

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

yıl / year: 12 • sayı / issue: 3 • kış / winter 2012

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

sahibi ve yazı işleri m¼d¼r¼
owner and responsible manager

Abd¼lkadir Okumuşlar

edit¼r

editor-in-chief

Doç. Dr. Fikret Karapınar

edit¼rler kurulu
editorial board

Doç. Dr. Adem şahin

Prof. Dr. Ahmet aycı

Prof. Dr. Ahmet Yaman

Prof. Dr. Cem Zorlu

Prof. Dr. Dilaver G¼rer

Prof. Dr. F. Ahmet Polat

Prof. Dr. Hidayet Işık

Doç. Dr. Kamil G¼neř

Prof. Dr. Mehmet Akg¼l

Doç. Dr. Muhammet Tasa

Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Doç. Dr. Seyit Bahçıvan

yardımcı edit¼rler
co-editors

Arş. G¼r. Ali Dadan

Arş. G¼r. Feyza Demir

Yrd. Doç. Dr. Hatice Doğan

Arş G¼r. Mesut Kaya

Arş. G¼r. Necmettin G¼ney

Marife Dini Araştırmalar Dergisi ULAKBİM ve Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index) tarafından taranmaktadır.



yazışma

contact address

Doç. Dr. Fikret Karapınar

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fak¼ltesi
Meram Yeni Yol Cd.

42090 Meram – Konya / T¼rkiye

+90. 332. 323 82 50

kurumsal web adresi

official web address

www.marife.org

e – mail

editor@marife.org

editormarife@gmail.com

ISSN: 1303-0671

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık (Bahar, Yaz ve Kış) aylarında olmak ¼zere yılda ¼ç sayı yayımlanır. Dergi, T¼rkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. G¼nderilen t¼m makaleler hakem, danışma kurulu ve edit¼rler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

• *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published three times a year, in April, August and December (Spring, Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Turkey. All submitted articles are refereed.

i d¼zen ve kapak

interior design and cover

Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni

cover pattern

Secuklu kapak içi

baskı & y¼netim yeri

publishing & head office

sebat ofset matbaacılık

matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay

0332. 342 01 53 / KONYA / T¼RKİYE

KTB. S. No: 16198

Basım Tarihi: Aralık 2012

yıl / year: 12 sayı / issue: 3

kış / winter 2012 KONYA

***danışma kurulu
advisory board***

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu (Dışişleri Bakanı)
Prof. Dr. Adnan Demircan (Harran Ü)
Prof. Dr. Ahmet Öğke (Akdeniz Ü)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. A. Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversitât)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Ednan Aslan (Universitât Wien)
Prof. Dr. Emrullah İşler (Gazi Ü)
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. H. Tekin Gökmenoğlu (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Hayati Hökeleki (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Hüsametdin Erdem (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu (Yalova Ü)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Ü)
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İzzet Er (Din Hizmetleri Müşaviri)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (Marmara Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Zeki İşcan (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Ü)
Prof. Dr. M. Ali Kapar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Osman Güner (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (Süleyman Demirel Ü)
Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Tacettin Uzun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Yusuf Işıcık (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Zeki Duman (Erciyes Ü)
Doç. Dr. Galip Türcan (Süleyman Demirel Ü)
Doç. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Doç. Dr. Kürşat Demirci (Marmara Ü)
Doç. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Doç. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)
Yrd. Doç. Dr. Burhan Köroğlu (Bahçeşehir Ü)
Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)

***sayı hakemleri
rewivers of the issue***

Prof. Dr. Ahmet Çaycı (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bahattin Dartma (Yüzüncü Yıl Ü)
Prof. Dr. Dilaver Güner (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Hüsametdin Erdem (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. M. Ali Kapar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Nasi Aslan (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Şadi Eren (İğdir Ü)
Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Murtaza Köse (Atatürk Ü)
Doç. Dr. O. Nuri Küçük (Erciyes Ü)
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Güzel (Akdeniz Ü)
Yrd. Doç. Dr. Harun Ögmüş (N. Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Işıtan (Karabük Ü)
Yrd. Doç. Dr. M. R. Telkenaroğlu (Gümüşhane Ü)
Yrd. Doç. Dr. Necati Demir (K. Sütçü İmam Ü)
Yrd. Doç. Dr. Ramazan Şahan (Muş Alparslan Ü)

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Dini Araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık (Bahar, Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır. Şu ana kadar sekiz özel sayı çıkaran dergi gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.

• *MDAD*, Dini Araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans tanıtımları ve nostalji çalışmalarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

• Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

• Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.

• Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.

• Yazarlar, hızlı haberleşmeyi temin için telefon ve e-mail adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.

• Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ile bu araştırmacılara ve diğerlerine ayrıca 20 adet ayrı basım takdim edilir.

YAYIN İLKELERİ

• *MDAD*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.

• *MDAD*'ne gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.

• Bir araştırmamanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.

• Bir araştırmamanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.

• İlk hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanamaz.

• Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.

• "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihi sunulur, tashihi edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

• Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

• Yayımlanması istenilen yazılar Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta veya CD ile birlikte isimsiz iki nüsha halinde (Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dahil) editöre gönderilmelidir.

• Yazılar (resim, şekil, harita, vb. elder dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa (12 punto Times New Roman, 1,5 aralık, kenar boşlukları 2,5 cm) olmalıdır.

• Yazıların 150 kelimelik Türkçe özeti ve bu özeten İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir. Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (beş adet) verilmelidir.

• Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

• Araştırmamanın sonunda "kaynakça" verilmelidir.

• Özetler, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

GENERAL PRINCIPLES

• *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published three times a year, in April, August and December (Spring, Summer and Winter). Until now, eight special issues have been published and new special issues are published when necessary.

• *MTJRS*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. Marife welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.

• All submitted works are published by the approval of editorial board.

• All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.

• The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.

• Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through editor@marife.org - editormarife@gmail.com

• Contributors will receive a copy of the relevant issue and 20 complimentary offprints of their articles.

PUBLISHING PRINCIPLES

• Articles submitted for the consideration of publication in *MTJRS* must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.

• Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.

• Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.

• The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.

• If the two referees disapprove the article, it cannot be published.

• If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.

• If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.

• If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

WRITING PRINCIPLES

• Manuscripts must be submitted to the editor either via e-mail or via regular mail in two printed copies together with a CD (translations with their original texts, pictures, drawings and tables saved in CD) containing the text in Microsoft word.

• The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than twenty five (25) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).

• Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 150 words. Turkish and English key words (five pieces) also should be submitted.

• The title of the articles should be given in Turkish and English.

• Each article should include a "bibliography" at the end.

• Abstracts of articles are also published in the Web site of the journal: www.marife.org accessible by the international academic community.

| iindekiler

| editörden

| makaleler / articles

| Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram
Religious Literacy: An Essential Concept for the Philosophy of Religious Education
Ayşe Zişan Furat 9-24

| İlkağdan İslam Düşüncesine Felsefe Tasavvuru: Tanım Merkezli
Bir Karşılaştırma Denemesi
*The Conception of Philosophy from the Antiquity to Islamic Thought:
An Attempt of Definition-Centered Comparison*
Hasan Ocak 25-41

| Muâviye ve Hz. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebû Zerr el-Ğıfârî
Abu Dharr al-Ghifari on the Axis of His Opposition to Muawiyah and Usman
Ahmet Güzel 43-68

| Ahmed b. Hanbel'in Siyasî Otorite Karşısındaki Tavrı
Ahmed b. Hanbel's Attitude towards the Political Authority
İhsan Arslan 69-88

| Kur'ân Sûrelerini İslâm Ansiklopedisi'nden Okumak
Reading the Qur'anic Chapters (Surah) Through the Encyclopaedia of Islam
Nihat Uzun 89-113

| Mekki Ayetlerde Kadın Tasavvurunun İnşasında Ahlaki Zemin
Moral Background in the Construction of Woman Concept in Meccan Surahs
Zeki Tan 115-137

- | Hukûkî Dinamizm ve İctihatta İsbet Tartışmaları
Juristic Dynamism and Discussions of Error and Right in Ijtihad
Tevhit Ayengin 139-158
- | Kur'ân'daki el-Mescidü'l-Aksâ Kavramının Kritiği
The Critique of the Term al-Masjid al-Aqsa in the Qur'an
İsrafil Balcı 159-175
- | Tasavvuf ve Psikoloji Açısından İbnü'l-Vakt Anlayışının Etkileri
Understanding in Terms of Sufism and Psychology, the Effects of Ibnu'l-Vakt
Esma Sayın 177-190
- | Abdülkâhir Cürcânî'de "Anlamın Anlamı" Kavramı Üzerine Bir Okuma
İzzeddin İsmail Çev: Numan Konaklı 191-208
- | Tasavvufa Karşı Felsefe: İslamî Bir Tartışma
Oliver Leaman Çev: Ali Kürşat Turgut 209-217
- | *incelemeler / rewives*
- | Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı I. Koordinasyon Toplantısı
Ali Öge 218-221

editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

Bir grup genç akademisyen tarafından *bilimsel birikim* sloganıyla yayın hayatına başlayan *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, ilk günkü sevinç ve heyecanla ara vermeden akademik yolculuğuna devam ederek on ikinci yılını da geride bırakmıştır. *Marifeyi* bu yolculukta yalnız bırakmayıp maddi ve manevi yönden destekleyen değerli okur ve yazarlarımıza yayın ekibi olarak teşekkür ederiz.

Ülkemizde saygın bir konuma sahip *MDAD*, Türkiye'nin sosyal bilimler alanındaki bilimsel birikimini, 13. yılında uluslararası akademik camiyla buluşturacak girişimi başlatmıştır.

Marife Dini Araştırmalar Dergisi okurlarına bu sayısında;

Ayşe Zışan Furat'ın *Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram*, Hasan Ocak'ın *İlkçağdan İslam Düşüncesine Felsefe Tasavvuru: Tanım Merkezli Bir Karşılaştırma Denemesi*, Ahmet Güzel'in *Muâviye ve Hz. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebû Zerr el-Ğifârî*, İhsan Arslan'ın *Ahmed b. Hanbel'in Siyasî Otorite Karşısındaki Tavrı*, Nihat Uzun'un *Kur'ân Sûrelerini İslâm Ansiklopedisi'nden Okumak*, Zeki Tan'ın *Mekki Ayetlerde Kadın Tasavvurunun İnşasında Ahlaki Zemin*, Tevhit Ayengin'in *Hukûkî Dinamizm ve İçtihatta İsabet Tartışmaları*, İsrail Balcı'nın *Kur'ân'daki el-Mescidü'l-Aksâ Kavramının Kritiği* ve Esmâ Sayın'ın *Tasavvuf ve Psikoloji Açısından İbnü'l-Vakt Anlayışının Etkileri*, adlı makaleleri ile birlikte İzzeddin İsmail'den Numan Konaklı'nın yaptığı *Abdülkâhir Cürcânî'de "Anlamın Anlamı" Kavramı Üzerine Bir Okuma* ve Oliver Leaman'dan Ali Kürşat Turgut'un yaptığı *Tasavvufa Karşı Felsefe: İslamî Bir Tartışma* isimli çevirilerden oluşan dolgun içeriği sunmaktadır.

Kıymetli okurlar!

Bu sayı ile *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* on ikinci yılını geride bırakmış bulunmaktadır. Makaleleri hazır olan 2013 yılının ilk (Bahar) sayısında buluşmak ümidiyle...

Fikret Karapınar

Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram

Ayşe Zişan Furat

Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Eğitimi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
zisanfurat@yahoo.com

Öz

20. yüzyılın ortalarından itibaren alfabe okuryazarlığı ve gelişmişlik ekseninde tartışılmaya başlanan okuryazarlık kavramı, zaman içerisinde farklı boyutlar kazanmıştır. Bir taraftan farklı olguların (bilgi, medya vs.) nasıl bilinçli bir şekilde kullanılabileceği ile ilişkili teknik bilgileri ihtiva eden, diğer taraftan da toplumların sosyo-kültürel yapılarının etkisi ile şekillenen bir kavram görünümü kazanmıştır. Okuryazarlık kavramına yüklenen anlamdaki dönüşümün bir neticesi olarak farklı okuryazarlık türlerinden söz edilmeye başlanmıştır. Bunlardan bir tanesi olarak kabul edilebilecek olan din okuryazarlığı da 21. yüzyılın başından itibaren akademik çalışmalarda yoğun bir şekilde konu edilmeye başlanmıştır. Çalışmamız, günümüzde çok kültürlülük, dinler arası/mezhepler arası eğitim, küreselleşme, vatandaşlık eğitimi gibi pek çok yeni kavram üzerinden sürdürülen din eğitimi tartışmalarına katkıda bulunulacağı düşünülen din okuryazarlığı kavramını tanıtmayı amaçlamaktadır. Ülkemizde konu üzerine henüz detaylı bir araştırma yapılmamış olduğundan, öncelikle okuryazarlık kavramı ele alınacak ve ardından din okuryazarlığı konusunda geliştirilen farklı yaklaşımlar incelenecektir. Son olarak ise, din okuryazarlığı ile din eğitimi arasındaki ilişki üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Eğitimi Felsefesi, Okuryazarlık, Din Okuryazarlığı, Eleştirel Düşünce.

Religious Literacy: An Essential Concept for the Philosophy of Religious Education

The concept of literacy, which in the second part of 20th century was mostly associated with the abilities required for reading and writing, has gained different dimensions over the course of time. While it has involved the technical abilities related to efficiently making use of different objects such as knowledge, media and others on the one hand, it was also addressed as a concept that was shaped by the specific socio-cultural patterns and trends. The diversity in the meanings ascribed to the concept reveals the fact that many different literacy forms might co-exist together, even in the same social groups. As a consequence, religious literacy found its special place among the hotly debated academic topics. By deliberating on the concept of religious literacy this paper aims to make a contribution to the contemporary academic works in the field of religious education as well as to bring a new perspective to the discussions on multiculturalism, interreligious education, and citizenship education. As the topic has not been explored in depth by Turkish scholars, this paper first elaborates on the theoretical background of the concept of literacy, then it presents the different approaches to religious literacy. Finally, the relation between religious education and religious literacy will be critically evaluated.

Key Words: Religious Education, Philosophy of Religious Education, Literacy, Religious Literacy, Critical Thinking.

Atıf

Ayşe Zişan Furat, Din Okuryazarlığı: Din Eğitimi Felsefesi Açısından Temel Bir Kavram, Marife, Kış 2012, ss. 9-24

Giriş

Ülkemizde 1950'li yıllardan itibaren akademik bir inceleme konusu haline gelen din eğitimi alanı, özellikle 1980 sonrasında köklü bir akademik disiplin olarak teşekkül etmeye başlamıştır. 1982'de din derslerinin okul müfredatlarına zorunlu dersler olarak eklenmesi ile alanda yapılan çalışmalar, din dersinin zorunluluğu, laik bir ülkede din eğitiminin mevcudiyeti, din derslerinin tarihi, müfredat ve amaçları ile uygulamalarda yaşanan sorunlar üzerine yoğunlaşmış; ilerleyen yıllarda ise bu konulara ilahiyat fakülteleri, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından sürdürülen yaygın din eğitimi faaliyetleri ve eğitim yaklaşımlarında meydana gelen değişimler gibi başlıklar eklenmiştir.¹ Günümüzde alanda yapılan çalışmalara bakıldığında, mezhepler arası eğitim,² çok kültürlülük,³ küreselleşme,⁴ barış eğitimi,⁵ vatandaşlık eğitimi⁶ ve kuşaklar arası din eğitimi⁷ gibi pek çok yeni kavramın tartışmaların merkezinde yer aldığı görülmektedir. Çalışmamız, bu açıdan, din eğitimi alanında yapılan tartışmalara katkıda bulunacağı düşünülen bir kavramı, "din okuryazarlığı" kavramını tanıtarak söz konusu araştırmalara kavramsal açıdan bir zenginlik kazandırmayı hedeflemektedir.

Her ne kadar din okuryazarlığı ve temellerini aldığı okuryazarlık kavramları geçtiğimiz yüzyılla beraber eğitim alanının temel uğraşı alanları arasına girmişse de, İslam eğitimi açısından düşünüldüğü, her iki kavramın kökenlerini Hz. Peygamber döneminde bulmak mümkündür. Kur'an-ı Kerim'in ilk vahyedildiği andan itibaren çeşitli vesilelerle Hz. Peygamber'in dini tebliğ ettiği toplum arasındaki okur-yazarlık oranının yükseltilmesi için çaba harcadığı bilinmektedir.⁸ İslam'ın okuma-yazma ve dolayısıyla da eğitim-öğretim verdiği önemin belki de en önemli

¹ Kızılabdullah, "İlahiyat Fakültelerinin Kuruluşundan Bugüne Din Eğitimi Bilimi Alanında Yapılan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", s. 301. Günümüzde ne yazık ki ülkemizde din eğitimi alanında yapılan çalışmaların zaman içerisindeki konu, içerik ve metodoloji açısından dönüşümüne ilişkin nicel ve/veya nitel bir araştırma mevcut değildir. Ancak yine de, konu üzerine değerlendirmeleri içeren bazı çalışmalardan söz etmek mümkündür. Örn. Kayadibi, Başkurt, Furat, *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Literatürü (1923-2007)*; Öcal, "Türkiye'de Din Eğitimi Tarihi Literatürü", ss. 399-430; Tosun, "Bir Anabilim Dalı Olarak Türkiye'de Din Eğitiminin Doğuşu, Gelişmesi ve Alanına Katkıları", ss. 293-303; Ünsal, Kaymakcan, "İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme", ss. 51-79.

² Bk. Bilgin, "Örgün Din Öğretimi'nde Değişen İhtiyaçlar ve Yönelişler", ss. 30-44.

³ Bk. Altaş, "Çokkültürlü Din Eğitimi Modeli Geliştirmede İşlem Basamakları İçin Bir Deneme", ss. 243-276.

⁴ Bk. Bilgin, "Örgün Din Öğretimi'nde Değişen İhtiyaçlar ve Yönelişler"; Gözütok, "Avrupa Birliği-Küreselleşme Karşısında Dinin Durumu ve Din Eğitimi", ss. 89-116; Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi, Yeni Paradigma İhtiyacı*.

⁵ Bk. Yılmaz, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ve Barış Eğitimi", s. 35-48.

⁶ Bk. Nazıroğlu, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında Vatandaşlık Eğitimi", ss. 73-95; Kaymakcan, Meydan "Demokratik Vatandaşlık ve Din Öğretimi: Yeni Yaklaşımlar ve Türkiye'de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme", ss. 29-53.

⁷ Bk. Kılavuz, *Kuşaklararası Din Eğitimi*.

⁸ Bunlar arasında Bedir savaşı sonrasında elde edilen esirlerin Medine'de bulunan Müslüman çocuklardan 10 tanesine okuma-yazma öğretilmeleri karşılığında serbest bırakılması zikredilebilir. Hz. Peygamber döneminde eğitim-öğretim faaliyetleri konusunda bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 74-84; Gözütok, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*, s. 155-223.

delili, vahyedilen ilk ayetin “Oku, seni yaratıp yetiştirenin adıyla. O, insanı aşılannış yumurtadan yarattı. Oku! İnsana bilmediklerini belleten, kalemlle (yazmayı) öğreten Rabbin, en büyük kerem sahibidir” (Alak, 96:1-5)⁹ olması ve pek çok ayette okuma yazma ile bilgi edinmenin öneminden bahsedilmesidir.¹⁰ Kuşkusuz Kur’an ayetlerinde ve Hz. Peygamber’in uygulamalarında üzerinde özellikle durulan mevzu sadece alfabe okuryazarlığı değil, bununla beraber İslam dininin kurallarının ve kültürünün kişiler tarafından içselleştirilebilmesidir.

Çalışmamızda detaylı bir şekilde ele alındığı üzere, okuryazarlık kavramı, günümüzde dahi bu iki temel unsur arasında şekillenmektedir. Bunlar, alfabe okuryazarlığı ve sosyo-kültürel yapının içselleştirilmesidir. Bununla beraber özellikle geçtiğimiz yüzyılda teknoloji alanında meydana gelen gelişmeler, okuryazarlık kavramına farklı bir boyut daha eklemiştir. Böylelikle bilgi, medya ve teknoloji vb. alanlar ile ilişkilendirilerek ele alınan ve daha ziyade teknik becerileri vurgulayan okuryazarlık kavramı, 21. yüzyılın başından itibaren Amerika ve İngiltere akademik yazınının gündemine sıklıkla yer alan konular arasına girmiştir.

Konumuz olan din okuryazarlığı ise, zikredilen okuryazarlık türlerinden çok daha özel bir alanla ilişkili olması nedeniyle ayrılmaktadır. Özellikle çok kültürlü yapılara sahip ülkelerde üzerinde durulan kavram, din eğitiminin teorisi, hedefleri ve politikası hakkında yapılan çalışmalar ile pek çok ortak paydaya sahiptir. Bununla beraber, konu üzerinde ülkemizde henüz akademik bir araştırma yapılmamıştır. Bu nedenle kavramın tanıtılmasına yönelik bir giriş mahiyetinde olan çalışmamızda, günümüzde din okuryazarlığı kavramı konusunda geliştirilen farklı yaklaşımların tanıtılması ile yetinilmiştir. Dolayısıyla öncelikle din okuryazarlığının temelinde yatan okuryazarlık kavramı detaylı bir şekilde üzerinde durulmuş ve zaman içerisinde kavrama yüklenen yeni anlamlar ele alınmıştır. Kavramın zaman içerisindeki dönüşümü incelendikten sonra ise din okuryazarlığı kavramı tanıtılmış ve konu üzerine çalışmalar yapan araştırmaların görüşleri değerlendirilmiştir. Değerlendirme bölümünde ise, din okuryazarlığı kavramının din eğitimi alanındaki izdüşümleri üzerinde durulmuştur.

1. Okuryazarlık Kavramı

1950’li yıllardan itibaren akademik yazında tartışılmaya başlanan okuryazarlık kavramı, başlangıçta temel okuma-yazma becerilerinin edinimi ile ilişkilendirilmiştir.¹¹ İlerleyen yıllarda ise okuduğunu anlama ve kendini yazıyla ifade etme, dil öğrenme ve zihin becerilerinin gelişimi gibi bilgi ve beceri alanları da kavrama

⁹ Çalışmamızda kullanılan ayetlerin mealleri için Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından yayınlanan *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*’ne (Ankara, 2005) başvurulmuştur.

¹⁰ Konuyu ele alan ayetler ile geniş tahlilleri için bk. Ayasbeyoğlu, *İslamiyetin Eğitimize Getirdiği Değerler*, s. 63-78.

¹¹ Okuryazar ve okuryazarlık arasındaki fark ile ilgili detaylı bilgi için bk. Kurudayıoğlu, Tüzel, “21. Yüzyıl Okuryazarlık Türleri, Değişen Metin Algısı ve Türkçe Eğitimi”, s. 285-286.

dahil edilmiştir. Böylelikle okuryazarlık kavramı, sosyal bilimler ve özellikle de eğitim bilimleri alanının temel çalışma konularından bir tanesi haline gelmiştir.¹²

Okuryazarlık kavramı, nasıl bir [okuryazar] birey yetiştirilmek istendiği ve eğitilmiş kişinin hangi özelliklere sahip olması gerektiği sorularına yanıt veren eğitim politikaları ve bu politikaların içerdikleri siyasi referanslar nedeniyle, zaman içerisinde, politik bir çehre de kazanmıştır. Nitekim 70'li ve 80'li yıllarda ekonomik ve sosyal gelişim, dolayısıyla da kitle eğitimi ve sosyal sınıfların oluşumu çerçevesinde ele alınmaya başlanan kavram, farklı sosyo-kültürel yapıları anlamlandırmak/açıklamak için kullanılmıştır. Dönemin antropoloji ve dil bilimi algısının da etkisiyle okuryazarlık, toplumların ıllkellikten gelişmişliğe geçişlerinde etken olan güçlü bir faktör olarak tanımlanmıştır.¹³

İlerleyen yıllarda ise, okuryazarlık tanımlarında çeşitlilik görülmeye başlanmıştır. Örneğin Green, okuryazarlığı işlemsel, kültürel ve eleştirel olmak üzere üç boyut aracılığıyla tanımlamıştır.¹⁴ Okuryazarlığın *işlemsel boyutunu* dilin edini mi ve farklı bağlamlarda kullanımının öğrenilmesi ile açıklarken; *kültürel boyutu* ile metinlerin, kendilerine özgü bağlamlarının içerisinde anlamlandırılmalarına işaret etmektedir. *Eleştirel boyut* ise sosyalleşme süreci ile yakından ilişkili olup, bireyin sadece metinlere anlam vermesi değil, aynı zamanda mevcut metinleri dönüştürebilmesi ve aktif bir şekilde metin üretebilmesi anlamına gelmektedir.¹⁵ İçlerinde buldukları sosyo-kültürel ortamların bireylerin okuma ve yazma, doğal olarak da anlamlandırma ve anlam üretme pratikleri üzerindeki etkilerini içeren böyle bir tanımlama, kuşkusuz, eğitim bilimleri açısından çok önemlidir. Diğer taraftan, aynı dönemlerde okuryazarlık kavramının gelişimiyle paralel bir şekilde, eğitim bilimlerinde de eleştirel düşünme ve yorumlama becerilerinin artırılmasına yönelik vurgular yapılmış; bilgiyi edinen ve aktaran bireyden ziyade bilgiye nasıl ulaşabileceğini bilen, edindiği bilgiyi yorumlayarak kullanabilen bireyin yetiştirilmesi eğitimin temel amaçları arasında sayılmaya başlamıştır.¹⁶

Okuryazarlık kavramına yüklenen anlamdaki dönüşümün yansımaları Unesco'nun konuya ilişkin yayınladığı metinlerde de açık bir şekilde görülmektedir. 1950'li yıllarda okuryazarı "*Günlük hayatı ile ilgili basit ve kısa bir cümleyi anlayarak okuyup-yazabilen kişi*" olarak tanımlayan Unesco, 1960'larda işlevsel (fonksiyonel) okuryazar kavramına yönelik açıklamalar yapmıştır. Unesco'nun işlevsel okur-yazarlık tanımı, okuma-yazma ve aritmetikle ilgili temel bilgi ve bece-

¹² Okuryazarlık kavramının gelişimi ile ilgili olarak bk. Graff, *Legacies of Literacy* ve Lankshear, "Literacy Studies in Education: Disciplined Developments in a Post-Disciplinary Age", ss. 199-227. Okuryazarlık kavramının Avrupa, Amerika ve Avustralya'daki gelişimine ilişkin geniş bilgi için ayrıca bk. Aşıcı, "Kişisel ve Sosyal Bir Değer Olarak Okuryazarlık", ss. 9-26.

¹³ Lankshear, "Literacy Studies in Education: Disciplined Developments in a Post-Disciplinary Age".

¹⁴ Green, "Subject-Specific Literacy and School Learning: A Focus on Writing", ss. 160-163.

¹⁵ Metin ile, sadece yazılı ifadeler değil, içerisinde bir anlam ihtiva eden tüm olgular kastedilmektedir.

¹⁶ Bu konuda özellikle, Freire'nin çalışmaları önem arz etmektedir. Okuryazarlığın sosyal yapılardan hariç tutularak tanımlanmasının mümkün olmadığını vurgulayan Freire, eğitimi hakim söyleme hizmet eden veya bu baskıdan özgür kalmayı sağlayan çift yönlü bir araç olarak tanımlamaktadır (Freire, Macedo, *Literacy, Reading the Word & the World*).

riler ile bunların günlük yaşamda kullanılmasına yönelik becerileri kapsarken aynı zamanda da, bireyin toplum içerisindeki sosyo-ekonomik rollerine daha iyi bir şekilde hazırlanmasına işaret etmektedir. 90'lı yıllardan sonra ise çokişlevli (multifonksiyonel) okuryazarlık kavramı ön plana çıkarılarak, bahsedilen temel becerilerin birey tarafından sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda kullanılabilmesi ve bireyin kapasitesini geliştirebilmek için gereksinim duyduğu becerileri edinebilmesi anlamında kullanılmıştır.¹⁷ Dolayısıyla, başlangıçta bireyin sadece alfabe okur-yazarı olması için gereken beceriler şeklinde tanımlanan kavramın kapsamının zaman içerisinde genişlediği ve bireyin kapasitesini geliştirebilmede ihtiyaç duyduğu becerileri de kapsar bir kullanım alanı bulduğunu söylemek mümkündür.

Konuya sosyo-kültürel açıdan yaklaşıldığında ise, kavramın farklı bir boyutu gündeme gelmektedir. Bu da, tanımın yapıldığı toplumun sosyo-kültürel yapısına göre okuryazarlık kavramının farklı anlamlar içermesidir. Diğer bir ifade ile toplumların sosyo-kültürel yapıları, gereksinimleri ve değerlerinin okuryazar olarak adlandırdıkları kişilerin özelliklerini belirlemesidir.¹⁸ Okuryazar kişiye atfedilen özellikler toplumlarda zaman içerisinde kendiliğinden şekillenebilirken, okuryazarlığın üretilmesinde etken olan kurumlar (yaygın ve örgün eğitim kurumları) kavramın içeriğini oluşturabilmektedir. Bu durumda da, söz konusu kurumların eğitim politikaları aynı toplumların içerisinde birden fazla okuryazar tipinin oluşmasına yol açabilmektedir. Nitekim Street'in iki boyutlu okuryazarlık kavramı, konunun açıklanmasında önemli bir teorik altyapı sunmaktadır.¹⁹

Street, 1970'lerde İran'da yaptığı antropolojik saha araştırmasının neticesinde elde ettiği bulguları okuryazarlık kavramıyla ilişkilendirmiş ve aynı sosyal grup içerisinde birden fazla okuryazarlık pratiğinden²⁰ söz etmenin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Street, geleneksel Kuran okulları, devlet okulları ve ticaret ilişkilerini farklı okuryazarlık türlerinin açıklanmasında örnek olarak kullanmaktadır. Ona göre, iki farklı tip okulda, yani geleneksel Kuran okulları ile devlet okullarında, bireylere yönelik farklı okuryazarlık türleri geliştirilmeye çalışılırken, toplum da kendi içerisinde okuryazarlık türleri oluşturmaktadır. Örneğin bir tüccar, kurduğu ticaret ilişkileri içerisinde işinin gerektirdiği özellikleri edinmekte ve konusunun okuryazarı haline gelebilmektedir. Dolayısıyla da hâkim görüşlerin [yerel veya uluslar arası kuruluşlar vs. tarafından üretilen eğitim politikaları aracılığı ile] okuryazarlık tanımları ile toplumun kendi içinde doğal bir şekilde ürettiği okuryazarlıklar arasında bir ayrımın yapılması gerekmektedir. Street buradan hareketle, otonom (*autonomous*) ve ideolojik (*ideological*) okuryazarlık kavramlarına ulaşmaktadır. Street'e göre *otonom okuryazarlık*, ortaya koyduğu kriterler ile toplum-

¹⁷ İşlevsel ve çok işlevli okuryazarlık terimleri ve Unesco metinlerinde tanımlamaları ile ilgili detaylı bilgi için bk. Güneş, "Okuryazarlık Kavramı ve Düzeyleri", ss. 503-504.

¹⁸ Harste, "What Do We Mean by Literacy Now?", s. 8.

¹⁹ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Street, "The Future of Social Literacies", ss. 21-37.

²⁰ Okuryazarlık pratikleri, bireylerin kendileriyle bir ilişki kurarak anlamlandırdıkları tüm davranış, kavram, tutum ve değerleri kapsamaktadır (Rackley, *Motivation for Religious Literacy Practices of Religious Youth: Examining the Practices of Latter-day Saint and Methodist Youth in One Community*, s. 13).

lar arasında genel geçer bir okuryazarlık anlayışı üretmeye çalışırken toplumların kültürel ve ideolojik yapılarını göz ardı etmektedir.²¹ Bu da, batılı ve/veya şehir kültürü merkezli bir okuryazarlık anlayışının toplumda bulunan ve farklı özelliklere sahip gruplara empoze edilmesi anlamına gelmektedir. Buna karşın, *ideolojik okuryazarlık*, kültürlerin kendi içlerinde ürettikleri okuryazarlık türleridir ve sadece teknik bir beceri değil, aynı zamanda sosyal bir pratik olarak anlaşılmalıdır. Böylelikle, Street okuryazarlıkla ilişkili iki temel noktaya işaret etmektedir. Bunlardan birincisi, okur-yazar ve okumaz-yazmaz arasındaki ayrımın tanımın yapıldığı referans noktasından hareketle oluşturulduğu; ikincisi ise toplumlarda bir arada mevcut olan, hatta bazı durumlarda çatışabilen birden fazla okuryazarlıktan söz edilebileceğidir.

Farklı okuryazarlıkların mevcudiyeti düşüncesine vurgu yapan isimlerden bir diğeri ise Kellner'dir. Street'ten farklı bir şekilde konuyu teknik beceriler açısından ele alan Kellner çalışmasında günümüzde teknolojik gelişmelerin ulaştığı boyut ile eğitim arasındaki ilişkileri incelemektedir. Kavramı eğitimin amaçları ile ilişkilendirirken, okuryazarlığı "*toplumsal olarak yapılandırılmış ileti ve simgeleri aktif bir şekilde kullanmayı sağlayan beceriler*" olarak tanımlamaktadır.²² Güncel hayatta yeni teknolojilerin ortaya çıkardığı sorun ve meselelere yanıt bulabilmek için ise, yeni okuryazarlık kavramları, müfredatlar ve yaklaşımlar geliştirmek gerektiğini savunmaktadır.

Günümüzde konuya ilişkin yapılan çalışmalara bakıldığında, Kellner'in bahsettiği teknolojik ve bilimsel gelişmelerin de bir sonucu olarak, tek bir okuryazarlık kavramı üzerinden yapılan tartışmaların yerini bilgi okuryazarlığı, teknoloji okuryazarlığı, medya okuryazarlığı gibi farklı alanlar ile ilişkilendiren farklı okuryazarlık türlerine bıraktığı görülmektedir. Üzerinde sıklıkla durulan okuryazarlık kavramları arasında bilgi okuryazarlığı, medya okuryazarlığı, bilgisayar okuryazarlığını saymak mümkündür. Okuryazarlık kavramının günümüzde hangi şekillerde yorumlandığı konusunda daha net bir fikir üretebilmek amacıyla bu kavramlardan iki tanesi üzerinde genel hatlarıyla da olsa durmak faydalı olacaktır. Bahsedilen okuryazarlık türleri arasında konumuzla ilişkili olması açısından en ilgi çekici olanlardan bir tanesi, *bilgi okuryazarlığı*dır.

Bilgi okuryazarlığı son yüzyılda bilgi kaynaklarının sayı, biçim ve dolaşımları açısından ulaştığı noktanın da bir sonucu olarak eğitim algısındaki değişimleri yansıtmaktadır. Kısaca, bilgiye ulaşım yollarını, bilginin eleştirel bir gözle değerlendirilmesi/yorumlanması ile etkili bir şekilde kullanılabilmesi becerilerini içeren bilgi okuryazarlığı, içerisinde bilinçli yönelim, seçicilik, eleştirel bakış açısı ve değerlendirme yeteneklerini barındıran bir kavramdır.²³ Bilgi okuryazarlığı gibi eleştirel düşünme becerileriyle ilişkilendirilen diğer bir alan ise medya okuryazarlığıdır. Medyanın günümüzde kazandığı boyut ve güçten hareketle konuya yaklaşan

²¹ Street, "The Future of Social Literacies", ss. 22-23.

²² Kellner, "New Technologies/New Literacies: Reconstructing Education for the New Millennium", ss. 67-81.

²³ Kurudayıoğlu, Tüzel, "21. Yüzyıl Okuryazarlık Türleri, Değişen Metin Algısı ve Türkçe Eğitimi", s. 293.

günümüz medya okuryazarlığı tartışmaları, medyanın bilinçli bir şekilde kullanılması için göz önünde tutulması gereken hususlar üzerinde durmaktadır.²⁴ Buradan hareketle de, “yazılı ve yazılı olmayan, büyük çeşitlilik gösteren yapılardaki (internet, televizyon vb.) mesajlara ulaşma, bunları çözümüleme, değerlendirme ve iletme yeteneği” olarak tanımlanmaktadır.²⁵ Özellikle sosyo-kültürel ve teknolojik gelişmelerle ilişkilendirilen okuryazarlık türlerinde yoğun bir şekilde görülen bu yaklaşım, bir anlamda, insan hayatında önem kazanan olguların nasıl değerlendirilebileceği ve nasıl bilinçli bir şekilde kullanılabileceğine ilişkin pratik beceriler oluşturmaya yönelik bir alan görünümündedir.

2. Din Okuryazarlığı

Bilgi okuryazarlığı ve medya okuryazarlığı gibi farklı okuryazarlık türlerinden bir tanesi olarak değerlendirilebilecek olan din okuryazarlığı ise, din alanı ile ilişkili olmasından ötürü pek çok farklı karakteristiği içerisinde barındırmaktadır. Teknik bilgi ve becerilerin yanı sıra bireyin manevi dünyası ile de ilişkili bir alanı konu edinmesinden ötürü de, din konusunda bilgi sahibi olmaktan, dini bilgiyi pratik hayata aksettirmeye kadar pek çok farklı anlam ve unsura işaret etmektedir. Diğer taraftan, referans noktası olan din ve dini yorumların kendilerine has özelliklerine bağlı olarak da farklı şekillerde tanımlanabilmektedir. Dini cemaat ve grupların kendi dini inanç ve pratikleri doğrultusunda şekillenebilen böylesine bir esnek kavram, diğer okuryazarlık türleriyle karşılaştırıldığında oldukça karmaşık bir yapı arz etmektedir.

2000’lerin başından itibaren sıklıkla dile getirilmeye başlanan bu kavram, yapılan çalışmaların büyük bir bölümünde ise, din eğitimi ve vatandaşlık eğitimi alanları ile ilişkili olarak ele alınmaktadır. Bu çalışmalarda özellikle günümüz toplumlarının çok dinli yapıları vurgulanarak, din okuryazarlığının birey ve toplumlar arası ilişkilerin geliştirilmesindeki olumlu etkisi üzerinde durulmaktadır.²⁶ Bu yaklaşımın bir neticesi olarak da, din konusunda bilgisizlik nedeniyle bireyler ve toplumlar arasında meydana gelen çatışmaların önlenmesi için farklı dinlere karşı temel düzeyde de olsa bir farkındalık geliştirilmesi gerektiği ve bu farkındalığın da din okuryazarlığının temeli olduğu ifade edilmektedir.²⁷ Özellikle vatandaşlık eğitimi açısından ele alınan din okuryazarlığının artırılması konusunu,²⁸ böylelikle, [özellikle] çok dinli toplumlarda ders müfredatlarının geliştirilmesinde göz önünde tutulması gereken temel hususlar arasına girmektedir. Tüm okul programları ile

²⁴ Medya okuryazarlığının gelişimi ve günümüzde konuya ilişkin yapılan tartışmalar ile ilgili detaylı bilgi için bk. Kurt, Kürüm, “Medya Okuryazarlığı ve Eleştirel Düşünme Arasındaki İlişki: Kavramsal Bir Bakış”, ss. 20-34. 2006 yılından itibaren ilköğretim programlarına seçmeli Medya okuryazarlığı dersinin eklenmesi ile, konuya yönelik pek çok akademik çalışma yapılmaya başlanmıştır. Örn. Türkoğlu, Şimşek (ed.), *Medya okuryazarlığı*.

²⁵ İnceoğlu, “Medyayı Doğru Okumak”, s. 21.

²⁶ Örn. Prothero, *Religious Literacy*; Moore, *Overcoming Religious Illiteracy. A Cultural Studies Approach to the Study of Religion in Secondary Education*.

²⁷ Moore, *Overcoming Religious Illiteracy*, ss. 3-4.

²⁸ Din eğitimi ile vatandaşlık eğitimi arasındaki ilişki konusunda detaylı bilgi için bk. Hookway, “Citizenship Education and Religious Literacy”, ss. 23-35.

ilişkili olan konu, din derslerinin de temel amaçlarından bir tanesi halini almaktadır. Konuyu ele alan çalışmalar incelendiğinde ise, kavramın din eğitimi de dahil olmak üzere pek çok farklı kapsam ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Bunlar arasında da özellikle Wright'ın çalışmaları, din okuryazarlığı konusunda detaylı analizler sunmaktadır.

Wright öncesinde pek çok yazar din eğitiminin dili konusu üzerinde durmuşsa da, din okuryazarlığı tartışmaları ilk olarak onun çalışmaları ile ön plana çıkmıştır.²⁹ Yaşadığımız çoğulcu dünyada din eğitimi algısının ne şekilde geliştirilmesi gerektiğini tartışan Wright,³⁰ eleştirel gerçeklik yaklaşımını benimsemektedir. Günümüz din eğitimi anlayışının bu temelden hareketle bireylerin inançları ve inanç özgürlüklerine karşı hoşgörüyü geliştirmesi gerektiğini ifade eden Wright, din okuryazarlığını ise, *din fenomeni* hakkında bilinçli, anlayışlı ve duyarlı bir şekilde düşünmek, iletişim kurmak ve davranışlarına aksettirmek becerisi olarak tanımlamaktadır.³¹ Wright'ın bu tanımı, kuşkusuz Onun din konusundaki yaklaşımı ile paralellikler içermektedir. Nitekim çalışmalarında dini, fenomenolojik bir açıdan ele alan Wright, günümüz din anlayışının *gerçekliğin* tabiatı hakkında muğlak, birbiriyle rekabet içerisinde bulunan ve çoğunlukla da örtüşen bir takım anlatılardan oluşmakta olduğunu savunmaktadır.³² Böyle bir durumda da din eğitiminin temel amacı öğrencilerin dini veya ruhsal görüşlerini oluşturmaktansa hâkim dini söylemlerden kendi saf tecrübelerini nasıl ayrıştırabileceklerini ve yorumlayabileceklerini öğretmektir. Dinin toplumsal boyutuna yapılan bu vurgu neticesinde de Wright'ın din okuryazarlığı algısı toplum içerisinde üretilen dini formlara karşı bilinçli ve eleştirel bir yaklaşımın geliştirilmesi için gereken becerileri içeren bir yapı sergilemektedir.³³

Wright'ın üzerinde özellikle durduğu eleştirel düşünme konusu günümüz eğitim programlarının da temel hedeflerinden bir tanesini oluşturmaktadır. Bilgi aktarımının yerine nasıl öğrenileceğini öğretmeyi vurgulayan yaklaşımlar doğrultusunda eleştiren, üreten ve bilgiye ulaşma yollarını bilen bireyler yetiştirilmeye çalışılmaktadır.³⁴ Wright'ın yaklaşımından hareketle eleştirel düşünce merkezli bir yaklaşım benimsendiğinde, din okuryazarlığı kavramı;

²⁹ Jackson, *Rethinking Religious Education and Plurality Issues in Diversity and Pedagogy*, s. 75.

³⁰ Konu hakkında detaylı bir tartışma için bk. Wright, "Critical Realism as a Tool for the Interpretation of Cultural Diversity in Liberal Religious Education", ss. 333-347.

³¹ Wright, *Religious Education in the Secondary School: Prospects for Religious Literacy*, s. 63.

³² Wright, "Language and Experience in the Hermeneutics of Religious Understanding", s. 173.

³³ Wright, "Religious Literacy and Democratic Citizenship", s. 215; Jackson, *Rethinking Religious Education and Plurality Issues in Diversity and Pedagogy*, s. 77.

³⁴ Seferoğlu, Akbıyık, "Eleştirel Düşünme ve Öğretimi", s. 193. Eleştirel düşünme becerisi olarak adlandırılabilir bu beceri, pek çok farklı şekilde tanımlanmaktadır. Gündoğdu'ya göre ("Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanlılgılar", s. 63) eleştirel düşünme; (1) Herhangi bir konu, olgu ve fikir üzerinde açıklık-seçiklik, tutarlılık, mantıklılık, şüphecilik ve doğru akıl yürütme gibi bazı ölçüt ve yöntemleri esas alarak; (2) Doğru olmayan düşünme biçimlerini tanıyan, kanıtlara ve sonuçlara önem veren araştırma temelli daha derin bir düşünme eğilimi, tutumu ve becerisi sergileyen, böylelikle de sadece herhangi bir sonuca değil ama tutarlı, makul sonuçlara ve yargılara ulaşmayı amaçlayan; (3) Hem problem çözme hem de problem görme kapasitesi sayesinde;

→

1. Dinin temel kaynaklarını bilme ve dini içerikli bilginin doğruluğunu değerlendirme,
2. Dinin kendisine özgü bir dili olduğunu bilme,
3. Dini bilgi hakkında eleştirel olma,
4. Dini yaşantının ve formların toplum içerisinde şekillendiğinin farkına varma,
5. Dinin kültürel yapıyı anlamadaki rolünün farkında olma,
6. Dini inanç, tavır, davranış ve değerler üzerinde etkili olan unsurların bilincinde olma gibi alanları içerecektir.³⁵ Yukarıdaki listede zikredilen hususların büyük bir bölümü çeşitli vesilelerle ülkemiz din eğitimcileri tarafından da vurgulanmaktadır.³⁶ Bununla beraber, din okuryazarlığının vatandaşlık eğitimi ile de yakından ilişkili olan farklı bir yönü daha bulunmaktadır. Günümüzde konuya ilişkin yapılan çalışmalara bakıldığında, bu yönün araştırmacıların daha fazla ilgisini çektiği anlaşılmaktadır.

Din okuryazarlığının dini açıdan çoğulcu olan toplumlardaki refah ve huzurun korunması ile yakından ilişkili olduğunun pek çok araştırmacı tarafından vurgulandığı yukarıda ifade edilmişti. Bu bağlamda yapılan çalışmalar arasında özellikle Prothero'nun *Din Okuryazarlığı* isimli eseri ön plana çıkmaktadır. Konuyu Amerika örneğinden hareketle ele alan Prothero, çalışmasında din okuryazarlığının teorik altyapısı üzerinde durmanın yanı sıra Amerikan gençliğinin din okuryazarı olabilmesi için gereken temel bilgileri de sunmaktadır. Böylelikle de konunun hem teorik hem de pratik boyutunu ele almaktadır. Din okuryazarlığını ise, "*dini gelenekleri oluşturan temel unsurları/özellikleri –temel kavramları, sembolleri, doktrinleri, pratikleri, deyişleri, karakterleri, metaforları ve kıssaları ile– günlük hayatta kullanabilmek*" şeklinde tanımlamaktadır.³⁷ Bu açıdan dini okuryazarlık, dini açıdan çoğulcu yapıya sahip toplumlarda (örn. Amerika) yaşayan kişilerin, iyi bir vatandaş olabilmeleri için kendi inandıkları dışında kalan diğer dinler hakkında bilgi edinmeleri ve edindikleri bilgileri hayatlarında (örn. kişiler arası ilişkilerinde, konuşmalarında) aktif bir şekilde kullanabilmelerine işaret etmektedir.³⁸ Prothero'nun bu yaklaşımı ile ise, din okuryazarlığının manevi yönüne de vurgu yapan Wright'tan ayrıldığı görülmektedir.

Prothero, diğer taraftan, farklı din okuryazarlıklarından bahsetmenin de mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, farklı dinlere ilişkin kapsam ve

→ (4) Kendi düşünme sürecini sürekli denetim altında tutarak değişmeye ve kendi kendini düzeltmeye açık olan bir düşünmedir.

³⁵ Söz konusu tasnif, Wright'ın konuya ilişkin bakış açısından hareketle oluşturulmuştur. Tasnifin oluşturulması esnasında eleştirel düşüncüyü diğer okuryazarlık türleriyle ilişkilendiren çalışmalar da göz önünde tutulmuştur. Örn. Warnick, *Critical Literacy in a Digital Era*; Aslan, "Görsel Olanı Okumak: Eleştirel Görsel Okur-Yazarlık", ss. 39-64; Kurt, Kürüm, "Medya Okuryazarlığı ve Eleştirel Düşünme Arasındaki İlişki: Kavramsal Bir Bakış", ss. 20-34.

³⁶ Örn. Bilgin, "Örgün Din Öğretimi'nde Değişen İhtiyaçlar ve Yönelişler", ss. 30-44; Selçuk, "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri", ss. 11-20; Selçuk, "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?", ss. 207-224; Aydın, *Açık Toplumda Din Eğitimi*, ss. ix-xiii.

³⁷ Prothero, *Religious Literacy*, ss. 11-12.

³⁸ Prothero, *Religious Literacy*, s. 1 ve 7.

imaları içeren farklı okuryazarlık türlerinden bahsetmek mümkündür. Örneğin, Protestan okuryazarı olmak reform hareketinin genel tarihini, Hıristiyan inancının esaslarını, ana sembollerini, kahramanlarını, Kral James İncil’indeki temel anlatıları bilmek anlamına gelebilecektir; İslam okuryazarlığı genel İslam tarihi, İslam’ın beş şartı, sembolleri, kahramanları ve Kuran’daki kıssaları bilmek olarak tanımlanabilecektir. Prothero, bu şekilde sınıflandırdığı temel dini okuryazarlıkların dışında, işlevlerine göre de farklı dini okuryazarlıkların mevcudiyetinden de söz etmektedir. Bunlar arasında;

1. İbadet okuryazarlığı (ibadetlerin yapılış şekillerinin bilinmesi),
2. İnanç okuryazarlığı (dinlerin temel doktrinlerinin bilinmesi),
3. Mezhep okuryazarlığı (mezhepler arasındaki farklılıkların bilinmesi),
4. Kıssa okuryazarlığı (dinlerin kendilerine has öykülerinin/anlatılarının bilinmesi),
5. Dinler arası okuryazarlığı (dinlerin birbirlerinden farklılıkları ve benzerliklerini bilmek vs.) saymak mümkündür.³⁹

Yukarıda sunulan listeden de anlaşıldığı üzere, Prothero’nun yaklaşımından hareketle dinin içerdiği tüm alanlar ile ilişki farklı bir din okuryazarlığı kavramı oluşturmak mümkündür. Her ne kadar kavramlar adlandırılmaları ve kapsamaları açısından çeşitlilik gösteriyorsa da, ortak noktaları okuryazarlığın bilgi seviyesine işaret etmeleridir. Diğer bir ifade ile din hakkında bilgi sahibi olan ve edindiği bilgisini gündelik hayatta kullanılabilen kişi Prothero’nun bakış açısına göre, okuryazarıdır. Bu şekilde bilgi edinimi üzerine kurulu teknik becerileri vurgulayan bir tanım, daha önce üzerinde durduğumuz medya okuryazarlığı, teknoloji okuryazarlığı gibi okuryazarlık türleri ile de paralellik göstermektedir. Bununla beraber, Prothero’nun dinin *ne’si* üzerine yaptığı vurgu, pek çok araştırmacı tarafından eleştirilmektedir. Örneğin, Prothero’yu dinin *nasıl* ve *niçin*’inin üzerinde yeterince durmadığını savunan Gallagher’a göre din okuryazarlığı, din hakkında bilginin dışında insanların bu bilgiyi yaşantılarında nasıl kullanabileceklerini, kendi bireysel ve toplumsal anlayışlarını nasıl ifade edebileceklerini ve hayatlarına nasıl yön ve anlam vereceklerini de kapsamaktadır.⁴⁰ Dolayısıyla, din hakkında okuryazar olmak için kişinin dinin dinamiklerini, yani dinin *nasılını* bilmesi gerekmektedir. Dinin *ne’si* ve *nasılını* anlamak için ise *niçin*’ine ihtiyaç duyulduğunu belirten Gallagher, bu alanın *insanların, kendilerinden sürekli taleplerde bulunmasına ve onları mutluluk/hüzün gibi yoğun duygulara maruz bırakmasına karşın neden dinlere inandıkları sorusunun* yanıtı olduğunu ifade etmektedir. Bu şekilde de din okuryazarlığı, sadece bilgi edinimine işaret eden tek boyutlu bir kavram olmaktan çıkmaktadır.

Benzeri bir yaklaşım, Moore tarafından da benimsenmiştir. Konuya kültür araştırmaları ekseninde yaklaştığı çalışmasında din okuryazarlığı kavramını iki temel alan üzerinden tanımlamaktadır. Bunlar; dinin temel unsurlarının farkına

³⁹ Prothero, *Religious Literacy*, s. 12.

⁴⁰ Gallagher, “Teaching for Religious Literacy”, s. 208.

varmak ve dinin sosyal/politik/kültürel hayatla buluştuğu noktaları analiz edebilmektir. Böylelikle kavrama analiz düzeyini de ekleyen Moore, dini anlamda okuryazarı;

1. Sosyal, tarihi ve kültürel bağlamlarda oluşup şekillenmeye devam eden dini geleneklerin geçmişleri, temel metinleri, pratikleri ve günümüzdeki durumları konusunda temel düzeyde bir anlayışa,

2. Politik, sosyal ve kültürel söylemlerin dini boyutlarını ayırt edip keşfedebilme yeteneğine sahip olan kişi olarak tanımlamaktadır.⁴¹

Bu şekilde bir din okuryazarı yetiştirmenin ise din derslerinde “din hakkında öğrenme” yaklaşımının kabulü ile mümkün olabileceği üzerinde duran Moore, demokratik bir eğitim anlayışının uygulanabilmesi için –dinin toplumsal hayatın bir parçası olduğu görüşünden hareketle– konfesyonel olmayan bir yaklaşım benimsemesi gerektiğini savunmaktadır.⁴² Konuyu din eğitimi ile doğrudan ilişkili bir şekilde ele alan Moore’un yaklaşımı, kavramın kapsamını bilgi düzeyinden analiz düzeyine taşıyarak genişletiyor gibi görünüyorsa da; beraberinde pek çok sorunu gündeme getirmektedir.

Bunlardan birincisi, Prothero’ya benzer bir şekilde, Moore’un yaklaşımında da din okuryazarlığının, demokratik hayatın sorumluluk sahibi vatandaşlara yüklediği rollerle ilişkili bir şekilde ele alınmasıdır.⁴³ Bu çalışmalarda özellikle üzerinde durulan husus, din konusunda yanlış ve/veya eksik görüşler nedeniyle toplumdaki huzuru bozabilecek bir takım olayların meydana gelebilmesidir. Genellikle dinlerin sosyal hayat içerisindeki rollerinden hareketle konuyu ele alan bu çalışmalarda, din konulu giriş mahiyetinde bir dersin okullarda verilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.⁴⁴ Din okuryazarlığının bu şekilde, iyi bir vatandaş yetiştirebilmek için gerekli alanlardan biri olarak sayılması; doğal olarak konunun sadece toplumun huzurunu bozabilecek ve din konusunda bilgisizlikten kaynaklanan çatışmaların engellenmesine yönelik bir alan ile sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Tahmin edilebileceği üzere, bu tartışmanın bir adım ilerisi, din konusundaki bilgisizliğin ve/veya eksikliğin hangi kritere göre tanımlandığı ile ilişkilidir. Din konusunun güvenlik merkezli bir yaklaşım ile ele alınması dinin sadece bireysel ve toplumsal rolünün derslerde konu edilmesi ile neticelenebilecektir.

Aynı hususla ilişkili olarak yöneltilebilecek bir diğer eleştiri, tanımın dinin politik, sosyal ve kültürel hayatın içerisine yerleşmiş bir sosyal/kültürel fenomen olduğu görüşünden yola çıkarak oluşturulması nedeniyle dinin ilahi ve manevi boyutunu göz önünde tutmamasıdır. Günümüzde özellikle Avrupa ve Amerika’da din bilimleri (*religious studies*) alanında yaygın olan bu görüş, din eğitimi alanında da çok kültürlü ve çok dinli eğitim yaklaşımlarını benimseyen araştırmacılar arasında da dile getirilmektedir.⁴⁵ Dinin içselleştirilmesi ve bireyin dini duygu, düşünce ve

⁴¹ Moore, *Overcoming Religious Illiteracy*, s. 56.

⁴² Moore, *Overcoming Religious Illiteracy*, s. 28 vd.

⁴³ Moore, *Overcoming Religious Illiteracy* s. 4.

⁴⁴ Gallagher, “Teaching for Religious Literacy”, s. 210.

⁴⁵ Cady, “Territorial Disputes: Religious Studies and Theology in Transition”, ss. 110-125.

davranışlarının geliştirilmesini amaçlayan profesyonel eğitim yaklaşımlarının aksine, dini toplumun sosyo-kültürel yapısının bir parçası olarak gören bu algı, bireylerin farklı dinler hakkında öğrenmeler gerçekleştirmesini hedeflemektedir⁴⁶. Prothero ve Moore'da görülen bu yaklaşım, din eğitimi uygulamaları ile ilişkilendirildiğinde din okuryazarlığının dinin manevi ve tecrübi yönünü dışlayarak sadece farklı dinler hakkında bireylerin anlayış geliştirmesine yönelik bir alan görünümü kazanmasına yol açmaktadır. Bu durum da, doğal olarak, inanan kişi açısından din okuryazarlığının nasıl tanımlanabileceği sorusunu akla getirmektedir.

Bu sorudan hareketle din okuryazarlığı kavramını açıklamaya çalışan diğer bir yaklaşım ise, inanılan dini kendisine temel referans noktası olarak almaktadır. Okuryazarlık kavramını ele alırken üzerinde durduğumuz Street'in sosyo-kültürel yaklaşımından yoğun bir şekilde etkilenen bu bakış açısı, din okuryazarlığı kavramını, dini grupların yapılarını oluşturan temel dinamikler üzerine kurmaktadır. Mormon ve Methodist Kiliselerine mensup gençlerin dini okuryazarlık pratiklerinin arkasındaki motivasyon unsurlarını detaylı bir şekilde inceleyen Rackley'in çalışması bu konuda güzel bir örnektir.⁴⁷

Street'in otantik ve ideolojik okuryazarlık kavramlarından yola çıkan Rackley, bireylerin içlerinde buldukları dini grupların kendilerini diğerlerinden ayırt edici özelliklerine paralel bir din okuryazarlığı geliştirdiği fikrini savunmaktadır.⁴⁸ Dini cemaatleri; inançları, yapıları, pratikleri ve talepleri ile sosyal yapının içerisinde inşa edilen bağlamlar olarak nitelendiren Rackley, dini grupların farklı teolojik, sosyal ve kültürel vs. özellikleri sayesinde mensuplarına farklı karakteristikler kazandıklarını kabul etmektedir.⁴⁹ Bu gruplara mensup olan kişiler de, mensup oldukları gruba ait inanç, yapı, ibadet ve talepleri öğrenmek ve anlamlandırmak için söz konusu dini geleneğe ait dil ve okuryazarlığı kullanmaktadırlar. Diğer bir ifade ile bir dini gruba mensup olan kişi sadece din konusunda okuma yapmaktan; gruba ait metinleri (örn. kutsal metinler), grubun bakış açısına göre belirli zaman, şekil ve mekânlarda, belirli amaçlara yönelik olarak okumayı öğrenmektedir. Böylelikle de aynı gruba has pek çok farklı okuryazarlık türü geliştirmektedir. Rackley konuyu açıklanabilmek amacıyla Pazar Okulu okuryazarlığı ve ibadet okuryazarlığı örneklerini vermektedir. Pazar okulundaki okuryazarlık, İncil'den bir bölümü okuyabilmek ve okunulan parçada geçenleri hayatına uygulayabilmek olarak adlandırılırken; ibadet okuryazarlığı pastör ve cemaat arasındaki karşılıklı okunan ilahilere aktif bir şekilde katılabilme becerisini gerektirmektedir.⁵⁰ Bu da,

⁴⁶ Günümüzde yoğun bir şekilde tartışılan dinlerarası eğitim ve çok kültürlü/dinli eğitim yaklaşımları üzerine ülkemizde de pek çok yayın yapılmıştır. Bunlar arasında özellikle bk. Yılmaz (ed.), *Kültürel Çeşitlilik ve Din*; Kaymakcan (ed.), *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi*.

⁴⁷ Rackley'in 2010 tarihinde tamamlanmış olduğu doktora çalışması *Motivation for Religious Literacy Practices of Religious Youth: Examining the Practices of Latter-day Saint and Methodist Youth in One Community* ismini taşımaktadır.

⁴⁸ Rackley çalışmasında, okuryazarlık ve din okuryazarlığı konusunda kendisinden önce yapılmış çalışmalar konusunda da detaylı bir tahlil sunmaktadır. Bk. Rackley, *Motivation for Religious Literacy Practices of Religious Youth*, ss. 37-43.

⁴⁹ Rackley, *Motivation for Religious Literacy Practices of Religious Youth*, ss. 12-13.

⁵⁰ Rackley, *Motivation for Religious Literacy Practices of Religious Youth*, s. 13.

grup içerisinde farklı mekân, zaman veya materyaller aracılığıyla gerçekleştirilen öğrenmeler sonucunda elde edilmesi beklenen özelliklerin din okuryazarı kişinin özellikleri ile eş anlamlı olarak kullanıldığını göstermektedir. Rackley'in tanımladığı okuryazarlık türlerini Prothero'nun tasnifinden ayıran temel husus, bahsedilen okuryazarlık türlerinin sadece bilgi düzeyi ile değil, aynı zamanda da, kişilerin mensubu oldukları dini grupların inanç ve ibadet esaslarını içselleştirmeleri ile ilişkili olmasıdır. Din okuryazarlığı, bu şekliyle, bir dini grubun içerisinde edinilen nitelikler ile ilişkili bir şekilde tanımlandığında, dini gruplar arasında da farklılaşan bir kavram görünümü kazanmaktadır.⁵¹ Bu, aynı din içerisinde farklı dini yorumlara sahip olan dini grup ve cemaatlerin–bazı durumlarda diğerlerini dışlayıcı bir yaklaşım ile– kendi gruplarına has din okuryazarlıkları geliştirmeleri anlamına da gelmektedir.

Değerlendirme

Din okuryazarlığı kavramına ilişkin tüm bu farklı görüşlerden hareketle, kavramın din hakkında bilgi edinmeyi önceleyen teknik bir beceri mi, toplum veya dini grupların dinamikleri aracılığıyla şekillenen nitelikleri kapsayan bir alan olarak mı anlaşılması gerektiği konusunun tartışmaya açık olduğu anlaşılmaktadır. Din eğitimi konusundaki yaklaşımlarla paralel bir yapı sergileyen bu durum, din eğitimi ve din okuryazarlığı arasındaki ilişkinin iki farklı şekilde ele alınabileceğini göstermektedir:

1. Din okuryazarlığı *içerisinde bilgiyi ve eleştirel düşünmeyi barındıran teknik bir beceri olarak kabul edilirse*, din eğitimi bu anlamda din/ler hakkında –temel düzeyde de olsa– bilinçli bir algı geliştirmek görevini üstlenmektedir. Din okuryazarlığının bu şekilde tanımlanması; günümüzde dini açıdan çoğulcu yapıya sahip ülkelerde yoğun bir kullanım alanı bulan çok kültürlü ve kültürlerarası din eğitimi yaklaşımları ile doğrudan ilişkilidir. Kaldı ki, her iki kavramın da temelinde diğerini tanımak, hoşgörü ve empati geliştirmek gibi amaçlar bulunmaktadır.

2. Din okuryazarlığı *yaşanılan bir dinin içerisindeki dinamikler aracılığıyla şekillenen nitelikleri kapsayan bir alan* olarak düşünüldüğü takdirde ise, din okuryazarlığı kavramının içeriği, din konusunda yetiştirilmek istenilen kişinin özelliklerine uygun bir şekilde belirlenmektedir. Verilen din eğitiminin amaçları ile yakından ilişkili olan bu husus, aynı zamanda din eğitimi faaliyetlerinin sürdürüldüğü farklı ortamlarda farklı okuryazarlıkların oluştuğu anlamına gelmektedir.

Her iki bakış açısında da karşımıza çıkan ortak nokta, din eğitiminin amaçları ile din okuryazarı olarak nitelendirilen kişinin özellikleri arasındaki yakındır. Bu durum, bir taraftan din eğitiminin amaçlarının din okuryazarlığının içeriği-

⁵¹ Farklı dini gruplara göre din okuryazarlığının nasıl tanımlandığı ile ilgili çalışmalar için bk. Kapitzke 1995. Kapitzke çalışmasında din okuryazarlığını sosyal bir pratik olarak ele almakta ve Yedinci Gün Adventist Kilisesi'nin dini yorumlama şekilleri üzerinde durmakta ve kilisenin öğrencilerin okuryazarlık becerilerini geliştirmedeki rolünü tartışmaktadır. Diğer bir örnek, Presbiteryen Kilisesi açısından din okuryazarlığını inceleyen Douglass'ın çalışmasıdır. Konuya din açısından nasıl bakılması gerektiği üzerinde duran çalışma, bir Presbiteryen din okuryazarının özelliklerinin ne olması gerektiği konusunda bilgi sunmaktadır (Douglass, "Why Religious Literacy Matters").

ni oluşturacağı anlamına gelirken; diğer taraftan da bireyin din okuryazarı olabilmesi için gereken niteliklerin ona verilecek din eğitimi çerçevesinde oluşacağı gerçektir.

Din eğitimi, bu ayırmadan hareketle, insandaki gizil güçleri ortaya çıkarma, tevhid fikrini yerleştirme, ahlaki bir hayat ile ahiret mutluluğunu kazandırma amaçlarına sahip bir alan olarak düşünülüyor ise;⁵² böyle bir tanımdan yola çıkarak oluşturulan din okuryazarı anlayışı da, tahmin edileceği üzere, hayatına anlam kazandıracak ölçüde dini inancı içselleştirmek üzerine kurulu olacaktır. Diğer taraftan çok kültürlü din eğitimi kavramında olduğu gibi, belli bir dinin eğitim sürecinde farklı dini ve etnik yapılara karşı çok kültürlü bilgi, tutum, değer ve becerileri kazandırmak ile toplum içerisinde var olan farklı din ve mezheplerden başlayarak bireylerin, farklı dini inançları ile bu inançların mensupları tarafından üretilen kültür üzerinde düşünebilmesini sağlamak din eğitiminin hedefleri arasında sayılıyor ise;⁵³ bu durumda din okuryazarlığı kavramı toplumun dini yapısının farkında olmak ve dinin kültürel boyutunu değerlendirebilmek gibi nitelikleri içerisinde barındıracaktır. Dolayısıyla da, din okuryazarlığı kavramının, din eğitiminin felsefesi-ne paralel olarak şekillendiği anlaşılmaktadır. Her ne kadar din okuryazarlığı kavramı ülkemiz akademik yazınında henüz detaylı bir şekilde ele alınıp incelenmemişse de, gelecek yıllarda geliştirilecek din eğitimi anlayışlarına katkıda bulunabilmesi amacıyla konuya dair ve hatta dini okuryazarlık kapsamına girebilecek alt konular ile ilgili detaylı çalışmaların yapılması gerektiği açıktır. Bunların arasına din okuryazarlığının temellerinden Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde esas alınan din okuryazarlığı anlayışına kadar geniş bir konu alanı girmektedir. Ayrıca, özellikle nasıl bir din okuryazarı yetiştirmek istiyoruz sorusu ekseninde hazırlanacak din eğitimi programlarının, uygulamaların daha tutarlı ve verimli bir şekilde yürütülmesine ve sonuçlandırılmasına fayda sağlayacağı da unutulmamalıdır. Bununla birlikte, konuyla ilişkili temel bir hususun yapılacak tartışmalarda göz önünde tutulması gereklidir. Bu da, akademik kavramların farklı kültürler tarafından ödünç alınarak kullanılabildiği karşılıklılaşılabilir problemlerdir. Kuşkusuz her kavram kendi içerisinde şekillendiği kültürün yapısal özelliklerini taşımaktadır. Bu nedenle konumuz olan din okuryazarlığı kavramı da ele alınırken, kavramın İslam eğitimi açısından hangi noktaları ihtiva ettiğinin özellikle incelenmesi gerektiği açıktır. Umit ediyoruz ki ilerleyen yıllarda konu üzerine yapılacak çalışmalarda konu üzerine ihtiyaç duyulan ihtimam gösterilecektir.

Kaynakça

- Altaş, Nurullah, "Çokkültürlü Din Eğitimi Modeli Geliştirmede İşlem Basamakları İçin Bir Deneme", *Kültürel Çeşitlilik ve Din*, ed. Remziye Yılmaz, Ankara: Sinemis, 2005, ss. 243-276.
- Altun, Arif, *Gelişen Teknolojiler ve Yeni Okuryazarlıklar*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2005.
- Aslan, Umut Tümay, "Görsel Olanı Okumak: Eleştirel Görsel Okur-Yazarlık", *İletişim Araştırmaları*, yıl. 2003/1, S. 1, ss. 39-64.
- Aşıcı, Murat, "Kişisel ve Sosyal Bir Değer Olarak Okuryazarlık", *Değerler E. D.*, yıl. 2009/7, S. 17, ss. 9-26.
- Ayasbeyoğlu, Nevzat, *İslamiyetin Eğitimimize Getirdiği Değerler ve Kur'an-ı Kerim'in Eğitim ile İlgili Ayetlerinin Tahlihi*, İstanbul: MEB, 1991.
- Aydın, Muhammed Şevket, *Açık Toplumda Din Eğitimi, Yeni Paradigma İhtiyacı*, Ankara: Nobel Yay., 2011.

⁵² Örn. Bayraklı, *İslam'da Eğitim*, ss. 287-307.

⁵³ Örn. Altaş, "Çokkültürlü Din Eğitimi Modeli Geliştirmede İşlem Basamakları İçin Bir Deneme", s. 246.

- Bayraklı, Bayraktar, *İslam'da Eğitim*, İstanbul: Bayraktar Yayınları, 2002.
- Bilgin, Bilgin, "Örgün Din Öğretimi'nde Değişen İhtiyaçlar ve Yönelişler", *Kültürel Çeşitlilik ve Din*, ed. Remziye Yılmaz, Ankara: Sinemis, 2005, ss. 30-44.
- Cady, Linell E., "Territorial Disputes: Religious Studies and Theology in Transition", *Religious Studies, Theology and the University, Conflicting Maps, Changing Terrain*, ed. L. E. Cady, D. Brown, New York: State University of New York Press, 2002, ss. 110-125.
- Collins, James, "Literacy and Literacies", *Annu. Rev. Anthropol.*, yıl. 1995, S. 24, ss. 75-93.
- Douglass, R. Bruce, "Why Religious Literacy Matters", Education Roundtable Reformed Institute Of Metropolitan Washington, October 16, 2010, <http://www.Reformedinstitute.Org/Documents/Douglassrt1.Pdf>, Son erişim tarihi: 10.10.2012.
- Freire, Paulo, Donald Macedo, *Literacy, Reading the Word & the World*, London: Routledge, 1987.
- Gallagher, Eugene V., "Teaching for Religious Literacy", *Teaching Theology and Religion*, yıl. 2009/3, S. July, ss. 208-221.
- Göçeri, Nebahat, "Devlet Politikası Olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitaplarında İnsan Anlayışı ve Hoş-görü", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2002/2, S. 2, ss. 27-40.
- Gözütok, Şakir, "Avrupa Birliği-Küreselleşme Karşısında Dinin Durumu ve Din Eğitimi", *Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne Girişinin Din Boyutu, (Sempozyum, 17-19 Eylül 2001)*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003, ss. 89-116.
- , *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi (Hz. Peygamber Döneminde Eğitim Öğretim)*, Ankara: Fecr, 2002.
- Graff, Harvey J., *Legacies of Literacy, Continuities and Contradictions in Western Culture and Society Continuities and Contradictions in Western Culture and Society*, Chicago: Midland, 1991.
- Green, Bill, "Subject-Specific Literacy and School Learning: A Focus on Writing", *Australian Journal of Education*, yıl. 1988/32, S. 2, ss. 156-179.
- Gündoğdu, Hakan, "Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılıklar", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl. 2009/7, S. 1, ss. 57-74.
- Güneş, Firdevs, "Okuryazarlık Kavramı ve Düzeyleri", *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, yıl. 1994/27, S. 2, ss. 499-507.
- Halpern, Diane F., *Thought and Knowledge. An Introduction to Critical Thinking*, New Jersey, 2009.
- Hamidullah, Muhammad, *İslam Peygamberi*, II, çev. S. Mutlu ve S. Tuğ, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1969.
- Harste, Jerome, "What Do We Mean by Literacy Now?", *Voices from the Middle*, yıl. 2003/10, S. 3, ss. 8-12.
- Hookway, Susanna, "Citizenship Education and Religious Literacy", *JE&CB*, yıl. 2000/4, S. 1, ss. 23-35.
- İnceoğlu, Yasemin, "Medyayı Doğru Okumak", *Medya Okuryazarlığı*, ed. Nurçay Türkoğlu, Melda Çimen Şimşek, İstanbul: Kalemus, 2007, ss. 21-26.
- Jackson, Robert, *Rethinking Religious Education and Plurality Issues in Diversity and Pedagogy*, London, New York: Routledge, 2004.
- Kapitzke, Cushla, *Literacy and Religion: The Textual Politics and Practice of Seventh-day Adventism*, Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1995.
- Kayadibi, Fahri, İrfan Başkurt, Ayşe Zişan Furat, *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Literatürü (1923-2007)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- Kaymakcan, Recep, (ed.) *Çokkültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitimi*, İstanbul: DEM, 2006.
- Kaymakcan, Recep, Hasan Meydan, "Demokratik Vatandaşlık ve Din Öğretimi: Yeni Yaklaşımlar ve Türkiye'de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme", *İÜFD*, yıl. 2010, S. 1, ss. 29-53.
- Kellner, Douglas, "New Technologies/New Literacies: Reconstructing Education for the New Millennium", *International Journal of Technology and Design Education*, yıl. 2001, S. 11, ss. 67-81.
- Kılavuz, Mehmet Akif, *Kuşaklararası Din Eğitimi*, Bursa: Düşünce Kitabevi, 2011.
- Kızılabdullah, Yıldız, "İlahiyat Fakültelerinin Kuruluşundan Bugüne Din Eğitimi Bilimi Alanında Yapılan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", *Türk Bilimsel Derlemeler D.* yıl. 2009/2, S. 1, ss. 305-314.
- Korkmaz, Mehmet, "Kur'an Kurslarını Konu Edinen Tezler Üzerine Bir İnceleme", *Değerler Eğitimi Merkezi*, yıl. 2010/8, S. 19, ss. 151-176.
- Kress, Gunther, R., *Literacy in the New Media Age*, London: Routledge, 2003.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Ankara: DİB, 2005.
- Kurt, Adile Aşkın, Dilruba Kürüm, "Medya Okuryazarlığı ve Eleştirel Düşünme Arasındaki İlişki: Kavramsal Bir Bakış", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. Der.*, yıl. 2010/2, S. 2, ss. 20-34.
- Kurudayıoğlu, Mehmet, M. Sait Tüzel, "21. Yüzyıl Okuryazarlık Türleri, Değişen Metin Algısı ve Türkçe Eğitimi", *TÜBAR*, yıl. 2010, S. 28, ss. 283-298.
- Lankshear, Colin, "Literacy Studies in Education: Disciplined Developments in a Post-Disciplinary Age", *After the Disciplines* (ed. M. Peters), Greenwood Press, 1999, ss. 199-227, <http://everydayliteracies.net/files/literacystudies.html>, Son erişim tarihi: 10.10.2012.

- Moore, Diane L. "Overcoming Religious Illiteracy: A Cultural Studies Approach", *World History Connected*, yıl. 2006/4, S. 1, <http://worldhistoryconnected.press.illinois.edu/4.1/moore.html>, Son erişim tarihi: 06.10.2012
- , *Overcoming Religious Illiteracy. A Cultural Studies Approach to the Study of Religion in Secondary Education*, New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Nazıroğlu, Bayramali, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programlarında Vatandaşlık Eğitimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, yıl. 2010/11, S. 2, ss. 73-95.
- Öcal, Mustafa, "Türkiye'de Din Eğitimi Tarihi Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, yıl. 2008/6, S. 12, ss. 399-430.
- Prothero, Stephen, *Religious Literacy: What Every American Needs to Know –and Doesn't*. San Francisco, Calif.: Harper Collins, 2007.
- Rackley, Eric D., *Motivation for Religious Literacy Practices of Religious Youth: Examining the Practices of Latter-day Saint and Methodist Youth in One Community*, yayımlanmamış doktora tezi, University of Michigan, 2010.
- Seferoğlu, S. Sadı, Cenk Akbıyık, "Eleştirel Düşünme ve Öğretimi", *H.Ü. Eğitim Fakültesi Dergisi*, yıl. 2006, S. 30, ss. 193-200.
- Selçuk, Mualla, "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri", *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, İstanbul: MEB, 2000, ss. 11-20.
- , "Din Öğretimi Özgürleştiren Bir Süreç Olabilir mi?", *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, İstanbul: MEB, 2000, ss. 207-224.
- Street, Brian, "What's 'New' in New Literacy Studies? Critical Approaches to Literacy in Theory and Practice", *Current Issues in Comparative Education*, yıl. 2003/5, S. 2, ss. 77-91.
- , "The Future of Social Literacies", *The Future of Literacy Studies*, ed. Mike Baynham & Mastin Prinsloo, London: Palgrave Macmillan, 2009, ss. 21-37.
- Tosun, Cemal, "Bir Anabilim Dalı Olarak Türkiye'de Din Eğitiminin Doğuşu, Gelişmesi ve Alanına Katkıları", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, yıl. 2009/2, S. 1, ss. 293-303.
- Türkoğlu, Nurçay, Melda C. Şimşek, (ed.) *Medya okuryazarlığı*, İstanbul: Kalemus Yayıncılık, 2007.
- Ünsal, Bilal, Recep Kaymakcan, "İlahiyat Fakülteleri Dergilerinde Yayımlanan Din Eğitimi Konulu Makaleler Üzerine Bir Değerlendirme", *Değerler Eğitimi Dergisi*, yıl. 2004/2, S. 6, ss. 51-76.
- Warnick, Barbara, *Critical Literacy in a Digital Era*, Mahwah, New Jersey, London 2002.
- Wright, Andrew, *Religious Education in the Secondary School: Prospects for Religious Literacy*, London: David Fulton, 1993.
- , "Language and Experience in the Hermeneutics of Religious Understanding", *British Journal of Religious Education*, yıl. 1996/18, S. 3, ss. 166–80.
- , "Religious Literacy and Democratic Citizenship", *The Fourth R for the Third Millenium. Education in Religion and Values for the Global Future*, ed. Leslie J. Francis, Jeff Astley, Mandy Robbins, Dublin: Veritas, 2001, ss. 201-219.
- , "Critical Realism as a Tool for the Interpretation of Cultural Diversity in Liberal Religious Education", *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions in Education International Handbooks of Religion and Education*, Netherlands: Springer, 2008, ss. 333-347.
- Yılmaz, Hüseyin, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi ve Barış Eğitimi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, yıl. 2005/9, S. 22, ss. 35-48.
- Yılmaz, Remziye, (ed.) *Kültürel Çeşitlilik ve Din*, Ankara: Sinemis, 2005.

İlkçağdan İslam Düşüncesine Felsefe Tasavvuru: Tanım Merkezli Bir Karşılaştırma Denemesi

Hasan Ocak

Dr., Diyanet Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi
İslam Düşüncesi Eğitim Görevlisi
hasanocak@hotmail.com

Öz

İslam felsefesinde en önemli yeri tutan Yunan felsefesi tesirinin doğrudan değil, Helenistik felsefe yani İskenderiye yolu ile olduğu bilinir. Miladi altıncı yüzyılın başlarında dağılan Atina okullarının filozoflarından bir kısmı İskenderiye'ye, bir kısmı Suriye'deki merkezlerle gitmiş, buralarda Eflatun ve Aristoteles'i açıklayarak Hıristiyanlaşmış Yunan felsefesini oluşturmuşlardır. Bu merkezlerde önce Yunanca yazılan eserler, sonradan Süryanice ve Aramca'ya çevriliyordu. İşte İslam dünyasında tercümesi yapılan ve İslam felsefesine tesir eden eserler de ilk planda bunlardır. Yunan felsefesinin İslam dünyasına aktarılmasında, daha 7. Yüzyılın ortalarında Müslüman Arapların eline geçen Suriye ve İran'daki Hıristiyan Nesturi ve Ya'kubi manastırlarının rolü ayrı bir yer tutar. Bu makalede, Yunan düşüncesinin İslam düşüncesine etkisi, felsefe tanımları noktasında ele alınmış, İslam düşüncesinin Aristocu kanadını temsil eden Meşşâî ekole mensup filozofların felsefe anlayışları, bu anlayışın altında yatan başlıca Yunan filozoflarının görüşleri ışığında bir karşılaştırmaya tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Antik Yunan Felsefesi, İslam Felsefesi, Tanım, Karşılaştırma.

The Conception of Philosophy from the Antiquity to Islamic Thought: An Attempt of Definition-Centered Comparison

The Greek philosophy that holds the most important position in Islamic is known to influence Islamic philosophy not directly but through the Hellenistic philosophy, i.e., Alexandria. Some of the philosophers of the Athens schools that dispersed at the early sixth century went to Alexandria and some others to the centers in Syria, forming Christianized Greek philosophy by explaining Plato and Aristotle. The works that had been written in Greek in these centers were translated into Assyrian and Aramaic. The works that were translated into Arabic in the Islamic world and influenced Islamic philosophy were mostly these works. In the transmission of the Greek philosophy into the Islamic world, the Christian Nestorian and Jacobean monasteries that went to the hands of the Muslim Arabs as early as the mid seventh century played an important role. In this article, the influence of Greek thought on Islamic thought from the viewpoint of the definitions of philosophy is addressed, comparing the conceptions of philosophy by the philosophers who are affiliated to the Mashshai School that represents the Aristotelian wing of Islamic thought in the light of the views of the major Greek philosophers who underlie these conceptions.

Key Words: Philosophy, Ancient Greek Philosophy, Islamic Philosophy, Definition, Comparison.

Atıf

Hasan Ocak, İlkçağdan İslam Düşüncesine Felsefe Tasavvuru: Tanım Merkezli Bir Karşılaştırma Denemesi, Marife, Kış 2012, ss. 25-41

Giriş

Bilindiği gibi felsefe yani “Philosophia” sözcüğü Yunanca sevgi ve bilgelik anlamında iki sözcükten oluşmuştur. Türkçe’de ise felsefe, Philosophia sözcüğünün Arapça’da aldığı biçimdir. Bu sözcüğü ilk olarak Pythagoras’ın kullandığı ileri sürülmektedir. Ona göre “*Sophia* yani bilgelik, eksiksiz doğru ancak Tanrı’ya yakışır; insana ise ancak *Philosophia* yani bilgiyi sevmek, dolayısıyla ona ulaşmaya çalışmak yararlı.” Bu yorumla Pythagoras eksiksiz bilgiye ulaşmanın insan için olanaksız olduğunu savunan ilk kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹

Batı düşüncesi ve bazı felsefe tarihçilerine göre, bugün bildiğimiz anlamdaki felsefe, Yunan düşünürlerinin ürünüdür. Orta-Doğu ve Uzak-Doğu Düşüncelerinin temelinde ise felsefe ile din hep birlikte varolagelmıştır. Bu nedenle gerçek felsefe, daha doğrusu bugünkü anlamıyla felsefe, Antikçağ felsefesinin üzerine kurulmuştur. B. Russell “Dünyanın yapısını, yaşantının sorunlarını, miras kalmış herhangi bir softalık zinciri ile bağlamaksızın düşünenler Grek’lerdir.”² demektedir. Bu ifade aynı zamanda felsefenin hedefini belirtmede ve tanımını yapmada yol gösterici olabilir.

Macit Gökberk (1908-1993)’e göre de, “Felsefe doğruya varmak ister, bunun için uğraşır, elindekilerini bu amacı bakımından boyuna ayıklar, eleştiren bir süzgeçten geçirir”.³ Gökberk ayrıca, felsefe deyiminin bugünkü anlamını kesin olarak Platon ve Aristoteles’te kazandığını belirtir. Ona göre, Yunan felsefesi elindeki öyle pek geniş olmayan bilgi gereçlerini bilimsel olarak işlemek için gerekli kavram kalıplarını araştırıp bulmuş, pratik dini kaygılardan bağımsız olarak dünya üzerinde mümkün olan hemen hemen bütün görüşleri ortaya koyabilmiştir. Dikkat edersek, felsefe sözcüğünün etimolojisi bu yorumu desteklemektedir. Felsefe, Yunanca *sophiayı*, yani “bilgelik” diye çevirdiğimiz şeyi sevmektir. *Sophia*, sadece bir yaşama sanatı, makul bir şekilde davranışta bulunmak, her türlü ölçsüzlükten kaçınmaktan ibaret olan bir ahlak değeridir. O aynı zamanda bir bilgi, hatta eski Yunanlılar için temel bir bilgi, Aristoteles (384-322)’in dediği gibi, “ilk ilkeler ve ilk nedenlerin bilimi”dir.⁴

O halde, etimolojisi bakımından felsefe, aynı zamanda bir yaşama tarzı ve bir bilgi işidir. Hatta Eski Yunanlılar bu iki kavram arasında sıkı bir ilişki olduğunu düşünmekteydiler: Bizi kurtuluşa eristirecek olan, bilgiydi ve yanlış bir davranışta bulunan insan her şeyden önce bilgisiz bir insandı. Sokrates, “Hiç kimse bilerek kötülük yapmaz”⁵ demektedir. Eğer sözcüğün etimolojisini dikkatle incelersek, felsefenin tam olarak “bilgelik-bilgi” olmayıp yalnızca bu bilgeliğin sevgisi (*philo*) olduğunu fark edebiliriz.

¹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 26

² Russell, *Felsefe Sorunları*, s. 137.

³ Gökberk, *age.* s. 13

⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 12

⁵ Eflatun, *Menon*, s. 159

Bu temel ayrıma, XX. yüzyılın büyük Alman filozofu, Karl Jaspers (1883-1969) tarafından da işaret edilmiştir. Jaspers, felsefenin özgün bilgiye sahip olmak değil, onu aramak, onun peşinde koşmak olduğu düşüncesi üzerinde ısrar eder. Felsefe, ona göre, “dogmacılığa, yani kesin, tam bir ifadeye kavuşturulmuş bir bilgiye dönüşüp soysuzlaştığı takdirde kendine ihanet eder. Felsefe yapmak, yolda olmaktır. Felsefede sorular cevaplardan daha önemlidir ve her cevap yeni bir soruya dönüşür”.⁶

O halde felsefe, kendisini bir bilgiler topluluğu olarak değil de düşünme ameliyesi olarak ortaya koyar. Felsefe, bir şeye sahip olmaktan çok bir şey olmaktır. Yunanca anlamına uygun olarak bilgelik, aynı zamanda bilgiyi ve eylemi hedeflemekteyse, onu bir kuramsal bilgiler topluluğu veya pratik bir davranışlar reçetesi olmaktan ziyade genel bir tutum veya hem bilgi, varlık, değer hem de rasyonel, kapsamlı, tutarlı bir düşünme olarak görür.

Felsefi çalışmayı, derin bir düşünme çalışması olarak tanımlayacak olursak, felsefenin bir araştırma olduğu gerçeğini ifade etmiş oluruz. Derin düşünme, sahip olduğu bilgileri soruşturma konusu yapan zihnin bir çeşit kendi üzerinde dönme hareketidir. Hayatla ilgili deneyimlerimiz bize birçok sürü izlenim ve görüş kazandırır. Ancak hayata ilişkin deneyimlerimiz ne kadar zengin, bilimsel veya teknik bilgilerimiz ne kadar derin olursa olsun, bunların hiçbiri felsefenin yerini tutmaz. Filozof olmak, bu bilgi üzerine düşünmek, kendini sorgulamak, soruşturmaktır.⁷

Felsefenin tanımı üzerinde uzun tartışmalara giren ve yapısı dolayısıyla net bir tanımının yapılamayacağını söyleyen düşünürlerden biri de Rıza Tevfik (1869-1949)'tir. Ona göre, şu ana kadar yapılan felsefe tarifleri belirsizliklerle doludur ve bu yüzden eski Yunan'da yapılan tariflerin daha geçerli olduğunu kabul etmek gerekir. Rıza Tevfik, söz konusu tarifleri altı grupta toplayarak, bunları kısaca şöyle izah eder: Felsefe tariflerinden birinci ve ikinci gruptakiler felsefeyi konusuna göre tarif ederler. Yani felsefenin neden bahsettiğine, ne gibi meselelerle uğraştığına cevap verirler. Birinci grup tarifler için, İslam kültür dünyasında birçok düşünürce aynen benimsenmiş olan "varlığı haddi zatında olduğu gibi bilmek" tarifi, ikinci gruptakiler için ise, "Tanrı'ya ve insanlara müteallik olan şeylerin ilmidir" tarifi örnek olarak verilebilir. Üçüncü ve dördüncü grup tarifler felsefeyi gayesi yönünden değerlendiren tarifler olup, örnek olarak Eflatun (427-347)'un şu felsefe tarifi gösterilebilir: "Felsefe ölümü düşünmek, akıbet ve ahiret meselelerini araştırmaktır." Beşinci grup tarifler felsefenin önemini dile getiren tariflerdir. Bu konuda da Aristoteles'in "felsefe sanatların sanatı, ilimlerin ilmi'dir" tarifi örnek olarak verilebilir. Altıncı grup tarifler felsefenin lügat manasına uygun olarak yapılan tariflerdir. Örneğin "felsefe hikmet sevgisidir" tarifi gibi.⁸

⁶ Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 31; *Felsefeye Giriş*, s. 31.

⁷ Aydın, Bir Felsefi Metafor "Yolda Olmak", *DAAD*, VI, (2006), S. 4, s. 12

⁸ Tevfik, *Felsefe Dersleri*, s. 17.

Öte yandan Rıza Tevfik'e göre bütün tikel olayları tümel bir prensibe bağlamak ve bu prensiple bütün tikelleri açıklamaya yönelmek, bütün olayları asli bir sebebe bağlamak, bir birlik ilkesini yakalamak düşüncesi de, felsefenin bir gayesi ve tarifi olup, metafizikçilerin Mutlak Varlık veya İlk Sebep, mistiklerin Hakikatlerin Hakikati, ilahiyatçıların ve kutsal kitapların Allah adını verdikleri, hep bu Birlik İlkesi'dir.⁹ Felsefe tariflerinin bu çokluğu ve çeşitliliğinden dolayı, hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğu şeklinde akla gelebilecek bir soru için Rıza Tevfik'e göre hiçbiri mutlaka yanlış olmadığı gibi, her biri de belli bir açıdan doğrudur. Çünkü her felsefe tarifi, o tarifi yapan filozofun görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Örneğin din ile etkileşim halinde olan bir filozofun felsefe tasavvuru, olayların ve oluşumların içinde veya ötesinde bir Mutlak Varlık arama düşüncesine göre şekillenir.

Felsefenin tanımını üzerine yapmış olduğumuz bu genel değerlendirmelerden sonra şimdi, İslam düşünürlerinin felsefe tasavvurlarına temel olması açısından, İlkçağ Yunan filozoflarının felsefe anlayışlarını ortaya koymamız gerekmektedir.

1. İlkçağ Antik Yunan Filozoflarına Göre Felsefe Tasavvuru

Sadece felsefe değil, diğer tüm ilimlerin mucizevî olarak Antik Yunan'ın eseri olduğunu savunanlar, bu görüşlerini "Yunan mucizesi" olarak adlandırmışlardır. Bu görüşü savunanlara göre, Yunanlılar, o zamana kadar yaşanmış ve yaşanmakta olan komşu uygarlıkların birikimlerini de en iyi şekilde özümsemek suretiyle, özellikle MÖ. V. yüzyılda, batılı tarihçilerin "Yunan mucizesi" diye adlandırdıkları parlak bir uygarlığın yaratıcısı olmuşlardır.¹⁰

Cemil Meriç (1916-1987)'in naklettiğine göre bu görüşü savunanların başında Ernest Renan ve Sumner Maine gelmektedir. Renan'a göre, güneş altında tek mucize vardır, bu da Yunan Mucizesi'dir. Renan, Yunan'ın bu mucizeyi yaratmasının sebebi olarak da, Yunan ülkesine hâkim olan iklimi göstermektedir. Maine'e göre de tabiat kuvvetleri hariç, kâinatta hareket eden ne varsa hepsinin kaynağı Yunan'dır.¹¹ Bundan dolayı da, doğulu milletlerin doğrudan felsefe olarak nitelenen faaliyetlerinden söz etmek neredeyse imkansız gibidir. Çünkü doğulular bütün ilimleri bir arada ve iç içe tahsil etmekle birlikte, eserlerini de aynı şekilde belli bir konuya hasretmeksizin yazmışlar ve dolayısıyla da, Yunanlılarda olduğu gibi, müstakil felsefî eserler vücuda getirmemişlerdir. Onlara göre, hem felsefenin adı, hem de felsefenin kendisi, ilk önce Antik Yunan'da ortaya çıkmıştır.

Felsefenin Yunan kaynaklı olduğunu iddia edenlere göre, MÖ. VI. yüzyılda, o zaman İyonya adı verilen bölgede birtakım düşünürlerle karşılaşmaktayız. İşte İyonya'da bulduğumuz bu gelişme ile Yunan Felsefesi başlamış oluyordu. İyonya'da ortaya çıkmış olan bu gelişmeden önce, hiçbir yerde bu tür düşüncelere rastlayamıyoruz. Hint kültürünün, çok derin düşünceleri saklayan Upanişadlar'ı bile, sıkı sıkıya dine bağlıdırlar. Bu eserlerdeki bilgiler, Yunan filozoflarında olduğu

⁹ Tevfik, *age.* s. 26-27.

¹⁰ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, I, 23-29.

¹¹ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, s. 10.

gibi, özgür bir araştırma ürünü olmayıp, tamamen dine dayalı olarak yapılmış yorumlardır. Aynı şekilde, Elealılarda Hint, Pythagorasçılarda Çin, Herakleitos'da Pers, Empledokles'de Mısır ve Anaxagoras'da Yahudi inançlarına ait etkilerin bulunduğu şeklinde ileri sürülen görüşler, bazı bakımlardan haklı olmakla birlikte, genel olarak zorlamalara kaçmaktadır. Çünkü varlıkların özü ve yapısı üzerine özgür bir düşünce olan Yunan Felsefesi, doğu dinlerinden alınma çeşitli tasarımlarla açıklanamaz. Bu sebeple, Yunanlılar, doğru bilginin, yani felsefenin ilk yaratıcıları olarak kabul edilmelidir.¹²

Ülkemizde de felsefenin, Antik Yunan'da ortaya çıktığını savunanlar bulunmaktadır. Bunlardan birisi Macit Gökberk'tir. Ona göre İlkçağ Felsefesi denildiği zaman, sadece Yunan felsefesi ile bundan türemiş olan felsefeleri anlamak gerekir. Çünkü bildiğimiz anlamda felsefeyi ilk olarak ortaya çıkaranlar, Antik Yunanlılardır. Böyle bir felsefe, Klasik İlkçağ ya da Antik Çağ adı verilen, yalnız Yunan ve Roma kültürlerini içine alan, MÖ. VIII. Yüzyılda başlayıp, MS. V. Yüzyılda sona eren bir tarih aralığının ürünüdür.¹³ Gökberk'in, her ne kadar kendisine katılmasak da,¹⁴ bu ifadelerinden anladığımıza göre, MÖ. VIII. Yüz yıldan önce felsefe olarak değerlendirilebilecek bir etkinlikten bahsetmek mümkün değildir.

Tanımlar açısından baktığımızda, ilk ciddi adımları, daha doğrusu felsefenin ilk tanımlanma girişimlerini, Antik Yunan felsefesinin dönüm noktalarından birini oluşturan Sokrates (469-399)'te buluruz. Sokrates, "Felsefe, neleri bilmediğini bilmektir" der. Sokrates'e ait olduğundan kuşku duyulmayan yalnızca iki görüş olduğu kabul edilir: *Biri erdemlilik ve hiç kimse bilerek kötülükte bulunmaz.*¹⁵ Sokrates erdem bilgidir diyor. Oysa genel yargı, erdem bir davranış biçimi olduğudur, Sokrates hiç kimsenin bile bile kötülük yapmayacağını söyler. Fakat yine genel yargıya göre kötülük, ancak bilerek yapılırca kötülük olur şeklindedir, Acaba Sokrates'in bu iki görüşünde saklanan anlam nedir?

Öncelikle bu iki görüşten biri ötekinden ayrılmaz. Bunlardan biri ötekinin mantıksal sonucudur. Erdem gerçekten bir bilgi ise, erdemsizlik de gerçekten bilgi noksanlığından, yani hatadan kaynaklanacaktır. Sonuçta bu iki görüşten biri ötekine bağlanır. Kötülük bir hatadan, bilgisizlikten doğar. Kötülüğü yapan ne çeşit bir hata yapmıştır? Sokrates'e göre kötülük, kişinin mutluluğu yanlış yerde aramasından kaynaklanır. Kötülük yapmak, yani yanılmak, gerçek değerlerin yerine yalancı değerleri koymaktan kaynaklanır. Değerlerin sahtelerini görüp anlayan ve bunların yerine gerçek değerleri koyan insan hiçbir zaman kötülük yapamaz. İnsanı erdemli yapan, aklını doğru kullanmış olmasıdır. Başka türlü söylersek; gerçekten istenmesi gereken ile kaçınılması gereken şeyi ya da korkulmayacak şeyle korkulması gereken şeyi birbirinden ayırmayı bilmek gerektir. Sokrates, bilgi ve ahlak temelli bir felsefe anlayışıyla öncelikle öğrencisi Eflatun olmak üzere, İslam filozof-

¹² Thilly, *Felsefe Tarihi*, I, 34.

¹³ Gökberk, *age*, s. 15.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, s. 50.

¹⁵ Eflatun, *Menon*, s. 159.

larına kadar kendinden sonra tüm düşünce tarihi boyunca etkili olmaya devam etmiştir.

Eflatun'un eserlerinde felsefe ve filozof kelimeleri daha çok ahlaki yön göz önünde tutularak kullanılmıştır. Eflatun'a göre felsefe sanatların en yükseğidir.¹⁶ Ruhu karanlıktan aydınlığa çıkarmak, yani gerçek varlığa yükseltmek ancak felsefe ile mümkündür.¹⁷ Gerçek filozof ta bulunması gereken değerlerin ilki doğruya bağlılıktır. Her zaman, her yerde doğrunun ardından gitmektir. Gerçek bilim sevgisi olan, gerçekten var olana erişmeye çabalar, ruhunun özleri kavrayan yanı ile her şeyin o yanla bir yaradılıştaki özünü arar.¹⁸

Filozof da bilgeliğin bütünü ister. Bilimi gerçekten seven, istekleri bilimlere ve onlarla ilgili her şeye çevrilmiş olan yalnız ruhun zevkini arar, beden zevklerini bir yana bırakır. Gösteriş için değil de gerçekten filozof olan birinin ruhu, zevklerden, tutkularından, keder ve korkulardan gücü yettiği kadar kendini uzak tutar. Tanrılar katına yükselmek ancak bilgi dostlarının hakkıdır, kelimenin doğru anlamıyla felsefe ile uğraşanlar istisnasız bütün beden isteklerinden korunurlar. Filozof yaradılışlı kimselerin içinde hiç bir aşağılık taraf yoktur. Çünkü Tanrı ve insan işlerini bütünlüğü ile kavramaya uğraşıp duran bir ruh, küçüklükle bağdaşamaz. Felsefe; Tanrı'nın işlerine benzer işler yapmaktır.¹⁹

Aristoteles'e gelince o, kendisinden önceki bütün gelişmeleri bir araya getirmiş, onu daha da ilerletmiş ve MÖ. IV. asırda, çağının insan bilgisini bir bütün halinde kucaklayan bir sistem kurmuştur. Bunun içindir ki felsefenin ilk ve asırlar boyu devam edecek tarifini onda buluyoruz. Felsefe, herhangi bir ilintisi olması yönünden hususi nesnelere hiç uğraşmayıp bu hususi nesnelere her birinin bir varlık olması yönünden varlığını inceler. Üç türlü nazari felsefe vardır; Tabiat felsefesi, matematik felsefesi, ilahiyat²⁰. Buna göre üç türlü nazari ilim vardır; tabiat; matematik; ilahiyat. Ona göre nazari ilimler, diğer ilimler içerisinde üstün sınıfı teşkil eder. Bunların içinde en üstünü de sonuncusudur.

Aristoteles'e göre, gerçeğin ilmine felsefe denilmelidir; çünkü nazari bilginin gayesi gerçektir ve ameli bilginin gayesi de iştir. Külli şeyleri bilmeye felsefe denildiği için, hususi ilimlerin genel kurallarından bahsetmeye ikinci felsefe denilmelidir. Ama ilk felsefe, belli bir konusu olan bir ilimdir. Bu konu, kendiliğinden olan varlığı, var olma yönünden varlığın ilk sebeplerini, ilk ilkelerin ve cevherin ilkelelerini, sebeplerini, zorunlu yüklemelerini ve tümelleri araştırır.²¹

Tercümeler vasıtasıyla İslam dünyasına intikal eden Yunan Felsefesi, sadece konular ve ele alınış biçimleriyle değil felsefenin neliği noktasında da İslam filozoflarını etkilemiş görünmektedir. Özellikle İslam fikir tarihinde müstesna bir yere

¹⁶ Eflatun, *Gorgias*, s. 48.

¹⁷ Eflatun, *age*, s. 116.

¹⁸ Eflatun, *Kharmides*, s. 55.

¹⁹ Eflatun, *Teaitetos*, s. 224; Atademir, *Filozoflara Göre Felsefe*, ss. 56-65.

²⁰ Aristoteles, *age*, s. 76.

²¹ Aristoteles, *age*, s. 84.

sahip olan Meşşâî ekole menüp filozofların felsefe tanımlarında bu durumu daha belirgin bir şekilde görmek mümkündür.

2. İslam Düşüncesinde Felsefe Tasavvuru

İslâm düşüncesi tarihinde "felsefe" veya "İslam felsefesi" denince ilk akla gelen düşünce akımı Meşşâîlik'tir. Çağının bütün felsefe meselelerine bünyesinde yer veren Meşşâîlik, mantık ve matematiğe dayanır. Yani onun esas karakteri akılcı olmasıdır. Hicri üçüncü yüzyılda doğuşundan sonra kısa sürede Sünni telâkkiye uygun bir yapıya bürünmüş; böylece İslâm düşünce dünyasının hâkim ve yaygın felsefesi olmuştur. Meşşâîlik veya Meşşâî felsefe adıyla şöhret kazanan bu felsefe akımına Osmanlıcada "Aristotâlisiyye" de denmiştir. Meşşâîlik terimi Grekçe "Peripatetisme" kelimesinin Arapçada aldığı karşılıktır. Peripatetisme ise Grek filozofu Aristoteles'in (MÖ. 384-322) Atina'da kurduğu okulun bahçesinde derslerini öğrencileriyle gezinerek yapmasını ifade eder.²²

Meşşâîlik, İslâm dünyasında Aristoteles'in, başta mantık ve metafizik olmak üzere psikoloji, astronomi, tabiat, siyaset, ahlâk ve diğer düşüncelerinin İslâm dünyasındaki yorumlarını ve tesirlerini ifade eder. Meşşâî terimi bu anlamına ilave olarak ayrıca Aristoteles ile Eflatun felsefelerinin uzlaştırılmasını, aynı şekilde, Plotinos ve Yeni Eflatunculuk'un tesirlerini de içine alır. Bütün bu özellikleriyle Meşşâîlik, asıl felsefi meselelerde İslâm'ın esaslarına bağlı kalan, metot yönünden başta Aristoteles'i takip eden ve Eflatun ile yeni Eflatuncu felsefelere de bünyesinde yer veren bir ekol olarak karşımıza çıkar.²³

Meşşâî felsefe, yukarıda anılan filozofların eserlerinin Arapçaya kazandırılmasından sonra IX. ile XII. yüzyıllar arasında kuruluşunu ve gelişimini tamamlayarak en önemli temsilci filozoflarını yetiştirmiştir. Ebu Yusuf el-Kindî (ö. 873?) Meşşâî ekolün ilk filozofu olarak kabul edilmiş ve kendisine "Feylesofu'l-arab" (Arapların filozofu) unvanı verilmiştir. Bu ekol, onun öğrencisi Türkistanlı filozof Serahsî (ö. 899) ile devam ettirilir. Ancak İslam felsefesinde, Meşşâîlik ve filozof terimlerinin çağrıştırdığı en büyük sima, yine Türkistanlı bir düşünür olan büyük Türk-İslam Filozofu Fârâbî (870-950)'dir. Felsefe, Fârâbî'nin eserlerinde bütün konularıyla ele alınmış ve tam anlamıyla sistemleştirilmiştir. Bu sebeple de Aristo birinci öğretmen (Muallim-i Evvel) kabul edildiği gibi, Fârâbî de İkinci Öğretmen (Muallim-i Sâni) ünvanıyla şöhret bulmuştur. Meşşâîlik, Fârâbî'den sonra da, daha çok ahlak meseleleriyle uğraşan İbn Miskeveyh (ö. 1030) ve yine büyük bir Türk filozof olduğu kadar bir bilim adamı olan ve ortaçağın en başta gelen tabibi olarak bilinen İbn Sina (980-1037) ile temsil edilen Meşşâîlik, Mağrib'de (Endülüs) İbn Bacce (ö. 1138), İbn Tufayl ve nihayet son büyük temsilcisi ve Aristo'nun ortaçağdaki en büyük yorumlayıp açıklayıcısı (Şarih) İbn Rüşd (1126-1198) ile olgunluğuna ulaşıp tamamlanmıştır.²⁴

²² İsmail Fennî, *Luğatçe'i-Felsefe*, s. 504.

²³ Sunar, *İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları*, s. 11.

²⁴ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 86-113.

İslam felsefesi, en genel anlamıyla İslam kültürü içinde ortaya konan felsefeyi ifade etmektedir. İslam felsefesi, sadece kendilerine filozoflar denen bir grup İslam düşünürünün felsefesini değil, aynı zamanda İslam düşüncesinin diğer ilim sahalarında, özellikle onların teorik kısımlarını, akli ve tutarlı, mantıki ve az çok sistemli düşünceye sahip kimselerin düşüncelerini de içine alır. İslam felsefesi tabirindeki "İslam", "Felsefe" kelimesini bölge, kültür ve medeniyet açısından sınırlamak, yani felsefenin neye ve kime ait olduğunu nitelemek için konulmuş bir sıfattır.

Bu güne kadar yazılan İslam felsefesi tarihlerinin büyük çoğunluğunun konuya Kindî ile başlamaları herkesçe bilinen bir husustur. Bunun birtakım sebepleri vardır şüphesiz. Bunlardan biri olarak eserlerinde ilk defa felsefi metodu uygulamak suretiyle felsefe meselelerine ağırlık vererek İslam düşüncesi tarihinde ilk kez filozof unvanına sahip olması gösterilebilir. İkinci sebep ise; kendisi hakkında tam bir fikir elde edilebilecek, düşünce sisteminin ve felsefi görüşünün ortaya konulmasına kaynak teşkil edecek eserlerinin elimizde mevcut olmamasıyla alakalıdır.²⁵

Kindî *Risale fi Hududi-l Eşya-i ve Rusumiha/Nesnelerin tanımları ve tarifleri*²⁶ adlı risalesinde felsefenin tanımı üzerinde durur ve kendinden önceki filozoflardan nakillerle felsefenin konu, gaye, mertebe ve fonksiyon gibi bazı özelliklerine göre çeşitli tanımlarını yapar.

Kindî burada öncelikle felsefeyi yaptığı iş yönünden tanımlar ve felsefe için, "İnsanın gücünün yettiği kadar Allah'ın işlerine benzer işler yapmaktır"²⁷ ifadesini kullanır. Bu tanım ahlaki/tasavvufi yaklaşımla yapılmış bir tanım olma özelliği taşır ve Eflatun'un açık izlerini bünyesinde barındırır, kendisinden sonra gelen birçok İslam filozofu tarafından da tekrar edilir.

Bir başka tanım da Kindî felsefe için; "O, insanın gücü yettiği kadar ne olduklarıyla, özleriyle ve nedenleriyle değişmez tümel nesnelere bilmektir"²⁸ şeklinde bir ifade kullanır. Bu tanım da İslam filozofları arasında oldukça kabul gören tanımlardan birisi olmuştur.

Kindî'nin bu tariflerinde Eflatun'un etkisini görmek mümkündür. Bununla beraber, "İlk Felsefe" risalesinde ilk felsefeyi tarifi, Aristoteles'in felsefe anlayışının izlerini taşımaktadır. Kindî bu risalesinde "İnsan bilimlerinin en üstünü ve değerlisi felsefe sanatıdır ki, o, insan gücünün yettiği kadar nesnelere gerçeklerini bilmektir. İlk felsefe her şeyin sebebi olan ilk gerçeğin ilmi olmasından dolayı, felsefelerin de en üstünüdür ve diğer felsefeler ondan sonra gelir" demektedir. Şu kadarı var ki, Aristoteles'in felsefeyi, "var olma yönünden varlıktan bahseden ilim" diye tanımlamasına Kindî'nin felsefe tanımları arasında görememekteyiz. Bu da bize

²⁵ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 37.

²⁶ Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 185-95.

²⁷ Kindî, *age.* s. 191.

²⁸ Bu noktada ünlü dilbilimci Ragıp el-İsfahani'nin "Felsefe, ilim ve akılla hakka, gerçeğe ulaştırın yolda yürümektir" şeklindeki tarifini de hatırlamamız yerinde olacaktır. Ayrıntılı bilgi için bk. İsfahani, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, s. 128.

Kindî'nin "Tanımlar" risalesini yazarken Aristoteles'in konuyla alakalı eserleriyle henüz tanışmadığını düşündürmektedir.

Farabi, felsefenin tanımına geçmeden önce, felsefenin diğer bilimler arasındaki konumunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre evrendeki tüm varlıklar belli bir hiyerarşi içerisinde varlıklarını devam ettirirler. Bu varlıklar maddi olandan başlar ve manevi olana doğru dikey doğrultuda bir varlık düzlemi içerisinde yer alırlar. Her bir varlığın kendisini konu edinen bir ilim dalı da mevcuttur. Varlıklar zincirinin en yukarısında, hakkında, niçin var olmuş, hangi nesneden var olmuş, nasıl var olmuş ve kim tarafından var edilmiş gibi sorular sorulamayacak olan ve bütün varlıkların ilki, başlangıcı olan bir varlık bulunur ki, bu, bütün varlıkların sebebi, kaynağıdır. İşte bu varlık, ilk felsefenin konusunu teşkil eder demektir. Yunanlılar bu ilme mutlak hikmet, en yüce hikmet ve onun meleke haline getirilmesine felsefe demişler ve bununla en yüce hikmeti benimseyip sevmeyi kastetmişler, bunu elde edene de filozof demişlerdir. Bu aynı zamanda bilkuve bütün faziletlerden ibaret ve ona ilimlerin ilmi, ilimlerin anası, hikmetlerin hikmeti, sanatların sanatı demişlerdir.²⁹

Farabi, bilgi felsefesini ortaya koyarken, bilginin insanda oluşabilmesini iki yolla açıklar. Bunlardan birincisi, bilgiye konu olacak nesnenin bizatihi kendisini düşünmek, ikincisi ise, o nesnenin varsa benzerlerini ve ona delalet eden tezahürlerini araştırmak. Farabi'ye göre birinciye felsefe denir ve bu kesin kanıtlarla elde edilen bilgidir, ikinciye de meleke adı verilir ve bununla ikna edici delillerle şeyin benzeri hayal edilerek bir bilgiye ulaşmaya çalışılır. Ama her ikisi de, varlıkların ilk sebebinin ve ilk kaynağının bilgisini verir. Felsefenin öğrettiğine akli, makul veya tasarlanan, melekenin bildirdiğine hayali, hayal olunan, görüntü denir. Farabi'ye göre hikmet/felsefe, gerçek varlığı bilmektir. Gerçek varlık; kendiliğinden varlığı zorunlu olandır. Hâkim de kendiliğinden varlığı zorunlu olanı kemaliyle bilendir. Varlığı kendinden olmayanın derecesi düşük ve varlığında eksiklik bulunduğundan kavrayışı da eksik olacaktır ve böylece ilk varlıktan başka hakim bulunamayacağı gerçeği ortaya çıkacaktır. Çünkü kendini en iyi bilen İlk Varlık'ın yine kendisidir.³⁰

Farabi, bu tanımların ana fikrini Aristoteles'ten almışsa da, ona felsefi bir ispatlama ve tahlil kazandırmıştır. Farabi, felsefeyi konusu itibarıyla üçe ayırmaktadır. Birinci: Var olma yönünden varlıklardan ve onlara arız olan nesnelere bahseder. İkinci: Hususi nesnelere uğraşan nazari ilimlerin genel kurallarından bahseder; bunların içine mantık, geometri, matematik ve tabiat ilimlerine benzeyen diğer ilimler girer. Üçüncüsü: Cisim olmayan ve cisimle beraber de bulunmayan varlıklardan bahseder. Onların var olup olmadıklarını, sonlu veya sonsuz olduklarını; yüksek veya aşağı derecede bulduklarını inceleyerek en eksik ve düşük olandan başlar; en üstün; en tam varlığa yükselir ki bu varlık da Allah'tır.³¹ Farabi'nin buradaki rolü kelime kelime veya cümle cümle şerh eden bir şarihlik

²⁹ Farabi, *Tahsilü's-Saade*, s. 2.

³⁰ Farabi, *Kitabu's-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 7; *Risale Fi Ma Yenbeği*, s. 62.

³¹ Farabi, *Ara'u Ehl-i Medineti'l-Fadıla*, s. 43.

durumu olmayıp, o, malzemeyi almış, kendi istediği tarz ve düzende konuyu işlemiş ve kendine mal etmiştir. Aristoteles'in eseriyle karşılaştırılmadığı zaman, malzemenin de kendisinin öz malı olduğu intibahı verecek derecede kalemine hakim olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber Farabi, nazari felsefeyi Aristoteles'in yaptığı gibi Tabiat, Matematik ve Metafizik olarak üçe ayırır.³²

Sözü buraya getirmişken Farabi'nin felsefe tasavvurunda önemli bir yer tutan ve İslam filozof ve ahlakçıların da sıklıkla kullandığı nazari/teorik-ameli/pratik felsefe anlayışına da kısaca değinmemiz gerekmektedir. Fârâbî'nin, "İlimlerin Sayımı" adlı eserinde ilimlerin çoğunu ve diğer eserlerinde sırası geldikçe dağılık olarak ilimleri nazari ve ameli bölümlere ayırmağa dikkat etmesi, nazari kısımlarına ikinci felsefe nazariyle baktığını gösterir. Bu, ilim ve felsefeyi nazari ve ameli bölümlere ayıran şu ifadesinden daha iyi anlaşılır: İlimlerden gayesi güzeli elde etmeyi güdene felsefe ve genel olarak hikmet denir. Fakat faydayı elde etme gayesini taşıyanların hiçbirine, genel olarak hikmet denmez, ama bir kısmına, felsefeye benzetilerek denildiği de olur. Gayesi güzel olan da iki kısımdır; bir kısmı yalnız bilimdir; diğeri hem bilme hem iştir. Felsefe de böylece iki kısımdır. Biri insanın yapamayacağı (yapıp ortaya koyamayacağı, kudreti dışında kalan) varlıkların bilimi olup, buna nazari bilgi, diğeri, insanın yapabileceği ve güzellerini yapmaya kudreti olan nesnelere bilimi ki buna da ameli/pratik felsefe denir.³³

İslam düşüncesinin ünlü simalarından biri olan İbn Sina da, Farabi'de gördüğümüz gibi, felsefe anlayışını ortaya koyarken ilimler sınıflaması yaparak işe başlar. İbn Sina, nazari ilimleri: Tabiat, matematik ve ilahiyat diye üçe ayırır ve ilahiyatı, "maddeden ayrı, sebeplerin sebebi, ilkelerin ilkesi olan Tanrı'dan bahseden bir ilim ve ilk felsefeyi (felsefe-i ula) de ilk varlıkları ve bilinebilenlerin en üstünü olan Allah'ı, en üstün bilgi olan kesin bilgi, hikmet ile bilmek" olarak tanımlar.³⁴ Hikmet/felsefe, insanın istifade ettiği nazari bir sanat, varlığı olduğu gibi kavramak ve yapılması gerekeni yapmaktır.³⁵ Nazari hikmet/felsefe üç kısımdır; en aşağısına tabiat, ortadakine riyaziyat ve en üstününe de ilahiyat denir. İlahiyatın bölümlerini saydıktan sonra "İşte bunlar ilk felsefenin yani ilahiyatın kısımlarıdır"³⁶ demektedir. İlahiyat, mutlak varlığı araştırır ve diğer ilimlerin başlayacağı yere kadar varır. İbn Sina ilk felsefeyi konusuna göre, "var olma yönünden varlık" ve gayesine göre ise "var olana arız olan nesnelere bahsetmek" diye tanımlamaktadır.³⁷ Bu yaklaşımla İbn Sina'nın ilahiyat ile ilk felsefe arasında fark gözetmediği söylenebilir. İbn Sina, zikrettiğimiz tarifleri, diğer eserlerinde de benzer ifadelerle tekrarlamaktadır. İbn Sina'nın bu tarifleri Aristoteles'in tarifleriyle karşılaştırıldığı zaman, aralarındaki benzerlikten yola çıkılarak bu noktada onun üzerinde açık bir Aristoteles etkisinin varlığından bahsedilebilir.

³² Farabi, *age*. s. 16.

³³ Farabi, *age*. s. 20.

³⁴ İbn Sina, *el-İlahiyat*, I, 4.

³⁵ İbn Sina, *Aksam el-Ulum el-Akliye*, s. 227.

³⁶ İbn Sina, *age*. s. 245.

³⁷ İbn Sina, *Uyun el-Hikme*, s. 41; *el-İlahiyat*, I, 13.

İbn Sina'dan sonra kendilerine yer vermemiz gereken bir diğer düşünce ekolü de İslam düşüncesinde ilk ansiklopedik eserin yazarları olarak kabul edilen³⁸ İhvan-ı Safa topluluğudur. Toplam 52 risaleden oluşan İhvan-ı Safa *Risalelerinin* "Tanımlar Üzerine (fi'l-Hudûd ve'r-Rusûm)" adlı bölümünde İhvan, o dönemde hem felsefe ve bilim çevrelerinde, hem de halk arasında kullanımı yaygın olan kavramların tanımlarına yer verir.

İhvan-ı Safa'ya göre, ilimlerin temelinde, yukarıda gördüklerimizden farklı olarak, matematik vardır. Çünkü matematik, tevhit düşüncesine ulaşmada ve bu düşünceye aklî açıklamalar getirmede büyük etkindir. Risale yazarları matematiğin insanı tevhit bilgisine ve Tanrı'yı kabule götürdüğü kanaatindedir. Nitekim Risalelerde hem Tanrı'nın varlığının ve birliğinin, ya da Tanrı-âlem ilişkisinin Pythagorasçı düşünce ve yorumlarla uzun uzun temellendirilmeye çalışıldığını görmek mümkündür.³⁹ Mantık ise, "felsefenin ölçüsü ve filozofun aleti" durumundadır. Felsefe "peygamberlikten sonra insan uğraşlarının en üstünü" olduğundan dolayı, felsefenin ölçüsü ölçülerin en doğrusu, en güvenilir; filozofun aleti olan mantık da aletlerin en üstünü olması gerekir. Böylece İhvan'a göre mantık, iki yönlü bir bakışla; hem kendi başına bir bilim, hem de bir bilimin aracı, aleti olma özelliğine sahiptir. Ayrıca Risalelerde mantık ile matematik arasında, işlevleri açısından bir benzerlik dikkati çekmektedir. Matematiğin gayesi insanı duyulabilir şeylerden (mahsûsât) akledilirlere (ma'külât) götürmek iken, mantık ise fizikten metafiziğe geçişte bir vasıta rolündedir.⁴⁰

Felsefeyi, Kindî'de de olduğu gibi "insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesi" olarak tanımlayan İhvan-ı Safa, bununla hem teorik hem de pratik benzemeyi kasteder. İhvan-ı Safa'ya göre "Tanrı, bilginlerin en bilgini, hakîmlerin en hakîmi, sanatkârların en sanatkârı ve hayırlıların en hayırlısıdır. Kim bilgi, hikmet, sanat ve hayır alanında çalışır, belli bir seviyeye gelirse, Tanrı'ya da o oranda yaklaşmış olur."⁴¹

Risalelerin en sonuna yerleştirdikleri ve bununla da tüm görüşlerini özetlemeyi amaçladıkları *er-Risâletü'l-Câmia*'da ise, felsefe "küllî bir bilim" olarak nitelendirilerek daha geniş bir tanım verilir: "Felsefe küllî bir bilimdir. Neden ve etkileşimle eşyanın hakikatlerini, onun yaratılıştan sahip olduğu niteliklerin, yaratılışının nedeni olan (kendine özgü) özelliklerin mahiyetini bilmek ve bütün bunları insanın gücü ölçüsünde küllî (kuşatıcı) bir bilgi ile kuşatmaktır."⁴² Böylece İhvan'a göre, bilim sevgisi felsefe için başlangıç kabul edilirken, hakikatlerin kavranmasında kişinin zihinsel ve pratik çabasına da büyük önem verilmekte, bu çaba sonucunda da düşüncesi sözüne, sözü işine uygun, erdem sahibi bir insan tipi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, diğer yerlerde "insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesi" şeklinde geçen tanımdaki "Tanrı'ya benzeme" ifadesi yerine, son tanımda "varlıkların haki-

³⁸ Filiz, *İlk İslam Hürmanistleri*, s. 45.

³⁹ İhvan-ı Safa, *Resail*, I, 88.

⁴⁰ İhvan-ı Safa, *age*. I, 108.

⁴¹ İhvan-ı Safa, *age*. IV, 302.

⁴² İhvan-ı Safa, *age*. IV, 31.

katlerini kavrama” ifadesinin kullanılması, “Tanrı’ya benzeme” ile “varlıkların hakikatlerinin kavranması” arasında, göz ardı edilmemesi gereken bir paralelliğin varlığını da akla getirmektedir.⁴³

Son olarak felsefe tanımı noktasında görüşlerine yer vereceğimiz filozof, İslam Felsefesi’nin zirve noktası olarak kabul edilen ve kendisinden sonra İslam dünyasında felsefi düşüncenin sona erdiği sıklıkla dile getirilen İbn Rüşd’dür. İbn Rüşd’ün felsefe tarifi, din-felsefe ilişkisi problemini çözerken ulaşmaya çalıştığı sonuca uygun bir nitelik arz eder. Ona göre felsefe, varlıklar üzerinde düşünmekten ve onları Yapıcı’larına işaret etmeleri, yani yapılmış olmaları bakımından incelemekten ibarettir. Başka bir deyişle felsefe, varlığa yaratıcısı açısından bakmaktadır. O halde biz bir varlığın yapısını ne kadar tam ve iyi bir şekilde bilirsek, onu varlığa getireni veya yapanı da o kadar iyi biliriz. Nitekim Tanrı’nın kendisi bize varlıklara böyle bir ibret nazarı ile bakmamızı emretmektedir. O halde varlıklara yaratıcıları açısından bakmak demek olan felsefe bizzat Tanrı tarafından emredilmiştir. Bu ise bizlere, felsefenin din (şeriat) tarafından kabul edilebilir bir etkinlik olmaktan öte zorunlu bir etkinlik olduğunu gösterir.⁴⁴

Yukarıdaki görüşlerde İbn Rüşd, ibret alma (itibar) tabirini kullanmıştı. Ona göre ibret alma denilen şey bilinenden bilinmeyi çıkarmaktan başka bir şey değildir. Bu ise kıyasın (istidlal) bizzat kendisidir veya kıyas yoluyla olur. O halde akli kıyaslar yaparak varlıklar üzerinde düşünmemiz, Tanrı’nın emridir. Açıktır ki, din insanları düşünmenin bu türüne yani ibret almaya davet etmiş ve ona teşvik etmiştir. Burhan adı verilen şey de bu şekilde elde edilir. Allah’ı tanımak ve diğer varlıkları bilmek için en iyi hareket tarzı ise kesin delillere (burhan) dayalı felsefeyi öğrenmeye çalışmaktır.⁴⁵

İbn Rüşd, felsefenin tarifine sadece varlıklara dayanarak değil, onların yaratıcılarını da işin içine sokarak ulaşmaya çalışır. Ona göre, herhangi bir sanat eserine bakan kimse, bu eserin yapılmasındaki inceliği (hikmet) ve amacı açıkça anlamıyorsa, onun yapıcısı hakkında da en ufak bir bilgi sahibi olamaz. Felsefenin yaptığı iş, varlıkları incelemek ve bu varlıkların Allah’a nasıl işaret ettiklerini, yani varlıkları, var olmaları yönünden var edicilerinin delili olduğunu araştırmaktan öte bir şey değilse, açıktır ki, felsefe ve mantığın içeriği dini açıdan vacip veya farzdır, hiç değilse teşvik ve tavsiye edilen bir etkinliktir. Çünkü İbn Rüşd’e göre din, varlıkları akılla incelemeye ve bunlar hakkında akıl yoluyla bilgi sahibi olmaya insanları çağırmıştır. İbn Rüşd, bu tezini desteklemek amacıyla birçok ayeti delil olarak kullanır. Bütün bu ve benzeri ayetler ona göre felsefenin, bazılarının yaptığı gibi engellenmesi değil, teşvik edilmesi gereken bir iş olduğunu göstermektedir.⁴⁶

Felsefe, İbn Rüşd’e göre, o kadar önemlidir ki, onu öğrenmek için sadece Müslüman bilginlerden faydalanmakla yetinilmemeli, daha fazla bilgiye ulaşmak

⁴³ İhvan-ı Safa’nın felsefe anlayışı için bk. Uysal, *İhvân-ı Safâ’nın, X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe Ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi*, s. 96.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal*, s. 3; *Telhis-u Kitabı-l Burhan*, s. 33-35; ayrıca bk. *Telhis’u Kitabı’l Kıyas*, s. 45.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Tehafüt et Tehafüt*, I, 67.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal*, s. 1-2.

için her türlü çalışma dikkate alınmalıdır. O, bu konuda şöyle diyor: Akli kıyas ve bilimin çeşitleri hakkına bizden önce bazı kişiler araştırma ve inceleme yapmamışsa bu işe bizim başlamamızın üzerimize farz olacağı gayet açıktır. Bu konuda bizden sonrakilerin bizden faydalanmaları da şarttır. Çünkü bilim ancak bir şekilde ilerler. Peki, bizden öncelikler bu konuda çalışma yapmışlarsa durum ne olacaktır. İbn Rüşd, bu soruya cevap verirken yukarıda attığı temelin üzerine görüşlerini bina eder: “Şu durumda, bu konuda bizden öncekilerin söylediklerinden faydalanmamızın üzerimize düşen bir görev olduğu gayet açıktır. Hatta bu kimselerin bizimle aynı dinden olup olmaması sorun bile değildir.”⁴⁷

İbn Rüşd, böyle düşünmekle, felsefenin kökleri dışarıda diyerek onu ortadan kaldırmak isteyenleri, daha şimdiden susturmak ve büyük ölçüde Aristoteles felsefesine dayanan kendi düşüncelerine meşru bir zemin hazırlamak istemektedir. Çünkü onun zamanında gerek siyasi, gerekse fikri sahada felsefeye ve filozoflara karşı ciddi eleştiriler söz konusuydu. Sözelimi İbn Rüşd, şöyle bir eleştiriden bahseder: Kelamcılara göre felsefe insan zihnini karışıklığa sevk etmekte ve dini inançları zayıflatmaktadır. İbn Rüşd bu iddianın kesinlikle yanlış olduğu kanısındadır. Eğer böyle bir durum söz konusu ise bu ancak eğitim seviyeleri ve metotlarındaki eksiklikten dolayı felsefi eserleri anlayamayan bazı kimseler için geçerlidir. Bundan dolayı felsefeyi yasaklamak asla doğru değildir. Çünkü felsefi araştırma, nazar ve akıl yürütme mahiyeti bakımından faydalıdır. İnsanları bu faydadan mahrum bırakmak, boğazına su tıkanıp da çok ender görülen bir ölüm olayından dolayı insanları su içmekten alıkoymaya benzer.⁴⁸

Öyle görülüyor ki, İbn Rüşd’e göre felsefe insan için su içmek kadar önem arz etmektedir. Felsefenin zarar verdiği kimseler ise bünyelerinde bulunan eksikliklerden dolayı felsefeden zarar görmekteirler.

Felsefi eserlerin iyi anlaşılabilmesi için kişide bulunması gereken özellikler İbn Rüşd, iki bölümde inceler:

1. Doğuştan zeki olmak
2. Dinin istediği adalete, dürüstlüğe ve fazilete sahip olmak

Bu özelliklere sahip olan kişileri felsefi eserleri incelemekten alıkoyanlar, Allah hakkında bilgi sahibi olmak için uğraşan bir kişiyi dinin davet ettiği bir kapıdan çevirmiş gibi olurlar. Bu kapıyı İbn Rüşd, Allah’ı hakkı ile tanımaya sağlayan düşünce kapısı (bab-ı nazar) olarak nitelemektedir.⁴⁹ Kısacası İbn Rüşd’e göre bilgisiz kimselerin ilmi eserleri okuması yasaklanmalıdır, fakat bu kimseleri ilmi - felsefi eserler yanlış yorumlara sevk ediyor diye bu türden kitapların okunmasını tamamen yasaklamak da yanlış olur. Yani felsefeyi toptan yasaklamak dinin kendisine ters düşen bir durumdur. Bu yüzden felsefi eserlerin okunmasını ve yorumunu ilim adamlarına bırakmak gerekir.⁵⁰

⁴⁷ İbn Rüşd, *age*. s. 4.

⁴⁸ İbn Rüşd, *age*. s. 7.

⁴⁹ İbn Rüşd, *age*. s. 6.

⁵⁰ İbn Rüşd, *age*. s. 18.

Geç bir döneme ait olmasına karşın İbn Rüşd'ün hala bilim ve felsefeyle uğraşmanın caiz olup olmadığını tartışması, din, bilim ve felsefeyi uzlaştırma girişiminin toplumda İslam din felsefecileri ve İslam hukukçuları arasında tutmadığının ilginç bir göstergesi olsa gerektir. Onun bu konudaki düşünceleri oldukça aydınlatıcıdır. İbn Rüşd şöyle demektedir: *"Acaba şeriat felsefeyi farz kılmış mıdır? Bu sorudan kasıt, felsefe ve mantıkla ilgili bilgileri... incelemek ve bunları ezberlemek şeriate göre, mubah mı, haram mı, yoksa farz mı kılınmıştır, sorusunu din ekseninde ele alıp incelemektir. Deriz ki; eğer felsefenin yaptığı iş, varlıkları araştırmak ve bu varlıkların yaratıcısına nasıl işaret ettiklerini göstermek ve onların var olmaları açısından yaratıcının kanıtı olduğunu araştırmaktan öte değilse, o halde... felsefe ve mantığın içeriği şeriate göre, ya vacip ve farzdır ya da menduptur, yani tavsiye ve teşvik edilen bir husustur. Hiç kuskusuz, varlıklar sırf kendilerine var olan sanatı bilmek ve tanımak suretiyle Tanrı'nın kanıtı olurlar. Bu sanat ne ölçüde mükemmel bilinir ve tanınırsa, yaratıcı hakkında elde edilen bilgi de o ölçüde mükemmel olur."*⁵¹

İbn Rüşd bundan sonra, İslam dinsel bildirilerinde, düşünmek, ibret almak vb. çağırın ayetleri sıralar ve ardından da eski bilimlerle uğraşmanın caiz olup olmadığını tartışarak, İslam din felsefecilerini ve İslam hukukçularını, halife ve halkı bunun caiz olduğu konusunda ikna etmeye çalışır. Verdiği örnekleri fıkıhtan seçmesi, kendisinin aynı zamanda hukukçu olması ve İslam hukukunun egemenliği ve düşünsel meşruluğun ölçütü olduğunu göstermesi açısından anlamlıdır. O şöyle demektedir: *"Şu halde yürüdüğümüz yolda bizden öncekilerin bu konuda söylediklerinden yararlanmamız ve yardımlarına başvurmamızın üzerimize düşen bir görev olduğu gayet açıktır. Bizden öncekiler ile kastettiğimiz kimselerle, aynı dinden olup olmamamız bir şey değiştirmez. Zira kesilen hayvanın temiz olmasını sağlayan bıçağın, bizimle aynı dinde bulunan insanlar tarafından yapılması ile başka dinden olan kimseler tarafından yapılmış olması arasında hiçbir fark yoktur."*⁵²

İbn Rüşd, bu noktada durmaz, düşüncenin meşru çerçevesini belirleme iddiasında bulunan İslam hukukunun bile, kıyas vb. unsurlarıyla Eski Yunan düşüncesiyle ilişkili olduğunu⁵³ kaydeder. Şu halde ona göre, eski bilginlerin bilgi birikiminden yararlanmak, felsefe ve bilimle uğraşmak zorunludur. Ancak bu fikirler İbn Rüşd'den sonra İslam dünyasında yavaş yavaş gözden düşmeye başlamıştır. Bu aşamadan sonra artık bilim ve felsefe yerine, salt din-merkezli anlayışlar gün yüzüne çıkmaya başlamıştır.

İslam düşünürlerince savunulan söz konusu din odaklı düşünsel çerçeve, İslam dünyasında bilimsel düşünce geleneğini olumsuz yönde etkilemiştir. Bunun en güçlü göstergesi, İslam din felsefecileri ile İslam hukukçularının, din ve felsefe uzlaştırmasına duydukları tepkidir. Bu tepki, bilimi de içeren felsefeyi Gazzâlî (ö. 1111) ile birlikte bütünüyle saf dışı etmiştir. Din odaklı düşüncenin, din, felsefe ve bilimi uzlaştırmaya çalışmanın vahim sonuçlarını görmek için Gazzâlî'yi dinlemek

⁵¹ İbn Rüşd, *age*. s. 96.

⁵² İbn Rüşd, *age*. s. 103.

⁵³ İbn Rüşd, *age*. s. 101-102.

yeterlidir. Gazzâlî din adına matematiği mahkum ederek şöyle der: “Matematik, sayılar, geometri ve astronomi ile ilişkilidir. Bu bilimin, dinsel işlerle olumlu ve olumsuz hiçbir ilişkisi yoktur. Aksine bu bilim, anlaşılıp öğrenildikten sonra, inkara olanak bırakmayan kesinliğe sahiptir. Ne var ki, söz konusu bilimin iki sakıncası vardır: İlki, onu araştıran kimsenin onun inceliklerine ve kesinliği içermesine hayran olmasıdır. Bu hayranlık, onun filozoflara inancını güçlendirir ve onların bütün bilgilerinin açıklık ve kesinlik bakımından bu bilim gibi olduğunu düşünmesine yol açar. Filozofların kâfir olduklarını, Tanrı’yı inkâr ettiklerini ve şeriata ilişkin olarak dillerde dolaşan bazı konuları küçümsediklerini duyar ve böylece sırf öykünme ile kâfir olur. Şöyle düşünür: Din geçerli olsaydı, matematikte araştırma yapan bu insanlar, bunu bilirlerdi. Bu tehlikeden dolayı söz konusu bilimle çok fazla meşgul olanları engellemek gerekir. Çünkü bu bilimin dinle ilgisi yoksa da, felsefeye ait bilimlerin başlangıcı olduğundan felsefenin kötülüğü ona da geçer. Bu bilimlerle çok fazla meşgul olup da dinden çıkmayan ve takvadan uzaklaşmayan çok azdır.”⁵⁴

Matematik, cebir, geometri, astronomi vb. bilimleri dine zarar verebileceği inancıyla eleştiren Gazzâlî, bu bilimlerle hiç ilgilenilmemesi gerektiğini söylemektedir. Kuşkusuz toplumun, dinsel ve pratik gereksinimlerini karşılamak için, bu bilimlere asgari düzeyde gereksinim vardır. Bu açıdan bu bilimlerle belli açılardan ilgilenilmeli, aşırıya kaçanlar ve böylece dinden uzaklaşanlar engellenmeli; bu bilimler halka da öğretilmemelidir.⁵⁵ Gazzâlî, her şeyi Tanrı’ya ve dine hizmet ettiği, insanları dine yönlendirdiği sürece anlamlı bulur.⁵⁶ Gazzâlî’nin, Abbasilerin son dönemi ve Selçukluların ilk dönemlerinde, iktidarlarca desteklenmesi, Şîf medreselere alternatif olarak kurulan Nizâmîye Medresesinin başına getirilmesi, son dönemlerdeki iktidarların bilim ve felsefe karşısındaki tutumlarının ve medreselerde öğretilen ve yaygınlaştırılmaya çalışılan anlayışın ne denli bilim karşıtı olduğunu göstermesi açısından oldukça hayati öneme sahiptir. XIV. yüzyılda yaşamını yitirmiş olan İbn Haldun (ö. 1332-1406)’un, felsefeyi zararlı bulması, bilim ve felsefeyle ilgilenecek kimsenin şeriata ilkelerini iyice ezberleyip benimsemiş olması gerektiğini söylemesi,⁵⁷ Gazzâlîci anlayışın İslam’ın batısında bile ne denli güçlü bir yankı uyandırdığını göstermektedir.

Sonuç

Felsefenin tanımı ile ilgili olarak yapmış olduğumuz bu çalışmanın sonucunda ulaştığımız ilk nokta, felsefe tarihinin en önemli meselelerinden birinin bizzat felsefenin ne olduğu sorusu ve bu soruya aranan çeşitli cevaplarla yakından ilişkilidir. Felsefe tarihinde kendine yer bulmuş hemen her filozofun kendine has bir felsefe anlayışının ve tanımının olduğunu söylemek, çok az farklılıklarla da olsa, kanaatimizce mümkündür. Ancak mümkün olan bir konu daha var ki, o da her ne

⁵⁴ Gazzali, *el-Munkızu Mined-Dalâl*, s. 8.

⁵⁵ Gazzali, *age*, s. 9.

⁵⁶ Gazzali, *age*, s. 10.

⁵⁷ Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 12; Aydın, “Bastığı Dalı Kesen Adam: İbn Haldun”, s. 82.

kadar filozoflar birbirinden farklı felsefe anlayışlarına sahip olsalar da, bunların belli kriterler çerçevesinde dönemlere göre bir araya getirilebilir olmasıdır.

Felsefenin neliği ile ilgili yapılacak bir çalışmada ortaya çıkması kaçınılmaz olan bir başka problem de felsefenin kaynağı ile ilişkilidir. Bu sorunun çözümünde hiç de azımsanamayacak bir grup araştırmacı, felsefenin kurucuları olarak Antik Yunan filozoflarını ve o dönemin bilimsel ve kültürel coğrafyasını adres göstermektedirler. Yazılı kaynakların günümüze ulaşması ve felsefenin en temel meselelerinin büyük ölçüde ele alınmış olması dolayısıyla bu kannate varılmış olması kuvvetle muhtemel olsa ve sözkousu gerçekler bu iddiaların üzerine bina edilse de, bu durum Antik Yunan öncesi felsefi birikimi hiçe saymaya kadar uzanmakta ve bilimin ve felsefenin kümülatif olma yönünü gözardı etmektedir.

Antik Yunan düşüncesinin önde gelen filozofları, felsefeyi, öncelikle bilgi meselesi etrfinda anlamaya çalışmışlardır. Bu dönemde, felsefe denilince akla daha ziyade bilmek, bilgi, bilgi edinme yolları, bilginin kaynağı, bilginin değeri vb. konular gelmekte ve bu konular etrafında felsefeye bir anlam verilmektedir. Bilgi probleminden sonra felsefe denildiğinde hemen akla gelen ikinci bir husus da eylem olmaktadır. Bu konu etrafında da insan eylemlerinin neliği üzerinde fikir yürütülmekte ve “doğru bilgi” ile “iyi eylem/ahlak/sanat” arasında kurulması gereken sağlıklı bir ilişkinin varlığı noktasında felsefe odak noktaya yerleştirilmektedir.

İslam düşünürlerine baktığımız zaman da felsefenin tanımı ve anlaşılması noktasında benzer yaklaşımları görmemiz mümkündür. İslam filozoflarına göre de felsefenin ilk akla getirdiği kelime bilgi olmaktadır ve onu hemen ardından eylem takip etmektedir. Dolayısıyla İslam filozoflarına göre felsefe bilgi-eylem ilişkisi çerçevesinde ele alınmakta ve felsefe insanı doğru bilgi ve eylem açısından olgunlaştıran bir kavram/sanat olarak telakki edilmektedir. Ancak İslam filozoflarının felsefe tasavvurunda, onları bu noktada Antik Yunan filozoflarından belli ölçüde ayıran bir başka yaklaşım göze çarpmaktadır. Bu da İslam filozoflarının felsefe anlayışında dinin biraz daha öne çıkarılmış olmasıdır. İslam filozofları, felsefe tasavvurlarını ortaya koyarken sahip oldukları dini birikimi de ellerinden geldiğince işin içerisine sokmaya gayret etmişler ve bu açıdan din ile felsefe arasında amaç itibariyle çok fazla bir fark görmemişlerdir. Felsefenin tanımına yerleştirdikleri “Allah’a benzetmek” ifadesi bunun en açık göstergesidir.

Kaynakça

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- Atademir, Hamdi Ragıp, *Filozoflara Göre Felsefe*, Atademir Yay., Konya 1947.
- Aydın, Hasan, “Bastığı Dalı Kesen Adam: İbn Haldun”, *Bilim ve Ütopya Dergisi*, S:58, İstanbul 1999, s. 82.
- Aydın, İbrahim Hakkı, “Bir Felsefi Metafor Yolda Olmak”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VI (2006).
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994.
- Çankı, Mustafa, *Büyük Felsefe Lugati*.
- Eflatun, *Menon*, (*Erdem Üstüne*), çev. Adnan Cemgil, Remzi Kit., İstanbul, 1986.
- , *Gorgias* (*Söylev Sanatı Üstüne*), çev. M. Cevdet Anday, Remzi Kit., İstanbul 1982.
- , *Teaitetos* (*Bilgi Üstüne*), çev. Macit Gökberk, Remzi Kit., İstanbul 1982.
- , *Kharmides*, (*Bilgelik Üstüne*), çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kit., İstanbul 1982.
- Erdem, Hüsamettin, *Bazı Felsefe Meseleleri*, Hü-Er Yay., Konya 1999.
- Farabi, *at-Tenbih ala Sebili's-Saade*, Haydarabat 1346.

- , *Risale Fi Ma Yenbeği En Yukaddime Kable Taallümil Felsefe*, Mısır 1907.
- , *Tahsilü's-Saade*, nşr. Ali Ebu Muhlim, Darü'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut 1995.
- , *Kitabu's-Siyasetü'l-Medeniyye*, nşr. Ali Ebu Muhlim, Darü'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut 1994.
- , *Ara'u Ehl-i Medineti'l-Fadıla*, nşr. Ali Ebu Muhlim, Darü'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut 1995.
- Filiz, Şahin, *İlk İslam Hümanistleri*, Bilim ve Ütopya Kitaplığı Yay., Ankara 2010.
- Gazzali, *el-Munkızu Mined-Dalâl*, nşr. A. Suphi Furat, Şamil Yayınları, İstanbul 1978.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kit, İstanbul 1996.
- İbn Haldun, *Mukaddime*.
- Ihvan-ı Safa, *Resail*, thk. Arif Tamer, Beyrut 1995.
- İbn Rüşd, *Faslu-l Makal*, nşr. A. N. Cemal-M.E. el Haneci, Mısır 1910.
- , *Tehafüt et Tehafüt*, çev. K. Işık - M. Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1998.
- , *Telhis'u Kitabı'l Kiyas*, Mısır 1983.
- , *Telhis-u Kitabı'l-Burhan*, nşr. M. Kasım, Mısır 1982.
- İbn Sina, *Aksam el-Ulum el-Akliye*, Mısır 1328.
- , *el-İlahiyat*, Kahire, 1970.
- , *Mantik el-Maşrikiyyin*, İran H.1405.
- , *Uyun el-Hikme*, H. Ziya Ülken neşri 41, Tarih Kurumu 1953.
- İsmail Fenni, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341.
- Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu, II. bs., İstanbul 1995.
- , *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, II. bs., İstanbul 1981.
- Keklik, Nihat *Felsefe*, Çağrı Yay., İstanbul 1978.
- Meriç, Cemil *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul 1998.
- Ragıb el-İsfehânî, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, "Hüküm" maddesi, Beyrut 1992.
- Rıza Tevfik, *Felsefe Dersleri*, Kader Matbaası, İstanbul 1330.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul 2002.
- , *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2000.
- Sunar Cavit, *İslam Felsefesinin Yunan Kaynakları*, AÜİF Yay., Ankara 1973.
- Taylan, Necip *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV Yay., İstanbul 1994.
- Thilly, Frank *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, Sistem Yay., İstanbul 1995.
- Ülken, H. Ziya *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İstanbul 1997.

Muâviye ve Hz. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebû Zerr el-Ğifârî

Ahmet Güzel

Yrd. Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
ahmetgzl2333@hotmail.com

Öz

Seçkin sahâbilerden birisi olan Ebû Zerr el-Ğifârî'nin Hz. Osman döneminde Rebeze'ye gönderilmesi, Halife'ye yapılan ciddi tenkitler arasında yer alır. İlk iki Halife ve Hz. Osman'ın ilk altı yıllık dönemlerinde iktidarla en ufak bir sorun yaşamayan Ebû Zerr, Hz. Osman'ın ikinci altı yıllık döneminde önce Şam valisi Muâviye'ye, sonra da Halife'ye muhalefet etmiştir. İstismara açık bir hüviyete sahip olan bu konunun tahlil edilmesi gereken bir arka plânından söz edilebilir. Ebû Zerr'in tepkisi o dönemde görülen zengin fakir arasındaki ekonomik dengesizliklere karşı olmuştur. Bu bağlamda Ebû Zerr, zenginlerin, nafakalarının dışında kalan mallarını fakirlere dağıtması gerektiğini dillendirmiş, gerekçe olarak da Tevbe sûresi 34. âyeti göstermiştir. Onun sosyal içerikli bu davranışı, toplumdaki zengin kesimi rahatsız etmiş, bu durum Şam valisi Muâviye tarafından Halife'ye bildirilmiştir. Ebû Zerr'in savunduğu fikirler kendisine başkaları tarafından dayatılan fikirler olmayıp, tamamen kendi fikirleridir ve diğer seçkin sahâbiler tarafından da destek görmemiştir. Toplumda meydana gelebilecek sınıf çatışmasını önlemek için Hz. Osman onunla istişare ederek onu Rebeze'ye göndermiştir. Sahâbilerin Medine dışına çıkmalarına yönelik Hz. Ömer'in koyduğu yasağı kaldırması ve toplumda bariz bir şekilde görülen ekonomik dağılımdaki dengesizlikler, problemin Hz. Osman'la ilgili kısmını teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ebû Zerr el-Ğifârî, Hz. Osman, Muâviye, Muhalefet, Abdullah b. Sebe'.

Abu Dharr al-Ghifari on the Axis of His Opposition to Muawiyah and Usman

The exile of Abu Dharr al-Ghifari, one of the elite sahaba, to Rebeze during the term of Usman, has been the foundation of serious criticism directed at the Caliph. Abu Dharr, who had no problems with the government during the first two caliphs, or during the first six years of Usman, opposed first Muawiyah, the governor of Damascus, and then Usman during the second six years of the Caliph's term. It can be said that this subject, which has a character open to exploitation, has a background that needs to be analyzed. Abu Dharr's reaction was against the economical disparity seen in the period between rich and poor. In this context, Abu Dharr stated that the rich should distribute the remainder of their wealth after the subtraction of their sustenance needs, to the poor, and he indicated verse 34 of the Tevbe surah of the Quran as the basis. His behavior of social consciousness disturbed the rich sector of the society, and the Caliph was informed of the situation by Damascus governor Muawiyah. The ideas defended by Abu Dharr were absolutely his own ideas, and not imposed on him by others, and they were not supported by the other elite sahaba. In order to prevent a possible class conflict in the community, Usman consulted with him and sent him to Rebeze. The cancellation of the prohibition placed by Omer preventing the sahaba from leaving Medina, and the clearly apparent disparity in the distribution of wealth in the community constitute the part of the problem related to Usman.

Key Words: Abu Dharr al-Ghifari, Usman, Muawiyah, Opposition, Abdullah b. Saba'.

Atıf

Ahmet Güzel, Muâviye ve Hz. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebû Zerr el-Ğifârî, Marife, Kış 2012, ss. 43-68

Giriş

Hz. Osman'ın hilâfeti, takip edilen siyaset ve meydana gelen olaylar bakımından iki döneme ayrılmıştır. İlk altı yıllık dönem (24–29/644–649) “sükûnet” ve “iyi idare” dönemi; ikinci altı yıllık dönem (30–35/650–655) ise “karışıklık” ve “kötü idare” dönemi olarak nitelendirilmiştir.¹ İslâm'da ilk fitne hareketleri Hz. Osman'ın ikinci altı yıllık döneminde meydana gelmiş, bu sebeple Halife'ye yönelik bir hayli tenkit yapılmıştır. Ona yapılan bu tenkitlerin temelini teşkil eden konulardan biri de, onun Ebû Zerr el-Ğifârî'yi Medîne'den Rebeze'ye göndermesi hâdisesidir.² Hz. Osman, uygulamalarına tepki gösteren bazı müslümanları sürgüne gönderdiği³ halde, bu sürgünler “Ebû Zerr'in Rebeze'ye gönderilmesi” kadar dikkat çekmemiş, üzerinde durulmamıştır. Bu durumu, onun sahâbî içinde temayüz eden önemli şahsiyetlerden birisi olmasıyla, tepkisinin topluma ve iktidara yaptığı tesir gücüyle ilişkilendirmek mümkündür.

Ebû Zerr'le ilgili kaleme alınan gerek müstakil, gerekse dolaylı yoldan ona temas eden eserlerde, onun hakkında farklı, bazen taban tabana zıt bilgilerle karşılaşırız. Bu tezatlıklar, rivâyetlerin membaı olan temel kaynaklardan kaynaklanmaktadır. Şu ifadeler çok manidardır: “Gerek Taberî (v. 310/922) ve ondan yaklaşık dört asır sonra yaşayan İbnü'l-Esîr'in (v. 630/1232) “*Hz. Osman ve Ebû Zerr'le ilgili rivâyetleri hoş görmediğimiz için kitabımıza almadık*”, şeklindeki ifadeleri, gerekse zaman zaman eleştiri konusu olan resmî tarih tezleri, tarihin birileri tarafından farklı saiklerle –bu saikler bazen Allah rızası da olabiliyor– kurgulanmak istendiğini göstermektedir...”⁴.

Sabri Hizmetli, Hz. Osman devri ve olaylarıyla ilgili rivâyetlerde karşılaşılan problemleri şöyle değerlendirir:

“...Bu devir ve olaylarıyla ilgili bize en tafsilâtlı haberler veren ve ilk râvilerden olan Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ (v. 157/774) Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî (v. 207/822) ve Seyf b. Ömer (v. yaklaşık 180/796)'in rivâyetlerini yan yana getirmek ve karşılaştırmak, ya da Tâberî (v. 310/923)'nin Tarihi'nin, İbn Sa'd (v. 230/844)'ın Tabakâtı'nın, Belâzürî (v. 279/892)'nin Ensâbı'nın konuyla ilgili haberlerini umûmî biçimde mukayese etmek, bu hakikati görmek için yeterlidir. Zira söz konusu râvilerin ve tarihçilerin her birisi olayları, hussûsî, dinî ve siyasi, içtimâî ve iktisadî temayüllerine göre haber vermektedir. Ebû Mihnef'in Şiî, Vâkıdî'nin Hz. Osman düşmanı, Seyf'in de Hâricî yanlısı ve ashabtan teberrî eden bir kişi olarak itham edilmesiyle, hadisçilerin bu kişileri cerh ediş sebepleri nazar-ı itibara alındı-

¹ Vida, “Osman”, *İA*, IX, 430; Kılıç, “Küfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri”, s. 240; Apak, “Hz. Osman'ın Halifeliği Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, s. 157.

² İbn Abdırabbih, *el-İkdül'l-Ferîd*, IV, 283.

³ Mahmûd Şâkir, *Dört Halife*, s. 341; Söylemez, “Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi -Küfe Örneği-”, s. 75-76; Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi*, II, 258-59; Günal, *Hz. Ali Dönemi ve İç Siyaseti*, s. 28.

⁴ Aycan, *Söylemez, İdeolojik Tarih Okumaları*, s. 8-9.

ğında, bunlardan yalnız birisine dayanarak Hz. Osman devri olayları ve halifenin öldürülme sebepleri hakkında doğru bir neticeye varmanın fevkalâde güç olduğu görülür.”⁵

Hizmetli, bu güçlüğü gidermek için dönemin olaylarını bizzat müşahede eden görgü şahitlerinden gelen yedi rivâyetin titizlikle incelenmesi gerektiğini söyler. Bu rivâyetlerden Ebû Hâris Sehm el-Ezdî, el-Ahnef b. Kays ve Ebû Useyd el-Ensârî’ye isnat edilen üç rivâyetin, aleyhinde söz söylenmemesi, birbirlerini teyit etmeleri sebebiyle tercihe şayan olduğunu belirtir.⁶

Bu makalede esas itibarıyla Ebû Zerr’in Muâviye ve Hz. Osman’ın uygulamalarına gösterdiği tepkinin arka plânı araştırılacak, hayat hikâyesinin detaylarına girilmeyecektir. Bu bağlamda -konumuza açıklık getirmesi hasebiyle- onun Hz. Peygamber sonrası hayatı, çalışmamızın çıkış noktası olacaktır. Konu, temel kaynakların rivâyetleri ve muahhar araştırmaların yorum ve tespitleri ışığında ele alınıp incelenecektir.

A. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer Dönemlerinde Ebû Zerr

Ebû Zerr’in, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerindeki faaliyetleri hakkında tatminkâr malumata sahip değiliz.

Hz. Peygamber’in vefatından sonra Hz. Ali’nin halifelîğe daha lâıyk olduğu kanaatini taşımakla birlikte, Hz. Ebû Bekir’e bîat edildiğini görünce, Ebû Zerr de bîat etti. Hz. Ömer’in hilâfeti söz konusu olunca hilâfetle ilgili görüşü değişmemekle beraber ona da bîat etti.⁷

Ebû Zerr, Rasûlullah ve Hz. Ebû Bekir’in vefatlarından sonra Şam’a gitti ve orada kaldı.⁸ Onun Şam’a gidişi, İslâm ordusunun o bölgede yaptığı yoğun fetih hareketleriyle ilgili olmalıdır. Hz. Ömer Divan sistemini kurduğu zaman, Bedir savaşına katılmadığı halde Ebû Zerr’i Bedrî kabul ederek ona Bedrîlere tahsîs ettiği kadar atâ tahsîs etmişti.⁹ Kendisine tahsîs edilen atâyla 20 at satın aldığı ve bu atları cihat için kullandığı nakledilir.¹⁰ Nitekim Ebû Zerr, Kudüs (16/637) ve Mısır fetihlerine (20–21/641–642) iştirak etmiş,¹¹ 23/644 yılında da Muâviye’nin Bizans sınırlarında bulunan Ammuriye¹² üzerine düzenlediği sefere katılmıştır.¹³

Bu rivâyetler doğrultusunda, Ebû Zerr’in “ikâmet” maksadıyla değil, “bölge-
deki fetihlere katılmak” amacıyla Medîne’den Şam’a gittiğini söyleyebiliriz. Hz.

⁵ Hizmetli, “Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman’ın Öldürülmesi”, s. 149-50.

⁶ Hizmetli, “Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman’ın Öldürülmesi”, s. 152-53.

⁷ Aydınlı, “Ebû Zerr el-Gıfârî”, *DİA*, X, 267.

⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, VII, 165.

⁹ Zehebî, *Tezkiretü’l-Huffâz*, I, 18.

¹⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti’-d-Dimeşk*, LXVI, 209.

¹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, VII, 130; Balcı, “Bir Yalnız Sahâbî Ebû Zerr el-Gıfârî”, s. 358.

¹² Ammûriye (Amorion): İçbatı Anadolu’da İstanbul’dan Çukurova’ya giden eski Bizans askerî yolu üzerinde bugün harabeleri bulunan eski bir şehir ve kaledir. XIX. yüzyılda seyyah Hamilton’un araştırmaları sonunda (Afyonkarahisar) Emirdağ’ın (Aziziye) 12 km kadar doğusunda Hamzahacılı ve Hisar köylerinin yakınında ortaya çıkarılmıştır. Geniş bilgi için bk. “Ammûriye”, *DİA*, III, 79.

¹³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, VII, 123.

Ömer'in son yıllarında Ebû Zerr'in Medîne'de olduğuna dair malumat¹⁴ bu konuda fikir vermektedir. Aynı şekilde Hz. Ömer'in vefat edene kadar; Ebû Zerr, İbn Mes'ûd ve Ebu'd-Derdâ'nın Medîne dışına çıkmalarına muvafakat vermemesi de,¹⁵ Ebû Zerr'in Şam'a gidiş maksadına açıklık getirmektedir.

Hz. Ömer'in, fazla hadis rivâyet eden Ebû Zerr'e yasak getirdiği, onu iftâdan engellediği rivâyet edilmektedir.¹⁶ Bu yasak, "ifade hürriyetini engelleyen" bir yasak şeklinde algılanmamalıdır. Bize göre Hz. Ömer'in bu tatbikatı, hayatının her safhasında züht ve takvâ üzerine yaşayan Ebû Zerr'in, meselelerin fetva yönünü değil, takvâ yönünü ele alarak hüküm vermesinden duyduğu endişeyle alâkalıdır.

B. Hz. Osman Döneminde Ebû Zerr

1. Şam'a Gidişi

Hz. Ömer'in son günlerinde Medîne'de bulunan Ebû Zer;¹⁷ Hz. Osman, Hz. Ömer'in uygulamasını değiştirip sahâbînin Medîne dışına çıkmasına izin verince, ikâmet maksadıyla Şam'a gitmiş, oraya yerleşmiştir. Ebû Zerr'in Hz. Osman döneminde bazı fetihlere katılması, bu görüşümüzle çelişmez. Şam fakihlerinden birisi olması,¹⁸ aralarındaki tartışmalar sonucu Muâviye'nin onu halifeye şikâyet etmesi ve ev halkının Şam'da bulunması, onun Şam'da ikâmet amacıyla bulunduğunu göstermektedir. Ebû Zerr, Hz. Osman döneminde, Muâviye'nin 28/648 yılında Kıbrıs'a düzenlediği fetih hareketine katılmıştır.¹⁹

2. Ebû Zerr'in Muâviye'ye Muhalefeti

Ebû Zerr'in hayatındaki en çalkantılı dönem, onun Şam valisi Muâviye'ye tepkisiyle başlayıp vefatına kadar süren dönemdir. Bu süreçte meydana gelen gelişmeler bilinçli veya bilinçsiz bir takım spekülasyonlara, istismarlara kapı açmıştır.

Erken dönem İslâm toplumundaki bazı siyasî hâdiselerin anlaşılması, bir yönüyle toplumdaki ekonomik dengelerin bilinmesine bağlıdır.²⁰ Dolayısıyla Ebû Zerr'in Muâviye'yle ihtilâfını incelerken konunun sosyo ekonomik boyutunu²¹ da göz önünde bulundurmak gerekir.

Hz. Peygamber, ekonomik alanda, maddî sıkıntıyı, farklılaşmayı hafifletmeye, sömürüye sınır koymaya yöneldi;²² davet sırasında iktisadî farklılıklarla müca-

¹⁴ Aydınlı, "Ebû Zerr el-Gıfârî", *DİA*, X, 267.

¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II, 336.

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II, 336, 354; Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 18.

¹⁷ Makdisî, *el-Bed'*, V, 94; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 136.

¹⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ*, I, 420.

¹⁹ Taberî, *Târih*, II, 60; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, VII, 317; İbnü'l-Verdî, *Târih*, I, 143, İbn Haldûn, *Târih*, II, 130; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VIII, 189, Ömer Ferrûh, *Târihu Sadri'l-İslâm*, s. 114.

²⁰ Altınay, "Erken Dönem İslâm Toplumunda Zenginler ve Fakirler", s. 198.

²¹ Bilgi için bk. Demirci, "Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyoekonomik Boyutları", ss. 155-170.

²² Durî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 77.

dele etti, merhamet ve sosyal yardımlaşmayı teşvik etti, ribayı ve Mekke toplumunda ona bağlı olarak oluşan toplumsal malî faciaları engelledi ve zekâtı emretti.²³

Râşid Halifeler'den ilk ikisi döneminde ekonomik anlamda halkın refah düzeyinde istikrarlı bir yükseliş dikkati çekmektedir. Hz. Osman'ın ilk dönemlerinde de devam eden bu gelişme, ikinci dönemde yavaş yavaş gerilemeye başladı. Bu ekonomik göstergenin arka plânına baktığımız zaman, sorunun spesifik yönlerinin olduğunu görürüz.

Bedevîler, malları, üzerlerine nasıl yığıldıysa öyle israf ettiler. Fetihler durunca da süratle iflâs ettiler; rızık ve atâ, alıştıkları şeyleri karşılama konusunda az görüldü. Bu durum onların hayat tarzlarını sarstı.²⁴ Kureyş ise ticareti iyi bilen bir kabileydi. Fetihlerden elde ettiklerini israf eden kabilelerden farklı olarak Kureyş bu gelirleri ticaretle değerlendiriyor, böylece diğer kabilelerle Kureyş arasında büyük bir iktisadî fark doğuyordu.²⁵

Daha önce oluşan İslâmî çizgi, Hz. Osman döneminde kabilevî anlayışa yaklaşınca İslâm toplumunda önü alınmaz bir takım problemler ortaya çıkarmıştır.²⁶ Bu dönemden itibaren çok ciddi bir şekilde Güney ve Kuzey Arap kabilelerinin çekiştikleri gözlenmektedir. Keza Kureyş kabilesinin iktidarı ele almasından sonra bu kabileye hoşnutsuzluğun doğmasına sebep olmuş, Kureyş iktidarına razı olmayan bir grubun vücuda gelmesine kaynaklık etmiştir.²⁷ Hz. Osman'a karşı isyan birinci derecede kabilelerin Kureyş'e isyanını ve kabilevî akımın İslâmî akıma galip gelmesini sembolize eder.²⁸

Hz. Osman döneminde ülke genelinin gelir dağılımındaki dengesizlik bariz bir şekilde hissediliyordu. Medîne merkezindeki müslümanlarla, Kûfe merkezindeki müslümanların, Şam merkezindeki müslümanlarla, Basra merkezindeki müslümanların ve Taşra'da bulunan müslümanların gelirleri arasında bariz farklılıklar vardı.

Ebû Zerr'in ikâmet ettiği Şam'da, Ümeyyeoğulları devlet imkânlarından ciddi anlamda yararlanıyordu.²⁹ Şam valisi Muâviye, otoritesini sağlamlaştırmak amacıyla devlet imkânlarını seferber ediyor,³⁰ Ümeyyeoğulları'na da önemli ölçüde destek veriyordu.

İslâm devleti sınırlarının o günün şartları içerisinde varabileceği son noktaya ulaşması halkın gündemini değiştirmiş; dikkatleri içeriye yöneltmişti. Daha önceden basit görülüp geçirilen pek çok hâdise, bu dönemde problem olarak konuşulmaya başlandı.³¹

²³ Durî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 101-102.

²⁴ Durî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 139-140.

²⁵ Durî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 102. Ayrıca bk. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, 1, 264.

²⁶ Zorlu, *İslâm'da İlk İktidar Mücadelesi*, s. 251.

²⁷ Akarsu, *Hz. Osman ve Hilâfeti*, s. 270.

²⁸ Durî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 104.

²⁹ Bakır, *Hz. Ali Dönemi*, s. 20, 24; Apak, "Hz. Osman'ın Hilâfeti Döneminde Ümeyyeoğulları'nın Devlet İdaresindeki Yeri", ss. 508-511.

³⁰ Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyan*, s. 66.

³¹ Kılıç "Küfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri", s. 241.

Çok farklı ekonomik sınıfların oluşmasının İslâm cemiyetine fitne getireceğinden endişe eden Ebû Zerr,³² Şam'da el-Hadrâ sarayını yaptıran Muâviye'ye gitti. Ona: "Eğer bunu Allah'ın malından yaptıysan bu bir hıyanettir. Kendi malından yaptıysan bu bir israftır" dedi.³³ Ebû Zerr'in tepkisi sadece bu sarayın yapılmasıyla sınırlı değildi. O, aynı zamanda mal biriktiren zenginlere tepki gösteriyor; insanın ihtiyacı dışında sahip olduğu malı stok etmesini uygun görmüyordu. Ona göre ihtiyaç fazlası mal, fakirlere verilmeliydi. Bu konuda "Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda sarf etmeyenlere can yakıcı bir azabı müjdele." (Tevbe, 9: 34) âyetini delil gösteriyordu.³⁴

Muâviye, Ebû Zerr'in görüşlerine mesnet teşkil eden âyetle ilgili olarak, Ebû Zerr'le tartıştı; âyetin ehl-i kitap hakkında nazil olduğunu söyledi. Ebû Zerr ise âyetin hem Müslümanlar, hem de ehl-i kitap hakkında indiğini vurguladı.³⁵

Zeyd b. Vehb kanalıyla gelen rivâyette Ebû Zerr, Muâviye ile arasındaki muhalefetin fitilini bu tartışmanın tutuşturduğunu söylemektedir.³⁶

Bazı kaynaklara göre Ebû Zerr'le Muâviye arasındaki tartışmaların sebebi, Abdullah b. Sebe'in Ebû Zerr'e yaptığı tahriklerdir. Seyf b. Ömer kanalıyla gelen ve tenkit edilen rivâyete göre, Abdullah b. Sebe', aslen yahudi iken, sonradan müslüman olan, Basra'da ortaya çıkarak müslümanlar arasında nifak tohumları eken birisidir. O, "Hz. İsa gibi, Hz. Muhammed'in de tekrar dünyaya geleceğini, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vasisi olduğunu, Hz. Osman'ın hilâfeti gasp ettiğini" söyleyerek insanların kafasını karıştırıyordu. Şam'da Ebû Zerr ile Muâviye arasındaki ihtilâfî fırsat bilerek, Ebû Zerr'e: "Muâviye'ye şaşmıyor musun? "Allah'ın malı" diyor. Aslında her şey Allah'ın değil mi? Müslümanların malı tabiri herkesçe malum değil midir? Bu, müslümanları aradan çıkarıp, müslümanların beytülmalini sahiplenmek değil midir?" dedi. Ebû Zerr de Muâviye'ye gidip bu konuda onunla tartıştı.³⁷

Ebû Zerr, Muâviye'nin yanı sıra devlet imkânlarından nemalanan, servetine servet katan Ümeyyeoğulları'na da³⁸ her fırsatta tepki gösteriyordu. Şam kapısında sabah namazını kılıp, insanlara -Ümeyyeoğulları'nı kastederek- "Ateş yüklü kervan geldi. Allah'ın lâneti iyiliği bırakıp, kötülüğe meyledenlere olsun" diyor;³⁹ Şam'da

³² Algül, *İslâm Tarihi*, II, 404.

³³ Belâzürî, *Ensâbü'l-Esrâf*, VI, 167; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti'd-Dimeşk*, LXVI, 174.

³⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, III, 11; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VII, 165; İbn Haldûn, *Târîh*, II, 139; es-Sercânî, *Kıssatü'l-Fitne*, s. 68.

³⁵ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvera*, III, 1034; İbn Abdırabbib, *el-Ikdü'l-Ferîd*, IV, 306; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti'd-Dimeşk*, LXVI, 198; İbn Ebî Bekr, *et-Temhîd*, s. 192; Umerî, *Asru'l-Hilâfe*, s. 433.

³⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, IV, 226; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvera*, III, 1038; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti'd-Dimeşk*, LXVI, *agy.*; Umerî, *Asru'l-Hilâfe*, *agy.*

³⁷ Taberî, *Târîh*, II, 615; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, III, 10; İbn Ebî Bekr, *et-Temhîd*, s. 84; İbn Haldûn, *Târîh*, II, 139; es-Sercânî, *Kıssatü'l-Fitne*, s. 68.

³⁸ Bakır, *Hz. Ali Dönemi*, s. 20, 24.

³⁹ Ya'kûbî, *Târîh*, II, 172-73.

sokak sokak dolaşır fakirlerle konuşuyor, okuduğu âyetlerle onları zenginlere karşı kışkırtıyordu.⁴⁰

İbn Asâkir (v.571/1175)'in naklettiği şu rivâyetten, Ebû Zerr'in tepkisinin Ümeyyeoğulları'yla sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Ebû Zerr, bir defasında, 10 dirheme gömlek almak isteyen Ebu'd-Derdâ'ya bunun israf olduğunu söyledi; onunla çarşıya gidip 4 dirheme bir gömlek satın aldı. Dönüşte bir adamla karşılaştı. Adamın neredeyse edep yerleri görünüyordu. Ebû Zerr ona: "Allah'tan kork, edep yerlerini ört" deyince, adam; "kıyafetinin olmadığını" söyledi. Ebû Zerr, elbisesini yoksula verdi. Çarşıya giderek 4 dirheme bir gömlek daha satın aldı."⁴¹

Bize göre Ebû Zerr'in gösterdiği tepki; dünya zevkine kendisini kaptıran "zenginlere" yönelik bir tepkidir ve belirli bir zümreyle sınırlı değildir. Tepkisinin Muâviye ve Ümeyyeoğulları'na yoğunlaşması, onların bu kategoriye girmeleri – zengin olmaları– ve servetlerini haksız yere biriktirmeleri dolayısıyladır. Onun tepkisini Şam valisi olan Muâviye'den bir yönetici olarak önce kendisinin, sonra da halkın yaşayış tarzına yönelik tepkiler olarak değerlendirebiliriz.

Muâviye, Ebû Zerr'in görüşlerinde samimî olup olmadığını kontrol etmek amacıyla, ona 100 altın gönderdi. Ebû Zerr aldığı altınları vakit kaybetmeden ihtiyaç sahiplerine dağıttı. Muâviye, altınları gönderdiği adamı tekrar Ebû Zerr'e gönderdi ve altınları istemesini emretti. Adam Ebû Zerr'e: "Altınları sana yanlışlıkla vermişim. Beni Muâviye'nin şerrinden kurtar da altınları geri ver" dedi. Ebû Zerr, altınları ihtiyaç sahiplerine dağıttığını, kendisinde hiç altın kalmadığını; üç gün mühlet verdiği takdirde onları tedarik edeceğini, söyledi.⁴² Muâviye, Habib b. Mesleme kanalıyla da Ebû Zerr'e altın gönderdi, o, bu teklifi kabul etmedi.⁴³ Bu olaylardan sonra Muâviye'nin Ebû Zerr'in samimiyeti konusunda şüphesi kalmadı.

Ebû Zerr'in ve onun tahrik ettiği fakirlerin tepkilerinden rahatsızlık duyan zenginler konuyu valiye bildirmek istediler. Habib b. Mesleme, onları temsilen Muâviye'ye geldi; Ebû Zerr'den şikâyetçi olduklarını söyledi.⁴⁴ Muâviye, halkın Ebû Zerr'le konuşmasını yasakladı ve bazı sahâbîlere onu şikâyet etti.⁴⁵

Ebû Zerr'i ikna etmek için yaptığı girişimler sonuçsuz kalınca, Muâviye durumu bir mektupla Hz. Osman'a bildirdi, onu Medîne'ye çağırmasını talep etti. Hz. Osman da bir mektupla Ebû Zerr'in Medîne'ye gönderilmesini emretti.⁴⁶

⁴⁰ Taberî, *Târih*, II, 615; Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 349; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti'd-Dimeşk*, LXVI, 107; Hudaî Bek, *Muhâdarat*, I, 34, Sercânî, *Kıssatü'l-Fitne*, s. 68.

⁴¹ İbn Asâkir, *Târihu Medîneti'd-Dimeşk*, LXVI, 209.

⁴² İbn Şebbe, *Târihu'l-Medîneti'l-Münevvera*, III, 1040-41; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti'd-Dimeşk*, LXVI, 169; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıssâ-ı Enbiyâ*, I, 420.

⁴³ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VI, 167; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti'd-Dimeşk*, LXVI, 208.

⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, IV, 226; Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 349.

⁴⁵ Aydınlı, "Ebû Zerr el-Gıfârî", *DİA*, X, 267.

⁴⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, III, 11; İbn Ebî Bekr, *et-Temhîd*, s. 84; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VII, 165; İbn Haldûn, *Târih*, II, 139; Hudaî Bek, *Muhâdarat*, I, 34; es-Sercânî, *Kıssatü'l-Fitne*, s. 68.

3. Ebû Zerr'in Medîne'ye Çağrılması ve Halife Tarafından Sorgulanması

Hız. Osman, Muâviye'nin gönderdiği şikâyet mektubunu alınca; Ebû Zerr'in Medîne'ye gönderilmesini emreden cevabî bir mektup yazıp Muâviye'ye gönderdi. Ebû Zerr, Halife'nin kendisini Medîne'ye çağırıldığını öğrendiği zaman: "İşittim ve itaat ettim" dedi⁴⁷ ve Medîne'ye gitti. Onun Medîne'ye yaşlı, arık bir binitle gönderildiği rivâyet edilir.⁴⁸

Hız. Peygamber dönemindeki Medîne'nin atmosferi, Hız. Osman döneminde çok değişmiş, yaşam standartlarının yüksek olduğu, lüks ve debdebenin hâkim olduğu Şam'dan farksız hâle gelmişti. Ganimet mallarından Medîne'ye gelen külliyyetli meblâğla hazine dolmuştu. 400 bin dirheme bir bahçe, 100 bin dirheme 1 at alınıp satılıyordu. Medîne'de birçok yeni bina yapılmış, şehir Sel' dağına kadar genişlemişti. Hız. Peygamber'in cemaatle dolup taşan mütevazı mescidi tezyin edilmişti. Ebû Zerr, öbek öbek oturan bir takım insanları görünce: "Aniden her tarafa çıkacak korkunç bir yağma ve dillere destan olacak şiddetli bir muharebe ile Medîne halkına müjdeler olsun!" diyerek bağırdı.⁴⁹ Hasan İbrahim Hasan, Ebû Zerr'in bu sözlerini "Sanki Ebû Zerr, Hız. Osman'ı kurban götürecektir ayaklanmayı önceden haber veriyordu"⁵⁰ ifadeleriyle değerlendirir. Bu ifadeler tepkinin sadece lüks ve debdebeli yapılarla alâkalı olmadığını, aynı zamanda manevî yönden iç açıcı olmayan halkın görüntüsüne karşı olduğunu ortaya koymaktadır.

Ebû Zerr, Medîne'ye gelince protestolarına devam etti. O, mescide girdiği zaman orada bulunanlar Mescit'ten ayrıldılar. Sahâbîlerden birisi ona: "İnsanlar senden neden kaçıyorlar?" diye sorunca, o: "Ben onlara "kenz"i yasakladım" cevabını verdi.⁵¹

Hız. Osman hem o an devletin içinde bulunduğu karmaşık ortamda Ebû Zerr'in tepkisinin devlete zarar vereceğini, hem de Ebû Zerr gibi seçkin bir sahâbînin yıpratılmaması gerektiğini düşünerek, onu çağırıp konuyu görüştü.

Kaynaklarda nakledilen rivâyetlerden, "Hız. Osman'ın Ebû Zerr'le bir kez görüştüğü ve o görüşmenin akabinde onu Rebeze'ye gönderdiği" şeklinde genel bir kanaat oluşmaktadır. Ancak farklı rivâyetleri karşılaştırıp değerlendirdiğimizde, Hız. Osman-Ebû Zerr görüşmesinin birden fazla olduğunu, Hız. Osman'ın bu konuda acele etmediğini -meseleyi zamana yaydığını- anlayabiliriz.⁵²

Ebû Zerr, Medîne'ye gelince, Mescit'te Hız. Osman'la görüştü; karşılıklı hal hatır sorduktan sonra, Ebû Zerr, Tekâsür sûresini okudu ve iki rekât namaz kıldı.⁵³ Hız. Osman, ona: "Ey Ebû Zer! Şam halkı senden niçin şikâyet ediyor?" dedi. Ebû

⁴⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti'd-Dimeşk*, LXVI, 192.

⁴⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VI, 167; Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 349.

⁴⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 421.

⁵⁰ Hasan İbrahim, *İslâm Tarihi*, II, 32.

⁵¹ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti'd-Dimeşk*, LXVI, 195.

⁵² Adem Sarıtaş, Hız. Osman'ın Şam'dan Medîne'ye geldikten sonra burada "altı-yedi hafta" kadar kaldığını, Hız. Osman'la birçok defa tartıştığını, söyler. Bk. Sarıtaş, *Ebû Zerr el-Ğifârî -Hayatı ve Şahsiyeti*, s. 42, 43.

⁵³ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti'd-Dimeşk*, LXVI, 196.

Zerr: “Şam halkına lükse, debdebeye dalmamalarını, israftan kaçınmalarını söyledim. Muâviye buna müsaade etmedi, onunla tartıştım” dedi. Hz. Osman ona: “Halkı zorla zâhitlik ve takvâya sevk etmem mümkün değildir. Bana düşen, onların arasında Allah’ın emriyle hükmetmek, onları adalet ve itidale teşvik etmektir”, diyerek cevap verdi.

Ebû Zerr: “Zenginler sadaka vererek komşu ve din kardeşlerine ihsan etmedikçe ve akrabalarını gözetmedikçe biz onlardan razı olmayız” dedi. Bu sırada orada bulunan Ka’bu’l-Ahbâr: “Farzı eda eden, borcunu ödemiş olur”, deyince Ebû Zerr, öfkesine hâkim olamadı: “Ey yahudinin oğlu! Sen kimsin ki, böyle bir konuya karışyorsun?” diyerek asâsını Ka’b’in başına vurdu ve başını yardı. Ebû Zerr’in bu fiilî saldırı dolayısıyla ceza alması gerekiyordu. Hz. Osman’ın tavassutuyla, Ka’b davacı olmadı.⁵⁴

Bu rivâyetin Ka’b’la ilgili kısmı başka kaynaklarda farklı şekillerde nakledilir. Ebû Zerr’in “*Abdurrahman b. Avf’ın mirası*” konusunda fikir beyan etmesi karşısında yukarıdaki tepkiyi verdiği⁵⁵ rivâyetinin yanı sıra, Hz. Osman’ın “*Devlet başkanının hazineden para kullanıp, daha sonra ödemesi caiz midir?*” sorusuna, Ka’b’in verdiği “*Caizdir*” cevabına mukabil Ebû Zerr’in mezkûr tepkiyi gösterdiği, Ka’b’in diyetini Hz. Osman’ın ödediği⁵⁶ ve Ebû Zerr’e de: “Allah’tan kork! Eline, diline hâkim ol!” dediği⁵⁷ rivâyetiyle de karşılaşırız.

Bu rivâyetler, Ka’b’in Hz. Osman’la birlikte olduğu farklı ortamlarda Ebû Zerr’in de bulunduğu ihtimalini akla getirmektedir. Ebû Zerr muhtemelen bu görüşmelerin sonucunda fiilî tepki göstermiş olmalıdır.

Ebû Zerr’in Medîne’de Hz. Ali’yle görüştüğü, Mervân’ın bu konuda Hz. Ali’ye tepki verdiği,⁵⁸ aynı şekilde Hz. Ali’nin, Hz. Osman’la Ebû Zerr konusunda görüştüğü⁵⁹ rivâyetleri, Halife’nin “Ebû Zerr konusunu” bir oldubittiye getirmediği intibahını uyandırmaktadır.

Hz. Osman, Ebû Zerr’e: “Sen Hz. Peygamber’den: “Ümeyyeoğulları’nın sayısı 30’a* ulaştığında, kendilerine Allah’ın beldelerini devlet, kullarını köle, dinini oyuncak edinirler” şeklinde bir hadis rivâyet ettin mi?” diye sordu. Ebû Zerr: “Evet”, cevabını verdi. Bu kez Hz. Osman, Hz. Ali’yi çağırıp, böyle bir rivâyetten haberi olup olmadığını sordu. Hz. Ali: “*Ebû Zerr’den daha doğru ve düzgün sözlü hiçbir kimseyi ne yeryüzü taşımış, ne gökyüzü gölgelemiştir*” hadisini nakletti.⁶⁰

⁵⁴ Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 421.

⁵⁵ Mes’ûdî, *Mürûc*, II, 349.

⁵⁶ Taberî, *Târih*, II, 616; Mes’ûdî, *Mürûc*, II, ay.; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 160, İbnül Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, III, 11, İbn Ebî Bekr, *et-Temhîd*, s. 85, Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü’l-Kübrâ -I-*, s. 761; Muhammed Rıza, *Zi’n-Nureyn Osman*, s. 80.

⁵⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti’-d-Dimeşk*, LXVI, 198; İbn Ebî Bekr, *et-Temhîd*, s. 85; Muhammed Rıza, *Zi’n-Nureyn Osman*, agy.

⁵⁸ Belâzürî, *Ensâbü’l-Esrâf*, VI, 168-69; Ya’kûbî, *Târih*, II, 172-73; Mes’ûdî, *Mürûc*, II, 350.

⁵⁹ Belâzürî, *Ensâbü’l-Esrâf*, VI, 169.

* İbn Asâkir, rivâyeti: “Ümeyyeoğulları’nın sayısı 40’a ulaştığında...” şeklinde verir. Bk. İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti’-d-Dimeşk*, LVII, 253.

⁶⁰ Ya’kûbî, *Târih*, II, 172; el-Muhıbb et-Taberî, *er-Riyadu’n-Nâdirâ*, I, 232.

Bu rivâyetteki ifadeler ve şahıslar, diğer rivâyetlerdeki ifade ve şahıslarla uyuşmamaktadır. İfadelerin bağlamlarına bakıldığında bu husus bariz bir şekilde fark edilmektedir.

Ebû Zerr, Hz. Osman'ın ikazlarına karşı vurdumduymaz davranarak ısrarla halka telkinde bulunmaya devam etti. Hz. Osman, ona bazı kısıtlamalar getirip meseleyi çözmek istedi. Ancak Ebû Zer; "Allah'ın emirlerini tebliğ etmekten Halife de dâhil kimsenin kendisini engelleyemeyeceğini" söyledi.⁶¹

Tüm bu gelişmelerden sonra, Hz. Osman'ın Ebû Zerr'le tekrar görüştüğü anlaşılmaktadır. Nitekim "Ebû Zerr ve Osman seslerini yükselterek tartıştılar. Ebû Zerr tebessümle Osman'ın yanından ayrıldı. İnsanlar "Sana ve Mü'minlerin emîrine neler oluyor?" dediler. O: "İşittim ve itaat ettim. İsterse o beni Aden'e, San'a'ya gönderdin, bunu yaparım", dedi. Hz. Osman da onu Rebeze'ye gönderdi.⁶² Kanaatimizce Hz. Osman'la Ebû Zerr'in son görüşmesi bu görüşme olmuştur. Bu görüşmede tansiyon yükselmiş, yüksek sesle tartışılmış, hatta "Hz. Osman, tutumundan dolayı Ebû Zerr'i azarlamış"⁶³ ve "Ebû Zerr'in Rebeze'ye gönderilmesiyle" mesele sonuca bağlanmıştır.

Rivâyetlerin ortaya koyduğu gelişmelerden, Hz. Osman'ın Ebû Zerr'in sorgulanması konusunda hassas davrandığı anlaşılmaktadır. O, Ebû Zerr'e yargısız infaz yapmamış, meseleyi onu kırmadan, incitmeden çözmek için elinden geleni yapmış, defaatle onunla görüşmüştür. Son çare olarak başvurduğu "Ebû Zerr'i Rebeze'ye gönderme" kararı; hem o sıralarda birlik beraberliğe çok muhtaç olan halkın, dolayısıyla devletin, hem de sahâbînin seçkinlerinden birisi olan Ebû Zerr'in yıpranmaması noktasında Ebû Zerr'in lehine olmuştur, diyebiliriz.

4. Rebeze'ye⁶⁴ Gönderilişi

Ebû Zerr'in Rebeze'ye gönderilmesi, Hz. Osman'a yönelik tenkitlerin en dikkat çekenidir. Hz. Peygamber'in Rebeze'ye sürgüne gönderdiği, Hz. Peygamber'den sonra da ilk iki halife zamanında sürgün hayatına devam eden Hakem b. Ebi'l-Âs'ın⁶⁵ Hz. Osman döneminde sürgünden kurtarılırken, Ebû Zerr'in Hakem'in sürgün yeri olan Rebeze'ye gönderilmesi konuyu hassas bir noktaya getirmiştir.

Ebû Zerr, Muâviye ve Hz. Osman'la anlaşamadığı için Rebeze'ye gönderilmiştir. Ancak burayı kimin tercih ettiği konusunda muhtelif görüşler vardır.⁶⁶ Konuyla ilgili olarak nakledilen rivâyetler "Ebû Zerr'in Hz. Osman tarafından Rebeze'ye

⁶¹ Balcı, "Bir Yalnız Sahâbî Ebû Zerr el-Gıfârî", s. 375.

⁶² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, IV, 227; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti'd-Dimeşk*, LXVI, 201.

⁶³ Akbulut, *Sahabe Devri Siyâsî Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, s. 173.

⁶⁴ Rebeze, Medîne'ye üç günlük mesafede, Hz. Ömer zamanında devlete ait develerin otlatıldığı bir köydür. (Bk. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, III, 24; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 140.) Burası sulak bir yerdir. (Bk. Cevâd Alî, *el-Mufassal*, XIV, 26). Hz. Osman, تنها olması ve tanıdıkları olması sebebiyle onu buraya göndermiştir. (Aydınlı, "Ebû Zerr el-Gıfârî", *DİA*, X, 267).

⁶⁵ Bu konuda geniş bilgi için bk. Aycan-Söylemez, s. 160-62; Atçeken, "Hz. Osman Dönemi İç Olaylarında Mervân b. Hakem'in Rolü", s. 340.

⁶⁶ İbnü'l-Verdî, *Târîh*, I, 143.

sürgün edildiği” ve “Ebû Zerr’in Rebeze’ye gitmeyi kendisinin istediği” şeklinde, iki noktada toplanmaktadır.

Bazı kaynaklar “onun Hz. Osman tarafından Rebeze’ye sürgün edildiğini” ifade ederler.⁶⁷ Sorgulama sırasında Hz. Osman Ebû Zerr’e “bu beldeden çık” demiş,⁶⁸ o da emre itaat etmiştir. Ebû Zerr’in Rebeze’ye gönderilmesini sürgün olarak nitelendiren kaynakların, Hz. Osman’la Ebû Zerr arasındaki diyalogun üslubunu,⁶⁹ onun uğurlanmasına izin verilmemesini, onu uğurlamak isteyen Hz. Ali ve maiyetindeki kişilerle yapılan tartışmaları⁷⁰ dikkate aldıkları kanaatindeyiz.

Kaynakların çoğunluğuna göre “Ebû Zerr, Rebeze’ye gitmeyi kendisi istemiş, Hz. Osman da ona izin vermiştir.”⁷¹ Bu rivâyetlere göre Hz. Osman onu Medîne’ye çağırıp gerekli uyarıları yaptı. O, görüşlerini burada da yaymaya devam etti. Hz. Osman Ebû Zerr’i bu davranışlarından vazgeçirmek konusunda ısrarcı davrandı. “Artık Medîne’de duramayacağını anlayan Ebû Zerr, Hz. Osman’a: “Rasûlullah bana, binalar Sel’ dağına ulaştığı zaman Medîne’den çık, diye emretmişti. İzin verirsen Medîne’den ayrılmak istiyorum”, dedi; Rebeze’ye gitmeyi bizzat kendisi istedi.⁷²

Ebû Zerr’in gitmek istediği yer konusunda farklı isimlerle karşılaşmaktayız. Onun Hz. Osman’dan Şam;⁷³ Mekke;⁷⁴ Basra veya Şam;⁷⁵ Mekke, Kudüs veya Mısır;⁷⁶ Mekke, Kudüs, Kûfe ve Basra;⁷⁷ Mekke, Basra, Kûfe ve Şam⁷⁸ vilâyetlerinden birine gitmek istediği, ancak Hz. Osman’ın buna izin vermediği nakledilmektedir.

Naklettiğimiz bu rivâyetlerle konu hakkında kesin bir hüküm vermek güçtür. Bu durumda meseleyi vuzuha kavuşturmak için konumuzla ilgili diğer rivâyetleri incelememiz gerekmektedir. Hz. Osman, Ebû Zerr’i Rebeze’ye gönderirken ona bir miktar deve, geçimini sağlayacak kadar erzak ve iki hizmetçi verdi.⁷⁹ Muâviye de, o sırada Şam’da bulunan Ebû Zerr’in ailesini Rebeze’ye gönderdi.⁸⁰ Ebû Zerr,

⁶⁷ Ya’kûbî, *Târih*, II, 172; Mes’ûdî, *Mürûc*, II, 349-50; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, III, 11; Fiğlah, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, s. 296; Topaloğlu, “Hz. Ali’nin Hz. Osman Döneminde Halife İle İlişkileri”, s. 309; Şeriati, *İnkılâpçı ve Sosyal Adaletçi Ebû Zerr*, s. 157-160.

⁶⁸ Mes’ûdî, *Mürûc*, II, agy.

⁶⁹ Belâzürî, *Ensâbü’l-Esrâf*, VI, 166.

⁷⁰ Belâzürî, *Ensâbü’l-Esrâf*, VI, 168-69; Mes’ûdî, *Mürûc*, II, 350.

⁷¹ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, IV, 227; İbn Şebbe, *Târihu’l-Medîneti’l-Münevverâ*, III, 1035; Makdisî, *el-Bed’*, V, 95; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 160; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, VII, 164-65; İbn Haldûn, *Târih*, II, 139; İbn Ebî Bekr, *et-Temhîd*, s. 84-85; es-Sallâbî, *Muâviye b. Ebî Süfyân*, s. 62.

⁷² İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, IV, 227; Belâzürî, *Ensâbü’l-Esrâf*, VI, 166; Taberî, *Târih*, II, 615; Makdisî, *el-Bed’*, V, 95; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 160; İbnü’l-Arabî, *el-Avâsım mine’l-Kavâsım*, s. 76; İbn Asâkir, *Târihu Medîneti’d-Dimeşk*, LXVI, 183; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, III, 11; el-Muhîbb et-Taberî, *er-Riâdu’n-Nâdirâ*, I, 237; İbn Ebî Bekr, *et-Temhîd*, s. 85; İbn Haldûn, *Târih*, II, 139; Umerî, *Asru’l-Hilâfe*, s. 434; es-Sercânî, *Kıssatü’l-Fitne*, s. 71.

⁷³ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, III, agy.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, VII, 162.

⁷⁴ Ya’kûbî, *Târih*, II, 172; Mes’ûdî, *Mürûc*, II, 350.

⁷⁵ Mes’ûdî, *Mürûc*, II, agy.; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, VII, 162.

⁷⁶ Ya’kûbî, *Târih*, II, 172; Mes’ûdî, *Mürûc*, II, 350.

⁷⁷ Belâzürî, *Ensâbü’l-Esrâf*, VI, 167.

⁷⁸ Ya’kûbî, *Târih*, II, 172; Mes’ûdî, *Mürûc*, II, 350.

⁷⁹ Belâzürî, *Ensâbü’l-Esrâf*, VI, 168; Taberî, *Târih*, II, 616; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-Târih*, III, 11; İbn Haldûn, *Târih*, II, 139; İbn Ebî Bekr, *et-Temhîd*, s. 84; Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 421.

⁸⁰ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, IV, 227; Ya’kûbî, *Târih*, II, 172; Mes’ûdî, *Mürûc*, II, 350.

Rebeze'de bir mescit yaptı; günlerini ibadet ve ilimle iştiğal ederek geçirdi.⁸¹ Rebeze'deyken hacca gitti.⁸² Hz. Osman, onun bedevî hâle gelmesini önlemek maksadıyla, ara sıra Medîne'ye gelmesine izin verdi;⁸³ Ebû Zerr'i murakabe etmek için de kölesini görevlendirdi.⁸⁴ Kanaatimizce Hz. Osman'ın bu hareketi, bazı art niyetli kişilerin, seçkin bir sahâbî olan Ebû Zerr'i istismar etmelerini önlemeye yönelik bir tutumdur.

Ebû Zerr'in gönderildiği yer, Medîne'nin köylerinden biridir; ülke merkezine yakındır. Kûfeli muhalifleri önce Şam'a, oradan da Hıms'a sürgün gönderen Hz. Osman,⁸⁵ görüşünü de alarak Ebû Zerr'i Rebeze'ye göndermiştir. Kaynaklarda gördüğümüz "Ebû Zerr'in Şam, Mekke, Kudüs, Basra, Kûfe gibi vilâyetlere gitmek isteğine" dair rivâyetler, izaha muhtaçtır. Zaten şikâyet üzerine Şam'dan gelen Ebû Zerr'in, tekrar Şam'a gitmek istemesi mümkün görünmemektedir. Hz. Osman'ın bile Medîne'de tepkilerini engelleyemediği, kabına sığmayan, inandığı doğruları söylemekten imtina etmeye hiç de niyeti olmayan Ebû Zerr'i büyük bir vilâyete göndermeyeceğini kanaatimizce Ebû Zerr de bilmektedir. Dolayısıyla bu vilâyetlere gitmeyi Halife'den talep etmesi abesle iştiğal etmek olur ki, Ebû Zerr de bu bilinçle hareket etmiş olmalıdır. Bize göre "Rebeze" tercihi Hz. Osman'ın değil, Ebû Zerr'in tercihidir. Zaten Hakem b. Ebi'l-Âs'ın sürgün cezasının kaldırılması dolayısıyla toplumun tepkisine maruz kalan Hz. Osman'ın, Ebû Zerr'i zoraki Rebeze'ye göndermesi, yangına benzin dökmekten farksız bir hareket olurdu. Bu bakımdan daha önceden tanıdığı, kendi züht hayatına da uygun تنها bir köy olan Rebeze'ye gitmeyi bizzat Ebû Zerr'in tercih ettiğini söyleyebiliriz.

Hz. Osman, kendisine sorulan: "Ebû Zerr'i Rebeze'ye sen mi sürgün ettin?" sorusuna: "Hayır, asla! Ben ona sürgün cezası vermedim", cevabını vermiş, onun faziletlerini, İslâm'daki önceliğini, Rasûlüllah nazarında değerini takdir ettiğini söylemiştir.⁸⁶ "Ebû Zerr'in Rebeze'ye gitmesine karar verilen müzakere sonrası Ebû Zerr: "Sen emret! Aden'e, San'a'ya da giderim", demiş ve Halife'nin yanından tebesüm ederek çıkmıştır"⁸⁷ rivâyetinden de Rebeze'ye gönderilme olayının bir sürgün olmadığı anlaşılmaktadır. Bu rivâyette geçen ifadelerin ve Ebû Zerr'in tebesümünün, bir sitemin tezahürü olarak algılanmaması gerektiğini düşünüyoruz. Kanaatimizce o, orada bulunanlara *Halifeyle uzlaştığının* mesajını, bu söz ve tavırla vermiştir.

Ebû Zerr'in, Medîne'den ayrılıp Rebeze'ye giderken gözyaşlarına hâkim olamamasını,⁸⁸ duygusal bir davranış olarak değerlendirebiliriz. Şöyle ki, Hz. Os-

⁸¹ Taberî, *Târih*, II, 616; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, III, 11; İbn Ebî Bekr, *et-Temhîd*, s. 84; Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 421.

⁸² Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Hac, 252.

⁸³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, VII, 162; Cevâd Alî, *el-Mufassal*, I, 281.

⁸⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, IV, 226-27.

⁸⁵ Mahmûd Şâkir, *Dört Halife*, s. 341; Söylemez, "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizın Garnizon Kentlere Etkisi - Kûfe Örneği-", s. 75-76; Günal, *Hz. Ali Dönemi ve İç Siyaseti*, s. 28.

⁸⁶ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvera*, III, 1037; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI, 168.

⁸⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, IV, 227; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvera*, III, 1036-37.

⁸⁸ Ya'kûbî, *Târih*, II, 172; Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 350.

man, Mervân b. Hakem'e, Rebeze'ye gidene kadar, Ebû Zerr'le kimsenin konuşmasına, onu uğurlamasına, ona refakat etmesine izin vermemesini emretmişti.⁸⁹ Ancak Ebû Zerr, Medîne'den ayrılırken Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Ammâr b. Yâsir, Abdullah b. Ca'fer ve Akîl b. Ebî Tâlib gibi sahâbîler onu uğurlamak istediler. Birçok sahâbîyle olduğu gibi Hz. Ali'yle de aralarında problemler olan Mervân,⁹⁰ Hz. Osman'ın emrini gerekçe göstererek onları bu davranışlarından engellemek istedi; tartışma büyüdü, Hz. Ali, Mervân'ın bineğine vurdu. Haberi öğrenen Hz. Osman, Hz. Ali'yle tartıştı. Hz. Ali, ona, tarafgir davrandığını, Mervân'ın tarafını tuttuğunu söyleyince, Hz. Osman da: "Benim nazarımda sen, Mervân'dan üstün değilsin", dedi ve aralarında tartıştılar.⁹¹

Medîne'de birçok hatıraları bulunan, Hz. Peygamber dönemindeki Medîne ile o anki Medîne'de yaşayan müslümanların yaşantıları, birbirlerine davranış tarzları arasındaki uçurumu gören, kendi züht anlayışı doğrultusunda bir çözüm bulamayan Ebû Zerr'in, bir de bu şekilde uğurlanması ve o esnada meydana gelen olaylar ve hatta bunda kendinin de payının olduğunu düşünmesi, onun gözyaşlarını tutamamasına sebep olmalıdır.

Hz. Osman'ın amacı Ebû Zerr gibi seçkin bir sahâbîye çile çektirmek, ona eziyet etmek değildi. Ebû Zerr, gerek Medîne'ye çağrılırken, gerek Rebeze'ye gönderilirken söylediği "işittik, itaat ettik" sözünü, Halife kendisini uyardığı zaman da söyleyip uygulaysaydı, problem kolaylıkla çözülecekti. Onun ısrarları Hz. Osman'ın böyle bir karar vermesine sebep olmuştur.

Hz. Osman, halkın maslahatını, Ebû Zerr'in de istismar edilerek yıpranmasını önlemek için bu kararı almıştır. Ülkenin hemen her bölgesinde Hz. Osman'a muhalif olan kimselerin Ebû Zerr'i istismar etmeleri imkân dâhilinde idi. Nitekim henüz o Medîne'den ayrılmadan, Halife'nin yasağına rağmen Hâşimîler bu olayı iktidara karşı kullanmış, Halife, güzide sahâbîlerden birisi olan Hz. Ali'yle karşı karşıya gelmiştir. Bu olay bile, Hz. Osman'ın iktidarı rahatsız eden davranışlarından vazgeçmemekte kararlı olan Ebû Zerr'i Rebeze'ye göndermekle isabetli bir karar verdiğini göstermektedir. Umumun menfaati ve Ebû Zerr'in yıpranmaması için bu gerekliydi. Kaldı ki, bir devlet başkanı olarak, Hz. Osman'ın emri altında bulunanları tedip etme hak ve sorumluluğu vardır.⁹² Bu konuda Hz. Osman'a yapılan ithamların çok ağır olduğunu beyan sadedinde Ahmed Cevdet Paşa: "İnsaf edelim! Osman'ın bunda ne suçu var?..."⁹³ ifadelerine yer verir.

⁸⁹ Ya'kûbî, *Târih*, II, 172-73; Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 350-51.

⁹⁰ Geniş bilgi için bk. Atçeken, "Hz. Osman Dönemi İç Olaylarında Mervân b. Hakem'in Rolü", ss. 315-49.

⁹¹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, VI, 168-69; Ya'kûbî, *Târih*, II, 172; Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 350-51.

⁹² Apak, *İslâm Tarihi*, II, 257.

⁹³ Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ*, I, 421.

C. Ebû Zerr'in Hz. Osman ve Muâviye'ye Muhalefedinin Arka Plânı

1. Tepkinin Mahiyeti

Ebû Zerr'in Rebeze'ye gönderilmesi, yönetimi bir nebze olsun rahatlatmıştı. Ancak bu olay Hz. Osman'a muhalif olan kişilerin ona isnat ettikleri ithamlara bir yenisini daha ilâve etmiş; böylece Ebû Zerr istismar edilerek, iktidar yıpratılmıştır.

Ebû Zerr'in tepkisi konusunda Abdullah Aydınlı: "Görüşlerinin fakir halkla, yönetim aleyhtarlarının işine yaraması, meselenin siyasî bir veche kazanmasına sebep olmuştur", demektedir.⁹⁴ M. Ziyâüddîn er-Rayyis de,⁹⁵ Ebû Zerr'in görüşlerinin sadece sosyal mesajlar içermediğini, aynı zamanda siyasî mahiyette yansımalarının olduğunu söyler.

Ebû Zerr'in protestoları gelişmeye göz kapama ve insanların yaşam standartlarının değişmesine, lüksün yaygınlaşmasına bir tepkiden başka bir şey değildi. Fakat suçlamanın halifeye yöneltildiği bir sırada genel yapı değişmiş ve İslâmî bir hareketin başlangıcındaki o yaygın, etkin grup da kalmamıştı.⁹⁶ Onun eleştirisi, insanların servet sahibi olmasına değil, bu servetin onların kişiliğinde yaptığı tahribata ve toplumun geneline sirayet eden değişimdir.⁹⁷ Bu değişimin çok farklı ekonomik sınıflar oluşturması, bu sınıfların da İslâm cemiyetine fitne getireceği endişesi⁹⁸ Ebû Zerr'i muhalefet etmeye sevk etmişti.

Ebû Zerr, tepki gösterirken elini hareket ettirmiyordu; dili yegâne silâhıydı. Onun tutumu "*öğüt veren, danışmanlık ve yol göstericilik yapan*" bir tutumdur.⁹⁹ Dolayısıyla Ebû Zerr'in, Hz. Osman'ın halifelikten azledilmesine yönelik siyasî bir amacı yoktu. Her ne kadar o, Hz. Peygamber'den sonra, Hz. Ali'nin halife olmasını istemişse de,¹⁰⁰ Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifelğine biat etmiş, bu konuda da olumsuz bir tepki göstermemişti.

Hz. Osman'ın, Medîne'ye gelmesini emrettiğini öğrenince, Rebeze'ye gönderilmesine karar verilince Ebû Zerr'in gösterdiği tepki: "*İşittim... İtaat ettim...*" şeklinde olmuştur.¹⁰¹ Hz. Osman'ın ona yaptıklarını hatırlatan bir gruba: "*Onun hakkında kötü söz söylemeyin!*" diyerek karşı çıkmıştır.¹⁰² Rebeze'de yanına uğrayan ve "biz de sana yardım ederiz" diyerek liderleri olmasını isteyen, onu isyana teşvik eden Kûfeli gruba da: "*O beni doğudan batıya sürse, hurma dallarının en uzununa assa bile, yine ona itaatte kusur etmem*" cevabını vermiştir.¹⁰³

⁹⁴ Aydınlı, "Ebû Zerr el-Gıfârî", *DİA*, X, 268.

⁹⁵ Rayyis, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, s. 57.

⁹⁶ Dürî, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, s. 104.

⁹⁷ Varol, "Râşid Halifeler Dönemi Toplumsal Değişme Üzerine Bazı Değerlendirmeler", s. 206.

⁹⁸ Algül, *İslâm Tarihi*, II, 404.

⁹⁹ Nevin, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, s. 241.

¹⁰⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II, 272.

¹⁰¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, IV, 227; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti'd-Dimeşk*, LXVI, 192, 201.

¹⁰² İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti'd-Dimeşk*, XXXIX, 118.

¹⁰³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, IV, 227; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevverâ*, III, 1038-39; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti'd-Dimeşk*, LXVI, 201; Umerî, *Asru'l-Hilâfe*, s. 433; Nevin, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, s. 241.

Ebû Zerr, Rebeze'ye geldiği zaman namaz için kamet getirilince, halifenin Mücaşi adındaki kölesi, Ebû Zerr'e hürmet ederek, öne geçmesini ve imamlık yapmasını söyledi. Ebû Zerr ona şöyle cevap verdi: "Öne sen geç; namazı sen kıldır. Çünkü Rasûlüllah bana: "Eğer senin üzerine eli, ayağı, burnu kesik bir köle bile emîr olsa, sözünü dinle ve ona itaat et" dedi¹⁰⁴.

Rivâyetlerden de açıkça anlaşıldığı üzere, Ebû Zerr'in Hz. Osman'a tepkisi, siyasî mahiyette değil, sosyal içerikliydi. Bize göre Hz. Osman, Ebû Zerr'in tepkisinin mahiyetini bilmektedir ve bu sebeple ona siyasî suçlulara uyguladığı gibi bir ceza vermemiş;¹⁰⁵ birilerinin onu istismar etmelerini önlemek maksadına yönelik olarak Rebeze'ye göndermiş, ona sürgün muamelesi de yapmamıştır.

Hz. Osman döneminde servet sahipleri çoğalmış, Hz. Peygamber dönemindeki "takvâ ehli" azalmıştı. Ebû Zerr, bazı lüks ve israfa dayalı harcamalara kızıyor, "fakirlerin gözetilmesini" istiyor, zenginlere de bu konuda nasihat ediyordu. Onun görüşlerini mesnet kabul eden fakir kişiler zenginleri rahatsız edince, onlar da bu durumdan şikâyetçi oldular. Ebû Zerr, herkesi kendisi gibi aza kanaat etmeye ve günlük yiyeceğin dışındakileri fî sebillillâh harcamaya çağırıyordu.¹⁰⁶ Görüldüğü gibi onun söylemi ve tutumu ekonomik dengesizliklerin giderilmesi için bir çözüm arayışıyla ilgilidir.

Ebû Zerr'in muhalefet sebebi bu derece açık iken onun muhalefetini siyasî mecraya çekmenin isabetli olmadığını düşünüyoruz. Sosyal içerikli bu hareket kimi zaman istismar edilmek istenmiştir. Nitekim Kûfeliler'den bir grup Rebeze'ye gelecek Ebû Zerr'i isyana teşvik etmiştir. Hatta Medîne'den Rebeze'ye gelişinde, Ebû Zerr'in Hz. Ali ve yakınları tarafından, yasağa rağmen uğurlanmak istenmesinde de sosyal mahiyet arz eden bu hâdisenin siyasî mecraya çekilmek istendiği görülmektedir. Bu bağlamda Hz. Osman'ın "Ebû Zerr'in uğurlanmasını yasaklamasını" da ihtiyatî tedbir olarak düşünebiliriz. Zira zaten karmaşık bir halde olan Medîne'de halkın herhangi bir infiale sebebiyet vermesi söz konusudur.

2. Abdullah b. Sebe' ile İlgili Rivâyetlerin Tahlîli

Bazı kaynaklar, Abdullah b. Sebe' adlı şahsın Ebû Zerr'i Muâviye aleyhinde kışkırttığını, Ebû Zerr'in bu kışkırtmalar neticesinde tepki gösterdiğini rivâyet ederler. Bazı kaynaklarda da bu rivâyetler tenkit edilir ve böyle bir şahsın mevcut olmadığı söylenir.

¹⁰⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, IV, 227, 232; Taberî, *Târih*, II, 616; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti'd-Dimeşk*, LXVI, 192; İbnü'l Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, III, 11; el-Muhıbb et-Taberi, *er-Riyâdu'n-Nâdirâ*, I, 247; İbn Ebî Bekr, *et-Temhîd*, s. 86; Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 422.

¹⁰⁵ Hz. Osman, Kûfeli muhalifleri "siyasî" suçlu olarak değerlendirmiş, Şam'a, oradan da Hims'a sürgün olarak göndermiştir. Bk. Mahmûd Şâkir, *Dört Halife*, s. 341; Söylemez, "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi -Küfe Örneği-", s. 75-76; Günal, *Hz. Ali Dönemi İç Siyaseti*, s. 28.

¹⁰⁶ Algül, *İslâm Tarihi*, II, 401-402.

Abdullah b. Sebe'in kimliği ve Ebû Zerr'le diyaloguyla ilgili rivâyet, Seyf b. Ömer'e dayanmaktadır. Rivâyetler Taberî (v. 310/922) ve İbnü'l-Esîr (v. 630/1232) tarafından nakledilmiş, daha sonra da yaygınlık kazanmıştır.

Seyf'in rivâyetlerine göre; San'a'lı bir yahudi olan Abdullah b. Sebe', İbn Sevda olarak da bilinmektedir. Hz. Osman zamanında müslüman olmuş, Hz. Osman aleyhinde propaganda faaliyetlerine başlayarak özellikle Basra, Kûfe ve Şam gibi önemli şehirlerde kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır. O: "Hz. İsa tekrar dünyaya gelecek. İnsanlar buna inanırlar da Hz. Muhammed'in geleceğine inanmazlar... Ali onun vasisidir, dolayısıyla Osman onun halifelik hakkını gasbetmiştir" diyerek, insanların kafasını karıştırıyor, müslümanlar arasına fitne tohumları ekmeye çalışıyordu. Şam'da Ebû Zerr'le Muâviye arasındaki görüş ayrılığı, Ebû Zerr'in zenginlere bakış açısı, Abdullah b. Sebe'in işine yaradı. Bir gün Ebû Zerr'e geldi: "Muâviye'ye hayret etmiyor musun? Allah'ın malı diyor. Esasen her şey Allah'ındır. Ancak halk arasında yaygın olan "müslümanların malı" tabirini değiştirmesinde bir kasıt vardır. O, bu sözülle önce müslümanların isimlerini, sonra da kendilerini aradan çıkarmayı kastediyor. Esas hedef Beytülmâl'dir" dedi. Ebû Zerr de Muâviye'ye gidip: "Niçin müslümanların malına Allah'ın malı diyorsun; bundan kastın nedir?" diye sordu. O: "Ey Ebû Zer! Mal Allah'ın malı, biz de Allah'ın kulu değil miyiz?" dedi. Ebû Zerr, bu cevapla tatmin olmayıp, onu kınadı. Muâviye meseleyi alttan alarak "Pekâlâ, bundan sonra müslümanların malı derim" dedi.¹⁰⁷

Rivâyetlere göre Abdullah b. Sebe' sadece Ebû Zerr'e gitmekle kalmadı, Şam'ın fıkıh âlimlerinden Ebu'd-Derdâ ve Ubâde b. Samit'e de gitti; Ebû Zerr'e söylediklerini onlara da nakletti. Fakat onlar, ona yüz vermediler. Hatta Ubâde onu Muâviye'ye götürerek, Ebû Zerr'i kışkırtan kişinin İbn Sebe' olduğunu, söyledi. Muâviye de onu Şam'dan kovdu. Abdullah b. Sebe' buradan Mısır'a gitti, fitne çıkarmak için Basra ve Kûfe'deki avenesiyle haberleşmeye başladı. Bu rivâyetlere göre "Sosyal bünyedeki yaraları ve şikâyetleri yakından gören ve değerlendiren İbn Sebe' ve İbn Sebe'ler insanları kışkırtıyor, devlet ve halife aleyhine isyana yönlentiyorlardı."¹⁰⁸

Abdullah b. Sebe'in tarihî bir şahsiyet olup olmadığı konusunda; "şayet böyle bir kişi var idiyse..."¹⁰⁹; "... her ne kadar Abdullah b. Sebe'in kimliği, gerçekten o dönemde böyle bir birisinin yaşayıp yaşamadığı tartışma konusu ise de..."¹¹⁰ şeklinde, kesin hüküm vermeyip, temkinli ifadeler kullanmayı tercih eden araştırmacılarımızın yanı sıra, Abdullah b. Sebe'in tarihî bir şahsiyet olmadığını kesin bir dille ifade eden araştırmacılarımız da rastlıyoruz.

¹⁰⁷ Seyf b. Ömer, *el-Fitne*, s. 11, 48; Taberî, *Târih*, II, 615; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, III, 10; İbn Haldûn, *Târih*, II, 139; İbn Ebi Bekr, *et-Temhîd*, s. 84; Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ*, I, 419; Hasan İbrahim, *İslâm Tarihi*, II, 31-32; Hudarî Bek, *Muhâdarat*, I, 34; Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ*, s. 759-61; Fiğlalı, "The Problem of Abd-Allah Ibn Saba", ss. 379-390; el-İşş, *ed-Devletü'l-Umeviyye*, s. 68; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 72-74; es-Sercânî, *Kıssatü'l-Fitne*, s. 68; Demir, "Meşruiyet Açısından Hz. Osman'ın Öldürülmesinin İncelenmesi", s. 145.

¹⁰⁸Hizmetli, "Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", s. 174.

¹⁰⁹ Akbulut, *Sahabe Devri Siyâsî Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, s. 166.

¹¹⁰ Açıken, "Hz. Osman Dönemi İç Olaylarında Mervân b. Hakem'in Rolü", s. 337.

Bazı araştırmacılarımız Abdullah b. Sebe' için "mevhum şahıs"¹¹¹ "Sünnî müslümanların icat ettikleri Abdullah b. Sebe' Destanı"¹¹² ifadesini kullanmaktadır. Adnan Demircan, "İbn Sebe'e olması gerekenden fazla rol veren rivâyetler..."¹¹³ den söz eder. Ethem Ruhi Fığlalı da bu konuda "İbn Sebe' ve Sebeyye adı, o günün siyasî ve içtimâî şartları içinde, müslümanların cumhurunun veya siyasî ve ilmî otoritenin benimsediği görüşlerin dışında Hz. Ali ve Ehl-i Beyt hakkında İsrailiyyat ile süslenmiş aşırı fikirler taşıyan ve İslâm ümmetinin birliğini bozmak ve fitne çıkarmak maksadıyla müfsidane faaliyetlerde bulunan şahıs ve zümreler için "takma ad" veya "takbih edici bir yafta" ve hatta muhalifler için kullanılan "aşağılayıcı slogan" olarak ortaya konmuş olabilir",¹¹⁴ demektedir.

Abdullah b. Sebe'in tarihî bir şahsiyet olmadığını ifade eden araştırmacılar, görüşlerine mesnet olarak bir takım deliller getirirler.

Taberî (v. 310/922), konuyla ilgili rivâyetleri Seyf b. Ömer kanalıyla nakletmiş daha sonraki araştırmacıların da kaynağı bu rivâyet olmuştur.¹¹⁵ Seyf b. Ömer hakkında rical kitapları olumsuz ifadeler kullanmaktadır.¹¹⁶ Seyf b. Ömer'in anlattıkları ne dönemin sosyal ve siyasal şartları, ne fikir ve hâdiselerle irtibatı, ne de meslektaşlarının rivâyetleriyle uyumaktadır. Onun, Hz. Ali ve Hz. Osman dönemi olaylarını anlatırken sıkı bir savunmacı düşünceye sahip olduğunu, Hz. Peygamber'in muhterem sahâbîsine söz söyletmemek gibi bir gayretin içine girdiğini iddia etmek mümkündür.¹¹⁷ O, öncelikle sahâbînin siyasî konuda bir yanlışa düşmediğini, o dönemde olup bitenlerin birçoğunun komploları hâdiseler olduğunu düşünmektedir. Böylece hayatı boyunca çevresinde gerçekleşen birçok Şii karakterli oluşumun da aslında yahudi kökenli olduğunu îma etmektedir. Dolayısıyla onun rivâyetlerini Şii gâfî olarak tanımlanan kesimlere cevap olarak algılamak gerekmektedir.¹¹⁸

Abdullah b. Sebe' ile ilgili rivâyette dikkat çeken bir anakronizmden de söz edilmektedir. Şöyle ki, "Ebû Zerr 31/651¹¹⁹ veya 32/652 yılında¹²⁰ vefat etmiştir. İbn Sebe'in zuhuru için verilen 32-33/653-654 yılları, tarihî açıdan Ebû Zerr-İbn Sebe' görüşmesini mümkün kılmamaktadır. Bu durumda İbn Sebe' tarihî bir şahsiyet değildir ve Ebû Zerr de hiçbir zaman onunla karşılaşmamıştır, denilebilir mi?"¹²¹

¹¹¹ Korkmaz, "İbn Sebe Rivâyetinin Tarih ve Makalât Türü Eserlere Yansıması", s. 129.

¹¹² Bayram, *Soruşturma (Tarih-Siyer)*, s. 97.

¹¹³ Demircan, *Haricilerin Siyasî Faaliyetleri*, s. 85.

¹¹⁴ Fığlalı, "The Problem of Abd-Allah Ibn Saba", ss. 379-390.

¹¹⁵ Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ*, s. 760; Rayyis, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, s. 57.

¹¹⁶ Apak, *İslâm Tarihi*, II, 241.

¹¹⁷ Korkmaz, "İbn Sebe Rivâyetinin Tarih ve Makalât Türü Eserlere Yansıması", s. 130-34. Ayrıca bk. Rayyis, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, s. 57.

¹¹⁸ Korkmaz, "İbn Sebe Rivâyetinin Tarih ve Makalât Türü Eserlere Yansıması", s. 130-34.

¹¹⁹ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, VI, 170; İbn Ebî Bekr, *et-Temhîd*, s. 88; İbn Hacer, *el-İsâbe*, VII, 229.

¹²⁰ Halife b. Hayyât, *Târîhu İbn Hayyât*, s. 31; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 146; Taberî, *Târîh*, II, 629-30; Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 565; İbn Asâkir, *Târîhu Medineti'd-Dimeşk*, LXVI, 176, 222; İbn Kesir, *el-Bidâye*, VII, 165; Ziriklî, *el-A'lâm*, II, 140; Safedî, *el-Vâfi*, XI, 149; Aydınlı, "Ebû Zerr el-Gıfârî", *DİA*, X, 268.

¹²¹ Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, s. 295-96; ayrıca bk. Apak, *İslâm Tarihi*, II, 255.

Öte yandan İbn Sebe' ve fırkasından, Siffin savaşında, Tahkîm olayında ve Hâricî grubun zuhurunda hiç söz edilmemesi, onlara herhangi bir rol verilmemesi, İbn Sebe'in bir vehmden ibaret olduğunu göstermektedir.¹²²

Abdullah b. Sebe'in, Ebû Zerr'e; Muâviye ile ilgili telkinlerde bulunması mantıkî görünmemektedir. Ebû Zerr, ilk müslümanlardandır ve Kur'ân hafızıdır. Rasûlüllah'ın nazarında önemli bir yeri vardır. Vaktiyle yahudi olan Ka'bu'l-Ahbâr'ın kendisine fikir vermesine bile tahammül edemeyip tepkisini fiilî olarak gösteren Ebû Zerr'in, Müslümanlık konusunda Ka'b kadar ihlâslı olmayan Abdullah b. Sebe'in tahriklerine kapıldığı iddiası izaha muhtaçtır.¹²³ Böyle bir değerlendirme, ashâbı kıt görüşlü bir yahudinin oyununa gelen insanlar durumuna da düşürebilir.¹²⁴

Rivâyetlere göre Abdullah b. Sebe' Şam'dan kovulduktan sonra Mısır'a gitmiş, oradan fitne hareketlerini organize etmiştir. Bu olaydan kısa bir süre sonra da Ebû Zerr, Rebeze'ye yerleşmiştir. Şayet Abdullah b. Sebe', Ebû Zerr'e Şam'da Muâviye aleyhinde telkinler vermiş, onu tahrik etmiş olsaydı; o esnada -öncekine nazaran- daha da hassas bir hâlet-i ruhiyeye sahip olan Ebû Zerr'le Abdullah b. Sebe'in diyalog kurması gerekirdi. Oysa bu konuda kaynaklarda hiçbir rivâyet bulunmamaktadır.

Meseleye Abdullah b. Sebe' ve Ebû Zerr'in iktidara karşı gösterdikleri tepkinin mahiyeti açısından baktığımızda; Abdullah b. Sebe'in tepkisinin siyasî içerikli, Ebû Zerr'in tepkisinin sosyal mahiyette olduğunu, dolayısıyla görüşlerinin uyuşmadığını görürüz.

Hâricî ve ashâbtan teberri eden bir kişi olarak Seyf'in rivâyetleri¹²⁵ içinde Şîî fikirlerle kısmen ilişkilendirmiş olduğu Abdullah b. Sebe'i bir günah keçisi gibi kulllanmış, onunla ilişkilendirdiği fikir ve davranışların takipçilerinin şîîler olabileceğini zımnen iddia etmiştir. Böylece o, şîîler ve yahudileri aynı kefeye koymuş ve onları karalamak istemiştir. Bununla birlikte tasvir ettiği İbn Sebe' ile aşırı birçok görüş ve düşüncenin kaynağı olarak gösterilen İbn Sebe' aynı şahsiyet olarak görünmemektedir.¹²⁶ Bu konuda Ebû Zerr'in seçilmesini de onun başlangıçta Hz. Ali'nin halifelliğini istemesiyle ve zahit yaşantısıyla izah edebiliriz.

3. Ebû Zerr'in Kenz'le İlgili Âyete Getirdiği Yorum

Ebû Zerr'in zenginlere yönelik tepkisi, Hz. Osman'ın halifelığının kargaşayla geçen ikinci dönemine rastlamaktadır. Dolayısıyla onun tepkisini "Hz. Osman dönemindeki fetihlerden elde edilen ve müslümanlara dağıtılan mallarla zengin olanlara" karşı gösterilen bir tepki olarak sınırlandırmayı düşünemeyiz. Zira Hz. Os-

¹²² Korkmaz, "İbn Sebe Rivâyetinin Tarih ve Makalât Türü Eserlere Yansması", s. 136; Apak, *İslâm Tarihi*, II, 242.

¹²³ Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetü'l-Kübrâ*, s. 761.

¹²⁴ Demircan, *Haricilerin Siyasî Faaliyetleri*, s. 67.

¹²⁵ Hizmetli, "Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", s. 149-50.

¹²⁶ Korkmaz, "İbn Sebe Rivâyetinin Tarih ve Makalât Türü Eserlere Yansması", s. 144. Benzer yorumlar için bk. Rayyis, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, s. 57-58.

man'ın birinci halifelik dönemiyle, Hz. Ömer döneminde zengin olanlara Ebû Zerr herhangi bir tepki göstermemiştir. Onun tepkisi zenginlerle fakirler arasında her geçen gün artan gelir dengesizliğine karşı olmuştur. Hasan İbrahim Hasan, bu dönemde oluşan sosyal tabakayı şu şekilde açıklamaktadır: “Medîne'nin dışındaki vilâyetlerde Hz. Osman'a kızan ve ona kin besleyen sürgünlerin yanında iki halk tabakası daha vardı. Bu tabakalardan biri büyük servet sahibi olan aristokratlar tabakası; diğeri de fakirlik ve yoksulluktan bunalmış bulunan savaşanlar tabakası idi.”¹²⁷

Gerek Hz. Ömer, gerek Hz. Osman'ın ilk döneminde elde edilen gelirleri; özellikle ticaretten anlayan Kureyş değerlendirip, paraya para kazandırırken, bedvî kesimden olanlar da –an gelip bu gelirlerin azalacağını veya kesileceğini düşünmeksizin– harcadılar. Böylece zenginlerle fakirler arasındaki bu uçurum önu alınmaz bir şekilde büyüdü. Görünürde dağıtımdan kaynaklandığı sanılan bu ekonomik problem aslında “*harcamayla-parayı değerlendirmeye*” ilgili bir problemdi. Kanaatimizce Ebû Zerr zengin-fakir arasındaki dengeyi sağlamaya yönelik girişimde bulunurken, konunun bu yönünü göz ardı etmiştir.

Zenginlerin ihtiyaç fazlası mallarını fakirlere vermesiyle sosyoekonomik dengenin sağlanacağına inanan Ebû Zerr, görüşlerini Tevbe Süresi'nin 34 ve 35. âyetleriyle, Rasûlüllah'tan naklettiği bazı hadislere dayandırıyor. Tevbe Süresi'nin ilgili âyetleri meâlen şöyledir: “*Ey iman edenler, şu muhakkak ki, hahamların ve rahiplerin pek çoğu bâtil yollarla, insanların mallarını yerler, onları Allah'ın yolundan men ederler. Altın ve gümüş yığıp onları Allah yolunda harcamayanlar yok mu? İşte bunlara pek acıklı bir azabı müjdele! O gün ki bunlar, cehennem ateşinin içinde kızdırılacak da o kimselerin alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak, “İşte bu denilecek, nefisleriniz için toplayıp sakladıklarınız! Artık saklayıp istif ettiğiniz bu nesnelere acısını haydi tadın.*”¹²⁸

Ebû Zerr, âyetlerdeki iki hususun altını çiziyordu. Bunlardan birisi “*âyetlerin ehl-i kitap ve müslümanlara yönelik olduğu*” ikincisi de “*kenz*” kelimesinin kapsamıydı. O, Muâviye'ye bu âyeti okuduğu zaman Muâviye; bu âyetlerin muhatabının “*ehl-i kitap*” olduğunu söyledi. Ebû Zerr itiraz etti: “*Âyetler, hem ehl-i kitap hem de müslümanları muhatap alıyor*” dedi.¹²⁹

Âyetleri zahirine göre yorumlayan Ebû Zerr'in,¹³⁰ burada geçen “*kenz*”e verdiği anlam, sahâbî arasında temayüz eden âlimlerin verdiği anlamlardan farklıydı. Ebû Zerr'e göre “*bir günlük nafakadan fazla malın saklanması, biriktirilmiş mal hükmündeydi, dolayısıyla caiz değildi*”¹³¹.

¹²⁷ Hasan İbrahim, *İslâm Tarihi*, II, 30.

¹²⁸ Tevbe, 9: 34-35.

¹²⁹ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvera*, III, 1034; İbn Abdirrabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, IV, 306; İbn Asâkir, *Târîh*, LXVI, 198; İbn Ebî Bekr, *et-Temhîd*, s. 192; Umerî, *Asru'l-Hilâfe*, s. 433.

¹³⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ*, I, 418; Algül, *İslâm Tarihi*, II, 403.

¹³¹ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti'd-Dimeşk*, LXVI, 198; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, VI, 172; İbn Haldûn, *Târîh*, II, 139; Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ*, I, 418; Sallâbî, *Muâviye b. Ebî Süfyân*, s. 62; Algül, *İslâm Tarihi*, II, 403.

Arapça da “kenz” kelimesinin anlamı, “biriktirmek” “bir araya getirmek” demektir. Bir araya getirilen ve birbirine katılan her şeye “kenz” denilmektedir. Sahâbenin âlimleri, bu âyette tenkit edilen “kenz” ile neyin murad edildiği hususunda farklı görüşlere sahiptirler; ancak onların çoğunluğu, bunun “zekâtı verilme-yen mal” olduğunu söylemişlerdir. Hz. Ömer: “Zekâtını verdiğin her şey kenz değildir” derken, İbn Ömer de : “Velev ki yedi kat yerin altında olsun, zekâtını verdiğin her şey kenz değildir; ama yerin üstünde dahi olsa, zekâtını vermediğin her şey kenzdir” demiştir. Cabir’in görüşü şöyledir: “Malının sadakasını verdiğin zaman, sen, o malın şerrini ondan def etmiş olursun. İşte bu mal kenz olmaz.” İbn Abbâs, “Cenâb-ı Hak; “Onları Allah yolunda harcamazlar” âyetinde, zekâtını vermeyen kimseleri murad etmiştir”, ifadesiyle konuya açıklık getirmektedir.¹³² Ashâbın ictihadı ise “zekâtı verilen malın kenz olmaktan çıktığı” yönündedir.¹³³

Elmalılı, “...her kim olursa olsun, gerek ahbâr (yahudi bilginleri), gerek ruh-bân (hristiyan bilginleri) ve onlara uyan gayrimüslimlerden olsun ve gerekse zekâtlarını vermeyerek nakitlerini saklayan müslümanlardan bulunsun...”¹³⁴ ifadele-riyle, âyetlerin kapsamına giren muhataplar ve kenzin “zekâtlarını vermeyerek na-kitlerini saklayanlar” anlamına geldiğini belirtmektedir.

Hz. Peygamber’in kişi hastalandığı zaman malının üçte birini veya daha azını vasiyet etmesine yönelik teşvikleri vardır. Şayet mal biriktirmek haram olsaydı, o zaman Hz. Peygamber, hasta olan kişiye malının tamamını tasadduk etmesini söy-lerdi. Bundan da öteye Hz. Peygamber, hasta olmayan kimseye sağlam olduğu, sıh-hatlı olduğu zaman da bunu emrederdi. Hakeza Allah Rasûlü’nün zamanında Hz. Osman, Abdurrahmân b. Avf gibi bir grup zengin şahsiyetler vardı ki, Hz. Peygam-ber onları mü’minlerin ileri gelenlerinden kişiler olarak kabul ediyordu.¹³⁵

Konuyla ilgili bir değerlendirme de şu şekildedir:

“Âyette, topluma iyi örnek olacak yerde kişisel ihtiraslarını bütün değerlerin üstünde tutan bu din temsilcileriyle birlikte –özellikle o günkü şartlarda– temel iktisadî mübadele araçlarından olan altın ve gümüşü stok ederek ekonomiyi dur-gunlaştıran ve böylece toplumun çeşitli mahrumiyetlere maruz kalmasına sebebi-yet veren kimselerin de acı veren bir azaba çarptırılacakları bildirilmiştir. Bu âyet-te, Allah’ın hoşnut olacağı yollara harcamak üzere makul birikim sağlayan kişilerin bu kapsamda düşünülmesi için konan özel kayıttan, burada, iktisadî hayatın canlı-lığını sağlayan mübadele araçlarını sırf kişisel servetlerini artırma amacıyla kilitle-yenlerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu âyetlerin tefsiri sırasında Hz. Peygamber ve sahâbîlere atfen zikredilen birçok rivâyet de, başta zekât ödemeleri olmak üzere gereken vecibeleri ihmal etmeksizin ve üzerinde kul hakkı bulunmaksızın servete sahip olmanın, buradaki yergi ifadesinin kapsamında olmadığını göstermekte-dir...”¹³⁶

¹³² Râzî, *Tefsîri Kebîr-Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 496.

¹³³ İbn Teymiye, *Minhâcü's-Sünne*, VI, 173.

¹³⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, IV, 2520.

¹³⁵ Râzî, *Tefsîri Kebîr-Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 497.

¹³⁶ Komisyon, *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, II, 762-63.

Ebû Zerr'in görüşlerine mesnet kabul ettiği "altın-gümüş biriktirmenin men edildiğine" dair hadislerde¹³⁷ de "ekonominin tıkanmasına yol açacak tarzda altın-gümüş biriktirmenin yasaklandığının" vurgulandığı kanaatindeyiz. Zira Hz. Peygamber "Zekâti verilen her mal saklanabilen dahi olsa kenz değildir. Ancak zekât verilecek miktara ulaşıp da, zekâti verilmeyen her mal, saklanamaz dahi olsa kenzdir"¹³⁸ buyurmuştur.

Görüldüğü gibi, gerek âyetlerde, gerek hadislerde yasaklanan husus "zekât vermeksizin altın gümüş biriktirmektir." Âyetlerde ve hadislerde "altın" kelimesinin özellikle zikredilmesi manidardır. "İslâm bir yandan temel ve ikinci dereceden sermayelerin tümünü insanlar için ve insanların hizmetine vermekte; buna bağlı olarak da işlevsiz tutulmalarına, yani ölü hale getirilmelerine veya stoklanmalarına ya da bir kenara yığıp bırakılmalarına müsaade etmemektedir... Buna ek olarak, herkesin faaliyetinden sağladığı ürüne saygı duyulmalıdır."¹³⁹

Râzî, konuyla ilgili olarak: "Evlâ olan, dinini talep eden bir kimsenin çok mal biriktirmemesidir. Ancak ne var ki dinin zahirî hükümlerine göre de, bu men edilmiştir. Binaenaleyh, birincisi takvâya, ikincisi de fetvanın zahirine hamledilmiştir"¹⁴⁰ demektedir.

Zahitlik, sofuluk ve takvâ yolunda yürüyen Ebû Zerr, halkı da aynı yolda yürümeye sevk etti.¹⁴¹ Onun bu kabil hareketlerinin toplumu tedirgin ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim o Mescid-i Nebevî'ye girdiği zaman orada bulunan müslümanlar mescitten ayrılmışlar, sahâbînin birisi Ebû Zerr'e: "İnsanlar senden neden kaçıyorlar?" diye sorunca, o: "Ben onlara Kenz'i yasakladım" cevabını vermiştir.¹⁴² Bu cevaptan onun, Allah'ın insanlara vacip kılmadığı şeyi vacip kılmak; Allah'ın zemetmediği bir konuda insanları zemetmek istediği¹⁴³ anlaşılmaktadır.

Hz. Osman, Ebû Zerr'e: "Mal Allah'ın malıdır" "zengin malıdır" demene ne gerek var? Ben insanları mal kazanmaya, üretmeye, çalışmaya, tasarruf etmeye teşvik ederim ve mallarını Allah için vermelerini isterim. Onlara ne sahip olduğunuz mallarınızı infak edin, ne de onları sadaka olarak veriniz der, zor kullanırım. Bu benim görevim değildir"¹⁴⁴ diyerek Ebû Zerr'in hareketini maslahata uygun bulmadı;¹⁴⁵ hatta onu bu tutumundan dolayı azarladı. Bu hususta Hz. Osman haklıydı. Onun görevlerinden biri de halkın refahını artırmaktır. Bu da çalışma ve servet kazanmayla sağlanabilirdi.¹⁴⁶ Hz. Osman'ın verdiği cevap, İslâm hukuku açısından son derece yerindeydi. Çünkü halifenin müslümanların ellerinde bulunan mal-

¹³⁷ İlgili hadisler için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 156, 168, 366; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, IV, 229; İbn Teymiyye, *Minhâcüs-Sünne*, VI, 172.

¹³⁸ Buhârî, *Zekât*, 4.

¹³⁹ Mutahhari, *İslâmî İktisadın Felsefesi*, s. 208-209.

¹⁴⁰ Râzî, *Tefsîri Kebîr-Mefâtihu'l-Ğayb*, XI, 498.

¹⁴¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 418.

¹⁴² İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti'd-Dimeşk*, LXVI, 195.

¹⁴³ İbn Teymiyye, *Minhâcüs-Sünne*, VI, 173.

¹⁴⁴ Taberî, *Târîh*, II, 615; İbn Ebî Bekr, *et-Temhîd*, s. 85; Hizmetli, "Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", s. 164; Akbulut, *Sahabe Devri Siyâsî Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, s. 173.

¹⁴⁵ Algül, *İslâm Tarihi*, II, 404.

¹⁴⁶ Akbulut, *Sahabe Devri Siyâsî Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, s.173.

ları zorla alarak, bunları ihtiyaç sahiplerine dağıtmak gibi bir görev ve yetkisi yoktur. Zekâtı ödedikten sonra halkın istediği kadar dünyalığa sahip olması dinen meşrudur. Halife'nin bunun aksi istikamette davranarak Ebû Zerr'in görüşlerini uygulamaya kalkması hukuksuzluk ve baskı olurdu.¹⁴⁷

Ebû Zerr'in verdiği tepki, zengin-fakir sınıfları arasındaki gerilime davetiye çıkaracak bir etkiye sahipti ki bu, fitneye kapı açmak demektir. Onun "*insanların en doğrusu olması*" diğerlerinden faziletli olduğu anlamına gelmez. Aksine sahih bir hadiste Hz. Peygamber onu "*zayıf bir kişi olarak görmüş, onu kendisinden çok sevdiğini söyleyerek emirlik istememesini*" tembihlemiştir.¹⁴⁸ Aynı şekilde Hz. Peygamber: "*Kuvvetli mü'minin zayıf mü'minden, Allah'a daha hayırlı ve sevimli*"¹⁴⁹ olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla kuvvetli mü'minlerin şûra ehlinin verdiği karar, daha hayırlıdır.¹⁵⁰

Konunun Hz. Osman'la ilgili olan iki yönünden söz edebiliriz. Ebû Zerr'in tepki verdiği yerin "*Şam*" olması, üzerinde durmamız gereken bir ayrıntıdır. Ebû Zerr, Hz. Ömer döneminde ve Hz. Osman zamanında Medîne'de ikâmet ettiği günlerde -şartlar aşağı yukarı aynı olduğu halde- herhangi bir tepki göstermemişken, Şam'a gidince toplumu sarsacak boyutta tepkiler vermiştir. Hz. Osman'ın, Hz. Ömer döneminde yasaklanan sahâbînin Medîne'ye çıkma yasağını kaldırması, bu problemin temel sebebidir.

Öte yandan Hz. Osman'ın gelir dağılımındaki farklılıkları azaltacak bir metodu uygulamadığını da görüyoruz. O atâ dağıtımında Hz. Ömer'in metodunu izledi. Oysa Hz. Ömer zamanında ortaya konan malî sistemden, Kureys'le diğerleri arasındaki maddî farklılaşmalardan şikâyet edildiği görülür. Ama onun gücü ve fetih döneminde ganimetlerin çokluğu bu şikâyetleri örtmüştü. Bu sistemin anlamı pratikte, Muhacirîn'la Ensâr'ı üstün tutmak, onları atâ'da öne geçirmektir. Arapların geneli ise son iki dereceye yerleşti. Kureysliler'in ticareti iyi bilmeleri, paraya para kazandırmalarına karşı, bedevîlerin aşırı harcamaları aralarındaki ekonomik dengeyi ciddi bir şekilde sarstı. Bu da iktisadî bir farklılaşmaya ve bir çeşit hoşnutsuzluğa yol açan unsurlardan biri oldu.

Bu unsurlar, Ebû Zerr'in tepkisinde önemli derecede etkili olmuştur. Bu noktada ihlâsından, samimiyetinden şüphe etmemekle birlikte, Ebû Zerr'in devletin birlik ve beraberliğe çok muhtaç olduğu hassas bir dönemde, başka sahâbîden destek bulamadığı argümanlarla Halife'yi meşgul etmesini, toplumun kafasını karıştırmasını isabetli bir yaklaşım olarak değerlendiremiyoruz. Onun yapması gereken Hz. Peygamber'in "*emirlikten uzak durması*" yönündeki tembihatını göz önüne

¹⁴⁷ Apak, *İslâm Tarihi*, II, 256.

¹⁴⁸ Ebû Zer: "Ya Rasûlallah! Beni herhangi bir yere vali tayin etmeyecek misin?" diye sorunca, Hz. Peygamber onun sırtına hafifçe vurdu ve: "Sen zayıf bir adamsın. Valilik kıyamet gününde hüsrân ve pişmanlıktır. Ancak hakkı ile o vazifeyi ele alan ve elindeki vazifeyi eksiksiz yapan kimse bu hüsrân ve pişmanlıktan kendini kurtaracaktır... Ey Ebû Zer! Kendim için istediğim hayrı senin için de isterim. Sen yufka yürekli olduğun sürece, iki kişi söz konusu olsa dahi sakın emir olma; herhangi bir yetim malî idaresini de üzerine alma!" buyurdu. (Müslim, İmâre, 16, 17; Nesâî, Vesâye, 10).

¹⁴⁹ Müslim, Kader, 34.

¹⁵⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, VI, 173.

olarak, emrivaki hareketlerden ziyade, fikir bazında, uygun bir üslupla bir nevi danışmanlık görevi olabilirdi.

Netice itibariyle Râşid Halifeler'in, Hz. Peygamber'den sonra, ülkeyi O'nun yöntemlerine uyarak idare ettiklerini, söyleyebiliriz. "Bu insanlar, Hz. Peygamber'le beraber bulunmuş, O'nun terbiyesiyle yetişmiş, İslâm'ın her safhasını O'nunla birlikte geçirmiş ve O'ndan gerekli yönetim bilgilerini öğrenmişlerdir... Bu sebeptendir ki, bu devir İslâm tarihi boyunca hukukçular, muhaddisler ve diğer İslâm âlimleri hatta dinine bağlı bütün müslümanlar tarafından örnek bir devir olarak kabul edilmiştir."¹⁵¹ Dört Halife, kabile kavgalarına ve bu kavgaları körükleyen hicivlere karşı çıkmışlar, toplumsal dayanışmanın ve İslâm kardeşlik bağının Arap kabilelerinin bencil çıkarlarına ve çekişmelerine üstün gelmesi için çalışmışlardır.¹⁵² Râşid Halifeler'den birisi olarak Hz. Osman, İslâm toplumunun huzuru için elinden geleni yapmış, ancak değişen şartlar sebebiyle zorlanmıştır. Bu hengâmede Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişmiş Ebû Zerr'in rol model bir şahsiyet sıfatıyla Halife'nin yükünü hafifletmesi, en azından zaten gergin olan ortamı yumuşatacak davranışlarda bulunması, kanaatimizce hem kendisi açısından, hem toplum açısından daha yararlı olurdu.

Sonuç - Değerlendirme

Sahâbî arasında özü sözü aynı, söylemleriyle yaşantısı bire bir örtüşen bir şahsiyet olarak temayüz eden Ebû Zerr el-Ğifârî, çok sesli, çalkantılı bir yaşam sürmüş, fakat sessiz sedasız bir şekilde Rebeze'de vefat etmiştir. Onun vefatı, yönetim muhalifleri tarafından bir koz olarak kullanılarak, iktidar yıpratılmaya çalışılmıştır.

Ebû Zerr'in Muâviye'ye ve Hz. Osman'a gösterdiği tepki, halkın yaşantısındaki dünyaya meyleden, israf ve lükse düşkünlükle kendini gösteren değişikliklere ve zengin fakir arasında her geçen gün büyüyen gelir dağılımındaki dengesizliğe karşı olmuştur. O, bir müslümanın bir günlük nafakasından fazla mallarını kenz (stok) olarak nitelendirip, bunun fakirlere verilmesini söylemiş, kendisi gibi halkın da "bir lokma bir hırkaya" kanaat ederek yaşamasını istemiş, devlet yönetimini bu konuda icraata davet etmiş; talebine olumlu cevap alamayınca, görüşlerini fakirlerle paylaşıp kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır.

Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın ilk dönemlerinde herhangi bir tepkisine rastlanılmayan Ebû Zerr'in Hz. Osman dönemindeki kargaşa ortamında gösterdiği tepkide, Hz. Osman'ın sahâbînin Medîne dışına çıkmasına izin vermesi ve atâ sistemindeki dağıtımın doğurduğu sonuç etkili olmuştur.

Ebû Zerr, çoğunluğunu Kureys'in oluşturduğu zenginlerle, ekserisi bedevîlerden oluşan fakirler arasındaki gelir dağılımında görülen dengesizliği çözmeye yönelik bu girişiminde, problemi tek yönlü değerlendirmiş; zengin olanların bir günlük nafakasından fazlasını fakirlere vermekle problemin çözüleceğini düşün-

¹⁵¹ Savaş, "Râşid Halifeler Arasındaki Akrabalık Bağları", s. 125.

¹⁵² Goldziher, *Klâsik Arap Literatürü*, s. 41.

müştür. Oysa vaktiyle çoğu zengin olan o dönemdeki fakirlerin esas sorunu, elleri- ne geçen parayı değerlendirememeleridir. Ebû Zerr'in fikirlerinin -fakirleri "hazır yiyiciliğe" zenginleri de "tebelliğe" sevk edecek mahzurlar doğuracağından- tat- biki, sosyoekonomik açıdan mümkün görünmemektedir. Vaktiyle bir ticaret erbabı olan Halife'nin, onun görüşlerine itibar etmemesinde meseleye bu zaviyeden bak- masının etkili olduğunu düşünüyoruz.

O an devletin içinde bulunduğu kaos ortamında hem devletin birlik ve bera- berliğini zedelemeye, hem de Ebû Zerr'in istismarına yol açabilecek bu tutumu, Hz. Osman'ı önlem almaya sevk etmiştir. Yapılan müzakereler sonunda Ebû Zerr'in de isteği üzerine Halife, onu Rebeze'ye göndermiştir. Hz. Osman'ın ona sürgün mua- melesi yapmaması, tercihi doğrultusunda Rebeze'ye göndermesi, Ebû Zerr'in tep- kisinin siyasî olmamasıyla alâkalıdır. Ebû Zerr, Hz. Peygamber'den sonra üç halife- ye de bîat etmiş, hiçbir zaman siyasî anlamda onlara muhalefet etmemiştir.

Ebû Zerr'in sosyal içerikli, ferdî tepkisi, zaten kargaşa içinde olan devletin birlik ve beraberliğini zedeleyecek mahiyette olması hasebiyle, her şeyden önce zamanlama açısından uygun bir tepki olarak görünmemektedir. Tebaadan biri ola- rak ona düşen Halife'ye itaat etmektir. Fikrini söyleme hürriyetine sahip olmakla birlikte, onun Halife'ye emrivaki yapmak gibi bir hak ve salâhiyeti yoktur. Onun birçok faziletleriyle öne çıkan bir sahâbî olması, ona bu hak ve salâhiyeti verme- mektedir. Zira Hz. Osman'ın faziletiyle ilgili de birçok hadis nakledilmektedir. Aynı şekilde, Hz. Peygamber'in "*Ebû Zerr'in idarecilik istemesine*" dair ikazının, "*devlet idaresine müdahaleyi*" de kapsadığını söyleyebiliriz.

Ebû Zerr'in fikirlerinde, varlığı tartışmalı olan Abdullah b. Sebe'in tesiri ol- duğuna, onun Ebû Zerr'e "akıl hocalığı" yaptığına dair rivâyetler hem senet, hem metin yönünden tutarlı ve mantikî görünmemektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, (v. 241/885), *el-Müsned*, Mısır 1313.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârîhi Hulefâ*, sad. Ali Arslan, İstanbul 1980.
- Akarsu, Murat, *Hz. Osman ve Hilâfeti*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001, (yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992.
- Algül, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1986.
- Ali Şeriati, *İnkılâpçı ve Sosyal Adaletçi Ebû Zerr-i Ğifârî*, çev. Salih Okur, İstanbul 1987.
- Altınay, Ramazan, "Erken Dönem İslâm Toplumunda Zenginler ve Fakirler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, yıl. 2006, C. VI, S. II, ss. 198-222.
- Apak, Âdem, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi -II- (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*, İstanbul 2009.
- , "Hz. Osman'ın Halifelik Döneminde Meydana Gelen Siyasî Problemler ve Sebepleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 2005, S. 4, ss. 157-170.
- , "Hz. Osman'ın Hilâfeti Döneminde Ümeyyeoğulları'nın Devlet İdaresindeki Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 1998, C. VII, S. 7, ss. 487-522.
- Atçeken, İsmail Hakkı, "Hz. Osman Dönemi İç Olaylarında Mervân b. Hakem'in Rolü", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. IX, Konya 2000, ss. 315-349.
- Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyân*, Ankara 1990.
- Aycan, İrfan-Söylemez, Mahfuz, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara 1998.
- Aydınlı, Abdullah, "Ebû Zerr el-Ğifârî", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994, X, 266-269.
- Bakır, Abdülhâlık, *Hz. Ali Dönemi*, Ankara 1991.
- Balcı, İsrail, "Bir Yalnız Sahâbî Ebû Zerr el-Ğifârî", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 10, Samsun 1998, ss. 351-386.

- Bayram, Mikail, *Soruşturma (Tarih-Siyer)*, Ankara 1991.
- el-Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ, (v. 279/892), *Ensâbü'l-Esrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd Zirikli, Beyrut 1996.
- el-Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed (v. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul 1992.
- Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Dâru's-Sâkî 2001.
- Demir, Halis, "Meşruiyet Açısından Hz. Osman'ın Öldürülmesinin İncelenmesi", *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Kahramanmaraş 2008, C. 6, S.11, ss. 77-119.
- Demircan, Adnan, *Haricilerin Siyasî Faaliyetleri*, İstanbul 1996.
- Demirci, Mustafa, "Hz. Osman Devri Fitne Olaylarının Sosyoekonomik Boyutları", *İslâmiyat Dergisi*, C. VII, S. I, Ankara 2004, ss. 155-170.
- , "Ammûriye", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1991.
- Dûrî, Abdülaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbul 1991.
- Ebû Nuaym, (v. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*, Beyrut 1984.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Ankara 1993.
- , "The Problem of Abd-Allah Ibn Saba", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, C. V, Ankara 1982, ss. 379-390.
- Goldziher, Ignace, *Klâsik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er, Ankara 1993.
- Günel, Mustafa, *Hz. Ali Dönemi ve İç Siyaseti*, İstanbul 1998.
- Halîfe b. Hayyât (v. 240/854), *et-Tabakât-Târîhu İbn Hayyât* thk. Ekrem Ziya el-Umerî, Riyad 1982.
- Hasan İ. Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, İstanbul 1985.
- Hitti, Philip K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1989.
- Hizmetli, Sabri, "Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XXVII, Ankara 1985, ss. 149-176.
- Hudârî Bek Muhammed, *Muhâdaratü Târîhi'l-Ümeme'l-İslâmiyye*, Beyrut ty.
- el-İşş, Yûsuf (v. 1387/1967), *ed-Devletü'l-Umeviyye*, Dimesk 1985.
- İbn Abdîrabbih, Ebû Ömer b. Ahmed b. Muhammed (v. 327/939), *Kitâbu'l-İkdîl'l-Ferîd*, thk. Ahmed Emîn - İbrahîm el-Ebyârî, Kahire 1962.
- İbn Asâkir, (v. 571/1175), *Târîhu Medîneti'd-Dimesk*, thk. Muhibbuddîn Ebî Saîd, Beyrut 1996.
- İbn Ebî Bekr, Muhammed b. Yahyâ (v. 741/1340), *et-Temhîd ve'l-Beyân fî makteli's-Şehîd Osman*, thk. Mahmûd Yûsuf Zâyed, Katar 1985.
- İbn Hacer, el-Askalânî (v. 852/1447), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Ali M. el-Bicâvî, Beyrut, 1992.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed (v. 808/1405), *Târîhu İbn Haldûn*, Beyrut ty.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer (v. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1861.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (v. 276/889), *el-Meârif*, Beyrut 1987.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (v. 230/844), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut ty.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd (v. 262/876), *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvera*, thk. Muhammed Şeltut, Cidde 1973.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs (v. 728/1263), *Minhâcü's-Sünne*, yy., ty.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr (v. 543/1148), *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, Kahire 1399.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebu'l-Hasen (v. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Abdullah el-Kâdî, Beyrut 1995.
- , *Üsdü'l-Ğabe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, Kahire 1970.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer (v. 749/1348), *Târîhu İbnü'l-Verdî*, Beyrut 1996.
- Kılıç, Ünal, "Küfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. V, S. II, Sivas 2002, ss. 239-260.
- Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. H. Karaman, M. Çağırıcı, İ. Kafi Dönmez, S. Gümüş Ankara 2007.
- Korkmaz, Siddık, "İbn Sebe Rivâyetinin Tarih ve Makalât Türü Eserlere Yansımaları", *Din Araştırmaları Dergisi*, C. X, S. XXIX, Eylül - Aralık 2007, ss. 129-144.
- Mahmûd Şâkir, *Dört Halife*, çev. Fikret Aydın, İstanbul 1994.
- el-Makdisî, Ebû Nasr (v. 355/966), *el-Bed' ve't-Târîh*, thk. Cl. Huart, Paris 1916.
- Mâlik b. Enes (v. 179/795), *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire 1951.
- el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen (v. 346/957), *Mürücü'z-Zehab ve Meâdinü'l-Cevher*, thk. M. Muhyiddîn Abdülhamid, Mısır 1964.
- Muhammed Rıza, *Zi'n-Nureyn Osman b. Affân*, Beyrut, 1982.
- el-Muhibb et-Taberî, Ebû Ca'fer (v. 694/1295), *er-Riyadu'n-Nâdirâ fî Menâkibi'l-Aşera*, Beyrut 1984.
- Mutahhari, Murtaza, *İslâmî İktisadın Felsefesi*, çev. Kenan Çamurcu, İstanbul 1995.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc (v. 261/877), *Sahîhu Müslim*, İstanbul 1992.
- en-Neseî, Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb (v. 279/892), *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Nevin, A. Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990.
- Ömer Ferrûh, *Târîhu Sadri'l-İslâm ve'd-Devleti'l-Umeviyye*, Beyrut 1976.
- er-Rayyis, Ziyâüddîn, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul 1995.

- er-Râzî, Fahrüddîn, *Tefsîri Kebîr-Mefâtihu'l-Ğayb*, çev. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru, Ankara 1991.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed Arnaût-Türkî Mustafa, Beyrut 2000.
- es-Sallâbî, Ali Muhammed, *Muâviye b. Ebî Süfyân*, Mısır 2008.
- Sarıtaş, Adem, *Ebû Zerr el-Ğıfârî -Hayatı ve Şahsiyeti-* Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1997, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Savaş, Rıza, "Râşid Halifeler Arasındaki Akrabalık Bağları", *İstem*, yıl. 3, S. 6, Konya 2005, ss. 121-133.
- es-Sercânî, Rağıb, *Kıssatü'l-Fitne*, yy., ty.
- Seyf b. Ömer el-Esedî (v. 200-202/803-805), *el-Fitne ve Vak'atü'l-Cemel*, thk. A. Râtib Armûş, Beyrut 1986.
- Söylemez, Mahfuz, "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi -Kûfe Örneği-" *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. II, S. 3, Çorum 2003, ss. 66-86.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr (v. 310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut 1986.
- Tâhâ Hüseyin, *İslâmiyyât el-Fitnetü'l-Kübrâ -I-*, Beyrut 1984.
- Topaloğlu, Fatih, "Hz. Ali'nin Hz. Osman Döneminde Halife İle İlişkileri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hz. Ali Sempozyumu Bildirileri* 24-25 Ekim 2007, İzmir 2009, ss. 305-315.
- Umerî, Ekrem Ziya, *Asru'l-Hilâfeti'r-Râşide*, yy. ty.
- Varol, M. Bahaüddin, "Râşid Halifeler Dönemi Toplumsal Değişme Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *İstem*, yıl. 3, S. 6, Konya 2005, ss. 195-213.
- Vida, G. Levi Della, "Osman", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1964, IX, 427-431.
- Watt, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981.
- el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb (v. 284/897), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut 1960.
- Yâkut el-Hamevî, Şihabuddîn Ebî Abdillâh (v. 626/1228), *Mu'cemu'l-Büldân*, Beyrut ty.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1979.
- ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed (v. 748/1374), *Tezkirati'l-Huffâz*, Beyrut 1998.
- ez-Zirikî, Hayruddîn (v. 1396/1976), *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim*, Dâru'l-İlm 2002.
- Zorlu, Cem, *İslâm'da İlk İktidar Mücadelesi*, Konya 2002.

Ahmed b. Hanbel'in Siyasî Otorite Karşısındaki Tavrı

İhsan Arslan

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
ihsanarslan70@hotmail.com

Öz

Me'mûn, hilâfete geldikten sonra devletin geleceği açısından tehlike olarak gördüğü İslâm bilginlerinin toplum üzerindeki etkisini kırmak amacıyla Mu'tezilî eğilimli imamların da teşvikiyle Mihne sürecini dört aşamada başlatmak için harekete geçti. Üç aşamada halifenin görüşlerini benimsemeyen İslâm bilginleri, dördüncü aşamada ölümle tehdit edildiler. Me'mûn'un vefatıyla bittiği zannedilen Mihne dönemi, Mu'tasım'ın hilâfete gelmesiyle farklı bir boyut kazandı. İslâm dünyasında derin yaralar açan ve kısa süreli de olsa engizisyon dönemini anımsatan uygulamalara imza atılan bu dönemde baskı ve şiddete maruz kalan İslâm bilginlerinin başında Ahmed b. Hanbel gelmektedir. Halkın kendisine gösterdiği teveccüh sebebiyle Mu'tasım tarafından serbest bırakılan Ahmed b. Hanbel, Vâsık döneminde hayatını gizlenerek sürdürmek zorunda kaldı. Mütevekkil yönetime geldikten sonra Mihne uygulamaları bütünüyle ortadan kaldırıldı ve Ahmed b. Hanbel'e iade-i itibarda bulunuldu.

Anahtar Kelimeler: Halife, Otorite, Mu'tezile, Mihne, Ahmed b. Hanbel.

Ahmed b. Hanbel's Attitude towards the Political Authority

After coming to caliphate Me'mun stepped into action to start the Mihna process in four stages with the encouragement of the Mu'tezilî biased imams with the aim of breaking the influence of the Islamic scholar who he considered as a danger regarding the future of the state. The Islamic scholars who did not adopt Caliph's ideas in the first three stages were threatened with death in the fourth stage. The Mihna period, which was thought to end with Me'mun's death, gained a different aspect with Mu'tasım's caliphate. It is Ahmed b. Hanbal who was exposed most to oppression and violence in this period when practices reminding inquisition era although for a short period and causing deep wounds in the Islamic world were performed. Ahmed b. Hanbal, who was released by Mu'tasım due to the public's favor towards him had to continue his life secretly during Vâsık's era. Mihna practices were completely abrogated after Mutevekkil came to power and Ahmed b. Hanbal was rehabilitated.

Key Words: Khalif, Authority, Mu'tezila, Mihna, Ahmed b. Hanbal.

İhsan Arslan, Ahmed b. Hanbel'in Siyasî Otorite Karşısındaki Tavrı, Marife, Kış 2012, ss. 69-88

Giriş

Tarih boyunca İslâm âlimleri, İslâm toplumunun en önde gelen etkin şahsiyetlerinin başında gelmişlerdir. Şahsiyetli, karakterli ve sosyal olaylara duyarlı âlimlerin ortaya koydukları düşünceler toplumu yönlendirici özelliğe sahip olmuştur. Siyasî otoritenin yanlış uygulamaları karşısında toplum dinamiklerini aktif hale getiren muhalefet partileri olmadığından, halk nezdinde önemli bir popülaritesi olan âlimler, yönetimlerin hedefi haline gelmişlerdir. Siyasî idareler, kendileriyle çatışma halinde olan âlimleri sistem içerisine dâhil etmek ve onların halkı yönetim aleyhine yönlendirmelerine mâni olmak için devletin imkânlarını hizmetlerine sunarak onları pasif hale getirmek suretiyle olumsuz icraatlarına ortak etmek, bunda başarılı olunmazsa, şiddet ve baskı yoluyla sindirme politikası takip etmek, bu da istenilen neticeyi vermezse, bir yolunu bulup ortadan kaldırmak gibi yöntemlerle bu şahsiyetlerin muhalefetlerini kırmaya çalışmışlardır. Ahmed b. Hanbel de yaşadığı dönemde toplum üzerinde etkisi olan önemli şahsiyetlerin başında gelmektedir. Bu çalışma, Emevîler döneminde başlayıp siyasî otoritenin baskıları sebebiyle yayılma imkânı bulamayan, ancak Me'mûn döneminde siyasî gücün yanında yer almasıyla uygulama alanına konulan, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde devam ettirilen Mihne uygulamaları karşısındaki tavrıyla sembol isim haline gelen İbn Hanbel'in siyasî otorite karşısındaki tutumunu ele almayı amaçlamaktadır.

1. Mihne Döneminin Başlamasının Sebepleri

a. Me'mûn'un Aklı Ön Plânda Tutan Yaklaşımı

Eski Yunan tesir ve nüfûzunun zirve noktasına ulaşması, Me'mûn zamanına rastlar. Bu halifenin bir yandan 'akılcı' eğilim ve tutumu, diğer yandan dinî metinlerin akıl ve muhâkemenin icaplarıyla uygunluk içinde olmasını savunan Mu'tezilî çevrenin fikir ve doktrinlerini benimsemesi¹ ve Merv'de Hellenistik atmosferde eğitim görmesi,² onun akli tutumunun gelişmesine önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Ayrıca İbnü'n-Nedim (385/995), *el-Fihrist* isimli eserinde Me'mûn'un akli ön plânda tutmasını, rüyasında Aristo'yu görmesine ve onun, kendisini 'akıl' ve 'din' arasında gerçek bir farkın bulunmadığına ikna etmesine bağlamaktadır.³ Ancak Me'mûn'un akli önceleyip kelâmî eğilimler içerisinde olmasını, rüyasında Aristo'yu görmesine bağlamak, ilmî realiteden uzak görünmektedir. Ebû Ca'fer Mansûr (138/754-159/775) döneminde ilk temeli atılan ve Me'mûn (198/813-218/833) döneminde ise zirveye ulaşan Beytülhikme'de, antik dünyanın bilinen ilmî ve felsefî eserleri Arapça'ya tercüme edilmek suretiyle İslâm dünyasının istifadesine su-

¹ Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, I, 477.

² Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı-Me'mun Dönemi*-, s. 118 (De Lacy O'leary, How Greek Science Passed To Arabs'tan naklen, s. 151.)

³ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 339.

nulmuştur.⁴ Me'mûn'un sık sık düzenlediği ilim meclislerinde yapılan münazarlarda Mu'tezilî imamlar büyük mevki sahibydiler. Bu imamlardan Sümâme b. Eşras, Ebû Huzeyl el-Allâf ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin halife üzerinde büyük etkileri vardı.⁵

b. Önceki Dönemlerde Baskı Gören Mu'tezilî Âlimlerin Me'mûn'u İkna Etmeleri

Kur'ân'ı Kerîm'in yaratılmışlığı konusunu gündeme getiren ilk kişi Ca'd b. Dirhem'dir.⁶ O, kelâmî içerikli görüşlerini Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik (724-743) döneminde yaymaya başlamıştır. Onun bu faaliyeti uzun sürmemiş, görüşlerinin Müslümanları ifsâd edici mahiyette olduğu anlaşılınca Şam'dan kovulmuştur. Kûfe'ye gelen Ca'd, burada Cehm b. Safvân ile karşılaşmış ve görüşlerini ona da aşlamıştır. Ancak Ca'd, Halku'l-Kur'ân meselesindeki görüşleri sebebiyle, siyâsî erk tarafından İslâm toplumunun inanç yapısını bozduğu gerekçesiyle zındıklık ve ilhâd isnadıyla Hişâm b. Abdülmelik'in emriyle dönemin Irak genel valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tarafından Vâsıt'ta bir kurban bayramı sabahı, hutbe okunduktan sonra minber önünde 120/738 tarihinde öldürüldü.⁷ Ca'd b. Dirhem'in fikirleri, öğrencisi Cehm b. Safvân tarafından devam ettirildi.⁸ Cehm b. Safvân, Hâris b. Süreyc'in, Horasan'da başlattığı isyana iştirak ettiğinden dolayı bölgenin valisi Nasr b. Seyyâr tarafından gönderilen Sâlim b. Ahvâz komutasındaki Emevî ordusuna mağlup olunca esirler arasında bulunan Cehm b. Safvân, ordunun komutanı tarafından 128/745 yılında idam edildi.⁹

Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (218/833), Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olduğu fikrini yaymaya çalışmasına rağmen ilim adamları tarafından kendisine rağbet edilmediği gibi, bazı imamlar tarafından da küfürle itham edildi. Buna rağmen o, yeni deliller ortaya koyarak fikirlerini yaymaya çalıştı. Ancak Hârûn Reşîd (170/786-194/809) döneminde kelâmî görüşlerinden dolayı yakalanarak hapse atıldı ve kendisine eziyet edildi.¹⁰ İbnü'l-Cevzî (597/1200) ve Safedî (764/1362)'nin bildirdiklerine göre Hârûn Reşîd, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin, Kur'ân'ın mahlûk olduğu düşüncesi kendisine ulaşınca: "Allah bana onu yakalamayı nasip ederse, hiç kimsenin öldürülmediği bir şekilde öldüreceğim" dedi. Bunun üzerine Bişr, Hârûn Reşîd döneminde gizlenerek yaşadı ve ancak, onun vefatından sonra görüşlerini yaymaya çalıştı.¹¹ Dolayısıyla Me'mûn'dan önce ortaya attıkları Halku'l-Kur'ân fikriyle daima takip edilen ve engellenen bazı Mu'tezilî imamların bu davalarında hırslı ve istekli olmaları

⁴ Beytülhikme hakkında geniş bilgi için bk. Demirci, *Beytülhikme*, s. 44-63; Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, s. 115-123; Yüksel, *İslâm'da Bilim Tarihi*, s. 44-50; Kaya, "Beytülhikme", *DİA*, VI, 88-90.

⁵ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 172; Koçyiğit, *Hadîşçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 193.

⁶ Ebû Guddê, "Halku'l-Kur'an Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", s. 307.

⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 472; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 502-503; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-Iber*, s. 671-672.

⁸ Koçyiğit, *Hadîşçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 61; Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, s. 290-291.

⁹ Taberî, *Târîh*, V, 292-298; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 29-30.

¹⁰ Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 56-67; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, I, 322; Zehebî, *Siyer*, X, 199-202; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 30.

¹¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 32; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 416-417; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VI, 365.

ve halifenin bu harekete başvurmasında, müşaviri olan bazı Mu'tezilî imamların teşvik ve iğvalarının başlıca sebep teşkil ettiği akla gelen ilk ihtimaldir.¹² Ayrıca Me'mûn, toplumdaki fikrî ve siyasî dalgalanmanın önünü alabilmek, siyasî otoriteyi kendi lehine sağlamlaştırabilmek, Abbasoğulları'nın siyasetteki tam hâkimiyetini sağlayabilmek amacıyla Mu'tezile'nin siyasetteki etkinliğine müsâmaha göstermiştir.¹³ Ancak, "Bana delilin üstünlüğü, kuvvetin üstünlüğünden daha sevimlidir. Çünkü kuvvetin üstünlüğü, gücün yok olmasıyla ortadan kalkar, fakat delilin üstünlüğü hiçbir zaman yok olmaz", "Kişilerin düşüncelerinden daha lezzetli bir şey yoktur"¹⁴ düşüncesine sahip olan Me'mûn, Halku'l-Kur'ân konusundaki tavrı ve katı tutumuyla kendisiyle çeliştiğini ortaya koymaktadır.

Emevîler döneminde siyasî otorite tarafından halkın inanç yapısını bozduğu gerekçesiyle baskı altında tutulan Halku'l-Kur'ân savunucuları, düşüncelerini serbest bir şekilde yayma fırsatı bulamadıkları için geniş halk kitlelerine ulaşma imkânı bulamamışlardır. Muhtemelen siyasî baskıdan dolayı görüşlerini gizli bir şekilde anlatma yoluna gitmişlerdir. Abbâsîler döneminde de bu baskının devam ettiği görülmektedir. Ancak Me'mûn halife olunca bu baskı, yerini Mu'tezilî görüş ve eğilimlerin rahatça gelişebileceği bir ortama bırakacaktır. Ayrıca Mu'tezilî âlimlerin etkisi altında olan siyasî otorite, fikir ve ifade hürriyetini dikkate almayarak ehl-i sünnet âlimlerine yaşama hakkı tanımayacaktır. Muhtemelen bunun nedeni; Mu'tezilî âlimlerin, önceki dönemlerde baskıya ve şiddete maruz kalmalarının psikolojik yansımalarından dolayı gücün ve kuvvetin yanında yer almanın getirdiği avantajları kullanarak kendi fikirlerini kabul ettirme ve ötekilere hayat hakkı tanımama gayreti içerisinde bulunmalarıdır.

c. Devletin Otoriteyi Sağlama Düşüncesi

Mihne olayının arka plânını tespit edebilmek için, öncelikle Mihne'nin taraftarlarının kimler olduğuna bakmak gerekir. Bu olayın taraftarlarına baktığımız zaman, bir tarafta Mihne sürecini başlatan ve yürüten devleti; diğer tarafta ise Mihne'ye muhatap olan halk önderlerini ve halkın bizzat kendisinin olduğunu görürüz. Şu halde Mihne bir devlet politikasıdır. Bunu, yalnızca siyasal iktidarı elinde tutan halifenin şahsına; yahut devlet bürokrasisinde etkin olan yönetici sınıfına veya devletin din politikasını belirleyen ulema sınıfına fatura etmek, ikna edici olmamalıdır. Kendi tarihselliğimizde tecrübe ettiğimiz birtakım siyasal olayları ve süreçleri bir tek kurum, kuruluş ya da etkin gücün inisiyatifıyla açıklamak tatmin edici olmaz. Eğer Mihne süreci dikkatle izlenirse başta halife olmak üzere, devletin veziri, valileri, danışmanları, kadıları, kısaca devletin bütün kurumlarının olayın içerisinde yer aldığı görülür. O zaman bu, bir devlet politikasıdır ve böyle olduğu için de siyasal bir perspektifle yorumlanmak zorundadır. Olaya siyaset gözlüğüyle bakıldığında böyle kapsamlı bir devlet politikasının bir tek gerekçesi düşünülebilir;

¹² Sakallı, "Halife Me'mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri", s. 117; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 86.

¹³ Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 84.

¹⁴ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, X, 186, Zehebî, *Siyer*, X, 282.

o da 'devletin güvenlik' sorunu. Ya devletin güvenliği gerçekten tehdit altındadır, yahut siyasal otorite muhtemel tehditlerin zamanla gelişmesinden endişe etmektedir, bu sebeple de daha palazlanmadan onlar bertaraf edilmelidir.¹⁵

Mihne sürecinin mağduru olan çevreler, Mihne öncesinin kudretli yöneticileri Mehdî (158/775-169/785) ve Hârûn Reşîd (170/786-194/809)'in halifelik dönemlerinde devlet nezdinde hatırı sayılır bir yere sahiptirler. Bu kişiler bizzat halifeden destek ve teşvik görmekteydiler.¹⁶ Mihne sonrasında da Mütevekkil (232/847-248/861) döneminde itibarları tekrar iade edilmiş, yine bizzat halifeden destek ve teşvik görmüşlerdir; hatta devletin bürokratik atamalarında belirleyici olacak kadar nüfûz kazanmışlardır. Şu halde bu çevreler, yönetimlerin görmezden gelemeyecekleri kadar güçlü ve ağırlıklı bir sosyal tabana sahiptirler.¹⁷

Me'mûn'un, Hz. Ali'nin üstünlüğüne kani olması, zaten şiflere yaklaştığı için iyiden iyiye halifeye karşı öfke dolu olan hadis çevrelerini daha da rahatsız ediyordu. Bu rahatsızlık kuvveden fiile doğru bir eğilim göstermiş olacak ki Me'mûn, bu çevreleri baskı altına almak amacıyla 206/821 tarihinde Mihne sürecini başlatmayı bile düşünmüştür.¹⁸ Ancak halife, Yezîd b. Hârûn'un popülaritesi ve halk üzerindeki tesiri yüzünden bundan vazgeçmek zorunda kalmıştır.¹⁹ Yezîd b. Hârûn'un el-emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-neh-y-i ani'l-münker misyonunu üstlenenlerden olduğunu öğrendiğimiz zaman hadisçilerin öncülük ettiği toplumsal muhalefetin ciddî boyutlarda olduğunu daha rahat söyleyebiliriz.²⁰ Nitekim Me'mûn, Yezîd b. Hârûn'un vefatından beş yıl sonra 211/826'da, Muâviye'yi hayırla yad edenlerin ve onu sahâbeden herhangi birine üstün tutanların rejim aleyhtarını kabul edileceklerini ilân etmiş;²¹ bir yıl sonra da Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü ve Hz. Ali'nin üstünlüğü anlayışını devletin resmî görüşü olarak ilan etmiştir.²²

Halifenin diyar-ı küfre karşı cihada yöneldiği bir sırada çok sistematik olarak başlattığı Mihne sürecini, onun entelektüel fantezisine, yahut etrafındaki danışmanlarının ideolojik egolarını tatmin amacıyla devreye soktukları bir atraksiyona bağlamak makul olabilir mi? Kaldı ki, Me'mûn gibi siyasî dehasıyla temayüz etmiş bir halifenin böyle bir tutum içerisine girebileceğini düşünmek, onu tanımayan ve olayların tarihî gelişimini görmezden gelmek olur. İşin aslı, halifenin cihada çıkmak suretiyle dinî ve millî heyecanı yanına aldığı bir sırada; boş bıraktığı hilâfet merkezi Bağdat'ta muhtemel bir isyanı önlemek amacıyla Mihne politikasını devreye soktuğudur.²³

Câbirî, bu tarz eylemleri siyasî etkinlikler ve muhalefet çerçevesinde değerlendirecek: "Çağdaş bir araştırmacının, Ca'd b. Dirhem ve arkadaşı Cehm b.

¹⁵ Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, s. 43.

¹⁶ Zehebî, *Siyer*, IX, 290; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, s. 44.

¹⁷ Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, s. 44.

¹⁸ Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, s. 53.

¹⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 342, Zehebî, *Siyer*, IX, 362.

²⁰ Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, s. 53.

²¹ Taberî, *Târîh*, V, 177.

²² Taberî, *Târîh*, V, 178.

²³ Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, s. 54.

Safvân'ın görüşlerini, siyasî etkinlikleri ve Emevîler'e muhalefet çerçevesindeki hareketleri ışığında okuması gerekir. Ca'd b. Dirhem belirgin muhaliflerdendi. O, Irak'ta Yezîd b. Abdülmelik b. Mervân (101/720-105/724)'a baş kaldıran, onu tanımadığını açıklayan ve hilâfetin Müslümanların şûrasıyla olması gerektiğini, halifenin Allah'ın kitabı ve peygamberinin sünnetine göre hareket etmesi gerektiğini savunan Yezîd b. Mühelleb hareketine katılmıştı. Yine bir mevlâ olan Cehm b. Safvân'a gelince, Ümeyye oğulları iktidarına karşı ayaklanan, şûrayı, Arap-Mevâlî eşitliğini savunan, mevâliden cizye vergisinin kaldırılacağını ve savaşçıların atâ'ya ortak edileceğini vaad eden, "ehlül-kurâ"da (çevre kentler) pek çok Müslümanı yanına çeken Hâris b. Süreyc'in veziri olmuştur" şeklinde ifade etmektedir.²⁴

Câbirî, Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde uygulanan Halku'l-Kur'ân düşüncesinin "dinî görünümlü, fakat siyasî içerikli olduğunu, 'Kur'ân mahlûk olmadığı' fikrinin Abbâsî yönetimine karşı ortaya çıkan muhalefetin sembolü haline geldiğini ve onu, Emevî dönemine sıcak bakan hadis çevrelerinin dile getirdiğini" ifade etmekle birlikte, muhaddislerin Abbâsîler'in, Emevîler'den idareyi zorla aldıklarını, zulüm yaptıklarını, fitne ve fesat çıkardıklarını belirterek, Abbâsî Devleti'nin meşrûyetini sorguladıklarını belirtmektedir. Hatta Me'mûn sorgulama esnasında muhaddislere: "Sizler, devletimin meşrûyetini sorgulamak suretiyle Emevî Devleti'ni kurmaya çalışıyorsunuz" ithamında bulunmuştur.²⁵

Diğer taraftan Kur'ân'ın yaratılmış olmadığını iddia edenler bununla, yaratılmış olan Kur'ân'ın değişmezliğini ve devlet idaresinde bu değişmez Kur'ân'ın esas alınması gereğini savunmuş olmaktadır. Halbuki yaratılmış bir Kur'ân fikri ise idarecilerin daha çok işine geliyordu. Zira yaratılmış bir Kur'ân hiçbir zaman yaratılmamış bir Kur'ân'ın hâiz olduğu itibara sahip olamayacak ve yaratılmış bir Kur'ân karşısında idareciler daha serbest hareket edebileceklerdi. Bu düşünce sebebiyle Me'mûn ve diğerleri, Kur'ân'ın mahlûk olduğu inancını topluma zorla kabul ettirmeye çalışmış ve bunun için öncelikle, önünde en büyük engel teşkil eden 'ulemâ sınıfı'nı, bu görüşü kabule zorlamışlardır. Yaratılmamış bir Kur'ân ise, herkesten ziyade, Kur'ân'ın en salâhiyetli müfessiri sayılan ulemâya büyük bir otorite sağlayacak ve onlar çekinmeden idareyi Kur'ânî çizgiye davet etme yetkisini kendilerinde bulabileceklerdi.²⁶ Netice itibarıyla Kur'ân'ın yaratılmış olduğu yolundaki inanç, halife ve idarecilerin gücünü; onun yaratılmamış olduğu şeklindeki akîde de ulemânın otoritesini arttırmıştır.²⁷

Vâsık (227/842-232/847)'in siyasî muhaliflerini sindirmek için Halku'l-Kur'ân konusunu bahane ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum, Ahmed b. Nasr el-Huzâî'nin öldürülmesinde açık bir şekilde görülmektedir. Vâsık, dini korumak, Allah'a şirk koşanları cezalandırmak ve onun rızasını kazanmak için Ahmed b. Nasr

²⁴ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 625.

²⁵ Câbirî, *el-Musakkafûn*, s. 97-98

²⁶ Kırbasoğlu, "Allah'ın Kelamı Olması Açısından Kur'an'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Qudâme el-Mağdîsî'nin "Kitâbu'l-Burhan fî Beyâni Haqîqati'l-Qur'an'ı", s. 430.

²⁷ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 222.

el-Huzâ'yi öldürmüştür.²⁸ Ancak Taberî (310/922), halifenin, onu, halkı kendi aleyhine kıskırttığını, hatta Bağdat'ta bazı kimselerin kendisine biat ederek halife-ye karşı isyana hazırlandıkları gerekçesiyle öldürdüğünü belirtmektedir.²⁹ Mihne sürecinin arka plânında mücerret ideoloji yahut dinî tercihlerin değil, bilakis devletin güvenliği sorununda odaklanan denge politikasının ve muhalefetin siyasal talepleri yatmaktadır.³⁰

Me'mûn'un, Mihne sürecini başlatmasında akli ön plânda tutan yaklaşımı ve önceki dönemlerde baskı gören Mu'tezilî imamların halife üzerinde etkisinin olduğu muhakkaktır. Bundan daha da önemlisi halifenin siyasî kaygıdır. Çünkü Me'mûn, iç huzuru sağladıktan sonra potansiyel tehlike olarak gördüğü hadisçilerin toplum üzerindeki etkilerini kırmak suretiyle siyasî otoriteyi etkin hale getirmek için yönetimin ağırlığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Halife, Mu'tezilî imamlara yakınlık göstermeye, kendilerini danışma kurulunda görevlendirmeye ve önceki dönemlerde yönetimin hedefi haline gelen Ali evlâdına iade-i itibarda bulunmak suretiyle bunu gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Amaç, iki unsuru etkin hale getirip desteklerini sağlayarak toplum üzerinde etkili olan gücü pasifize etmektir.

2. Me'mûn Döneminde Mihne Sürecinin Başlaması ve Ahmed b. Hanbel'in Tavrı

a. Mihne Sürecinin Başlaması

Beytülhikme'nin kurulmasından sonra Me'mûn tarafından sık sık tertip edilen ilmî münazaralarda Bısr b. Ğıyâs el-Merîsî, Sümâme b. Eşrâs, Ebû Huzeyl el-Allâf ve Ahmed b. Ebî Duâd gibi Mu'tezile imamlarının halife üzerinde büyük etkileri vardı.³¹ Ayrıca halife Bağdat'a geldiğinde oluşturduğu ilmî danışma meclisinde Bısr b. Ğıyâs el-Merîsî ve Ahmed b. Ebî Duâd³² da bulunmaktaydı. Hatîb el-Bağdâdî (463/1070), Me'mûn'un Mu'tezilî olmasında Sümâme b. Eşrâs'ı etkili görürken,³³ Sübkî ise, halifenin Mu'tezilî olmasında ve Halku'l-Kur'ân fikrini benimsemesinde Ahmed b. Ebî Duâd'ın etkili olduğunu belirtmektedir.³⁴ Hatta Me'mûn, kardeşi Mu'tasım'a her konuda Ahmed b. Ebî Duâd ile istişarede bulunmasını tavsiye etti.³⁵ Bundan dolayı Mu'tasım hilâfete gelince onu baş kadılığa tayin etti. O, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde bulunduğu kadılık görevinden dolayı Halku'l-Kur'ân fikrinin yaygınlaştırılmasında ve bunu kabul etmeyenlere baskı uygulanmasında en aktif olanların başında gelmekteydi.³⁶ Me'mûn iç huzuru tesis ettikten sonra Tarsus'a

²⁸ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II, 445; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 536; İbnü'l-Easîr, *el-Kâmil*, VII, 22-23; Sübkî, *Tabakât*, II, 51-52.

²⁹ Taberî, *Târîh*, V, 282.

³⁰ Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 55.

³¹ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 193; Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, s. 106.

³² İbn Tayfûr, *Târîhu Bağdâd*, s. 110.

³³ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VII, 147.

³⁴ Sübkî, *Tabakât*, II, 38.

³⁵ Taberî, *Târîh*, V, 196.

³⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 84.

doğru Rum seferine çıktığında önemli makamlara getirdiği Mu'tezilî âlimlerin etkisinde kalarak Rakka'da 218/833 tarihinde Mihne dönemini başlatma kararı aldı. Halife bu süreci dört aşamada uygulama safhasına koydu:

1. Me'mûn, Bağdat valisi İshâk b. İbrahim'e yazdığı ilk mektupta din konusundaki düşüncelerini belirtip uygulama alanına koymaya çalıştığı Halku'l-Kur'ân fikrini delilleriyle açıkladıktan sonra mektubunun son bölümünde: "Yanıdaki kadıları topla ve onlara, Mü'minlerin Emîri'nin sana yazdığı mektubunu oku. Halku'l-Kur'ân meselesinde düşünce ve inançlarını anlamak için imtihanlarına başla. Onlara, Mü'minlerin Emîri'nin işinde yardımcıya ihtiyacı olmadığını bildir. O, Allah'ın kendisine teslim ettiği ve korumasını istediği halkının işlerinde, dinine, inancına, samimiyetine ve doğruluğuna güvenilmeyenlere güvenmemektedir. Eğer Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul ederler ve halifeyle aynı düşünceleri paylaşırlarsa, kurtuluş ve hidayet yolunda olurlar. Kendilerine halk arasından huzurlarına gelenleri, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı hakkında imtihana çekmelerini, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyleyenlerin, bu görüşe sahip olmayanların ve ısrar edenlerin şahadetlerinin terk edileceğini emret. Çevrendeki kadıların bu konuyla ilgili eylemleri hakkında Mü'minlerin Emîri'ni bilgilendir. Onların durumlarıyla ilgilen, faaliyetlerini kontrol et. Zira Allah'ın ahkâmı, dinde basiret ehlinin şahadeti ve tevhitteki samimiyetiyle uygulanır. Bu konuda yapılan sorgulama sonuçlarını Mü'minlerin Emîri'ne yaz."³⁷

Me'mûn ilk mektubunda Halku'l-Kur'ân fikrini benimsetmek için halk üzerinde önemli bir etkiye sahip olan kadılar, fakîhler ve muhaddisler gibi ilim adamlarının görüşlerinin alınmasının önemli olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü ilim adamları tarafından kabul edilen görüşleri halkın kabul etmesi daha kolaydır. Ayrıca bu mektupta üzerinde durulan diğer bir nokta, bu fikri onaylamayan ilim adamlarına devlet kademelerinde güvenilemeyeceğinin, şahitliklerinin kabul edilmeyeceğinin, kurtuluşun ve doğru yolda olmanın, halifeyle aynı görüşleri paylaşmak olduğunun ön plâna çıkarılmasıdır. Siyasî iradenin bu tarz bir yöntem izlemesi, resmî ideolojiyle aynı düşünce yapısında olanlara hayat hakkının tanınması, diğerlerinin dışlanması, akıl, fikir ve ifade hürriyetini bayraklaştıran Mu'tezilenin görüşleriyle çelişmektedir. Ayrıca Me'mûn'un mektubunda dini referans olarak alması, Kur'ân âyetleriyle görüşlerini delillendirmeye çalışması, onun savunduğu Halku'l-Kur'ân meselesini meşrû bir zemine oturtma gayreti içerisinde olduğunun bir göstergesidir.

2. Bağdat valisi, bilginlerin Halku'l-Kur'ân konusundaki görüşlerini bildirmesi üzerine Me'mûn, bu konuda ne kadar kararlı olduğunu göstermek için vali İshâk b. İbrahim'e Reb'ülevvel 218/Mart 833 tarihinde ikinci mektubu yazarak Halku'l-Kur'ân fikrini benimsemeyen yedi kişinin kendisine gönderilmesini talep etti.³⁸ İshâk b. İbrahim tarafından halifeye gönderilen yedi hadis âlimi şu kişilerden oluşmaktaydı:

³⁷ Mektubun tamamı hakkında geniş bilgi için bk. İbn Tayfûr, *Târîhu Bağdâd*, s. 339-342; Taberî, *Târîh*, V, 186-187; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 15-18; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 353-354; Safvet, *Cemheretü Resâil*, III, 454-457; Bedrî, *el-İslâm*, s. 161; Hudarî Bek, *ed-Devletü'l-Abbâsiyye*, s. 237-238

³⁸ İbn Tayfûr, *Târîhu Bağdâd*, s. 342-343; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 18; Sübkî, *Tabakât*, II, 39; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 354; Safvet, *Cemheretü Resâil*, III, 457; Hudarî Bek, *ed-Devletü'l-Abbâsiyye*, s. 238.

1. Muhammed b. Sa'd, 2. Yezîd b. Hârûn'un hadis rivayetindeki yazıcısı Ebû Müslim, 3. Yahya b. Maîn, 4. Ebû Heyseme Züheyr b. Harb, 5. İsmail b. Dâvûd, 6. İsmail b. Ebî Mes'ûd, 7. Ahmed b. ed-Devrakî.

Me'mûn, huzuruna getirilen bu hadisçileri Halku'l-Kur'ân konusunda imtihana tâbi tuttu. Bunların hepsi Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü kabul ettikten sonra Rakka'dan Bağdat'a gönderildiler. Halifenin emriyle İshâk b. İbrahim onları valilik konağına çağırtdı, fıkıhçıların ve hadisçilerin Kur'ân'ın mahlûk olduğu konusundaki görüşlerini söylemelerini emretti. Onlar da Me'mûn'a verdikleri cevabın aynısını vererek serbest kaldılar.³⁹

Talat Koçyiğit, halifenin yedi hadisçiyi huzurunda imtihana tâbi tutması konusunda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Bu harekette, Me'mûn'un Bağdat imtihanları başlamadan önce imtihana çekilecek olanlara gözdağı vermek ve manevî bir baskı yapmak gayesinin güttüğü açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Çünkü imtihanı yapacak olan halifenin bizzat kendisidir; imtihanın yapılacağı yer, sefere çıkmış bir ordunun karargâh merkezidir; çevrenin havası, imtihana çekilecekler üzerinde büyük bir tesir bırakacak ve Bağdat'a nispetle daha iyi neticeler alınacaktır. Bu bakımdan halifenin huzurunda ölüm korkusunun vereceği gevşeklikle ona tâbi olacağına ve istemeyerek de olsa, onun görüşünü kabulleneceğine muhakkak nazarıyla bakılabildi.⁴⁰ Halifenin huzurunda Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmelerinin bunun göstergesidir.

İkinci merhalenin diğer bir özelliği ise, resmî ideolojiye muhalif davrananların devlet tarafından yapılan yardımlardan yararlandırılmaması, eğitim ve öğretim faaliyetlerinden uzak tutulması ve fetva vermelerine mâni olunması şeklindedir. Vali, Affân b. Müslim'e: "Mü'minlerin Emîri, Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini kabul etmezsen, sana yapılan yardımın kesileceğini emretti" demesi üzerine Affân b. Müslim: "Rızkınız ve size vaad olunan şeyler göktedir"⁴¹ âyetiyle cevap verince, vali susmak durumunda kaldı.⁴²

3. Me'mûn üçüncü mektubunda, ilk mektubunda olduğu gibi, Allah'ın halifeler ve imamlar üzerindeki haklarından bahsederek Kur'ân'ın mahlûk olduğunu çeşitli âyetlerle⁴³ ifade edip bu görüşe muhalif olanları cehâlet ve sapıklıkla niteledikten sonra valiye; sana gönderdiğim mektubu Ca'fer b. İsa ve Kadı Abdurrahman b. İshâk'a oku ve onların Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusundaki görüşlerini öğren ve onlara şunu bildir: "Mü'minlerin Emîri, Müslümanların işinde ihlas ve tevhidinde güvenilenlerden başka hiç kimseden yardım beklemez. Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenlerde tevhid yoktur. Bu konuda halifenin görüşüne uyarlarsa, onların huzurunda diğerlerini imtihana tâbi tut. Kur'ân'ın mahlûk olduğunu

³⁹ İbn Tayfûr, *Târîhu Bağdâd*, s. 342-343; Taberî, *Târîh*, V, 188; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 18; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmi*, VI, 423; Sübkî, *Tabakât*, II, 39; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 354; Hudarî Bek, *ed-Devletü'l-Abbâsiyye*, s. 238.

⁴⁰ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 197.

⁴¹ Zâriyât: 51/22.

⁴² Bedrî, *el-İslâm*, s. 161-162.

⁴³ Zuhrûf: 43/3; A'râf: 7/189; Nebe: 78/10, 11; Burûc: 85/21, 22; Kıyâme: 75/16; Enbiyâ: 21/2; Enâm: 6/21, 91; Yûsuf: 12/3; İsrâ: 17/88; Hûd: 11/13; Fussilet: 41/42.

kabul etmeyenlerin şahitlikleri ve verdikleri hüküm geçersizdir. Bu sorgulamayı çevrendeki kadınlara uygula ve sonuçları bana bildir.”⁴⁴

b. Ahmed b. Hanbel’in Mihne Süreci Karşısındaki Tavrı

Bağdat valisi İshâk b. İbrahim, halifeden aldığı emir gereğince içlerinde Ahmed b. Hanbel’in de bulunduğu fıkıhçı ve hadisçilerden oluşan otuz kişilik grubu⁴⁵ imtihana tâbi tuttu. İslâm bilginleri, Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığı konusunda tek tek sorgulanmaya başlandı. Sıra Ahmed b. Hanbel’e geldiğinde vali: “Kur’ân konusunda ne düşünüyorsun?” diye sordu. Ahmed b. Hanbel: “O, Allah’ın kelâmıdır” diye cevap verdi. Vali: “O, mahlûk mu?” diye sorunca Ahmed b. Hanbel: “O, Allah’ın kelâmıdır. Bunun dışında başka bir şey söylemiyorum” dedi. Bunun üzerine vali kâğıtta yazılı bulunan soruları sormaya devam etti ve “Onun benzeri hiçbir şey yoktur” kısmına gelince Ahmed b. Hanbel: “ “Onun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir”⁴⁶ âyetini okudu ve: “Allah’ın, yarattığı hiçbir şeye benzemediği” yorumunda bulununca orada bulunanlardan İbnü’l-Bekkâ el-Esgâr, buna itiraz ederek: “Allah seni ıslah etsin! O, kulağıyla işittiğini, gözüyle gördüğünü söylüyor.” Bunun üzerine vali, İbn Hanbel’e: “Semî” ve “Basîr” kelimelerinin anlamı nedir?” diye sorunca İbn Hanbel: “O, kendini vafsettiği gibidir” cevabını verdi. Vali: “O halde bunun anlamı nedir?” diye sordu. Ahmed b. Hanbel: “Bilmiyorum. O, kendisini vafsettiği gibidir” şeklinde cevap verdi. Böylece diğer bilginler de imtihana tâbi tutuldular. İmtihan sonucunda dokuz kişi Kur’ân’ın mahlûk olduğunu, Ahmed b. Hanbel’in de içinde yer aldığı yirmi bir kişi ise Kur’ân’ın Allah’ın kelâmı olduğunu belirttiler. Vali sorguya çekilen bilginlerin Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığı konusunda sorulan sorulara verdikleri cevapları kayda geçirerek halifeye gönderdi.⁴⁷

Halife, dokuz gün sonra validen gelen mektubu aldığını, yazılanlara muttali olduğunu belirtti ve dördüncü aşamada ise imtihana tâbi tutulacaklar hakkında yapılması gerekenleri anlatan mektup gönderdi. Me’mûn, valiye yazdığı mektupta, Halku’l-Kur’ân konusunda bilginlerin verdikleri cevapları eleştirmekte, Kur’ân’ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenleri küfür ve şirk ile itham ettikten sonra tövbe edip yanlış düşüncelerinden dönenleri serbest bırak. Şirklerinde ısrar ederler, küfürleri ve ilhâdları sebebiyle Kur’ân’ın mahlûk olmadığını beyan ederlerse, boyunlarını vur ve Mü’minlerin Emîri’ne gönder. Halife, Ahmed b. Hanbel ve onun yazdıkları hakkında da Mü’minlerin Emîri bu sözün muhtevasını, takip ettiği yolu anlamış, onun cehâletine ve bu tutumunun yanlış olduğuna hükmetmiştir, diye yazdı. Mektubunun sonunda ise, Kur’ân’ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenlerin güvenli bir şekilde, öldürülmek üzere kendisine gönderilmesini emretti⁴⁸. Me’mûn’un bu mektubu şu hususu açıkça gösteriyor ki, başlangıçta hadisçilerin Kur’ân hakkında-

⁴⁴ İbn Tayfûr, *Târîhu Bağdâd*, s. 343-346; Taberî, *Târîh*, V, 188-189; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 18-20; Safvet, *Cemheretü Resâil*, III, 458-460; Hudarî Bek, *ed-Devletü’l-Abbâsiyye*, s. 238.

⁴⁵ İmtihana tabi tutulanların isim listesi hakkında bk. Taberî, *Târîh*, V, 189-190; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmi*, VI, 423-424, 426; Suyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*, s. 354-355.

⁴⁶ Şûrâ: 42/11.

⁴⁷ Taberî, *Târîh*, V, 190-191; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 20-22; Suyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*, s. 355; Hudarî Bek, *ed-Devletü’l-Abbâsiyye*, s. 239.

⁴⁸ Taberî, *Târîh*, V, 191-193; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 22-23; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 424-427; Sübkî, *Tabakât*, II, 40-42; Suyûtî, *Târîhu’l-Hulefâ*, s. 355-356; Safvet, *Cemheretü Resâil*, III, 461-468; Hudarî Bek, *ed-Devletü’l-Abbâsiyye*, s. 240-241.

ki görüşlerini anlamak maksadıyla girilen hareketler, bu mektubun açıklanmasından sonra yön değiştirmiş, Mu'tezile akâidi, kılıç tehdidi ve zor kullanmak suretiyle devletin en yüksek makamından halka kabul ettirilmek istenmiştir.⁴⁹

Halife, hilâfet makamının kendisine sağladığı otoriteyle ilk üç uygulamada istediği neticeyi alamamanın verdiği psikolojik bir yaklaşımla muhaliflerin fikir ve düşüncelerinde ısrarcı olmalarından dolayı daha sert ve caydırıcı tedbirler alma cihetine yönelmiştir. Bu amaçla muhaliflerin şirk ve küfür içerisinde bulduklarının ve düşüncelerinde ısrar etmeleri durumunda öldürüleceklerinin bildirilmesi, Halku'l-Kur'ân düşüncesinin siyasî otorite tarafından ne kadar önemsendiğini ve kabul edilmesi için her türlü metodun uygulandığını göstermektedir. Bu meselenin halka indirgenmediğini söylemek mümkündür. Çünkü halkın önderleri konumunda olan bilim adamlarının baskı altına alınmak suretiyle ideolojilerin kabul ettirilmesi, halkın onlara uymasını ve fikirleri benimsemesini daha da kolaylaştırır.

Halifenin mektubu, Bağdat valisi İshâk b. İbrahim tarafından daha önce sorguya çekilen bilginlere okunduğunda Ahmed b. Hanbel, el-Hasan b. Hammâd Secâde, el-Kavârîrî ve Muhammed b. Nûh dışındakiler Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul ettiler. Bunun üzerine bu dört kişi valinin emriyle zincire vuruldular. Bir gün sonra vali, dört âlimi zincirli bir şekilde huzuruna getirtti ve onları Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini kabul etmeye çağırdı. Onlardan sadece Secâde, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etti. Bunun üzerine vali onun zincirlerinin çözülerek serbest bırakılmasını emretti. Diğerleri ise görüşlerinde ısrar etmeye devam ettiler. Vali bir gün sonra üç âlimi tekrar huzuruna getirterek Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini kabul etmeye zorladı. Bu defa da el-Kavârîrî, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul edince valinin emriyle zincirleri çözülerek serbest bırakıldı. Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh görüşlerinden dönmediler. Bunun üzerine tekrar zincire vurularak günlerce hapiste kaldıktan sonra Tarsus'ta bulunan Me'mûn'a gönderilmek üzere yola çıkarıldılar.⁵⁰

Halifenin yanına gönderilenler Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh ile sınırlı kalmadı. Çünkü Beşîr b. el-Velîd, halifenin görüşünü baskı, tehdit ve kerhen kabul edenleri, müşriklerin baskısı altında kalan ve hakkında "Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah'ı inkâr eden kimse ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah'tan azap iner ve onlar için büyük bir azap vardır"⁵¹ âyeti nâzil olan Ammâr b. Yâsir'e benzetmiştir. Vali bu durumu halifeye bildirince o da sorgulanan âlimleri tekrar imtihana tâbi tutmak için yanına gönderilmesini emretti. Grup Rakka'ya ulaştığında Me'mûn'un vefat haberi geldi. Onlar Rakka valisi Anbese b. İshâk tarafından Bağdat valisine gönderildiler.⁵²

Me'mûn'un 18 Receb 218/9 Ağustos 833 tarihinde Perşembe günü vefatı üzerine hilâfet makamına 'Mu'tasım Billâh' lâkabıyla kardeşi Ebû İshâk Muham-

⁴⁹ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 204.

⁵⁰ Taberî, *Târîh*, V, 193-194; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, IX, 196; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 24; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 427; Zehebî, *Siyer*, XI, 238; Sübkî, *Tabakât*, 42-43; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 355; Hudarî Bek, *ed-Devletü'l-Abbâsiyye*, s. 241.

⁵¹ Nahl: 16/106.

⁵² Taberî, *Târîh*, V, 194; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 24; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 427-428; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 427; Hudarî Bek, *ed-Devletü'l-Abbâsiyye*, s. 241.

med b. Hârun Reşîd geçti.⁵³ Aslında Me'mûn'un vefatı, yeni halifenin iş başına gelmesi, Ahmed b. Hanbel ve onunla aynı görüşleri paylaşanlar için yeni bir dönemin başlangıcı olabilirdi. Fakat Me'mûn'un vefat etmeden önce kardeşi Muhammed'e vasiyette bulunmasından dolayı⁵⁴ başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere âlimlerin Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini kabul etmeye zorlanması ve imtihana tâbi tutulmaları süreci son bulmamıştır.

Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh, halifenin ölmesi üzerine zincirli olarak Tarsus'tan Rakka'ya ve buradan da bir gemiyle Bağdat'a doğru yola çıkarıldılar. Ânât denilen mevkiye gelince daha fazla dayanamayan Muhammed b. Nûh hayatını kaybetti. Böylece Ahmed b. Hanbel yalnız bir şekilde Bağdat'a geldi ve Yâsiriyye denilen yerde günlerce kaldıktan sonra vali İshâk b. İbrahim tarafından önce valilik konağının yanında bulunan bir evde hapsedildi. Daha sonra da genel hapishaneye nakledildi. 17 Ramazan 219/25 Eylül 834 tarihinde genel hapishaneden vali İshâk b. İbrahim'in evine getirildi. Zincirli bir şekilde üç gün kaldığı bu evde, vali tarafından gönderilen Ahmed b. Rebâh ve Ebû Şuayb el-Haccâc ile ilmi tartışmalarda bulundu. Her münazara sonunda Ahmed b. Hanbel'in ayağına bir zincir vuruluyordu. Üçüncü günün sonunda ise ayağında dört zincir olmuştu. Bu münazara esnasında iki kişiden birinin Allah'ın ilminin mahlûk olduğunu söylemesi üzerine Ahmed b. Hanbel: "Ey kâfir, küfre düştün" diye cevap verdi.⁵⁵ Yanında bulunan diğer kişi, bunu söyleyenin Mü'minlerin Emîrinin elçisi olduğunu söyleyince Ahmed b. Hanbel: "Bu, Allah'ın ilminin mahlûk olduğunu zannetti. Allah'ın Kur'ân'daki isimleri ve Kur'ân, Allah'ın ilmindedir. Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen kâfirdir ve Allah'ın isimlerinin mahlûk olduğunu söyleyen de kâfirdir."⁵⁶

Dördüncü gece Mu'tasım, Ahmed b. Hanbel'i yanına getirmesi için Boğa el-Kebîr'i vali İshâk b. İbrahim'e gönderdi. Vali, Ahmed b. Hanbel'i teslim etmeden önce: "Ey Ahmed! Halife seni kılıçla öldürmeyeceğine, fakat dayak üstüne dayak atacağına ve seni ışığın giremeyeceği bir zindana atacağına dair yemin ettiğinden dolayı hayatın büyük tehlike içerisinde," dedi. Vali devamla, Allah: "Biz, Kur'ân'ı Arapça kıldık"⁵⁷ buyurmuyor mu? Hem 'mec'ûl' mahlûk'tan farklı mı? diye sordu. Ahmed b. Hanbel'in: "Allah onları yenilmiş ekin yaprağı haline getirdi"⁵⁸ cevabı karşısında da vali susmayı tercih etti ve onun götürülmesini emretti.⁵⁹

Zincirlere bağlı olarak saraya getirilen Ahmed b. Hanbel bir gün sonra Ahmed b. Ebî Duâd, Abdurrahman b. İshâk ve daha birçok kişinin hazır bulunduğu bir topluluk karşısında imtihana çekilmek için zincire vurulmuş halde bir şekilde Mu'tasım'ın huzuruna çıkartıldı. Ahmed b. Hanbel konuşmak için halifeden izin istedi. Halife: "konuşabilirsin" deyince Ahmed b. Hanbel: "Allah Rasûlû neye davet etti?" sorusunu yöneltti. Halife bir an sustuktan sonra: "Allah'tan başka ilâh olmadığına şahitlik etmeye" diye cevap verdi. Ahmed b. Hanbel: "Ben de Allah'tan başka

⁵³ Taberî, *Târîh*, V, 197; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 431, 439.

⁵⁴ Me'mûn'un kardeşine yaptığı vasiyetler hakkında geniş bilgi için bk. Taberî, *Târîh*, V, 195-197; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 428-431; Sübkî, *Tabakât*, II, 43.

⁵⁵ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, IX, 196-197; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 428; Zehebî, *Siyer*, XI, 243; Sübkî, *Tabakât*, II, 44-45; Bedrî, *el-İslâm*, s. 164.

⁵⁶ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, IX, 197.

⁵⁷ Zührûf: 43/3.

⁵⁸ Fîl: 105/5.

⁵⁹ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, IX, 197; Zehebî, *Siyer*, XI, 243-244; Sübkî, *Tabakât*, II, 45.

ilah olmadığına, Muhammed'in onun Rasûlü olduğuna, namaz kılmaya, zekât vermeye, oruç tutmaya ve ganimetlerin beşte birini vermeye şahitlik ederim" dedi. Bu cevap karşısında halife: "Benden önceki halife, seni bana havale etmeseydi, sana bu şekilde muamele yapmazdım"⁶⁰ dedi. O, Ahmed b. Hanbel'e bu şekilde muamele etmesini, kendisinden önceki halifeye bağlamakta ve sorumluluğu da ona yüklemeye çalışmaktadır. Halife idarenin başında olmasına rağmen bu şekilde davranması, acziyetini ve çaresizliğini gözler önüne sermektedir. Böyle düşünen bir halife, ağabeyi Me'mûn'un vasiyeti olmasaydı, konu üzerinde fazla durmayabilirdi.

Sübkî, Mu'tasım'ın Halku'l-Kur'ân düşüncesini uygulama konusunda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Mu'tasım, insanları kabul etmeye zorladığı Halku'l-Kur'ân konusunda hiçbir şey bilmiyordu. Sadece kardeşi Me'mûn vasiyet ettiği için bunu uygulama gereği duymuştur. Bu fikri uygulamasında kadı Ahmed b. Ebî Duâd ve onun gibi düşünen fıkıhçılar etkili olmuştur. Bu düşüncedeki fıkıhçılar Mu'tasım üzerinde etkili olmasalardı, Allah, onu bu fikri uygulamaktan ve aşırı gitmekten korurdu. Mu'tasım'ın yanında bulunan fıkıhçılar hak üzere olsalar ve doğruyu açık bir şekilde ona gösterelelerdi, Ahmed b. Hanbel'in dövülmesine mâni olurlardı."⁶¹

Sonra halifenin yanında bulunan Abdurrahman b. İshâk, Ahmed b. Hanbel'e: "Kur'ân konusunda ne düşünüyorsun?" sorusuna İbn Hanbel'in Abdurrahman'a: "Allah'ın ilmi konusunda sen ne düşünüyorsun" sorusuyla karşılık vermesi üzerine o, söyleyecek bir şey bulamadı. Abdülaaziz el-Bedrî'ye göre bu soruyu soran ise halifedir.⁶² İki arasında karşılıklı diyalogtan sonra Ahmed b. Hanbel, halifeye: "Ey Mü'minleri Emîri, Allah'ın kitabı ve Rasûlü'nün sünnetinden sorunuz ki, ben de o konularda konuşayım" talebinde bulundu. Ancak orada bulunan dönemin kadısı Ahmed b. Ebî Duâd: "Sen zaten Kur'ân ve sünnet dışında bir şey konuşmazsın" şeklindeki hitâbına Ahmed b. Hanbel: "Ben söyleyeceğimi söyledim. Fakat sen, söylediğim şeyleri gizliyorsun ve takiyye yapıyorsun" deyince kadı: "Vallahi, Ey Mü'minlerin Emîri, o hem yanlış yolda olan, hem de yanlış iten bidatçı biridir. İşte kadıların ve fakihlerin burada. Onlara sor" dedi. Bunun üzerine halife: "Bu konuda sizler ne düşünüyorsunuz?" diye sordu. Onlar: "Ey Mü'minlerin Emîri, o hem yanlış yolda olan, hem de yanlış yola iten bidatçı biridir" diye cevap verdiler. Halifenin emriyle Ahmed b. Ebî Duâd, Abdurrahman b. İshâk ve diğerleri Ahmed b. Hanbel'e sorular sormaya devam ettiler. Ahmed b. Hanbel, Kur'ân ve sünnet çerçevesinde sorular soruları cevaplayarak onların ileri sürdüğü görüşleri çürütmeye çalıştı. Kur'ân ve sünnet dışında sorulan sorulara ise cevap vermedi. İstenilen cevabı vermediğinden dolayı orada bulunan ve Halku'l-Kur'ân taraftarı olan bilginler halifeye, Ahmed b. Hanbel'in öldürülmesi talebinde bulundular. Hatta onun öldürülmesinden dolayı bir günah varsa, bunun kendi boyunlarına ait olduğunu belirttiler. Bu imtihan üç gün devam etti, fakat Ahmed b. Hanbel'in Halku'l-Kur'ân konusundaki düşüncelerinde bir değişiklik meydana getirmedi. Bu durum, Mu'tasım'da bir yumuşama meydana getirdi. Ancak Kadı Ahmed b. Ebî Duâd: "Me'mûn'un yolunu terk mi ediyorsun?" diyerek halifenin yumuşamasına engel oldu. Bundan dolayı bu soruların bir netice vermeyeceğini anlayan halife, Ahmed b. Hanbel'in dövülme-

⁶⁰ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, IX, 198; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 431-432; Zehebî, *Siyer*, XI, 244-245; Sübkî, *Tabakât*, II, 46.

⁶¹ Sübkî, *Tabakât*, II, 59.

⁶² Bedrî, *el-İslâm*, s. 167.

sini emretti. Görevli iki kırbaç vurduktan sonra, diğer görevli gelir dayak atmaya devam ederdi. Dayak aralarında halife, kendisine Kur'ân konusundaki düşüncesini sorduğunda istenilen cevabı vermeyince dövülmeye devam edilirdi. Hatta halifenin dayağın etkisiyle kötü bir durumda olan Ahmed b. Hanbel'e âdeta yalvarırcasına Kur'ân konusundaki görüşünü bırakması durumunda bile o, bin kırbaç vurulup vücudu kanlar içerisinde kalıncaya ve bayılıncaya kadar dövülmesine rağmen, düşüncesinde sebat etmeyi tercih etti. Artık Ahmed b. Hanbel'den istediği cevabı alamayacağına iyice kanaat getiren halife, onun vali İshâk b. İbrahim'in evine götürülmesini emretti. Daha sonra da Ahmed b. Hanbel serbest bırakılarak evine gönderildi.⁶³ Ancak vali, Ahmed b. Hanbel'e evinde oturmasını, Cuma ve vakit namazlarına gitmemesini, aksi takdirde daha önce başına gelen sıkıntıları tekrar yaşayacağı uyarısında bulundu.⁶⁴ Onun hapis hayatı yirmi sekiz ay sürdü.⁶⁵

İşkencenin şiddetli olmasına rağmen kısa sürmesi ve Ahmed b. Hanbel'in serbest bırakılması, Mu'tasım'a ârız olan bir konunun neticesinden başka bir şey değildi. Yoksa hangi meselede olursa olsun, kendisine muhalefet eden bir kimseyi öldürmek halife için güç değildi ve Mu'tasım Halku'l-Kur'ân meselesinde halka inanıp kendi peşinden geleceğine güvenebilseydi, onu da öldürür ve başını Bağdat sokaklarında halka teşhir edebilirdi.⁶⁶ Hatta işkence esnasında İbn Semâa isimli şahıs halifeye: "Ey Mü'minlerin Emîri, onu öldür, günahı varsa, benim boynumadır" dedi. Bunun üzerine Ahmed b. Ebî Duâd: "Ey Mü'minlerin Emîri, bunu yapma, onu evinde öldürürsen, insanlar onu imam olarak gördüklerinden dolayı 'öldürülünceye kadar sabretti' diyerek onun yolundan giderler" diyerek halifeyi uyardı.⁶⁷ Halbuki o, onların, Ahmed b. Hanbel'in hayatı dolayısıyla büyük bir endişe içinde bulduklarını biliyor ve saray etrafında vücuda getirdikleri büyük kalabalığı gördükçe, önüne geçilmez bir fitnenin doğacağını tahmin ediyordu. İşte içerisine düşen bu korku, onun, bir an önce Ahmed b. Hanbel'i hapisten çıkarmasına vesile oldu. Önce Ahmed b. Hanbel'in amcasını çağırıldı, sonra saray önünde toplanmış olan halka Ahmed b. Hanbel'i göstererek onu tanıyıp tanımadıklarını sordu. Halk: "Evet o, Ahmed b. Hanbel'dir" cevabını verince halife: "Ona bakınız, sağlıklı değil mi?" dedi. Halk: "Evet" cevabını verdi. Halife: "Onu size sağlıklı bir şekilde teslim ettim" dedi. Bunun üzerine sarayın etrafında bulunan insanlar da Ahmed b. Hanbel'in sağlıklı ve sıhhatli bir şekilde olduğunu görünce rahatlayıp sakinleştiler. Eğer halife bunu yapmamış olsaydı, önünü alamayacağı hâdiselere sebep olacaktı.⁶⁸ Halkın kargaşa ve karışıklık çıkarması olmasaydı, Mu'tasım, Ahmed b. Ebî Duâd'ın teklifini dikkate alarak onu hapse atardı. Çünkü daha önce Ahmed b. Ebî Duad, halifeye: "Ahmed b. Hanbel fitne çıkarıyor" diyerek hapsedilmesini önermişti. Bu karışıklıktan dolayı halife: "Durum sizin anlattığınız gibi değil" diyerek Ahmed b. Hanbel'i

⁶³ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, IX, 198-203; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 434-444; Safedî, *el-Vâfi*, VI, 365-367; Zehebî, *Siyer*, XI, 245-262; Sübkî, *Tabakât*, II, 46-50; Bedrî, *el-İslâm*, s. 168-175; Kandemir, "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, İstanbul 1989, II, 76.

⁶⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, IX, 207.

⁶⁵ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 444; Zehebî, *Siyer*, XI, 252; Sübkî, *Tabakât*, II, 50; Bedrî, *el-İslâm*, s. 165; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 203.

⁶⁶ Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 209.

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 459.

⁶⁸ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, IX, 206-207; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 459; Bedrî, *el-İslâm*, s. 175-176.

serbest bırakmaktan başka bir çıkar yol bulamadı. O serbest kalıp yaraları iyileştikten sonra dersler vermeye ve vaaz etmeye başladı.⁶⁹

Mu'tasım 8 veya 18 Rebülevvel 227/26 Aralık veya 5 Ocak 842 tarihinde Çarşamba veya Perşembe günü vefat edince yerine oğlu Muhammed 'Vâsık Billâh' lâkabıyla hilâfet makamına geçti.⁷⁰ Ahmed b. Hanbel ise ders vermeye ve vaaz etmeye devam ediyordu. Vâsık, onun yaptığı bu faaliyetlerden rahatsızlık duymaya başladı ve bu durum onu sıkıntıya soktu. Fakat Vâsık, babası gibi dayak atma, hapsedme ve çeşitli sıkıntılara maruz bırakma yöntemini uygulamadı. Çünkü halife, Mihnenin bu metodunun, halkın ve cumhur ulemanın Ahmed b. Hanbel'e olan sevgisini artırdığını biliyordu. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in konumu yükseldi, saygınlığı arttı, inancı intişar etti ve fikri yayıldı. Bundan dolayı siyasî iradenin görüş ve düşüncesinde bir zayıflama belirdi. Buna rağmen Vâsık, Ahmed b. Hanbel hakkında: "Hiç kimseyle görüşmesin ve benim olduğum yerde bulunmasın" emrini verdi. Bundan dolayı Ahmed b. Hanbel, Vâsık ölünceye kadar evinde kalmış, namaza çıkmamış, cenazelere iştirak edememiş ve ders verememiştir. Aslında bu durum onun için bir mihnedir.⁷¹ Ahmed b. Hanbel bu dönemde evinde gizli kalmanın yanında hiçbir namaza da gidememiştir.⁷² Her ne kadar Ahmed b. Hanbel Halku'l-Kur'ân konusunda imtihana tâbi tutulmamışsa da çağdaşları olan İslâm bilginleri onun kadar şanslı değillerdi. Ahmed b. Nasr el-Huzâî, Halku'l-Kur'ân düşüncesini kabul etmediği için halifenin emriyle idam edilmiştir. Nuaym b. Hammâd ve Ebû Ya'kûb el-Buvaytî ölünceye kadar hapiste kalmışlardır. Vâsık döneminde yaşayıp da Halku'l-Kur'ân düşüncesini kabul etmeyen bilginler halifenin zulmünden kurtulamamışlardır.⁷³ Vâsık'ın Halku'l-Kur'ân düşüncesini yerleştirmek için terör estirmesi, kabul etmeyenlere acımasız bir şekilde muamele etmesi, bazılarını müebbet hapse mahkum etmesine, bazılarını da öldürmesine hiç kimse mâni olamazken, Ahmed b. Hanbel'e dokunmaması, onun toplumda kazandığı konumdan ve halifenin geniş halk kitlelerini karşısına almaktan çekinmesinden kaynaklanmaktadır. Yoksa Vâsık'ın, Ahmed b. Hanbel'in çağdaşlarına uyguladığı zulmün aynısını ona yapmasına kimse mâni olamazdı. Buna rağmen Ahmed b. Hanbel, Vâsık döneminin sonuna kadar kaçarak ve gizlenerek yaşamak zorunda bırakılmıştır.

Vâsık, hilâfetinin sonlarına doğru Halku'l-Kur'ân konusunda düşüncesi değiştiğinden dolayı bu konudaki uygulamaları hafifletmiş, işkence ve zulmü kaldırmıştır. Onun böyle bir duruma gelmesinin iki nedeni olduğu belirtilmektedir:

1. Bir gün Vâsık'ın yanına nüktedan özellikleri olan biri gelerek: "Ey Mü'minlerin Emîri, Allah, Kur'ân konusundaki ecrini arttırdı mı?" Halife: "Sana yazıklar olsun! Kur'ân ölür mü?" deyince o şahıs: "Ey Mü'minlerin Emîri, her mahlûk ölür. Ey Mü'minlerin Emîri, insanlar teravih namazlarını ne ile kılacaklar" deyince halife gülmeye başladı ve : "Allah belâni versin!" dedi ve o şahıs tutuklanarak hapse atıldı.⁷⁴

⁶⁹ Bedrî, *el-İslâm*, s. 176.

⁷⁰ Taberî, *Târîh*, V, 270-273; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VI, 524, 528; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 320, 322.

⁷¹ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 472; Safedî, *el-Vâfi*, VI, 367-368; Zehebî, *Siyer*, XI, 264; Bedrî, *el-İslâm*, s. 176-177.

⁷² Zehebî, *Siyer*, XI, 264.

⁷³ Bedrî, *el-İslâm*, s. 177-178.

⁷⁴ Sübkî, *Tabakât*, II, 60; Bedrî, *el-İslâm*, s. 179.

2. Vâsık, huzuruna zincirli bir şekilde getirilen yaşlı bir şahsın Halku'l-Kur'ân konusunda Ahmed b. Ebî Duâd ile tartışmasını istedi. Bunun üzerine Şeyh, Ahmed b. Ebî Duâd'a üç soru yöneltti.

a. Şeyh, ey Ahmed, bu düşüncenin dinin gereklerinden olup olmadığı hususunda ne dersin? Ahmed: "Bu, dinin gereklerindedir" dedi. O halde Şeyh: "Hz. Peygamber, kendisine vahyedilen bilgileri gizleyip gizlemediği konusunda ne dersin?" diye sordu. Ahmed: "Gizlememiştir" dedi. Şeyh: "Mademki Hz. Peygamber vahyden hiçbir şey gizlememiştir, o halde tebliğ ettiği şeyler arasında Halku'l-Kur'ân da var mıdır?" Hz. Peygamber insanları buna davet etmiş midir? diye sordu. Ahmed b. Hanbel, bu soruyu cevapsız bıraktı.

b. Şeyh, "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'ı seçtim"⁷⁵ âyetini okuyarak bu âyet nâzil olduktan sonra Allah mı dinini tamamladığı sözüne sadıktır, yoksa dinde noksanlık bulunduğu düşüncesiyle Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü kabul ettirmeye zorlayan, sen mi?" diye sordu. Ahmed b. Ebî Duâd, bu soruya da cevap veremedi.

c. Şeyh, "Halku'l-Kur'ân konusunda söylediğin şeyi Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Ali biliyor muydu, yoksa bilmiyor muydu?" dedi. Ahmed b. Ebî Duâd: "Biliyorlardı" diye cevap verdi. Şeyh: "O halde senin yaptığın gibi insanları buna davet ediyorlar mıydı, etmiyorlar mıydı?" dedi. Ahmed b. Ebî Duâd: "Etmiyorlardı" dedi. Bunun üzerine Şeyh: "Hz. Peygamber ve ondan sonra gelen halifeler bunu bildikleri halde davet etmekten kaçındıysa, onların yapmadığı bir işe kalkışmaya çalışmak doğru mu?" dedi. Bu münazarada şeyhin sorduğu sorular halifenin dikkatini çekti ve bundan dolayı da onun serbest bırakılmasını emretti.⁷⁶ Hatta Vâsık, şeyhin söylediği sözün tesirinde o kadar kalmış olmalı ki, meclisten ayrıldıktan sonra 'onların yapmadığı işe kalkışmaya çalışmak doğru mu?' sözünü defalarca söyledi.⁷⁷

Vâsık, 26 Zilhicce 232/13 Ağustos 847 tarihinde Çarşamba günü vefat edince onun yerine Ca'fer b. Mu'tasım 'Mütevekkil Alellâh' lâkabıyla hilâfet makamına geçti.⁷⁸ Mütevekkil'in ilk icraatı, selefleri Me'mûn'un başlattığı ve babası Mu'tasım ile ağabeyi Vâsık'ın devam ettirdiği dinî, fikrî ve siyasî sahalarda tatbik edilen Mu'tezilî devlet politikasını tasfiye etmek oldu.⁷⁹ Politika değişikliğinin ilk işareti olarak önceki dönemde etkin konumda olan vezir Muhammed b. Abdülmelik ez-Zeyyât görevden uzaklaştırıldı. Ağır işkencelere maruz kalan vezir, kısa süre sonra hayatını kaybetti.⁸⁰ Abbâsîler'de Mihne döneminin baş mimarı ve Mu'tezilî düşüncenin devlet politikası haline gelmesinde en büyük pay sahibi olan baş kadı Ahmed b. Ebî Duâd kısa bir süre sonra idareden uzaklaştırıldı. Mallarına el konulduktan sonra oğulları da tutuklandı.⁸¹ Onun yerine Ahmed b. Hanbel'in görüşü alınarak

⁷⁵ Mâide: 5/3.

⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 476-480; Sübkî, *Tabakât*, II, 55; Bedrî, *el-İslâm*, s. 179-180; Hudarî Bek, *ed-Devletü'l-Abbâsiyye*, s. 244.

⁷⁷ Zehebî, *Siyer*, XI, 313-315; Sübkî, *Tabakât*, II, 55.

⁷⁸ Taberî, *Târîh*, V, 290, 292; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 29-31, 33-34; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 336-337.

⁷⁹ Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi* 4, s. 260.

⁸⁰ Taberî, *Târîh*, V, 293; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 36-38; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 337.

⁸¹ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II, 453; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 59; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 342.

ehl-i sünnete yakın görüşleriyle bilinen Yahya b. Eksem getirildi.⁸² Halife iki sene sonra devletin ve ümmetin üzerinde olumsuz etkiler bırakan Halku'l-Kur'ân düşüncesinin kaldırılmasını emretti. Bu konu hakkında konuşanların başlarına sıkıntılar geleceğini ve hapis haneye atılacaklarını belirterek tehdit etti. Bu düşüncelerinden dolayı daha önceki dönemlerde hapiste olanları serbest bıraktı, bu amaçla sıkıntıya ve musibete maruz kalanlara ikramlarda bulundu. Böylece 218/833 tarihinde Me'mûn ile başlayan, Mu'tasım ve Vâsık devirlerinde devam eden mihne dönemi 234/849 tarihinde bütün yönleriyle kaldırıldı. Mütevekkil, Halku'l-Kur'ân konusunda konuşulmasını yasakladı ve bu durumu ülke geneline bir mektupla bildirdi.⁸³ Mu'tezilî âlimler işkenceye maruz bırakıldılar. Hatta Mısır'da Mu'tezilîler'in reisi konumunda olan Muhammed b. Ebî el-Leys'in saç ve sakalı tıraş edilerek bir eşek üzerinde şehir şehir dolaştırıldı.⁸⁴ Önceki dönemlerde iktidarın hedefi olmuş Ahmed b. Hanbel, iade-i itibarda bulunulmak üzere halife tarafından Sâmerrâ'ya davet edildi, kendisine ikramda bulunulup çok değerli hediyeler sunuldu. Ahmed b. Hanbel bunları istemeyerek kabul etti, ancak daha sonra hepsini dağıttı. Halife, Ahmed b. Hanbel'in bilgisi dışında ailesinin geçimi için her ay dört bin dirhem maaş bağlattı, fakat Ahmed b. Hanbel: "Ailemin bunlara ihtiyacı yoktur" diyerek bunu da kabul etmedi. Bundan sonra Ahmed b. Hanbel vefat edinceye kadar halifeden hiçbir şey de almadı.⁸⁵ Ayrıca halife diğer âlimlere de hediyeler sunarak kendilerinden Mu'tezile ve Cehmiyye'ye cevap teşkil edecek hadisler rivayet etmelerini ve onların görüşlerini çürütecek reddiye mahiyetinde risaleler yazmalarını istedi.⁸⁶ Mütevekkil'in bu uygulamalarından sonra hadisçiler toplumdaki eski konumlarına tekrar kavuşma imkânını elde ettiler.⁸⁷ Hatta Bağdat valisi İshâk b. İbrahim'in elçisi Ahmed b. Hanbel'e halifenin kendisini çağırıldığını haber verdi. Bunun üzerine Ahmed b. Hanbel valinin huzuruna geldi ve vali tarafından kendisine: "Kur'ân konusunda ne düşünüyorsun?" diye sordu. Ahmed b. Hanbel: "Mü'minlerin Emîri bundan nehyetti" cevabını verince Vali: "Kur'ân hakkında sana sorduğum bu soruyu hiç kimse bilmesin" ricasında bulundu.⁸⁸

İbnü'l-Cevzî (597/1200) ve Diyârbekrî (990/1582): "Ridde Olaylarındaki kararlılığıyla Hz. Ebû Bekir, Ümeyyegoğullarının adaletsiz uygulamalarını reddeden Ömer b. Abdilaziz ve Kur'ân'ın mahlûk olduğu uygulamasını kaldıran Mütevekkil"⁸⁹ şeklindeki değerlendirmeleriyle Mihne uygulamalarını kaldıran Mütevekkil'i taltif ederlerken Hatib el-Bağdâdî (463/1071) de İbn Hanbel'i: "Allah bu dini iki kişiyle aziz kılmıştır. Ridde Olaylarındaki tavırla Hz. Ebû Bekir ve Mihne dönemindeki azim ve kararlılığıyla Ahmed b. Hanbel. Rasûlüllah'tan sonra Ahmed b. Hanbel'den başka hiç kimse İslâm'ı ikâme etmemiştir. Hatta Hz. Ebû Bekir bile onun gibi olamamıştır. Çünkü Hz. Ebû Bekir'in yardımcıları ve arkadaşları vardı. Ahmed b.

⁸² Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II, 453; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 342.

⁸³ Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, k I, 38; Bedrî, *el-İslâm*, s. 180-181.

⁸⁴ Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 38-39.

⁸⁵ Zehebî, *Siyer*, XI, 270.

⁸⁶ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II, 453; İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 483; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 63-64.

⁸⁷ Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I, 39.

⁸⁸ Zehebî, *Siyer*, XI, 265.

⁸⁹ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıb*, s. 482; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, III, 439.

Hanbel'in ise yardımcıları ve arkadaşları yoktu"⁹⁰ diyerek Mihne dönemindeki dik duruşuyla onu övmektedir. Bundan dolayı siyasî otorite karşısında sarsılmaz bir tavır sergileyen Ahmed b. Hanbel, toplumun örnek aldığı sembol bir kişi haline geldi. Hatta Ahmed b. Hanbel, yönetim tarafından korunup kollanır oldu. Çünkü Ahmed b. Hanbel rahatsızlandığında halifenin, doktoru İbn Mûsâveyh'i tedavi etmek amacıyla ona göndermesi,⁹¹ vefat ettiğinde ise, Bağdat valisinin techiz ve tekfin işleriyle ilgilenmek üzere görevliler göndermesi ve onun devlet töreniyle defnedilmesi⁹², İbn Hanbel'in halk üzerindeki popülaritesini ortaya koymaktadır.

Mütevekkil'in dinî, siyasî ve ictimâî alanlarda uygulanan, toplumda derin yaralar açan, fikir ve vicdan hürriyetini sınırlandıran âdeta kısa süreli engizisyon dönemi yaşatan Mihne sürecini sonlandırması, İslâm dünyasında coşkuyla karşılanmıştır. Mütevekkil bu uygulamayı hilâfete geldikten iki yıl sonra kaldırmıştır. Çünkü önceki dönemin gücünü kırmadan böyle bir teşebbüse kalkışmak tehlikeli sonuçlar doğurabilirdi. Bundan dolayı Mütevekkil, kademeli olarak siyasî ve dinî alanlarda nüfûz sahibi olan önceki dönem yöneticilerini tasfiye ettikten sonra bunu gerçekleştirdi. Aslında Me'mûn ile Mütevekkil'in uygulamaları birbiriyle benzerlik arz etmektedir. Çünkü Me'mûn siyasî kaygılarla Mihne sürecini başlatmış, Mütevekkil de aynı endişeyle Mihne uygulamalarını kaldırmıştır. Mütevekkil, Mu'tezilî eğilimi ve Ali evlâdını devletin geleceği açısından tehlikeli görmektedir. İşte halife bu gücü kırmak için daha önceki dönemde büyük işkencelere maruz kalan ve halk nezdinde önemli bir itibarı olan başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere ehl-i sünnet âlimlerinin desteğini alarak muhtemel bir tehlikeyi bertaraf etmeyi amaçlamıştır. Önceki dönemden intikam alma duygusuyla hareket tarzı içerisinde bulunmak, bir kesimi ötekileştirmek, fikir ve ifade hürriyetini kısıtlayarak insanlara baskı yapmak, tarzındaki davranışlar, devletle halk arasındaki iletişimi büyük oranda zedeleyeceğinden dolayı birlik ve beraberliği yok ederek siyasî iradenin geleceğini tehlikeye atmaya sebep olmaktadır.

Sonuç

Me'mûn, kardeşi Emin ile yaptığı mücadeleden zaferle çıkıp hilâfete geldiğinde ülke içerisinde birtakım karışıklıklar bulunmaktaydı. Bundan dolayı ilk anda düşündüklerini yapma fırsatı bulamadı. Me'mûn siyasî otoriteyi güçlendirip ülke içerisindeki birlik ve beraberliği sağladıktan sonra, Mu'tezilî imamların da etkisiyle devletin geleceği açısından tehlike olarak gördüğü ve halk üzerinde büyük etkisi olan hadisçilerin etkinliğini kırmak için harekete geçti. Bundan dolayı Halku'l-Kur'ân düşüncesinin uygulanmasında etkili olan Mu'tezile, kendi geleceğini tehlikeye attı. Halifenin dört aşamada uygulama safhasına koyduğu Mihne sürecinde tedricî metodu takip etmesi, ikna yöntemiyle Halku'l-Kur'ân fikrini yerleştirmeye yöneliktir. Ancak İslâm bilginlerinin tavrı, bu düşüncenin kolay yerleşmeyeceğini ortaya koyduğundan halife daha sert tedbirler alma yoluna gitti. Bu amaçla halife, kendisiyle aynı düşünceleri paylaşmayan âlimlerin devlet imkânlarından yararlanamayacaklarını, dinî ve sosyal faaliyetlerde bulunamayacaklarını, ısrar etmeleri

⁹⁰ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 418.

⁹¹ Zehebî, *Siyer*, XI, 271; Safedî, *el-Vâfi*, VI, 368.

⁹² Zehebî, *Siyer*, XI, 339.

durumunda ise, bunu hayatlarıyla ödeyeceklerini bildirdi. Halife bu tavrıyla âdetâ farklı düşünönlere yaşama hakkı tanınmayacağını göstermek istiyordu.

Abbâsiler döneminde siyasî otorite ile İslâm bilginleri arasındaki ilişkiler, her iki tarafın değışik duygu ve düşöncelere sahip olmasıyla farklı davranışların ortaya çıkmasına neden oldu. Böylece duyarlı, sorumlu ve şahsiyet sahibi İslâm bilgini ile dikta anlayışına sahip yöneticiler arasında çatışma kaçınılmaz hale gelince, siyasî gücü elinde bulunduran idareciler tahkikata ve şiddete yönelmişlerdir. Me'mûn dönemindeki âlimler içerisinde devletin uygulama alanına koymaya çalıştığı Halku'l-Kur'ân düşöncesi karşısındaki tavrıyla Ahmed b. Hanbel ön plâna çıkarak yönetimin hedefi haline geldi.

Mu'tasım hilâfete gelince ağabeyinin vasiyetine uyarak Mihne uygulamasına devam etti. Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul etmeyenleri en ağır şekilde cezalandırdı. Şiddete maruz kalanların başında ise Ahmed b. Hanbel gelmektedir. Çeşitli işkenceler altında dik duruşundan asla taviz vermeyen Ahmed b. Hanbel, yirmi sekiz ay hapiste tutuldu. Fakat kararlılığı ve Kur'ân'a bağlılığı, yönetimin istediğı cevabı alamaması ve halkın Ahmed b. Hanbel'e sahip çıkması karşısında Mu'tasım, devletin geleceğı için kendisini serbest bıraktı. Ancak Ahmed b. Hanbel, Vâsık döneminde baskı ve şiddete maruz kalmadıysa da, bu dönemde gizlenerek yaşamak durumunda kaldı.

Mütevekkil hilâfete gelince devletin geleceğı açısından tehlikeli gördüğü önceki dönemin Mu'tezilî eğilimli idarecilerini iki yıl içerisinde görevlerinden aldıktan sonra başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Mihne döneminin diğeri mağdurlarına iade-i itibarda bulunarak İslâm toplumuna kısa süreli engizisyon dönemi yaşatan Mihne uygulamalarını bütün yönleriyle kaldırdı. Böylece muhaddisler toplumdaki eski itibarlarını kazanırken Mihne uygulayıcıları ise baskıya ve şiddete maruz bırakıldılar. Bu bağlamda Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık Mihneyi devletin bekâsı ve otoritenin devamı için gerekli görürken Mütevekkil de aynı amaçlarla Mihne uygulamalarına son verdi. Her ne olursa olsun, baskıyla vicdanlara hükmedilemez. Böyle şeyler yapıldığında sosyal patlamaların meydana gelmesi kaçınılmaz olur. Pratikte hiçbir faydası olmayan Mihne dönemi, topluma huzursuzluk, endişe ve kaygıdan başka bir şey getirmemiştir. Siyasî iradenin, hiçbir dinî dayanağı olmayan Halku'l-Kur'ân düşöncesini devletin resmî politikası haline getirerek İslâm toplumunu on altı yıl meşgul etmesi, İslâm Tarihi ve kültürü açısından bir talihsizliktir.

Kaynakça

- Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990.
- Ahmed Emîn (ö. 1954), *Zuhru'l-İslâm*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, Kahire 1966.
- Akbulut, Ahmet, *Sahâbe Devri Siyasî Hâdiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., İstanbul 1992.
- Apak, Âdem, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi 4 (Abbâsiler Dönemi)*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Bedrî, Abdülazîz, *el-İslâmü Beyne'l-Ulemâ ve'l-Hukkâm*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine 1980.
- Bozkurt, Nahide, *Mu'tezile'nin Altın Çağı-Me'mun Dönemi-*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2002.
- Câbirî, Muhammed Âbid (ö. 2010), *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay. İstanbul 1997.
- , *el-Musakkafûn fî'l-Hadâratî'l-Arabîyye: Mihnetü İbn Hanbel ve Nekbetü İbn Rüşd*, Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabîyye, Beyrut 1995.
- Demirci, Mustafa, *Beytülhikme*, İnsan Yay. İstanbul 1996.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan (ö. 990/1582), *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefis*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

- Ebû Gudde, Abdu'l-Fettâh, "Halku'l-Kur'ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1975, XX, 307-321.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*, Beyrut ty.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Hitti, Philip K. (ö. 1978), *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İFAV. Yay. İstanbul 1995.
- Hudârî Bek, Muhammed (ö. 1927), *Muhâdarâtü Târîhi'l-Ümemi'l-İslâmiyye: ed-Devletü'l-Abbâsiyye*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1986.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl el-Askalânî (ö. 852/1448), *Lisânü'l-Mizân*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1986.
- İbn Hallikân, Şemsüddin (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, Dâru Sâdır, Beyrut ty.
- İbn Haldûn, (ö. 808/1405), *Kitâbü'l-Iber ve Divânü'l-Mübtedei ve'l-Haber fî Eyyâm'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsarahüm min Zevi's-Sultâni'l-Ekber*, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Ürdün ty.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ el-Hâfîz (ö. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1994.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec (ö. 385/995), *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1978.
- İbn Tayfûr, Ebu'l-Fadl Ahmed (ö. 280/893), *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec (ö. 597/1200), *Menâkibü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdullah b. Abdülhüseyn et-Türkî, Mısır 1988.
- , *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Muhammed b. Muhammed Abdilkeram b. Abdilvahid eş-Şeybânî (ö. 630/1232), *el-Kâmil fî'l-Târîh*, Dâru Sâdır, Beyrut 1979.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ahmed b. Hanbel", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1989, II, 75-80.
- Kaya, Mahmut, "Beytülhikme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992, VI, 88-90.
- Kırbaçoğlu, Mehmed Hayri, "Allah'ın Kelamı Olması Açısından Kur'ân'ın Mahiyetiyle İlgili İhtilaflar ve İbn Qudâme el-Maqdisî'nin "Kitâbu'l-Burhân fî Beyâni Haqîqati'l-Qur'an'ı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1986, XXVIII, 427-444.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1989.
- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara Okulu Yay. Ankara 1999.
- Safedî, Salahuddin Halil b. Eybek (ö. 764/1362), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- Safvet, Ahmed Z., *Cemheretü Resâilil-Arab fî Usûri'l-Arabiyyeti'z-Zâhira*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Sakallı, Talat, "Halife Me'mun ve Hadisçilerle olan Münasebetleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1990, VII, 245-270.
- Sübkî, Tâcüddin Ebû Nasr Abdülvahhâb b. Ali b. Abdilkâfî (ö. 771/1369), *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kubrâ*, Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, Mısır 1992.
- Suyûtî, Celaleddin (ö. 911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1989.
- Taberî, Ebû Ca'fer (ö. 310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Watt, W. Montgomery (ö. 2006), *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, İstanbul 1998.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih (ö. 292/904), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdu'l-Emir Mühennâ, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1993.
- Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Kitap Dünyası, Konya 2007.
- Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö. 748/1347), *Mizânü'l-İ'tidâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh (ö. 748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1990.

Kur'ân Sûrelerini İslâm Ansiklopedisi'nden Okumak

Nihat Uzun

Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
nirunx@hotmail.com

Öz

"Bize ve dünyaya kaynak" sloganıyla yayımlanmaya başlanan Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İslâm'ı doğru tanıtan ve ortaya atılmış olan birtakım yanlış oryantalistik iddiaları da tashih eden ciddi bir eser niteliğindedir. Çoğunlukla Türk ilim adamlarının telifleriyle hazırlanan Ansiklopedi, dünya çapında bir ilgiye mazhar olmaktadır. Bu makalede Ansiklopedi'nin ilk yirmi bir cildinde yer alan Kur'ân sûrelerinin tanımına dair bazı maddeler çeşitli yönleriyle incelenmiştir. Sûrelerin tanıtımında ortaya çıkan bazı eksiklikler düzeltilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: TDV İslam Ansiklopedisi, Kur'ân, Sûre, Münâsebet, Nüzûl Sebebi.

Reading the Qur'anic Chapters (Surah) Through the Encyclopaedia of Islam

The Encyclopaedia of Islam of Turkish Religious Foundation that began to be published with the slogan of "resource for us and the world" is a serious work which introduces Islam accurately and corrects some wrong orientalist claims that were put forth. Mostly prepared by Turkish scholars, The Encyclopaedia has met a profound interest all over the world. In this article, some entries of the first twenty-one volumes of The Encyclopaedia that are about the Qur'anic chapters were examined in terms of various aspects and some deficiencies in introducing the chapters were tried to be corrected.

Key Words: The Encyclopaedia of Islam of TRF, The Qur'an, Surah, Relationship, The Reason of Revelation.

Atıf

Nihat Uzun, Kur'ân Sûrelerini İslâm Ansiklopedisi'nden Okumak,
Marife, Kış 2012, ss. 89-113

Giriş

Türkiye Diyanet Vakfı tarafından 1988 yılında çıkarılmaya başlanan ve tamamlanmasına kısa bir zaman kalan *İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, halkının büyük çoğunluğu müslüman olan Türkiye'nin modern zamanlarda altına imza atmış olduğu en büyük başarılarından birisidir. Çünkü bir *İslâm Ansiklopedisi* yayımlamak, her şeyden önce İslâm'ı tanımak ve tanıtmak anlamlarına gelir. Bu faaliyetin müslümanlar eliyle yürütülmesi çok daha doğru ve anlamlıdır. Zira hakkıyla tanımadığımız, tanımlamadığımız ve tanıtamadığımız şeylere gerçek anlamda sahip olduğunuz söylenemez.¹

Daha önce Batılılar tarafından neşredilen *İslâm Ansiklopedisi*, doğal olarak yayımlayanların rengini almış ve bu sebeple müslümanların çok da faydasına olmamıştır. Çoğunlukla Alman mütehassıs müsteşrikler tarafından kaleme alınmış olan bu eserde, onlar kendi –olumsuz- bakış açılarını yazdıklarına yansıtmişler; hem kimi müslüman büyükler hem de kurumlar hakkında yakışsız şeyler söyleyebilmişlerdir.² Oryantalizm'in neredeyse yegâne iddiası olarak kabul edilebilecek, İslâm'ın vahiy kaynaklı bir din olmayıp, Kur'ân'ın daha çok Hıristiyan ve Yahudi kaynaklardan faydalanılarak hazırlandığı (!) şeklindeki yaklaşım bu *Ansiklopedi*'de de kendisini açıkça hissettirmektedir.³ Dolayısıyla *DİA*, İslâm'ı bir din, medeniyet ve kültür olarak tanıtırken bu türden oryantalistik iddiaları da boşa çıkarmak gibi bir misyon yüklenmiştir ve bu misyonunu başarıyla yerine getirmiştir.

Bununla birlikte insanoğlunun ortaya koyduğu her çalışma gibi mükemmel olmayıp bazı eksikliklerle mualleldir. *Ansiklopedi*'deki eksik, kusurlu olduğu düşünülen kimi yönlerle ilgili bazı makaleler kaleme alınmıştır.⁴ Bizim burada yapmaya çalıştığımız şey de esasen *Ansiklopedi* etrafında oluşacak bir takdir-tenkit külliyatına küçük bir katkıda bulunmaktır.

Bu makalede, *DİA*'da yer alan bazı Kur'ân sûrelerinin tanıtımına dair maddeleri inceledik. Esas aldığımız ciltler 1-21. ciltlerdir. Bu tercihi yapmamızdaki en

¹ Bu noktada Mısır'ı işgal eden Napolyon'un şu tavrını hatırlamakta fayda vardır: "İngilizlere karşı harekete geçerek büyük bir donanmayla İskenderiyye'ye giden Napolyon, Mısır'ın işgali için kapsamlı planlar yapar. Yanında kalabalık bir ilim adamı grubu da götürür. Bu heyette bulunan Champollion (1790-1832), kadim Mısır yazısı olan hiyeroglifi çözecek ve Mısır bilimleri (Égyptology) sahasının kurucusu ünvanını kazanacaktır. Öte yandan Mısır çıkartması sırasındaki gözlemlerini yazan Fransız akademisyenleri "Description de l'Égypte" [Mısır'ın Tasviri] adlı yirmidört ciltlik devasa bir eser vücuda getirir. Eser, Fransız emperyal vizyonunun en rafine örneklerinden biridir. Fransız entelijansiyası, işgal etmeye çalıştığı Mısır'ı en ince ayrıntısına kadar yazar, tahlil ve tasnif eder." Kalın, "Napolyon ile Ceberti Arasında: Modern Döneme Girerken Oryantalizmin Yeni Yüzleri", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu* içinde, s. 171. Çok açıktır ki burada Napolyon'un yapmaya çalıştığı şey, Mısır'a tam anlamıyla sahip olabilmek ve onu değiştirebilmek için onu tanımak ve tanımlamaktır.

² Özgöer, "İslâm Ansiklopedisi'ne Dâir", *İslâmî Araştırmalar*, II (1988), S. 6, s. 69.

³ Bk. *DİA*, Önsöz, (Cilt I).

⁴ Mesela bk. Yaman, "Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DİA*) Üzerinde Fıkıh Merkezli Eleştirel Bir Okuma", *SÜİFD*, yıl. 2000, S. 10, s. 119-140; Bardakçı, "Diyanet İslam Ansiklopedisi "İbn Meserre" Maddesi Hakkında Bazı Düşünceler", *Araştırmalar - İnsan Bilimleri Araştırmaları*-, II (2000), S. 3-4, s. 117-134; Hocaoğlu, "TDV İslam Ansiklopedisi "Âzap" Maddesi Üzerine Bir Değerlendirme", *FÜİFD*, yıl. 2010, S. 15/1, s. 335-341.

büyük sebep, bu ciltler aralığında yer alan 41 sûreden 37'sinin aynı müellifin imzasını taşıyor olmasıdır (Asr, Fîl, Gâşiye ve Hûd farklı müelliflerce yazılmıştır). Biz bu sûrelerin tek tek hepsini değil, sadece hakkında konuşulması gereken şeyler olduğunu düşündüklerimizi konu edindik. Daha önce *DİA*'ya dair fıkıh merkezli bir eleştiri kaleme alan Ahmet Yaman, eleştirdiği madde müelliflerinin isimlerini yazmamış ve bu durumu şöyle açıklamıştır: “Zira *DİA* maddeleri, sadece altında imzası bulunan müellifin tek başına şahsî bir ürünü değil, *Ansiklopedi*'nin değişik birimlerinin müşterek katkılarıyla oluşan kollektif/cemâ'î bir üründür. Bazen müelliften çok redaktörün ve onun da üstünde İnceleme Heyeti'nin tasarruf, tezyîd ve tenkîsi bahis mevzuu olabilmekte, ilk müellif bile maddenin aldığı son şekil karşısında bazen “bunu ben mi yazmışım?” diyebilmektedir.” Bu gerekçelerle Yaman, müellif ismi zikretmeksizin sorumluluğu bütün bir *DİA*'ya yüklemiştir.⁵ Bu, muhakkak ki kendisi de işin içinde bulunmuş bir ilim adamının kadirşinaslığı olarak anlaşılabilir. Diğer yandan mademki her maddenin altına bir müellif imzası atılmış ve *Ansiklopedi*'deki çoğu maddeden –bize göre– müellifin tarzı, yönelimi vs. dışarıya yansımıştır, o zaman maddeleri eleştirirken müelliflerinden bahsetmenin de kanaatimizce bir sakıncası yoktur. Zira her ilmî çalışmanın bir redaktörü, hakem heyeti vs. vardır ve fakat takdirler ve tenkitler müellife yöneltilmektedir. Dolayısıyla biz makalede madde müelliflerinin isimlerine de yer verdik.

Ortaya konmuş bir şeyi değerlendirmek, tabii ki yeni bir şey ortaya koymaktan çok daha kolaydır. Fakat ortadaki bir şeyi değerlendirmek asla kolaycılığa kaçmak olarak anlaşılmalıdır. Çok kıymetli bir çalışma olan TDV *İslâm Ansiklopedisi*'nin daha sonra yeni bir baskısı yapılırsa, hakkında yazılmış eleştirilerin göz önüne alınması şüphesiz onu daha mükemmel hale getirecektir. Umuyoruz ki bu makale de bu konuda mütevazı bir katkı olur.

Abese Sûresi

Abese ile öncesindeki Nâziât sûresi arasında kurulmaya çalışılan bağ hususunda şunlar söylenmektedir: “Abese sûresinden önceki Nâziât sûresi, Hz. Peygamber'in bir uyarıcı olduğuna dair ifadelerle son bulurken, bu sûre bizzat Peygamber'in uyarılması, ayrıca öğüt ve uyarının kimlere fayda vereceği konusuna dikkat çekerek başlamaktadır.”⁶ Bu ifadelerle, sûreler arasında bir anlam bütünlüğü olduğu ifade ediliyor görülmektedir. Tefsir literatüründe *münâsebetü'l-ây ve's-suver* başlığı altında incelenen bu konu, yine *Ansiklopedi*'nin ilgili maddesinden öğrendiğimize göre,⁷ hicrî dördüncü asırda ortaya çıkmış ve daha sonraki bazı müfessirlerce genişletilerek devam ettirilmiş bir konudur. Kur'ân'ın i'caziyla da ilişkili olduğu düşünülen bu hususa göre âyetlerin ve peşpeşe gelen sûrelerin birbirleriyle anlam ilişkileri, konu bütünlükleri vardır ve bu durum Kur'ân nazımının mükemmelliğinin de bir delilidir. Bununla birlikte ulema arasında münâsebet ilmiyle uğraşmayı boşa zaman harcama, gereksiz bir faaliyet olarak görenler de olmuştur.

⁵ Yaman, *agm.* s. 122.

⁶ Aydemir, “Abese Sûresi”, *DİA*, I, 306.

⁷ Bk. Yılmaz, “Münâsebatü'l-Âyât ve's-Süver”, *DİA*, XXXI, 569-571.

Mevcut Mushaf tertibinde önce Nâziât, sonra Abese sûreleri gelse de nüzûl sırasına göre Abese daha önce inmiştir. Bu husus da göz önüne alındığında ikisi arasında bir anlam bütünlüğü kurmak kanaatimizce çok gerekli de değildir.

Makalenin devamında sûrenin otuz yedinci âyetinin nüzûl sebebiyle ilgili şu bilgi aktarılmaktadır: “Enes b. Mâlik’in rivâyetine göre bir gün Hz. Âişe, ‘Âhirette çıplak mı haşredileceğiz?’ diye sormuş, Hz. Peygamber de ‘Evet’ diye cevap vermiş. Bunun üzerine Âişe, ‘Çıplak olmaktan dolayı vah başımıza geleceklere!’ diyerek üzülmüş bu sûrenin “Çünkü o gün herkes kendi derdine düşmüş olacak” meâlindeki⁸ otuz yedinci âyeti nâzil olmuştur.”⁹ Bazı kaynaklarda¹⁰ yer alan bu rivâyet yanında şöyle rivâyetler de aktarılmaktadır: “Hz. Peygamber, [Kıyâmet günü] yalınayak, çırlıçıplak olarak haşredileceksiniz’ buyurunca bir kadın [muhtemelen Hz. Âişe], ‘Peki insanlar birbirlerinin avret yerlerini görecekler mi?’ diye sordu. Bunun üzerine Rasulullah, ‘Ey falanca, “o gün herkes kendi derdine düşmüş olacak” diye (âyeti okuyarak) karşılık verdi.”¹¹ Bu rivâyete göre bahsi geçen hâdise, âyetin nüzûl sebebi değil, bir konunun açıklığa kavuşturulması sadedinde Hz. Peygamber’in Kur’ân’dan hareketle yaptığı bir açıklamayla ilgili görünmektedir. Esasen öncesi ve sonrasındaki âyetlerle bir anlam bütünlüğüne sahip bir âyet için ayrı bir nüzûl sebebi olması pek de makul görünmediğinden, bahsi geçen rivâyetin her hangi bir açıklama yapılmadan tek başına makâlede yer alması kanaatimizce doğru değildir.

Âdiyât Sûresi

Bu maddede, sûreyle ilgili bilgiler verilip onun anlaşılması kısmen zor olan ilk beş âyetine dair açıklamalar yapıldıktan sonra sûrenin muhtevası kısaca anlatılmış ve ardından şu ifadeler yer verilmiştir: “Bu sûreyi yalnızca Asr-ı saâdet’te gerçekleşmiş olan İslam inkılâbının habercisi gibi görmek, sadece ona mahsus bir müjde sanmak da doğru değildir. Daha sonraki yüzyıllarda gerçekleşmiş olan yenilikler, özellikle savaş silah ve araçlarındaki gelişmeler de onun geniş muhtevası içine girer. Sûrenin Mekkk olduğu, o dönemde Müslümanların elinde at ve silah bulunmadığı göz önüne alındığında, bu âyetlerdeki mânaların bütünüyle gelecek zamanlarla ilgili olduğu anlaşılır. Burada sonraki yüzyıllarda icat edilecek ateşli silahlardan söz edilmesi, geleceğin harp alet ve vasıtalarındaki gelişmeleri çok önceden haber veren bir mucize sayılır. Buna göre *âdiyât* yalnızca at ve develeri değil, motorlu savaş araçlarını, *mûriyât* kelimesi de ateşli silahların hepsini içine alır.”¹²

Mekke döneminde inmiş bir sûrenin nüzûl ortamına ve ona bağlı olarak ortaya çıkan anlam ve fonksiyonuna ilaveten yukarıdaki türden cümlelerin sarfedilmiş olmasının temelinde, hiç şüphesiz Kur’ân’ın Kıyâmet’e kadar olacak her hadiseden bahseden, her konuyu ihtiva eden; lafzen olmadığı yerlerde işaretten

⁸ Âyet meâllerini verirken büyük çoğunlukla şu eserden faydalanılmıştır: Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali/Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*.

⁹ Aydemir, *agm*, I, 306.

¹⁰ Mesela bk. Vâhidî, *Esbâb’ü’n-Nüzûl*, s. 297; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr*, IX, 36.

¹¹ Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân, 44.”; Taberânî, *Müsnedü’s-Şâmiyyîn*, III, 31.

¹² Işık, “Âdiyât Sûresi”, *DİA*, I, 386-387.

meseleleri ele alan bir kitap olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bunun yanında, Kur'an'a bu tarz bir yaklaşım, daha sonra ortaya çıkan birtakım bilimsel keşif ve icatların nüvelerini Kur'an'dan arayıp bulmak anlamındaki ilmi tefsir yöneliminin bir sonucu olarak da görülebilir.¹³ Hatta öyle ki, burada daha da ileri gidilerek mezkûr âyetlerin, indiği ortama neredeyse hiçbir şey söylemediği belirtilmiş, âyetlerin tamamen daha sonra ortaya çıkacak teknolojik silah ve mühimmattan bahsettiği kaydedilmiştir. Üstelik bu düşünceye göre Kur'an'ın böyle bir kitap olması onun i'caz yönlerinden birisidir.

Elmalılı'nın (v. 1361/1942), İkrime'nin (v. 107/725) bir görüşüne dayandırarak yaptığı açıklamaların¹⁴ biraz daha ileri götürülmüş hali olan bu ifadeler, şüphesiz yanlış bir Kur'an algısının ortaya çıkardığı bir tabloyu resmetmektedir. Zira Kur'an'ın ilk önce miladi yedinci asrın Hicaz bölgesine indiği, belli bir dili (Arapça) kullanarak nazil olduğu, belli aralıklarla ve olaylara göre indiği ve öncelikle indiği topluma hitap edip onların sorunlarını çözdüğü müsellem bir hakikattir. Mekke dönemindeki Arapların hiç haberlerinin bile olmadığı, olmasının da gerekmediği tanklardan ve füzelerden bahseden âyetlerin, onlar için ne anlama geldiğinin açıklanması gerekmektedir. Kur'an, sıkıldıkça yağlı çıkarılabilen bir madde olmadığından, onun öncelikle indiği topluma ne dediği tespit edilmeye çalışılmalıdır. Diğer yandan, acaba sonraki yüzyıllarda birtakım modern silahlar icat edilmiş olmasaydı, bu âyetler o zaman nasıl yorumlanacaktı? İleride motor gibi unsurlar kullanmayan ve ateş etmeksizin düşmanı etkisiz hale getiren lazer vs. silahlar üretildiğinde bu silahlar için de bahsi geçen âyetlerden işaret bulunabilecek midir? Bu işaretleri onca zaman neden müslümanlar görememiş ve modern silahları önce kendileri üretmemiştir? Yahut bazı silahları ürettiklerinde bu türden âyetlere baktıklarına dair bilgi var mıdır? Bazı şeyler ortaya çıktıktan sonra onlara Kur'an'dan göndermelerde bulmak, ne tür bir mu'cizedir ve hangi muarızı aciz bırakmaktadır? Bu türden mu'cizeleri görüp de iman etmiş kaç müslüman vardır? Kur'an'da başka yerlerde tâcizkâr kâfirlere karşı tedbir alınması zaten salık verilmiştir.¹⁵ Diğer

¹³ Kur'an'da her şeyin bilgisinin olduğu düşüncesi ve bilimsel tefsir için bk. Çalışkan, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi -Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-" *CÜFD*, VII (2003), S. 1, s. 235-248.

¹⁴ Elmalılı'nın konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: "İkrime demiştir ki: [fe'l-mûriyâti qadhen] süngüler, silahlardır. Buna göre zamanımızın ateş saçan silahları hiçbir mecaz mülâhazasına hacet kalmaksızın bunda evleviyetle dâhil olmuş bulunur. Bâhusus sûrenin Mekkî olması rivayetine göre, o zaman İslâm'da ne at, ne de silah olmadığı cihetle bu âyetler bütün istikbale ait demek olacağından bu mânâ ve şümül daha vâzıhtır. Bu suretle burada sonradan peyderpey zuhûr edecek böyle ateşler saçan silahlarla istikbalin kuvâi harbiyyesine dahî işaret edilmiş olmakla buna nazaran (ve'l-âdiyâti dabhen) yalnız atlara değil, harıl harıl hızlı sûratlarla hücum eden motorlu akın vasıtalarının dahî hepsine şâmil olmuş bulunur. Bu âyetlerde tamamen tercemesi kabil olmayan kelimelerin husûsiyyetlerine ve cemiyetlerine dikkat edilir ve bunların aralarında peyderpey tertib ifade eden "fa"larla îrâd olundukları da mülâhaza olunursa bunlar sade bir seriyyenin değil her zamanın peyderpey inkişaf edecek te'arruz vasıtalarını iş'âr eden âyetler olduğu takdir olunabilir." Elmalılı, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VIII, 6017-18. Diğer yandan İkrime'nin el-mûriyât kelimesine "süngüler, silahlar" anlamını verdiği tefsir kaynaklarında rastlayamadığımızı da belirtmemiz gerekir.

¹⁵ Konuyla ilgili en çok öne çıkan âyet 8/Enfâl 60. âyettir: "[Ey Mü'minler!] Allah'ın düşmanlarını ve aynı zamanda sizin düşmanlarınızı, ayrıca sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiği diğer düşmanları korkutup caydırmanız için elinizden geldiğince güç-kuvvet ve savaş atları hazırlayın. [Bilin ki] Allah

→

yandan bu husus aklın da bir gereğidir. Böyle olunca müslümanlar, ayrıca bir gizli işaret ya da îmâya gerek kalmaksızın –akıllarını kullandıkları müddetçe- tedbirlerini zaten alacaklardır. Bu durumda böyle herkesin aklına gelemeyebilecek göndermelerle Cenâb-ı Hak neyi murad etmektedir?

Ahkâf Sûresi

Sûrenin muhtevasına dair bilgiler verildikten sonra ardından gelen sûreyle münâsebetinin açıklandığı paragrafta şu ifadeler yer almaktadır: “Sûre, küfrün sonunun yakın olduğunu, inananların mutlaka başarıya ulaşacaklarını haber veren âyetlerle sona erer. Bundan sonraki Muhammed sûresinde cihad ve savaşa izin veren âyetlerin bulunması, Mekkeli müşriklerin uğrayacağı hezimetin eski ümmetlerin helâkinde görüldüğü gibi tabii âfetler sebebiyle değil, ileride güçlenecek olan Müslümanların eliyle gerçekleşeceğine işaret sayılır. Bu nokta aynı zamanda bu iki sûre arasındaki münasebeti de gösterir.”¹⁶ Bu ifadelerden de ortaya çıktığı gibi, sûreler arasında kurulmaya çalışılan anlam ilişkisi içtihadı müteallik bir meseledir.¹⁷ Buradaki örnekte, yaşanılmış, görülmüş, şahit olunmuş bir süreç, sonradan ele alınmakta ve nüzul sıralamasında peş peşe gelmemiş olan iki sûrenin arasındaki anlamsal bağ olarak ortaya konmaktadır. Ayrıca bu yapılırken ihtimalli bir ifade yerine kesinlik bildiren bir anlatım tarzı seçilmiştir. Oysa bu anlam ilişkisinin ilk Müslümanlar tarafından kurulduğuna dair bilgimiz yoktur.

Ahzâb Sûresi

Sûrenin nüzûl zamanıyla ilgili açıklamalar sadedinde, “Artık bundan sonra kadın almak sana helal değildir” meâlindeki 52. âyetin, çok kadınla evliliğe sınır koyan Nisâ sûresinden sonra geldiği anlaşılmaktadır” denilmektedir.¹⁸ Bu ifadelerden, 52. âyetin tek başına değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Oysa bu âyet, öncesindeki iki âyetle (50-51) bir anlam bütünlüğü içindedir.¹⁹ Ayrıca 50. âyette geçen

→

yalunda harcadığımız her şeyin mükâfatı size eksiksiz verilecek ve bu hususta en küçük bir haksızlığa uğramayacaksınız.”

¹⁶ Işık, “Ahkâf Sûresi”, *DİA*, I, 550.

¹⁷ Yine *Ansiklopedi*'nin ilgili maddesinden öğrendiğimize göre sûreler arasındaki ilişkinin çok defa gizli kaldığı ve bu ilişkiyi ortaya çıkarmak için dikkatli bir inceleme gerektiği söylenmiştir. Yılmaz, *agm*. XXXI, 570. Bu da meselenin içtihadı müteallik olduğunu ve yoğun bir öznellik içerdiğini gösterir.

¹⁸ Işık, “Ahzâb Sûresi”, *DİA*, II, 195.

¹⁹ “Ey Peygamber! Biz sana mehirlerini verdiği eşlerini ve savaşlarda Allah'ın ganimet olarak sana verdiği cariyeleri helal kıldık. Seninle birlikte hicret eden amcalarının kızları, halalarının kızları, dayılarının kızları ve teyzelerinin kızlarıyla evlenmene de izin verdik. Bir de mehir talebinde bulunmaksızın Peygamber'e eş olmayı isteyen ve Peygamber'in de kendisiyle evlenmeyi kabul ettiği mü'min kadınları da helal kıldık. Ancak bu son hüküm diğer mü'minlere değil yalnız sana mahsustur. Mü'minlerin eşleri ve cariyeleriyle ilgili [mehir, şahit, velinin izni gibi] hükümleri ise daha önce bildirmiştik. [Gerek mevcut eşlerinle birlikteliğini sürdürme gerekse yeni eşler nikâhlayabilme hususunda] güçlükle karşılaşmayasın diye biz senin için özel hükümler koyduk. Allah çok hoş görülür, çok merhametlidir.” (Âyet 50)

“[Ey Peygamber!] Dilediğin eşlerinden bir süre uzak kalabilir, dilediğinle birlikte olabilirsiniz; [onların seninle birlikte olma sıralarını değiştirebilirsiniz]. Bir süre uzak kaldığınız eşinle tekrar birlikte olmayı istemende sakınca yoktur. Böyle davranman, hem seninle birlikte olduklarında onların mutluluk

→

“kuşkusuz biz, hanımları ve ellerinin altında bulunan cariyeleri hakkında mü'minlere neyi farz kıldığımızı biliriz” ifâdesi, bu konuda daha önce bir hüküm geçtiği anlamını sezindirmektedir.²⁰ Dolayısıyla eğer bir nüzûl zamanı tayin edilecekse bu üç âyete birden tayin edilmelidir.²¹

Âl-i İmrân Sûresi

Âl-i İmrân sûresinin, öncesindeki Bakara sûresiyle ilişkisi şu şekilde kurulmaya çalışılmıştır: “Bakara sûresi ‘Ey mevlâmız, kâfirlere karşı bize yardım et!’ duasıyla son bulur (âyet 286); bu sûrede o duaya icabet edilmek ve kâfirlere karşı kullanılmak üzere Müslümanlara ilmî belgeler verilir. Bu da bilgi ve iman üstünlüğünün maddî güç ve üstünlükten önce geldiğini gösterir (âyet 139).”²² Bu ifadelerdeki “ilmî belge” tabirinin medlûlünün anlaşılabilirliği bir yana, bahsi geçen iki âyet arasında anlam bütünlüğü kurmanın hayli çaba gerektirdiğini söylemek gerekir. Bakara sûresinin son âyeti bir anlamda Müslümanlara Allah karşısındaki aczlerini hatırlatma tutmalarını ve bu sebeple devamlı Allah’ın yardımını dilemelerini, ona tazarruda bulunmalarını salık veren bir âyettir. Âl-i İmrân sûresindeki âyet ise Uhud savaşında yaşadıkları hezimet benzeri durum sebebiyle ümitsizliğe kapılan mü'minleri bir anlamda teşvik ve ihtar ederek güçlü bir imana ve azim ve kararlılığa sahip olmaya çağırılmaktadır.²³ Ayrıca aynı sûrenin 191-194. âyetlerinde de mü'minlere, Allah’a nasıl tazarru ve niyazda bulunacakları öğretilmektedir. Hem de bu âyetler, Bakara’da olduğu gibi, sûrenin neredeyse sonunda yer alır. Dolayısıyla iki âyet grubu arasında böyle bir bağlantı kurmak da mümkündür. Netice itibarıyla, büyük çoğunlukla son derece öznel bir durum olan sûreler arası anlam münâsebeti kurma çabasının böyle kesin ifadelerle *Ansiklopedi*’nin maddelerinde yer alması yanlış yönlendirmeye sebep olacağından doğru değildir.

Makalenin devamında sûrenin 7. âyetiyle ilgili olarak şunlar söylenir: “Yine bu ilk âyetlerde ilâhî vahyin tefsir ve te’vilinde gözetilmesi gereken usul hakkında şu önemli ilke ortaya konulur: Allah’ın peygamberlerine indirdiği vahyin bir kısmı kesin anlamlı muhkem âyetler, bir kısmı da değişik konuları açıklamaya yarayan, derin ve hikmetli mânâlar taşıyan müteşabih âyetlerdir. Dinin temel ilkeleriyle

→

duymalarını, hem kendilerine ilgi azaldığında üzülmemelerini ve böylece hepsinin kendilerine ayırdığın zaman, gösterdiğin ilgiyle yetinip bundan razı olmalarını sağlar.” (Âyet 51)

“[Ey Peygamber!] Bundan böyle [yukarıda zikri geçen] kadınlardan başka kadınlarla evlenmek sana helal değildir. Güzellikleri hoşuna gitse bile, mevcut eşlerini boşayıp onların yerine başka kadınlarla da evlenemezsin. Ancak sahip olduğun cariyeler hususunda bu yasak hükmü geçerli değildir. [Unutma ki] Allah her şeyi görüp gözetmektedir.” (Âyet 52)

²⁰ Nitekim Süleyman Ateş bu âyeti şöyle tercüme etmiştir: “Biz eşleri ve ellerinin altında bulunan (câriye)leri hakkında mü'minlere, yapmalarını gerekli kıldığımız şeyi bil(dir)dik ki sana bir zorluk olmasın.” Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, VII, 181.

²¹ Bazı müfessirler de bu anlam bütünlüğüne dikkat çekmişlerdir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, XX, 299. Derveze de 50-52. âyetlerin Nisâ sûresindeki evlenilecek kadın sayısını kısıtlayıcı âyetlerden sonra nâzil olduğunu düşünür. Ama görüldüğü gibi tek âyeti değil, aralarında anlam bütünlüğü bulunan üç âyeti birlikte ele alır. Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VII, 400.

²² Işık, “Âl-i İmrân Sûresi”, *DİA*, II, 307.

²³ Âyetin meâlini şu şekilde vermek doğrudur: “[Ey Mü'minler!] Uhud savaşında yara aldık diye cesaretinizi yitirmeyin ve asla üzülmeyin; zira her zaman üstün olan sizsiniz; çünkü siz mü'minsiniz.”

ilgili ve kesin anlamlı olan muhkem âyetler kitabın anası, dinin anayasası sayılır. Birtakım incelikleri, sübjektif gerçekleri ifade eden ve değişik konulara uygulanabilecek çok yönlü, sembolik ve mecazî anlamlar taşıyan müteşâbih âyetler ise yorumu muhtaçtır.”²⁴

Görüldüğü gibi bu ifadelerden herhangi bir tefsir ya da te’vil ilkesi çıkarmak mümkün değildir. Zira “muhkem âyetler dinin anayasası, müteşâbih âyetler yorumu muhtaç” demekle herhangi bir ilke ortaya konmuş olmaz. Muhtemelen burada “müteşâbih âyetler, muhkem âyetler temelinde ele alınıp yorumlanmalı, te’vil edilmelidir” demek istenmiştir ama bu doğru düzgün ifade edilmemiştir. *Ansiklopedi*’nin “Müteşâbih” maddesinde bu husus daha açık ve düzgün dile getirilmiştir: “Burada [7. âyette] Kur’ân’ın esasını muhkem âyetlerin teşkil ettiğine ve müteşâbihlerin bunların ışığı altında anlaşılması gerektiğine işaret edilmiş, ayrıca müteşâbih âyetlerin te’vil edilmeye elverişli bulunmasına mukabil muhkemlerin buna elverişli olmadığına dikkat çekilmiştir.”²⁵

Ancak, -müteşâbihlerin neler olduğu ve bunların te’vil edilip edilemeyeceği gibi çokça ele alınmış ve tartışılmış meseleler bir yana- bilebildiğimiz kadarıyla müteşâbihlerin te’viline dair böyle ilkeleri koyanlar yahut onların muhkemlerin ışığında te’vil edilmesi gerektiğine işaret edenler, Kur’ân’ın müfessirleridir.²⁶ Dolayısıyla Kur’ân’ın, kendisinin tefsirine/te’viline yönelik ilke koyduğunu söylemek doğru bir ifade değildir.

A'lâ Sûresi

Bu sûreyle ilgili maddede de mushaf tertibine göre öncesinde ve sonrasında yer alan sûrelerle alakası kurulmaya çalışılmıştır: “Bir önceki Târik sûresi, kâfirlerin çeşitli hile ve engellemelerine rağmen Hz. Peygamber’in Allah’ın izniyle zafere ulaşacağını vaad eden âyetle sona erer. A'lâ sûresinin, “Seni en kolay yola muvaffak kılacağız” meâlindeki sekizinci âyetinde de o zaferin yakında gerçekleşeceği müjdelendir. Bu müjdeye şükür ifadesi olmak üzere sûre, “Rabbinin yüce ismini tesbih et!” diye başlar... Bir sonraki Gâşiye sûresinde ise genel olarak âhiretten, özellikle de cennet hayatından bahsedilir...”²⁷ Oysa Târik sûresi hem nüzûl bakımından A'lâ’dan sonradır (Târik 36., A'lâ 8. sıradadır) hem de Târik sûresinin son âyetlerinde Allah’ın kâfirlere yakında gelecek azabından bahsedilir.²⁸ A'lâ sûresinin sekizinci âyeti de böyle bir zaferden ziyâde, gerek vahyin muhafazası gerekse tebliği hususunda Rasulullah’a kolaylık lütfedileceğinden bahsetmektedir.²⁹ Sûreye tesbih ile başlanmasının sebebinin “bu müjdeye şükür” olduğunu söylemek de zorlamadır.

²⁴ Işık, “Âl-i İmrân Sûresi”, *DİA*, II, 308.

²⁵ Yavuz, “Müteşâbih”, *DİA*, XXXI, 206.

²⁶ Erkol, “Nassın Anlaşılmasında Te’vil ve Müteşâbih Sorunu”, *DÜİFD*, VIII (2006), S. II, s. 213.

²⁷ Işık, “A'lâ Sûresi”, *DİA*, II, 310.

²⁸ Bk. Taberî, *age*, XXIV, 363.

²⁹ Bk. Heyet, *Kur’ân Yolu*, V, 603-604.

Beşinci âyette geçen ve “çer-çöp, kara kuru yakacak şeyler” anlamına gelen “غناء أحوى” kelimelerinden hareketle, “bu âyet, âdeta maden kömürü yataklarına işaret ediyor gibidir. Zira kömür yataklarının, daha önceki jeolojik devirlerde yaşamış olan dev otlarla ormanların jeolojik değişikliğe uğradıktan sonra yer altında basınç ve ısı etkisiyle kömüre dönüşmüş olduğu bilinmektedir” ifadelerine yer verilmiştir.³⁰ Âyetlere anakronik bir bakış açısıyla yaklaşmanın bir sonucu olan bu ifadeler, daha önce ilmî tefsir adı verilen yaklaşımın örneği olan bazı eserlerde de yer almıştır. Nitekim Elmalılı da bu âyetleri açıklarken, Mısırlı bir tıp doktoru olup, uzun yıllar deniz kuvvetlerinde çalışan Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî'nin (v. 1307/1889) neredeyse sadece taş kömürünün oluşumunu, özelliklerini vs. Kur'ân'dan bulabilmek için kaleme almış olduğu *Keşfü'l-Esrârî'n-Nûrâniyyeti'l-Kur'âniyye*³¹ isimli eserinden genişçe faydalanarak bahsi geçen âyette taş kömürünün varlığından bahsedildiğini anlatır.³² Oysa bu âyetlerde çok açıktır ki, Allah Teala tabiattaki hayat-ölüm döngüsünü anlatarak “canlı varlıklara hayat veren ve zamani gelince onları öldüren O'dur”³³ meâlinde bir mesaj vermektedir. Kaldı ki, bütün bilimsel tefsir örneklerinde olduğu gibi, bu ifadelerin taş kömürüne işaret ettiği düşüncesi, ironik bir biçimde taş kömürü bulunup kullanılmaya başlanmasından sonraki zamanlara tekabül eder.

Diğer yandan müellif bu âyetlerden taş kömürünün varlığını bulmakla kalmamış, sonraki âyetleri de bir şekilde taş kömürüyle ilişkilendirerek şu ilginç yorumu yapmıştır: “Bu âyetin daha sonraki âyetlerle olan ilgisi dikkate alınınca, her yönüyle yüce yaratıcının kudretini dile getiren bu yeryüzünde, çevresinde olup bitenlerden habersiz ot gibi, ağaç gibi yaşayanların öldükten sonra sadece yakılmaya yarayan taş kömürüne benzeyecekleri ima ediliyor gibidir.”³⁴ Doğrusu bu ifadeler –yakıldıktan sonra taş kömürü gibi insanlık için son derece faydalı bir materyale benzemesinin insan için ne gibi bir azap anlamına geldiği bir yana- kanaatimizce âyetler arasında gereksiz bir münasebet kurmanın sonucundan başka bir şey değildir.

³⁰ Işık, “A'lâ Süresi”, *DİA*, II, 311.

³¹ Ateş, “Keşfü'l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharriki”, *AÜİFD*, XLIV (2003), S. 1, s. 116-120. İskenderânî, kitabının yazılış gâyesini ve hikâyesini şöyle anlatır: “1290 yılında bazı Hristiyan doktorların katıldığı bir toplantıda hazır bulunmuştum. Bu doktorlar, taş kömürünün oluşumu, Tevrat ve İncil'de buna işaret edilip edilmediği konusunda tartışmaya başladılar. Sorulan sorular, verilen cevaplar, yapılan araştırma ve tartışmalardan sonra, Tevrat'ta da, İncil'de de, ne açık, ne de işaret eder bir şekilde taş kömüründen kesinlikle söz edilmediğine karar verdiler. Daha sonra bana şu soruyu yönelttiler:

-Kur'an'da buna işaret ediliyor mu? Eğer işaret edilmiyorsa o zaman nasıl oluyor da Allah, 'Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık' buyuruyor? Yok eğer işaret ediliyorsa, nerede ve hangi surede buna dair bir ayet vardır? Bunun üzerine öne atıldım ve gücümün yettiği kadar anlattım. Daha sonra birçok âlimin sözlerini araştırdım, fesahat ve belagat ehlinin binlerce meselesini inceledim, tefsir ve tıp kitaplarından faydalandım, üstün bir gayret ve yoğun bir çalışma ile beraber birçok âlimin sözleri üzerinde durdum. Taş kömürünün oluşumu üzerinde durduktan sonra çabam arttı ve hayvanların, bitkilerin, gök ve yer cisimlerinin, yer altı madenlerinin nasıl oluştuğunu, genellikle güvenilir sözlerle yetinerek açıkladım. Bunu ise üç bölüm halinde ortaya koydum...” Ateş, *agm*, s. 118. Görüldüğü üzere meselenin dönüp dolaşıp “Kur'ân'da her şeyin olduğu” konusuna gelmesi ilginçtir.

³² Elmalılı, *age*, VII, 5748-58.

³³ Bk. Heyet, *Kur'ân Yolu*, V, 602.

³⁴ Işık, “A'lâ Süresi”, *DİA*, II, 311.

Alak Sûresi

Alak sûresinin nüzûlüyle ilgili olay anlatılırken şu ifadelere yer verilmiştir: “Alak sûresinin ilk beş âyetinin nüzûlü hakkında Buhârî ile Müslim'in Hz. Âişeden gelen rivayetlerine göre, Hz. Peygamber inzivaya çekilmeyi âdet edindiği Mekke ile Mina arasında bulunan Hira mağarasında iken, Ramazan ayınının 27. Pazartesi gecesi tan yerinin ağarmaya başlamasından az önce ufukta nurdan bir şekil görmüş ve o zamana kadar hiç karşılaşmadığı bu nûrânî varlığın kendisine seslendiğini duymuştur. Resûl-i Ekrem olayı şöyle anlatır:

“O varlık bana Cebrail olduğunu, Allah'ın beni peygamber seçtiğini ve bunu bildirmek için kendisini görevlendirdiğini söyledi. Bana istincâyı ve abdest almayı öğretti. Ben de temizlenip dönünce okumamı emretti. Kendisine okuma bilmediğimi söyledim. Beni kolları arasına alıp kuvvetle sıktı; sonra “Oku!” dedi. Ben yine, “Okuma bilmem” dedim. Beni tekrar kolları arasına aldı, kuvvetle sıktı ve “Oku!” diye tekrar etti. Ben yine “Okuma bilmem” dedim. Üçüncü defa kolları arasına alıp daha kuvvetlice sıktıktan sonra bıraktı ve şöyle dedi: *'Oku, yaratan rabbinin adıyla; insanı alaktan yaratan O'dur. Oku, rabbin nihayetsiz kerem sahibidir. Kalemle yazmayı öğreten O'dur. İnsana bilmediğini öğreten O'dur.*” (Buhârî, “Bed'ü'l-vahy”, 3; Müslim, “Îmân”, 252.)³⁵

Fakat bu hadis burada aktarıldığı şekliyle verilen kaynaklarda yer almamaktadır. Dahası *Kütüb-ü Tis'a'da* ve İbn İshak ve İbn Hişâm gibi ilk dönem tarih kaynaklarında da yer almayan bu rivâyetin sadece abdest ve istinca ile ilgili bölümü biraz daha farklı olarak bazı hadis ve tarih kitaplarında bulunmaktadır.³⁶ Diğer yandan *Ansiklopedi'nin* “istincâ” “namaz” ve “abdest”³⁷ gibi maddelerinde de böyle bir hadisten bahsedilmemiştir. Öyle görünüyor ki farklı kaynaklarda yer alan rivâyetler bir araya getirilmiş ve fakat bunun sebebine dair bir açıklama yapılmamıştır.

A'râf Sûresi

Sûrenin nüzûl zamanıyla ilgili olarak, “Hicret öncesinde, muhtemelen En'âm sûresinin ardından indirilmiştir” denmektedir.³⁸ Oysa kitaplarda genellikle sûrenin nüzûl sırasınının 35, 39 ya da 40 olduğu, En'âm sûresinin ise 55 veya 56. sırada indiği belirtilmektedir.³⁹

³⁵ Işık, “Alak Sûresi”, *DİA*, II, 333-334.

³⁶ Bk. Halebî, *es-Sîratü'l-Halebiyye fî Sîrati'l-Emîni'l-Me'mûn*, I, 426; Suyûtî, *el-Fethu'l-Kebîr*, I, 28.

³⁷ “Abdest” maddesinde Cebrail'in Hz. Peygamber'e namaz ve abdesti öğretmekle birlikte abdest alıp namaz kıldıklarından bahsedilmekte fakat bu rivâyet zikredilmemektedir. Şener, “Abdest”, *DİA*, I, 68-70. “Namaz” maddesinde de vahyin başlangıç döneminde Cebrail'in Hz. Peygamber'i Mekke yakınlarındaki bir vadiye götürdüğü, oradan fıskıran su ile önce kendisinin sonra da Hz. Peygamber'in abdest aldığı, daha sonra Cebrail'in ona namaz kıldıracağı ifade edilmektedir. Yaşaroğlu, “Namaz”, *DİA*, XXXII, 351.

³⁸ Işık, “A'râf Sûresi”, *DİA*, III, 260.

³⁹ Mesela bk. Derveze, *age.* II, 361. Derveze, sûrenin muhtevasında, kendisinden önceki Sâd sûresinin ardından indiğine dair deliller bulmaktadır. Übey b. Ka'b'ın mushafında Âl-i İmrân, En'âm, A'râf gibi bir tertip olduğu söylene de bu sûrenin inişinin En'âm'dan sonra olmadığı fikri yaygındır. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII, 7; Duman, *Beyânu'l-Hak (Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri)*, I, 249; II, 71.

Sûrenin muhtevasından bahsedilirken şu ifadelerle yer verilmektedir: “Âhirete iman konusu, bu sûrede sebep ve sonuçları ile ele alınmakta ve bütün yönleriyle aydınlatılmaktadır. Cennet ile cehennemın yanında bir de a'râftan söz edilmektedir. Bu bakımdan sûre, yalnızca İslâm dini açısından değil diğer semavî dinler açısından da âhirete iman konusunu tamamlayıcı ve nihâî hedefine ulaştırıcı bir özellik taşımaktadır.”⁴⁰ Doğrusu, bu son cümleden ne kastedildiği açık değildir. Burada sadece a'râftan bahsedilmesi (46 ve 48. âyetler) sebebiyle mi âhirete iman konusunda bir tamamlayıcılık söz konusudur? Diğer semavî dinler neden için içine karıştırılmıştır? Kur'ân, “diğer semavî dinler”i tanıyor ve olumluyormuş gibi bir anlamı çağrıştıran bu ifadelerle ne demek istenmiştir? Buradaki cennet ve cehennemliklerle ilgili ifadelerin benzerleri, daha sonra nâzil olan başka sûrelerde de (mesela Mülk sûresi) geçmektedir. Bu durumda âhirete imanının nihâî hedefi orada da tebâruz etmekte midir?

Asr Sûresi

Bu sûreye *Ansiklopedi*'de ayrılan yer bir buçuk sütun kadardır. Üç âyetten müteşekkil kısa bir sûre olmasına rağmen, maddede de yer verildiği gibi “Kur'ân-ı Kerîm'deki bütün nasihatlerin özü sayılır.”⁴¹ Böyle olduğu halde sûreye bu kadar kısa yer verilmesi açıkçası haksızlık olmuştur.⁴² İnsanın hüsranda oluşu, iman-amel ilişkisi, hakkı ve sabrı tavsiye etmek gibi her biri başlı başına birer kitap konusu olan meselelere neredeyse hiç değinilmemiş ve birçok yerde yapıldığı gibi Âkif merhumun sûreyle ilgili mısralarıyla yetinilmiştir. Diğer yandan sadece bu sûreye mahsus olmak üzere kaleme alınmış, Muhammed Abduh'un (v. 1323/1905) *Tefsîru Sûreti'l-Asr* (1912 ve 1976'da basılmış), Akseki'li Ahmed Hamdi'nin (1887-1951) *Ve'l-Asr Sûresi Tefsiri* (ilk kez 1929'da basılmış), Yusuf Ziyâeddin Ersal'ın *Ve'l-Asri Sûresinin Tefsiri* (ilk kez 1960'ta basılmış), Hasan Arıcı'nın *Ve'l-Asr Sûresinin Tefsiri* (ilk kez 1963'te basılmış), Mehmet Fevzi Sevilmiş'in *Asr Sûresinden Bazı Hakikatlar* (ilk kez 1955'te basılmış) gibi bazı eserlere ne maddenin içinde ne de bibliyografyada yer verilmiştir.

Bakara Sûresi

Sûre hakkında verilen bilgiler arasında şu ifadeler yer alır: “Bununla beraber bütün Kur'ân-ı Kerîm'in en son nâzil olduğu rivâyet edilen “vettekû yevmen” âyeti de yine bu sûrededir.”⁴³ Bilindiği gibi son inen âyet/ler meselesi ihtilâfıdır. Burada bahsi geçen 281. âyetin yanında Bakara 278., Nisâ 176. ve Mâide 3. âyetlerin en son indiğine dair rivâyetler de vardır.⁴⁴ Dolayısıyla sadece birisini kesin bir şekilde öne çıkarmak doğru olmayabilir.

⁴⁰ Işık, “A'râf Sûresi”, *DİA*, III, 260.

⁴¹ Eroğlu, “Asr Sûresi”, *DİA*, III, 502.

⁴² Bir başka üç âyetlik Kevser Sûresi'ne ayrılan yer üç sütun kadardır. (*DİA*, XXV, 345-346).

⁴³ Işık, “Bakara Sûresi”, *DİA*, IV, 526.

⁴⁴ Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 101.

Sûrede Müslümanlara verilen bazı talimatlardan bahsederken bunlar arasında “savaş yasağı bulunan haram aylar içinde de olsa Mekke’de saldırıya uğrayan Müslümanların buna karşılık verebilecekleri, bununla beraber tehlikeye atılmanın doğru olmayacağı...” sayılmaktadır.⁴⁵ Bu ifadelerle göre, “Allah yolunda harcayın fakat kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın...” meâlindeki 195. âyet, saldırganlara cevap verilirken mü’minlerin dikkatli olmaları gerektiği şeklinde anlaşılmaktadır. Oysa burada bahsedilen tehlikenin infaktan ve cihad etmekten geri durmak sebebiyle ortaya çıkacak yozlaşma ve çöküntü tehlikesinin olduğu söylenmiştir.⁴⁶ Nitekim Elmalılı da asıl kastedilenin bu olduğu, savaşta tedbirsiz davranıp kendini tehlikeye atmaya ise işaret edildiğini söyler.⁴⁷

Aynı şekilde, “oysa kendi kitapları olan Tevrat’ı tasdik eden Kur’ân...”⁴⁸ ve “Bununla beraber dinde zorlama yoktur”⁴⁹ ifadeleri de –en azından bu halleriyle– akıllarda soru işareti bırakması muhtemel tarzda ifadelerdir ve biraz daha netleştirilmeleri gerekir.

Sûrenin diğerleriyle olan münâsebetinin anlatıldığı bölümünde ise şu ifadelerle yer verilmiştir: “Mushaf’ta Bakara sûresinden sonra gelen bu yedi uzun sûreden her biri bir başka açıdan onun muhtevasındaki konuları tefsir etmiş bulunmaktadır.”⁵⁰ Fakat bu ifadelerin biraz aşağısında şöyle denmektedir: “...Kur’ân hükümlerinin hemen hepsini içinde toplamış olması bakımından Bakara sûresi de bütün Kur’ân’ın icmal yoluyla bir başka özeti sayılabilir.” Bu durumda kendisinden sonra gelen yedi uzun sûrenin değil bütün sûrelerin onun bir şekilde tefsiri olduğunu söylemek daha mantıklı olmaz mı? Diğer yandan Bakara’dan sonraki sekizinci sûre olan Yûnus sûresinde de öncekilerdekine benzer konular yer almakta iken neden sadece önceki yedi sûrenin zikredildiği merak konusudur.

Beyyine Sûresi

Sûrenin, öncesindeki iki sûreyle ilişkisi şöyle kurulmaya çalışılmıştır: “Çünkü Alak sûresinde ilk vahiy, Kadr sûresinde ilk vahyin geldiği gece konu edilmiş, bu sûrede ise vahiy ve nübüvvetten maksat ve gayenin ne olduğu.....açıklanmıştır.”⁵¹ Son iki sûre için söylenenler doğru ise de, bilindiği üzere, Alak sûresinde ilk vahiy konu edilmemiştir. Sadece o sûrenin ilk beş âyeti ilk vahiy olarak kabul edilir. Onlarda da Allah’ın yaratma sıfatından, insanın yaratılışından vs. bahsedilir. Sûrenin genelinde de Allah’a itaat, takvâ, cezâ gibi hususlar bahis konusudur.

⁴⁵ Işık, “Bakara Sûresi”, IV, 528.

⁴⁶ Taberî, *age*. III, 590-593.

⁴⁷ Elmalılı, *age*. I, 703. Buna göre âyetin meâli de şöyle olacaktır: “[Ey Mü’minler!] Malınızdan mülkünüzden Allah yolunda harcayın. Bu yolda malınızı harcamaktan kaçınıp da kendi kendinizi tehlikeye atmayın. Allah’ın emirlerini ihlas ve samimiyetle yerine getirin. Çünkü Allah iman ve ibadette ihlaslı olanları sever.”

⁴⁸ Işık, “Bakara Sûresi”, *DİA*, IV, 527.

⁴⁹ Işık, “Bakara Sûresi”, *DİA*, IV, 528.

⁵⁰ Işık, “Bakara Sûresi”, *DİA*, IV, 529.

⁵¹ Işık, “Beyyine Sûresi”, *DİA*, VI, 98.

Câsiye Sûresi

Sûrenin muhtevasından bahsedilirken şöyle denmektedir: “İkinci bölümde (âyet 12-21) ilâhî vahyin doğruluğunu ispat eden aklî ve naklî deliller sıralanır.”⁵² Şüphesiz Kur’ân’da –özellikle itikatla ilgili olarak- aklî delilin varlığından bahsedilebilir. Fakat “Kur’ân’da naklî delil vardır” demek doğru bir ifade değildir. Zira Kur’ân’ın kendisi, “Şâri’den nakledilen” olması bakımından naklî delil kabul edilir.⁵³ Yoksa Kur’ân’da Şâri’in başkalarından naklettiği deliller yoktur. Yukarıdaki ifade ancak–mesela- bir kelam kitabı için doğru kabul edilebilir. Kaldı ki bahsedilen âyet aralığında sadece iki âyette (16-17) İsrailoğullarına çeşitli nimetler verildiği ama onların yine de ayrılığa düştüğünden bahsedilir –ki bu ifadelere de ilâhî vahyin doğruluğunu ispat eden naklî delil denmez.

Cin Sûresi

Sûrenin nüzûl sebebi olarak İbn Abbas’tan nakledilen şu habere yer verilmektedir: “Şeytanların semadan haber almaktan menedildiği bir dönemde Hz. Peygamber ahabından birkaç kişiyle birlikte sûk-ı Ukâz’a doğru gidiyordu. Semadan kovularak geri dönen şeytanlara kavimleri neden hiçbir haber getiremediklerini sorunca onlar da engellendiklerini ve üzerlerine alevlerle saldırdığını söylediler. Bunun üzerine kavimleri onlardan bunun sebebini her tarafta araştırmalarını istedi. İçlerinden Tihâm’e doğru ilerleyenler, sûk-ı Ukâz’a gitmek üzere Nahle’de bulunan Hz. Peygamber’in olduğu yere varmışlardı. Bunlar, o sırada ahabına sabah namazını kıldırılmakta olan Rasûl-i Ekrem’in okuduğu Kur’ân âyetlerini işitince haber almalarını engelleyen şeyin ne olduğunu anlayarak geri döndüler ve kendilerini hayran bırakan Kur’ân’a inandıklarını, artık rablerine hiçbir şeyi ortak koşmayacaklarını açıkladılar. (Buhârî, “Ezân”, 105, “Tefsîr”, 72)” Buhârî’de geçtiği için olsa gerek, bu rivâyet hakkında herhangi bir şey söylenmemekte, sadece Rasûlullah’ın cinleri görüp görmediği meselesi ele alınmaktadır.

Öncelikle bu rivâyet, İbn Abbas’ın mürsel olarak rivayet ettiği ve başka bir sahabiden ya da Rasûlullah’tan işittiğinin de açık olmadığı bir hadistir.⁵⁴ Diğer yandan, rivâyette yer alan cinlerin birbirleriyle konuşmaları, sûrenin bazı âyetlerinin (mesela 8, 9, 10) aynen tekrarı gibidir. Ayrıca cinlerin bu şekilde kendi aralarında konuştuklarını İbn Abbas’ın –Rasûlullah bildirmediğçe- bilmesi de mümkün değildir. Rasûlullah’ın bildirmediği de açıktır, zira ilk âyete göre cinlerin kendisini dinlediğinden bile haberi yoktur. Bu rivâyet kanaatimizce sûre nazil olduktan sonra onun muhtevası da göz önünde bulundurularak dizayn edilmiş bir sebep-i nüzul rivayetidir. Dolayısıyla hakkında herhangi bir değerlendirme yapılmadan bu maddeye alınması en azından şık değildir.

⁵² Işık, “Câsiye Sûresi”, *DİA*, VII, 161.

⁵³ Bk. Bardakoğlu, “Delil [Fıkıh]”, *DİA*, IX, 139.

⁵⁴ İbn Receb, *Fethu'l-Bârî*, IV, 461.

Duhâ Sûresi

Sûrenin son bölümünden şöyle bahsedilir: “Sûre, rabbın nimetlerini dile getirmeyi emreden bir âyetle son bulur. Bundan da en büyük nimet olan İslâm dininin tebliğ ve tâlim edilmesi istendiği sonucu çıkarılmalıdır.”⁵⁵ Doğrusu, medlûlü hakkında farklı görüşlerin olduğu âyetlerin anlamlarıyla ilgili olarak bu şekilde kesin ve dışlayıcı ifadeler kullanmak yerinde olmasa gerektir. Buradaki nimet, Kur’ân, nübüvvet, genel olarak Allah’ın verdiği nimetler, vs..... şeklinde de anlaşılmıştır.⁵⁶ Kaldı ki, bu sûreden daha önce nâzil olduğu kuvvetle muhtemel olan Müddessir sûresinde insanları uyarmak, yani onlara tebliğde bulunmak emri zaten açıkça zikredilmişti.

Sûrenin, öncesiyle münasebetinin kurulduğu şu ifadeler ilginçtir: “Leyl sûresi, iyilerin ileride hoşnut ve razı olacaklarını müjdeleyen âyetle son bulurken bu sûrede, “Rabbın sana verecek sen de razı olacaksın” meâlindeki âyetle bu müjdeye açıklık getirilmiş olur.”⁵⁷ Oysa bu son âyetteki kapalılık daha fazladır.⁵⁸ Rabbın Peygamber’e neyi vereceği tam açıklanmış değildir. Diğer yandan önceki sûrenin son âyetlerini birlikte okuduğumuzda, herhangi bir kapalılık ortaya çıkmamaktadır ki daha sonraki bir sûrede mesele açıklığa kavuşturulsun: “Yüce Rabbinin rızasını istemekten başka onun nezdinde hiçbir kimseye ait şükranla karşılanacak bir nimet yoktur. Ve o (buna kavuşarak) hoşnut olacaktır.” (92/Leyl 19-21. Sonraki sûreyle kurulan münasebette de aynı ilginçlik devam ettirilmiştir. İki sûreden de birer âyet alınmış (Duhâ 3 ve İnşirâh 8), buldukları bağlam içinde değerlendirilmek yerine birbirleri arasında sebep sonuç ilişkisi kurulmuştur.

Duhân Sûresi

Sûrenin nüzûl sebebiyle ilgili olarak şu ifadelere yer verilir: “Aynı zamanda sûrenin nüzûl sebebi de olan duhânın, söz konusu âyette (âyet 10) gökyüzünden gelip insanların üzerine bir azap olarak çökeceği bildirilmiştir.”⁵⁹ Bilindiği üzere bir âyetin ya da bir sûrenin nüzûl sebebi, o âyet/sûre inmeden önce gerçekleşen bir şey olmalıdır. Buradaki âyette gelecekte bahsedilmektedir.⁶⁰ Dolayısıyla bu ifadelerin “aynı zamanda sûreye adını da veren duhânın....” şeklinde olması daha doğru olurdu.

⁵⁵ Işık, “Duhâ Sûresi”, *DİA*, IX, 546.

⁵⁶ Taberî, *age*. XXIV, 489; İbn Âşûr, *age*. XXX, 403.

⁵⁷ Işık, “Duhâ Sûresi”, *DİA*, IX, 546.

⁵⁸ Taberî, *age*. XXIV, 487-88.

⁵⁹ Işık, “Duhân Sûresi”, *DİA*, IX, 548.

⁶⁰ Derveze, burada geçen duhân ile ilgili olarak anlatılan, Kureyşlilerin kıtlıkla imtihan edildikleri, açlıktan bitkin düşüp etraflarını duman bürümüş gibi gördükleri, Rasulullah’a yalvararak bu durumu düzeltmesini istedikleri şeklindeki rivâyeti aktardıktan sonra şunları söyler: “Bize gelince bu rivâyete karşı tereddüt ve şaşkınlık içindeyiz. Çünkü biz 10. âyetin nassına dikkatlice baktığımızda duman olayının gerçekleştiğinin söz konusu olmadığını görüyoruz. Bilakis onun yaklaştığı, olma ihtimali belirtiliyor. Ondan sonra gelecek âyetler, sonra geleceklerin sonuçlarıdır.” Derveze, *age*. IV, 542.

Sûrenin başındaki yeminden şu şekilde bahsedilir: “Sûre, dinde kitabın ve vahyin önemini vurgulamak amacıyla kitaba yeminle başlar.”⁶¹ Açıkçası, dinde vahyin önemi anlaşılabilirse de, kitabın neden önemli olduğu izaha muhtaçtır. Fakat sonraki ifadelerden, “kitap”tan maksadın Kur’ân olduğunun kabul edildiği anlaşılmaktadır. Eğer böyleyse yukarıdaki ifade de “Kur’ân’ın ve vahyin önemi...” diye değiştirilmelidir.

Fâtır Sûresi

Sûrenin 27-37 arası âyetlerinden bahisle, “[bu] âyetlerde canlı ve cansız kâinatın yaratılış ve işleyişine dikkat çekilir, tabiatı inceleyen âlimlerin onun yaratıcısının azamet ve yüceliğini idrak edebilecekleri ifade edilir” denmektedir.⁶² Bu ifadelerden, “Kulları içinde ancak âlimler, Allah’tan (gereğince) korkarlar” âyetindeki (âyet 28) “âlimler”in, fizik, kimyâ, biyoloji gibi ilimlerde derinleşmiş olan uzmanlar şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Oysa buradaki “âlimler”in, terim anlamıyla değil, bahsi geçen bütün o hakikatleri anlayıp kavrayan kimseler olarak anlaşılması daha yerinde olur.⁶³ Kaldı ki, 27-28. âyetlerde esasında âlimlerin değil bütün insanların rahatlıkla idrâk edebilecekleri birtakım kanıtlardan bahsedilir. 29. âyette de âdeta bu “âlimler”in vasıfları “Allah’ın kitâbını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine verilen rızıktan gizli ve açık infâk edenler” olarak zikredilmiştir ki bunlar bütün samîmi ve gönülden inanmış, yani Allah’ı bilen (âlim) kimselerin vasıflarıdır.

Fâtiha Sûresi

Sûrenin özelliklerinden bahsedilirken şu ifadelere yer verilmektedir: “Sûredeki ifadeler çoğul sigasıyla olup Müslümanlar için toplum hayatının ve toplumsal dayanışmanın önemini, cemaat ve ümmet şuuruyla birlik ve beraberlik içinde “sı-rât-ı müstakîm” üzere hareket etmeleri gereğini ortaya koyar. Bu amaca yönelik olarak cemaatle kılınan namazda imamın kıraatinin aynı zamanda cemaatin kıraati yerine geçmesi Fâtiha’daki bu kapsamlı ifade özelliğinden dolayıdır.”⁶⁴ Fakat aynı sûrenin fıkıh açısından ele alındığı hemen bitişikteki bölümde şu ifadeler yer alır: “Şâfiiler’e göre imama uyan kimsenin kıraatin hem açıktan hem de sessiz olduğu rek’atlarında Fâtiha okuması farzdır.”⁶⁵ Bu çelişkinin, yukarıdaki ifadelerin sadece Hanefîler’in görüşü üzerine binâ edilmiş olmasından kaynaklandığı açıktır. Kaldı ki, cemaatle kılınan namazlarda cemaatin herhangi bir şey okumaması gerektiğini söyleyen Hanefîlerin delilleri de yukarıda ortaya konan iddiadan farklı görünmektedir.⁶⁶

⁶¹ Işık, “Duhân Sûresi”, *DİA*, IX, 548.

⁶² Işık, “Fâtır Sûresi”, *DİA*, XII, 241.

⁶³ Bazı eserlerde “âlimler” Allah’a iman eden kimseler, “âlim olmayanlar” ise şirk içinde olanlar şeklinde de açıklanmıştır. İbn Âşûr, *age*. XXIII, 349.

⁶⁴ Işık, “Fâtiha Sûresi”, *DİA*, XII, 254.

⁶⁵ Öğüt, “Fâtiha Sûresi [Fıkıh]”, *DİA*, XII, 255.

⁶⁶ Bu konuda Hanefîlerin delilleri, konuyla ilgili olduklarını düşündükleri bazı âyetler (mesela 7/A’raf 204) ve imamın kıraatinin cemaatin kıraati anlamına da geldiğini bildiren bazı hadislerdir. Bk. İbnü’l-Hümâm, *Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvehid, Şerhu Fethi’l-Kadir*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, ty. I, 338.

Fecr Sûresi

Sûrenin son bölümü tanıtılırken şunlar dile getirilmektedir: “O gün kimsenin kimseden yardım göremeyeceği ve hiç kimsenin bir başkasının yerine cezalandırılmayacağı vurgulandıktan sonra sûre, nefsanî hırslarına gem vurup gönül rızası ve teslimiyetle rabbin emirlerine itaat edenlerin kendileri gibi iyilerin arasına katılacaklarını ve cennete gireceklerini müjdeleyen âyetle sona erer.”⁶⁷ Doğrusu sûrenin son âyetlerinde bir müjdeden bahsetmek zordur. Zira bu âyetlerde (âyet 27-30) “mutmain nefs”e bazı şeyleri yapması emredilmektedir (*Rabbine dön!, kullarımın arasına gir!..* gibi). Esasında buradaki “mutmain nefs”in medlûlü ve muhatabı - tefsir literatüründeki birçok farklı ve alakasız görüş göz önünde bulundurulduğunda- doğru tespit edilmiştir.⁶⁸ Fakat dikkatli okunduğunda da görüleceği gibi burada bir şart-cevap/sebeup-sonuç durumundan ziyade bir emir (eski halin yani *itmi'nân/umursamazlık* halinin değiştirilmesi ve *itaat* haline girilmesi emri) vardır.⁶⁹ Dolayısıyla âyetlerin tanıtımında bu gereklilikten bahsedilmesi daha yerinde olur.

Felak Sûresi

“Felak” kelimesinin anlamı hakkında şunlar söylenmektedir: “Felak kelimesi etrafında çeşitli yorumlar yapmak mümkündür [bu yorumlar için Elmalılı kaynak gösteriliyor]. Ancak ilk âyetin bir sonraki âyetle [“Allah’ın yarattıklarının şerrinden de Felak’ın rabbine sığınırım’ de!”] bağlantısı hesaba katıldığı takdirde bu kelimenin, kâinatın yokluk alanından bir patlama ile ilk meydana gelişini ve yaratılışını ifade ettiğine hükmedilebilir.”⁷⁰ Bilimsel tefsir diye isimlendirilen anlayışın bir ürününün daha sergilendiği bu yaklaşım, felak kelimesi hakkındaki diğer bütün açıklamaları bir kenara bırakıp son asırlarda kâinatın yaratılışıyla ilgili olarak ortaya atılan big bang (büyük patlama) teorisine yapışmak şeklinde kendini göstermektedir. Meselenin bu alabildiğine anakronikliği bir yana, ilk âyetin ikinci âyetle (“yarattığı tüm varlıkların şerrinden”) bağlantısı kurularak bu hükme varılabilemesi son derece ilginçtir. Hâlbuki kaynak gösterilen Elmalılı, kelimeyle ilgili birkaç farklı görüşü verdikten sonra şunları söyler: “Maamafih Câbir b. Abdullâh, İbn Zeyd, Mücâhid, Katâde ve İbn Cübeyr’den rivâyet olunduğu üzere müfessirinin pek çoğu urfte en şâyi olan “sabah” mânâsıyla tefsiri, zâhir görmüşlerdir. Buna göre “Rabbi'l-felak”, sabahın Rabbi, yani tanın tanrısı demek gibi olur.”⁷¹ Allah Teala her şeyin

⁶⁷ Işık, “Fecr Sûresi”, *DİA*, XII, 291.

⁶⁸ Bu âyetlerin yorumu hakkındaki değerli bir çalışma için bk. Sülün, “Nefs-i Mutmainne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım”, *AÜİFD*, L (2009), S.1, s. 1-24.

⁶⁹ Ayetlerin meâlini şöylece vermek mümkündür: “Ey bunca ilâhî ikaza kayıtsız kalan ve aymazlık içinde yaşamaktan gayet memnun ve mutlu olan insan! Artık yürekten boyun eğmek ve böylece ilahî rızaya ermek üzere rabbine yönel. Böylece sen de katil hayırlı kullarımın arasına ve onlarla birlikte gir cennetime!” (89/Fecr 27-30)

⁷⁰ Işık, “Felak Sûresi”, *DİA*, XII, 302.

⁷¹ Elmalılı, *age*. VIII, 6370.

rabbidir. Nitekim Kur'an'da rab kelimesi farklı kelimelere muzaf olarak kullanılmıştır. Sabah da bunlardan biridir.⁷²

Makalenin devamında, "düğümlere üfleyenlerin şerrinden" meâlindeki dördüncü âyetin işaret ettiği alanın genişliğini (!) şu ifadelerden anlıyoruz: "Ayrıca âyetin, bir düğmeye basıp bir nükleer sistemi harekete geçirmek suretiyle doğabilecek büyük felaketselere de dolaylı bir şekilde değindiğini söylemek mümkündür."⁷³ Açıkça görülüyor ki bu anlama dolaylı olarak işaret eden, âyet değil, müellifin bu âyetten beklentileridir. Çünkü eğer bu anlayıştan hareket edersek, kıyamete kadar insan elinden çıkacak her türlü felaketi âyetin anlam alanı içine dâhil edebiliriz. Şimdilik en büyük tehlike olarak nükleer felâket görüldüğü için, müellif burada onu zikretmektedir. Hâlbuki sûrenin yukarıda da bahsi geçen ikinci âyeti zaten mahlûkattan gelebilecek her türlü şerden Allah'a sığınmaktan bahseder. Bir başka açıdan meseleye baktığımızda şu soru da akla gelebilir: Nükleer felaket çıkarabilecek durumdaki insanlara karşı müslümanların yapması gereken şey bunların şerrinden Allah'a sığınmak mıdır? Yoksa müslümanlar, böyle bir tehlikeye fiilen engel olacak kadar bir gücün sahibi mi olmalıdırlar?

Fussilet Sûresi

Sûrenin 22-23. Âyetlerinin nüzul sebebi olarak Buhârî, Müslim ve Tirmizî gibi hadis kitaplarında geçen ve Abdullah b. Mes'ud'dan nakledilen şu rivâyet aktarılmaktadır: "Kâbe'nin yanında birbiriyle konuşan üç kişiden biri, "Ne dersiniz, acaba Allah bütün söylediklemizi işitti mi?" diye sorar. İkincisi, "Açıkça söylediklerimizi muhakkak ki işitmiştir, fakat yavaş sesle söylediklerimizi belki duymamıştır" cevabını verir. Üçüncüsü ise, "Öyle şey olur mu? Eğer açıkça söylediklerimizi işitmişse gizli söylediklerimizi de işitmiştir" der. Abdullah b. Mes'ud'un bu konuşmayı Hz. Peygamber'e nakletmesi üzerine bu iki âyet nazil olmuştur.

Aynı şekilde, sûrenin 40. âyetinin Ebû Cehil, Ammâr b. Yâsir (veya Ebu Bekir) hakkında indiğine dair rivâyete yer verilmiştir.⁷⁴

Bu rivâyetler hakkında hiçbir yorumda bulunulmadığı için bunların kabul edildiği sonucuna varmak mümkündür. Oysa dikkatli okunduğunda 22-23. âyetlerin, öncesi ve sonrasındaki birkaç âyetle birlikte bir pasaj oluşturduğu görülecektir. Böyle olduğu için bu iki âyeti ayrı düşünüp onlar için özel nüzul sebebinden bahsetmek pek yerinde değildir. Nitekim ilerleyen satırlarda sûre bölümlere ayrılmış, 19-25 arası âyetler ayrı bir bölüm olarak ele alınmış ve burada -nüzul sebebinde bahsedilenin aksine- Allah'ın düşmanlarının dünyada yaptıkları her şeyden Allah'ın haberdar olduğu ve onları ahirette karşılına çıkaracağından bahsedildiği anlatılmıştır. Aynı durum 40. âyet için de geçerlidir. O da öncesi ve sonrasındaki birkaç âyetle birlikte aynı tabii bağlamı paylaşır. Dolayısıyla belli bir bağlam içinde

⁷² Mesela bk. "Âlemlerin rabbi" 26/Şu'arâ 47; "Mûsâ ve Hârûn'un rabbi" 26/Şu'arâ 48; "Yüce Arş'ın rabbi" 27/Neml 26; "İzzetin rabbi" 37/Saffât 180; "Göklerin ve yerin rabbi" 45/Câsiye 36.

⁷³ Işık, "Felak Sûresi", *DİA*, XII, 302.

⁷⁴ Işık, "Fussilet Sûresi", *DİA*, XIII, 228.

bulunduğu çok açık olan bir âyetin bir ya da iki kişi hakkında nâzil olduğunu söylemek de doğru değildir.⁷⁵

Gâşiye Sûresi

Sûrenin sonunda yer alan ve inkârcıların hesaba çekileceği ile ilgili iki âyet hakkında şunlar söylenmektedir: “Sûre, bütün insanların Allah’ın huzuruna döceklerini ve bizzat O’nun tarafından hesaba çekileceklerini belirten âyetlerle son bulur. Bu âyetler, bazı Şia gruplarınca kabul edilen ve mahşer halkının Hz. Ali tarafından hesaba çekileceğini ileri süren görüşle, bir kısım tarikat mensuplarının âhirette kendi hesaplarının şeyhleri tarafından görüleceği vehmini doğuran telakilerinin yanlış olduğunu açıkça ispat etmektedir.”⁷⁶ Âhiretteki hesabın görülmesi işinin Allah’tan başkasına ait olduğunun söylenmesi elbette ki İslam’ın tevhid görüşüyle bağdaşmaz. Böyle bir görüşün Kur’ân’dan çıkarılması da son derece yanlış bir şey olur. Fakat buradaki âyetlerin bağlamı, öncelikle onların inkârcı kâfirlere bir tehdit olduğunu sezindirmektedir.⁷⁷ Son iki âyeti, öncesindeki iki âyetle birlikte okuduğumuzda bu durum kendini daha belirgin kılmaktadır: “Ancak yüz çevirip inkâr edene gelince, işte öylesini Allah en büyük azap ile cezalandırır. Şüphesiz onların dönüşü sadece bizedir. Sonra onların sorguya çekilmesi de sadece bize aittir.” Bu sebeple, başka bir konunun ispatı olarak kullanmadan önce, bu âyetlerdeki hesabı yalnızca Allah’ın göreceği vurgusunun öncelikle inkârcılara bir tehdit olduğunu belirtmek gereklidir diye düşünüyoruz. Diğer yandan ispat meselesinin burada öncelenmesinin, madde müellifinin Kelamcı kimliğiyle ilişkisi de gözden kaçmamaktadır.

Hâkka Sûresi

Sûrenin nüzul zamanıyla ilgili olarak şu açıklama yapılmaktadır: “Kalem sûresinde onun [Rasulullah] bir mecnûn, bu sûrede de şâir ve sihirbaz olmadığı belirtilmektedir. Bu iki sûrenin Mushaflarda art arda yer almış olması da Hâkka sûresinin Kalem sûresinden sonra nâzil olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.”⁷⁸ Son-

⁷⁵ Burada sebep-i nüzûl rivâyetleriyle ilgili olarak Dihlevî’nin (v. 1176/1764) söylediklerini aktarmanın faydalı olacağını düşünüyoruz: “Muhaddisler, Kur’ân âyetlerinin sonunda hakikatte nüzûl sebebi kısmından olmayan birçok şey zikrederler. Mesela, sahâbilerin kendi aralarında yaptıkları münazaralarında bir ayeti şahit getirmeleri yahut bir ayeti misal getirip beyan etmeleri yahut Peygamber’in kendi şereflî keliminde şahit getirmek için bir ayeti okumasını yahut maksadın aslında ayete uygun olan bir hadis rivayeti yahut nüzûl yerinin tayini yahut ibhâm yoluyla zikredilmişlerin isimlerini tayin etme yahut Kur’ân’a mensup bir kelime telaffuz etmek yoluyla bir hadis rivayeti yahut Kur’ân’dan birtakım sûrelerin ve âyetlerin fazileti yahut Peygamber’in Kur’ân emirlerinden herhangi bir emre uyup bağlanmış ve buna benzer şeyler... Hakikatte bunlardan hiç biri nüzûl sebeplerinden değildir. Ve müfessirin bu şeyleri ihata etmesi de şart olmaz...” Dihlevî, *el-Fevzü’l-Kebîr*, s. 50.

⁷⁶ Topaloğlu, “Gâşiye Sûresi”, *DİA*, XIII, 399.

⁷⁷ İbn Âşûr, sûrenin son âyetiyle [sümme inne ‘aleynâ hisâbehüm] ilgili olarak şunları söyler: “Bu cümlede (vazife, yükümlülük anlamına gelen) ‘alâ harf-i cerrinin kullanılmasının anlamı, onların kesinlikle hesaba çekileceğinin, Allah’ın kendisine farz kıldığı bir vazifeye benzetilmiş olmasıdır.” İbn Âşûr, *age*, XXX, 309. Dolayısıyla burada daha ziyade kâfirlerin inkâr ettikleri hesaba çekilmenin bir ispatı var gibidir.

⁷⁸ Işık, “Hâkka Sûresi”, *DİA*, XV, 202.

raki satırlarda Aynî'nin (v. 855/1451) *Umdetü'l-Kârî* isimli eseri kaynak gösterilerek Sehâvî'nin (v. 643/1245), sûrenin Meâric'den önce, Mülk'ten sonra indiğini söylediği belirtilir. Esasında sadece Sehâvî değil, bunu söyleyen başka müfessirler de vardır.⁷⁹

Kalem sûresinden sonra indiği düşünüldüğü için, bu sûreyle arasında münasebet kurulmakta ve Kalem sûresinde özet geçilen "Rasulullah'a vahiy yoluyla verilen bilgiler" in, bu sûrede detaylandırıldığı söylenmektedir.⁸⁰ Bu yargının gerçeği tam yansıtmadığı bir yana –çünkü her iki sûrede de aşağı yukarı aynı konular farklı anlatımlarla dile getirilmektedir-, *Ansiklopedî*'deki "Kalem Sûresi" maddesinde, sûrenin kendisinden sonraki Hâkka sûresiyle bu şekilde bir ilişkisi olduğundan hiç bahsedilmemektedir.⁸¹

Hicr Sûresi

Sûrenin Mekke döneminde, muhtemelen İbrâhîm sûresinin ardından nazil olduğu ifade edilmekte, buna bağlı olarak da iki sûre arasında mânâ münasebeti kurulmaktadır.⁸² Fakat sağlam görüşe göre sûre 54. sırada, Yûsuf'tan sonra En'âm'dan önce nâzil olmuştur.⁸³

Sûrenin dokuzuncu âyetiyle ilgili olarak şunlar söylenir: "Sûrede Kur'ân-ı Kerîm'in ilâhî koruma altında olduğu, onu tahrif etmeye veya ortadan kaldırmaya yönelik her teşebbüsün boşa çıkacağı açıkça belirtilir."⁸⁴ Bahsi geçen âyet meâlen şöyledir: "Hiç şüphenez olmasın ki zikri (Kur'ân'ı) indiren biziz ve onu koruyacak olan da biziz." Buradaki "onu" zamirinin mercii konusunda, birisi Zikr (Kur'ân), diğeri de Hz. Muhammed olmak üzere iki görüş vardır. Çoğunluğun aksine bazı âlimler ikinci görüşü kabul etmiş ve âyette –cinlerin, kâhinlerin vs. değil- Allah'ın Zikr'i indirdiği ve onun mübelliği olan Hz. Muhammed'i korumaya aldığı, böylece vahyin tamamlanmasının garanti altında olduğunu ifade edildiğini düşünmüşlerdir.⁸⁵ Dolayısıyla âyette Kur'ân'ın *tahrif ve ortadan kaldırma tehlikelerine* karşı bulunduğunun *açıkça belirtildiği* pek isabetli bir görüş değildir. Bu, daha ziyade günümüze kadar gelen tarihi süreç göz önüne alınmak suretiyle, bu günden geriye doğru yapılan bir okumanın neticesidir.⁸⁶

Hicr kelimesinin "tasarruftan menetmek, engel olmak" anlamları ve "sûrenin muhtevasında yer alan, Kur'ân'a doğrudan doğruya yönelen saldırıların ilâhî koruma engeliyle karşılaşacağına bildirilmesi" sebebiyle sûrenin ismiyle muhtevası arasında tenâsüp bulunduğu iddia edilmektedir.⁸⁷

⁷⁹ Mesela İbn Âşûr, *age*. XXIX, 111. Derveze de sıralamayı Mülk-Hâkka-Me'âric şeklinde yapmıştır. Derveze, *age*. V, 384.

⁸⁰ Işık, "Hâkka Sûresi", *DİA*, XV, 203.

⁸¹ Bk. Yaşaroğlu, "Kalem Sûresi", *DİA*, XXIV, 247-248.

⁸² Işık, "Hicr Sûresi", *DİA*, XVII, 456-457.

⁸³ Bk. İbn Âşûr, *age*. XIV, 6.

⁸⁴ Işık, "Hicr Sûresi", *DİA*, XVII, 457.

⁸⁵ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIX, 127.

⁸⁶ Öztürk, *age*. s. 359 (Dipnot 273).

⁸⁷ Işık, "Hicr Sûresi", *DİA*, XVII, 457.

Kur'ân'daki sûrelerin isimleri ile muhtevaları arasında mânâ münasebeti kurmak esasında gayet zorlama bir iştir. Çünkü hem sûrelerin çoğunlukla birden çok ismi vardır hem de isimler genelde orada geçen bir ismin seçilmesi yoluyla belirlenmiş olup bahsedildiği şekilde bir ilişki gözetilmemiştir. Bu sûrenin ismi de 80. âyetindeki "ashâbu'l-hicr" ifadesinden alınmıştır.⁸⁸ Buradaki "hicr halkı" tamlamasını bozup sadece hicr üzerine hüküm bina etmek doğru değildir. Kaldı ki Kur'ân'ın korunması meselesi sûrenin muhtevasında yer alan genel bir konu olmayıp sadece 9. âyette bahsi geçen bir husustur. Nitekim maddede muhteva tanıtımı yapılırken bu husustan sadece sûrenin ilk bölümüyle ilgili olarak bahsedilmektedir.⁸⁹

Hucurât Sûresi

Sûrenin muhtemelen Fetih sûresinin ardından nazil olduğu bildirilmiştir.⁹⁰ Sûrelerin mushaftaki sıraları ile nüzûl sıralarını eşitleme gayreti içindeki bu tarz ifadeler genelde dayanaksız görünmektedir. Zira kaynaklara göre Fetih, Hucurât'tan sonra inmiştir.⁹¹

İlerleyen satırlarda, 14. âyetle ilgili olarak "Müslüman olmakla mümin olmak arasında fark bulunduğu"ndan bahsedilmektedir.⁹² Kelam mezhepleri arasında tartışma konusu olan İslam-iman ayrımını bu âyetten hareketle yapmak, dahası Kur'ân'ın bütününden hareketle böyle bir ayrım yapmak pek isabetli olmasa gerektir. Zira kimi âyetlerde mü'minlerden "müslim" diye bahsedilmekte, Allah'ın mesajını kabul edenlerin öteden beri müslüman olarak isimlendirildiği anlatılmakta ve mü'min-müslim kelimeleri aynı anlamda kullanılmaktadır.⁹³ Dolayısıyla bu âyetten hareketle, genel bir ifade olarak "müslüman olmakla mümin olmak arasında fark vardır" demektense, maddenin devamında da söylendiği gibi, "çıkar sağlamak için müslüman olanlarla, Allah yolunda canları ve malları ile cihad eden gerçek müminlerin aynı değerde olmadığı" belirtilse daha yerinde olur.

Sûrenin toplum bazında ortaya koyduğu değişikliklerin anlatıldığı bölüm şu ifadelerle son bulmaktadır: "Sadece kişiler arasında değil renkleri ve soyları ayrı olup farklı dilleri konuşan çeşitli kavimler arasında da kardeşliği öngören, haklara ve haysiyetlere saygı ilkesi üzerine kurulması istenen modern toplumun temellerini atmıştır."⁹⁴ Açıkçası, bu cümledeki "modern toplum" ifadesi, "Batılıların çok sonra buldukları/fark ettikleri/anladıkları bazı şeyleri Kur'ân yüzyıllar öncesinden haber vermiş/ortaya koymuş/bildirmiştir" yargısını çağrıştırmaktadır ki bu yargının vardığı nokta İslam'ı yüceltirken Batılıları küçümseyerek nefsi tatmin etmek-

⁸⁸ Sûrenin başka ismi bilinmese de İbn Âşûr Tûnus'ta Kur'ân öğrencilerinin bu sûreyi "Rubbemâ/Rubemâ" diye isimlendirdiğini, çünkü bu kelimenin Kur'ân'da sadece bu sûrenin başında bulunduğunu söyler. İbn Âşûr, *age*. XIV, 5.

⁸⁹ Işık, "Hicr Sûresi", *DİA*, XVII, 457.

⁹⁰ Işık, "Hucurât Sûresi", *DİA*, XVIII, 278.

⁹¹ İbn Âşûr, *age*. XXIV, 141, 213.

⁹² Işık, "Hucurât Sûresi", *DİA*, XVIII, 279.

⁹³ Ayetler için bk. 10/Yûnus 84; 22/Hacc 78; 51/Zâriyât 35-36.

⁹⁴ Işık, "Hucurât Sûresi", *DİA*, XVIII, 279.

ten başka bir şey olmayacaktır. Diğer yandan modern toplum, burada her ne kadar bazı güzel özellikleriyle ön plana çıkarılmış olsa da, temelde insanı ruhsuzlaştıran bir yapının da adıdır ve bu sebeple “Allah katında en yüce olanınız en çok takvalı olanınızdır” (âyet 13) hükmünü esas alan İslam toplumundan epeyce farklıdır.

Hucurât sûresi, ferđi ve ictimai bazı meselelerden bahsettiği için özel olarak incelenmiş ve tefsir edilmiştir. Fakat maddede bu konuya hiç değinilmemiştir. Sû-reyle ilgili yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Ahmet Cevdet Efendi (Müderres), *Tefsir-i Süre-i Hucurat*, 1241/1826; M. Kemal Pilavoğlu, *Hucurat Süresi Manası ve Tefsiri*, 1975; Muhammed Mahmûd Savvaf, *Nazarât Fî Süreti'l-Hucurât*, 1985; Yasin Nurettin Kuriş, *Hucurat Suresinin Eğitim Açısından Yorumu*, (Yüksek lisans) 1987; Erdoğan BaşHucurat Suresi Tefsiri Ve İnananlar Arası Beşeri Münasebetler, (Yüksek lisans), 1995.

İbrâhîm Sûresi

Sûrenin ilk bölümünden bahsederken, vahyin asıl hedefinin insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak olduğu ifade edildikten sonra şöyle denmektedir: “Ancak diğer peygamberler ve –bir örnek olmak üzere- Hz. Mûsâ, sadece kendi kavimlerini kurtarmakla görevli oldukları halde Hz. Muhammed bütün insanları aydınlığa çıkarmakla görevlendirilmiştir (âyet 5).”⁹⁵ Bir kere bu âyetten bu mukâyeseyi çıkarmak hiç de yerinde bir tavır değildir. Çünkü bu ve devamındaki birkaç âyet, Hz. Mûsâ’nın kavmiyle olan mücadelesini anlatmaktadır. 5. âyet de konuya bir giriş niteliğindedir. İkinci olarak; Kur’ân’ın hiçbir yerinde açıkça zikredilmeyen ve fakat bazı hadislerden de destek alarak, Hz. Peygamber’i yüceltmek amacıyla sürekli dillerde dolaşan bu mukayese, esasında Allah katında yegâne din olan İslâm’ın, en baştan beri bütün bir insanlığı karanlıklardan aydınlığa çıkarma amaçlı olduğu düşünüldüğünde çok da anlamlı görünmemektedir. Fakat eğer geçmişte her kavme aynı anda bir peygamber gönderiliyordu, aynı zaman diliminde dünya üzerinde birden çok peygamber bulunabiliyordu; Rasulullah ise son peygamber olduğu için teknik olarak bütün dünya halklarına gönderilmiştir denilirse bu mukayese o zaman daha anlamlı olur kanaatindeyiz.⁹⁶ Her peygamber önce kendi kavmini hidâyete erdirmekle görevlendirilmiştir. Bu görevini başarıyla tamamlayınca sesinin ulaştığı her yere kadar tebliği götürecektir. Kaldı ki *Ansiklopedi*’nin “Peygamber” maddesinde şöyle bir bilgi aktarılmaktadır: “Peygamberlerden Hz. Âdem kendi aile fertlerine; Mûsâ, Dâvûd ve İsâ İsrailoğulları’na; İdris, Nûh, İbrâhîm ve Hz.

⁹⁵ Işık, “İbrâhîm Sûresi”, *DİA*, XXI, 351.

⁹⁶ Bir hadiste Câbir b. Abdullâh’dan rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Daha önce hiçbir kimseye verilmeyen beş şey bana verilmiştir: Ben, bir aylık mesafede olan düşmanımın içine düşen bir korku ile yardıma mazhar oldum; yeryüzü bana temiz, pâk ve meşced kılındı, ümmetinden her kim nerede namaz vaktine girerse orada namazını kılsın; ganimetler bana helal kılındı, öncesinde kimseye (hiçbir peygambere) helal değildi; bana şefaathakki verildi; peygamberler kendi ümmetlerine gönderilirlerdi, ben ise bütün insanlara gönderildim.” (Buhârî, “Teyemmüm”, 335, “Salât”, 438). Bu hadise dair yorumlar ve açıklamalar için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 436-438.

Muhammed bütün insanlara gönderilmiştir.”⁹⁷ Bu bilgiye göre bütün insanlara gönderilen peygamber sadece Hz. Muhammed değildir.

Devam eden satırlarda konu şöyle genişletilir: “Kur’ân’ın Arapça gönderilmiş olması Resûl-i Ekrem’e böyle bir görevin verilmesine engel teşkil etmez; çünkü yüce ve hikmet sahibi Allah, daha önceki peygamberlere de hep kendi kavimlerinin diliyle vahiy indirmiştir (âyet 4).”⁹⁸ Önceki peygamberler sadece kendi kavimlerine gönderilmişlerse zaten vahiyleri o kavmin dilinde almaları gerekir ve bu, Hz. Peygamber’in durumunu açıklamaya yardımcı olmaz. Öyle görünüyor ki müellif burada âyetlerin söylemediği bazı şeyleri onlara söyletmekte ve bu sebeple kendi hüküm cümlesini ta’lil ederken zor duruma düşmektedir.

Vahyin Arapça oluşuyla ilgili olarak şu açıklamalar aktarılır: “Yûsuf sûresinin başında Kur’ân’ın açık seçik bir Arapça ile gönderildiği ifade edildiği halde bunun sebep ve hikmeti açıklanmamıştı. İbrâhîm sûresinde ise vahyin tebliğinde bir peygamberin kendi kavminin dilini kullanmasının iletişimi kolaylaştırmak gibi bir hikmet taşıdığı açıklanmıştır.”⁹⁹ İbrâhîm sûresiyle ilgili söylenenler doğrudur fakat aynı durum, bu sûreden önce nazil olmuş bulunan Fussilet sûresinde şu şekilde zaten açıklanmıştır: “Biz bu Kur’ân’ı Arapça dışında bir dille vahyetsedik, müşrikler/kâfirler bu defa da, ‘Onun âyetleri niçin konuşup anlaştığımız dille ifade edilmiyor ki?! Vahiy yabancı bir dilde, Peygamber ve muhatapları Arap! Bu nasıl iş?!’ diye itiraz ederlerdi” (âyet 44). Dolayısıyla konu ilk kez burada açıklanıyor değildir.

İhlâs Sûresi

Sûrenin iki ispat cümlesiyle iki nefiy cümlesinden meydana gelmesinin, Allah’ın sübûtî ve selbî sıfatları arasında bir denge kurmanın gerekliliğine işaret ettiği ifade edilmektedir.¹⁰⁰ Bu türden bir işaret –yukarıda birçok defa geçtiği gibi– esasında metnin kendisinin muhatabını tabii olarak yönlendirdiği değil, muhatabın birçok tecrübeden sonra bulduğu ve dönüp metne onaylattığı bir işarettir. Zira bölümün devamında sübûtî sıfatlarda aşırıya gidilmesinin insanları tebşir ve tecsîme, hatta çok tanrıçılığa; selbî sıfatlardaki aşırılığın ise büsbütün red ve inkâra götürme tehlikesi taşıdığına *görüldüğü* belirtilir. Yani bu durum, insanların tecrübelerinin neticesi olarak elde edilmiş bir sonuçtur. Ayrıca mesela âyetü’l-kürsî yahut Haşr sûresinin son âyetleri gibi çoğunlukla sübûtî sıfatlardan bahseden, selbî sıfatlara çok az yer verilen âyetlerden böyle bir işaret bulmak mümkün olmayacaktır. Diğer yandan klasik Sünnî kelamındaki tasnife göre de sübûtî sıfatlar sekiz iken selbî sıfatlar altı olarak zikredilir ki burada da bir dengesizlik söz konusudur.¹⁰¹ Netice-i kelâm, böyle bir eşitlik kurulsa bile bunun sebebi sûrenin şekilsel yapısı olmamalıdır.

⁹⁷ Yavuz, “Peygamber”, *DİA*, XXXIV, 259.

⁹⁸ Işık, “İbrâhîm Sûresi”, *DİA*, XXI, 351.

⁹⁹ Işık, “İbrâhîm Sûresi”, *DİA*, XXI, 351.

¹⁰⁰ Işık, “İhlâs Sûresi”, *DİA*, XXI, 537.

¹⁰¹ Uludağ, *İslâm’da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, s. 153-161.

“Kur’ân-ı Kerîm’in bir din kitabı olduğu..... dikkate alınınca....”¹⁰² ifadesi problemlili gözükmeğdir. Buradaki “din kitabı”ndan neyin kastedildiği çok açık olmamakla birlikte, herkesin bildiği gibi Kur’ân bir din kitabı, hukuk kitabı, ahlak kitabı, fizik kitabı.....değildir.

Sonuç ve Değerlendirme

Kur’ân-ı Kerîm’in sûrelerini Türkiye Diyânet Vakfı tarafından hazırlanan *İslâm Ansiklopedisi*’nden okumayı denediğimiz bu makalede, ilk 21 ciltte yer alan sûreler incelenmiştir. Bu ciltlerde yer alan sûrelerle ilgili maddelerin büyük bir çoğunlukla aynı müellif (Emin Işık) tarafından kaleme alınmış olması, bu tercihimizde etkili olan bir sebeptir. Belki ileride geri kalan sûre tanıtımları hakkında da bir değerlendirme yazısı kaleme alınabilir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, -diğer bütün maddeler gibi- akademik bir titizlikle kaleme alındığı için *Ansiklopedi*’de yer alan Kur’ân sûreleri tanıtım maddelerini okumak, Kur’ân’ı tanımak isteyen kimseler için hem keyif verici bir iştir hem de doğru bilgilendirme açısından onlara bir avantaj sağlayacaktır. Ayrıca bütün bir *Ansiklopedi*’deki sûre tanıtım maddelerini okumak, bütüncül bir Kur’ân resmi için de son derece faydalı ve gereklidir. Bununla birlikte -bize göre- bu tanıtımların bazı eksiklikleri söz konusudur. Bunlardan muttali olabildiklerimizi buraya dercetmeye çalıştık.

Değerlendirmeye aldığımız bölümlerde en çok dikkati çeken nokta, sûreler ve âyetler arasında münâsebet kurulmaya çalışılmasıdır. Sûreler ve âyetler arası münâsebet meselesi nakle dayalı olmayıp, Kur’ân’ın i’cazıyla da bağlantısı kurulan akli bir husustur ve daha ziyâde sonradan ortaya çıkmış bir meseledir. Bu sebeple bazı âlimler bu durumu son derece gereksiz görmüşler ve bu çabanın Arap kelâmının tabiatı açısından da bir kıymet-i harbiyesi olmadığını söylemişlerdir. Burada da gördüğümüz kadarıyla, peş peşe gelen bazı sûreler veya bu sûrelerde yer alan bazı âyetler seçilerek bunlar arasında tamamen icthada dayalı bir münâsebet tesis edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu yapılırken, dikkat çekecek bir biçimde kesin ifadeler kullanılmıştır -ki icthada müteallik meselelerde böyle kesin konuşmak diğer bütün ihtimalleri dışlayıcı bir rol oynayacağı için sakıncalıdır. Dikkatlerden kaçmayan bir husus da, 21. ciltten sonrakilerde kaleme alınan sûre tanıtım maddelerinde bu münâsebet kurma işine neredeyse hiç rastlanılmamasıdır. Bu da her ne kadar editörlerin ve inceleme heyetlerinin elinden geçse de müellifin düşüncesinin maddelere yansıdığına bir göstergesidir. Müelliflerin düşüncelerinin maddelere yansması genel olarak bir sorun teşkil etmemekle birlikte -zira bu neredeyse kaçınılmaz bir durumdur-, her ne kadar geleneksel tefsir anlayışında yaygın olarak kabul görmüş olsa bile yine de tartışılan ve muarızları olan sûreler arası münâsebet konusunun bu denli ciddi ve geniş bir biçimde sûre tanıtım maddelerinde yer bulmuş olması kanaatimizce doğru ve dengeli bir tutum değildir.

¹⁰² Işık, “İhlâs Sûresi”, *DİA*, XXI, 538.

Diğer bir husus da, tanıtım yapılırken kimi Kur'ân âyetlerinden hareketle bilimsel/ilmî tefsir diye adlandırılan anlayışın paralelinde sözler söylenmesidir. "Bilimsel tefsir" diye bir tasnifin bile, Kur'ân'ı sağlıklı bir şekilde anlamının önünde bir engel olması ve onu bir yenilgi psikolojisi içinde okumaya matuf olması sebebiyle gereksiz olduğunu düşündüğümüzde, bu tarz yorumların da sağlıklı yorumlar olmayacağı açıktır. Kaldı ki bazı durumlarda âyetlerin, indikleri zamana neredeyse hiçbir şey söylemedikleri, çok daha sonra ortaya çıkacak teknolojik bazı gelişmelerden bahsettiği söylenmiştir ki bizce bu, Kur'ân'ın değerini yükseltmek yerine tam tersine düşürür. Çünkü Kur'ân öncelikle indiği ortamda bir devrim gerçekleştirmiştir ve bunu da ilk muhataplarına seslenerek yapmıştır. Ayrıca gördüğümüz kadarıyla daha sonraki ciltlerde yer alan madde tanıtımlarında bu türden açıklamalara da rastlanmamaktadır.

Sûre tanıtımlarında yer alan nüzûl sebepleri ile ilgili kimi rivâyetler Buhârî ve Müslim gibi muteber addedilen hadis kitaplarında yer almışsa bunlar -nasıl olursa olsun- çoğunlukla yorumsuz aktarılmış ve haklarında herhangi bir şey söylenmemiştir. Oysa bu kitaplarda yer alan bazı sebep-i nüzûl rivâyetlerinin gerçeği yansıtma ihtimalleri gayet yüksek görünmektedir.

Sûrelerdeki bazı âyetler hakkında değerlendirmeler yapılırken maksadı tam anlatamayan/belirsiz bırakan yahut delâlet sorunuyla muallle ifadeler kullanıldığı görülmektedir. Bu ifadelerin değiştirilmesi yahut açıklığa kavuşturulması, ortaya daha sağlıklı bir metin çıkmasını sağlayacaktır.

Kaynakça

- Ateş, Abdurrahman, "Keşfü'l-Esrâr: Bilimsel Tefsir Hareketinin XIX. Asırdaki İlk Muharrıki", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2003/XLIV, S. 1, Ankara 2003.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ty.
- Aydemir, Abdullah, "Abese Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1988, I, 306.
- Bardakoğlu, Ali, "Delil [Fıkıh]", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994, IX, 138-140.
- Halebî, Ali b. Burhânüddîn, *es-Sıratü'l-Halebiyye fi Sıratü'l-Emini'l-Me'mûn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1400.
- Çalışkan, İsmail, "Kur'an Muhtevasının Epistemolojik Taksimi -Kur'an'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi D*, yıl. 2003/VII, S.1.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire 1383.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullah, *el-Fevzü'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr*, çev. Mehmed Sofuoğlu, Çağrı Yay., İstanbul 1980.
- Duman, Zeki, *Beyânü'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzûl Sırasına Göre Tefsiri)*, Fecr Yay., Ankara 2006.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Bedir Yay., İstanbul 1993.
- Erkol, Ahmet, "Nassın Anlaşılmasında Te'vil ve Müteşâbih Sorunu", *DÜİFD*, yıl. 2006/VIII, S. II.
- Eroğlu, Muhammed, "Asr Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1991, III, 502.
- Heyet, *Kur'an Yolu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007.
- İşık, Emin, "A'râf Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1991, III, 259-261.
- , "Bakara Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1991, IV, 526-529.
- , "Beyyine Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992, VI, 98-99.
- , "Câsiye Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, VII, 161-162.
- , "Duhâ Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994, IX, 546.
- , "Duhân Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1994, IX, 548.
- , "Fâtır Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, XII, 240-241.
- , "Fâtiha Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, XII, 252-254.
- , "Fecr Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, XII, 290-291.
- , "Felak Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, XII, 301-302.
- , "Fussilet Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996, XIII, 228-229.
- , "Hâkka Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XV, 202-203.
- , "Hicr Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, XVII, 456-458.

- , "Hucurât Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, XVIII, 278-279.
- , "İbrâhîm Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000, XXI, 351-352.
- , "İhlâs Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000, XXI, 537-538.
- , "A'lâ Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1989, II, 310-311.
- , "Âdiyât Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, I, 386-387.
- , "Ahkâf Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1998, I, 549-550.
- , "Ahzâb Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1989, II, 195-196.
- , "Alak Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1989, II, 333-334.
- , "Âl-i İmrân Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1989, II, 307-309.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhîr, *et-Tahrîr ve't-Tevvîr*, Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî, Tûnus 1997.
- İbn Hacer, el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.
- İbn Receb, Zeynüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Şihâbüddîn el-Bağdâdî, *Fethu'l-Bârî*, thk. Ebû Mu'âz Târık b. Avdillâh b. Muhammed, Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm/S. Arabistan 1422.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1404.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- Kalın, İbrahim, "Napolyon ile CeBERTİ Arasında: Modern Döneme Girerken Oryantalizmin Yeni Yüzleri", *Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu* içinde, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yay., İstanbul 2007.
- Öğüt, Sâlim, "Fâtiha Süresi [Fıkıh]", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995, XII, 254-255.
- Özgoer, Ahmet Zeki, "İslâm Ansiklopedisi'ne Dâir", *İslâmî Araştırmalar*, II (1988), S. 6, Ankara 1988.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali/Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Düşün Yay., İstanbul 2011.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer et-Temîmî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Sûyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâlüddîn, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır 1974.
- , *el-Fethu'l-Kebîr*, thk. Yusuf en-Nebhânî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2003.
- Sülün, Murat, "Nefs-i Mutmainne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, yıl. 2009/50, S.1, Ankara 2009.
- Şener, Abdülkadir, "Abdest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1988, I, 68-70.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed M. Şâkir, Beyrut 2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevrâ b. Mûsâ b. ed-Dahhâk, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. A. M. Şâkir-M. F. Abdülbâki-İ. Atve, Şirketü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1975.
- Topaloğlu, Bekir, "Gâsiye Süresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1996, XIII, 399.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, Marifet Yay., İstanbul 1996.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbü'n-Nüzûl*, Müessesetü'l-Halebî, Kâhire 1968.
- Yaman, Ahmet, "Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) Üzerinde Fıkıh Merkezli Eleştirel Bir Okuma", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2000, S. 10.
- Yaşaroğlu, Kâmil, "Kalem Süresi", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2001, XXIV, 247-248.
- , "Namaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2006, XXXII, 350-357.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Müteşâbih", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2006, XXXI, 204-207.
- , "Peygamber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2007, XXXIV, 257-262.
- Yılmaz, Mehmet Faik, "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2006, XXXI, 569-571.

Mekki Ayetlerde Kadın Tasavvurunun İnşasında Ahlaki Zemin*

Zeki Tan

Yrd. Doç. Dr. İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Tefsir Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
zekitan64@windowslive.com

Öz

Mekke’de inzal olup insan cinsinin akıyla tefsir ve te’vile dönüşen ilahi metin o günden itibaren beşerin anlam dünyasına değer katmaya devam etmektedir. İlahi mesajın buluştuğu coğrafyanın temel karakteri, erkeğin ontolojik olarak üstün, kadının ise eksik, zayıf ve hatta ikincil varlık olduğu şeklindedir. İlahi iradenin Kur’an-ı Kerim ile Mekke toplu-munda cinsiyet farklılığına hiyerarşik bir anlam yükleyerek erkeklerin asıl, kadınların ise ikincil bir varlık olmadığı, zihinsel, duygusal ve fiziksel olarak farklılıkların her iki cins için de olabileceği tutumuna çözüm üretmeye verdiği cevaptır. Mekke’de nazil olan sûre-lere bakıldığında “kadın prototiplerin” öne çıkan özelliklerinin Mekke’de yeni bir kadın kimliği ve anlayışı inşasına yönelik olduğu görülmektedir. Bunun da Arap toplumunun sosyal ve bireysel hayatının oluşumuna ahlaki ve olumlu bir bakış açısı kazandırdığı açıktır. Bu bağlamda özellikle Hz. Meryem’in önemli bir konumu vardır. Zira Yahudilikte aşağı-lanan, Hıristiyanlıkta ilahlaştırılan Meryem’in, Kur’an’da Allah’a olan bağlılığı, adanmışlığı, tertemiz oluşu, seçilmişlik ve üstünlüğün temsilcisi olarak Hıristiyan ve Yahudilerin fazla bu-lunmadığı bir ortamda gündeme alınması, kadının vahiyyle kişilik kazanması ve prototip ola-rak sunulması sebebiyle oldukça dikkat çekicidir.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Mekki sureler, Tasavvur, Şiddet, Tedricilik, Ahlak.

Moral Background in the Construction of Woman Concept in Meccan Surahs

The holy text which was delivered in Mecca and interpreted and explained by the mind of humanbeings continues enriching the moral world of the people as of that day. The basic argument of the geography to which the holy message was delivered was that the man is ontologically superior and the women are weak, incapable and even surordinate crea-tures. The holy will gave a hierarchical meaning to the gender difference in the Meccan community with the Koran and strived at eliminating the attitude that men are superior and women are subordinate creatures by emphasizing that mental and physical insuffi-ciencies can be in question for both genders. When surahs delivered in Mecca are consid-ered, it is seen that “woman prototypes” try to construct a new woman paradigm in Mecca with their outstanding characteristics. It is obvious that this situation brought a moral and positive viewpoint to the formation of a social subconscious in the Arabian community. In the context, the Mother Mary has a really important position. While the Mother Mary is despised in Judaism and divinized in Christianity, she is mentioned in Ko-ran with her loyalty and commitment to God and her purity as well as being the represen-tative of uniqueness and superiority in an environment where Christians and Jews do not present intensely. This is considerably outstanding as the concept of woman is per-sonalized with revelation and presented as a prototype.

Key Words: Woman, Meccan Surahs, Thought, Violence, Gradualism, Morality.

Atıf

Zeki Tan, Mekki Ayetlerde Kadın Tasavvurunun İnşasında Ahlaki Zemin,
Marife, Kış 2012, ss. 115-137

* Bu makale, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 29 Haziran-01 Temmuz 2012 tarihlerinde Çorum’da düzenlenen Kur’an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumunda sunulan tebliğin yeniden gözden geçirilmiş ve kısaltılmış halidir.

Giriş

Yaşadığımız yerkürede her vakit yeni problemler ortaya çıkmakta, bu problemlerin çözümünde de insanlık onuruna yakışır bir gelecek inşası için inanan insanlara büyük sorumluluklar düşmektedir. Bu problemleri çözmeye çalışırken, çözüm önerilerinin kısmi ve yerel perspektifte sunumu ile mevcut problemlerin üstesinden gelmenin mümkün olmadığı bilinen bir gerçektir. Küreselleşen dünyada bölgesel değil, evrensel nitelikte olmayan çözüm önerilerinin anlam değerinin olmayacağı aşikardır. Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'i bütün insanlık ailesine hem "uyarıcı"¹ hem de "rahmet"² olarak tanımlaması inananlar topluluğunun sorumluluk alanının evrensel boyutunu çizmektedir. Yani içinde yaşanılan küresel köy olan dünya hesaba katılmadan üretilecek fikirlerin yetersiz kalacağı her gün biraz daha kendini göstermektedir.

Çağımız başta aile içi şiddet olmak üzere, toplumun hayatında şiddet duygularının alabildiğine tahrik edilmeye elverişli toplumsal yapılanmalarla varlığını devam ettirmektedir³. Bütün yerkürenin karşı karşıya kaldığı bu problemler karşısında dini metinlerin *bilgelik mahzenine* hiçbir zaman şimdikinden daha çok ihtiyaç duyulmamıştır. İlahi metinler bütün bu sorunlara çözüm üretme potansiyeline sahiptirler⁴. Bu zemini temin etmek ilahi metin yorumcularının temel görevi olsa gerektir. Çünkü günümüz dünyasında insan *kendi parçasına* tahammül etmeyen bir varlık olarak adından söz ettirmeye devam etmektedir. Hâlbuki her insanın farklı dil, din, ırk, kültür ve cinsiyete istemsiz olarak sahip olması fitratın gereği ve doğal bir sonucudur. Toplumsal hayattaki bu farklılıkları törpülemeye, bastırmaya, yok etmeye çalışmak fitratla mücadele etmekle eş anlamlıdır. Dinlerin, medeniyetlerin ve kültürlerin ortaya koydukları farklılıkları yaşatmak, ilahi metinlerin medeniyetlerin ortak çağrısı olmalıdır.

Bütün bu sayılanlara bir de önü alınmaz bir halde tırmanan kadın cinsine karşı şiddet olgusu eklendiğinde manzaranın korkunçluğu kendini göstermektedir. Toplumdaki cinsiyet farklılığı bütünlük ifade etmesi gerekirken kadın aleyhine bir anlam yüklenerek kadın ikincil bir varlık olarak algılanıyor. Geçmişten kalan cahiliye adetleri sanki yer altına çekildi. Fakat ölmedi. Zamanını ve zeminini bulduğunda modern cahiliye toplumunun sosyal şuuraltı yeniden güçlü bir şekilde fırsat kollayıp tekrar gün yüzüne çıkıyor.

İstenmeyen bir durum olan şiddet hayatın her karesinde görünür oldu. İlahi metin tarafından (anneliği ile) hayatın kaynağı olarak ifade edilen kadın cinsine karşı yürütülen bu uygulama mutlaka aşılması gereken toplumsal bir trajedi olarak karşımızda durmaktadır. Bunu sadece medyaya yansıyan kısımdan ibaret görmek

¹ Sebe, 34/28.

² Enbiya, 21/107.

³ Bulaç *İslâm'ın Anlaşılması Üzerine*, s. 173; Tan, *Kur'an'a Göre Toplumun Yapılanması*, s. 409-413.

⁴ Köylü, *Küresel Ahlak*, s. 173-174.

yanılıya düşmektir⁵. Kadın problemi bölgesel olmaktan öte küresel boyutta kendini gösteren bir olgudur⁶.

Merhamet kuraklığı değil yokluğunun küresel boyuta taşındığı başka bir dönem görülmüş, o da İslam öncesi çağdır. Erkeğin ve kadının ancak birbiriyle ilişki ve bağımlılık hali içerisinde insanlaşabileceği gerçeği unutuldu. Bir tarafın insanlıktan uzaklaşarak vahşileşmesinin doğal bir şekilde diğerine şiddet olarak yöneldiği fark edilmedi. Kadına yönelik her türlü ekonomik, psikolojik, fiziksel ve sosyolojik şiddet, aslında iletişimin yokluğu anlamına gelmektedir. İletişimin yokluğu, şiddetin varlığı anlamına gelmektedir. Sorun ailedir, kadına yönelik şiddettir.

Kadına karşı şiddet konusunda çok temel bir yanlış bulunmaktadır. Kadına karşı işlenen vahşet ve şiddetin istisnai ve nadir bir hal olduğu sanılmaktadır. Oysa kadına karşı şiddet, nadir bir hal olmayıp çok yaygın ve hayatta çok sık rastlanılan bir gerçekliktir. Ancak bu durumun yaygın oluşu, kadına karşı şiddetin kanıksanması, içselleştirilmesi ve normal görülmesi anlamına gelmemektedir. Bilakis kadına karşı şiddet, derin bir patolojiyi ortaya koymaktadır. İnsani kimliğin patolojikleştirilmesi anlamına gelen kadına karşı şiddet, insanlığı kendine karşı yabancılaştırmaktadır.

Teolojik yorum ve açıklamalar maalesef şimdiye kadar kadına karşı şiddeti meşrulaştırmak için kullanıldı⁷ veya teoloji bu insani utanç konusunda istenen performans gösteremedi. Cinsel şiddet konusunda şimdiye kadar kadına karşı şiddetin kutsala karşı bir şiddet olduğu prensibine dayalı ilkeli ve tutarlı teolojik bir perspektif geliştirilebilmiş değildir. Oysa teoloji, kadına karşı şiddeti eleştiren ve daha sağlıklı bir perspektif ortaya koyan bir araç ve imkân olarak görülebilir. Teoloji, hem kadına hem erkeğe cinsel şiddet konusundaki derin sessizliği bozan ve erkek kimliğinin bir şiddet aracına dönüşmesini engelleyen önemli bir özgürleşme alanı sunabilir. Şiddete maruz kalan kadının teolojisi nedir ve kadına yönelik şiddete nasıl bir teolojik cevap geliştirileceği önemli bir sorudur. Teolojik alan içerisinde, kurban ve mağdurları suçlayan kültür yerine şiddeti radikal olarak reddeden yeni bir insani anlayış oluşturulabilir. Kadına yönelik şiddet, önümüze büyük bir insani meydan okuma koymaktadır⁸. Bu da yukarıda ifade edildiği üzere toplumun ahlaki faziletlerinin yeniden inşası ile mümkün görünmektedir.

Geçmiş toplumların peygamberlerinin toplumları ile olan ilişkileri incelendiğinde Kur'an-ı Kerim'de hacim itibarıyla oldukça fazla yer aldığı bir gerçektir. Kur'an kıssaları, Suyuti'ye göre dörtte birini⁹ M. Reşid Rıza'ya göre dörtte üçünü¹⁰ Suat Yıldırım'a göre ise takriben yarısına tekabül etmektedir¹¹. Kur'an-ı Kerim kıs-

⁵ Sambur, "Kadına Karşı Şiddet Varoluşa Meydan Okumadır", Erişim Tarihi: 03.05.2012.

⁶ Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, s. 182.

⁷ Farklı açıklamalar ve yorumlar için bk. Karşlı, *Kur'an Yorumlarında Kadın*, s. 154-160; Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyete Kadın*, s. 77-127; Okuyan, "Kur'an Kadına Şiddeti Reddeder", s. 59-62.

⁸ Sambur, "Kadına Karşı Şiddet Varoluşa Meydan Okumadır", Erişim Tarihi: 03.05.2012.

⁹ Suyuti, *Mu'tereku'l-Akran*, I, 78.

¹⁰ Yıldırım, *Kur'an'a Bakışlar*, I, 375.

¹¹ Yıldırım, *Kur'an İlimlerine Giriş*, s. 105.

saları ilk insanın evlatları arasında geçen muhavereden¹² Hz. Peygamber'in hayatından bazı karelere kadar yer verir¹³. Bütün bunlarda dikkat çeken temel özellik kıssalar üzerinden Kur'an'ın inşa edeceği toplumun "iman ve ahlak¹⁴" toplumu olusudur.

Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber (s.a)'in misyonunu anlatırken beyan¹⁵, tebliğ¹⁶, talim ve tezkiye¹⁷ olarak dikkate verir. Tezkiye; nefsin çirkinliklerden temizlenmesi¹⁸ veya ahlaki çürümüşlüklerden¹⁹ kurtarılarak insana ahlaki güzelliklerin kazandırılması²⁰ olarak ifade edilir. Hz. Peygamber "*Ben ahlaki güzelliği tamamlamak için gönderildim*²¹" derken de asıl misyonunu ortaya koymaktadır. Demek ki İlahi iradenin peygamber göndermesindeki anlam boyutu "akli yetersizlik" değil "ahlaki yetersizlik" ve ahlaki değerlerin anlam kaymasına uğramasıdır.

Yukarıda ifade edildiği üzere geçmiş ümmetlerin peygamberlerinin gönderildikleri toplumlarda tarih sahnesinden silinme sebepleri olarak ahlaki değerlerin yozlaşması olduğu görülmektedir. Semud kavminin helakinde görünür olan günah, deveye saygısızlık/kesme²², Hz. Lut kavminde cinsel ahlaksızlık²³ ve Hz. Şuayb'ın kavminde de ticari ahlaksızlıktır²⁴.

Kur'an-ı Kerim zamanla solmaya yüz tutan geçmiş topluluklara ait güzellikleri canlandırarak gündemine alır. Hz. Lokman misali erkek veya Hz. Meryem gibi kadın karakterleri üzerinden ahlaki normları verir. Hıristiyan ve Yahudilerin inanç dünyalarında özel bir yeri olan Hz. İbrahim'in rol model olarak öne çıkarılması "evrensel ahlak²⁵" şuurunun tesisi görevi görmek içindir.

Kadın probleminin ahlaki zeminine dönersek şu hususu tekrar ederek devam edilebilir. Bugün aile, kadın ve şiddet problemi küresel boyut kazanmış ve kangren haline gelmiş bir durumdadır²⁶. Küresel boyut kazanmış kadın problemine Kur'an-ı Kerim'in dikkat çektiği aşağıda ayrıntılı olarak anlatılacak olan bütün inanç guruplarının da onayladığı Hz. Meryem'in ve diğerlerinin evrensel örnekliği üzerinden çözüm üretilebilir. Kadını nesneleştirip sosyal piramidin en altına yerleştiren bir toplumda Kur'an-ı Kerim'in kadın modellerinin ahlaki boyutlarını görünür yapması, problemin çözümünün ahlakilik üzerinden yürütülmesi gerektiğini anlatır.

¹² Maide, 5/27-31.

¹³ Al-i İmran, 3/123-128; Tevbe, 9/25-27; Ahzab, 33/9/21; Fetih, 48/10-27.

¹⁴ Draz, *Kur'an'a Giriş*, s. 76; Sosyal ahlak için bk. Draz, *Kur'an Ahlakı*, s. 393-407.

¹⁵ Nahl, 16/44.

¹⁶ Maide, 5/67.

¹⁷ Bakara, 2/129, 151; Cuma, 62/2.

¹⁸ Âlusi, *Ruhu'l-Meâni*, XXVIII/93.

¹⁹ Râzi, *Tefsiru Garibi'l-Kur'an*, s. 556.

²⁰ Râğib el-İsfahâni, *Müfredât*, s.313

²¹ Malik, *Muvatta*, "Hüsnü'l-Huluk", 8.

²² A'raf, 7/77; Hud, 11/66; Şuara, 26/157; Şems, 91/15.

²³ A'raf, 7/81; Hud, 11/77-83; Hicr, 15/61-77; Şuara, 26/160-175.

²⁴ A'raf, 7/85-93; Hud, 11/84-95; Ankebut, 29/36-37; Ahlaki zafiyetleri ve helak sebeplerinin izahı için bk. Tan, *Kur'an'a Göre Geçmiş Kavimlerin İnkırazı*, s. 83-154.

²⁵ Draz, *Kur'an'a Giriş*, s. 69.

²⁶ Köylü, *Küresel Ahlak*, s. 86-88.

1. Kur'an'ın Nüzul Zemini ve Süreci

Kur'an-ı Kerim'in nüzulu tedrici/peyderpey yaklaşık olarak yirmi üç yılda insanla buluşmuştur. Bu buluşma ferdi ve toplumu inşa etmede nasıl bir yöntem izlediğini müntesiplerine göstermektedir. Bu süreç evrensel mesajın insanlığı be-devilikten alıp medenileştirirken takip ettiği sürecin adıdır.

Kur'an-ı Kerim'in nüzul sürecinde ayet ve surelerin muhtevasına bakıldığında inanç, ahlak, ibadet ve muamelat gibi hiyerarşik bir sıralama görülmektedir²⁷. Bu hiyerarşik sistem tarihi süreçte hem fertlerin eğitiminde hem de toplumların değişiminde göz önünde bulundurulması gereken temel bir parametredir.

Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu Mekke toplumunda çözdüğü problemlerin başında kadın problemi gelmektedir. Bu problemin nasıl çözüldüğünü anlamak için tarihi süreçte kadın hususunda meydana gelecek sapmalarda izlenecek yol haritasını bilmek gerekir.

İslam öncesi Mekke toplumunun kadın anlayışını Kur'an-ı Kerim şöyle anlatır: *"Ne var ki onlardan birine bir kız çocuğu olduğu müjdelense suratı kapkara kesilir. İcini öfkeyle karışık bir hüznün kaplar; Ona müjdelenen şeyin kendisinde oluşturduğu kötümser duygulardan dolayı, toplumdaki kaçıp köşe bucak saklanacak delik arar; şimdi onu zillate katlanma pahasına tutsun mu, yoksa toprağa mı gömsün? Görüyorsunuz değil mi? Ne berbat akıl yürütüyorlar"*²⁸. Ayet İslam öncesi Arap toplumunun kadın tasavvurunu tasvir etmektedir. Mekke müşrikleri Allah'a kızlar isnat ederler²⁹, meleklerle ve taptıkları putlara dişi isimler³⁰ verirler aynı zamanda da kız çocuklarını da diri diri gömmekten çekinmezlerdi. Sadece diri diri gömmüyorlar, (yağzu kelbehu) köpeklerle yedirdikleri³¹ gibi (yezbehune) boğazlayarak da öldürdükleri ifade edilmektedir³².

Râzî, cahiliye dönemindeki kız çocuğunu öldürme konusunda şunları aktarmaktadır: *"Erkek, hanımının doğum sancısı başlayınca, doğacak çocuğunun ne cinsten olduğunu anlayınca kadar insanlardan uzaklaşır ve saklanırdı. Eğer çocuğu erkek olursa sevinir, kız olursa üzüldür ve o kızı ne yapacağını düşünmek için, günlerce insanların arasına çıkmazdı. Rivayet olduğuna göre Araplar, kızları olunca, bir çukur eşerler, o kız çocuğunu ölsün diye oraya koyarlardı."*

Kays b. Asım'ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: *"Ey Allah'ın Resulü, henüz Müslüman olmadan önce, cahiliyede sekiz kız çocuğumu sağ sağ gömdüm, dedi. Hz. Peygamber (s.a) de, "Her birine karşılık bir köle azat et", buyurunca o, 'Ey Allah'ın Resulü, benim (kölelerim yok ama) develerim var', deyince, Hz. Peygamber (s.a), "O halde her birine karşılık bir deve kurban et", buyurdu."*

²⁷ Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân* I, 49; Sürelerin nüzul sırasına göre genel muhteviyatı için bk. Duman, *Beyânu'l-Hak*, I, 5-6.

²⁸ Nahl, 16/58-59.

²⁹ Nahl, 16/57.

³⁰ Necm, 53/19-20; izah için bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1081.

³¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XXX, 72; Râzî, *Tefsiru'l-Kebir*, XX.

³² Râzî, *Tefsiru'l-Kebir*, XX, 56; bk. Gürlevik, *Mekki Sürelerde Kadın*, s. 82-97.

Yine rivayet olunduğuna göre bir adam şöyle demiştir: ‘Ey Allah’ın Resülü, Müslüman olduğumdan beri, İslam’ın tadını alamadım. cahiliye döneminde bir kızm vardı. Hanımına onu giydirip kuşatıp bana getirmesini söyledim. Sonra o çocuğu alıp onu derin bir uçuruma götürdüm ve oradan aşağı attım. Çocuk bana ‘Babacığım, beni öldürüyorsun!’, dedi. Ne zaman onun bu sözünü hatırlasam, bana hiçbir şey kar etmiyor. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a): Cahiliyede olup bitmiş şeyleri (günahları) İslam kökünden kazıyıp yok eder. İslam döneminde olan (günah ve hataları da), tövbe-istiğfar yok eder, buyurmuştur”.³³

Yukarıda anlatılanları yapmalarının sebebi kadınların kendi tasavvurlarında anlamsız bir varlık olup insan sayılmamalarıdır³⁴. Hz. Ömer’in diliyle cahiliye döneminin kadına bakışı şöyle ifade edilmiştir: “*Biz cahiliye döneminde kadını hiçbir şey saymıyorduk. İslâmiyet geldiği ve Allah onlardan söz ettiği zaman, artık bir takım haklara sahip olduklarını anladık*”.³⁵ Hz. Ömer’in bu sözleri İslam öncesi kadın tasavvurunu yansıtmaları açısından itiraf niteliğindedir. Abdullah b. Ömer’in “*Biz Resulullah zamanında hakkımızda bir vahiy inmesinden korktuğumuz için kadınlara söz söylemekten, haklarını çiğnemekten ve onlara sert davranmaktan çekinirdik. Resulullah vefat edince biz de artık onlara karşı çok (kırıcı ve yıkıcı) sözler söyledik ve onlar hakkında kusurumuz arttı*”³⁶ sözlerinden şu sonuca varabiliriz: İnsanların kutsalla bağlarının sıcaklığı ölçüsünde problemler minimize olmaktadır. Geçmişten tevarüs edilen bazı duyguların bilinçaltında kolay kaybolmadığını şu örnek göstermektedir. Abdullah b. Ömer, Resulullah “Kadınlara, geceleyin mescide gitmeleri için izin verin” buyurdu, deyince oğlu Vâkîd ona, “Vallahi onlara izin vermeyiz, onlar bu izni fitne ve fesada yol edinirler” diye karşılık verir. Abdullah b. Ömer oğluna kızar, öfkelenir hatta onu döver ve: “Ben sana Resulullah izin verin” buyuruyor, diyorum, sen de çıkıyor ve “hayır, izin vermeyiz diyorsun” diye bağırır³⁷.

Kızını ilk defa öldüren ilk devir Araplarından Lokman b. Ad’dır. Bunun sebebi ise, karılarının kendisini aldattıkları haber verince, intikam almak için onları öldürür. Oradan yola inerken kızıyla karşılaşır. Kadınların hain ve kötü olduklarına dair zihnine yerleşen sabit fikir sebebiyle onu da yakalayıp öldürür³⁸.

Kur’an-ı Kerim insan onurunu rencide edip kız çocuğuna yapılan aşağılayıcı, kin ve nefret dolu³⁹ anane ve geleneği de yürürlükten kaldırmıştır. Fakat bu anlayışın bütün toplumda olduğunu söylemek mümkün değildir⁴⁰. Esmâ binti Ebî Bekr şöyle der: “Zeyd b. Amr’ı görmüştüm, ayakta sırtını Ka’be’ye dayamış: “Ey Kureyş

³³ Râzî, *Tefsiru’l-Kebir*, XIV, 252-255.

³⁴ Cevad Ali, *Mufasssal*, IV, 608; Aişe Abdurrahman, *Rasulullahın Kızları*, s. 35; Çağatay, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 133; Çağıl, “İslam Öncesi Mekke Toplumunda Kadın”, s. 201-221.

³⁵ Buhari, “Tefsir”, 66,2; “Libas”, 31; Müslim, “Talak”, 32; bk. Bardakoğlu, “Cahiliyede Döneminde Kadın”, *Sosyal Hayatta Kadın*, s. 13-19.

³⁶ Buhari, “Nikâh”, 80.

³⁷ Müslim, “Salat”, 138-139.

³⁸ Aişe Abdurrahman, *Rasulullahın Kızları*, II, 35.

³⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 414.

⁴⁰ Çağatay, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 135.

topluluğu Allah'a yemin olsun ki, benden başka sizden hiçbir kimse İbrahim dini üzere değildir” diyordu. Kendisi Kureyş'lilerin diri diri gömdükleri kız çocuklarını ellerinden kurtarıp yaşamasına sebep olur, kızını diri diri gömmeye götüren kimseye: “bırak öldürme onu, ben onun ihtiyaçlarını üstleniyorum” diyerek yanına alır, büyüüp yetiştiğinde kızın babasına: “İstiyorsan kızını sana geri vereyim, dilersen ihtiyaçlarının masrafını da sana ödeyeyim”⁴¹derdi. Bunlardan birisi de Sa'saa' b. Naciye'dir⁴².

Kız çocuğu olduğunda nefesi kesilip donup kalan, utanan, bunu zillet kabul eden, hayal kırıklığına uğrayan “bu da nereden çıktı” anlayışına sahip bakış açısı tarihi süreçte zaman zaman tekrarlanabilir. Fakat ilahi metin bunun ahlaki ve hukuki boyutunun hesabının sorulacağını nazara verir⁴³. Böyle bir zeminde Meryem Sûresinin nazil olması anlamlıdır. Sûrede tevhit, nübüvvet ve haşir gibi hususlara dikkat çekildiği bir gerçektir. Fakat surenin Mekke toplumuna verdiği esas mesajın kadına bakışı pozitif anlamda düzeltmek olduğu bir gerçektir ve bu husus dikkate alınmalıdır.

Meryem Sûresi ilk okunduğunda Hıristiyanların yanlış tanrı anlayışını düzeltmeye yönelik mesajlar içerdiği düşünülebilir. Fakat Meryem Sûresinin nazil olduğu süreçte Mekke'de çok az sayıda Hıristiyan olduğu bilinmektedir⁴⁴. Varaka b. Nevfel gibi bizzat İncil okuyarak Hıristiyanlığı seçmiş ve onun öğretilerini tetkik⁴⁵ etmiş başka bir kimsenin varlığından söz etmek zordur⁴⁶. Ancak Mekke'nin gerek dini, gerekse ticari bir merkez olması nedeniyle çok nadir de olsa buraya uğrayan Hıristiyan rahiplerin varlığından söz edilmektedir⁴⁷. Bu Hıristiyan nüfusun büyük bir kısmını Habeşistan, Yemen, Suriye ve Yarımada'nın diğer bölgelerinden Mekke'ye gelen köleler oluşturuyordu. Bunlar Mekke'li tüccarlara, eşrafa ve efendilere hizmet etmekle yükümlü halkın kendilerine değer vermediği kimselerdi. Mekke halkı, bu gibi kimselerin putlarına ait kutsal bölgelerine girmelerine müsaade etmedikleri gibi, Mekke'de oturmalarını bile hoşgörüle karşılamazlardı. Onların sadece şehrin çevresindeki sahalarda Ka'be'den uzak bölgelerde oturmalarına izin verilirdi. Ayrıca kendi dinlerine mensup olanlarla bir araya gelip konuşmalarına da müsaade edilmezdi⁴⁸. Bunları belirtmemizin sebebi: Meryem Sûresi'ni okurken odaklanılması gereken noktayı tespit etmektir. Bunun tespiti surenin ne dediğinin değil ne demek istediğini ortaya koyar. Aksi takdirde Meryem kültürünün oluşmasına zemin hazırlanır⁴⁹. Hatta Meryem'in kaç defa regl/aybaşı hali gördüğü ayrıntısı⁵⁰ işlenerek mesaj görünmez hale gelebilmektedir. Sûreyi bu şekilde okuma biçimi

⁴¹ Buhari, “Menakıbu'l-Ensar”, 23.

⁴² Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb*, s. 46.

⁴³ Tekvir, 81/8-9; Hadisler için bk. Buhârî, “İstikâz”, 19; “Edeb”, 6; “Zekât”, 53; Müslim, “Akdiye”, 10-14.

⁴⁴ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 617.

⁴⁵ Buhari “Bed'u'l-Vahiy”, 3.

⁴⁶ Güner, *Resulullah'ın Ehl-i kitapla Münasebetleri*, s. 74.

⁴⁷ İbn Hişam *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I, 254.

⁴⁸ Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi*, I, 287, 301, 311'den naklen Güner, *Resulullah'ın Ehl-i kitapla Münasebetleri*, s. 73-74.

⁴⁹ Hıristiyan mezheplerinin Meryem telakkileri konusunda bilgi için bk. Tümer, *Hız. Meryem*, s. 65-170.

⁵⁰ Râzî, *Tefsiru'l-Kebir*, XXI, 201.

mi mesajı amacı dışına taşır. Çünkü amaçlanan Meryem'in kendisi değil, Meryem üzerinden gündem ve model oluşturup problem çözmektir. Bir de Allah'ın özellikle nazara verdiği Meryem'in hayat karelerini görüp anlatmadığı/atladığı karelerden uzak durmak mesajın daha iyi anlaşılmasını temin eder.

Kur'an-ı Kerim toplumunda meydana gelen sapmaları tarihi karakterleri yenisinden gündemine taşıyarak problemin çözümünü bu karakterler üzerinden yürütür. Meryem de bu portrelerden sadece birisidir.

Meryem'in yaşadığı Roma kültüründe kadın ikinci sınıf insan muamelesi gören, miras, şahitlik, siyasal katılım, mülk edinme, eş seçme, eğitim gibi temel hak ve özgürlüklerin tümünden mahrum, kendisine geri ve zavallı bir mahlûk olarak bakılan değersiz bir ayrıntıydı. Roma aile düzeni ataerkildi. Bu ataerkillik öyle bilinen anlamında değil, erkeğin putlaştırdığı anlamda bir ataerkillikti. Bu aile düzeninde kadın aileden sayılmazdı. O, evde, sadece kocanın ve erkek çocukların ihtiyacını gideren biriydi⁵¹. İşte Allah Meryem'in annesinin erkek evlat istemesine karşın kız vererek geleneğin çirkin izlerini temizledi. Kadının mabede girmesine izin verilmezken⁵² girdi.

Meryem Sûresi'nin indiği Mekke toplumunda kadın yukarıda ifade edildiğinden çok daha kötü durumda idi. Kur'an-ı Kerim Hz. Meryem rol-modeli üzerinden o toplumun kadın problemini çözüyordu. Nesneleştirilen kadın Allah'ın kendisini muhatap aldığı evrensel rol-model ve özne haline geliyordu.

2. Sosyal Bir Ahlak İnşa Sürecinde Rol-Model Olarak Meryem

Meryem Sûresi Mekki'dir⁵³. Mekki Sûrelerin temel özelliklerinden olan hurufu mukattaa ile başlaması, "Kella⁵⁴" lafzının ve kıssaların yer alması bunun Mekki olmasının temel özelliklerindedir⁵⁵. Kur'an'da Meryem bizzat kendi ismi ile anılır. Meryem, yirmi üç kez "Meryem oğlu İsa ya da "Meryem oğlu Mesih" şeklinde İsa'yı tanımlama amaçlı yer alır. On bir kez de Meryem'in bizzat kendisi ile ilgili olayların anlatımında adı geçer. Kur'an'da yetmiş civarında ayette Meryem kıssası anlatılır. Mekki Surelerden Enbiya ve Mûminun Sûrelerinde ve Medeni Sûrelerden Âl-i İmran, Nisa, Maide ve Tahrim Sûrelerinde olmak üzere yedi sûrede kıssaya yer verilmektedir⁵⁶.

Meryem Sûresi'nde Meryem dışında sûrede adı geçen karakterler şunlardır: Zekeriyya, Yahya, İbrahim, İshak, Yakup/İsrail, Musa, Harun, İsmail, İdris, Âdem, Nuh (a.s) Bu şahsiyetler içinde Meryem ismi, açık bir şekilde yalnızca bir yerde

⁵¹ İslamoğlu, *Adayış Risalesi*, s. 86.

⁵² Kutup, *Fizilal*, I, 392; İbn Âşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, III, 235.

⁵³ Suyuti, *el-İtkan*, I, 15.

⁵⁴ Meryem, 19/79, 82.

⁵⁵ Zerkeşi, *Burhân*, I, 239-240; Suphi Salih, *Kur'an İlimleri*, s. 146-147; nüzulu ile ilgili bk. Ünver, *Mekki-Medeni İlmî*, s. 97.

⁵⁶ Yaşaroğlu, "Meryem Sûresi", *DİA*, XXIX, 242-243; Gökçar, *Meryem Sûresi Tefsiri*, s. 90.

anıldığı halde sûreye Meryem adı verilmiştir⁵⁷. Bu da şunu gösteriyor ki Allah toplumu inşa ederken *olayların dili* ile konuşmaktadır.

Sûre ile ismi arasında da münasebet vardır. Bikâi, tefsirinde sûrenin maksudunu tayin ettikten sonra o sûrenin ismiyle maksudu arasında irtibat kurmağa çalışır ve sûrelere verilen isimlerin ihtiva ettiği ana fikre göre verildiğini iddia eder. Bu hususta da şöyle der: “Her sûrenin ismi, o sûrenin maksudunun tercümanıdır. Çünkü her şeyin ismi, müsemmasıyla kendi arasında münasebeti açığa çıkarır.” Bu meseleyi başka bir ifadeyle şöyle izah eder: “Bir kimse, sûrenin isminden muradın ne olduğunu bilirse, o sûrenin maksudunu bulmuş olur. Kim de sûrenin maksudunu iyi anlarsa, o sûrenin ayetleri kıssaları ve bütün ifadeleri arasındaki münasebeti kolaylıkla gösterebilir”.⁵⁸

Kur’an-ı Kerim’de kadınları anlatan ayetlerde zevc/eş veya imree/kadın olarak zikredilirken Meryem ismi sarih olarak anlatılır. Bu da önemli ve anlamlı bir noktadır⁵⁹. Çünkü Mekke toplumunda bir erkeğin kadınla anılması aşâğılık olarak telakki edilmektedir. Böyle bir toplumda Meryem isminde tarihte yaşamış fakat tarih olmamış bir kadını Allah’ın muhatap alması Mekke toplumu için oldukça şaşırtıcıdır. Bunlarla beraber onuru zedelenen kadının Allah tarafından onurlandırılarak iltifata mazhar olması ona özel ve ayrıcalık kazandırmıştır. Mekke toplumunun gündeminde olmayan kadın Meryem kıssası üzerinden gündeme taşınır. Kadının şahsiyeti/kişiliği Meryem prototipinde inşa edilir. Meryem’in başından geçen ağır imtihana sabrı, ona büyük ödül olan müstakil sûreye isim olarak anılmak olarak verilmiştir. Bu sebepten Mekki sürelerdeki kadın tasavvuruna Meryem süresinden başlamak daha münasiptir.

a. Hz. Meryem’in Başat Özelliği: İffet

Meryem, tarihi süreçte hep temizliği ve iffeti ile anılır. Meryem ile alakalı ayetlere bakıldığında öne çıkan ana parametre iffetidir. Bu da Mekke toplumunda kadına olan bakışı değiştirmek içindir. Bu sadece Mekke toplumu için değil, modern dünyada da ilahi dinlerin müntesiplerinin ortak sembolü olarak anılmalıdır.

İslam öncesi Arap toplumunda Kur’an-ı Kerim’in anlattığı “*O müşriklerden her biri, Rahman’a yakıştırdığı kız evladı dünyaya geldiği haberini alınca, birden yü-zü mosmor kesilir, kederinden yutkunur durur...*”⁶⁰ ifadesinin arka planında erkeğin şerefının lekeleneyeceği korkusu vardı⁶¹. Kur’an-ı Kerim Hz. Meryem’e “*...N’olaydım, keşke bundan önce öleydim de unutulup gidenlerden olaydım*”⁶² dedirten iki zihniyeti/anlayışı bir zeminde buluşturuyor. Hatta Kur’an-ı Kerim Mekke toplumuna

⁵⁷ Gökkır, *Meryem Suresi Tefsiri*, s. 38.

⁵⁸ Bikâi, *Nazmu’d-Durer* (Yazma) Süleymaniye Küt./HKM, No: 149-150’den naklen Kara, *Bikai ve Tefsirdeki Metodu*, s. 254; ayrıca bk. Suyuti, *Tenasuku’d-Durer Fi Tenasubu’s-Suver*, s. 56-58; Yılmaz, *Ayetler ve Sureler arasındaki Münasebet*, s. 159; Tuncer, *Kur’an Surelerindeki Eşsiz Ahenk*, s. 200-220.

⁵⁹ Birışık, “Müphematu’l-Kur’an”, *DİA*, XXXI, 438.

⁶⁰ Zuhurf, 43/17.

⁶¹ Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 135.

⁶² Meryem 19/23.

“Yalnızca Rahman olana secde edin” dendiğinde, “Rahman da neymiş...”⁶³ diyerek saplantı içinde olduklarını ortaya koyuyorlardı. Allah’ı inkâr etmemelerine rağmen⁶⁴ “Rahman’ı inkâr ediyorlar”⁶⁵, “Rahman adının anılıp yüceltilmesine gelince; onu ısrarla tanımazdan gelen de yine onlar olur”.⁶⁶ Bunlarla beraber Meryem Sûresinde on altı defa Allah’ın Rahman sıfatı geçmektedir⁶⁷. Allah, rahmetin tecellisini özellikle kadın hususunda görünür olmasını istiyor ki, sûre rahmeti ifade eden ayetle başlayıp⁶⁸ aynı şekilde bitmektedir⁶⁹.

Allah Mekke toplumunun kadına bakışını değiştirmek için önce Meryem’i konu alıyor. Kur’an’ı Kerim’de bu şöyle anlatılır. “*Bir de iffetini koruyan o kadını (gündeme taşı) kuşkusuz ona da ruhumuzdan üflemiş; onu ve oğlunu (çağının) bütün insanları için (rahmetimizin) bir belgesi kılmıştık*”⁷⁰. Bu ayette isim olarak Meryem geçmiyor. İsim arka planda kalıp “iffetini koruyan kadın” olarak sıfatı öne çıkıyor. Kur’an-ı Kerim Hz. Peygamber (s.a)’in annesinden tek kelime bahsetmezken “İsa/Peygamber annesi Meryem” olarak anılması da anlamlıdır. Muhammed Hamidullah ayete anlam verirken “Meryem’i de hatırla” dedikten sonra “Hem kendin hatırla hem de başkalarına hatırlat” notunu düşer⁷¹. Fakat şunu unutmamak gerekir ki, iffet kadın erkek bütün inanan insanların sorumlu tutulduğu bir ahlaki değerdir⁷².

Mekki bir sûre olan Mü’minun’da ise şöyle anlatılır: “*Meryem’in oğlunu ve annesini birer ibret vesilesi kıldık ve onları pınarları akan ve yerleşmeye elverişli yüksekçe bir yere yerleştirdik*”⁷³. Burada amaç yüce Allah’ın temiz, taze hoş kokulu bitkilerin bulunduğu, suların aktığı, gözetip korundukları bir yerde onları barındırmasına işaret edilmiştir. Mekke toplumuna verilen mesaj kendini daha açık olarak göstermektedir⁷⁴. Kadın nesneleştirildiği, önemsenmediği, dinlenmediği, karar verilirken düşüncelerinin dikkate alınmadığı bir zeminde bu şekilde önemsenen bir portre ile karşılaşma oldukça anlamlıdır. Şöyle bir soru sorulabilir. Bir insan ne zaman kendini değerli hisseder? Kendini, kendinden daha büyük bir bütünün vazgeçilmez bir parçası olarak gördüğü zaman. İnsan kendini, vazgeçilmez, yeri doldurulmaz, emsalsiz, tek gördüğü an değerli hisseder⁷⁵. Yukarıda ifade edildiği üzere Kur’an-ı Kerim’de kadın ismi olarak sadece Meryem’in isminin anılması *değerli* olsun bir göstergesidir. Gündemde olmayanın gündeme alınması ve halen gündemde kalmayı başarması, meydana gelecek olumsuzlukların bu portre üzerinden

⁶³ Furkan, 25/60

⁶⁴ Ankebut, 29/61, 63; Lokman, 31/25.

⁶⁵ Ra’d, 13/30.

⁶⁶ Enbiya, 21/36.

⁶⁷ Meryem, 19/19-96.

⁶⁸ Meryem, 19/2.

⁶⁹ Meryem, 19/96

⁷⁰ Enbiya, 21/91.

⁷¹ Hamidullah, *Aziz Kur’an*, s. 453.

⁷² Nur, 24/30.

⁷³ Mu’minun, 23/50.

⁷⁴ Kutup, *Fizilal*, IV, 2467.

⁷⁵ Cüceloğlu, *İletişim Donanımları*, s. 107.

düzeltilmesi, değerli ve emsalsiz⁷⁶ oluşu anlatır. Hem kendi gündemine, hem ilk muhatapların gündemine, hem de tüm zaman ve zeminlerdeki muhatapların gündemine gelir. Zira gündeme taşınması istenen şahsiyet tarihi bir figür değil tüm zamanlarda geçerli değerler olan iffet ve adanışın sembolüdür. Özünde taşınması emredilen Meryem'in cinsiyeti ile beraber karakter ve şahsiyetidir⁷⁷.

Meryem Sûresi'nde ise Meryem'in anılması ve asırlar sonrasının insanına mesajın taşınması sûrenin 16-23 ayetlerinde Meryem'in nazara verildiği başat özelliği iffeti olduğu açıktır. Çünkü iffetsizliğin olduğu toplumda⁷⁸ verilecek mesaj bu olsa gerektir. Ayetlerde iffetin boyutunu göstermesi açısından şu önemlidir. Melek, eli yüzü "husnu's- sure" düzgün/ yakışıklı⁷⁹ bir erkek suretinde göründü⁸⁰. Genç güzel bir bayanın Melek misal bir erkeğe karşı bile kırmızı çizgilerinin olduğunu söylemesi oldukça önemlidir. Meryem'in iffeti sınıyanıyordu. Meryem bedeni ve ruhi saflığı, kendini Allah'a ibadete adaması, iffet ve namusunu koruması sebebiyle "Betûl" olarak adlandırılmıştır. Betûl ayrıca manevi mükemmellekle birlikte fiziki güzelliği⁸¹ de ifade ettiğinden, Hz. Meryem, zamanının en güzel ve en mükemmel kadını olarak da tanımlanmaktadır.

Hz. Yusuf'u görenler akılları başlarından alınmış gibi: "Aman Allah'ım! Bu bir insan olamaz, olsa olsa bu yüce bir melektir⁸²" diyorlardı. Vezirin hanımı için şunlar söyleniyordu. "...Sevda ateşi bağrını yakmış..."⁸³. O da bunu sonradan tescil etti". Arzumu tatmin için onu baştan çıkarmaya çalışan bendim..."⁸⁴. İki prototip sunulurak topluma mesaj verilir. Meryem karakteri üzerinden verilen bir başka mesaj da "Allah'ın rızıkları üstleneceğidir".⁸⁵

b. İstemeden Alma; Rızık

Arap toplumunda çocuklarının diri diri öldürülme⁸⁶ sebeplerinden birisi de onları besleyememe korkusu idi⁸⁷. Bu durumu Kur'an-ı Kerim şöyle anlatır: "*Şu halde, çocuklarınızı rızıkınıza ortak olur endişesiyle öldürmeye kalkmayın! Onları da sizi de besleyecek olan biziz. Şüphesiz onları öldürmek büyük bir cürümdür*".⁸⁸ Ayette sırf kız çocuklarının öldürüldüğü söylendiği gibi, "evlad" kelimesinden yola çıkarak hem erkek hem de kız çocuklarının öldürüldüğü de söylenmektedir⁸⁹.

⁷⁶ Bk. Mücadile, 58/22; Tevbe, 9/24.

⁷⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 582.

⁷⁸ Müslim, "Tefsir", 26, 27; Buhari, "Nikah", 36; Ebu Davut, "Nikah" 33; Aydın, "İslam'da Kadın", *DİA*, XXIV, 86.

⁷⁹ Zemahşeri, *Keşşaf*, II, 515; Duman, *Beyanu'l-Hak*, I, 439; Gökkar, *Meryem Sûresi*, s. 92.

⁸⁰ Meryem, 19/17.

⁸¹ Râğib el- İsfahâni, *Müfredat*, s. 48; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XI, 43.

⁸² Yusuf, 12/31.

⁸³ Yusuf, 12/30.

⁸⁴ Yusuf, 12/51.

⁸⁵ Buhari, "Cihad", 76; Tirmizi, "Cihad", 24; İbn Mace, "İkame", 78.

⁸⁶ Tekvir, 81/8-9

⁸⁷ Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb*, s. 44; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 135.

⁸⁸ İsrâ, 17/31; En'am, 6/151.

⁸⁹ Değerlendirmeler için bk. Çağl, *agm*. s. 207.

Kur'an-ı Kerim, Meryem'in rızık endişesi taşımadan Allah'ın kendisine nimet verdiğini⁹⁰ şöyle anlatır: "...Zekeriyya ne zaman Meryem'in odasına girse yanında hep yiyecek bir şeyler bulur ve kendisine: "Meryem! Bunlar da ne deyince, Meryem de: "Bunlar Allah'tan çünkü Allah, istediğine istetmeden de veriyor" diye karşılık verir-di".⁹¹ Meryem Süresi'nde de doğum yapmadan çocuklarını öldürmeye kalkan toplumun kadınlarına⁹² çocuklarının rızıklarını vereceğini şöyle anlatır:

"Derken, Ruh, ona aşağıdan şöyle seslendi: "Sakin üzülme!" dedi, "Rabbin senin alt yanında bir su arki meydana getirdi."

"Haydi, hurma dalını kendine doğru silkele, üzerine taze hurmalar dökülsün."

"Artık ye, iç, gözün aydın olsun! Eğer herhangi bir insana rastlarsan: "Ben Rahman'a oruç adamıştım de, o sebeple bugün hiç kimseyle konuşmayacağım"⁹³ Allah istediği kuluna kız erkek ayırımı yapmadan rızığını verir.

3. Anne Olarak Kadın

İslam öncesi Arap toplumunda kadının değersiz bir varlık olduğunda şüphe yoktur. Fakat annelik sıfatına sahip kadınların anneliğinden dolayı değerleri olduğu bilinmektedir. Aişe Abdurrahman Arapların anneye verdiği değeri şöyle anlatır: "Araplardan daha fazla annenin şeref ve ikramına değer veren eski zaman toplumunu bilmiyorum desem yeri var. Hatta cömertliği ile meşhur Hatemi Tai'ye cömertliği annesinden tevarüs ettiği ifade edilir⁹⁴.

Muallaka şairlerinden Amr b. Kulsüm kabilesi Tağlib ve Bekr kabilesi arasındaki bir anlaşmazlığın çözümlenmesi için hükümdara gelip daha sonra muallakalar arasına alınacak olan şiirini okumuş ve burada hükümdara karşı tehditkar bir dil kullanmış, buna kızan hükümdar ise Bekr kabilesinin lehine hüküm vermiş, daha sonra Amr ve kabilesinin gururunu kırmak amacıyla şaire haber gönderip annesinin, kendi annesini ziyaret etmesini istemiş, annesi de ziyarete gelmiş, fakat hükümdar, şairin annesinin kendi annesine hizmet etmesini isteyince Amr hükümdarı öldürmüştür⁹⁵. Bu naklin bir başka varyantında Amr ve annesi hükümdarı beraber ziyaret ederler. Hükümdarın annesi ile Amr'ın annesi Leyla arasında şu olay geçer:

-Leyla! Şu tabağı bana verir misiniz? Leyla ise canı sıkılarak şiddetle:

-İhtiyaç sahibi, ihtiyacını görmek için kendisi kalkmalıdır" karşılığını verir. Hükümdarın annesi Hind emrini tekrarlayıp, ısrar edince Leyla şöyle haykırdı: "Ah ne zillet bu! Ey Tağlib oğulları neredesiniz?! Oğlu bunu işitince:

"Bu günden sonra Tağlibliler için zillet yoktur" diyerek sıçradı, kalktı. Sonra etrafına bakındı. Otağda asılı bir tek kılıçtan başka silah yoktu. Sıçrayıp onu kaptı

⁹⁰ Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, III, 303.

⁹¹ Âl-i İmran, 3/37.

⁹² Mümtehine, 60/12.

⁹³ Meryem, 19/24-26.

⁹⁴ Aişe Abdurrahman, *Resulullahın Kızları*, I, 20-23.

⁹⁵ *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, s. 120.

ve Amr b. Hind'in kafasını kopardı⁹⁶. Meşhur şiirinin bir kısmını o gün söylediği ifade edilir⁹⁷. Mekke öncesi toplumda görülen bu özellik Kur'an-ı Kerim tarafından yoğun olarak annelik payesi üzerinden işlenerek⁹⁸ kadına manevi bir statü hatta anne baba için "öf bile demeyin"⁹⁹ diyerek manevi zırh ve dokunulmazlık oluşturmuştur.

Sa'd b. Mâlik'in rivayetine göre o: "*Şayet onlar seni körü körüne Bana şirk koşman için zorlarlarsa onlara itaat etme...*"¹⁰⁰ âyeti benim hakkımda nazil oldu, dedikten sonra şöyle devam eder: "Ben anneme iyilik eden birisiydim, Müslüman olduğum zaman annem: Ey Sa'd, senin uydurduğunu gördüğüm bu şey de nedir? Ya sen bu dinini bırakacaksın, ya da ölünceye kadar yemeyeceğim, içmeyeceğim de benim yüzümden seni ayıplayıp; ey annesinin katili, diyecekler, dedi. Ben: Ey anneciğim yapma, şüphesiz ben şu dinimi hiç bir şey için bırakacak değilim dedim. Bir gün ve gece geçti hiç bir şey yemedi. İzdırıp içinde sabahladı. Diğer bir gündüz ve gece daha kaldı ve hiç bir şey yemedi. İzdırabı şiddetlenmiş olarak sabahladı. Ben bu durumu görünce: "Ey anneciğim, biliyorsun, Allah'a yemîn ederim ki senin yüz canın olsa ve birer birer çıksa ben yine de bu dinimi hiç bir şey için bırakacak değilim. Dilersen ye, dilersen yeme, dedim. Bunun üzerine o da yedi."¹⁰¹ Rivayet anne katili olarak anılmanın toplumda kötü evlat imajı verdiğiine dikkat çeker.

Hz. Peygamber de hem anneye karşı davranışın nasıl olması gerektiğinin ölçüsünü vermiş¹⁰², hem de cennetin (kadınların değil) annelerin ayakları altında oluşunu ifade ederek kadına kadınlık değil, "annelik" üzerinden anlam yüklemiştir.

Rasulüallah'ın sütannesine olan saygısı¹⁰³, kendisine dadılık yapan Ümmü Eymen'e "annemden sonraki annem"¹⁰⁴ diye iltifat etmesi, Hz. Ali'nin annesi Fatıma bint Esed'e hususi ilgi gösterip ona da "annemden sonraki annem"¹⁰⁵ demesi annelik makamına yapılan vurgudur.

Hz. Fatma'ya "ümme ebiha"¹⁰⁶ *babasının annesi*, diye iltifat etmesi kızı üzerinden anneliğe yapılan vurgu, kız çocukları hakkındaki yanlış tasavvurun düzeltilmesini temin ediyor¹⁰⁷. Hatta geçmişte bu kutsilikten cariyelerin çocuğu olduktan sonra statü değiştirdikleri¹⁰⁸ bilinmektedir. Günümüzde de kadını içinde bulunduğu krizden çıkarmanın yolu annelik kavramının yoğun olarak işlenmesidir¹⁰⁹.

⁹⁶ Aişe Abdurrahman, *age*, I, 21-22.

⁹⁷ Şiiri için bk. Zevzeni, *Şerhu'l-Muallakati's-Seb'a*, s. 118-135.

⁹⁸ Anneye iyilik için bk. Bakara, 2/83; Nisa, 4/36, 62; En'am, 6/151; İsrâ, 17/23; Ahkaf, 46/15.

⁹⁹ İsrâ, 17/23.

¹⁰⁰ Lokman, 31/15.

¹⁰¹ İbn Kesir, *Tefsir*, VI, 339-340.

¹⁰² Tirmizi, "Bir", 3; Buhari, "Edep", 1; Ebu Ya'la, *Müsned*, V, 175; Ebu Davut, "Cihad", 32;

¹⁰³ Ebu Davut, "Edep", 129.

¹⁰⁴ İbn Hacer, *İsabe*, IV, 432.

¹⁰⁵ Nisaburi, *Müstedrek 'Ale's-Sahihayn*, III, 108.

¹⁰⁶ İbnu'l-Esir *Üsdu'l-Ğabe*, VI, 220; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 377; Ebu Nuaym, *Hilyetu'l-Evliya*, II, 39.

¹⁰⁷ Bk. Bâzergan, *Adım Adım Vahiy*, s. 171.

¹⁰⁸ Mevsili, *el-İhtiyar*, s. 563.

¹⁰⁹ Anne yapılan vurgu için bk. Ağırman, "Hz. Peygamber'in Anneleri", ss. 107-124.

Veyahut Kur'an-ı Kerim'in inşa ettiği "annelik hukukunu" yeniden gündeme taşımak gerekir¹¹⁰.

Annelik duygusu, kadın psikolojisindeki temel duygulardan biridir. Canlılar içerisinde çok özel bir histir. Annelik duygusu içinde sevgi, şefkat, iyilik, doğruluk, merhamet gibi çok farklı duygu tabakaları vardır. Annelik, bu duygu katmanlarının hepsini içine alır.

Annelik duygusu bir insanın hayatındaki bütün iyi duyguların, iyi özelliklerin girdiği kapıdır. Çocuğu hayata hazırlayan, ona önderlik yapan, hayatın zorlukları ile nasıl baş edeceğini öğreten annedir¹¹¹. Sevgisi yoğun olan annelerin, duyu ötesi algıları vardır. Annelik duygusunun beş duyunun sınırındaki altıncı bir duyuyu olduğu söylenmektedir¹¹².

Meryem Sûresi'nde Meryem'in annelik sıfatı öne çıkarılarak değer atfedilmektedir. Çünkü annelik Kur'an'ın değişik ayetlerinde özel bir kategoride değerlendirilmektedir¹¹³. Biyolojik olarak da annelik hormonu oksitosin kadında bulunmaktadır. Babada babalık hormonu yoktur¹¹⁴. Bu ayrıcalık ilahi irade tarafından anneye verilmiştir.

Meryem Sûresi'ndeki 27-33 ayetleri, Meryem ve oğlu arasındaki ilişkiye mucize olarak¹¹⁵ bakmaktan ziyade hayat rehberi olan ilahi metnin toplumsal problemlere nasıl çözüm kaynağı olacağı açısından da görmek gerekir. Yoksa mucize şeklinde yapılacak okumalarda kadın problemi dâhil başka problemlere Kur'an üzerinden çözüm üretme zorlaşır. Meryem rol-modeli değil, Meryem kültü oluşür¹¹⁶.

Kadınlardan Peygamber gelip gelmediği hususu geçmişte olduğu gibi yeniden tartışılmalı¹¹⁷ kadınlık âlemine katkı sağlar. Kadınların kimlik ve kişilik sahibi olmalarında rol-modeller üretilmiş olur. Dinin hayata taşınmasında Peygamber eşlerinin yeri küçümsenemez ölçüdedir. Fakat Kur'an'ın anlattığı başta Meryem olmak üzere diğer kadın karakterlerinde dinin hayata anlam katmasında yerleri de oldukça fazladır. Zira Hz. Peygamber (s.a) şu ikazı yapmıştır: "*Hıristiyanlar Meryem oğlunu uçurduğu gibi beni de uçurmayın. Ben sadece Allah'ın kuluym, benim için: "Allah'ın kulu ve elçisi" deyiniz*".¹¹⁸ Bütün kıssalar yeni insan modelleri üretmek için zikredilir. Bu modellerden birisi de Hz. Musa'nın annesidir.

¹¹⁰ Ahkaf, 46/15; Lokman, 31/14-15; Bakara, 2/233.

¹¹¹ Aydınlar-Tarhan, *Hayata Dair*, s. 174.

¹¹² Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, s. 299-300.

¹¹³ Kur'an-ı Kerim'in Mekki ayetlerinde anneliğe yaptığı vurgular için bk. Neml, 27/19; İsrâ, 17/23-24; Hud, 11/71-72; En'am, 6/151; Lokman, 31/14-15; Ahkaf, 46/15, 17; Zariyat, 51/29; Nuh, 71/28; İbrahim, 14/41; Enbiya, 21/90; Ankebut, 29/8.

¹¹⁴ Tarhan, *Güzel İnsan Modeli*, s. 123.

¹¹⁵ Farklı izahlar için bk. Tümer, *Hiz. Meryem*, 65-170; Gökür, *Meryem Sûresi Tefsiri*, s.90-115.

¹¹⁶ Gökür, *age*, s. 115.

¹¹⁷ Kadınların peygamberliği için bk. Harman, "Meryem", *DİA*, XIX, 241; Tümer, *age*, s. 169-170; Ayyette peygamberin cinsiyeti değil beşeri oluşu vurgulanır, Enbiya, 21/7-8; açıklama için bk. Maturidi, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, IX, 260; Şimşek, *Kur'an Tefsiri*, III, 365.

¹¹⁸ Buhari, "Ehadisu'l-Enbiya", 49.

a. Hz. Musa'nın Annesi

Mekke döneminde nazil¹¹⁹ olup Hz. Musa'nın annesinden bahsettiği için kadınlarla ilgili ayetleri içeren sûrelerden birisi de Kasas Sûresidir. Kasas kıssa kelimesinin çoğuludur. Bu sûrenin indiği ortamda yukarıda ifade edildiği gibi Hristiyan nüfusundan bahsetmek mümkün olmadığı gibi Yahudi nüfusundan da bahsetmek zordur¹²⁰. Bu sûrenin Yahudi toplumuna Hz. Musa ile ilgili mesaj vermekten ziyade, Mekke toplumuna annelik kavramı üzerinden mesaj vermektir.

Hz. Mûsâ, Kur'ân-ı Kerîm'in otuz dört sûresinde yüz otuz altı yerde zikredilmektedir ve Kur'an ile sahih hadislerde geçmiş peygamberler arasında kendisinden en çok söz edilen peygamberdir¹²¹. Hz. Mûsâ'nın diğer çocuklar gibi öldürülme tehlikesi ortaya çıkınca, annesine çocuğunu emzirmesi, endişelendiği takdirde onu bir sandığa koyarak nehre bırakması ve kaygılanmaması bildirilerek oğlunun kendisine geri getirileceği ve ileride peygamber olacağı müjdelendir. Annesi onu daha fazla gizleyemeyeceğini anlayınca söyleneni yapar ve çocuğu bir sandık içinde nehre bırakır, Musa'nın ablasına da kardeşinin akıbetini uzaktan gözlemesini söyler. Firavun'un ailesi onu nehirde bulup alır; Firavun'un karısı öldürülmemesini, evlât edinilmesini ister. Mûsâ, Mısırlı hiçbir süt anneyi kabul etmeyince ablası ona bir süt anne bulmayı teklif eder, böylece Mûsâ tekrar annesine kavuşturulmuş olur¹²².

Kasas sûresi 7-13 Ayetlerine bakıldığında anne ve çocuk ilişkisinin temel boyutları ortaya çıkmaktadır. Hz. Musa'nın annesinden başkasını emmemesi, anne ve çocuk arasındaki içkin doğayı ortaya koyar. Ayrıca kız kardeşin erkek kardeşe olan sevgisi kardeşliği vurgular. Yukarıda ifade edildiği üzere kadına esasen fazilet ve değer katan hususun annelik olduğu vurgulanmaktadır¹²³.

Ayetlerde Allah'ın hem kudretini göstermesi, hem Firavun'un acziyetini sergilemesi, hem de Hz. Peygamber (s.a)'i tesellisi gibi hususların yanı sıra, başat olarak anneliğin olmazsa olmazı olan karşılıksız sevgiyi ifade eden “*şefkat*” görülmektedir.

Mekke toplumunda kızlar öldürülüp erkekler sağ bırakılırken, Mısır toplumunda erkeklerin öldürülüp kadınların sağ bırakılması söz konusudur. Bu da tarih boyunca bütün cinslerin mağduriyete uğrayabileceğini göstermektedir.

Ayetlerde Firavun'un eşi “...*Bana da, sana da neşe kaynağı olacak sevimli bir çocuk! Öldürmeyin onu, olur ki bize fayda sağlar, bakarsın biz onu evlat da ediniz...*”¹²⁴ derken, son “sözün” kadında bittiği görülmektedir. Bu da kadının sözünün geçerli olmadığı bir toplumda kadının sözünün dikkate alınması gerektiğini göstermektedir. Yine sûrenin 26. Ayetinde Kızlardan biri: “*Babacığım dedi, “bunu işçi olarak tut! Zira senin çalıştıracağın en iyi adam, böyle kuvvetli ve güvenli biri olmalı-*

¹¹⁹ Suyuti, *İtkan*, I, 9; Yaşaroğlu, “Kasas Sûresi”, *DİA*, XXIV, 536.

¹²⁰ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 552; Güner, *age*, s. 74-75.

¹²¹ Hz. Musa ve annesi ile ilgili bk. Harman, “Musa”, *DİA*, XXXI, 207-212; Kara, *Kur'an'a Göre Hz. Musa* s. 179-193; Sayı, *Firavun, Haman ve Karun Karşısında Hz. Musa*, s. 40-45.

¹²² Kasas, 28/7-13; ayrıca bk. Taha, 20/38-39; *Kitab-ı Mukaddes*, Çıkış, 1/8-22; 2/2-6; 7/7.

¹²³ Dilmaç *Kur'an'da Kadının Konumu*, s. 106-110; Zâbelavi, *Kur'an ve Sünnette Annelik*, s. 181-183.

¹²⁴ Kasas, 28/9.

*dır*¹²⁵ derken son sözün yine sezgisi/feraseti sayesinde¹²⁶ “kadında” bittiği¹²⁷, ayrıca kadının erkeği okuma biçimini de görmek mümkündür. Bir de Meryem’de olduğu gibi kızın çocuğunun dikkat çeken özelliği 25. ayette “ istihya” formunda anılmaktadır. Bu da duruşunu ifade eden “utana sıkıla” şeklinde ifade edilmektedir.

Kasas 26. Ayette erkeğin “kuvvetli ve güvenli” oluş özelliklerine dikkat çekilmektedir. Yapılan araştırmalarda, evliliği sağlam tutan şeyin erotik ve romantik çekim gücünden ve çıkar ilişkisinden çok, paylaşım ve duygusal yardımlaşmanın sağladığı *emniyetli bir liman* duygusu olduğu ortaya konmuştur¹²⁸.

Güç kadını koruma, güven ise emniyetli bir zeminde yetişmesini temin etmede öne çıkan esaslardır¹²⁹. Mekke toplumunda güç kadının hayatına son vermiş, güven de yerini ihanete bırakmıştı. Buna karşın Kur’an-ı Kerim erkeği insan varlığının bir parçası olan kadının kavvamı/koruyucusu¹³⁰ ve birbirini denetleyen/evliya¹³¹ olarak ilan etmiştir.

Kadının anneliği dışında da pek çok toplumsal değer üreteceğini söylemek mümkündür. Aşağıda zikredilecek olan Sebe Melikesi örneği toplumsal değer üretmenin yalnızca cinsiyet üzerinden değil, ehliyet ve liyakat eksenli olması gerektiği mesajını verir¹³². Bu da kadının değersiz görüldüğü bir toplumda anlamlı bir mesajdır.

4. Yumuşak Güç Sahibi Kadın; Sebe Melikesi

Kur’an-ı Kerim’in indiği coğrafya birçok açıdan sosyal değerlerini yitirmekle yüz yüze kalan bir toplumu simgeler. İlahi metin indiği yerin varlığına, kimliğine, iç dengesine, güvenliğine anlam ve değer katmak için nazil olmuştur. Mekke toplumunda sosyal hayatta görünür olmayan kadının bazı rol-modeller üzerinden görünür olması ancak Kur’an sayesinde mümkün olmuştur.¹³³ Kur’an-ı Kerim insanlık tarihinin yürüyüşüne olumsuz¹³⁴ veya olumlu¹³⁵ anlamda tanıklık eden bazı karakterleri geçmişte bırakmayıp çağlara taşır. Kur’an-ı Kerim zikrettiği karakterlerin yaşadığı tarihe, ismine, cinsiyetine, fiziğine, anatomik özelliklerini değil, karakterini ve ürettiğini önemser. Bu değerleri başat ve görünür hale getirip yeni karakterlerin inşasını temin eder. Mekke toplumunda adeta cinsel bir meta olan kadın, Kur’an’ın anlattığı kadın örnekleri üzerinden yeni bir toplum kurgusunda

¹²⁵ Kasas, 28/26.

¹²⁶ Elmalı, *Hak Dini*, V, 38.

¹²⁷ Ahlaki özellikler için bk. Söylemez, *Kur’an’da Kadın Kıssaları*, s. 70-85.

¹²⁸ Tarhan, *Güzel İnsan Modeli*, s. 207.

¹²⁹ Bigiyef, *Hatun*, s. 18.

¹³⁰ Nisa, 4/34.

¹³¹ Tevbe, 9/71.

¹³² Sürer, *Kadınlarla ilgili Kur’an Yorumlarının Değerlendirilmesi*, s. 195-197.

¹³³ Kadın ve sosyal hayattaki yeri için bk. Şakka, *İslam Kadın Ansiklopedisi*, I, 94.

¹³⁴ A’raf, 7/83; Şuara, 26/171; Neml, 27/57; Hud, 11/40, 78-79; Hicr, 15/60, 71; Saffat, 37/135; Ankebut, 29/32-33; Tebbet, 111/1-5.

¹³⁵ Meryem, 19/16-29; Enbiya, 21/91; Mu’minun, 23/50; Kasas, 28/9; Havva ile ilgili bk. A’raf, 7/19-23, 27, 189; Zümer, 39/6; Rum, 30/21; Taha, 20/115-122.

öne çıkarılan, aktif değer haline dönüşmüştür¹³⁶. Böylelikle kadın, meta konumundan çıkarılıp toplumda aktif bir özne olma bilincine yükselmiştir¹³⁷.

Sebe melikesi Belkıs'a gelince, Muhammed Esed, Kur'an'ın tarihi karakterlerle ahlaki zeminin tesisi için başvurulmasının sebebini şöyle açıklar:

"...Kur'an bu tür menkıbeleri, belli birtakım evrensel ahlaki gerçekleri temsiller yoluyla dile getirmek için birer vasıta olarak sıkça kullanmaktadır. Kur'an bu menkıbelere, özellikle bunlar daha İslam'dan önceki dönemlerde Araplar'ın diline, şiir kültürüne kuvvetle nakşolmuş ve efsanevî muhtevalarının doğruluğunu ya da yanlışlığını tartışma dışı bırakacak kadar Arap muhayyilesinde kültürel bir realite olarak yer etmiş unsurlar olduğu için, bir ifade aracı ve tarzı olarak başvurmuştur. Kur'an'ın menkıbelerde ilgilendiği tek şey onların özünde yatan manevî gerçeklerdir yahut onlar aracılığıyla dile getireceği gerçeklerdir. Kur'an bu çok yönlü, çok düzeyli gerçekleri, bazen açıkça, bazen îma yoluyla ve çoğu zaman da temsîlî bir üslup içinde, ama her zaman bizim kendi içimizde, ruhumuzun derinliklerinde yatan çatışmalara, gizli saiklere dikkat çekerek ortaya koymaktadır..."¹³⁸ Böyle yapmakla hem geçmişî güne getirmeyi, hem de güncel olanı geleceğe yansıtmayı hedeflemektedir¹³⁹.

Bu bağlamda, Neml Suresinde anlatılan Sebe Melikesidir. Kendisinin stratejik fikri derinliğe sahip olduğu, ayetler okunduğunda görülmektedir. Neml Sûresi Mekki'dir¹⁴⁰. Sebe Melikesini anlatan Neml sûresi 22-37 ayetlerine bakıldığında ayetlerde ontolojik olarak karar verirken duygusal ağırlıklı bir varlık olan¹⁴¹ kadının aksine, rasyonelliği elden bırakmayan karakter dikkat çekmektedir. Kadının erkek danışmanları kimliği ile "fitne unsuru" olmadan son derece rahat istişare ettiği görülmektedir. Melike'nin şiddetten uzak durması modern zamanlarda gündeme gelen ince güç/soft power ile yürütülen faaliyetlerin konjektürel istikrarın sürmesini ve dinamik dönüşümlerin yaşanmasını temin etmekte daha etkili olacağı mesajı alınabilir. Bu da gösteriyor ki toplumun şefkat sarmalına kavuşması için kadının dindarlığının yeniden inşası ile toplum şiddetten uzak kalabilir¹⁴². Aynı zamanda kadının sosyal hayattaki özne olmasının gerekliliğinin bilinen modeller üzerinden ortaya konmasıdır¹⁴³. Doğrudan Allah'a muhatap olması önemli bir noktadır. Bu kadını daha çok güvenli bir varlık haline getirir. Fakat şurası unutulmalıdır ki; Sebe Melikesi anlatılırken kariyerine dikkat çekilir.

Sebe Sûresi'nde Melikenin stratejistliği şöyle dikkate verilir: "...Hükümdarlar bir ülkeye girince oranın düzenini altüst eder, halkının eşrafını da sefil ve zelil ederler. Evet, istilacılar hep böyle yaparlar"¹⁴⁴". Genelde güç ve iktidar sahibi olarak er-

¹³⁶ Fidan, *Kur'an'da Kadın İmgesi*, s. 122-124.

¹³⁷ Savaş, *Hız Muhammed Döneminde Kadın*, s. 53, 152.

¹³⁸ Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 761.

¹³⁹ Fidan, *age*, s. 142.

¹⁴⁰ Suyuti, *İtkan*, I, 9; Bazergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, s. 34.

¹⁴¹ Tarhan, *Kadın Psikolojisi*, s. 177.

¹⁴² Kutub, *Fizilali'l-Kur'ân*, V, 2638; Tarhan, *age*, s. 179; Sürer, *age*, s. 183.

¹⁴³ Marancı, *Hukuk Felsefesi Açısından Kur'an'da Kadın*, s. 118-120.

¹⁴⁴ Neml, 27/34.

kekler görülürken, bir kadının da zekiliği ve duygusal etkileme gücünü kullanarak, hem gücü kullanmayı hem de sorunları çözmeyi başardığını örneklemektedir¹⁴⁵.

Neml 34 ayetinin tefsiri ile ilgili olarak Mevdudi, Melikenin tavrını şöyle açıklar: "...Kraların başka ülkeleri işgal etmeleri, galip orduların esareti altına girmiş olan halklara karşı uyguladıkları baskı ve şiddet, hiçbir zaman onların ıslahı ve hayrı uğruna olmamıştır. Bir topluma Allah'ın lütfettiği imkân ve gıda kaynaklarını ele geçirmek ve sömürmek işgallerde her zaman değişmez hedefler olagelmıştır. Böylece o toplum, direnemeyecek ve ülkenin imkânlarından hiçbir pay alamayacak bir şekilde kuvvetsiz ve zayıf bir duruma düşürülür. Bu hedefe ulaşmak için de ülkenin refah, güç ve saygınlığını sağlayan tüm kaynaklarına el koyar. Bir milletin saygınlık ve bağımsızlığını sağlayan her şeyini yok eder. Neticede yerlilerin, sömürgeci emperyalistleri taklit ve kültürlerine karşı hayranlık duymaları sağlanmış olur"¹⁴⁶.

Kur'an'da övgüyle sunulan kadın karakterleri "*tarihsel şahsiyetlere*" referans olmalarının ötesinde "*yaşayan her kadına*" kendini nasıl anlaması gerektiği hususunda bir tür yol göstericilik görevini görür. Yaşayan kadının doğrudan kendisini hedef almadan onun kendisini geleceğe nasıl yansıtması gerektiği noktasında da bir ayna görevi görür.

Sebe Melikesine tutulan aynada "*kendisine her şeyin bolca verildiği*"¹⁴⁷ *tıpkı Hz. Süleyman için "...her şeyden bolca nasip verildi..."*¹⁴⁸ diyerek analogi yapılmaktadır¹⁴⁹.

Melikeye verilen ve "büyük bir imkâna/saltanata sahip"¹⁵⁰ bir konumda olup "âlemlerin Rabbine teslim oluyorum"¹⁵¹ derken Melike'deki bilinç düzeyinin yüksekliğini ve *manevi derinliğinin*¹⁵² boyutunu göstermektedir.

Kur'an'ın Sebe melikesi dâhil diğer bazı tarihsel kadınlar üzerinden anlattığı kadın karakterler Mekke toplumu başta olmak üzere ondan sonraki dönemlere yönelik olarak ahlaki rol modeller hususunda işlev gören ideal örneklerdir. Kur'an kendi dönemindeki kadınlar üzerinden geleceğin projesini inşa etmektedir¹⁵³. Kur'an-ı Kerim ısrarla kadının kişiliğini/karakterini muhatap almaktadır.

5. Eş Kimliğine Sahip Olarak Kadın

Arapların kadına karşı tavırlarını ve aile anlayışlarını tek bir çizgide toplamak çok zordur. İslam'ın onaylayıp devam ettirdiği meşru evlenme tarzının ve aile hayatının İslam öncesi Mekke ve Yesrib'inde oldukça yaygın ve rağbette olduğunu,

¹⁴⁵ Tarhan, *Toplum Psikolojisi*, s. 210.

¹⁴⁶ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, IV, 111.

¹⁴⁷ Neml, 27/23.

¹⁴⁸ Neml, 27/16.

¹⁴⁹ Zemahşeri, *Keşşaf*, III, 144.

¹⁵⁰ Neml, 27/23. Ayette kendisine verilen saltanat ve imkânların "nekre" belirsiz olarak gelmesi anlamlıdır.

¹⁵¹ Neml, 27/44; bilgi için bk. Bedir, *Kur'an-ı Kerim Atlası*, s. 473-476.

¹⁵² Bk. Küçük-Ceyhan, "Rabia el-Adeviyye", *DİA*, XXXIV, 380-382.

¹⁵³ Fidan, *age*, s. 143.

hür kadının toplumda oldukça saygın bir yere sahip bulunduğunu, evlilik dışı ilişkinin çoğunluk nezdinde çirkin görüldüğü bilinmektedir¹⁵⁴. Hz. Peygamber ile Hz. Hatice'nin evliliği, Araplar arasında yaşatılan ortak değerleri göstermesi bakımından örnek olarak hatırlanabilir¹⁵⁵.

Allah'ın erkeğe ve dişiye yemin etmesi¹⁵⁶, birini "öteki" olamayacağı ama ötekisiz de olamaz gerçeğine dikkat çekmektedir¹⁵⁷. *Zevce* de birisi olmadan ötekisi olmayan anlamındadır. Arap dilinde "ayakkabının tekini ifade için *zevce* "nialihi" "ayakkabısının eşi" ifadesi kullanılır¹⁵⁸. Türkçe de şöyle kullanılır. Eş: "birbirinin aynı olan veya birbirine çok benzeyen iki şeyden her biri, benzer. Karı kocadan her biri, hayat arkadaşı, refik, refika..."¹⁵⁹ denir. Terazinin iki kefesinden birisi olarak, yani biri birsiz olmama durumunu ifade eder¹⁶⁰.

İnsanlık tarihi iki eşin yeryüzüne inmesiyle başlar. Kur'an-ı Kerim bu iki eşin; Âdem ve Havva'nın serüvenine Mekki ayet ve sûrelerde yer vererek¹⁶¹ ideal olan modeller olarak bütün insanlığa sunar. Bu sunuşta iki cinsin bütünlüğünü görmek mümkündür. İnançta tevhid birlik düşüncesinin tezahürü olarak kendini gösterdiği gibi, aile de iki cinsin bir araya gelmesi ile bütünlük meydana gelmesidir.

Kur'an-ı Kerim model olarak gösterdiği Hz. İbrahim'in¹⁶² eşi için duası¹⁶³ ve yakınlığına dikkat çeker¹⁶⁴. Hz. Zekeriyya ve eşi anlatılır¹⁶⁵. Yukarıda anlatıldığı üzere fikri üstünlüğü ile dikkat çeken Hz. Musa ve müstakbel eşini zikreder¹⁶⁶. Bütün bunlar da eşler arası denklige kısacası "dünyaların birliği"ne işaret eder denebilir¹⁶⁷. Kadını farklı ve vazgeçilmez kılan kadının kadınlığından ziyade eş oluşudur. Eş oluş kadını eşsiz yapar. Kur'an-ı Kerim Mekke toplumunun olumsuz kadın tasavvurunu eş olma kimliği üzerinden dönüştürüyor. Modern dönemlerde içi boşaltılan ve "ateşten gömlek giymek" olarak algılanan kavramlardan birisi "eş" ve diğeri de "aile" dir. Kur'an-ı Kerim'in çizdiği değerler dizisi ile bunların yeniden inşasına ihtiyaç vardır. İnsani ve evrensel iyilik temelinde kadın ve erkeğin yeniden tanımlanması gerekmektedir.

Musa Carullah eş için şöyle der: "Yaratılış ve yaratılış ile ilgili bütün tedbirlerin gayesi ailedir. Aile, hayatın cenneti ve ebedi cennetin başlangıcıdır. Allah'ın

¹⁵⁴ Taberi, *Tefsir*, XXVIII, 78; İbn Kesir, *Tefsir*, IV, 354.

¹⁵⁵ Bardakoğlu, *agm*. s. 17.

¹⁵⁶ Leyl, 92/3.

¹⁵⁷ Fidan, *age*. s. 148.

¹⁵⁸ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, "z-v-c", mad. III, 1885.

¹⁵⁹ Türkçe Sözlük, "Eş" mad. s. 655.

¹⁶⁰ Hatiboğlu, "İslam'ın Kadına Bakışı", s. 234; Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", s. 270.

¹⁶¹ A'raf, 7/19-23; Taha, 20/115-122; Zümer, 39/6; Rum, 30/21

¹⁶² Mümtehine, 60/6.

¹⁶³ İbrahim, 14/37.

¹⁶⁴ Hud, 11/71-73.

¹⁶⁵ Meryem, 19/4-8.

¹⁶⁶ Kasas, 28/23-27.

¹⁶⁷ Fidan, *Değişen Dünyada Kadın*, s. 35.

Âdemi yeryüzüne halife yapmaktan, tabiatı emrine vermekten ve melekleri ona secde ettirmekten gayesi ailedir, yani erkek ve kadının birliğidir. Hatun olmayınca Âdem hiçbir yere yerleşemez, cennet yüzü göremez, hayatın lezzetini alamaz, halifelik şerefinde kalamaz, tabiatı da emrine alamaz. Âdem yalnız başına bir yarımıdır. Hatunla beraber tam olur. İki erkekten bir şey çıkmaz. Hatun olmayınca cennet te olmaz, aile de olmaz. Demek ki, hatun ailenin esası, erkeğin refikası, hanenin hanımefendisidir. Âdem için, yani eşi için birinci cenneti kendi varlığıyla, kendi eliyle bina eden de yine hatundur¹⁶⁸.

Kur'an-ı Kerim aynı zamanda eşiyile aynı dünyaları paylaşmayan ve ideal olmayan eşlerden bahseder. Bunlar Nuh'un¹⁶⁹, Lut'un¹⁷⁰ ve Ebu Leheb'in¹⁷¹ eşidir. Bir de Hz. Yusuf zamanında yaşayan kadın modeline dikkat çeker¹⁷². Bunlardan iyi örnekleri maksimize ederek, kötü örnekleri de minimize ederek vermektedir. Analoji yaparak şunu söyleyebiliriz; Her sene Kıbrıs Adası kadar *toprağın aşındığı* bir toplumda tedbirler alınır da, aynı ölçüde *değerlerin aşındığı* cemiyette *iyi örnekler* üzerinden tedbir alınmazsa sosyal problemlerin, insani felaketlerin önüne geçmek zorlaşır.

Medine'deki nüzul sürecinde kadınlara taalluk eden şahitlik¹⁷³, miras¹⁷⁴, evlilik¹⁷⁵, boşanma...¹⁷⁶ gibi hususlar Mekke'de inen ayetlerin ortaya koyduğu ahlaki zemin üstüne bina edilir. Böylece ahlak altyapısına bağlı meşruiyetini ve kuvvetini oradan alıp bir hukuk düzeninin de temelleri atılmıştır. Bu özellik, ahlakın tarihsel olarak hukuktan daha önce var olduğunu söyleyen hukuk tarihçilerini teyit etmektedir¹⁷⁷. Ahlak sorunu göz önüne alınmadan hukukun temellendirilmesi mümkün değildir. Hatta hukukun ahlaka bağlı olduğu¹⁷⁸, daha açıkçası onun bir türevi olduğu ya da olması gerektiği hususunu, yukarıda geçtiği üzere vahyin kronolojik önceliklerinde ve hukuk tarihinde görmek de mümkündür.

Ahlaki ilkeler, esasen insan ilişkilerini düzenlemekle birlikte, insanın ürettiği bir değer değil, onu aşan bir olgudur; dolayısıyla aşkın bir kaynağa sahip olmalıdır. Platon'un dediği gibi, "*erdem hiçbir zaman bilgi olmaz, öğretilemez, tanrısal bir esindir, aklın katılmadığı tanrısal bir armağandır*"¹⁷⁹ Dinlerin, aşkın değerlerin göz ardı edildiği, fizik dünyaya ve insan eylemlerine endeksli ahlak anlayışlarının toplumsal bunalımları aşmaya yetmeyeceği her geçen gün daha çok görülmektedir¹⁸⁰.

¹⁶⁸ Bigiyef, *Hatun*, s. 48.

¹⁶⁹ Hud, 11/40.

¹⁷⁰ A'raf, 7/83; Hicr, 15/60; Şuara, 26/171; Neml, 27/57; Ankebut, 29/32; Saffat, 37/135.

¹⁷¹ Tebbet, 111/4-5.

¹⁷² Yusuf, 12/23-32, 51-53.

¹⁷³ Bakara, 2/282.

¹⁷⁴ Nisa, 4/11.

¹⁷⁵ Nisa, 4/3, 22, 127; Nur, 24/3.

¹⁷⁶ Bakara, 2/231, 232, 236; Talak, 65/1.

¹⁷⁷ Yaman, "Kur'an'da Yasanın Arka Planı Olarak Ahlak", s. 172.

¹⁷⁸ Kılhoğlu, *Ahlak Hukuk İlişkisi*, s. 313-339.

¹⁷⁹ Platon, *Yasalar I*, s. XIV.

¹⁸⁰ Yaman, "İslam Ahlakının Ameli Boyutu", s. 194; Köylü, *Küresel Ahlak*, s. 61-62.

Kur'an her şeyden önce iman ve ahlaki önemsemekte, hukuku bu iki temele oturtmakta, adalet merkezli bir yapılanma ve davranış modeli sunmakta, inananların bu modele samimiyetle bağlanmalarını istemektedir. Kur'an-ı Kerim insanı, kolluk ya da yargı kuvvetinin korkusuyla değil, *vicdan murakabesiyle* ve yaratıcısının hoşnutluğunu elde etmeyi arzulayarak davranış sergiler; gözden ırak yalnızlıklarda da ahlaka, hukuka saygılı olur.

Dini bireyin ve toplumun gündeminden tam olarak çıkarmasa bile oldukça marjinalleştiren sekülerleşme, bertaraf ettiği değerlerin yerini, rasyonel ve insan eylemleri temelli kendi ahlakıyla dolduramadığı için boşluklar oluşmuş, değerden arındırılmış ortamlarda, insan insanın kurdu haline gelmiştir. Geleneksel anlam dünyası ve değer dizgesini yitirenler bir de sürekli hazcı ve bireyci telkinlere maruz kalınca kontrolden çıkmış; Kur'an'ın ifadesiyle "hevasına tapan" *güruh*¹⁸¹ haline gelmiştir. Bu *güruh* içinde ahlakın esası sayılan hikmet, şecaat, ölçülülük ve adaletin¹⁸², haram ve helal kaygısının, hesap günü korkusunun bir anlam taşımayacağı açıktır¹⁸³. Modern zamanların Müslüman'ı amel konusunda gittikçe daha az duyarlı hale gelince, ahlaki besleyen damarlar da kurumaya yüz tutmuştur¹⁸⁴. Ahlaki zeminin kayganlaşan insanlığın genel insan sorununu çözemediği gibi, özel de kadın problemini de çözemeyeceği izahtan varestedir.

Sonuç

Mekke'de inzal olup insan cinsinin düşünce birikimi ile tefsir ve te'vil edilen ilahi metin o günden itibaren beşerin anlam dünyasına anlam katmaya devam etmektedir. İlahi mesajın bulunduğu coğrafyanın temel argümanı erkeğin ontolojik olarak üstün, kadınların ise eksik, zayıf ve hatta ikincil varlık olduğu şeklindedir. İlahi iradenin Kur'an-ı Kerim ile Mekke toplumunda cinsiyet farklılığına hiyerarşik bir anlam yükleyerek erkeklerin asıl, kadınların ise ikincil bir varlık olmadığını, buna karşılık zihinsel ve fiziksel olarak farklılıkların her iki cins için de olabileceğini, üstünlüğün ancak takva ile olacağını insanlığa bildirmektedir.

Bu bağlamda Mekke'de nazil olan Kasas Sûresi'nde Hz. Musa'nın annesinin konumu, Neml Sûresinde anlatılan sosyal hayattaki *kadın prototipinde* ve yine Mekke'de nazil olan Meryem Sûresi ve diğerlerinde başta Hz. Meryem olmak üzere kadını 'cinsiyet merkezli' algılardan 'annelik' makamına taşıyarak 'babalık'la eşitleyerek, 'aile' olarak anlamlı bir yaşam tarzına yükseltmiştir.

Özellikle Meryem'in özel bir konumu vardır. Çünkü Yahudilikte aşağılanan, Hıristiyanlıkta ilahlaştırılan Meryem'in, Kur'an'da Allah'a olan bağlılığı, adanmışlığı, tertemiz oluşu, seçilmişlik ve üstünlüğün temsilcisi olarak sunulması, Hz. Meryem'in şahsında kadına verilen değer dikkate değer bir örneğidir.

¹⁸¹ Furkan, 25/43; Casiye, 45/23; Kasas, 28/50.

¹⁸² Gazzâli, *Ihyau Ulumiddin*, III, 374.

¹⁸³ Yaman, *age*. s. 179.

¹⁸⁴ Yaran, *Ahlak ve Etik*, s. 76.

Mekke döneminde kadına bakış açısında problematik oluşturan (şahitlik, miras, çok evlilik) hususlarından önce ilk nüzul sürecinde insanların insanlığına değer katan ahlaki alan oluştuğu/oluşturulduğu gözlenmektedir. Mekki ayetlerde sevginin ve merhametin öne çıktığı daha sonraki süreçte hukuki hükümlerin yüksek ahlaki düzey üzerine bina edildiği görülmektedir. Bununla Ahlak-hukuk ikilisinin sağlıklı zemine oturması istenmiştir. Çünkü sevginin ve merhametin cinsiyet ve nesebi yoktur. Farklılıklar ayrılık ve aykırılık için değil, bütünlük içindir. Mekki ayetler, Mekke toplumundaki kadın tasavvurunun değişim ve dönüşümünü ahlaki-lik üzerinde temin etmiştir. Çünkü İslam öncesi Mekke toplumunun akli işlevselsizliği ile beraber ahlaki yetersizlik içinde bulunduğu bir gerçektir.

Modern dünyada değersizleştirilen “anneliği” değerli hale getirip kadın probleminin çözümünü bu düzlemde arayabiliriz. Ayrıca çağımızda sorunun yalnız anlamda bir kadın-erkek meselesi olmayıp, genel anlamda insanın yeniden anlamlandırılması sorunu olduğunu da bilmeliyiz.

Kaynakça

- Ağırman, Mustafa, “Hz. Peygamber’in Anneleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl. 2007, S. 32, Erzurum 2007.
- Akdemir, Salih, “Tarih Boyunca ve Kur’an-ı Kerim’de Kadın”, *İslami Araştırmalar*, yıl. 1991, S. 4, Ankara 1991.
- Âlusi, Ebu'l-Fadl, *Ruhu'l-Meâni fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesâni*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1985.
- Âlûsî, Mahmûd Şûkrü, *Bülûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab*, thk. Muhammed Behçet el-Eserî, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut ty.
- Aydın, Mehmet Akif, “Kadın-İslam’da Kadın”, *TDV İslam Ansiklopedisi, DİA*, XXIV, İstanbul 2001.
- Bardakoğlu, Ali, “Cahiliye Döneminde Kadın”, *Sosyal Hayatta Kadın*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Bağâvi, Ebu Muhammed, *Meâlimu't-Tenzil*, (*Tefsiru'l-Hâzin Kenarında*) Mısır 1955.
- Bazergan, Mehdi, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, çev. Yasin Demirkıran, Muhammed Feyzullah, Ankara 1998.
- Bigiyef, Carullah Musa, *Kur'an-ı Kerim Ayet-i Kerimelerinin Nurları Huzurunda Hatun*, Hz. Mehmet, Görmez, Kitabiyat, Ankara 1999.
- Aişe, Abdurrahman, Bintu's-Şatı', *Rasulullahın Kızları ve Torunları*, çev. İsmail Kaya, Uysal Kit. Konya 1987.
- Cevad, Ali, *Mufassal fi Tarihi'l-Arap Kable'l-İslam*, Bağdat 1992.
- Cüceloğlu, Doğan, *İletişim Donanımları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2002.
- Çağatay, Neşet, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, Ankara 1989.
- Çağlı, Necdet, “İslam Öncesi Mekke Toplumunda Kadın”, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, İstanbul 2011.
- Dilmaç, Meryem, *Kur'an'da Kadının Konumu ve Ümmü Musa Örneği*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2007.
- Duman, Zeki, *Beyânul-Hak Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*, Fecr Yayınları, Ankara 2008.
- Draz, Muhammed Abdullah, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2000.
- , *Kur'ân Ahlakı*, çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, İz Yayıncılık İstanbul 1993.
- Esed, Muhammed; *Kur'an Mesajı –Meal-Tefsir-*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul 1999.
- Fidan, Hafsa, *Kur'an'da Kadın İmgesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2005.
- Gökkır, Bilal, *Meryem Süresi Tefsiri Metin ve Yorum İncelemesi*, Fecr Yayınları, Ankara 2009.
- Gürlevik, Safiye, *Mekki Sûrelerde Kadın (Razi Örneği)* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2006.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Sâlih Tuğ, İrfan Yayınevi, İstanbul 1980.
- Harman, Ömer F., “Meryem”, *TDV İslam Ansiklopedisi, DİA*, Ankara 2004, XXIX, 241-257.
- , “Musa”, *TDV İslam Ansiklopedisi, DİA*, İstanbul 2006, XXXI, 207-208.
- Hazin, Ali b. Muhammed; *Lübâbu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, Mısır 1955.
- Hatiboğlu, M. Sait “İslam’ın Kadına Bakışı”, *İslami Araştırmalar*, yıl. 1991, S. 4, Ankara 1991.
- İbn Âşur, Muhammed, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, Tunus 1984.
- İbnu'l-Esir, el-Cezeri, *Üsdu'l-Ğabe Fi Ma'rifeti's-Sahabe*, ty.
- İbn Hacer, Şemsuddin Ahmed b. Ali, el-Askalanî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahabe*, Mısır, 1328.
- İbn Hişam, Ebu Abdilmelik; *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Beyrut 1990.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin, *Lisanu'l-Arab*, Kahire ty.

- Rağib, el-İsfahâni, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.
- Kara, Necati, *Bikai ve Tefsirdeki Metodu*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay. Van 1994.
- , *Kur'an'a Göre Hz. Musa Firavun ve Yahudiler*, İstanbul 1989.
- Karşlı, H. İbrahim, *Kur'an Yorumlarında Kadın Sosyo-Kültürel Çevrenin Kur'an Yorumlarındaki Yansımaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2003.
- Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkami'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut ty.
- Kutub, Seyyid, *Fizilali'l-Kur'ân*, Beyrut 1980.
- Köylü, Mustafa, *Küresel Ahlak Eğitimi*, İstanbul 2006.
- Küçük, Hülya-Ceyhan, Semih, "Rabia el-Adeviyye", *TDV İslam Ansiklopedisi, DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 380-382.
- Marancı, Narime, *Hukuk Felsefesi Açısından Kur'an'da Kadın*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2002.
- Maturidî, Ebu'l-Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilatu'l-Kur'ân*, thk. Murad Sülün, İstanbul 2007.
- Mevdudi, Ebu'l-Ala, *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. Heyet, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
- Nisaburi, Hâkim Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Müstedrek 'Ale's-Sahihayn Fi'l-Hadis*, Beyrut 1990.
- Platon, *Yasalar I*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabcacı Yayınları, İstanbul 1998.
- Râzî, Zeynuddin Ebu Abdillâh Muhammed, *Tefsiru Garibi'l-Kur'âni'l-Azîm*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, thk. Hüseyin Elmalı, Ankara 1997.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut 1982.
- Sambur, Bilal, "Kadına Karşı Şiddet Varoluşa Meydan Okumadır", <http://www.stargazete.com/acikgorus/kadina-karsi-siddet-varolusa-meydan-okumadir-haber-413620.htm>, Erişim: 03.05.2012
- Savaş, Rıza, *Hz. Muhammed Döneminde Kadın*, Ravza Yayınları, İstanbul 1991.
- Sayı, Ali, *Firavun, Haman, ve Karun Karşısında Hz. Musa*, İstanbul 1992.
- Selçuk, Sami, *Demokrasiye Doğru*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999.
- Söylemez, Hülya, *Kur'an'da Kadın Kıssaları -Hz. Musa Kıssasında Kadın-*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2006.
- Sürer, Esengül, *Kadınlarla ilgili Kur'an Yorumlarının Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Denemesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2002.
- Suphi, Salih, *Kur'an İlimleri*, çev. M. Sait Şimşek, Konya ty.
- Suyuti, Celaluddin, *Mu'tereku'l-Akrân Fi'l-cazi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikri'l-Arabi, ty.
- , *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut 1973.
- Şakka, Abdulhalim, *İslam Kadın Ansiklopedisi*, çev. Şaban Haklı, Fethi Güngör, Denge Yay., İstanbul 2007.
- Şimşek, Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul 2012.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Tarhan, Nevzat, *Kadın Psikolojisi*, Nesil Yayınları, İstanbul 2005.
- Tuncer, Faruk, *Kur'an Surelerindeki Eşsiz Ahenk*, Işık Yayınları, İstanbul 2003.
- Tümer, Günay, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.
- Öztürk, Mustafa, *Cahiliyeden İslamiyete Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- Ünver, Mustafa, *Tefsir Usûlünde Mekki-Medeni İlmî*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 1998.
- Yaman, Ahmet, "Kur'an'da Yasanın Arka Planı Olarak Ahlak", *IX Kur'an Sempozyumu*, Ankara. 2007.
- Yaran, Cafer Sadık, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.
- Yaşaroğlu, M. Kamil, "Meryem Süresi", *TDV İslam Ansiklopedisi, DİA*, XXIX, 242-243, Ankara 2004.
- , "Kasas Süresi", *TDV İslam Ansiklopedisi, DİA*, İstanbul 2001.
- Yüçetürk, Orhan Seyfi, "Belkıs", *TDV İslam Ansiklopedisi, DİA*, İstanbul 1992, V, 420-421.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'a Bakışlar*, Akademi Yayınları, İzmir 2011.
- Yılmaz, Mehmet Faik, *Ayetler ve Sureler arasındaki Münasebet*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2005.
- Zâbelavi, Muhammed, *Kur'an ve Sünnette Annelik*, çev. Yusuf Ertuğrul, Uysal Kitabevi, Konya 1992.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsim, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Te'vilve 'Uyûni'l-Akâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, Beyrut 1985.
- Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azim, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut ty.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Zevzeni, Ebu Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Muallakati's-Seb'a*, Beyrut ty.

Hukûkî Dinamizm ve İctihatta İsabet Tartışmaları

Tevhit Ayengin

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
tevhitay@comu.edu.tr

Öz

Hukuk, sosyal hayatı düzenleyen en önemli sosyal kurumlardan birisidir. O, toplumsal hayattaki değişiklikleri dikkate alır ve onları kendi değerleri doğrultusunda şekillendirir ve yönlendirir. Bu yöndeki başarısı, büyük oranda, dinamik yapısına ve bunu gerçekleştirecek metodolojik zenginliğe sahip olmasına bağlıdır. İslam hukuku da bu özellikleri taşımaktadır. Ona bu dinamizmi sağlayan metodolojik dayanakların en önemlilerinden birisi kuşkusuz "ıctihatta isabet ve hata" tartışmaları ve bunun sonucunda oluşan zengin mi-rastır. Fıkıh usulünde bu başlık altında yapılan tartışmalarda usûl alimlerinin "musavvibe" ve "muhattie" olmak üzere iki görüşü benimsedikleri ve bu görüşlerini akli ve nakli delillerle ispata çalıştıkları görülmektedir. Musavvibe taraftarları, "Allah katında ıctihat öncesinde belirlenmiş bir doğrunun/hükümün bulunmadığını" ve dolayısıyla "her müctehidin ıctihadında isabet edeceğini" savunurken; muhattie ise "Allah katında önceden belirlenmiş bir hükümün var olduğunu" ve bu sebeple "müctehitlerden sadece birisinin ıctihadının bu hükme isabet edeceğini, diğerlerinin ıctihatlarında yanılacaklarını" kabul etmektedir. Bu çalışmada her iki gurubun görüşleri hukukî dinamizm açısından değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinamizm, Değişim, Hukukî Dinamizm, İctihatta İsabet ve Hata, Musavvibe, Muhattie.

Juristic Dynamism and Discussions of Error and Right in Ijtihad

Law is one of the most societal institutions that regulates and deeply affects social life. It takes into account the social changes and shapes and manages these changes according to its main criteria and values. Its power of transformation mostly depends on its dynamic structure and methodological profundity. One of the main methodological resources providing constant dynamism to Islamic Law is the "Discussions of Error and Right in Ijtihad". These discussions have caused scholars to adopt two different opinions as musawwibah and mukhattiah in usul al fiqh and try to prove their point of views with logical and historically transferred information. The proponents of musawwibah maintain that there is no true decision or judgment which was determined by God before the ijthahs of Mujtahids and therefore every mujtahid can reach to the true ijthah. On the other hand, supporters of mukhattia acknowledge that there is a true judgment which was made by God. In this case only one mujtahid can make the right ijthah and others ineluctable err. In this article, we have evaluated the opinions of these two groups from the perspective of juristic dynamism.

Key Words: Dynamism, Changing, Juristic Dynamism, Error and Right in Ijtihad, Musawwibah, Mukhattiah.

Atf

Tevhit Ayengin, Hukukî Dinamizm ve İctihatta İsabet Tartışmaları, Marife, Kış 2012, ss. 139-158

Giriş

Hayatın her alanında sürekli olarak değişme ve gelişmeler yaşanmaktadır. Çünkü değişim Allah'ın kâinattaki değişmez kanunudur.¹ İnsan bu değişimi diğer canlılara oranla daha yakından ve kapsamlı olarak hissetmektedir. Aslında bu farkında oluş, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden birisidir. İnsan sadece içinde bulunduğu anı yaşayan bir varlık değildir. O geçmişle şimdiyi karşılaştırmakta, geleceği şimdiye kıyasla şekillendirebilmektedir. Dolayısıyla sadece farkında olabilmek tek başına yeterli olmamaktadır. Bu değişime olumlu anlamda katkı sağlamak ve değişimi bu istikamette yönlendirebilmek insanlığın en önemli görevlerinden birisidir. Sürekli olarak değişen ve gelişmekte olan bu evrende insan ve toplum için yeni ihtiyaçlar ve sorunlar meydana geldiğinden, insanın bunlara duyarsız kalması geleceğini riske atmaya eşdeğer olacaktır.

Cevap ve çözüm bekleyen sorunların en önemlisi hiç kuşkusuz hukukî olanlardır. Toplum halinde yaşama zorunluluğunda olan insanın, sosyal davranışlarının -bir bütün olarak düşünüldüğünde- hukuka konu olmaması imkânsızdır. Birlikte yaşama dinamik bir süreci gerektirdiğinden toplumsal değişim ile hukuk arasındaki karşılıklı etkileşim ve ilişkinin derin ve kaçınılmaz olduğunu doğal karşılamak gerekir. Öte yandan hukuk sistemlerinin, içerisinde şekillendiği toplumların sosyal, ekonomik ve kültürel yapılarına bağlı olarak farklılıklar taşıması tabii olmakla birlikte, hukukun işlevselliği ve diğerlerine üstünlüğü, bu değişimi okuma, yorumlama ve yönlendirmedeki başarılarından kaynaklanmaktadır.

Hukukun ana görevi toplumsal düzeni sağlamanın yanında insanlar arasında hak ve adalet ilkesine uygun düzenlemelerde bulunmaktır. Değişim ile hak ve adalet ilkesini buluşturmanın yolu, hukukî yapının dinamik bir niteliğe sahip olmasından geçmektedir. Aksi halde kendisinden çözüm üretmesi beklenen hukukun bizzat kendisi probleme dönüşmüş olacaktır.

İslam hukukunun sosyal alandaki değişim ve gelişmeler karşındaki durumu ve onlara cevap ve çözüm üretme başarı ve becerisi, yapısının statik veya dinamikliğiyle bağlantılı olarak tartışılmaktadır. İslam hukukunun statik bir yapıya sahip olduğunu savunanlar bu hukukun kökeninin ve ana kaynaklarının ilâhî oluşunu görüşlerinin merkezine almaktadırlar.² Son asırlarda, özellikle sanayi devrimi ve onun sosyal hayatta meydana getirdiği değişimler sonrasında dile getirilen bu iddialar ve insanlığın her alanda yaşamakta olduğu değişim ve gelişmeler, İslam hukukunun dinamizmi hususuna yoğunlaşmayı hızlandırmıştır.

İslam hukukunun dinamizmine katkı sağlayan birçok etken vardır. Bunların başında içtihat düşüncesi ve bu düşüncenin desteklediği metodik hukuk kaynakları bulunmaktadır. İslam hukukunda içtihadın merkezi bir konuma sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Hatta İslam hukukunun kaynaklarını; Kitap, Sünnet ve fer'î kay-

¹ Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 166.

² Bu iddia sahipleri ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Köse, "İslâm Hukukunun Statik Olduğu İddiasının Tahlili", *SÜİFD*, S. 6 (1996), s. 255-295.

nakların içerisinde dâhil olduğu içtihat olmak üzere üç kısımda değerlendirmek de mümkündür.³

Ele aldığımız konuyla bağlantılı olarak içtihadı açık veya kapalı alan tartışmaları yapılmaktadır. Her şeyden önce nassı anlama ve yorumlama içtihadî bir eylemdir. Doğrudan o konuyla alakalı nassın bulunmadığı hususlarda çözüm arayışı da aynı şekilde içtihadın alanına dâhil olmaktadır.

Diğer bir tartışma alanı da içtihadın doğruluğu ve bağlayıcılığı etrafında yoğunlaşmaktadır. İchtihat hukuk alanında yürütülen bilimsel bir faaliyettir. Bunun doğruluğu ne ile test edilebilecektir? Daha metodolojik bir ifade ile “hak Allah katında tek midir?” yoksa “hak müçtehitlerin içtihatları sayısınca mıdır?” ana başlığı altında tartışmalar yapılmaktadır. Bunun sonucu olarak da “her müçtehit isabet eder mi, edemez mi?” şeklinde bir soru gündeme gelmekte ve etrafında bir dizi tartışmalar cereyan etmektedir.

Biz bu çalışmada, hukuk ve dinamizm konularına, bu bağlamda İslam hukukunun dinamizmine katkı sağlayan etkenlere, içtihadı açık veya kapalı alan hususuna ve içtihadta isabet ve hata tartışmalarına yer vereceğiz. Bu hususların İslam hukukunun dinamizmi ile bağlantılarını tespit etmeye çalışacağız. İchtihadta isabet tartışmalarının İslam hukukunun dinamizmine katkısı, bu tartışmanın merkezini oluşturacaktır.

A. Hukuk ve Değişim

Toplumsal değişme, toplumun bir kesiminde veya tümünde ortaya çıkan “olumlu” ya da “olumsuz” iradî ya da irade dışı her türlü farklılaşmayı ifade etmektedir.⁴

Değişim, toplumun her alanında görülebilmekte ve o alanları etkilemektedir. Hukuk, tıpkı ahlak, kültür, siyasal yapı ve ekonomi gibi sürekli değişmektedir. Özellikle mevcut hukukî yapının yetersiz kaldığı durumlarda değişim, kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu sebeple hukuk, toplumun değerleri doğrultusunda kendisinden beklenen gelişmelere ayak uyduramadığı durumlarda sorgulanmaya başlar. Sonuçta toplumda hukuk dışı yöntemler gelişmeye başlar. Hukuk sistemlerinin başarıları, bireysel ve toplumsal beklentileri karşılaması, onların ihtiyaçlarını gidermesi, hak ve adalet gibi üst değerlere uygun olması ile ölçülür. Bu sebeple hukuk, değişen toplumsal şartlara kendisini uydurmak zorundadır. Pozitif hukuk toplumun sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal değişimine ayak uyduramaz ve bunlarla arasında çatışmalar olursa zamanla yürürlüğü ve sonuçta meşruiyeti sorgulanır hale gelir.⁵

³ Kemâlî, “İchtihat ya da Re’y”, *DAAD*, V, 2, (2005), s. 260.

⁴ Ülker, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, s. 71.

⁵ Ertun, “Toplumsal Değişim ve Hukuk”, *HSBBD*, IV, 1 (1992), s. 117.

Tarihe mal olmuş birçok hukuk sistemi mevcuttur.⁶ Bunlar tarih içerisinde değişime uğramış ve bugün artık eski halleri ile yürürlükten kalkmıştır. Ancak hukuk sistemlerinin özünü oluşturan düşünce değişime uğramamaktadır. Bugün Batı dünyası, içerik olarak değişse de ana felsefe olarak Roma hukuku ve o bölgede tarih içerisinde var olmuş hukuklardan etkilenmeye devam etmektedir.⁷

Hukukta değişim ve dinamizm gerçeği, elbette toplumda var olan her türlü değişimi olduğu gibi kabul anlamına gelmemektedir. Çünkü değişim, hukuk açısından kabul edilemez bir dizi problemi de beraberinde getirebilmektedir. Bunların en önemlisi değişimin bazı durumlarda toplumsal düzeni tehdit edecek bir biçimde gerçekleşmesidir.

Sosyal düzenin tehdit altında olduğu yerlerde kaostan kaçınılmaz olduğu bilinen bir husustur. Bu sebeple hem fert hem de toplumsal hayatı tehdit eden değişimleri olumlu yönde yönlendirme hukukî yapılar için bir zorunluluk olacaktır.

Hukuk felsefesinde “olan” ve “olması gereken” şeklinde iki temel realite etrafında şekillenen tabii hukuk düşüncesi veya hükümlerde dini referans arayan İslam hukuku meşruiyet için kendi değerleri açısından ahlaki, dini ve rasyonel bir dayanak aramaktadır. Bu meşruiyet, dinamizm ve değişimin yönü, boyutu ve miktarının dayanağı durumundadır. Bu sebeple mesela hiçbir müctehit nassa rağmen veya nassa aykırı bir içtihatla bulunamaz. Diğer bir ifade ile bir içtihadın meşruiyeti aynı müctehidin içtihatları arasındaki iç tutarlılık ve dini değerlere aykırı olma anlamında metodolojik tutarlılıkla test edilmiş olmaktadır.⁸ Belli bir etik değere dayanmadan herhangi olgu karşısında belirli bir tavrın oluşmasının zorluğu düşünüldüğünde, değişimin istenen bir doğrultuda olmasının gerekliliği sonucuna varılır. Bunun en belirgin nedeni, sosyal olgular karşısında çok farklı tepkiler gösterilebilmesidir. Mesela aç birisini gördüğünde ona yardım edilmesi gerektiğini herkes aynı şekilde ve öncelikte görmeyebilir.

Şüphesiz hukukun etik veya dinî değere bağlı olarak şekillendirilmesi, onun sosyal olguları yok sayması anlamına gelmez. Hukukî değerler ile sosyal realite arasındaki bağı kurmak, dengeyi gözetmek, birini diğerine feda etmemek esastır.

⁶ Hukuk sistemleri tasnif edilirken tarihin tanıklık ettiği ve bugün fiilen yürürlükte olan veya kendinden sonrasını etkileme özelliğini koruyan dört ana hukuktan söz edilmektedir. Bunlar: Roma Hukuku, Anglo-Sakson/İngiliz Hukuku, İslam Hukuku ve Sosyalist Hukuktur. Bunlardan Roma Hukuku tarihe mal olmuştur ve başta Kıta Avrupa'sı olmak üzere modern dönem hukuklarına etkisi devam etmektedir. İngiliz Hukuku ise *common law*, *equity law* ve *statute law* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Common ve equity law 19. asır sonrası ortaya çıkan yeni sosyal ve ekonomik sorunlara çözüm üretmediği için yasama yoluyla -kanun yapma anlamına gelen statute law- işlerlik kazanmıştır. Sosyalist Hukuk anlayışı ise ilkel düzeyde Çin, Küba, Vietnam ve Kuzey Kore'deki uygulamaları saymazsak 1990'ların hemen başında Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla ortadan kalkmıştır. Her üç hukuk anlayışının doğrudan etkisinin ortadan kalkmasında yeniliklere ayak uyduracak dinamizme sahip olmamaları etkili olmuştur. Bilgi için bk. Gözler, *Hukuka Giriş*, s. 121-133; A. Aybay ve R. Aybay, *Hukuka Giriş*, s. 78-84. İslam hukuku ise bugün dünyanın değişik ülkelerinde yürürlüğünü sürdürmektedir.

⁷ Önen, *Hukukun Temel Kavramları*, s. 121-122.

⁸ Dönmez, “İslam Hukukunda İctihat ve İctihat Metodları”, *AIÜİA*, yıl. 1, S. 1 (2008), s. 100.

B. İslam Hukuku, Değişim ve Dinamizm

Müçtehit imamlar döneminden modernleşme çağına kadar sosyal hayatta çok yavaş değişimler meydana gelmekteydi. Dolayısıyla mevcut fıkhi birikim sosyal hayatın gereklerine ve problemlerine cevap verebilmekteydi. Sanayi devrimi sonrası dünyanın birçok yerinde yaşanan gelişmeler o bölgelerde olduğu gibi İslam dünyasında da değişimi etkiledi. Doğal olarak müslüman dünya bu değişim karşısında kendisini sorguladı; yönetimler ve onlara doktrin düzeyinde katkı sağlayan ulema değişim karşısında almaları gereken tavrın ne olması gerektiğini gündemlerine taşıdılar. Böylece milletlerin dünya üzerinde daha güçlü ve daha uzun süre var olmasının dinamiklerinden birisi olan hukukî yapıdaki yenilik arayışlarının kaçınılmaz olduğu daha yakından anlaşılmaya başladı. Böylece dünyanın her yerinde, statik hukuk anlayışını benimsemiş olan hukuk ekolleri, yerlerini değişimi ve dinamizmi de içeren yenilikçi hukuk ekollerine bıraktı. Bu durum İslam dünyasını, yeni durumlara da uyum sağlayabilecek esneklikte genel kurallara dayalı bir içtihat metodu arayışına götürdü.⁹

Hayatla birlikte yürüyemeyen hukukların hukuk tarihine konu olmanın ötesinde bir kaderinin olmadığı bilinen bir durumdur. Fıkıhın uzun süre varlığını devam ettirmesi, büyük oranda onun, hayatla paralel gelişimine imkân tanıyan dinamik bir yapıya sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Süreklilik içeren bir fıkıh oluşturmak aslında değişimin farkında olmaktan ve bu istikamette hükümleri kontrol edip yönlendirmekten geçmektedir. İslam hukukunun sahip olduğu dinamik yapı buna imkan tanımaktadır. İslam'da hukukî dinamizmi sağlayan ve teşvik eden metodolojik bir yapı bulunmaktadır. Fıkıh usulündeki *kiyas*, *istihsân*, *mesâlih-i mürsele* ve *istishâb* gibi ferî kaynaklar bu dinamizmin temel besleyicilerindedir. Bunun ötesinde bu kaynaklara işlerlik kazandıran içtihat yöntemi ve re'y, dinamizmin aktif destekleyicileri durumundadır. Konunun bu boyutuna aşağıda değinilecektir. Şunu ifade etmekle yetinelim; bu kaynaklarda İslam'ın kendi değerleri ile çatışmayan bir değişime¹⁰ karşı çıkmadığını, aksine desteklediğini ve dolayısıyla fıkıhın dinamik bir yapıya sahip olduğunu gösteren birçok gerekçe bulmak mümkündür. Bunların tümünü burada dile getirmek elbette mümkün değildir. Önemli-lerinden bazılarını burada kısaca değinmeye çalışacağız.

İnsanlık tarihi boyunca toplumsal hayata ilâhî müdahalelerin gerçekleştiği bilinen bir husustur. Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a) ile de bu insanlığın âdeta kemale erdiği ve buna paralel olarak son müdahalenin yapıldığı Müslümanlarca ittifakla kabul edilmektedir. Kur'an'ın son ve evrensel ilâhî kitap oluşu¹¹ ve Hz. Muhammed'in insanlığa Allah tarafından gönderilen son elçi olması gerçeği,¹² bu kutsal kitapta yer alan hükümlerin de kıyamete kadar gelecek insanlara hitap eden ve evrensel hükümleri içeren bir kitap olmasını gerekli kılmaktadır.

⁹ Okur, "İslam Hukuku Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit", *İHAD*, S. 3, 2004, s. 35-36.

¹⁰ İslam hukukunun değişim stratejisi, değişime açık ve kapalı alanları hakkında geniş bilgi için bk. Dalgın, "Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslam Hukuku", *OMÜİFD*, S. 16, (2003), s. 84-94.

¹¹ A'raf, 7/158.

¹² Ahzâb, 33/40.

Fıkıhı, sosyal hayatta meydana gelen gelişmelere dinin içerisinde çözümler olarak cevaplandırma¹³ şeklinde anladığımızda, sosyal hayatın problemlerinin cevapsız bırakılmamasının fıkıhın varlık sebebi olduğunu söylemek zor olmayacaktır. Fıkıh, tarih içerisinde bu işlevini başarıyla yerine getirmiş, yerel veya evrensel hiçbir problemi çözümsüz bırakmamıştır. Sadece bu durum bile İslam hukukunun donuk değil, dinamik bir yapıya sahip olduğunu göstermek için yeterlidir.¹⁴ Bu dinamik yapı, değerleri belirleyen ana kaynağı itibarıyla ilâhî olsa da, fıkıhın, onu besleyen ve ayakta tutan içtihat yöntemi ile oluşması ve zenginleşmesi anlamında beşeri katkıya açık olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁵

İslam insanlığa Allah tarafından gönderilen son dindir. Dolayısıyla her zaman ve mekanda insânî sorunlara ilişkin hükümleri ve bu hükümleri çıkarabilecek yöntemleri ihtiva etmesi beklenir. Hz. Peygamber'in vefatından çok kısa bir zaman sonra İslam coğrafyasının mekân, nüfus, kültür ve sosyal yapı olarak genişlediğini ve zenginleştiğini görmekteyiz. Vahyin maddi olarak yenisinin gelmesi mümkün olmadığı için mevcut vahiy, bu değişkenlere ve onların beklenti ve ihtiyaçlarına cevap verecek tarzda yorumlanmış ve zenginleşmiştir.¹⁶ İctihatların icmaya dönüşmesi ile ana yapı şekillenmiş ve nassın anlaşılmasında birliklilik sağlanmıştır. Bu durum vahyin değinmediği noktalarda da ortak veya benzer anlayışların oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu realite de İslam'ın öngördüğü ve müntesiplerinin şekillendirdiği fıkıhın dinamik bir yapıya sahip olduğuna işaret etmekte ve tarihi tecrübeler bunu doğrulamaktadır.

İslam, hayatın bütün yönlerine dair hükümleri ihtiva eden bir dindir. Nassların bir kısmında hükümler ayrıntılı olarak yer alırken bir kısmında pek çok hukukî probleme uygulanabilecek genel ilkeler bulunmaktadır. Bu konu fukahanın üzerinde ittifak ettiği bir gerçektir. İbadetleri, bazı ceza hükümlerini (hadler, kısas, kefâret vs.), miras gibi yer ve zamana göre maslahatı değişmeyen sabit hükümleri içeren ayetleri istisna edersek Kur'an ayetlerinden çıkarılan hükümlerin çoğu genel niteliklidir. Genel hükümler zaman, mekân, sosyal ve kültürel çevreden etkilenmeyen evrensel nitelikli kuralları ihtiva etmektedir. Aslında bunlar yüksek mas-

¹³ Erdoğan, "İslam Hukukunun Dinamizmi", s. 19.

¹⁴ Erdoğan, "İslam Hukukunun Dinamizmi", s. 23.

¹⁵ Fıkıh beşeri bir katkının olması ve fıkıh yorumlarının insanlara referansla Hanefî, Şâfiî, Mâlikî vs. şeklinde isimlendirilmesi dinin temel kaynaklarının vahye dayalı olmasını engellemektedir. Erdoğan, "İslam Hukukunun Dinamizmi", s. 20. Fıkıh yapmak insânî bir eylemdir ve fıkıhın büyük bölümü re'y ve içtihatlardan oluşmaktadır. Bk. Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 27. İctihatlar meşruyetini vahiyden almaktadır. Dolayısıyla içtihadın meşruyeti vahye uyumuna bağlıdır. Öyleyse kaynakların *aslî* ve *ferî* şeklinde ikiye ayrılması bu yönüyle hakikî olmaktan çok şeklidir. Çünkü ferî kaynaklar içtihat başlığı altında bir arada değerlendirilebilir. İslam hukukunun temelini vahiyyle akıl arasındaki uyumun sağlanmasına bağlarsak, bu uyumun içtihatla gerçekleştiğini söylememiz zor olmayacaktır. Çünkü icma, kıyas, istihsân, maslahat sadece içtihat ana başlığı altında yer almaları bakımından değil, aynı zamanda içtihat üzerinden Kur'an ve Sünnet'e ulaşmaları yönüyle de içtihatla çok yakından ilişkilidirler. Bk. Kemâlî, "İctihat ya da Re'y", *DAAD*, V, 2, (2005), s. 259.

¹⁶ Kur'an'daki hem genel nitelikli hem de ayrıntılı hükümler, aslında içtihatlar yoluyla bir tür hukukî anlayış birliğine neden olmuş, dinin gönderilmesi ile amaçlanan genel maslahatların ortak vurgularla realize edilmesine yol açmıştır. Fıkıh mezheplerinin temel hükümlerde aynı içtihatlarla sahip olmaları bunun en iyi göstergelerindedir.

lahatları içeren kurallar olması yönüyle, hukukun her alanındaki hükümleri oluşturmada ortak noktalarıdır. “Şûrâ ilkesi”, “suç ve ceza dengesi”, “akitlerde ahde vefa”, “eşyada aslî mubahlık”, “kolay olanı tercih” bunlardan bazılarıdır. Ayrıntıya girmeden genel ilke şeklinde düzenlemelere yer verilmesi, bir yönü ile yeni düzenlemeler konusundaki esnekliğe ve dolayısıyla İslam’ın dinamik bir yapıya sahip olduğuna işaret ederken,¹⁷ diğer yönüyle de özüne uygun olmak şartıyla bu hususların zaman içerisinde ve insanların bilgi birikimi, kültürel ve sosyal yapılarına paralel olarak değişik yorumlara açık olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla sonradan ortaya çıkan veya güncel maslahata daha uygun olduğu düşünülen her tür hükmün çıkarılmasında bu genel hükümlerden istifade edilmektedir. Bu bir zorunluluktur. Çünkü sosyal hayatta süreklilik arz eden değişim ve gelişimden dolayı insanın cevabını aradığı sorularının sonu ve sınırı yoktur. Fıkıhın dinamizmini sağlayan önemli yapı taşlarından birisi olan genel ilkelerle bu soru ve sorunların cevabı verilmektedir. İslam’ın son ve evrensel bir din oluşu bunu zaten zorunlu kılmaktadır.

C. Re’y ve İctihât

Re’y, hakkında nass bulunmayan konularda nassların ışığında akıldan yararlanarak hüküm vermeyi ifade etmektedir.¹⁸ Sınırlı nasslarla sınırsız olaylara¹⁹ cevap vermek zordur. Çünkü insanları ilgilendiren ferdî ve sosyal olayların bir sınırı yoktur. Her gün yeni durum ve olaylarla karşılaşmak mümkündür. Nassın ayrıntılı olarak değinmediği durumlarda edinilen fıkhi melekeden, bilinçten ve zihniyetten istifade ile çözüm bulma yöntemi ve dinamizmin ana ayaklarından birisi olan re’yin devreye girmesi kaçınılmaz olacaktır. Çünkü re’y ile büyük oranda kıyas ve içtihat yöntemlerini kullanarak, hakkında hüküm bulunmayan hususlarda hüküm belirlenmeye çalışılır. Diğer bir ifade ile re’y, müctehidin, hakkında doğrudan ya da dolaylı bir nass bulunmayan hukukî bir meselede akli melekelerinin tümünü devreye sokarak ve meselenin enini sonunu düşünerek hüküm oluşturması demektir.²⁰ İctihadın temel vasıtası ve basit şekli olan re’y²¹ ve o yolla elde edilen hükmün

¹⁷ Erdoğan, “İslam Hukukunun Dinamizmi”, s. 26; Köse, “İslam Hukukunun Statik Olduğu İddiasının Tahlili”, s. 263-273; Genel nitelikli nassların gönderilme nedenleri ve özellikleri için bk. Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, s. 166-168

¹⁸ Abdulvahhab Hallaf, *Masâdir*, s. 7-8.

¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, I, 2.

²⁰ Karaman, *İctihad*, s. 18. İctihadın gayet ve çaba göstermek, re’yin ise bu çaba sonucu ulaşılan şahsi görüş ve kanaat olduğu ve Hanefî usul eserlerinde içtihat ve re’yin aynı anlamda kullanıldığı görüşü için bk. Esen, *İctihad Teorisi*, s. 60-61.

²¹ Re’y, hakkında kati ve açık bir nassın bulunmadığı yerlerdeki hukukî çabayı ifade ederken içtihat onu da içerisine alan daha üst bir kavram olarak anlaşılabilir. (Apaydın, “Re’y”, *DİA*, XXXV, 37.) İctihada açık nasslarda yer alan hükümleri çıkarma adına yapılan *beyan içtihadı*’nı da içerisine alan içtihat kavramı, bunun yanında hakkından nass bulunmadığı için benzer konu ile karşılaştırılarak gerçekleştirilen *kıyâsî içtihat* ve kıyas yapılacak bir nassın da bulunmadığı durumlarda gerçekleştirilen *istilâhî içtihat* için kullanılabilen re’y içtihadını da içerisine almaktadır. Beyan ve re’y içtihadı şeklindeki ikili taksim için bk. Pekcan, “Mevrîd-i Nass’ta İctihâd’a Mesâğ Yok (mu) dur”, s. 82. Ayrıca bk. Şener, “İslâm Hukukunda Re’y ve İctihad”, s. 124. İslam hukuk geleneğinde re’yin; *Memdûh re’y* ve *mezâm re’y* şeklinde iki kısma ayrılmasının temelinde, re’y içtihadının hakkında nass

→

doğruluğu ve bağlayıcılığı izafiliğe açık olduğundan, aşağıda ele alacağımız üzere, “içtihatla isabet” tartışmaları ile bu belirsizlik disiplinize edilmeye çalışılmıştır. Bunun yanı sıra “içtihat ehliyetinin şartları” başlığı altında içtihatları geçerli olanlar ve olmayanlar ayırımı yapılmıştır.

İçtihat, İslam hukukunun temel kaynaklarından birisidir. İçtihat, kaynaklardaki tafsilî delillerden şer’î hükümler çıkarmak için müçtehidin ortaya koyduğu mümkün olan en üst düzey çabayı ifade için kullanılmaktadır.²² En yalın haliyle Kitap ve Sünneti anlamada insânî ve akli çabayı ifade eden içtihat, geniş manada olayların muteber kaynaklarla irtibatını kurup sonuçlandırmayı ifade eden insânî gayretlerden ibarettir. Vahiy ve Sünnetin iniş ve gerçekleşme süreci sona erse de içtihat sosyal değişime bağlı olarak kendisini sürekli yenileme ve güncelleme konumunda olmaktadır. İçtihadın işlevi toplumsal hayatla yan yana devam etmektedir. Dolayısıyla içtihat bu yönüyle vahyi yorumlamanın ve vahyin adalet, selamet ve hakikat hedeflerini toplumun değişen şartlarına taşımanın temel aracı olma vasfını sürekli olarak devam ettirmektedir.²³

D. İçtihadta Açık ve Kapalı Alan Tartışmaları

İçtihat konusunda alt başlık olarak tartışılan hususlardan birisi de “içtihadta açık ya da kapalı alan”la ilgilidir.²⁴ Bu tartışma İslam hukukunun dinamizmi ile yakından alakalıdır. Aslında İslam’da ayrıntılı hükümlerin azlığı ve genel nitelikli hükümlerin ön plana çıkarılması, hukuk alanında bilinçli boşlukların bırakılmasının bir uzantısıdır. Hukukî dinamizme kapı aralayan bu durum aynı zamanda hangi hususların içtihadta açık veya kapalı olduğu sorusuna da ışık tutmaktadır. Gerek özel bir konuyla alakalı gerek genel nitelikli olsun, sübut ve delaleti kat’î olan nassın bulunduğu yerde içtihadın olamayacağı ifade edilmektedir.²⁵ *Mecelle*’de bu husus, “mevrîd-i nassta ictihada mesağ yoktur” (md: 14) şeklinde formüle edilmiştir.²⁶ Elbette bu tür nassları anlama, içerisindeki hükmü açıklama ve gerektiğinde fıkıh kuralı şeklinde ifade etme hususunda fakih devreye girecektir. Ancak bu tür faaliyetler içtihat kapsamında değerlendirilmemektedir.²⁷ Hakkında açık ve kat’î nassın bulunduğu ve zamanın örfünü yansıtmayan²⁸ hükümlere; *taabbudî hüküm*

→

bulunmayan alanlardaki içtihat faaliyeti için kullanılmasından kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır. İbnü’l-Kayyim re’yi temelde batıl ve sahih olmak üzere iki kısma ayırmakta ve yukarıdaki ayırımla benzer bir sınıflandırma yapmaktadır. Bk. İbnü’l-Kayyim, *İlâm*, I, 103.

²² Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 11; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 350.

²³ Şener, “İslâm Hukukunda Re’y ve İctihad”, s. 131.

²⁴ İçtihadta açık veya kapalı alan tartışmalarıyla ilgili olarak bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 374; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 413. Başta İbn Hazm olmak üzere Zahirî Mezhebi mensupları bazı ayet (Maide, 3; En’âm, 38; Nahli 44) ve hadislerden yola çıkarak nassların insan hayatının bütün alanlarına ilişkin hükümleri ihtiva ettiğini savunmaktadırlar. Dolayısıyla onlara göre içtihadta açık veya kapalı alan tartışması gereksizdir. İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 59-62.

²⁵ Örnek olarak bk. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 477.

²⁶ Bu kaide hakkında geniş bilgi için Ali Pekcan’ın yukarıda adı geçen makalesine bakılabilir.

²⁷ Kemâlî, “İçtihat ya da Re’y”, *DAAD*, V, 2, (2005), s. 277.

²⁸ Zerkâ, içtihadta kapalı olan nassı, muhkem ve müfesser şeklinde yorumlamıştır. Ahmed Zerkâ, *Şerhü’l-Kavâid*, s. 147, 148.

veya *nassa dayalı hüküm* denilmektedir. Bunlar değişime kapalı nasslar olarak kabul edilmektedir. Bu tür niteleme, üzerinden ne kadar süre geçerse geçsin bunların birey ve toplum için her zaman ve zeminde maslahatı ihtiva etmesi, zaman ve mekan değişikliğinin bu maslahatı ortadan kaldırmayışından kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda bu hükümler toplumsal bozulmayı önleyecek, toplumdaki hak, adalet, özgürlük ve eşitlik gibi üst değerlerin sürekli var olabilmesi için güvence olacaktır.²⁹

Hanefilere göre içtihat ve re'y, ancak kıyas ve ta'file açık olan konularda geçerlidir. Hanefî usulcülerin ta'file ve dolayısıyla içtihadı kapalı olarak gördükleri alanlar; hadler, kefaretlar, miktarlar, ruhsatlar ve belli kişilere mahsus ya da genel kurala aykırı varit olan hükümlerdir.³⁰ Daha açık ifadeyle namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetlerin Müslümanlara farz oluşu; faiz, içki, kumar, zina, hırsızlık, katl vb. şeylerin haramlığı gibi hususlar içtihadı kapalıdır. Çünkü haram ve helallığı nasslarla belirlenmiş ve bütün Müslümanlarca bilinen, üzerinde ittifak edilmiş kat'iyattan olan bu tür konular içtihat alanına dâhil değildir.³¹ Bu tür konulara işaret eden nasslar her yerde ve herkes için aynı anlama gelmekte ve farklı yorumlanma ihtimali bulunmamaktadır. Nassın bulunduğu yerde içtihadın ilâhî iradeyi keşfedici niteliği söz konusu olamaz. Çünkü bu tür yerlerde ilâhî irade bütün açıklığı ile ortadadır. Ancak bunların tanımı, içeriği, icra şekli, gerçekleşme şartları gibi hususlar yoruma açık olduğundan bütün bunlar içtihat alanı olarak değerlendirilmektedir. Öyleyse hırsızlık haram bir eylem olduğu ve inkarının itikadi problem oluşturacağı ittifakla kabul görmesine ve dolayısıyla içtihadı kapalı alan olmasına rağmen, hırsızlığın tanımı, şartları, çalınan malın nitelikleri vs. içtihadı açıktır. Fıkıh kitapları bunların tartışmalarıyla doludur. Burada konuyu daha özlü hale getirip şöyle söylememiz mümkündür: "Hükmü doğrudan ve açıkça belirtilmiş konular"³² ile hükmü açık ve net olan dolayısıyla farklı yoruma kapalı itikadi hususlar içtihat alanının dışında iken, hakkında nass bulunmasına karşın bunlardan yoruma müsait olanlar ile hakkında hiç nass bulunmayan konular içtihat alanını oluşturmaktadır.³³

Kısaca ifade etmek gerekirse, içtihadı açık ve kapalı alan tartışmaları hukukî dinamizmin temellerinden birini oluşturmaktadır. Müçtehit, içtihadı açık alanlarda rahatlıkla içtihadta bulunmuştur ve her zaman bulunacaktır. Böyle bir gereklilik hukukun, özellikle yeni ortaya çıkan olayların çözümünde içtihadı yararlanmasını teşvik etmektedir.

E. İctihatta İsbet ve Hata

Fıkıh ve usul âlimleri, her bir müçtehidin elde ettiği içtihadî sonucun doğru veya bunlardan sadece birisinin doğru diğerlerinin yanlış olduğu şeklinde iki farklı

²⁹ Dalgın, "Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslam Hukuku", *OMÜİFD*, S. 16 (2003), s. 107.

³⁰ Esen, *İctihad Teorisi*, s. 143.

³¹ Şevkânî, *Irşâdu'l-Fuhûl*, I, 1026.

³² Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 437; Telkenaroğlu, *İctihatta İsbet ve Hata Meselesi*, s. 27.

³³ Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 437.

görüŖe sahiptir. Bu ihtilafın temeli “Allah katında hakkın/doğrunun tek veya birden fazla olduğu” konusundaki görüŖ ayrılığına dayanmaktadır. Acaba Yüce Allah (c.c) her konunun hükmünü sadece bir tane doğrusu olacak Ŗekilde önceden belirlemiŖ midir? Eğer bu soruya cevabımız: “Evet” ise, o konuda yapılan farklı içtihatların yanlış olacağı kendiliğinden ortaya çıkmıŖ olacaktır. Bununla bağlantılı olarak müçtehidin doğruya ulaŖma zorunluluğunun olup olmadığı sorusu gündeme gelecektir. Bu durum yeni bir soruyu daha beraberinde getirmektedir: Hata eden müçtehidin dini sorumluluğu ne olacaktır? Acaba sonucu yanlış olan bu içtihadı sebebiyle günah işlemiŖ olacak mıdır? Bu durum içtihadı, dinamizminin merkezine yerleŖtiren İslam hukukunu statik bir hukuka dönüŖtürmüŖ olmayacak mıdır? Yine “bir içtihat bir başkasını nakzeder mi, etmez mi?” gibi sorular bu başlık altında gündeme gelebilecek hususlar arasında yer almaktadır.

Allah’ın varlığı, birliği, Hz. Muhammed’in (a.s) peygamberliği, ahiretin varlığı gibi İslam inancını temelleri olan ve kelam alanına giren konuları bu tartışmanın dıŖında tutmak gerekir. Alemin sonradan yaratılmıŖ olması, Allah’ın varlığı ve nübüvvetin ispatı gibi konularda tek bir doğru vardır/hakikat tektir ve farklı görüŖ sahipleri kendiliğinden İslam’ın dıŖına çıkmıŖ olurlar.³⁴

İçtihatla isabet tartışmaları bağlamında fukaha ve usulcüler, sahip oldukları görüŖler itibariyle *musavvibe* ve *muhattie* olmak üzere iki ana guruba ayrılmaktadır.

Musavvibe, içtihadî konularda her müçtehidin isabet edeceği görüŖünü savunanlar için kullanılan bir kavramdır. Musavvibe, kendi içerisinde aynı konu hakkında bütün içtihatların eŖit Ŗekilde doğruluğunu, doğruların çokluğunu kabul eden mutlak (salt/katıŖsız) musavvibe ve bu içtihatlardan birisinin Allah katındaki doğruya daha çok benzediğini savunan “el-kavl bi’l-eŖbeh” veya kısaca “eŖbeh” olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. EŖbeh görüŖünü savunanlar: “Eğer Allah bu konuda hüküm verseydi bu Ŗekilde hüküm verirdi ve dolayısıyla bu içtihatlardan birisi Ŗâri’in maksatlarına en fazla benzer kanaatine sahiptirler” demektedir. Muhattie ise aynı konuda birden fazla doğru olmayacağından hareketle, farklı görüŖlerden sadece birisinin doğru, diğerlerinin hatalı olacağı fikrini benimseyenleri ifade etmek için kullanılan bir usul terimidir. Aynı çerçevede isabet eden müçtehit için *musîb*, hata edeni ifade etmek için *muhti* kavramı kullanılmaktadır.

F. Taraflar ve GörüŖleri

Usul alimlerinden açıkça bilinenlerin dıŖında kimlerin musavvibe, hangilerinin de muhattie görüŖünü benimsediklerini çok net bir Ŗekilde tespit etmek zordur. Aslında bunların kimler olduğu hususu doğrudan bu çalışmanın alanına girmemektedir. Bir bilgi olması açısından özetle belirlemek gerekirse, musavvibe görüŖü; Basra Mu’tezilesi’ne ve önde gelen Mu’tezilî bilginlerden Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû HâŖim ve Ebû Ali el-Cübbâi’ye nispet edilmektedir. Bunun yanında aynı görüŖü Ŗâfiî mezhebine mensup usulcülerden Bâkullânî, Gazzâlî ve Hanbelîlerden

³⁴ Râzi, *el-Mahsûl*, II, 41-42; Âmidî, *el-Ihkâm*, II, 409-412; Ŗevkânî, *İrŖâdu’l-fuhûl*, I. 1033.

Necmeddin et-Tûff'nin benimsediği belirtilmektedir.³⁵ Eş'arî geleneğine mensup alimlerin çoğunluğu ve bazı ehl-i hadis kelamcılarının da aynı kanaatte olduğu ifade edilmektedir.³⁶

Muhattie görüşünde olanlar arasında ise, başta Hanefî ve Malikîler olmak üzere Hanbelîlerin çoğunluğu ve bir kısım Şâfiî usulcüler yer almaktadır.³⁷ Şâfiîlerden Ebû İshâk el-İsferâyînî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Fahreddin er-Râzî ve Sirâceddin el-Urmevî, Mâlikîlerden Ebu'l-Velîd el-Bâcî, İbn Rüşd ve Cemâleddin İbnü'l-Hâcib de bu gruptandır.

Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve İbn Hanbel ile Eş'arî'nin bu konudaki kanaatlerine ilişkin birbirine zıt rivâyetler de bulunmaktadır. Sadece mezhep imamlarından değil usulcü ve fakihlerin pek çoğundan müçtehidin isabet veya hata edeceğine dair farklı görüşler rivayet edilmektedir.³⁸ Bunların tespiti gerçekten zordur. Bizim buradan anlayacağımız temel düşünce şu olabilir: Müçtehit, büyük bir fikri çaba sonucu elde ettiği, gücünün son noktasına kadar kafa yorduğu ve çözüm bulmaya çalıştığı içtihat eyleminden dolayı sorumlu tutulmamaktadır.³⁹ Büyük bir gayretle elde ettiği sonuç takdir edilmesi gereken bir üründür. Doğru veya yanlışlığını test edebilme imkânına sahip olamadığımız içtihatları metodolojik olarak değerlendirilebilir ve eleştirilebilir. Ancak hiç kimsenin onu küçük görme, yok sayma, geçersiz kabul etme ve ortadan kaldırma hakkı olamaz. Hiçbir içtihat bir başkasını nakzetmez yani geçersiz kılmaz. İctihatların birbirini nakzetmemesi, müslümanların fıkıh ilmine ve fikir hürriyetine gösterdikleri önemi hatırlatmaktadır.⁴⁰

Yukarıda, içtihatla isabet ve hata tartışmaları konusunda müçtehitlerin musavvibe ve muhattie olmak üzere iki ana guruba ayrıldıklarını ifade etmiştik. Bu taksimin daha alt ayırımları da bulunmaktadır. Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö.730/1330) taksimini esas alarak burada alt başlıklara yer vermeye çalışalım. Onun taksimine yer vermemizin gerekçesi, yaşadığı dönemin bu tür tartışmaların olgunlaştığı zamana denk gelmesidir. Çünkü vefat tarihleri arasında yaklaşık 120 yıl olan ve önce yaşamış bulunan Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1209) taksimi ile⁴¹ Abdülazîz el-Buhârî'nin yaptığı taksim arasında özde bir farklılık yoktur.

İctihatla isabet ve hata tartışmalarında ana soru şudur: Fakihin içtihadla açık konularda içtihatla bulunmasından önce bir hüküm var mıdır, yok mudur? Bu so-

³⁵ Bâcî, *İhkâm*, s. 623; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 48; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 413; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 33; Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 440.

³⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 32.

³⁷ Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 440.

³⁸ Mesela bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 363; Bâcî, *İhkâm*, s. 622-623; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 414; Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 440. Usul ve fıkıh alimlerine, içtihatla isabet ve hata tartışmalarında birbirinden farklı görüşleri izafe edildiğine dair örnekler ve toplu geniş bilgi için bk. Telkenaroğlu, *İctihatla İsbet ve Hata Meselesi*, s. 81-132.

³⁹ Müçtehit önceki içtihadından vazgeçse bile, daha önceki içtihadına uygun olarak yapmış olduğu amelleri iade etmesi gerekmemektedir.

⁴⁰ Kemâlî, *İslam'da İfade Hürriyeti*, s. 54-58; Dönmez, "İslam Hukukunda İctihat ve İctihat Metodları", *AİÜİA*, yıl. 1, S. 1 (2008), s. 103.

⁴¹ Bk. Râzî, *el-Mahsûl*, II, 47-51.

ruya “yoktur” ve “vardır” şeklinde iki farklı cevap verilmiştir. Bu noktadan yola çıkarak Abdülazîz el-Buhârî'nin taksimine dönebiliriz.

a. Allah'ın önceden belirlenmiş bir hükmü yoktur. Dolayısıyla “her müçtehit isabet eder.” Musavvibenin görüşü bu istikamettedir. Kendi içerisinde iki kısma ayrılır:

aa. İctihada açık konularda önceden Cenâb-ı Hakka ait belirli bir hüküm yoktur. Müçtehitlerin aynı konu hakkındaki içtihatlarının tümü eşit derecede doğrudur. Buna “ta'addüdü'l-hukûk” (hukukî görüşlerin çokluğu) denilmektedir.

bb. İctihada açık konularda Allah'ın önceden belirlenmiş bir hükmü yoktur. Şayet Allah o konuda bir hüküm verecek olsaydı o müçtehidin içtihadına benzer hüküm verirdi. Bu görüşe “eşbeh” (doğruya en çok benzeyen, maksada en uygun olan) adı verilmektedir. Bunlara göre de her müçtehit isabet eder ancak bunlardan birisinin görüşü “ehak” yani daha doğrudur.

b. Allah'ın müçtehitlerin içtihadından önce belli bir hükmü yani doğru kabul ettiği bir hükmü vardır. Muhattienin görüşü bu doğrultudadır. Dolayısıyla müçtehitlerin bu doğruya isabet etmeleri de hata etmeleri de mümkündür. İctihada açık olan aynı konuda müçtehitlerin farklı görüşlerinden birisi Allah katındaki doğru ile örtüşürken diğerleri onunla farklılık arz etmektedir.

Burada Allah'ın hükmünün ne olduğu ve dolayısıyla bizim onu anlamamıza yardımcı olacak delil ve emarelerin bulunup bulunmadığı sorusuyla karşılaşmaktayız. el-Buhârî bu husustaki tartışmayı beş kısımda değerlendirmektedir:

a. Allah katındaki doğruya bizi götürecek bir delil yoktur. Müçtehit isabet etmişse iki, edememişse bir sevap alır.

b. Allah katındaki doğruya bizi götürecek zannî bir delil vardır. Delilin gizliliği ve kapalılığı sebebiyle müçtehidin isabet sorumluluğu bulunmamaktadır. Dolayısıyla günahattan ma'zur ve sevaba müstehak olur. Fukahanın çoğunluğunun görüşü bu istikamettedir.

c. Müçtehidin hakkındaki zannî delil sebebiyle doğruya isabet zorunluluğu olmasa da o konudaki delilin zannî oluşu, hata eden müçtehidin içtihadı sebebiyle sevap elde etmesine engeldir. Dolayısıyla bu durum müçtehidin sadece günahattan muaf olmasını sağlar.

d. Hüküm hakkında “kat'î” bir delil bulunmaktadır. Müçtehit bu kat'î delili araştırmakla görevlidir. Dolayısıyla hata ettiğinde hatalı hükümle amel etmesi sahih değildir. Aynı gerekçe kadılar hakkında da geçerlidir. Hakkında kat'î bir delil bulunan konuda bu delile muhalif olarak vermiş olduğu hüküm bozulur. Ancak delildeki kapalılık sebebiyle müçtehit/kadı günah işlemiş olmaz.

e. Bir önceki (d şikkindeki) şekliyle konuya yaklaşan Ebû Bekir el-Esam, Bişr b. Gıyas el-Merîsi ve bir rivayete göre İbn Uleyye'ye göre, hakkında kat'î delil bulu-

nan diğer konularda olduğu gibi, içtihadı açık hususlarda da isabet edemeyen günahkar sayılır.⁴²

Allah katında doğrunun önceden belirlenmiş olup olmadığı ve buna bağlı olarak her müçtehidin isabet edip etmeyeceği şeklindeki tartışmalara dayalı olarak musavvibe ve muhattie şeklinde iki guruba ayrılan usul âlimleri, kendi görüşlerini birtakım akli ve nakli delillerle desteklemişlerdir. Delillerden bazıları şöyledir:

1. Musavvibenin Delilleri

a. Her müçtehit isabetle sorumludur. Çünkü “Ey akıl sahipleri, ibret alın!”⁴³ ayeti müçtehidin “gâlib re’y” ile fetva verme mesuliyetine ve içtihadta da doğruya ulaşmakla/isabetle sorumlu olduğuna delalet etmektedir. Hakkın karşıtı dalalet olunca dinin dalaleti/sapıklığı istemiş olması düşüncülemez.⁴⁴

b. Hakikat birden fazla olmadığına müçtehitlerin içtihadta isabet etme sorumluluğu güçlerini aşmış olmaktadır. Çünkü hakikat birden fazla olmazsa, ona (tek olana) ulaşma yolunun kapalılığı ve delilin gizliliği müçtehitleri güçlerini aşan şeyle sorumlu olmaya götürmektedir.⁴⁵

c. Kiblenin yönü konusunda tereddüt bulunduğu insanlar farklı yönlere dursalar bile namaz kılanların tümünün namazının geçerli olduğunu müçtehitler kabul etmişlerdir. Namaz kibleye yönelmekle mükelleften sorumluluğu düşen bir ibadettir. “Nereye dönerseniz dönün, Allah’ın zâtı oradadır”⁴⁶ ayeti, farklı da olsa namaz için kible niyetiyle namaz kılanların yöneldiği yön kible sayılmaktadır. Ancak kiblenin tersi istikametine dönenlerin, kibleye isabetsizliği açık olduğu için namazları geçerli sayılmamaktadır.⁴⁷

d. Müçtehit fetva vermekle mükelleftir ve doğru/hakikat ile fetva vermek durumundadır. Eğer doğruyu bulamayacak olsaydı, onunla fetva vermesi kendisinden istenmezdi. Zira Allah kimseye güç ve kudretinin üzerinde bir şey yüklemez.⁴⁸

e. Aynı zaman dilimi içerisinde iki farklı kavme iki ayrı peygamberin gönderilmesinin ve insanların değişimine paralel olarak aynı şeriat içerisinde hükümlerin nesih yöntemi ile değişebilmesinin mümkün olması, doğrunun birden fazla olduğuna delildir.⁴⁹

f. Enbiya Sûresi 21/78-79. ayette⁵⁰ Dâvûd ve Süleymân peygamberlerin verdikleri hükümleri anlatılmakta ve “her birine de ilim ve hikmet verdik.” ifadesiyle

⁴² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 32-34. Benzer taksimler için ayrıca bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basri, *Şerhü'l-Umed*, II, 235 vd.

⁴³ Haşr, 58/2.

⁴⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 34.

⁴⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 35.

⁴⁶ Bakara, 2/115.

⁴⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 374; Bâcî, *İhkâm*, s. 624; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 35.

⁴⁸ Abdülazîz, el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 34-35.

⁴⁹ Abdülazîz, el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 35-36; Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 441.

⁵⁰ Davud ve Süleymânı da an. Bir zaman, bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı: bir gurup insanın sürüsü, geceleyn başıboş vaziyette bir ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz onların hükmünü görüp

→

kendileri övülmektedir. Doğru olmayan bir hükmü Allah'ın övmesi düşünülemezceğine göre, doğru birden fazladır.

2. Muhattienin Delilleri

a. Enbiya Sûresi 21/78-79. ayette Dâvûd ve Süleymân peygamberlerin verdikleri hükümler anlatılmakta ve devamında "Süleymân'a bu meselenin hükmünü anlatmıştık" denilmektedir. Buradan Süleyman Peygamber'in musîb, Dâvûd Aleyhisselam'ın ise hata ettiği sonucu çıkmaktadır.⁵¹ Eğer hukukî bir konu hakkında birden fazla hakikat olsaydı, o zaman ayet hem Dâvûd ve hem de Süleyman peygamberlerin görüşünü desteklerdi. Bu ayet içtihat konusunda hakikatin tek oluşunu desteklemektedir.

b. Hz. Peygamberin Bedir Savaşı sonrası esir alınan müşriklere yapılacak muameleyle alakalı gerçekleştirdiği istişarede, Hz. Ebû Bekir fidye mukabilinde serbest bırakılmalarını, Hz. Ömer ise öldürülmelerini önermişti. Enfâl Sûresi 8/67-68. ayetlerde hadise anlatılmış⁵² ve 68. ayet Hz. Ömer'in içtihadını doğrulamış, diğer görüşlerin doğru olmadığına işaret etmiştir. "Allah tarafından daha önceden bir hüküm olmasaydı, fidye almanız sebebiyle şüphesiz büyük bir azaba uğrardınız" şeklindeki ifadeler, bu olayda bir görüşün doğruya isabet ettiğini diğerinin ise hatalı olduğunu göstermektedir.

c. İctihat ve yargılamada doğruya isabet edene de edemeyene de sevap olduğuna işaret eden hadisler⁵³ her müçtehit ve hakimın isabet etmeyeceğini göstermektedir.⁵⁴ Çünkü her iki durumda da onun çabası takdir edilmiş ve mükâfata değer bulunmuştur.

Sahabe kendi görüşlerinin hatalı olabileceğini kabul etmenin yanında birbirlerini de içtihatları sebebiyle rahatlıkla eleştirebilmişlerdir.⁵⁵ Şayet kendi görüşlerinin yanında diğer sahabilerin görüşlerinin de aynı şekilde doğru olduğunu düşünselerdi başkalarını eleştirmelerinin veya görüşlerine hata izafe etmelerinin rasyonel dayanağı olmazdı. Mesela Hz. Ebû Bekir *kelâle* konusunda: "Kelâle ile ilgili olarak kendi re'yime göre hüküm verdim. Doğruysa Allah'tan, yanlışsa nefsimden ve şeytandandır" dediği rivayet edilmektedir.⁵⁶ Hz. Ömer'in bir olay hakkında hü-

→

bilmekteydik. Böylece bunu (bu fetvayı/hükmü) Süleyman'a biz anlatmıştık. Biz onların her birine hüküm ve ilim verdik...".

⁵¹ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 414-415. Musavvibenin buna verdiği cevap ve muhattienin karşı cevapları hakkında bilgi için bk. Telkenaroğlu, *İctihatta İsabete ve Hata Meselesi*, s. 138-142.

⁵² "Yeryüzünde ağır basıncaya kadar, hiçbir peygambere esirleri olması yaraşmaz. Siz geçici dünya malını istiyorsunuz, halbuki Allah sizin için ahireti istiyor. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir. Allah tarafından önceden verilmiş bir hüküm olmasaydı, aldığınız fidyeden ötürü size mutlaka büyük bir azap dokunurdu."

⁵³ Musavvibenini bu ve benzer hadislerin istidialine verdiği cevaplar ve muhattienin karşı cevapları hakkında bilgi için bk. Telkenaroğlu, *İctihatta İsabete ve Hata Meselesi*, s. 145-148.

⁵⁴ "Hakim içtihat ederek bir hüküm verir ve bu hükmünde isabet ederse iki, edemezse bir sevap alır." Buhârî, "İ'tisâm", 21; Müslim, "Akdiye", 15. "İctihat eder ve hükmünde isabet edersen on, hata edersen bir sevap bir sevap elde etmiş olursun" Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 205.

⁵⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 374; Bâcî, *İhkâm*, s. 624; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 68; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 421.

⁵⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 374; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 70; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 416.

küm verdiği sırada, orada bulunan anlaşmazlığın taraftarlarından birisinin: “Allah aşkına hakikat bu mu?” dediği rivayet edilmektedir. Bunun üzerine Hz. Ömer, hakikate ulaşıp ulaşmadığını bilmediğini, ancak ona ulaşmak için mümkün olan bütün gayreti gösterdiğini ifade ederek cevap vermiştir.⁵⁷

Eğer her müçtehit isabet etmiş olsaydı, aralarında bu tarz münazaralar, fikri atışmalar olmazdı. Fıkıh kitapları birbirinin içtihadını eleştiren, kendi içtihadına davet eden müçtehitlerin görüşleriyle doludur. Her müçtehit isabet etmiş olsaydı bu tartışmalara gerek olmazdı. Bu bir gelenektir ve bu tarz tartışmanın cevazı konusunda ittifak bulunmaktadır.⁵⁸

G. İctihatta İsbet ve Dinamizm

Toplumsal hayatın var olduğu ve bu hayatın değişime açık olduğu her ortamda hukukî alan içtihatlarla zenginleşmek durumundadır. Ancak bunun belirli bir disiplin içerisinde olması hukukun varlığı ve işlevselliği açısından büyük önem taşımaktadır. İctihâdî faaliyetlerin yoğunlaştığı, özellikle re’y içtihadının yoğunluk kazandığı İslam'ın ilk dönemlerinde, bir yandan “ictihatta isabet” diğer yandan “ictihat ehliyetinin şartları” tartışmalarıyla içtihâdî faaliyetler disiplinize edilmeye çalışılmıştır. Hz. Peygamberin vefatından hemen sonraya denk gelen ve fıkıhın içtihatlarla oluşmaya ve zenginleşmeye başladığı bu dönemde, bu tür zorunluluklar daha yakından hissedilmekteydi. Hızlı bir dönüşüm ve etkileşim yaşanmaktaydı. Sosyal hayattaki değişim ve dönüşüm, özellikle müslümanların nüfus olarak sayılarının artması ve yeni problemlerin ortaya çıkması, ictihâdî faaliyetlerin artışına neden olmuştu. Bu durum yeni oluşmakta olan fıkıhın da yenilikleri kuşatan dinamik bir yapıya sahip olmasını ve bu yapı içerisinde çözümler üretilmesini gerektirmiştir.

Bu dinamik yapıyı ilk dönemlerden itibaren görebilmekteyiz. Aynı müçtehit-ten aynı konuda birbirinden farklı içtihatların meydana gelmesi, bu dinamik yapının canlı örneklerindedir. Bu durum doğal olarak şu soruyu gündeme taşımaktadır: Bir müçtehidin aynı konu hakkında birbirinden farklı olan içtihatlarından hangisi doğrudur. Bunlardan hangisi Allah katındaki doğru ile örtüşmektedir? Bunu net olarak bilebilme imkânı yoktur. Şayet bunu bilme imkânı olsaydı, yeni çalışmalara yeni içtihatlarla kalkışmanın; adalete, insan ve toplum yararına olanı güncellemenin rasyonel dayanağı olamazdı.

İctihatta isabet tartışmaları, aynı konu hakkında müçtehitlerin ulaştığı birbirinden farklı içtihâdî sonuçların her birinin veya hangisinin doğru ya da hatalı olduğu sorusunu merkeze almaktadır. Dolayısıyla doğru ve hatalı olmanın neye göre değerlendirileceği sorusuyla karşılaşmış olmaktadır. Bu noktada mihenk taşı olacak bir hakın/doğrunun var olması gerekli olacaktır. Bu hak Allah katındaki bir doğruyu ifade etmektedir. Buna ulaşmanın rasyonel ya da somut bir göstergesi

⁵⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 70; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 416-417. Sahabenin içtihat farklılıklarına örnek olarak bk. Râzî, *el-Mahsûl*, II, 70-73; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 417 vd.

⁵⁸ Bâcî, *İhkâm*, s. 629 vd.; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 37; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 418.

var mıdır? Hakkında açık nass bulunan konularda bunu tespit etmek mümkündür. Doğrudan ve açık bir hüküm bulunmayan konuda doğruyu neye göre tespit edeceğiz? Herhangi bir sosyal olaya ilişkin Allah'ın muradının ne olduğunu nasıl öğreneceğiz? Bu konunun diğer bir boyutu ve ayrı bir çalışma yapmayı gerektirir. Ancak burada kısaca ifade etmek gerekirse: ilâhî muradın ne olduğunun bilinmemesi, müçtehitler için önemli bir motivasyon oluşturmakta ve onları sürekli bir içtihat eyleminin içerisinde tutmaktadır.

Müçtehitlerden birisinin musîb, diğerlerinin muhti' olacakları görüşünü benimseyen bir müçtehit, o konuda kendisinin musib olmasını isteyecek ve doğal olarak ictihâdî faaliyetlerine daha ciddi bir perspektiften yaklaşmış olacaktır. Bu durum aynı zamanda, müçtehidin daha önceki içtihatlarını da sorgulama ve yeniden gözden geçirmesine sebep olacak ve fıkha dinamizm kazandıracaktır. Aynı şekilde bu durum müçtehide, yaşadığı zaman içerisinde toplumdaki değişimleri gözlemlenme ve ona göre önceki görüşünü yeniden değerlendirme imkanı taniyacaktır. Fıkıh kitapları aynı müçtehitte aynı konuda gelen birbirinden farklı içtihatlar tanıklık etmektedir.⁵⁹ Aynı konuda müçtehitlerin farklı içtihatlar sahip olmalarının teorik boyutu ne olursa olsun, pratikte içtihatların Allah katındaki doğru ile örtüşmesini tespit etmenin zor hatta imkânsız bir şey olduğuna delalet etmektedir.

İsabet tartışmaları ve dolayısıyla dinamizmle bağlantılı hususlardan birisi de bir içtihadın aynı konudaki farklı bir içtihadı hükümsüz kılıp kılmayacağı tartışması etrafında yoğunlaşmaktadır. Eğer içtihat bir başka içtihadı nakzetseydi,⁶⁰ içtihatlarla zenginleşen bir fıkıh külliyyatından büyük oranda mahrum kalacaktık. Hâlbuki içtihatlar, zannî sonuçlar olduğu, diğer bir ifade ile zann-ı galib olduğu için⁶¹ her birinin bağlayıcılık değeri ve doğru olma ihtimali birbirine eşittir. İctihatta isabeti gösteren kat'î veya zannî bir delilden mahrum olmak, içtihatların hukukî değerinin eşitliğine delalet etmiş olmaktadır.⁶²

Musavvibe ve muhattie şeklinde iki guruba ayrılan usul âlimleri, Allah katında önceden belirlenmiş bir doğru veya hüküm bulunsa da bulunmasa da her müçtehidin içtihadı sebebiyle sevap elde edeceği kanaatindedir. Bu durum içtihadın ibadet niyetiyle icra edilen bir faaliyet olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla hakkında zannî bir nass bulunan veya hiç nass bulunmayan konularda içtihat etmeleri sebebiyle müçtehidin sevap elde edeceği ulemanın tamamına yakın tarafından kabul edilmektedir. Hukukî özgürlük adına bu tutum, fıkıhın oluşum dönemi için çok ileri bir seviyeyi ifade etmektedir. Bilimsel faaliyete böylesine önem veren bir hukuk anlayışının statik olduğunu, dinamizme açık olmadığını söylemek hak-

⁵⁹ İctihat zanni bilgi ifade ettiğinden dolayı her zaman eğişime açıktır. Zerkâ'nın da ifade ettiği gibi değişime açık olmayan içtihat yoktur. Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 155.

⁶⁰ İctihada açık alanda her bir müçtehidin içtihatla bulunma hakkı bulunmaktadır. İslam uleması bir içtihadın diğerinin hükmünü geçersiz kılamayacağı konusunda icma etmişlerdir. (Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâid*, s. 155.) "İctihad ile ictihad nakzolmaz" (*Mecelle*, mad. 16) şeklinde genel kural dönüşen bu anlayış aslında teorik planda hukuk yapmanın ve fikir özgürlüğünün zirvesine işaret etmektedir.

⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl*, IV, 17.

⁶² Dönmez, "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usul*, I, 1 (2004), s. 41.

kaniyet ve bilimsellikte örtüşmeyeceği açıktır. Hatta tek başına fıkıh yapmanın uhrevi bir karşılığının var olması bile başlı başına bir dinamizmdir.

Muhattie görüşünü benimseyenler, Allah katındaki doğru hakkında bazen kat'î bazen de zannî bir delilin varlığından söz etmektedirler. İctihat edilen konuda zannî bir delilin var oluşu, müctehidin isabet edemese de sırf bu yöndeki çabası sebebiyle mükâfat kazanacağıının gerekçesi olarak gösterilmektedir. Hakkında kat'î nass bulunması durumunda iki durum gündeme gelebilmektedir. Birincisi, nass kat'î olsa da manası bütün yönleriyle açık olmadığı için farklı içtihatlarla müsait olması, ikincisi bütün yönleri ile farklı yorumlara kapalı olmasıdır. Birincisinde farklı içtihat ya da sonuçtaki hata, sevap vesilesi olarak görülebilir. Ancak kat'î ve açık nass varken ondaki hükme aykırı olarak farklı içtihatla bulunmak sevap bir yana, dini sorumluluğu mucip bir durum olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu durum din ve onun fihhi boyutunda tahribata neden olur ve dinin ve onun hukuk anlayışından uzaklaşmaya götürebilir. Dolayısıyla bu durumun dinamizmle bir bağlantısı olamaz.

Musavvibeye göre her müctehit isabet eder ve içtihatların doğruluk dereceleri birbirine eşittir. Eğer Allah katında bütün içtihatların doğruluğu eşitse bu durumda içtihatla doğruya ulaşma adına üst düzey çaba harcamanın rasyonel dayanağı kalmayacaktır. Nassın bulunduğu ancak hüküm çıkarmak için içtihatla bulunmanın gerekli olduğu bir durumda o nassla kastedilen şeyin, bir diğer ifadeyle o nasstaki ilâhî iradenin ne olduğunun tespiti içtihatla olacaktır. Doğru birden fazla olduğunda zorunlu olarak o nass ile ortaya konan ilâhî irade de o oranda fazla olacaktır. Bu durum ilâhî iradenin taaddüdü gibi çelişkili bir sonuca götürebilir. İctihadi sonuçlar zanniyet ifade etse de içtihat son tahlilde nassa dayalı konularda murad-ı ilâhîyi arama çabasıdır.

Her müctehidin isabet edeceğini kabul etmek, kontrolsüz bir dinamizme sebep olabilmektedir. Bu açıdan hakikatin Allah katında tek olması bir yandan müctehide bu hakikati yakalamada cesaret verir ve teşvik ederken öte yandan içtihat sırasında zihninin merkezinde sürekli olarak vahiyden bağımsız düşünmenin ve dolayısıyla hevaya uymanın yanlış sonuçlara götüreceği düşüncesini güncel tutmaktadır.

Musavvibenin “eşbeh” kolu “ta’addü’l-hukûk” gurubundan dinamizm anlayışına daha yakındır. Eşbeh yaklaşımı görüşlerden birisinin Allah katındaki doğruya daha yakın olduğunu savunduklarından, müctehitlerin o doğruya ulaşmada bir rekabet içerisinde olmalarına yol açabilir. Çünkü bu durum bir taltiftir ve üst düzeyde bir motivasyon sağlamaktadır. Allah katındaki doğruya en benzer olma düşüncesi içtihatların sürekli gözden geçirilmesine, metodolojik tutarlılığa ve dinamizme hizmet etmektedir.

Muhattieye göre Allah katındaki doğru gizli bir hazineye benzer.⁶³ Müctehitler ona ulaşmak için büyük gayret sarf ederler. Hazineyi bulan kat kat sevaba, bulamayan ise uğraşı sebebiyle hak ettiği sevaba ulaşmış olur. Eğer ne olduğu açıkça

⁶³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 364; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, IV, 33.

belirtilmiş olsaydı, içtihadta gerek kalmadığı gibi, hukuka dinamizm sağlaması da içtihadattan beklenemezdi.

Sonuç olarak içtihat amelîyesinin bizzat kendisi fıkıhî statik olmaktan çıkıp, dinamik hale getiren bir eylemdir. Ayrıca içtihadın ayrılmaz parçası olan içtihadta hata ve isabet tartışmaları da bu dinamizmi müçtehitlere verdiği motivasyon ve cesaret sayesinde diri tutmuştur. Dolayısıyla gerek musavvibe gerekse muhattat görüşünü savunsun bütün müçtehitler için bu konu bir teşvik unsuru olmuş, bunun neticesinde de fıkıhtaki hukukî dinamizm asırlar boyunca var olmuştur.

Sonuç

Sosyal hayatta karşılaşılabilecek bütün hükümler Allah tarafından önceden ayrıntılı olarak belirlenmiş ve ortalama her insanın anlayabileceği seviyede olsaydı içtihat ve bunun yöntemini öğreten usul ilmine gerek olmazdı. Bu durum kaçınılmaz olarak sosyal hayatın statik adeta insan dışı bir tarzda cereyan etmesini gerektirirdi. İnsanın ve oluşturduğu veya oluşturmak zorunda olduğu sosyal hayatın sürekli gelişmekte olması gerçeği, önceden bütün ayrıntılarıyla belirlenmiş bir hukukî yapı oluşturmayı büyük oranda engellemektedir.

İslam'ın evrensel oluşu ve kıyamete kadar geçerli kalacağı gerçeği ve sosyal hayatın olumlu veya olumsuz istikamette sürekli değişiyor olması, hükümlerin bu yapılara uygun çözümler üretecek nitelikte olmasını gerektirmektedir. 21. asır insanının karşılaştığı sosyal problemlerin Kur'an'ın iniş döneminde ayrıntılı ve değişime kapalı olarak belirlenmiş olması o dönem insanının İslam'a inanmasını zorlaştırıcı rol oynayacaktı. Kaldı ki 21. asır insanlık için bir son değıldir.

Bu noktada içtihadın İslam hukukunun hükümlerini oluşturmadaki önemi ortaya çıkmaktadır. İctihatların ana kaynaklarla uyumu problemi başlangıçtan itibaren "isabet" ve "hata" sorusunu gündeme taşımıştır. Yapılan bu fikri tartışmalar içtihat ehliyetine kimlerin sahip olduğu tartışmaları ile içtihadı disiplinize etmiş ve hükümlerin özden uzaklaşmamasını büyük oranda gerçekleştirmiştir.⁶⁴

"İsabet" ve "hata" konusunda bazı âlimlerin hangi görüşü benimsedikleri hususunda farklı kanaatler vardır. Yine bu ulemanın konu hakkındaki metodolojik kanaatlerini gerekçeleriyle ilgili net şeyler söyleyebilmek de zordur. Görüşlerin dayanaklarıyla ilgili deliller sıralanmakta, ancak neden o görüşün benimsendiğinin düşünce temelleri sorgulanmamaktadır.

Âlimlerin çoğu Allah katında önceden belirlenmiş bir hakikatin/doğrunun bulunmadığı görüşündedir. Bunun temelinde muhtemelen müçtehitlerin içtihadlarının yönünü, şeklini ve içeriğini etkileyen faktörlerin birbirinden farklı olmasıdır. Bu farklılıkların birbirinden değişik sonuçlara götürmesi mümkündür. Aynı durum araya uzun zaman giren ve mekân itibarıyla sosyal doku ve donanımı çok farklı olan toplumlarda aynı konuya ilişkin içtihatlar farklı olabilecektir. Öyle ise zaman ve mekân boyutu dikkate alınmadan bütün çağlarda geçerli tek bir doğrunun varlığı

⁶⁴ Koşum, "İctihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *Usûl*, 5 (2006/1), s. 14.

ğı dinamizmi olumsuz yönde etkiler düşüncesiyle musavvibe, doğrunun öznelliğini savunuyorsa sonuç açısından muhatta ile aralarında farklılık yok demektir. Çünkü son tahlilde Allah katında bir tek doğru olsa da olmasa da, biz o doğrunun ne olduğunu nesnel olarak bilebilme şansına sahip değiliz.

İçtihadî konularda Allah katında doğrunun önceden belli bir doğru var olsun veya olmasın, bütün müçtehitler isabet etsin veya içlerinden birisi isabet diğerleri hata etsin sonuç büyük oranda aynıdır: İçtihat müçtehidin ana görevidir ve ulema hem konuya hem müçtehidin sorumluluğu hem de Allah katındaki doğru yönüyle birlikte değerlendirmiştir. Bu durum dinamik yapıya sahip fikhın gelişmesinin ana motivasyonlarından birisi olmuştur. Kasdî yanlış yapmanın dışında müçtehit içtihadından dolayı sorumlu değildir ve sevap işlemiş olur. Kasdî hataların önüne de zaten, "İçtihat ehliyetinin şartları" anlayışıyla geçilmiş olmaktadır.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfü'l-Esrâr*, thk. Muhammed el-Mu'tasim bi'llah el-Bağdâdî, Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut 1417/1997, I-IV.
- Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, Çağrı Yay., II. bs., İstanbul 1992.
- Âmîdi, Seyfüddin Ali b. Muhammed (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1985.
- Apaydın, H. Yunus, "İçtihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000, XXI, 432-445.
- , "Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2008, XXXV, 37-40.
- Aybay, Aydın ve Aybay, Rona, *Hukuka Giriş*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., VII. bs., İstanbul 2011.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef (ö. 474/1081), *İhkâmü'l-Fusuûl fî Ahkâmî'l-Usûl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1979.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahih*, Çağrı Yay., II. bs., İstanbul 1992.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzi (ö. 370/981), *el-Fusul fî'l-Usûl*, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 1994, I-IV.
- Dalgın, Nihat, "Değişim Stratejisi Açısından Hukuk ve İslam Hukuku", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, Samsun 2003.
- Dönmez, İbrahim Kafi, "İçtihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı", *Usûl: İslam Araştırmaları*, I, 1 (2004).
- , "İslam Hukukunda İçtihat ve İçtihat Metodları", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, yıl. 1, S. 1, 2008.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basri, Muhammed b. Ali (ö. 436/1044), *Şerhü'l-Umed*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine 1990, I-II.
- Erdoğan, Mehmet, "İslam Hukukunun Dinamizmi, Esneklik ve İkame Kurumlar", *İslam Fıkıhının Dinamizmi* (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, ed. Yunus Vehbi Yavuz), Kurav Yay., Bursa 2006.
- Esen, Bilal, *Haneî Usul Eserlerinde İçtihad Teorisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Gazâlî, Ebû Hâmid (ö. 505/1111), *el-Mustasfa min 'ilmi'l-usûl*, Bulak 1324, I-II.
- Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Ekin Kitabevi Yay., III. bs., Bursa 2006.
- Gürkan, Ülker, *Hukuk Sosyolojisine Giriş*, III. bs., Ankara, 1999.
- Hallaf, Abdulvahhab, *Masâdiru't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Dârü'l-Kalem, Kuveyt 1970.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed ez-Zâhirî (v.456/1064), *en-Nübez fî usûli'l-fikh*, Kâhire 1981.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Kahraman Yay., İstanbul 1985.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekir (v.751/1350), *İ'lâmu'l-Muvakkîin*, thk. Abdurrahmân el-Vekîl, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire ty.
- Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İçtihad*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1975.
- Kemâlî, Muhammed Haşim, *İslam'da İfade Hürriyeti*, çev. Muhammed Şeviker, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- , "İçtihat ya da Re'y", çev. Tevhit Ayengin, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V, 2, (2005).
- Koşum, Adnan, "İçtihat Hata ve İsbet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 5 (2006/1).
- Köse, Saffet, "İslâm Hukukunun Statik Olduğu İddiasının Tahlili", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6, Konya 1996.

- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî (v.261/874), *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuad Abd-
dulbâkî, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Okur, Kâşif Hamdi, "İslam Hukuku Alanında Yenileşme Manifestolarından Bir Kesit: Hakikat-i İslâm ve
Usûl-i İctihad", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 3, Konya 2004.
- Önen, Mesut, *Hukukun Temel Kavramları*, II. bs., İstanbul 1988.
- Pekcan, Ali, "Mevrîd-i Nass'ta İctihâd'a Mesâğ Yok (mu) dur (İctihâd'ın Mahiyeti ve Sınırlarına Dair Bir
Analiz)", *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi*, S. 2, Konya 2003.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (v.606/1209), *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, nşr: Tâhâ Câbir Feyyâz
el-Ulvânî, Müessesetü'r-Risâle, II. bs., Beyrût 1992/1412.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs (v.204/820), *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-
Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ts,
- Şener, Abdulkadir, "İslâm Hukukunda Re'y ve İctihad", *50. Yıl*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.,
Ankara 1973.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed (v.1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki
min 'ilmi'l-usûl*, Dâru'l-Fadile, Riyâd 2000.
- Tahir b. Aşur, *İslam Hukuk Felsefesi, Gaye Problemi*, çev. Vecdi Akyüz ve Mehmet Erdoğan, Rağbet Yay., III.
bs., İstanbul 1999.
- Telkenaroğlu, Rahmi, *İctihatta İsabet ve Hata Meselesi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2010.
- Ünsal, Ertun, "Toplumsal Değişim ve Hukuk", *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, IV, 1, 1992.
- Zerkâ, Ahmed b. Muhammed, *Şerhü'l-Kavâidi'l-Fıkhıyye*, II. bs., Dimeşk 1989.

Kur'ân'daki el-Mescidü'l-Aksâ Kavramının Kritiği

İsrafil Balcı

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
ibalci@omu.edu.tr

Öz

Dinî metinlerin anlaşılması veya yorumlanmasında kavramların ya da bu kavramlara yüklenen anlamların metnin dilini ve mesajını anlamada son derece önemli olduğu bilinen bir husustur. Biz bu makalede Kur'ân'daki el-Mescidü'l-aksâ kavramını ele almayı düşünüyoruz. Bilindiği üzere bu kavram İsrâ suresinin birinci âyetinde geçer ve isrâ hadisesinin mahiyetinin anlaşılmasında önemli bir belirleyiciliğe sahiptir. Kur'ân-ı Kerîm isrâ hadisesi sırasında Hz. Peygamber'in el-Mescidü'l-harâm'dan el-Mescidü'l-aksâ'ya götürüldüğünü haber verir. el-Mescidü'l-harâm kavramı hakkında herhangi bir tartışma olmamakla birlikte el-Mescidü'l-aksâ kavramıyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin âyetteki 'mescid' kavramına cami anlamı verildiği için ilginç yorumlar yapılmış ve âyetin muhtevası bağlamından koparıldığı gibi isrâ hadisesine ilişkin de tartışmalı görüşler ileri sürülmüştür. Bu makalede âyette geçen el-Mescidü'l-aksâ kavramı ve bu kavramın neyi imlediği sorusuna cevap aranacak ve bu bağlamda yapılan yorumlar irdelenecek âyette kastedilen mananın ne olduğu sorusuna cevap aranacaktır.

Anahtar kelimeler: el-Mescidü'l-harâm, el-Mescidü'l-aksâ, İsrâ, Mi'râc, Kudüs

The Critique of the Term al-Masjid al-Aqsa in the Qur'an

It is widely known that terms or the meanings attributed to these terms are of vital significance for comprehending the language and message of the text while analyzing and interpreting religious texts. The aim of this paper is to discuss the term 'al-Masjid al-Aqsa' in the Qur'an. As broadly known, this term is cited in the first verse of the sûrat al-Isrâ and has a determinant role in understanding the scope of the incident of al-Isra. As a matter of fact, quite different perspectives have been put forward as to the incident of al-Isrâ on account of the distinct meanings attributed to this term. The Holy Qur'an heralds us that Prophet Muhammad was transported from al-Masjid al-Haram to al-Masjid al-Aqsa during the incident of al-Isrâ. While there isn't any debate concerning the term al-Masjid al-Haram, differing points of view have been put forward with regard to the term al-Masjid al-Aqsa. For example as the meaning of mosque has been ascribed to the term 'masjid', some interesting interpretations have been voiced and so, not only the content of the verse has been deviated from its context but controversial opinions have been put forward concerning the al-Isrâ incident as well. This paper aims to seek an answer to the questions as to the scope of the term al-Masjid al-Aqsa and what this term exactly indicates. It also aims to find an answer as to what the intended meaning of the verse is through analyzing and reasoning the interpretations written within this context.

Key Words: al-Masjid al-Haram, al-Masjid al-Aqsa, al-Isra, al-Mi'raj, Jerusalem

Atıf

İsrafil Balcı, Kur'ân'daki el-Mescidü'l-Aksâ Kavramının Kritiği,
Marife, Kış 2012, ss. 159-175

Giriş

Dinî metinlerin anlaşılması veya yorumlanmasında kavramların ya da bu kavramlara yüklenen anlamların, metnin dilini veya mesajını anlamada son derece önemli olduğu bilinen bir husustur. Zira kavramlara yüklenen anlam aynı zamanda o metnin muhtevası ve mesajına dair yapılan yorumların ana çerçevesini şekillendirmektedir. İster dinî, ister felsefî isterse tarihî konuları içeren bir metin olsun, hiç kuşkusuz ilk önce ait olduğu toplumu muhatap aldığından, öncelikli olarak o toplumun dili ve kavramlarını kullanır. Bu nedenle tarihî veya dinî metinlerde kullanılan kavramlar oldukça önem arz eder. Özellikle dilin sürekli gelişen ve değişen bir yapıya sahip olduğu gerçeği göz önüne alınırsa, herhangi bir dinî metindeki kavramların önemi daha da artmaktadır. Zira zamanla hem metnin kedisinde hem de metni oluşturan kavramlardaki manada birtakım değişiklikler veya anlam kaymalarının ortaya çıkabilmesi muhtemeldir. Dolayısıyla metnin ait olduğu dönemdeki bir kavramın kast ettiği manayla, tarihsel süreç içerisindeki değişim ve dönüşüme bağlı olarak farklı anlamlarda kullanılabilmesi muhtemeldir. Bu durumda kavramlara yüklenen anlam veya metindeki kavramın neyi kast ettiği konusu hayli önem arz eder. Dinî metinler söz konusu olduğu zaman, hiç kuşku yok ki bu önem daha da artmaktadır. Örneğin herhangi bir dinî metindeki kavrama yüklenen anlam metnin mesajını bağlamından koparıp tamamen farklı bir boyuta taşıyabileceği gibi, aynı zamanda yanlış bilgi ya da bilgi kirliliğine de yol açabilir. Bu itibarla metnin kendisi kadar, o metni oluşturan kavramlar ve bu kavramlara yüklenen anlamların da son derece önemli olduğunu hatırlatmak istiyoruz.

İşaret edilen hususları göz önünde bulundurarak bu makalede *isrâ* hadisesine işaret eden âyetteki *el-Mescidü'l-aksâ* kavramını ele alacağız. Bilindiği üzere bu kavram *İsrâ* sûresinin birinci âyetinde geçer. Bu kavram özellikle *isrâ* hadisesinin anlaşılması ve yorumlanmasında özel bir öneme sahiptir. Zira bu kavrama yüklenen farklı anlamlar nedeniyle *isrâ* olayı hakkında oldukça değişik yorumlar yapılmıştır. Dile getirilen görüşlere bakıldığında, bize göre âyetin mesajı tartışmalı yorumlara dönüştürülmüştür. Bu itibarla âyetteki *el-Mescidü'l-aksâ* kavramının hangi anlamda kullanıldığının tespit edilmesi, aynı zamanda *isrâ* hadisesine dair yapılan yorumların ne derece gerçekçi olup olmadığını veya bu yorumların âyetin mesajıyla uyuşup uyuşmadığını gözler önüne serecektir.

1. el-Mescidü'l-Aksâ Kavramı

el-Mescidü'l-aksâ kavramı *İsrâ* sûresinin birinci âyetinde geçmektedir. Kur'ân-ı Kerîm *isrâ* hadisesine işaret ederken Hz. Peygamber'in Mekke'deki *el-Mescidü'l-harâm*'dan (Kâbe) *el-Mescidü'l-aksâ*'ya götürüldüğünü haber verir. *el-Mescidü'l-harâm* kavramıyla Kâbe ve etrafındaki *harem* alanının kast edildiği hususunda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de on beş ayrı yerde geçen *el-Mescidü'l-harâm* kavramının hepsinde de Kâbe'nin kast edildi-

ğini görüyoruz.¹ Ancak bu terkiple birlikte kullanılan *el-Mescidü'l-aksâ*'nın neresi olduğu veya bu kavramın neyi işaret ettiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu kavrama farklı anlamlar yüklendiği için âyette işaret edilen isrâ hadisesinin mahiyet veya muhtevasıyla ilgili de oldukça farklı görüşler ileri sürülmüştür.²

el-Mescidü'l-aksâ'nın neresi olduğu veya neyi işaret ettiğinin önemli ipuçlarından birisi, âyetteki 'mescid' kavramıdır. Beş ayrı âyette müstakil olarak geçen 'mescid'³ kelimesinin tamamı Allah'a ibadet edilen mabet anlamında kullanılmıştır. Bir âyette ise yine ibadet edilen mabet anlamında münafıkların inşa etmiş oldukları mabet için *Mescid-i Dırâr*⁴ ifadesi kullanılmıştır. Cami veya mabet anlamında kullanılan mescid kelimesi ile sadece Müslümanlara ait ibadethaneler değil, aynı zamanda gayr-i Müslimlerin ibadethanelerinin de kast edildiğini söyleyebiliriz. Örneğin Hac sûresinin 40. âyetinde çoğul anlamda kullanılan *mesâcid* kelimesi Müslümanların yanı sıra gayri Müslimlerin ibadethaneleri için de kullanılmıştır. Keza A'râf sûresinin 29 ve 31. âyetlerinde de benzer bir kullanımdan söz edilebilir. Ayrıca İsrâ sûresinin 7. âyetinde geçen 'mescid' kavramı, bu makalenin de konusu olan Yahudilere ait mabet için kullanılmıştır. Kehf sûresinin 21. âyetinde ise Ashâb-ı Kehf için inşa edilecek mescitten söz edilmektedir. Muhtemelen bu farklı kullanımlar nedeniyle İbn Haldun, herhangi bir din ayrımı yapmaksızın mescid kelimesinin ibadet edilen yer manasında genel bir anlam taşıdığını belirtir.⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de ayrıca 'mescid' kelimesinin çoğulu olarak altı yerde 'mesâcid' kavramı kullanılmıştır.⁶ Bu kullanımların hepsinde de Allah'a ibadet edilen mabetten söz edilmektedir. Tüm bunlarla birlikte son olarak şunu da hatırlatalım ki, otuz bir âyette ise aynı kökten gelen 'secde' kelimesi geçmektedir.⁷ Bu kelime büyük bir çoğunlukla Allah'a ibadet etmek, onu tesbih etmek veya ona boyun eğmek anlamlarını ihtiva ederken, ayrıca Şeytan'ın Âdem'e secde etmesinden söz edilirken büyüklüğünü veya üstünlüğünü tanımak,⁸ boyun eğmek⁹ ve saygı ile eğilmek¹⁰ gibi anlamlarda da kullanılmıştır.

Bilindiği üzere 'mescid' kelimesi Arapçada 'secde edilen yer' anlamına gelir.¹¹ Her ne kadar günümüzde mescid kavramı bir cami veya namaz kılınan mabet anlamında kullanılıyor olsa da, bu kavramın sadece cami veya ibadet amacıyla inşa

¹ 2. Bakara, 144, 149, 150, 191, 196, 217; 5. Mâide, 2; 8. Enfâl, 34; 9. Tevbe, 7, 19, 28; 17. İsrâ, 1; 22. Hac, 25; 48. Fetih, 25, 27.

² Siyerin en tartışmalı konuları arasında gösterilen isrâ ve mi'râc hadiseleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Balcı, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*.

³ 7. A'râf, 29, 31; 9. Tevbe, 108; 17. İsrâ, 7; 18. Kehf, 21.

⁴ 9. Tevbe, 107.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 956-57.

⁶ 2. Bakara, 114, 187; 9. Tevbe, 17, 18; 22. Hac, 40; 72. Cin, 18.

⁷ 2. Bakara, 34, 58; 3. Âl-i İmrân, 43; 4. Nisâ, 102, 154; 7. A'râf, 11, 12, 161, 206; 12. Yûsuf, 100; 13. Ra'd, 15; 15. Hicr, 33; 16. Nahl, 49; 17. İsrâ, 61, 107; 18. Kehf, 50; 19. Meryem, 58; 20. Tâhâ, 116; 22. Hac, 18, 77; 25. Furkân, 64; 27. Neml, 25; 32. Secde, 15; 38. Sâd, 73, 75; 41. Fussilet, 37; 48. Fetih, 29; 53. Necm, 62; 55. Rahman, 6; 84. İnşikâk, 21; 96. Alâk, 19.

⁸ 2. Bakara, 34; 7. A'râf, 11, 12; 15. Hicr, 33; 17. İsrâ, 61; 18. Kehf, 50; 20. Tâhâ, 116; 38. Sâd, 73, 75.

⁹ 4. Nisâ, 154; 7. A'râf, 161, 206.

¹⁰ 12. Yûsuf, 100.

¹¹ İbn Manzûr, "s-c-d", *Lisanü'l-Arab*, III, 98.

edilmiş bir binayı işaret etmediğini unutmamak gerekir.¹² Örneğin erken döneme ait rivayetlere bakıldığında, Hz. Peygamber'in ibadet etmiş olduğu mekânlar için de 'mescid' tanımlaması kullanılmıştır.¹³ Taberî, Hz. Peygamber'in bazen Hz. Ali'yi de yanına alarak Mekke dağları arasına gidip ibadet ettiği veya namaz kıldığı yerlerden bahsederken buralar için 'mescid' tanımlamasını kullanır.¹⁴ Hadis koleksiyonları arasında da, Rasûl-i Ekrem'in namaz kıldığı yerler için aynı nitelemenin kullanıldığına dair çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Örneğin Buhârî'deki bir kayıta isim zikredilmemekle birlikte Hz. Peygamber'in sahrada namaz kıldığı yer 'mescid' olarak zikredilir.¹⁵ Bir başka rivayette Zü'l-Huleyfe'deki bir tepede bulunan *kaya mescid* adından söz edilmektedir. Yine bu rivayetin devamında Batnı Vâdi denen yerde de Hz. Peygamber'in ibadet ettiği bir mekân aynı isimle anılmıştır.¹⁶ Bunlara ilaveten Hz. Peygamber'in Mina'da namaz kıldığı yere ise 'Mescidü Mina' adı verilmiştir.¹⁷ Bunların yanı sıra Rasûl-i Ekrem'in Huneyn savaşından sonra Taif yolu üzerindeki Ci'râne'de bir süre konaklayıp namaz kıldığı yer için de 'mescid' tanımlaması kullanılmıştır. Hatta Vâkîdî¹⁸ (207/822) ve Ezrakî'de¹⁹ (224/839) zikredilen bu mescidin ismi aynen âyette geçen *el-Mescidü'l-aksâ* terkihiyle isimlendirilmiştir. Dikkat edilirse bu yerlerin hiçbirisinde herhangi bir mabet bulunmuyordu. Ancak Rasûl-i Ekrem'in ibadet ettiği veya namaz kıldığı söz konusu mekânlar 'mescid' kavramıyla anılmıştır. Rivayetlerdeki kullanımlar dikkate alındığında 'mescid' kelimesinin sadece cami için değil, aynı zamanda namaz kılınan, secde edilen (musalâ) ya da ibadet edilen mekânlar için de kullanıldığını söyleyebiliriz.

el-Mescidü'l-aksâ kavramının Kudüs'teki Beytü'l-makdis (Süleyman Mabedi) için kullanıldığına dair klasik müfessirler arasında görüş birliğinden bahsedilebilir. Hadis ve İslâm Tarihi kaynaklarında yer alan rivayetlerde de bu kavramın Beytü'l-makdis'le ilgili olduğundan söz edilmektedir. Mevcut rivayetler çerçevesinde yapılan yorumlara göre Müslümanların çoğunluğu isrâ hadisesi sırasında Hz. Peygamber'in Kudüs'teki *el-Mescidü'l-aksâ*'ya götürüldüğüne ve buradan semaya çıkarıldığına inanırlar. Kaynaklardaki anlatılar umumiyetle bu kurguya göre haberler ihtiva ederken, özellikle hadis koleksiyonları arasında hayli dikkat çekici rivayetler bulunmaktadır. Örneğin rivayetlerin ekseriyetinde Kudüs isminden veya isrâ hadisesinden hiç bahsedilmeyip, doğrudan Mekke'den semaya yükselişten söz edilmesi hayli dikkat çekicidir.²⁰ Benzer içerikteki rivayetler İbn Ebî Şeybe (235/849),²¹ İbn Hanbel (241/855)²² ve Tirmizî (279/892)²³ gibi kaynaklarda da geçmektedir. Bu-

¹² Önkal-Bozkurt, 'Cami', *DİA*, VII, 46-47.

¹³ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, III, 98.

¹⁴ Taberî, *Târîh*, II, 213.

¹⁵ Buhârî, *İstiska*, 20.

¹⁶ Buhârî, *Salat*, 89.

¹⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, I, 447.

¹⁸ Vâkîdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, III, 958.

¹⁹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, II, 200.

²⁰ Buhârî, *Salat*, 1, Tevhid, 37, Ehadisü'l-enbiya, 5; Müslim, *İman*, 263; İbn Hanbel, *Müsned*, V, 144.

²¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XX, 248 (nu: 37728).

²² İbn Hanbel, *Müsned*, V, 392.

²³ Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 17.

nun yanı sıra Abdullah b. Mübârek²⁴ (181/797), Tayâlisî²⁵ (204/819) ve Abdürezzâk²⁶ (211/826) gibi erken döneme ait hadîs kaynaklarında ise sadece isrâ hadisesine dair bilgiler aktarılırken, mi'râc olayından hiç söz edilmemesi bir başka dikkat çekici noktadır. Kısaca söylemek gerekirse en erken döneme ait kaynaklardaki rivayetler ele alındığı zaman, yaygın olarak bilinenlerin aksine isrâ ve mi'râc hadiselerinin birbirlerinin devamı veya tamamlayıcısı iki olay gibi bir arada ele alınmadıklarını görüyoruz. Bunlara mukabil bazı rivayetlerde ise isrâ ve mi'râc hadiseleri birlikte zikredilmiş ve aynı zamanda isrâ olayının Beytü'l-makdis'le ilişkisinden söz edilmiştir.²⁷ Ancak hadîs koleksiyonları arasında yapmış olduğumuz taramalar neticesinde isrâ ve mi'râc olaylarının birlikte zikredildiği ilk rivayetin İbn Ebî Şeybe'nin (235/849) eserinde yer aldığını görmekteyiz.²⁸ Aynı rivayet İbn Hanbel²⁹ (241/855) ve Müslim³⁰ (261/875) tarafından kısmî değişikliklerle aktarılmıştır. Ayrıca İbn Hişâm³¹ (218/833) ve Taberî³² (310/992) gibi kaynaklarda da her iki hadisenin birlikte sunulduğu rivayetler bulunmaktadır. Dolayısıyla bu olayların ilk kez bir arada zikredildiği rivayetler, yaklaşık H. 200/M. 800'lü yılların ilk yarısına dayanmaktadır. Yukarıda da işaret edildiği üzere, daha önceki kaynaklarda sadece isrâ hadisesine dair rivayetler aktarılmıştır.³³

İsmi geçen kaynaklarda yer alan rivayetler dikkate alındığında, her ne kadar gelenekte isrâ ve mi'râc hâdiseleri birbirlerinin tamamlayıcısı veya devamı iki olay gibi telakki edilse de, aslında en erken döneme ait rivayetler bu anlayışı desteklememektedir. Ancak rivayetler arasında bu bağlamda bir standart bulunmamakla birlikte geleneksel anlayışta isrâ ve mi'râc hadiselerinin Kudüs'le alakalı olduğuna dair genel bir kabulden söz etmek mümkündür. Bununla birlikte bazı çağdaş araştırmalarda ise klasik anlayıştan çok daha farklı görüşler dile getirilmiş ve isrâ hadisesinin Kudüs'le herhangi bir ilişkisinin olmadığına dair iddialı yorumlardan söz edilmiştir. Dile getirilen görüşlerin meseleyi ne derece aydınlatıp aydınlatmadığı hususu bir yana, yapılan yorumların isrâ âyetinde geçen *el-Mescidü'l-aksâ* kavramına yüklenen anlama bağlı olarak şekillendirilmesi hayli dikkat çekicidir. İlk bakışta cazip gibi gözükten bu yorumların detayına inildiğinde ciddi açmazların ve çelişkilerin olduğunu fark etmek hiç de zor değildir.

Öncelikli olarak şunu hatırlatalım ki âyette kastedilen *el-Mescidü'l-aksâ* ile günümüzde bilinen Mescid-i Aksâ tamamen birbirlerinden ayrı mabetlerdir. Bilindiği üzere günümüzdeki Mescid-i Aksâ Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervân (685-

²⁴ Abdullah b. Mübârek, *Kitâbü'z-zühd*, I, 92-93.

²⁵ Tayâlisî, *Müsned*, I, 327.

²⁶ Abdürezzâk, *el-Musannef*, II, 160 (nu: 2898).

²⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XX, 244-46 (nu: 37725).

²⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XX, 244-46 (nu: 37725).

²⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, III, 148.

³⁰ Müslim, *İman*, 259.

³¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 273-75.

³² Taberî, *Tefsir*, XV, 12-14.

³³ Hadîs ve siyer kaynaklarında geçen isrâ ve mi'râca dair rivayetlerin muhtevalarıyla ilgili geniş bilgi için bk. Balcı, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*, s. 149-270.

705) tarafından başlatılıp oğlu I. Velîd (705-715) döneminde bitirilmiştir.³⁴ Şayet âyette kastedilen *el-Mescidü'l-aksâ* ile günümüzdeki Mescid-i Aksâ arasında bir ilişki kurulacaksa sadece isim benzerliğinden söz edilebilir. Muhtemelen Emevi halifesi âyetteki kavramdan hareketle inşa ettirdiği mabede Mescid-i Aksâ adını vermiştir.³⁵ İbn Kesîr'in aktardığı bilgilere bakılırsa, bugünkü Mescid-i Aksâ'ya bu ismin verilmesinde Hz. Ömer tarafından inşa edilen mescide verilen isimle de bir ilişki kurulmuş olmalıdır. Zira Kudüs fethedildikten sonra Hz. Ömer, Süleyman mabedinin güney kısmına 'Câmi'u'l-Aksâ' adında ahşaptan bir cami inşa ettirmiştir. Ancak rivayetteki açıklamalar bu ismin aynı zamanda Süleymân mabedi için de kullanılmış olabileceği yorumuna açıktır. Bizim tespitlerimize göre Emeviler döneminde inşa edilen günümüzdeki Mescid-i Aksâ, Hz. Ömer zamanında yapılan ahşap caminin etraflı bir onarımı ve yeniden inşasıdır. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse, Hz. Ömer'in yaptırdığı mescit günümüzdeki Mescid-i Aksâ'nın yerinde bulunuyordu. Nitekim Yahudi kroniklerindeki anlatılara göre, Hz. Ömer'in *harem* bölgesinde yaptırdığı mabetten söz edilmektedir.³⁶ Anlaşıldığı kadarıyla Câmi'u'l-Aksâ olarak bilinen bu mescit, Mescid-i Aksâ olarak isimlendirilmiştir. İbn Kesîr bu konuyla ilgili bilgi verirken aynen şu ifadeleri kullanır: 'Bu sene Abdülmelik b. Mervân Beytü'l-makdis'teki kayanın üzerine bina yapmaya (Kubbetü's-sahre) ve Câmi'u'l-Aksâ'yı onarmaya başladı.'³⁷ Çağdaş araştırmacılardan Hamidullah, Emeviler döneminde inşa edilen mabede Mescid-i Aksâ isminin verildiğini hatırlatarak bu ismin giderek yaygınlık kazandığını söyler. Bu nedenle de mezkûr ismin kaynaklara bu şekilde girdiğini belirtir.³⁸

Dikkat edilirse âyette *el-Mescidü'l-aksâ* terkihi kullanılırken, rivayetlerde zikredilen günümüzdeki mabet için Mescid-i Aksâ kavramı kullanılmıştır. Biz de Emeviler zamanında inşa edilen mescitle, âyette kastedilen mescidi birbirinden ayırmak için Mescid-i Aksâ ve *el-Mescidü'l-aksâ* terkiplerinin kullanımına dikkat etmeye çalıştık. Bilindiği üzere Süleyman mabedinin inşası Hz. Davûd zamanına (MÖ. IX) kadar uzanır. Onun tarafından başlatılan mabet Hz. Süleyman tarafından tamamlanmıştır.³⁹ Kudüs MÖ. VI. yüzyılda Babil istilasına uğrayınca, bu mabet harabeye çevrilmiş ve İsrail oğulları Babil'e sürülmüştür. MÖ. 538 yılında Babililer'i mağlup eden Persler sürgündeki Yahudiler'in tekrar yurtlarına dönmelerine müsaade etmişler ve Yahudiler yurtlarına dönerek yıkılan mabetlerini tekrar yapmışlardır. Bu olay Yahudi tarihinde 'ikinci mabet dönemi' olarak anılır. Babilliler'den sonra Romalılar MS. 70 yılında Kudüs'ü işgal etmişler bu mabedi tekrar harabeye çevirmişlerdir. Bu harabeler arasından sadece günümüzde Yahudiler'in 'ağlama

³⁴ Yiğit, 'Emeviler', *DİA*, XI, 92; Abdul Aziz Duri, "Jerusalme in the Early Islamic Period 7th-11th Centuries AD", s. 111; Can, *İslâm'ın Üç Kutsal Mabedi*, s. 114; Avci, "Kudüs", *DİA*, XXVI, 328.

³⁵ Bozkurt, "Mescid-i Aksa", *DİA*, XXIX, 270.

³⁶ Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed*, s. 268. Yosef Ben Yitshak Sambari'ya (1640-1703) ait olan söz konusu kronik, Arslantaş tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek aynı eserde ek olarak yayımlanmıştır. Bk. s. 251-269.

³⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII, 280.

³⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 141 (254 nolu dipnot açıklaması).

³⁹ Vâsîti, *Fedâilu'l-beytü'l-makdis*, s. 6-9.

duvarı' olarak bilinen Süleyman mabedinden kalma duvarın bir bölümüyle bu mabedin harabeleri mevcuttu.⁴⁰ Kudüs şehri şartlı teslim olunca, buraya gelen Hz. Ömer anlaşmayı imzaladıktan sonra Süleyman mabedinin haremını ziyaret etmiş ve incelemelerde bulunmuştur. Bu ziyaret sırasında halife, Süleyman mabedinin güney kısmında Müslümanlara Cuma namazı kıldırılmıştır. Ayrıca Hıristiyanlar tarafından harabeye çevrilip çöplük haline getirilen harem alanını temizletmiş, hatta temizlik işine bizzat kendisi de katılmıştır. Daha sonradan ise (641) Müslümanlara namaz kıldırıldığı haremın güney kısmındaki bu yere ahşaptan bir mescid inşa ettirmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Emeviler döneminde inşa edilen ve günümüzde Mescid-i Aksâ olarak bilinen mabet Hz. Ömer tarafından yaptırılan mescidin yerine inşa edilmiştir.⁴¹ Dolayısıyla isrâ âyetinin nazil olduğu dönemde Kudüs'te *el-Mescidü'l-aksâ* adında bir mabet bulunmuyordu.

2. *el-Mescidü'l-aksâ* Kavramına Yüklenen Anlam ve İsrâ Hadisesine dair Yorumların Kritiği

Çağdaş araştırmacıardan Hamidullah, isrâ olayına işaret eden âyetin nâzil olduğu dönemde Kudüs'te *el-Mescidü'l-aksâ* adında cami veya mabet bulunmadığı gerçeğine dayanarak isrâ hadisesinin burayla bir alakasının olmadığını iddia etmiştir. Ardından *el-Mescidü'l-aksâ*'nın nerede olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışmıştır. Ancak bir başka yerde bu isimde bir mescid adı tespit edemeyince, bunun gökyüzündeki manevi mescid olabileceğini düşünmüştür. Onun yorumuna göre semadaki bu mescid aslında el-Beytü'l-ma'mûr olmalıdır. Dolayısıyla isrâ hadisesi sırasında Rasûl-i Ekrem Kudüs'e değil semadaki bu mescide götürülmüştür. Ancak dönüş sırasında Kudüs'e de uğramıştır. Bu yoruma göre âyette somut olarak ifade edilen *el-Mescidü'l-aksâ* soyut bir anlama dönüştürülmüş ve isrâ hadisesi de bu bakış açısına göre bambaşka bir içeriğe büründürülmüştür. Oysa âyette somut bir mekândan bahsedildiği gibi, aynı zamanda bu mekânın etrafının mübarek kılındığına işaret edilmektedir. Nitekim *etrafını mübarek kıldığımız mescid* (bâreknâ havlehu)⁴² ifadesi, bu mescidi nitelemektedir. Ancak Hamidullah âyetteki mescid kavramının cami veya dikili bir mabedi işaret ettiği varsayımından hareket ettiği için ve bu mescidin de yerini tespit edemediği için, olsa olsa bunun semadaki manevi mescid olabileceğini varsaymış ve tezini bu temel üzerine oturtarak isrâ hadisesine bambaşka bir yorum getirmiştir. Ancak bu yorumu yaparken *el-Mescidü'l-aksâ*'yı niteleyen 'bâreknâ havlehu' ifadesi hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır.

el-Mescidü'l-aksâ'nın el-Beytü'l-ma'mûr olduğu yönündeki görüş de ciddi şekilde izaha muhtaçtır. Bu kavram Tûr sûresinde geçmektedir.⁴³ Ancak âyetteki

⁴⁰ Bk. Tanyu, "Ağlama Duvarı", *DİA*, İstanbul 1988, I, 474.

⁴¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-emvâl*, s. 202-203 (nu: 430-31); Taberî, *Tarih*, IV, 159-161; Harman, "Kudüs", *DİA*, XXVI, 326; Avci, "Kudüs", *DİA*, XXVI, 327; Can, *İslâm'ın Üç Kutsal Mabedi*, 110-114.

⁴² 17. İsrâ, 1.

⁴³ 52. Tûr, 4.

anlam semadaki manevi mescidi değil, Kâbe'yi işaret etmektedir.⁴⁴ Buna rağmen Hamidullah *el-Mescidü'l-aksâ*'yı yeryüzünde herhangi bir yerde bulamayınca, bunun gökyüzündeki manevi mescid olabileceğini düşünmüştür. Hz. Ali'ye dayandırılan bir rivayete göre el-Beytü'l-ma'mûr, tam Kâbe'nin izdüşümünde semada yer alan manevi mescittir. İddiaya göre Hz. Âdem Cennet'teyken meleklere el-Beytü'l-ma'mûr'u tavaf ettikleri sırada yaptıkları zikirleri duyuyordu. Yeryüzüne gönderilince bu zikir seslerine hasret kalmış, Allah ona semada bulunan bu mescidin izdüşümünde Kâbe'yi yapmasını emretmiştir.⁴⁵ Bu bağlamda Kâbe aynı zamanda insanlığın ilk atasının merkezi ve yeryüzünün kalbi konumundadır. Dolayısıyla burayı ziyaret etmek Allah'ın insanlık üzerindeki hakkı olarak nitelendirilmiş⁴⁶ ve Müslümanların burayı ziyaret etmeleri istenmiştir.⁴⁷ Hadis koleksiyonları arasında yer alan mi'râca dair rivayetlerdeki iddialara göre ise el-Beytü'l-ma'mûr göğün yedinci katında bulunmaktadır.

İddialara göre Hz. Peygamber mi'râca çıkarılırken semanın yedinci katındaki el-Beytü'l-ma'mûr'un önüne geldiği zaman buranın kapısına sırtını dayamış olan Hz. İbrahim'e rastlamıştır. Anlatılar arasında burayı her gün yetmiş bin meleğin Allah'ı zikretmek için ziyaret ettiği, hatta bir giren meleğin bir daha geri dönmediği gibi tasvirlerden bahsedilir. Muhtemelen bu tür tasvirlerin de etkisiyle Hamidullah, yeryüzündeki *el-Mescidü'l-aksâ*'yı semadaki manevi mescit olarak tasavvur etmiş ve isrâ olayı sırasında Hz. Peygamber'in buraya götürülmüş olabileceğini ileri sürmüştür. Ancak dikkat edilirse âyette isrâ hadisesi sırasında Rasûl-i Ekrem'in *el-Mescidü'l-aksâ*'ya götürüldüğünden bahsedilir. Oysa mi'râc rivayetlerdeki iddialara göre Hz. Peygamberin, göğe yükselişi esnasında göğün yedinci katında olduğu iddia edilen el-Beytü'l-ma'mûr'a götürüldüğünden söz edilir. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse, isrâ olayı sırasında Hz. Peygamber'in göğe doğru yükselmesinden değil, Mekke'den Kudüs'teki *el-Mescidü'l-aksâ*'ya doğru yatay bir yolculuğundan söz edildiğini göz ardı etmemek gerekir. Ayrıca âyetteki *el-Mescidü'l-aksâ* kavramının da mi'râcla değil isrâ olayıyla ilgili olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. Bu durumda şayet Hamidullah'ın iddia ettiği gibi bu mescidin ve isrâ hadisesinin Kudüs'le bir alakası yoksa mi'râctan dönüşü sırasında Rasûl-i Ekrem'in buraya uğradığı iddiasının da bir anlamı olmamalıdır. Netice itibarıyla Tûr sûresinde zikredilen el-Beytü'l-ma'mûr ile semada var olduğu iddia edilen manevi mescid arasında bir ilişki olmadığı gibi, rivayetlerde zikredilen bu kavramla ilgili açıklamalarda da ciddi problemler bulunmaktadır. Hâlbuki *el-Mescidü'l-aksâ*'nın Yahudilerin Kudüs'teki mabedi olduğu hususu bizzat İsrâ suresinin 7. âyetiyle sabittir. Örneğin bu âyette 'el-mescid' kelimesinden kastın birinci âyette geçen *el-Mescidü'l-aksâ* olduğu hususu çok açıktır.

⁴⁴ Taberî, *Tefsîr*, XXVII, 19; Yazır, *Hak Dini*, VII, 273; âyet meali ve yorumlar için bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1074; İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 1047; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 522.

⁴⁵ İbn Kesir, *Tefsîr*, XIII, 7507.

⁴⁶ 3. Âl-i İmrân, 97.

⁴⁷ İbn Kesir, *Tefsîr*, XIII, 7507; Beyt-i Ma'mûr'la ilgili bilgi için bk. Küçük, "Beytülma'mûr", *DİA*, VI, 94-95.

Tüm bunların yanı sıra Hamidullah isrâ âyetindeki *el-Mescidü'l-aksâ* kavramıyla, Rum sûresinin üçüncü âyeti arasında da ilginç bir bağlantı kurarak isrâ olayının burayla ilgili olmadığı tezini temellendirmeye çalışmıştır. Onun yorumuna göre âyette geçen *el-Mescidü'l-aksâ* kavramı 'en uzak mescid' anlamına gelmektedir. Buna mukabil Filistin toprakları ise bir başka âyette Arabistan'a en yakın yer (*edne'l-arz*⁴⁸) olarak tanımlanmaktadır. Bu durumda bir âyette 'en uzak mescid' olarak tanımlanan *el-Mescidü'l-aksâ*'nın bir başka âyette 'en yakın yer' olarak nitelenen Filistin topraklarında bulunduğu iddiası iki âyet arasında çelişki oluşturmaktadır. Âyetler arasında böyle bir çelişki olmayacağını dile getirerek isrâ hadisesinin ve *el-Mescidü'l-aksâ*'nın Kudüs'le bir alakasının olmaması gerektiğini savunmuştur.⁴⁹ Hâlbuki Rûm sûresindeki âyet ile isrâ âyeti arasında böyle bir ilişki kurmak mantıksız bir temele oturmaktadır. Belki bu iddia Medine ve Filistin toprakları düşünüldüğü zaman kısmen geçerli olabilir. Ancak unutmamak gerekir ki, *el-Mescidü'l-harâm*'ın içinde bulunduğu Mekke şehri Filistin topraklarına göre çok daha güneyde bulunmaktadır. Bu durumda Hicaz'ın daha güneyinde bulunan Mekte'nin, Filistin topraklarına göre 'en yakın yer' olarak nitelenmesi gerçekçi değildir. Klasik tefsirciler de isrâ âyetindeki *el-Mescidü'l-aksâ* nitelemesinin *el-Mescidü'l-harâm*'a göre uzaklığı ifade ettiğini belirtirler. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse, bölgesel uzaklıktan değil, iki kutsal mekânın birbirlerine olan uzaklığına işaret ederler. Örneğin Râzî, *el-Mescidü'l-harâm*'la *el-Mescidü'l-aksâ* arasındaki mesafenin uzunluğuna işaret ederek uzak mescidi niteleyen 'aksâ' (en uzak) kelimesinin isrâ olayının başlama ve bitiş noktalarını imlediğini söyler. Böylece o, isrâ hadisesinin başlangıç noktasının *el-Mescidü'l-harâm*, bitiş noktasının ise Kudüs'teki Beytü'l-makdis olduğunu söyler. Dolayısıyla isrâ âyetindeki 'uzak mescid' nitelemesiyle bir başka âyette bu mescidin de üzerinde bulunduğu Filistin topraklarının Arabistan'a 'en yakın yer' olarak tanımlanmasının çelişkili bir durum arz etmediğini ifade eder.⁵⁰ Taberî'de (310/992) de benzer yorumlar yer almaktadır.⁵¹

Hamidullah'ın önemli gerekçelerinden birisi, âyette geçen *el-Mescidü'l-aksâ* terkihiyle *hadîs* ve *siyer* kaynaklarında yer alan 'Mescid-i Aksâ' terkinin farklı kullanımlarıdır. Ona göre Kur'ân'daki kullanımda *sıfat mevsuf* ilişkisi varken, hadîs metnindeki kullanımda *muzaf muzafun ileyh* ilişkisi vardır. Oysa Mescid-i Aksâ kavramı sonradan inşa edilen mabede verilen isimdir. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse âyetteki kullanımla bu isim arasında hiçbir ilişki yoktur. Bunun yanı sıra o, erken döneme ait hadîs ve siyer kaynaklarında âyette zikredilen 'el-Mescidü'l-aksâ' terkinin geçmediğini iddia etmiştir.⁵² Bu iddiasını ise Buhârî'de (256/870) yer alan 'Mescidü'l-Âlîyâ'⁵³ kavramıyla temellendirmeye çalışmıştır. Oysa bizim tespitlerimize göre hem onun referans aldığı Buhârî'de hem de ondan daha mukadde olan kaynaklarda tıpkı âyetteki gibi *el-Mescidü'l-aksâ* terkinin geçtiği çok

⁴⁸ 30. Rûm, 3.

⁴⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 140.

⁵⁰ Râzî, *Tefsîr*, XIV, 389.

⁵¹ Taberî, *Tefsîr*, XV, 5.

⁵² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 140-141. (254 nolu dipnot açıklaması).

⁵³ Buhârî, *Tefsîr*, (İsrâil), 1.

sayıda rivayet bulunmaktadır.⁵⁴ Örneğin Abdürrezzâk (211/826)⁵⁵ ve İbn Ebî Şeybe'deki (235/849)⁵⁶ birçok kayıta, âyette geçen *el-Mescidü'l-aksâ* terkinin aynen kullanıldığını görüyoruz. Bunların yanı sıra yine Buhârî (256/870),⁵⁷ İbn Hanbel (241/855)⁵⁸ ve Müslim⁵⁹ (261/875) gibi muhaddislerin eserlerinde de aynı kavramın geçtiği birçok rivayet bulunmaktadır. Ayrıca değişik kaynaklarda da bu kavramın yaygın bir şekilde kullanıldığını görüyoruz.⁶⁰ Üstelik bu rivayetlerde isrâ hadisesi sırasında Rasûl-i Ekrem'in *el-Mescidü'l-aksâ*'ya götürüldüğüne de bizzat işaret edilmiş ve bazılarında açıklama cümlesi olarak 'yani Beytü'l-makdis' notu düşülmüştür. Dolayısıyla sadece Buhârî'deki bir rivayete dayalı olarak âyetteki kavramın erken dönem kaynaklarında geçmediğini iddia edip isrâ hadisesini bambaşka bir yorumla açıklamak inandırıcı olmadığı gibi gerçekçi bir temele de dayanmamaktadır. Bu itibarla Hamidullah'ın *el-Mescidü'l-aksâ* ve isrâ hadisesi ile ilgili açıklamalarının tutarlı olmadığını belirtmek istiyoruz. Onun dile getirdiği farklı yorumlar hakkında bazı eleştiriler yapılmışsa da, bunlar bilinenleri tekrar veya duygusal reaksiyonlardan öteye geçememiştir.⁶¹

Hamidullah'ın yanı sıra Batılı şarkiyatçılardan Wensinck de âyetteki *el-Mescidü'l-aksâ*'nın Kudüs'le alakalı olmadığını ve günümüzdeki Mescid-i Aksâ'nın Kur'ân'da zikredilen mescidle bir ilgisinin bulunmadığını söylemiştir.⁶² Ancak âyetteki *el-Mescidü'l-aksâ*'nın semada olduğunu tasavvur etmekle birlikte tatmin edici bir izah yapamamıştır. Onun açıklamalarına göre klasik tefsirciler günümüzde Mescid-i Aksâ olarak bilinen mabedi, isrâ âyetinde ismi zikredilen *el-Mescidü'l-aksâ* olarak tasavvur etmişlerdir. Böylece mi'râca dair anlatıları bu yorumlara ilave ederek gökteki manevi mescidle ilişkilendirmişler ve âyette kastedilen mescidin bu mescid olduğuna dair yanlış bir algının ortaya çıkmasına yol açmışlardır. Onun yorumuna göre böyle bir algının ortaya çıkmasının arka planında ise, Emevîler'in Kudüs'ü Mekke ve Medine'ye karşı ön plana çıkarma gayretleri bulunmaktadır.⁶³ Wensinck'in dile getirdiği hususların bir kısmı mi'râc anlatılarıyla ilişkilidir. Ancak isrâ hadisesini de doğrudan ilgilendiren bu açıklamalar gerçekçi bir temele dayanmamaktadır. Bu itibarla Hamidullah ve onun iddialarının tutarlılığı bulunmamaktadır.

⁵⁴ *el-Mescidü'l-aksâ* kavramının geçtiği rivayetlerin bir kısmı için bk. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, I, 403 (nu: 1578), III, 348 (nu: 5925), IV, 347 (nu: 8014), V, 132 (nu: 9158, 9159, 9160), 135 (nu: 9175), 321 (nu: 9719); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 176 (nu: 7620), VI, 308 (nu: 9762), VIII, 721 (nu: 15792), XIX, 572 (nu: 37082), XX, 248 (nu: 37728); İbn Hanbel, *Müsned*, II, 278, III, 7, 351, IV, 68; Buhârî, *Fadlu's-salat*, 1, 6, Savm, 67, Ehadisü'l-enbiyâ, 10.

⁵⁵ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, I, 403 (nu: 1578), III, 348 (nu: 5925), IV, 347 (nu: 8014), V, 132 (nu: 9158, 9159, 9160), 135 (nu: 9175), 321 (nu: 9719), VIII, 455.

⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 176 (nu: 7620), VI, 308 (nu: 9762), VIII, 721 (nu: 15792), XIX, 572 (nu: 37082), XX, 248 (nu: 37728).

⁵⁷ Buhârî, *Fadlu's-salat*, 1, 6, Savm, 67, Ehadisü'l-enbiyâ, 10.

⁵⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, II, 278, III, 7, 351, IV, 68.

⁵⁹ Müslim, *Mesâcid ve mevziu's-salat*, 1, 2.

⁶⁰ Mehâmilî, *Emâliyu'l-mehâmilî*, I, 384.

⁶¹ Bk. Çıkman, *Mi'râc ve Hamidullah İmanımızla Oynamayınız*.

⁶² Wensinck, "Mescid-i Aksâ", *İA*, VIII, 118-119; ayrıca bk. Schrieke, "İsrâ", *İA*, V/II, 116.

⁶³ Wensinck, "Mescid-i Aksâ", *İA*, VIII, 118-119.

Batılı şarkiyatçılardan Alfred Guillaume de, *el-Mescidü'l-aksâ* kavramını farklı bir şekilde yorumlamış ve oldukça ilginç görüşler ileri sürmüştür. Hatta onun görüşleri bazı araştırmacılar tarafından biraz daha geliştirilerek veya tekrar edilerek aktarılmış veya savunulmuştur.⁶⁴ Tıpkı Hamidullah gibi Guillaume de, *el-Mescidü'l-aksâ* kavramına cami anlamı yüklemiş ve âyetin nazil olduğu dönemde Kudüs'te bu isimde bir mabed bulunmadığı tezinden hareketle isrâ ve mi'râc olaylarına bambaşka bir yorum getirmiştir. Ancak Hamidullah'tan farklı olarak o, isrâ hadisesinin semadaki manevi mescidle değil, Mekke yakınlarındaki Ci'râne'de ismi geçen *el-Mescidü'l-aksâ*'yla ilgili olduğunu iddia etmiştir. Guillaume'nin iddialarına göre Hz. Muhammed isrâ hadisesi sırasında Kudüs'e değil Mekke yakınlarındaki Ci'râne'ye götürülmüştür. Üstelik bu yolculuk Müslümanların sandığı gibi olağanüstü bir mahiyette olmayıp sıradan bir gece yolculuğudur. Keza Hz. Muhammed buraya beden ve normal bir yolculuk yapmıştır. Bu iddiaları dile getiren Guillaume, savını Vâkıdî (207/822) ve Ezrakî (224/839) gibi müelliflerin eserlerinde geçen aynı muhtevadaki rivayete dayandırır. Bu kaynaklarda yer alan bir rivayette Mekke'ye yaklaşık 25 km uzaklıktaki Ci'râne'de *el-Mescidü'l-aksâ* adında bir mescid isminden bahsedilmektedir. Bu rivayeti esas alan Guillaume, isrâ hadisesi sırasında Hz. Peygamber'in buraya götürüldüğünü iddia etmiştir. Ancak bu hadise daha sonra Kudüs'le ilişkilendirilmiş ve olağanüstü anlatılarla süslenmiştir. Dolayısıyla sanıldığı gibi isrâ olayının olağanüstü bir mahiyeti bulunmamaktadır.⁶⁵ Onun görüşlerine benzer açıklamalar herhangi bir incelemeye tabi tutulmadan S. Ateş,⁶⁶ M. Bayram⁶⁷ ve M. Azimli⁶⁸ gibi araştırmacılar tarafından da benimsenmiş, ancak onlar da Guillaume'nin düştüğü hatayı tekrar etmekten öte inandırıcı bir açıklama yapamamışlardır.

Öncelikli olarak şunu belirtelim ki Vâkıdî'deki (207/822) rivayet 630 yılında vuku bulan Huneyn savaşı sonrası ganimetlerin dağıtımıyla ilgili uzunca açıklamaların yapıldığı haberler arasında zikredilmiştir. Bu haberler arasında Rasûl-i Ekrem'in yaklaşık olarak iki hafta kadar Ci'râne'de konakladığından bahsedilirken bu süre içerisinde namaz kıldığı yer *el-Mescidü'l-aksâ* olarak zikredilmiştir.⁶⁹ Aynı muhtevadaki haberler Ezrakî (224/839) tarafından da nakledilmiştir.⁷⁰ Her iki eserde de Ci'râne'de *el-Mescidü'l-aksâ* adında bir mescidden söz edilse de, buranın isrâ hadisesiyle herhangi bir ilgisi olduğuna dair en ufak bir imadan bile bahsedilmemiştir. Dahası Huneyn savaşının Medine döneminin sonlarına doğru (630) vuku bulduğunu göz ardı etmemek gerekir. Oysa isrâ hadisesi Mekke döneminin sonlarına doğru yaşanmış bir olaydır. Yukarıda ismi geçen araştırmacılar âyetteki gibi aynı terkiiple kullanılan bu mescid adından hareketle, isrâ hadisesinin burayla ilgili

⁶⁴ Bk. Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, X, 317-18; Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 144-154.

⁶⁵ Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, s. 91-95; Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, X, 317-18; Bayram, "Kur'an'da Adı Geçen Mescidü'l-Aksa Nerededir?", s. 46-47; Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 144-154.

⁶⁶ Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, X, 317-18.

⁶⁷ Bayram, *agm.* 46-47.

⁶⁸ Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 144-154.

⁶⁹ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, III, 958.

⁷⁰ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, II, 200.

olduğunu iddia etmişlerdir. Hâlbuki isrâ hadisesiyle Ci'râne'de ismi geçen bu mescid arasında bir bağ kurmak tarihsel olarak mümkün değildir.

Bizim tespitlerimize göre daha önceki dönemde veya risaletin ilk yıllarında Rasûl-i Ekrem'in burayla ilgili bir hatırasından bahsedilmemektedir. Ayrıca Ci'râne, Hz. Peygamber'e birtakım olağanüstülükleri göstermek için seyahat ettirecek ve bu bağlamda vahye konu olacak önemde veya konumda bir yer de değildir. Dolayısıyla buradaki *el-Mescidü'l-aksâ*'nın âyette işaret edilen mescit olduğunu iddia etmek inandırıcı değildir. Kaldı ki, buradaki mescidin etrafının mübarek kılınmasını gerektirecek bir özelliğinden de bahsedilmez. Gerçi Guillaume, iddiasını ispatlayabilmek için Ci'râne'yi Kâbe'nin harem sınırları içerisine dahil etmiş ve böylece âyette zikredilen 'etrafi mübarek kılınan (bâreknâ havlehu)' mescid nitelmesine bir açıklama getirmeye çalışmıştır. Ancak etrafı mübarek kılınan mescidden bahsedildiğine göre, mübarek kılınan mescidin ortada bir yerde olması gerekir. Oysa Ci'râne Mekke haremine göre şehrin kenarında kaldığı gibi, aynı zamanda tamamen *harem* sınırlarının da dışındadır. Dolayısıyla âyetteki *el-Mescidü'l-aksâ*'nın burayla ilişkili olduğunu söylemek, vahyin mesajını yanlış yorumlamaktan başka bir anlam ifade etmez. Nitekim bu nedenle Rudi Paret, şiddetle Guillaume'yi eleştirir.⁷¹

Vâkidî ve Ezrakî'de yer alan bir rivayete dayanarak isrâ hadisesinin Kudüs'le ilgisini koparıp Ci'râne'yle ilişkilendirme iddiası, kendi içerisinde de tutarsızdır. Örneğin rivayetlerde burada aynı isimde bir mescidin bulunduğundan söz edilmesi, burada mutlak olarak dikili bir caminin olduğu anlamına gelmez. Oysa Guillaume ve onun görüşlerini savunanların en önemli dayanağı, âyetin nâzil olduğu dönemde Kudüs'te *el-Mescidü'l-aksâ* adında bir caminin bulunmadığı gerekçesidir. Hâlbuki o sırada Ci'râne'de de bu isimde bir cami bulunmuyordu. Nitekim Rasûl-i Ekrem'in namaz kıldığı yerin etrafı daha sonradan Kureyşli birisi tarafından duvarla çevrilmiştir. Dolayısıyla bu tezden hareketle isrâ hadisesini Kudüs'ten bir başka yerle ilişkilendirmenin beyhude bir çabadan başka bir anlam ifade etmeyeceğini hatırlatmak istiyoruz. Her ne kadar Alman şarkiyatçı Rudi Paret sırf Kur'ân'daki *el-Mescidü'l-aksâ* kavramı üzerine yazdığı makalesinde Guillaume'nin görüşlerini şiddetle eleştirmişse de, kendisi alternatif bir çözüm ortaya koyamayıp sadece klasik kaynaklarda bilinenleri kısaca hatırlatmakla yetinmiştir. Ona göre âyetteki *el-Mescidü'l-aksâ* terkibi Süleyman mabedi için kullanılan bir tanımlamadır. Ancak bu savını destekleyecek somut bir gerekçe sunmamıştır.⁷²

Şunu belirtmiş olalım ki, Ci'râne yaklaşık olarak Mekke'ye 25 km mesafede bir yerdir. Gidiş ve dönüş hesap edildiği zaman bu mesafe yaklaşık olarak 50 km'yi bulmaktadır. Bu durumda 50 km'lik yolun gecenin bir bölümünde veya kısa bir sürede kat edilmesi fiziki olarak mümkün değildir. Örneğin Ateş'e göre âyetteki 'leylen' kelimesi, isrâ hadisesinin gecenin çok kısa bir anında gerçekleştiğine işaret etmektedir.⁷³ Oysa 50 km'lik bir mesafenin gecenin bir bölümünde veya çok kısa

⁷¹ Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, s. 91-95.

⁷² Paret, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, s. 91-95.

⁷³ Ateş, *Kur'ân Ansiklopedisi*, X, 304.

bir zaman diliminde bedenen kat edilemeyeceği gerçeği gayet açıktır. Bu durumda şayet isrâ hadisesinin Cî'râne'yle bir ilişkisi kurulacaksa bunun, maddi bir yolculuk değil de rüya türü bir olay olması gerekir. Hâlbuki isrâ hadisesinin Cî'râne'yle alakalı olduğunu savunanlar, yolculuğun bedenen yapıldığını iddia etmişlerdir. Bu tür yorumlar âyetin muhtevasıyla örtüşmediği gibi, ileri sürülen görüşler sadra şifa olmaktan öte meseleyi daha karmaşık hale getirmiş ve bağlamından koparmıştır.

Buraya kadar işaret ettiğimiz hususlara bakıldığında meselenin düğümlendiği kertenin *el-Mescidü'l-aksâ* kavramına yüklenen cami anlamı olduğu hususu gayet açıktır. Ancak son derece yüzeysel ve herhangi bir inceleme yapılmadan dilendirilen bu görüşler, ne yazık ki hem âyetin mesajını hem de isrâ hadisesini tamamen farklı bir mecraya sürüklemiştir. Böylece Guillaume ve onun fikirlerinin peşine takılanlar Kur'ân'da işaret edilen isrâ hadisesini sıradan bir olay haline indirgedikleri gibi, dile getirdikleri görüşler ise yepyeni açmazları ve soru işaretlerini beraberinde getirmiştir. Örneğin bu yorumlara göre isrâ hadisesi Cî'râne'ye yapılan sıradan bir gece yolculuğu konumuna indirgenmiş ve bu hadisenin hiçbir olağanüstü mahiyetinin olmadığı iddiası savunulmuştur. Oysa bu tür iddialar dilendirilirken en azından savunulan görüşlerin tutarlı olup olmadığına bakılması gerekirdi.

Dikkat edilirse isrâ hadisesine işaret eden âyetin indiği dönemde Kâbe etrafında herhangi bir bina veya cami bulunmuyordu. Ancak Kur'ân-ı Kerîm Kâbe ve etrafını 'harem' olarak nitelemiş ve burayı *el-Mescidü'l-harâm* olarak tanımlamıştır. Bu detay dikkate alındığında âyetteki *mescid* kavramının hem Kâbe'yi hem de etrafındaki *harem* alanını ifade ettiğini göz ardı etmemek gerekir. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse, bu kavram mutlak olarak bir cami veya bina anlamıyla sınırlandırılmamıştır. Âyetin nazil olduğu dönemde Kudüs'teki Süleyman mabedi ayakta olmamakla birlikte, bu mabedin mekânı ve *harem* alanı da aynı durumdaydı ve burası Kâbe'ye uzaklığı nedeniyle *el-Mescidü'l-aksâ* olarak nitelenmiştir. Dolayısıyla bu kavramlar sadece dikili bir mabedi veya camiyi değil, aynı zamanda bu kutsal mabetlerin mekânını da ifade etmektedir.

Bizim tespitlerimize göre âyetteki *el-Mescidü'l-aksâ* terkibi Süleyman mabedi ve onun *harem* alanına ait mekânsal bir tanımlamadır. Hatırlanacağı üzere Hz. Ömer zamanına kadar Kâbe haremının etrafına bir sınır konmamıştı. Zamanla *harem* alanı ihtiyaca cevap vermeyince Halife etraftaki evlerin bir kısmını istimlak ederek genişletmiş ve bu alanı yaklaşık olarak bir adam boyu kadar yükseklikteki bir duvarla çevirmişti. Hz. Osman zamanında harem bölgesi biraz daha genişletilmiştir.⁷⁴ Dolayısıyla âyetteki *el-Mescidü'l-harâm* kavramı aynı zamanda Kâbe'nin harem alanını da ihtiva eden bir manaya sahiptir. Aynı bu kullanım gibi Kudüs'teki Süleyman mabedi ve onun *harem* alanı da benzer bir tanımlamayla ifade edilmiştir. Böylece Kur'ân her iki mekânın ismini yan yana kullanarak bir bakıma kutsiyet açısından ikisinin de Allah katındaki önemine işaret etmiştir. Şunu da hatırlatalım

⁷⁴ Mescid-i Harâm'ın inşası ve yapılan değişiklikler hakkında geniş bilgi için bk. Can, *İslâm'ın Üç Kutsal Mabedi*, s. 48 vd.

ki Hz. Peygamber de kible olarak bir süre bu mekâna yönelmiştir.⁷⁵ Bu itibarla âyetteki *el-Mescidü'l-aksâ* kavramı yukarıda adı geçen araştırmacıların sandığı gibi, cami veya dikili bir mabed için değil harabe halinde bulunan Süleyman mabedi ile onun *harem* alanı için kullanılan bir tanımlamadır. Dolayısıyla âyette kastedilen *el-Mescidü'l-aksâ* Kudüs'teki Süleyman mabedi ve onun *harem* alanıdır ve isrâ hadisesi sırasında da Rasûl-i Ekrem buradan başka bir yere götürülmemiştir. Şunu da ekleyelim ki rivayetlerde geçen Ci'râne'deki *el-Mescidü'l-aksâ* kavramı da yine mekânsal bir tanımlamadır ve Huneyn savaşından sonra Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yere verilen isimdir. Bu mekân Kâbe'ye göre uzak olduğu için 'en uzak mecid' olarak nitelenmiştir. Nitekim bu mescide göre Kâbe'ye yakın tarafta sahabenin namaz kıldığı yer ise 'el-Mescidü'l-ednâ'⁷⁶ olarak tanımlanmıştır.

Rivayetler arasında 'el-Mescidü'l-aksâ' ile ilgili bir dizi detaylar ve abartılı tasvirlerden bahsedilir. Üstelik bu tasvirler Hz. Peygamber tarafından dillendirilen detaylar olarak sunulur. Örneğin Hz. Peygamber başından geçen isrâ hadisesini anlatıp *el-Mescidü'l-aksâ*'ya götürüldüğünü söyleyince, müşrikler bir aylık mesafede bulunan Beytü'l-makdis'e bir gecede gidilip gelinmeyeceğini dile getirerek ona inanmamışlar ve şayet gitmiş ise buradaki mabedin özellikleri hakkında bilgi vermesini istemişlerdir.⁷⁷ Hz. Peygamber de *el-Mescidü'l-aksâ*'nın kapısı, pencereleri ve sütunları gibi detaylar hakkında bilgiler vermiştir. Oysa o sırada Süleyman mabedi harabe haldeydi. Bu durumda Hz. Peygamber olsa olsa Süleyman mabedi ve onun kalıntılarına dair birtakım detayları görmüş olabilir ve bunlar hakkında bilgi verebilir.⁷⁸ Dolayısıyla kimi rivayetlerde Hz. Peygamber'in *el-Mescidü'l-aksâ*'nın kapısı, çerçevesi veya sütunları gibi özelliklerini saydığına dair iddiaların sonradan zenginleştirilmiş anlatılar olduğunu düşünüyoruz. Her şeyden önce olmayan bir mabed hakkında Rasûl-i Ekrem'in birtakım özelliklerden bahsetmesi anlamsızdır. Buna ilaveten Hz. Peygamber tarafından sayıldığı iddia edilen *el-Mescidü'l-aksâ*'nın özelliklerinin Araplardan kaç kişi tarafından bilinip-bilinmediği hususu da tartışmalıdır. Şunu da hatırlatalım ki, müşriklerin itirazına bakıldığında *el-Mescidü'l-aksâ*'nın yaklaşık olarak bir aylık mesafedeki Kudüs'te olduğunu bildiklerini anlıyoruz. Aslında sadece bu iddia bile, âyetteki *el-Mescidü'l-aksâ*'nın Ci'râne'yle bir ilgisinin olmadığını ortaya koymak için kâfidir. Aksi halde şayet burası Mekke yakınlarındaki Ci'râne'yle ilgili ise burayı Araplar'ın bilmemesi mümkün değildir. En azından Hz. Peygamber'e itiraz etmelerinin bir anlamı olmazdı.

Öte yandan âyette Süleyman mabedi *el-Mescidü'l-aksâ* olarak zikredilirken, rivayetlerde ise daha çok Beytü'l-makdis adının kullanılması, özellikle Kur'ân-ı Kerîm'in hitap ettiği toplum açısından hayli dikkat çekicidir. Bilindiği üzere Kudüs ismi Kur'ân-ı Kerîm'de geçmez. Aynı şekilde erken dönem İslâm kaynaklarında da bu isim kullanılmaz. O döneme ait rivayetlerde bu bölge ve Süleyman mabedi için daha çok Beytü'l-makdis ismi zikredilmiştir. Dolayısıyla Araplar bölgeyi bu isimle

⁷⁵ Müslim, Mesâcid ve mevziu's-salat, 11, 12, 15; Nesâî, Kible, 1.

⁷⁶ Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzi*, III, 958; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, II, 200.

⁷⁷ Buhârî, Tefsir, (İsrâil) 3, Menakıbu'l-ensâr, 41; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XX, 247-48 (nu: 37727).

⁷⁸ Buhârî, Menakıbu'l-ensâr, 41; Müslim, İman, 276, 278.

taniyorlardı. Bunun yanı sıra Kudüs için ayrıca İlyâ adı da kullanılıyordu. Hatta bazı rivayetlerde buradaki mabed Mescidü İlyâ⁷⁹ olarak zikredilmiştir. Dahası Kudüs Hz. Ömer zamanında fethedildiği zaman, şehir halkıyla yapılan anlaşmanın ismi İlyâ olarak geçmektedir.⁸⁰

Hatırlanacağı üzere İsrâ âyetinin nazil olduğu dönemde Kudüs Hıristiyanların elindeydi. Romalılar Kudüs'ü ele geçirdikleri zaman şehri Latince Aelia ismiyle anmışlardır. İlyâ ise Latince ismin Arapçalaşmış şekli olup aynı zamanda Beytü'l-makdis'in⁸¹ diğer adıdır.⁸² Beytü'l-makdis ise İbranice mabed anlamına gelen 'Betha-Mikdas' kelimesinin karşılığıdır ve Süleyman mabedi için kullanılmıştır.⁸³ Her ne kadar rivayetlerde *el-Mescidü'l-aksâ* ismi kast edilerek Beytü'l-makdis adı yaygın bir şekilde kullanılmışsa da, aslında bu isimle Süleyman mabedinin bulunduğu *harem* bölgesinin kastedildiğini gözden kaçırmamak gerekir.⁸⁴ Grabar, *el-Mescidü'l-aksâ* kavramının o günkü Kudüs veya Beytü'l-makdis şehrini ifade edip etmediği noktasında kuşkusunu dile getirip bu konuda herhangi bir Kur'ânî delil bulunmadığını⁸⁵ söylemişse de aslında âyetteki *el-Mescidü'l-aksâ*⁸⁶ kavramın burayla ilgili olduğu hususu çok açıktır. Nitekim bu âyetin devamında İsrail oğullarının taşkınlıkları yüzünden cezalandırıldıklarına işaret edilerek, daha önceden olduğu gibi yine düşmanlarının mabetlerine girdiklerinden ve burayı tahrip ettiklerinden söz edilmiştir. Bu olaya işaret eden âyetteki "el-mescid"⁸⁷ kelimesinden kastın, *el-Mescidü'l-aksâ* olduğu hususu çok açıktır. Ancak Araplar Yahudilerin mabedi için âyetteki terkip yerine, daha çok Beytü'l-makdis ismini kullandıklarından rivayetlerin çoğunda bu isim yaygınlık kazanmıştır. Bazı rivayetlerde ise *el-Mescidü'l-aksâ* adı kullanılmakla birlikte peşinden açıklayıcı bir ifade olarak Beytü'l-makdis'in kastedildiğine vurgu yapılmıştır.⁸⁸ Dikkat edilirse Kur'ân, her iki mabedin ismini yan yana kullanırken birini diğerine karşı önemsizleştirmemiş veya birini daha ön plana çıkarmamıştır. Her ikisi de Allah'ın adının anıldığı mekânlar veya mabetler olarak eşit statüde kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra direkt olmasa bile dolaylı olarak bir dizi âyetlerde Kudüs bölgesinin kutsallığına işaret edilmiştir.⁸⁹ Örneğin Mâide sûresinin 21. âyetinde geçen 'arzu'l-mukaddese' ve Yûnus sûresinin 93. âye-

⁷⁹ Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, I, 136-38; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, IV, 345, 348, 350, 355; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 440, X, 194; Buhârî, Tefsir, (İsrâil), 1.

⁸⁰ Belâzurî, *Fütûhu'l-buldân*, s. 144; geniş bilgi için bk. Balci, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, s. 382.

⁸¹ Bekrî, Abdülmelik tarafından üzerine kubbe örtülüp görkemli bir bina yapılan *sahrenin*, Beytü'l-Makdis olduğunu söyler. Bize göre bu sözlerle o, yapılan mabedin de kutsal olduğunu vurgulamaya çalışmış olmalıdır (Bekrî, *Mu'cem mesta'cem*, II, 826).

⁸² Belâzurî, *Fütûh*, 144; Buhârî, Tefsir, (İsrâil) 1, 3, Eşribe, 1, Kader, 10; Müslim, İmân, 276, 282; Dârimî, Eşribe, 1.

⁸³ Buhl, "Kudüs", *İA*, VI, 953; Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed*, 169.

⁸⁴ Ögüt, "Harem", *DİA*, XVI, 127; Harman, *agm*, s. 324.

⁸⁵ Grabar, *İslâm Sanatının Oluşumu*, s. 40.

⁸⁶ 17. İsrâ, 1.

⁸⁷ 17. İsrâ, 7.

⁸⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIV, 116 (nu: 37085), XIX, 572 (nu: 37082).

⁸⁹ 2. Bakara, 58; 3. Âl-i İmrân, 37-39; 10. Yûnus, 93; 19. Meryem, 16-17; 21. Enbiyâ, 71, 81; 34. Sebe', 18; 95. Tîn, 1-3.

tinde geçen 'mübevee sıdk' nitelemelerinin *el-Mescidü'l-aksâ*'nın da içinde yer aldığı Kudüs için kullanıldığına dair yorumlar yapılmıştır.⁹⁰

Sonuç

İsrâ sûresinin birinci âyetinde geçen *el-Mescidü'l-aksâ* kavramı, isrâ olayının anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir belirleyiciliğe sahiptir. Ancak bu belirleyicilik mezkûr kavrama yüklenen anlam ile yakından ilişkilidir. Nitekim bu kavrama farklı anlam/anamlar yüklendiği için isrâ hadisesi hakkında da oldukça farklı yorumlar yapılmıştır. İlk bakışta dikkat çekici gibi gözüken bu yorumlar, biraz detaylıca incelendiğinde, aslında olayı aydınlatmak yerine daha da karmaşık hale getirmekten başka bir anlam ifade etmemiştir.

İsrâ hadisesi hakkında farklı görüş veya düşünceler ileri sürenler, *el-Mescidü'l-aksâ* kavramına *cami* anlamı vermişler ve âyetin nâzil olduğu dönemde Kudüs'te bu isimde bir cami bulunmadığı gerçeğinden hareketle, isrâ hadisesinin de burayla ilgisinin bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Örneğin Hamidullah, âyetteki kavramı bu şekilde yorumladığı için ve bir başka yerde de aynı isimde bir cami tespit edemediği için *el-Mescidü'l-aksâ*'nın semadaki manevi meşid olduğunu ve isrâ hadisesi sırasında Hz. Peygamber'in buraya götürülmüş olabileceğini söylemiştir. Böylece isrâ olayının Kudüs'le bir alâkasının olmadığını belirterek yaygın olarak bilinenlerden çok farklı bir görüş ortaya atmıştır. Onun dile getirdiği hususlar eleştirilmişse de sadra şifa bir görüş dile getirilememiştir.

Aynı gerekçeden hareket eden Alfred Guillaume ve onun görüşünü benimseyenler ise, Vâkıdî ve Ezrâkî'de geçen bir rivayete dayanarak *el-Mescidü'l-aksâ*'nın Kudüs'te değil de, Mekke yakınlarındaki Ci'râne'de olduğunu iddia etmişler ve isrâ olayı sırasında Hz. Peygamber'in buraya götürüldüğünü söylemişlerdir. Hatta onların yorumuna göre isrâ olayı da sanıldığı gibi olağanüstü mahiyette bir yolculuk olmayıp tamamen normal veya sıradan bir gece yolculuğudur.

Dikkat edilirse bu görüşlerin merkezinde *el-Mescidü'l-aksâ* kavramının cami olduğu yorumu bulunmaktadır. Oysa bizim tespitlerimize göre mezkûr kavram Kudüs'teki dikili bir cami ile değil Süleyman mabedi ve onun *harem* alanıyla ilgili mekânsal bir tanımlamadır. Âyetin indiği dönemde Süleyman mabedi ayakta olmakla birlikte onun harabeleri ve harem alanı biliniyordu. Hatta bir dönem Rasûl-i Ekrem buraya doğru namaz kılmıştır. Hiç kuşku yok ki, onun kible olarak yöneldiği yer Süleyman mabedinin bulunduğu alan veya onun haremidir. Dolayısıyla âyetteki kavram burayla ilgili bir tanımlamadır ve isrâ hadisesi sırasında Rasûl-i Ekrem buraya götürülmüştür. Bu itibarla *el-Mescidü'l-aksâ*'nın bir başka yerde olduğu varsayımından hareketle *isrâ* hadisesine bambaşka yorum getirmenin hiçbir inandırıcılığı bulunmamaktadır.

Kaynakça

Abdullah b. Mübârek (181/797), *Kitâbü'z-zühd ve'r-rakâik*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut ty.

⁹⁰ Taberî, *Tefsîr*, XV, 16-17; Râzî, *Tefsîr*, XIV, 380.

- Abdurrezzâk (211/826), *el-Musannef*, nşr. Habîburrahmân el-Azâmî, Beyrut, 1970.
- Ateş, Süleyman, *Kur'ân Ansiklopedisi*, Kuba, İstanbul ty.
- Avcı, Casim, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2002.
- Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak; Mekke Yılları*, Ankara Okulu, Ankara 2008.
- Balci, İsrail, *H. Ömer Döneminde Diploması*, Ankara 2006.
- , *İsrâ ve Mî'râc Gerçeği*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.
- Bayram, Mikail, "Kur'an'da Adı Geçen Mescidü'l-Aksa Nerededir?", *İktibas*, Ekim 2001.
- Bekrî, Ebû Abdillâh (487/1094), *Mu'cem mesta'cem min esmâ'îl-bilâd ve'l-mevâdî*, Beyrut 1983.
- Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, (279/892), *Fütûhu'l-buldân*, thk. R. Muhammed Ridvân, Dâru'l-kütübî'l-imiyye, Beyrut 1978/1398.
- Bozkurt, Nebi, "Mescid-i Aksa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/870), *es-Sahîh*, İstanbul 1992.
- Buhl, F., "Kudüs", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1993.
- Can, Yılmaz, *İslâm'ın Üç Kutsal Mabedi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2008.
- Çıkman, Zekî, *Mî'râc ve Hamidullah; İmanımızla Oynamayınız*, Berekât Yayınları, İstanbul 1977.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh Abdurrahman (255/869), *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Duri, Abdul Aziz, "Jerusalme in the Early Islamic Period 7th-11th Centuries AD", *Jerusalem in Hsitory*, Ed. by K. J. Asali, Scorpion Publishing Ltd., 1989.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, (öl. 223/803), *Kitâbu'l-embvâl*, Kahire 1975/1395.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sdl. İsmail Karaçam vd., Feza Gazetecilik A. Ş., İstanbul, ty.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı; Meal-tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 2002.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd (223/837), *Ahbâru Mekke*, thk. Ali Ömer, Mektebetu's-sekâfe, I. bs.
- Fahrudin er-Râzî, (460/1068), *Tefsîr-i Kebîr; mefâtihu'l-ğayb*, çev. Suat Yıldırım vd., Akçağ, Ankara 1995.
- Grabar, Oleg, *İslâm Sanatının Oluşumu*, çev. Nuran Yavuz, İstanbul 1998.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993.
- Harman, Ömer Faruk, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara 2002.
- İbn Ebî Şeybe (235/849), *el-Mûsânnef li İbn Ebî Şeybe*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetu Ulûmu'l-Kur'an, Beyrut 2006/1426.
- İbn Hanbel (241/855), *el-Müsne'd*, İstanbul 1992.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1982.
- İbn Hişâm (218/833), *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Mısır 1963/1383.
- İbn Kesîr (774/1372), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1966.
- , *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1991.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fadl (771/1369), *Lisanü'l-Arabî'l-muhî't*, Dâru lisâni'l-Arâb, Beyrut ty.
- İslâmoglu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an; Gereççeli Meal-Tefsir*, Düşün Yay., İstanbul 2008.
- Küçük, Abdurrahman, "Beytülma'mûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1992.
- Mâlik b. Enes (179/795), *el-Muvatta'*, çev. Ahmet M. Büyükcınar vd., İstanbul 1982.
- el-Mehâmîlî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. İsmail (330/941), *Emâliyu'l-mehâmîlî*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye Dâru İbnü'l-Kayyim, Amman 1412.
- Müslim, Ebû'l-Hasen (261/875), *es-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, İstanbul 1992.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahman (303/924), *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Öğüt, Salim, "Harem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997.
- Önkâl, Ahmet-Nebi Bozkurt, "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Mealî; Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Otto, Ankara 2008.
- Paret, Rudî, *Kur'ân Üzerine Makaleler*, drl. ve çev. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995.
- Schrieke, B., "İsrâ", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer (öl. 310/992), *Cami'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, Mısır 1968/1388.
- , *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*, Beyrut, ty.
- Tanyu, Hikmet, "Ağlama Duvarı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1988.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud el-Cârud (204/819), *Müsne'dü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin, Hicruttabae ve'n-neşr, I. bs., yy. 1419/1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa (279/892-93), *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, thk. Marsden Jones, Beyrut 1984/1404.
- Vâsî'tî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (331/942), *Fedâilu'l-beyti'l-makdis*, thk. İsak Hassun, The Hebrew University, Jerusalem 1979.
- Wensinck, A. J., "Mescid-i Harâm", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1993.
- Yiğit, İsmail, "Emeviler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1995.

Tasavvuf ve Psikoloji Açısından İbnü'l-Vakt Anlayışının Etkileri

Esmâ Sayın

Yrd. Doç. Dr., Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İDKAB Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi
esmasayin16@gmail.com

Öz

İbnü'l-vakt kavramı, Tasavvuf kültürünün en önemli ve hayatı anlamlı kılan kavramlarından birisidir. Aslında hayatta başarılı ve mutlu olmanın, yaşanan zaman dilimine manalı ve tatminkâr bakabilmenin yolu, ibnü'l-vakt kavramının farkına varmak ve tecrübe etmekten geçer. Çünkü ibnü'l-vakt olmak, geçmişin sıkıntılarını ve geleceğin kaygılarını yaşadığımız zaman dilimine taşımama yeteneği ve tecrübesidir.

Bu tarz insanlar, geçmişleriyle barışık ve geleceklerine güvenle bakarlar. Bu nedenle ibnü'l-vakt olmayı başararak zamanlarını mutlu ve tatminkâr bir bakış açısıyla değerlendiren insanlar duygusal çatışmalarını çözmüş olurlar. Yine onlar mevcut kaygı ve kişilik bozukluklarını, akut zihin bulanıklıklarını, anormal davranış kalıplarını, öğrenilmiş çaresizliklerini ve yaşadığımız zaman dilimini en iyi tarzda değerlendirme imkânı veren ibnü'l-vakt olma yoluyla tedavi ve terapi ederler. Aynı zamanda ibnü'l-vakt olmak, kişinin kendini-keşfetme, benlik arayışında ve bilişsel tutarlık kazanmasında yardımcı bir unsurdur.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-vakt, Tasavvuf, Tasavvufî ve Psikolojik Bakış Açısı, Bilişsel Tutarlılık, Kendini Keşfetme.

Understanding in Terms of Sufism and Psychology, the Effects of Ibnu'l-Vakt

Ibnu'l-vakt concept is one of the most important issues of Islamic Sufism culture which makes life meaningful. In fact the way of being successful and happy in life, viewing experienced life as meaningful and satisfactory takes place through the experiencing and understanding the term of Ibnu'l-vakt. Because being Ibnu'l-vakt is the ability to not carrying the problems of past and concerns of the future to our life.

Such people, at peace with their past and look to future with confidence. For this reason people who accomplish being Ibnu'l-vakt and spending their time as happy and satisfactory solve their emotional conflict. Again they treat and cure their existing anxiety and personal disorders, acute mind blur abnormal patterns of behavior, learned helplessness by being Ibnu'l-vakt which is ability to best avoluation of our life span. In the same time being Ibnu'l-vakt is a supportive understanding in person's self discovery, self seeking and having cognitive consistency.

Key Words: Ibnu'l-vakt, Sufism, Sufic and Psychologic View, Cognitive Consistency, Self-Discovery.

Atıf

Esmâ Sayın, Tasavvuf ve Psikoloji Açısından İbnü'l-Vakt Anlayışının Etkileri, Marife, Kış 2012, ss. 177-190

Giriş

İbnü'l-vakt olmak, geçmişin sıkıntılarını ve geleceğin kaygılarını, yaşadığımız zaman dilimine taşımaya yeteneği ve tecrübesi olduğu için, ruhsal sağlığın ön koşuludur. Bu yönüyle Tasavvuf Psikolojisi açısından yaşadığımız anı değerlendirme bilinci olan ibnü'l-vakt olmanın ruh sağlığı üzerindeki psikolojik ve terapik etkilerini bu makalede ele alacağız. Tasavvufi kavramları, psikolojik ve terapik etkileriyle ele alacak olursak, onları sūfi bakış açısıyla kavramak ve günlük hayat içerisinde yaşamak mümkün olabilecektir. Canlı bir organizma gibi bireylerin yaşantılarına anlam katan manalarıyla tasavvufi kavramlar, psikolojik ve terapik etkileriyle ele alınmak durumundadır. Bu nedenle tasavvufi ve psikolojik bakış açısıyla ibnü'l-vakt anlayışının etkileri bu makalede ele alınacaktır.

1. Benlik Arayışı Sürecinde İbnü'l-Vakt Kavramının Terapik Etkisi

“Vakit, insanın içinde bulunduğu zaman dilimidir. Yani vakit, iki zaman dilimi arasındaki zamandır; geçmiş zamanla gelecek zaman arasındaki anı kapsar. İbnü'l-vakt olmak ise, zamanın oğlu veya uşağı olmak demektir.”¹ “Zamanın oğlu olmayı başaran Sūfiler, yaşadıkları anı değerlendirirler. Onlar, yaşadıkları vakitte işlenmesi en hayırlı olan şeyle derhal meşgul olur ve o vakit içinde kendilerinden istenen görevi yerine getirirler. Bu manada dervişin derdi ve düşüncesi geçmiş veya gelecek zaman değildir. Onun derdi içinde bulunduğu vakti değerlendirmektir. Bunun için geçmiş zamana ait olup da elden çıkan bir şeyle meşgul olmak, ikinci bir vakti de elden çıkarıp zayi etmektir.”² “Bu manada bir kimsenin vakti ona yar olursa, o kimsenin vakti iyi bir vakittir. Vakit bir kimseyi sıkıştırıp zor durumda bırakıyorsa, onun hakkında vakit ilahî bir öfke ve intikam anlamı taşır. Aynı zamanda vakit bir törpüdür. İnsanı aşındırır, fakat yok etmez. Yani vakit törpüsü insanı tamamen yok etse insan mahvolmuş olurdu. Fakat vakit törpüsü, her an insandan bir parça almakta ama onu tamamen yok etmemektedir.”³

İbnü'l-vakt olmak yaşanan zamanın değerinin farkında olma yeteneğini kişiye kazandırdığı için, insan varlığının anlamını tatmin eden sorulara da cevap verir. Mesela ‘Nereden geldim? Nereye gideceğim? Varlığımın anlam ve amacı nedir?’ gibi sorular, dua ederken cevap bulur. “Psikolojide varlığımızın anlamını tatmin eden bu sorular, benlik arayışı (proprie striving) sürecinin bir sonucu olarak kabul edilir.”⁴ Ve her insanda az veya çok bu süreç yaşanır. Bu manada ibnü'l-vakt olmak, insanın zamanın kendisini aşındıran gücüne engel olup ona zamanın hâkimi olma imkânını sağladığı ve varlığının anlamını kendisine sunan sorulara cevap verme imkânı verdiği için, benlik arayışı sürecinde insana katkıda bulunur.

¹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, s. 130.

² Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, s. 130.

³ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, s. 131.

⁴ Gilman, *Difference and Pathology*, s. 87.

Varlığının anlam ve amacını fark eden bir insan, yaşadığı anın değerinin farkında olarak, kendini keşfetme (self-discovery) yolculuğuna çıkar. “Kendini keşfetme süreci, kişinin kendi eşsiz benliğini bulması ve kimlik arayışıdır.”⁵ “Bu farkındalık veya kendini keşfetme süreci, insanın kendini inşa etme sürecinin ilk adımıdır. Kişinin kendini keşfetme süreci geliştikçe, insan kendini daha iyi anlayabilir ve niçin böyle davrandığını ve nasıl böyle hissettiğini fark edebilir.”⁶ Bu nedenle kendini keşfetme süreci insanın hem Rabbini, hem de kendini fark etme sürecidir. Kendinin farkındalığını yakalayan insan, ilâhî bütünleşmeyi ve ibnü'l-vakt olmanın olumlu psikolojik etkisini yaşar.

İbnü'l-vakt olarak zamanını en güzel şekilde değerlendiren ve varoluşsal sorularına cevap bulan bir kişi, kendilik bilincinin farkındalığını yakalar. “İnsanın kendisini-bilme (self-consciousness) süreci, kişinin başkalarından ayrı bir insan olarak kendi sosyal kimliğinin farkında olmasıdır. Aynı zamanda kişinin kendisini-bilme süreci, onun insanların arasındayken kendi güdülerinin, davranışlarının vb. farkında olması ve görünümü, davranışları konusunda aşırı duyarlı olmasıdır.”⁷ Aslında psikolojideki kendini-bilme süreci ile tasavvuftaki kendini-bilme süreci, bazen bakış açılarındaki sapmaya rağmen birbirini tamamlar. “Bu manada psikolojide kendini bilme, akut kendi hakkındaki bilinç duygusu olarak tarif edilir.”⁸ Ancak tasavvufî bakış açısı, ‘Kendini bilen Rabbini bilir’ bilgisiyse tabir edilir ki, bu da en yoğun haliyle ibnü'l-vakt olma esnasında Allah ile kurulan bütünlük duygusu anında tecrübe edilir. Kısaca, psikolojik kendini bilme, kendi kişisel benliğinin farkında olma anlamı taşıırken, tasavvufî kendini bilme Yaratıcı gücün farkına varma ve böylece bütün varlığı algılama anlamı taşır.

2. Öz-Saygı ve Öz-Güvenin Oluşumunda İbnü'l-Vakt Kavramının Terapik Etkisi

İbnü'l-vakt olmak geçmiş için hayıflanmaktan ve gelecek için endişeye düşmekten uzaklaşmak, nefes aldığımız anda Allah rızası için en güzel işle meşgul olmak ve içinde bulunduğumuz anı değerlendirmektir. “İbnü'l-vakt olanlar, ebû'l-vakt olmaya hak kazanırlar. Bir kişi, zamanın oğlu olmayı başarır, zamanın babası olmaya da hak kazanır. Bir insan geçmiş için dertlenmek ve gelecek için endişeye düşmekten uzak kalarak anı değerlendirirse, yaşadığı zaman dilimini yaptığı hayırlarla aşar. Bu kişi, ölümünden sonra da yaptığı hayırlarla yaşamaya devam eder ve gerçek ölümsüzlüğü tadar. Aslında mutluluk ve başarının özü budur. Aynı zamanda bu kişi, zamanının ötesine geçerek zamanından sonraki insanlar tarafından da hayırla anılır. Bu manada sûfiler, ‘zaman kılıçtır, sen onu kesmezsen o seni keser. Nice ölümler vardır ki yaşamaktadırlar, nice yaşayanlar vardır ki ölüdürler. Ölen ve

⁵ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, s. 444.

⁶ Herring, *The Effects of Self-Discovery*, s. 27.

⁷ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, s. 576.

⁸ Mcgaughey, *Rhythm and Self-Consciousness*, s. 78.

öldükten sonra rahata kavuşan bir kimse ölü sayılmaz, sadece sağ iken ölenler ölü sayılır' derler."⁹

"Vakit, Allah'ın hükmünün kulun üzerindeki tasarrufuna başladığı andır. Bu izahın sebebi, kulun kendi isteğinin tahakkuk etmesinden daha önemli olan şeyin, Allah'ın isteğinin ve takdirinin tahakkuk etmesinin olduğudur. Kul bu şuura ermişse, asıl mahiyetiyle beraber vaktin de şuuruna ermiş demektir. Ve bu şuurla Hakk'ın vakit mevzuundaki hükmüne teslim olur. Bu şuurdaki kimselere ibnü'l-vakt denir. Geçmiş ve gelecek zaman kaydını aşmış ve bu zaman dilimlerinin kendilerini asla değişikliğe uğratamadığı kimselere de ebû'l-vakt denir. Bunlar vücutlarından sâfi olmuşlardır. Ve masivâdan arınmışlardır."¹⁰ Bu manada geçmiş ve gelecek zaman diliminin insan üzerinde hükmünün ve baskısının etkisinden özgürleşen insanlar, yaşadığı zaman dilimini aşarlar. Öldükten sonra amelleriyle ve eserleriyle yaşayan kullar, ebû'l-vakt anlayışıyla kendi çağlarının ötesinde öldükten sonra da yaşayan insanlar olacaktır. Böylesi insanlara zaman hükmetmez. Bilakis onlar, zaman üzerinde hüküm ve etki sahibidirler.

Geçmiş veya geleceği düşünmek, mevcut hali de ziyan etmekten başka bir sonuç vermez. Hâlbuki vakit, içinde bulunduğun andır. "İnsanın zihni ve gönlü neyle meşgulse onun vakti odur. Eğer gönlü dünya ile meşgulse vakti dünyadır. Eğer gönlü ahiret ile meşgulse, vakti ahirettir. Eğer gönlünde neşe varsa vakti neşe, gönlünde hüznün varsa vakti hüznündür. Yani insana hangi hal galip ise vakti odur."¹¹ "Şu halde gönlü ahirette olan bir tür Rabbanî bir hayat yaşar."¹² Bu noktada ibnü'l-vakt olmak, insana vaktini en iyi şekilde değerlendirmesini öğretmesi nedeniyle, hem dünyada hem de ahirette olumlu bir şekilde yaşama imkânı sağlar.

Kişilik bütünlüğünü sağlama ve şahsiyeti oluşturma bilinci veren ibnü'l-vakt olma hali, aynı zamanda psikolojide öz-güven ve öz-saygı olarak bilinen psikolojik durumun daha güçlü olmasını sağlar. İbnü'l-vakt olma bilinci, Allah'a güven duygusunun neticesinde, kişinin kendi yeteneklerine ve ahlakî değerlerine beslediği güven duygusunu arttırır. Yine ibnü'l-vakt olma bilinci esnasında Allah'a duyduğumuz saygı duygusunun neticesinde, kişinin kendi değerine ilişkin olumlu bir yargı geliştirmesini sağlayan ve bireyin kendine yönelik benlik saygısını oluşturan öz-saygı değerleri de zirveye ulaşır. "Bu bağlamda öz-saygısı düşük, canı sıkılan, mutsuz insanların nadiren çok sayıda ilgi alanı vardır. Ayrıca kişinin becerilerini geliştirmesi esnasında kazandığı yeterli olma hissinin benlik değerini desteklemede önemli bir rolü vardır. Bu noktada depresyon, genelde ödüllendirici faaliyetlerin azalmasından kaynaklanır."¹³ İbnü'l-vakt olma bilinciyle kişi, öz-güven ve öz-saygı değerlerini geliştirerek hem kendi yeteneklerine sırf Allah kendisine ikram etti diye saygı duyar; hem de içindeki Allah saygısını insanlara ve âleme yansıtan bir kişi olur.

⁹ Bk. Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, s. 130-131.

¹⁰ Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukara*, s. 331.

¹¹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, s. 131.

¹² Uludağ, *İnsan ve Tasavvuf*, s. 229.

¹³ Atkinson, *Psikolojiye Giriş II*, 251.

Geçmişe ve geleceğe takılmadan anı değerlendirmek insanı, Allah'a, kâinata ve diğer insanlara karşı sorumluluk bilinci gelişmiş bir hale getirir. Sorumluluk bilinci gelişmiş bir insanın ise, manevî hayatının ahlakî yaşamına paralel olarak güçlü olması gerekir. Zaten endişe ile geliştirilmiş olan manevî hayat, kendisini doğuran endişeyi daimî surette geliştirir. "Sorumluluk, düşünme faaliyetini doğurur ve insan düşündükçe yapacağı hareket karşısında kendini daha sorumlu hissederek. O halde kaynağı itibarıyla manevî hayat, ahlakî hayattan doğmaktadır."¹⁴ Ahlakî hayatı manevî hayata paralel olarak yükselten yaşam tarzı ise, ibnül-vakt olmaktadır. Geçmişe ve geleceğe takılmadan içinde bulunduğu zamanı değerlendiren bir insan, yücelen manevî ve ahlakî yaşamı içerisinde sorumluluk bilinci gelişmiş bir kişiliğe sahip olabilir. Aynı zamanda içinde bulunulan zaman dilimini değerlendirmekle mutluluğu ve huzuru yakalayan bir insan, endişe ile geliştirilmiş olan bir manevî hayat yerine huzur ve başarıyla geliştirilmiş bir ahlakî ve manevî yaşamı tecrübe edebilir.

Öz-saygı ve öz-güveni birbirini destekleyici bir tarzda kulun inanç ve davranış sistemlerinde gerçekleştiren ibnül-vakt olma bilinci, İslamî tebliğin ve manevî terapinin özüdür. "İslam dini, Hıristiyanlık ve Budizm ile birlikte teorisi ve tarihsel alışkanlığı itibarıyla, dünyanın en önde gelen tebliği dinlerinden birisidir."¹⁵ Bu bağlamda İslam dini, bütün semavî ve mistik kaynaklı dinlerin öğretilerini aşarak ibnül-vakt olma bilinci sayesinde İslamî tebliğin ve manevî terapinin ilkelerini ortaya koymuştur, diyebiliriz. "Böylece ibnül-vakt olma bilinci, Allah ile insanlar arasında olumlu bir iletişim tarzı oluşturmayı sağlar. Olumlu iletişim ise, öz-saygı geliştirici bir dildir."¹⁶

Varoluşsal kaygılarını ve sorularını zamanını en güzelde şekilde değerlendirip geçmiş ve geleceğin kaygılarını bir kenara bırakarak en aza indirmeyi başarabilen bir insan için, hissedilen sevgi, güven, ilâhi isim ve sıfatlarla bütünleşme oranına göre ibnül-vakt olma bilinci, kişinin kaygı ve fobilerini de tedavi ve terapi edilebilir. "Bu manada fobi (phobia), kişinin kendisi tarafından da yersiz veya aşırı kabul edilen akıl dışı, yoğun ve inatçı bir korkudur."¹⁷ "Aslında fobi; hastalıklı, akıl dışı ve dengesiz bir korku olarak da tanımlanabilir."¹⁸ Böylesine bir korku; ancak ruha güven, şefkat, ilahî ve manevî bütünleşme hissi verilerek tedavi edilebilir. Ruhü böylesine güçlü hislerle dolduran güç de ibnül-vakt olma bilincidir. Böylece ibnül-vakt olma bilinci, kişinin varoluşsal sorularına cevap vererek onun korku ve fobilerini en etkili şekilde tedavi ve terapi yaparken aynı zamanda onda fobi kontrolüyle öz-saygı ve öz-güvenin oluşmasını sağlar.

¹⁴ Topçu, *İsyan Ahlakı*, s. 31.

¹⁵ Winter, *Postmodern Dünyada Kibleyi Bulmak*, s. 135.

¹⁶ Acar, *İnsan İlişkileri ve İletişim*, s. 51.

¹⁷ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, s. 304.

¹⁸ Bourne, *Anxiety and Phobia*, s. 50-51.

3. Kendini-Gerçekleştirme Sürecinde İbnü'l-Vakt Kavramının Terapik Etkisi

Sûfilerin tekrarladıkları sözlerden biri de, “vakit kılıçtır” cümlesidir. Yani kılıç kesici olduğu gibi, vakit de Hakk'ın kul üzerindeki takdiri ve hükmü hususunda etkisini derhal gösterir, kılıç gibi keser atar. “O halde kılıca yumuşaklık gösteren selamete erer. Kılıçla sertleşen ve zıtlaşan derhal zararını görür. Bunun gibi vaktin hükmüne teslim olan kurtulur, ona karşı gelen ise yuvarlanır, aşağıya düşer. Bu nedenle vakit, kılıç gibidir. Eğer kılıca yavaş ve yumuşak dokunursan, o da sana yavaş ve yumuşak dokunur. Eğer sert dokunursan kılıcın iki yüzü de sana sert dokunur ve keser.”¹⁹ Zamanın değerini bilerek geçmişin ve geleceğin sıkıntılarını yenenler için, zaman müşfik bir dost ya da huyu yumuşak bir sırdaş gibidir.

Zamanın değerini bilenler, onun kılıç gibi keskin yapısını değil yakın dostluğunu tecrübe ederler. Zamanın değerini bilerek ibnü'l-vakt olma bilincini yakalayanlar, kendini-gerçekleştiren insanların kişilik özelliklerine sahip olabilirler. “Kendini gerçekleştirme (self-realization); yetenekler, hedefler, yetiler de dâhil olmak üzere bireyin kişiliğinin bütün yanlarının dengeli, uyumlu gelişimi ve kişisel potansiyellerin gerçekleştirilmesi anlamını taşır.”²⁰ “Maslow'a göre kendini gerçekleştiren birey, kendi güç ve kapasitesinin en yüksek düzeyde farkında olup, sahip olduğu bu potansiyeli gücünün nihaî noktası ile içsel bir tatmin sağlayarak bütünleştirebilir.”²¹ Bu manada insan, ibnü'l-vakt olma bilinciyle hem kendi yetenek ve potansiyellerini en yüksek düzeyde gerçekleştirebilir; hem de manevî özünü ilâhi özüyle bütünleştirebilir.

İbnü'l-vakt olmak, kendini-gerçekleştirmenin yanında duygu farkındalığına ve duygu gelişimine de neden olur. Bu manada “Duygu, bir şeye karşı içte oluşan bir duygusal ve heyecansal tepkinin farkında oluş” şeklinde tarif edilmektedir. Bu nedenle W. James duygunun ve dinî yaşayışın duygu cephesi üzerinde hassasiyetle durmuştur.”²² Bu bağlamda dinî duyguların derinleşmesinde ve dinî yaşayışın duygu cephesinde güçlenmesinde anı Allah'ın rızası doğrultusunda değerlendirme dediğimiz ibnü'l-vakt olmak, hem duygu gelişiminde ve hem de duygu farkındalığını yakalama noktasında son derece önemlidir. Aynı zamanda ibnü'l-vakt olmak, zekâ gücünün önündeki engelleri kaldırır. Zaten zekâ, yeteneklerin en başta gelenidir. “Zekâ, ilişkileri kavrama ve yeni şartlara uyabilme kabiliyetidir. Bu manada zekâ; aklın öğrenme, öğrenilenden faydalanabilme, yeni durumlara uyabilme ve yeni çözüm yolları bulabilme kabiliyetleridir.”²³

İbnü'l-vakt olma bilinci kişiye, manevî özünü ilâhi özle bütünleştirme imkânı sağlar. Bu durumda insan, ancak Rabbine bağlı olan asla başka bir şeye/masivâ bağımlı olmayan bir kişilik geliştirir. Çünkü “bağımlılık (dependency), kişinin kendi

¹⁹ Kelâbâzi, *et-Taarrufli Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, s. 161.

²⁰ Dunner, *Current Psychiatric Therapy*, s. 67.

²¹ Maslow, *Maslow's Concept of Self Actualization*, s. 27.

²² Fersahoğlu, *Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*, s. 42.

²³ Ayhan, *Eğitim Bilimine Giriş*, s. 97.

başına davranamamasını ve başka kişi ve kişilerin etkisi, güdümü, yönetimi ve belirlenimi altında bulunmasını gerektirir.”²⁴ “Bağımlı kişilik bozukluğu, insanların duygusal ve fiziksel gereksinimlerini karşılamak için çok fazla başkalarına bağımlı olma durumudur.”²⁵ Bu bağlamda ibnü'l-vakt olma bilinci, Allah'a bağlı olan, O'na kul olan, O'nu seven ve insanı Yaraticı'sının hakiki sevgilisi hisseden bir insan inşa etmeyi ister. Ayrıca geçmiş ve geleceğin sıkıntılarını bir kenara bırakarak anı değerlendirme bilinci, Allah'a bağlı ama Allah dışındaki hiçbir şeye bağımlı olmayan bir insanı inşa eder.

İlahî ve ahlakî değerlerin yaşanabilme imkânını insana sunan ibnü'l-vakt olma bilinci, insanın hem zihnindeki düşünceleri hem de gönlündeki hisleri organize ederek Rabbine sunmasına ve onlara en güzel cevaplar almasına imkân sağlar. “Kant'a göre insan, duyu organları vasıtasıyla bilgi verilerini toplar, sonra zihninde onları bilgi haline getirir.”²⁶ Zihnindeki bilgilerin ve gönüldeki duyguların uyumundan, olumlu karakter özelliklerine sahip ve zamanını değerlendirmeyi başarabilen bir insan tipi ortaya çıkar.

4. Bilişsel Tutarlılık ve Kişilik Bütünlüğü Açısından İbnü'l-Vakt Kavramının Terapik Etkisi

“Bütün manevî faziletler ve ruhî kemal, vakit içinde vakitle kazanılır. Zamanı değerlendirince insanın içi aydınlanır. İbnü'l-vakt ise, zamanlamayı iyi yapan ve her şeyi vaktinde yapan kişidir. Bu nedenle Sûfi, ibnü'l-vakttir.”²⁷ “Sûfilerin, vakit keskin bir kılıçtır sözüne göre, kılıcın sıfatı da kesmektir; vaktin sıfatı da kesmektir. Zira vakit, geçmiş ve geleceğin kökünü keser. Dünün ve yarının derdini gönülden siler ve süpürür.”²⁸

İbnü'l-vakt olmak zamanın kesiciliğine ve bazen yıpratıcılığına geçmiş ve geleceği aşarak anı değerlendirmek yoluyla karşı koyma bilinci olduğu için, bütünlüğe ulaşmış bir kişiliği inşa eder. “Bütünlüğe ulaşmış bir kişilik oluşumu, uzun vadeli hedefleri göze alma ve başkalarının ihtiyaçlarına ilgi duyma eğilimi ile çok yakından ilgilidir. Kişilik bütünlüğü, temelde daha basit ve daha temel ihtiyaçların daha yüksek seviyede ve uzun vadeli planlarca kontrolü olarak görülebilir. Bu uzun vadeli planlar da, kendini belli bir hayat tarzına ve bazı hedeflere adanmış olan bir kimliği geliştirme sayesinde temin edilebilir.”²⁹ Bu bağlamda insan, ibnü'l-vakt olunca geçmişin hayal kırıklıkları ve geleceğin kaygısına düşmeden bütünlüğe ulaşmış bir kişilik yapısında uzun vadeli hedefler ve planlamalar yapabilir.

Bütünlüğe ulaşmış kişilik özelliği ise, kişiye bilişsel tutarlılık (cognitive consistency) dediğimiz bir yetenek kazandırır. “Bilişsel tutarlılık; kişinin inançları,

²⁴ Hançerlioğlu, *Ruh Bilim Sözlüğü*, s. 78.

²⁵ Perry, *Dependency*, s. 38.

²⁶ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 65.

²⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 556.

²⁸ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maarif*, s. 546.

²⁹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 110.

tercihleri, tutumları vb. arasında tutarlılık olmasıdır.”³⁰ Bu tutarlılık, hayat tarzımıza ve tercihlerimize uyum ve istikrar olarak yansır. Eğer bilişsel tutarlılık, manevî ve ruhsal dünyamıza hâkim olmazsa ne yazık ki bölünmüş kişilik (split personality) tarzı hayatımıza hâkim olur. “Bölünmüş kişilik ise, kişilik tarzı olarak çoklu kişilik yerine kullanılan popüler bir terimdir.”³¹ Bölünmüş kişilik, davranış ve algılayış tutarsızlıkları yaşayan zayıf bir kişiliktir. Bu kişilik tarzı, insana zayıf bir mü'min figürünü hatırlatır. Ancak ibnü'l-vakt olma bilinciyle, ruhsal ve manevî bütünlük yakalayan bir kişi için, bölünmüş kişilik özelliklerinin yıkıcı etkilerinden korunmak mümkün olabilir.

“İbnü'l-vakt olma bilinci içerisindeki insanın derdi ve düşüncesi, geçmiş veya gelecek zaman değildir. Onun derdi, içinde bulunduğu vakittir.”³² Bunun için insan geçen geçmiştir diyecek ve geçmiş için üzülmecektir. Gelecek ise henüz gelmemiştir, gelip gelmeyeceği de belli değildir diyecek; öyleyse gelecek kaygılarını bugüne getirmeye gerek yoktur ve gelecek için üzülmenin de bir manası yoktur diyecektir. Bu anlayış ise hayatta mutlu, huzurlu ve başarılı olmanın yolu olduğu gibi insanın gelecek kaygısını yenmesinde ve anı değerlendirmesinde de manevî bir terapi kaynağıdır.

Kaygılarını aşan ve anı değerlendiren bir kişi, kişiliği bölen ve karakteri olumsuz yönde etkileyen bütün etkenleri ortadan kaldıracaktır. Bu bağlamda ibnü'l-vakt olma bilincinin en önemli fonksiyonlarından birisi de, kişiliği bölen ve karakteri olumsuz yönde etkileyen unsurları ortadan kaldırmasıdır. Bu bağlamda “Olumluyu olumsuzla dönüştürme ve kişilik bütünlüğü yakalamada uygunsuz davranışı hoş görme, güven duymama, duygularını ifade edememe, kendini değersiz görme ve sevgi alış-verişinde zorluk çekme, ortadan kaldırılması gereken olumsuz kişilik özellikleridir.”³³ İnsan, bu olumsuz kişilik özelliklerini kurduğu güçlü manevî bağlarla ortadan kaldırabilir. Allah'a ve Allah'ın ikram ettiği üstün özelliklere güven duyma duygusu, ibnü'l-vakt olma bilinciyle artırılarak güvensizlik duyma özelliği de ortadan kaldırılabilir. Allah'a kendimizi en sade ve samimi tarzda ifade etme yolu olan ibnü'l-vakt olma bilinci vasıtasıyla, duygularını ifade edememe ve kendini değersiz görme özellikleri de etkisiz hale getirilebilir.

İbnü'l-vakt olma bilinci, vicdan yetisinin gelişiminde de etkilidir. “Vicdan kişinin doğruyu yanlıştan ayırmasına yarayan fikirler, tutumlar ve iç denetim araçları ile görev ve sorumlulukları anlamaya yarayan fikirlerin oluşturduğu bir sistem şeklinde tanımlanır.”³⁴ Bütün yönleriyle ibnü'l-vakt olma bilinci, kişiye yaşadığı zaman diliminin en değerli zaman dilimi olduğunu fark ettirerek; doğru fiilleri yanlış fiillerden ayıran bir yetenek olan vicdan yetisini kazandırmada yardımcı olur.

³⁰ Leary, *Effects of Identity*, s. 34.

³¹ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, s. 156.

³² Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, s. 130.

³³ Cüceloğlu, *İçimizdeki Çocuk*, s. 227.

³⁴ Hökelekli, *Çocuk Genç Aile Psikolojisi ve Din*, s. 12.

5. Kaygı, Korku ve Depresyonun Tedavisinde İbnü'l-Vakt Kavramının Terapik Etkisi

“Geçmişin dertlerini bu gününe taşımayan ve geleceğin kaygılarını da hayatından çıkarmayı başarabilen bir insan, “Ebû'l-vakt” olmayı başarabilir. Ebû'l-vakt olunca insan, zamanını aşar ve ölümsüzlüğü tadar.”³⁵ “Zaten insan, asla ölmek ya da yok olmak istememektedir. Aksine ölüm onda kaygı, endişe ve korku meydana getirmektedir.”³⁶ Allah dostunun gönlünde, Allah korkusundan başka bir korku bulunmaz. Bu bağlamda veli, ibnü'l-vaktır; yani sadece içinde bulunduğu hali düşünür. Onun gelecek kaygısı yoktur ki, geleceğe dair bir şeyden korkması mümkün olsun. Onun korkusu (havfi) olmadığı gibi, ümidi de (recâsı) yoktur. Zira recâ, meydana gelecek olan hoş bir şeyi veya ortadan kaldırılacak hoş olmayan bir şeyi beklemektir. Bu durum ise, yaşanan halde değil geleceğe yönelik yaşamda mümkün olur.”³⁷ Demek ki insan, ibnü'l-vakt olma bilinciyle hem geçmişin sıkıntılarını hem de geleceğin kaygılarını ve beklentilerini bir kenara bırakarak yaşadığı ana odaklanarak bütün kaygı ve korkularını etkisiz hale getirebilir.

İbnü'l-vakt olma bilinci, kişide öz-saygı ve öz-güven yetilerini geliştirerek onun hayata dair kaygı ve fobilerini terapi edebilir. “Zaten kaygı (anxiety), nedeni açık olmayan korku ya da giderilemeyen isteklerden doğan sıkıntı olarak tarif edilir. Varoluşçuların dilinde bunalm, bunaltı gibi deyimlerle de dile getirilir ve varlığın özünü düşünmekten doğan metafizik tedirginlik olarak tanımlanır.”³⁸ Hâlbuki daha önce de ifade ettiğimiz gibi zamanını değerlendirdiği anda insan, varlığının anlamını tatmin eden ve varlığına anlam katan varoluşsal sorulara da cevap bulur. Böylece o, varoluşsal kaygılarını en aza indirmeyi başarır.

“İbnü'l-vakt olma bilincini yakalayarak kendi yaşadıkları zaman dilimini de aşan Sûfiler, ‘geçen geçmiştir, geçen için üzülmenin bir manası yoktur. Gelecek ise henüz gelmemiştir, gelip gelmeyeceği de belli değildir. Gelmeyen ve henüz gelip gelmeyeceği belli olmayan gelecek için üzülmenin de bir manası yoktur.’ derler. Öyleyse insan, yaşadığı anı değerlendirmelidir. Yani zamanın oğlu ve vaktin uşağı olmalıdır. Bu da demek oluyor ki insan, her vakit içinde o vakitte işlenmesi en hayırlı olan şeyle derhal meşgul olur; Allah’ın rızası olan en güzel işle ilgilenir ve o vakit içerisinde kendisinden istenen görevi yerine getirir.”³⁹

İbnü'l-vakt olma bilinciyle insan, aynı Sûfiler gibi, ‘geçen geçmiştir, geçen için üzülmenin bir manası yoktur. Gelecek ise henüz gelmemiştir, gelip gelmeyeceği de belli değildir.’ diyerek bilinç altına telkinde bulunarak depresyonun yıkıcı etkilerini de tedavi ve terapi edebilir. “Depresyonda fiziksel ve zihinsel süreçler yavaşlar; ani sevinç ve üzüntü dokulardaki gerilimi değiştirir; bazen yürüyüşün

³⁵ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, s. 131.

³⁶ Peker, *Din Psikolojisi*, s. 75.

³⁷ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 206; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 333.

³⁸ Hançerlioğlu, *Ruh Bilim Sözlüğü*, s. 223.

³⁹ Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, s. 130-131.

hafiflemesine veya davranışların yavaşlamasına bile neden olur.”⁴⁰ İbnü'l-vakt olma bilinci, sağladığı manevî enerjiyle metabolizmayı dengeler ve davranışları düzenler. Bununla beraber ibnü'l-vakt olma bilincinin, kaygıyı ve korkuyu da azaltan bir etkisi vardır. Çünkü ibnü'l-vakt olma bilinci, kişiye öz-güven ve öz-saygı gibi psikolojik güçleri kazandırdığı için, korku ve kaygı düzeyini de en aza çekebilir. “Bu bağlamda korku gibi kaygı da, tehlikeye yönelik coşkusal bir tepkidir.”⁴¹ İster korku düzeyinde ister kaygı düzeyinde olsun ibnü'l-vakt olma hassasiyeti, her iki duygusal sıkıntıyı da tedavi ve terapi etmeyi başarır kanaatindeyiz.

İbnü'l-vakt olmak bütün bir yaşam boyu sıkıntı ve kaygıları yaşadığımız anın değerini bilmek yoluyla ortadan kaldırmak olduğu için bireyin dengesini ve içsel huzurunu sağlayabilir. “Yaşam boyunca bütün faaliyetlerin değişmeyen nihai amacı, bireyin dengesinin yeniden kurulmasıdır.”⁴² Yaşam boyunca insan, aradığı veya hedeflediği içsel huzur ve dengeyi, anı değerlendirme yoluyla bulabilir ve böylece gerçek mutluluğu yakalayabilir. Böylece insanı hayata bağlayan güdüleri ve motivasyonları da gerçek ve nihai amacına kavuşabilir.

Kaygı ve korkuyu kontrol altına alan ibnü'l-vakt olma bilinci, ağır depresif bozukluklara da bir terapi imkanı sağlayabilir. “Major depresif bozukluk; nispeten inatçı bir mutsuzluk, hemen hemen hiçbir etkinliğe ilgi duymama veya hiçbir şeyden zevk almama, çaresizlik, sinirlilik ve üzüntü duyguları olarak ele alınır.”⁴³ “Aynı zamanda major depresif bozukluk; ruhsal bozukluk kapsamında olup, düşük benlik saygısı, duygu durum bozukluğu ve genel etkinliklere yönelik ilginin azalması olarak da tarif edilir.”⁴⁴ İbnü'l-vakt olma bilinciyle hissedilen geçmişin sıkıntılarını ve geleceğin kaygılarını yaşadığımız zaman dilimine taşımama yetisi; insanın mutsuz, umutsuz, sınırlı ve gergin anları için bir terapi niteliği taşır. Hayata değer katan manaları, Rabbi'nin kendisine duyduğu sevgi ve vefayla güçlendiren insan, yaşamından lezzet alır; kendine saygı duyar ve duygu istikrarına kavuşur.

İbnü'l-vakt olma bilinci, depresyonun hem bedensel hem de ruhsal manada olumsuz etkilerini ortadan kaldırabilir. Örneğin “Kalp krizi ve beyin kanaması geçiren deneklerin, depresyonu yenemedikleri takdirde 6 ay içerisinde ölme riskinin 3 kat fazla olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda depresyon, bu gün dünyada dördüncü sağlık sorunu olarak görünmektedir. Böyle giderse Dünya Sağlık Örgütü de (WHO) depresyonu geleceğin sağlık sorunu olarak açıklamıştır.”⁴⁵ Geçmişin sıkıntılarını ve geleceğin kaygılarını bir kenara bırakarak yaşadığı anın değerini fark eden insanlar, hem ruhsal hem de bedensel manada mutluluğu ve huzuru yakalayabilir ve hayatlarından lezzet alabilirler. Hayatın ve yaşadığı anın değerini fark eden bir kişi için, depresyon her an terapi edilebilir bir rahatsızlıktır.

⁴⁰ Horney, *Psikanalizde Yeni Yollar*, s. 143.

⁴¹ Horney, *Psikanalizde Yeni Yollar*, s. 143.

⁴² Sayar, *Sana Ruhtan Soruyorlar*, s. 316.

⁴³ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, s. 52.

⁴⁴ Hays, *Functioning and Well-Being Outcomes of Patients with Depression*, s. 76.

⁴⁵ Tarhan, *Mutluluk Psikolojisi*, s. 71.

İnsan bireysellik ve sosyallik dengesini kurarak duygu dengesini oluşturursa, ruhsal çatışmalarını (conflict) yenebilir. "Bu manada çatışma, en genel anlamıyla birbiriyle uyumsuz gibi görünen düşünce, duygu ve dürtü arasındaki karşıtlıklardır."⁴⁶ "Duygusal çatışmalar; gerilim, baş ağrısı, iç gerginlik ve huzursuzluğun en temel sebebidir."⁴⁷ Bu karşıtlıklar, zihin ve gönül dengesini kuramamış insanlar açısından bir bunalım nedenidir. Bu nedenle çatışmalar, insanın hayat kararlarını ve yaşam enerjisini daraltan bir etkiye sahiptir. Bu açıdan ibnü'l-vakt olmak, insanda zihin ve gönül dengesini kurarak insanı hayata dair karar alması hususunda ve yaşam enerjisinin sağlanması konusunda terapi edici bir etkiye sahiptir.

İbnü'l-vakt olma bilinci, insana ibadetlerle elde edilen olumlu karakter özelliklerini kazandırabildiği gibi onu olumsuz ruh halinin yıkıcı etkilerinden de koruyabilir. "Bireysel ve toplu olarak yapılan ibadetler; kaygı, korku, depresyon, öfke, yalnızlık, dışlanmışlık, yabancılaşma, aşağılık duygusu, umutsuzluk vb. olumsuz ruh hallerinin azaltılması ve yatıştırılmasında önemli bir etkiye sahiptir. Çünkü ibadet esnasında sonsuz güç sahibi olan bir varlıkla ilişki ve iletişime geçilmekte, bu da rahatlatıcı, teselli edici ve huzur sağlayıcı bir etkiye yol açmaktadır. Ayrıca ibadetler, kişinin kendi içinde derinleşme ve genişlemesine, varlığının sınırlarının genişleyip sonsuzlukla bütünleşmesine imkân vermesi ölçüsünde tedavi edici ve dönüştürücü etkilere sahip bulunmaktadır."⁴⁸ Bu bağlamda ibnü'l-vakt olma bilincine sahip bir insanın da, aynı etkilere sahip olduğunu söylemek durumundayız.

6. Nevrotik Suçluluk Duygusu ve Narsizim Tedavisinde İbnü'l-Vakt Kavramının Terapik Etkisi

"Vakit Allah'ın hükmünün kulun üzerinde tasarrufa başladığı andır. Bunun sebebi, kulun kendi iradesinin ve isteğinin yerine gelmesinden daha önemli olan şeyin, Allah'ın isteği ve takdirinin meydana gelmesinin olduğu gerçeğidir. Kul, bu şura varmışsa, asıl mahiyetiyle beraber vaktin de şuuruna varmış demektir. Bu şuurla Hakk'ın vakit konusundaki hükmüne teslim olur. Zaten bu şuurdaki kimselelere de, ibnü'l-vakt denir."⁴⁹ Kul, Allah'ın iradesine ve zamanın üzerindeki ilahî hükmüne teslim olunca, kendisini sınırlayan ve daraltan egosuna ve nevrotik ihtiyaçlarına da darbe vurur. "Horney'e göre insan sevgi ve onay duygusuna, saygınlık kazanmaya, başkalarının hayranlığını ve başarı elde etmeye, kendine yeterli olmaya ve kusursuz olmaya karşın nevrotik bir ihtiyaç besler."⁵⁰ Bu bağlamda ibnü'l-vakt olma bilinci, Allah'ın vaktin ve kulun iradesi üzerindeki hükmüne teslim olması oranında, insanın nevrotik ihtiyaçlarını dengeler ve dizginler.

Allah'ın kulun iradesi üzerindeki hükmüne teslim olamayan insanlarda; narsistik kişilik özellikleri ağır basar. Narsistik kişilik özellikleri, "onaylanma ihtiyacı,

⁴⁶ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, s. 178.

⁴⁷ Jung, *Human Sembollers*, s. 80.

⁴⁸ Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, s. 75.

⁴⁹ Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukara*, s. 331.

⁵⁰ Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, s. 254-255.

sıkıntı, acı, endişe ve bazen sebebi belirsiz bir şekilde kendini tedirgin ve suçlu hissetme hali olarak dikkat çeker. Bu insanlar başkaları tarafından onaylanma, benimsenme ve destek görme ihtiyacı (need for approval) ile hareket ederler. Yine böyle insanlarda hastalıklı bir yalnız kalma korkusu veya kendinden korkma (autophobia) hastalığı ortaya çıkar.”⁵¹ “Bu hastalık, aslında en uç noktada kendinden nefret, kendini anti-patik görmek, kendinden kaçmak ve kendine öfkelenmek süreçlerini kapsar.”⁵²

Kişide narsistik kişilik bozukluğu, uzun vadede bir suçluluk duygusuna neden olur. Benmerkezci yapı, aslında manevî ve fitrî duygular açısından, kişinin kendisi açısından da kabul görmez. Böylece nevrotik suçluluk duygusunu tedavi ve terapi niteliği ile ibnü'l-vakt olma bilinci; teslimiyetle, hayatımıza tekrar girmiştir. “Bu manada nevrotik suçluluk (neurotic guilt); kaygıya, öz-saygının kaybedilmesi ve çatışmalara yol açan gerçek veya hayalî bir ihlalden kaynaklanan bir suçluluk duygusudur.”⁵³ İnsan ibnü'l-vakt olma bilinciyle Rabbi'ne teslim olduğu anda, hatalarından kaynaklanan ve öz-saygısını yitirmesine neden olan suçluluk duygusunu bir kenara bırakıp; hataları itiraf edip tespih ve tenzihle ilahî isimlerle bütünleşmeyi tecrübe eder. Böylece suçluluk duygusunun yerine umut, ilahî coşku ve karakter olgunluğu konulabilecektir.

Zamanın insanı bir kılıç gibi kesemediği aksine insanın zamanı okşayıp hükmüne aldığı bir tabir olan ibnü'l-vakt terimi onu “ben-merkezci” anlayıştan kurtararak zamanın Rabbi olan, Rabbiyle bütünleştirir. “Bu bağlamda benmerkezcilik ve empatik anlayış birbiriyle bağdaşmaz. Ben-merkezci davranan bir kişinin, karşısındakinin rolüne girmesi ve olaylara onun bakış açısından bakması yani empati kurması mümkün değildir.”⁵⁴ Bu durumda empati kurabilmek ve Rabbin hükmüne teslim olarak anı değerlendirmek için, ön şartın ben-merkezcilikten kurtulmak olduğunu söyleyebiliriz.

İbnü'l-vakt olma bilinci, insana Allah'ın sevgisini ve teslimiyetin kendisine sunduğu sınırsız aşkı hissettirirken, insandaki narsistik eğilimlere de engel olur. “Temelde kendine âşık olan kişi, narsisttir. ‘Narsizm’ terimi, varsayıldığı gibi sadece bencillik veya benmerkezcilik anlamına gelmez. Özellikle bireyin sevgi nesnesi olarak başkaları yerine sadece kendisini seçtiği bir zihin durumunu gösterir. Bu durum kişinin başkalarını sevmediğini ya da onlardan nefret ettiğini göstermez. Ancak narsist insan, kendine âşıktır ve her yerde kendi imajına hayranlık duyup kur yapabileceği bir ayna arar.”⁵⁵ Bu bağlamda ibnü'l-vakt olma bilincinin insana sunduğu teslimiyet ve ilahî aşk, Rabbine hayran bir insan profilini ortaya koyduğu için insanın kendine hayran yapısını Allah'a hayran bir yapıya dönüştürebilir.

Allah'ın insana sunduğu en güçlü sevgi ve teslimiyet dili olması nedeniyle ibnü'l-vakt olma bilinci, manevî aşkın cazibesini kişiye yaşatır. Belki de bu aşkın

⁵¹ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, s. 559.

⁵² Gilman, *Difference and Pathology*, s. 78.

⁵³ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, s. 535.

⁵⁴ Dökmen, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, s. 141.

⁵⁵ Horney, *Psikanalizde Yeni Yollar*, s. 64.

cazibesi, içerisinde ilahî aşkın cazibesini bu kadar güçlü barındırmasından kaynaklanır. “Freud'a göre, her âşık olma olayında; tevazuyu ve narsizmi sınırlama özellikleri görülür. Aşırı durumlarda bunlar sadece yoğunlaşır ve tensel beklentilerin geri çekilmesi sonucu olarak eşsiz bir ağırlık kazanır.”⁵⁶ Bu manada ibnü'l-vakt olma deneyimi, âşık olmanın bütün renklerini içinde barındırır. İbnü'l-vakt olma, ilahî aşkı tetikleyerek insana mütevazı bir duruş kazandırırken, onu benmerkezci anlayıştan ve egoizmden de güçlü bir şekilde kurtarır. İnsan, teslimiyet ve âşkın manevî enerjisiyle, kendini sevmenin ve ilâhlaştırmanın en üst noktası olan narsistik yapısından da özgürleşmeyi başarabilir. İbnü'l-vakt olma bilinci, aynı zamanda tensel beklentilerin yerine aşkı ve ruhsal-manevî bütünleşmeyi koyar.

İbnü'l-vakt olma bilinci, ilahî aşk ve teslimiyeti insanın ruhunda içselleştirilmesi yönüyle insanı, patolojik sevgilerin tamamından kurtarıp hayatı anlamlı kılan bir sevgiye yönlendirir. “Bu noktada ‘gerçek sevgi’ ile ‘hastalık derecesindeki sevgi’ birbirinden farklıdır. ‘Gerçek sevgi’de, sevme duygusunun önce geldiği bir ruh öne çıkarken, ‘hastalık derecesindeki sevgi’de kendini güvende hissetmenin önde olduğu bir ruh ortaya çıkar.”⁵⁷ Sonuç itibarıyla ibnü'l-vakt olma bilinci, içerisinde barındırdığı teslimiyet ve ilahî aşkla insanı hastalık derecesindeki saplantılı sevgilerin esaretinden kurtararak gerçek sevgiye yönlendirir.

Sonuç

Bu makalede benlik arayışı sürecinde, öz-saygı ve öz-güvenin oluşumunda, kendini gerçekleştirme sürecinde, bilişsel tutarlılık ve kişisel bütünlüğünün oluşumunda ibnü'l-vakt anlayışının olumlu etkileri ortaya konulmuştur. Aynı zamanda bu çalışmada kaygı, korku ve depresyonun tedavisinde, nevrotik suçluluk duygusu ve narsizmin tedavisinde ibnü'l-vakt anlayışının önemli etkileri olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda ibnü'l-vakt anlayışı, hayatı anlamlı kılan bir yaşam tarzını ve varoluşsal sorunlara kazandırdığı olumlu bakış açısını önerdiği için benlik arayışı, öz-saygı ve özgüvenin sağlanmasında önemli bir etkiye sahiptir. Aynı zamanda geçmişin üzüntülerinin ve geleceğin kaygılarının üstesinden gelme tecrübesini insana sunduğu için kaygı, korku ve depresyonun tedavisinde ibnü'l-vakt anlayışının önemli etkileri bulunmaktadır. Örneğin Allah'la geçmiş ve gelecek arasında yaşanan zaman dilimiyle kurulan olumlu bir bütünlük oluşturması nedeniyle ibnü'l-vakt anlayışı, nevrotik suçluluk duygusu ve narsizmin tedavisinde de olumlu ve güçlü etkilere sahiptir. Bütün bu ilişkiler bize göstermektedir ki, tasavvufî bakış açısı ve tasavvufî kavramların sunduğu anlayış tarzının ruh sağlığı ve kişilik bütünlüğü üzerinde çok önemli etkileri bulunmaktadır.

Kaynakça

Acar, Nilüfer, *İnsan İlişkileri ve İletişim*, Nobel Yay., Ankara 2008.

Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-Fukara*, haz. Saadettin Ekici, İnsan Yay., İstanbul 1996.

⁵⁶ Freud, *Uygurluk Din ve Toplum*, s. 139.

⁵⁷ Krich, *Aşkın Anatomisi*, s. 73.

- Atkinson, Rita L., Richard C. Atkinson, Ernest R. Hilgard, *Psikolojiye Giriş II*, çev. Kemal Atakay, Mustafa Atakay, Aysun Yavuz, Sosyal Yay., İstanbul 1995.
- Ayhan, Halis, *Eğitim Bilimine Giriş*, Şule Yay., İstanbul 1995.
- Bourne, Edmund J., *Anxiety and Phobia*, New Harbinger Press, Washington 2011.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim Sanat Yay., Ankara 2000.
- Cüceloğlu, Doğan, *İçimizdeki Çocuk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.
- Dökmen, Üstün, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, Sistem Yay., İstanbul 1994.
- Dunner, DL., *Current Psychiatric Therapy*, Saoundes Company Press, Philaldepia 1993.
- Fersahoğlu, Yaşar, *Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*, Marifet Yay., İstanbul 1998.
- Freud, Sigmund, *Uygurlık Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yay., İstanbul 1999.
- Geçtan, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.
- Gilman, L., *Difference and Pathology*, Cornell University Press, New York 1985.
- Güngör, Erol, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1998.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Ruh Bilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2003.
- Hays, RD., KB. Well, *Functioning and Well-Being Outcomes of Parients with Depression*, Archieves of General Psychiatry Press, New York 1995.
- Herring, P., P. O'Connor, *The Effects of Self-Discovery*, American Psychiatric Ass. Press, New York 1994.
- Horney, Karen, *Psikanalizde Yeni Yollar*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yay., Ankara 1994.
- Hökelekli, Hayati, *Çocuk Genç Aile Psikolojisi ve Din*, Değerler Eğitimi Merkezi Yay., İstanbul 2009.
- , *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1998.
- , *Din Psikolojisine Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yay., İstanbul 2010.
- Hucvirî, Ali b. Osman, *Kesfû'l-Mahcûb*, thk. Mahmûd Âbidî, İntişârât-ı Sâdâ ve Sîmâ, Tahran 1384, hş. 2006.
- , *Kesfû'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1996.
- Jung, C.G., *Human Sembollers*, Guilford Press, London 1964.
- Kelâbâzi, Ebu Bekir Muhammed, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1980.
- Krich, Adreian, *Aşkan Anatomisi*, çev. Şengül Celasun, Gül Yay., İstanbul 1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, Daru'l-Hayr, Beyrut 2003.
- Leary, MR., *Effects of Identity*, Guildford Press, New York 2007.
- Maslow, Abraham H., *Maslow's Concept of Self Actualization*, trans. Michael Daniels, Liverpool John Moores University Press, Liverpool 2001.
- Mcgaughey, William, *Rhythm and Self-Consciousness*, Thistlerose Press, Minneapolis 2001.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, Samsun 2000.
- Perry, Christopher, *Dependency*, Wads Wort Press, New York 2005.
- Sayar, Kemâl, *Sana Ruhtan Soruyorlar*, İz Yay., İstanbul 1991.
- Sühreverdi, Ebû Hafs, *Avârifü'l-Maarif*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1966.
- Tarhan, Nevzat, *Mutluluk Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul 2004.
- Topçu, Nurettin, *İsyan Ahlakı*, Dergah Yay., İstanbul 1995.
- Uludağ, Süleyman, *İnsan ve Tasavvuf*, Mavi Yay., İstanbul 2001.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1999.
- Winter, T.J., *Postmodern Dünyada Kibleyi Bulmak*, çev. Ömer Baldık, Muhammed Şeviker, Timaş Yay., İstanbul 2006.

Abdülkâhir Cürcânî’de “Anlamın Anlamı” Kavramı Üzerine Bir Okuma*

İzzeddin İsmail

Mısırlı Düşünür ve Edebiyat Eleştirmeni

Çev: Numan Konaklı

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Şükrünalipaşa İ.Ö.O İnegöl-Bursa

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tefsir Bilim dalı Doktora Öğrencisi

numankonakli@yahoo.com

Atf

*İzzeddin İsmail Çev: Numan Konaklı, Abdülkâhir Cürcânî’de “Anlamın Anlamı”
Kavramı Üzerine Bir Okuma, Marife, Kış 2012, ss. 191-208*

I.

Anlam problemi genel olarak insan düşüncesinin karşılaştığı problemlerin - her ne kadar bu problemlerin çoğu öze ilişkin olmasa da- en esaslılarından birini temsil eder. Zira çok eskiden beri insan çeşitli yollarla varlığının anlamını araştırmaktaydı. Ondan önce de insan, kendisini her yönden kuşatan kozmik olguların anlamı ile doğum, hayat ve ölüm gibi kendisi ve öteki canlı varlıklarla ilgili mevcut fenomenlerin anlamı gibi etrafındaki olguların anlamını araştırmakla meşguldü. Bundan sonra anlam probleminin felsefe’nin bir konusu olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Fakat o felsefe alanından diğer bilgi alanlarına intikal etmiştir. Zira hem insan bilimleri hem de teorik bilimler farklılıklarına rağmen benzer şekilde veya başka bir tarzda anlam problemi üzerine yoğunlaşır. Bu bilimler bir yandan kendi araştırma alanlarına giren şeylerin anlamını ortaya çıkarmak için çabalarken diğer yandan da eşyanın kendine özel anlamını belirlemeye çalışır.

Belki de bir yandan insan aklı diğer yandan da somut ve soyut alem ile irtibatı açısından anlam problemini en fazla ortaya çıkaran fenomen söz fenomenidir. Çünkü ilk andan itibaren söz anlam ile irtibatlıdır hatta esas itibariyle söz insanın kendi cinsinden olan diğerleriyle karşılıklı anlam değişimini murad ettiğinde ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Söz öncelikle toplumsal bir fenomen olduğuna göre

* Bu makele *Fusûl Dergisinin* C. VII, S. 3-4, Kahire, 1987 basımında yer almaktadır.

anlam da bu fenomenin gerçek içeriğidir. Buradan hareketle anlam ve anlam kavramı araştırması yapmak bir tarafa insan topluluğu dışında bir mana dahi tasavvur edemeyiz.

Felsefe -özellikle mantık-, psikoloji ve sosyoloji'yi bir yana bıraktığımızda söz fenomeni bizzat dilbilim (gramer alanları, morfoloji, sentaks ve semantik) ve retorik (belâgat) (ilm-i beyan, üslup-bilim, edebiyat) alanları gibi çeşitli bilgi alanlarının konusudur. Bütün bu alanlarda anlam problemi açık bir yer işgal eder. Hatta yaklaşım ve yöntem farklılıklarına rağmen neredeyse bütün bu alanlarda yapılan araştırmaların merkezini anlam problemi oluşturur. Gerçek şu ki insanın bu problemi kavrayıp bu problem üzerine düşünmeye başlamasından bu yana bütün bu alanlardaki anlam problemini araştırmak neredeyse bütünüyle insan düşüncesinin teorik ve pratik olarak bir özeti olur.

Bu anlam probleminin tarihselliği hiçbir şekilde anlam probleminin kendisinden ayrılmaz. Anlamın tarihiliği her zaman ve halen insan aklının kendisi ile yüzleşme yeterliliğinin mihenk taşı olmuştur. Nitekim biz anlam problemine dair her sonraki fikrin önceki fikri yok edip ortadan kaldırdığını söyleyemeyiz. Bu açıdan epistemolojik kopuş diye isimlendirdiğimiz bir şeye ne tarihte ne de insanın bilgi sürecinde rastlamıyoruz. Sonradan ortaya çıkan birçok fikir genişletilmiş açıklamalarını daima önceki kategoriler üzerinde kurmaktadır. Bunlar için ne bunları gerçekleştirenlerin ne de bu kimseleri izleyenlerin ellerine vaktinde doğal bir gelişim bahsedilmemiştir. Bilakis genişletilmiş fikirlerin ve pratik uygulamaların çoğu -genellikle- önceki fikirlerin açıklama ve yorumlarından başka bir şey değildir. Bunun örnekleri sayılamayacak kadar çoktur. Burada hepimiz tarafından iyi bilinen Saussureizm¹ fenomenine işaret etmek yeterlidir. Bütün bunlar bizi klasik metinleri sadece yeniden okumaya ve sadece o metinlerdeki parlak yönleri ortaya çıkarmaya değil -aynı şekilde- daha ötede bu metinlerdeki eksikleri ortaya çıkarıp onları geliştirme ve ilerletme çabasına çağırılmaktadır.

II.

Bütün bu ifadelerle sözü kadim Arap dilbilimcilerinin en önde gelenlerinden birine Abdülkâhir Cürçânî'ye (471/1078) getirmeye çalışıyorum. Amacım kendisinin beyânî* (belâgat/retorik) projesini özet ve detaylı olarak incelemek değil, zaten konum da buna elverişli değildir. Fakat kendisinden önce ve sonra gelen Arap dilbilimcilerini bir yana bırakarak en temel ve çetrefilli bir problem olan anlam problemi ve daha belirgin olarak yalnızca onun "anlamın anlamı" diye isimlendirdiği terim üzerinde onunla birlikte durmayı amaçlıyorum.

¹ İsviçreli modern dilbilim bilgini ve *Course in General Linguistics* (translated by Wabe Baskin, Introduction by Jonathan Culler, Collins, Glasgow, 1974) isimli önemli eserin sahibi Ferdinand de Saussure'a (ö. 1913) atfen.

* Belâgat ilminin üç ana dalından biri ve bir anlamı değişik yolları ifade etmekle ilgili usul ve kaideleri inceleyen ilim dalı olan beyân ilmi. (çev.)

Cürcânî'yi okumamış kimseler tarafından ilk bakışta “anlamın anlamı” terimi ile Richards ve Ogden’in “Anlamın Anlamı” isimli kitaplarında² yaptıklarını andırır şekilde anlamın tarifinin veya kavramının kastedildiği düşünülebilir. Fakat durum farklıdır. Onun bu okuma ve incelememizde merkeze alacağımız metninde göreceğimiz gibi Cürcânî’de anlam anlama nispet edilmiştir.

Burada görünüşte kendimizi Cürcânî’nin bütün olarak beyânî projesinin bir parçası olarak görülen bu terim çerçevesinde sınırlandırarak olmamıza rağmen, “anlamın anlamı” kavramı Cürcânî’ye göre –dar çerçevesine rağmen- neredeyse onun projesinin merkezini ve bütünüyle beyânî düşüncesinin eksenini oluşturur. Bu bağlamda Hammâdi Samûd Cürcânî’nin “anlamın anlamı” teorisinin üstünlüğüne işaret ederek şunları belirtir: “Anlamın anlamı teorisi, mecaz’ın delaletini açıklayan külli bir kanun oluşu yanında önceki belâgat ölçütlerinden önemli bir kısmını anlamaya ve bunların doğru ve makul bir şekilde tahrir edilmesine de yardım etmektedir. Bu kanun ışığında biz îcâz* ve îhâ’yı* anlarız. Şayet anlamdan anlam türemesini kabul etmezsek eski belâgatçıların “belâgat az lafız ile çok anlamdır” ifadelerinin bir anlamı olmaz. Çünkü toplumsal uylaşım’da (muzaa) lafzın anlamını çoğaltma ve azaltma şeklinde bir değişiklik yapamayız. Ne var ki anlamın anlama delaleti ile birçok fayda elde edilir ki şayet lafız ile bu delalet murad edilse birçok lafza ihtiyaç duyulur.”³ Bu gönderme Cürcânî’nin anlamın anlamı teorisinin ışığında îcâz’ın belâgatine ilişkin yaptığı açıklamadaki bizzat kendi ifadelerine dayanır. Şimdi Cürcânî’nin teorisinin yalnızca îcâz’ın belâgatının yorumuna temel teşkil etmediğini bilakis bu teorinin onun bütünüyle beyânî düşüncesinin içerisine nüfuz etmiş olduğunu hatta bütünüyle beyânî projesinin açıklamasının bu teori ışığında gerçekleşebileceğini iddia etmek istemiyorum. Bu araştırmanın amacı da bu meseleyi çözümlenmek değildir. Burada öncelikle bizi ilgilendiren şey bizzat Cürcânî’nin ortaya koyduğu teorik çerçevenin sınırları içerisinde bu teorinin analizidir. Bunun amacı bu teorideki sabitlik sınırını ve bu teorinin “mecaz’ın delaletini açıklayan külli bir kanun” –Hammâdi Samûd’un kanaatine göre- çerçevesini aşırp üslup ve yazın edebiyatında kapsamlı bir teorinin inşasına geçmesini engelleyen, muhtemelen geçmişte karşılaştığı yerinden kayma ve eksiklikleri incelemektir.

Açıktır ki bütün kadim metinler, olumsuz neticelerle sonuçlansa bile yeni okuma ve incelemelere elverişlidirler. Fakat bu metinler içerisinde Cürcânî’nin “anlamın anlamı” teorisini açıkladığı metin gibi temel ve kurucu olan bir metin, özel bir önemi haiz bir hale gelir. Bunun nedeni bu metnin, karşılıklı etkileşim halinde akli ve yönetsel yetileri harekete geçiren patlatmaya elverişli metinlerden biri olmasıdır. Bununla birlikte geçmişte Cürcânî’nin “anlamın anlamı” teorisine üzerinde durmuş takdire şayan bazı çabalar bulunmasına rağmen bu teori hala daha

² Richards, I. A. , Ogden C. K. , *The Meaning of Meaning*, Routledge, & Kegan Paul, London, 10 th. Ed. 1966. Batılı edebiyat eleştirmenleri içerisinde “anlamın anlamı” ifadesini Abdülkâhir Cürcânî’nin kullandığı anlamda kullanan tanıdığım tek kişi çağdaş edebiyat eleştirmeni Geoffrey Thurley’dir. Kitabı için bk. *Counter-Modernism in Current Critical Theory*, Macmillan, London, 1983, p. 107.

* Az söz ile çok şey ifade etmek anlamındaki belâgat terimi (çev.)

* Anlamlılık, imalılık anlamına gelen bir belâgat terimi (çev.)

³ Samûd, Hammâdi, *et-Tefkiru'l-Belâgî indel Arab*, Menşûrâtü'l-Câmiati’t-Tûnusiyye, 1981, s. 414-415.

fazla araştırma ve incelemeye elverişlidir. Bu araştırma bir kere daha “anlamın anlamı” teorisinin patlatılması adına bir ilk çabadan ibarettir ki aynı alanda –tabii olarak- kendisini izleyecek araştırmalara bir engel teşkil etmeyecektir.

III.

İmdi, “anlamın anlamı” teorisi üzerine Cürçânî’nin ana metni ne söyler? İfade şudur: “Sözler iki türdür: Birinci türde konuşanın amacı lafızların kendisi ile öğrenilir. Örneğin Zeyd’in çıktığını bildirmek istediğinde "حَرَجَ زَيْدٌ" “Zeyd çıktı” dersin; Amr’ın ayrıldığını bildirmek istediğinde "عَمَرُو مُنْطَلِقٌ" “Amr ayrılmıştır” dersin.

Bu türün kapsamına giren diğer sözler de böyledir. İkinci türde de konuşanın amacı lafzın kendisiyle öğrenilir, ne var ki burada, lafız, önce lugatte tahsis edildiği anlamı gösterir, sonra bu anlamda konuşanın amacına ulaştıran ikinci bir delâlet bulursun. Bu ikinci tür; kinaye, istiare ve temsil etrafında döner. Bunların her birinin örnekleri kitabın başlarında ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Örneğin "هُوَ كَثِيرُ الرَّمَادِ" “O, külü çok olan biridir” veya "طَوِيلُ النَّجَادِ" “o, uzun kınlı biridir” ya da "نَوْمٌ الضُّحَى" “kuşluk vaktine kadar uyur” dediğinde, bu sözlerin lafızları kastettiğin anlamı doğrudan ifade etmez. Fakat lafız, ilk bakışta anlaşılabilir anlamına delâlet eder. Sonra dinleyen bu anlamın işaretinden yola çıkarak senin kastettiğin ikinci anlamı arayıp bulur. Örneğin “kazanının külü çok” ifadesinden, bu kişinin konuksever birisi olduğunu; “kınlı uzun” ifadesinden boyunun uzun olduğunu; “kuşluk vaktine kadar uyur” ifadesinden kadının refah içinde yaşadığını ve hizmetçilere sahip olduğu için ev işlerini kendisinin görmesine gerek kalmadığını çıkarırsın.”⁴

Metnin bu sınırlı çerçevesinde sanki ilk bakışta müellif kendi zeka ve tikel şeyleri kavrama gücünü yansıtan, nadir ve geçici bir fikir ortaya atmış görünüyor. Cürçânî üzerine araştırma yapmış büyük çoğunluğun bu metin üzerinde durmayı veya yeterli olarak durmayı ve anlamın anlamı teorisinde olduğu gibi nazım (sözdizim) teorisinde de Cürçânî ilk olmamasına rağmen bütün gayretlerini onun nazım teorisine sarf etmiş olmaları bunu gösterir. Gerçek şu ki şayet analiz edersek bu sınırlı çerçevede Cürçânî’nin ortaya koydukları, nadir fikir çerçevesini çok aşmakta ve tekamül etmiş düşünsel bir yapıda sıkıca bir araya gelmiş kurucular bütünü içermektedir.

Bu nasıl olmuştur? Şimdi bu metin üzerindeki ilk mülâhazalarımızı kaydetmeye başlayalım.

a. Cürçânî ilk andan itibaren ilgileneceği konunun “söz” olduğunu belirler. Bunun anlamı şudur; inceleme konusu olan fenomen dil değil söz fenomenidir. Yani sadece kullanım sayesinde ortaya çıkan pratik amaçlar için işlev verilen dilsel kullanım fenomenlerinden bir fenomen. Bundan dolayı ister kendisindeki fiilin mastarı (söz söylemek) isterse failiyeti (söz söyleyen) ile ilgili olsun söz fenomeni zorunlu olarak çok boyutlu bir fenomendir.

⁴ Cürçânî, Abdülkâhir, *Delâilü'l-İcâz*, thk. Mahmud M. Şakir, Mektebetü'l-Hancı, Kahire ty. s. 262.

b. Burada incelemeye konu olan söz daima anlam taşıyan sözdür. Her sözün anlam içermesi gerekir fakat burada kastedilen söz insan sözüdür. Söz bütün şekillerinde bir anlam içermekte olsa da burada düşünme ve incelemenin nesnesi olacak söz insan sözleri içerisinde yalnızca kendisinden ikinci –veya diğer- bir anlamın türetilmesi için anlamın işlevselleştirilmesi fenomeni düzeyine erişen sözdür. Bu ikinci anlam itibariyle mesele yalnızca konuşana (mütekellim) bağlı değildir. Yani bu anlamın anlaşılması sadece sözün sahibine bağlı değildir. Bilakis ikinci anlamın ortaya çıkması ve anlaşılmasında sözün alıcısına/muhataba güvenilir. Bunu, Cürcânî'nin ilk andan itibaren söylemi sözün anlamının anlamını (ikinci anlam) değil de bizzat sözün anlamının anlaşılmasında sürekli olarak dayanak noktası olan alıcıya/muhataba yöneltmesinden anlıyoruz.

c. Lafızlar, söze dayalı bileşimin birimleri olarak rastlantısal ve örfi anlamlar taşırlar. Cürcânî bunları ilk anlamlar olarak isimlendirir. Sözün söylenişi ile ses ve anlam seviyesini birlikte ve aynı anda karşılayan alıcı/muhatap arasındaki mesafeyi ortadan kaldıran şey lafız ile anlamı arasındaki rastlantısal ilişkinin sabit oluşudur. Mesela “Zeyd çıktı” cümlesi işitildiği anda düşünmeye gerek kalmadan bilakis yalnız lafzın delaletiyle aynı anda anlamı muhatap tarafından direkt olarak anlaşılır. Bu belirleme son derece önemli olarak lafızların delaletleri arasındaki ayrımı içermektedir. Bu rastlantısal delaletler, toplumsal delaletler (toplum günün birinde üzerinde anlaşmaya varmış ve ısrarla devamını sağlamıştır) olmasına rağmen bunlar özü itibariyle –ileride açıklanacağı gibi- kültürel delaletler olan ikincil anlamların delaletlerinden farklıdırlar. Bu ayrımın unutulup bu noktada hata yapılması anlamın anlamının özel hususiyeti adına risk olacaktır.

d. Bu şekilde, söz bir yandan bizzat kendisi amaçlanan bir malumatın görünüşünü ulaştırma aracı olarak diğer yandan da pratik olgu seviyesine uygun olarak lafızları kullanmaktadır (Zeyd'in “gerçek olarak” çıktığını haber vermek –veya bildirmek-). Cürcânî'nin söz'ün bu türünden bahsederken kullandığı “gerçek olarak” ifadesi –Cürcânî'nin ifadelerinin başından itibaren sözü iki türe ayırması ile- söz'ün ikinci türünü vehmettirdiği gibi –farklılık ilkesinden hareketle- insanın aklına hemen söz'ün birinci türüne nispet edilen “gerçekliğin” anlamı dair bir soru getirmektedir. Çünkü söz'ün ikinci türünde söz ile kastedilen anlamın anlamıdır, onun gerçeklik ile ilişkisi yoktur. O zaman şu sorular sorulur: Öyleyse ne ile ilişkilidir? Hakikat ile mecaz arasındaki geleneksel ayırım burada kendisini Cürcânî'nin zihnine dayatmaya devam mı ediyor? Ve gerçekten hakikat-mecâz arasındaki bu geleneksel ayırım Cürcânî'nin farkına vardığı anlamın anlamının enstrümanı ile birlikte uygun düşer mi?

e. Konuşan bazen dolaysız, vasitasız ve yerleşik anlamlara ulaşmayı amaçlamaksızın bilakis yeni anlam türetiminde bu anlamları kullanmak için rastlantısal ve örfi seviyede dili (tekil sözcükler ve bileşik yapılar) kullanır. Muhatap bu dolaysız anlamlarda takıldığı zaman anlama hatası yapar. Zira konuşan o vakit bu anlamlardan doğan yeni anlamın idrak edilmesini istemektedir. Çünkü amaç odur. Lafızların delaleti olduğu gibi bu delalet de –sözün diğer türünde- ikinci bir delaleti meydana getirir. Bu delalet konuşana göre amaçlanan delalettir.

f. İkinci anlamı kastedilen sözün muhatabı, bu anlamı direkt olarak veya söylemin metnini anlaması ile birlikte anlayamaz. Bilakis söz'ün dolaysız verilerinden dolayı delaletlerine ulaşabilmesi için "istidlal" melekesini kullanmaya ihtiyaç duyar. Bu noktada tamamlayıcı bir metinde Cürcani şöyle der: "Özetlersek bir anlamın kalbe öbüründen daha çabuk varması ancak düşünülerek kavranabilen ve her duyulduğunda hakkındaki bilginin tazelendiği anlamlar için söz konusu olabilir. Bu ise lafızların sözlük anlamları için imkânsızdır. Çünkü bunların bilinme yolu tevkîfidir, yani tanımlanarak bilinir."⁵ Bunun anlamı konuşandan söylemin çıkışı ile muhatabın maksadı anlaması arasında uzun olsun kısa olsun bir düşünme aralığının bulunduğudur. Fakat burada ön plana çıkan soru şudur: Konuşanın kastettiği bu ikinci anlamı muhatabın anlamaması mümkün müdür? Şayet bu mümkünse ne zaman? Ve nasıl?

g. Söz konusu istidlal özgür bir istidlal olarak değil konuşan ile muhatap arasındaki ortak salahiyet temelinde gerçekleşir. Sözgelimi konuşan "tencerenin külü çok olan kişi" sözünden bu kişinin misafirperver biri olduğunu bilmezse veya bir kadın hakkında söylenen "kuşluk vaktine kadar uyur" sözünden kadının müreffeh bir hayat yaşadığını anlamazsa vb. bu kişinin ikincil anlamları istidlal etmesi zorlaşır. O zaman mesele konuşanın talebi ile ilişkisi olmayan ilk anlamları bilmeye dayanır. Şu halde bu salahiyetin dilin lafızlarının anlamlarındaki "tevkif" (tanımlama/belirleme) salahiyetinden farklı olması gerekir.

h. Konuşanın amacı olan ikincil anlamları kavramak, aynı anda olumlanması ve olumsuzlanmalarından dolayı ilk anlamlar üzerinde durmayı gerektirir. Çünkü ilk anlamlar üzerinde durmadan ve aşamasal olarak onlarla yüz yüze gelmeden ikincil anlamları istidlal etmek mümkün değildir. Sonra anlamları kat etme ve arka planındaki anlamlara geçiş yapma işlemi gerçekleşir. Bu yüzden söz semantik şeffaflığını kaybeder ve ağır bir şekil alır.

ı. Söz'ün her iki türünde de haber verme (ihbar) vardır. Veya konuşandan muhataba intikal eden bir malumat söz konusudur diyelim. İki halde de söz bu malumatı ulaştırma aracıdır. Ne var ki birinci türde muhatap anlamı elde etmek için çaba harcamaz. Çünkü haber cümlesinde anlam literal ve dolaysızdır. İkinci türde ise kastedilen anlamı istidlal etmede veya anlamın şifresini çözme dediğimiz noktada muhataptan bir tür zihinsel çaba harcaması beklenir. Birinci konumda muhatap sözün kendisine naklettiği anlam ve malumat karşısında neredeyse negatif-pasif konumdadır. Çünkü birinci konum -Cürcânî'nin ifadesine göre- " vasitasız ulaşılan, lafzın zahirinden anlaşılın anlam"⁶ ile ilişkilidir. İkinci konumda ise muhatabın durumu pozitif ve etKindir. Çünkü muhatabın, konuşanın açıkça haber vermediği, kastedilen ikinci anlamı elde edebilmesi -başarabilmesi- ancak zihinsel bir çaba ile mümkün olur.

i. Cürcânî söz'ün ikinci türünü, mecazi şekillerin en önemlilerinden olan kinaye, istiare ve temsil ile sınırlandırmıştır. Bütün bu şekiller anlamın anlamının

⁵ Cürcânî, *Delâil*, s. 267.

⁶ Cürcânî, *Delâil*, s. 263.

işlevselleştirilmesi temeline dayalıdır. Bu sınırlama, “anlamın anlamı” teorisinin Cürçânî tarafından söz mecazlarının bu şekillerinin metodolojik bir açıklaması olarak ve söylemin belagatının/retoriğinin (veya edebiyatının) inşasını genel olarak hedef edinildiğini haber verir. Sonradan bu sınırlamanın teori ve açıklamaya birlikte zarar verdiğini fark ettik.

Bu mülahazalar genel olarak Cürçânî metninin ortaya çıkardığı ve dolaylı olarak içerdiği şeyleri gözlemlemektedir. Şüphesiz Cürçânî'nin tamamlayıcı ve açıklayıcı başka metinleri de bulunmaktadır. Bu sunumda bunlardan bazılarını göz atmış olduk. Aşağıdaki bölümlerde bunlardan bazıları üzerinde duracağız.

IV.

Cürçânî kendi teorisini geliştirme ve bu teoriyi Arap edebiyat eleştirmenlerini ve beyâncılarını uzun süre meşgul eden ve –bu yüzden- kendisinin de meşgul olduğu lafız-mana probleminin içeriksel bağlamına yerleştirme çabası içerisinde kendinden öncekilerden farklı bir konum edinmiştir. O'nun lafızları anlamı gösteren elbise olarak değerlendirildiğini görmekteyiz. Ardından bu birinci anlamın bizzat ikinci anlamı gösteren elbise haline geldiğini düşünmektedir.

O şöyle der: “Belâgatçilerin lafızları anlamların süsü kılarak veya anlamları cariyelere, lafızları da pazara çıkarılan cariyelere giydirilen işlemeli ve gösterişli elbiselere vb. benzeterek lafızı öne çıkardıklarını ve anlamı onunla şereflendirdiklerini gördüğünde bil ki demek istedikleri şudur: “Konuşan, burada anlatmak istediğini “anlamın anlamı” yoluyla ifade etmiş; yani kinayeli bir ifade kullanarak tariz yapmış, temsil ve istiareye başvurmuş, bütün bunları güzel yapıp başarılı olmuştur.... Cariyeye giydirilen elbise vb. ifadelerle, söylenen lafzın kendisi değil, lafızdaki, ikinci anlama delalet eden birinci anlam kastedilmiştir.”⁷ “Burada lafızların kendisinden anlaşılan ilk anlamlar satışı sunulan cariyeye giydirilen elbise, işleme, süs ve benzeridir. Bu anlamlarla ima edilen ikincil anlamlar ise bu elbiseleri giyen, işleme ve süslerle bezendirilen cariyedir.”⁸ Fakat bu ekleme, içerdiği tartışma ile birlikte, Cürçânî'nin sürekli olarak vurguladığı “manaların lafızlara önceliği” ve “Câhız'dan bu yana beyancılarının dikkate aldıkları lafızlara ait üstünlüğün aslında manalara ait üstünlük olduğu” vurgusu dışında temel teoriye önemli bir katkı sağlamamıştır. Bununla birlikte Cürçânî bu tartışma ile beyânî düşüncüyü kuşatan ve onu dar bir kavramsal çerçeveye hapseden süs fikrine⁹ (elbise, işleme ve süs) tedrici olarak geçiş yapmıştır. Gerçek şu ki anlamın anlamı işleminde süsün yeri yoktur. Çünkü bu noktada mesele her şeyden önce lafızların gösterdiği şeylerin (signifieds), diğer gösterilenleri gösterenlere (signifiers) dönüşmüş olmasıyla ilişkilidir.

⁷ Cürçânî, *Delâil*, s. 263

⁸ Cürçânî, *Delâil*, s. 264.

⁹ Mustafa Nâsîf'in *Nazariyyetü'l-Ma'na fi'n-Nakdi'l-Arabi*, Daru'l-Kalem, 1965, isimli kitabında bu konuya tahsis ettiği bölüme bakınız.

Cürcânî, teorisine teorinin genel olarak söylem düzeyine uygun olduğu fikrini veren bir şekilde söz'ün tarifi ile başlamış olmasına rağmen ne var ki süs fikrine kapılmasıyla –süsü lafızdan manaya nakletmiş olmasına rağmen- dönüş yapmış ve kendisini ana kısımlarını kinaye, istiare ve temsil'in oluşturduğu beyânî söylem dairesine hapsedmiştir. Gösteren ile gösterilenler arasındaki birinci ve ikinci seviyedeki ilişkinin bu sınırlı daireden daha geniş olduğu ileride görülecektir. Üstelik bu ilişki tek bir kategori değildir ve sürekli tek bir yönde ilerlemez.

V.

Hammâdî Samûd, Cürcânî'nin önceki metni (Sözler iki türdür... vb.) üzerinde durmuş ve bu metinde yeni olan nedir? diye soruşturmuştur. Bu şekilde bir soru onu, Arap beyân düşüncesi tarihinde Cürcânî'nin ortaya koyduğu yeni verileri ortaya çıkaracak şekilde Cürcânî'nin ulaştığı sonuçları kendisinden önce gelenlerle karşılaştırmaya yöneltmiştir. Samûd –bu soruya cevap olarak- bu noktadan başlar ve Cürcânî'den önceki belagatçıların mecaz araştırmalarına ilişkin şunları söyler: “önceki belagatçılar kendisinden nakledilen ile kendisine nakledilen arasındaki değişikliği vurgulamaktan çok manevi benzerliği vurgulamaya daha düşkündüler. Bu hakiki değişiklik ve mecazların tercümesini zikretme çabasının ürünü olarak mecaz'da gerçekleşen nesnel dilsel ilişki onların bir yönlü okuyuşlarından kaynaklanan metalinguistik (üstdilbilimsel) ilişki ile karışmıştır.”¹⁰ Ardından şunları belirtir: “nakil düşüncesine bağlılıkları onları istibdâlî (Paradigmatique) açıdan yani çoğu kez sözlük birimleri arasında gerçekleşen çelişme imkanları açısından kelimeye bakmaya sürüklemiştir. Biçimin belirlenmesinde önemli olduğu halde bağlamsal (Syntagmatique) ilişkilere yeterince önem vermemişlerdir.”¹¹

Böylece Samûd, Cürcânî öncesi durumu ve bu durumun düşünce ve pratikte içerdiği kusurları birlikte tasvir eder. Amacı Cürcânî'ye gelmektir. Cürcânî hakkında şunları belirtir: “Cürcânî'nin düşüncede bu çizgiden ayrılışının ilk tezahürü mecaz'ı lafız ile değil lafzın anlamıyla ilişkilendirmesi ve yorumun ölçütü olarak nakil düşüncesini reddetmesidir.”¹²

Beyânî düşüncede Cürcânî'nin teorisinin yerini belirlemenin tarihi önemini kabul etmekle birlikte anlamın anlamı teorisi itibarıyla Cürcânî metni hala tekrar tekrar tartışmaya açıktır. Bu metin hakkında ortaya koyduğumuz ilk mülahazalar bu teori ile ilişkili düşünsel unsurların kapsamlı bir nitelmesi rolünü yerine getirirken bu teori üzerine düşünmek bu teorinin sabitlik boyutunu ve ona ilişkin açmazları eşit düzeyde bize gösterebilir.

Cürcânî metninden çıkarımlarını yaptığımız şekilde anlamın anlamı teorisi ile ilişkili düşünsel unsurları bilmekle –kapsamlı bir düşünmede- anlamın anlamı teorisinin dile ait ve dil dışı birçok unsur arasındaki karşılıklı ilişkiler ağı oluşturduğu ortaya çıkar. Teorinin anlaşılması bir yana –bu açıdan- gerçekleşebilmesi, bu

¹⁰ Samûd, *et-Tefkiru'l-Belâgî*, s. 411.

¹¹ Samûd, *age*, s. 411

¹² Samûd, *age*, s. 411.

ağın merkezi noktasında hep birlikte bir araya gelebilmeleri için bu unsurların oynadığı rollerin karşılıklı paylaşılmasını gerektirir.

Burada öncelikle sözü ile bir anlamı kasteden bir konuşmacı ve kendisi için bu anlamı seçmek için sözden çıkararak alıcı bir muhatap vardır. Veya burada bir mesaj göndermek için konuşma etkinliği gerçekleştiren ile anlama etkinliğini gerçekleştiren bir muhatap vardır diyelim.

İkinci olarak burada sözün iki anlamı vardır. Birinci anlamı sözün dolaysız şekli taşır. İkinci anlam bir açıdan bu şekilde ilişkili diğer bir açıdan da bu şeklin dışında yer alır.

Üçüncü olarak sözün birinci seviyesindeki anlamla ilişkili dış dünyaya ilişkin bir olgu ve sözün ikinci seviyesindeki anlamla ilişkili toplumsal (veya genel olarak kültürel) bir çerçeve vardır.

Son olarak anlamları gösteren unsurların (lafızlar) bir araya geldiği söz metninin bağlamı ve sözün ortaya çıktığı konunun bağlamı demek olan metin-dışı bağlam vardır.

Bu unsurlardan her birinin anlamın anlamının kurulmasında rolü vardır. Öyle ki bunlardan birinin olmayışı işlemin tamamını etkiler. Konuşma etkinliğini gerçekleştiren kişinin sözünün anlamı ile yaklaşık olarak onunla bitişik şekilde kalsa bile bu anlamın dışında ve ötesinde kalan başka bir anlamı kastetmiş olması gerekir. Muhatap ise kendisine yöneltilen sözün anlamının bizatihi kastedilmediğini bu anlamla aynı anda ondan ayrı ve ona bitişik başka bir anlamın kastedildiğini anlamış olmalıdır. Bunların gerçekleşebilmesi için sözün dolaysız dilsel seviyesinde, kendisinde durmayı ve kendisinden ayrılmayı mümkün kılacak bir anlamı olması gerekir. Çünkü ikinci anlamın veya anlamın anlamının doğabilmesi ancak doğru bir anlama (dil'e ve dış somut gerçekliğe kıyasla) sahip söz ile mümkün olur. Böylece konuşan ve muhatap her ikisi aralarında ortak kültürel zemin bulunmadıkça ikinci anlama asla geçiş yapamazlar. Bir yandan konuşan bu anlamı sıralamada bu zemine dayanır diğer yandan muhatap anlamı yorumlamada ona müracaat eder. Ayrıca dolaysız anlamdan anlamın anlamına geçmek için iki filtre olarak sözel ve konumsal bağlam kültürel bağlamla sıkı sıkıya bağlantılıdır.

Son olarak anlamın anlamını meydana getiren unsurların iç içe geçmiş bu bütününün, dilin toplumdaki işlevine dair toplum bilincinin farklı seviyelerinin yansımaları şeklinde genel dilsel aktivite çerçevesi içerisinde özel dilsel aktivite takip ettiğine (konuşanın her durumda yalnız başına aktivitesi ve muhatapın bu durumdaki aktivitesi) dikkat çekmeden geçemeyeceğiz. Bunun nedeni anlamın anlamı teorisinin, söz inşasına ilişkin bir teori olduğundan çok dilsel kullanımda, bu kullanımdan önce gelen bir seviyeyi belirgin hale getiren bir olgunun ayırt edilmesidir.

Her ne kadar biz şuan bu teorisinin genel kavramsal çerçevesini değişik boyutlarıyla özümsemeyi gerçekleştirecek ve bunun yanında bu özümseme daha sabit ve kusursuz olsun diye genel olarak bu teorisinin temellerinin üzerinde yükseldiği zeminin sağlamlığını haber verse de bu teorisinin fikirselleşmesini daha kapsamlı

bir şekilde araştırmak ve incelemek teoride karşılaşılan eksiklikleri ve oluşan kusurları ortaya çıkarmaya yardımcı olacaktır.

VI.

Kemal Eb Deeb, *Cürcanî'de Şiirsel Tasvir Teorisi* Şeklinde İngilizce yayınlağığı kitabında¹³ Arap kültürüne yabancı bir okuyucuya uygun bir Şekilde, Cürcânî'nin bazı ifadelerini detaylı bir Şekilde ele alarak anlamın anlamı kavramının teorik temeli üzerine yoğunlaşır. Fakat bu yoğunlaşma içerisinde o –Cürcânî ile birlikte- anlamın anlamı'nın yorumlanmasında muhatabın rolü ile ilgili olarak icrai yöne gelir. Bunun nedeni Cürcânî'nin muhatap'tan –rneğin “tencerenin külü çok olan kişi” ifadesinin ikinci anlamını kavrayabilmek için- ikinci anlamı anlayabilmek için bilinmesi gereken dil dışı ilişkileri bilen –dilsel ilişkilerin yanında- olmasını talep etmiş olmasındır. Bu dil dışı ilişkilerin başvuru yeri Arap bedevi hayatındaki gelenekler içerisinde ortaya çıkar. Orada adetlere göre gelen yolcuya yiyecek sunulur, yemek tencerelerde pişirilir, sonradan kle dnyecek odun ile tencerenin altındaki ateş tutuşturulur, çok pişirmenin sonucunda kl çoğalır, çok misafir sonucunda çok pişirme olur vb. İfadeyi alıcı'nın/muhatabın, bizzat ifadenin anlamının kastettiği cömertliğin anlamını kavrayabilmesi için bütün bunları bilmesi gerekir. İşte bu örf veya kültürel bağlamdır ki ancak bu ereve içerisinde ifadenin doğru anlamına ulaşılabilir.

Açıktır ki bu ifadenin muhatabının deneyimi söz konusu kültürel bağlamı oluşturan rfleri kuşatmıyorsa doğru bir Şekilde ifadenin ikinci anlamını kavrayamaz. Hatta belki mutlak olarak herhangi bir ikinci anlam çıkaramaz.

Bu cümleler mantık olarak doğrudur. Fakat uygulama seviyesinde ciddi bir problem meydana getirir. Bu problem kendisini, eğer ikinci anlam bir yandan toplumsal rflerde yerleşik ise ve –ardından- diğer bir yandan daha önceden muhatap tarafından biliniyorsa şu halde “birinci anlamdan ikinci anlama istidlal ameliyesinde fikir üretimine yer yoktur” Şeklinde gösterir. Çünkü o zaman neredeyse vaz'a dayalı sözlük anlamına uygun olarak birinci anlamı ve toplumsal rfi delalete uygun olarak da ikinci anlamı anlamak birbirine denk olacaktır. İşte belki de Mustafa Nasıf' bu taksim'in kullanışlılığına dair şüphelenmeye sevk eden bu noktadır: “Burada başka bir delalet türü var dersek bu bizi yeterince tatmin etmez. Dolunay'ın ikinci delaleti, birinci nahif delaletten sonra (yani dönmek ve aydınlık) güzelliktir. Güzellik nedir? Muğlak bir Şey. Fakat dönme ve aydınlığa yardımcıdır. Dolunay güzel bir dönme, güzel bir aydınlıktır. İkinci delalet'in fazla bir önemi yoktur; şp-hesiz biz hala rfn sınırları içerisinde ve basit bir Şeyin birinci seviyesindeyiz.”¹⁴ Ayrıca şunu söylememiz mümkündür: ilk dilsel anlamı, rfi olan ikinci anlama yol açan ifade bu tür deyimsel ifadelerden (Idioms) teye geçmez.

Görünüşe bakılırsa temelde kinaye, istiare, temsiller vd. kapsayan ve olur olmaz sarf edilen büyük miktardaki bu tür ifadelerin yinelenen kullanımı, “tence-

¹³ Kamal Abu Deeb, *Al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, Aris&Philips, Warminster, Wilts 1979, p. 7-75.

¹⁴ Nsıf, *Nazariyyetü'l-Ma'n* , s. 59.

renin külü çok” vb. ifadelerde olduğu gibi, bu ifadelerin ikinci anlamları sıklıkta kullanım ile güçlenmiştir. Bu nedenle muhatabın bu ikinci anlama delalet etmeye aday ifadenin örfleri bütününü bilme ihtiyacı söz konusu olmaz. O vakit ikinci anlamı kavrama noktasında ister kinaye, istiare ve temsil’i içersin ister içermesin yeni ifadelerle yüz yüze gelme dışında kültürel bağlamı oluşturan örflere zorunlu olarak yaslanma ehemmiyeti söz konusu olmaz.

Burada bir başka problem ortaya çıkıyor. Bu problem, örfte cari ve yaygın kullanıma sahip ikinci anlam taşıyan kinaye, istiare ve temsil içeren ifade’den uzaklaşıp bu türden bizim için yeni bir ifade ile yüz yüze geldiğimizde birinci anlamı mı yoksa ikinci anlamı mı almamız gerektiğini bilemememizde kendini gösterir. Cürcânî’nin bakış açısına göre bu durumda mesele şu iki seçenekten biriyle ilişkili olacaktır; ya böyle ifadelerde kinaye, istiare veya temsil göreceğiz ya da bunları literal anlatımlarıyla anlamış olacağız.

Burada Cürcânî şöyle der: “Elbisedeki süsleme, ister giyenin üstünde olsun ister çıkarılsın süstür....Bununla ikincil anlamların elbisesi olarak kaldıkça süs ve işleme olan ikincil anlamları kastederler. Anlamların elbisesi çıkarılsa ve çıkarılmış oldukları görülse bunlar süs ve işleme olmazlar. Şayet sen “Filancanın süttten kesilmiş devesi cılızdır” desen ve bununla ziyafet için annelerini kurban etmeyi kastetmiyorsan işleme ve süsleme’nin hiçbir anlamı yoktur.”¹⁵

Bunun anlamı şudur, konuşan burada ya cömertlik anlamını kastederek misafirlerine yemek olarak sunmak için falan kimsenin develerini –sütten kesilmiş devenin anneleri- kurban etmesine bu ifade ile kinayede bulunmuş olur. Bu sebeple süt devesinin annelerini emzirmesi men edilmiş ve sonuçta cılız kalmıştır. Ya da cılızlığının sebebini dikkate almayıp süttten kesilmiş devenin cılızlığın gerçeğinin salt vurgulanmasını kastetmiş olur. O vakit ikinci anlamı ortaya çıkaran işleme/kinaye ortadan kalkar.

Cürcânî böylece işi bizzat konuşana havale etmiş olur. Konuşan ya kinaye kastetmiştir ya da kinaye’den bağımsız bir ifade kullanmıştır. İşte problemi çözdüğünü düşündüğü anda Cürcânî’nin bizi getirdiği ikilem budur. Peki konuşanın kinaye kastetmiş olup olmadığını muhatap nasıl bilecektir? Konuşanın maksadını doğru bir şekilde muhatap nasıl bilir? Muhatabı, ifadeyi kinayeli veya kinayesiz olarak görmeye sevk eden nedir? Diğer bir ifade ile söz’ün muhatabının cömertlik düşüncesini içeren ve “bir adamın arkalarında cılızlığına yol açacak şekilde yavrularını bırakarak misafirleri için develerini kurban etmesi” biçiminde ifadesini bulan bedevi misafir ağırlama geleneklerini bilmesi ona ne kazandırır? Ve konuşanın niyetlerinden emin değilse ona ne faydası olur? Veya ifadenin birinci doğrudan anlamı ile yetinilmeyip zorunlu olarak ifadenin ikinci anlamını (cömertlik) istinbat etmede muhatabın zihnini çalıştırmaya sevk eden nedir? Fakat bu ikilem Cürcânî teorisinin düşünsel ve kurucu unsurlarının yardımını hesaba kattığımızda ortadan kaybolur. Ki burada Cürcânî bu unsurları birbirine dönüştürmekte ve biri diğerini açığa çıkarmaktadır.

¹⁵ Cürcânî, *Delâil*, s. 264.

Cürcânî'nin, muhatabın ifadenin ikinci anlamını idrak etmesinin kolay bir iş olmadığı ve konuşanın kastettiği anlamı istidlal etmede zihinsel bir çaba harcamaktan sorumlu oluşunda ısrar ettiğini görmüştük. Bunun anlamı şudur: Bizzat toplumda cari örfler olarak salt kültürel bağlam verilerini bilmek, anlamı istidlal etmede özellikle de yeni ve fazla kullanılmayan ifadelerle yüz yüze gelindiğinde, tek başına yeterli değildir ve o vakit istidlal amelîyesinde başka bir boyut yani ifadeyi barındıran konumsal boyut dikkate alınmalıdır. İşte mümkün anlamlar arasından kastedilen anlamı seçmede ölçüt bu işlemdir.

Şimdi "tencerenin külü çok" ifadesine dönüp de Ebû Deeb'in "külü çok anlamının doğru yorumunu belirleyen şey nedir?"¹⁶ diye sorduğu gibi biz de sorduğumuzda cevabı bizzat Cürcânî'nin ifadelerinde buluruz: "kinaye, lafız yoluyla değil de, akıl yoluyla bildiğin bir anlamın varlığını ifade etmektir. Mesela هُوَ

كَيْبُرٌ رَمَادِ الْقَدْرِ "O, tencerenin külü çok olan biridir" sözüyle kendisinden bahsedilen kişinin çok konuksever biri olduğunu bilirsin; ama bu bilgiyi lafızdan elde etmezsin. Aksine kendi kendine şöyle akıl yürütürsün: "Bu söz, Arapların birini övmek için söyledikleri bir sözdür; ama külü çok diye birini övmek anlamsızdır. Kül çokluğu ile Araplar, bu kişinin evinde yemek kazanlarının çokça kurulduğunu ve misafirler için yemek pişirildiğini kastediyor olmalıdır. Çünkü kazanlarda çokça yemek pişirilince odun çok yakılır."¹⁷

Bu metinde söz konusu cümleden cömertlik anlamını çıkarabilmek için gerekli olan keyfiyete açık bir işaret vardır. Şöyle ki muhatap –her ne kadar ifadenin övme bağlamında söylendiğini bilse de- bütün olarak ifadenin sözcüklerinin anlamlarıyla bu bağlamın uyuşmadığını görür. Sonra –bağlamın vurguladığı övgü anlamını gerçekleştirmek için- ifadenin dolaysız delaletinin ikinci delaletini çıkarımda aklını işletme sorumluluğunun olduğunu görür; bu noktada övülen şeyin çok misafir ağırlama ve ziyafet olduğu anlaşılır. Bu şekilde bağlam, aynı zamanda özel toplumsal örflerin verilerinin ve kültürel bağlamın bilgisine sıkıca bağlı olarak düşünme ve istinbat işlemine yönelmiş olur. Şu halde muhatabı ifadenin ilk dolaysız anlamını reddetmeye (çünkü övgü bağlamında tencerenin külünün çokluğunun haddizatında herhangi bir anlamı yoktur) ve ardından ilk anlamdan ikinci anlamı (övgü bağlamı ile uyuşan cömertlik) çıkarmaya götüren unsur konumsal bağlamdır.

Konumsal bağlam bazen bizzat söz sayesinde –ifadenin metni- belirlenir bazen de sözün dışında kalır.¹⁸ Muhatabın bu bağlamı belirlemesi, söz bu bağlama delalet ettiğinde muhatabın dikkat ve uyanıklılığını gerektirirken söz dışı bir olgu olduğunda tarihi bilgi gerektirmektedir. İlk istek (dikkat ve uyanıklık) bazı durumlarda mümkün olsa da bazı durumlarda zor hale gelir (metnin alanı söz konusu

¹⁶ Abu Deeb, *Op. Cit.* p. 76.

¹⁷ Cürcânî, *Delâil*, s. 431.

¹⁸ Culler, bir cümlelerin anlamını pekiştiren bağlamın metnin cümlelerinden daha fazla bir şey olduğunu, bağlamın bilgi ve olgulardan mürekkep bir yapı olduğunu ve kendine ait özelliğinin derecelerinde farklılık gösterdiğini belirtir. Bk. William Ray, *Literary Meaning from Phenomenology to Deconstruction*, Blackwell, Oxford 1984, p. 113.

bağlamı kuşatamayınca). Bazen de ikinci istek (tarihi bilgi) bulunmaz (Metnin inşa şartlarına yardımcı bilgiler yenilenmeksizin metnin üzerinden uzun zaman geçince). Bu iki istek bulunduğu anda ifadenin ikinci anlamını istinbat etmek daima ve zorunlu olarak Cürçânî'nin kabul ettiği gibi tek bir anlama ulaşmaz.

Bu tashih (her ne kadar anlamın anlamı teorisinin özüne temas etmese de) temelde Cürçânî düşüncesinin uygulama yönüne yönelir.

Bunu şöyle açıklayabiliriz: Söz konusu ifadenin (övgü bağlamı) kendisi hakkında kullanıldığı konumsal bağlamı bilmemiz ifadenin ikinci anlamının zorunlu olarak cömertlik olmasını varsaymaz. Bazen ifade övülen şahsın nispeten (bedevi yaşantıya kıyasla) daha şaşalı bir hayat yaşadığını, yiyecek olarak kendisinin ve ev halkının kuru et, hurma ve süt kullanmayıp bilakis sıcak yemekler yediklerini anlamına gelir. O zaman tencerenin külünün çokluğu bu övülen şahsın ve ailesinin pişmiş yemeği sadece bayram ve özel günlerde yemediği, sürekli olarak pişmiş yemek yedikleri ardından sürekli olarak tencerelerde yemek pişirildiği dolayısıyla tencerelerin altında birçok odun yakılıp bu odunların birçok külünün oluştuğu anlamına gelecektir. Bu çıkarımı Cürçânî ve başkaları dile getirmemişlerdir. Bedevi kültürel bağlamı çerçevesinde her daim –açıktır ki- konumsal bağlama (övgü) itimat edilir. Bu durum, misafirler için değil sadece kendi ailesi için tirit yemeği pişirdiğinden dolayı (“Tirid'i ailesi için parçalayan Hişam”) bir adamın övüldüğü bir çevre için garip değildir.

Böylece, konumsal bağlamdan (övgü) yola çıkarak bir yandan onu gerçekleştirmek ve –aynı zamanda- diğer bir yandan spesifik kültürel verilere dayanarak “tencerenin külü çok” ifadesinden belki de –tarihi olarak- en doğrusu olan varsayılan anlamın dışında bir başka anlam istinbatının mümkün olduğu ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte –benim düşünceme göre- istinbat edilen bu anlamın meşruluğunu ortadan kaldıracak bir şey yoktur. İşte, bizi, farklı şartlarda farklı iki alıcının/muhatabın nezdinde anlamın anlamının çokluğu imkânına kapı açacak şekilde anlamın anlamına olasılık niteliği vermeye daha meyilli kılan budur.

VII.

Bu noktada uzun süre çeşitli bilgi alanlarında düşünceyi meşgul etmiş büyük bir öneme sahip iki problem baş gösterir. Her halükarda iletişim bilimleri de bunların sonucusu olmayacaktır. Bunlar konuşanın kasdı ve muhatap'ın açıklaması veya yorumu problemleridir.

Cürçânî'nin ikinci anlamın tahakkukunun konuşanın ifadesinde kinaye (ifadenin anlamını ikinci anlama delalet etmesi için görevlendirme) kastetmiş olup olmadığına bağlı olduğu kanaati birinci problem ile irtibatlıdır. O vakit muhatapta, konuşanın kasdını ortaya çıkarma gücü varsayılır.

Konuşanın kasdını taşıyan –veya taşıdığı varsayılan- ifade bizzat muhatap nezdinde anlama veya yorumlama konusudur. Zira konuşanın kastettiği anlamın şifrelenmesi (encoding) işlemini gerçekleştirirken muhatap bu şifrelemeyi çözme işlemini (decoding) gerçekleştirir. Bu iki işlemin tek bir seviyede olması yani aralarındaki haberleşmenin gerçekleşebilmesi ve bununla söz'ün işlevinin yerine gel-

mesi için ifadenin bizzat şifreleme ölçüleri taşıması ve muhatabın da bu şifreleri kavrayacak düzeyde olması gerekir. “İfade şifreleme ölçüleri taşır” dediğimizde bununla tabii olarak ifadenin gramatik (nahiv) yapısını kastetmiyoruz: “semantik yapı gramatik yapıya dayanmasına rağmen semantik yapı gramatik yapının basit bir yorumu değildir.”¹⁹ “Anlamın anlamı” seviyesinde, gramatik yapı –her ne kadar doğru bir yapı olsa da- yorum için elverişli bir ölçü sunmaktan uzaktır. Bu durum dil sözlükleri için de geçerlidir zira bunlar bu ölçütlerden herhangi birini içermezler. İkinci delaletler “sözlükte görünmezler fakat bununla birlikte konuşan bunları idrak eder.”²⁰

Burada Cürcanî'nin gösterenlere değil de gösterilenlere yani lafızlara değil lafızların anlamlarına veya Todorov'un gösterilenlerin bitişikliği diye isimlendirdiği²¹ şeye itimat etmesinin önemi ortaya çıkar. Todorov şöyle der: “ Herhangi bir şeyin özellikleri –örnek olarak- bir şahıs “Bu şeyin adı nedir?” diye zikrettiğinde zihinde uyanır; süt, beyaz anlamını aslan cesaret anlamını çağrıştırır vs.”²² Bununla birlikte unutmamamız gerekir ki bu çağrışım bağlamı dilsel bir bağlam (yani gösterenlerin bitişikliğinin ürünü, Contiguity of Signifiers) değil fakat kültürel bir bağlamdır (yani gösterilenlerin bitişikliğinin ürünü, Contiguity of Signifieds)..”²³

Bunun anlamı şudur: İfadenin yorum ölçüleri ifadenin kültürel bağlamı diye isimlendirilen unsurunda bulunur. Bu kültürel bağlam anlamı üreten ile yorumlayan arasında ortak paydadır. “Konuşanın kasdı” dediğimizde bununla ifadenin gösterilenlerinin kendisine ulaştığı ortak kültürel bağlamın kapsamına giren anlamı kastediyoruz. İşte özellikle lafızların anlamlarından doğan, muhatabın onu istinbat etmesi bu ortak delaleti bilme sahasına bağlı olan ikinci anlamla ilgili konularda Cürcânî'nin “anlamın anlamı” teorisinin içerdiği şeyler bunlardır.

Bu araştırmanın önceki bölümünde ulaştığımız sonuçlar ışığında şunu söyleyebiliriz: Kültürel bağlamın hükmettiği ikinci anlamın birinci anlam kadar kuvveti ve istikrarı yoktur. O sadece çokluğa hatta zamanın geçmesiyle değişim, bozulma, ihmal ve unutmaya elverişlidir. Çünkü ikinci anlam temelde gösterenler (lafızlar) değil, gösterilenler (anlamlar) arasındaki özel bir ilişkiden ortaya çıkar ki nihai olarak dilin hafızasında yer edemez. Örnek olarak “tencerenin külü çok” ifadesini bugün ikinci anlamını tecrübe ile anlamamış şehrili bir muhatap işittiğinde –büyük olasılıkla- ikinci anlamı istinbat edemeyecektir. Dil becerisinin yetersizliğinden değil (şüphesiz ikinci anlamı istinbat etmek bir tür dil becerisine dayanır), tam aksine muhatabın dile dair tecrübesi büyük oranda değişikliğe uğramadığı halde yorum ölçüsü (kültürel bağlam) zamanla değişmiştir. Culler'in dediği gibi: “Başka-

¹⁹ Oswald Ducrot & Tzevetan Todorov, *Encyclopedic Dictionary of the of Sciences of Language*, Blackwell, Oxford 1981, p. 264.

²⁰ *Age*, s. 255.

²¹ Todorov'un gösterilenlerin bitişikliği kavramı neredeyse Cürcânî'nin “cümledeki her lafzın anlamının sonraki lafzın anlamı ile ilişkisi” ifadesinin tercümesidir.

²² Cürcânî, lafız olmaları bakımından “aslan” lafzı ile “cesur” lafzı arasında üstünlüğün olmadığını söz konusu üstünlüğün dolaysız delaletin ikinci ile ve dolaylı delaletin (anlamın anlamı) birinci ile ilintisi bakımından gerçekleştiğini çok sık vurgulamaktadır. Bk. *Delâil*, s. 367.

²³ Ducrot & Todorov, *Op. Cit.* p. 256.

ları, konuşanın sözlerini ancak dil bunları önceden içeriyor varsayımı dolayısıyla anlar.”²⁴ Aynı düzeyde bugün konuşan cömertlik anlamını şekillendirmeye çalışırken söz konusu ifadenin sözcüklerinin anlamlarını kullanmaz. İkinci anlamların sabit olmadığını fakat bunların doğup uzun veya kısa belli bir müddet yaşadığını ardından da daima bozulma ve kaybolmaya maruz olduğunu gösteren şey budur. Bu durum konuşanın ifadesi ile kastına, muhatabın ifadeyi yorumlamasına ve ifade ile birbirleri arasındaki bağlantıya göre gerçekleşir. Sonradan anlamın kültürel şifrelemesinin (cultural encoding) değişmesiyle konuşanın kasıt ve dileğinden bahsetmek zorlaşır. Örnek olarak muhatap “falan kimsenin süttten kesik devesi arıktır” ifadesinden bu ifadeyi söyleyen kişinin cömertlik anlamını –Cürcânî’nin dediği gibi- ima edip etmediğini nasıl bilecektir? Ölçü ortada yokken konuşan ve muhatap’ın burada cömertlik anlamında bir araya gelmeleri nasıl mümkün olur? Bugün muhatapın istidlal kuvveti ne kadar gelişmiş olursa olsun –büyük olasılıkla- belli bir toplum ve zamanda yorumlandığı gibi, söz konusu ifadeden maksadın falan kimsenin cömertliğini niteleme olduğu şeklinde ifadenin anlamını yorumlamayacaktır.

Şu halde söylediği ifadenin metninden konuşanın kasdı kesin olarak belirlenemez. İşte bu, açıklama ve yorumlama çabasına kapı açan bir durumdur. Konuşanın ne kastettiğinin delili konuşanın kendisi değildir. Çünkü “Kastı açıklamayı başaran metindir, konuşanın onu kastetmiş olduğunu vurguluyor olması değildir.”²⁵

Söz’ün kasdı meselesi hassas hatta kapalı ve karışık bir meseledir. Özellikle de –pratik seviyede- bir şey söyleyip başka bir şey kasteden ve bu durumda kullandığı ifade zorunlu olarak kasta götürmeyen ve o anda söze “şunu kastediyorum...” diye başlayan birini düşündüğümüzde. Bu durumdan farklı olarak başka bir söz seviyesine ait bilinen bir durum daha vardır. Bu durumda çokanlamlılık (polysemy) –Chapman’ın dediği gibi-²⁶ herhangi bir yazara aynı anda iki seviyede işlev görebilme yetkisi verir. Bu seviyede yazar gerçekte farklı başka bir şeye işaret ederken zahirde başka olaylar bütününe anmaktadır. Her iki durumda da –önceden de işaret edildiği gibi- herhangi bir anlam ve bu anlamın anlamını inşa etme işlemi olmaksızın konuşan bir ifade kullanır ve aynı anda başka bir şey kasteder.

Diğer yandan kasıt ile ifadenin ilk anlamından istinbat edilen ikinci anlam murad olunur. Örneğin “kuşluk vaktine kadar uyur” ifadesinin anlamı ile “bir kadının müreffeh hayat yaşadığı” anlamı kastedilir. Burada müreffeh hayat ikinci anlamdır. Bunun kasıt olduğu doğru ise şu halde bunun konuşanın zihninde ilk anlamı temsil ettiği ve “kuşluk vaktine kadar uyur” ifadesinin ikinci anlam olduğunu öncelikle belirtmek gerekir. Bu istinbat’ın Cürcânî’nin sürekli olarak ısrarla üzerinde durduğu “anlam lafzı önceler” şeklindeki temel fikri ile uygunluk göstermesi dikkat çekicidir. Şu halde “kadının müreffeh hayatı” başlangıçta konuşanın ilgi ala-

²⁴ Ray, *Op. Cit.* p. 111.

²⁵ Thurley, *Op. Cit.* p. 93.

²⁶ Raymond Chapman, *Linguistics anda Literature*, Edward Arnold, London, reprinted 1983-1984, p. 67.

nına girmiştir. Ardından bu anlamın tahkiki olmak üzere “kuşluk vaktine kadar uyur” ifadesi gelmiştir. Muhatabın, konuşanın konuşmadan önce onun zihnini kaplayan anlamı/kastı asla –nasıl olabilir ki?- bilme kudreti yoktur. Hatta belki bizzat konuşan –bazı zamanlarda- bu ilk anlamı/kastı belirleyemez. Bazen bu ifadenin mecazi olduğu söylenir. Bu yüzden mecazi ifadeyi önceleyen sarih bir ifade varsayılır. Fakat Cürçânî’nin yukarıdaki ilgili metnin başında ayırdığı gibi söz gerçekten biri sarih diğeri mecazi olmak üzere iki kısma ayrılır mı? Vakıa bizi bu geleneksel ayırımın sıhhatine dair şüphelenmeye sevk ediyor. Zira önceleri asla yetkin bir mecazi dil yoktu. Şüphesiz biz ister günlük hayatta isterse edebi olsun ister olmasın yazıda dili mecazlarla kullanırız. “Mecazlar dile dahil olurlar. Bunları uygulamak mantığın tekdüzeliğini sarsan ve –ardından- dilin düz bir şekilde literal ve semantik kullanım imkanına karşı çıkan bir kuvvettir.”²⁷ Selden buna ilginç bir örnek verir: “Bana “kahve mi çay mı?” sorusu sorulduğunda “fark nedir?” diye cevap veririm. Benim belîğ sorum (“ikisi de benim için fark etmez” demeyi kastediyor) (“Kahve ile çay arasındaki fark nedir?” diye) soracağım sorunun literal anlamının mantığıyla tezat oluşturur.” Burada fark nedir? ifadesinin kinaye, istiare veya temsil olmadığı açıktır. Bununla birlikte ifade söz konusu bağlamda literal anlamıyla değil bilakis literal anlamı olumsuzlayan anlamıyla anlaşılır. Burada konuşanın baştan “fark yoktur” demeyi murat ettiği ardından konuşma anında bu maksadı “fark nedir?” ifadesiyle dile getirdiğini söylemek düşünce itibarıyla kolay değildir. Doğru olan aklına öncelikle “fark nedir?” ifadesinin geldiğini düşünmektir. Ayrıca bu soru kendisine cevap aramaz çünkü bizzat kendisi cevaptır.

Bütün bu tartışmanın bize gösterdiği gerçek şudur her ne kadar belirli bir ifadeyi birçok açıdan yorumlayabilmek mümkün olsa da ifadeden önce gelen bir anlamı/kastı varsaymak kolay değildir.

VIII.

İkinci problem yorum problemdir. Bu problem zorluğu ve karışıklığı itibarıyla kasit probleminden aşağı kalmaz. Genel olarak bu problemde Cürçânî’nin yöntemi hermenötik ve yapısalcı yöntemden ziyade çağdaş yapı-bozum yöntemine daha yakındır. Cürçânî detaylarını sunduğumuz ana metninde ve tamamlayıcı diğer metinlerinde söylenen’in nesneliliği ile muhatab’ın özneliliğini bir araya getirir. O ifadenin/metnin verilerine büyük önem atfeder. Fakat aynı zamanda nihai yoruma ulaşmada muhatabın harcayacağı veya harcamakla kendini sorumlu bulduğu özel zihinsel çabaya itimat eder. Cürçânî’ye göre metin tek başına sonuç bildirmez. Muhatap da metni, metnin enstrümanlarını ve yapısal sistemini bir yana bırakarak sırf öznel bir yorumla yorumlayamaz. İfade kendinde bir anlam taşır fakat bu anlam ileri götürülür ve bu anlam ile başka bir anlam kastedilir. Muhatap da bu ikinci anlamı ortaya çıkarmak ve belirlemekle sorumludur.

Cürçânî burada temel bir problem ile karşı karşıya gelir: Konuşan’ın kastettiği ve muhatap’ın ortaya çıkardığı ikinci anlam her halükarda söz’ün muradı ise

²⁷ Roman Selden, *Contemporary Literary Theory*, University Pres of Kentucky 1985, p. 91.

niçin konuşan kendisi baştan onu vurgulamamıştır? Bu dolaylı anlatımın bir üstünlüğü var mıdır? Diğer bir ifade ile “tencerisinin külü çok” ifadesinde muhatap bu ifade ile “övülen kişinin cömert ve çok misafir ağırlayan olduğu” yorumuna ulaşıyorsa burada yorumlanan ile yorumu birbirine denk olur mu? Şayet denk iseler konuşanın maksadını açıkça ifade etmekten kaçınma zorunluluğu yoktur ve yorumcu yorumunda herhangi bir sıkıntı çekmez; şayet aralarında fark varsa bu fark nedir?

Aslında Cürçânî yorumlanan ile yorum arasında denklik kurmaz bilakis sürekli olarak yorumlananın yorumu üstün olduğunu düşünür. Bu üstünlük “yorumlananın delaletinin anlamın anlama delaleti, yorumdaki delaletin ise lafzın anlama delaleti”²⁸ oluşundan kaynaklanır. Bundan dolayı “tencerisinin külü çok” ifadesinin açık delaleti “çok misafir ağırlayan” ifadesindeki lafızların delaletinden farklılık gösterir. Fakat ikinci ifade sadece bir delaletle sahipken ilk ifade açık delaletinin yanında ikinci bir delaletle daha sahiptir. Yorumcu da ilk ifadenin açık anlamını zorunlu olarak bilir. Fakat ulaştığı yorum, anlamın anlamı olması açısından birinci ifadenin açık anlamından farklı olur. Anlam ile anlamın anlamı arasındaki mesafede muhatapın/yorumcunun zihinsel çabası harekete geçer. Yorumda gelince, yorumda lafzın anlamına delaleti açık olur. Ardından yorumu özel bir tür söz olması açısından –bir defa daha- yorumlananın üstünlüğü belirlenmiş olur. Bunun sebebi şudur: “İnsan doğasında yerleşik öyle bir özellik vardır ki bir anlam ifade edilmek istendiğinde sözlükte ona karşılık olan kelime terk edilerek başka bir anlam vasıtasıyla ona işaret edildiğinde bu söz, öyle bir güzellik ve seçkinlik kazanır ki böyle yapılmadığında; yani bir anlam sözlükteki karşılığı kullanılarak doğrudan ifade edildiğinde söz onun kadar güzel olmaz.”²⁹

Biz şimdiye kadar yorum işleminin genel olarak toplumdaki örf ve gelenekler ve kültürel verilerin yanında metnin bağlamını ve konumsal bağlamı nasıl dikkate aldığını ve bütün bu unsurların birbirine sıkıca bağlı olduğunu öyle ki bunlardan birinin dikkate alınmamasının yorum işlemine zarar verip onu kesintiye uğratacağını görmüştük. Bütün bunlar ancak ifadede kullanılan lafızların birbiri arasında asgari düzeyde uyum gerçekleştiğinde geçerli olur. Örneğin “tencerisinin külü çok”, “kuşluk vaktine kadar uyur” ve “falan’ın süttten kesilmiş devesi cılızdır” gibi ifadelerin sözcükleri arasında bu asgari uyum gerçekleşmiştir. Öyle ki sonradan bir diğer anlamın istinbatını mümkün kılacak bir ilk anlam’ı anlamamız gerçekleşir. Fakat bu kuralın dışında kalan ifadelerle karşı karşıya geldiğimizde durum nasıl olacaktır?

Cürçânî cümlelerin sözcükleri arasındaki gramatik ilişkilerin koybolduğu ve bu nedenle de herhangi bir anlama delaleti yitirdiği durumu ele almış fakat o aralarında uyum bulunmayan sözcükler bütünü içerebilen ifadenin durumuna değinmemiştir. Fakat *Dilbilim: Dil İletişimine Giriş*³⁰ adlı kitabın yazarları, sözcüklerinin

²⁸ Cürçânî, *Delâil*, s. 445

²⁹ Cürçânî, *Delâil*, s. 444.

³⁰ Adrian Akmajian, Richard A. Demers, Robert M. Harnish: *Linguistics: An Introduction to Language Communication*, The M.I.T. Press, 1984.

anlam uyumsuzluğu (incompatible) demek olan kuraldışı ifade diye isimlendirdikleri başlık altında bu duruma değinmişlerdir. Buna aşağıdaki örnekleri vermişlerdir:

a) Renksiz yeşil fikri

b) Eğik bir düzlemde rüya görmek

Ardından bu yazarlar bu gibi ifadelere bir anlam vermenin genelde tabii bir şekilde yaklaşık olarak mümkün olduğunu ve bazı şiir türlerinin okuyucudan kuraldışı ifadelere anlam vermeyi talep ettiğinin vurgulandığını belirtmişlerdir. Örnek olarak “eğik düzlemde rüya görmek” ifadesinin “rüya esnasında eğik bir şekilde yataкта uyku”yu kast ettiği anlamak mümkündür. Fakat bu anlama hususi (ve zorlama) bir anlamının neticesi olur ve bazen de konuşanlar arasında büyük bir tartışma konusu olur. Burada mesele –ifade hala müelliflerin- önceki ifadelerin İngilizcede bilinen bir yorumlarının olmamasıdır. Ayrıca semantik olarak kuraldışı ifadenin bununla birlikte gramatik kurallı bir yapıda olmasına dikkat etmemizin önemli olduğunu belirtirler. Belki de insanların bu gibi kuraldışı ifadelere anlamlar türetmesini elverişli kılan bu unsurdur.

Kanaatime göre Cürcani'nin birtakım boyutlarıyla ele aldığımız “anlamın anlamı” teorisinin bu tarz ifadelerle ilgisi yoktur. Çünkü bu ifadelerin yorumu ifadelerin anlamının anlamı ile yapılamaz. Zira bu ifadelerin anlamının, açık ifadelerde sürekli olduğu gibi normal hayatta karşılığı yoktur. Diğer bir deyişle yorumlanması düşünülen bir ifade için Cürcânî'nin koyduğu “yorumlanan lafzın muhatabın bileceği alışılmış bir anlamının olması gerekir”³¹ şartı burada yoktur. Büyük olasılıkla bu gibi ifadeler Todorov'un dile getirdiği ve şahsi ilişki üzerine kurulan anlamın şifreleme derecelerinden en zayıfını temsil eder. Todorov buna, “bende köpeğe sahip kardeşimin hatırasını uyandırdığında” “köpek” kelimesini örnek olarak verir. Ardından bu tür anlamların ancak dilbilimsel psikoloji açısından incelenebileceği sonucuna ulaşır.³² Muhatap bu ve benzeri tür ifadelerin ardında bir anlam varsayar fakat ancak psikolojik iz-düşüm yoluyla bu ifadeleri yorumlayabilir.

³¹ Cürcânî, *Delâil*, s. 445.

³² Ducrot & Todorov, *Op. Cit.* p. 254.

Tasavvufa Karşı Felsefe: İslamî Bir Tartışma*

Oliver Leaman**

Prof. Dr., Kentucky Üniversitesi, USA

Çev: Ali Kürşat Turgut

Dr., Thomastown Camii Din Görevlisi Melbourne/Avustralya
akursat01@hotmail.com

Atıf

Oliver Leaman Çev: Ali Kürşat Turgut, Tasavvufa Karşı Felsefe: İslamî Bir Tartışma, Marife, Kış 2012, ss. 209-217

İslam felsefesi farklı inanan zümreler arasında keskin bir ayırım yapar. Bazı inananlar, aslında çoğu, İslamı sorgusuz sualsiz ve fitri bir tarzda takip ederler. Onlar dinin (İslam'ın) hukukî gereklerine bağlı kalırlar, hac, zekat vs. gibi ibadetle ilgili temel kuralları yerine getirirler ve genelde de geleneğe bağlı ve samimi müslüman olarak hareket ederler. Bazıları diğerlerinden daha samimiyken diğer bazıları ise zaman zaman İslami prensiplere göre kınanacak tarzda hareket eder, fakat genel anlamda sade bir mü'mine İslam dini ciddi hiçbir teorik problem sunmaz. İslam'ın onlara yapmasını istediği emirle onların istediği şey arasını uzlaştırmada pratik problemler olabilir fakat çoğu müslüman için bunlar, onları inançlarını sorgulamaya götürecek derecedeki şeyler değildir. Bu, sadece onları şahsi istekler ve dinin emirlerini pratik bir tarzda nasıl uzlaştıracakı konusunda arayışa sevk etmektedir.

Bu kategorideki sıradan mü'min, pratikteki gibi zihinsel olarak da kendini tatmin etme açısından bu mü'mini veya inancını şekillendirme güçlüğüne sahip mü'minlerden çok farklıdır. Böyle 'hakikati arayanlar'¹ bu güçlüğü çözmek için özellikle bir dizi İslamî yol takip edebilir. Onlar fıkıh, hukuk (şeria) veya ilahiyatın

* Bu yazı, *Philosophy, Religion and the Spiritual Life* adlı kitabın (ed. Michael McGhee, Cambridge University Press, New York 1992) içinde 177-187 sayfaları arasında yer alan "Philosophy vs. Mysticism: An Islamic Controversy" adındaki makalenin çevirisidir.

** Bu makalenin ilk müsveddesi üzerindeki yorumları için Peter Edwards, Irene Lancaster ve Michael McGee'ye teşekkür etmeliyim. Bu makale onların yorumlarını içermemektedir.

¹ Gazzâlî'de sıkça görülen ifade için bk. Gazzâlî, *Munkız mine'd-dalâl-The Deliverer from Error*, Londra 1967.

tartışmaya daha açık bir disiplini olan kalam gibi İslamî ilimlerle ilgilenebilirler. Bütün bu faaliyetlerin ortak paydası, temel İslamî ilkelerin kabulüdür ki, bu ilkeler her bireysel disiplinin ana ilkeleri olarak kullanılmaktadır. Örneğin eğer bir müslüman dini bir problemle karşılaşır, bu mesele İslam hukukunun ilkelerini bireysel sorun ve duruma akli müracaatla çözülebilir. Her ne kadar (İslam) hukukcuları ve ilahiyatçılar tarafından kullanılan akıl yürütme çeşitleri mantıksal olarak normal addedilse de, (İslam) filozoflarına göre bunlar (akıl yürütme çeşitleri) saf felsefi düşüncenin kesinliği derecesine ulaşamazlar. Felsefi düşünce, dini ilkelere hareket etmez; aksine, o bizzat kendileri kanıtlanmış olan gerçek ilkelerle, daha soyut akıl yürütme çıkarımlarıyla ve böylece ispatlanmış ve evrensel sonuçları hedefleyen bir akıl yürütme için uygun terimlerle hareket eder. Dinde akıl yürütme müracaat ilk planda sadece dine bağlı kişileri ikna edebilir. Felsefede aklın kullanımı birisini, onun dini duyarlılığına bakmaksızın, kesin bir şekilde ikna için tasarlanır.

Şimdi biz üç inanan tipine sahip görünüyoruz. Burada herhangi bir teorik problemden korkma duygusu olmadan dinlerini takip eden kimseler vardır. Yine bu (grupta) dinlerine sadık ve belli teorik zorluklar alanını din içinde bu gaye için tasarlanmış bazı yöntemleri kullanarak onların üstesinden gelen kişiler de vardır. Burada diğer bir grup vardır ki, bunlar dinlerini takip eden ve teorik zorlukların çözümünde bir tür Aristocu mantığına başvuran filozoflardır. Kindî ve Fârâbî ile başlatılan gelenekte Aristocu ve Yeni Platoncu mantığın karmaşık bir sistemi, kalamın yeterli derecede halledemediği pek çok nazari sorunlar, (bu geleneğin) ikna edici bir şekilde bu problemlerin üstesinden gelme hedefiyle geliştirildi. Bu yaklaşım en sofistike işlevini İbn Rüşd'ün çalışmalarıyla başardı. İbn Rüşd (Averroes), inanan farklı grupların arasında olduğu gibi bu yaklaşım farklılıklarının da hiçbir yanlışının olmadığını iddia ediyordu. Sade bir mü'min, kalamcılar ve filozofların hepsi aynı şeye inanırlar, fakat onlar farklı bir tarzda inanırlar. Filozoflar teorik problemlere kendi yaklaşımlarının kesinlikle en iyisi olduğunu iddia etme eğilimindeydiler, çünkü bu (yaklaşım) en soyut ve en kesin olanıdır. Ayrıca bu yöntem, diğer teorik araçları da ihtiva etmektedir.

Bu görüşün yanında onlar, siyasi bir nazariye de benimsediler. Bu nazariyeye göre değişik mü'min grupları, kendi sorun çözme teknikleriyle sınırlandırılması gerekir. Örneğin sade bir mü'min, Tanrı'nın herşeyi bildiğini düşünme konusunda bütünüyle haklıdır. Kelamcı da Tanrı'nın işlenen günahları kesin bir şekilde önceden bilip insanı cezalandırma ahlakıyla Tanrı'nın herşeyi bildiğini (anlayışıyla) bağdaştırmaya çalışmada tamamıyla haklıdır. Filozof da hem sıradan mü'min hem de kelamcı ile karşılaştırıldığında, ilahi bilginin herşeyi bildiği görüşü, böyle bilginin ne manaya geldiğini çok farklı bir kavramla inşa edip anlamlandırmaya çalışmasındada bütünüyle haklıdır. Problemler ancak belli bir inanan grubuna verilen cevaplar yanlış bir alana kaydıığında ortaya çıkmakta, bu durumda da kelamcı kendi ilahi bilgi izahının filozofların aynı konudaki açıklamalarına meydan okuduğunu veya sade mü'min kendi inancının filozofun nazariyesi tarafından boşa çıkarıldığını düşünmektedir. İnancın bu sınırları zihni karıştırmaya başlar başlamaz, tartışmalar kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkar ve herkes bir diğerini küfürle veya

en azından bid'atçilikle suçlamaya başlar. Filozof, Tanrı'nın duyu araçlarına sahip olmadığını iddia ettiği için, yarattığı dünyada Tanrı'nın neler olup bittiğini gerçekten gördüğünü zannetmenin de bir hata olduğunu savunur. Sıradan mü'minler, Kur'an'ı parçacı okumalarından kaynaklanan, Tanrı'nın dünyada olan herşeyi gördüğüne dair sağlam bir inanca sahip olabilirler. Filozoflar da dünyada neler olup bittiğinin Tanrı'nın nasıl farkında olduğu izahına sahiptirler, fakat bu sıradan bir açıklama değildir. Bu şu ilkedен yola çıkar: O, dünyayı yarattığına göre bu yaratmanın arkasındaki ilkelerin farkındadır ve böylece O, dünyanın somut gerçekliğini oluşturan soyut ilkeleri de bilebilir. O, ne olacağını bilir, fakat mahlukatın bilmesinden farklı bir tarzda (bilir). Filozof, Tanrı'nın bilgisi konusunda sıradan mü'minlerin aynı konu hakkında kendi görüşlerini de içeren açıklamalarını anlayabilir, fakat sıradan inananların kendileri muhtemelen bunu anlayamayabilirler. Eğer onlar Tanrı'nın bilgisi hakkındaki felsefi yorumun farkında olsalardı, onlar inançlarının bazı önemli yerlerde zayıflatıldığını veya tehdit edildiğini hissedebilirlerdi.

O zaman gerekli olan şey, farklı inanç kategorilerinde yer alan insanlara belli tartışma çeşitlerini sınırlandıran bir bağlayıcı pratikler sistemidir. Sade bir mü'min saf imanını felsefi analizlerle sıkıntıya sokmaz, kelamcı teorik konulara yaklaşımını felsefi düşüncenin daha geniş kapsamı tarafından itiraz edildiğini düşünmez. Bu bazen aykırılık suçlamasından kaçınmaya çalışan filozofların ikiyüzlü davranışı olarak görülebilmektedir. Herşeye rağmen filozoflar dini prensiplerle çelişir gibi gözükten tezleri destekleme eğilimindedirler, onlar çeşitli akıl yürütme formlarının farklılığını tartışmakla bu itirazdan kaçınmaya çalışırlar. Örneğin filozoflar ruhun ve bedenın ölümsüzlüğüne karşı, dünyanın ezeliğini iddia ederler, bunun yanında onlar ilahi bilginin cüz'ileri bildiğine de karşıdırlar. Onlar burada kendi görüşlerinin, hakikatte sıradan veya kelami görüşlere meydana okuma olmadığını iddia ederler. Çünkü bu yaklaşım benzer şekildeki bütün görüşleri uzlaştırabilir. Fakat bunun nasıl başarılacağını sadece filozofların kendileri anlayabilir, çünkü yalnız onlar soyut düşüncenin üstadıdırlar ve onların silahlarının yanlış ellerde bulunmasına izin vermek tehlikelidir. Bu ise ya bir iman zayıflığına ya da filozofların geleneğine bir saldırıya yol açabilir. Sıradan inananlar kendilerine sunulan felsefi nazariyeleri eksik bir tarzda kavradıklarından kafaları karışabilir. Kelamcılar dahi kendi kelami (teolojik) kavram anlayışlarına filozoflarının meydan okuduğunu hissedebilirler, çünkü filozoflar kelamda kullanılan benzer terimleri kullanmaya yatkındırlar. Kelamcılar ise kelami esaslarda felsefi nazariyeleri eleştirmeyi isteyebilirler. Her ne kadar farklı metodolojiler sadece kendi sınırlama alanları içindeki sahaya sahip olsa da, bu alanların birbirleriyle çatışması uygun değildir. Bu da belli bir nazari disiplinin uygulayıcıları için teorik olduğu kadar siyasi olarak da tehlikelidir. Çünkü bu disiplinin uygulayıcıları kendi disiplin ilkeleriyle onların henüz kavramaya hazır olmadığı ilkeler arasında iletişim kurmaya çalışırlar. İslam felsefesi ve kelamında hedef kitle çok önemli bir kavramdır, pek çok önemli metin, yazılan metnin kimler için yazıldığına atıfta bulunarak önsöze başlar. Bu, metnin hedeflediği kitlenin çeşidini gösterir ve diğerlerine bunun kendileri için uygun bir kitap türü olmadığı konusunda uyarır.

Bu, bize bugün elitisizmin (havass) kötü bir türü olarak görünebilir. Kelamcı veya filozofa tanınan dinin mümkün olduğunca daha derin anlaşılma tecrübesi fırsatı, sıradan inanan kişiye niçin verilmez? Hem sıradan mü'minin hem de filozofun aynı şeyi, müşterek bir imanı, farklı yollarda da olsa, paylaştığı gerçekten doğru mudur? Bu (durum), sıradan inanan kişi hakikatin sadece taklidi içeriğiyle kalırken, filozofun hakikate ulaşmaya sevk edilmesi ayrıcalıklı gibi görünmez mi? Filozofların bu argümanı bu görüşe ters düşmektedir. Evren, felsefenin mantıki tekniklerinin kullanımıyla kavranılabilen rasyonel bir yapıya götürülmektedir. Biz bu yapıyı anladığımızda, dünyanın niçin bu şekilde olduğunu, nasıl davranmamız gerektiğini, ölümden sonra başımıza ne geleceğini vesaire, bütün bunları biliriz. Açıkça ifade etmek gerekirse, filozoflar ne böyle bir anlayışı elde etmek için herhangi bir ilahi müdahaleye ihtiyaç duyarlar ne de onlar böyle konularda onlara yardım edecek bir dine muhtaçtırlar. Fakat toplumun büyük bir bölümü için bu çok farklıdır. Onlar dünyanın nasıl olduğu ve onların nasıl hareket edeceği konusunda bir ipucu elde edip etmemede yine dine ihtiyaç duyarlar. Din, toplumun genelinin nasıl yaşayacağını göstermek için dizayn edilmiş siyasi bir kurumdur ve o sıradan insanları ikna ve telkinde bulunma yeteneğine sahip bir dil kullanmak zorundadır. Hz. Muhammed'in bir peygamber olarak mükemmelliği Tanrı'nın onunla konuştuğu gerçeğine (vahiy) dayalı değildir ki, Tanrı ondan önce pek çok peygamberle de konuşmuştu, fakat bu Hz. Muhammed'in (a.s) siyasi tecrübesine dayanır. Zaten bu tecrübe ilahi mesajı (vahiy) ifade etmede öyle bir tarzda meydana gelmiştir ki, o, bu mesajı olabilecek en geniş dinleyici kitlesine uygun hale getirmiştir. Eğer Hz. Muhammed'in (a.s) mesajı, filozoflara uygun bir açıdan sunulmuş olsaydı, dinleyenlerin çoğu onu anlayamazlardı. Kelami bir dil dahi pek çok sıradan muhatabı etkilemezdi. Sıradan insanların ihtiyacı olan ve onun sunduğu şey canlı manzum bir dildir ki, bu dil duyguları etkileyebilir ve genel dinleyici kitlesinin tamamını ikna edebilir.

Dinin bu siyasi yorumu, Tanrı ve inanan arasında kişisel ilişki için çok fazla boş yer bırakmış gibi görünmez. Bir dine araştırılabilecek duygusal özelliklerden biri, dua ettiğimiz zaman dua edeni oraya yönlendiren birisinin olduğudur ki o birisi bizim sevebileceğimiz ve onun da bizi sevebileceği kişi olduğuna dair kesin fikirdir. Bu duygusal istek fikri, gerçekten sadece duru bir tarzda inananlar için uygundur. Bu ise yüksek derecede bilgili inananların çoğu için iticiydi ve İslam'ın bir hayli soyut izahı olarak gördükleri şeyleri reddetmeye onları sevketti. Bu reaksiyonun en ünlü temsilcisi belki de Gazzâlî'dir. O, 1091'de sünni dünyanın başkenti olan Bağdat'a İslam ilimleri bölümünde başkan olarak çalışmak için geldi. Onun o zamanki şöhreti tıpkı şimdiki gibi, muhaliflerine karşı müslüman geleneğin ilkelere seçkin bir savunucu olmasından kaynaklanmaktaydı. O, öncelikle İslam kelamının en önemli metinlerinden bazısını meydana getirdi. Bu metinler, İslam ve anti-gelenekçi kelami ve siyasi görüşlere yapılan felsefi saldırılardan algıladığı şeyleri çürütme işini üstlenmişti. Bir kaç yıl sonra Gazzâlî akademik seviyenin zirvesindeyken bu kariyerini bıraktı, parasını ve mal varlığını bağışladı. Sonra farklı bir İslami oluşum bulmak için uzun bir manevi yolculukla Şam'a gitti. Onun aradığı, dini tecrübenin daha sahih (orjinal) bir şekliydi. O sonunda aradığını tasavvuf'ta

buldu ve Gazzâlî'nin sonraki eserleri geleneksel İslam içerisinde tasavvufun kabulü yönünde bir hayli teşvik edici oldu.

Bu bizi diğer bir inanan grubunu, sûfi-mutasavvuf, kabul etmeye sevkeder. Filozofların çoğu Tanrı bilinci konusunda zihinsel bir yöne vurgu yaptı. Mutluluğu elde etmenin en yüksek formu, düşüncemizi ilahi düşünceye mümkün olduğunca yakınlaştırmaktır. Bu ilahi düşünce hakikatin yapısının temelini oluşturan rasyonel ve soyut ilkelere mümkün olduğunca benzeyene kadar düşüncemizi devamlı saf-laştırmayı ihtiva eder. İlahi düşünceye ne kadar yaklaşırsak kendimizden uzaklaşırız, yani düşüncemiz daha soyut olur ve şahsi olmaz. Bu da bir çeşit ölümsüzlüğe götürür ki burada ölümsüz olan düşünürler değil, düşüncelerdir. Çünkü düşüncemizin süreçleri, dünyamızın gerçekliğini meydana getiren soyut düşünce deposu, faal aklın süreciyle özdeş olmaktadır. Bu ise daha zayıf düşünürlerin bakış açısından filozofların bir hayli eleştirilmesine yol açtı. Öyle görünüyor ki, sade ve dindar kişi kemale giden bir yöne sahip değildir. Çünkü o, insanın potansiyel en yüksek seviyesini elde ederse de o zihinsel olarak gerekli aşamaya yükselemez. O ya yeterince zeki değildir ya da zihinsel olana dair herhangi bir ilgisi yoktur. Filozoflar böyle kişilere ikinci ve mükemmelliğin daha düşük seviyesini vermiş görünüyor. Böyle kişiler sanki yavaş adımlarla ikinci sınıf bir dindar kategorisinde ilerliyorlar ve bunlar kendilerinden münevverlik açısından daha iyi motive olmuş akranlarından çok uzaktırlar.

Filozof böylece Tanrı'ya yaklaşmak için kendi zihinsel güçlerinin mükemmelliği aracılığıyla akli kullanmayı araştırır. Mutasavvıf ise nasıl biz bazı şeylerden zevk alıyorsak o da ilahi huzuru bu şekildeki bir zevkle hissetmeyi amaçlar. Bunda insanların nasıl davranması gerektiğine yönelik imalar vardır. Filozof ya kendisi geleneksel dini bir yaşam tarzını takip eder ya da en azından taraftarlarını bu konuda teşvik eder. Buna karşın mutasavvıf zahidane bir yaşam tarzını, tasavvufi pratiklerin takibini ve ruhi bilinci artırmak için belirli yöntemleri takip eder. Örneğin; bazı mutasavvıflar halkalar etrafında dönerek cezbe haline geçmeye çalışırlar. Böyle bir aktivitenin amacı, mükemmel olarak algılanan semavi cisimlerin dairesel hareketini taklit etmektir. Dairesel hareketin ayırıcı bir özelliği sona ermemesidir, bu hareket sadece sonsuz ve değişmez bir tarzda uzayıp gider. Buna karşın mantıki akıl yürütme, başlangıcı ve sonuyla çizgiseldir ve adım adım mantıki bir silsile takip ederek (discursive) ilerler. Mutasavvıflar bunu felsefenin kullanımına karşı güçlü bir argüman olarak kabul ettiler, çünkü Tanrı'nın düşüncesinin sonu yoktur, başlangıca da sahip değildir ve devamlı gerçeğin dayandığı ilkeleri tekrarlar. Tanrı'ya yaklaşmak, mantıki akıl yürütmenin ötesine geçme, mümkün olduğunca dönme gibi pratiklerle cezbeyle kapılmayı ihtiva eder. Mutasavvıflar cezbe halindeyken, diğer herhangi bir metotla elde edilenden daha etraflı bir şekilde ilahi hakikatin gerçek yapısını kendileri tarafından takdir edilmesini bekleyebilirler.

İslam'da filozoflar ve mutasavvıflar arasındaki önemli bir farklılık da, onların her birinin savunduğu hayat tarzında mevcuttur. Filozoflar, bireyin zihinsel gelişimi için toplum içinde yaşamının önemini vurgularlar. Sosyal ve ahlaki faziletler zihinsel faziletlerden daha aşağıda olmasına rağmen, sonrakiler öncekiler olmadan elde edilemez. Bu demek değildir ki, karnı tok ve çevresiyle iyi geçinen biri-

sinin zihinsel çalışmayı yapması kolaydır. Bundan ziyade buradaki görüş şudur; kusursuz bir yaşam çeşitli faaliyetleri gerçekleştirmeyi, bu faaliyetler birbirinden önem derecesi açısından farklı olsa da birinin insanca yaşaması için bunların her birisi önem taşımaktadır, içerir. Sosyal hayat, birini zihinsel meraklarından alıko-yabilmesine rağmen, o (sosyal hayat) yaşamda ahlakın rolünün doğru kavranılma-sını ve siyaseti zorunlu olarak ihtiva eder. Bunların kendisi rasyonel incelemenin münasip unsurlarıdır. Eğer biz iyi yaşarsak, başkalarıyla ilişki kurmayı ihmal etmemeliyiz. Filozofun sosyal hayatın dışında yaşamak zorunda kalmasını gerektiren (bunlar İbn Bâcce tarafından ifade edilir)² çok ciddi şartlar vardır. Fakat kendisini arkadaşlarından ayırmak için bireysel arayışa geçmede (inziva hayatı) büyük tehlikeler vardır. O, kendisini olduğundan daha farklı ve diğerlerinden daha üstün görme düşüncesine ulaşabilir. O, kendisinin diğer insanlardan daha fazla Tanrı'ya yakın olduğunu da düşünebilir. Toplumda diğer insanlarla yaşamak, bizi kendi kendini abartma durumuna düşmekten korumaya yardım eder.

Filozoflar, mutasavvıfın bir dizi yanlışlıklara düşme tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu iddia ederler. Mutasavvıf, insanın diğer insanlardan ayrılarak (inziva-ya çekilerek) daha iyi yaşayabileceğine inanabilir. O, dinin geleneklerinin önemsiz olduğuna da inanabilir. Hatta o, Tanrı'yla iletişimi (ittisal) Tanrı'da birleşmeyle (ittihad) karıştırabilir. Mutasavvıf, kendi tecrübesini tanımlarken, dilin sınırlarını zorlayan ifadeler kullanır. O çok bilinçli bir şekilde rasyonel olarak sınırlı bir dilin kurallarını kullanmak istemez. Onun elde ettiği tecrübe, çok canlı ve doğrudur, buna karşın bu tecrübenin tanımlanması çok sıradan ve dolaylıdır. Mutasavvıf, filozof gibidir. Şöyle ki, o, taklidi geleneğe körü körüne bağlılığı şiddetle reddeder. Fakat o, Tanrı'ya ulaştıracak yegane yolu, yani onu uluhiyeti tecrübe etmeye daha da yakınlılaştıracak duygusal bir ilişki şekline dayanan bir yolu da inşa etme etmeye çalışır. Mutasavvıf sıradan bir mü'min gibi görünebilir, burada her ikisi İslam'a bağlılıklarından kaynaklanan bazı duygusal beklentiler içindedirler. Eğer biz filozofların dinin gayesi hakkında yaptıkları izahı -felsefenin hakikatleriyle geniş oranda iletişim kurmak şeklindeki- düşünürsek, imanın duygusal yönü hemen hemen çok küçük bir mesele olacaktır. Peygamber, siyasi kabiliyetini muhataplarından hissi bir karşılık ortaya çıkarmak için kullanır. Ayrıca o, bir dizi belagatlı (rhetorical), şiirsel ve zaman zaman mantiki olmayan diğer ikna edici teknikleri kullanır. Sıradan insanlar sadece aklın kullanımıyla yaşamlarını mutlu bir şekilde düzene sokamazlar. Onlar dini takip etmeye ek olarak bir duygusal akla gereksinim duyarlar ve onlara bunun karşılığında duygusal sonuçların kesin türlerini bekleme salahiyeti verilir.

Örneğin ahiret hayatından ibret al. Sıradan bir müslüman için öldükten sonraki hayat, onun bu dünyadaki günah ve sevaplarının karşılığında fiziksel anlamda ceza veya mükafat elde edeceği bir yer olarak görünebilir. Filozof için ise, ahiret kavramı davranışlarımızın³ devam eden neticelerinin bir sembolüdür ve yine bu

² Bu net bir şekilde Rosenthal'in *Ortaçağ İslam'ında Siyasi Düşünce-Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958, adlı eserinde tartışılır.

³ Bu görüş İslam Dünyasında Ortaçağ Felsefesi konusundaki şu kitaplarımda detaylı bir şekilde incelenmektedir. Bk. Leaman, O, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş-An Introduction to Medieval Islamic*

→

kavram, hurilerle ve ıstırapla belirtilen bir cennet ve cehennem olarak kesinlikle düşünülmez. Kelamcılar dahi ahiretin sıradan anlamını fiziksel olayların bir mahal-li olarak reddederler.⁴ Ancak kişisel fiziki mükafat ve ceza sistemi düşüncesinde olabilen duygusal desteğe sıradan mü'minin ihtiyacı olduğu düşünülebilir, eğer o iyi davranır ve günahlardan kaçınırsa. Mutasavvıf, dini bir netice olarak duygusal memnuniyeti aramada sıradan mü'mine benzerken, filozof ve kelamcı bu neticenin nasıl elde edileceğini açıklayan bazı çetrefilli rasyonel bir nazariyeyi takip etmede birbirine benzerlik gösterirler. Bu hususta, mutasavvıfı Tanrı'ya sevkettiği kabul edilebilir yolu sunmaktan men etmek zor gibi görünebilir. Çünkü İslam'ın üstün kabiliyetlerinden biri, Tanrı'ya sevkeden pek çok yöntemi kabul etmeye kadar gö-türmeye müsaade etmesidir, bu sistemden mutasavvıfı dışlamak ise oldukça zor-dur.

Ancak filozoflar, mutasavvıfları İslam toplumundan dışlamak istediler. Kuş-kusuz önemli bir sebep, mutasavvıfların din ve tecrübe arasındaki ilişkinin tama-mıyla farklı izahıdır. Mutasavvıflar şahsi tecrübeye, bireyin dini tecrübesinin şahsi-liğine, büyük önem verirler. Ancak şahsi bir tecrübe, dinin esası olarak işlev gö-rebilir mi? Filozoflar dinin izahında onun umuma açık olmasına, onun insanoglunun mümkün en geniş kategorisine ulaşılabilirliğine vurgu yaparlar. Şimdi, tasavvufi sistemler kurulduğundan beri, onların da umuma açık, popüler (yaygın) ve birçok takipçisi olmuştur. Fakat güçlük, insanların böyle tasavvufi hareketleri niçin takip edeceğini bilme konusundadır. Eğer onların aradığı şey materyalist bir yaşam tar-zından daha küçük ise, onlara geleneksel İslam'ın sınırları içinde hitap edilir. Bu-nunla birlikte onlar eğer kendilerinin bütün dini inancını destekleyecek bir tecrübe arıyorlarsa, onlar yanlış bir yöne bakıyorlar. Mutasavvıfların kendi tecrübelerin-den edindiği izahlarından anlamaktayız ki, onların diğer insanlarla iletişim kurma-sı imkansız değilse de zordur. Burada bütün bir dini, yaşam tarzını, mümkün olabi-lecek veya olamayacak ve tarif edilmesi zor olan bir tecrübeye bağlamada tehlike-ler vardır. Fakat Gazzâlî'nin 900 yıl önceki kaygılarını düşünecek olursak, onun İslam içinde hissi bir ilişki -ki bu ilişkiyi o kelam ve felsefeyle keşfedemez- şeklinde algıladığı şikayetlerle karşı karşıya kalırız. Gazzâlî'nin dini yaşamından bazı şeyler eksikti ve o bunu bulmak için, pek çok kimsenin geçmişte ve bugün de yaptığı gibi, o da dinin daha tasavvufi bir yorumunu aramaya başladı. Filozoflar, bir kimsenin duygusal ilişkiye taşıyacağı kadarından daha fazlasını yüklememek koşuluyla bu ilişkiyi takip etmede herhangi bir yanlışın olmadığını savunurlar. Farklı bir duygu-sal ilişki türünü ele alırsak, bunun niçin yanlış olduğunu görebiliriz, buna karşın mutasavvıfların kullandığı pek çok ilişkiden biri de aşkı içeren ilişkidir. Bir kimse iyi birine aşık olduğu zaman, muhtemelen o birinin aşkına karşı çok derin bir dizi duygusal tecrübe hissetmiştir. Biri mutluluk zamanlarından zevk alır ve hatta biri-nin aşkının fiziksel karşılığından dahi zevk alır. Buna mukabil bir başkası bunlar-

→

Philosophy, Cambridge 1985; *İbn Rüşd ve Felsefesi-Averroes and his Philosophy*, Oxford 1989; *Mûsa b. Meymûn- Moses Maimonides*, London 1990.

⁴ Özellikle bk. Gazzâlî, *Kitâbu zikri'l-mevt ve mâ ba'dehû-The Remembrance of Death and the Afterlife- (Ihyâ'u ulûmi'd-dîn'in 40. Kitabı)*, çev. T. J. Winter. Cambridge 1989.

dan hoşnut olmayabilir. Birini alıp götürən aşkın şekli, diğeri için onun şeklinden çok farklı olabilir. Bazı insanlar aşkı tamamen sıradan etkinliklerin performansıya tecrübe edebilirler. Bu etkinlikler, amaç olarak herhangi bir kuvvetli duygunun fiillerle beraber gitmediği aşık kişiden faydalanmayı ihtiva eder. Aslında, müzmin bir ilişkide geriye hiçten başka duygu kalmayabilir, ancak aşka dayalı birisi olarak ilişkiyi tarif etmede hiçbir zorluk olmayabilir. Eğer aşk bir kurum olarak tanımlanabilirse, o kurumsal bir ilişkinin yapısının bazısına sahiptir, sonra ona kendi gücünü verdiği şeyin bir kısmı insanların gerçekleştirdiği fiillerdir ki, burada aşkın varlığını söylemekte herhangi bir mahzur yoktur. Eğer ben birisine aşık olduğumu iddia etsem, fakat duygularımın herhangibirini şahit getirmeyi reddederim, durum böyle bir şahitliği gerektirse ve ona izin verse dahi, (işte o zaman) benim gerçekten birine aşık olup olmadığımın şüphe edilebilir. Aşk, imanda olduğu gibi, pek çok biçimi barındırabilir ve bu biçimlerin bazısı, her ilişkide kuvvetli duygusal ilişkilerin tecrübe edilmesini gerektirmez. Biz aşkın bir dizi duygularla tanımlanmasında ısrar eden bazı kimselere bunun çok dar bir bakış açısı olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir görüşün, bir kimsenin heyecanının en yüksek seviyede olduğu sürecin en başlarında canlı kalması mümkün olmayabilir.

Filozoflar, mutasavvıflar tarafından yapılan duygusal memnuniyet isteğinin kendi isteklerine düşkünlüğün bir bahanesi olduğundan şüphelendiler. Mutasavvıf dinden, onun gerçekte sunması beklenilebilen şeylerden daha fazlasını ister. Gazzâlî şöyle der:

Ben mutasavvıfların gerçek tecrübeye sahip insanlar, sadece sözde değil, olduğunu net bir şekilde anladım ve bunu mümkün olduğunca zihinsel kavrama yoluyla da geliştirdim. Benim için geriye kalan şey, sadece dilden öğrenmeyle (eğitim-öğretile) ve çalışmayla elde edilemezdi, bunun yanında tam tecrübe ve tasavvufi metod üzere yürümekle elde edilebilirdi.

Ancak halihazırda bir kimsenin dini vazifelerini bilinçli bir şekilde yerine getirme tecrübesinde bir tür duygusal memnuniyet vardır, yani birinin beklemesi gereken şey, belki de dinin duygusal yönünün olmasıdır. Bir kimsenin duygusal dini alanı genişletmek için özel uygulamalar arama ve daha ileriye gitme, her tür tehlikeye düşme riskini de göze almaktır. Birisi kendini tanımlamasını Tanrı'da (sonlandırabilir), yani kendini toplumdan ayırarak ve normal dini farzları ki bunlar yaşamamız için hayatın bir parçası olan çok önemli şeylerdir, bırakarak sonlandırabilir. Bu kişisel tehlikelerin yanında kavramsal bir tehlike de vardır ki, o da şahsi tasavvufi tecrübeyi dinin anlamıyla tanımlamadır. Böyle bir tanımlama bu gibi tecrübeyi elde edemeyen veya onu elde etmeye ilgisiz kimselerin kendilerini bu dini toplumun gerçekten bir parçası olmadığını düşünmesine yol açabilir. Tasavvuf, dinin alanını sadece bir kaç kişiyle sınırlamaya sebep olabilir, oysa dinin bütün gayesi, bilgiyi paylaşma imkanını ve mesajı mümkün olan çok kişiye duyurma pratiğini genişletmektir. Dinin temelinde yatan şey, gerçekte önemli ve etkileyici de olsa, bir tecrübe olamaz. Çünkü bu, insanların çoğunu dinin dışında tutabilir.

Bu zayıf bir iddia gibi görünebilir. Herkes bu tecrübeyi elde etmek için çaba gösteremez mi? Ve bu yüzden dinin en önemli bölümüne, duygusal bölümüne, iştirak edemez mi? Bu hiç şüphesiz mutasavvıfın yöneltmek istediği bir sorudur. An-

cak herkese mutasavvıf olmasının sorulması, herkese bir filozof veya bir kelimci olmasının sorulması gibidir. Herkes dine bu şekilde yaklaşamaz ve yaklaşmak da istemeyebilir. Mutasavvıflar, bizzat kendileri takip ettikleri yolun zorluklarını ayrıntılı bir şekilde tarif ederler. Fakat eğer dinin anlamı pek çok insanın elde edemediği şeyler ise, din o zaman çoğu insan için olamaz ki, filozofların din hakkındaki açıklamaları ışığında bu bir saçmalaktır. Din kesinlikle önemlidir çünkü o, insanların çoğuna yaşamlarında doğru karar vermeye teşvik edebilir ve onları cezbedebilir. Yine dinin anlamı genel ve erişilebilir bir kavram olmalıdır. Bu nedenle mutasavvıf dini tecrübenin önemi üzerine yaptığı abartılı vurguyla dinin temel yapısını yanlış anladığını açıklar.

Halk tarafından benimsenen din anlayışını mutasavvıfın din anlayışıyla uzlaştırmak zor olacaktır. Bununla birlikte İslam felsefesi Tanrı'ya giden çeşitli yolları kabul etse de, tasavvufi yola daima şüpheli gözle bakmıştır. Filozofların tasavvufa karşı rasyonel delilleri güçlü bir duyguya dayanmaktadır. Filozoflara göre gerçeğin doğası aslında bilinebilir ve prensip olarak hakikatle ilgili herşeyin kavranılmasında herhangi bir engel yoktur. Biz sonlu varlıklar olduğumuz için pratikte her şeyi kavrayamayız, fakat hakiki mananın bütün detaylar üzerindeki taslağını oluşturan bütün genel rasyonel ilkeleri anlayabiliriz. Mutasavvıflar bu varsayıma zorunlu olarak iştirak etmezler. Onlar, bizim için kısmen bilinebilir bir alem olsa da temelde tarif edilemeyen bu alemin arkasında bir gerçeklik aleminin yattığını hissederler. Mutasavvıfları her şeyin arkasında potansiyel bir gizem olduğu fikri çekmektedir. Ne de olsa onlar felsefi yolun ustası olduklarında kendilerinde halen bir eksiklik hissedip tasavvufi yolu takip ederler. Filozoflar dünyanın kuruluşunun rasyonelliğini sadece göstermeye çalışmazlar, onlar aynı zamanda bizim bu bilgiye sahip olmakla tatmin olacağımızı da göstermek isterler. İslam dünyasında mutasavvıflar ile filozoflar arasındaki uzun süreli bu tartışma, iki grubun yapısının farklılığı konusunda pek çok şeyi açıklamaktadır. Tartışma dinde tecrübenin rolü üzerinde yoğunlaşmaktadır ve ilk bakışta bu çelişkili gözükse de dini tecrübenin din felsefesiyle daha geniş bir irtibatı vardır.

Kaynakça

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *el-Munkız mine'd-dalâl-The Deliverer from Error*, çev. W. M. Watt, Allen ve Unwin Yay. Londra 1967.
- , *Kitâbu zikri'l-mevt ve mâ ba'dehû-The Remembrance of Death and the Afterlife, (İhyâ'u Ulûmi'd-dîn'in 40. Kitabı)*, çev. T. J. Winter. Islamic Texts Society Yay. Cambridge 1989.
- Leaman, O. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş-An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge Üniversitesi bs. Cambridge 1985.
- , *İbn Rüşd ve Felsefesi-Averroes and his Philosophy*, Oxford Üniversitesi bs. Oxford 1988.
- , *Mûsa b. Meymûn- Moses Maimonides*, Routledge Yay. Londra 1990.
- Rosenthal, E., *Ortaçağ İslam'ında Siyasi Düşünce-Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge Üniversitesi bs. Cambridge 1958.

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi

Anabilim Dalı I. Koordinasyon Toplantısı

Ali Öge

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
alican_042@hotmail.com

15-16 Eylül 2012 tarihinde Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı tarafından düzenlenen toplantı bu isimle yapılan ilk toplantı olması sebebiyle önem arz etmektedir. Kur'an'ın nüzulüyle eş bir geçmişe sahip olmasına rağmen fakültelerimizde yeni yer edinen "Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi" ile ilgili yapılan bu koordinasyon toplantısı hem bu derse giren öğretim elemanları açısından bir tanışma hem de alanla ilgili yeterliliklerin tartışılıp ele alındığı bir toplantı olmuştur.

Günümüzde İlahiyat Fakülteleri, araştırmacı din bilginleri yetiştirme yanında, hem örgün hem de yaygın eğitim alanında görev yapacak elemanlar yetiştirme görevini de üstlenmiş bulunmaktadır. Örnek olarak yaygın din eğitimi hizmeti veren Diyanet İşleri Başkanlığında görev yapacak din hizmetleri personeli de artık fakülte mezunları arasından seçilmekte hatta yüksek lisans, doktora yapanlar tercih edilmektedir.

Türkiye'de yüksek din öğretimi yapan İlahiyat, İslami İlimler, İlahiyat Bilimleri, Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakülteleri'nin, program çeşitliliği, akademik yapılanma ve paydaşlara göre öğretim-programı gibi önemli sorunları bulunmaktadır. Milli Eğitim Bakanlığı'nca örgün eğitim programları ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nca yaygın eğitim programları yenilenirken, bu alanların eleman istihdamını deruhte eden İlahiyat Fakültelerinin akademik yapısı ve programları, bazı ders ve kredi değişiklikleri dışında hâlâ sosyal gelişme ve ihtiyaçlar dikkate alınarak ciddi çalışmalarla yenilenmiş değildir. Fakültelerde öğrenci yetiştirilirken, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın personelinde aradığı yeterlilikler, Milli Eğitim Bakanlığı'nın belirlediği öğretmen yeterlilikleri, AB sürecinin yükümlülükleri ve Yüksek Öğretim Kurulu'nun belirlediği yüksek öğretim yeterlilikleri ilahiyat alanında mutlaka dikkate alınmalıdır.

Sayıları yetmiş aşan bu fakültelerde eğitim-öğretimin daha çağdaş bir yapılanma ile gerçekleştirilmesi ve öğrencilerin, paydaşların belirledikleri yeterliliklere göre daha nitelikli olarak yetiştirilebilmeleri için programların/bölümlerin yeniden yapılandırılması, programların amaçları ve içeriklerinin geliştirilmesi, öğretmen yetiştirmede kalitenin artırılması konularının tartışılarak somut öneriler haline getirilmesi önem arz etmektedir. Bu ilk koordinasyon toplantısı "Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi" açısından bu misyonu hedefleri arasına koymuştur. İlklerden olmanın verdiği zorlukların da görüldüğü toplantı, genel kanaate göre olumlu ve verimli geçmiştir.

İki oturum halinde yapılan toplantı U.Ü. İlahiyat Fakültesi öğretim görevlisi Mahmut Şevket Öztürk'ün okuduğu Kur'an tilavetinin ardından, K.T.Ü. İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Emin Aşıkcutlu'nun açış konuşmasıyla başladı.

İlahiyat Fakülteleri Dekanlar toplantısında, anabilim dallarının sorunlarının ele alınıp yeterliliklerinin tespit edildiği ve ortak müfredatlar oluşturmaya yönelik çalışmaların yapılacağı koordinasyon toplantıları tertip edilmesi yönünde kararlar alınmıştı. Bu kararlara atfen

yeni yeni oluşturulmaya başlanan ve sayıları yirmiyi aşan Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı'nın ilk koordinasyon toplantısının; Kur'an hizmetleriyle özdeşleşmiş olan bölgelerde yapılması kararını aldıklarını ve uygulamaya koyduklarını belirten Kutlu, önceden Tefsir Ana Bilim Dalı'nın içinde yer alan Kur'an Okuma ve Kıraat İlmi'nin müstakil ana bilim dalı haline gelmesinden son derece mutlu olduğunu ifade etti.

Ana bilim dalı olarak açılan bu bölümlerin bir ihtiyaç neticesinde oluştuğuna vurgu yapan Kutlu, şu günlerde 4+4+4 şeklinde formüle edilen eğitim sistemine seçmeli ders olarak konulan Kur'an-ı Kerim'in bu ihtiyacı daha da artıracığına dikkat çekti. Öncelikle yeterliliklerin tespit edilmesi, daha sonra ise ortak müfredat belirlenmesinin akademik bir zorunluluk olduğunu hatırlatarak konuşmasına son verdi.

Toplantıda ikinci konuşmayı ömrünü Kur'an'a hizmetle geçirmiş kurra hafız İbrahim Tanrıkkulu yaptı. Akademisyen olmadığını ama uzun yılların getirdiği bir birikiminin sahibi olduğunu belirterek, konuşmasını bu çerçevede yapacağını ifade etti. Alanla ilgili sorunların çok olduğunu ama bunların çoğunluğunun program kaynaklı olduğunu belirtti. Ders işleniş konusunda da harflerin sıfat ve mahreçlerinin çok önemli olduğunu, bunun için mutlaka koro çalışmaları yapılması gerektiğine dikkat çekerek konuşmasını bitirdi.

Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu da programda bir konuşma yaptı.

Bu anabilim dalının Türkiye'de çok yeni olduğunu ve bu yüzden akademik personelin az olmasının normal olduğunu ifade ederek konuşmasına başlayan Hatipoğlu, mutlaka alaylı diye tabir olunan hocalardan istifade edilmesi gerektiğine vurgu yaptı. Başlangıçta oluşum sürecinin zorluklarının olabileceğini ama bu yoldan vazgeçilmemesi gerektiğini ifade eden hocamız, bazı geri dönüşlerden duyduğu rahatsızlığı da dile getirdi. Temel İslam Bilimleri Bölümü'nün 6 ana bilim dalına indirilerek, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlim Dalı'nın Tefsir dersine, Mezhepler Tarihi dersinin de Kalam dersine dahil edilmesine karşı çıktı. Kur'an'ı herkese öğretmek zorunda olduğumuzu, bunun için de çalışmalar yapma mecburiyetimizin olduğuna dikkat çekti. Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlim Dalı'nın mutlaka yüksek lisans ve doktora programları açması gerektiğini, bu sayede hemen hemen bütün ilahiyat fakültelerinde çekilen akademik personel sıkıntısının da çözülebileceğini ifade etti.

Hatipoğlu, Türkiye şartlarında gelinen noktada 4+4+4 sisteminde siyasetin akademinin önüne geçtiğini, bu açıdan hızlı çalışmalara ihtiyaç olduğunu belirtti.

Bu konuşmaların ardından toplantının "Türkiye'de Kur'an ve Kıraat Derslerinde Mevcut Durum, Beklenti ve Öneriler" isimli birinci oturumuna geçildi.

"Türkiye'de Kur'an ve Kıraat Derslerinde Mevcut Durum, Beklenti ve Öneriler" ve "Ön Lisans, Lisans, Yüksek Lisans Programlarında Yeterlilikler" başlıklı iki oturum şeklinde planlanan toplantının ilk oturumunda Türkiye'de mevcut durumu ortaya koymak için Dr. Ulvi Ata "Kur'an Kursları ve Eğitim Merkezleri", Hadi Gündür "İmam-Hatipliler ve Seçmeli Kur'an Dersleri", Yrd. Doç. Dr. Mustafa Atilla Akdemir ise "İlahiyât Fakülteleri" başlıklı konuşmalarını yaptılar.

Dr. Ulvi Ata'nın sunduğu tebliğde, çok köklü bir geçmişe sahip olan Diyanet İşleri Başkanlığının Kur'an-ı Kerim ile ilgili çalışmalarının olduğunu ancak kendisinin bu tebliğinde genel olarak DİB. 2004 yılından itibaren yeniden yapılanma sürecinde belirlenen strateji ve personel yeterliliklerini ele alacağını belirtti. "Kur'an-ı Kerim Dersi Verilen Hizmet İçi Eğitim Kursları" ve "Başkanlıkça Düzenlenen Kur'an Kursları" hakkında iki ana başlıkta bilgi veren Ata, başkanlığın bu kursları şu şekilde tertip ettiğini bildirdi:

a. Kur'an-ı Kerim Dersi Verilen Hizmet İçi Eğitim Kursları

b. Başkanlıkça Düzenlenen Kur'an Kursları

Ata, konuşmasında Başkanlığın faaliyet alanları içinde eğitim hizmetlerinin önemsendiğini ve özellikle Kur'an eğitiminin üzerinde durduklarını ifade etti. Çok çeşitli başlıklar altında Kur'an-ı Kerim hizmetleri verdiklerini belirten konuşmacı, "Aşere-Takrib Kursu, İhtisas Kursu, Tashih-i Huruf Kursu, Kur'an-ı Kerim Hizmet İçi Eğitim Kursu, Kur'an-ı Kerim Ağırlıklı Hazırlayıcı Eğitim Kursu" başlıkları altında Hizmet İçi Eğitim Kursları ve Uzun Süreli Kur'an

Kursları, Kur Esasına Dayalı Yaz Kur'an Kursları, Hafızlık Eğitimi Kursu, Camilerde Kur'an Öğretimi Kursu ve Hizmet Çeşitliliği Projesi'yle de ihtiyaca yönelik daha rahat hareket etme imkânı bulunan kursları Kur'an Kursları adı altında açtıklarını ifade etti.

İlk defa 1976 yılında İstanbul-Haseki Eğitim Merkezinde başlayan ve özellikle kursiyerlerin hafız personel arasından sınavla seçildiği, farklı kıraat vechlerinin talim edilerek Kur'an kıraatinin öğretildiği Aşere-Takrib Kurslarının üst düzey eğitim verdiğini belirtti. Ata, Halen Pendik Haseki, Konya Selçuk ve Rize M. Yusuf Karalı Dini Yüksek İhtisas/Eğitim Merkezleri ile İstanbul (Fatih ve Üsküdar), Ankara, Eskişehir, Sakarya, Kocaeli, Düzce ve Konya Müftülükleri bünyesinde devam eden bu kurslara ilginin oldukça fazla olduğunu vurguladı.

Başkanlıkça, en az lisans düzeyinde dinî yüksek öğrenim görmüş olan personelin, Başkanlığın görev alanı ile ilgili konularda hizmet içi bilgisini artırması ve uzmanlaşması amacıyla hizmet içi eğitim kursları da düzenlenmektedir.

Tüm bu programların amacının daha nitelikli personele sahip olmak olduğunu belirten Ata, yaptıkları yeterlilik imtihanlarında yeni alacakları personelin Kur'an okuma becerisinin alt seviyelerde olduğunu gördüklerini, bu toplantılarda alınacak kararlarda bu durumun göz önüne alınması gerektiğine vurgu yaparak temelde üç ana beklenti olduğunu ifade etti. Bunları da mesleğine gerçekten gönül vermiş, alan bilgisine sahip, yeterliliğini daima geliştiren personel şeklinde özetleyerek, konuşmasını sonlandırdı.

İkinci olarak Hadi Gündür "İmam-Hatipliler ve Seçmeli Kur'an Dersleri" başlıklı sunumunda 1998-2004 yılları arasında Türkiye'deki mevcut durumun imam-hatip liselerindeki öğrenci sayısını azalttığını ve bunun tabii bir neticesi olarak eğitim kalitesinin azaldığını belirterek, sonuçta yüksek öğretime geçişlerde sıkıntılar yaşandığına dikkat çekti.

Bu durum karşısında çalışmalara başlanmış olup, öncelikle programların ana temasının okuma, ezberleme ve anlama olarak yeniden ele alındığını belirtmiş ve Din Öğretimi'nin iki alanda yarışmalar düzenleyerek Kur'an okuma heyecanını canlı tutmaya çalıştığını açıklamıştır. Bunlar, Kur'an-ı Kerim'i Güzel Okuma yarışmaları ile Ezber/Hafızlık yarışmalarıdır. Ayrıca sadece hafız öğrenciler için özel İmam-Hatip Liseleri açıldığını ve Diyanet Vakfıyla yaptıkları bir mutabakat çerçevesinde burada okuyan hafız öğrencilere burs ve devlet parasız yatılı yurtlarında kalma imkânlarını sunduklarını ve bu sayede özendirme ve yetiştirme çalışmaları yaptıklarını anlattı.

30.03.2012 tarihinden itibaren örgün eğitimde 2. ve 3. kademelerde seçmeli derslerin okutulacağına karara bağlandığına ve şu an bu çalışmaların devam ettiğine, ancak branş hocaları ve yeterlilik sahibi eleman noktasında sıkıntılar yaşandığına ve yaşanmaya da devam edeceğine dikkat çekerek konuşmasını noktaladı.

Birinci oturumda son olarak "İlahiyat Fakülteleri" olarak Kur'an eğitiminde mevcut durum hakkında Yrd. Doç. Dr. Mustafa Atilla Akdemir bilgiler verdi.

Zorunlu Kur'an derslerinin 4 dönemden 8 döneme çıkarılmasının önemli bir gelişme olduğunu, bunun yanında Kıraat İlmi'nin de bir ana bilim dalı haline getirilmesinin bu branşa daha fazla çalışma alanı sağladığını belirterek konuşmasına başladı.

Kısaca bunun yanında nitelikli personel açığına vurgu yapan Akdemir, ortak müfredat olmayışının da belirsizlik oluşturduğunu belirtti. Bu belirsizliğin fakülteler arası hoca ve öğrenci geçişlerine yansıtacağını ve bunun öncelikli çözüme kavuşturulması gereken bir problem olarak karşımızda durduğunu açıkladı.

Seçmeli Kur'an derslerinin ve Hazırlık Sınıflarında değişik adlar altında verilen Kur'an derslerinin netlik kazanması gerektiğine vurgu yapan Akdemir, sınıf öğrenci sayılarının en fazla 25-30 arasında tutulmasının, bu ve benzeri uygulamalı dersler için son derece önemli olduğunu belirtti.

Kur'an kursları ve İmam-Hatip liselerindeki kalitenin fakültedeki eğitime de yansıtıldığını ve ileriki yıllarda seçmeli dersleri alan öğrencilerin durumlarını da şimdiden düşünerek iyileştirme çabalarının artmasının sağlanmasını istedi.

Fakültelerde hafızlık için ayrı birim ve uygulamalar yapılması gerektiğinin ve emekli hocalardan yararlanma yollarının açılmasının geçici olarak personel sıkıntısına çözüm üreteceğini belirten Akdemir bazı tekliflerle konuşmasını bitirdi!

Toplantının ikinci oturumunda ise “Ön Lisans, Lisans ve Yüksek Lisans Programlarında Yeterlilikler” konusu ele alındı.

Bu oturumu ise Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden Doç. Dr. İshak Özgel yönetti. Serbest oturum şeklinde isteyen söz alarak görüş belirttiği bu bölümde “Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı Lisans Programları Yeterlilikleri” ve “Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı Yüksek Lisans Ve Doktora Programları Yeterlilikleri” ele alındı.

Kur’an-ı Kerim Okuma Ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı Lisans Programları Yeterlilikleri:

Bu bölümde yapılan konuşmaların serbest oturum halinde yapılması katılımı artırmış ve İlahiyat Fakültelerindeki ihtiyaçların daha güçlü bir şekilde vurgulanmasını sağlamıştır. Öncelikle Dört Yıllık Kur’an Öğretimi Beklentileri/Yeterlilikleri ele alınmış, ittifak halinde Kur’an-ı Kerim harflerinin mahreçlerine, sıfatlarına ve tecvid kurallarına göre yüzünden okunması ve belirlenen süre ve ayetlerin ezberlenmesinin gerektiği belirtilmiştir. Lisans eğitimi esnasında Tecvid ve Genel Kıraat bilgisinin yanında ahenkli Kur’an okuma becerisinin verilmesi de teklifler arasında yer aldı.

Seçmeli Kur’an Derslerinin daha özel düşünülmesi gerektiğini ve bu dersi isteyerek alan öğrencilere, Kur’an’ın yazımı, âyet sayısı, bölümlenmesi gibi Mushaf’la ilgili bilgiler, Kıraat ilminin tarihçesi, temel kavramları ve kaynakları hakkında teorik ve uygulamalı örneklerle, eda ve seda gelişimine yardımcı olacak müzik bilgileri verilerek zorunlu olarak edindikleri yeterliliklerin daha üst seviyeye çıkması sağlanmalıdır.

Yüksek lisans ve Doktora eğitiminin ise üst düzey yeterliliklerinin olması gerektiğine, hem akademik formasyonun hem de kıraat ilminin inceliklerinin teorik olarak öğrencilere kazandırılmasına imkân tanıyacak şekilde oluşturulmasına vurgu yapıldı.

Yeterlilik tespitlerinin ardından Kur’an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı I. Koordinasyon Toplantısı:

- Anabilim dalının isminin Kıraat İlmî olarak değişmesi,
- Kıraat Anabilim dalının müstakil bir bölüm olması,
- Öğretim elemanı istihdamı konusunda belirli muafiyetlerin getirilmesi,
- Özellikle ve acilen Hazırlık sınıflarına Kur’an-ı Kerim Okuma dersinin konulması gibi tekliflerle sona erdi.

Kapanışta ise Hitit İlahiyat Fakültesi’nden Yrd. Doç. Dr. Ömer Başkan Kur’an-ı Kerim tilavetinde bulundu.

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972 0.535.2986237	btatli@cu.edu.tr tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçoğlu	0.505.7549312	ihsancapcioglu@yahoo.com
	Hüseyin İzgi	0.312.2957653	hizgi@diyanet.gov.tr
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Murat Şimşek	0.543.3067681 0.286.2180537-1475	muratsimsek76@hotmail.com
Çorum	Mehmet Ümit	0.505.3777147 0.364.2346358	mehumit@gmail.com mehmetumit@hitit.edu.tr
Diyarbakır	Murat Özaydın	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263 0.442.2313628	saitkar@gmail.com
Eskişehir	Sezai Engin	0.543. 8570374	sezaiengin52@hotmail.com
Gümüşhane	Ahmet Öz	0.505.7639085	ahmetoz3@yahoo.co
Isparta	Adem Efe	0.533.4998944 0.246.2114543	ademefe45@yahoo.com ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Zişan Furat	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Halil İbrahim Delen	0.535.5225492	firasetiinsan@gmail.com
İzmir	Bülent Çelikel	0.232.4120113 0.506.3090729	bulent.celikel@deu.edu.tr
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkış	0.344.2110165 0.505.6707935	alpaslanalkis@gmail.com
Kayseri	Kadir Kan	0.506.3998435 0.352.4374937/31259	kankadir@hotmail.com
Malatya	Abdullah Çolak	0.505.9145680 0.422.3773540	acolak@inonu.edu.tr
	Ferda Kılınç	0.422.3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Muş	Murat Kayacan	0.538.3145526	dr.muratkayacan@gmail.com
Rize	Muhamme Nurullah Turan	0.538.5278094 0.464.2141120/2016	nurullaht@gmail.com
Sakarya	Ömer Faruk Akpınar	0.555.5594861 0.264.2955454	ofaruka@gmail.com
Samsun	Sümeyye Aydın	0.544.4553141 0.362.3121919	sumeyyeaydin1@hotmail.com
Sivas	Abdullah Demir	0.555.7232820 0.346.2191010/2191	abdillahdemir@hotmail.com abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Ömer Özdemir	0.537.4767037 0.414.3440020/1357	omer_ozdemir01@hotmail.com
Şırnak	Muzaffer Barlak	0.486.216 16 03	muzaffer_barlak@hotmail.com
Trabzon	Erkan Bebek	0.535.4083932	erkan_bebek61@hotmail.com
Van	Mustafa Akman	0.432.2251081	makman64@gmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.163.3431580	soyhun@hotmail.com