iyilik yönünün, nesnel olarak ortaya konması gerekli, vaki bir durumdur. Bu vaki durumun temsil edilmesi de kâmil modeller olarak, peygamberler vasıtasıyla ortaya konmuştur. Aslında ahlâkın ve ahlâki duygularımızın temelinde de peygamber kavramına yüklediğimiz anlam müşahhaslaştığı için, metafizik bir vizyon (soyut olarak yüksek değere haiz olama hali) olarak Peygamber ve Ahiret inancı önemli bir yer tutar. Çünkü başarılı bir ahlâki eylemin karşılığını görme, ancak ahiret inancıyla mümkündür. Yine yapılan kötülüklerin ceza olarak karşılığının olması da, iyi davranışı tercih eden ve uygulayan kişinin adaletsizliğe uğramamış olması açısından önemli bir durumdur. İnsanın toplum içinde yaşarken ki uygun davranış kalıplarını peygamber vasıtasıyla öğrenip, toplumsal hayatın gerekliliklerini yapması içinde toplumdaki görgü kurallarını öğrenmesi gereklidir. Ahlâkın temellerinin, dine dayandırılması noktasındaki en güçlü argüman; Tanrının mutlak iyi olması dolayısıyla yarattığı kullarının fıtratlarına da bu iyiliği tercih etmeyi, meleke olarak verdiği inancıdır. Bu durumda ahlâk; iyiliği arzu eden insanda, kalbindeki selim bir hâl, takvâ olarak yerleşmiş bir meleke olarak ortaya çıkar. Konuyla ilgili olan ayette Kur'an'da şöyle buyrulur: "(Şirk'ten ve şüpheden) arınmış bir kalple, Allah'a gelen müstesna (ancak bunlar kurtuluşa erer)." <sup>44</sup> Bu selim fıtrat veya selim kalbe sahip olma durumudur. Bu ise aynı zamanda dinin ve

<sup>40</sup> Kur'an-ı Kerim, Câsiye, 45/ 26-27

<sup>41</sup> Karaman vd., *İlmihal I*, s. 120.

<sup>42</sup> Halil Altuntaş ve diğerleri, D.İ.B. Komisyon, *Kürsüden Öğütler*, , D. İ. B. Y. İlmi Eserler:111, Ankara 2012, s. 159.

<sup>43</sup> Hanefi Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, Marmara İlahiyat Fak. Yayınları. İstanbul 1999, s. 26.

<sup>44</sup> Kur'an-ı Kerim, Şu'arâ,26/ 89

ahlâkın öngördüğü bir durum olarak karşımıza çıkan ahlâkla bağlantılı bir kategoridir. Bir sonraki konumuz ahlâk konusu olacaktır.

### Ahlâk

Din, en yalın biçimiyle Tanrı'ya inanma ve ona ibadet etme olduğuna göre, onun bir inanç sistemini içermesinin zorunlu olduğunu bir önceki konuda öğrenmiştik. İnsanlar arası ilişkileri düzenleyen, sadece din değildir. Dinin dışında ahlâk, hukuk ve iktisat gibi disiplinlerin gayesi de beşeri ilişkileri düzenlemektir. Skolastik ahlâk teolojisi ve felsefedeki "etik" diyalektiğinin; ahlâklılığı sırf özde niyete indirgeyen yönü kanaatimizce biraz eksik olarak (çünkü İslâm'da niyet önemlidir. Fakat eylem de sonucu itibarıyla önemlidir) ahlâki değerleri insanları iyi ya da kötü eylemlere eğilimli hale getiren zihni meziyet ve kusurlara bağlaması, ahlâklılığın fitri yönüne ve evrensel bir ilke olduğuna işaret eder. Hristiyan ahlâk teolojisinin kurucularından Abelardus ahlâki tanımlarken şöyle söyler:

"Dikkate almamız gereken husus, hangi şeylerin yapılmış olduğundan çok, onların hangi ruh haliyle yapıldığıdır, çünkü önemli olan, eylem değil fakat niyettir. Eylemler kendi başlarına ayrımsızdırlar, iyi ve kötü oluşları, kendinden önce gelen niyete bağlı olan eylemlerimizin durumu budur. Yani aynı insan tarafından gerçekleştirilen eylemin niyetlerin farklılığına göre iyi ya da kötü olduğu söylenir. Dış eylemler insanı ne iyi ne de kötü yapar."<sup>45</sup>

Abelardus bu anlayışına örnek olarak, şehvi arzuların, cinsel duyguların son derece doğal olduklarını düşünür; onlar her zaman bizimle birlikte olup, bizim insani zayıflığımızın bir parçasıdırlar; bununla birlikte, şehvi arzuların sadece bizzat kendisi bizi günaha mahkûm etmez. Öyleyse ahlâklılık dediğimiz şey, gerçekte söz konusu arzulara karşı verdiğimiz mücadeleden ibarettir demektedir. Abelardus böylece niyete ek olarak kötü duygular üzerine kurulacak hâkimiyet ve yetkinliği de ekler ve bu konudaki açıklamasını ahlâklılığın en yüksek amacını tarif ederek bitirir:

"Filozofların çoğu tarafından benimsenen tanıma göre insandaki ahlâki iyilik ve yetkinliğin (nazari, teorik yönden) amacı şudur: ulaşılması bitimsiz mutluluğu sağlayan şeye iyinin amacı, başka deyişle onun tam olarak elde edilişi, yetkinliği ya da iyi denir."<sup>46</sup>

İslâm dini ise kavramları değerlendirirken kendine has bir üslup kullanır. Olgu ve kavramlara tam hakkını verip eksik bir yön bırakmaz. İnsana Ebedi sadete ulaşma yollarını ve kurtuluş ümitlerini kâmil bir tarzda sunar. Gerçekten de Kur'an realitesi, Ortaçağ İslâm dünyasında felsefeyle uğraşan hemen herkesin temel realitesi olmuştur. Bu dönemde; vahye dayanan bu kutsal kitabın sadece

<sup>45</sup> Cevizci, a.g.e., s. 332.

<sup>46</sup> Cevizci, a.g.e., s. 335.

varlığın kaynağı ve doğası konusunda değil, fakat hukuk, politika ve ahlâk bağlamında da tek ve önemli bir bilgi kaynağı olduğu kabul edildi. Vahyi alan bilincin kendisi ve peygambere özgü bilgi türünün ne'liği, her zaman büyük bir önemi olan konu olarak kaldı. İslâm vahyi kendine has realitesiyle felsefe yapmanın bütün araçlarını değiştirmiş ve dönüştürmüştür. Buna göre İslâm filozoflarının teorik aklı (el-akle'n-nazari) Aristoteles'in teorik aklı değil, Kur'anın varlık ve bilgi anlayışına paralel olarak gelişen bir akıldır.<sup>47</sup> Müslüman düşünürlere göre bir dinin; inanç ve ibadet sistemini içermesi gibi, ahlâki hükümleri de içermesi vaki bir durumdur. Ahlâk, dikey olarak veya metafizik boyutta; bu inanç ve ibadetlerdeki içtenlik ve samimiyet (ihlâs, ihsan) derecelerine sahip olma durumunu, anlamını içerdiği gibi, yatay olarak ve dünyevi boyutta da: Tanrı'nın kullarına iyi davranışlarda bulunulması, onların hoş ve mutlu edilmesine çalışılması, onların hukukunun ihlal edilmemesi, onları rahatsız ve huzursuz etmekten kaçınılması anlamlarını da içerir. Bu durumun İslâm dini açısından da aynıyla daha yetkin bir şekilde geçerli olduğunu açıkça göstermesi bakımından Cibril hadisi diye meşhur olan diyalogu anmak uygun olacaktır. Bu diyalogda geçtiğine göre vahiy meleği Cibril, bir gün dini öğretmek üzere Hz. Muhammed'e gelmiş, ona iman, İslâm ve ihsanın ne demek olduğunu sormuş ve bunları yine kendisi cevaplamıştır. Cibril'in bu üç kavrama getirdiği açıklama öz itibarıyla dinin yukarıda değinilen üç temel unsurunu, yani inanç, ibadet ve ahlâk unsurlarını içermektedir. Cibril, imanı: Allah'a, ahiret gününe, peygamberlere, melekere, kitaplara ve kadere inanmak olarak; İslâm'ı: Şirk koşmaksızın sadece Allaha ibadet etmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek, hac etmek olarak; ihsanı da: Tanrıyı görüyormuşçasına ibadet etmek olarak açıklamıştır.<sup>48</sup> Ahlâk terimi için İslâm ahlâkçılarınca yapılan tanımlar içinde en beğenileni ve yaygın olanı İmamı Gazali'ye ait olan tanımdır. Gazali'den önce biraz daha eksik olarak İbn Sina ve İbn Miskeveyh gibi İslâm filozoflarınca yapılan tanımlar Gazali tarafından geliştirilmiş ve ikmal edilmiştir. Gazali'ye ait olan bu tanım şöyledir:

"Ahlâk: insan nefsinde yerleşen öyle bir melekedir ki fiiller; hiçbir fikri zorlama olmaksızın, düşünüp taşınma olmaksızın, düşünüp taşınmadan bu meleke sayesinde kolaylıkla ve rahatlıkla ortaya çıkar."

Bu tanımın tahlili, bizi ahlâkın mahiyeti hakkında aşağıdaki sonuçlara götürmektedir:

- a. Ahlâk, insanın işlediği fiil ve amellerden ziyade, bu davranışları meydana getiren manevi kabiliyetler ve yatkınlıkları ifade eder. Buna göre ahlâki fiiller, ahlâkın kendisi olmayıp onun bir sonucu ve

<sup>47</sup> Cevizci, a.g.e., s. 113.

<sup>48</sup> Karaman vd., *İlmihal I*, s. 17.



dışa yansımadır. Bu nokta ahlâk eğitimi bakımından önemlidir. Diğer önemli bir nokta şudur: Bir insanın yapmış olduğu herhangi bir işin dış değerine bakarak onun ahlâkının iyi veya kötü olduğu hakkında verilecek hüküm her zaman isabetli olmayabilir. Çünkü sonucu ne olursa olsun Hz. Peygamber’inde belirttiği gibi: “*Ameller niyetlere göredir.*”<sup>49</sup>

- b. Ahlâk insanda gelip geçici bir hal olmayıp onun manevi yapısına yerleşen, bir meleke halini alan kabiliyetler bütünüdür. Bu yüzden Hz. Peygamber: “*Amellerin en hayırlısı, az da olsa devamlı olanıdır*”<sup>50</sup> buyurmuştur.
- c. Ahlâk insanı düşünüp taşınmaya, herhangi bir baskı ve zorlamaya gerek kalmaksızın, görevi olduğuna inandığı işleri rahatlıkla ve memnuniyetle yapmaya sevk eder.<sup>51</sup>

İslâm ahlâkı dediğimizde yukarıdaki şartları taşıyan ahlâki değerler, bütün müminlerin uygulaması gereken kurallardır. Fakat Gazali’nin tanımında ki özelliklerden biri de, insanın sahip olması gereken, bu üstün vasıfların genel ifadesi olan bu meleke’lerin nasıl geliştirilebileceği meselesidir. Öte yandan, insanda bir kısım yüksek vasıf ve kabiliyetlerin bulunması yeterli değildir. İnsanın bu kabiliyetleri ve üstün vasıfları öğrenip uygulaması gerekir ki bu da ahlâk ilmiyle öğrenilir. Bu noktada ahlâkın konusu insan davranışlarını düzenlemek olduğuna göre, ahlâki değerlendirmeye konu olan da insandan başkası değildir. Yani bir insan kötü davranışlar sergiliyorsa, onun bu davranışı başka insanlar için kötü sonuçlar doğuracak demektir. Çünkü beşeri fiillerle ilgili olarak ahlâki iyilik, doğrudan doğruya kavranılan bir niteliktir. Diğer yandan ahlâki değer, objelere ait tarif edilemez bir niteliktir. Bu yönüyle çoğunluğun iyi dediği ve gerçekten iyi olan ahlâki bir kuralın yadsınmasına da olanak yoktur.<sup>52</sup> Dinin unsurlarından olan ahlâk, metafiziksel olarak dinin asli betimlemesi olarak değil (dinin asli unsurları, iman ve ibadetlerdir), insanın dini yaşantısının doğal sonucu olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle ahlâki öğretiler bütün peygamberlerin örnek davranış kalıpları olarak evrensel bir öneme haizdir.

İslâm düşüncesi; bünyesinde farklı ekolleri barındırıyor olsa da, aslında bu farklı düşünce hareketlerinin ele aldıkları problemler bakımından birbirleriyle kesişen ve birbirini tamamlayan yönlerinin daha fazla olduğunu belirtmiş-tik. Bu bağlamda kuşku yok ki felasife geleneğinden önemli isimler (Farabi, İbn Sina ve Nasrettin Tusi gibi bilginler), kalamcılar ve mutasavvıflara nispetle

---

<sup>49</sup> Buhari, Bedi’ül- vahy,1.

<sup>50</sup> Buhari, Libas, 43.

<sup>51</sup> Karaman vd., *İlmihal II*, s. 494.

<sup>52</sup> Recep Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Yay. İstanbul 2002, s.175.

ahlâkın teorik yönüyle daha çok ilgilenmişlerdir. Bu gelenekteki bilginler, faziletleri elde etmenin zeminine hikmet ve felsefeyi yerleştirmişlerdir. Zira İbn Sina'nın ârif kişisi; sadece ibadet alanında yüksek bir vecd derecesine ulaşmış kişi olarak algılanmamalıdır. Onun, ârifi; riyazi eğitim sayesinde duyusal âlemden geçerek gerçek âleme yükselebilen, Hakkın sıfatlarını kendisinde toplayabilen, haliyle hikmeti yani hakikati de elde edebilen kişidir. Dolayısıyla İbn Sina'nın *El-İşârât* adlı eserinden hareketle ârif kavramının tahlilini yapan araştırmacılara göre filozofumuzda rasyonalist bir tasavvufi yöneliş bulunduğundan hareketle, ondaki ârif kavramı, sezgisel biliş zemininde şu noktaları ihtiva eder:

a) Kişinin Riyâzetle yani kendi özüne dönüp, bir iç teemmül ile bedeni ilişkilerden temizlenerek elde ettiği yetkinleşme sonucu, duyuların verdiği bilginin üstünde, faal akıldan, direkt nefesine yansıyan bir bilgi türünü elde etmesi söz konusudur.

b) İbn Sina'nın düşünce sisteminde önemli yer tutan "faal akıl ve faal akılla ittisal" sadece rasyonalist bir yaklaşımla izah edilmeyecek derece önemli hususları ihtiva eder. Çünkü o burada kavramsal bilgiyi, mistik bilgiye öncellemeden daha ziyade, insani akılları bir benzetmeyle açıklar ve verdiği örnekte, heyulânî akli kandile, bi'l-meleke akli fânûsa, müstefad akli lambaya benzetmiş faal akli ise bizzat ateş olarak tasvir etmiştir. İnsan böyle bir durumda her türlü bilgiyi doğrudan alabilme imkânına sahip olabilmektedir. Çünkü burada bilmenin en yetkin formuna faal aklın aydınlanması neticesinde ulaşılır. Bu metafor; bizatihi faal aklın, fezeyanına hazır hale gelen insanın, gerçek bilgiyi kazanmasıdır<sup>53</sup> Görüldüğü gibi İbn Sina'nın yaptığı tahlil; varlıktaki hiyerarşik düzen içerisinde gerçekleşen bir yetkinleşme durumuna işaret eder. Buda üstün ve kâmil olanın, potansiyel olarak eksik olana ilişmesi neticesinde, ondaki eksikliği giderme sonucu, başarılı bir ahlâki eylemin ortaya çıkarılması amacına matuftur. Bunun formal bir sistem dahilinde izah edilmesi ise basit ve eksik olanın ilim ve bilgiyle yetkinleştirilmesi içindir. Yoksa bu süreç sırf teorik bir süreç değildir. Nitekim aynı gelenekten olan Nasrettin Tusi bunun sadece teorik bir süreç olmadığını şöyle izah eder:

"İnsanın yetkinliğine gelince onun yetkinliği, düşünen nefsin biri teorik (ilmi ) ve diğeri pratik (ameli) olmak üzere iki kuvvesi vardır. Teorik kuvvenin yetkinliği, onun arzusunun bilgilerin algılanmasına yönelik olup böylece, bu arzusunun gereği olarak güç ölçüsünde var olanların mertebelerini kuşatma ve onların gerçekliklerine muttali olmanın meydana gelmesidir. Bundan sonra o, bütün var olanların kendisinde son bulduğu gerçek talep edilen, tümel hedefin bilgiyle şereflenir öyle ki birlik (tevhid) âlemine, dahası birleşme (ittihad) makamına ulaşır. Böylece onun kalbi sükûnet ve tatmin bulmuş olur, gönül çehresinden ve

<sup>53</sup> Eyüp Bekir Yazıcı, "İbn Sina Düşüncesinde İsrakiliğe Zemin Hazırlamış mıdır?" *İbn Sina Özel Sayısı, Diyanet İlmî Dergi*, Mart 2014, Ankara 2014, Cilt 50, Sayı:1, s. 130.

zihin aynasından şaşkınlık tozu, şüphe pası silinmiş olur. Böylece Tusi'ye göre hikmeti- nazari yetkinliğe ulaşılmış olur ve bundan sonra pratik kuvvenin yetkinliği başlar. Tusi'nin düşünce sisteminde; pratik kuvvenin yetkinliğini ise kendine ait olan kuvve ve fiilleri, uygun uyuşmaları ve de birbirlerine baskınlık göstermeleri şeklinde sıralanmaları ve düzenlenmeleridir. Böylece onların (varlıktaki düzen ve ittihadı sağlayan hiyerarşik düzen) uzlaşmalarıyla insanın ahlâkı da beğenilmiş olur. Her ikisinden birleşmiş olan yetkinlik (ilim ve amel), insan varlığının amacı dediğimiz şeydir. Çünkü yetkinlik ile amaç (garaz) anlamca birbirine yakındır ve her ikisi arasındaki fark, izafetle sabit olur. Yani eylemsiz ilim zayi, ilimsiz eylem ise muhaldir. Yani insanın fiilleri ve hatta etkileri beğenilen kuvveler ve melekelere göre meydana gelince, bu büyük âlemin (makro kozmos) benzeri olarak kendisi, tek başına bir âlem olur ve kendisine (mikro kozmos) küçük âlem denilmesini hak etmiş olur. Dolayısıyla da HüdaTeâlâ'nın halifesi ve O'nun halis velilerinden olur, mutlak tam bir insanî olur. Müslüman filozofların, yetkinlik diye tanımladığı durum tasavvufçularda hal kavramıyla ifade edilir ki her iki gelenekte de bu durum, insan için kemâle ermeyi ifade eder kemâl derecesi ise varoluşsal olarak felasife nezdinde: Mutlak tam, kalıcılığı ve devamı olanıdır. Dolayısıyla bu dereceye ulaşan insan, ebedi mutluluk ve kalıcı nimetle mutlu olur. Bu ise Tusi'ye göre insan türü için mümkün olan en yüce mertebe ve en yüce mutluluktur."<sup>54</sup>

Kanaatimize göre; Güzel ahlâkın, dini yaşantının bir sonucu olduğu ve evrenselliği meselesinin dini tecrübeyle veya mistizm'le çok yakın bir ilişkisi vardır. Bu yönüyle mistizm, Tanrıya olan inanç ve güvenimizin tecrübesi veya O'nun varlığını içimizde hissetme olarak ve O'nun kudretini tecrübe etme olarak karşımıza çıkmaktadır.

### **Mistizm**

Dini tecrübenin yorumu olarak anlayabileceğimiz mistizm; İslâm âleminde tasavvuf, Hıristiyan âleminde de mistizm olarak adlandırılır. Yoğun olarak yaşanan zevk ve vecd haline işaret eden bu kavramla ilgili olarak, özellikle İslâm dünyasında kendine has zengin bir terminoloji vardır. Bu terminoloji; ifade biçimi güçlü bir sembolizmi içerdiği için, olayın kendisini değil yorumunu içermekte, çok çeşitli mecazi kavramlarla ifade edilmektedir. Mistizm; Bir şeyin varlığını akli olarak bilmeden ziyade, O şeyi anlamak ve algılamayı ifade eden transandantal bir tecrübeyi ifade eder. Hakkında konuşulamayan dini tecrübe ile ilgili bu kadar zengin bir literatürün oluşması, oldukça şaşırtıcı bir durumdur ve bu durum bizi bu konuda konuşurken dikkatli olmaya sevk etmelidir. Mehmet Aydın dini tecrübe ile ilgili olarak şunları söyler:

<sup>54</sup> Nasrettin Tusi, *Ahlâk-ı Nasrî*, Çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007, s. 50-51.

“Dini tecrübe, kognitif (bilişsel) bir muhtevadan mahrum olmakla birlikte, duygu yanı ağır basan bir tecrübedir. Tahlil ve tertip edici nazari aklın, bu sahaya girmedğini bizzat bu tecrübeyi yaşayan sufiler söylemektedirler. Aklın giremediği bu sahada mantiki tutarlılıktan bahsetmek biraz tuhaf kaçacaktır. Vecd hali sona erip, mantık geri geldiğinde de sufi tecrübeyi orada bulamamaktadır.”<sup>55</sup>

Dini tecrübe hakkında yapılan araştırmalara baktığımızda onların şu özellikleri içerdiğini görürüz:

- a. Dini tecrübe doğrudan doğruya yaşanan vasıtasız bir tecrübedir; anidir ve uzun süre devam eden bir mahiyet göstermez.
- b. O tahlili mümkün olmayan bir bütündür. Bazılarına göre onun tahlil edilemeyişi bu günkü psikolojik tekniğin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.
- c. Bu tecrübeye Tanrı ile veya Tanrısal olanla bir vusul (buluşma) söz konusudur. Bu hali bazıları ittihad, bazıları vusul, bazıları kurb, hatta bazıları hulûl kelimesiyle anlatmaya çalışmışlardır. Bu terimlerle anlatılmak istenen şeyler, kelim ilmi düzeyinde hararetle tartışma ve kavgaların olmasına sebep olmuştur.

Ama bizim burada incelemeye çalıştığımız yön, bu konunun dini inançlarımızdaki soyut yönüne, etkisini araştırmak üzerine olacağı için Gazalî'nin de belirttiği gibi; Zevk ehlinden Ukâlânın (akli düşüncede uzmanlaşmış bilginler) hepsi toplansa diyor onların tamamı bile, yine de bu zevkin ve tecrübenin mânâsını anlatmaya güç yetiremez. Onu tam olarak nebiler, kısmen de veliler anlayabilirler diyor. Burada Gazalî Kutsal nebilik ve peygamberlik ruhunu, örnek olarak veriyor ve konuya şöyle devam ediyor: Kutsal nebilik ruhu o kadar ince ve yüksektir ki, onunla neredeyse hiçbir harici yardıma ihtiyaç duyulmadan hakikat keşfedilir, tıpkı Kur'anın “nur ayeti”nde geçen ve ateşle temas etmeden yanabileceğine işaret edilen lamba gibi.”<sup>56</sup>

İnsanın bir Tanrının varlığına inanırken ve O'ndan başka İlah olmadığı hakikatine iman ederken, yaşadığı süreçte idrak güçlerini kullandığı, herkes tarafından bilinen bir gerçektir. İnsandaki bu idrak güçlerini duyum, hayal, akıl, fikir ve “kudsi ruh” derecelerine ayıran Gazalî şöyle der: “Nasıl ki duyu gücünün ötesinde başka güçlerin bulunduğunu söyleyebiliyorsak, akıl ve fikir gücünün ötesinde de aklın bilmediklerini bilen bir gücün olduğunu söyleyebiliriz.”<sup>57</sup>

Mehmet Aydın burada Gazalî'nin aklın üstünde veya ötesinde bir idrak gücünden bahsettiğini, bunun bir “altıncı his” anlamına geldiğini söyler. Fakat öyle görünüyor ki bununla o, ontolojik bakımdan tamamen müstakil bir “organı”

<sup>55</sup> Aydın, a.g.e., s. 90.

<sup>56</sup> Aydın, a.g.e., s. 88.

<sup>57</sup> Aydın, a.g.e., s. 88.

kastetmekten ziyade aklın bir başka fonksiyonuna işaret etmektedir ve burada akıl terkip ve tahlil eden nazari akıl değil, hakikati doğrudan doğruya yakalayan bir idrak seviyesine sahiptir. Kur'an bunu "Fuâd" diye adlandırır.

Felsefenin diliyle söyleyecek olursak Metafiziksel biliş olarak tarif edebileceğimiz bu bilişin sufi'nin bakışında; fenomen dünyanın üstündeki Mutlak varlığı tecrübe ediş olarak, müşahede tecrübesi şeklinde anlamlandırabiliriz. Yine mecazi düşünüş alanı diyebileceğimiz bu alanda; vahdet ve kesret zıtlarının birlikteliği Mutlak ile fenomenler dünyası arasındaki ilişkinin kavranması Mutlak varlığın, fenomensel varlıklarda tecelli eden haliyle kavranmasından başka bir şey değildir. Böyle bir varoluşsal sezgi üzerine temellendirilen metafiziksel bakışta ise: 'sadece Mutlak olan gerçektir veya Mutlak yegâne gerçeklik ve dolayısıyla başka hiçbir şey gerçek değildir' anlayışı hâkimdir.<sup>58</sup> Toshihiko İzutsu ya göre sufiler bu tecrübeyi yaşadıkları zaman gerçekte Tanrının karşılığı olan Mutlak'ta 'Varlık'ı mutlak saflığı ve şartsız mutlaklığı üzere görürler.<sup>59</sup>

İbn Arabî bunu Hakikatte varlık Allaha aittir. Senin varlığın ise Onun varlığına nispetle yok hükmündedir şeklinde açıklar. Zira ona göre varlık cevher olarak ikiye ayrılır: Yaratanın varlığı ve yaratılanın (âlem) varlığı burada komşu iki cevhere ait iki kavram söz konusudur. Biri asıl hükmündedir, diğeri ise ferr hükmündedir. Aralarında ölçülebilir bir mesafede yoktur.<sup>60</sup> Aslında İbn Arabî'ye göre sufi, bu tecrübeyi ontolojik olarak değil de epistemik olarak yaşar.

Bir başka ünlü sufi ve şair olan Feriduddin Attar ise bu konuda şöyle demiştir: "Hakikat zâhir olunca, akıl geri çekilir. Akıl Ubûdiyyetin gereğini yerine getirir ama Rububiyetin hakikatinden yana bir şey anlamaz."<sup>61</sup> Aynı düşünce çizgisi ile ilgili olarak bir örnek de Batı düşüncesinden verecek olursak: "Kalpte öyle şeyler olup bitmektedir ki, akıl onlardan habersizdir." diyen ünlü düşünür Bergson; *Ahlâkın ve Dinin iki Kaynağı* adlı kitabında şöyle yazar: " Bir şeyin var olabileceğini tasavvur etmekle, onun var olduğundan emin olmak arasında fark vardır. Birinciyi elde etmekten öteye gidemeyen aklın, Tanrının varlığı ile ilgili başarısızlığı ortadadır. Bu noktadaki problemi ancak konuya tecrübi açıdan yaklaşan mistik yol çözebilir demektedir.<sup>62</sup> Tasavvuf düşüncesinde; Fenomenler dünyasının (görünen âlemin), sahip olduğu indirgenmiş nur, onun gölge varlık olma seviyesine işaret eder. Bu da içinde bulunduğumuz dünyanın, bizim gözümüz ile kendisinin ötesindeki -Attar'ın tabiriyle-, rububiyet hakikatini engelleyen bir perde olduğunu gösterir. İşte bu alanı, sufiler; Hakikatin nuru üzerindeki

<sup>58</sup> Toshihiko İzutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Anka Yay., İstanbul 2002, s. 40.

<sup>59</sup> İzutsu, a.g.e., s. 41.

<sup>60</sup> İbn Arabî, *Risaleler 3*, çev. Vahdettin İnce, Kitsan Yay. İstanbul 2005, s. 88.

<sup>61</sup> Aydın, a.g.e., s. 88.

<sup>62</sup> Aydın, a.g.e., s. 89.

kesret zulmeti, olarak telakki ederler. Bu düşünce, Şebusteri tarafından şöyle nazmedilir: “ Her bir zerrinin altında Mahbûb’un yüzünün hayat bahşeden güzelliği gizlidir.” Bir tecelli olması itibarıyla, İslâm tasavvufu bu fenomen dünyanın da nurlu olduğunu veya fiziksel gözümüze nur olarak görüldüğünü belirtir. Fakat onun bu nurunun, Hakka dayanması, itibarıyla bir varlığa büründüğünü, yalnız başına kalması durumunda ise yok hükmünde olduğunu söyler. Mutasavvuf bilginlerin keşfe, müşahede ve mükâşefe’ye dayalı bu yöntemlerine karşılık, Kelam bilginleri ise, Yüce Allah’ın varlığını ispat etmek için: “ El-İstisâhad biş-Şahit Alel-Gayb” yani görünen âlemin varlığından görünmeyen Varlığın ispat edilmesi şeklindeki formüle başvurmuşlardır. Dikkat edilirse her iki ekolde kullandıkları kavramların farklılığına rağmen, Yüce Allah’ın varlığını delillendirmek için, birbirinden farklı iki istidlal yöntemi kullanmışlardır. İslâm dini Kur’an’a dayanarak ve mantıki temellendirmelerle ilgilenmeden sade bir şekilde “Allah kâinatı yaratmıştır.” der. Bu bağlamda kalmak kaydıyla mutasavvıf ve kelamcıların yorumları bazı farklılıklar arz etmiş, etimolojik olarak, kelamcılar, “Âlemin Hudûsu” terimini kullanmışlardır. Aslında buradaki amaç, varlığı muhdes (sonradan olan) olan her şeyin, bir muhdis’i (kadim olan) olmalıdır diyerek, âlemin kıdemi hakkındaki tartışmalarda kelamcılar, âlemin hudûsunu ve onun bir muhdis’i olduğunu ispat etmeyi amaçlamışlardır. Kelam ilmi metodolojisinde; âlem bütün cüzleri ile muhdestir ve Allah-u Teâlâ’nın sıfatları da âlem değildir.<sup>63</sup>

Buradaki temel fark; kelami metodun akli istidlale dayanması, tasavvufçuların metodunun ise tecrübi metoda, sezgiye dayanmasıdır. Ancak bu sezgisel, tecrübi metodu, İmam Rabbani bir “hal olarak” yorumlamakla birlikte o, bu konuları incelerken tasavvuf tarihinde eşi görülmemiş bir titizlik ve netlikle konulara yaklaşmış ve önde gelen sufi ve âlimleri hatalı bulduğu yerlerde eleştirmiştir. Nitekim İmamı Rabbani İbn Arabî’nin bu hallerden birinde yaşadığı keşfinde hatalı olduğunu belirtir. Bunu şöyle izah edebiliriz: Tasavvuf düşüncesinde keşfin, hal’in mahiyeti Seyr-i Suluk esnasında görülen müşahedeye dayalı gerçeklikler olarak telakki edilir. Sufi’yi istila eden bu bilginin mahiyetini bildiği için İmamı Rabbaniye göre bu hal ve keşfin birinci mertebesi yani vahdet-i vücud: Her şey O’dur ilme’l-yakin mertebesinde. Bu aşağıda, düşük bir biliş halidir ama vahdet-i şuhut: Her şey O’ndandır ise vahdet-i vücud’dan daha yüksek bir biliş tarzı olarak ayne’l-yakin derecesindedir. İmamı Rabbani şöyle der: “...Yüce Mukaddes Zat’ın gayrını nefyeden tevhid-i vücudi, akla ve şer’a muhaliftir. Ama tevhid-i şuhudi böyle değildir. Zira Vahid müşahedesinde muhalefet yoktur. Şöyle ki: Güneş doğduğu zaman yıldızları nefyedip: “Onlar yoktur” demek vakiya aykırıdır. Ama o zamanda (Güneş varken) “yıldızları görmemekte de asla

<sup>63</sup> Mahmut Ay, *Sadru’s-Şerî’a’da Varlık*, Avrasya Yay., Ankara 2006, s.63.

aykırı bir taraf yoktur. Hatta eğer o kimsenin gözünde ayrı bir kuvvet hâsıl olursa güneşten ayrı bir durumda yıldızları da görmeye başlar. İşte bu mertebe Hakka'l-yakin mertebesidir."<sup>64</sup>

Mutasavvıfların yaşadığı bu hal veya haller, akli durumlar değil, bilakis transandantal durumlardır. Bu hali Şebusteri : "Tüm varlık dünyası Mutlak Nur'un ışınları gibidir ve Mutlak Nur olan Yüce Allah'ın varlığı, son derece açık ve seçik olduğu için bize gizli kalmaktadır"<sup>65</sup> şeklinde açıklamıştır. Bu anlayışa göre; Yüce Allah'a benzer hiçbir şey yoktur. Çünkü ondan başka her şey, onun yarattığı mahlûklardır. Ancak biz O'nu, eserleri, fiilleri, isim ve sıfatları vasıtasıyla tanıyabiliriz. Bu arada Kur'an; Allah'ı bize tanıtırken bazı teşbih ve temsiller kullanır ki bu teşbih ve temsiller Kur'an'ın: "*O'na benzer hiçbir şey yoktur*"<sup>66</sup> ayeti ışığında incelenmektedir.<sup>67</sup>

İslâm akidesinin temel inançlarından olan; Tanrının Zâtının, müteal (âlemlerden müstağni) olduğu inancına bağlı olan<sup>68</sup> Mutasavvıflar, transandantal anlamdaki dini tecrübelerine dayandırdıkları, mükâşefe ve müşahede yoluyla elde ettikleri bilginin, tarif edilemez bir veçhete sahip olduğunu bizzat kendileri belirtmişlerdir. Fakat onlar, bu coşkun tecrübe ve birikimlerini sistematik bir düşünce olarak, anlatmaktan da geri durmamış, bu doğrultuda eserler ortaya koyarak, İslâm düşüncesine katkıda bulunmaya çalışmışlardır. Bizim burada sınırlı bir kısmını çalıştığımız din, ahlâk ve mistizm birbirlerine, içlemsel ve kapsamsal olarak bağlı konulardır. Bu içlemsel ve kapsamsal ilişki inanan bireyler olarak müminlerde; bilgilenme boyutu, davranış ve duygulanım boyutu olarak işler diyebiliriz. Bu birikimle oluşan inanç değerlerinde, temel perspektifi ise İslâm dininin temel metafiziksel boyutları olan, Kur'an ve Sünnet belirlemektedir.

### Sonuç

Bu çalışma Dini-manevi sistemler ve insan tasavvurları ilişkisi bağlamında din, ahlâk ve tasavvuf kavramları üzerine bir değerlendirme yazısı mahiyetindedir. Başlığı itibarıyla bu alanlar (din, ahlâk ve mistizm) zengin ve spesifik olarak, geniş bir alana hitap etmektedir. Semâvi dinlerin; asli suretleri itibarıyla ve vahye dayanan yönleriyle yeryüzüne getirdiği hikmet ise; evrensel bir ilke olan Allah'ın birliğine, sadece Ona kulluk etmeye, ahlâki faziletlerin güzelliğine ve özgürlüklerin üstünlüğü ilkelerine dayanır. Kavramsal çerçevesinde; tek Tanrı inancı ve ahlâki değerler bulunan dini-manevi sistemlerin ilkeleri, sonsuza dek sürecek

<sup>64</sup> İsa Çelik, "İmamı Rabbani Perspektifinden İbn Arabî'ye Tenkidi Bir Yaklaşım" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Dergi*, İstanbul 2009 Ocak, sayı: 23, s.150-154.

<sup>65</sup> İzutsu, a.g.e., s. 67.

<sup>66</sup> Kur'an-ı Kerim, Şûrâ, 42-11

<sup>67</sup> Ümit Şimşek, *İslâm İnanç İlmihali*, D.İ.B. Yay. Ankara 2011, s. 62.

<sup>68</sup> İzutsu, a.g.e., s. 65.

olan insanlık idea ve amaçlarını da temsil ederler. Bu amaçları en yetkin ve kâmil tarzda temsil eden din ise İslâm dinidir. Bu yüzden de biz bu çalışmayı kendi perspektifimizden İslâm dininin ilkeleri bağlamında değerlendirmeye özen gösterdik. İçinde yaşadığımız dünyada, olgu anlayışımızı ve dini düşüncelerimizi sağlam temellere oturtmak zorundayız. Bu düşünce üzerinden, din adamları ve dindar insanlar olarak yapmamız gerekenleri belirlememiz gerekirse: İşe ilk olarak “din” den söz ederek başlamamız gerekir.

Din; insan hayatını anlamlandıran en temel olgu ve değerlerden olup, aynı zamanda bütün insanlar, milletler ve uluslar için, ruhsal ve manevi hayatı düzenleyen hayati öneme haiz bir kurumdur. Öncelikle din insan içindir ve insan varoluşu gereği inanan bir varlıktır. Dinin insanla olan bu varoluşsal ilişkisine vurgu yapılmasının nedeni, dindar bir insanın diğer insanlarla “olması gereken” ilişkisine dikkat çekmek içindir. Çünkü “dindar insan” önce kendini Yaratan Yüce Yaratıcısına, sonra da kendi nefesine ve diğer insanlara karşı görevlidir. Dindar insanın, dini değerleri temsil etme yönüyle bu görev alanında olan insanlar ise; eğitimsizden eğitimsizine, yediden yetmişe her yaş, her cins, her meslek ve kültürden olan insanlardır. Hemcinslerine karşı ahlâki sorumluluğu ve duygudaşlık bilincinin gereği dindar insan, sosyal pozisyonu gereği iyi bir mümin olmayı kabul eden insandır ve bununla insana karşı görevli olmayı da zımnen kabul etmiş olmaktadır.

Bu anlamıyla din, sosyolojik olarak toplumda insanlar arası ilişkiler ağını düzenlemek ve birey olarak insanı ahlâki anlamda olgunlaştırmak için vardır. Öyleyse din; insanın Allah'ı ile insanlar ile ve tabiat ile olan ilişkilerini düzenleyen değerler bütünüdür. Bu din tanımında dikkatimizi çeken önemli bir noktada; Din “insanın Allah'ı ile insanlar ile ve tabiat ile olan ilişkilerini düzenleyen değerler bütünü olduğu için, din ile ilgili dindar insanın yapacağı her değerlendirme, insanın Allah, toplum ve tabiatla olan ilişkilerini olumlu ya da olumsuz yönde etkileyebilme gücüne sahiptir.

Yukarıda açılımını yaptığımız yorumlar din, ahlâk ve mistizm konuları bağlamındadır. Bu üç kavramla ilgili olarak görülen temel değerlerden birisi de kutsallıktır. İnsan Allah ile girdiği ilişkide kutsallığı tecrübe eder. Ahiret inancı sayesinde insana; “mutlak kurtuluş” ümidini veren din, aynı zamanda her türlü ahlâki değerlerin somutlaşmış canlılık kazandığı bir alandır. Dindar insan; inandığı kutsal kitapta teorik olarak, inandığı peygamberinin hayatında ise uygulamalı bir şekilde, ahlâki değerleri kolayca bulur. Yine iman, itikat ve ibadet konularında teorik olarak ve pratik olarak kutsal değerlerin hangi konuları içerdiğini ve bunların nelerden ibaret olduğunu kaynağından (Kur'an ve Sünnet) öğrenir. Hz. Peygamber ve onun insan yetiştirme düzeninin kavramsal çerçevesinde merkezde yer alan sahih dinin temsilcileri olarak dindar müminlerin, başarılı bir ahlâki yapıyı temsil edebilmeleri gerekir. Bunun içinde inanç, ibadet ve ahlâk



alanında pratik bir rehber olan Hz. Peygamberi tasdik ve taklitte onu bütün yönleri ile tanıyıp özümsemeleri gerekir. Bu ise onun davet sürecindeki sahih bilgi ve iman ile gerçekleşen mütemmim süreçleri doğru okuyup, algılaması ile gerçekleşecektir. Çünkü imanın temelinde yer alan ve varoluşun nihai kaynağı olan Allah'ın varlığına ve gönderdiği dine, doğru bir şekilde inanmanın en sahih veçhesi Hz. Peygamberin pratiğinde vardır. Bu bağlamda din, ahlâk ve onun manevi bir zevk boyutu olan tasavvuf geleneğinin, Kur'an ve sünnete göre; içlemsel ve kapsamsal olarak dini inançlarla ilgili yönleri vardır. Tarihsel süreçte İslâm bilgilerinin, değerli çalışmaları yoluyla, süzülerek bize gelen bu geleneğin doğru tanınması sağlanmalıdır. Bundaki amaçta, dini olan, vahye dayanan mutlak karakterli, Kur'an ve Sünnet'e dayanan dikey bilgi ile dini olmayan, insan ürünü yatay bilgileri birbirinden ayırt etmek olmalıdır. Ancak burada sahih bilginin vahye dayanan dikey ve mutlak karakterli bilgiyle ölçülmesi, yatay olan insan tecrübesini, birikimsel bilgi kaynaklarını tamamen indirgemeci bir anlayışla dışlayıp, inkâr etmeye götürmemelidir. Zira din, Yüce Allah'ın önermesel tarzdaki buyruklarına nispetle Mutlak bir karaktere haiz olduğu gibi, pratikte yaşanan bir sistem olarak beşer tecrübesine açık bir mahiyet de arz eder. Bu dengeyi korumak ise bu konuda uzman olanlar tarafından yapılacak ilmi çalışma ve yöntemlerle yapılmalıdır. Sahih düşünceyi elde etme çaba ve sancılarının tarihsel süreçte sahabe, tabiin ve et-baut-tabiin nesillerinde nasıl ve ne fedakârlıklarla gerçekleştiğini düşünecek olursak, birikimsel İslâm geleneğinin bu noktadaki gücünü de kavramış oluruz. Bu noktada şunu teklif edebiliriz: İnanç dünyamızı oluştururken; İman, İslâm ve İhsan karakterli dini bilgi alanlarının, her birine gereken değeri vermeli, bu öğelerden herhangi birini öne çıkartıp, diğerlerini ihmal etmemeliyiz.

Sonuç olarak, Peygamberimizin bize getirdiği mesajın içeriğinde olan İman, İslâm ve İhsan derecelerine ulaşmanın yollarını bize öğreten İslâm dinindeki, kardeşlik kavramıyla din kardeşini düşünme, başka insanları mutlu etmeye çalışma ve diğerkâmlık şuurunu elde etmenin yollarını, yine bu sahih geleneğin içinde bulmaktayız. Psikologların çoğunluğunun ifade ettiği gibi; bireyin gerçek mutluluğu elde etmesi, başkalarını mutlu etmekten ve fedakârlık yapmaktan geçer. Bizim sınırlı bir kısmını çalıştığımız din, ahlâk ve mistizm; konuları itibariyle, geniş bir alana hitap etseler de, özet olarak Allah'ın kelimelerindeki bilgilere inanmaya ve onu getiren peygamberin sünnetindeki huzur ve sekinenin kıymetine vurgu yapan hakikatlere işaret ederler. Kısaca İslâm ahlâkı ve ruh terbiyesi diyebileceğimiz, tasavvufun özündeki kavramlar, Allah sevgisi ve insan sevgisine vurgu yapan kavramlardır. Bu iki sevgi çeşidi dini ve ahlâki hakikatlerin dindar bir bireydeki, şahsiyet sahibi mümin bir öznedeki yansımalarıdır. Çünkü kaynak itibariyle ahlâk ve tasavvuf, Allah'ın kullarına peygamberleri vasıtasıyla göndermiş olduğu sahih dinin sonucudur. Aksine din, bunların sonucu değildir. Bu yönüyle asıl ve öz olan dinin bizatihi kendisidir. Ahlâk ve tasavvuf ise dinin

emrettiklerini uygulamanın, sonucunda elde edilen kemâl derecesi ve yetkinlik-tir diyebiliriz.

## KAYNAKÇA

- ALTUNTAŞ**, Halil, *Kürsüden Öğütler*, Komisyon, D.İ.B. Yay., İlmî Eserler:111, Ankara 2012.
- ASLAN**, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2007.
- ATAÇ**, C., Akça, "Britanya için İmparatorluk Dersleri", *Doğu-Batı Dergisi*, Sayı 40, Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2007.
- AY**, Mahmut, *Sadrüş'seria'da Varlık*, Avrasya Yay., Ankara 2006.
- AYDIN**, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fak. Yay., İzmir 2002.
- BAHADIR**, Abdülkerim, *Jung ve Din*, İz Yay., İstanbul 2010.
- BUHARİ**, *Tecridi Sarih Tercümesi*, D.İ.B. Yayınları, Bedi'ül- vahy,1, Ankara 1984.
- CERRAHOĞLU**, İsmail, *Tefsir Usûlü*, T.D.V. Yay., Ankara 2013.
- CEVİZCİ**, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa 2008.
- CEVHERİ**, İsmail b. Hammad, *Tâcu'l – luga ve Sihahu'l Arabiyye*, Daru'l-İlim li'l-Melâyin, Beyrut 1984.
- ÇELİK**, İsa, "İmamı Rabbani Perspektifinden İbn Arabî'ye Tenkidi Bir Yaklaşım" *Tasavvuf İlmî Dergi*, Ocak 2009, sayı: 23.
- EL-ISFEHANİ**, Ebu'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıp, *el- Müfredat fi Garib'l – Kur'an*, Tahkik Muhammed Halil İtânî, Dâru'l- ma'rife, Beyrut 2010.
- HEİNZ**, Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu-Batı Yay. Ankara 2007.
- İbn ARABİ**, *Risaleler 3*, çev. Vahdettin İnce, Kitsan Yay., İstanbul 2005.
- İZUTSU**, Toshihiko, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Anka Yay., İstanbul 2002.
- KARAMAN**, Hayreddin, vd., *İlmihal I, İman ve İbadetler*, İSAM Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1998.
- KARAMAN**, Hayreddin, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal Ve Tefsiri*, D.İ.B. Yay., Ankara 2006.
- KARA**, İhsan, "Din Hizmetlerinde Kalite Bağlamında 'İhsan' Şuurunun Yeri ve Önemi" *Diyanet İlmî Dergi*, Haziran 2014, cilt 50, sayı: 2,
- KILIÇ**, Recep, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Yay., İstanbul 2004.
- KOÇ**, Turan, *İslâm Estetiği*, İSAM Yay., İstanbul 2008.
- KOÇYİĞİT**, Talat, *Hadis Usulü*, D. İ. B. Yay., Ankara 2012.
- MAKDİSİ**, George, *Din, Hukuk ve Eğitim*, çev. H. Tuncay Başoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2007.
- OKUMUŞ**, Ejder, "Erdemli Toplum ve İmaj Toplumu", *Diyanet Aylık Dergi*, Eylül 2013.
- ÖZCAN**, Hanefi, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, Marmara İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul 1999.

**ÖZKAN**, Senail, *Paradokslar Üzerinde Raks*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2009.

**ŞİMŞEK**, Ümit, *İslâm İnanç İlmihali*, D.İ.B. Yay., Ankara 2011.

**TUSİ**, Nasrettin, *Ahlâk-ı Nasiri*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay. İstanbul 2007.

**WACH**, Joachim, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.

**WATT**, Montgomery, *Dinlerde Hakikat*, çev. Vahap Taştan, Ali Kuşat, İz Yay., İstanbul 2002.

**YAZICI**, Eyüp Bekir, "İbn Sina Düşüncesinde İsrakiliğe Zemin Hazırlamış mıdır?" *İbn Sina Özel Sayısı, Diyanet İlmî Dergi*, Cilt:50, Sayı:01, Mart 2014.

## Fahreddin Râzi'nin Düşüncesinde Ezelî-Ebedî Varlık\*

Hüseyin MARAZ\*\*

**Özet:** İslam düşüncesinde ezelî ve ebedî olan tek varlık sadece Allah'tır. Allah'ın dışında diğer varlıkların ezelîliği ise kelimacılar nazarında imkân dışıdır. Fakat ezelî olmayan varlıkların ebedî olup olamayacağı esas tartışma alanını oluşturmaktadır. Ezelî olmayan fakat ebedî olan bir varlık mümkün müdür? Vâcibu'l-vücut olan Allah'ın ebedîliği mutlakdır. Buna mukabil mümkünü'l-vücut olan varlıkların ebedîliği zorunlu olmadığından bunu tercih edecek olan da sadece Allah'tır. Bu açıdan makalede, ezel ve ebedin Allah ve âlem/insan için anlam ve mahiyeti, Râzi'nin felsefi-kelami bakış açısıyla ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Râzi, Varlık, Vacib, Mümkün, Ezel, Ebed

**Abstract:** *The Azal-Abad Entity in Fakhr Al-Din Ar-Razi's Thought*--In Islamic thought, the only eternal one is Allah (swt) who has no beginning and no ending. According to all Islamic scholars of kalam, there is nothing that has no beginning except Allah himself. However, there has been an argument about some creations that are claimed to have no ending. This argument is the topic of this article. Wahdat al-Wujūd claims that Allah (swt) is absolute. Furthermore, other creations that may have eternity are still decided how long they will stay by the will of Allah (swt). In conclusion, in this article the eternity of Allah (swt), universe, humans and their purpose and meaning in this world will be discussed using Fakhr ad-Din ar-Razi's philosophy and kalam view.

**Key words:** Fakhr ad-Din ar-Razi, Creation, Duty, Possible, No Beginning, No Ending

\* Bu makale, "Fahreddin Râzi'de Ezel-Ebed Meselesi" adıyla hazırlanmış olduğum yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Bk. Hüseyin Maraz, *Fahreddin Râzi'de Ezel-Ebed Meselesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2013.

\*\* **Arş. Gör.,** İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, huseyin.maraz@inonu.edu.tr

## Giriş

Kelam ilminin tarihsel süreçte geçirdiği evrelerden belki de en önemlisi, felsefî ve teolojik düşüncenin bir arada ele alındığı dönemdir. Ancak bu dönemde mütekaddimun döneminde tartışılan sıfatlar, nübüvvet, mebde, mead gibi konulardan ziyade daha çok varlık, bilgi, zaman gibi meseleler, feseфи-kelami bir üslupla tartışılmıştır. Bu dönemin şüphesizki mümtaz simalarından birisi Râzî'dir. Onu ayrıcalıklı kılan husus, felsefî bilgiyi kelama dâhil etmesi, aynı zamanda Kur'an tefsirinin bir parçası haline getirerek bir metod olarak kullanmasıdır. O, sentezci-eklektik bir metodla felsefe ile kelamın kavramlarını uzlaştırma yoluna gitmiştir. Örneğin ezel-ebed konusunda Kur'an eksenli alternatif bir zaman teorisi geliştirerek, bu meseleyi tevhidi bir boyuta taşımıştır. Araştırmamızda görüleceği üzere Râzî'de ezeli ve ebedî varlık tamamen tevhîdi bir duyarlılıkla kategorize edilecektir. Bu bağlamda ilk önce süreklilik ve sonsuzluk ifade eden kelimelerin etimolojik bir tahlilini yapacağız. Daha sonra ezeli-ebedî varlığın anlam ve mahiyetini bu doğrultuda inceleyeceğiz

### A. Sonsuzluk ve Sürekliliğin Kavramsal Analizi

#### 1. Ezel

Ezel, Râzî'ye göre başlangıcı olmayan, ilk dehrdir.<sup>1</sup> Ezel, kıdem ile eş anlamlı olarak<sup>2</sup>, hudûsun zıttı, başlangıcı olmayan önce/ilk ve öncesinde yokluk düşünüleemeyen şey<sup>3</sup> vb. anlamlara gelir. Ayrıca ebed yönünde olduğu gibi geçmiş (mazi) yönünde de sonsuz olan bütün zamanlarda devamlılığı ifade eder.<sup>4</sup> Ezeli ise kendisinin bir başlangıcı ve öncesinde yokluk olmayandır.<sup>5</sup> Fena ve zevalden münezzeh, ölümsüz varlıktır.<sup>6</sup> İslam düşüncesinde başlangıcı ve

<sup>1</sup> Râzî, Fahreddin, Muhammed b. Ömer, *el-Metâlibu'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (1-9), Beyrut 1987, cilt: V, s. 105.

<sup>2</sup> Ezel kelimesinin, kıdemden daha kapsamlı olduğu belirtilmiştir. Çünkü sonradan var olan hadîs varlıkların yokluğu kadîm ile değil, ezeli kavramıyla ifade edilir. Bk. Ebu'l Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Kefevî, *Külliyatü-Mucemî fî-Mustalahâtî'l-Luğaviyye*, haz. Adnan Derviş-Muhammed Mîsrî, nşr. Müessesetü'r Risâle, Beyrut 1997, s. 81.

<sup>3</sup> Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min-Cevâhiri'l-Kâmus*, nşr. Daru'l-Hidaye, (ys., ts), cilt: XXVII, s. 443; Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rifat*, nşr. Mektebet'ü Lübnan, Beyrut 1985, s. 179; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihah*, thk. Ahmed Abdu'l Gafûr Attar, nşr. Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, (1-6), Beyrut 1987, cilt: V, s. 2008.

<sup>4</sup> Cürçânî, *Ta'rifat*, s. 5; Semih Dugaym, *Mevsûat-ü Mustalahat-i-İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî*, nşr. Mektebet'ü Lübnan, Beyrut 1998, cilt: I, s. 93.

<sup>5</sup> Râzî, *Metâlib*, cilt: V, s. 105; Zedî, *Tac*, cilt: XXII, s. 442.

<sup>6</sup> Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Kitabevi, (1-10), İstanbul 1970, cilt: II, s. 1018.

sonu olmayan varlık sadece Allah'tır.<sup>7</sup> Bu sebeple bazı dil bilginleri ezelin, "yok olmadı, zeval bulmadı" manasındaki "lem yezel" fiilinden türemiş olabileceğini<sup>8</sup> düşünmüşlerdir.<sup>9</sup> Fakat ezel ile ebed (la yezel) arasındaki bu ilişki, batıl olarak değerlendirilmiş,<sup>10</sup> hiçbiri bu iki kavramdan birinin, diğerinden önce olduğunu düşünmemiştir. Çünkü her iki kavram, Allah için kullanıldığında varlığının zaman üstü oluşunu ve devamlılığını bildirmektedir.<sup>11</sup> Aksi halde ezelin, ebedîden (la yezel) önce olduğunu düşünüp, ebede bir başlangıç vermek gerekir ki bu, olası değildir. Ayrıca ezelin son bularak ebedin bunun peşinden meydana gelmesi de imkânsızdır. Dolayısıyla ezel kelimesinin ifade ettiği manada öncelik ve sonralık söz konusu değildir. Çünkü öncelik ve sonralık, yaratan için değil, yaratılana has bir niteliktir. Sonradan olanın ezelî olması ise bu doğrultuda muhaldir.<sup>12</sup>

Ezel mefhumu, kendinden önce varlık veya yokluk tarzında bir durumun bulunmasına engel bir olgudur. Bu yüzden ezelin hareket veya madde ile birlikte bulunması da mümkün değildir. Zaten hareket, Allah'ın dilemesiyle bir anda yaratılmıştır. Eşzamanlı olarak madde, öncelik-sonralık, geçmiş ve gelecek hepsi bir anlık yaratma ile oluşmuştur.<sup>13</sup> Dolayısıyla ezel için bir son, ebed içinde bir ilk düşünülemez. Çünkü ezelin bitiş noktası ile ebedin başlangıç noktasını düşünmek tutarsızdır. Aksi halde bir öncelik söz konusu olur ki; bu durumda sonlu bir süre eklenmesi sebebiyle ebed ezel, ezel de ebed olamaz. Bu açıdan Razi, ezel ve ebedi, birbirinden asla ayrılamayan ve birbirinin zıttı olmayan iki kavram olarak anlar.<sup>14</sup>

<sup>7</sup> Haçerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, (1-7), İstanbul 1980, cilt: II, s. 5.

<sup>8</sup> "Lem yezel-yezeliyyün-ezelîyyün-ezel."

<sup>9</sup> İbn Manzur, Cemâluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Dâru's Sadr, (1-15), Beyrut 1414, cilt: XIII, s. 11; Zebîdî, cilt: XXVII, 441; Cevherî, cilt: IV, ss. 1622-1623.

<sup>10</sup> Faiz Kalın, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005, s. 257.

<sup>11</sup> Ahmed Saim Kılavuz, "Ebed", *DİA*, İstanbul 1994, cilt: X, s. 72.

<sup>12</sup> Kalın, *Zaman*, s. 257.

<sup>13</sup> Kalın, *Zaman*, s. 71.

<sup>14</sup> Râzi, Fahreddin, *el-Erbâin fi-Usûli'd-Dîn*, (bir ve ikinci cilt tek kitap halinde), thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 2004, ss. 92-93.

## 2. Ebed

Çoğulu, “*ebed*” ve “*ubûd*”<sup>15</sup> şeklinde gelen ebed kavramının, dehr ile aynı anlamı ifade ettiği söylenmiştir.<sup>16</sup> Ayrıca ebed, kadîm, ezeli<sup>17</sup>, zihnen son bulması düşünülme-yen süre<sup>18</sup>, varlığın istikbal yönünde bütün zamanlarda sürekliliği<sup>19</sup>, olarak anlaşılmıştır. Arapların vahşi hayvanlara “el-evabid” demeleri de çok uzun süre yaşamaları ve biyolojik varlıklarının ancak tabî hallerle son bulması sebebiyledir.<sup>20</sup> Yine “*ebede bi'l mekân*” dendiğinde “terk etmemek üzere bir yerde kalma” anlaşılır.<sup>21</sup> Araplar, bir şeyi asla yapmamaya yemin ettiklerinde “*la ef'ülühü ebeden*” (o işi asla yapmayacağım) derler.<sup>22</sup> Razi'ye göre ebed, sonsuz zaman, sonu olmayan dehr,<sup>23</sup> daimi, sonu olmayan gelecek (zaman)<sup>24</sup> demektir.

Râğıb el-İsfahânî'ye (h. 425) göre, ebedle zaman arasında fark bulunmaktadır. Buna göre zamanın bölünmesine karşılık; ebed, bölünmeyen süreklilik anlamı taşır.<sup>25</sup> Nitekim dil âlimleri, “şu kadar zaman” denildiği halde “şu kadar ebed” denilemeyeceğini ifade etmişlerdir.<sup>26</sup> Bölünemeyen ebedin, sonunun olması imkânsızdır.<sup>27</sup> İslamî literatürde, sonsuz zaman anlamında “*ebedü'l-abad*”, “*ebedü'l-abidin*”, “*ebedü'l-ebed*”, “*ebedü'l-ebid*” gibi kelime çiftleri, sonsuzluğu pekiştirici kavramlardır.<sup>28</sup>

<sup>15</sup> Ebedin çoğulunun, dehr anlamındaki kullanımlarında söz konusu olacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla ebedin, tesniye veya cemisinin olmayacağı ifade edilmiştir. Bk. Ebu'l Bekâ, *Külliyat*, s. 32.

<sup>16</sup> Ferâhidî, Halil b. Ahmed, Ömer b. Temim, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahsumî-İbrahim Sammarai, nşr. Mektebetü'l-Hilâl (1-8), (ys., ts.), cilt: VIII, s. 85; İbn Manzur, *Lisân*, cilt: III, s. 68; Cevherî, *Sıhah*, cilt: II, s. 439; Zebîdî, cilt: VII, s. 371; Ebu Tâhir Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdi, *Kamûsi'l-Muhît*, thk. Mektebet'ü Tahkiku't-Turâs, nşr. Müessesetü'r-Risale Beyrut (ts), s. 264.

<sup>17</sup> Ebu'l Bekâ, *Külliyat*, s. 32.

<sup>18</sup> Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 5.

<sup>19</sup> Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 7.

<sup>20</sup> İbn Manzur, *Lisân*, cilt: III, s. 68.

<sup>21</sup> İbn Manzur, *Lisân*, cilt: III, s. 68.

<sup>22</sup> Cevherî, *Sıhah*, cilt: II, s. 439.

<sup>23</sup> Râzi, *Metâlib*, cilt: V, s. 103.

<sup>24</sup> Râzi, *Tefsîru'l-Kebîr-Mefâtihu'l-Gayb*, nşr. Daru'l-Fikr, (1-32), Beyrut 1981, cilt: I, s. 135.

<sup>25</sup> İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb, *Müfredât'ü fi-Garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil Aytanî, Dâru'l Ma'rife, Beyrut 2001, s. 17.

<sup>26</sup> İsfahânî, *Müfredât*, s. 17.

<sup>27</sup> Kılavuz, “Ebed”, cilt: X, s. 72.

<sup>28</sup> İbn Manzur, *Lisân*, cilt: III, s. 68; Kılavuz, “Ebed”, cilt: X, s. 72.



Kur'an'da "ebeden" şeklinde yer alan bu kavram, biri hariç (Kehf 18/3) "hulûd" kelimesiyle birlikte on bir ayette<sup>29</sup>, olumsuzluk ifade eden cümleler içinde, "asla", "hiçbir zaman" anlamında on beş ayette<sup>30</sup> bir şarta bağlı olarak "süreklilik" anlamında bir ayette<sup>31</sup> geçmektedir.<sup>32</sup> Üç ayette ise "hâlidîn" lafzı ile beraber<sup>33</sup> kâfirlerin, cehennemdeki kalış süreleriyle ilgili olarak kullanılmıştır. Kozmik zaman anlamı ifade eden kelimeler, belli bir süreyi belirtmesine rağmen, ebed kavramı, müfessirlere göre, hem dünyada hem de âhirette zamansızlığı değil, sürekliliği ve kesintisizliği ortaya koymaktadır. Çünkü kozmik âlemde zaman, dünyevi alan için bir plan, bir hesap ve dini vecibelerin uygulama sahasıdır. Dünyevi hayatta ebed, böyle bir planlamaya müsait değildir. Uhrevi hayatta ise zaten kozmik ölçekler söz konusu olmadığından, zaman farklı bir mahiyete bürünecektir.<sup>34</sup> Sonuç olarak ebed kelimesinin ifade ettiği zamansallık sadece âhiret hayatının yapısıyla örtüşmektedir.

### 3. Huld

Ebed kavramı ile birlikte kullanılan "huld", kelime olarak devam etmek, uzun süre kalmak, varlığını değiştirmeden uzun süre muhafaza etmek, bir şeyin tabii hali üzere devam edip, değişme ve bozulmaya maruz kalmaması veya değişimin uzun zaman sonra gerçekleşmesi,<sup>35</sup> fenanın zıddı, kalıcılık, ölümsüzlük, bir yerde ikamet etmek...<sup>36</sup> vb. anlamlara gelmektedir. Ayrıca Râğîb el-İsfahânî, hulûd'un, "beka" ile eş anlamlı olduğunu ifade etmiştir.<sup>37</sup> Bu anlamını kapsar nitelikte geç bozulan, uzun süre kalabilen dağ, taş vb. şeyler, "havalid" sözcüğü ile ifade edilmiştir.<sup>38</sup> İnsanın yaşının ilerlemesiyle bazı organlarında meydana gelen değişimin aksine hiç değişmeyen saç, diş vb. organları "huld" veya "muhalled" kelimesiyle açıklanmış ve yaşlı olduğu halde

<sup>29</sup> 4, Nisa, 57,122, 169; 5, Maide, 119; 9, Tevbe, 22, 100; 33, Ahzab, 65; 64, Teğâbun, 9; 65, Talak, 11; 72, Cin, 23; 98, Beyyine, 8 ve diğerleri.

<sup>30</sup> 2, Bakara, 95; 5, Maide, 24; 9, Tevbe, 83, 84, 108; 18, Kehf, 20, 35, 57; 24, Nur, 4, 17, 21; 33, Ahzab,53; 48, Fetih, 12; 59, Haşr, 11; 62, Cuma, 7 ve diğerleri.

<sup>31</sup> 60, Mümtehine, 4.

<sup>32</sup> Abdülbâki, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire 2001, s. 782.

<sup>33</sup> 4, Nisa, 169; 33, Ahzab, 65; 72, Cin 23.

<sup>34</sup> Kalın, *Zaman*, s. 263.

<sup>35</sup> İbn Manzur, *Lisân*, cilt: III, s. 164; Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, cilt: IV, s. 231; İsfahânî, *Müfredât*, s. 160.

<sup>36</sup> İbn Manzur, *Lisân*, cilt: III, ss. 164-165; İsfahânî, *Müfredât*, s. 160; Zebîdî, *Tac*, cilt: II, ss. 344, 345.

<sup>37</sup> İsfahânî, *Müfredât*, s. 160.

<sup>38</sup> Cevherî, *Sihah*, cilt: II, s. 469; İbni Manzur, *Lisân*, cilt: III, s. 164.

genç görünen kimse için de bu sözcük kullanılmıştır.<sup>39</sup> Dolayısıyla “el-muhalled” dendiğinde “uzun süre kalan kişi/şey” veya sonsuza dek kalıcı olan kastedilir.<sup>40</sup> Örneğin “*el-hulûd fi'l-cenneti*” demek cennette eşyanın bulunduğu hal üzere devam etmesi, bozulma ve fesadın onda herhangi bir etki meydana getirmemesi” demektir.<sup>41</sup> Hz. Peygamber’in “*Cennet ve cehennem ehline sizin için ebedîlik var, ölüm yok*”<sup>42</sup> anlamındaki hadisi aynı şekilde sürekliliği ve değişmemeyi ifade etmektedir.

İbni Abbas’tan bir rivayette de hulûd, ebedîlik değil, uzun zaman anlamındadır.<sup>43</sup> Fakat Râzi, “hulûdun” ebedîlik ifade etmediği yönündeki görüşlere katılmaz. Onlara göre “hulûd”, ebedîlik ifade etseydi, ebed ile aynı ibarede yer almaması gerekirdi. Bu da hulûdun, ebedden tamamen farklı, sonlu veya sonsuz bir süre olduğunu belirtmeksizin, uzun bir müddet anlamında olması demektir.<sup>44</sup> Bazı İslam alimleri de “*halidîne fiha ebeden*” terkinde geçen “*ebeden*” kelimesinin te’kid değil temyiz olduğunu söylemişlerdir. Zira onlara göre “hulûd” kelimesi, iki manaya da muhtemel olduğu için bu iki anlamdan hangisinin kastedildiği belirtilmeye muhtaçtır. Bu nedenle “*ebeden*” kelimesi burada, “*hulûdun*” ebedîlik anlamında olduğunu beyan için getirilmiştir.<sup>45</sup>

Buna karşın Râzi, “hulûd” kavramının, “ebed” lafzı ile te’kid edildiğini, aynı şekilde “ebeden” kelimesinin “hulûd” manasında te’kid olduğunu belirtir. Eğer bu iki kavramdan biri olmasa da yine ebedîlik ifade edeceğini söyler. Dolayısıyla bu lafız Râzi’ye göre ebed ile aynı anlamı ifade eden sonsuzluk, devamlılık anlamındadır.<sup>46</sup> Sonuç olarak “ebed, huld, sermed” gibi süreklilik ve kalıcılık bildiren kavramlar, başlangıç ve sonu olmayan zamansal bir uzanımı bildirmektedir.

---

<sup>39</sup> İbn Manzur, *Lisân*, cilt: III, s. 164.

<sup>40</sup> İsfahânî, *Müfredât*, ss. 160-161.

<sup>41</sup> İsfahânî, *Müfredât*, s. 161.

<sup>42</sup> Buhâri, *Tefsir*, 93; Rikak, 113; Müslim, *Cennet*, (40) 2849; Dârimi, *Rikak*, 90; Tirmizî, *Sıfatü'l-Cenne*, 20; İbn Mâce, *Zühd*, 37.

<sup>43</sup> Dugaym, *Mevsûat*, cilt: I, s. 566.

<sup>44</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: X, s. 141.

<sup>45</sup> Ebu'l Beka, *Külliyat*, . 434.

<sup>46</sup> Râzi, *Erbâin*, s. 408.

#### 4. Kıdem-Bekâ

Hudusun zıddı,<sup>47</sup> varlığın, varoluştaki önceliği<sup>48</sup> gibi anlamlara gelen “kıdem” lügatte; zaman bakımından bir başlangıç ve öncesi olmama, bir şeyin kendisinden önce varlık adına herhangi bir mevcudun bulunmamasıdır.<sup>49</sup> Allah'ın bir sıfatı olarak kullanıldığında ise kendisine yokluğun takaddüm etmediği ezeli, öncesiz ve başlangıçsız olmayı ifade eder.<sup>50</sup>

Kur'an kadîm kelimesini, ezeli kelimesinin ifade ettiği manada kullanmayıp eski, çok önceleri anlamında kullanmıştır. Mesela, bir binanın üzerinden çok zaman geçtiğinde “kadîm ev” denilmesi gibi zamansal bir önceliği belirtir.<sup>51</sup> Örneğin; “*Muhakkak ki, sen kadîm yanlılığında devam ediyorsun.*”<sup>52</sup> “*Derken o, eski hurma salkımının eğri çöpü gibi olmuştur.*”<sup>53</sup> ayetlerinde kadîm lafzı, eski, uzun bir süre anlamında kullanılmıştır.<sup>54</sup> Görüldüğü üzere bu kavram mahlûkat için kullanıldığında başkasından önce olmayı, Allah için kullanımında başlangıçsız ve sonsuz olmayı ifade eder. Bununla birlikte yenilenen bir araz olan zaman ile bağıntısının yokluğu anlamına gelir.<sup>55</sup>

Kadîm olan Allah Teâlâ aynı zamanda, zatıyla bâkidir. Çünkü zatı ile vâcib olanın, başkası ile vâcib olması imkânsızdır. Dolayısıyla Allah'ın beka ile bâki olması da imkânsızdır. Şayet Allah, beka ile bâki olursa sıfatının da bâki olması ve aynı şekilde sıfatının başka bekalara dayanması gerekir ki, bu, teselsülü gerektirir.<sup>56</sup> Dolayısıyla zorunlu olan varlığın zatıyla kadîm, ezeli, bâki ve ebedî olması zorunludur.<sup>57</sup> Fena (kalıcı olmayan) kelimesinin zıddı olan beka ise sözlükte, “bir şeyin ilk hali üzere kalması, devam ve sebat içinde bulunma, kesintiye uğramadan geleceğe doğru sürüp gitme, yok olmaya maruz kalmama”

<sup>47</sup> İbni Manzur, *Lisân*, cilt: XII, s. 465; İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu-Mekâyisi'l-Lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, nşr. Dâru'l Fıkr(1-6), Beyrut 1979, cilt: V, s. 65.

<sup>48</sup> Askerî, Ebu Hilâl, Hasan b. Abdillâh, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, nşr. Daru'l İlm ve's Sekâfe, Mısır (ts), s. 119; Zebîdî, *Tac*, cilt: XXXIII, s. 235.

<sup>49</sup> Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 179.

<sup>50</sup> Cürcânî *Ta'rifat*'ında kıdemini iki türlü tanımından bahsetmektedir: 1. Başkasına muhtaç olmayan, zatı itibarıyla kıdem. 2. Kendisine adem (yokluk) sebkât (öncesinde) etmemekle birlikte zaman itibarıyla kıdemi söz konusu olan kıdem. Bk. Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 180.

<sup>51</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: I, s. 134.

<sup>52</sup> 12, Yusuf, 95.

<sup>53</sup> 36, Yasin, 39.

<sup>54</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: I, s. 134.

<sup>55</sup> Ayrıntı için bk. Râzi, *Metâlib*, V, 21-22, 51-52.

<sup>56</sup> Râzi, *Meâlimu-Usûli'd-Dîn* (İslam İnançının Ana Konuları), çev. Nadim Macit, İhtar Yayınları, Erzurum 1996, s. 64.

<sup>57</sup> Râzi, *Erbâin*, s. 91.

gibi anlamlara gelir.<sup>58</sup> Arapların: “Adam uzun müddet kaldı” (*bakiye racülün zemenen tavilen*)<sup>59</sup> şeklindeki ifadeleri bu doğrultudadır. Razi, kadimi başlangıcı olmamakla, bekayı sürekli olmakla açıklar.<sup>60</sup>

Muhakkak ki Allah’ın sonsuz ve ebediliğini ifade eden en önemli kavramlardan biri bekadır. Beka, Allah’ın varlığına herhangi bir yokluğun (fenanın) düşüncede bile imkânsız olduğunu ifade eder.<sup>61</sup> Allah’a nisbet edilen beka, değişmeyen ve kendisiyle özdeş olan bir nitelik. Fakat cennet ve cehennem nimetleri ve azabı ile sakinlerinin bekası ise kendiliğinden veya değişmeyen olmayıp tamamıyla Allah’ın yaratmasına bağlıdır. Çünkü Allah dışında değişmeyen ve aynıyla varlığını sürdüren bir varlık yoktur.<sup>62</sup> Allah’ın dışındakiler için kullanıldığında genellikle sözlük anlamını taşıyan beka kelimesi, Allah’ın sıfatı olarak kullanıldığında ebediyet, yok olmama ve son bulmama gibi anlamlar içermektedir. Zira bu kelime, Allah Teâlâ’nın varlığına herhangi bir yokluğun gelemeyeceği manasını taşımaktadır.<sup>63</sup>

## 5. Evvel-Âhir

Bir işin, bir şeyin başlangıcı, her şeyden önce olan,<sup>64</sup> kendi türünden hiçbir varlığın kendinden önce olmadığı gibi kendisine yakın veya bitişikte olmayan<sup>65</sup> anlamlarına gelen evvel kavramı, Allah için kullanıldığında varlığının öncesi olmayan anlamındadır.<sup>66</sup> Razi evveli, ezelde kendisiyle birlikte bir başkasının bulunmadığı tek önce (el-ferdü’s sabık) olarak tanımlar.<sup>67</sup>

<sup>58</sup> İbn Manzur, *Lisân*, cilt: XIV, s. 79; İsfahânî, *Müfredât*, s. 67.

<sup>59</sup> İbn Manzur, *Lisân*, cilt: XIV, s. 80.

<sup>60</sup> Râzi, *Metâlib*, III, 211.

<sup>61</sup> Metin Yurdagür, “Bekâ”, *DİA*, İstanbul 1990, cilt: V, s. 359.

<sup>62</sup> Yurdagür, “Bekâ”, cilt: V, s. 360.

<sup>63</sup> Yurdagür, “Bekâ” cilt: V, s. 359; Meselâ, doğru yoldan sapan ve Allah’ın ayetlerine inanmayanlara verilecek olan cezadan bahseden şu ayette: “Âhiret azabı, elbette daha şiddetli ve daha sürekli dir” (Taha, 20/127), süreklilik anlamında kullanılmıştır. Yine, “Şimdi onlardan kalan bir şey görüyor musun?” “Allah katındakiler ise bâkidir.” (Nahl, 16/96) ve “(İbrahim) bu sözü, ardından gelecek olanlara devamlı kalacak bir miras olarak bıraktı ki...” (Zuhruf, 43/28) ayetlerinde “bâki” kelimesi, aynı şekilde süreklilik anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte, Rahman suresinin 27. ayetinde, her şeyin yok olmasının ardından, sadece Allah’ın kalıcı olması, “Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zatı bâki kalacak” ifadesi ile belirtilmiştir. Kalıcılığın Allah’a nispet edildiği bu ve benzeri yerlerde “beka” kelimesi, sözlük anlamında değil; O’nun ebediyeti, sonsuzluğu manasında kullanılmıştır. Bk. Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, ss. 105-106.

<sup>64</sup> İbn Fâris, *Mekâyis*, cilt: I, s. 158; Zeccac, Ebu İshak İbrahim b. es-Sirrî, *Meâni’l-Kur’an ve İ’râbuhü*, nşr. Abdulcelil Abduh Şelebî, (1-5), Beyrut 1988. cilt: V, s. 122.

<sup>65</sup> Cürcânî, *Ta’rifat*, s. 39.

<sup>66</sup> İsfahânî, *Müfredât*, s. 40.

<sup>67</sup> Râzi, *Metâlib*, cilt: IV, s. 31.

Ezel ve kıdem kelimeleri Kur'an'ı Kerim'de geçmemektedir. Onun yerine Hadid sûresinin 3. ayetinde: “*O Evvel'dir ve Âhir'dir.*” ifadesindeki “evvel” kelimesi ezeli olarak anlaşılmıştır.<sup>68</sup> Ayrıca Kur'an'da Allah'ın yaratmayı ilk defa başlatan, devam ettiren ve yineleyen olması O'nun evvel olduğunu vurgulamaktadır.<sup>69</sup> Kur'an'da bu lafız, “âhir” ile birlikte Allah'a izafe edilmiştir.<sup>70</sup> Fakat ikinciye izâfeti yapılarak kullanılıyor olması ve kendisiyle beraber öncelikte başka bir varlığın mevcudiyetini çağrıştırabileceği sebebiyle Allah hakkında kullanılmasının doğru olmadığı söylenmiştir.<sup>71</sup> Bazıları evvel lafzını, âhirle beraber kullanılması gerektiğini, ancak bu şekilde Allah hakkında diğer yaratılmışlarda olduğu gibi izâfet, öncelik ve sonralığın düşünülmeceğini belirtmişlerdir. Firûzâbâdi bu kelimeye, “ikincisi olmayan tek” manası vererek, selbi sıfatlardan kabul eder.<sup>72</sup>

Kelam ve felsefe literatüründe evvel ve âhir yerine, kadîm-bâki, ezeli-ebedi terimleri ile “lem yezel” ve “la yezel” terimleri de kullanılmıştır.<sup>73</sup> Ulema, terkinin anlam derinliği, insan idrakini aşan içeriği ve kapsamını açıklamada epeyce zorlanmışlardır. Râzi de bu kelimenin anlam itibarıyla müphem olduğunu itiraf etmiş,<sup>74</sup> bu sebeple bir şeyden önce olmayı birkaç açıdan değerlendirmiştir. Bu öncelikler: 1. Tesir bakımından öncelik, 2. İhtiyaç bakımından öncelik, 3. Şeref bakımından öncelik, 4. Rütbe bakımından öncelik, 5. Zaman bakımından önceliktir.<sup>75</sup>

Râzi, bu beş maddeye altıncı bir madde daha ekler. O da, zamanın, herhangi bir diliminin, diğer bir diliminden önce oluşudur. Bu nedenle zaman, kendisinden önce bir zamana muhtaçtır. Ancak vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın kendisi dışında her şeyden önce olmasının yukarıda ifade edilen maddelerin dışında bir öncelik olduğunu ifade eder. Fakat o, aklın bu önceliğin mahiyetini/özünü kavramada gücünün yetmeyeceğini söyleyerek, “evvel”

<sup>68</sup> Kılavuz, “Ezel”, cilt: XII, s. 49.

<sup>69</sup> Haşr sûresi 24. ayetinde geçen “Hâlık” kelimesi de süreklilik içermektedir. İhlâs suresinde geçen “Samed” ismi ve birçok ayette geçen “Gani” ismi, her şeyden müstağni olduğunu belirterek evvel ismini pekiştirmektedir. Bk. Bekir Topaloğlu, “Evvel”, *DİA*, İstanbul, 1995, cilt: XI, s. 545.

<sup>70</sup> Bk. 57, Hadid, 3; Bu kavramlar ile ilgili ayrıntılı açıklamalara, Allah'ın ezeli ve ebediliği meselesi ile cennet ve cehennem fena ve bekası adlı bölümlerde yer verilecektir.

<sup>71</sup> Askerî, *Füruk*, s. 120.

<sup>72</sup> Topaloğlu, “Evvel”, cilt: XI, s. 545.

<sup>73</sup> Topaloğlu, “Evvel”, cilt: XI, s. 545.

<sup>74</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, s. 210; Burada her bir evvel/önce başka bir evvele ihtiyaç duyar. Örneğin babanın çocuğundan evvel olması, babanın da evveli olmasını zorunlu kılar. Dolayısıyla buradaki öncelik mutlak değil izâfidir.

<sup>75</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, s. 210; Esasında bu öncelik sınıflandırması, Râzi'nin değil, filozofların taksimidir. Ayrıntı için bk. Râzi, *Erbaîn*, ss. 18-19; Fakat zamanı var edenin zamana, zamansal bir önceliği olamaz. Bk. Bağdâdi, Ebu'l-Berekât, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, Haydarâbad h. 1357, cilt: II, s. 88.

lafzının mücmel olarak ma'lum olduğunu söyler. Çünkü akıl, her daim bir zaman içinde ve zamanla düşünmek zorundadır.<sup>76</sup>

Evvel ile birlikte zikredilen ve sözlükte “son”<sup>77</sup> manasına gelen “âhir”, evvelin zıttı<sup>78</sup> her şeyden sonra olan<sup>79</sup> anlamında esma-i hüsnadan biri olarak Kur'an'da bir ayette geçer ve “ilk” manasındaki “evvel” ile birlikte Allah'a nispet edilir.<sup>80</sup> Yine bu kelime, Hz. Peygamber'in: “Allah'ım, sen evvelsin, senden önce hiçbir şey yoktur ve sen âhirsindir, senden sonra da hiçbir şey yoktur.”<sup>81</sup> şeklindeki duasında, sonsuz, ebedî varlık anlamında kullanılmıştır.<sup>82</sup> Dolayısıyla Allah, her şeyin yaratıcısı ve ilk illeti olması itibarıyla evvel, her şeyi yaşatan ve yok eden olması bakımından âhirdir. İşte evvel ve âhir, karşılıklı manaları sebebiyle tek başlarına değil, ikisi birlikte Allah'a nispet edilerek anlaşılabilen kavram çiftleridir. Ayrıca “âhir”, Allah'a nispet edildiğinde “varlığının sonu olmayan” yani “ebedî” manasında bâki vasfının belirttiği anlama yakın bir anlam taşır.<sup>83</sup> Görüldüğü gibi her şeyden sonrada varlığı devam eden anlamındaki “âhir” kelimesi, Allah'a nispet edildiğinde tam manasıyla mutlak bir ebediliği ifade etmektedir. Zira bütün varlıklar yok olduktan sonra da onun varlığı devam edecektir.<sup>84</sup> Bu durumda ebedî bir varlık kabul edilen insanın Allah'ın “Âhir” olmasıyla bağıntısı nasıl açıklanabilir. Bu sorunun farkında olan Râzi, âhirin varlıkla olan ilişkisini bir karşılaştırma yaparak çözümlenmeye çalışır.

1. Allah Teâlâ, mümkünat âleminin tümünü yok eder. Böylece kendisinin âhir oluşu gerçekleşir. Fakat daha sonra, o mümkünat âlemini yeniden var eder ve ebedî olarak bırakır.

2. İnsanın zihninde, her şeyin sonu olabilecek varlık, sadece O'dur. O'nun her şeyin sonu olması, O'na has bir vasıf olunca, pek yerinde olarak, âhir diye tavsif edilmiştir.

3. Mutlak manada varlık, Allah'tan başlar ve derece derece aşağıya doğru iner. Bu itibarla O, varlığın kendisinden mümkünat âlemine inmesi hususunda evvel; varlığın mümkünat âleminden O'na tırmanırken de âhirdir.

<sup>76</sup> Bu konu ile ilgili ilerleyen sayfalarda daha detaylı bilgi verilecektir. Ayrıca bk. Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, ss. 210-211.

<sup>77</sup> İsfahânî, *Müfredât*, ss. 13-14.

<sup>78</sup> Ebu'l Bekâ, *Külliyat*, s. 62

<sup>79</sup> Zeccac, *Meâni'l-Kur'an*, cilt: V, s. 122.

<sup>80</sup> 57, Hadid, 3.

<sup>81</sup> Müslim, *Zikir*, 61, 4/2084.

<sup>82</sup> Topaloğlu, “Âhir”, cilt: I, s. 542.

<sup>83</sup> Topaloğlu, “Âhir”, cilt: I, s. 542.

<sup>84</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, ss. 212-213.

4. O, bütün mahlûkatı öldürür ve sadece kendisi kalır. İşte bu şekilde âhir'dir.

5. O, varlık olma bakımından ilk, istidlal (delille varıp gitme) hususunda âhirdir. Çünkü bütün istidlallerin maksadı, Yaratıcıyı tanımaktır.<sup>85</sup>

### B. Hâdis-Ezelî-Ebedî Varlık Kategorileri ve Mutlak Ebedîlik

Râzi'nin teolojik düşüncesinde ezel, kategorik olarak başlangıcı olmayan ve kendisi dışında tüm varlığın başlangıç sebebi olandır.<sup>86</sup> Bu anlamıyla mutlak manada ezelî olan yalnızca Allah'tır. Başka varlıklara ezelîlik sıfatının verilmesi ise nisbi ve itibaridir. Buradaki farkı vurgulamak için Allah'ın ezelîliğini ifade etmede "el-ezelü'l mutlak" veya "ezelü'l-âzâl" terimleri kullanılmıştır.<sup>87</sup>

Kadîm ve hadîs varlık alanı ve sınırı ile ilgili Râzi, başlangıcının ve sonunun olup olmaması bakımından bir varlık ayrımı yapar. Buna göre:

1. Başlangıcı ve sonu olmayan varlık: Allah.
2. Başlangıcı ve sonu olan varlık: Dünya.
3. Başlangıcı olan fakat sonu olmayan varlık: İnsan ve âhîret.
4. Başlangıcı olmayıp sonu olan varlık: Muhal varlık.<sup>88</sup>

Kelamın varlık teorisinde, varlıklar arasında en keskin ayrımın ezelî ve hadîs varlık şeklinde olduğunu görmekteyiz. İslam filozoflarıyla kelamcılar arasında Allah'ın zat bakımından ezelî olduğu noktasında görüş ayrılığı söz konusu değildir. Konuyla alakalı ihtilaf, Allah'tan başka ezelî varlık kabul etme hususundadır. Kelamcılar, Allah'ın zat ve sıfatlarından başkasının ezelî olmayacağı görüşünü savunurlarken; İbni Sîna ve Fârâbi gibi filozoflar, Allah'ın zatı yanında âlemin de zat bakımından Allah'a bağlı; fakat ondan sonra zaman

<sup>85</sup> Râzi, *Tefsîr*, cilt: XXIX, ss. 212-213; Benzer bir karşılaştırma için bk. 1. Evvel, başlangıçsız; Âhir, sonsuzdur. 2. Evvel, her şeyden önce olan; Âhir, her şeyden sonra olandır. 3. Evvel, kıdem ve ezelîyet itibari ile her şeyden önce olan; Âhir, ebediyet ve sermediyyet itibari ile her şeyden sonra olandır. 4. Evvel, her öncenin başlangıcı; Âhir, her sonun sonuncusudur. 5. Evvel, ezelîyetini bilmek; Âhir, ebedîyetine hükmetmektir. 6. Evvel, vücub (varlığının zorunlu olması) ve kıdemi (öncesiz olması); Âhir, fena ve ademden (yokluk) münezzehe olmayı ifade eder. Râzi, *Levâmi'ul-Beyyinât*, (Seyyid Muhammed Bedreddin Ebu Firâsi'l-Nisânî'l-Halebî tashihiyle), thk. Şerif Musa, Mısır h. 1323, s. 240

<sup>86</sup> Râzi, *Metâlib*, cilt: V, s. 105.

<sup>87</sup> Kılavuz, "Ezel", cilt: XII, s. 49; Ayrıca halk, ibda, inşa, tekvin, fatır, samed kelimelerinin ortaya koyduğu anlamlarla, Allah'ın doğmamış olduğu, bir benzerinin bulunmadığı, başka bir şeye muhtaç olmadığını ifade eden ayetlerle de Allah'ın ezelî olduğu (zatıyla kadîm) anlaşılmıştır. Bk. Kalın, *Zaman*, s. 258.

<sup>88</sup> Bozkurt, Mustafa, "Fahreddin Râzi'nin Varlık Anlayışı", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIV, sayı: 2, Malatya 2009, ( 109-121), s. 118; İbrahim Afî, *ez-Zaman fî-Fikri'l-İslamî*, Beyrut 1993, ss. 53-54.

bakımından ezeli olduğunu kabul etmişlerdir. Feyz ve sudur sürecinde yer alan akıl, nefis ve felekler gibi kozmik varlıkları bu cümleden mütalaa etmişlerdir.<sup>89</sup>

Filozoflara göre hudüs, bir şeyin diğer bir şeye muhtaç olması manasına gelmektedir. Onlara göre âlem, Allah'a muhtaçtır. Allah olmasaydı âlem var olamazdı. Bu manada âlem hadîstir. Fakat Allah, âleme muhtaç değildir. Yani âlem olmasaydı, Allah yine vardır. Bu manada Allah, kadîmdir. Allah, âlemden zaman itibariyle önce değildir; zat itibariyle öncedir. Allah'ın âlemden evvel olmasına "kıdem-i zati" denilir. Âlem, zaman itibariyle Allah'tan sonra değildir. Allah ezelden beri var olduğu gibi âlemin heyulası ve unsurları da ezelden beri mevcuttur. Âlem sadece zat bakımından sonradır. Bu manadaki sonralığa "hudüs-i zati" denir. Bu ma'lulun illetten, neticenin sebepten, eserin müessirinden gelmesi gibi bir sonralıktır.<sup>90</sup> Zati sebebiyle kadîm olanın birtakım özellikleri vardır. Zatından dolayı kendisinin bağlı olduğu bir başlangıç yoktur. O, zatiyla zorunlu olan varlıktır. Zaman itibariyle kadîm için ise kendisinin bağlı olduğu bir zaman söz konusudur. Fakat o, sonsuz bir zaman içinde bir sebebe bağlı olarak veya kendisini bir başlangıca bağlayan bir varlık ile bâki/kalıcı olur. O varlık da Allah'tır. Bu görüşe göre zaman itibariyle birkaç kadîmin bulunma imkânı varken zat itibariyle tek bir kadîmin dışında bir kadîm yoktur.<sup>91</sup>

Râzi'nin düşüncesinde ise filozoflarda olduğu gibi "mümkün ezeli varlık" (vâcib bi-gayrihî) türü yoktur. Zorunlu varlığın dışında ezeli bir varlık imkânsızdır. Mevcudatın tamamının mümkün veya vâcib olması da imkânsızdır. Öyleki mevcudun tamamı mümkün olsa, sebepsiz var olacağından, bu bir çelişkidir. Vâcibin birden fazla olması da çelişkidir. Çünkü zorunlu varlıkta ortaklık imkânsızdır. O halde vâcib tek, geriye kalanlar ise mümkün olarak kesrettir.<sup>92</sup>

Kelamcılar Allah'ın dışında diğer mahlûkat için mümkün tabirini pek tercih etmezler. Varlık teorilerinde sonradan var olmayı esaslı bir şekilde vurgulayan hudüs kavramına daha çok yer verirler. Bu bağlamda hudüs kavramının Allah ile ilişkisini şöyle açıklarlar: "Allah, zaman bakımından

<sup>89</sup> Kılavuz, "Ezel", cilt: XII, ss. 49-50.

<sup>90</sup> Râzi, *Muhassal* (Kelama Giriş), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara (ts), ss. 77-78.

<sup>91</sup> Atî, *ez-Zaman fi-Fikri'l-İslam*, ss. 235-236.

<sup>92</sup> Râzi, *Levâmi'*, s. 226; *Mesail*, s. 26; Râzi, varlığı iki kategoride değerlendirir. Birincisi: "Vâcib-lizatihîdir ki, varlığı, yokluğa manidir. İkincisi: Mümkün-lizatihîdir ki, varlığı veya yokluğu, imkân dâhilinde olandır. Vücub, zatiyla zorunluluğu subûti bir durum iken; varlığı için bir başkasına muhtaç olmaması selbi bir durumdur. Yani zorunluluk, imkânsızlığa engel teşkil ettiği ve imkânsızlıkta yokluk olduğu için, subûti bir durumdur. Bk. *Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, thk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, nşr. Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, (1-2), Beyrut 1990, cilt: I, s. 208; *Erbaîn*, ss. 15-18.



âlemden öncedir. Buna “kıdem-i zamanî” denir. Âlem ise zaman bakımından Allah'tan sonradır. Buna “hudüs-i zamanî” denir.<sup>93</sup>

Âlemin zaman itibariyle ezelîliğini kabul etmeyen Râzi, “Allah âlemden sonsuz bir kıdemle öncedir.” der. Nasıl ki akıl, zorunlu olarak geçmişin gelecekte önce olduğuna hükmediyorsa Allah'ın da tüm mevcudattan ezelî olarak önce olduğuna kesin olarak hükmeder.<sup>94</sup> Ayrıca zamanın yaratılmamış olması, zamanın da yaratıcı olmasını zorunlu kılar ki, mantıken iki yaratıcının varlığı kâinat sistemini altüst eder.<sup>95</sup> Hem bölünebilen ve ardışık anlardan oluşan bir şeyin ezelî ve sonsuz olması imkânsızdır.<sup>96</sup>

Nitekim ezelî varlık, varlığı başkasına bağlı olmayandır. Bu nedenle onun varlığının bir illeti yoktur. Ezelî varlık için değişme söz konusu değildir. Eksilme veya artma şeklinde bir başkalaşmadan da söz edilemez. O, zorunlu olarak tam ve ilk varlıktır. Ayrıca diğer bütün var olanların sebebidir. O, bil-fiil vardır ve O'nun için yokluk düşünülemez.<sup>97</sup> İlk kelimesi de zaman açısından değil, hiçbir varlık yokken “O vardı.” demektir. Yoksa “ilk”, varoluşsal bir öncelik ifade etmemektedir.<sup>98</sup> Bu sebeple ezelî için bir başlangıç veya bir yokluk düşünülemez. Çünkü yokluğa kabil olan her şey mümkündür ve her mümkün, varlığını yokluğa tercih edecek bir müreccih/müessire (tercih edici) muhtaçtır. Dolayısıyla Allah için önce anlamında bir yokluk asla söz konusu değildir.<sup>99</sup> Esasen ezel, bir varlığa sahip olmayıp Allah'a nisbet edilen selbi bir sıfattır. Eğer zaman ezelî olsaydı Allah'ın zamandan tenzih edilmesi mümkün olmaz, zaman onu da sınırlardı.<sup>100</sup>

Ezelî kelimesinin nisbet ifade ettiğine bakılarak, Allah'ın zatının, “ezel” denilen bir şeyde hâsıl olduğunu düşünmek bu açıdan uygun bulunmamıştır. Zira bu durumda Allah'ın zatının bir şeye muhtaç olduğu izlenimi doğmaktadır. Ezelî, “hiç evveli olmayan (lem yezel) varlık” demektir.<sup>101</sup> Allah'ın zatının “lem yezel” olması, geçmişte, O'nun varlığı bulunmaksızın herhangi bir zamanın geçmemiş olduğu anlamına gelir. Bazı bilginler, Allah hakkında zaman fikrini hatıra getirir ve tenzih akidesini zedeler düşüncesiyle, “Allah ezelde mevcuttu.”

<sup>93</sup> Râzi, *Muhassal*, ss. 77-80.

<sup>94</sup> Râzi, *el-Mesâilü'l-Hamsun fî-Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire 1989, s. 22.

<sup>95</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XXII, s. 161.

<sup>96</sup> Râzi, *Metâlib*, cilt: V, ss. 11-12; *Mesâil*, s. 22.

<sup>97</sup> Kılavuz, “Ezel”, cilt: XII, s. 49.

<sup>98</sup> Kılavuz, “Ezel”, cilt: XII, s. 50.

<sup>99</sup> Râzi, *Metâlib*, cilt: III, ss. 200-201; *Mebâhis*, cilt: I, ss. 218-219; *Mesâil*, s. 27.

<sup>100</sup> Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, Kitabevi Yayınları, (3. Baskı), İstanbul 2001, s. 469.

<sup>101</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: I, s. 135; Ahmed Saim Kılavuz, “Ezel”, *DİA*, İstanbul 1995, cilt: XII, ss. 49-50.

denilmesini de, bu yüzden uygun bulmamışlardır.<sup>102</sup> Çünkü “vardı”, “vardır”, “var olacak” vb. lafızlar içerisinde zamansalsallığı, değişmeyi ve yenilenmeyi barındırır. Allah için ise bunu düşünmek muhaldir.<sup>103</sup>

Ezel ve ezeli kelimesi, Kur’an’da ve hadislerde geçmemektedir. Ancak, Kur’an’ın, “O, Evvel ve Âhirdir”<sup>104</sup> ayetindeki evvel kelimesi, İslam alimleri tarafından, Allah’ın ezeli olduğu şeklinde anlaşılmıştır. O, kendisi dışında kalan her şeyin evvelidir. Ayette başlangıçsızlığı ifade eden zamir, zihnen başlangıcı düşünülmemeyen süre, varlığının geçmişte, sonsuza kadar devam etmesi şeklinde açıklanmıştır. Ezelde, Allah ile birlikte hiçbir şey yoktur. O, ma’lul olan âlemden önce gelir. Âlem, zatında mümkünü’l-vücûddur. Böyle olanın hadîs olduğu, hadîsin de yok olmaya mahkûm olduğu, yok olmaya mahkûm olanın ise ezeli olamayacağı açıktır. Dolayısıyla Allah’ın âlemden önce oluşu müddet ve zaman önceliğini gerektirmez.<sup>105</sup> Ayrıca hadislerde ezeli ile aynı manaya gelen kadîm kelimesi zikredilmektedir.<sup>106</sup> Yine hadislerde, “Kendisiyle birlikte hiç bir şey yokken Allah vardı.”<sup>107</sup> gibi ifadeler, İslam alimleri tarafından Allah’ın ezeli olduğu manasında anlaşılmıştır. Kur’an ve sünnette yer alan Allah’ın varlığının bir başlangıcı bulunmadığı anlamında doğrudan ve dolaylı ifadeler sebebiyle Allah’ın ezeli olduğu hususunda bütün Müslümanlar ittifak etmişlerdir.<sup>108</sup>

Dolayısıyla Allah, sadece var olan değil aynı zamanda varlığı kendinden olan ve diğer tüm varlık tarzlarından farklı olandır. Yani O, O olandır. Varlık olması itibarıyla diğer tüm varlıklardan farklı olan Allah, diğer varlıkların var olmalarının ve varlığa devamlarının mutlak kaynağıdır.<sup>109</sup> Bu sebeple zorunluluk, O’nu diğer varlıklardan ayıran en temel özelliktir.<sup>110</sup> Kur’an, mutlak ebedî varlığın zorunluluğunu kâinatın ve mahlûkatın yaratılmış ve hadîs varlıklar olduğunun delillerini ortaya koyarak ispatlamaktadır. Çünkü mutlak varlığı mutlak olması itibari ile nesnelere dünyasından ayrı düşünmek

<sup>102</sup> Râzi, *Erbâîn*, s. 93; Kılavuz, “Ezel”, cilt: XII, ss. 49-50.

<sup>103</sup> Râzi, *Erbâîn*, ss. 93-94.

<sup>104</sup> 57, Hadid, 3.

<sup>105</sup> Râzi, *Metâlib*, cilt: IV, ss. 29-31, 190, 198, 202.

<sup>106</sup> İbn Mâce, Dua, 10.

<sup>107</sup> Buhâri, *Bed’u’l-halk*, 1; Tevhid, 22.

<sup>108</sup> Kılavuz, “Ezel”, cilt: XII, s. 49.

<sup>109</sup> Düzgün, Şaban Ali, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, ss. 129-130.

<sup>110</sup> Atay, Hüseyin, *Farâbi ve İbni Sîna’ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 2001, s. 12.

imkânsızdır.<sup>111</sup> Bütün bu istidlaller, O'nun hakikatini ortaya koymanın yanı sıra tek tanrılı dinlerin dört tane temel iddiasını da vurgulamaktadır.

1- Evren yoktan yaratılmıştır. Dolayısıyla madde ezelî değildir ve başlangıcı vardır.

2- Evrenin yaratılışı belli aşamaların gerçekleşmesiyle, aşamalı ve gelişmeci bir süreç takip edilerek gerçekleşmiştir.

3- Evrenin yaratılışının bir amacı vardır. Anlam ve amaçsallıktan yoksun değildir.

4- Evrenin başlangıcı olduğu gibi sonu da vardır.<sup>112</sup>

Âlemin ezelî olmadığının en önemli göstergesi, onu oluşturan varlıkların bir başlangıcının olması ve yoklukla öncelenmesidir. Başlangıcı olan her şeyin mutlaka bir sonu vardır. Bu nedenle âlemde yer alan her obje, parçalanmayı kabul eder ve bir noktada biter.<sup>113</sup> Hiç bir varlık ve fiilini bizzat kendisi yaratan değildir. Kelamcılara göre, tabiatın muhdesliğinin diğer bir göstergesi de, sürekli değişime maruz kalması ve yenilenmesidir. Tabiatıta devamlı iyi, kötü, küçük ve büyük güzellik ve çirkinlik, aydınlık ve karanlık mevcuttur. Bunlar, değişim ve zeval bulma belirtileridir.<sup>114</sup> Yenilenme olayı ise kelâmda "araz" adı altında ifade edilmiştir. Değişkenlik ve yenilenme, sonradan yaratılan varlıkların özelliği olduğundan Mutlak Varlık için bunun imkânsız olduğu apaçıktır.<sup>115</sup> İşte bu

<sup>111</sup> Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları (2. Baskı), İstanbul 2003, s. 35.

<sup>112</sup> Caner, Taslaman, *Big-Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınları, (5. Baskı), İstanbul 2010, s. 9.

<sup>113</sup> Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nahl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, nşr. Daru'l -Ciyl, Beyrut (ts.), cilt: I, s. 22; Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, TDV Yayınları, Ankara 2003, s. 22.

<sup>114</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 22.

<sup>115</sup> Râzi, *Muhassal*'ında, mutlak varlığın özelliklerine dair on madde halinde bir sınıflama yapar. Biz de bu sınıflandırmayı maddeler halinde belirtip, bu bahsi özetlemiş ve sonlandırmış olalım. İlk olarak; zorunlu varlık, kendi kendinden (zatından) dolayı zorunludur; O, aynı zamanda hem kendi zatından dolayı hem de başkası nedeniyle zorunlu olamaz. İkincisi; zorunlu varlık, cüzlerden oluşmuş (mürekkebe) değildir. Eğer O, mürekkebe bir varlık olsaydı, ya bütün olmuş olurdu veya parçalarından biri veya bazısı olmuş olurdu ki bu da O'nun, mümkün varlık olması anlamına gelirdi. Üçüncüsü; zatından dolayı zorunlu olması, kendisinin dışında hiçbir varlığın bir parçası olmaması demektir. Eğer oluşumunda, kendisinin dışında başka varlıklardan tereküp etmiş olsaydı, zorunlu varlık hiçbir şey ihtiyacı duymayan olduğu halde, O'nun kendisinin dışındaki şeylerle ilişkisi olmuş olurdu. Dördüncüsü; varlık (vücûd), zorunlu varlığın mahiyetine zaid bir şey değildir. Eğer Onun varlığı, mahiyetinden bağımsız olsaydı, varlığı, mahiyetinin bir sıfatı olamazdı ve eğer bağımsız olmasaydı, o zaman, zorunlu varlık zatından dolayı, mümkün varlık olmak zorunda olurdu. Beşincisi; zorunlu varlığın zorunluluğu, O'na ek (zait) bir şey değildir. Eğer ek bir şey olsaydı, o zaman zati gereği mümkün olan varlık, kendisinin değil, diğer şeyler nedeniyle zorunlu varlık olmak zorunda kalırdı; bu durumda sonu gelmeyen bir sürekliliğe

iddiaların bizi ulaştıracağı nokta, hiç şüphesiz mutlak bir varlığın zorunluluğu, ezeliyet ve ebedîliği olacaktır.<sup>116</sup>

Sonuç olarak Allah ile beraber zaman, hadîs değil de, ezeliyet olsaydı; geçmişte gerçekleşen bir olay için “ezelde” denilmesi gerekirdi. Çünkü tek bir uzam olan ezelinin bölünmesi söz konusu değildir. O halde bölünebilen ve ardışık anlardan oluşan zamanın ezeliyetinden bahsedilemez. Bu nedenle Râzi’ye göre zaman ve madde, tüm cüzleri ile muhdestir. Bununla birlikte ezeliyet sadece Allah’a ait bir vasıf olarak kozmolojik zaman ölçümlerinin dışındadır. Ezeliyet, zorunlu varlık için söz konusu iken; zaman değişimin ve hareketin olduğu mümkün varlıklar âleminin bir özelliğidir.

### 1. Allah Hakkında Ezeliyet ve Ebedî Söylemi

Allah, kendisi dışında her şeyin evvelidir.<sup>117</sup> Aklen vâcibü'l-vücûd olan Allah’ın dışında kalan her şey mümkünü'l-vücûd’dur. Her mümkün varlık ise sonradan yaratılmıştır. O halde vâcibü'l-vücûdun dışında kalan her şeyin muhdes olması, O’nun kendisi dışında kalan her şeyin evveli olmasını zorunlu kılar.<sup>118</sup> Yoklukla öncelenmiş hadîs bir şeyi ezeliyet olarak ifade etmek ise imkânsızdır. Çünkü ezeliyet, öncesinde bir yokluğu nefyeder. Bu sebeple ezeliyet ile yokluğun birlikteliği muhaldir.<sup>119</sup>

Allah bu nedenle evvelin/ilkin kendisidir. O, yokluk tarzında bir önceliğin kendisini kuşatması anlamında ezeliyet değildir. O’nun ezeliyeti, zaman bakımından bir öncelik değildir. Çünkü zaman, muhdes ve mümkün bir varlıktır. Zira zaman görünen âlem için geçerli olan bir uzanımdır. Bu durum zamanın bütün parçalarının birbirini takip etmesi sebebiyle çok açık fark edilebilmektedir. Zamanın bütün parçaları yaratılmış olup, bütünü oluşturmaktadır ki, bütün de

---

sevk edecek şekilde zorunluluktan önce başka bir zorunluluk olurdu. Altıncısı; zatından dolayı zorunlu olan varlık, iki şeyin iştirakiyle olamaz. Yedincisi; zatından dolayı zorunlu (vâcib) terimi ile başka bir şeyden dolayı zorunlu terimi, ortak bir terimdir (müşterek lafızdır). Sekizincisi; “kendi kendine zorunlu olan”, bütün yönleriyle zorunlu olandır. Dokuzuncusu; O, varlığın dışında bir şey olamaz (yani varlıktır). Onuncusu; yine O, mahiyeti gerektiren sıfatlar sergileyemez. Ayrıntı için bk. Râzi, *Muhassal*, ss. 63-66; Ayrıca bk. Kafrâwi, Shalahuddin, “Fahreddin Râzi’nin Felsefi Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı”, çev. Mustafa Bozkurt, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt: 9, sayı: 2, 2011, (239-252), ss. 249-250.

<sup>116</sup> Günümüz bilimsel verileriyle de bu gerçek ispatlanmıştır. Big-Bang teorisi sadece maddenin değil, zamanın da bir başlangıcı olduğunu ve evrenin sabit/durağan değil, genişleyen bir yapısı olduğunu ortaya koymuştur. Bu teoriyle bir takım izmlerin ısrarla savunduğu sonsuzdan beri var olan evren” fikri artık yıkılmış oldu. Ayrıntılı bilgi için bk. Taslaman, *Big-Bang*, ss. 10-35.

<sup>117</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, s. 211.

<sup>118</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, s. 211.

<sup>119</sup> Râzi, *Nihâyetü'l-Ukûl fî-Dirâyeti'l-Usûl*, thk. Said Abdüllatif Fude, Beyrut 2010, cilt: I, s. 400.

yaratılmıştır. Dolayısıyla zamanı yaratanın önceliği zaman itibariyle olamaz. Ayrıca zaman mahiyet itibariyle hep bir seyyal (akış) ve yinelenmeyi gerektirdiği için kendisinden önce başkasının varlığını zorunlu kılmaktadır. Ezel ise başkasının kendisinden önce bulunmasına manidir. Bu nedenle ezelle zamanı birlikte düşünmek imkânsızdır.<sup>120</sup> O halde Allah'ın evvel ve ezelî oluşu, aklın tafsilatını kavrayamadığı, mücmel olarak malum olan bir durumdur. Çünkü akıl her daim bir zaman içinde, zamana bağlı ve öncelik-sonralık ifade eden kavramlar yoluyla varlığı anlamaya çalışmaktadır.<sup>121</sup>

Anlaşılan o ki, ezelî kelimesinin zamanın dışında bir anlamı vardır. Değişim ve hareketin olmadığı zamansızlık, ezelîliği en iyi şekilde açıklamaktadır.<sup>122</sup> Yani ezelîlik, zamanı oluşturan değişme ve hareketi içermediğinden zaman değildir. Bu nedenle Allah için ezelî denildiğinde zamanın varlığı akla gelmemelidir. Ezelî kelimesinin nispet ifade etmesinden, ezelî olanın ezeliyetini bir başka şeyde kazandığını düşünmek de yanlıştır.<sup>123</sup> Çünkü bu durumda Allah, ezelî olmak için bir başka şeye muhtaç olmuş olur ki, bu bir çelişkidir. Bu yüzden Allah ezelî olmak için zamana muhtaç değildir. Bu durumda O, zaman olmayan ezeliyet ile zamandan öncedir.<sup>124</sup>

Kavramın anlaşılma güçlüğünden ötürü Râzi, ezel kavramının içerdiği anlamın zihin tarafından açıkça kavranamayacağını belirtmektedir. Çünkü akıl, bir şeyi onu ancak çepeçevre kuşattığında bilip anlayabilir. Aklın bulup bilebileceği ve düşünebileceği her şey, çepeçevre kuşatılabilen şey demektir. İdrakin kuşatabildiği ise sonludur. Hâlbuki ezeliyet, bunun ötesindedir.<sup>125</sup> Çünkü Allah'ın ezelî ve ebedî oluşu, başlangıcı ve sonu olan bir süre/ömür değildir. Zaman dışı ve zamanın kayıtlamadığı bir varlık olmak demektir. Zaman dışı olan bir varlık için geçmiş ve geleceğin zamansal bir başlangıç ve sonun hiçbir anlamı yoktur.<sup>126</sup>

<sup>120</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, s. 211; *Metâlib*, cilt: IV, ss. 15-18.

<sup>121</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, ss. 211-212.

<sup>122</sup> Hisam Alûsî, *ez-Zaman fi-Fikri'd-Dîn ve'l Felsefeti'l-Kadîm*, Beyrut 1980, s. 133.

<sup>123</sup> Kılavuz, *Ezel*, cilt: XII, s. 50.

<sup>124</sup> Alûsî, *ez-Zaman*, s. 139.

<sup>125</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, ss. 212.

<sup>126</sup> Abdülkerim Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemi, İnsan Yayınları, (3. Baskı), İstanbul 2012, s. 94; İslami literatürde ezel anlamında kullanılan "lem yezel'in" beka anlamında kullanılan "la yezel den" önce olması aralarında bir farklılığın olduğunu göstermez. Böyle bir farklılığın düşünülebilmesi için "lem yezel (ezelî)" olanın bir ucu ve başlangıcının olması gerekir. Çünkü "lem yezel", farz edilebilecek her türlü başlangıçtan öncedir. "Lem yezel" ile "la yezel'in" birbirinden ayrışması imkânsız olunca zaman itibari ile bir öncelik ve sonralığın bulunması imkânsız olmaktadır. Çünkü ezelî, varlığı sürekli (sabit/vücudu daimi) ve ezelîlikte tek olandır. Bk. Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, s. 212.

Dolayısıyla Allah, zatı gereği zorunlu olduğu için ezeli ve ebedidir.<sup>127</sup> Yani O'nun varlığının ne bir başlangıcı ne de sonu vardır. Râzi, varlıklar içerisinde ezeli ve ebedi zorunlu varlık yok ise bütün varlığın mümkün olması ve sonuç itibarıyla var olmamasının zorunlu olduğunu söyler. Mümkün varlık var olduğuna göre varlığını muhtaç olduğu zorunlu varlıkta vardır.<sup>128</sup> İşte muhdeslik, muayyen bir vakit ile kayıtlanmayı ve öncelik sonralığı gerektirdiğinden ezeli kavramının ifade ettiği anlam ile çelişkilidir.<sup>129</sup> Bu bağlamda Râzi, "Allah ezelde vardı, elbette var olacaktır" sözünü problemlili bulur. Çünkü mazi ve istikbal maddumdur. O halde Allah için ezelde vardı, şu anda vardır ve ebedi olarak var olacaktır söylemlerini kullanamayız. Ancak bu üç ifadeyi kullanmadan bir şeyin varlığından da söz edemeyiz. Bu sebeple Allah'ın geçmişte var olmasını ve gelecekte var olacak olmasını değişen bu zamanlarla birlikte hiçbir değişikliğe uğramadan bulunması şeklinde anlamak aklın kavrayabileceği bir durumdur.<sup>130</sup>

Bir şey ezeli olunca aynı zamanda bâki/ebedi de olur. Razi bu durumu açıklarken, mümkünatın kendinde son bulmasıyla zatıyla zorunlu varlığın ezeli ve kadim olduğu ortaya konduktan sonra ebedi olduğuna dair bir delile ihtiyaç duymayız, der.<sup>131</sup> Kur'an bu doğrultuda "*Rabbimizin zatı bâki kalacaktır*".<sup>132</sup> ve "*Allah'ın zatı müstesna her şey yok olucudur*".<sup>133</sup> buyurur. Dolayısıyla yok olmayan şey bâki olur. Allah'ın ayrıca kendisini evvel ve âhir olarak isimlendirmekle kendisini, diğer tüm şeylerin evveli kabul eder.<sup>134</sup> Buna göre mutlak manada kendi dışındakilerin evveli olanın kendisinin evveli olması imkânsızlaşır. Kendi dışındakilerin evveli ve âhiri olunca da Allah'ın evvelinin ve âhirin olması söz konusu olamaz. Dolayısıyla O, sonu olmayan bir ebedidir.<sup>135</sup> Hz. Peygamber'in yapmış olduğu duada da bu anlamı görmekteyiz. "*Allah'ım, Sen Evvelsin ki, senden önce bir şey yoktur. Âhirsin ki, senden sonra da bir şey olamaz*".<sup>136</sup> O, evveldir, başlangıcı yoktur; âhir'dir, sonu yoktur. Mutlak manada ezeli ve kadim olan için mutlak manada bâki ve ebedidir diyebiliriz. "İlk", varlığın, dolayısıyla zamanın

<sup>127</sup> Râzi, *Metâlib*, cilt: I, s. 318.

<sup>128</sup> Süleyman Uludağ, *Fahreddin Râzi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 79.

<sup>129</sup> Râzi, *Mesâil*, s. 27.

<sup>130</sup> Râzi, *Metâlib*, cilt: I, s. 331; *Erbaîn*, s. 93; Krş. Özdemir Metin, "Fahreddin er-Râzî'de Zaman Kavramı ve Allah'ın Ezeliliği ile İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 7, sayı: 1, Sivas, 2003, (281-298), ss. 293-294.

<sup>131</sup> Râzi, *Erbaîn*, s. 91.

<sup>132</sup> 55, Rahman 27.

<sup>133</sup> 28, Kasas 88.

<sup>134</sup> 57, Hadid, 3.

<sup>135</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: I, s. 134.

<sup>136</sup> Müslim, Zikir, 61; Ebu Dâvut, Edep, 312/5051; İbn Mâce, Dua, 2; Tirmizî, Da'vat, 19.

geriye doğru; “son” ise ileriye doğru uzamasıdır. Bu kavramlar Allah’a nisbet edildiğinde ise “evvel”, varlığının başlangıcı olmayan (ezelî); “âhir”, varlığının sonu olmayan (ebedî) anlamlarına gelir.<sup>137</sup>

Başka bir ifadeyle Allah kadîmdir ve kıdemi sabit olanın ademi imkânsızlaşır.<sup>138</sup> Fakat ezelî olan her şey bâki iken her bâki olan ezelî değildir. Cisim ve arazlardan bazıları bâki iken, ezelî olamaz. Örneğin, insan bâki olabilirken ezelî olması söz konusu değildir. Tabi insan, Râzi’ye göre bâki ve kaim olan vâcibu’l-vücûddan ebedîlik vasfını almaktadır. Yoksa ona göre cisim ve şeylere bâkîlik vasfını vermek doğru değildir.<sup>139</sup> O halde zatı gereği zorunlu varlık ifadesi, Allah’ın mahiyeti ve hakikatinin zaman anlamı dışında var olmasının gerektirdiği bir hakikattir. Böyle bir varlığın yokluğu imkânsızlaşırken, kadîm ve ezelî bir varlık olması vâcib olur.<sup>140</sup> Allah’ın zatından başka her şeyin helak olacak olması ise<sup>141</sup> Cehmiyye’nin iddia ettiği gibi Allah’ın cennet ve cehennemî sakinleri ile beraber belirli bir müddet sonra yok edeceği tarzında mutlak bir hiçliği değil, Allah’ın zatından başka her şeyin mümkün varlık olmasından dolayı yokluğunun söz konusu olabileceği şeklinde anlamak daha tutarlı olmaktadır. Yani yokluk, mümkün olan varlığın ayrılmaz bir vasfıdır.<sup>142</sup> Nitekim ezelde vasfı yokluk olan mümkün varlık, ebedde de yokluğa kabil bir varlıktır. Bu bakımdan bir şeyin bekasından ezelî olduğu sonucu çıkmaz.<sup>143</sup>

Sonuç olarak ezel ve ebed kelimeleri Allah hakkında kullanıldığında aynı anlamı içermektedirler. Her iki kavram da O’nun varlığının zaman üstü oluşunu, süreklilik ve sonsuzluğunu ifade eder.<sup>144</sup> Vâcibu’l-vücûd olan Allah, zatıyla zorunlu ve tek sonsuz varlıktır. O’nun için yokluk düşünülemez.<sup>145</sup> O, zamandan önce de vardır, sonra da. Daha doğrusu O’na zamansal bir öncelik ve sonralık atfedilmesi itibaridir. Çünkü zorunlu varlık, öncelik ve sonralıktan münezzehtir olarak zaman üstü ve zamana aşkın her an vardır.

## 2. İzafi Ebedî Varlık

Allah’ın, zatı gereği zorunlu, zaman ve mekândan münezzehtir, ezelî ve ebedî mutlak varlık olduğunu belirttikten sonra varlığı, zatı itibariyle zorunlu

<sup>137</sup> Topaloğlu, “Âhir”, cilt: I, s. 542.

<sup>138</sup> Râzi, *Tefsîr*, cilt: I, s. 134.

<sup>139</sup> Râzi, *Tefsîr*, cilt: I, s. 136.

<sup>140</sup> Râzi, *Tefsîr*, cilt: I, s. 136.

<sup>141</sup> 28, *Kasas*, 88

<sup>142</sup> Râzi, *Tefsîr*, cilt: XXV, s. 23.

<sup>143</sup> Râzi, *Metâlib*, cilt: I, s. 318.

<sup>144</sup> Kılavuz, “Ebed”, cilt: XI, s. 72.

<sup>145</sup> Râzi, *Metâlib*, cilt: I, s. 318; *Erbâin*, s. 91; *Mesâil*, ss. 27-29.

olanın tercihine muhtaç olan ve ancak O'nun yaratması ile varlık kazanabilen olurlu (mümkînu'l-vücûd) varlıkların bekası ve fenası meselesi konumuz açısından önem arz etmektedir. Çünkü varlığı zorunlu olmayan varlıkların ebedîliği daima bâki olan ve kendisi için yokluk düşünüleemeyen bir varlığa bağlıdır. Biz de bu bölümde başta insan olmak üzere diğer mahlûkatın sonsuzluk yönündeki konumunu inceleyeceğiz. Fakat mahlûkatın bekası, Allah'ın ebedileştirmesine bağlı olduğundan bu mevzuyu izâfi ebedîlik çerçevesinde değerlendireceğiz.

### 3. İzafi Ebedîliğin İmkânı

İzafi kelimesi, “bir şeyde, başka bir şeyden dolayı oluşan arızı bir nisbet veya isnad” anlamını taşımaktadır.<sup>146</sup> Buna göre bu ifadenin belirttiği anlam, zati gereği olmayıp, bir sebebe bağlı olarak varlığını devam ettirmektir. Şüphesiz bu tanım, zaman ve mekânın kanunlarına tabi olan, öncesi ve sonrasından söz edilebilen, yer-yön tanımlamalarından ayrı düşünüleemeyen ve her hangi bir vasıf, şart, zaman, mekân gibi kayıtlarla sınırlanmış olan, bi-gayrihi ebediyetini sürdürebilecek olan varlıkları içermektedir. Dolayısıyla cennet, cehennem, insan, melek, cin, şeytan ve ilgili diğer mahlûkların ebedîliği, zati sıfatları nedeniyle sahip oldukları bir ebedîlik değil, Allah'ın irade ve emri ile gerçekleşecek mukayyet bir ebedîliktir.<sup>147</sup>

Allahtan başka her şeyin yok olacağını<sup>148</sup> ifade eden ayeti kerimelere dayanarak bazıları mutlak manada Allah'ın dışında mahlûkata bir varlık alanı tanımazken; İslam âlimlerinin çoğu, insanın da ebedîlik vasfına sahip olabileceğini ifade etmişlerdir.<sup>149</sup> Bu görüşlerine, “Allah'ın dilemesi müstesna, ebedî olarak orada kalacaksınız.”<sup>150</sup> ayetinde yer alan istisnanın, Allah'ın dilemesine bağlı ebedîliğin gerçekleşeceğine delil olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>151</sup>

Buna dair Allah Teâlâ ebedîliğin bir nimet ve lütuf olduğunu şu ayette açıkça bildirmiştir: “Onlar orada ebedî kalırlar, çünkü en büyük mükâfat, Allah katındadır.”<sup>152</sup> Burada Allah, daimiliği ve mükâfatı; tükenmezlik ve ebedî olarak kalıcılık olarak ifade etmiştir.<sup>153</sup> “Onları, ancak Cehennem'in yoluna (iletecek ve)

<sup>146</sup> Cürcânî, *Ta'rifat*, s. 28.

<sup>147</sup> Bu konuda ayrıntılı bir açıklama için bk. Akbaş Abdurrahman, *Kur'an'a Göre Ebedîlik* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, ss. 129-131.

<sup>148</sup> 3, Al-i İmran, 185; 28, Kasas, 88.

<sup>149</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XIX, s. 61.

<sup>150</sup> 6, En'am, 128.

<sup>151</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XVII, ss. 64-65.

<sup>152</sup> 9, Tevbe, 22.

<sup>153</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XVI, s. 16.



onlar, orada ebedî olarak kalacaklardır. Bu ise Allah'a çok kolaydır."<sup>154</sup> ayeti de ebedî kılmanın Allah için imkânsız olmadığını bildirmektedir. Nebe suresinde yer alan "ahkab"<sup>155</sup> kelimesinin anlamlarından biri de, kalıcılığın ardı ardına olması, yani bir hukb (devir, çağ, zaman) bittikten sonra başka bir hukb'un gerçekleşecek olmasıdır. Bu kelimenin "ahkab" şeklinde çoğul kullanılması daima var edilecek bir ebedîliğin imkân dâhilinde olduğunu bildirmektedir.<sup>156</sup> İnkârcıların yok olma taleplerinin reddedildiğini bildiren âyetler ile<sup>157</sup> ölümün olmadığını, ebedîliğin (hulûd) olduğunu bildiren hadisler<sup>158</sup> de izâfi ebedîliğin imkânına olanak sağlamaktadır.

Âhiret hayatının en çarpıcı delillerinden biri de insanoğlunda var olan ebedîlik/ölümsüzlük arzusudur. İnsanın ölümlü olması, ebedî hayat için yaratıldığının ve ölümsüzlüğünün kanıtıdır. Ebedîliğin ayrıca insan için doğal bir cazibesi vardır. Adeta ebedî, ruhun asıl ikametgâhu gibidir.<sup>159</sup> Böyle bir arzuya konu olan ve gerçekleşebileceği tasavvur edilebilen bir şeyin mümkün kategorisinde olduğu söylenebilir. Kur'an ise böyle bir arzunun gerçekleşme imkânını ve bu arzunun dünyada aranması yerine asıl elde edilebileceği yer olan âhirete insanı yönlendirir. Âhiret hayatını her ne kadar bilimsel verilerle somutlaştırma imkânı yoksa da teorik akıl onun varlığını reddetmez. Çünkü ebedî hayat düşüncesi olmadan bu dünya hayatının bir anlamı olmadığını insan, aklen de kabul etmektedir.<sup>160</sup> Bu gerçek, bazı ayetlerde dile getirilmiştir: "Mal ve evlatlar dünya hayatının süsüdürler. Kalıcı iyilikler ise Rabbin katında sevap kazandırma bakımından daha yararlı ve umut kaynağı olmaya daha lâyıktırlar."<sup>161</sup> Bu dünya hayatı oyundan ve eğlenceden başka bir şey değildir. Asıl hayat âhiret yurdundaki hayattır. Kâfirler keşki bunun bilincine varsalardı."<sup>162</sup> Bu ve benzeri ayetlerde asıl kalıcılığın ve gerçek yurdun âhiret yurdu olduğu bildirilmektedir. Dolayısıyla Kur'an, âhiret hayatının ebedî olduğunu vurgulayan bir söyleme sahiptir.<sup>163</sup>

<sup>154</sup> 4, Nisa, 169.

<sup>155</sup> 78, Nebe, 23.

<sup>156</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XXXI, s. 14.

<sup>157</sup> 25, Furkan, 12-13.

<sup>158</sup> Buhârî, Rikak, 113; Müslim, Cennet, 2188; Dârimî, Rikak, 1853.

<sup>159</sup> Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yayınları, (4. Baskı), İstanbul 2012, s. 234.

<sup>160</sup> Osman Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, (2. Baskı), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, s. 152.

<sup>161</sup> 18, Kehf, 46.

<sup>162</sup> 29, Ankebut, 64.

<sup>163</sup> 4, Nisa, 57, 122,169; 33, Ahzab, 65; 98, Beyyine, 8 ve diğerleri.

Allah'ın dışında her şeyin yok olacağı ve sadece O'nun ebedî olarak kalacağına dair Kur'anî vurgu<sup>164</sup>, dünya ile alakalı bir gerçeği (kıyamet) dile getirmektedir.<sup>165</sup> Bunun âhret ve halleriyle doğrudan bir ilgisi yoktur. Çünkü bunu Kur'an'ın bütünlüğünden anlamak pekâlâ mümkündür. Çünkü genelde bütün kâinat, özelde de bu dünya hayatı fanidir ve burada olan her şey geçicidir. Özellikle dünya hayatıyla ilgili ayetlerde bu vurguya sıkça rastlanmaktadır.<sup>166</sup> Buna mukabil Allah'ın katında olan şeylerin dolayısıyla âhret hayatının ise bâki olacağı ifade edilmektedir.<sup>167</sup> Kıyametin kopması ile yeryüzünde her şeyin, (zaman, mekân ve hareket soyut-somut her şey) dâhil yeniden diriliş için yok olacağı iman esasıdır. Bu dünyanın zamanından bambaşka bir zaman türünün yaratılması elbette mümkündür. Göklerin ve yerin başka yer ve göklere dönüştürüleceği,<sup>168</sup> çürümüş kemiklerden insanın yeniden yaratılacağı, gökleri ve yeri yaratanın benzerlerini de yaratabileceği, bunun için sadece "ol" emrinin yeterli olacağı, Kur'an'da bildirilmektedir.<sup>169</sup>

Sonuç olarak Allah'ın dışında sonsuzluk izafe edilen şeyler, gerçekte sonsuz değillerdir. Fakat Allah'ın ebedileştirmesiyle varlıklarını devam ettirebilirler. Dolayısıyla insanın ebedîliği ile ilgili ilk akla gelen şüphesiz âhret hayatı; yani cennet ve cehennem varlığı ve süresi ile ilgili görüşlerdir.

#### 4. Ebedîliği İzâfi Olanlar

İzâfi ebedîlik, cennet ve cehennem dolayısıyla insanın fena ve bekası meselesine dair kullandığımız bir tâbirdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi ebedileştirme yönünde bir tasarruf, mutlak ezeli-ebedî bir varlığın iradesine bağlı bir husustur. Ancak cennet ve cehennem varlığı meselesi, gaybi bir konu ve eskatolojik bir olgu olduğu için duyu organlarıyla idrak edilebilecek veya araştırma ve deneyler sonucu ortaya konulabilecek bir mesele değildir. Dolayısıyla bu, ancak vahyin verileriyle değerlendirilebilecek bir konudur. Bundan dolayı bu mevzuda tek başvurulacak kaynak Kur'an'dır. Kur'an, pek çok ayette cennet ve cehennemden söz etmektedir. Varlığı olmayan bir şeyden ısrarla bu derece söz edilemeyeceğine göre bunların mevcudiyeti hususunda hiçbir

<sup>164</sup> 28, Kasas, 88; 55, Rahman, 26 ve 27.

<sup>165</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XXV, s. 25 ve cilt: XXIX, s. 105.

<sup>166</sup> 3, Âl-i İmran, 185; 6, En'am, 32; 9, Tevbe, 38; 18, Kehf, 46; 29, Ankebut, 64.

<sup>167</sup> 16, Nahl, 96; 18, Kehf, 46.

<sup>168</sup> 14, İbrahim, 48; Tebdili (dönüşüm), "bir şeyin vasfının değişip, aslının/özünün aynen kalması" olarak tarif eden Râzi, bunun iki şekilde olacağını belirtir. 1. Cevherinin aynen kalıp, niteliklerinin değişmesi 2. İlk cevherinin yok edilip, yerine yeni bir cevher yaratılması. Râzi, *Tefsir*, cilt: XIX, s. 149.

<sup>169</sup> 36, Yasin, 69-83.

tereddüt yoktur. Fakat cennet, cehennem ve sakinlerinin ebedîliği noktasında farklı düşüncelerin olduğu da yadsınmaz.

#### a. Ebedîliğin İmkân Alanı Cennet ve Cehennem

Cennet ve cehennem fena ve bekası meselesi insanın ölüm sonrası ile ilgili bir durumdur. Şüphesiz insanın geleceğine dair Kur'an'ın en temel vurgusu, ebedî hayat bildirisidir. Fakat buraya kadar aktardıklarımızdan anlaşıldığı üzere mutlak manada ezelî ve ebedî varlık sadece Allah'tır. Bununla birlikte varlığı itibariyle ezelî olmayan âhiret ve onun sakinlerinin ebedîliği (imkânı) kelimada tartışılmıştır. Bilindiği üzere kelimacılar, ezelde Allah ile beraber bir başka varlığın olmasını muhal kabul ederler. Fakat ebed yönünde kendisine eşlik edecek bir varlığın olmasını mümkün görürler. Tek ezelî olan bir varlığın aynı zamanda tek ebedî olması mantıken ilk akla gelendir. Bu çıkarım bir takım itikadi ekolleri, insanın ebedîlik mekânı olan cennet ve cehennem dolayısıyla insanın sonlu olduğu sonucuna götürmüştür. Bu tarz görüşlere Râzi'nin düşüncesinde nasıl bir çözüm üretildiği oldukça önemli bir husustur.

Buna göre Cehm bin Safvan, Ebu Huzeyl ve Râfızîler'den bir grubun dışında cennet ve nimetleri ile cehennem azabının sürekli, ebedî olması konusunda İslam ümmeti arasında ittifak vardır. İbni Kayyim el-Cevziyye, cennetin sonsuzluğunda herhangi bir problemin bulunmadığını belirtmekte ancak işin cehenneme gelince farklılaştığını ifade etmektedir. Âhiret hayatının son bulacağına dair fitneyi Müslümanlar arasında ilk yayan kişinin de Cehm b. Safvan olduğunu iddia etmiştir.<sup>170</sup> Cehm'in bu görüşte olmasındaki temel nedeni, Allah dışındaki her şeyin sonlu olması gerektiğine olan inancıdır.<sup>171</sup>

Ona göre, cennet ve cehennem ile sakinleri fanidir. Cennet ehli belli bir süre nimetlerinden faydalanıp, cehennem ehli de azabı tattıktan sonra bunların her ikisi sakinleriyle beraber yok olacaktır. Çünkü Allah'tan başka ezelî ve ebedî hiçbir şey yoktur. O'ndan sonra da hiçbir şey olmayacaktır. O, bu görüşünü Hadid sûresinin; "O Evvel ve Âhir'dir." mealindeki 3. ayetine dayandırır. Çünkü ezele doğru gidince sonlu olan bir varlığın ebed istikametinde de sonlu olması gerekir. Evvel ve âhir olan Allah'tan önce bir varlık olmadığı gibi sonra da olmayacaktır.<sup>172</sup> Ayrıca cennet ve cehennemliklerin hareketlerinin sayısı vardır

<sup>170</sup> İbn Kayyim el-Cevzî, *Hâdîl'l-Ervah ilâ-Bilâdî'l-Ervah*, nşr. Mektebetü'l Mütenebbi, Kahire, (ts), s. 243; Ali b. Muhammed Ebu'l İzzî'l Hanefî, *Şerhu'l-Akideti't-Tahavî*, thk. Ahmed Mahmud Şakir, Riyad h.1417, s. 424.

<sup>171</sup> Ebu'l İzzî'l Hanefî, *Şerhu'l-Akideti't-Tahavî*, s. 424; Râzi, *Tefsir*, cilt: XIX, ss. 212-213.

<sup>172</sup> Eş'ari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlatü'l-İslamiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, 2000, cilt: II, s. 148; Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, nşr. Darü'l Fünûni't Türkî, İstanbul 1968, ss. 238-239; Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, ss. 212-213; el-Mâlâtî, Ebu'l Huseyn Muhammed b. Ahmed *et-Tenbih ve'r-Red ala-Ehli'l-Ehvâ ve'l-*

ve buradaki hareketlerinin ne kadar olacağını da Allah bilmektedir. O halde belirli bir sayıya konu olan her şey sonludur.<sup>173</sup> Bununla birlikte gelecekte gerçekleşecek bir duruma konu olan bir şeyin artması ve noksanlaşması mümkündür ve bu nitelikte olan her şey de sonludur. Bu durumda hadîs olan sonsuz olamaz; dolayısıyla Allah dışında her şey yok olmak zorundadır.<sup>174</sup> O, ayrıca “*Rabbinin dilemesi müstesna onlar yer ve gök durdukça orada ebedî olarak kalacaklar.*”<sup>175</sup> ayetinde geçen şart ve istisnanın bunu gösterdiğini, şart ve istisnanın zikredilmediği ebedîlik ile ilgili ayetlerde de<sup>176</sup> uzun süre kalmanın kastedildiğini ifade etmiştir.<sup>177</sup>

Bu konuda daha farklı bir görüş belirten Ebu Huzeyl’e göre, ne cennet ne cehennem ne de sakinleri yok olacaktır; yok olacak olan sadece orada onların hareketleridir. Orada insan, hareket kabiliyeti olmayan câmid/hareketsiz varlıklara dönüşeceklerdir. Allah’ın gücünü taalluk ettiremeyeceği varlıklara dönüşmelerinden dolayı nimet ve azabın onlar için bir etkisi olmayacaktır.<sup>178</sup> Cehm, yalnızca Allah’ın bâki kalacağı prensibinden hareketle böyle bir sonuca varırken, Ebu’l-Huzeyl ise hâdis varlıklar ve arazlar hakkındaki düşüncelerinin bir sonucu olarak böyle bir canıya ulaşmaktadır.<sup>179</sup>

Bunların yanı sıra Allah’ın cehennemi fani kıldığı ve onu belli bir müddet için var ettiği iddia edilmiştir. Buna göre bu müddet son bulunca, cehennem yok olacaktır. Dolayısıyla ateşin azabı da kalmayacaktır. Bu görüş, Hz. Ömer, İbn Mes’ud, Ebu Hüreyre, Ebu Said’den nakledilmiştir. Ebu Hüreyre, İbn Mes’ud ve Abdullah b. Amr b. el-As’ın: “*Cehennem üzerine öyle bir zaman gelecek ki içinde kimse kalmayacak.*” sözlerine istinaden, cehennemin ebedî olmadığını anlayanlar olduğu gibi günahkâr Müslümanları kasteden bir söz olduğunu anlayanlar da olmuştur.<sup>180</sup> Bu rivayetin ravisi olan Ubeydullah bin Muaz: “Bununla günahkâr

---

*Bid’*, nşr. Mektebetü’l Ezher, thk. Muhammed Zâhid Hasen el-Kevserî, Kahire 2007, s. 122; İbni Kayyim, *Hâdî’l-Eroah*, s. 242.

<sup>173</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, s. 213.

<sup>174</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XXIX, s. 213

<sup>175</sup> 11, Hud 107-108.

<sup>176</sup> 2, Bakara 25 ve 39.

<sup>177</sup> Şerafettin Gölcük, “Cehmiyye” DİA, İstanbul 1990, cilt: VII, s. 235.

<sup>178</sup> Eş’ari, *Makâlat*, cilt: II, s. 148; Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûl*, ss. 237-238; *el-Fark-Beyne’l-Firâk*, thk. Muhammed Osman el-Huşî, Kahire 1988, s. 111; İbni Hazm, *el-Fasl*, cilt: IV, s. 145.

<sup>179</sup> Veysel Kaya, İzmirli İsmail Hakkı’nın “Cehennemın Sonluluğu Hakkındaki Risalesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVIII, sayı: 1, Bursa 2009, ss. 531-532.

<sup>180</sup> Bu konuda ayrıntılı bir tasnif için bk. Tunçbilek, Hasan Hüseyin, “İslâm Düşüncesinde Cehennemın ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenâsı Problemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana 2006, cilt: VI, sayı: 1, (15-33), ss. 25-26.

Müslümanlar kastediliyor." demiştir. Hz. Ömer'in, "Şayet cehennem ehli kumlar sayısında cehennemde bekleyecek olsalardı bile, günün birinde çıkarlardı."<sup>181</sup> sözüne dayanarak cehennemın ebedî olmadığına dair görüşün kendisine atfedildiği iddia edilmiştir.<sup>182</sup>

İlerleyen yüzyıllarda cehennemın ebedîliği tartışması İbni Arabî ile farklı bir boyuta taşınmıştır. Ona ait düşüncenin daha önce Hişam bin Hakem tarafından ileri sürüldüğü nakledilmektedir.<sup>183</sup> O, cehennemliklerin belli bir süre azap gördükten sonra bağışlık kazanacaklarını, azabın artık elem değil, tat vereceğini bir nevi onlar için nimet olacağını söylemiştir.<sup>184</sup> Râzi bu konuda âhiretteki azabın, kişinin dünya elem ve sıkıntılarında ölererek kurtulması veya dünyada çektiği acı ve ıstıraba bedeninin alışması gibi yönlerden dünya azabına benzemeyeceğini ifade eder. Ona göre orada herhangi bir değişme ve dönüşme olmadan ebedî olarak azap olacaktır. Cehennemliklerin ebedî kalış yeri olan "daru'l-mukame"den (kalıcılık yurdu) çıkma talepleri de bu yüzden hep karşılıksız bırakılacaktır.<sup>185</sup>

Bununla birlikte Kur'an, sonlu azab düşüncesine bir red olarak Yahudi zihin yapısına göndermede bulunur. Yahudilerin azabın sayılı günler devam ettikten sonra sona ereceğine dair zanlarından haber verir. Onların bu iddiaları, Ali İmran sûresini 24. ayetinde şöyle zikredilmektedir. "Bunun sebebi, onların, 'bize ateş, sadece sayılı günlerde dokunacaktır.'" demeleridir. Uydura geldikleri şeyler, dinleri konusunda kendilerini aldatmıştır." Râzi, Mücahid'den nakille Yahudilerin dünyanın ömrünün yedi bin yıl olduğu ve her bin yıla karşılık bir gün ve toplamda da yedi gün azap görecekleri şeklinde inançlarının batıl olduğunu belirtir. O, ayrıca Mu'tezile'nin, "fasık fısık ile tevbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalacaktır." sözü ile Yahudilerin belli gün sayısınca azabın

<sup>181</sup> Taberânî'nin Mu'cemu'l Kebiri'nde benzer anlamı ifade eden bir hadiste, Hz. Ömer'in bu sözünden sonsuzluk anlamı da anlaşılabilir. Sözü edilen hadis; "Cehennem ehline: 'Bütün dünya da bulunan çakıl taşlarının sayısı kadar uzun müddet orada kalacaksınız' denilse elbette sevinirlerdi. Cennet ehline de: 'bütün dünyada bulunan çakıl taşlarının sayısı kadar uzun müddet kalacaksınız' denilse kuşkusuz hüznlenirlerdi. Fakat onlar için sonsuzluk kesinleşmiştir" şeklindedir. Bk. Taberânî, el-Mu'cemul Kebîr, h. no: 10384.

<sup>182</sup> İbni Kayyım, *Hâdi'l-Ervah*, ss. 246-247; Ebu'l İzzî'l Hanefî, *Şerhu'l-Akideti't-Tahavî*, s. 428.

<sup>183</sup> Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölçük, İstanbul 1988, s. 239.

<sup>184</sup> Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali İbn Arabî, *Fususul-Hikem*, çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul 2003, ss. 105, 235; Eş'ari, Makâlat'ında bu görüşe sahip Batfihiyye adlı bir grubun varlığından bahseder. Bk. Eş'ari, *Makâlat*, cilt: II, s. 149.

<sup>185</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XXVI, ss. 27-29.

dokunacağı yönündeki istidlallerinin batıl olduğunu; her iki grubunda ifrat ve tefritte olduğunu ifade etmektedir.<sup>186</sup>

Râzi, Kur'an ayetleri ve birtakım akli deliller sunarak kâfirlerin azabının sonlu olup bir gün sona ereceğini iddia edenlerin delillerini de maddeler halinde sıralar:

a. Allah Teâlâ, Hud sûresinin 107. ayetinde: "*Gökler ve yer durdukça...*" buyurmuştur. Bu tâbir, onların cezalarının göklerin ve yerin bâki kalma müddetine eşit olduğunu gösterir. Dolayısıyla göklerin ve yerin sonlu olduğu gibi kâfirlerin cezası da sonlu olacaktır. Şüphesiz En'am 128. ayeti ile Hud sûresinin 106 ve 107. ayetlerinde cehennem ehli için: "*Rabbin dilemesi müstesna*" şeklinde istisnanın yer almasına karşılık cennet ehli için böyle bir istisnanın bulunmayışı azabın sonlu olduğu kanaatine sevk etmiştir.

b. Ayetteki "*Rabbin dilediği müddet müstesna*" istisnası, onların cezalarının süresinden yapılan bir müstesnadır. Bu ise azabın istisna edilen o vakitte son bulacağına delâlet eder. Bu görüşte olanların delil getirdikleri ayetlerden birisi de: "*Onlar devirler boyunca cehennem içinde kalacaklar.*"<sup>187</sup> ayetidir. Allah Teâlâ, cehennemliklerin bu azapta beklemelerinin ancak belli sayıda çağlar boyunca olacağını beyan etmektedir.<sup>188</sup>

Cehennem sonlu olduğunu düşünenler ayrıca bir takım akli istidlallerde bulunmuşlardır. Buna göre kâfirlerin isyanları sonlu ve sınırlıdır. Sonlu olan bir suça sonsuz bir ceza vermek zulümdür. Bu ise caiz değildir. Bu ceza, faydası olmayan mahza zarardır ve çirkin bir şeydir. Bu cezanın Allah'a yönelik bir faydası da olamaz. Zira Allah Teâlâ, fayda ve zarar verilmekten münezzehtir. Bu azabın ne ceza görene ne de bir başkasına faydası vardır. Çünkü cennetlikler kendi lezzetleri ile meşguldürler ve başkalarına verilen devamlı azaptan lezzet duymalarının kendilerine bir faydası da yoktur. Bu nedenle bu azap, sırf zarar olup caiz değildir.<sup>189</sup>

Râzi, sonsuzluğu reddeden bu tür görüşlere karşı ayetler üzerinden cevaplar üretir. Ona göre ayetteki gökler ve yerden kastın, âhiretteki gökler ve yer olduğunu belirtir. Bu iddiasına şu ayetlerin delil olduğunu söyler: "*O gün yer başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülecektir.*"<sup>190</sup> ayeti ile "*Bizi, cennetten neresini*

<sup>186</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: III, s. 567.

<sup>187</sup> 78, Nebe 23

<sup>188</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XVIII, s. 64.

<sup>189</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XVIII, ss. 64-65.

<sup>190</sup> 14, İbrahim, 48.

*dilersek, konmak üzere bu yere mirasçı yapan Allah'a hamdolsun*"<sup>191</sup> mealindeki ayetlerdir. İkinci olarak: Araplar, devamlılığı ve sürekli (ebed) olmayı "gökler ve yerler durdukça" ifadesiyle dile getirmektedirler. Bunun benzeri olan diğer ifadelerde "gece ile gündüz birbirini izledikçe", "deniz dalgalı oldukça" ve "dağ yerinde durdukça" şeklindeki deyimlerdir. Allah bu şekilde Araplara, dillerindeki alışmış oldukları örfe göre hitap etmiştir. Onlar, sürekliliği bu şekilde izah ettiklerinden Allah da onların örfüne göre aynı lafızlarla ebedîliği ve inkıtaa uğramaktan uzak olan bir sürekliliği dile getirmiştir.<sup>192</sup>

Râzi, ayetten ilk anlaşılan şeyin gökler ile yerin devamlı ve bâki olmaları halinde cehennemliklerin de devamlı olarak cehennemde kalacak olmalarıdır. O, şart mevcut ise meşrutun (şart koşulan) bulunmasının gerekeceğini buna karşın şartın olmamasının meşrutun yokluğunu gerektirmeyeceğini belirtir. Dolayısıyla göklerin ve yerin bâki olmaması, onların azabının ebedî olmadığı anlamına gelmez.<sup>193</sup> Böyle bir teşbihin ne faydası olabilir? diye bir soru yönelten Râzi, "Azabın uzunluğuna ve süresini insan aklının anlayamayacağı miktarda, çağlar boyunca (dehr) infaz edileceğine delâlet etmektedir." der.<sup>194</sup> O, bu şekilde ayette yer alan istisnanın işleviyle ilgili açıklamasında, Allah, Araplar'ın bildiği uzun zaman anlamında ayeti onların akıllarına yaklaştırmış, sonra da "*Rabbinin dilemiş olduğu müddet müstesna*" diyerek sonu olmayan bir devamlılığa bağlamıştır.<sup>195</sup> O, ayrıca istisna ile ilgili "dünyada, kabirde veya berzah âleminde geçirdikleri süre" kadar kalıp sonra ebedî olan cehenneme atılacaklardır, şeklinde yapılan yorumların da uzak ihtimaller olduğunu söyler. Ayrıca Râzi, her ne kadar azap ile ilgili ayeti kerimelerde bir sınırlandırma söz konusu olsa da daima yenilenecek bir ebedileştirmenin imkânını da savunur.<sup>196</sup> Aynı şekilde "*halidine fiha ebeden*" terkinde huld ve ebed kelimelerinin aynı anlamı ifade ettiğini ve tekid bildirdiğini, dolayısıyla ebedîliğin pekiştirildiğini söyler.<sup>197</sup>

Buna ilaveten Râzi, cennetin mevcudiyetine delil olarak kabul ettiği Ra'd sûresinin 35. ayetinde cennetin yemişlerinin sürekli olmasıyla ilgili üç görüş nakleder. İlk olarak cennet yemişlerinin yok olmayacağına ve tükenmeyeceğine; ikinci olarak, cennetliklerin hareketlerinin Ebu Huzeyl'in iddia ettiği gibi devamlı surette hareketsizlik ve sükûn halinde olmayacağına; son olarak da,

<sup>191</sup> 39, Zümer 74

<sup>192</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XVIII, s. 65.

<sup>193</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XVIII, s. 66.

<sup>194</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XVIII, s. 66.

<sup>195</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XVIII, s. 65.

<sup>196</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XXX, s. 122-123.

<sup>197</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: X, s. 141; *Erbâin*, s. 408.

Kadi'nin görüşünü nakleder. O'na göre cennet henüz yaratılmamıştır. Çünkü yaratılmış olsaydı, "(Yeryüzünde) her canlı fanidir."<sup>198</sup> ve "O'nun zatından başka her şey helak olacaktır."<sup>199</sup> ayetlerinin ifade ettiği anlam gereği sonlu olması ve yemişlerinin tükenmesi gerekirdi. Öyleyse "huld" cenneti, bütün canlıların yeniden diriltilesinden sonra yaratılacaktır.<sup>200</sup>

Râzi, Mu'tezile'nin, cennetin yaratılmamış olduğuna delil olarak ortaya koyduğu umum ifade eden bu ayetlerin, Ali İmran sûresinin 133. ayeti ile tahsis edilmesi gerektiğini söyleyerek, cennetin mahlûk olduğu ve cennetliklerin cennete girdikten sonra sürekliliğin söz konusu olduğu sonucuna varmıştır. Ayet-i kerimede yer alan "her şeyden" kastın Allah'ın yok olmasını takdir ettiği her şeyin yok olacağı anlamında olduğunu söyler. Çünkü cennet ve cehennem yok olmak için değil, bâki kalmak için yaratılmıştır.<sup>201</sup>

Sonuç olarak Kur'an'a göre insan, yaratılan ve sonlu olan zaman vasıtasıyla ebediyet yurdunda varlığını sürdürecektir olan sonsuz ve ölümsüz bir varlıktır. Yani insan, sonlu ve bölünebilen zaman ile sonsuzluğa ulaşmaktadır. İşte sonlu araçlarla sonsuzluğu bahşedecek olan muhakkak ki Allah Teâlâ'dır. Sonsuzluğa bağlı olarak sonluluğun yaşanması da Allah'a bağlı sonsuzluğun imkânının en müthiş akli delillerindedir.<sup>202</sup> Çünkü insan ebediyet için yaratılmıştır. Ancak insana ait ebedileşmenin, O'nun ebediliği gibi olmayacağını bilmemiz gerekmektedir. Zira bizim sonsuzluğumuzun da varlığımız gibi "mümkün", O'nun sonsuzluğunun ise varlığı gibi "zorunlu" olduğunu unutmamak gerekir.

### Sonuç

Râzi'nin varlık düşüncesinde, zorunlu varlığa ait olan ezellilik vasfı, diğer varlıklar için söz konusu değildir. Fakat mutlak varlığın ebediliği yanında özellikle insan için bir sonsuzluğun imkânına olanak tanımayan fikirlere karşı varlık eksenli bir sürekliliği savunur. Çünkü onun muhayyilesinde mutlak yokluk ve hiçlik yer almaz. Böylece farklı bir ezeli-ebedî varlık düşüncesine sahip olduğu söylenebilir. Râzi, varlık deyince var olanları kasteder ve varlığı vâcib ve mümkün olmak üzere ikiye ayırır. Allah, kendisi dışında her şeyin evvelidir.

<sup>198</sup> 55, Rahman, 26.

<sup>199</sup> 28, Kasas, 88.

<sup>200</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XIX, s. 61.

<sup>201</sup> Râzi, *Tefsir*, cilt: XXV, ss. 24-25; Ebu'l İzzî'l Hanefî, *Şerhu'l-Akideti't-Tahavî*, s. 424; Ayeti kerimede geçen "helak" lafzının ne anlam ifade ettiği ihtilaf konusudur. "Helak" lafzı, kimilerine göre bütünü kapsayan bir lafızdır ve "adem" ve "fenadan" ibarettir. Diğer bir gruba göre, "helak", bir şeyin varlığının yararlanılabilir olma vasfını kaybetmesidir. Dolayısıyla mutlak manada yok olma değildir. Ayrıntılı bilgi için bk. Râzi, *Erbâin*, s. 278.

<sup>202</sup> Kalın, *Zaman*, s. 265.



Aklen de vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın dışında kalan her şey, mümkünü'l-vücûd ve hadîs varlıklardır. Zorunlu varlığın kendi dışındaki her şeyden müstağni olması, O'nun aynı zamanda diğer tüm varlıkların kendisine muhtaç olmasını zorunlu kılar. O halde varlığı zorunlu olanın, ezelîlik ve ebedîliği mutlak iken; var olup olmaması bir müreccihin tercine bırakılmış olurlu bir varlığın ebedîliği izâfi olacaktır. Bu doğrultuda kozmolojik zaman ölçeklerinin kanunlarına tabi olan insanın ebedîleşmesi de Allah'ın bir lütfu olarak uhrevi âlemde farklı bir şekilde kendini gösterecektir.

Razi, Allah dışında zaman-madde-hareket ve insan vs. varlığı, "âlem" özel ismi altında mümkün varlık kategorisinde değerlendirmiştir. Onun varlık düşüncesinde mümkün varlığını, yokluğuna tercih eden Vâcib varlık, aynı zamanda ebedîliğini, yokluğuna tercih edecektir. Kur'an'ın zaman teorisi, Vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın zamansızlığı ile mümkünü'l vücud olan varlığın zamanlılığını birbirinden ayrı düşünme imkânı tanımaz. Ancak başta Râzi olmak üzere kelamcılar, Kur'an'ın ortaya koyduğu varlık ve zaman bilgisinden, ezelîlik ile zamanı asla özdeşleştirmemişlerdir. Bu sebeple Râzi'nin Allah'ın dışında kalan her şey dediği âlem, ezelî-ebedî zorunlu varlığa işaret etmektedir. Ona göre soyut-somut tüm varlık zamansaldır. Fakat Allah'ın zamansallığını tasavvur etmek daima zaman içinde ve zamana ait kavramlarla düşünen ve ifade eden insan için aklın güç yetiremeyeceği bir şeydir. Zamana aşkın bir varlığın, zamana içkin bir varlık tarafından tasavvuru aklın verdiği imkân ölçüsünde olacaktır. Bu açıdan mutlak manada sınırsız ve sonsuz olan Allah'a ezelîlik ve ebedîlik atfedilmesi itibarıdır. Ezel ve ebed kavramlarının zatıyla zorunlu mutlak varlık için kullanılması zamansal bir içerik taşımaktadır. Daha doğrusu ezel ve ebed, başlangıç ve sonu olmayan varlığa asla yokluk ilişmediğini gösteren kavramlardır. Bunu şu şekilde ifade edebiliriz: Başlangıçsız ve kesintisiz bir zaman yoktur. Başlangıçsız ve sonsuz olan sadece vâcibu'l-vücûd olan Allah'tır.

Buna ilaveten Kur'an'ın temel vurgusu ve ideali sonsuz ve kesintisiz bir hayattır. Bu açıdan âhirete yönelik ifadelerde ebedîlik vurgusu önemli bir rol oynar. Râzi'nin diğer varlıkların ebedîleştirilmesini daima tekerrür edecek bir bağış olarak görmesi, tevhid akidesi gereği ezelî ve ebedî mutlak varlığın dışında bir varlık kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır. Râzi'nin bu görüşünü biz de tutarlı görüyor; ebedîliğin, Allah'ın iradesine bağlı izâfi bir durum olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Kur'an'a göre insan, kendisi gibi yaratılan ve sonlu olan zaman vasıtasıyla ebediyete ilerleyen sonsuz ve ölümsüz varlıktır. Yani o, sonlu ve bölünebilen zaman ile sonsuzluğa ulaşmaktadır.

## Kaynakça

- Abdülbâki, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres lî-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kahire 2001.
- Alûsi, Hisam, *ez-Zaman fi-Fikri'd-Din ve'l-Felsefeti'l-Kadîm*, Beyrut 1980.
- Akbaş Abdurrahman, *Kuran'a Göre Ebedîlik* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Askerî, Ebu Hilal, Hasan b. Abdillâh, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, nşr. Daru'l İlm ve's Sekafe, Mısır (ts).
- Atay, Hüseyin, *Farâbi ve İbni Sîna'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 2001.
- Ati, İbrahim, *ez-Zaman fi-Fikri'l İslami*, Beyrut 1993.
- Bağdâdî, Ebu'l-Berekat, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, Haydarabad h. 1357.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr bin Nasır en-Nasır, (1-9), (ys.), h.1402.
- Abdülkahir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, nşr. Dârü'l Fünûni't Türkî, İstanbul, 1968.  
.....*el-Fark Beyne'l Firak*, thk. Muhammed Osman el-Huşti, Kahire, 1988.
- Bozkurt, Mustafa, "Fahreddin Râzi'nin Varlık Anlayışı", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIV, sayı: 2, Malatya 2009.
- Cabirî, Muhammed Âbid, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, Kitabevi Yayınları (3. Baskı), İstanbul 2001.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihah*, thk. Ahmed Abdu'l Gafur Attar, nşr. Daru'l İlmî'l Melayin, (1-6), Beyrut 1987
- Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif, *Kitâbü't-Ta'rifat*, nşr. Mektebet'ü Lübnan, Beyrut 1985.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdillâh b. Abdirrahman, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Darani, nşr. Daru'l Muğni, (1-4), (ys.), 2000.
- Dugaym, Semih, *Mevsuat-ü Mustalahat-i-İlmi'l-Kelâmi'l-İslamî*, nşr. Mektebet'ü Lübnan, Beyrut 1998.
- Düzgün, Şaban Ali, *Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.
- Ebu'l Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Kefevî, *Külliyatü-Mûcemi fi-Mustalahati'l-Luğaviyye*, haz. Adnan Derviş-Muhammed Mısri, nşr. Müessesetü'r Risale, Beyrut 1997.
- Ebu Davut, Süleyman b. Eş'as, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit, nşr. Mektebetü'l Asriyye, (1-4), Beyrut, (ts.).
- Ebu'l İzzî'l Hanefî, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Akideti't-Tahavî*, thk Ahmed Mahmud Şakir, Riyad h.1417.
- el-Cevzî, İbni Kayyım, *Hâdîl'l-Ervah ila-Bilâdi'l-Ervah*, nşr. Mektebetü'l Mütenebbi, Kahire (ts.).
- el-Mâlâtî, Ebu'l Huseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-Red alâ-Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'*, nşr. Mektebetü'l Ezher, thk. Muhammed Zahid Hasen el-Kevserî, Kahire 2007.

- Eşari, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlatü'l-İslamiyyin ve İhtilâfî'l-Musallin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 2000.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed, Ömer b. Temim, *Kitabü'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahsumi- İbrahim Sammarai, nşr. Mektebetü'l Hilal (1-8), (ys., ts.).
- Fîrûzâbâdi, Ebu Tahir Muhammed b. Yakub, *Kamusi'l-Muhît*, thk. Mektebet'ü Tahkîku't Turâs, nşr. Müessesetü'r Risale Beyrut (ts.).
- Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye" *DİA*, cilt: VII, İstanbul 1990.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, (1-7), İstanbul 1980.
- İbni Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nahl*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, nşr. Dâru'l Ciyl, Beyrut (ts.).
- İbn Arabî, Ebu Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Fususul-Hikem*, çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul 2003.
- İbni Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, (1-2), (ys., ts.).
- İbni Manzur, Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Daru's Sadr (1-15), Beyrut 1414.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu-Mekayisi'l-Lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, nşr. Daru'l Fikr(1-6), Beyrut 1979.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb, *Müfredat'ü fi-Garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil Aytani, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2001.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, (2. Baskı), İstanbul 2003.
- Kafrawi, Shalahuddin, "Fahreddin Râzi'nin Felsefi Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı", çev. Mustafa Bozkurt, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt: 9, sayı: 2, 2011.
- Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.
- Karadeniz, Osman, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, (2. Baskı), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2013.
- Kaya, Veysel, İzmirli İsmail Hakkı'nın "Cehennem'in Sonluluğu Hakkındaki Risalesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVIII, sayı: 1, Bursa 2009.
- Kılavuz, Ahmed Saim, "Ebed", *DİA*, cilt: X, İstanbul 1994.
- ..... "Ezel", *DİA*, cilt: XII, İstanbul 1995.
- Maturidi, Ebu Mansur Muhammed, *Kitâbu't- Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.
- Müslim, Ebu'l Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahih-i-Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, (1-5), Beyrut (ts.).
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yayınları, (4. Baskı), İstanbul 2012.
- Özdemir Metin, "Fahreddin er-Râzî'de Zaman Kavramı ve Allah'ın Ezelîliği ile İlişkisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 7, sayı: 1, Sivas 2003.
- Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul 1988.

- Râzi, Fahreddin, Muhammed b. Ömer, *el-Metâlibu'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Hicazi es-Sekâ (1-9), Beyrut 1987.
- ..... *el-Erbain fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 2004.
- ..... *Meâlimu-Usûli'd-Dîn* (İslam İnancının Ana Konuları), çev. Nadim Macit, İhtar Yayınları, Erzurum 1996.
- ..... *Levâmi'ul-Beyyinât*, Seyyid Muhammed Bedreddin Ebu Firasi'l-Ni'sani'l Halebî tashihiyle, thk. Şerif Musa, Mısır h. 1323.
- ..... *el-Muhassal* (Kelama Giriş), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara (ts.).
- ..... *el-Mesâilu'l-Hamsun fi-Usulî-d-Dîn*, thk. Ahmed Hicazî es-Seka, Kahire 1989.
- ..... *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî, nşr. Daru'l-Kütübî'l-Arabî, (1-2), Beyrut 1990.
- ..... *Tefsîru'l-Kebîr-Mefâtihu'l-Gayb*, nşr. Dâru'l Fikr (1-32), Beyrut 1981.
- ..... *Nihâyetü'l-Ukûl fi-Dirayeti'l-Usûl*, thk. Said Abdüllatif Fude, Beyrut 2010,
- Suruş, Abdülkerim, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemi, İnsan Yayınları, (3. Baskı), İstanbul 2012.
- Taberânî, Ebu'l Kasım Süleyman, *el-Mu'cemul-Kebîr*, nşr. Mektebetü İbn-i Teymiyye, (1-25), Kahire 1994.
- Taslaman, Caner, *Big-Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınları, (5. Baskı), İstanbul 2010.
- Tirmizî, Muhammed bin İsa bin Sevr bin Musa bin ed-Dahhâk, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir- Muhammed Fuâd Abdülbâki, (1-5), Mısır 1975.
- Topaloğlu, Bekir, "Evvel", *DİA*, cilt: XI, İstanbul 1995.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin, "İslâm Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Adana 2006.
- Uludağ, Süleyman, *Fahreddin Râzi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Kitabevi, (1-10), İstanbul 1970.
- Yurdağür, Metin, "Beka", *DİA*, cilt: V, İstanbul 1990.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs min-Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Dâru'l-Hidâye, (ys., ts.).
- Zeccac, Ebu İshak İbrahim b. es-Sirrî, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhü*, nşr. Abdulcelil Abduh Şelebî, (1-5), Beyrut 1988.

## **Kitap Tanıtımı**

**Emir Kuşçu, *Wilfred Cantwell Smith Örneği, Din Fenomenolojisi*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011, 267 s.**

**Abdulkadir KIYAK<sup>1</sup>**

---

“Dinleri anlamada dini sembollerin ve fenomenlerin anlamını araştırmak büyük önem arz eder. Bu hedef doğrultusunda yapılan çalışmada onların anlamını çarpıtmayacak bir yöntemle işe koyulmak gerekmektedir. Bundan dolayı fenomenolojik yöntem, din bilimleri sahasında her zaman için hem revaçta olmuş hem de ilgi görmüştür. Bu yöntem seksenli yılların ortalarından itibaren her ne kadar feminist, postmodernist ve kognitif eleştirilere maruz kalsa da güvenilirliğini ve güncelliğini koruyabilmiştir. Çünkü fenomenolojik yöntem, ilk defa ortaya çıktığı klasik anlayışın temel özelliklerine sadık kalmanın yanın da gelişen farklı bakış açılarıyla kendini yenileyebilmiştir. Bu bakımdan günümüzde çağdaş bir fenomenolojik yöntem nasıl olmalıdır? Çağdaş ve yeni bir fenomenolojik anlayışın inşasında, klasik fenomenolojiye ait düsturların hangileri korunmalı hangileri terk edilmelidir? Bu bağlamda Jacques Waardenburg, yeni ve çağdaş fenomenolojinin en mühim özelliğinin nesne yönelimli olmak yerine inanç mensuplarının niyetlerine odaklanması olduğunun altını çizer. Bu görüşündeki ilham kaynağı ise Wilfred Cantwell Smith’dir. Bundan ötürü Cantwell Smith ön plana çıkmaktadır. Smith, salt bir fenomenolojik bir yöntemi takip etmediği gibi özellikle tipolojik bir fenomenolojiyi de eleştirmiştir. Ona göre karşılaştırılması

---

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

gereken tipolojik yapılar değil, kendileri olmaksızın yapıların anlamsız olduğu insan kavrayışlarıdır. Smith'in bu vurgusu özellikle pozitivist bilgi anlayışının aşılmasında da önem arz etmektedir. Ayrıca Smith, geliştirdiği birleşmiş eleştirel öz bilinç kavramı, içeriden anlama ve dışarıdan anlama kutupsallığını tahtından indirerek, içeriden anlama ve dışarıdan anlama bütünlüğünü gerçekleştirmiştir." Kitabın giriş kısmında verilen bu bilgiler, kitabın hazırlanış gayesini özetlemektedir. Fenomenolojik yönetime kazandırdığı yeni bir tarz ve bakış açısından hareketle Cantwell Smith'in bu alana katkıları kitabın temel konusunu teşkil etmiştir. Yazar bu çalışmayla yönetsel çalışmalara katkı sağlamayı hedeflemiştir. Emir Kuşcu'nun "Din Fenomenolojisi (Wilfred Cantwell Smith Örneği)" adlı eseri giriş ve dört bölümden oluşmaktadır.

Yazar eserin giriş kısmında fenomenolojik yöntemin sınırlılıkları, ne olduğu ve din bilimleri alanındaki önemine değinmiştir. Fenomenolojik yöntemin tarih içerisinde karşılaştığı olumsuz eleştiriler karşısında varlığını ve güvenilirliğini koruyabildiğine vurgu yapmıştır. Çağdaş bir fenomenolojik yöntemin nasıl olması gerektiği konusunda önemli bilgiler vermektedir. Bu çağdaş fenomenolojide klasik fenomenolojinin hangi sınırlarda varlığını taşıması hususu üzerinde de durulmuştur. Ayrıca Jacques Waardenburg ve Wilfred Cantwell Smith'in fenomenolojik yöntem hakkındaki görüşlerine değinilmekte ve bu alana sağladıkları kazanımlara değinilmiştir.

Eserin birinci bölümünde yazar din fenomenolojisi ile felsefi fenomenoloji arasındaki ilişki üzerinde durmuştur. Bu bağlamda özellikle din fenomenolojisinin hangi açılardan felsefi fenomenoloji ile örtüştüğünü veya her ikisi arasında ne tür farklılıklar olduğuna değinilmiştir. Yine yazar bu bölümde din fenomenolojisinin temel kavramlarını felsefi ve ilmi olarak açıklamıştır. Ayrıca din fenomenolojisinin empirik olup olmadığı, dini fenomenlerin içeriden anlamı, indirgemecilik ve dini fenomenlerin tarihselliği, din fenomenolojisinin teolojiden farkı vb. meseleleri üzerinde durulmuştur. Yazar bu konuları incelerken gerek klasik dönem gerekse çağdaş dönem din fenomenologlarının fikir ve görüşleri de bilimsel bir bağlamda irdelenmiş ve tetkik edilmiştir. Bu da konunun din fenomenologlarının farklı bilimsel bakış açıları ve yorumlarıyla ortaya konmasına sebep olmuştur. Daha sonra ise özsel fenomenolojinin tenkidıyla diyalojik bir fenomenolojinin inşasının önemi üzerinde durmuştur.

Eserin ikinci bölümünde din fenomenolojisinin en önemli sorunlarından olan "içeriden anlama ve dışarıdan anlama" sorunu üzerinde durulmuştur. Bu bölümde konunun üç önemli boyutu üzerinde durulmuştur. İlk olarak dini tecrübenin ya da kutsalın otonomisi fikriyle alakalıdır. Konuyla ilişkili Otto, Wach ve Eliade'nin görüşleri bu bölümde değerlendirilmiştir. İkinci olarak indirgemecilik

meselesi üzerinde durulmuştur. Bu bölümde ise indirgemeciliğe taraf olan Segal'ın görüşleri irdelenmiş ve bu görüşlere yönelik tenkitler ele alınmıştır. Daha sonra ise yorumsal bir sosyalbilim düşüncesiyle fenomenolojinin işbirliği ve diyalogu ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Son olarak ise dini araştırmalarda dini fenomenlere ne dışarıdan ne de içeriden bakan nötral pozisyonu tartışılmıştır.

Eserin üçüncü bölümünde fenomenolojik yöntemle tekabül eden karşılaştırmalı din disiplininin küresel bağlamda nasıl rol oynadığı üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla karşılaştırmalı din disiplinine olan ihtiyacı tetikleyen etkenlerin ve icra ettiği işlevin ne olduğuna ilişkin sorunlar ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde din kavramının yeterliliğini araştıran Cantwell Smith'in etimolojik tartışmasına yer verilmiştir. Yine Smith'in metodolojisini yapılandıran iman-inanç ayırımı, birikimsel gelenek kavramları üzerinde durulmuştur.

Dördüncü bölümde Cantwell Smith'de, dini hayatın fenomenolojisi üzerinde durulmuştur. Smith için önemli olan kutsal nesnelere veya önermelerden ziyade şahsılık boyutunun ön plana çıktığı dini hayatın araştırılması önem arz etmektedir. Dolayısıyla burada önem arz eden süreç ve katılım kavramları üzerinde durulmaktadır. Neticede Smith bu bölümde öznelliğe ve nesnelliğe alternatif teşkil eden birleşmiş öz bilinç kavramına sığınarak diyalojik bir bağlamda kendi fenomenolojisini inşa etmektedir.

Emir Kuşçu bilimsel araştırma yöntemlerini esas alarak hazırlamış olduğu bu eserle Felsefe ve Din Bilimleri alanına önemli bir katkı ve zenginlik sağlamıştır. Öncelikle çalışmada bilimsel ve akıcı bir dil kullanılarak din fenomenolojisinin temel kavramları felsefi ve ilmi olarak açıklanmıştır. Oldukça geniş bir içeriğe sahip olan bu eserin, Felsefe ve Din Bilimleri araştırma yöntemleri temel alınarak hazırlanmış bilimsel bir çalışma olduğu görülür. Eser incelendiğinde yazar öncelikle çalışmasında fenomenolojik yöntemin ve bu bağlamda Din Fenomenolojisi adı verilen disiplinin ne olduğunu ve Din Bilimleri sahasında nasıl bir fonksiyona sahip olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Eserde Din Fenomenolojisi genel bütünlüğü içerisinde ele alınıp irdelenmiştir. Onun felsefi fenomenolojisiyle olan ilişkisi, fenomenolojinin dinler tarihinden ayrıldığı noktalar veya onunla olan münasebeti, indirgemecilik problemi, tarihsellik sorunu ve din fenomenolojisinin teolojik bir karaktere sahip olup olmadığı gibi problemler bu çalışmanın temel konularını teşkil etmiştir. Eserin üzerinde yoğunlaştığı en önemli konulardan biri de din fenomenolojisinin temel problemi olan dini fenomenleri içten anlama sorunu ile beraber bunun karşıtı olan dıştan anlama sorunudur. Din fenomenolojisinin bütün bu problematik konuları yeni ve çağdaş bir fenomenolojik yöntemin inşasında önemli bir isim olarak kabul edilen "Wilfred Cantwell

Smith" fenomenolojik yöntem hakkındaki görüşleri temel alınarak açıklanmaya çalışılmıştır. Cantwell Smith "*birleşmiş eleştirel öz bilinç*" düşüncesi içeriden-dışarıdan ayırımının aşılmasında önemli bir rol oynadığını ve içeriden-dışarıdan anlama bütünlüğünü gerçekleştirmiştir. Bu çalışmayla Cantwell Smith'in fenomenolojik geleneğe yeni bir anlayış ve soluk kazandırdığı ortaya konulmuştur. Cantwell Smith'le beraber diğer din fenomenologlarının ve din bilimcilerinin yöntem hakkındaki farklı bilimsel bakış açıları ve yorumlarına da değinilerek çalışmaya zenginlik katılmakla beraber konunun temel problematiğinin ortaya konulması, açıklanması ve anlaşılmasında etkili olunmuştur.

Yazar Emir KUŞÇU bu eserleriyle birlikte Mitoloji ve Varoluş, Dinler Tarihinin Eleştirel Bağlamı adlı kitapları, Teolojik Hermenötik, Tarih ve Eskatoloji adlı çeviri çalışmaları ve çeşitli dergilerde yayımlanan makaleleri ile Dinler Tarihi alanına hatırı sayılır bir katkı sağlamıştır. 2014 yılındaki talihsiz kazayla aramızdan ayrılan değerli meslektaşım Emir KUŞÇU'ya Allah'tan rahmet, yakınlarına ise sonsuz sabırlar dilerim.



**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**YAYIN İLKELERİ**

1. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 50-200 kelime civarında Türkçe-İngilizce özet; 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.
7. Dergiye ulaşan makaleler, ön incelemesi yapıldıktan sonra belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Raporların biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde yazıların yayımı yayın kurulunun takdirine bağlıdır. Yazılar, varsa raporlarda belirtilen düzeltmeler, yazarı tarafından yapıldıktan ve Yayın Kurulu tarafından kontrol edildikten sonra yayımlanır.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
10. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
11. Dergiye gönderilecek yazılar *ilahiatergi@inonu.edu.tr* veya *ifd@inonu.edu.tr* e-mail adreslerinden birine gönderilebilir.
12. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

## İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Yazım Ölçüleri şu şekilde olmalıdır.

Kağıt Boyutu	Dikey A4
Üst Kenar Boşluk	4 cm
Sol Kenar Boşluk	4.5 cm
Alt Kenar Boşluk	6 cm
Sağ Kenar Boşluk	4 cm
Üst Ve Alt Bilgi	Üst Bilgi: 3 cm, Alt Bilgi: 6 cm
Yazı Tipi (Başlık Ve Özet)	Cambria
Yazı Tipi (Metin)	Palatino Linotype
Yazı Tipi Stili (Başlık)	Kalın
Yazı Tipi Stili (Metin)	Normal
Yazı Tipi (Üst Ve Alt Bilgi)	İtalik
Boyutu (Başlık)	14 punto
Boyutu (Özet)	8 punto
Boyutu (Dipnot Metni)	8,5 punto
Boyutu (Yazar Adı Ve Normal Metin)	10 punto
Satır Aralığı	Tek

3. Makale ve yazılarda Chicago ve APA dipnot gösterme sistemlerinden bir kullanılabilir.
4. APA dipnot gösterme sistemini kullanan yazarlar, referansların tam bilgilerini (yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayın evi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago dipnot gösterme sisteminde aynı şekilde makalenin sonunda kaynaklar gösterilmelidir. Yazılar bu sisteme göre yazıldığı takdirde aşağıdaki kaynak gösterme yöntemi takip edilmelidir:
  - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise (çev. veya trc.), çevirenin adı., tahkikli (thk.), sadeleştirme (sad:), edisyon (ed: veya haz:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; IV), sayfası (s.), sayfalar arası (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr.22a)
  - b. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.)
  - c. İkinci kez gösterilen aynı kaynaklar, yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı veya kısaltma (örnek: a.g.e.), cilt ve sayfa numarası belirtilmelidir.
  - d. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (a.g.e.), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö. veya v.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).