



DİNİ CEVAPLAR 2

Prof. Dr. Mehmet Hayri Kırbaşıoğlu | Prof. Dr. İsmail Yakıt
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün | Prof. Dr. Hüseyin Atay
Prof. Dr. İbrahim Aslan | Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk
Dr. Mustafa Tahir Öztürk | Prof. Dr. Sönmez Kutlu
Prof. Dr. Ahmet Akbulut | Prof. Dr. Hasan Onat
Prof. Dr. Süleyman Ateş | Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı
Prof. Dr. Caner Taslaman | Prof. Dr. İsrail Balcı
Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz | Mustafa İslamoğlu
Doç. Dr. Emre Dorman | Prof. Dr. Mahmut Ay
Prof. Dr. Mehmet Okuyan | Prof. Dr., M. Said Hatiboğlu
Doç. Dr., Rabiye Çetin | Tuncer Namılı
Prof. Dr., İbrahim Maraş







İstanbul Yayınevi

1. Baskı: Mart 2023

Eser Adı: Dini Cevaplar 2

www.dinicevaplar.com

 [instagram.com/dinicevaplarcom](https://www.instagram.com/dinicevaplarcom)
 [facebook.com/dinicevaplarcom](https://www.facebook.com/dinicevaplarcom)
 [twitter.com/dinicevaplarcom](https://www.twitter.com/dinicevaplarcom)
 [youtube.com/dinicevaplarcom](https://www.youtube.com/dinicevaplarcom)

Editör: Yasin Kara

Redaktörler: Berk Talha Güner ve Utku Seçkin Kaplan

Son Okuma: Rana Kaya

Kapak Tasarım: Eriha Basım

Sayfa Düzeni: ademşenel.com

ISBN: 978-605-72397-0-9

Baskı ve Cilt: Asya Basım Yayın Sanayi Tic. Ltd. Şti
15 Temmuz Mah. Gülbahar Cad. No: 62/B
Güneşli - Bağcılar - İSTANBUL
Tel: 0212 693 00 08
Sertifika No: 52508

Genel Dağıtım

İstanbul Yayınevi

Cağaloğlu Yokuşu Evren Han No:17 Kat:1 Daire:33

SİRKECİ – İSTANBUL

Tel: (0212) 522 22 26 - 0533 630 84 34 

www.istanbulyayinevi.net

bilgi@istanbulyayinevi.net

Bizi sosyal medya hesaplarımızdan takip edebilirsiniz.



DC

DİNİ CEVAPLAR 2

Prof. Dr. Mehmet Hayri Kırbaşıoğlu | Prof. Dr. İsmail Yakıt
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün | Prof. Dr. Hüseyin Atay
Prof. Dr. İbrahim Aslan | Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk
Dr. Mustafa Tahir Öztürk | Prof. Dr. Sönmez Kutlu
Prof. Dr. Ahmet Akbulut | Prof. Dr. Hasan Onat
Prof. Dr. Süleyman Ateş | Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı
Prof. Dr. Caner Taslaman | Prof. Dr. İsrail Balcı
Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz | Mustafa İslamoğlu
Doç. Dr. Emre Dorman | Prof. Dr. Mahmut Ay
Prof. Dr. Mehmet Okuyan | Prof. Dr., M. Said Hatiboğlu
Doç. Dr., Rabiye Çetin | Tuncer Namlı
Prof. Dr., İbrahim Maraş





Alanında yetkin akademisyenlerin ve entelektüellerin dini konularda en çok merak edilen sorulara vermiş oldukları Kur'an temelli cevaplara ulaşmak için YouTube kanalımızı yukarıdaki kodu okutarak ziyaret edebilirsiniz.

6 Şubat 2023 Gaziantep-Kahramanmaraş depremlerinde
vefat eden, yaralanan, yakınlarını ve evlerini kaybeden tüm
vatandaşlarımıza ithafen...

Vefat edenlere Allah'tan rahmet, yaralananlara şifa,
yakınlarını ve evlerini kaybedenlere sonsuz sabır diliyoruz.

İÇİNDEKİLER

Önsöz - Deprem kader midir? Kader nedir, ne değildir?	11
<i>Doç. Dr. Emre Dorman</i>	
Buhari ve Müslim'de niçin problemler, Kur'an'a veya birbirlerine zıt rivayetler var?.....	21
<i>Prof. Dr. Mehmet Hayri Kırbasoğlu</i>	
Hz. Muhammed gelini ile mi evlenmiştir?	35
<i>Prof. Dr. İsmail Yakıt</i>	
Cin nedir? Cinler insanlara zarar verebilirler mi?.....	41
<i>Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün</i>	
Miraç nedir? Peygamberimiz Hz. Musa'nın teşviki ile Allah ile pazarlık yapmış mıdır?	71
<i>Prof. Dr. Hüseyin Atay</i>	
Levh-i Mahfûz nedir?.....	77
<i>Prof. Dr. İbrahim Aslan</i>	
Paylaşmayan bir dünyanın mutlu ve huzurlu olamayacağını ilanı.....	87
<i>Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk</i>	
Batı'nın İslam ve Türkiye siyasetindeki temel Teo-Stratejisi: Misyonerlik	107
<i>Dr. Mustafa Tahir Öztürk</i>	

Mehdinin ve velinin “Karizmatik Otoritesi” ve “Temsil Yetkisi” sorunu.....	135
<i>Prof. Dr. Sönmez Kutlu</i>	
İslam’da ırkçılık yoksa neden akaid kitaplarında “hilafet Kureyş’tendir.” yazıyor?	189
<i>Prof. Dr. Ahmet Akbulut</i>	
Peygamberimiz Hz. Ali’yi halife seçmiş midir? Gadir-i Hum olayı nedir?.....	205
<i>Prof. Dr. Hasan Onat</i>	
İslam’a göre Yahudi ve Hristiyanlardan da cennete gidenler olabilir mi?	209
<i>Prof. Dr. Süleyman Ateş</i>	
Regl dönemindeki kadınlar, namaz, oruç, tavaf gibi ibadetleri yapabilir mi? İslam’da regl dönemindeki kadına yasak olan nedir?	213
<i>Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı</i>	
Kur’an’da dağların anlatımı ve modern bilimin verileri	221
<i>Prof. Dr. Caner Taslaman</i>	
Bedir savaşında Müslümanlar ile beraber melekler de savaşmış mıdır?	245
<i>Prof. Dr. İsrâfil Balcı</i>	
Haremlik-Selamlık oturma düzeni İslam’ın emri midir? Kadının sesi erkeğe haram mıdır?	263
<i>Prof. Dr. Yunus Vehbi Yavuz</i>	
Kadere imanın hakikati nedir?	269
<i>Mustafa İslamoğlu</i>	

Şefaât nedir? Kur'an'a göre peygamberimiz hesap günü şefaât edecek midir?	291
<i>Doç. Dr. Emre Dorman</i>	
Hz. Muhammed'in duyuşal (hissi) mucizeleri var mıdır?.....	297
<i>Prof. Dr. Mahmut Ay</i>	
Kur'an'a abdestsiz dokunulabilir mi? Vakıa Suresi 79. ayet abdestten mi bahsetmektedir?	305
<i>Prof. Dr. Mehmet Okuyan</i>	
Kur'an ve sünnet ışığında Hz. Peygamber'in gayba muttali olması	309
<i>Prof. Dr. M. Said Hatiboğlu</i>	
İnsan ontolojisi bakımından necislik: Tevbe 9/28 örneği	321
<i>Doç. Dr. Rabiye Çetin</i>	
Kur'an'da kısas ölüml değil, hayati bir ilke.....	369
<i>Tuncer Namlı</i>	
Din dilinin Türkçeleştirilmesi meselesi.....	383
<i>İbrahim Maraş</i>	

ÖNSÖZ

DEPREM KADER MİDİR? KADER NEDİR, NE DEĞİLDİR?

“Görür de halini insan, fakat bu derbederin; nasıl günahına girmez tevekkülün, kaderin? Sarılmadan en ufak bir işinde sebeplere, başarıya ulaşabilmeyi düşünme bir kere. Ahmaklığın normal sınırları aştı, yeter! Ekilmeden biçilen tarla nerde var? Göster! Senin anladığın “Kader” dine iftiradır; tevekkülün, hele, zarar içinde zarardır.”¹

Dini ve felsefi konulardaki tartışmalarda insanların en çok kafasını karıştıran soruların başında kader ve özgür irade meselesi gelmektedir. Deprem gibi doğal afetler ya da tren veya maden kazaları gibi kazalar söz konusu olduğunda da aynı şekilde akla ve gündeme gelen konuların başında kader meselesi gelmektedir. Bu yazıda özellikle kader kavramı üzerinde durulacak, kaderin Kur’an’daki kullanımını ile Kur’an dışı kaynaklar ve insanların algılarındaki kaderin neye karşılık geldiği tartışılacaktır.

Hiç kuşkusuz dini bir konuyu doğru anlamak ve dini kavramların içini doğru doldurabilmek için Kur’an’a başvurmadan

1 Mehmet Akif Ersoy, Safahat, Hazırlayan: A. Vahap Akbaş, Beyan Yayınları 2015, s. 501.

başka çıkar yol yoktur. Allah'ın dini; Allah'ın kitabından öğrenilebilir. Dolayısıyla Allah'tan geldiği haliyle arı, duru din için ölçü insanların dini konulardaki kabul ve yorumları değil doğrudan Allah'ın kitabı Kur'an-ı Kerim'dir. Âlemlere rahmet peygamberimiz Hz. Muhammed'in de tabii olduğu tek yol budur.

Kur'an ayetlerinin ortaya koymuş olduğu gerçeklere rağmen dini bir söylem geliştirmek ya da dini bir kabulü benimsemek söz konusu değildir. Bunu yapan birinin Kur'an'a rağmen peygamberimizin izinden gittiğini iddia etmesi de geçerli değildir. Hüküm Allah'ındır ve Allah hükmünde kimseyi ortak kılmamıştır. Dini konularda pekâlâ farklı görüşler olması mümkündür. Ancak bu, her görüşün eşit biçimde doğru ve gerçek olduğu anlamına gelmeyecektir. Sözü dinleyip en güzeline uyabilmek için en güzelin ne olduğunun bilinmesi gerekir.

Bu kısa girişten sonra şimdi kader kavramının ne anlama geldiğine dikkat çekilmesi yerinde olacaktır. Maalesef halk arasında ve geleneksel dini literatürdeki bazı kaynaklarda çok yanlış anlatıldığı için insanlar tarafından doğru bilinen yanlışlardan biri de kader meselesidir. Kur'an'dan hiçbir dayanağı olmamasına rağmen, insanın özgür iradesini yok sayan bir kader anlayışı hâkim görüş haline gelmiştir. Halk arasındaki kader anlayışı özetle ifade etmek gerekirse, Allah'ın zaten ezelden her şeyi takdir etmiş olduğu bir çeşit alın yazısıdır. Kulun Allah'ın takdir etmiş olduğu karşısında herhangi bir tasarrufu ya da seçimi söz konusu değildir. Dolayısıyla herkes kaderine razı olmak durumundadır. Her ne kadar küllî ve cüzî irade şeklinde sınıflamalar yapılıyorsa da esasen kader meselesinden anlaşılan kısacası budur.

Bu yüzden halk arasında "Kader kurbanı", "Kader mahkûmu", "Kötü kader", "Kaderin oyunu", "Alın yazısı", "Bu benim kaderim"

şeklinde ifadelere sıklıkla denk geliriz. Oysa bunları ifade etmek esasen şunu söylemektir: “Bu benim kendi seçimim değil, Allah’ın benim için önceden takdir ettiği.”

İnsanın özgür iradesini hiçe sayan bu tarz bir kader anlayışını ortaya çıkışı ve benimsetilmesinin arkasında tarihsel olarak siyasi nedenlere dayalı bir anlayış olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla konu ile ilgili tartışma ve anlaşmazlık teolojik boyutun ötesinde siyasi arka plana dayalıdır:

“Hz. Peygamber’den sonra Müslümanlar önce siyasi, sonra dini ve daha sonra da ilmi alanda yanlış istikamete sürüklenmişlerdir. Müslümanlar arasında siyasetten kaynaklanan çatışmaları değerlendirmekte zorlanan Müslüman zihin, geçmişi; yani sahabe ve tabiîn dönemini kutsayarak, siyasetten kaynaklanan bu iç savaşların faturasını kadere; yani Allah’a kesmiştir. Söz konusu olayların kader olduğunu ileri sürerek ideal nesilleri sorgulama alanının dışına çıkarmıştır. Yönetici sınıf bundan çok memnun olmuş, bu konudaki faaliyetleri desteklemiştir. Özellikle siyasi meşruiyet sıkıntısı çeken Emevi yönetiminin, hicr 100. yılında Halife Ömer bin Abdülazîz’in hadislerin toplanıp kayda geçirilmesi emrini vermesiyle Hz. Peygamber referanslı hadis borsası oluşturulmuştur. Bu demektir ki Hz. Peygamber’in vefatının ardından Arap siyasi kültürü, Benî Sa’ide’de devletin yönetimine ve dine el koymuştur.”²

Oysa kader kelimesi Kur’an’da genellikle, kıymet, değer, miktar (ölçü), süre, güç/kudret gibi anlamlarda kullanılır. Ancak hiçbir ayette Allah’ın ezelden insan için belirlemiş olduğu ve kişinin özgür iradesini ve tercihini yok sayan bir tür alın yazısı ya da kadercilik anlamında kullanılmaz. Kur’an’da bu

2 Ahmet Akbulut, Müslüman Kültürde Kur’an’a Yabancılaşma Süreci, OTTO 2017, s. 12

tarz bir iman esası bulunmaz. Şayet kadere imandan söz edilecekse ancak Allah'ın benzersiz kudretine ve evreni yarattığı düzen ve ölçüye iman etmekten söz edilebilir. Allah'ın kulları için takdir ettiği şeyler kulları zorunluluk altında bırakan bir tür mahkûmiyet değildir. Aksine kader kelimesi Kur'an boyunca insanın iradesinden bağımsız olan olay ve planlamalar için kullanılır. Örneğin Allah'ın gökten suyu belli bir ölçüye göre indirmesini ifade etmek üzere kullanılan kader kelimesi bu ayette "ölçü, yasa" anlamında kullanılmıştır.³

Yine başka bir ayette benzer şekilde ve yakın bir anlamda insanın ana rahminde belli bir süreye kadar kalışını ifade etmek için kullanılan kader kelimesi burada da "süre, zaman ölçüsü" manasında kullanılmıştır.⁴ Allah'ın her dışının neye gebe kaldığını, rahimlerin neyi eksiltip neyi artıracığını bildiği çünkü bunun da bir ölçüye bağlı kılındığını vurgulayan ayette de bir ölçü şeklinde kullanıldığı görülebilir.⁵ Kur'an'da da dikkat çekildiği gibi her şeyin hazineleri yani kaynağı Allah'ın yanındadır ve Allah bu kaynağı belirli bir kadere yani ölçüye göre indirmiştir.⁶ Başka bir ayette ise Allah tarafından peygamber olarak görevlendirilen Hz. Musa için Allah'ın seçimi, tercihi ve hükmü anlamında kendisi için takdir edilen zamanın gelmesinin, kader kelimesi ile ifade edildiği görülmektedir.⁷ Bilindiği gibi peygamberlik insanın kendi iradesi ile tercih edebileceği

3 Gökten bir kaderle/belli ölçüde bir su indirdik de onu yeryüzünde durdurduk. Elbette ki biz, onu gidermeye de gücü yetenleriz! **Müminun Suresi 18**

4 Bilinen bir ölçüye/süreye kadar. **Murselat Suresi 22**

5 Allah her dışının neye gebe olduğunu, rahimlerin neyi eksiltip neyi artıracığı bilir. O'nun katında her şey bir ölçüye bağlıdır. **Rad Suresi 8**

6 Hiçbir şey yoktur ki, hazineleri bizim yanımızda olmasın. Ama biz onu ancak belirli bir ölçüde/bir kaderle indiririz. **Hicr Suresi 21**

7 Ve seni çeşitli sınavlarla sınav yaptık. Sonra yıllarca Medyen halkı içinde kaldın. Sonra takdimimiz gereği şimdi buradasın ey Musa! **Taha Suresi 40**

bir görev ve sorumluluk değildir. Benzer şekilde başka ayetler de örnek olarak gösterilebilir.⁸

Ayetler açık bir biçimde her şeyin Allah tarafından bir kader yani bir ölçü ile yaratıldığına dikkat çekmektedir.⁹ Örnek verilen ayetler Allah tarafından yaratılan evrende herhangi bir şeyin başıboş, gelişigüzel, ölçüsüz ve hesapsız olmadığı gerçeğine dikkat çekmekte ve Allah'ın takdirine iman etmenin bu anlamda bir iman olması gerektiğini açık bir şekilde göstermektedir. Kur'an'da sünnetullah olarak geçen ve Allah'ın yolu, yöntemi ve yasasını ifade eden kullanıma baktığımızda da neden sonuç ilişkisine bağlı ilkelerin Allah tarafından bir kader yani şaşmaz bir ölçü ile belirlendiği ifade edilmektedir.¹⁰

Peki, bu durumda deprem gibi doğal afetleri kader olarak açıklamak isabetli midir? Depremin Allah'ın doğaya koymuş olduğu yasaların bir sonucu olarak yaşanması Allah'ın doğa için takdiri yani bir anlamda doğanın kaderidir. Deprem olması gerektiği için vardır. Doğanın kendisinde olanın olmamasını istemek, imkânsızı istemek demektir. Bu durumda insanın kaderi yani insan için takdir edilen şey bu gerçek karşısında ne yapacağı, hangi tedbirleri alacağı, kısacası Allah'ın en büyük ayeti olan aklını nasıl kullanacağıdır. Kötü olan deprem değildir, deprem gerçeğine rağmen bu gerçeği hiçe sayar şekilde hareket etmektir. Allah'ın kullarına zulmetmesi söz konusu

8 Rad Suresi 17; Hicr Suresi 21; Zuhur Suresi 11; Şura Suresi 27; Ahzâb Suresi 38; Bakara Suresi 236

9 Şüphesiz ki biz her şeyi bir ölçüyle yarattık. Kamer Suresi 49. Benzer Mesajlar: Rad Suresi 8; Furkan Suresi 2; Rahman Suresi 7-8; Âla Suresi 2-3.

10 Daha önce gelip geçmişlerde de Allah'ın yolu, yöntemi buydu. Allah'ın emri, belirlenmiş bir kadedir/ölçüdür. Ahzâb Suresi 38

olmadığı için deprem gibi doğal afetleri insanların cezalandırılması gibi algılamak mümkün değildir.¹¹

Kur'an ayetlerinde hemen her topluma mutlaka bir elçi gönderildiği ve o toplumların elçiler vasıtasıyla uyarıldıklarını haber vermektedir.¹² Aynı zamanda doğru yolda olanın kendi iyiliği için doğru yolda olacağı, azgınlık edip sapanınsa kendi kötülüğü için sapacağı hatırlatılırken bir elçi göndermeden hiç bir topluma azap edilmeyeceği de hatırlatılmaktadır.¹³ Dolayısıyla bir toplumun helak edilmesi için mutlaka onlara bir elçi gelmiş ve Allah'ın mesajlarını onlara iletmış olması gerekir.¹⁴ Çünkü Allah, gerçeklerden habersiz olan bir toplumu asla haksız yere yok etmez.¹⁵ Allah, ıslah ediciler olarak iyi ve güzel davranan ve barış içinde yaşayan bir toplumu helak etmez.¹⁶ Çünkü ayetlerde Allah bir topluluğu doğru yola ilettikten sonra, sakınıp korunacakları şeyleri kendilerine açıklamadıkça

11 Şüphesiz ki Allah zerre kadar haksızlık etmez. (Kulun yaptığı iş) iyilik olursa (Allah) onu katlar (kat kat artırır) ve katından bir de büyük bir ödül verir. Nisa Suresi 40

12 Andolsun ki, Biz, her topluma, Allah'a kulluk etmeleri ve tağuttan (ısyandan, azgınlık ve zorbalıktan) uzak durmaları için bir resul gönderdik. Nahl Suresi 36

13 Kim doğru yola ulaşırsa, sadece kendi iyiliği için doğru yola ulaşmış; kim de saparsa, kendi aleyhine sapsın olur. Hiçbir (günah) yüklüsü, başkasının (günah) yükünü yüklenemez. Biz bir elçi gönderinceye kadar (kimseye) azap ediciler değiliz. İsrâ Suresi 15

14 Senin Rabbin, memleketleri/medeniyetleri, ana merkezlerinde kendilerine ayetlerimizi okuyan bir resul göndermedikçe helak etmez. Biz; ülkeleri/medeniyetleri, halkları zulme sapsadıkları sürece helak etmeyiz. Kasas Suresi 59

15 Gerçek şu ki: Rabbin, gerçeklerden habersiz bir beldenin halkını haksız yere asla yok etmez. Enâm Suresi 131

16 Rabbin, o memleketleri, halkı düzelticiler (ıslah ediciler) oldukları halde, haksızlıkla yok etmez. Hud Suresi 117

onları yoldan çıkmış saymayacağına dikkat çekilmiştir.¹⁷ Dolayısıyla helak edilen toplumlar mutlaka azgınlık edip haddi aşan ve zulme bulaşan toplumlardır. Üstelik bir toplumun helak edilmesi toptan bir şekilde yok edilmesi yani geriye hiç kimsenin kalmayacak biçimde ortadan kaldırılması anlamına gelir.¹⁸ Dolayısıyla her hangi bir afeti, Allah'ın bir cezası ya da helak olarak görmek doğru değildir.

İnsanlar kendi hatalarının bir sonucu olarak kendi kendilerine haksızlık ederler.¹⁹ Üstelik ayetler başımıza gelen musibetlerin kendi ellerimizle kazandıklarımız yüzünden geldiği ancak buna rağmen Allah'ın bunların birçoğunu affettiğini hatırlatır bizlere.²⁰ Allah insanı topraktan yaratmış ve onu toprağı imar edecek yetenekler ile donatmıştır.²¹ Oysa insan, varoluş amacını unutarak kendi elleri ile yapıp ettiklerinden dolayı karada ve denizde bozgun çıkmasına sebep olmuş ve Allah'ın emanetine gerektiği gibi sahip çıkmamıştır.²² Ayetten de görüldüğü

-
- 17 Allah, bir kavmi doğru yola ilettikten sonra, sakınıp korunacakları şeyleri açıkça bildirmedikçe onları yoldan çıkmış saymaz. Allah her şeyi bilir. Tevbe Suresi 115
- 18 Görmediler mi ki onlardan önce yeryüzünde size vermediğimiz bütün imkânları kendilerine verdiğimiz, üzerlerine göğü (yağmuru) bolca gönderdiğimiz, (evlerinin) altından ırmaklar akıttığımız nice nesilleri helak etmiştik. Onları, günahları sebebiyle helak etmiş ve onların ardından başka nesiller yaratmıştık. En'am Suresi 6; Bak tuzaklarının sonu nasıl oldu! Onları da toplumlarını da toptan helak etmiştik! Neml Suresi 51
- 19 Onlara Allah haksızlık etmedi fakat onlar kendilerine yazık ediyorlar... Ali İmran Suresi 117; Şüphesiz ki Allah insanlara hiçbir şekilde haksızlık etmez fakat insanlar kendilerine yazık ederler. Yunus Suresi 44
- 20 Başınıza gelen herhangi bir musibet, kendi ellerinizle kazandıklarınız (yaptıklarınız) yüzündendir. (Allah) çoğunu da affeder. Şura Suresi 30
- 21 Sizi topraktan inşa eden ve size orayı imar etme yeteneği bahşeden O'dur. Hud Suresi 61
- 22 İnsanların elleriyle kazandıkları (yaptıkları) yüzünden karada ve denizde bozulma meydana geldi. Böylece (yanlış yoldan) dönsünler diye (Allah, onların yaptıklarının bir kısmını onlara tattırır. Rum Suresi 41

gibi belki vazgeçer ve gerçeği görürüz diye, kendi ellerimizle doğaya verdiğimiz zararların bir kısmına maruz kalmaktayız. Olası bir depreme uygun yapılmadığı için kaçınılmaz olarak yıkılan binaların sorumlusu deprem değil sorumluluğunu yerine getirmeyen ve sorumluluğunu yerine getirmesi gerekenleri gerektiği gibi denetlemeyen kişi ve kurumlardır. Dolayısıyla sadece yapanın değil bile bile göz yuman kişi ve kurumların da bu sorumluluğu üstlenmeleri gerekir.

Binaların sağlam bir zemin üzerinde ve usulüne uygun inşa edilmeleri gerekir. Bu hassasiyet gözetilmeden yapılan her bina ya da gerekli şartları taşımayan binaların yapımına göz yumulması her ne sebeple olursa olsun insanlık suçudur. Kur'an ayetleri benzersiz bir örnek üzerinden bu gerçeğe dikkat çeker ve binasını sağlam bir zemin üzerine inşa eden mi hayırlıdır yoksa yıkılacak bir uçurumun kenarına kuran mı diye sorar.²³

Kur'an'da, Dünya'nın bir ölçü ve denge içinde var edildiği, o dengede azgınlık etmememiz gerektiği ve yeryüzünün tüm canlılar için yaratıldığı hatırlatılmaktadır. Dolayısıyla yapılaşma konusunda sadece insanlara değil tüm canlılara karşı sorumluluklarımız olduğunu bilmemiz gerekir.²⁴

Yeryüzündeki kaplıcalar ile birçok mineral madde ve maddenler depremin bir ürünü olarak açığa çıkar. Deprem yerka- buğundaki hareketliliğin doğal ve kaçınılmaz bir sonucudur. İnsanın fıtratı olduğu gibi yeryüzünün de bir fıtratı vardır. Yeryüzünün fıtratına aykırı davranan insan yeryüzü karşısında yenik düşerek çaresizlik içinde kalır.

23 Binasını Allah'a karşı bir takvâ (duyarlılık) ve (Allah) rızası üzerine kuran kimse mi hayırlıdır, yoksa yapısını yıkılacak bir uçurumun kenarına kurup, onunla birlikte kendisi de cehennem ateşine düşen kimse(ninki) mi? Allah zalimler topluluğunu doğru yola ulaştırmaz. Tevbe Suresi 109

24 Ve gök. Yükseltti onu. Ve koydu şaşmaz ölçüyü, mizanı. Azgınlık etmeyin ölçü ve tartıda, saptırmayın mizanı. Ölçüyü titizlikle, adaletle koruyun ve hüsrana araç yapmayın mizanı. Yeryüzünü tüm yaratıklar için yarattı. Rahman Suresi 7-10

Demek ki yapılması gereken, depremi ortadan kaldırmaya çalışmak ya da onu yok saymak değil ona uygun davranmak, doğru çalışma ve planlamalar ile ona hazırlıklı olmaktır. Bu hazırlığı yaparken de bilimin ve teknolojinin verilerinden ve imkânlarından yararlanmak gerekir. Çarpık ve kaçak yapılaşmayı engelleyecek yasalar çıkarmak, depreme uygun ve yatay mimariyi esas alan yapılar inşa etmek, ancak yapıyor gibi görünmek değil tüm bunları ciddi anlamda uygulamaya geçirmek gerekir. Ovalara ve tarım arazilerine yerleşim yerleri kurmak depreme, dere yataklarına yerleşim yerleri kurmak da sel felaketlerine davetiye çıkarmak anlamına gelir ki bu da kendi elimizle kendimizi tehlikeye atmaktan başka bir şey değildir.²⁵

Bunun yanında evrendeki herhangi bir şeyin Allah'ın bilgisi ve takdiri dışında hareket etmesi hatta ayetin ifadesiyle Allah'ın bilgisi haricinde bir yaprağın dahi yere düşmesi söz konusu olmadığını hatırlamak gerekir.²⁶ Allah, yaratmış olduğu her şeye bir var oluş amacı belirlemiş, yarattıklarını en güzel biçimde düzene koymuş, her şeyi en ince ayrıntısına kadar takdir etmiş ve yol göstermiştir.²⁷ Allah'ın muhteşem sanatının bir yansıması olan evrende her şey bir ölçü iledir.²⁸

25 Allah yolunda infak edin (verin)! (Bunu yapmayarak) kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın!2 (Her türlü) iyiliği yapın! Şüphesiz ki Allah iyilik yapanları sever. Bakara Suresi 195

26 Gaybın anahtarları O'nun yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde olanı da bilir. O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. Toprağın karanlıklarındaki bir dane, yaş ve kuru her şey apaçık bir Kitap'ın içindedir. En'am Suresi 59

27 Rabbinin yüce adını tesbih et. O ki yarattı ve düzene koydu. O ki takdir etti ve yol gösterdi. A'la Suresi 1-3

28 O sabahı yarıp çıkarandır. Geceyi bir sükûnet, Güneş'i ve Ay'ı bir hesap ölçüsü kılandır. İşte bunlar, mutlak üstün olanın, her şeyi bilen takdiridir. En'am Suresi 96

Önemli olan bu ölçü ve dengeyi gözeterek bilimin verilerini ve bilim insanlarının uyarılarını dikkate almaktır. Aksi durumda yaşanan felaketlerin sorumluluğundan kaçabilmek için bu felaketlerin faturasının Allah'a ya da kadere kesilmesi, kişi ve kurumların kendilerini kandırarak Allah'a iftira etmelerinden başka bir şey değildir.

Doç. Dr. Emre Dorman²⁹

29 Doç. Dr. Emre Dorman, Acıbadem Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü

BUHARİ VE MÜSLİM'DE NIÇİN PROBLEMLİ, KUR'AN'A VEYA BİRBİRLERİNE ZİT RİVAYETLER VAR?¹



Mehmet Hayri Kırbaşoğlu

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hadis Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Şu dört hususu göz önünde bulundurmadan bu soruya cevap vermek sağlıklı sonuçlara götürmeyecektir: İlki bu kitabın Kur'an, İncil, Tevrat vd. gibi kutsal bir kitap olmadığıdır.² İkincisi ise bu eserin H. III. yy'daki bir İslam aliminin yaptığı ilmi bir çalışma, bir hadis rivayetleri derlemesi olduğudur. Üçüncüsü bu eserin müellif tarafından kaleme alınmış olan orijinal müellif nüshası elimizde mevcut değildir. Dördüncüsü, bu eser ve yazarı hakkında tabakat, menakıp ve hadis araştırmalarına dair eserlerde verilen bilgilerden ziyade ve öncelikli olarak bizzat eserin kendisini inceleyerek değerlendirme yapmaya çalışmak en ilmi ve güvenilir olanıdır.

Bu dört ilke ışığında beraberce bu soruya cevap vermeye, daha doğrusu cevabı aramaya çalışalım:

- 1 Bu mülakat YouTube kanalımızdaki şu videonun kitap formatına göre düzenlemiş halidir: "https://www.youtube.com/watch?v=5Xe_7R5fbFg"
- 2 لا یسلم کتاب من الغلط إلا القرآن
"Kuran'dan başka hiçbir kitap hatadan kurtulamaz." -İbn Teymiyye

Buhari ve Müslim'in hadis kitapları için, Arapça ve Türkçede de yer bulan yaygın bir ifade vardır: "Allah'ın kitabından sonra en sahih/sağlam kitap". Yirmi-yirmibeş -belki daha da fazla- zaman geçmiş olabilir.³ Kayseri'de bir Buhari sempozyumu yapılmıştı. Bu konu üzerine Ankara İlahiyat Fakültesi'nden bir hocamla ciddi bir tartışmaya girmiştik. Biz bu cümlenin sorunlu olduğu kanaatini savunmuştuk. Çünkü Allah'ın kitabıyla Buhari, Müslim kategorik olarak birbiriyle mukayesesi mümkün olan kitaplar değildir. Birisi Allah'ın kelamı, vahiy; öbürü ise insan eseridir. Dolayısıyla bu ikisinin mukayesesi en baştan yanlıştır. Elbette hadis kitaplarını kendi içinde mukayese edip bir kitap hakkında "hadis kitaplarının en sağlamı, en sahihi" diyebilirsiniz. Ancak "Allah'ın kitabından sonra en sağlam kitap." dediğiniz zaman, bu kitapları Kuran ile aynı kategoride kabul etmişsiniz demektir ki çok tehlikeli bir şeydir bu. Dolayısıyla Kuran ile aynı kategoride ve mahiyette olmayan herhangi bir kitabı mukayese etmek İslami gelenek içinde bile doğru değildir. Burada Kur'an ayrı bir kategoridir. Çünkü Allah'ın kelamıdır. Onun sağlam ya da çürük olma gibi bir problemi yoktur. Bu nedenle bütün Müslümanlar; Şiisi, Sünnisi, Zeydisi, İbadişi, Mutezilisi hatta klasik dönem ve çağdaş dönemi ile elimizdeki bütün mezhepler, ekoller, akımlar nezdinde bu mushafın Hazret-i Peygambere gönderilen vahiylerin tamamını içerdiği konusunda bir ittifak vardır. Hatta Batı'daki çalışmalarda bile bugün bu kitabın Tevrat, Zebur ve İncil gibi kutsal kitaplardan bir kitap olduğu, Hazreti Peygambere nâzil olmuş, o döneme

3 Editör Notu: Hocamız muhtemelen Büyük Türk İslam Bilgini Buhari Sempozyumu (Kayseri, 1987)'dan bahsetmektedir. İlgili sempozyum 1996 yılında kitaplaştırılmıştır: *Köker, Ahmet Hulusi. Büyük Türk-İslâm bilgini Buhâri, 811-869: uluslararası sempozyum: 18-20 Haziran, 1987. No. 22. Erciyes Üniversitesi, 1996.*

ait bir kitap olduğu kanaatini kabule olan rağbet hızla artıyor ve buna dayanarak da İslam'ı, Peygamberi anlama çabaları sergileniyor. Yani, Kuran tarihi bir belge olarak artık Batılı araştırmacılar tarafından da otantik addediliyor.

Ama hadis kitaplarının durumu böyle değildir. Dolayısıyla bu mukayese, bu ifade bence sorunludur. Biz yirmi-yirmi beş sene önce zaten bunun tartışmasını yapmıştık.

Peki Buhari'de olsun, Müslim'de olsun, Ebu Davud'da olsun, Ahmed b. Hanbel'de olsun, birbiriyle çelişen, Kur'an ile çelişen veya Peygamberimizin (meşhur) sünnetiyle çelişir görünen rivayetlerin alınmasının sebebi nedir? Sebebi çok açıktır. Aslında yazarların bu noktada çok da fazla bir kusurları yoktur. Kusur, bizim bu kitaplara olan yüceltici, kusursuz görmeye eğilimli bakış açımızda ortaya çıkmaktadır. Halbuki bu gibi hadis derlemeleri yapan ulema evvela, kendilerinden önce, Hazreti Peygamberden aktarılan, ona ait olduğu ileri sürülen, ona nispet edilen, toplumda ve tedavülde olan ne varsa ulaşabildikleri rivayetleri kaybolmasın diye topluyorlar. Akabinde sahih olmasını şart koşmadan hadis ilmi açısından ciddiye alınabilecek, incelemeye değer gördükleri rivayetleri kayıt altına almaya çalışıyorlardı. Bunun neticesinde Ahmed b. Hanbel'in "*Müsned*"i, Abdurrazzak'ın "*Musannef*"i, İbni Ebi Şeybe'nin "*Musannef*"i gibi dev eserler meydana geliyordu. Bu eserlerdeki rivayet sayısı kimi zaman yirmi, otuz, kırk bin gibi muazzam sayılara ulaşır. Rivayet olarak sadece Peygamberimize ait olanları değil, sahabe ve tabiinden gelen, çoğunlukla şahsî görüşleri içeren rivayetler de toplanırdı.⁴ Bu, toplanan rivayetlerin hepsinin sahih/sağlam/

4 O kadar ki İbn Ebi Şeybe'nin "*el-Musannef*"inde Hz. Peygamber'e nispet edilen merfû rivayetler sayısal olarak sahabe, tabiin görüşlerine dair rivayetler yanında azınlıkta kalmaktadır.

güvenilir/doğru anlamında gelmiyordu tabii ki. Sonra iş toplanan rivayetleri daha sıkı bir incelemeden geçirme ve özetleme safhasına geliyor. Özellikle kütüb-i sitte (meşhur altı hadis kitabı) kendinden önceki bu dev hadis (rivayet) literatürünün bir özeti sayılır. Hatta Sahih-i Buhari örneğinde bu husus açıkça ifade bile edilir. O yüzden de dikkat ediniz Buhari'nin hadis kitabının tam adı içerisinde “muhtasar” kelimesi geçer:

el-Câmi ‘u’l-musnedü’s-sahîhu’l-**muhtasar** min umûri Rasûlillâh
sallallâhu ‘aleyhi ve sellem ve sunenihi ve eyyâmih⁵

Belli ki bu eser, kendinden önceki literatürü özetliyor. Özetlerken de kendince en sağlam, en güvenilir olduğuna inandığı rivayetlere yer veriyor. Ancak en nihayetinde bu seçimin Buhari'nin içtihat ürünü olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim benzer bir derleme yapmış olan Muslim'in kanaati Buhari'den pek çok konuda farklıdır. Mesela Buhari'nin kendisinden hadis aldığı üç yüz, dört yüze yakın raviden (rivayetçi) hadis (rivayet) almıyor. Muslim bir nevi şunu demek istiyor Buhari'ye: “Ey Buhari, sen bunların hadislerini alıyorsun ama aslında bunlar hadisleri alınacak seviyede adamlar değil”. Aynı şekilde Buhari de Muslim'in kendisinden hadis aldığı dört yüz, dört yüz elli raviden (rivayetçiden) rivayet almıyor. O da lisan-ı hal ile aslında benzer bir şey diyor: “Ey, Muslim bunların sen alıyorsun rivayetlerini ama bunlar aslında rivayetleri alınacak kalitede adamlar değil”. Bu anlamda Müslim ve Buhari'nin ravilere (rivayetçilere) bakışı oldukça farklıdır. Bu muhaddislerin her birisi kendi çabalarını

5 E.N.: muhtasar kelimesi özet demektir. Sahîhu'l-Buhârî'nin tam ismi şu eserden alıntılanmıştır: *Nevevi, Mâ Temessü İleybi bâceti'l-kârî li-Sahîbi'l-İmâmî'l-Bubârî (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 39.*

ve içtihadını ortaya koymuştur. Şahsi kanaatler ise başkasını bağlamaz. Yani siz Buhari'nin bu kitabında, doğru güvenilir diye tercih ettiği hadisi onun tercihini onaylarsanız, alırsanız; onaylamazsanız, almak zorunda değilsiniz. Nitekim geçmişte de öyle olmuştur.

Örnek verecek olursak Hanefiler, Buhari'de sahih olarak bilinen pek çok rivayet ile amel etmemişlerdir. Neden? Çünkü bir hadisin onların sistemine göre delil olabilmesi için taşıması gereken şartlar, Buhari'nin şartlarından çok farklıdır. İsmail Hakkı Ünal hocamızın *İmam-ı Azam'ın Hadis Anlayışı* kitabında Hanefilerin kıstaslarının farkları ile ilgili belki yirmiye yakın sebep zikrediliyor⁶. Bu kıstaslara göre bir hadisi dikkate alabilmemiz için sadece isnadının sağlam olması yetmiyor. Hatta Kur'an'a uygun olması da yetmiyor. Çok farklı gerekçeler var, çünkü bunlar uygulayıcı adamlar, sistem kurucu insanlar. Dolayısıyla bir rivayetin Buhari'nin eserinde olması da tek başına onu herkesin kabul etmesi için yetmiyor.

Öte yandan pek çok rivayet gerçekten gözden geçirmeye muhtaç görünmektedir. Hatta öyle rivayetler vardır ki oldukça sorunludur. Birkaç örnek vermekte yarar var ki okurlarımızın da merakı giderilsin. Mesela miraçla ilgili rivayeti ele alalım. Elbette burada Miraç olayı ile ilgili tartışmalara girmek istemiyorum⁷. Çünkü hadis rivayetlerinin tartışmaya en açık konusunun bu olduğu bile söylenebilir. Yani rivayetlere ve yorumlara bakıldığında o kadar çok soru ve sorun ortaya çıkmaktadır ki: Miraç bedenen mi oldu, ruhen mi? Mekke'de mi

6 Ünal, İsmail Hakkı, İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu. "Diyaret İşleri Başkanlığı Yayınları." (1994).

7 E.N.: Bu konu Hüseyin Atay Hocanın başlığı altında irdelenmiştir. Detaylı bilgi için ilgili başlığa göz atabilirsiniz.

oldu, Kudüs'te mi? Bu vb. hususlarda ve rivayetlerdeki detaylar konusunda inanılmaz ihtilaflar var. Bu hususlarda biri diğerini tutan iki rivayeti bulmak bile hayli zordur. Lakin bunlardan daha enteresan bir konu var:

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ

Sonra yaklaştı ve iyice sarktı. Öyle ki araları yayın iki ucu arası kadar veya daha az kaldı.

Kur'an 53:8-9

Burada “Sonra yaklaştı ve iyice sarktı.” (Kuran 53:8) ayetinde yaklaşan, sarkan nedir? Bütün tefsirciler istisnasız bunun Cebrail olduğunu söylerler. Bir tek Buhari bunun Allah olduğunu söylüyor⁸ ki bu yüzden kıyametler kopuyor. Buhari hala en ağır eleştirileri bu yorumdan dolayı alır, çünkü bu Allah'ı insan biçimli/antropomorfik tanımlayan bir yorumdur. Mesela burada bir hata olduğunda kuşku yoktur.

Bir başka örnek olarak “Peygamberimizin kendisinden sonra vefat eden eşi kimdir?” sorusuna başta Müslim olmak⁹ üzere siyer ve megazi müelliflerinden “Zeyneb bint Cahş b. Riâb el-Esediyye” cevabı alınırken sadece Buhari el-Câmi ‘u’s-sahîh’inde “Sevde bint Zem’a b. Kays el-Kureşiyye” ismini vererek diğer müelliflerle çelişip tek kalmaktadır¹⁰. Ancak burada daha ilginç başka bir husus daha vardır ki Buhari’nin

8 el-Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl (ö.256/870), *el-Câmi ‘u’l-Musnedu’s-Sabîhu’l-Muhtasar* (nşr.), I-VI, Dâru İbn Keşîr, Beyrut 1407/1987, VI, 2730.

9 Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (ö.261/875), *el-Musnedu’s-Sabîhu’l-Muhtasar bi Nakli’l-‘Adl ‘ani’l-‘Adl ilâ Resûlillâh* (nşr. Heyet), I-VIII, Dâru’l-Cil, Beyrut, VII, 144.

10 el-Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl (ö.256/870), *el-Câmi ‘u’l-Musnedu’s-Sabîhu’l-Muhtasar* (nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır), I-IX, Dâru Tavki’n-Necât, Beyrut 1422H, II, 110.

et-Târîhu'l-’evsat adlı eserinde Hazreti Peygamberden sonra ilk vefat eden eşinin “Zeyneb bint Cahş b. Riâb el-Esedîyye” olduğu rivayet edilmektedir¹¹. Böylelikle çelişkinin sırf Buhari ve diğer müellifler arasında değil, Buhari’nin kendi eserleri arasında da bulunduğu görülmektedir. Bunlar gibi pek çok rivayet klasik dönemde eleştirilmiştir.

Böylesi bir durumun iki sebebi olabilir:

- 1- Buhari de insandır hata yapabilir. Hatasızlık Allah’a mahsustur. Dolayısıyla bunlar gayet normaldir. Bana göre bütün bu hatalara rağmen diğer hadis kitaplarıyla kıyaslandığında; yine de onun çalışması oldukça başarılı sayılır, başarılı olarak değerlendirilebilir.
- 2- Gerçekten bu rivayetler Buhari’nin kendi yazdığı orijinal nüshada olmayabilir. Çünkü bugün bizim elimizde sadece Buhari-Müslim’in değil, hadis kitaplarımızın hiçbirisinin yazarı tarafından, onun kaleminden çıkmış nüshası yok. Bugün dünya kütüphanelerindeki; Süleymaniye’deki, Kahire’deki, Şam’daki, Bağdat’taki kütüphanelerdeki hadis kitaplarının yazmalarının büyük kısmı oldukça geç dönemlerin yani suyunun, suyunun suyu diyebileceğimiz nüshalar. Bu çelişkiler kopyalamalar esnasında da ortaya çıkmış olabilir, bilmiyoruz.

Yine de elimizdeki Buhari’nin nüshasında kabulü mümkün olmayan hatalar olduğu aşikardır. Bunları derli toplu olarak ilk defa, Buhari’nin en önemli şerhlerinden bir tanesini yazan, İbn Hacer “*Fethu'l-Bari*” adlı eserinin birinci cildinde tam bir objektiflikle vermiştir. Sonraları şöyle bir savunma

11 el-Buhârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl (ö.256/870), *et-Târîhu'l-’Evsat* (nşr. Mahmûd İbrahim Zâyed), Mektebetu Dârît-Turâş, Kahire 1397/1977, s. 49.

yapmıştır muhafazakâr ulema (hala Türkiye’de de, Arap dünyasında da böyle): “Evet, tarih boyunca Buhari’nin pek çok hadisi veya bazı ravileri pek çok açılardan eleştirilmiştir. Ama İbn Hacer bu itirazlara, bu eleştirilere tek tek cevap vermiştir.” Bu söylemi analiz etmek için Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde şu anda Diyarbakır İlahiyat’ta hocamız olan Prof. Dr. Mehmet Bilen hocamız bir doktora tezi yaptı. Tez, *İbn Hacer’in Buhari Savunusu* diye de yayınlandı. Orada İbn Hacer’in Buhari’yi savunmak için, ki hayatını Buhari’yi savunmaya adanmış bir ilim insanıdır, yaptığı savunmaların yüzde elli civarında başarılı olduğu ama kalan yüzde ellinin de o kadar başarılı olmadığı ortaya çıktı. Bugün piyasada da var, okuyabilir okuyucular. Dolayısıyla Buhari’nin kitabının diğer kitaplardan kitap olma bakımından hiçbir farkı yoktur. Sadece Buhari’nin kitabında doğru rivayetlerin oranı daha fazla, problemli rivayetler ise azdır. Diyelim ki İbn Mace’nin “*Sünen*”ine gelince, orada yanlış veya problemli rivayetlerin oranı Buhari’ye göre daha fazladır. Bazı kitaplar var ki tamamen problemli veya uydurma-çürük rivayetlerden geçilmiyor; mayın tarlası gibi olan hadis kitapları da var. Dolayısıyla biz hadis kitaplarına genel bir bakış açısı sunmak durumundayız. Ben şunu öneririm okurlarımıza, İbn Teymiye’nin çok güzel bir sözü var, bunu derslerimizde öğrencilerimizle de paylaşıyoruz:

فَلَا يَسْلَمُ كِتَابٌ مِنْ الْعَلَطِ إِلَّا الْقُرْآنُ¹²

Kuran dışında hatasız bir kitap yoktur.

12 İbn Teymiye, Ebû'l-‘Abbâs Ahmed b. ‘Abdulhalim el-Harrânî (ö.728/1328), *Mecmû‘ u'l-Fetâvâ - İbn Teymiyye* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım), Mecme‘ u'l-Melik Fehd, Medine 1416/1995, s. 72.

Dolayısıyla Buhari'nin de hatalı olduğu yerler vardır, Müslim'in de vardır, Tirmizi'nin de vardır, Nesai'nin de vardır, İbn Mace'nin de vardır, Ahmet bin Hanbel'in de vardır, herkesin vardır. Lakin bu hatalar her ilim adamının başına gelebilecek olan, kastı aşan hatalardır. İşte bu yüzden Buhari'yi bir kutsama nesnesi yapmamak lazım. Ne Buhari "*Sahib*"inde herhangi bir yerinde kitabının eleştirilemez, aşılamaz, kutsal bir kitap olduğunu iddia etmiştir, ne de tabakat kitaplarında kendisinin böyle bir iddiada bulunduğu nakledilmiştir. Buhari ilk yazdığında ne kendisi kitabına böyle adeta bir kutsal kitap gibi, bir mushaf gibi bakıyordu, ne de Müslümanlar. Bu, zaman içinde oluşan bir iddia. Bu konuda da çalışmalar var. Hatta kendisi kitabını yazdığında zamanının üç hadis otoritesi hala hayattaydı: Ahmed bin Hanbel, Yahya bin Main ve Ali bin el-Medini. Bunlar cerh ve tadilde, hadis konusunda bir söz söylediklerinde her şeyin bittiği isimler. Buhari hadislerini onlara gösteriyor, onlar da onaylıyor veya reddediyorlar. Bu durum bize gösteriyor ki, eleştirilemez olmadığını Buhari'nin kendisi de kabul ediyor, çağdaşı diğer hadis otoriteleri de. Daha sonraki dönemlerde de Buhari'ye eleştiriler devam ediyor. İbni Hacer'in kitabından zaten bahsettik. En sistematik olarak eleştiren isim ise Darekutni. O gerçekten çok büyük bir muhadistir. O bu konuda *el-İlzâmât ve't-Tettebbu'* diye müstakil bir kitap yazıyor. İsnat açısından, ravi açısından, başka açılardan Buhari'yi eleştiriye tabi tutuyor. Daha sonra kelamcı Gazali'nin bile -bakın Gazali, Cuveyni, meşhur kelam uleması- bunların bile Buhari'deki birçok hadise eleştirileri var. Daha ağır eleştiriler ise Fahreddin Razi'den geliyor. Aynen şöyle diyor *Esâsu't-takdîs* adlı kitabında:

Buhari ve Müslime gelince elbette onlar gaybı bilmiyorlardı. Bilakis onlar da içtihat ediyor ve güçleri nispetinde hadisleri kavramaya çalışıyorlardı. Hz. Peygamberin zamanından bizim yaşadığımız zamana kadar olmuş olayları bildikleri inancına gelince; bunu akıllı hiçbir kimse söylemez. Sonuç olarak bizler onlar hakkında ve kendilerinden rivayette buldukları kimseler hakkında hüsnüzanda bulunuyoruz. Bununla birlikte isnadının Hz. Peygambere dayandırılması mümkün olmayacak kadar hata ve yanlış içeren bir haberi gördüğümüz zaman, bu haberin, mühlitler tarafından uydurulup, muhadisler arasında yayılan haberlerden olduğu hükmüne varırız. ...Rasulullah (s.a.v.)’dan bu haberleri duyanlar, bunları Rasulullah (s.a.v.)’ın söylediği lafızlarla yazmamışlar, bilâkis ilim meclislerinde bir şeyler işitmiş yirmi veya daha fazla yıl geçtikten sonra işittikleri şeyleri rivayet etmişlerdir. Her kim bir mecliste konuşulanları tek bir defa dinler de yirmi otuz yıl sonra onları rivayet ederse, işittiği lafızların aynıyla onları rivayet etmesi mümkün değildir. Bu, zaruri olarak bilinen gerçeklerdendir. Durum böyle olunca, bu lafızlardan herhangi birinde bile, bunun Rasulullah (s.a.v.)’ın lafızlarından olmadığı, bilakis bunların ravilerin lafızlarıyla belirlendiği, kesin olarak ortaya çıkar. Hâl böyleyken nasıl olur da bir ravinin ilim meclisinde cereyan eden şeyleri yazdığı kesin kabul edilebilir? İlim meclisinde bir söz işiten biri, yazmadığı veya her gün tekrar etmediği hâlde o sözü yirmi otuz yıl sonra hatırlamaya kalkışırsa, o kişinin işittiği o kelâmdan çok şey unutacağı ya da o sözün nazmını, tertibini ve terkibini karıştıracığı açıktır.¹³

Açık ve net bir şekilde söylüyor bakın Fahreddin Razi. Bence doğru olan da budur. Çünkü niye? Buhari, Müslim

13 Râzî, Fahreddin. "Allah'ın Aşknlığı (Esâsu't-takdis fi ilmi'l-keâm), çev." İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık) (2017), s.196-197.

kelamcı değil. Yani o konuda eğitim almış değil. Hadisçilerdeki bu formasyon eksikliğinden dolayı, çalışmalarını isnat ağırlıklı olarak yönlendirmeleri sebebiyle bazı kelamî hatalar çıkabilir. Dolayısıyla, gerek Mehmet Bilen hocamızın kitabını¹⁴ gerekse Fuat Sezgin hocamızın kitabını¹⁵, bu iki kitabı Buhari'yi tanımak için mutlaka ve mutlaka okurlara öneriyorum. Bilhassa Sezgin'in kitabını ki 1956 yılında yayınlandı, yani benimle yaşıt bir kitap aslında. Ankara İlahiyat Fakültesi yayınlarındandır. Buna rağmen ne Arap dünyasında ne Türkiye'de ne de Batı'da bu kitap halen aşılmış değildir. Bu kitap bizler için büyük bir nimettir. Rahmetli Fuat Sezgin Hoca hep başka çalışmalarla tanınıyor ama bu çalışması da en az bilim tarihine dair çalışmaları kadar önemlidir. Bence Buhari ve Müslim denildiği zaman zaten mutlaka okunması gereken üç, dört kitap var, ben bunları okuyuculara mutlaka öneriyorum:

- 1- Fuat Sezgin'in "*Buhari'nin Kaynakları*",
- 2- Mehmet Sait Hatipoğlu hocamızın "*Bazı Müslüman Alimlerin Buhari, Müslim'e Yönelik Eleştirileri*" adlı yazısının yer aldığı "*Hadis Tedkikleri*" kitabı,
- 3- Mehmet Bilen'in "*İbn-i Hacer'in Buhari Savunusu*" kitabı,
- 4- Salih Özer, Sabri Kızılkaya'nın "*Hadis Literatürü Araştırmaları*" kitabı, orada Buhari, Müslim ile ilgili bir antoloji var,
- 5- Son olarak da İngilizcesi olan okurlarımız için Buhari bugünkü kutsal mevkiye adeta teberrük edilen bir muska haline getirilme süreçlerini inceleyen Jonathan

14 Bilen, Mehmet, İbn Hacer'in Buhari Savunusu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara (2013).

15 Sezgin, Fuat. "Buhari'nin Kaynakları" Kitâbiyât, Ankara (2000).

Brown'un "*The Canonization of Al-Bukhârî and Muslim: The Formation and Function of the Sunnî Hadîth Canon*" diye bir kitaptır.

Özellikle son söylediğim çok güzel bir çalışma. Bu kitaba göre Buhari-Müslim'i ve eserlerini bugünkü mevkiye çıkararak, meşhur eden, adeta kutsal bir kitap haline getirenler Şafii hadişçilerdir. el-Hâkim en-Nisaburi, el-Beyhakî ve diğerleri gibi hadişçiler hangi çabalarla Buhari'yi bugünkü mevkiine getirdi? Bu vb. soruların cevaplarını kitapta görebilirsiniz.

Dolayısıyla Buhari ve Müslim'in kitaplarındaki hadis rivayetlerine eleştirilerin çağdaş dönemde de klasik dönemde de varlığı bir realitedir. Çağdaş dönemde örnek verecek olursak, Ebu Reyeye sempaticanı olduğunu tahmin ettiğimiz ama kim olduğunu tam bilmediğimiz Seyyid Sâlih Ebû Bekir'in *el-Advâ' u'l-Kur'ânîyye fi'ktisâhi'l-ehâdisi'l-İsrâ'îliyye ve tathîri'l-Buhârî minhâ* diye bir kitabı var. Bu kitap 120 tane Buhari hadisinin Kur'an'a aykırı olduğu iddiasıyla yazılmıştır. Bazı eleştirileri çok önemli gerçekten. Yani tamamı bir tarafa itilecek gibi değil. Malezya'da, İngiltere'de ve başka dillerde Buhari'deki rivayetlerle ilgili eleştirel bakış açısıyla yazılmış pek çok eser var.

Bu noktada şunu da ifade etmekte fayda olabilir: Gerek klasik gerekse çağdaş dönemde Buhari ve Muslim'in Sahih'lerinde eleştirilere konu olan rivayetlerin sayısının, bu iki kitaptaki toplam rivayet sayısına oranla çok fazla olmadığını da belirtelim. İyimsen bir oranla bile bu tür problemleri rivayetlerin oranlarının yüzde on-on beş arasında seyrettiğini söylemek mümkündür. Bu ise her iki hadis aliminin de on üzerinden sekiz buçuk-dokuz veya yüz üzerinden seksen beş-doksan oranında, gayet başarılı işler ortaya koydukları anlamına gelmektedir.

Bu açıdan ortada problem yoktur, problem bazı çevrelerin bu iki kitaba ve müelliflerine yüz üzerinden yüz puan vermek istemeleridir ki, İbn Teymiyye'nin de açıkça ifade ettiği gibi bu mümkün değildir. O halde hadis kaynaklarına romantik, yüceltici ve kutsayıcı değil de ilmi bir zihniyetle yaklaşacak olursak, yüzyıllardır sürüp gelen bu tür kısır tartışmaların üstesinden gelmemek için hiçbir sebep yoktur.

Sonuç olarak, bizim burada Buhari eleştirilsin, eleştirilmesin noktasından çıkmamız lazım. Kesinlikle eleştirilebilir, nitelikim klasik dönemde de çağdaş dönemde de eleştirilmiştir. Ancak yapılan/yapılacak eleştirinin bilimsel esaslara uygun olup olmadığını tartışmamız lazım. Kuru kuru savunmak da yanlış, kuru kuru eleştirmek de. Buhari, Müslim veya hadis konusunda, sünnet konusunda yapılan eleştirileri bilimsel zemine çekmek zorundayız. Bunun da yolu bu kitaplarla ilgili bir görüşü olan varsa gelir, master tezi yapar, doktora tezi yapar, kitap yazar, kitabını yayınlar, uzmanlığını gösterir, tartışılır, adım adım ilerler. Ama bu konu birçok kez bir ideoloji veya iman-küfür meselesi haline geliyor. Bu bence Buhari'ye yapılacak en büyük kötülüktür. Onu kutsamak, ona yapılacak en büyük kötülüktür. Zira kendisinin böyle bir iddiası olmamıştır. Mesela Ahmed bin Hanbel'in nispeten böyle bir iddiası var ama Buhari hiçbir zaman böyle bir iddiada bulunmamıştır. O tam bir tevazu içerisinde, hocasının nasihati üzerine, herkes dev kitapları kullanamayacağı için böyle sağlam rivayetlerden oluşan özet bir kitap hazırlamaya çalışmıştır. Ama dediğim gibi bu seçiminde başka kitaplarla mukayese edildiğinde başarılı olması, onun sıfır hatalı bir kitap yazdığını göstermez. Sahih-i Buhari sıfır hatalı bir kitap değildir. Ama bu kitabın diğer pek çok hadis koleksiyonuyla mukayese edildiğinde gayet

başarılı olduğu, onun diğer hadis kaynaklarındaki fevkalade problemleri pek çok rivayeti kitabına almamakla eserinin kalitesini arttırdığını söylemek de hakşinaslık gereğidir.

Son söz olarak başta İbn Teymiyye'den sık sık alıntılanmış "Allah'ın kitabı dışında hatasız bir kitap yoktur" sözünü gerek genel olarak hadis kaynaklarına gerek özel olarak Buhari ve Muslim'in eserlerine bakış açımızın belirlenmesinde esas almak gerektiğini söylemek yerinde olacaktır.

HZ. MUHAMMED GELİNİ İLE Mİ EVLENMİŞTİR?¹



İsmail Yakıt

Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi (E.) Öğretim Üyesi

İslam dünyasında asırlardır devam edegelen yanlış yorum ve tercümelemler sebebiyle ortaya çıkan bu soru günümüzde Ateist ve Deistlerin dilinden düşürmediği bir iddihadır. Maalesef, bu peygambere yapılan en büyük bühlanlardan biridir. O Kuran'ın *usvetun hasenetun* (çok güzel bir örnek) olarak tavsif ettiği, vasıflandırdığı, her bakımdan en güzel örnek olan bir peygamberdir. Bu kadar yüce bir insana, bizim kendi örfümüze göre -her örfte ayrıdır belki ama- en ayıp olan şeylerden biri olan “geliniyle evlenmek” gibi bir iftira yapılabilir mi?

Peki, o zaman ne yapmak lazım? Bu konu benim yıllardan beri üzerinde araştırma yaptığım konulardandır. Mealimde de bunu uzun uzun ifade ettim². Efendim, bir kere konu nereden kaynaklanıyor? Konu, dikkatsiz yapılan bütün tercümelemlerden, yorumlardan kaynaklanıyor. Orada kullanılan³ kelime اَدْعِيَهُمْ

- 1 Bu mülakat YouTube kanalımızdaki şu videonun kitap formatına göre düzenlemiş halidir: “<https://youtu.be/q0nZ3XP6ZX8>”
- 2 Prof. Dr. İsmail Yakıt Hoca'nın “Kur'an-ı Hakîm Meâlî Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu” mealinde Ahzâb Suresi 37. ayetin açıklamasına bakmanızı öneririz.
- 3 Ahzab Suresinin 37. ayetinde.

(ed'iyâ-ihim)'dir. اَدْعِيَاءُ (ed'iyâ) kelimesi الدَّعِي (ed-da'iyy) kelimesinden gelir. Bu, üç kişi için verilen bir tabirdir:

- 1- Gayrimeşru bir çocuğu, bir babaya nispet etmek.
- 2- Ait olmadığı bir kabileden bulunmak, o kabileye sonradan katılmak. Yani aslında aslen o kabileden değil ama sonradan o kabileden olmuş.
- 3- Bir de nesep bakımından birisine yamamak, yani babası dışında birine yamanmış.

Bunun Hazreti Zeyd'e ait olan kısmı, ait olmadığı bir kavmin içinde bulunup birisinin himayesinde, korumasında bulunmak demektir. Bu bağlamda اَدْعِيَاءُ (ed'iyâ), الدَّعِي (ed-da'iyy) kelimesi davetten gelir, çağırılmaktan gelir. Yani **“birisinin himayesi”** ve buyruğu altında olmak demektir. Çünkü Arapça'da evlatlık, الدَّعِي (ed-da'iyy) kelimesiyle değil, تَبْنَى (te-benni) kelimesiyle ifade edilir. Bir de “Allah'a çocuk isnat ettiler.” mealindeki ayette de yer alan اِتَّخَذَ وَلَدًا (ittehaze vele-den) kalıbı kullanılır.

Peki, Hazreti Zeyd kimdir? Zeyd, aslen Yemenli fakat Kuzey Arabistan'a yerleşmiş Kelb kabilesinden biridir. Çocukluğunda annesiyle bir başka yere giderken baskına uğrarlar ve annesi de kendisi de esir olur. Akabinde Mekke esir pazarında satılırlar. Kim alır onu? Hazreti Hatice'nin amcasının oğlu Hakem bin Hizam. Daha on, on iki yaşlarındadır, küçük yani, onu satın alır. Hazreti Hatice'nin hizmetini, çarşı pazar işlerini, gel git işte ayak işlerini görsün diye onu hediye eder. Hazreti Hatice Zeyd'in ahlakını, dürüstlüğünü, sevimliliğini, çocukluğunu sever. Böylece Zeyd, Hazreti Hatice'nin terbiyesiyle büyür. Sonra Hazreti Hatice, yıllar sonra Peygamber Efendimizle evlenince Peygamber Efendimize Zeyd'i hediye eder. O zamanlar tabii

konu ile ilgili henüz ayet gelmediği için köleler hediye edilebiliyor, alınıp satılabiliyor vesaire. Peygamberimiz de onu da bağışlamış, azat etmiştir ama aynı zamanda himayesi altına almıştır. Bu durumdan dolayı (ed-da'iyy) kelimesini evlatlık diye tercüme ediyorlar. Bilakis, himayesi altına almıştır, olay budur. Ve zaten hukuken evlatlık olması mümkün değil. Çünkü Hazreti Peygamber'den sadece beş yaş küçüktür. Yani Peygamber Efendimiz 40 yaşında ilk vahiy aldığında Hazreti Zeyd 35 yaşındadır⁴, Hazreti Zeyd ilk Müslüman olanlardandır, bilirsiniz. Dolayısıyla tabii ki de Peygamberimiz onu özgürlüğüne kavuşturdu, azat etti. Ama o Peygamberimizden ayrılmak da istemedi. Hatta Hazreti Zeyd'in amcasıyla babası ceplerine onun diyetini koyup yola düştüklerinde Zeyd'i kurtarmak istemişler. Akabinde çoktan azat olduğunu öğrenmişlerdir. Babası ve amcası Zeyd'e "Hadi gidelim." Dediklerinde ise o, "Hayır, Ben peygamberimizin yanından ayrılmak istemiyorum." demiştir. Bizzat kendisi babası ile amcasını geri çevirmiştir. Yani baba gelip "Ben senin babanım." dediğinde "Baba gerekiyorsa Peygamberim var." demiştir. Bu denli Peygamberimize bağlı, onun himayesinde olan, onun buyruğunda olan bir kişidir. Evlatlık olarak değil. Çünkü mirasa girmesi lazım. Peygamberimiz belki onun miras almasını da istemiştir. Çünkü orada yalnız, kimsesi yoktu.

Asıl mühim olan şudur ki Peygamberimiz Zeyd'i halasının kızı Zeynep ile evlendiriyor. Fakat Zeynep tabii Haşimoğullarından, bir Kureyşlidir. Yani bugünkü tabirle konuşacak olursak; bir aristokrat. Zeyd ise Kelb Kabilesi'nden, yıllarca esarette kalmış, alınmış, satılmış özgeçmişinde kölelik olan biridir.

4 İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' (ö.230/845), *et-Tabakâtu'l-Kubrâ* (nşr. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ), I-VIII, Beyrût, 1410/1990, III, 34.

Arap örfünde ise geçmişinde kölelik olan biriyle aristokrat yapılı birinin, yani hür birinin evlenmesi mümkün değil. Böyle bir şey yok örfte. Onun için Hazreti Zeynep ile sürekli sorun yaşamıştır. Ama Peygamberimizin niyeti cahiliyeden gelen bu Arap örfünü yıkmaktı. Çünkü kölelik kavramını İslamiyet kabul etmez. Allah'a teslimiyetten başka bir yere teslimiyeti kabul etmeyen bir din bu. Özellikle, Muhammed Suresi'nde kölelerin karşılıklı ya da karşılıksız serbest bırakılması istenmiştir:

(Ey inananlar!) İnkâr edenlerle (savaşta) karşılaştığınız zaman, derhâl boyunlarını vurun! Sonunda onları sindirdiğinizde/çökerttiğinizde sınıksız bağlayınız/onları esir alınız. Artık bundan sonra (esirleri) **ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıveriniz**⁵. Savaş sona erinceye kadar böyle yaparsınız. Şayet Allah dileseydi elbette onlardan intikam alırdı. Fakat sizi birbirinizle denemek için böyle yapıyor. Allah yolunda öldürülenlere gelince, Allah onların yaptıklarını boşa çıkarmaz [yudillü].

Dolayısıyla köleliğin tamamen kaldırılması, kölelerin diğer insanlarla eşit ve aynı haklara sahip olması lazımdır. Peygamberimiz de bunu yerleştirmek istiyor ve halasının kızı Zeynep'in nikahını kendi kıyıyor. Yok efendim, Peygamberimiz Zeynep'i banyo yaparken görmüş, Zeynep sarışın bir entari giymişmiş de bilmem neymiş de Peygamberimizin gönlü kaymış da... Bu uydurmalar ya müsteşriklerin ya da gayrimüslimlerin İslam'a yönelttikleri iftiraldan başka bir şey değildir. Peygamberimiz Zeynep'in nikahını bizzat kendi kıyıyor. Eğer kendi evlenecek

5 Bu ayet kölelik düzenine son verilmesi gerektiğini ifade ediyor. Esirler artık bundan böyle fidye karşılığı veya fidyesiz salıverilecek. Bu işlemler elbette savaş sona erdikten sonra yapılacaktır. (Meal ve açıklama İsmail Yakıt Hocanın Mealinden alınmıştır.)

olsaydı Zeyd ile nikahını kıymadan Zeynep ile kendisi evlenirdi. Nitekim zaten o devirde çok eşlilik hayatı var. Çok eşlilik daha sonra kısıtlanıyor. Ama o dönemde bir yasak yoktu. Peygamberimiz nikahı kıyıyor ama Zeynep'in ilişkideki üstün konumu Zeyd'i sürekli baskı altında tutuyor. Zeyd ise sürekli rahatsız oluyor ve Efendimize geliyor "Ya Resulallah, işte ben Zeynep ile yapamıyorum, beni hakir görüyor, beni tersliyor, beni aşağılıyor." minvalinde sözler sarf ediyor. Peygamberimiz de ayıp olmasın, "Ya bak kendi eliyle böyle bir şey yaptı, bunları evlendirdi ama geçinemiyorlar." demesinler diyerek sürekli Zeyd'i ikna edip geri yolluyor ama evlilik yürümüyor. Nihayetinde boşanırlar. Fakat boşanınca ne oldu? Zeynep'in gururu çok kırıldı. Oklar Peygamberimize de doğrulmaya başladı. Zira Zeyd ve Zeynep'i Peygamberimiz evlendirmişti ama evlilik uzun sürmedi. Yani insanlar Peygamberimize -haşa- eli uğursuz gibi bakmaya başladılar. Dolayısıyla Cenab-ı Hak burada her iki onuru da koruma, düzeltmek bakımından böyle bir müdahalede bulundu. Çünkü Zeynep çok büyük bir iş yaptı, köleye "Evet" demesiyle Cenab-ı Hakk'ın hoşnutluğunu kazandı. Evet geçinemediler, ayrıldılar ama başlangıçta yıllardır mümkün olmayan bir geleneği yıktığı için Cenab-ı Hakk ona bir lütuf olarak Peygamberin kendisi ile evlenmesini istedi. Nitekim Zeynep, Hz. Peygamberin diğer hanımlarına: "Sizi Peygamber efendimizle aileleriniz evlendirdi ama beni ise Allah Teâlâ evlendirdi" demiştir⁶.

Dolayısıyla konu ile ilgili son söz olarak şunu diyelim, Zeyd peygamberimizin evlatlığı değildir ki Zeynep gelini olsun. Zeyd peygamberimizin himayesinde, emri ve buyruğu altında olan biridir. Zeynep ise Zeyd'in boşandığı eski eşidir,

6 (Buhari, Tefsir, 33/36)

yani artık dışarıdan biridir. Velhasıl, Peygamberimiz boşanmış bir kadınla evlendi ve bunun da hiçbir sakıncası yoktur. Ama siz Zeyd için “evlatlığı” dersiniz dolayısıyla Zeyneb de gelinliği olur. Buradan da yine peygambere -sözüm ona- bir iftira atmış olursunuz. O bakımdan maalesef asırlardır devam edegelen bu yanlış tercüme ve yanlış yorumlar, kavram analizleri yapılmadan yapılmıştır. Kur’an’ın bütünlüğü içinde konular ele alınmamıştır. Bunun vebalini herhalde bu tefsiri, bu yorumu yapanlar çekecektir diye düşünüyorum. Yani bunu, bu şekilde de düzeltmek lazım. Kuran’a göre Zeyd, Peygamberimizin evlatlığı değil; himayesinde, buyruğunda bir zattır.

Ahzab Suresinin 37. ayetinin meali şöyledir:

(Ey Peygamber!) Hani sen, Allah’ın kendisine nimet verdiği/lütufta bulunduğu ve senin de kendisine iyilik ettiğin/azat ettiğin kimseye; “Eşini (nikâhında) tut/boşama, Allah’a karşı sorumluluk bilincinde ol” diyor, Allah’ın açığa çıkaracağı şeyi insanlardan çekinerek [tahşâ] içine atıyordun. Oysa kendisinden çekinmene daha layık olan Allah’tır. Zeyd eşiyle ilişkisi kestiğinde onu seninle evlendirdik ki, himayenizdeki-lerin [ed’iyâ’ikum] ilişkilerini kestikleri eşlerini nikâhlama hususunda inananlara bir zorluk/hukuki bir engel olmasın. Allah’ın emri böylece yerine geldi.

CİN NEDİR? CİNLER İNSANLARA ZARAR VEREBİLİRLER Mİ?¹



Şaban Ali Düzgün

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kalam Ana Bilim Dalı
Öğretim Üyesi

“Allah’ı bırakıp da yakınlık kurdukları varlıklar (ilahlar) kendilerine yardım etseydi ya! Aksine onları yüzüstü bırakarak uzaklaşıp kayboldular. Zira varlığına inandıkları şeyler düzmece ve uydurma şeylerdi.” (Abkâf 46:28)

Cin: Etimolojik ve Semantik Tahlil

C-n-n kökünden cins isim olan *cin* (الجنّ) lafzı, fiil olarak bir şeyi duyulardan gizlemek -*cenne*, *yecünnü* (aktif form)- anlamında kullanılmaktadır. Gece karanlığının gelip her şeyi görünmez kılması bu anlamdadır.² *Cenne*, *yecinnü* (pasif form) olarak kullanıldığında ise örtülmek ve kaplanmak anlamına gelmektedir. Her iki anlamıyla da *cin*, görünmeyen ve bize yabancı olan varlıkların genel cins ismi olarak kullanılmaktadır.

Cin kelimesinin görünmezlik, gizlilik ve yabancılık anlamı; kelimenin Arapçadaki kullanımını ve Kur’an’da geçtiği yerler

- 1 Düzgün, Şaban . “DİNSEL ve MİTOLOJİK YÖNLERİYLE CİN ve ŞEYTAN ALGIMIZ”. KADER Kalam Araştırmaları Dergisi 10 / 2 (Temmuz 2012): 11-30. Kaynakça ve metnin orijinali için: (<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/179828>)
- 2 Bu kullanımın örneği Enâm 6: 76. ayette şöyle geçmektedir: “Gece karanlık basınca (İbrahim) bir yıldız gördü...”

incelendiğinde belirginleşmektedir. *Görünmezlik* özelliği sebebiyle, melek dâhil varlığına inanılan ama görülemeyen varlıklar *cin* kapsamındadır. R. İsfehâni'nin tanımlamasıyla, bu anlamda her melek cindir ama her cin melek değildir.³ Bu kelimenin bir kullanımı da; Arapların tanımadıkları insanlara cin demeleridir.

Kapalı bir alanda olduğu için kalp, *cenân* olarak adlandırılır. Arap şiirinde de *cin*, kalp anlamında kullanılmaktadır. Aynı kökten *tecennî* ise bir kişinin işlemediği bir suçla suçlanması anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda insanların başlarına gelen olumsuzlukları kendi fiziksel yahut zihinsel bozukluklarına yediremeyip cinlere bağlamaları, kelimenin işaret ettiğimiz anlamıyla örtüşmektedir.

Ayrıca *cân*, olağanüstü değişiklik anlamına da gelmektedir. Musa peygamberin elindeki asanın yılanı (*cân*) dönüş-tüğünü anlatan ayette kelime bu anlamda kullanılmaktadır (Neml 27:10). Korumucu kalkan anlamında *cünne* de bu kökten gelir (Mücadele 16. ayet bu anlamdadır).

Cennet yine aynı kökten türemiştir ve *fırdevs*, *adn*, *naîm*, *dâru'l-huld*, *me'vâ*, *darü's-selam*, *illiyîn* gibi farklı isimlerle anılan cennetler için şemsiye kavram görevi görmektedir. Cennet, yeşilliğinin her yeri kaplaması ve toprağı görünmez hale getirmesi dolayısıyla böyle isimlendirilmiştir.

Yine bu kökten *cenîn* ismi gelmektedir. Annesinin karnında görünmez bir şekilde kaldığı sürece (sekizinci hafta sonuna kadar) çocuk bu isimle anılmaktadır (Necm, 32). *Cenin* aynı zamanda ölüyü gizlediği için kabir anlamına da gelmektedir.

3 Râgıb İsfehâni, *Müfredât*, s.203.

Psikiyatride aklın ya doğuştan (*amentia*) ya da sonradan (*dementia*) bozulmaya uğraması anlamına gelen *ciinûn* da bu köktendir. İnsanın *hayal* ve *vehim* dünyasında dolaşması ve gerçek ile sanal arasında ayırım yapma yeteneğini kaybetmesi anlamında şizofreni, yine *ciinûn* kapsamındadır.

Kur'an bu varlık algılarında değişiklik yaratmayı amaçlamaktadır. Kur'an Arapların kavramlarıyla konuyu anlatmaya başlamakta, ama bu kavramları buldukları mitolojik seviyeden anlaşılabilir aklî bir seviyeye çekmektedir. Bunun için şöyle bir süreç takip edilmektedir;

İlk olarak, cinlerin semadan haber alıp kâhinlere ilham kaynağı oldukları söylenmektedir (Arapların cinlere ilişkin inancı dile getirilmektedir).

İkinci olarak, semadan mesaj almalarının imkânsızlaştırıldığı bildirilmektedir.

Son olarak, cinler aklî bir zemine çekilmekte ve mümin ve kâfir olarak tasnif edilmektedir.

Kur'an'ın Gaybî Varlıkları Anlatım Biçimi:

Gerçekler (Kıssa) ve Efsaneler (Ustûre)

Kur'an'ın gaybî varlıklara ilişkin anlatımının anlaşılmasının ön şartı, bu anlatım tekniklerini iyi kavramaktır. Kur'an'ın anlattığı olaylar ve kahramanlar ya tarihsel gerçekliklerdir ya da Kur'an'ın eski inançlara atıfta bulunması sebebiyle gündeme getirdiği halk inançları/ söylenceler/folklorik öğelerdir. Birer tarihsel gerçeklik olarak kıssaların yanında birer kurgudan/efsaneden (*esâtir*) ibaret olan olaylara da işaret edilmesi, gerçek olanla kurgu olanın birbirine karıştırılmasına yol açabilmektedir. Kur'an, yaşanmış tarihsel gerçekliklere *kıssa*, birer

kurgudan ibaret olan inançlara ise efsane/mitoloji (*esâtir*) adını vermektedir.

Kur'an'ın gaypla ilgili anlatımlarının, zaman içinde farklı coğrafyalarda yaygın folklorik efsanelerle karıştırılarak mitolojik birer anlatıma dönüştürüldüğüne şahit olmaktayız. Kur'an'ın isimlerini andığı varlıkların folklorik anlatımlarla birleştirilmesi, bu varlıkların ne kadar gerçek, ne kadar zihinsel⁴ ve ne kadar da kurgusal olduğunu sorgulamamızı gerektirmektedir.

Muhammed Abduh ve Reşid Rıza, cin ve şeytan gibi varlıkları, nefsî kuvvetler (*el-kuvve en-nefsiyye - psychic powers*) olarak kabul etmektedirler. Nasr Ebu Zeyd, bu iki âlimin yorumlarını Freud psikanalizini yansıttığı ve Kur'andan herhangi bir epistemolojik temeli olmadığını söyleyerek eleştirmektedir.⁵ Zeyd'e göre bu âlimlerin gaybî varlıklara ilişkin yorumlarında ana çabaları, din ve bilim arasında bir çatışmanın meydana gelmemesini sağlamaya dönüktür.

İslam öncesi Arap toplumunda şair ve kâhinlere ilhamı getirenin cin olduğuna inanılmaktaydı. İslam'dan önce göklerden haber alabildiğine ve şairlere, kâhinlere bilgi kaynaklığı yaptığına inanılan cinlerin, İslam'dan sonra göklere yaklaşamadıkları, böyle bir teşebbüs durumunda bir alev topu (*şihâb*) tarafından uzaklaştırıldıkları ve yakıldıkları söylenmektedir.⁶ Bu durumda cinin konumunda bir değişiklik olmaktadır. Daha

4 Bu zihinsel varlıklara el-ı'tibârât ez-zihniyye (zihinsel varlıklar/ kategoriler) adı verilmektedir. Paraleller ve meridyenler gibi. Bunların gerçeklikleri yoktur, itibari varlıklar kategorisindedirler. Zaman ve mekân konumlandırması yapmak için yarattığımız sanal varlıklardır. Sanaldırlar ama bunlarsız da açıklamalarımızı yapmamaktayız.

5 M. Nur Ichwan, Nasr Abu Zayd and Contemporary Qur'anic Hermeneutics, Yüksek Lisans Tezi.

6 Cin 72: 8, 9.

önce semadan haber aldığına inanılan cin, İslam'ın gelişiyle bu konumunu kaybetmektedir.

“Hâlbuki daha önce biz göğün bazı kısımlarında haber dinlemek için oturacak yerler bulup oturuyorduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse, kendisini gözetleyen bir alev bulur.”⁷

Kur'an-ı Kerim'in gelişinden sonra, cinlerin göğü dinleyip oradan bazı insanlara haber getirdiği iddiası, bu ayet-i kerimeyle yıkılmaktadır. Bunu takip eden ayet, Kur'an'ın cinlerle ilgili kanaatleri yıkışının hayırlı yeni bir döneme başlangıç teşkil ettiğine dikkatimizi çekmektedir:

“Bilmiyoruz ki yeryüzündekilere bununla bir kötülük mü murad edildi yoksa bir iyilik mi.”⁸

Allah'ın hikmetiyle planladığı bu yeni aşamanın, öncekinden daha iyi olacak şekilde planlandığında hiç şüphe yoktur. Aslında bu anlatımla Kur'an'ın bize söylediği şey; gelecekte yahut gayptan haber vermenin yolu olarak cinlere başvurmamanın, beyhude bir çaba olduğudur. Bir anlamda cinlerin gayptan haber alma iddialarını boşa çıkaran Kur'an, ayet-i kerimede anılan ateş topu (*şihab*) görevi görmekte ve cinlere atfedilen bu özelliklerin temelsizliğini ilan etmektedir.

Kur'an, Ahkaf sûresinin 29. ayetinde bahsedeceği cinlere gelmeden hemen önce (28. ayette), görünmeyen bu tür varlıklar hakkında genel bir kategori değerlendirmesi yapmakta ve insanların irrasyonel folklorik inançlarını doğrudan hedef almaktadır. Kur'an, cahiliye dönemi Araplarının (ve cahiliye zihninin hâkim olduğu her dönemde insanların) varlığına inandıkları ve yerine göre kendilerinden yardım dilendikleri, yerine göre korktukları görünmez varlıkların düzmece

7 Cin 72: 9.

8 Cin 72: 10.

olduğunu ilan etmekte, bu asılsız ümit ya da korku kaynaklarıyla alay etmektedir:

“Allah’ı bırakıp da yakınlık kurdukları ilahlar (varlıklar) kendilerine yardım etseydi ya! Aksine onları yüzüstü bırakarak uzaklaşıp kayboldular. Zira varlığına inandıkları şeyler **düzmece** ve **uydurma** şeylerdi.”⁹

İblis’in Cin ve Kâfir Olması

Çok iyi hatırlanacağı gibi, Allah meleklerle Adem için secdeyi emrettiğinde, meleklerin tamamı emre itaat etmiş, İblis ise bu emri sorgulamış ve secde etmemekte direnmisti.¹⁰ Meleklerle verilen emre bütün meleklerin uyup İblis’in karşı gelmesi, onun melekler içinde görüldüğü anlamına gelir. Melekler içinde olan İblis, secdeyi reddetmek sûretiyle *cin* olmuştur, (كان من الجن) yani *şer bir güce* dönüşmüştür.

Aynı şekilde Bakara 34. ayette de Adem için secdeyi reddeden İblis’in bu inkârı sebebiyle kâfir olduğu söylenmektedir (كان من الكافرين). Bu durumda Kehf 50. ayeti tercüme ederken *kâne mine’l-cinni*, ifadesinin “o cinlerdendi” şeklinde çevrilmesi doğru olmamaktadır. Eğer böyle tercüme edilirse, Bakara 35. ayetin de *kâne mine’l-kâfirin* “o kâfirlerdendi” şeklinde tercüme edilmesi gerekir ki, böyle bir çevirinin tutarsızlığı ortadadır. Dolayısıyla daha önce melekler içinde olan İblis, Adem’e secde etmemesi sebebiyle hem cin hem de kafir olmaktadır. Sonuç olarak bu ayetlerde *cinlik*, aynen kâfirlikte olduğu gibi bir varlığa sıfat olarak bulunmakta; ayrı bir varlığı göstermemektedir. Bu çerçevede İblis’in cin olması, kafir olması ve şeytan olması ondaki niteliksel değişimlere işaret etmektedir.

9 Ahkâf 46: 28.

10 Kehf 18.50.

Bu sahne, yeryüzünde seçkin bir varlık olarak hayat sürmesi için farklı bir donanıma kavuşturulan (ruh üflenen) insanın bu seçkinliğini reddeden varlık güçleri arasındaki mücadeleyi anlatan oyunun ilk perdesidir. Bu sahne gerçek olarak da alınabildiği gibi, mecazi olarak da yorumlanabilir. Mecazi olarak alındığında, insan olma mücadelesindeki en sıcak muharebelerin, insanın içindeki iyilik ve kötülük eğilimleri arasında yaşandığı söylenebilir. Bu durumda, doğumundan ölümüne kadar insan; iyi ve kötü, iman ile küfür, meleklik ile şeytanlık arasında var olan gerilimin hem öznesi hem de nesnesi konumundadır.

Cin Teriminin Bazı Ayetlerde İnsan Yerine Kullanılması

Kur'an'ın gelmesiyle birlikte, cinlerin artık Müslüman ve kâfir diye ikiye ayrıldıkları özellikle vurgulanmaktadır. Cinlerin mümin ve kâfir olarak adlandırılmaları onları, mitolojik bir unsur olmaktan çıkarıp, insani bir düzleme çekmek demektir:

Daha önce şairlere ilham kaynağı olarak gösterilen cinler Kur'anla birlikte, şeytan olarak anılmaya başlanmıştır. Böylece cinler kâfir cinler yani şeytanlar ve mümin cinler yani insanileşenler olarak adlandırılmıştır. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın mesajına kulak verip Müslüman olanlar ve ona kulak tıkayıp kâfir olanlar (şeytanlaşanlar) şeklinde bir tasnif söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla eskiden bilinen haliyle ortada cin kalmamaktadır.

“Cinler, biz hidayet rehberini işitince ona inandık, dediler. Kim Rabbine inanıp sığınırsa, ona korku yoktur. Kuşkusuz içimizde İslamı tercih eden de var, yoldan çıkan da. İslamı tercih eden, doğru yolu bulmuş demektir.”¹¹

11 Cin 72: 13-14.

“De ki: Bana cinlerden bir topluluğun Kur’an’ı dinlediği ve toplumlarına şöyle dediği vahyolundu: “Biz bizi şaşırtacak şeyler söyleyen bir Kur’an dinledik”. Bu Kur’an doğru yola ilettiği için biz ona inandık. Bundan böyle Rabbimize hiçbir şeyi ortak koşmayacağız. Şüphesiz Rabbimizin şanı çok yücedir. O asla eş ve çocuk edinmemiştir.”¹²

“Ey Peygamber! Biz cinlerden bir kısmını Kur’an dinlemek üzere sana yönlendirmiştik. Onlar gelip Kur’an’ı dinlemeye başlayınca birbirlerine, “Sessiz olun, dinleyelim” demişler, Kur’anın okunması sona erince de uyarmak üzere kavimlerine dönmüşlerdi. Döndüklerinde kavimlerine şöyle demişlerdi: “Ey kavmimiz! Biz Musa’dan sonra indirilen; önceki kitapları onaylayan, hakka ve doğru yola ileten bir kitap dinledik.”¹³

Cin Sûresi, Hz.Peygambere nübüvvetin 8. yılında, Taif dönüşünde nazil olmuştur. (Bu sûreyle) Hz. Peygambere, büyük sıkıntılara maruz bırakıldığı Taif’in ardından bir olağanüstülük yaşatılmakta ve o böylece teskin edilmektedir. Eşi Hatice’yi ve Amcası Ebû Tâlib’i kaybettiği hüznü yılında da, *İsra* sûresinin nüzülüyle kendisine böyle bir olağanüstülük yaşatılmıştı. Hz.Peygamberin zor zamanlarında yapılan bu müdahaleyle dayanma gücü artırılmakta, kendisine sabır aşılacaktır. Kur’an-ı Kerim bu tür müdahaleleri, *sekine* indirmek şeklinde kavramsallaştırmaktadır.

Benzer bir durumla bu sûrenin nüzulünde karşılaşmaktayız. Mekke’de yaşadığı hayal kırıklığını gidermek ve davetine kulak veren insanlar bulmak üzere yöneldiği Taif’te yanındakilerle birlikte kendisine reva görülen kötü muamele Hz. Peygamberi derinden etkilemiştir. Taif’ten dönüşü sırasında bu

12 Cin 72: 1-3.

13 Ahkâf 46: 29-30.

sûre nazil olmuş ve kendi halkının reddetmesine rağmen, hiç tanımadığı cinlerden bir grubun¹⁴ onu dinledikleri ve çağrısını kabul ettikleri söylenerek kendisine büyük bir moral desteği sağlanmıştı. Adı geçen cin grup Hz. Peygambere ayet örneklerinde de görüldüğü gibi, bizzat Allah tarafından bildirilmektedir: “Cinlerden bir grubu Kur’an dinlemek üzere sana yönlendirmiştik...”¹⁵

Mevlâna Muhammed Ali bu sûreye girişte, burada anılan cinlerin genel olarak peygamberin çağrısına o anda kulak verme imkânı olmayan ama gelecekte İslam’ın çağrısını kabul eden Arabistan dışındaki bütün halkları ifade ettiğini söyler ve ayetlerin gelecek muhteşem günlerin bir habercisi olarak anlaşılabilceğini ifade eder.¹⁶

Mevlâna Muhammed Ali Kur’an yorumunda, peygamberi dinleyip de gidip kendi halklarına bunu haber veren ve cin olarak anılan gruptan maksadın Yahudiler olduğu kanaatindedir. Burada anılan cinlerin, insanlar olduğu yönündeki kanaati daha önce dile getiren Kur’an yorumcuları da vardır. Bunların başında Taberî gelmektedir. Taberî bu pasajda anlatılan olayın, Mekke-Taif arasında küçük bir vahada meydana geldiğini aktarmaktadır.¹⁷ Taberî’ye dayanarak Elmalılı Hamdi Yazır, sûrede anılan cinlerden maksadın insanlar olduğu yönünde yorumda bulunur. Benzer şekilde Muhammed Esed de ayetin çevirisine düştüğü dipnotta, burada anılan cinlerin,

14 Hem Cin sûresinde hem Ahkâf Sûresinde, grup olduğunu anlatmak için (29. ayet) cinlerden bir nefer denmektedir. Nefer, Arapçada 3’ten 10’a kadar olan kişi sayısını bildirir.

15 Ahkâf 46: 29

16 <http://www.aaail.org/text/hq/comm/mali/72/c72s1.shtml>

17 Taberî, Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân, anılan ayetlerin yorumu.

Arapların daha önce bilmedikleri yabancı insanlar anlamında olduğunu söyler.

Bizim kanaatimiz de sûrede anılan cin teriminin ya yabancı ya da o anda orada bulunmayan yani henüz gayp durumunda olan insanları kastettiği yönündedir. Zira orada bulunan cinleri Hz. Peygamber görmemiş, bu kendisine haber verilmiştir. Cin sûresi ve Ahkaf sûresi beraber incelendiğinde, Hz. Peygamberin getirdiği mesaja kulak verenler şöyle sıralanmaktadır:

Cin sûresinin ikinci ayeti, bir daha asla şirk koşmayacakları sözünü veren cinlerden bahsetmektedir. Bu sözü veren grubun müşrikler olduğu açıktır. Aynı sûrenin üçüncü ayeti de artık Allah'ın asla eş ve çocuk edinmediğine kanaat getirdiklerini söyleyen cinlerden bahsetmektedir. Bunlardan kastın da Hıristiyanlar olduğu anlaşılmaktadır. Aynı çerçevede Ahkaf sûresinin 30. ayeti ise Kur'an'ın Hz. Musa'yı desteklediğinden bahseden Yahudilerden bahsetmektedir. Bu durumda Hz. Peygamber döneminde yaşayan ve onun çağrısına henüz olumlu cevap vermemiş olan üç grup halkın; yani müşrik, Hristiyan ve Yahudilerin, gelecekte İslam'ın mesajına kulak verecekleri Hz. Peygambere bildirilmiş olmaktadır. Bütün bu grupların cinler değil, insanlar olduğu açıktır. Bu durumda bu pasajlarda "*cin*" in, **henüz varlık alanına çıkmamış insanlar** anlamında kullanıldığı netlik kazanmaktadır.

Ahkâf sûresine biraz daha yakından bakacak olursak:

"Hani biz bir grup cini, Kur'anı dinleyebilsinler diye sana yöneltmiştik ..." ¹⁸ Bu ayetle ilgili birkaç muhtemel yorum yapmak mümkün görünmektedir:

18 Ahkaf 46:29.

İlk olarak; yukarıda anıldığı gibi, cin grubu peygamberin hitap ettiği çevreye ait olmayan, gözden uzak insanları temsil etmektedir.

İkinci olarak, şayet bu gözden uzak insanlar (cinler), Hz. Peygamberin vefatından sonra gelecek olan insanlara işaret etmiyorsa, bu durumda o zamanın, çölde veya şehir dışında yaşayan insanların göstermesi de muhtemeldir. Zira bu cin grubunun kendi toplumlarına dönüp “Musa peygamberi ve onun getirdiğini tasdik eden bir Kitap dinledik,” demeleri o çevrenin kültürünü bilen ve olup bitenle bir şekilde ilgilenen insanlardan bahsedildiğini çağrıştırmaktadır. Cin sûresinde (altıncı ayet), hem insanlardan hem de cinlerden *adam (rical)* olarak bahsedilmesi bu iki yargıyı güçlendirmektedir.

Üçüncü olarak, burada cinlerden kasıt insanlar değil de *gaybî varlıklar* yahut *görünmez güçler* ise, bu durumda Araplar arasında yaygın olan cin anlayışına dayalı olarak, kendilerine üstünlük verilen ve bir şekilde aracılıklarıyla bilgi elde etmek için insanların peşlerine takıldıkları cinlerin, bizzat peygambere gelip ondan bilgi almaya çalıştıkları söylenerek dereceleri düşürülmekte ve peygamberin konumu yüceltilmektedir. Böylece hem Taif’de büyük bir hüznü yaşayan peygamberin ruh hali düzeltilmekte hem de kendisine yaşadığı felaket günlerini geride bırakan taze bir başlangıç müjdelenmiş olmaktadır. Bu durumda Hz. Peygamber bir tür *vizyon* yani *ruhsal gerçeklik* yaşamış olmaktadır. Bu, İsrâ olayındaki gibi nebevi bir tecrübe olarak görülebilir. Bu olayın gerçekliği onun kişiliğiyle sınırlıdır. Gerçekte ortalıkta dolaşan bir cin grubunun gelip Kur’an’ı dinlediği şeklinde lafzi olarak anlaşılmalıdır. Umulmadık bir mekânda ve umulmadık bir zamanda beklenmedik bir şekilde gerçekleşen *vizyon* yahut *ruhsal gerçeklik* bütün peygamberler

için önemli bir tecrübedir. Peygamberlere dünyanın kendilerine dar edildiği zor zamanlarında, böyle bir *vizyon* yaşatılmaktadır ki; bu vizyon peygamberin beş duyusuyla algılayamadığı bir düzeyi kavramasını mümkün kılan bir donanıma kavuşturulmasıyla gerçekleşmektedir. Hz. Peygamberin en yüksek ufukta (*el-ufuk el-a'lâ*) vahiy meleği Cebrail'i görmesiyle başlayan ilk vahiy alma tecrübesi, beş duyuyu algılamayan bir gerçekliğe sahiptir.¹⁹

Cinlerin insan anlamında kullanılmasının bir başka örneğini, Kral peygamber olan Süleyman'ın emrinde çalıştığı söylenen cinler ve şeytanların anlatıldığı ayetlerde görmekteyiz. Ayetlerden öyle anlaşılmaktadır ki Süleyman'ın emrinde çalışanlar, savaşlarda esir edilen ve büyük yetenek sahibi olan savaş esirleri ve mahkûmlardır. Bunlar, ayetlerde işaret edildiği gibi, derin havuzlar/barajlar, binalar ve kaleler yapmakta; dalgıçlık ve heykeltıraşlık gibi meslekleri icra etmekteydiler. Burada anılan cinler ve şeytanlar, yarı açık ceza evi mahkûmu gibi anlatılmaktadır. Zira ellerinden iş gelmeyen veya kontrol altında tutulması gereken şeytanların (insanların), kelepçeli halde (daha ağır hapis şartlarında) tutuldukları ifade edilmektedir. Bu durumda cinler ve şeytanlar, kendilerine atfedilen olağanüstü özellikleri barındıran yahut bütünüyle bu özelliklerce kontrol edilen insanlardan ibaret görünmektedir. Şeytanların sadece Süleyman'la konuşmadıkları Yahudilere de Süleyman'ın saltanatı aleyhine sözler söyledikleri Bakara Sûresi 102. ayette anılmaktadır. O halde buradaki Şeytan teriminin, Şeytan tabiatlı insan anlamında anlaşılması daha uygun görünmektedir.

19 Necm sûresinin ilk 11 ayeti Hz. Peygamberin ilk vahiy alışı sırasında yaşadığı bu tecrübeyi detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Bu tecrübenin detayı için şu çalışmamıza bakılabilir. Varlık ve Bilgi: Aydınlanmanın Keşif Araçları, Ankara 2007.

Cin ve İns

Bazı ayetlerde *cin* ve *ins* terimleri birlikte anılmaktadır. Bu ayetlerde insan değil de *ins* kelimesinin kullanılması dikkatten kaçırılmamalıdır. O halde *cinin* Kur’andaki mahiyeti onunla bir arada kullanılan *ins* kelimesi de tahlil edilerek belirlenmelidir.

İns, lügatte *beşer* karşılığı kullanılmaktadır. *Beşer*, insanın ruhsal nitelik kazanmamış başka bir ifadeyle düşünme yeteneği henüz gelişmemiş halidir.²⁰ Beşer, insanın düşünen/akıl sahibi (*homo sapiens*) halinden önceki evresini temsil etmektedir. Benzer şekilde *ins* ve aynı kökten *enes*, medeni demektir ve vahşetin karşıtıdır.²¹

Bu durumda *insin* karşıtı olarak alındığında *cin* vahşiliği ve medeni olmamayı ifade etmekte, insandan önce var olan ve temel özelliği şiddet, yakıcılık (Hicr 15:27), yıkıcılık ve kan dökücülük olan varlıkları tanımlamaktadır. İnsandan önce var olması, haklarında bilgi sahibi olmamızı imkânsız kıldığı için onlara *cin* denilmiş olması muhtemeldir. Cinlerin *zebiri bir ateşten* yaratıldığını söyleyen ayet, bu varlıkların bu dönemlerdeki davranış özelliklerine işaret ediyor olabilir.

İnsiyy (karşıtı tekil olarak *cinniyy*) ve onun çoğulu *ünâsiyy*, *topluluk halinde yaşayan insanlar* anlamındadır.²² Bu kullanımda *cin*, henüz toplu halde yaşama kültürü geliştirmemiş insanları karşılamaktadır.

Râgıb İsfehanî *ins* kelimesine, fitri olarak medeni olan yahut medeniliğe eğilimi bulunan anlamını vermektedir. İnsanın

20 İnsan Suresinin ilk ayetinde insanın üzerinden bir zaman geçtiği ve bu zamanda insan olarak anılmaya değmeyecek bir yapıda bulunduğu söylenir.

21 *es-Sibâh fi'l-lüğâ ve'l-ülüm: tecdidü sibabi'l Allâme el-Cevheri*, “i-n-s” maddesi, s.53.

22 Kelimenin geçtiği Furkan Suresi 49. Ayetin yorumu için bkz. Maturidi, *Te’vilâtü'l-Kur’an*, c.10, s.260.

bu varlık tarzından sonra onların yerine geçmek üzere (*halife*) yaratılmış olmasının, bunların vahşi özelliklerinden ve olgunlaşmamış olmalarından kaynaklanması mümkündür. Bu olgunlaşmama ve tam gelişmeme durumu Arapçada *cinnü's-şebâb* (gençliğinin ilk evreleri) olarak kullanılmaktadır.²³

Bu durumda insandan önce var olan ve ayetlerde kan döküğü ifade edilen varlıklar, tekâmül seyri dikkate alındığında, insanın henüz akletme seviyesine ulaşmamış hali olarak da yorumlanabilir. Buradan hareketle bazı bilginler *cin*'i, insanın gizli kalmış, açığa çıkmamış yetenekleri olarak yorumlamalarını da hatırlatmak gerekir.²⁴ Seyyid Ahmed Han, cinleri medeni olmayan, dağ başlarında ve ıssız bölgelerde yaşayan insanlar olarak görürken, *insin* bu medenileşmiş ve gelişmiş varlığı tanımlıyor oluşundan yararlanmış olmalıdır.²⁵

İnsanlardan ve Cinlerden Şeytanlar

Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır:

“Allah, kıyamet günü herkesi bir araya toplayıp diyecek ki: ‘Ey cinler topluluğu (**ma'sere'l-cinni**) siz dünyada birçok insanı yoldan çıkardınız ve peşinizden sürüklediniz.’”²⁶

Bu ayet aynı sûrenin 112. ayetiyle birlikte okunduğunda bahsedilenlerin peygamberlerin mesajına kulak tıkayan inkârcı topluluklar olduğu görülür. Zira 112. ayet şöyle demektedir:

23 es-Sihâh, “c-n-n”. Mad. s.215.

24 Abdullah Yusuf Ali'nin bu konudaki yorumu için bkz., *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, s.319, dipnot: 929.

25 Detay için şu çalışmamıza bakılabilir: Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi, Ankara 1997.

26 Enâm 6: 128.

“Aynı şekilde **insan ve cin şeytanlarını**, her peygambere düşman yaptık. Bunlar inananları aldatmak için yaldızlı sözler fısıldar, telkinlerde bulunurlar. Eğer Rabbin isteseydi onlar bunu yapamazlardı. Bu durumda ey Peygamber! O **inkârcıları** yalan ve iftiralarıyla baş başa bırak.”

İki ayette de cin ve şeytan olarak anılanların, peygamberlere direnen ve onlara düşmanlığı örgütleyen inkârcılar olduğu gayet açıktır. Kutsal kitaplarda da, peygamberlerin cinler ve şeytanlarla değil, inkârcı kişilerle olan mücadelelerini anlatan bir dolu ifade bulunmaktadır.

Kur’an’ın *cin* terimine akıl sahibi organizmalar için kullanılan terimlerle atıfta bulunduğu birçok yerde bu ifade, insanın şeytani güçlerle (*şeyâtin*) ilişkisinin sembolik olarak kişiselleştirilmesine işaret eder:

“Böylece, aldatmak için birbirine yaldızlı sözler fısıldayan cinlerin ve insanların şeytanlarını her peygambere düşman yaptık.”²⁷

“Sizden önce geçmiş cin ve insan milletleri ile birlikte ateşe girin’ der. Her millet girdikçe yoldaşına lanet eder. Hepsi orada birbirine yettiği zaman sonrakiler öncekiler için, ‘Rabbimiz, işte şunlar bizi saptırdı. Onlara ateşten kat kat azap ver’ derler. ‘Her biri için kat kat azap vardır, fakat siz bilmezsiniz’ der.”²⁸

“Andolsun, cehennemi hep insan ve cinlerle dolduracağım” sözü tamamlanmıştır.”²⁹

27 Enâm 6: 112.

28 Arâf 7: 38.

29 Hüd 11: 119.

Folklorik ve Mitolojik Bir Öge Olarak 'Cin'

Cinler İslam'dan önce hem Araplarda hem de diğer kültürlerde görünmeyen varlıkların ortak ismi olarak kullanılır ve sebebi açıklanamayan olayların gizli failleri olarak düşünülürlerdi. Hem Doğu hem de Batı geleneklerindeki görünmez ruhlar, cinler, periler, şeytanlar ve (Yunan mitolojisindeki) müzler/musalar, sirenler gibi unsurların tamamını bu kapsamda düşünmek gerekir.

Yunan mitolojisinde cinler, tanrıların altında insanların üstünde bir yere yerleştiriliyorlardı. **Sokrat'ın Cini** (*Demon d'Socrat*) deyimini meşhurdur. Sokrat kötü bir şeyi yapmaya eğilim gösterdiği her durumda, kendisini bundan alıkoyan içsel bir ses duyduğunu söylemiş ve buna *cin (demon)* adını vermiştir. Bu hissi, insanın ilahi ve beşeri güçleri arasında orta yerde bir güç olarak tasarım yaptığı söylenebilir ki aslında bu insanın vicdanından başka bir şey değildir.

Cahiliye döneminde Araplarda bazı kâhinler kendilerinin özel cinleri ve şeytanları olduğunu, bunların semadan haberler getirdiğini ve bu sayede gayba dair bilgiler elde ettiklerini iddia ederler ve halkı buna inandırıyorlardı. Bu tutumlarıyla, Arapların *cinleri* Allah'a ortak koştuklarına En'am sûresinde işaret edilmektedir. Cinlerin Allah'a ortak koşulması, onlara tapıldığı anlamında değildir. Buradaki şirk, bazı olayları açıklamada ve anlamada, cinleri devreye sokmayı ve olayların failliğini Allah'a değil de cinlere vermeyi veya bazı şeylerin gerçekleşmesinin *gerçek sebebi* olarak cinleri görmeyi ifade eder. Arapların cinleri bu şekilde düşünmeleri onların gerçekliğine işaret etmez. Zira onlar Allah'tan başka tanrılara da tapıyorlardı. Onların tapmaları, nasıl taptıkları tanrıları gerçek yapmıyorsa, aynı durum varlığına inandıkları cinler için de geçerlidir. Aynı

yanlış mantıkla, Araplar Allah ile cinler arasında soy-sop ilişkisi de kurmaktaydılar. Yukarıda anıldığı gibi, Saffât sûresinde, Allah ile cinler arasında nesep ilişkisi kuran bu putperest zihniyet eleştirilmektedir.

Bu varlık tarzlarına ilişkin benzer algıları, Hint ve Çin gibi doğu geleneklerinde görmek de mümkündür. Hint ve Çin kültürü de, gayp âlemiyle (*numinous world*) akışkan bir trafiğin seyrettiği bir dünyaya sahiptir. Bu varlıkların bulunduğu âlemlerle ilişki kurabilme kudreti, Hint kültüründe kast sisteminin bozulduğu yegâne alanlardan biridir.³⁰

Kur'an'da geçen cin terimine ilişkin yorumların neredeyse tamamına yakınının, Kur'anın esâtîr/efsane dediği bu folklorik ve mitolojik anlatımın etkisiyle yapıldığı görülmektedir. Kur'an'ın halkın şuurunda kökleşmiş bu efsanelere göndermede bulunmasının farklı sebepleri vardır. Bunlardan önemli biri aşağıdaki ayette görülmektedir:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Cinni de insi de bana ibadet etsinler diye yarattım.³¹

Bu ayet görünen ve görünmeyen bütün varlıkların Allah'a bağlı olduklarını, O'nun dışında bir hükümranlıklarının bulunmadığını beyan eden ve Allah'ın bütün varlık alanları üzerindeki kudretini öne çıkaran bir anlam örgüsüne sahiptir. Arapların ve onlardan önceki milletlerin cinler, sirenler (peri kızları), musalar/müzler (ilham tanrıçaları) vs. hakkındaki inançlarıyla, evren görünmez varlıklarla kuşatılan bir alana çevrilmişti. Bu

30 Bkz. Daniel Gardner, "Ghosts and Spirits in the Sung Neo-Confucian World: Chu Hsi on kwei-shen", *Journal of American Oriental Society*, vol:115, No:4, 1995, p.598-611.

31 Zâriyât 56.

varlıkların ya doğrudan ya da bazı insanları kullanarak âlem üzerinde etkin olduklarına inanılıyordu. Kur'an bu verili durumu dikkate alarak, bu varlıkların gerçek olup olmadıklarını tartışmaya açmadan: "cin yani görünmez varlık olarak inandıklarınızın tamamı bizim hakimiyetimiz altındadır, bizim hükümlerimiz dışında onların bir etkisi yoktur ve sizin üzerinizde de kontrolleri söz konusu değildir" demektedir. Bu ayet görünen ve görünmeyen bütün varlıkların Allah'a bağlı olduklarını, O'nun dışında bir hükümlerinin bulunmadığını beyan eden ve Allah'ın bütün varlık alanları üzerindeki kudretini öne çıkaran bir anlam örgüsüne sahiptir.

Aynı şekilde "Göklerden haber almaya çalışan her türlü gaybî varlığı bir ateşin (*şihâb*³²) takip ettiğini" söyleyen ayet de mecazi olarak alınmalı ve şöyle anlaşılmalıdır: Kur'an'ın gelişinden önce gayptan cinler aracılığıyla haber aldığını söyleyerek insanları kendine bağlayan ve onlara tahakküm edenlerin bu iddiaları, Kur'an'ın gelişiyiyle yalanlanmaktadır. Kur'an cinlerin ve onlarla iletişimde bulunduğunu söyleyen şair ve kâhinlerin bu yöndeki beyanlarının yalan ve uydurma olduğunu ilan etmektedir. Göklerden haber almaya çalışanları takip eden ateş, Kur'an mesajıdır. Bu mesaj, cinlerin gayptan haber alma iddialarını, bu iddiaya dayalı olarak insanlara hükmetme kudretlerini de yakan yok eden bir ateştir. Ayetin bu varlıklarla ilgili anlatımındaki temel odağı kaybederek, bu olayın ontolojik olarak nasıl gerçekleştiği üzerinde kafa yormak/düşünmek ve daha da ileri giderek, madem Kur'an onlardan bahsediyor, o zaman bunlar acaba nasıl varlıklardır şeklinde bir soru sormak, Kur'an'ın bu anlatımıyla vermek istediği mesajı ıskalamak demektir.

32 Cin 72: 8, 9.

Arapların cin algıları ve şirk mantığı içinde onlara yükledikleri özellikler Kur'an tarafından dile getirilmekte ve eleştirilmektedir. Benzer bir şirk durumuna şimdi de insanların düştüğünü görmek üzücüdür. Allah mü'minlere, cin/şeytan/iblis -adı her neyse- gibi varlıkların zarar veremeyeceğini onlar üzerinde bir tahakkümde bulunamayacağını beyan ederken (İsra 17:62-65), birilerinin cinlendiğini söylemesi ve bunlardan kurtulmak için cin taifesinin (cincilerin) peşinden koşması, bu şirkin günümüzdeki tezahüründen başka bir şey değildir. Bu tutumu Cin sûresindeki ayetlerden takip edelim:

Cin Sûresinin altıncı ayeti, cincilerin (cinden insanların/ *ricâlün mine'l-cinni*) kendilerine sığınan yahut başvuran insanların korkularını, zilletlerini ve zafiyetlerini daha da artıracaklarını (*rehak*) bildirirken, on üçüncü ayet Allah'a güvenip dayananların böyle bir korku ve endişeden emin olarak yaşam süreceklerini ilan etmektedir. İlginç bir şekilde ayette geçen *rehak* terimi, korku, zafiyet ve zillet gibi bağımlı insan psikolojisini tanımlamaktadır. Bunlar tam da cinlendiği söylenen insanlarda gözlemlenen belirtilerdir. İmam Mâtürîdî, ne amaç için olursa olsun, insanın Allah'a değil de cinlere sığınmasını şirk olarak tanımlamaktadır. Buna ek olarak Mâtürîdî, "cinlerin yahut cincilerin (cinden insanların) onlara sığınanların korkularını daha da artırdıkları" ayetinde korkunun kaynağının cinler değil, insanın bu yöndeki yönelimi olduğunu dile getirmektedir.³³ Mâtürîdî'ye göre daha güçlü bir varlık olan insanın, bu tür vehmî varlıklara sığınması, zafiyet ve insan cinsinin aşağılanmasıdır. Cinler öyle bir zafiyet durumundadırlar ki, insanlara zarar vermeleri söz konusu olamaz.³⁴

33 Te'vîlâtü'l-Kur'an, c.16, s.161.

34 Mâtürîdî, agy.

Denilebilir ki eğer bunların insanlara bir zararı olmayacaksa neden şerlerinden Allah'a sığınılması istenmektedir? (Örneğin Felak ve Nas sûreleri).

Bu sûrelerde görünen görünmeyen her türlü kötülükten Allah'a sığınılmasının istendiği doğrudur; bu kötülüklerin kaynağı ise insanlardır, görünmeyen varlıklar değil:

“Yarattığı şeylerin şerrinden, karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden, düğümlere üfleyenlerin şerrinden ve kısıkaç kişinin şerrinden sabahın Rabbine sığınırım.”³⁵

“İnsanların kalplerine vesvese sokan, pusuya çekilen cin ve insan şeytanın (kötülüğe kaynaklık edebilecek her türlü görünür, görünmez varlığın) şerrinden insanların Rabbine, insanların mutlak Melikine, insanların İlahına sığınırım.”³⁶

Sûrelerde şeytan yahut cinin insana zarar vermek üzere aktif birer varlık olarak beklediklerini ve ona tuzak kurduklarını söylemek mümkün değildir. Örneğin, karanlığın çökmesi tek başına geceyi şer yapar mı ki, Allah gecenin şerrinden bahsetmektedir? Şüphesiz buradaki şer, gecenin karanlığından korkan insanın kendi içinde yarattığı ruh haletinden ve bunun yarattığı psikozdan başka bir şey değildir. Aynı şekilde düğümlere üflemek tek başına hiçbir kötülüğün kaynağı olamaz. Ama kendisi için böyle bir üflemenin gerçekleştiğinden şüpheye düşen insanı, bu şüphesi bir kurt gibi içinden kemirmeye başlar. İnanan ve Allah'a güvenen, Allah'a mütevekkil olan (görmediği ve kontrol altına alamadığı yer ve zamanlarda bütün vekâleti Allah'a verme güvenini gösteren) bir müminin böyle bir süreçten etkilenmesi mümkün değildir. Zira meydana gelen etki,

35 Felak Sûresi.

36 Nas Sûresi.

düğömlere üflöyenin etkinliğini değil, ona inanan insanın zayıflığının ve inanç bozukluğunun etkisidir.

İnsanların kalplerine vesvese sokan cin ve insan yani görünen ve görünmeyen bütün varlıkların şerrinden bahseden ayette de benzer bir durum vardır. İnsanın kalbine vesvese sokan kendisinden başkası değildir. Bütün vesveselerin kaynağı olgunlaşmamış ve yakın olarak inanmamış insanın kendi zihninin ürettikleridir. Hiçbir şey ya da kimse, insanın kalbine bir şey üflüyor değildir. Vesvese ifadesi de bunu göstermektedir. Bütün bu olumsuzlukların kaynağı insanın kendisidir, dolayısıyla gaybı taşlamanın bir anlamı yoktur. Allah'a inanan ve güvenen insanların, tabiri caizse, zihinlerine kurdukları bu anti-virüs programı; kendilerine bulaşma ihtimali olan her türlü virüsü, cini, şeytanı kendinden uzak tutmaktadır.

Örneğin cinnet geçirdiğı veya cinlendiğı söylenen kimse-lerin beyinlerinin fiziksel veya kimyasal bir dengesizliğe uğradığı net bir şekilde gözlenmektedir. Bu sebeple de cinlerle ilişkilendirilen hastalıkların (*mecnunluk, maraz, vs.*) tamamına yakını, beynin fiziksel ve kimyasal yapısında meydana gelen dengesizliklerden kaynaklanmaktadır. Şizofreni, psikoz, depresyon gibi hastalıkların, insanın fiziksel ve kimyasal yapısının değişmeye başladığı ergenlik çağında ortaya çıkması, bu iddiamızı desteklemektedir. Yeni doğum yapmış kadınlarda göz-lendiğı söylenen *albastı* mitolojisini de bu kapsamda değerlendirmek gerekir.³⁷ Bu insanların kendilerini kaybetme, çıldırma

37 Genel olarak al karısı veya al bastı, yeni doğum yapmış kadınlara ve atlara musallat olan korkunç bir yaratık olarak hayal edilir. Uzun boylu, uzun parmaklı ve uzun tırnaklıdır. Çok çirkin ve iğrenç bir suratı vardır. Bedeni yağlı, uzun ve siyah saçlıdır. Saçları, darma-dağınaktır ve kocaman bir başa sahiptir. Dişleri at dişi gibi iri ve seyrek, ayakları ise terstir. Bunlar lohusa kadınların ve yeni doğan çocukların ciğerlerini yiyerek beslenirler. Daha çok kırmızı elbise giyerler;

belirtileri vücut kimyalarında meydana gelen değişimle ve bu değişimin onlarda yarattığı zafiyetle ilgilidir. Zira aynı kişiler hayatlarının başka dönemlerinde bu belirtilerin hiçbirini göstermemektedirler.

Şeytan

Şeytan, *Ş-t-n*, kökünden gelen ve kötülük yapmak, zarar vermek anlamlarını içeren bir fiildir.³⁸ Şeytan, insanların ve cinlerin kötü olanlarına verilen bir sıfattır.³⁹ Örneğin, İblis insanın üstünlüğünü kabul etmemekle ve ardından ona zarar vermek üzere Allah'tan kıyamete kadar süre istemekle şeytanlaşmış oldu. Ebu Ubeyde “Şeytan; cinlerden, insanlardan ve hayvanlardan zarar verenlerin niteliğidir” demektedir.⁴⁰ Cinlerin ve insanların şeytanlarından bahseden En'am sûresinin yüz on ikinci ayeti buna delil olarak gösterilmektedir. Yani şeytanlık insanlara eklenen bir sıfattır.

Kur'an'ın *şeytana* yüklediği temel nitelikler onu karşımıza kötülüğün temsilcisi olarak çıkarır. Onun bütün varlığı insanların sürekli kötülük peşinde koşan tarafınca temsil edilmektedir. İnsanın kalbinde ve zihninde onu dinlemeyen, sürekli çatışma halinde tutan, zihnini ve kalbini hiçbir zaman sükûnete erdirmeyen şeytan; insanın içindeki ikinci bir kişi gibi hareket etmekte, onu vesveseleriyle ele geçirmeye çalışmaktadır. Başka bir ifadeyle insanın içine girmektedir. Sürekli kötülükler peşinde koşan ve ele geçirdiği insanı bu yönde kodlayan şeytani

su başında ve ağaçlık yerlerde yaşarlar. İlginçtir ki, bu mitolojik tanımlamalar Anadolu'nun birçok yöresinde cinler için yapılmaktadır.

38 Râgıb İsfehâni, Müfredât, s.454. Râgıb, bazı dilcilerin, nun'u ziyade sayarak fiilin kökünü şâte olarak gördüklerini de nakleder.

39 Zemahşeri, el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzil, c.IV, s.824.

40 *Mecâzü'l-Kurân*, c.I, s.23.

tarafın mutlak egemenliğiyle insan bütünüyle şeytanlaşabilmektedir. Kur'an bu tipleri *insan şeytanlar* olarak deşifre etmektedir.⁴¹ İnsandaki şeytanı aktif hale getiren ondaki irade zayıflığı, ümitsizlik, ne yapacağını bilemeyiş, kararsızlık ve şüphe halidir. İnsandaki bu zihin halleri aktif olduğu anda insanın yaptığı eylemler ve hareketler birer şeytan işine dönüşmektedir.

Kur'an şeytandan bahsetmeye insanın yaratılışıyla başlar. Şeytanın faaliyeti olarak gösterilen her şey, insanın içindeki arzuları tetiklemek, cazip göstermek şeklinde kendini göstermektedir: “*Derken şeytan onlara (Adem/erkek ve Havva’ya/kadına) fısıldadı*”⁴² ayetinde olduğu gibi. Bu yönüyle şeytan, nefsin insana sürekli kötülüğü emreden yönüyle (*nefs-i emmâre bi’s-sûi*) özdeşleşmektedir. Şeytanın gerçekliği, insanın içinde cereyan eden bu hisler, duygular ve bunların fiile dönüşmüş halleri kadar gerçektir. Şu ayet bu duruma tercüman olmaktadır:

“Ne zaman şeytandan kötü bir düşünce seni dürterse, Allah’a sığın...”⁴³

Şeytanın dürtmesi, insanın aklını işletmeyerek içgüdülerinin kontrolüne girmesi ve insani tarafını bırakarak beşeri güçlerinin peşine takılmasını ifade eder.

Kur'an'da kötülük, özellikle Hz. Adem'in yaratılışını anlatırken bir şahıs olarak temsil edilmiş ve ona has ismi ise “Şeytan İblis” olarak belirlenmiştir. Adem ve Havva yasaklanan meyveden yiyince (kendilerine iyiyi ve kötüyü bilme yeteneği yüklenince (ruh üflenince), isyan eden, söz dinlemeyen taraflarını aktif hale getirmişler ve şeytan nitelemesi de bu andan itibaren insanla beraber anılmaya başlamıştır. Yine şeytan bu

41 Enâm 6: 112.

42 Araf 7: 20

43 Araf 7: 200.

andan itibaren, Allah'a karşı kötülüğün sembolü olarak sahneye sürülür. İnsanı kötülüğe sevk eden, bu yönde ona sürekli vesveseler verdiği söylenen insanın kendisinden başkası değildir. Kur'an'ın beyanıyla iyilikler Allah'tan, kötülükler insanın kendisindedir,⁴⁴ yahut karada ve denizde meydana gelen bütün bozulmalar/kötülükler insanın elleriyle kazandıklarının birer sonucudur.⁴⁵ Şeytanın insan anlamında kullanıldığına güzel bir örnek, şu ayette de görülebilir:

“İnanmış olanlara rastladıkları zaman, inandık derler. Fakat şeytanlarıyla yalnız kaldıkları zaman, biz sizinle beraberiz, onlarla sadece alay ediyorduk, derler.”⁴⁶

Halk ve Emr Varlıkları Arasındaki İlişkinin Niteliği

Cin teriminin insan anlamında kullanılmasının dışında görünmeyen bütün varlık tarzlarının ortak adı olarak kullanılması durumunda insanla nasıl bir ilişki içinde buldukları sorusuyla karşılaşırız. Bütün varlıkları gördüğümüz, dokunduğumuz başka bir ifadeyle beş duyumuzla algılayabildiğimiz varlıklardan ibaret saymak ne kadar yanlış ise, göremediğimiz varlıkları da üzerimizde hâkimiyet kuran, bize zarar vermek üzere her an tetikte bekleyen varlıklar olarak algılamak o kadar yanlıştır ve hasta bir zihin halinin dışı vurumudur. Hele cin terimini somutlaştırarak dokunulabilir, görülebilir, iletişim kurulabilir, kendisinden haber alınabilir bir varlık olarak tasavvur etmek, Kur'an'ın yıkmak istediği mitolojinin (*esâtir*) tam kendisidir. Buna dayalı olarak İmam Şafiî'nin “Her kim bir cin gördüğünü yahut görüştüğünü söylese, yalan söyleme

44 Nisa 4: 79.

45 Rum 30: 41.

46 Bakara 2: 14

suçuyla cezalandırılır” yönündeki fetvası, bu yargımızı desteklemektedir.

Güvenme ve inanma hissini kaybeden insanların önce psikolojik ardından psikosomatik (beden üzerinde de etkisini gösteren zihin kaynaklı hastalıklar) olarak yaşadığı rahatsızlıklar kendi beyninin ürettiği rahatsızlıklardır. Bir bilgisayarın işletim sistemine yani programına giren bir virüsün onun mekanik kısmına zarar vermediği ama programlarını çökerttiğini ve onu işlemez hale getirdiğini biliyoruz. Buna kıyas edildiğinde, zihinsel zafiyetlere neden olan görünür görünmez her türlü zararlı inanç ve düşünce (virüs) insanı yavaş yavaş çökertmektedir. İnsanın beyin yapısı bu tür iç ve dış etkilere açıktır. İnsanın aşırı heyecan, aşırı korku, aşırı hüüzün ve aşırı sevinç hali beyin programını değiştirebilmekte; fakat insan bunun nasıl meydana geldiğini bilemediği için, yaşadığı durumu görünmez varlıklara bağlayıp birçok bozuk ruh halini yaşamaya başlamaktadır.

Normal şartlar altında, sağlıklı bir zihnin ve beynin bu tür etkilere açık olmadığı Kur’anî bir beyandır. Cin sûresi 13. ayet, Allah’a inanan (ve bu imanla zihnini güçlendiren, tabiri caizse zihnine anti-virüs programı yerleştiren) insanlara hiçbir korku kaynağının etki edemeyeceği ifade edilmektedir. Gözle görülemeyen bu varlık tarzlarının gaybı bilmesi de söz konusu değildir.⁴⁷ Şeytanın (kötülüğe kaynaklık eden her tür varlığın) insan üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Kötülüğe meyledenler bunu kendi özgür iradeleriyle yaparlar ve buna uygun bir geleceği kendi elleriyle hazırlarlar.

Şeytan (insanın şer tarafı) gücünü yine insanın zaafiyetinden alır. Şeytanın en güçlü olduğu an, insanın en zayıf olduğu

47 Sebe 34: 14; Cin 72: 10

ana denk düşer. İnsan için asıl tehlike, bu zayıflığın yarattığı zihinsel karmaşa karşısında gerçek ile sahte olan arasında yapamadığı ayırımın, onu uçuruma sürüklemesidir.

Kıyamet günü şeytan bütün çalışmalarına karşılık, bir sonuç elde edemediğini ve insanlar üzerinde bir güce sahip olmadığını itiraf edecektir. Zira şeytan insanlara aldatmadan başka hiçbir şey vaat etmez⁴⁸ ve şeytanın hilesi zayıftır.⁴⁹

“Şeytan kendine uyanları aldatır, sonra yalnız bırakır.”⁵⁰

Şeytana uyduğunu söyleyip de sorumluluğu ona vermek isteyen insana şeytanın sözü şu olacaktır:

“Ben senden uzağım, ben âlemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım.”⁵¹

“Allah mümin kullarını şeytanlara karşı koruyup kolladığını söylemektedir.”⁵²

“Hesap ve yargılama bitip iş tamamlanınca şeytan (buraya girmemize sebep sensin diyenlere) şöyle diyecektir: Allah’ın size vaat ettikleri gerçektir, ben ise size boş vaatlerde bulundum ve sizi aldattım. Aslında benim size istediğimi yaptıracak gücüm yoktu...”⁵³

“... Demek ki şeytan (şeytan tabiatlı dost) insanı böyle yapayalnız bırakıyormuş”⁵⁴

İnsan bu ele geçirilmeyle ya aşırı korkuların ya da aşırı tutkuların merkezi haline gelmekte ve bir saplantı (obsesyon) hali

48 İsra 17: 64

49 Nisa 4: 76.

50 Furkan 29.

51 Haşır 16.

52 İsra 17: 65.

53 İbrahim 14: 22.

54 Furkan 25: 29.

yaşamaktadır. Sevdiğini taparcasına sevmekte, korktuğundan ölümüne korkmaktadır. Bu denge halinin kaybı insanın şeytani tarafının en aktif halde bulunduğu konumu temsil eder. Bunun Kur'an lisanındaki adı *hevânın esiri olmaktır*. Kur'anda insanın *hevâsı*, içinde onu sürekli kötüye yönlendiren *ilah* etkinliğinde bir güç olarak sunulmaktadır. Böyle sapkın bir ilah tarafından ele geçirilen kişi Kur'an tarafından, tutacağı yolu hiçbir zaman bilemeyen bir *şaşkın, gerçeklere karşı kulağı kapalı, kalbi mühürlü ve gözü perdeli* bir kimse olarak resmedilmektedir.⁵⁵ *Hevâsı* tarafından ele geçirildiği için algı ve idrak yolları kapanan böyle birinin sürekli *yanlış yargılara* ulaştığı anlatılmaktadır. İnsanın şeytanileşen yahut sahte bir ilaha dönüşen bu *hevâsı*, ancak insanın melekî olarak adlandırılan diğer yönüyle kontrol altına alınabilmektedir.

Sonuç

İnsanın gayp konusundaki bilgisizliği, onu istismara açık hale getirmektedir. Bu istismar, yaygın bir şekilde cinler konusunda kendine alan bulmaktadır. Cin terimi etrafında yaratılan korku, folklorik birçok unsur da eklenerek kulaktan kulağa gittikçe büyümüş ve akl-ı selim sahibi insanları bile esir alır hale gelmiştir. Kur'an-ı Kerim, insanlar üzerinde etkin olduklarına inanılan bu güçlerin mü'minler üzerinde hiçbir kontrollerinin olamayacağını ilan etmesine rağmen, insanların cin tasallutundan bahsediyor oluşları, hayatımızı Kur'an'ın özgürleştirici ruhundan ne kadar uzak bir tarzda inşa ettiğimizin göstergesi durumundadır.

Kur'an-ı Kerim İslam'dan önce cinlerin gayptan bilgi alarak insanlar üzerinde hâkimiyet kurdukları yönündeki inancı

55 Câsiye 25: 23.

yıkılmış ve kontrolü tekrar insana geri vermiştir. Bu noktada, Hz. Süleyman'ın Belkıs'ın tahtını Yemen'den Kudüs'e getirtme kıssasında, cinlerden ifrit denilen varlık ile kendisine ilim verilen kişi karşıtlığı anılmaya değerdir. Kendisine gelecek olan Belkıs'tan önce onun tahtını getirterek büyüklüğünü göstermek isteyen Süleyman, bu işi kendisi için kimin yapacağını sorunca, Cinlerden bir ifrit 'oturduğun yerden kalkmadan o tahtı sana getiririm' (Neml 27:39) der. Bunun üzerine, orada bulunan bir âlim öne çıkar ve "gözünü açıp kapayınca kadar tahtı ona getireceğini" söyler (Neml 27:40).

Bu kıssa, cin olarak adlandırılan varlığa karşı, bilgiye ve âlime verilen değeri göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu olağanüstülüğün sahibi ne peygamberdir ne de bir cin; aksine bilgisel donanıma sahip bir şahıstır. Neml sûresi otuz sekizinci ayetten itibaren anlatılan bu olayla, bilginin ve kontrol edilebilenin karşısında cinle temsil edilecek olan ve açıklanamayacak bir olay olarak yüceltilebilecek olanın önü kesilmiş olmaktadır. Zira 'kendisine ilim verilen bir kişi' vurgusuyla, anlaşılabilir, açıklanabilir, ilke ve kurallara bağlı olan ve herkese açıklığı sebebiyle nesnelliği bulunan bir anlayış öne çıkarılmaktadır. Aynı zamanda bilgi sahibi olduğu söylenen kişinin sahip olduğu bilginin özelliği de ayette vurgulanmakta ve bu bilginin 'kitabî' olduğu söylenerek objektifliğinin altı çizilmektedir. Böylece görünmez varlıklara bağlanabilecek her türlü eylem, makul bir zemine çekilerek insanlara tahakkümde bulunacak gaybî varlıklara insiyatif verme sürecinin önü kapatılmaktadır. Bilginin ve insanın cinin önüne geçirildiği bu olaydan binlerce yıl sonra, insanların kendilerini zelil ederek cinlerden medet umması, insanlığın bilim ve teknikte kaydettiği onca gelişmeye

rağmen, zihinsel olarak ne kadar ilkel durumda bulunabileceğini göstermesi açısından manidardır.

Cinler söz konusu olduğunda tartışılması gereken mesele onların var olup olmadıkları değildir. Mesele onların nitelikleri ve insanla ilişkileridir. Bu çerçevede Kur'an cinden bahsederken, daha önce insanlar üzerinde hâkimiyet kurma gücü verilen cin algısını yıkmakta; bunun yerine cini, insana zarar verme gücü bulunmayan ve gayptan bilgi elde edemeyen pasif bir varlığa indirgemektedir. Kur'an böylece varlık hiyerarşisini de muhafaza etmekte ve maddi varlıklar ve görünmeyenler arasındaki iletişim konusundaki uydurmaları da ortadan kaldırmaktadır.



MİRAC NEDİR? PEYGAMBERİMİZ HZ. MUSA'NIN TEŞVİKİ İLE ALLAH İLE PAZARLIK YAPMIŞ MIDIR?¹



Hüseyin Atay

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kalam Ana Bilim Dalı
(E.) Öğretim Üyesi

İslam dünyasında Hz. Muhammed'in ölümünden sonra büyük mitoloji yazarları çıktı. Hz. Muhammed hakkında öyle hikayeler uydurdular ki, ona tanrı adını takmadan verdikleri sıfatlarla tanrı seviyesine yükselttiler. Oysa Kur'an onun insanlığının aczi üzerinde çok durdu. Hz. Muhammed'i Allah'ın karşısına çıkarıp yüz yüze konuşturdular. Eski âlimler, bu rivayet ve hikayelerin nereden kaynaklandığı üzerinde durmadılar. Sadece hadisçiler, ravilerin zahirî durumlarına biraz bakıp yalan söylemeyecekleri hükmünü verip, söyledikleri sözleri Kur'an gibi senet kabul ettiler. Genel kanı odur ki, bu sözler ikinci neslin sözleridir ve sonradan Hz. Peygamber'e isnat edilmiştir. Tek rivayetli (haber-i ahad) hadislerin itikadi meselelerde delil kabul edilemeyeceğini Mutezile, Maturidîyye ve Eşariyye kaide olarak kabul etmişlerdir.² Takıldıkları hadisler tek rivayetli olup akli deliller ve Kur'an'a zıttır. Tek rivayetli hadisler

- 1 Bu makale şu eserden alınmıştır: "Atay, Hüseyin, Kur'an'a Göre Araştırmalar I, Ankara: Atay Yayınları, 2012, s. 63-70.
- 2 H. Atay, İslam'ın İnanç Esasları, 139, Ankara, 1992.

itikat konusunda delil olamaz. Her ne kadar ihtimal ve imkân dahilinde olsalar da ilmi ifade etmezler. Nasıl olur da akli delile muhalif oldukları hâlde kabul edilmeleri mümkün olur?³ Bu konuda mütevatir bir hadis olmadığı gibi rivayetler arasındaki ihtilaflar da çelişki olduğunu gösterir. İtikadi hiçbir konuda mütevatir bir hadise rastlamadım.

Hz. Muhammed'e isnat edilen bir olay da 'miraç' olayıdır. Miraç; yükselmek, yükseğe çıkmak anlamına gelir. Bu manadan ötürü, asansöre miraç yani yukarı çıkaran alet demişlerdir. Hz. Muhammed'e isnat edilen miraç da ise, Kudüs'ten 'burak' denilen hayvana binip yedi kat göğün üstünde arşa çıktığı ve -haşa!- Allah ile yüz yüze konuşmuş olduğu anlatılır. Hz. Muhammed bu yolculuk süresince göğün her katında bir peygamberle karşılaşmış, altıncı gökte ise Musa peygamber varmış.

Yüce Allah'ın istediği zaman, sevgili kulu Hz. Muhammed'i kâinat içinde herhangi bir yere götürüp getirmesine metafiziki açıdan imkân-ı akli ile mümkün denebilir. Ancak imkân-ı fiili açısından Kur'an, Hz. Muhammed'in Yüce Allah'ın karşısına çıkıp da karşı karşıya konuşmalarına izin vermez. Çünkü bu durumda Yüce Allah'ın madde ve cisim olması söz konusu olur. Kur'an'da "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"⁴ deniyor. Bu ayet karşısında Mücessime ve Müşebbihe'nin dışında bütün mezhepler Allah'ın cisim olamayacağını çok titizlikle vurguladıkları hâlde nasıl bu çelişkiye düştüler? Sık sık tekrarladığımız gibi, insan önce bir şeye sonuna kadar inanınca onun yanlış veya doğru olduğunu düşünmeden o şey inancına, akla ne kadar ters de olsa kanaatini değiştirmiyor. Bunun için diyoruz ki,

3 Ebul-Muin Nesefi, 1/366, H. Atay Tahkiki, Diyanet İşleri yayını, 1993, Fatih nüshası 92-a, serez 121-b.

4 Şura 42/11

önce ilim sonra iman. Kur'an'ın ilkesi budur. Önce iman sonra ilim olursa, insan yoldan çıkar, çıktığını da bilmez.

Hız. Muhammed, miraçta Allah'la görüşüp dönerken Hız. Musa'ya uğradığında Hız. Musa, Peygamberimize şu soruyu sormuş: Yüce Allah'tan ümmetine ne hediye götürüyorsun? Hız. Muhammed de günde elli vakit namazı götürüyorum, cevabını vermiş. Hız. Musa, Hız. Muhammed'e, benim tecrübem var, bu insanlar elli vakit namazı kaldıramazlar, git Rabbinden bunu indirmesini iste, demiş. Hız. Muhammed geri dönmüş Rabbine çıkmış, Allah da beş vakte indirmiş; Hız. Musa gene itiraz etmiş, Hız. Muhammed'i geri göndermiş. Cenab-ı Hak beş daha indirmiş ama Musa tekrar itiraz etmiş, bu itiraz ve gidiş geliş dokuz defa tekrar etmiş. Çünkü Cenab-ı Hak her defasında beş indirmiş ve en sonunda beş vakte inmiş, yine Hız. Musa, bu da çok buna da dayanamazlar, demiş, Hız. Muhammed ise, artık Rabbimden daha aza indirmesini istemekten utanırım, cevabını vermiş ve böylece beş vakit namaz Müslümanlara farz olmuş, ancak sevabı elli vaktin sevabı olacakmış.

Bu hikâyeyi uyduran çok akıllı ve zeki birisi olmalı ki, Kur'an'ın getirdiği münezzeh, yüce, mutlak Allah anlayışını putperestlik, Yahudilik ve Hristiyanlıktaki tanrı anlayışlarına benzetti. Allah'ı arştan indirdi, bir insan gibi misafirini karşıladı, konuştular, sonra ayrıldılar. Sonra Hız. Musa'nın itirazı ile dokuz defa daha Allah'ın huzuruna çıktı. Allah, dokuz defa inip çıktı mı, misafirini karşılamak için, yoksa geleceğini bildiği için orada mı bekledi? Bu gibi soruları sormak bile Kur'an açısından ne kadar yanlış ve ayıp değil mi? Ama, buna inanmak, Kur'an açısından rezaletin rezaleti, küfür, en azından Allah'ın zatına nezaketsizliktir. Tüm bunlar, Allah'ın oğlu olmadığını, hiçbir şeye benzemediğini o kadar sert ifadelerle

anlatan Kur'an inancını temelinden yıkmaya yönelik bir mitolojidir. Ama cahil, gafil, kafasız raviler ve onların destekleyicileri ve inananları, burada Allah'ın yüce, mutlak varlığını düşünmeyi akıl edememişler. Hz. Muhammed'i Allah'ın katına çıkararak onu yüceltmek, Allah'ın vekili, dünyayı idare etmekte yardımcı mevkine koymak istemişlerdir. Hristiyanlar da Hz. İsa'yı Allah'ın oğlu yaparak bu misilli bir cürüm işlediler. Müslüman mitolojistler de Hz. Muhammed'i böyle yüceltmek, Hz. İsa'dan yukarıda göstermek istemişlerdir. Ancak fazilet aranıyorsa bunun için Kur'an'a bakmak yeterlidir. Kur'an Hz. Muhammed'i diğerlerinin aksine dinin kendisiyle tamama erdiği son peygamber olarak tanıtmıştır . Yüce Allah, ondan başka hiçbir peygamberine gönderdiği vahiyde, artık dininizi tamamladım, bundan sonra peygamber gelmeyecektir, dememiştir. Kur'an ile Tevrat ve İncil arasında bir mukayese yaparak Hz. Muhammed'in peygamberliğini anlatmak çok yeterli bir delildir. Biz diğer peygamberlerin peygamberliğine Hz. Muhammed'i delil getiriyoruz. Onlara dayanarak Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat etmiyoruz, onun peygamberliğinin delili Kuran'dır.

Şimdi bu miraç kıssasında inanç bakımından olan çelişkileri ve yanlışlıkları gösterelim. Bu miraç hikâyesinde geçen Allah ile pazarlık olayı Tevrat hikâyelerine ve felsefesine göre düzenlenmiştir. Zaten Hz. Musa'nın da işe karıştırılması bunu gösterir. Yedi kat göğü geçip geliyor, İbrahim Peygamber bir itiraz ve tavsiyede bulunmuyor, niçin? Çünkü Hz. Musa'nın bütün peygamberlerden üstün olduğunu ve Hz. Muhammed'in de tecrübesiz olduğunu, kafasının fazla çalışmadığını ve milletinin tutum ve zihniyetine vakıf olmadığını; Musa'nın daha akıllı, zeki ve milletini düşünen bir peygamber olduğu anlatılmak

isteniyor. Bunun Müslümanların kendi aralarında, kendi kitaplarında zikredilmesinin daha etkili olacağından şüphe edilmez. Bu çelişkiler, biraz kafasını çalıştıran halkın bu hikâyeyi anlatan vaizlere, Hz. Musa ne kadar akıllıymış, keşke bizim peygamberimiz onun sözünü tutsa da bir defa daha Allah'a gidip namazları iki vakte indirmiş olsaydı, İslam çok daha kolay ve iyi olacaktı, demelerine sebep olmaktadır.

Aslında namaz daha önce farz kılınmıştı, değişik zamanlarda kılınıyordu. Abdeste de belki gerek yoktu. Çünkü abdest ayeti Medine'de en son inen ayetlerdendir. Namazın beş vakit oluşunun da Medine'de inen ayetlerle tespit ve tayin olunması, ayetlere ve olaylara daha uygun düşmektedir. Miraç olayının gerçek olmadığı ortaya çıkınca namazın beş vakit oluşunu ona bağlamak da yanlış olur.

Elli vakit namazın sevabının beş vakte verilmesi de şaşırtıcı olmaktadır. Yüce Allah Kur'an'da bir iyiliğe bir, on, yüz, yedi yüz ve sonsuz sevap verdiğini açıklamaktadır. Namaz önemli bir ibadet olduğu hâlde onun sevabını on misline hasır ve tayin etmenin, namazın önemini düşüreceği de düşünülmelidir. Düşünselerdi rivayet yanlış çıkacaktı, rivayet yanlış çıkmasın diye düşünmeyi, akletmeyi yasakladılar.

Miraç kıssasında, Hz. Musa'nın bildiğini Hz. Muhammed'in akıl edemediğini, Musa'nın Muhammed'den daha akıllı ve tecrübeli olduğunu ortaya atmanın Kur'an'ın ruhuna ve felsefesine aykırı olduğunu kavramayan bön ve düşüncesiz bir Müslümandır. Hz. Musa'nın yüce Allah'tan bile daha âlim olduğunu; Allah'ın Hz. Muhammed'in ümmetinin elli vakit namazı kaldıramayacağını bilmediğini, Musa'nın ikazı neticesinde birkaç defa gidip gelerek yapılan elçilikle bile Musa'nın dediğine gelinemediğini görmemiş, düşünmemiş ve anlamamıştır. Bunun,

Kur'an'ın Allah anlayışını inkâr olduğunu anlamayan Müslüman işe yaramaz biridir. Tevrat'ta Allah'la pazarlığın olduğunu ve ona uyduğunu söylemek, miraç kıssasının menşeiini göstermeye yeter.

Usulî'l-fıkıh'ta şöyle bir tartışma geçer. Bir hükmün kaldırılması yani nesh edilmesi, ancak o hükmün uygulamasının yapıp üzerinden uygun bir zamanın geçmesi neticesinde uygulanamayacağı sabit olunca mümkün olur. Hükmün daha mükelleflere ulaşmadan değiştirilmesi nesih felsefesine ve uygulamasına da aykırı düşmektedir.

Sonuç şudur ki; cahil, gafil ve sığ kafalı kimseler İslam'a sokulan buna benzer uydurma hadisler ile Müslümanları yoldan çıkarmış ve Kur'an'ı arkalarına atmışlardır. Oysa Kur'an'ın da-ima önde ve yol gösterici olduğu vurgulanmaktadır. Kur'an'a dönüp yanlışları düzeltmek farzdır. Müslümanların dünya çapında en büyük avantajları Kur'an'ın bozulmadan, değişmeden kendilerine ulaşmış olması ve ellerinde bulunmasıdır.

İsra ise cismani yürümek değil ilmi yürütmek, vahiy ile bildirmektir. Birinci ayette 'havlehu' kelimesi ile "ayâtına" kelimesinin Kudüs'te olan Hz. Süleyman mabediyle ilgili olmayıp başka anlama ihtimallerini ileri sürüp miraç olayı diye bir saçmalığı ortaya atanları, hurafe ve mitolojiler uyduran kitapları anlamadan taşıyanları, Cuma suresi beşinci ayet güzel betimliyor. 'Havlehu' kelimesi bilinen Kudüs'ün etrafı değil mi? "Ayâtına" kelimesini evreni allak bullak eden bir olay (mucize) olarak yorumlamakta başarılı olamamalarının şaşkınlığı ile miraç olayını icat ettiler. Oysa "ayâtına" kelimesi Allah'ın İsrailoğullarının devletlerini yönetirken yaptıkları zulümlerine karşı adaletinin tarihi olarak gözükmektedir. Adaletinden başka nasıl bir mucize arıyorlardı? Bu, Tanrının peygamberler gönderdiği bir ulusun zulmüne uyguladığı adalet düzeniydi.

LEVH-İ MAHFÛZ NEDİR?¹



İbrahim Aslan

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam
Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Dil, delâlet niteliği açısından nesnel bir yapıdır. Dil, bu niteliğini “uzlaşımsal” olmasıyla kazanmıştır. Kur’ân da Arap dil sisteminin bu yapısı içerisinde Allah ile Cibril dolaşımı üzerinden Hz. Muhammed arasında gerçekleşmiş tek taraflı bir konuşmadır. Arap dilinin bütün özelliklerini taşıyan Kur’ân, anlam evreni ve delâlet niteliğini ait olduğu dil sisteminden; anlam sınırlarını da dilin hakikat, mecâz, muhkem, müteşâbih, âmm, hass, mücmel ve mufassal vb. gibi anlam birimlerinden almıştır.²

Kur’ân, bu dilsel zemin üzerine kurulu olmasına karşın, Kirmanî, metafiziğin aşkın ve tasavvur ötesi oluşunu gerekçe göstererek dilin bu alana delâletinin ve ifade niteliğinin bulunmadığını savunmuştur.³ Bu yaklaşım, Kur’ân’ın Allah’ın, dil

- 1 Makalenin tamamı için: “Aslan, İ. “Levh-i Mahfûz’un Delâleti Sorunu” Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 50 (2009): 25-48” (<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/582667>)
- 2 Söz, harflerin makul bir anlam ifade edecek şekilde yapılandığı özel bir dizgedir. Bu niteliği taşıyan her yapının söz olması gerekir. Bkz. Abdulcebbar, Muğni, VII, ss. 6, 7, 85.
- 3 Kirmânî, bu görüşünü şu sözlerle özetlemiştir: “...dillerde belli bir terkibe sahip olan harflerin delaletleri bütünüyle muhdestir. ...yüceliği sonsuz Allah muhdes değildir. (Buna göre) hâdis ve dillerde belirli bir yapı (terkib) içerisinde delâlet

sistemi üzerinden gerçekleştirdiği iletişimin delâlet niteliğini ortadan kaldırdığı gibi, ilahî kelâmın metafizik içeriklerini de tartışmalı hale getirmiştir. Bu bakış açısı, Müslüman filozofların, kaynağını Kur'an'dan alan kavramların delâletlerini aklî ve sembolik delâletlere dönüştürmelerini kaçınılmaz kılmıştır. Benzer şekilde sûfler de dilin uzlaşım sal sınırlarını aşarak Kur'an'ı zahîrî ve batınî delâletleri olan iki katlı bir metne dönüştürmüştür.⁴ Esasında her iki yaklaşım, bütünüyle dilsel bir metin olan ve Arap dil sınırları içerisinde delâlet niteliği kazanan Kur'an'ın dil zeminini aşındırmiş ve anlam karmaşıklığına neden olmuştur.

Kur'an'ın nuzûl tertîbine bakıldığında levh-i mahfûz ifadesinin geçtiği Burûc suresi, ilk inen sûreler arasında yer almaktadır. Buna göre bir sıralama yapmak gerekirse sûrenin, Alak, Kadir ve Şems surelerinden sonra inmiş olabileceği kabul edilmektedir. Bu, sûrenin Mekke döneminin başlangıcında, muhtemelen Habeşistan'a Hicret ile İsrâ hadisesi arasındaki zaman diliminde indiği anlamına gelmektedir. Sûre 22 ayetten oluşmaktadır. "Levh-i mahfûz" surenin son ayetinde cümlecik olarak geçmektedir. İfade önceki ayetle birlikte şu şekildedir:

(21) بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ

niteliği kazanan harflerle muhdesâtın zıddı olan ve diğ er varlıklarla özü açısından benzerlik münasebeti bulunmayan Allah'a ve layık olduğu şeylere delâlette bulunmanın imkânsız olduğu ortaya çıkmaktadır. Allah, muhdesâtın zıddı olduğuna göre, bu, bizi, Allah'a lafız ve ibarelerle gerçekçi (istihkâk) bir delâlette bulunma imkanını bütünüyle ortadan kaldırmaktadır..." Bkz. Kirmanî, Râhetu'l-Akl ss.49-50.

- 4 Şibli, 'ilim lisanı' ile 'hakikat lisanı' arasında ayrıma gitmiş, ilkini peygamberin getirdiği bilgi olarak; ikincisini ise halkın kendisine ulaşamayacağı, mutasavvıfların doğrudan 'keşf' ile, yani vasıtasız ulaştığı bilgi olarak tanımlamıştır. Bkz. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, Lum'a, nşr. A. Mahmûd, T. Abdulkadir (Bağdat, 1960), s.43.

فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (22)

21 numaralı ifadede geçen Kur’ân kelimesiyle 22 numaralı ifadede geçen “fi levhin mahfûzin” ifadesi arasındaki gramer ilişkisi konusunda görüş birliği bulunmadığı anlaşılmaktadır.⁵ Sûrenin 21. ve 22. ayetlerini bir bütün olarak göz önünde bulunduran Nahivciler, “Kur’ân” ifadesiyle ilişkisi açısından “fi levhin mahfûzin” ayetinin okunuşu konusunda iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir:

1. Kıraat imamaları Ebu Ca’fer, İbn Kesir, Ebu ‘Amr, Asım, Hamza Yahya ve Kisâ’î “mahfûz” kelimesini “levh”in sıfatı olarak kabul ettikleri için kesreli olarak (mahfûzin) okumuşlardır.⁶ Bu Nahivcilere göre 22. ayet, bir önceki ayetten bir bakıma bağımsız olarak ele alınmıştır.
2. Kıraat imamlarından Nâfi ve Muhaysân ise ‘mahfûz’ kelimesinin merfu (mahfûzun) okunması gerektiği kanaatindedirler. Bu okuyuşa göre “mahfûz” önceki ayette geçen Kur’ân kelimesinin sıfatı olmaktadır. Bu halde Burûc suresinin 21 ve 22. ayetleri bir bütünlük içerisinde ele alındığında şu anlam ortaya çıkmaktadır: —Kur’ân tebdîl, tahrîf ve ziyadedden korunmuştur (fi levhin’in ifadesinin anlamı olarak). Allah bu şeylere karşı onu muhafazasına aldı (mahfûzun” ifadesinin anlamı olarak) şeklinde verilmiştir. Bu âlimlere göre “mahfûz” kelimesini merfu olarak okumak kıraat

5 Ebu Cafer Nehhas, İrâbu’l-Kur’ân (Mısır, 1988), V, s.196; Ebu Muhammed Mekki b. Ebî Talib el- Kaysî, Kitâbu’l-Keşf, tah. M. Romana (Beyrut: 1997), s.369; Zeccâc, Me’âni’l-Kur’ân, tah. A. A. İibli (Beyrut, 1988), V, s.309.

6 Nehhâs, a.g.e., V, s.196; ez-Zeccâc, a.g.e., (Beyrut, 1988), V, s.309; et-Tûsî, Tefsîr-i Tıbyan, tah. A. el-Âmilî (Mektebetu’l-Emin, t.z.), X, s.322; Taberî, Cami’u’l-Beyân, (Kahire, 1954), XXX, s.140.

açısından mümkün ve caizdir. Âlimlerin çoğu bu görüştedir.⁷ Buna göre söz konusu kelime, önceki ayette geçen ‘Kur’ân’ kelimesinin sıfatı olmaktadır. Alûsî, bu okuyuş bağlamında surenin son ayeti olan “fi levhin” cümlecığının de “mahfûz” kelimesi gibi önceki ayette geçen Kur’ân kelimesinin sıfatı olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla “fi levhin mahfûzun” şeklindeki okuyuş, “bileşik sıfatın basit sıfattan önce gelmesi” gramer kuralına dayanmaktadır.⁸

Sonuç olarak Burûc suresinde geçen “fi levhin mahfûz” ayetinin okunuşuyla ilgili olarak iki farklı görüşün ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki, ayeti gramer açısından önceki ayetten bağımsız olarak değerlendirmiş, “mahfûz” kelimesini de “fi levhin” ifadesinin sıfatı olarak anlamış ve esreli olarak okumuştur. Diğerinde ise aynı ayet, önceki ayet ile hem yapı hem de anlam bütünlüğü içerisinde ele alınmış ve ayet, şibih cümle (cümlecik) olarak değerlendirilmiştir. Buna göre ifade, önceki ayette geçen “Kur’ân” kelimesinin sıfatı hükmünde mütalaa edilmiştir. Buna göre ‘fi levhin’ ve “mahfûz” kelimeleri Kur’ân’ın sıfatı olarak anlaşılmıştır. Ayetin okunuş biçimlerine ilişkin değerlendirmede bulunan Taberî, Mücâhid’e dayanan bir rivayette “levh” kelimesinin “ummu’l-kitâb” anlamında; Katâde’ye dayanan rivayette ise “indellâh” anlamında tefsir edildiğini kaydetmiştir.⁹

7 Nehhas, *a.g.e.*, V, s.196.

8 Alûsî, *Rubu’l-Meânî*, IV, s.154 vd.

9 Kurra, “mahfûz” ifadesinin okunuşunda ihtilaf etmiştir. Hicaz ehlinde Ebu Cafer, İbn Kesir, Kufeli kurralardan Asım, A’meş, Hamza ve Kisa’î, Basra ehlinde Ebu Amr, mahfûz kelimesini esreli olarak okumuştur. Mekkeli kurra Muhaysin ve Medinelî Nafi ise ötre olarak okumuştur. Bize göre her ikisi de doğrudur. Çünkü mana açısından değişen bir şey yoktur. Taberî, *Tefsiru Taberî*, XXX, s.140.

Kur'an'da sadece Burûc suresi 22. ayette geçen “fi levhin mahfûzin/mahfûzun” ifadesinin kelime, terkip ve bağlam açısından bütünlük içerisinde değerlendirilmesi gerekir. Bu çerçevede öncelikle kelimenin kök anlamı üzerinde durmak istiyoruz.

Arapça sözlüklere bakıldığında “levh” kelimesinin, fiil olarak, “görünmek, görünür olmak, parlamak ve parıldamak” anlamlarının yanı sıra “susuzluk” anlamında da kullanıldığı görülmektedir.¹⁰ Bu bağlamda kişi susadığında *لاحه اعطش* denir.¹¹ İsim olarak ise kelime, üzerine yazı yazılan tahta, enli ve yassı kemikler için kullanılır. Bu sebeple üzerine yazı yazılabilen kemiklere *واحا جسد* adı verilmiştir. İbn Fâris (ö.395/1004), kelimenin üzerine yazı yazılabilen “omuz” anlamında da kullanıldığını işaret etmiş¹² ve bir kavram olarak “levh-i mahfûz”u Halil b. Ahmed’in görüşüne¹³ yer vererek açıklamıştır. İbn Manzûr (ö.711/1311) da kelimenin, odun parçalarının yüzeyi enli olanlarının her birine ve üzerine yazı yazılabilen kürek kemiğine verilen bir isim olduğunu kaydetmiştir.¹⁴ Kaynak sözlükler, levh kelimesinin kökeni konusunda tam bir sessizlik içerisinde iken, bazı çalışmalarda bu kelimenin Aramice kökenli olduğu görüşüne yer verilmiştir.¹⁵

Kelimenin kökeni ne olursa olsun, burada bizi ilgilendiren temel husus, kelimenin Kur'an'ın indiği dönemdeki delâlet niteliği ve kullanım derecelerinin ne olduğudur. Bu çerçevede

10 İbn Fâris, *el-Mekâyis fi'l-Luğa*, Beyrut: 1994), s.942; Abdulkadir er-Razi, *Muhtaru's-Sıhah*, tah. i. Amr (Beyrut, 1993), s.728.

11 Ezherî, *Tebzibu'l-Luğa*, 2, s.189.

12 İbn Fâris, *a.g.e.*, s.942.

13 İbn Fâris, *a.g.e.*, (Daru'l-Fikr, 1979), I, s.23.

14 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Daru'l-Muriyye, tz.), III, s.584.

15 Esed, *Mesâdiru'ş-Şifri'l-Câhili*, (Kahire, 1978), s.70-71; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, (Baroda, 1938), s.241.

kelimenin Kur’ân’ın yanı sıra hadislerde ve İslam öncesine ait şiirlerde de kullanıldığı dikkat çekmektedir.¹⁶ Bu, Arap dil gramerinin Halil b. Ahmed (ö.175/791) tarafından henüz tespit edilmeden önce dilin yaşayan hafızasında kullanılan bir kelime olduğu anlamına gelmektedir. Kelimenin, delâlet olarak, “üzerine yazı yazılabilen bütün materyalleri” kapsadığı düşünüldüğünde, Burûc sûresinde geçen “levh-i mahfûz” ifadesinin ne anlama geldiği konusunda ileri sürülen görüşlerde dilin doğal zemini kullanılmamış gibi görünmektedir. Çünkü bir sözlük yazarı olarak İbn Manzûr’un, kaynağı Kur’ân’a dayanan levh-i mahfûz ifadesinin, “Allah’ın, ezelde murâd ettiği şeylerin mahzeni” yani deposu anlamına geldiğini söylemesi bunun en çarpıcı örneği olsa gerektir. Rağıb el-İsfahânî (ö.425/1033) de, Kamer suresi 13. ayette ‘levh’in çoğulu olarak geçen “elvâh” kelimesinden hareketle tahta ve benzeri türden olan ve üzerine yazı yazılabilen her bir nesneye bu ismin verilebileceğini kaydetmiş,¹⁷ fakat o da, “levh-i mahfûz”un keyfiyetinin ancak rivayetler ile bilinebileceğini kabul etmiştir. Bu çerçevede o, Kur’ân’da nekre olarak geçen bütün “kitâb” kelimelerinin kullanım ve delâlet olarak levh-i mahfûz ile aynı anlama geldiğine işaret etmiş,¹⁸ İbn Manzûr gibi dili ve ait olduğu delâlet zeminini kullanmamıştır.

Bu veriler ışığında önemli bir ayrıntı ve sorunla karşı karşıyayız. O da levh kelimesinin kök anlamı ile levh-i mahfûz terkinin anlamı arasındaki anlam bağıntısının bütünüyle kopmuş olmasıdır. Çünkü “levh” kelimesi, kaynak sözlüklerde dil sınırları içinde kalarak ele alınmıştır. Ancak bunun, kaynağı

16 Esed, Mesâdiru’ş-Şîri’l-Câhili, s. 70.

17 İsfahânî, *Müfredatu’l-Kur’ân*, (Kahire, t.z.), s.476.

18 İsfahânî, *a.g.e.*, s.476.

Kur’ân’a dayanan “levh-i mahfûz” ile ilgili yapılan açıklamalarda göz ardı edildiği görülmektedir.

Sonuç

Levh-i mahfûz ifadesinin anlamını tespit edebilmek için, öncelikle, terkibi oluşturan ana unsur “levh” kelimesini ve onun Kur’ân bağlamındaki delâletini bütünlük içerisinde değerlendirmek gerekmektedir. Kur’ân’a bakıldığında levh kelimesi üç yerde, Hz. Musa’nın kendisine vahyedilen Tevrat’ın yazılı olduğu “tabletler”¹⁹ anlamında; diğer bir yerde Hz. Nuh’un çivilerle perçinlenerek inşa edilen gemisinin her bir “tahta parçası”²⁰ anlamında; başka bir yerde de Kur’ân’ın tebliği sürecinde Hz. Muhammed’in Allah’tan aldığı vahye kulak vermeyen ve onu yalanlayanların tutumlarına karşı Kur’ân’ın bütünüyle Allah’a ait, fakat Hz. Muhammed tarafından insanlara “sesli olarak okunan”²¹ şerefli bir kelâm olduğunu vurgulamak üzere²² kullanılmıştır. Burada dikkati çeken husus beş ayrı yerde üç farklı bağlamda kullanılan “levh” kelimesinin dil sistemine ve sınırlarına sadık kalarak anlaşılması, ancak aynı kelimenin Burûc suresindeki bağlamında ise, semantiğinden yani kök anlamından kaydırılması, itikâdî sorunların çözümlenmesinde ve vahyin nüzulü ile ilgili rivayetlerde farklı anlam katları olan bir kavrama dönüştürülmesidir. Bu dönüşümün bağlamın sınırlarını zorladığını, genişlemeye uğrattığını, hatta ortadan kaldırdığını söylemek abartı olarak görülmemelidir. Kur’ân’daki

19 Arâf, 145, 150, 154.

20 Kamer, 13.

21 Muhammed Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, çev. H. Yücel (İstanbul, 1999), s.45.

22 Burûc, 22.

bağlamına gidildiğinde levh-i mahfûz'un delâlet derinliği ve anlam çeşitliliği, kelimelerin nesnel delâletini zaafa uğrattığı gibi şer'î dil ile dilin insan sözleşmesine dayanan doğal yapısı arasındaki ortak zeminini de göreceleştirmiştir.

Levh-i mahfûz ifadesinin geçtiği Burûc suresinin muhtevasına bakıldığında, sure, varlık ve yaşamın nihaî anlamı üzerinde düşünmeye çağrı ile başlamakta, tarihte bu çağrıya kulak veren, gerçeğe tanıklık eden, iman ve hidayete erenlere yönelik şiddet ve baskı uygulayanların akıbetinden söz edilmekte ve buna örnek olarak da Firavun ve Semûd kavimlerinin inkarcılık ve şartlanmışlıklarına dikkat çekilmektedir. Son kısımda da Allah'ın bu tutum içerisinde olanları kuşattığı ifade edilerek söz, Hz. Muhammed'e Allah tarafından vahyedilen Kur'an'a getirilmektedir.

Buna göre surenin, konu olarak üç basamaklı bir gelişim izlediği söylenebilir. İlki, delâlet olarak Allah'ın varlığına götürülen dış dünya ve yargılanma günü; ikincisi, peygamberlere ve tebliğ ettikleri ilahî mesajlara karşı takınılan inkâr ve şartlanmışlık; üçüncüsü de bu tutumun Hz. Muhammed'e ve tebliğde bulunduğu Kur'an'a karşı sürdürülmesidir. Üçüncü bağlama ب edatı ile geçildiği görülmektedir. Arapçada bu edattan sonra cümle gelirse ب edatının anlamca kazanacağı işlev, kendisinden önceki konu bağlamını geçersiz kılmak ve cevap vermeye geçmektir. Bu sebeple Arap dil gramerin de buna "yüz çevirme edatı" denmiştir. Baştan sona okunduğunda surede işlenen ana tema ve yapılan vurgu, Kur'an'a karşı takınılan ve nübüvvet tarihinde yaygın şekilde sürdürülen "inkarcılık ve şartlanmışlık" eğilimidir. Bu eğilim, en çarpıcı biçimiyle Kur'an'da şu şekilde geçmektedir:

İnsanlara hidayet geldikten sonra onların iman etmelerine ancak, “Allah, bir beşeri mi peygamber olarak gönderdi?” demeleri engel olmuştur.²³

“Ve onlar şöyle dediler: Bu ne biçim elçi, yemek yer, sokaklarda yürür? Kendisine bir melek indirilip, onunla beraber uyarıda bulunmalı değil miydi? Yahut kendisine bir hazine verilsen ya veya besleneceği bir bostanı olsaydı ya! Ve bu zalimler dediler ki; ‘sizin uyduğunuz, sadece büyülenmiş bir adamdır.’”²⁴

Bu ve benzeri ayetler, insanların Allah ile elçisi arasındaki iletişimin gerçekliği konusunda ciddi kuşku, inkarcılık ve şartlanmışlık içerisinde olduklarını göstermektedir. Biz, Burûc suresinde geçen levh-i mahfûz ifadesinin bu bağlam içerisinde anlaşılması gerektiği düşüncesindeyiz. Bunu, surenin içeriği ve konu gelişiminde görmek mümkündür. Daha açık bir ifadeyle levh-i mahfûz, peygamber tarafından telaffuz edilen Kur’ân’ın Allah’a aidiyetinin “gerçekliğine”, özelde, Hz. Muhammed tarafından “telaffuz edilen kelâmın bütünüyle Allah’a ait olduğuna” vurgu yapmaktadır. Bunu şu şekilde açmak mümkündür: Levh, Peygamberin şahsında ve onun telaffuzu ile insanlara tebliğ edilen ilahî kelâmın nesnellğine, elçilerin müdahalesine kapalı oluşuna ve korunmuşluğuna işaret etmektedir. Bu, Allah ile Hz. Muhammed arasındaki iletişimin insan tecrübesini aşan niteliğine ve Kur’ân’ın, kendisine aracılık eden elçilerin tasarruflarından bağımsız olduğuna yapılmış olan bir vurgudur. Bu bağlamda levh-i mahfûz, Kur’ân’ın, vahyedilmeden önceki aşamada “yazılı” olduğunu ve Hz. Muhammed tarafından kendisine vahyedildiği gibi “telaffuz” edildiğini göstermektedir. Buna göre levh-i mahfûz’dan, Hz. Muhammed

23 Furkan, 7-8.

24 İsra, 94.

tarafından sesli olarak telaffuz edilen şerefli kelâm Kur'ân'ın, elçi melek Cibril'in nüshasında 'yazılı' olduğu kastedilmiş olmalıdır. İfadenin "fî levhin mahfûz" şeklinde meçhul yani belgisiz olmasının nedeni ise, Kur'ân'ın Cibril nüshasının insan tecrübesine konu edilemeyişiyle ilgilidir.

PAYLAŞMAYAN BİR DÜNYANIN MUTLU VE HUZURLU OLAMAYACAĞININ İLANI²⁵



Yaşar Nuri Öztürk

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kurucu Dekanı (1951-2016)

Mutluluğun Anahtarı: İnfak Veya Paylaşım

İnfak, Kur'an'da, tamamına yakını fiil olarak kullanılmak üzere 50 küsur yerde geçmektedir. Fiil olarak kullanımın egemenliği, infakın, bir ide, bir söylem ve temenni olmaktan çok bir eylem konusu olarak alındığına, eyleme dönüşmeyen infaktan hiçbir yarar gelemeyeceğine vurgudur.

Kur'an'ın en hayati kavramlarından biri olan infak; pazar kurmak, malı satıp tüketmek anlamlarındaki '**nefak**' kökünden bir kelime olup malı harcayıp tüketmek, harcaya harcaya yoksullaşmak demektir.

Aynı kökten gelen ve Türkçe'de de kullanılan **nafaka** da '**harcanan miktar**' demektir. Kur'ansal bir terim olarak infak, hemen hemen her yerde bu sözlük anlamında kullanılmıştır. Kur'an mesajındaki terimsel yapısıyla verirsek şunu söyleyeceğiz:

İnfak, sahip olduğumuz mal ve imkânları, onlara daha az sahip olanlarla, hepimiz aynı düzeye ininceye kadar paylaşmak demektir.

25 Bu makale şu eserden alınmıştır: "Öztürk, Yaşar Nuri, Kur'an'ın Yarattığı Devrimler, İstanbul: Yeni Boyut, 2014, s. 317-333.

İnfak, insana emanet edilmiş imkânların onların gerçek sahibinin iradesi yönünde ilgili yerlere tevdi edilmesidir. Mal ve imkân sahibi, kendisinden önce başka birinin yönettiği bir emaneti kotaran haleftir. Onun bir selefi vardı. Bir süre sonra yeni bir halef gelecek, o selef olacaktır. Kur'an, esrarlı kelimeler sanatını burada da göstererek şöyle diyor:

“Allah’a ve resulüne iman edin; sizi, üzerinde, daha öncekilerin yerine buyruk sahibi yaptığı şeylerden, başkalarına pay çıkarın! İçinizden iman eden ve infakta bulunanlar için çok büyük bir ödül vardır. Allah yolunda harcama yapmanıza engel ne var? Göklerin ve yerin mirası zaten Allah’ındır.” (Hadîd, 7, 10)

Kur'an'ın paylaşım anlayışı, Türk lirizminin ve Kur'an hümanizminin ölümsüz şairi **Yunus Emre** (ölm.1320) tarafından şu kısa dizelerde bir kez daha sonsuzlaştırılmıştır:

“Mal sahibi, mülk sahibi
Nerde bunun ilk sahibi?
Mal da yalan, mülk de yalan;
Var biraz da sen oyalan!”

İnfakın savsaklanması, insanı tehdit ve tehlikelerle yüz yüze getirir. Kur'an'ın bu noktadaki uyarısı çok açık ve radikaldir:

“Allah yolunda harcama yapın/nimetleri paylaşın; kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın!” (Bakara, 195)

Bu ‘**tehlike**’ nedir? İnfakın yani nimet ve imkânları paylaşmanın savsaklanmasından doğacak tehlike, “**acıklı azap**”tır. Buradaki “**azap**” sözüne bakarak infakı savsaklamanın âhirette cezalandırılacak bir olumsuzluk olarak düşünülmesi son derece yanlış olur. Kur'an, azapla sadece âhiretteki cezaları değil; dünyadaki ceza, bela ve tehditleri de kasteder. (Bu konuda bizim

“*Kur’an’ın Temel Kavramları*” adlı eserimizin *Azap* maddesine bakılabilir.) O halde, infakın savsaklanmasının yaratacağı azap ve cehennem, dünya hayatında başlayıp âhirette devam edecek bir süreçtir. Dünyada sefalet, hastalık, kavga, terör, cinayet, ihtilal vs. olarak başlar, âhirette oranın şartlarına özgü azaplarla devam eder. Kur’an’da şöyle deniyor:

“Altını ve gümüşü depolayıp da onları Allah yolunda harcamayanlara korkunç bir azap muştula! Gün olur, cehennem ateşinde onların üzerine lav dökülür de bununla onların alın ları, böğürleri, sırtları dağlanır: ‘İşte egolarınız için yığdıklarınız. Hadi, tadın biriktirmiş olduklarınızı!’” (Tevbe, 34-35)

Kozmik ilke, insanın düşündüğünün tam tersinedir: **Eğer paylaşmıyorsanız, arttıkça daha mutsuz olursunuz! Artışın mutluluk getirmesi, arttıkça, paylaşmakla mümkündür.** Türkmen sadeliği içinde mistik lirizmin zirvesine yükselen ölümsüz şiir devi **Yunus Emre**, gök kubbeye bu gerçeği de erişilmez bir güzellikte armağan etmiştir. Şöyle diyor:

“Gitmez gönülden darlık, Elde oldukça varlık.”

Kur’an, insandan şunu istemektedir: İçindeki **“Azalır!”** korkusunu çıkarıp at, mülk ve imkânın sahibi Yaraticı’nın, paylaştıkça artıracığını bil ve bunun gereğini yap. Kur’an, insanın derinlerindeki bu müthiş **“Azalır!”** korkusuna değinmekte ve insanı bu yıkıcı korkuyu aşmaya çağırmaktadır:

“De ki, ‘Eğer Rabbimin rahmet hazinelerine sahip olsaydınız, o zaman da harcanır-biter korkusuyla cimri davranırdınız.’ İnsan çok cimridir.” (İsra, 100)

Kur’an, mensuplarının temel niteliklerinden birinin de **“münfik”** (infak eden, paylaşan) olması gerektiğini hatırlatmaktadır. (Âli İmran, 17)

Kur'an insanının **münfik sıfatı** her hal ve şartta faal olması gereken bir sıfattır. Bol zamanda, kıt zamanda, zorlukta, rahatlıkta, gece-gündüz, gizli-açık. Onlar büyük imkânlardan büyük paylar çıkarırlar, imkânları sınırlı olduğunda paylaşımı durdurmazlar. Sınırlı, hatta çok sınırlı imkânlardan da başkalarına pay çıkaranlardır onlar. (bk. 3/134; 16/75; 65/7)

Anlaşılan o ki, Kur'an'a göre, mal ve imkânları kendi tekelinde tutup egoları için istifleyenler, bir gün bu biriktirdiklerini yiyip harcayamayacak bir ortamla yüz yüze gelecekler ve hayatlarını kendi elleriyle zehirlemiş olacaklardır. O gün geldiğinde, hayat onlar için çok korkunç bir cehenneme dönüşecektir. Kur'an, tam bu noktada, bu olumsuzluğun âdeti sebebi gördüğü bir zümreye gönderme yapmakta ve bu yaptığıyla, insanlık tarihinde en büyük mucizelerden (isterseniz devrimlerden deyin) birini önümüze koymaktadır.

Paylaşım yerine tekelci depolamanın geçişinde din sınıfının tarihsel rolüne ve günahına parmak basılmakta, insanlık şu yolda uyarılmaktadır:

Paylaşımı engelleyen olumsuzlukların altında bir biçimde, talan ve yalanı dinleştiren zümre yani din sınıfı vardır.

“Ey iman sahipleri! Şu bir gerçek ki, hahamlardan ve rahiplerden birçoğu halkın mallarını uydurma yollarla tıkabasa yerler ve Allah'ın yolundan geri çevirirler. Altını ve gümüşü depolayıp da onları Allah yolunda harcamayanlara korkunç bir azap muştula!” (Tevbe, 34-35)

İnfakı savsaklayan zihniyetlerin temel niteliklerini tanıtan Kur'an, bir savsaklama gerekçesi daha veriyor: **Paylaşmak istemeyenler, “Allah'ın vermediğine biz mi vereceğiz, niye verelim. Allah dileseydi onlara da verirdi!”** (Yasîn, 47) türünden bahaneler ileri süreceklerdir.

Kur'an üslubunun mahremi olanlar bu tanıtımın söylemek istediğinin şu olduğunu anlamakta zorluk çekmezler: **Toplumda ve nihayet küremizde, yoksulluğun sebebi Allah değildir.** Yoksullar, Allah'ın zulmüne veya öfkesine uğradıkları için değil, hakları gasp edildiği, paylaşım işletilmediği halde bu zulme karşı çıkmadıkları için o haldedirler. Yani ortada, **Allah'ın insana zulmü değil, insanın insana zulmü vardır.** Bu zulmü aşmak da insana düşmektedir. Bunun yolu ise zulme seyirci kalmayıp pasif zalim konumuna düşme yanlıştından kurtulmak, zulme karşı savaşıdır.

Paylaşım İlgili Temel İlkeler

Kur'an, infakı anlatan ayetlerinde insan hayatının, özellikle toplumsal hayatın en önemli mutluluk ve başarı ilkelerini, değişik bağlamlarda vermiştir. Temel ilkelerden biri de şudur:

İnfak; sevilen, değer verilen, infak eden için önemli olan şeylerden yapılacaktır. Kur'an bu noktanın altını ısrarla çizmektedir. Çünkü atılması gereken şeyleri başkalarına vermek, maddesel anlamda bir yardım gibi görünse de ruhu-özü bakımından insan onurunu rencide eden bir olgudur. Kur'an, buna karşı çıkıyor:

“Ey iman sahipleri! Kazandıklarınızın ve yerden sizin için çıkarmış olduklarımızın temiz/leziz/hoş/güzel olanlarından infak edin. Kendinizin göz yummadan alıcısı olmadığımız pis/bayağı şeyleri vermeye kalkmayın.” (Bakara, 267)

İnfak, 'sürekli getirisi olan ticaret' şeklinde ifade edilebilir. Kur'an şöyle diyor:

“Kendilerine verdiğimiz rızıklardan gizli ve açık infak edenler, asla batmayacak bir ticaret umabilirler.” (Fâtır, 29)

“Bir şey infak ederseniz Rab, onun yerine başka bir şey lütfeder. Rızık verenlerin en hayırlısıdır O.” (Sebe, 39)

“Allah yolunda harcadığınız her şey size tam olarak ödenir; hiçbir haksızlığa uğratılmazsınız.” (Enfâl, 60)

Bu geri döndürme, hem bireysel planda hem de toplumsal planda işler. İnfakta riya (gösteriş, ikiyüzlülük) olmamalıdır. (Bakara, 264) İnfak, sadece sonsuzlaşmak niyet ve beklentisiyle yapılmalıdır. Kur’an buna, kendi terminolojisi içinde, ‘Allah’ın yüzünü isteyip özlemek niyeti’ diyor.

“Nimet ve imkândan başkalarına bağışladığınız, esasında sizin öz benlikleriniz lehinedir. Allah’ın yüzünü arzulama dışında bir şey için infak etmiyorsunuz. İnfak ettiğiniz her nimet size tam bir biçimde geri verilir.” (Bakara, 272)

İnfakta rıyanın olmaması gerektiğini bildiren ayetler, işin vicdan yanına değinmektedir. Kur’an, tüm konularda, önce bu vicdan yanı öne çıkarır, insanı uyarır. Bunun anlamı, bu vicdan vaazlarıyla yetinin değildir; bu sonucu bir biçimde elde edin demektir. O halde infakta riyaı ortadan kaldırmamanın yolu, servet kodamanlarının egolarını tatmine yarayan bir sadaka kültürü ve dilenme toplumu yaratmayı durduracak yaptırımli düzenlemeler gerçekleştirmektir. Yani sosyal adaleti, sosyal demokrasiyi getirmektir. Allah ile aldatanların din anlayışlarında işte bu ikinci kısma karşı çıkılmakta, sadece sadaka kültürü ile dilenme toplumunda yapılacak ‘ianeler’e (yemek çadırları, cami avlularında makarna, sabun, kibrit dağıtmak vs.) izin verilmektedir. Dinin amaçları çiğnenerek, dini çağrıştıracak riyakâr uygulamalardan bazıları kurumsallaştırılmaktadır.

Mutlu Bir Dünya İçin Üç Ayaklı Reçete

İhtiyaç da tıpkı israf gibi görece bir kavramdır. Mutlaka olması gerekeni yakalamak için “sıkıntı ve şikâyet içinde olanlara bakmak” gerekir. Harcamaların varlık kanunlarına uygun olup olmadığını anlamanın şaşmaz ölçütü, birlikte yaşanan çevreye ve nihayet dünyaya bakmaktır. Sizin sahip olduğunuz çok altında imkânlarla sahip olanlar varsa siz ‘ihtiyaçtan fazlasını’ harcıyorsunuz demektir. Bu dengesizliği çözecek olan infak, bir sacayağı gibi üç ayak üstüne oturmaktadır:

1. Paylaşım olmadan zafer ve mutluluk elde edilemez,
2. İdeal paylaşım, ihtiyaçtan fazlasını muhtaçlara vermektir,
3. Vermenin son sınırı, çalışanla çalıştırmanın rızıkta eşit hale geldiği noktadır.

Birinci aşama, meselenin daha çok vicdan ve sevgi zeminini temellendiren aşamadır. O aşamayla ilgili ilke şöyle verilmiştir:

“Sevdiğiniz şeylerden başkalarına pay çıkarmadıkça hayırda erginliğe/dürüstlüğe asla ulaşamazsınız. İnfak etmekte olduğunuz her şeyi, Allah çok iyi bilmektedir.” (Âli İmran, 92)

İkinci aşama “ihtiyaçtan fazlasını vermek”tir. O ilke, alkolü içkiler ve kumarla ilgili sorulara da cevap getiren bir ayette şöyle ifade edilmiştir:

“Sana uyuşturucuyu/şarabı ve kumarı sorarlar. De ki, ‘Bu ikisinde büyük bir günah vardır; insanlar için çıkarlar da vardır. Ama onların kötülüğü yararlarından çok daha büyüktür.’ Ve sana neyi infak edeceklerini de soruyorlar. De ki, ‘afvı yani helal kazancınızın size ve bakmakla yükümlü olduklarınıza yeterli olanından artanını verin.’ Allah,

ayetleri size işte böyle açıklar ki, derin derin düşünebilesiniz.” (Bakara, 219)

Devrim Sözcük: Afv

Bu ayette “**ihtiyaçtan fazlası**” veya “**ihtiyaçtan artan**” anlamında kullanılan “**afv**” kelimesi, tefsir tarihinin en çok tartışılan sözcüklerinden biridir. Asırlar içinde oluşan mirasın ortak kanısı şudur: Paylaşımında verilmesi istenen **afv**, kişinin kendisinin, ailesinin ve bakmakla yükümlü olduklarının zorunlu ihtiyaçlarından artan şey veya şeyler anlamındadır. **Afv** ayrıca temiz, helal mal ve servet anlamına da gelmektedir. Biz, Türkçe Mealimizde afv kelimesini bu iki anlamını birleştirerek tercüme ettik.

Bu ayetin, sadece sosyal adaleti değil, ileri derecede bir sosyalizmi terennüm ettiğinde kuşku yoktur. Bu gerçek, Kur’an’ın mesajından rahatsız olanlarla, onların yarıdakçaları tarafından örtülmeye çalışılmış ve benzeri konularda alınan “**tedbirler**” burada da devreye sokulmuştur. O tedbirlerin birincisi **hadis uydurmak**; ikincisi, ayetteki **anlamı kaydırmak**; üçüncüsü ise mesajından korkulan ayet veya ayetleri “**mensuh**” (hükümden düşmüş) göstermektir.

Bu ayetteki mesajla ilgili olarak hadis uydurulamamıştır, çünkü mesajı destekleyen bir düzineden fazla gerçek hadis vardır. Uydurma yoluna gitmek, uydurmacıların anında deşifre edilmelerine sebep olurdu. Anlam kaydırma yoluna da gidilememiştir, çünkü söz konusu olan, tek kelimedir ve anlamı da bütün lügatlerin açık beyanıyla sabittir. Geriye, “**mensuhtur**” (hükümden düşürülmüştür) oyunu kalıyor ki o oyun, bütün sınırlanmışlığına rağmen oynanmıştır. Gelişmelere kısaca göz atalım:

Rivayet tefsirinin temel kaynağı sayılan **Taberî Tefsiri**, bahsimiz olan “**afv**” kelimesi üzerinde genişçe durmuştur.

“Tevil ustaları bu kelimenin anlamı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Sahabenin müfessirlerinden olan **İbn Abbas** (ölm. 68/687) şöyle demiştir: “Afv, ailenin ihtiyacından artandır.” **Hasan el-Basrî** de afvın, ‘ihtiyaçtan fazla olan mal’ anlamında olduğunu söylemiştir. Afvın, savurganlık sınırına varmayan bağışları ifade ettiğini söyleyenler de vardır. **Hasan el-Basrî** (ölm. 110/728) afv için şunu da söylemiştir: “Tüm malını tüketecek şekilde vermemeyi ifade eder. Bazılarına göre ise afv, farz kılınan pay yani zekâttır.”

Taberî, rivayetleri kaydetmekle yetinmemekte, bazı yorumlar da yapmaktadır. İşte ilk yorumu:

“Bu görüşlerin doğruya en yakını şu kanaattir: Afv, kişinin kendisini, ailesini geçindirecek, onların zorunlu ihtiyaçlarını giderecek olan miktardan fazlasıdır. Hz. Peygamber’den gelen yorumların gösterdiği de budur. O, şöyle demiştir: ‘Sizden biri bir şey infak edecekse önce kendi nefesine etsin, bundan bir şey artarsa bakmakla yükümlü olduklarına infak etsin; eğer bundan sonra bir şey artarsa işte o zaman başkalarına bağışta bulunsun.’ Bir yerde de şöyle buyuruyor: ‘İhtiyaçtan fazlasını bağışlarken de dikkatli ol. Bakmakla yükümlü olduklarını öne al. Kendine yetecek olanı elinde tutmanı kimse kınayamaz.’ Peygamberin bu konudaki benzeri sözleri çoktur.

Ama bu kitap onların tümünü sıralamaya elverişli değildir.” Taberî’nin bu yaklaşımı, yüzyılımızın en önemli Türk müfessiri olan **Elmalılı Hamdi Efendi** (ölm. 1942) tarafından da paylaşılmıştır.

Taberî, ayetin mensuh olup olmadığı sorusuna da girmekte ve şöyle konuşmaktadır:

“Bu konuda da ihtilaf edilmiştir. Bazılarına göre bu ayet mensuktur, bazılarına göre ise değildir. İşin doğrusu İbn Abbas’ın, müfessir fakîh **Atıyye** (ölm. 111/729) tarafından bize ulaştırılan tespitidir. İbn Abbas’a göre, bu ayet, zekât farzını getiren ayetler tarafından hükümsüz kılınmamıştır ki neshedildiğinden söz edilsin. Yani zekât emri bunun yerine geçmemiştir. İkisinin yeri farklıdır ve ikisi de bakidir. Ayet, Cenabı Hakk’ın yüce rızası için bağışta bulunmak isteyenlere yol göstermektedir.”

İbn Abbas’ın, Kur’an’da nesh bulunduğu fikrini taşıdığı söylenir. Biz, Kur’an’ı yaz-boz tahtasına çeviren nesih iddiasının Kur’an’a yakıştırılamayacağını düşünenlerdeniz. Bu ayet, nesh edildiği söylenen öteki ayetler gibi, yeri, zamanı, ilgilileri söz konusu olduğunda işlerlik kazanacak bir beyyinedir. Zekâta miktar belirtmeyen Kur’an, geleneksel “**kırkta bir**”in yeterli olmadığı zamanlarda nasıl davranılacağı yönünde kamu otoritesine yol göstermektedir. O yol şudur: **Gerektiğinde, servet sahiplerinden, ailevî geçimlerine yetecek kadarının dışındakini alabilirsin.** Elbette ki bu, çok istisnaî durumlarda işleyecek bir hükümdür. Ama şu gerçeği görmezlikten gelemeyiz:

Millî servetin, nüfusun yüzde beşini oluşturan baronlar kesiminin elinde zulüm aracına dönüştüğü bir kapitalist sistemde bu ayetin mensuhluğundan söz etmenin Tanrı’ya isyan anlamı taşıyacağını bilmeliyiz.

Ve şunu da bilmeliyiz: **Nesh** denen şeytanî kapıyı açtığınızda, servetin zulüm aracına dönüşmesini dinleştiren Emevî menşeli dinciliği bertaraf etmeniz mümkün olmaktan çıkar. Öyle olunca da, şehit halife Ömer bin Abdülaziz’in, halife seçildiği gün, mensubu bulunduğu Emevî hanedanının kodamanlarına

söylediği şu söz, yeni dünyanın yeni servet baronları için de geçerliliğini korur:

“Hesap ettim, Muhammed ümmetinin tüm servetinin üçte ikisi sizin elinizdedir. Bu böyle yürümez.”

Ne yazık ki, muhteşem **Ömer bin Abdülaziz** (ölm. 101/720), bu zulme bir çare bulamadan akrabası Emevî kodamanları tarafından zehirleterek öldürüldü. (Bu konuda ayrıntılar için bizim, *İmamı Âzam Ebu Hanîfe* adlı eserimizin İkinci Bölüm’üne bakılabilir.)

Üzerinde olduğumuz konuda gerçek, çağdaş Mısırlı müfessir **Muhammed Abduh** (ölm. 1905) tarafından dile getirilen şu sözlerde belirgindir:

“Kur’an, paylaşım konusunda çok esnek bir ölçü getirerek her devirde her topluma, durumuna uygun bir tercih imkânı vermiştir. Kavram genel bir kavramdır; sadece Arap Yarımadası halkına, sadece Peygamber dönemi toplumuna hitap etmez. Amaçlanan, farz kılınmış asgari miktar olan zekâtın üstünde ve ötesindeki katkıdır. Hadislerdeki açıklamalar da bu gerçeği teyit edici mahiyettedir.”

“Şuna da işaret edilmelidir: Toplum lehine katkının miktarı ile içki ve kumara ilişkin soruların aynı ayette toplanması, halkın yoksul ve savurgan iki kategorik tabakası arasında bir karşılaştırma yapmaya itmektedir ki o da şudur: Bir zümre, övünme ve kasılma amacıyla sırf günah uğruna hesapsız harcamalar yaparken, bir zümre de sıkıntı içindeki yurttaşlarına yardım için harcama yapmaktadır. **Mısır halkı içki ve kumara harcadığının onda birini eğitime harcamış olsaydı, onur ve egemenliğini yitirmemiş olurdu.**” (Muhammed Abduh, *Tefsiru’l-Menâr*, 2/337-338)

Çağdaş Türk müfessir **Elmalılı Hamdi Yazır**'ın yorumu da Abduh'un yorumuyla örtüşmektedir:

“Afvı infak ediniz demek zorunlu ihtiyaçlarınızdan fazlasını infak ediniz demektir. Piyangoyla, kumarla, gayrimeşru vasıtalarla değil; meşru yollarla kazanın ve bu maldan, nefsinizin çoluk çocuğunuzun zorunlu ihtiyaçları için yeterli olandan fazlasını hayır işlerine harcayın. Hayır yapacağız diye kendinizi ve bakmakla yükümlü olduğunuz insanları nafakasız bırakmak caiz olmaz.” (Elmalılı, *Tefsir*, 2/767)

Mutlu bir dünya için ideal sacayağı saydığımız ilkenin üçüncü aşaması, **mal ve servete sahip olanların, ihtiyaç içinde olanlarla eşit hale gelinceye kadar vermesidir. Veya onlardan o kadarının alınmasıdır.** İslam fıkhı, devletin, gerektiğinde servetlerin tümüne el koyabileceğini kabul eder. Fakih düşünür **Dr. Mustafa Sibaî**'nin biraz yukarıda anılan ve tarafımızdan Türkçeye çevrilen **İslam Sosyalizmi** adlı kitabı bu konuda tüm ayrıntıları veren ender eserlerden biridir.

İdeal ilkelerden birini koyan **Nahl Suresi 71. Ayete** göre, servet sahipleri mallarından, emrinde çalışanlara her iki taraf eşit oluncaya kadar vermelidir. Bunun yapılmaması Allah'ın nimetlerine kafa tutmaktır. Şöyle deniyor:

“Allah, rızıkta kiminizi kiminize üstün kılmıştır. Kendilerine fazla verilenler, rızıklarını ellerinin altındakilere aktarıp da hepsi onda eşit hale gelmiyor. Allah'ın nimetini mi inkâr ediyor bunlar?”

Bu sarsıcı ifade, rızıkta eşitlik istemekte, bu eşitliğin inkârını Allah'ın nimetini inkârla eşanlamlı tutmaktadır.

Rızıkta eşitlik çok anlamlı bir tabirdir. Kur'an, rızıkla, gıdalanmayı kast eder. O halde rızıkta eşitlik ilkesiyle, temel insan haklarından biri olan gıdalanmanın evrensel standartlarda

(mâruf kavramına uygun olarak) eşit hale gelmenin amaçlandığı kuşkusuzdur. Bu eşitlik sağlandıktan sonra her insan emeği ve gayretiyle orantılı olarak daha fazla imkâna sahip olabilir ve bundan yararlanabilir. “**İslam, servete düşman değildir.**”in anlamı budur. İslam’ın servete düşman olmaması, bir toplumda, yüzde beşlik-onluk bir kesimin saç boyalarına veya köpeklerinin şampuanına harcadığı paranın, aynı toplumdaki yüzde yetmiş-seksenlik kitlenin içme suyu, barınak ve giyeceğe harcaması imkânı bulamamasını “Allah, zenginliği istediğine verir, takdir onun” diyerek meşru göstermek değildir. Allah zenginliği istediğine veriyorsa o zaman aynı Allah, rızıkta yani insan onuruna yakışır bir geçim çizgisinde eşitliği de emretmektedir. Allah ile aldatan servet baronları için bu kısımdan asla söz etmezler. Allah’ı servet ve azmışlıklarının paravanı olarak kullanıp halkı kandırmak için de cami sayısı ile hac ve umre sayısını artırmakla yetinirler. Kur’an, bu azmışlar zihniyetinin egemen olduğu bir dünya düzenini, Yaratıcının iradesine aykırı bulmaktadır.

Nahl Suresi 71. Ayette, insan haklarının, sosyal adaletin ve sosyal demokrasinin 21. yüzyılda ulaşmaya çalıştığı en son noktayı göstermektedir. İslam dünyasının hayata, insana, toplumsal düzene ve paylaşımına böyle bakan bir kitabın getirdiği dinin neresinde olduğunu tekrar tekrar sormak, biraz da sorgulamak gerekir.

Benim bu satırları yazdığım 4 Ağustos 2005 günü, gazetelerin sayfaları, İslam dünyasının şampiyon ülkelerinden birincisi sayılan **Suudî Arabistan’ın kralı Fahd**’ın ölümünü ve bıraktığı servetle yaşadığı hayatı değerlendiren haber ve yorumlarla doluydu. Şimdi bu ayetin açtığı pencereden, İslam’ın

bu beşik ülkesinin “Müslüman kral”ının dünyanın önüne koyduğu manzaraya bir bakalım:

Müteveffanın geride bıraktığı servet listesi şu: Riyad ve Cidde’de 5 milyar dolar değerinde iki saray, 32 milyar dolar nakit para, Fransız Rivierası’nda bir şato, Boeing 747 tipi bir uçak, Cadillac marka onlarca araba, İspanya’nın Marbella kasabasında 250 dönüm alanda yaptırdığı bir saray.

Verilen bilgiye göre, peygamber beldesi kralının Marbella’daki sarayında 800 kişilik bir hizmet ekibi çalışmakta, şoförlere 5 bin, diğer hizmetçilere 3 bin dolar aylık verilmektedir. Sarayın hizmeti için 4 uçak, 600 Mercedes otomobil, 50 limuzin, seçkin otellerde 300 oda ve ayrıca aylığı 180 bin Euro’luk villalar kiralanmış.

Kral, her yıl, 100 milyon dolar değerindeki el-Diriyah yatıyla Fransız kıyılarını dolaşırdı. 1987’de Monaco kumarhanelerinde 6 milyon dolar kaybederek medyanın gündemine oturmuştu. 3 karısı ve 8 oğlu var. Kızlarının sayısı her ne hikmetse verilmiyor.

Kral, 83 yaşında öldü. Son yıllarında bol bol cami yaptırdığı söyleniyor. Bu durum akla hemen şu soruyu getiriyor:

Camiler, İslam dünyasında ve “Müslüman” toplumların hayatında neyin maskelenmesinde kullanılıyor ve neyi ifade ediyor?

Kralın dünya ölçeğinde hamisi, garantörü, bilindiği gibi, ABD idi.

Nimet ve imkânlar, en iyi paylaşımın varlığı halinde bile kin ve hırsı tahrik eden çekim odakları yaratır. **Nietzsche** bu gerçeğe işaret ederken şöyle demiştir: “**Nerede bir vaha varsa orada bir put vardır.**” (Zerdüşt, 120) Vahadaki nimet, put veya putlar tarafından tekele alınıp aç mideler nefretle kaynadığında

vahanın altı üstüne gelir. Tarihin her devrinde ve dünyanın her yerinde terör ve dehşetin altında bu nefret vardır.

Terör; mahrum bırakılmış, sözü dinlenmeyen benliklerin dilidir. Yıkıcı, pis bir dildir ama nihayet bir dildir. **Mevlana Rumî**, asırlar önce bu gerçeğe işaret ederken Konyalı servet babalarına şöyle sesleniyordu: **“Kendi rızasıyla kuddûsilere (yoksullara) vermeyenlerden, debbûsiler (eli topuzlular) gelip zorla alır.”** Sözü kaydeden **Eflâkî** (ölm. 761/1360) şunu ekliyor: **“Aynen buyurduğu gibi oldu.”** (Eflâkî, 1/431) Moğollar gelip, tepelerine vura vura, ırzlarına geçe geçe ellerinde ne varsa alıp götürdü. (Servet şımarıklığının terör yaratıcı etkisine biz, **Kur’an ve Antiterörizm** adlı eserimizde açıklık getirdik.)

Kur’an, ihtiyaçlardan kurtulmuş, yani **“unu kuru, tuzu kuru”** insanın hayata ve kendisine musibet getireceğini söylemektedir. **Hız. Ali’nin, Selman Farisi’ye** yazdığı bir mektupta bu Kur’ansal inceliğe dikkat çekerken şöyle diyor:

“İnsanların kıyamet günü hesaba çekilmelerinde dünyadaki rızıklanmaları esas alınacaktır.” (İbn Abdrabbih, *el-İkdü’l Ferîd*, 4/206) Tasavvufun büyük isimlerinden biri olan **Ebu Saîd İbn Ebil Hayr** (ölm. 440/1048) çok daha ilginç konuşmaktadır:

“İnsan için, ihtiyaç kaçınılmazdır. İnsanın Allah’a gidişinde en kestirme yol ihtiyaçlı olmaktır. Eğer ihtiyaç sert ve çıplak bir kayanın üstüne atılsa oradan kaynak suları fışkırır.” (bk. *Esrâru’t-Tevhîd*, 283)

Çağdaş düşünür **İkbal**, insanın ihtiyaçtan kurtuluşunu ruhun ölümü gibi görmektedir: **“Bu köhne dünyada konfor ve refah nedir? Bunlar bedenden canın uçup gitmesi demektir.”** (Cavidnâme, 210)

Kur'an'a göre, insan hayatını ıstıraba itip toplumu yozlaştıran en büyük zulümlerden biri de refaftan kaynaklanan azmadır. Bu yüzdendir ki, **Kur'an, toplumların ve medeniyetlerin yükseliş devirlerinde refahın değil, gayret ve emeğin egemen olduğunu, çöküş devirlerinde ise servet şımarıklığının egemen duruma geçtiğini söylemektedir.** Bu dönemlerde servet şımarıkları kendilerine düşen görevleri savsaklamının yanında, toplumu yönetme mevkiine geçmekle de çöküşü hızlandırır. Ve böyle bir toplumun batması, Kur'an'a göre, bir evrensel zorunluluk haline gelir. İsrâ Suresi 16. Ayet, âdetâ kural koyarcasına şöyle diyor:

“Biz bir ülkeyi/medeniyeti mahvetmek istediğimizde, onun servet ve nimetle şıarmış elebaşlarına emirler yönel-tiriz/ onları yöneticiler yaparız da onlar, orada bozuk gidiş-ler sergilerler. Böylece o ülke/medeniyet aleyhine hüküm hak olur; biz de onun altını üstüne getiririz.”

İsrâ 16. ayetin söylediği kısaca şudur: **Bir ülkede serveti, itibarı, imkânları kontrol edenler, sahip buldukları bu potansiyelin hakkını verip gerekenleri yapmazlarsa o mem-leketin altı üstüne gelir.**

İstikbâr (Kibirle Azma) Kodamanları

Kendini büyük görmeye Kur'an dilinde **istikbar** denmektedir. İsim ve fiil halinde 30 küsur yerde geçen istikbâr, **kibir** kökünden türemiş bir sözcüktür. İstikbâr, **istiz'afın karşıtı** olarak kullanılır. İstiz'afa uğratılanlar, istikbâr sergileyenlerin ta-sallut ve zulmüne maruz kalırlar.

Kendini büyük görmek ve bu görüşü azgınlık noktasına taşımak, Kur'an'ın nefret ettiği sapmalardan biridir. Bireysel olanı vardır, toplumsal olanı vardır. İstikbâr, **teref** yani servetle

şımarma illetine tutulan kodamanlar zümresinin hastalıklarının en önde gelenidir. İstikbârın ilk mümessili olarak **İblis** gösterilmektedir. İblis “**Âdem’e secde et!**” emri karşısında isyan etmiş, “**Ben Âdem’den üstünüm, ona secde etmem!**” demişti. (Bakara, 34; Zümer, 59)

İstikbâr, büyüklük kuruntusudur, bir hastalıktır. Kur’an, kendine özgü üslubu içinde büyüklük kuruntusuyla gerçek büyüklüğü birbirinden ayırır. **Sâd Suresi 75. Ayet’te İblis’e** şu sorunun sorulduğunu bildiriyor: “**İstikbâr mı gösteriyorsun, yoksa gerçekten yücelmiş olanlardan mısın?**” Böylece İblis’in secde etmeyişinin bir büyüklük kuruntusu olduğu, gerçek bir büyüklükle ilgisi bulunmadığı anlatılmış oluyor.

Tanrısal ayetlere karşı çıkmanın besleyici illeti de istikbârdır. İnsanı Yaratıcı önünde eğilmekten ve ibadetten alıkoyan da istikbâr olmaktadır. İnsanlardan tiksinden, kötülük yapmak için başvurulan çeşitli hile ve kurnazlıkların arkasında da istikbâr vardır. (bk. 35/43; 30/7) Yeryüzünü zulüm ve kahırla dolduran ve kitleleri ezen ordular da istikbâr ordularıdır. (bk. 28/39; 25/21)

İstikbârın mahvettiği azgınlara örnek olarak adlarıyla anılanlar, **Firavun** ve **Hâman**’dır. Bunlar, Allah’la yarışarcasına bir büyüklük iddiasına girip yeryüzünde istikbâr estirdiler ve sonunda hepsi mahvoldu.

Tümü istikbar kodamanlarının korkulu rüyaları iki tanedir:

1. Sosyal demokrasi ve bunun iktidarını vaat eden siyasetler,

2. Hurafe ve yalandan arındırılmış gerçek din.

Saltanat dinciliği ile sahte dini ‘kese şişirme aracı’ olarak okşayıp besleyen haram servet babası mütrefler Allah

ile aldatma zulmünün de baş destekçileridir. Bugünkü dünyanın maruz kaldığı dengesizliklerin, açıkların, yoksullukların ve nihayet bunların beslediği terörün yaratıcıları da bu istikbar baronlarıdır.

Dünyada gelir dağılımı tam bir zulüm manzarası arz ediyor. Türkiye’de bu zulüm iyice katmerleşmiştir. Türkiye’de toplam ulusal gelirin yüzde doksanı, nüfusun yüzde onluk dinci ve dinsiz mütref kesimi tarafından paylaşılıyor. Bu çarpıklık, ülkeyi ekonomik açıdan dışa bağımlı hale getirmiş ve bu bağımlılık Türkiye’yi mandacı dış politikaların itaatkâr piyonuna döndürmüştür. Bunun varlık kanunlarında da ekonomi kanunlarında anlamı şudur:

Türkiye’deki servetlerin büyük bir kısmı, kamu kaynaklarının dinci ve inkârcı vurguncuların talanına dayanan haram ve zulüm servetidir. Çünkü ekonomik ve siyasal sistem büyük ölçüde zulüm üzerine kuruludur. Yozlaştırılmış “sözde İslam”ı da yanına almayı başaran bir zulümdür bu.

İsrafın İnsanlık Suçu İlan Edilmesi

Kur’an, “Nasıl üretebilirim?” kaygısı duyan insanı yüceltmekte, “Nasıl tüketebilirim?” kaygısındaki insandan nefret etmektedir.

Savurganlık anlamında kullanılan **israf**, **Arap dilindeki esas anlamıyla haddi aşmak, zulmetmek demektir.** Kur’an, savurganlığı bir zulüm olarak gördüğü için, lügat anlamıyla da zulüm demek olan bir sözcüğü seçerek birçok yerde yaptığı söz mucizelerinden birini daha sergilemiştir.

Kur’an, israf yasağıyla, hayat anlayışındaki **denge** ilkesinin bir görünümünü ortaya koymaktadır. Bu ilkenin bir uzantısı olarak bireyin varlığında yer alan maddesel ve ruhsal unsurlara

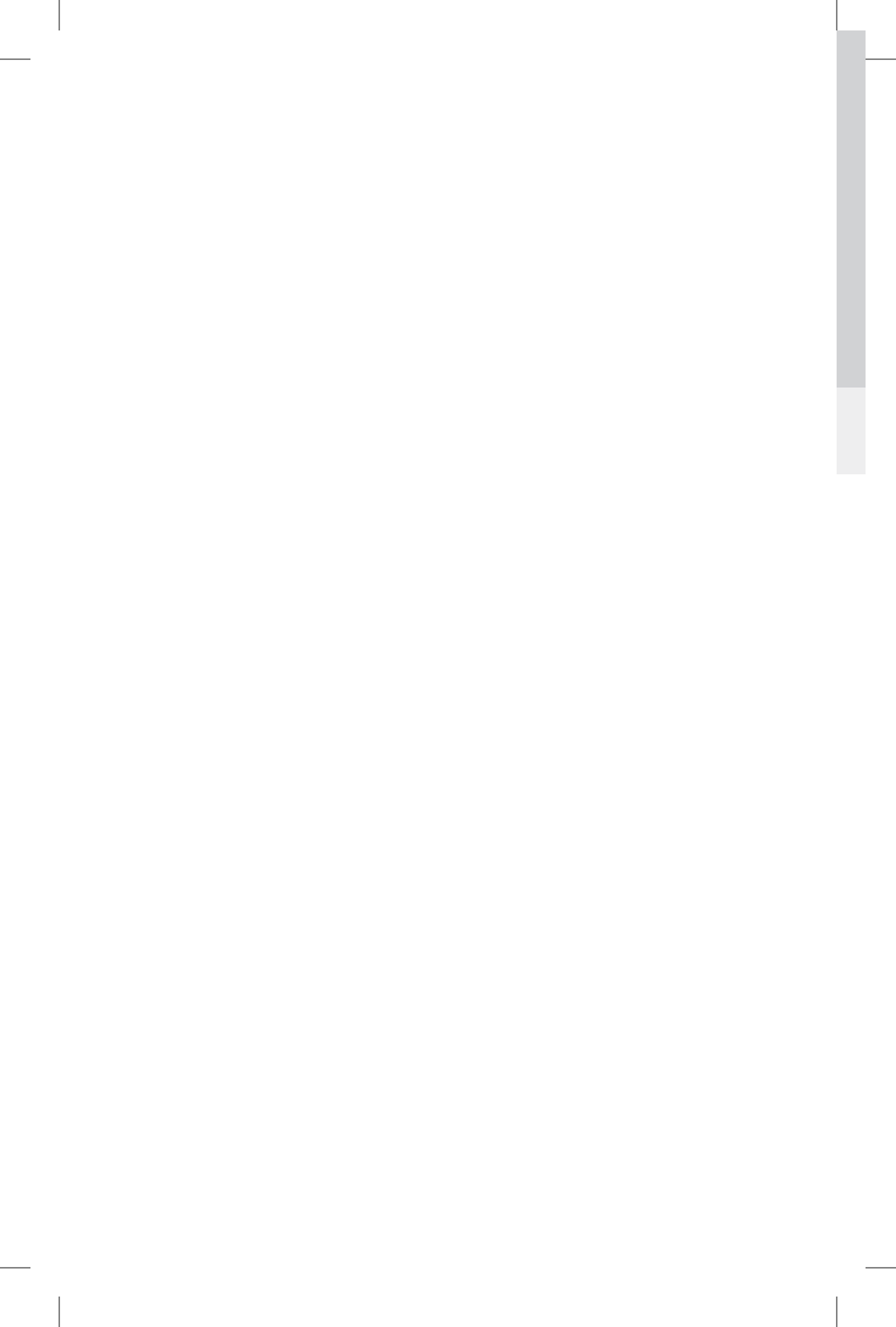
aynı anda haklar tanıyan Kur'an, evvela bu temel ve çekirdek yapıdaki olası bozulma ve sapmaları önlemektedir. İnsana, **“Sonsuzluğunu da unutma, dünyadan nasibini de.”** (Kasas, 77) diyerek onun dengesini korumaktadır.

İnsanın yapısında yer alan hiçbir şey kötü ve iğrenç değildir. Kur'an'ın iğrenç bulduğu, yapımızdaki unsurların kötü kullanımındır.

“Yiyin, için fakat israf etmeyin! Allah israf edenleri sevmez.”

(A'raf, 31; En'am, 141. Ayrıca bk. İsrâ, 26-27; Nisa, 6; Şuara, 151) emri Kur'an'ın temel buyruklarından biridir. Ne yazık ki, bu buyruk, adına İslam dünyası denen ülkelerde, özellikle petrol zengini Arap camiasında en çok çiğnenen emirlerden biri olarak dikkat çekmektedir.

İsraf, makul sınırı aşmanın zulüm noktasına ulaşmasıdır.



BATI'NIN İSLAM VE TÜRKİYE SİYASETİNDEKİ TEMEL TEO-STRATEJİSİ: MİSYONERLİK¹



Mustafa Tahir Öztürk

Dr., İstanbul Üniversitesi Öğretim Üyesi

Misyon, göndermek anlamındaki Latince *mittere* kökünden türeyen, gönderme fiili anlamındaki *missio* kelimesinden gelmekte ve birine, tamamlaması için verilen görevi ifade etmektedir.² Bundan türetilmiş olan “**misyoner**” terimi ise, görevli olan kişi anlamına gelmektedir. Hristiyanlığın ilk dönemlerinde misyonun, Baba tarafından Oğul’un, Baba ve Oğul tarafından da Kutsal Ruh’un gönderilişine yönelik ilahi iradeyi ifade eden ve Teslis öğretisine bağlı bir teolojik anlamı vardır. **Ignatius Loyola** (ölm. 1556) tarafından XVI. yüzyılda, Hristiyan uluslarca oluşturulan kolonilere kilise görevlileri gönderilmesini ifade etmek için kullanılmış olan misyon ve misyonerlik terimleri, Hristiyan uluslarca kolonileştirilen sömürge bölgelerinin Hristiyanlaştırılması bağlamında

- 1 Bu yazı şu eserden alınmıştır: Öztürk, Mustafa Tahir, İslam’ı İslam’la Vuran Din Merkezli Batı Stratejileri (11 Eylül Sonrası Türkiye), İstanbul: Yeni Boyut, 2015, s. 251-288.
- 2 Ömer Faruk Harman, “Türkiyede Misyonerlik Faaliyetleri” adlı bildiri, Türkiyede Misyonerlik Faaliyetleri, 25.

kullanılmıştır.³ Misyonerlik terimi özelde Hristiyan yayılcılığını ifade etmektedir; ancak farklı yöntemler kullanarak dininin yayılmasını amaç edinmiş yani misyonerlik eğiliminde Budizm, Hinduizm, Sihizm gibi dinler de mevcuttur.⁴ Çalışmamızda Hristiyanlık bağlamında misyonerlik konusunu ele alacağımızdan bu dinlerin sadece isimlerini hatırlatmakla yetineceğiz. Hz. İsa'nın talebelerini gönderirken onlara "gidin" ve "deyin ki" ifadeleriyle başlayan sözleri, Hristiyan misyonerliğini motive eden temel referanslar olarak kabul edilir. Buna misyonerlerin Hz. İsa'nın söylediğini iddia ettikleri yedi emiri de (*al, git, tanıklık yap, ilan et, talebeler edin, onları vaftiz et ve eğit*) ilave edebiliriz. Pavlus, Hristiyanlık tarihindeki en önemli ve gelmiş geçmiş en büyük misyonerdir. Pavlus'un öğretisi nasıl Hristiyan inancının temelini oluşturmuşsa, onun misyon anlayışı -her ne kadar yeni yöntemler geliştirilmiş olsa da- Hristiyan misyonerliğinin temel yöntemi olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı, "Pavlus'un misyonerliğinin yöntemi neydi" sorusunun cevabı, günümüz misyonerliğini anlamada kilit rol oynamaktadır. Pavlus'un misyon seyahatlerinde sergilediği tutum ve davranışlar kendi misyonerliğinin kodlarını vermektedir.

3 Şinasi Gündüz; Misyonerlik, 14.

Misyonerlikle ilgili diğer kavramlar şunlardır: Misyon ülkeleri: Misyonerlerin gittikleri ülkeler. Misyoloji: Hristiyan misyonerliğinin teolojik dayanakları ve değerlendirilmesi bağlamındaki çalışmaları ele alan disipline verilen ad. Misyon ve misyonerlik terimlerinin Hristiyan olmayan halkların zihnindeki olumsuz imajları kaldırmak amacıyla yine kaynağını Hristiyan öğretilerinden alan başka terimler de kullanılmaktadır. Hristiyan mesajının insanlara ulaştırılmasını esas almak için kullanılan evanjelizm ve evanjelizasyon, şahitlik-tanıklık anlamında witnessing, şehitlik anlamında martyria, beyan anlamında proclamation, insanları Hristiyanlığa ısındırmak için çeşitli maddi ve kültürel araçları devreye sokma anlamına gelen proselitizm ve izah anlamına gelen Arapça bir kelime olan tebşir bunlara örnektir. bk. Gündüz, Misyonerlik, 14-15.

4 Şinasi Gündüz, "Misyonerlik" mad. DİA, 30/193

Bu hususlar, Yeni Ahit'in Pavlus'a ait kısımlarında açıkça görülmektedir.

Pavlus'un Misyonerlik Yöntemi

Pavlus'un temel hedefi, öğretisini olabildiğince hızlı bir şekilde çalışıp yerleşik Hristiyan cemaatler oluşturmaktır.

Bunun için şunu yapmaktaydı: Roma İmparatorluğu'nun büyük şehirlerinden birinde belli bir süre yerleşip genç yardımcıları vasıtasıyla daha küçük şehirlere bu merkezden ulaşıyordu. Bölgede cemaatiyle birlikte bir kilise oluştuğunda ve bu kilise yerel liderlerin yönetiminde kendi ayakları üstünde durabilecek noktaya geldiğinde, Pavlus, misyon faaliyetini yapacağı başka bir bölgeye geçiyordu.

Pavlus, kendi öğretisi dışındaki inanç ve tasavvurlara şiddetle karşı çıkmıştır.⁵

Galatyalılara Mektup'da şöyle der:

"İster biz, ister gökten bir melek size bildirdiğimize ters düşen bir müjde bildirirse, lanet olsun ona! Daha önce söylediğimizi şimdi yine söylüyorum: Bir kimse size kabul ettiğinize ters düşen bir müjde bildirirse, ona lanet olsun!"

(Galatyalılara Mektup, 1: 8-9)

Pavlus tarafından geliştirilen bir din olan Hristiyanlık, bu anlayışı şöyle formül haline getirmiştir: **"Extra Ecclesiam Nulla Salus"**, yani "Kilise dışında kurtuluş yoktur."

Pavlus, öğretisine taraftar bulmak için insanları ikna edebilmek adına her yolu denemiş ve bunu caiz görmüştür.⁶

5 Gündüz, Misyonerlik, 40, 41, 47, 48.

6 Gündüz, Pavlus Hristiyanlığın Mimarı, 231, 232, 253.

Bununla, “davaya giden her yol mubahtır” anlayışı sahibi **Niccolo Machiavelli**'ye (ölm. 1527) âdeta yüzyıllar öncesinden ilham vermiştir.

Şu sözler Pavlus'a aittir:

“Ben özgürüm, kimsenin kölesi değilim. Ama daha çok kişi kazanayım diye herkesin kölesi oldum. Yahudileri kazanmak için Yahudilere Yahudi gibi davrandım. Kendim Kutsal Yasa'nın denetimi altında olmadığım halde, Yasa altında olanları kazanmak için onlara Yasa altındaymışım gibi davrandım. Tanrı'nın Yasa'sına sahip olmayan biri değilim, Mesih'in Yasası altındayım. Buna karşın, Yasa'ya sahip olmayanları kazanmak için Yasa'ya sahip değilmişim gibi davrandım. Güçsüzleri kazanmak için onlarla güçsüz oldum. Ne yapıp yapıp bazılarını kurtarmak için herkesle her şey oldum. Bunların hepsini Müjde'de payım olsun diye, Müjde uğruna yapıyorum.” (Korintlilere Birinci Mektup, 9:19-23)

Pavlus, siyasal iradeyle ters düşmemek, hatta onun desteğini almak için Tanrısal nitelik verdiği dünyevî otoriteye, her koşulda itaat; mevcut sosyal yapı ve statükoyu “Tanrı'ya isyan etmemek” adına, olduğu gibi kabul etme yolunu takip etmiştir.⁷

Bu bağlamda Pavlus şunları söyler:

“Herkes baştaki yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı buyruğuna karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanır. İyilik edenler değil, kötülük edenler yöneticilerden korkmalıdır. Yönetimden korkmamak ister misin, öyleyse iyi olanı yap,

⁷ age. 52, 53 ve bk. Gündüz; Pavlus Hristiyanlığın Mimarı, 224-231.

yönetimin övgüsünü kazanırsın. Çünkü yönetim, senin iyiliğin için, Tanrı'ya hizmet etmektedir. Ama kötü olanı yaparsan, kork. Yönetim, kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrı'nın gazabını salan öç alıcı olarak Tanrı'ya hizmet ediyor. Bunun için, yalnız Tanrı'nın gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime bağlı olmak gerekir. Çünkü yöneticiler Tanrı'nın bu amaç için gayretle çalışan hizmetkârlarıdır.” (Romalılara Mektup, 13:1-5)

“Herkes ne durumda çağrıldıysa, o durumda kalsın. Köleyken mi çağrıldın, üzülme. Ama özgür olabilirsen, fırsatı kaçırma! Çünkü Rab'bin çağrısını aldığın zaman köle olan kimse, şimdi Rab'bin özgürüdür. Özgürken çağrılan kişi de Mesih'in kölesidir. Kardeşler, herkes ne durumda çağrıldıysa, Tanrı önünde o durumda kalsın.” (Korintlilere Birinci Mektup, 7: 20-24)

Pavlus Sonrası Misyonerlik Tarihine Kısa Bir Bakış

Pavlus'la başlayan Hristiyanlığın yayılma süreci Pavlus sonrasında da hızlı bir şekilde devam etmiştir. **Patristik dönem** olarak adlandırılan ilk birkaç yüzyılda Hristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun tüm eyaletlerinde yayıldı. Suriye, Anadolu, Kuzey Afrika ve Avrupa'nın Akdeniz sahilleri çoğunlukla Hristiyanlaştırıldı. Roma İmparatoru Konstantin (274-337) döneminde Hristiyanlığın resmi din olarak kabul edilmesi, misyonerlik açısından bir dönüm noktası oldu. Bu dönemde imparatorluk dini haline gelen Hristiyanlık açıktan zorlama ve baskıyla mesajını iletme yöntemini kullanmaya başladı ve bu anlayış sömürge dönemleri boyunca da sürdü. V. yüzyıl sonrası papalık, dinsel ve siyasal alanda iktidar oluşunu ilan etti. Buna bağlı olarak misyonerlik Orta Çağ'da Papalığın kendi iktidarını genişletme çabası olarak sürdürüldü. İslam'ın VII.

yüzyıldan itibaren yükselişi, misyonerlerin Avrupa'nın daha Hristiyanlaşmamış bölgelerine yönelmesine yol açtı.

Orta Çağ misyonerliğinin arka planında besleyici unsur olarak şu üç unsuru görüyoruz: Siyasal iktidarların desteği, manastırlar ve bazı Hristiyan tarikatların faaliyetleri ve misyonerlik için güçlü bir motivasyon unsuru olarak şehitlik anlayışı. XVI. yüzyıldan itibaren reformasyon dönemine giren Hristiyanlıkla birlikte ulusal din anlayışı ortaya çıkmış, yeni mezhep ve kiliseler oluşmaya başlamıştır. Bu dönemin başlangıcında yeni kiliseler Katolik kilisesine karşı var olma mücadelesi verdiği için misyonerlik faaliyetlerine fazla girememiştir.

Sömürgeciliğin başlamasıyla yeni kiliselere bağlı misyonerlik teşkilatları Katolik Kilisesi'yle birlikte dünyanın çeşitli yerlerinde faaliyet göstermişlerdir. Buna bağlı olarak XVI. ve XVII. yüzyıldan itibaren Asya'da yoğun misyonerlik faaliyeti yapıldı. XVIII. ve XIX. yüzyıllar çeşitli misyonerlik teşkilatlarının ortaya çıktığı dönemdir. XIX. yüzyıl ve bunu izleyen dönemde misyonerler, dinsel yönleri yanında başka özelliklerini de göz önüne serdiler. Bunun için eğitim, sağlık ve sosyal alanda faaliyet gösteren uzmanlar olarak görev yaptılar. XX. yüzyılın son çeyreğine kadar misyonerlik faaliyetleri Latin Amerika ülkeleri, Afrika, Doğu Avrupa ve Asya'da belli bölgeler üzerinde yoğunluk kazandı.⁸

Günümüz Misyonerlik Anlayışı

Misyonerlik, özellikle Dinler arası Diyalog anlayışı için dönüm noktası ve Kilise geleneğini yeniden yorumlamanın resmî

8 Geniş bilgi için bk. Gündüz; Misyonerlik, 55-61, 81. Ayrıca Gündüz "Misyonerlik" mad. DİA, 30/194-197 ve Gündüz; "Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri" adlı bildiri, Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, 332

anlamda zirvesini teşkil eden⁹ II. Vatikan Konsülü sonrası yeni bir anlayış ekseninde devam etmiştir. Misyonerlik faaliyetleri XX. yüzyılın ikinci yarısından sonra özellikle 10-40 enlem arası bölge halkları -ki bu bölgenin çoğunluğu Müslüman'dır- üzerine yoğunlaştı. Günümüzde farklı Hristiyan kiliselere bağlı binlerce misyoner kuruluş dünyanın hemen her bölgesinde yoğun bir faaliyet göstermektedir. Bu teşkilatlar sosyal ve siyasal yapının müsait olduğu bölgelerde doğrudan, olmadığı yerlerde ise sosyal hizmet bağlamında sağlık, ekonomik vs. alanları kullanarak dolaylı misyonerlik yapmakta ve birbirleriyle uyum içinde çalışmaktadır.¹⁰ Tam bu noktada bir noktaya işaret etmek faydalı olacaktır. Katolik misyonerliği daha entelektüel ve çoğunlukla resmi düzeyde faaliyet sergilerken, Protestan misyonerliği daha alt düzeyde ve daha rahat bir çalışma sistemi oturtmuştur.¹¹

Günümüz misyonerliğinde en dikkat çekici olgu, kilise ve misyonerlerin tekelinde kaldığı kilise merkezli anlayışın Tanrı merkezli anlayışa dönüşümü olmuştur. Misyonerlik böylece tanrısal bir işlev, yani Tanrı'nın insanlığın kurtuluşuna yönelik bir eylem planı haline gelmiştir. Bu teolojik yaklaşım çerçevesinde, belirli bir kilise üyesi olsun ya da olmasın yeryüzünde yaşayan her Hristiyan, İncil mesajının temsili ve iletilmesinde görevli olarak görülmekte ve böylelikle misyonerlik evrensel bir görev kabul edilmektedir.¹² Bu bağlamda misyonerlik Hristiyan olmayan insanların zihninde olumsuz imajlara sahip geleneksel

9 Kürşat Demirci; "Misyonerlik Metotlarındaki Değişimler" adlı bildiri, Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, 84.

10 Gündüz; Misyonerlik, 81-83

11 Demirci, age. 82

12 Gündüz; "Misyonerlerin Çalışma Yöntemleri" adlı bildiri, age. 333.

terminoloji yerine, yine kaynağını Hristiyanlık öğretisinden alan yeni bir terminoloji kullanımına başlamıştır.

Günümüz misyonerliğinde uygulanan yöntemler şunlardır:

Kültüre Uyarlama (Contextualization/Inculturation): Günümüz misyon teknikleri arasında en dikkat çekici olan, kültüre uyarlama yöntemidir. Aslında bu yöntem misyonerliğin babası olan Pavlus'ta mevcut olan bir yöntemdir. Günümüzde bu yöntemin uygulanışını eski yöntemin yeni sürümü olarak değerlendirmek gerektiği kanaatini taşıyoruz.

Kültüre uyarlama yöntemi, Hristiyan mesajı ve değerlerinin muhatap alınan yerel kültürün şartları, değerleri gözetilerek sunulması yöntemidir. Örneğin, Müslüman toplumlara yönelik misyonerlik aktivitelerinde misyonerler Müslümanlara özgü din dili ve terminolojiyi kullanmaya dikkat ederler. Allah, resul, nebi, vahiy, ayet, mescit, İncil gibi benzeri terimlerle birlikte şerif, maşallah, inşaallah gibi yaygın kullanılan ifadeler Hristiyan metinlerine alınır ve günlük hayatta kullanılır.

Sosyal Faaliyetleri Kullanma: Sosyal etkinlikler bağlamında yapılması önerilen şeylerin başında arkadaşlık ortamlarının oluşturulması gelmektedir. Bu, misyonerlikte 'çevre oluşturmaya' yönelik oldukça etkili bir yöntemdir.

Arkadaşlık kurmak için çeşitli kurumların (kültür evleri, yetenek geliştirme ve dil kursları, dostluk evleri, turizm ve danışmanlık büroları gibi) misyoner örgütleri tarafından kullanıldığı bilinmektedir.

Kilise'nin Yerelleşmesine Vurgu: Özellikle Protestan misyonerleri tarafından kullanılan bu yöntemde misyon bölgelerinde yerel kiliselerin oluşturulmasına çalışılır. Uygun sosyal ve siyasal şartlar oluştuğunda ve cemaat yeterli sayıya ulaştığında yerel doku dikkate alınıp kurumsallaşmaya gidilir: 'Türk

Kilisesi' gibi. Bu yöntemin bir yansıması da 'ev kiliseleri' şeklinde cemaatlerin oluşturulabileceği kullanılan üslerde görülmektedir. Kurumsallaşmadan sonra hedeflenen şey, yerel cemaatten yükselerek dinî lider pozisyonuna gelebilecek kişilerin çıkartılmasıdır. Zira bu kişilerin devreye girmesiyle misyonerlik çok daha etkili yapılacaktır.

Uygun sosyal-politik-ekonomik şartların değerlendirilmesi: Buna göre, misyoner örgütleri hedef topluluğun sosyal-politik-ekonomik şartlarını önceden etüt ederler. Bu bağlamda savaşlar, göçler, tabii afetler, kıtlıklar, siyasal kaos ortamları misyonerler için çok elverişli faaliyet alanlarıdır.

İletişim araç ve gereçlerin kullanılması: Misyonerlik faaliyetlerinde aşağıda verdiğimiz araç ve gereçlerden etkili bir şekilde faydalanılmaktadır. Bunlar; yayın faaliyetleri, medya, internet, sinema sektörü, gezi ve eğlencelerdir.¹³

Kur'ancı Düşünce Gözüyle Misyonerlik

Misyonerlikle ilgili lehte ve aleyhte yazılıp çizilen onca yazının hiçbirinde misyonerliğin tarihsel ve teolojik açıdan bir tanıtımı yapılmamıştır. Herkes hayalindeki veya hesabına uygun olan misyonerliği yeri veya övüyor. Meselenin tarihsel-teolojik açıdan yerine oturması için biz buraya misyonerlikle ilgili bilimsel bir makaleyi alıntulamak istiyoruz. Makale, ilahiyatçı düşünür **Prof. Dr. Yaşar Nuri Öztürk**'ün "**Batı Sömürgeciliği ve İslam Dünyası**" adlı eserinin misyonerlikle ilgili bölümünden alınmıştır. Öztürk, misyonerliği iki ana başlık altında tanıtıyor:

1. Misyonerliğin Ektiği Tohumlar,

13 Gündüz, Misyonerlik, 94, 99, 109, 110, 114, 115, 118-120.

2. Bir istihbarat kurumu olarak misyonerlik.

Öztürk'ün, ilahiyat literatüründe misyonerliği böylesine ayrıntılı biçimde ortaya koyan tek çalışma olduğunu belirlediğimiz bu iki yazısını, kısmen özetleyerek vereceğiz:

Misyonerliğin Ektiği Tohumlar:

Bu yazının amacı, günümüzde ciddi bir aktüalite oluşturan “**dinler arası diyalog**” konusunda tarafların samimi olmaları gereğine dikkat çekmek ve bu gerek yerine getirilmedikçe diyalogun bir aldatmacadan öteye geçemeyeceğinin altını çizmektir.

Biz bu satırları yazarken, gazeteler, binlerce masum insanın katlinden sorumlu terör örgütü **PKK**'ya yardım eden kuruluşların listesini yayınladı. Bunlar içinde “**Avrupa Kiliseler Birliği**” ile “**Dünya Kiliseler Birliği**” de var. (bk. Sabah Gazetesi, 7 Mayıs 2002)

Şimdi sorulmaz mı, bu iki büyük dinsel kuruluş, gırtlığına kadar kana batmış bir terör örgütüne “**sevgi ve merhamet dini**” Hristiyanlığın hatırı için veya Hristiyanlığı yaymak için mi destek veriyor? Eğer böyle ise, bu dinin sevgi ve merhamet söylemlerinin tümü yalandır. Eğer bu yardım, bu kuruluşların bağlı olduğu ülkelerin politik hesaplarına hizmet için yapıldıysa o zaman da misyonerliğin tebliğ söylemleri inandırıcı değildir. Dinsel öğeler, Hz. İsa, kilise âlet edilerek siyasal-militan faaliyet yürütülüyor dememiz gerekir. Bu faaliyetleri yürütenler, ertesi gün kalkıp “**diyalog**”dan, dinler arası barıştan, inananların kardeşliğinden filan dem vurduklarında inandırıcı olamıyorlar.

Öncelikle bir gerçeği tespit edelim: Hiçbir din mensubu dinini anlatmak, tanıtmak, insanların o dine girmesini istemiş olmak, bu isteğinin sonucunu görmek için gayret sergilemek yüzünden kınanamaz. Ateşin yakması, suyun söndürmesi

nasıl bir doğa yasası ise dindarın dinini yaymaya çalışması da bir doğa yasasıdır. Denebilir ki, imanın bir anlamı da müminin başkalarını bu imana çağırması, bu yolda gayret göstermesidir. Bu anlamda **tüm dinlerde misyonerlik vardır**. Sözcüklere takılıp kalmayalım. Önemli olan usul değil, esastır.

Misyonsuz iman, misyonersiz din olmaz. Özellikle evrensellik iddiasında olan dinlerde misyonerlik, olmazsa olmaz koşullardan biridir. Aksi halde, evrenselliğin anlamı kalmaz. Misyonersiz dinler yerel, zamanla kayıtlı kabile-klan dinleriyle temel dogmalara sahip bulunan yani **gnostik** (sadece felsefî irfanı ve düşünceyi esas alan) dinler olabilir.

Misyonerlik ve misyonerin bir dindeki adı şöyledir, bir başka dindeki adı böyledir. O, teknik bir meseledir; yöntem ve üslup meselesidir. Dine çağırma anlamında misyonerlik dinin olmazsa olmazlarından biridir. Bunun şekli, yöntemi, adı ve nitelikleri elbette ki dinden dine farklı olacaktır.

İslam'da dine çağrıya “**davet**” veya “**tebliğ**” denir. Daveti yapana “**dâî**”, tebliği yapana “**mübelliğ**” adı verilir.

İslam, Kur'an'ın açık beyanlarına göre, tüm peygamberlerin ortak tebliğinin ortak adı olduğuna göre, Kur'an'da belirlenen tebliği, tüm geçmiş peygamberlerin tebliğ yöntemlerinin bir ifadesi olarak görebiliriz. Başka bir deyişle, Cenabı Hak, adına İslam dediği evrensel yaratılış dininin tebliğ esaslarını da kendisi belirlemiştir. Bu esaslar, vahyin son verilerini toplayan Kur'an'da belirginleşmiş bulunuyor.

Bu anlamda İslam'ın tebliği ile **Pavlus** kristolojisine oturan **Kilise Hristiyanlığı**'ndaki (Hz. İsa çağrısındaki değil) misyonerlik arasında şu temel farkları görebilmekteyiz:

1. Misyonerliğin bir kurum olmasına karşın, tebliğ bir kurum değildir:

Misyonerlik bir kurumdur. Bu kurum, zaman içinde devletleşmiştir. **Vatikan** işte bu devletleşmenin ürünüdür. Tebliğ ise bir kurum değil, tüm müminlerin kendi imkânları içinde dinlerini anlatma faaliyeti olan bir bireysel çağrıdır. Kur'an bu çağrı görevini tüm müminlerine yükler. Ama bu çağrı en azından bir bilim ve düşünce grubu tarafından yapılmalıdır. Yani hiçbir çağrı yapılmaması doğru değildir.

2.Tebliğde, misyonerliğin aksine, öteki dinlere hakaret ve öteki din mensuplarına baskı uygulanmaz:

Bu ilke, öylesine titiz bir biçimde korumaya alınmıştır ki, Kur'an'ın baş düşman saydığı şirk mensuplarının kutsallarına hakarete bile izin verilmemiştir. Kur'an, şirkin tanrılarından söz ederken şu ürpertici emri vermektedir:

“Allah'ın berisinden birilerine/bazı şeylere niyazda bulunanlara/Allah dışında birileri için çağrı yapanlara/ onların, Allah dışındaki dua ettiklerine sövmeyin. Yoksa onlar da düşmanlıkla ve bilgisizce, Allah'a söverler. Biz, her ümmete, yapıp ettiğini bu şekilde süslü gösterdik. Sonunda hepsinin dönüşü rablerinedir. O, onlara, yapmakta olduklarını haber verecektir.” (En'am, 108)

Kalitesi, konumu ve tavrı ne olursa olsun, hiçbir dine, inanca ve herhangi bir dinin mensubuna hiçbir biçimde baskı yapılamaz. **Baskının kendisi dinsizliktir. Baskı ile din yan yana bulunamaz. Baskı varsa dinden söz edemeyiz. Dinden söz edebilmemiz, baskının yokluğuna bağlıdır.**

Bu anlayış, İslam'ın temel ilkelerinden biri olarak Kur'an'da ısrarla tekrarlanmıştır. Temel ilke şudur:

“Dinde baskı/zorlama/dayatma yoktur, olmamalıdır.”
(Bakara, 256)

Anlaşılan o ki, baskı ve zorlama dine çağrı olamaz; çünkü baskı ve zorlamanın bizzat kendisi dinsizliktir. **Bir yöntem, daha ilk adımında dinsizlik sergiliyorsa ondan dine davet ve hizmet beklenemez.** Böyle bir davet, görünüşte adı din olsa da gerçekte dinin âlet edildiği bir sömürü ve siyaset oyunudur. Kur'an buna '**Allah ile aldatma**' diyor. Allah ile aldatmanın komutanı şeytandır. (35/5; 57/14) Şeytanın yöntemleriyle Rahman'a çağrı olacağını iddia etmekse bir başka şeytanlıktır.

Kilise misyonerliği, tarih boyunca, bu Kur'ansal ilkenin aksine, birçok baskı, zorlama ve aldatma sergilemiştir. Acımasızca ve bazen de kanlı bir biçimde. Haçlı seferleri, bu baskının dışa yönelik olanlarına, engizisyon ise din içinde seyredenlerine örnektir.

Misyonerlik tarihi, bir anlamda, kilise adına baskı, dayatma ve aldatmalar tarihidir. Bu böyle olduğu içindir ki, misyonerlik ile sömürgecilik (colonialism), tarih boyunca hep atbaşı, hep iç içe yürüyen kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Misyonerlik faaliyetleri aynı zamanda birer sömürgeleştirme faaliyeti olagelmıştır. Bunun sonucu olarak, misyonerlik daima Batılı sömürünün öncüsü ve dinleştircisi olmuştur.

3.Tebliğin taşıyıcısı (mübelliğ), misyonerliğin aksine, takıyye kullanamaz:

Takıyye, yani olduğu gibi görünmemek veya görüldüğü gibi olmamak, riyadır. **Riya** ise tartışmasız, şirkidir. Şirke bu-
laşarak din tebliğ edilemez. O halde, mübelliğ, insanlardan neyi istiyor, onları neye çağırıyorsa kendisi de onlara hassasiyetle uyacaktır. Hiçbir tevhit mübelliğinin "**gaye vasıtaları mubah kılar**" şeklindeki riyakâr ve alçak ilkeye sığınması, ona hayat hakkı tanınması söz konusu edilemez. Böyle bir tavrın varlığı, tebliğ adına dinsizlik veya sömürü sergilendiğinin şaşmaz

göstergesidir. Kur'an, bu gerçeği dile getirirken tebliğin en büyük temsilcisine şu emri veriyor:

“Emrolunduğun gibi dosdoğru yürü/dosdoğru davran! Seninle birlikte Allah’a yönelenler de öyle yapınlar! Sakın aşırılık edip azmayın. O, yapmakta olduklarınızı görüyor.” (Hûd, 112)

Hız. İsa'nın tebliğinde de (ve tüm nebilerin tebliğlerinde de) elbette ki, bu ilke geçerliydi. Çünkü bu ilke, tüm peygamberlere gönderilen ışığın, İslam'ın ilkesidir.

Ancak, Pavlus kristolojisi veya kilise dinindeki misyonerlikte durum böyle değildir. Oradaki misyonerlikte takıyye, sadece hoşgörülen bir davranış değil, açıkça emredilen bir davranıştır. Yani İslam'da yasak olan takıyye, misyonerlikte emir ve görevdir. Bu görev, misyonerlikte, gayeye hizmet eden tüm vasıtaları mubah kılmaktadır. Yani misyonerlik, bu anlayış yüzünden bir tür Makyavelizm'e dönüşmüştür.

Misyonerlikte takıyyenin esas ilkelerden biri olduğunu misyonerliğin faaliyetlerinden çıkarmıyoruz. **Takıyye ilkesi, bizzat Pavlus tarafından konmuş bir ilkedir.** Pavlus aynen şöyle diyor:

“Herkesten azatken, daha çok adam kazanayım diye kendimi herkese kul ettim. Yahudileri kazanayım diye Yahudilere Yahudi gibi davrandım. Kendim şeriat altında olmadığım halde, şeriat altında olanları kazanayım diye onlara şeriat altındaymışım gibi davrandım. Tanrı'nın şeriatine sahip olmayan değil de Mesih'in şeriatı altında olan biri olarak, şeriate sahip olmayanları kazanmak için yasaya sahip değilmişim gibi davrandım. Güçsüzleri kazanmak için güçsüzlerle güçsüz oldum; güçlüleri kazanayım diye güçlülerle şeriatlı oldum. Ne yapıp ne edip bazılarını kazanayım

diye herkesle her şey oldum.” (Korintoslulara Birinci Mektup, 9/19-22. Ayrıca bk. 6/12; 10/23, 33)

Dini anlatma-tanıtma ve yayma gayreti anlamında dinsel bir faaliyet olan misyonerlik, bir siyasal-askerî mesleğe dönüştürülerek başka dinleri ve dindarları sindirme, eritme, dinsizleştirme, köleleştirme, sömürme, toprak ve imkânlarına musallat olma gibi haksızlıklar sergilemenin aracı yapıldığında bir din faaliyeti olmaktan çıkar, dinlerin temel yasaklarının başında gelen zulmün üretici ve işletici kurumuna dönüşür. Bu noktaya gelindiğinde misyonerlik, dindeki samimiyetin yerine hile ve şeytanlığı, Allah rızasının yerine çıkar hesaplarını, insan sevgisinin yerine insana ihaneti, insan haklarının yerine insanı aldatmayı oturtur.

Biz burada, Hz. İsa'nın tevhidini yaymak ve dünyayı bu tevhit ilkeleriyle donatmak için vahyin gerçeklerini anlatan ve insanların bu gerçeklerle kucaklaşmasına gayret gösteren dindarların faaliyetlerini ifade eden misyonerliği değil, öteki din mensuplarına zulüm, baskı ve sömürü aracı yapılan “yozlaştırılmış misyonerlik”i eleştiriyoruz. Onun, özellikle İslam'a, Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e yönelttiği din dışı, insanlık ve vicdan dışı saldırıları, küfürleri, hakaretleri hatırlatacağız.

Dinler arası diyalogun insanlığa hayır getirmesinin ilk, belki de tek koşulu, tarafların samimi olmasıdır. Ne yazık ki, bugüne değin, samimiyete oturan diyalog faaliyetine yok denince kadar az rastlanmıştır.

Evet, Kur'an sadece diyalog değil, kaynaşma, birliktelik istemektedir. Ama Kur'an, mensuplarının horlanıp dışlanmasına, eritilmesine, falan veya filan dinin mensubu haline getirilmesine karşı çıkmaktadır. Kur'an'ın yolu çok açıktır ve şudur:

Diyalog, dostluk ve kaynaşmaya (entegrasyona) evet, teslimiyetçilik, eritme ve silmeye (asimilasyona) hayır! Allah rızasından söz etmek için önce insanların eşitliğinin kabul ve ilan edilmesi gerekiyor. Çünkü varlık ve eşyaya Allah'ın gözüyle bakışın ilk göstergesi budur. Hiçbir misyoner, dinine ters düşmeden böyle bir şey yapamaz. Çünkü **Pavlus Hristiyanlığı** böyle bir eşitlik kabul etmemektedir.

“Hristiyanlık, vahiy tarihinin doğrudan, tüm tarihin de dolaylı olarak merkezini kendisi olduğunu iddia eder... Yine Hristiyanlığın iddiasına göre, kilise dışındaki tüm dinler ve kültürler şu anda da, Hristiyanlığa geçiş için bir hazırlık aşamasındadırlar.” (Paul Tillich, *Systematic Theology*, 1/143-144)

Eğer yeni milenyumun bir barış ve uzlaşma milenyumunu istiyorsak dinler arası diyalogo, dinleri gönderen kudretin, Allah'ın istediği biçimde, eşitlik ve hakkaniyeti kabul ederek kurmalı, geliştirmeliyiz. Burada, büyük ilahiyatçı düşünür **Hans Küng**'ün, **Tübingen**'deki evinde bize de imzalayıp verme nezaketini gösterdiği **'Christianity'** adlı eserinin (Küng; *Christianity*) giriş sayfasına yazdığı şu hayatı tespiti tekrarlamak isterim:

“Dinler arasında barış sağlanmadıkça milletler arasında barış olamaz. Dinler arasında diyalog sağlanmadıkça dinler arasında barış olamaz. Ve dinlerin dayandığı esaslar araştırılmadıkça da dinler arasında diyalog sağlanamaz.”

Hepimiz, **Küng**'ün önerdiği bu yolda yürüyebilmeliyiz. Misyonerliğin, diyalog zeminini tahrip eden bozuk gelişimini, enine-boyuna araştırıp gözler önüne koymak ve günümüz diyalog zeminini samimiyetsizlik ve manipülasyon kirlerinden temizlemede, samimi araştırmalardan yararlanmak zorundayız.

Misyonerliğin ve misyonerlerin Müslüman kitlelerin ruhuna, zihnine ekmiş buldukları olumsuzluk tohumlarını üç başlık altında ele alabiliriz:

1. Kin ve öfke tohumları,
2. Hakaret ve iftira tohumları,
3. Siyaset ve istismar tohumları.

Birinci başlıktan yürüdüğümüzde misyonerliği “ikrah (baskı, aldatma, yanıltma) ile iş yapan ve ikrah üreten bir kurum” olarak gösterebiliriz.

Misyonerlik, iddiaları ve nazariyesi ne olursa olsun, pratikte her zaman emperyalizmin ve sömürgeciliğin hizmetinde olmuştur. Bunun inkâr ve teville gelir hiçbir yanı yoktur. Böyle bir inkâr ve teville yeltenenler, misyonerliğin ikrah ve emperyalizm sergilemeye devam ettiğini belgelemiş olmaktan öte bir şey yapmış olmazlar. Misyonerlik adına konuşmak durumunda olanlar, daha doğrusu Batılılar için en iyi yol, misyonerliğin bir ikrah, emperyalizm ve sömürgecilik aracı olduğunu itiraf edip özür dilemektir.

Misyonerlerin, öncelikle Müslümanlar aleyhine iş gören birer casus olduğu yolundaki genel kanaat, tarih tarafından henüz yalanlanamamıştır. Misyonerler için “Onlar hep İsa derler ama hep altın ve pamuk kastederler” diyen Batılı, bir gerçeği ifade etmektedir.

Misyonerlik, bir biçimde daima ikrah kullandı. Bu, görüntüsü bakımından, ilkel ve kaba olmaktan uzak, süzme, entelektüel, üst düzey, makyajlı bir ikrahtır, ama son tahlilde ikrahtır. Ve herkes tarafından fark edilemediği için de en tehlikeli ikrahtır.

Misyonerliğin Hedef Kitleleri:

Misyonerliğin ilk günden itibaren etkilemek istediği kitleler iki ana başlık altında ele alınabilir:

1. Tarafsız (nötr) kitleler,

2. Düşman kitleler.

Nötr kitleler, Müslüman olmayan tüm insan kümeleridir. Düşman kitleler ise daima, Müslümanlardır.

Müslümanlar, ilk günlerinden itibaren, Hristiyan kilisesinin temel belası olarak görülmüş, sapık, zındık, şeytanî insanlar olarak damgalanmışlardır. Bir misyoner, elbette ki Müslümanları da Hristiyanlaştırmak ister, ama inanır ki onlar “**Allah’ın cezası bir kitle**”dir.

Misyonerlikle ilgili konuşmaya başladığımızda ilkin bu gerçeğin altı çizilmeli, arkasından gelecek şey, diyalog veya kavga, bu gerçek bilinerek şekillendirilmelidir. Bu, iki taraf için de önemlidir. Çünkü geçmişten ders alarak geleceği şekillendireceksek, önce samimi olmak, ikiyüzlülükten arınmak borcundayız.

Müslümanların büyük çoğunluğu, misyonerliğin tarihini, “İslam’a ve Müslümanlara hakaretler ve iftiralar tarihi” olarak anmaktadır ve bunda asla haksız değillerdir. Değil sadece misyonerlik tarihinin, tüm Hristiyanlık tarihinin ‘Müslümanlara ve özellikle Hz. Muhammed’e iftiralar ve hakaretler tarihi’ olarak anılması bile abartma olmayacaktır.

Ana Saldırı Hedefi: Hz. Muhammed:

Misyoner iftiralarının bir numaralı hedefi, daima Hz. Muhammed olmuştur. Bunu, Kur’an’a iftira izlemektedir. **İftara ve hakaretler Batı’nın sokaktaki adamı tarafından değil,**

hemen daima üst düzey kültürlüleri, hatta süper entelektüelleri tarafından sergilenmiştir. Bu da gösterir ki, işin esasında kasıt ve siyaset vardır, hata ve cehalet değil...

Hız. Muhammed, tarih sahnesine çıktığı ilk günden itibaren kilise ve babalarının sürekli ve bir numaralı hücum hedefi oldu. Kilisenin bir tür din dogması gibi benimseyip yürüttüğü bu iftira ve hakaret kampanyasına Batı'nın büyük sanat, edebiyat, felsefe, teoloji öncülerinin de katıldığını görüyoruz. **Dante**'den **Salman Rüsti**'ye kadar uzanan bir çizgiyle...

İtalyan şair-düşünür Dante (ölm.1321) bunların başında gelir. **Dante**, ünlü eseri "**İlahî Komedya**"da, Hız. Muhammed'i cehennemin en alt tabakalarında ceza gören bir "**zındık**" olarak anmaktadır.

Kur'an'ın Ehlikitap ile Müslümanlar arasında karşılaştırma yaparken şunu söyler:

"Siz, ey müminler, öyle kişilersiniz ki, onlar sizi sevmedikleri halde siz onları seversiniz. Ve siz, kitabın tümüne inanırsınız. Onlar ise, sizinle karşılaştıklarında

'İnandık!' derler; baş başa kaldıklarında ise size öfkelerinden parmaklarını ısırırlar... Size bir iyilik dokunsa bu onları rahatsız eder. Size bir kötülük dokunsa bununla sevinir, ferahlarlar...' (Âli İmran, 119-120)

Ünlü oryantalist Annemarie Schimmel (ölm. 2003), Ortaçağ Hristiyanlığı'nın Hız. Muhammed'i bir tür put gibi algılayıp tanıtmamasının arkasında bir filolojik bilgisizliğin yattığını söylemekte, bu tezini ispatlamak için de bazı mitolojik kanıtlar göstermektedir. (Schimmel, İslam, 1-3) Schimmel'in bu yaklaşımı tutarlı ve inandırıcı değildir. Bir Alman olan Schimmel, dindaşı olan Luther ile Dante'yi de hiç mi okumamıştır? Hız. Muhammed'e "cesetlenmiş şeytan" veya "cehennemin dibine

batmış zındık” diye hitap etme küstahlığını gösteren bu ünlü nasipsizlerde mi filolojik cehalet içindedirler?

İşin gerçeği, Schimmel’in tevilleriyle söylenen değil, şudur: Kilisenin “**Muhammed ve Kur’an düşmanlığı**”, Batı’nın genlerine öylesine işlemiştir ki, kilise hegeonyasını tarih önünde yerle bir eden fikir öncüleri bile Hz. Muhammed’e ve Kur’an’a hakareten vazgeçememişlerdir. İbret verici iki örnek olarak, reformun babası **Luther** (ölm. 1546) ile aydınlanmanın öncülerinden sayılan **Voltaire** (ölm.1778)i alıyorum.

Luther, Hristiyanlığı âdeta yırtmış, bilerek veya bilme-yerek İslam’ın kabullerine yaklaştırmış bir devrimcidir. Ama ne yazık ki, hegemonyasını yıktığı papalığın İslam’a ve onun peygamberine bakışını aynen korumuş, hatta daha da olumsuzlaştırmıştır.

Luther, İslam Peygamberi’ne “**enkarne olmuş şeytan**” veya “**şeytana tapan adam**” diyebilecek kadar bahtsız ve ah-laksızdır. Bu edepsiz ve irfansız adam, esasında, kendi dini dışındaki tüm dinlere sınır koymadan saldırmıştır ama İslam’a ve Müslümanlara saldırısı akıl almayacak kadar insanlık dışıdır. 1542’de Kur’an’ın bazı ayetlerini tercüme eden **Luther**, hakaretlerini Kur’an’a da yöneltmiş ve Kur’an’la ilgili olarak örneğin şu başlığı atabilmiştir: “**Muhammed’in Vahşi Kur’an’ı**”

Şu hüsrana dolu ifadeler de Luther’indir:

“**Muhammed’in Kur’an’ını artık okumayacağım. Çünkü o kitap baştan sona kaba, uydurma, kasıtlı, utanç verici yalanlardan oluşmakta, cinayete, zinaya, iffetsizliğe açıkça izin vermekte, evlilik kurumunu yıkmakta ve daha bir yığın utanç verici iğrençlik ve aldatma içermektedir.**” (C.Umhau Wolf, *Luther and Mohammedanism*, The Moslem World Journal, cilt: 31, 1941)

Hayatının en büyük zevklerinden biri de Ortaçağ'ın ünlü misyoneri **Dominican Ricoldus of Montecros** kaleme aldığı **Confutatio Alcorani** (Kur'an'ı Tekzip) adlı hakaret kitabını keşfetmek oldu. 1530'da tanıştığı bu hakaretnameyi Almanca'ya çevirerek 1542'de doyumsuz bir zevkle yayınladı.

Din adamından çok kin adamına benzeyen Luther, kendine özgü kin çukurundan şunu da seslendirmiştir: **“Muhammed, Kur'an ve Türkler şerrin zinasının ürünleridir.”** (Wolf, aynı yer)

Luther, Müslümanların tevhit inancının, Musevîlik'teki Tanrı inancının aynısı olduğunu belirtiyor ve bu Tanrı inancının pagan inancından sadece biraz farklı olduğunu söyleyebiliyor. Ona göre, böyle bir inanca her insan, tabiattan giderek veya azıcık kafa yorarak ulaşabilir; vahye falan ihtiyaç yoktur.

Luther'in bu yaklaşımı, **Pavlus Hristiyanlığı** mabedinin Kur'an'a bakışının vahşi bir tekrarıdır. Gerçekten de kilise, Kur'an'ı tanrısal vahyin bir devamı olarak algılamaya asla yanaşmadı; Kur'an'ı, Hz. Muhammed'in yazdığı bir zındıklık ürünü olarak gördü.

Tanrısal vahyi kilise doğmalarıyla sınırlayan “Artık vahiy burada bitmiştir” şeklindeki bu anlayış, modern zamanlarda, Hz. İsa'nın “kurban edilmiş biricik kurtarıcı” niteliğiyle “en büyük” gösterilmesi saklı kalmak şartıyla, tartışılmakta, hatta bu konuda bazı düzeltmeler yapılmaktadır. Ne var ki, sonuçta, tüm Hristiyan düşünürler aynı noktada birleşmektedir: Hristiyanlık dışındakilerin kurtuluş garantisi yok.

Tipik bir örnek olarak, bu satırların yazarının da sevip saydığı çağdaş ilahiyatçı düşünür, Paul Tillich'i anmak isterim. Tillich (ölm.1965), tüm dinlere saygılı olmaya çalışarak, İncil'in son vahiy olduğunu iddia etmenin diğer dinleri dışlamak anlamına

gelmeyeceğini söylemekte ama Pavlus Hristiyanlığı'nın bağnaz tekelciliğini kıramamaktadır. Nezaketi, insana saygısı ve engin bakışıyla, selevi Luther'e hiç mi hiç benzemeyen Tillich'in eserinden birkaç satır aktaralım:

“Hristiyanlık, İsa'nın kurtarıcı kişiliğinde kristalleşen nihaî vahye oturduğunu iddia eder. Bu iddia bir 'Hristiyan mabedi' oluşturmuştur. Bu iddianın olmadığı yerde bir Hristiyan kilisesinden söz edilemez. 'Nihaî vahiy' söylemindeki 'nihaî' (final) sözü 'en son, sonuncu' (last) anlamından daha fazla bir şeydir. Hristiyanlık sık sık şunu ifade etmiştir, daha doğrusu etmelidir:

Hristiyanlık tarihinde sürekli vahiy gelmiştir. Buradan bakıldığında 'nihaî vahiy', 'en son' vahiy demek değildir. Ancak 'sonuncu' sözü ile 'son gerçek vahiy' (the last genuine revelation) kastediliyorsa o zaman 'nihaî vahiy' 'en son vahiy' anlamına gelecektir. Ne var ki, 'nihaî vahiy' tüm bunlardan daha fazla bir şey ifade eder. O, belirleyici, tamamlayıcı, aşılmaz vahiy olarak diğer tüm vahiylerin ölçütüdür.” (Tillich, Systematic Theology, 1/132-133)

Tillich, Hz. İsa'yı ilahlaştırmak istemeyen bir anlayışa sahip olmakla birlikte, onu “son kurtarıcı” olarak gösterme tutkusundan asla kurtulamıyor. Hem tevhidi kurtarayım hem de Pavlus Kristolojisi'nin İsa anlayışını rahatsız etmeyeyim kaygısıyla kıvranıyor.

Anlaşılan o ki, Paul Tillich de İsa tevhidini yozlaştıran Pavlus'un özgün İsevilik'e yamattığı geleneksel kabullerin altında ezilmekten kurtulamamaktadır. Bize göre, İsa'nın söyleminden çıkan sonuç şu olmalıydı:

Hız. İsa, kendisini gönderen Tanrı'nın merkez olduğu bir din ve teoloji istedi. O, kendisini merkeze koyan bir din ve teoloji asla istemedi. Hiçbir peygamber böyle bir şey istemedi.

Tillich şöyle devam ediyor:

“Hristiyanlığın mutlak ve evrensel iddiası, onun öteki dinler üzerinde bir üstünlüğe sahip olduğu tezine oturan bir iddia değildir. Hristiyanlık, kendisinin son olduğunu öne sürmeden nihaî vahyin kendisinde olduğunu savunmaktadır. Hristiyanlık, sırf Hristiyanlık olarak ne sondur ne de evrenseldir. Evrensel ve nihaî olan onun tanıklık ettiğidir.” (Aynı yer)

Paul Tillich gibi, insana ve “ötekiler”e saygılı bir düşüncüde böyle anlaşılan vahiy ve din, Dante gibi fanatiklerde Hız. Muhammed'i zındık yapmakta, Luther ve Salman Rüşti gibi nasipsiz saldırganlarda ise aynı peygamberi “enkarne olmuş şeytan”a dönüştürmektedir.

Luther, Müslümanlarla Musevîlerin ibadetlerinin de bir tür putperestlik icraatı olduğu kanısındadır. (Wolf, aynı yer). **“Türlere Karşı Savaş Hakkında”** adlı makalesinde şöyle konuşuyor Kur'an için: **“Vaktim olduğunda Kur'an'ı Almanca'ya çevireceğim ki herkes onun ne kadar menfur bir kitap olduğunu görsün!”** (Ludwig Hagemann, *Martin Luther und der Islam* (Martin Luther ve İslam Anlayışı) adıyla Türkçe çeviri, 22)

Luther'e Göre Türkler:

Luther'in İslam'a saldırısında Türkler için özel bir yer ayrılmıştı. **“Gerçi Türklerin de tek Tanrısı vardır ama bu Tanrı şerrin ta kendisidir”** (Wolf, aynı yer) diyecek kadar kin krizleri

geçiren Luther, Türklerle ilgili kin ve küfürlerini, 1529 yılında yayımlanan **‘Türklere Karşı Savaş Hakkında,’ ‘Türklere Karşı Ordu Vaazı’** ve 1541 yılında yazdığı **‘Türklere Karşı Duaya Çağrı’** adlı makalelerinde dile getirmektedir.

Luther’e göre, **Türkler** şeytana beden görevi yapan dinsizlerdir. **‘Türklere Karşı Savaş Hakkında’** adlı yapıtında şöyle diyor: **“Türk, Tanrı’nın bize karşı kullandığı falakadır; şeytanın hizmetçisidir.”** (bk. Hagemann, 7) Peki, şeytanın canını kim temsil ediyor diye sorarsanız, **Luther** buna **“Papa”** diye cevap verir. Ve devam eder: **“Papa bir yalancı, Türkler ise katildir.”** (Wolf, ag. yer)

Luther, Türklerin kolayca yakınlık kurup beraber olacakları toplumun Yahudi toplumu olduğunu da söylemiştir. “Yahudiler, diyor, Türklerle kaynaşmaya Hristiyanlarla kaynaşmaktan çok daha hazır ve yatkındır. Tanrı inançları ve ibadet şekilleri de birbirinin hemen hemen aynıdır.” (bk. Wolf, ag. yer)

Başka bir aynılık daha kuruyor: Türkler-Yahudiler-Papa eş anlamlılığı. Bunu şöyle ifade ediyor: **“Türk, Yahudi ve Papa imanı hemen hemen aynı şeydir.”** (G. Simon, *Luther’s Attitude Toward Islam*, The Moslem World Journal, Cilt: 21, Sayı: 3, 1931)

Luther’e göre, Türkler, Allah’ın, günahkâr Hristiyanları cezalandırmak için seçtiği bir cezalandırma aracıdır. Bunun içindir ki, Türk belasından kurtulmanın yolu kılıca sarılmak değil, tövbe ve duaya sarılmaktır. Eserlerinden birine ‘Türklere Karşı Duaya Çağrı’ adını koymuştur.

Türkleri Hristiyanlığa sokmanın yolu da kılıç kullanmak değil, Hz. İsa’nın yolu olan vaaz ve irşat yoludur. Papayı uyurarak, Türkleri Hristiyanlaştırmak için onlara savaş açmayı bırakıp onların içlerine İncil’i okutacak misyonerler sokmasını

öneriyor. Şunu da ısrarla belirtiyor Luther: “ Türklere karşı savaş açmak, onlar vasıtasıyla bizi cezalandıran Tanrı’ya karşı direnmekten başka bir anlam taşımaz.” (bk.Wolf,161-177)

Luther’in bir numaralı düşmanı Papa, ikinci düşmanı Hz. Muhammed, üçüncü düşmanı da Türklerdir. Türklere düşmanlığı, açıktır ki, bu ırkın İslam’ı temsildeki gücü ve yeteneği yüzündendir.

Luther, İslam’la Türk’ü âdeta eşanlamlı kullanmaktadır. **“Ona göre, İslam, sadece Türklerin dini olabilir.”** (bk. Simon, aynı yer)

Bir numaralı düşmanı Papa ile öteki iki düşmanını karşılaştırırken şöyle konuşuyor:

“Muhammed’i Deccal olarak görmüyorum. O, çok kaba, inançtan ve akıldan uzak olmakla belirginleşen kara bir şeytana sahiptir. Romalıların ve dinsizlerin yaptığı gibi dışarıdan Hristiyanlığın peşine düşen biridir. Ama bizdeki Papa, deccalın ta kendisidir. Yüksek düzeyli, sinsi, parlak bir şeytani var. Hristiyanlığın ta bağına yerleşmiş.” (bk. Hagemann,15)

Hristiyanlığı aydınlık ve akılla kucaklaştırdığı varsayılan “büyük reformatör”e göre, Papa ve Hz. Muhammed şeytanın temsilcileridir. Tek farkları, Papa’nın şeytanının akıllı, nazik ve parlak olmasına karşın, Muhammed’in şeytanının kaba, akıl dışı ve karanlık olmasıdır.

İşte, misyonerlerin, Hristiyanlığı İslam’a yaklaştırdığını sık sık vurguladıkları kişinin muazzaz İslam Peygamberi’ne bakışı budur.

“Martin Luther’in gözünde İslam, deccalı haber veren kıyamet gücü olduğundan Muhammed ve Kur’an’a karşı

polemiği de buna uygun olarak sert ve ağırdı. ‘Papa nasıl deccalın kendisi ise Türk de gerçek şeytandır.’ Muhammed’le ilgili olarak da şöyle konuşuyor: ‘Şeytan, yalancı ve katil biridir. Yalanları ile ruhları, cinayetleri ile de bedenleri öldürüyor. Muhammed, yalancı bir ruha sahip olduğundan ve şeytan da Kur’an’ı ile ruhları öldürdüğünden, Muhammed’in yola koyulup kılıcını da alarak bedenleri öldürmek için saldırması gerekiyordu. Böylece Türk inancı vaazlarla, kerametlerle değil, kılıç ve katliamla ilerledi.’ (Hagemann, 16-17)

Kara bahtlı reformatör, İslam’ın Hz. İsa’ya saygılı davranmasını ve ona inanmayı temel iman şartları içinde göstermesini, bir sıkıntı konusu olarak görüyor ve onu aşmak için tevhit dinine âdeta hakaret ifade eden şu cehalet ve tutarsızlığı sergiliyor:

“Kur’an, İsa’yı ve Meryem’i hiç günah işlememiş olmakla övüyor; fakat İsa için, İsmail ve Yunus gibi bir peygamber olmanın ötesinde bir paye vermiyor. İsa’nın Tanrı’nın oğlu ve gerçek Tanrı olduğunu inkâr ediyor.” (Bk. Wolf, aynı yer; Hagemann, 20)

Bu anlattıklarımızdan daha hayret verici olanı da var: Kili-seye, hatta dine tümünden savaş açmış bazı Batılı beyinler de Hz. Muhammed’e ve Kur’an’a hakarete kilisenin yolunu izlemişlerdir. Bunların en yaman örneği, Fransız düşünürü Voltaire’dır. Bu ünlü filozof, Hz. Muhammed’e hakaret ve iftira konusunda kendisinden yaklaşık iki buçuk asır önce yaşamış Luther’in âdeta öğrencisidir.

Voltaire, Hristiyanlığa duyduğu kinle Luther’i sahtekârlar arasına koyuyor ama, Batılı bir zihin olmanın “Muhammed düşmanı genetik”inden de kurtulamayarak, “Mahomet” adlı

eserinde İslam peygamberini de sahtekâr ilan ediyor. O da tıpkı Luther gibi, Hz. Muhammed'in, hedefine varmak için her türlü oyun ve şiddete baş vuran bir muhteris olduğunu iddia ediyor.

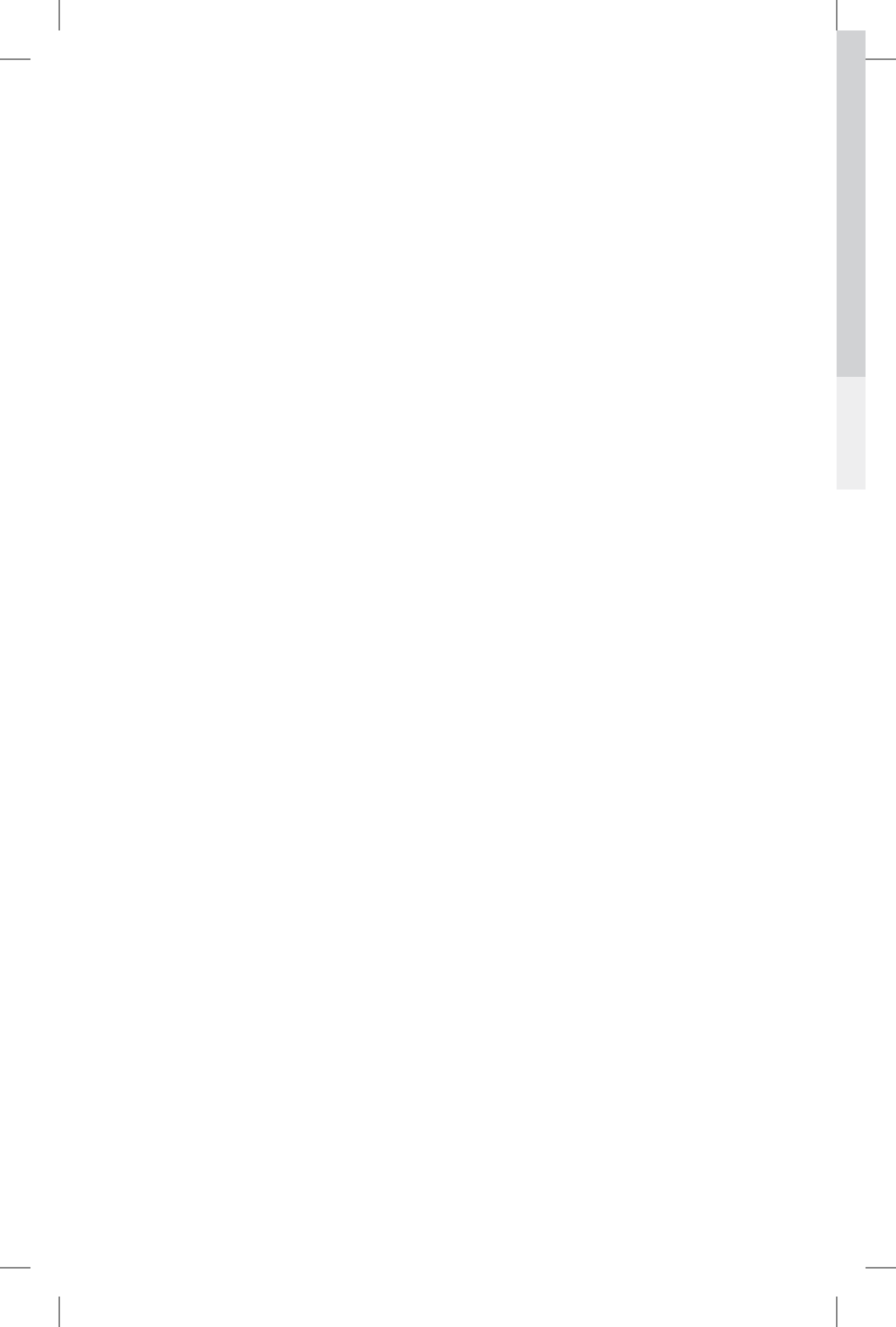
Tarihin bu büyük isimli ama küçük vicdanlı adamları, yaptıklarının hesabını Allah huzurunda elbette vereceklerdir. Biz burada şunu kayda geçirmeliyiz:

Bu hakaret ve iftiraların, 11 Eylül sonrasında bazı cami imamlarıyla resim çektirmek veya ekranlarda birlikte görünmekle silinebileceğini sanmak, insan gerçeğini tanımamak olmaz mı?

Batı'nın diyalog söylemleri asla inandırıcı değildir. Batı'nın atacağı en inandırıcı adım, Ortadoğu'daki işgallere son vermek ve Müslüman ülkelerdeki Kur'an dışı hurafe ve siyaset dinciliğini el altından beslemeyi durdurmak olacaktır. Ne var ki, Batı siyasal güçleri ve onların hizmetindeki misyonerlik bu sahte İslam'ın sahneden uzaklaşmasını asla istemiyor, buna asla izin vermiyor. Çünkü, Müslüman kuşaklardan "adam avlama"ya yönelik hesaplarının en verimli dayanağı bu "Kur'an dışı rivayetler ve uydurmalar dini"dir. Batı ve misyonerleri bu hurafelerine destek verdikleri kadar hiçbir şeye ve hiçbir kişiye destek vermemişlerdir, vermezler.

11 Eylül, bu politikalarında bir değişikliğe yol açar diye düşünürken yeni bir hayal kırıklığı yaşadık: Irak'ın istilası, Irak halkının bombalanması.¹⁴

14 Öztürk, Batı Sömürgeciliği ve İslam Dünyası, 31-64



MEHDİNİN VE VELİNİN “KARİZMATİK OTORİTESİ” VE “TEMSİL YETKİSİ” SORUNU¹



Sönmez Kutlu

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi
Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Tevhidi esas alan vahiy eksenli dinî gelenekte, mutlak güç ve salahiyet sahibi olarak eşi, benzeri ve ortağı olmayan, her şeyin yaratıcısı, mutlak egemen en yüce ve kutsal varlık Allah'tır. O, tarihe ve topluma müdahalelerini vahiy yoluyla, yani resûl ve nebiler göndermekle yapmıştır. Bu sebeple Allah, dinin koyucusu ve sahibidir. Bir din, ilahî olmaktan uzaklaştığında veya tahrif olduğunda, Tanrı'nın yanı sıra bazı yetkilerin kendilerine verildiği ara tanrılar/ilahlar, ilahlaştırılan peygamberler, kutsallaştırılan soy ve kabileler, seçkin sınıflar, ruhanî varlıklar, ruhbanlar, kiliseler, konsiller ve benzeri kurumlar ortaya çıkmıştır. Tanrı'nın vekili veya temsilcisi konumuna yükseltilen bu yapılar (otorite); Tanrı ile birlikte diğer kişi ve toplulukların düşünce, kanaat, inanç, ibadet ve eylemleri üzerinde onlar adına karar verme ve tasarrufta bulunma, yönetme ve yönlendirme yetkisinin kendilerine ait olduğuna inanmıştır.

1 Bu makalenin aslı için: [http://www.sonmezkutlu.net/?Syf=26&Syz=658384&/Karizmatik-Otorite-ve-Dini-Temsil-Sorunu:-MEHD%C4%B0L%C4%B0K-\(YEN%C4%B0\);Kutlu,Sönmez,KarizmatikOtoriteveTemsilSorunu:Mehdilik,DinîTemsilSorunuSempozyumu-Tebliğler-,28-29Nisan2017,2018,s.101-134.](http://www.sonmezkutlu.net/?Syf=26&Syz=658384&/Karizmatik-Otorite-ve-Dini-Temsil-Sorunu:-MEHD%C4%B0L%C4%B0K-(YEN%C4%B0);Kutlu,Sönmez,KarizmatikOtoriteveTemsilSorunu:Mehdilik,DinîTemsilSorunuSempozyumu-Tebliğler-,28-29Nisan2017,2018,s.101-134.)

Karizma, otorite ve temsil kavramlarının anlam delaletleri belirlenmeden, tanımları yapılmadan ve diğer kavramlarla ilişkisi ortaya konulmadan, üretildiği kültürdeki anlamıyla Müslüman kültürdeki sosyal, siyasî ve dinî olguları tanımlamada kullanılması bu konudaki sorunları çözmek yerine daha karmaşık hale getirmektedir. Bu sebeple başlıkta yer alan, kültürümüze ait olmayan “otorite”, “karizma”, “karizmatik otorite” veya “temsil” kavramlarının analiz edilmesi önemlidir. Bu çerçevede şu önemli sorulara cevap aramak sağlıklı bir sonuca varmamıza yardımcı olacaktır. İslam’da mutlak otorite kime aittir? Hz. Muhammed’in otoritesi ne tür bir otoritedir? Onun otoritesi “karizmatik otorite” tipine girer mi? Hz. Muhammed’in dini temsil veya Allah’ın vekili olmak gibi bir yetkisi var mı? Hz. Muhammed, bu yetkisini herhangi bir kişiye, soya, mezhebe, tarikata veya cemaate aktarmış olabilir mi? Yanılmaz ve sorgulanmadan mutlak itaat edilmeleri gereken ilahî desteğe sahip olduğu sanılan İmamlar, şeyhler, rehberler ve inanç/kanaat önderlerinin fikir ve tasarrufları sorgulamaya tabi tutulmadan onlara kayıtsız şartsız itaatin istenmesi, İslam’ın tevhid ve nübüvvet anlayışı ile bağdaştırılabilir mi?

Makalemizde, Hz. Muhammed’in etkileyicilik gücü, egemenliği ve dinî temsiline kaynakları ile tarihsel süreçte İslam toplumunda ortaya çıkan mehdî ve velî tiplerinin etkinlik gücü ve tasarruf yetkisinin meşruiyeti ve günümüzde doğurduğu sorunları eleştirel bir bakış açısıyla analiz edeceğiz.

Müslümanların din hizmetleri ve hayır-hasenat için oluşturdukları dinî temsil iddiası olmayan, kendilerini temsil eden sivil veya resmî modern organizasyonlar ve örgütlenmeler, İslam’ı temsil ettikleri iddiasında bulunmadıkları sürece, bizim eleştirilerimize muhatap olmayacaktır.

“Karizma”, “Otorite” ve “Temsil” Kavramlarının Analizi

“Karizma”, “otorite” ve “temsil” kavramlarının ilk ikisi, dilimize modern dönemde girmiştir. Arapçadan Türkçeye geçen “temsil” kavramı ise, diğerlerinden farklı olarak geçmişte ve günümüzde çeşitli bilim dallarında ve kültürel alanda farklı anlamlar kazanmıştır. Dolayısıyla İslam kültürünü, değerlerini, şahsiyetlerini ve kurumlarını bu kavramlarla tanımlamak dinî, siyasî, hukukî, sosyolojik ve psikolojik açıdan bazı sorunlara sebep olacaktır. Derinlikli etimolojik ve dilsel tartışmalara girmeden bu kavramların tanımlarını ve bizim kültürümüzdeki delaletlerini, eleştirel bir yolla ortaya koymanın yararlı olacağı kanaatindeyim.

a. “Karizma” Kavramı

Türkçede “karizma”, *“bir kimsenin kişiliği etrafında oluştuğu kabul edilen ve niteliği kolay açıklanamayan, hayranlık uyandıran etkileyici güç”* olarak tanımlanmaktadır. İlk kullanıldığı kültürlerde “kutsal veya ilahî hediye veya nitelik” anlamlarına gelen “karizma”, uzun bir tarihsel ve dilsel geçmişe sahiptir. “Karizma”, ilk defa Grekçede ve ilk dönem Hristiyanlığının kutsal metinlerinde kullanıldığı bilinmektedir. Bazı araştırmacılar, batı dillerindeki kullanımlarından hareketle “karizma” kelimesinin “Tanrı vergisi”, “ilahî ilham ve vahiy alma yeteneği”, “olağandışı güç”, “ilahî lütûf” veya “ilahî hediye”, “sıradan insanlardan ayrı/farklı olmak” veya “aşkın ve insanüstü” ya da “istisnaî güç” veya “niteliklerle donatılmış olmak” gibi

2 Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük, 10. Baskı, Ankara 2015, Karizma maddesi, s. 1091.

anlamlarını tespit etmişlerdir.³ Bu kelimeyi kavramsallaştıran ve sosyolojiye dahil eden Max Weber, karizmayı “rutin dışı”, “sıradışı”, “olağan üstü”, “istisnai güç”, “çekicilik yetisi”, “büyüleyim” ve “aşkınlık” gibi anlamlarda kullanmıştır. Ancak Weber, bir terim olarak onu şu şekilde açıklamıştır:

“Karizma” terimi, tekil bir kişiliğin sayesinde olağanüstü düşünül­düğü ve doğaüstü, insanüstü ya da en azından özellikle istisnai güçler ve niteliklerle donatılmış sayıldığı belli bir niteliğini içerecektir. Bunlar sıradan insan için ulaşılabilir şeyler değildir, ama ilahî kökenli ya da örnek olarak görülürler ve bunlar temelinde ilgili birey “lider” sayılır. İlkel koşullarda bu özel niteliğin sihirlî güçlere dayalı olduğu düşünülürdü; bu niteliğe peygamberler, sağaltım ya da yasal bilgelikle ünlenmiş olan kişiler, avdaki liderler, savaş­taki kahramanlar sahip olabilirdi.’ Söz konusu niteliğin etki, estetik ya da diğer herhangi bir bakış açısından nihai olarak nasıl değerlendirileceği normalde tanımlama amaçları için ilgilenmeye değmeyen bir sorundur. Önemli olan tek şey bireyin karizmatik otoriteye tabi olanlar, “takipçileri” ya da “müritleri” tarafından gerçekte nasıl görüldüğüdür.”⁴

b. “Otorite (Egemenlik/Hakimiyet)” Kavramı

“Otorite” kavramı dilimize İngilizceden geçmiştir. İngilizcede “authority” kelimesi, “kontrol etme ve hükmetme gücüne, konumuna, hakkına sahip olmak veya başkalarının eylemlerini engelleme ve yasaklama gücüne veya hakkına sahip olmak” demektir. Türkçede bu kelimeye “yaptırma, yasak etme, emretme,

3 Sefer Yavuz, “Bir Karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferileri Örneği”, Hitit Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi, 13/25(2014/1), s. 3.

4 Max Weber, Ekonomi&Toplum, Yarın Yayınları, İstanbul Trz., I/362.

itaat ettirme hakkı veya gücü, yetke, sulta, velayet” gibi anlamlar yüklenmiştir.⁵ Klasik Arap dilinde ve din dilinde bu kelimenin “hakimiyet” şeklinde bir kullanımı yoktur. Ancak bu kelimenin sözlük anlamlarını karşılayacak “yönetme/hükmetme ve itaat ettirme gücü ve yetkisi” anlamını çeşitli boyutlarıyla karşılayan “mülk, saltanat, hüküm, saytara, siyaset, emr, kudret ve kaza” gibi kelimeler kullanılmaktadır. Hakimiyet kelimesinin, modern Arapçaya, muhtemelen, Osmanlı’nın son döneminde ve Cumhuriyet’in başında din-siyaset ilişkisi çerçevesinde “hâkimiyet” ve “hakimiyet-i milliye” ile veya Batı’daki konuyla ilgili yapılan tartışmaların Arap dünyasına etkisi ve bu tür eserlerin Arapçaya çevrilmesiyle birlikte geçtiği kanaatindeyim. Max Weber, hukukî ve siyasî anlamda meşru gücü elinde bulundurma gibi olumlu bir delaleti olan egemenliği, “güç” kullanmak ya da “etkide” bulunmak değil kullanılan meşrû güce gönüllü itaat etmek olduğunu söyle açıklar:

“Egemenlik” kavramı, *“belli bir kaynaktan çıkan, belli özel (ya da bütün) emirlere, belli bir grup bireyin uyma ihtimali”* olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla, söz konusu olan şey, her şekilde başkaları üzerinde “güç” kullanmak ya da “etkide” bulunmak değildir. Bu anlamda otorite, duygusuz bir alışkanlıktan amaç açısından rasyonel olmakla farklılaşan -en saf değerlendirmelere kadar, bir emre çok değişik güdülerle uyulması üzerine kurulmuş olabilir. Yine de, her gerçek egemenlik ilişkisinin ayırt edici kriteri, en düşük düzeyde bile olsa, belli bir ölçüde gönüllü kabuldür: Yani itaatte (ister gizli müşevviklere, ister hakiki kabule dayansın) bir çıkarın bulunmasıdır.”⁶

5 Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük, s. 1520.

6 Max Weber, Bürokrasi ve Otorite, Trc.: H. Bahadır Akın, Adres Yayınları, Ankara 2005, s. 35.

Weber'e göre "egemenlik", "*yalnızca bir buyruğun boyun eğme ile karşılanması olasılığını*" ifade eder.⁷ Burada meşru egemenlik ilişkisinde belirleyici ölçüt, "en düşük düzeyde bile olsa belli ölçüde bir gönüllü uyma(itaat)⁸ dır. Uymada çıkarın (dışsal ya da içsel) bulunmasıdır."⁹ Ona göre, "insan üzerinde kurulacak her egemenlik, olağan durumda, bir görevliler topluluğunun, başka bir deyişle genel siyaseti ve özel buyrukları yerine getireceklerine güvenilen bir küme belli insanın varlığını gerektirir."¹⁰ Ne âdetler ve şahsî çıkarlar, ne de tümüyle saf olan duygusal ya da ideal güdüler, hep birlikte de olsa, egemenlik için güvenilir bir temel oluşturmada yeterli olmayabilir. Egemenliğin meşruluğuna inanılması da önemli bir ilave unsurdur.¹¹

Egemenliğin (otoritenin) "karizmatik egemenlik (otorite)" veya "dinî egemenlik (otorite)" şeklinde kullanımları, tartışmakta olduğumuz dinî-siyasî bağlamla yakından ilişkilidir. Dinî egemenlik belirli bir grubun, belirli bir kaynaktan çıkan yetki ve emirlere itaat etme zorunluluğunu doğurmaktadır. Hükmetme gücünü elinde tutan kişi veya kurum, ilahî bir kaynağa dayandırarak meşrulaştırdığı tasarruf yetkisini ve yönetme gücünü başkalarının düşünce, inanç, ahlakî davranışları ve eylemlerini düzeltme, yönlendirme ve kontrol etmede kullanmaya başlar.

7 Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev.: Özer Ozan-kaya, Cem Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2014, s. 96-97.

8 "İtaat, boyun eğme" kavramı, kabullenen kişinin eyleminin, asıl olarak, verilen emrin içeriğini kendi davranışına temel olarak benimsediğini gösterecek bir yol izlemesidir." (Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, s. 39).

9 Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, s. 321.

10 Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, s. 321.

11 Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, s. 36.

c. Meşru Egemenlik Sınıflarından Birisi Olarak “Karizmatik Egemenlik (Otorite)”

Max Weber, insanlık tarihinde çeşitli din ve kültürlerde ortaya çıkan melikleri, kralları, peygamberleri, liderleri, sihirbazları, büyücüleri ve benzerlerinin sahip oldukları meşru egemenlikleri (otorite) için “Rasyonel/Hukukî egemenlik”, “Geleceksel egemenlik” ve “Karizmatik egemenlik” olmak üzere üç saf tür (ideal tip) oluşturur ve egemenliklerinin “karşılıklı bağımlılık içinde bulunan” bu üç yoldan birisiyle elde edildiğini savunur. Bunlar dayandığı temeller açısından şöyle izah edilir:

Aklî(ussal)-Hukukî Egemenlik

Weber, bunun temelinde yasal egemenlik olduğunu söyler ve şöyle açıklar: “*Normatif kuralların meşruluğu ve bu yasalara göre egemenlik konumuna getirilenlerin, emir verme hakkı olduğu inancına dayalıdır (yasal otorite)*”¹². Ona itaatin meşruluğu, hukukun üstünlüğüne, bireyin bilgi ve tecrübesine dayanan uzmanlığına olan inançtan kaynaklanır. Bu tür meşru bir egemenlikte, uyulması gereken hususlar yasalarla konulmuş ve şahsî nitelikte olmayan bir düzendir. Bu egemenlik, yetkilendirilmiş birimlerin “emirlerinin resmen meşru sayılması sebebiyle ve bu emirleri ancak o dairenin/birimin yetkisiyle sınırlı olmak üzere uygulayan bireyler için de geçerlidir.”¹³ Eğer aklî ilkelere ve hukukî müeyyidelere aykırı davranırsa meşruiyetini kaybeder. Onun yetkileri ve sorumluluk alanları, hukuk ve kanunlar ile sınırlandırılmıştır. Onun yetkilerini temsil ve icra eden

12 Weber, Bürokrasi ve Otorite, s. 39-40; Weber, Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı, s. 326.

13 Weber, Bürokrasi ve Otorite, s. 55; Weber, Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı, s. 325.

yönetim aygıtı olarak bürokrasi ön plandadır. Halkın sorunlarını çözmek üzere vardır ve halkın hizmetçileridir. Onların liderliklerine ilahîlik ve kutsallık yüklenmez. Aklî ve hukukî davrandıkları sürece kendilerine itaat edilir. Toplumun iradesiyle seçildiklerinden toplumun temsilcileridir. Onların egemenlikleri sınırsız değil süre ve sorumluluk alanları açısından kayıtlıdır.¹⁴ Dolayısıyla hukukî-aklî egemenlikte “uzman (lık) gücü bireyin bilgi ve tecrübesinden, karizmatik güç bireyin istinai özelliğinden kaynaklanır.”¹⁵

Geleneksel Egemenlik

Weber, bunun temelinde geleneksel egemenlik olduğunu söyler: “Çok eski zamanlardan beri süregelen geleneklerin kutsallığına ve bu geleneklere göre gücü kullananların meşruluğuna olan yerleşik inanca dayalıdır (geleneksel otorite)”¹⁶. Meşruiyetini güçlü olmaya dayandırır. Güçlü olduğu için, keyfi ve kişisel uygulamalarda da bulunsa, egemenliği herkes tarafından kabul edilir. Geleneksel egemenlikte “uyulması gereken, geleneklerle kutsal kılınmış güç konumunda bulunan ve (kendi alanında) geleneklere bağlı olan kişinin kendisidir. Ancak buradaki itaat yükümlülüğü, resmi yolla değil, geleneklerle belirlenmiş yükümlülükler alanına giren şahsî bir bağlılık konusudur.”¹⁷ Egemen-

14 Yasal ve Rasyonel Otorite hakkında geniş bilgi için bkz.: Weber, Bürokrasi ve Otorite, s. 45-50; Weber, Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı, s. 328-341; Max Weber, Sosyoloji Yazıları, Çev.: Taha Parla, Hürriyet Vakfı yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1993, s. 93-101.

15 Yener Özen, “Karizma”, *İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi*, 1/3(2012), s. 381.

16 Weber, Bürokrasi ve Otorite, s. 39-40; Weber, Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı, s. 326.

17 Weber, Bürokrasi ve Otorite, s. 55; Weber, Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı, s. 326.

lik, ailede veya soyda miras veya vesayet yoluyla geçer. Dolayısıyla egemenliği elinde tutan kişi, aile ve soylar kutsallaştırılır. Hukuk ve kanun yerine onların sözleri ve uygulamaları esas alınır. Başkaları, geleneksel otoritenin hizmetçileri, kul ve köleleridir.¹⁸ Geleneksel otorite, akıldışıdır (irrasyonel).¹⁹ Max Weber, egemenliğin bu türünde, egemen olan ile ona itaat edenler arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar:

“Geçmişten gelen -daima var olan- kural ve güçlerin kutsallığını öne sürerek meşruluk tezinde bulunan ve kendisine inanılan egemenlik türü geleneksel otorite olarak adlandırılacaktır. Burada otoriteyi icra eden kişi ya da kişiler geleneksel kurallar tarafından belirlenir. Bireyin kişisel otoritesine uyulması gereği de kendisinin geleneksel konumundan kaynaklanır. En basit halinde, bu tür örgütlü otorite, esasında genel bir ortak eğitimden kaynaklanan şahsî bağlılık duygusudur. Gücü elinde bulunduran kişi bir “üst, amir” değil, kişisel anlamda bir “efendi”dir.”²⁰

Karizmatik Egemenlik

Weber, bunun temelinde karizmatik egemenlik olduğunu söyler: *“Bir bireyin istisnai kutsallığına, kahramanlığına, örnek özelliklerine ya da onun tarafından açıklanan veya emredilen normatif kalıpların ya da emrin kutsallığına olan bağlılığa dayalıdır (karizmatik otorite)”*.²¹ Meşruluğunu kişisel ilahî mevhibelere (mucize, keramet, sihir, büyü ve benzeri) ve olağanüstü kişisel güç ve özelliklere sahip olmaktan alır. Bu tür

18 Geniş bilgi için bkz.. Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, s. 55-61; Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, s. 341-363.

19 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 375.

20 Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, s. 40.

21 Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, s. 39-40; Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, s. 326.

egemenlikte, kendisine uyulan kişi, “vahyi, kahramanlığı ya da örnek nitelikleri dolayısıyla karizmatik lider olarak nitelenen kişidir.”²² Bu egemenliğe, bazen gösterilen kahramanlıklar yoluyla veya ilahî kutsanmayla sahip olunur. Bu kişinin egemenliği, “bireyin söz konusu karizmaya inancı ile sınırlıdır.” Karizmatik egemenliği temsil edenlere mutlak bağlılık esastır. Bu kişiler, eleştirilemez ve sorgulanamazlar. Toplumsal ve siyasî buhranın hakim olduğu koşullarda veya kriz ve kargaşa dönemlerinde, toplumların beklentisine binaen ortaya çıkarlar. Bunların düşünce ve uygulamalarında akıldışılık hakimdir. Karizmatik egemenlik; aile, soy ve sopa dayalı sosyal statü ve mesleki uzmanlıkla elde edilemez. Onlara aşırı bir güven, yaptıkları yanlışları lehlerinde yorumlamak, mutlak itaat ve bunlar üzerinden bir zihinsel gerçeklik inşası vardır. Toplum, bu tür karizmatik liderlere aşırı derecede bağlıdırlar ve itaatte kuşur etmezler.²³

d. “Temsil” ve “Dinî Temsil” Kavramı

“Temsil” kelimesinin, Arapçada, konumuzla ilgili “bir şeyi başka bir şeye benzetmek, kendisini başkasının yerine koymak, başkasının yetkisini kullanmak, cezalandırmak, sahneye koymak”²⁴ gibi manaları bulunmaktadır. Arapçadan Türkçeye geçen “temsil” kelimesi, “bir şeyin aynısını veya benzerini yapmak; belirgin özelliklerini yansıtmaya, sembolü olma, simgeleme; bir kişi,

22 Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, s. 55; Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, s. 326.

23 Karizmatik Otorite hakkında geniş bilgi için bkz.: Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, s. 75-92; Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, s. 363-399.

24 Mustafa b. Şemsüddin el-Kara Hisârî, *Abter-i Kebir*, Dârü't-Tabaa el-Âmire, İstanbul 1293, I/14; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık, İstanbul 1995, s. 819.

topluluk ve kuruluş adına hareket etmek; sahnede oyun göstermek; sahne oyunu, piyes; özümsemek” demektir.²⁵

“Temsil etmek”, hukukî bir terim olarak, “*hak ve görev bakımından bir kimse veya topluluğun adına davranmak*”²⁶ şeklinde tanımlanır. Siyasî düşüncede “temsili yönetim” terimi, “*halkın seçtikleri aracılığı ile yönetilmesi esasına dayanan rejim, halkı temsile dayanan idare*” demektir.²⁷ Bu durumda temsil eden kişi, topluluk veya kuruluş, “*temsil ettiği asıldan vekalet, vasiyet veya velayet yoluyla aldığı yetkiyi ve gücü kullanarak, irade beyan etme, söz söyleme, karar verme, hüküm verme veya onun adına iş yapma, eylemlerde ve tasarruflarda bulunma hakkına sahip olma*” şeklinde açıklanabilir.

“Dinî temsil” in, Yahudilik’te ve Hristiyanlık’ta kurumsal anlamda meşruiyet kazandığını görüyoruz. Yahudilik’te “dinî temsil” eden bir ulema grubu vardır. Yahudiler’de böyle bir grubun varlığı Kur’an tarafından da doğrulanmaktadır. “İsrailoğullarının alimleri”²⁸, “ahbar ve ruhban”²⁹ ve “İlimde derinleşmiş olanlar (Râsîhûl fi’l-İlm)”³⁰ olarak tanımlanan bu sınıf, Yahudiliğin kutsal kitabı Tevrat’ı, yani Tanrı’nın vahyini doğru anlama ve oradaki muradını doğru yorumlama yetkisine sahiptir. Hristiyanlıkta ise, kurum olarak kilise ve onun yetkisini temsil eden papaz veya papalar bulunmaktadır. Kilise ve papazlar, Hz. İsa’yı, onun yoluyla da Allah’ı temsil ediyorlardı. Genelde Hristiyanlıkta hiyerarşik olarak Hz. İsa Allah’ın, kilise İsa’nın,

25 Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1950; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yayınları Ankara 1982, s. 968.

26 el-Kara Hisârî, *Ahter-i Kebir*, I/14; Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, s. 1950.

27 Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 58-59

28 Bkz.: 26. Şuarâ, 197.

29 Örnek olarak bkz.: 9. Tevbe, 31, 34.

30 3. Âl-i İmrân, 7.

papalar da kilisenin temsilcisi durumundadır. Dolayısıyla Papa bir anlamda Allah'ın temsilcisidir. Bu iki dinde, Tanrı'nın insanların inanç, ibadet ve fiilleri hakkındaki iradesi ve tasarrufunun, bu kutsallaştırılan kişiler veya kurumlar aracılığıyla temsil edildiğine inanılır. Yahudilikte ve Hristiyanlıkta kullanılan "din adamı" ismi, dinî temsil yetkisine sahip olmaları dolayısıyla verilmiştir. Bu dinlerde din adamları sıfatını taşıyanlar arasında "rabbâniyyûn", "ruhbân", "ahbâr" veya "kıssîs" olarak isimlendirilenler vardır.³¹ Bu sınıfların Allah'ın ve Peygamberin iradesini temsil ettiklerine inanılır. Öyle ki onlar yoluyla kutsiyet ve temsil, insanî düzlemde ve toplumsal düzlemde mücessemleşmiştir. Bu inanç dolayısıyla Hristiyanlıkta tanrıyı temsil eden kişi ve kurumlar Allah adına insanları sorgulamışlar, cezalandırmışlar veya affetmişlerdir. Hatta İsa, "tanrının oğlu" olarak görüldüğünden varlıkta ve hükümde bir tür ortaklık olduğu ileri sürülmüştür. İslam'da Yahudilik ve Hristiyanlıktaki gibi kutsiyet sahibi Tanrı adına konuşan ve onu temsil eden kilise veya mabed gibi zorunlu bir kurum veya buralarda görev yapan din adamı sınıflarını (ahbar, ruhban, rabbani, rabbaniyyun veya kıssîs) yoktur. İslam ibadet ve kullukla ilgili uygulamalarda bireyselliği esas almış ve toplu ibadetlere katılımı bireyin iradesine bırakmıştır. İslam'da namaz, oruç, hac, zekat gibi ibadetlerde, yardım ve taatlerde bireyin iradesi ve bilincini esas alması dolayısıyla sivil bir din özelliği taşır. Bu ibadetlerin, Hristiyanlıkta olduğu gibi bir kişinin kontrolünde ve mabedde topluca yapılması şartı yoktur. Böylece Allah ile kulları arasında aracılık yapacak kurum ve kişiler kaldırılmıştır.³²

31 Bkz.: 9. Tevbe, 31; 9. Tevbe, 34; 57. Hadid, 27; 5. Maide, 44; 5. Maide, 63; 5. Maide, 82.

32 İlhami Güler, "Cemaatler, Tarikatlar ve Fetö", Sunucu: Ramazan Koyuncu, KRT Televizyonu, Yayın Tarihi: 26 Ağustos 2017. https://www.youtube.com/results?search_query=ilhami+g%C3%BCler+kolyocu.

İslam'da Allah ve Hz. Peygamber'i hukukî anlamda velayet, vekâlet, vesayet ve kayyumluk³³ yoluyla temsil söz konusu değildir. Allah işini başkasına havale etmez ve bir başkasını kendi yerine geçirmez. Ama insanlar, kendisinin tasarruf etmesinin caiz olduğu durumlarda başkasını kendi yerine tayin edebilir.³⁴

Dinî temsilde, temsil iddiasında bulunanların rab edinilmesi, Allah'a şerik ve ortak koşulması, putlaştırma (timsal) ve kişisel çıkarlara göre dinî yükümlülükleri artırma veya eksiltme şeklinde tanrıdan rol çalma gibi sorunlar ortaya çıkmaktadır. Allah'ın istediği, temsil değil Allah'ın emir ve yasaklarını koruma ve onları kendi şahıslarında temessül ettirmeleri, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmalarıdır. O zaman iyi veya ideal bir temsil yerine kaliteli bir temessül kullanılabilir. İlahî dinlerde, tanrı kendisini temsil etmesi için ne bir vekil ne de temsil amaçlı yetkilendirmede bulunabilir.

“Temsil” kelimesi Arapçada geçişli bir fiildir; temessül gibi değildir. “Temsil”de de başkasını yönlendirme ve kontrol etme, onun fiilleri üzerinde tasarrufta bulunma, başkalarının dindarlığı veya dindarlaştırılması üzerinden dindarlık taslama söz konusudur. Bu sebeple inanç, ibadet ve amellerde kulun irade ve ihtiyarını ortadan kaldıracağından dinî manada bir temsilden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Temsilin olduğu yerde, başkalarının inançları, düşünceleri, ibadetleri ile siyasî ve hukukî eylemleri üzerinde tanrı adına kontrol, sınırlandırma, yönlendirme ve tasarruf vardır. Dinî temsil'in her çeşidinde, bir tür putlaştırma, şirke bulaşma, dini istismar ve tahrif söz konusudur. Bu yüzden dinî temsil yerine Allah'ın ahlakı ile

33 Murtaza Köse, “İslam Hukukunda Temsil Kavramı ve Vekâlet-Temsil İlişkisi”, *EKEV Akademi Dergisi*, 12/34 (2008), s.223-248.

34 Köse, “İslam Hukukunda Temsil Kavramı ve Vekâlet-Temsil İlişkisi”, s. 228.

ahlaklanmak ve bu ahlakî meziyetleri şahsiyetinde örnek davranışa dönüştürmek anlamında dinî temessül kavramı İslamî gelenek için daha doğru bir kavramdır. Dinî temessülde, insanlar arasında “hayırda ve iyilikte yarış” esastır.

İslam’da Mutlak Egemenlik (Hakimiyet/Otorite), Etkileyicilik Gücü (Karizma/Kutsiyet) ve “Dinî (İslamî) Temsil”in Mahiyeti

İslam dininde, karizmatik otorite var mıdır, varsa bu kimdir? Eğer karizmatik otorite mümkün değilse, dinde temsil mümkün müdür? Hz. Peygamber, bir karizmatik otorite miydi? Mehdi ve Veli’ye atfedilen karizma Hz. Muhammed’den mi devralındı? Mehdinin kendisi dinî temsil iddiasında bulunabilir mi? Mehdilik ve Velilik dinî temsil makamı olarak görülebilir mi?

İslam’da mutlak hakimiyet, eşi benzeri, ortağı ve dengi olmayan; sonsuz ilim ve mutlak güç sahibi yüce ve kutsal varlık olan Allah’ındır.³⁵ Allah her şeyin yaratıcısı, düzenleyicisi ve devam ettiricisidir. O, her şeye gücü yetendir. Tüm varlığı çepeçevre kuşatmıştır. Allah, alemde özgür bir şekilde tasarrufuna bağlı olarak egemenliği elinde tutar. Allah, insanlara mutlak değil sınırlı özgürlük ve tasarruf hakkı vermiş ve bu çerçevede sorumlu tutmuştur. İnsanın tasarrufta bulunma ve yapip etmesi Allah’ın otoritesinden bağımsızdır. Bu tasarruflar, insana aittir, ilahî kaynaklı bir yetkeye sahip değildir. Allah’ın varlığı, kendiliğinden vardır ve zorunludur. Her yerde hazır ve nazırdır. Her şeyi bilir, görür ve işitir. Dünyada olan her

35 17. İsrâ, 111; 25. Furkân, 2. Hüküm ve hakimiyet ile ilgili diğer ayetler için bkz.: 2. Bakara, 107; 3. Âl-i İmrân, 189; 5. Maide, 17, 18, 40, 120; 24. Nûr 42; 43. Zuhrûf, 85.

şey onun iradesi, meşiet ve yetkisindedir. Hiçbir şeye muhtaç değildir. Her şey ona muhtaçtır. Yaptığı bütün işlerde bir hikmet bulunmaktadır. O, her an bir şeyle meşguldür, ama boş işlerle uğraşmaz. Evrende düzen ve intizam, onun koyduğu tabii ve sosyal kanunlarına (sünnetullah) uygun olarak cereyan etmektedir. Hiçbir kimseye zerre kadar zulüm ve haksızlık yapmaz. Her şeyi bir ölçüye göre yaratır ve yapar. Evrende mutlak hakimiyet Allah'ındır. Egemenliğini, emir ve yetkisini kimse ile paylaşmaz. İbadet ve kullukta aracı ve şefaathiler kabul etmez. Bütün kulluklar ve hamdler ona hastır. Ahiret'te de hesaba çekecek, ceza ve mükafat verecek O'dur. Kendisinin iş ortağı, yeryüzünde halifesi ve gölgesi yoktur. İnsan, yeryüzünde Allah'ın halifesi değil; kendinden öncekilere halef olmak anlamında yeryüzünün halifesidir. Çünkü Allah'ın kendi adına kulların inanç, ibadet ve eylemlerinde tasarrufta bulunacak vekil veya vekilleri yoktur.

Kur'an'da Allah, resulü veya bir topluluk için "hakimiyet" kelimesi geçmemektedir. Hakimiyet ile ilişkilendirilebilecek başta "hüküm (hkm)" olmak üzere pek çok kelime kullanılmaktadır. İnsanların da meşru, ahlakî, hukukî ve aklî değerlere uygun olmak şartıyla, hükmetme yetkisi vardır. Ancak bu yetkiyi Allah'tan almamıştır. Onlardaki hâkimiyetin meşruiyeti, doğuştan değildir; kendi elde ettikleri bilgi ve hikmete dayanır. Allah'ın hâkimiyeti ve kulların hâkimiyeti arasında mahiyet farklılığı bulunmaktadır. İslam düşüncesinde hâkimiyet sorunu ile ilgili müstakil bir araştırma yapan Bülent Ünal, bu ikisi arasındaki farklılığı şu şekilde açıklamaktadır:

"Allah mutlak Hâkim, Hakîm vasfıyla hükmedenlerin en üstünüdür. Kelimenin "hâkimler" şeklinde çoğul olarak kullanılması ve Allah'ın bunların en hâkimi oluşunun belirtilmesi,

Allah'tan başka varlıkların da onun izniyle (veya ondan izinsiz S.K.) hükmedebileceğini anlatır. Nihai ve mutlak anlamda hüküm ancak O'nundur. O, hiç kimseyi kendi hükmüne ortak kılmaz, hüküm O'nundur. Hüküm veren Allah'tır. ... Ancak Allah'ın hükmü ya da hükmullah tabiri Kur'an'da onun evrensel, kozmolojik, mutlak hükmünü ve hükümlerinin dahilindeki özel hükümleri ifade etmektedir. ... Allah kainatı insana musahhar kılmış, ona bir egemenlik sahası açmıştır. Ancak insan Allah'ı temsilen siyasî egemen durumunda değildir. İnsanın iradesi Allah'ın iradesinin temsili vasıtası olmaz. İnsanın egemenliği, Allah'ın egemenliğiyle aynı konuda ve düzeyde olmadığından böyle bir temsil, söz konusu değildir. İnsanın halifelîği ise bu konuda ayrıdır. Ona teshir edilen arz ve kainata insanlığın bir emanet ölçüsü için hakim olup medeniyetler kurması, arzı ve kainatı Allah'ın rızası çerçevesinde kendi olumlu isteklerine boyun eğdirmesidir. Siyasi egemenlik ise daha çok sosyal boyutlu olan bir egemenliği ifade ettiğinden insan-kainat, ya da insan-Allah ilişkisinden ziyade, insan-insan ilişkilerini alakadar etmektedir. Yalnızca kaba kuvvete dayalı, ya da zulmün tezahür edebileceği yönetimleri, hâkimiyet şekillerini, hükümlerlikleri Kur'an tasvib etmemektedir. Bilgi ve hikmetin, kuvvetin desteğindeki hâkimiyet beğenilmektedir. Kur'an'a göre ilim, hâkimiyette önemli bir unsurdur. Hatta Kur'an'ın tasvib ettiği hâkimiyet tarzının ilme dayalı olması gerektiği de söylenebilir. Sadece kuvvete dayanan hâkimiyete de örnekler verilmiş, ancak bu şekil hâkimiyet tavsiye edilmemiştir. Ancak zulmün tezahür ettiği her hâkimiyet tarzından kaçınılması gereği vurgulanmış, Firavun'un uluvv tarzındaki zulmün bir çeşidi olan egemenliği yerilmiştir.³⁶

36 Bülent Ünal, *İlk Devir İslâm Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı ve Tezahürleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), İzmir 1997,

Peygamberler, insanlar arasından özel olarak seçilmiş kişilerdir. Fakat onların diğer insanlardan farkı vahiy almalarıdır. Kutsallaştırılmaları ve ilahîleştirilmeleri, hem onların beşer olmasına hem de Allah'ın kutsallık ve yüceliğine aykırıdır. Kur'an, kudsiyet sahibi varlık olarak merkeze Allah'ı koymakta³⁷, Yahudi ve Hristiyanları, Allah'ın dışındaki şahıs, mekân ve varlıklara kudsiyet atfetmelerinden dolayı eleştirmektedir.³⁸ Dolayısıyla İslam dininde, “*Ululanmaya ve saygı gösterilmeye, yüceltmeye layık*” anlamında “Kuddüs”³⁹ olan Allah'tır. Melek ve bir mekân için “kudüs” kullanılması, “ayıp ve kusurlardan arınmış”, “temiz” ve “saygıya layık” demektir.

İslam'da Yahudilik ve Hristiyanlık'ta olduğu gibi, Tanrı'nın dışında onun egemenliğini temsil eden veya onu paylaşan yanılmaz bir “otorite” yoktur, Aynı şekilde “dinî otorite” ve “temsil yetkisi”ne sahip kişi ve kurumlar da bulunmamaktadır. Bunun en önemli delili Kur'an'da Yahudilerin Üzeyir'i; Hristiyanların Hz. İsa'yı veya diğer dinî şahsiyetleri (ahbar ve ruhban), Allah'a ait bazı yetkileri onlara vererek büyütüp kutsallaştırmalarının eleştirilmesidir.⁴⁰ Örneğin Hz. Muhammed, bir beşer olarak görülmüş, ona aşkın ve ilahî nitelikler verilmemiştir. Vahyin geldiği dönemde müşriklerin zihninde olduğu gibi, Arap toplumundaki diğer din mensuplarının zihninde de tarihsel olmayan, olağan üstü niteliklere ve mucizelere sahip bir peygamber tasavvuru vardı. Kur'an'da yaklaşık yirmi ayette, Kureyşliler

s. 218-219.

37 Krş.: İsmail Hakkı Ünal, “Kur'an ve Sünnet Açısından Kudsiyet, Velâyet ve Kerâmet”, *İslam Düşünce ve Gelenğinde Kudsiyet, Velâyet ve Kerâmet* (KURAMER, İstanbul 2017) kitabı içerisinde, s. 21.

38 Bkz.: 9. Tevbe, 30; 37. Es-Saffât, 148-155, 158; 39. Ez-Zümer, 3; 41. Fussilet, 37.

39 59. El-Haşr, 23.

40 9. Et-Tevbe, 30-31.

ve Ehl-i Kitab'ın Hz. Muhammed'den mucize göstermesini istediği ve her defasında bu mucize taleplerinin geri çevrildiği görülmektedir.⁴¹ Onların Allah tarafından vahye muhatap kılınmaları ve elçi olarak seçilmeleri, vahyin ilahî bir lütuf olmasına rağmen, onlara bir kutsiyet sağlamamaktadır. Ancak daha sonra Müslümanlar arasında Hz. Muhammed'e onlarca mucize nispet edilerek yaratılmasından ölümüne kadar hatta ölümünden sonra devam eden bir kutsiyet elbisesine büründürülmüş ve ona ait her şey bu kutsallaştırmadan nasibini almıştır.

Kur'an, Allah'ın muradını ve eşyanın hakikatini anlamada, sorunların çözümünde yetkili (otorite) olarak ilme, delil ve belgeye dayalı doğru bilgiyi ve bunların aracı olan aklı öne çıkarmıştır. Allah insanı en güzel şekilde yaratmış ve onu yaratıklar arasında en şerefli bir yere koymuştur. Bu makama layık olabilmesi için Allah onu akıllı bir varlık olarak yaratmıştır. Aklı sayesinde, etrafında olup bitenleri anlamakta, onlara hâkim olmakta, yönetmekte ve tasarrufta bulunmaktadır. Bu yüzden Allah, insanı yeryüzünün ıslahı için oranın halifesi yapmıştır. Kur'an'da altı yüze yakın yerde, "düşünmek, akletmek, tefekkür ve tezekkür etmekten" bahsedilerek insanın bu yetisini kullanması istenmiştir. Kullanmadığı takdirde başının beladan kurtulamayacağına vurgu yapılmıştır.⁴²

Kur'an'da resûl ve nebilerin dışında örnek şahsiyetler veya vahiylerin toplandığı kitaplar için ya da her şeyin kayıtlı olduğu bir kitabı nitelemek için kullanılan imam⁴³ veya iyilik ve

41 Örneğin bkz.: 17. İsrâ, 59; 25. Furkan, 7-8; 6. Enâm, 7-8; 25. Furkan, 21; 15. Hicr, 7.

42 10. Yunus, 100

43 46. Ahkâf, 12; 11. Hûd, 17; 36. Yasin, 12.

kötülüğe kılavuzluk edenler (imam)⁴⁴ ya da halife dinî salahi-yet sahibi kişiler sınıfına girmez. Kur'an'da yetki ve salahi-yetli görülen sınıf "dinde derinleşenler/uzmanlaşanlar", "ulü'l-emr", "ilim sahipleri" ve "aklını kullananlar"dır. Ayrıca "rehbaniyyun, ahbar ve kissîs"lerdir. Onların elde ettiği salahi-yet ve yetke, ilahî bir mevhibe değil iktisabîdir. Bundan dolayı İslam'da bilgi bir üstünlük ve fazilet değeri olarak öne çıkarılmış; bil-ginler ve ilimde derinleşen uzmanlar, ahbar ve ruhbanlar, rab edinilmedikleri sürece, salahi-yet ve yetki sahipleri olarak gö-rülmüştür. Peygamberlerin otoritesi, Allah ile kul arasında giren din adamlarının otoritesi gibi mutlak değildir ve "uzmanlık-larına ve takvalarına" dayandığı için de sivildir. Onların ver-diği kararlar, hükümler belli delillere veya makul gerekçelere dayalı içtihatlardan oluşur. Bunlar Allah'ın iradesini ve yetki-sini temsil olarak görülmez.⁴⁵

İnsanlar arasında siyasî, toplumsal, dinî, askerî, iktisadî ve diğer alanlarda egemenliğin, hükmetmenin, yetkili olmanın ve güç elde etmenin meşru yolu, sağlam, doğru, belgeye da-yalı yakinî bilgiye sahip olmaktan, adaletle hükmetmekten, bir iş veya meslekte liyakat ve yeterliliğe sahip olmaktan geç-mektedir. Bu tür otorite elde etmek, Allah vergisi değil kulla-rın aklını kullanarak, kabiliyetlerini ve duygularını geliştirerek ve eğitim yoluyla elde edebilecekleri bir durumdur. Bu yüzden Kur'an'da akıl yürütme, düşünme, tedebbür, tezekkür, tefek-kür ve içtihat teşvik edilmiş; bilin(e)meyen hususları bilen-lere (alim ve ehl-i zikre) sorulması ve liyakat ve ehliyet sahibi

44 17. İsrâ, 71; 25. Furkân, 74; 9. Tevbe, 12; 21. Enbiyâ, 73; 28. Kasas, 41.

45 Güler, "Cemaatler, Tarikatlar ve Fetö", https://www.youtube.com/results?search_query=ilhami+g%C3%BCler+kolyocu.

uzmanların (Ulü'l-emr/râsihun fi'l-İlm) görüşlerine göre hareket edilmesi istenmiştir.

Hız. Muhammed'in "Karizması", "Karizmatik Egemenliği", "Hâkimiyet" (Otorite) ve "Temsil Yetkisi"nin Mahiyeti

Hız. Muhammed'in, Weber'in anladığı şekilde doğuştan bir karizması söz konusu değildir. Onun karizması, onun vahiy ile yüklendiği görevden sonra oluşan fonksiyonel türe benzer. Çünkü o, peygamber olmadan önce de güvenilirliği ve dürüstlüğü sebebiyle itibar gören bir kimse idi.

Hız. Peygamber'in meselelerin çözümünde salahiyetli ve yetkili olduğu, bunun için kendisine başvurulduğu konusunda şüphe yoktur. Hız. Peygamber'in meşru egemenliği, Weber'in egemenlik tiplerinden hiçbirisi ile birebir uyuzmaz. Ancak onun yetki ve egemenliğinin, Weber'in "karizmatik otorite" tipinden çok aklî-hukukî egemenlik tipine dahil edilebileceği söylenebilir. Çünkü Weber'in "karizmatik egemenlik" şeklindeki ideal tip ile ilgili çizdiği ve yukarıda genel hatlarıyla değindiğimiz çerçeve, Hız. Muhammed'in kişiliğine ve egemenlik tipine pek çok bakımdan uymamaktadır. Ona göre, karizma "bir insanın sıradan insanlardan ayrı bir yerde durmasını ve doğüstü, insanüstü ya da en azından istisnai güçler veya niteliklerle donatılmış olarak görülmesini sağlayan belli bir kişilik özelliği"⁴⁶ şeklinde tanımlanır. İnsanüstü, istisnai güç ve niteliklere doğuştan sahip olmadığı için "şahsi karizma", Hız. Muhammed'in beşerî kişiliğine aykırı bir durumdur. Çünkü o, diğer insanlardan farkı olmayan beşer olarak tanımlanmıştır. İnsan olmaktan kaynaklanan itibar ve şeref, bütün insanlarda

46 Özen, "Karizma", s. 369.

ortak olan âdemiyyettir. Hz. Muhammed, beşer olması bakımından öteki insanlardan farklı olmadığına, bu sebeple kendisine İsa gibi beşer üstü vasıfların verilmemesi gerektiğine dair uyarılarda bulunmuştur. Nitekim Kur'an, diğer peygamberler gibi Hz. Muhammed'in beşer olduğunu⁴⁷, sorumlu olduğunu⁴⁸, melek olmak⁴⁹ veya gaybı bilmek⁵⁰ gibi özelliklerinin olmadığını pek çok yerde açıkça belirtmektedir.⁵¹ Hz. Muhammed, Weber'in karizmatik kişilik için saydığı niteliklerden dolayı lider olmamış ve itibar kazanmamıştır. Aksine kırk yaşında vahye muhatap olması ve resul olarak seçilmesinden sonra itibar ve tasarruf gücüne sahip olmuştur. Onun şahsiyetinde şekillenen örneklik, ona inananlar tarafından da hayata geçirilebilecek bir örnekliktir. Vahiy almanın dışındaki nitelikleri, sıradan insanın ulaşamayacağı ilahî kaynaklı özellikler değildi. Onun seçilmiş resul olarak Allah'tan vahiy alması, onun için istisnai bir durum ve ayrıcalıktır. Bize göre onun asıl itibarı ve etkileyciliği, "adaleti ve dürüstlüğü" sayesinde herkesin güvenini kazanmasıyla, yani "Muhammed el-Emîn" vasfı ile ilgilidir. Bu nitelik ona İslam öncesinde verilmiş ve İslam vahyi ile de pekiştirilmiştir.

Hz. Muhammed'in Kureyş kabilesine mensubiyeti ve "soylu bir aileden gelmesi", ona ayrıcalık (karizma) sağlamıyordu. Çünkü bu, Araplar arasında Cahiliyye döneminde etkili idi. Sadece onun için değil, Kureyş kabilesinden gelen diğer şahsiyetler için de geçerli idi. İslam geldikten sonra insanların hepsi

47 14. İbrahim, 11.

48 7. Araf, 6.

49 11. Hud, 31.

50 11. Hud, 31.

51 Krş.: Efe, "Karizmatik bir Lider Olarak Hz. Peygamber ve O'nun Gerçekleştirdiği Bazı Sosyal ve Kültürel Değişimler", s. 351.

“âdemoğlu” olarak eşit görüldü. Hz. Muhammed’in vefatından sonra “Asıl” olarak görülen “Kureyşe mensubiyet” tekrar bir fazilet ve erdem oldu; soy veya kabile karizması, hayatın bütün alanlarında etkili olmaya başladı. Hz. Muhammed, itibar ve etkileyici gücünü (karizma) kutsallığından, kahramanlığından, olağanüstü gücünden almadı. O, kendisine körü körüne bağlılığı asla istemedi; eleştirilmezlik ve sorgulanamazlık zırhına bürünmedi. O, soy ve nesep kaynaklı sosyal statüye değil, meslekî uzmanlığa; liyakat ve ehliyete önem veriyordu. Sosyolojik anlamda karizmatik lidere sorgulamadan mutlak itaat şeklinde bir bağlılığın Hz. Muhammed için olmadığını görüyoruz. Aslında Hz. Muhammed, kendisini bir otorite olarak veya karizmatik otorite olarak tanıtmamıştır. Allah da ona böyle bir nitelik vermemiştir. Hz. Muhammed’in karizmatik niteliği vahiy alması ile ilişkilidir. Fakat vahiy almasına rağmen Kur’an-ı Kerim’in onun beşer olmasına vurgu yaptığı yerlerde, istisnaî özelliklere sahip karizmatik bir şahsiyet olmaktan çıkarılmakta ve diğer insanlarla aynı düzleme konulmakta, vahiy alan bir resul olmasından bahsedildikçe, diğer insanlardan farklılığı ve seçilmişliği öne çıkmaktadır. Ayetlerde Hz. Muhammed’in soy ve nesep karizmasından da bahsedilmemiştir. Çünkü İslam; kabileciliğe, soy ve nesep üstünlüğu iddialarına son vererek inananların kardeşliğini getirmiştir.

Hz. Peygamber’in istisnaî kişiliği (karizma) ve diğer insanlar üzerindeki tesir gücü Allah’tan vahiy almasından, yani “Allah’ın onunla iletişim kurmasından”, yani onu özel olarak seçmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak onun başkalarının bilmediği bazı bilgilere sahip olması Allah’ın bildirmesiyledir. Bu bilgiyi ise Allah istediği zaman ona bildirir. Onun vahiy alması, doğuştan olmamakla beraber ona sonradan verilen

ilahî bir mevhibe ve lütuftur. Fakat vahiy şekillenirken Allah'ın vahye konu edindiği konular toplumsal gerçekliklerden oluşuyordu. Yeri geldiğinde Hz. Ebubekir, Hz. Ömer veya diğer sahabilerin görüşleri bile vahye konu olabiliyordu. Nitekim Muvafakat-ı Ömer olarak bilinen hususlar bunun en tipik örnekleridir. Ayrıca Peygamberimizin sorun çözme yöntemi ve Allah'ın kitabında kullandığı yöntem, mantıki olana başvurmak, delil ve belgeli konuşmak, sosyal gerçekliği göz önünde bulundurmamak ve kişilerin liyakatine, görüşlerine saygı duymak şeklindeydi. Mesela Kur'an'da insanların aynı maddeden yaratıldığını ve birbirlerine karşı üstünlüğünün olmadığını; tek üstünlüğün, samimiyetle Allah'a kullukta ve anlamlı bir varoluş bilinciyle hayat sürmekte olduğu vurgulamaktadır. Kişilerin birbirlerine fazilet ve üstünlüğü (karizması), bilgi, aklını kullanma, eğitim ve marifet yoluyla. *“Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu”*⁵² ifadesi, bilginin insana artı bir değer kattığı anlamına gelmektedir. Diğer yandan kişilere üstünlük ve fazilet sağlayan, onların ehliyet ve liyakatı ile adaletli olmalarıdır. Nitekim adaletli olma vasfı, Hz. Muhammed'in şahsıyla bütünleşmişti. O, adaletle hükmettiği için sadece İslam sonrası değil; İslam öncesinde de hakemlik görevlerinde bulunmuş ve kabileler arasındaki önemli sorunların çözümüne katkı sağlamıştı. Bunlar, kendisinin kişisel becerilerini, ahlakî duyarlılığını ve liyakate önem vermesini göstermektedir. Sonuç olarak Kur'an ayetleri ve Hz. Muhammed'in uygulamaları, günümüzde ileri sürülen sosyolojik anlamda 'karizmatik otorite' tipini temsil ettiği iddialarını çürütmektedir. Çünkü o, etrafındaki kişilerin görüşlerine başvurur, sorunlara birlikte çözüm (şura) arardı. Bazen kendi fikrini terk eder, sahabeden

52 39. Zümer, 9.

birinin fikrini çözüm olarak benimserdi. Çünkü sahabe de, herhangi bir sorunla karşılaştığında Hz. Muhammed'in o konudaki fikrine kulak verirdi, ama kendi görüşlerini söylemekten çekinmezdi. Onlar Peygamber'in hata ettiğini fark ettiklerinde, onu söyleyerek düzeltme ihtiyacı duyuyorlardı. Hatta Kur'an'da Hz. Muhammed'in gerek dinî konularda gerek sosyal ve sivil konularda hata yaptığı ve bunları, Allah tarafından düzeltildiğine dair örnekler bulunmaktadır. Dolayısıyla Peygamber dâhil beşer olarak hiç kimsenin yanılmazlığından söz edilemez. Hz. Muhammed'in yanılmazlığı ve ismet sıfatı, Allah'tan aldığı vahyi hiçbir ilave yapmadan ve herhangi bir şey gizlemeden aynen insanlara aktarmasındadır. O, fikrî yanlışlara düşebilir ancak günah işlemekten uzak durur.

Hz. Muhammed, sahabe tarafından itiraz edilebilen bir kişilik idi. Hata yapabileceğine inanılıyordu. Yanlış bir şey söylediğinde düzeltilebiliyordu. Bu sebeple ona inananlar, onun ileri sürdüğü fikir ve çözümlerde eksiklik gördüklerinde veya daha güçlü bir çözüm önerisine sahip olduklarında ona, bu fikrin "vahiy" mi yoksa "kendi görüşü" mü olduğunu rahatlıkla sorabiliyorlardı. Hz. Muhammed'in resul olarak seçilmesi sebebiyle atanmış bir otoritesi vardı. Allah, vahiyle ortaya konulan kendi iradesini açıklamak için ona yetki vermiştir. Onun, vahyi açıklama ve hüküm verme yetkisini kullanması Allah'ın denetimi altındadır. Yani Hz. Muhammed, Allah'ın muradına uymayan yanlış bir şey söylese veya yanlış bir şey yapsa, Allah vahiy göndererek onu uyarıyor ve o yanlış düzeltiyordu. Ayrıca onun insanlar üzerindeki etkileyici gücü, vahiy almasının dışında, sonların çözümünde insanların fikirlerine önem vermesinden (şûra) kaynaklanıyordu. Kur'an, Hz. Peygamber'e beşer olarak etrafındakilerden farklı bir kişilik yükledi, mutlak

masumiyet ve yanılmazlık niteliği vermedi. Hristiyanlıkta İsa, Allah ile iletişimi ve onun etkileyici gücü, gösterdiği mucizeleri ve benzeri yönleriyle Hz. Muhammed'den oldukça farklıydı. Kur'an'da Hz. Muhammed'e atfedilen ve onu karizmatik kılan nitelikler, vahiy alması, Kur'an gibi aklî bir mucizesinin olması ve "sağlam bir ahlak ve karaktere sahip olması" ve "dürüstlüğü"dür. Hz. Muhammed, Hristiyanlar, Yahudiler ve Arap müşrikleri tarafından insanları etkileyici güce sahip olduğuna inanılan kâhin, sihirbaz ve şair de değildi. Onun insanlar arasında etkileyici gücü Kur'an gibi bir bilgi veya belgeye sahip olması ve sorunları tartışarak aklî yollarla çözmesindeydi. Ayrıca Hz. Peygamber, siyasî liderliği ve dehası ile "itibar ve etkileycilik (karizma)" niteliği kazanmadı. Onun itibarı ve saygınlığı; güvenilirliği, hak ve hakkaniyetten yana tavır koymayı, haksızlık ve zulme karşı direnmeyi ilke edinmesi dolayısıyla idi. Hz. Muhammed hayatta iken, onun siyasî liderliği ile vahiyyle elde ettiği nübüvvetin karıştırılmamasına büyük özen gösterilmekteydi. Siyasî liderliği nübüvvetin bir cüzü/parçası olarak görülmedi, aksine onun siyasî egemenliği/liderliği "işlerin uzmanlarla fikir alışverişi çerçevesinde adalet ve hakkaniyet esasına bağlı olarak yürütüldüğü" hukukî bir meşruiyete sahipti. Peygamber olması veya vahiy alması, her konuda vahiy beklediği ve geldikten sonra hareket geçtiği anlamına gelmediği gibi ona bir ilahî yönü bulunduğu inanılan Hz. İsa gibi kutsiyet de kazandırmıyordu. Hz. Peygamber, kendi fikrine muhalif sahabe görüşünü benimseyebiliyordu. Onun siyasî ve dinî tasarruflarına, asla körü körüne itaat edilmiyordu. Zaman zaman onun uygulamalarının meşruiyeti sorgulanıyordu. Kısaca Hz. Muhammed'in egemenliği meşru gerekçeli, hukukî ve aklî bir egemenlikti. Bu egemenlikte akla, mantığa ve marufa

ters düştüğü durumlarda itaata yer yoktu. Çünkü Kur'an, her davranış ve eylemin hakkaniyet ve adalet ölçüsü zemininde gerçekleştirilmesini istemekteydi.

Hız. Muhammed'in, Kur'an'da Allah'ın vekili olmadığı açıkça dile getirilmiştir. Çünkü vekil, koruyucu, kollayan, sahip çıkan, işleri idarede mutlak yetkiye sahip kişi demektir. Kur'an'da sorumluluk, güvenilecek kişi veya makam, şahitlik gibi farklı anlamlarda kullanılan⁵³ vekil kelimesi, "kendi iradesiyle koruyup kollayan, işleri hakkaniyetle yürüten" anlamında Allah'ın bir sıfatı olarak kullanılır.⁵⁴ Vekil, aynı zamanda bir başkasının adına işleri idare eden, yetki ve sorumluluğun emanet edildiği güvenilir kişi demektir. Bu durumda hukukî açıdan vekil tayin etmede, tayin eden kişide hangi konuda vekil tayin ediyorsa o konuda bir eksilik veya kusur sahibi olması söz konusudur.

Din konusunda Allah'a ait olan yetkinin, Allah adına niyabeten tasarrufta bulunacak bir şahsa, kuruma veya kuruluşa devredilmesi dini ilahî olmaktan çıkaracağı gibi Peygamberlik müessesesini de gereksiz kılar. Allah insanlara akıl, irade, özgürlük ve güç vermekle her insana kendi fiillerinde tasarruf hakkı vermiştir. Her insan, yaptığı fiilleri, başkası adına değil kendi eylemleri olarak yapar ve yaptığı eylemlerin tamamından sorumlu tutulur. Bu açıdan hiç kimse bir başkasının yaptıklarından dolayı hesaba çekilemez. Başkasının günahından dolayı sorgulanamaz. Suç bireysel olduğu gibi ceza da bireyseldir. Allah, inananları akılları dolayısıyla muhatap almış ve aklını kullananlara güvenmiştir. Ancak Hız. Muhammed'in

53 Örneğin bkz.: 32. Secde, 11; 12. Yusuf, 66; 39. Zümer 41; 6. Enâm, 102.

54 "Ona kulluk edin, O her şeye vekildir." (6. Enâm, 102; "Benden başkasını vekil edinmeyin ...") (17. İsrâ, 2)

ilahî elçilik ve nebilik görevini ele alırsak, ayette de belirtildiği gibi, o, Allah'ın vekili ve temsilcisi değil sadece elçisiydi. Onun dinî temsil gibi bir iddiası yoktu. Çünkü bu dinin kurucusu ve sahibi Allah idi, Hz. Muhammed değildi. O, Allah tarafından pek çok kere eleştiriye muhatap olmuştu. İslam, onun şahsına indirgenmemiş ve kayıtlanmamış idi, Nitekim Allah, *“.. O, ölümlü veya öldürülürse, siz ökçelerinizin üzerinde geriye mi döneceksiniz?...”*⁵⁵ diye uyarılmış ve *“Allah'ın dinini tamamlayacağını”*⁵⁶ vadedmiş idi.

Hz. Muhammed'in sahip olduğu nübüvvet niteliğine, onun ölümünden sonra çeşitli zümreler, velayet (siyasî ve manevî-mistik liderlik görevi) niteliği veya görevi eklendi. Böylece Hz. Muhammed'in bu iki etkileyici gücünün ilki ölümüyle sona erdi, ancak Hz. Muhammed'e nispet edilen velâyet ise, Şiiler tarafından vesayet yoluyla Haşimilerden olan imamlara, özellikle Hz. Ali ve soyundan gelen Mehdi/mehdilere; Sufiler tarafından soy veya tarikat silsilesi ile Hz. Ali'ye uzanan velilere ve kutuplara aktarıldı. Böylece Şiilerde mehdinin şahsî masumiyeti ve etkinlik gücü; Sufilikte Hakîm Tirmizî ile başlayan ve İbn Arabi ile vahdet-i vücud anlayışıyla birleşen ricâlül'gayb, aktab ve abdallar, Allah'ın evrendeki mutlak tasarrufunun bir tür ortakları olarak soyut kurumsal masumiyete dönüştürüldü. Tasavvufun yaygınlaşması ve etki gücünü artırmasıyla, *“dini ve ruhani otorite sufi velilerin eline geçti.”*⁵⁷ Şia'daki mehdi inancı ve ona yüklenen faziletin (karizma), tarihsel süreçte Mercî-i taklid ve ruhanî rehberlik şeklinde kurumsal bir

55 3. Âli İmrân, 144.

56 61. Saf, 8.

57 Osman Aslantürk, *Karizma ve Dinî Liderlik*, İstanbul 2001, s. 131.

hüviyete bürünmeye başlaması Hz. Muhammed'e velayet niteğinin yüklemesiyle başlamıştır.

Hz. Muhammed, dinî hüküm çıkarmaya dair hukukî yetkisini alimlere ve uzmanlara; siyasî yetkiyi ümmetin iradesine bıraktı. Ancak vefatından sonra Hz. Muhammed Kur'an'da kabul edilenin ötesinde bir kutsallaştırma veya masumiyet zırhına sokuldu. Onun sözleri, fiil ve takrirlerine masumiyet atfedilerek hadis ve sünnet adı altında yazıya geçirilerek karizmatik otoriter kutsal metinler haline getirildi.⁵⁸ Hayatta iken ona itiraz eden sahabilere, ona yüklenen karizmayı devrederek karizmatik kuşak (udûl), karizmatik çağ (asr-ı saadet) veya onlara tabiîn ve tebe-i tabiîn kuşağı eklenerek selef-i salihin dönemi üretildi.

Mehdinin ve Velinin “Karizmatik Otoritesi” ve “Temsil Yetkisi” Sorunu

Tarihte ve günümüzde çeşitli mezhep, tarikat ve cemaatlere mensup bir kısım şahsiyetler kendi mensubu oldukları grubun liderini “imam”, “mehdi”, “veli/evliya veya kutup” unvanlarıyla kutsayan ve etrafındakileri Allah'ın koruması altında

58 “Hicri birinci asrın son on yıllarına girildiğinde tedvin dönemi çoktan başlamıştır. Hicri ikinci asır, *el-Kitabın* yanında onu açıkladığı düşünülen kitapların vücuda getirilmesinin kaçınılmaz olduğu bir dönem olarak başlamış ve hummalı tedvin, faaliyetlerine sahne olmuştur. Tasnif dönemine girmek için çok beklemek gerekmemiştir. *Ve Cami'ler, Muvatta'lar* yazılmaya başlanmış, İslam kültürünün iftiharla yadedeceği eserler bir bir vücut bulmuştur. Buna paralel olarak gelişen şahıs karizmaları, beraberinde eserlerinin karizmalarını da oluşturmaya başlamıştır. Şüphesiz, bu şahıs ve eser karizmalarının oluşmasında etken olan çok farklı sebeplerden söz edilebilir.” (Mehmet Emin Özafşar, “Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's Sahîh'i”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIX(1999), s. 288) İbn Mac'e'nin Sünen'inin nasıl eser karizmasına dönüştüğü ile ilgili geniş bilgi için bkz.:Musa Erkaya, “İbn Mâce ve Eser Karizmasının Oluşumu”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2/2(2007), s. 288.

bir topluluk olarak gösteren bir tutum içerisine girmişlerdir. Bazıları ise bir dönemi yüceleştirip “selef-i salihin”, “asr-ı saadet” adıyla İslam’ın temsilcileri olarak göstermektedir. Hâlbuki Hz. Muhammed son peygamberdir ve vahiy onunla sona ermiştir. O, sahip olduğu dinî, hukuki, siyasi ve toplumsal yetkiyi, vesayet, vekalet veya veraset yoluyla kendinden sonra ne soyundan gelenlere ne de başkalarına devretmiştir. Nübüvvet ve risalet dışındaki yetkilerini, ulemaya ve konunun uzmanlarına bırakmıştır.

Resuller ve nebiler, yetki ve salahiyeti Allah’tan aldıkları için dinde sınırlı düzeyde yetke sahibi veya yetkilidir. Çünkü onlar, Allah’ın irtibat kurduğu kimselerdir ve “Rabb’in risâleti”ni⁵⁹ üstlenmiş kişilerdir. Vahiy almaları bakımından, sınırları ve amacı belirlenmiş dinî bir salahiyete, yetkeye sahiptirler. Ali Bardakoğlu’nun da belirttiği gibi; din Hz. Muhammed ile tamamlanmış ve ondan sonra “kimseye Allah adına, kutsal adına söz söylemek hakkı ve aracılık yetkisi verilmemiştir.”⁶⁰ Buna rağmen vahiy almakla ayrıcalıklı bir yetkiye sahip Hz. Muhammed’den sonra, dinî, siyasi ve hukuki yetkinin kendilerine verildiği iddia edilen çeşitli egemenlikler türemiştir. Hâlbuki “vahyin doğruladığı ve onayladığı, tek dinsel otorite” vahiy alan peygamberlerin sahip olduğu otoritedir. Şia’nın imam-mehdiye atfettikleri “vilayet”, sufiliğin veli-evliyaya atfettikleri “velayet” insanlar tarafından sonradan oluşturulmuştur. Bunlar Hz. Muhammed’in sınırlı otoritesini geride bırakan mutlak egemenlik türlerine dönüşmüştür.⁶¹ Şia, resullere ait sınırlı

59 7. A’râf, 79.

60 Ali Bardakoğlu, “Kayıt Dışı Din Pazarı”, *Karar Gazetesi*, 20.02.2017.

61 Krş.: Erkan Yar, “Dinsel otoritelerin Yapısı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2003), s. 16.

yetke/salahiyeti (otoriteyi), veraset, vesayet ve vekalet yoluyla Hz. Muhammed'in Fatıma'da devam eden soyundan gelen, yani Ali'nin çocuklarından "imam" ve "mehdi" adını verdikleri kişilere aktarmışlardır. İmam ve onun son halkasını oluşturan mehdi, "*dinî ve dünyevi hususlarda, yeryüzündeki umumi riyasete sahip kişi*"dir.⁶² İmamet veya hilafet dinî egemenliği değil, onun karşısına yerleştirilen siyasal egemenliği temsil etmektedir.⁶³ Bu ikisi, Allah'ın ve resulünün temsilcisi değildir. Aksine Müslümanların iradeleriyle seçtikleri takdirde Müslümanların temsilcisidirler. Hâlbuki Şi'a'da imamların egemenliğinin kaynağı Allah'tır ve aynı zamanda resuldür. Çünkü Allah tarafından nassla belirlenmiş Hz. Muhammed tarafından ise tayin edilmiştir. Sufi öğreti ise, resullere ait bu yetkeyi/salahiyeti (otoriteyi), velayet olarak tanımlayarak, bu velayetin "hiçbir masiyetin araya girmediği sürekli bir taat içinde olan kişi" veya "Allah'ın ihsan ve fazlına onu sıkıntılardan koruyacak bir süreklilikte mazhar olan kişi"⁶⁴ anlamlarına gelen velilerde devam ettiğini savunmuşlardır. İmamlara ve velilere verilen bu egemenliğin meşruluğu ve kaynağı sosyal ve fizik ötesi (metafizik) ile ilişkilendirilerek açıklanır.⁶⁵

Sufi öğreti Şii öğretime benzer bir şekilde bir "velayet (egemenlik)" anlayışı geliştirdi. Öğretilerini meşrulaştırmak için

62 Nasiruddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tüsi, "İmamet Risalesi", Çev.: Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXV(1996), s. 181.

63 Dabaşı, *İslamda Otorite*, Çev.: Süleyman E. Gündüz, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 20.

64 Seyyid Şerif Cürcânî Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Thk.: İbrahim el-Ebyârî, Dâru'd-Diyân li't-Türâs, Trz., s. 329. Krş.: Ünal, "Kur'an ve Sünnet Açısından Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet", s. 29.; Yar, "Dinsel Otoritelerin Yapısı", s. 6.

65 Dabaşı, *İslamda Otorite*, s. 65.

Kur'an'da "veli" ve türevlerinin geçtiği ayetleri delil getirdiler. "Veli" ile ilgili ayetler incelendiğinde, sufi öğretiyi meşrulaştırmak şöyle dursun aleyhte deliller olduğu görülecektir. Veli, "dost, arkadaş, yardımcı, destekçi ve yakın" anlamlarına gelir. "Veli" kelimesinin çoğulu "evliya"dır. "Velayet" ise, sözlükte, "sevgi, dostluk, yetki ve yardım" demektir. Terim olarak "velayet (veya vilayet)", "başkaları adına onların rızaları alınmaksızın hukuki işlemde bulunma yetkisi"ni ifade eder. Bu yetkiyi taşıyana da veli denir.⁶⁶ Kur'an'da "veli" ve "evliya" kelimeleri, toplam seksen yedi ayette geçmiştir. "Bunlardan kırk altısında Allah'ın insanlara dostluğu, üçünde insanların Allah'a dostlukları, on ayette insanlarla şeytan arasındaki dostluk, diğerlerinde ise iyi veya kötüler arasındaki dostluk için kullanılmıştır.⁶⁷ Veli hem Allah hem de kul için kullanılırken, mevla (kelimesi sadece) Allah için kullanılmıştır."⁶⁸ Tarihsel süreçte veli ve evliya kelimeleri, sufi öğretide Kur'an ve sünnette kullanıldığı anlamların dışında bir anlam kazanmıştır. Hâlbuki Kur'an, mümin ve müttakileri Allah'ın evliyası olarak tanımlamaktadır. İsmail Hakkı Ünal, konuyla ilgili bir araştırmasında sufi literatürde bu iki kelimenin özel niteliklere sahip özel seçilmiş kişiler için kullanımının 3. asrın sonlarından başlayarak sufi şahsiyetlerin ilgili ayetleri Kur'an'da kullanıldığı anlamların dışında anlamlar yüklemeleriyle daha sonra oluştuğu" sonucuna varmıştır.⁶⁹

66 Hayrettin Karaman ve dğr., *Kur'an Yolu*, DİB Yayını, Ankara 2016, II/291; Hamza Aktan, "Velâyet", *İslamda İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, (İlmi Müşavir ve Redaktör; İbrahim Kafi Dönmez), İstanbul 1997, IV, s. 453.

67 Bkz.: 2. Bakara, 257; 3. Al-i İmran, 68; 9. Tevbe, 116; 42. Şura, 46; 42. Şura, 9; 39. Zümer, 3; 9. Tevbe, 71.

68 Geniş bilgi için bkz.: Karaman ve dğr., *Kur'an Yolu*, II/291 vd..

69 Bkz.: Ünal, "Kur'an ve Sünnet Açısından Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet", s. 22-40.

Hakîm et-Tirmizî, hicri 3. asırda “veli” ve “evliya” kavramlarını sufi öğretiyeye teorik altyapı hazırlayacak şekilde tanımlamış ve “Hatmü'l-Evliya” adıyla bilinen bir nazariye ileri sürmüştür. O, aynı adla yazdığı eserinde, bilgisini ilahi kaynaktan alan “resul”, “nebi” ve “muhaddes” olmak üzere üç insanın arasındaki farkları şöyle açıklar: “*Resulün misakı risâlet, nebininki nübüvvet, muhaddesinki velayetle gerçekleşir. Risâletin tabii neticesi şeriat, nübüvvetin gereği haber olup, onları reddeden kafir olur. Muhaddesin sözleri de hadis adını alıp büşrâ, teyit ve meviza şeklinde görülür. Bunların şeriatla herhangi bir tenakuz hali düşünülemez. Nübüvvet nasıl vahiy ve ruhla korunmuşsa, muhaddesin hadisi de hak ve sekinetle korunur.*”⁷⁰ Velinin velayeti ile resulün nübüvvetinin kaynağının Allah olduğunu savunan Hakîm et-Tirmizî, velayeti reddedenin kafir olacağını iddia etmiştir.⁷¹ İbnü'l-Arabî, bu fikri daha ileri götürerek mehdi ve veliye vahdet-i vücûd anlayışına uygun tanrının yanı sıra ayrıcalıklı bir yer vermiştir.

Vahiy sonrası dönemde Müslümanlar tarafından Hz. Muhammed'e, soyuna, ashabına, mezhep imamlarına, tarikat şeyhlerine, cemaat liderlerine, siyasi önderlere bir kutsiyet ve

70 Hakim et-Tirmizî, *Kitâbu Hatmü'l-Evliyâ*, Thk.: Osman İsmail Yahya, el-Matbaa el-Katolikiyye, Beyrut 1965, s. 352- 353, 356-357; sufi öğretilerde peygamber ve nebi ile velî arasındaki ilişki konusunda geniş bilgi için bkz.: Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ankara 2000., s. 129-142; Ünal, “Kur'an ve Sünnet Açısından Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet”, s. 39 vd.

71 “Nübüvvet vahiy olarak Allah'tan ayrılan kelimadır. Allah'ın ruhu nübüvvetle beraberdir. ... Dolayısıyla nübüvveti reddeden küfre girer. Çünkü nübüvveti reddeden kişi Allah'ın kelamını reddetmiş olur. Velayet ise, Allah'ın, kelamını başka bir yolla bir kimseye tevdi etmesidir. ... Velâyet de Allah'tan gelir. ... Fakat bunu reddeden kafir olmaz. Çünkü bu Allah'ın sevgisinden dolayı velinin kalbinde doğan bir makamdır.” (Bkz.: Hâkim et-Tirmizî, *Hatmü'l-Evliyâ*, s. 346-347; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 108; Ünal, “Kur'an ve Sünnet Açısından Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet”, s. 39.

yanılmazlık (karizma) atfedildiği tarihsel bir gerçekliktir. Aslında peygamberlerin kısmi veya geçici karizma olarak değerlendirilebilecek masumiyetleri, ilahi varlıktan aldıkları çağrı ve bunu değiştirmeden aktarmalarıyla ilgilidir. Ancak onlar burada istediği zaman ilahi varlıkla iletişime geçememektedir. Allah istediğinde vahiy gönderdiği için tek yönlü bir iletişim söz konusudur. Üstelik bu iletişim her zaman doğrudan olmamakta, bir vahiy meleği yoluyla olmaktadır.⁷² Peygamber dışında masumiyet ve kutsallık yüklenen şahsiyetler vahiy alamazlar. Ancak imam ve mehdi ile veli-kutup-aktaplar için, onlara inananlara göre, Allah'ın resulüne verdiği bilgi ile devam eden bir iletişim söz konusudur. Bazen de “ilham, keşif ve kulaklarına fısıldama veya kalplerine ilka” yoluyla ondan bağımsız bilgi aldığı ileri sürülmektedir. Bazı Şiilere ve sufilere göre, her ne kadar vahiy alan peygamberler ile mehdi ve velinin itibarı ve masumiyetinin (karizma) mahiyet ve derecesi farklı ise de, “velayet” sıfatı bakımından bazen mehdi ve veli peygamberin velayet sıfatına denk veya daha üstün gösterilebilmektedir.

Şiiliğin inanç sistemi, din ve dünya görüşü, tamamen masum bir imam otoritesi çerçevesinde şekillenmiştir. İmamiye Şiası'na göre, İslam toplumunu yönetme yetkisi, Allah ve resulü tarafından nass ve tayinle Ehl-i Beyt mensubu 12 imama verilmiştir. Allah'ın, peygamber göndermesi kendisine nasıl gerekliyse aynı şekilde peygamberden sonra imam göndermesi de vaciptir. İnsanlara, imamlarını seçme yetkisi verilmemiştir. Şiiler, Ehl-i Beyt imamlarına itaati, velayet adı altında, usûlü'd-din içerisinde sokarak iman esası hâline getirdiler.⁷³

72 Krş.: Niyazi Akyüz, “Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması”, *Dini Araştırmalar*, 1/3(1999), s. 56, 60.

73 *Şia İnançları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978, s. 50-51.

Max Weber'in "karizmatik otorite" tipine girebilecek en önemli dinî liderlik örneklerinden biri Şii'deki imam ve mehdi algısıdır. Çünkü "tipik karizmatik dinî liderlik örneği olarak görülen Şii imamet ve mehdi anlayışında bu niteliklerin çoğunu, bazı farklılıklarla da olsa, bulmak mümkündür."⁷⁴ Şia'da mehdi ve imamların egemenliği ve olağanüstü istisnai nitelikleri (karizma ve otorite) doğuştan gelmektedir. Hz. Peygamber'in Fatıma'dan olan çocuklarından olmaları, onlara ayrı bir soy karizması kazandırmaktadır. Hz. Muhammed'in karizması "ilahi nurun peygamberin ailesinden masum imam-lara intikal ettiğine"⁷⁵ inanan Şii'de ortaya çıkmıştır. İmam-ların (ve mehdimin) otoritesi, çalışarak kazanılan iktisabî veya mesleki karizmaya veya bilgi ve hukuk temelli egemenlik gücüne dayalı bir otorite değildir. Allah vergisidir. İmamiyye'ye göre imamlar ve onların sonuncusu olan mehdi, peygamberler gibi masumdurlar.⁷⁶ Allah'ın meşietine ve muradına uygun hareket ederler. Yani Ehl-i Beyt mensupları bozuk itakatlardan ve çirkin davranışlardan, hata ve yanlışlardan, büyük ve küçük günahlardan korunmuş ve temizlenmişlerdir (‘ismet), bu sebeple sözleri hüccettir.⁷⁷ İnsanlar, hak ve batılı ancak imam-mehdi yardımıyla ayırabilirler. Allah'ın nurunun tezahürleri

74 Yavuz, "Bir Karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferileri Örneği", s. 33, 1.

75 Joseph Schacht, "İslam Hukuk Sosyolojisine Bakış", çev.: Bülent Uçar ve Hakkı Arslan, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 15(2010), s. 117; Yavuz, "Bir Karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferileri Örneği", s. 14.

76 Rıza el-Muzaffer, *Şia İnançları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978, s. 51-52.

77 et-Tabersî, *Mecmû'u'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kurân*, Tahran, Trz., IV, 357; Tabatabâi, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kurân*, Beyrut 1973, XVI, 312-313; Şeyh Sadûk, *Şii İmamiyyenin İnanç Esasları*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1978, s. 110, 113; İbrâhim Mûsevî, *Akâidu'l-İmamiyye el-İsnâaşeriyye*, Beyrut 1982, I, 10; III, s. 179.

olan imamlar tıpkı nebi ve resuller gibi meleklerden daha üstündür.⁷⁸ Neticede imam ve mehdi karizması onların ailelerine ve inananlara aktarılarak masum olan Ehl-i Beyt'i sevenlerin asla ateşe girmeyecekleri ve onların şefaet makamı oldukları fikri savunulmuştur.⁷⁹ Hatta İmamiyye Ehl-i Beyt'e metafiziksel ve kozmolojik bir önem atfederek onları yeryüzünde insanların emniyeti ve kurtuluşunun vesilesi kabul eder.⁸⁰ Dolayısıyla İmamların (ve mehдинin) siyasi ve hukuki egemenliklerini inkâr eden, –Şii ulemanın kabul ettiği bir hadiste bildirildiğine göre–, küfre girer.⁸¹

İmamiyye, Ehl-i Beyt'e ve on iki imama dinî, siyasî ve hukukî karizmanın yanı sıra bir de ilmî karizma yüklemiştir. Cafer Sadık'tan naklen "*İmam, bir şeyi bilmek isterse bilir.*"⁸² demişlerdir. İmam-mehdi, Kur'an'ın zahir ve batın bilgisine ve her şeyin bilgisine sahiptir. İmamların ilmî karizmaları, kutsiyetleri ve ilahi bir bilgiyle donatılmıştır.⁸³ Bu şekilde inandıklarından dolayı, onlar Kur'an'ı yorumlama hakkını ve Allah'ın muradını beyan etme otoritesini, masum gördükleri kimselere, yani Ehl-i Beyt'e vermişlerdir.⁸⁴ Hatta Hz. Peygamber'in sünnetini kabul için, yalnızca kendilerince

78 Şeyh Sadük, s. 104.

79 Bu konudaki hadisler için bkz. el-Makrizî, *Fazlu Âl el-Beyt*, thk. Muhammed Ahmed el-Âşûr, Kahire 1980, s. 51-52.

80 Şeyh Sadük, s. 110.

81 Kuleynî, *Usûl mine'l-Kâfi*, 3. Baskı, Tahran 1388, I, 186 vd.; Şeyh Sadük, s. 123.

82 el-Kuleynî, *Usûl*, I/258.

83 el-Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 52.

84 İmamiyyenin Kur'an'ı yorumlama metotları konusunda geniş bilgi için bkz. Süleyman Ateş, "İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı", *AÜİFD*, XX (1975), s. 147-172.

benimsenmiş sahabeden veya on dört masumdan gelmesini şart koşmuşlardır.⁸⁵

Şia ve daha sonra Ehl-i Sünnet'ten bazı kesimler, İslam toplumunun kaderini –belli bir soya ya da bu soydan gizlenmiş ve bir gün geleceğine inanılan, ilahi yetkilerle donatılmış bir kişinin, yani mehdinin tekeline terk etmeyi tercih etmiştir. Tarihsel süreçte kurtarıcı bekleme inancı, dönemin öne çıkan toplumsal ve siyasi yapısına; dinî-toplumsal yapıların içinde bulunduğu şartlara göre, İslam mezhepleri ve alt gruplarında, sufi oluşumlarda ve çağdaş dinî hareketlerde/cemaatlerde ve İslamcılar arasında farklı şekillerde anlaşılmıştır. Bu tezahürler tarihsel olarak incelendiğinde Arap kabilecilik şuuruna üzerine kurulan kabileci ve asabiyetçi mehdi tipolojisi (Haşimî, Emevî, Süfyanî ve Abbasî mehdiler), metafizik alanla ilişkilendiren ve kendine özgü kozmoloji anlayışıyla bütünleştiren mitolojik mehdi tipolojisi (Gulat-ı Şia, İsmaililik-Dürzilik), veli ve mehdiiyi Allah'la birlikte tasarruf hakkına sahip varlıklar olarak gören Vahdet-i Vücûdca (sufi) mehdi tipolojisi (İbn Arabî), belli bir grubun mehdinin şahs-i manevisini temsil ettiği iddiasında bulunan Sembolik Mehdi Tipolojisi (Mirza Gulam Ahmed/Kadiyanilik, Said Nursî ve Nurculuk/ Fethullah Gülen ve Gülen Hareketi) ve dinî düşüncüyü yenileme görevini üstlenenlerin temsil ettiğine inananların İslahatçı Mehdi Tipolojisi (Senusilik/Afgani/Mevdudî) olmak üzere beş ayrı tipoloji şeklinde sınıflandırmak mümkündür.⁸⁶

85 İmamîyenin hadis anlayışı konusunda geniş bilgi için bkz.: Cemal Sofuoğlu, *Şia'nın Hadis Anlayışı*, Ankara 1977 (Basılmamış doktora tezi).

86 Geniş bilgi için bkz.: Sönmez Kutlu, "Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri", *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*, (KURAMER Yayını, İstanbul 2017) kitabı içerisinde, ss. 291-352.

Mehdi ve mesihçi topluluklar, geçmişte olduğu gibi bugün de Müslümanların problemlerinin çözümünü ya mehdi-nin gelişine ertelemişler veya insanların dinî duygularını istismar ederek kutsallık ve karizma atfederek bazı kimseler adına yetki ve iktidarı ele geçirmeye çalıştıkları görülmektedir. Sünni çevrelerde ise, bazı tarikatlar 14. asırdan itibaren kendi şeyhini mehdi olarak görme eğilimine girmiştir. Halkın cehaletinden yararlanarak mehdinin şahsını, soyunu, ona ait eşyalarını, mekânlarını, ona inanan ve bağlanan şahısları kutsallaştırmışlardır. Bu yönüyle Şia'nın mehdi öğretisi ile sufilerin "velayet" nazariyesi birbirine daha fazla yakınlaşmıştır.

Günümüzde savunulan imam-mehdi veya veli-mehdiye nispet edilen kutsiyet ve masumiyet, Max Weber'in "karizmatik egemenliği" tipolojisi için çok iyi örneklerdir. Çünkü sosyolojik anlamdaki "karizmatik otorite" mehdi ve velide mücessemleşmiştir. Max Weber, veli ve azîzi analizlerinde karizmatik egemenlik türüne dahil etmişse de mehdiliği bunlar arasında ayrı bir kategori olarak incelememiştir. Mehdi fikrini bilseydi, veli için yaptığı analizlerine mehdiyi de dahil ederdi veya İslam tarihinde mehdilik iddiasıyla ortaya çıkanlar için dördüncü bir ideal tip oluşturabilirdi. Çünkü mehdi rolündeki şahsiyetler ve onun etrafındakilerin bir kısmı peygamberlerden daha fazla istisnai niteliklere sahiptir. Aslında bazı rivayetlerde imam-mehdiye yüklenen görevler ne Kur'an'ın nübüvvet anlayışı ve peygamberin davranışlarıyla, ne de pek çok ulemanın tarihte ortaya koyduğu din ve dünya görüşüyle uyuşur. Bu sebeple mehdi inançla ilgili bir esas değildir. Bütün kültürlerin ve dinlerin tarihinde ortaya çıkan ortak bir inanıştır. İslami değil kültürel ve antropolojik bir olgudur.

Mehdinin dinî temsil sorunu, son iki yüz yıl içerisinde Mirza Gulam Ahmet, Said Nursi ve Fethullah Gülen'in savunduğu “sembolik mehdilik” tipolojisi ile yeni bir şekilde bürünmüştür.⁸⁷ Bu anlayışa göre mehdinin temsili kişisel değildir, bir cemaat tarafından şahs-ı manevi olarak temsil edilmektedir. Böylece Kadiyanilik, Nurculuk ve Gülen Hareketi, kendilerini mehdiliği ya bütünüyle veya bazı görevlerini üstlenmekle temsil eden bir cemaat olarak görmüştür. Bu durumda kutsallık geçmişte olduğu gibi sadece mehdi olarak görülenin şahsıyla sınırlı kalmıyor, hareketin liderinden, yaşadığı mekanlar, kullandığı nesnelere, yazdığı eserleri vs.yi içerecek şekilde kutşalın ve karizmanın çerçevesi genişletiliyor. Cemaat lideri kendisinin mehdi veya daha ileri giderek mesih olduğunu açıkça veya zımnen söylese de asıl payeyi kendisine inanan ve mehdinin görevlerini üstlendiğini ileri sürdüğü cemaatine veriyor. Açıkça mehdiliğini ortaya koyamadıkları durumlarda, mensuplarının mazereti “*Mehdi de kendisinin mehdi olduğunu bilmez*” şeklinde bir rivayete yaslanmak oluyordu. Peki, mehdi kendinin mehdi olduğunu bilmiyorsa bu kişi peygamber tarafından verilen görevleri nasıl üstlenecek ve nasıl yerine getirecek? Bir peygamber, peygamber olduğunu bilmeseydi ve açıkça vahiy aldığı haber vermese ona kim inanır? Nitekim Said Nursi'nin mehdi olduğunu ölümünden sonra söyleyen ve seyitliğini ispat etmeye çalışanlar olmuş ve olmaya devam etmektedir.

Fethullah Gülen, Said Nursi'nin mehdilik hakkındaki görüşlerini esas alarak kendisini kâinat imamı, salih zat veya mehdii çağrıştıran isimlerle anmış ve cemaatine “ahir zaman

87 Geniş bilgi için bkz.: Sönmez Kutlu, “Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dini Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri”, Beklenen Kurtarıcı İnanç, (KURAMER Yayını, İstanbul 2017) kitabı içerisinde, ss. 328-341.

cemaati” adını vererek mehdiyi şahs-ı manevî olarak temsil iddiasında bulunmuştur.⁸⁸ Böylece İslam’ın özünde bulunmayan bir temsil mekanizması oluşturularak sadece mehdi kabul edilen şahıslar değil ona inananlar da kutsallaştırılmak suretiyle Allah ve resulü adına dinî, siyasi ve hukuki tasarruflarda bulunabiliyorlar. İlk öğretimden itibaren körpe dimağlara bu fikirlerin yerleştirilmesiyle, Müslüman bireylerin akıl ve iradelerine tahakküm edilmektedir. Cemaat kurtuluşa eren fırka oluyor, kitapları, sembolleri, giydiği elbise, kullandığı peçeteler kutsallaşüyor. İnsanlar, bu cemaatlere mensubiyet ile Allah’a daha yakın olacaklarına ve daha dindar bir hayat yaşadıklarına inandırılıyor. Bu durumda kutsallaştırılan şahsiyetler ve eserleri hatasız olarak kabul edilir. Bu şekilde bir kutsallaştırma, İslam’ı temsil ettiğine inanılan bu karizmanın yaygınlaştırılarak dinî bir otoriteye dönüşmesine ve insanların akılları, iradeleri ve eylemleri üzerinde baskı kurmasına imkan veriyor. Ayrıca onların kitapları ve sözleri Kur’an’ın en doğru açıklaması şeklinde masumiyet zırhına sokulur. Hiçbir “inanç ve kanaat önderi (!)” eleştirilmez. Her dinî hareketin fikri sisteminde doğrular ve yanlışlar olabilir. En azından yanlışları eleştirebilecek şahsiyetlerin bulunmasında yarar var. Bu konuyla ilgili olarak son zamanlarda “inanç önderi” veya “kanaat önderi” şeklinde masumiyet ve kutsallaştırmayı çağrıştıran kavramlarına değinmek istiyorum. İslam’da bir kişinin inancına başkasını katması ve başkasının kanaatine göre hareket etmesi doğru değildir. Siyasî konularda bir partinin liderini kanaat önderi görebilir. Ancak bir mezhep, tarikat veya cemaat liderinin, bu yapının

88 Geniş bilgi için bkz.: Sönmez Kutlu, “Beklenen Kurtaarıcı İnanışına Dayalı Siyasî ve Dinî Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri”, *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*, (KURAMER Yayını, İstanbul 2017) kitabı içerisinde, ss. 332-340.

bütün mensuplarının nereye oy vermesi gerektiği konusunda onların iradesine tahakküm etme hakkı olamaz. Bazı İslam âlimleri *“inanç konusunda taklide yer yoktur veya mukallidin imanı geçersizdir.”* fikrindedir.

Kurtarıcı Olarak Görülen İmam-Mehdiye veya Veli-Mehdiye Nispet Edilen Görevlerin Gerçekleşme İmkânı

Tarihsel süreçte Müslümanlar arasında mehdi, mesih veya başka adlarla (veli, kutup, rical-i gayb) kurtarıcı iddiası ile ortaya çıkan şahsiyetlerin hayatları ve onların peşinden gidenlerin yaşadıkları olaylar incelendiğinde, bu olgunun kültürel, dinî, psikolojik, toplumsal, siyasi ve iktisadi pek çok boyutunun bulunduğu görülmektedir. Hangi kültür ve dinî topluluktan çıkarsa çıksın, kurtarıcılardan beklenen üç temel görev bulunmaktadır. Kısaca siyasi yönetimde otoriter eğilimlerin arttığı dönemlerde siyasi karizmatik liderler; zulüm ve adaletsizliklerin arttığı, yoksulluk ve fakirliğin yaygınlaştığı durumlarda adalet ve refah dağıtan toplumsal ıslahatçılar; yozlaşma ve bozulmanın toplumu kuşattığı dönemlerde ise ahlaki ve dinî yenilikçiler beklenmiştir. Bazen de bu üç görev aynı kişide toplanmıştır. İslam toplumlarında kurtarıcı rolüne bürünmüş müceddid, imam-mehdi, veli-mehdi ve mesihlerden beklenen her üç görev ayrı rivayetlerde veya tamamı bir rivayette zikredilmiştir.

1. Meşru Siyasi Liderlik

İktidarların otoriter eğilimine bağlı olarak zulüm, baskı ve işkencenin artması, toplumlarda mağdur, mazlum kişilerin ve sınıfların doğmasına sebep olmuştur. Köklü bunalımların

yaşandığı dönemlerin ortaya çıkardığı sindirilmiş, örselenmiş veya ezilmiş kişilikler ve bu tür şahsiyetlerden oluşan toplumlar, iktidarların zulüm ve haksızlıklarına karşı çıkmak ve onlardan kurtulabilmek için ümitlerini ilahi desteğe sahip siyasi lidere bağlamışlardır. Bu sorunun kaynağı din-devlet veya din-siyasetin birbirine karıştırılması ve her iki alanın birbiri üzerinde baskı kurmasıyla ilgilidir.

Kur'an'ın, siyasi ve hukuki konularda hâkimiyet yetkisini tamamen insanlara bıraktığı ve topluma ait işlerin insani birikimin sunduğu imkânlardan faydalanarak toplum tarafından düzenlenmesini ve yürütülmesini istediği çağdaş araştırmacılar tarafından da bilimsel olarak tartışılmaktadır.⁸⁹ Kısaca, devlet ve siyasetin sosyal, hukuki ve beşerî bir olgu olması ve değişmesi sebebiyle Kur'an, doğrudan siyasi bir sistem önermez, siyasi bir yapılanmanın ayrıntısını ortaya koymaz ve siyasi erki elinde tutacak kişinin kimliği, özellikleri ve sorumlulukları üzerinde durmaz. Çünkü Kur'an'ın temel gayesi ve esas ilgi konusu, siyasi oluşumlar ve bunların faaliyetleri değildir.

Allah tarafından seçildiği veya peygamber tarafından atandığı ileri sürülerek otoritenin kaynağının ilahileştirilmesi veya dinileştirilmesi zalim despotların ve kralların Allah'ın yeryüzündeki halifesi (*zullullah fi'l-arz*) olarak görülmesine sebep olmuştur. Otoritesi ve meşruluğu Allah'a dayandırılan veli, mehdî, mesih veya halife adı altında üretilen liderlikler tarih boyunca İslam toplumlarına zulüm ve baskıdan başka bir şey getirmemiştir. Bu şahsiyetlerin İslam'ın veya Allah'ın temsilcisi

89 Krş. Ahmet Akbulut, "Kur'an'ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslâmî Araştırmalar*, VIII (1995), sayı: 3-4, s. 151; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Din ve Devlet İlişkileri*, Muğla 1997, s. 37.

gibi sunulması ve Müslümanları onların zalim ve baskıcı yönetimlerine itaate zorlamak İslam'ın temel felsefesine terstir.

Kur'an; inanç, ibadet ve ahlak konularına doğrudan ve ayrıntılarıyla yer verirken siyasî konulara, evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerin dışında herhangi bir belirlemede bulunmuş değildir. Örneğin Hz. Peygamber'den sonra halife kim olacak, hangi şartları taşıyacak, devletin yapısı ve yönetim biçimi nasıl olacak gibi kurumsal siyasetin konularına ilgi duymaz ve herhangi bir açıklamada bulunmaz. Siyaset kadar diğer konuları da ilgilendiren bu temel prensipler, genel olarak, Müslümanların işlerinin kendi aralarında meşveret/danışma yoluyla çözülmesi,⁹⁰ insanlar arasında adaletle ve hakkaniyetle hükmedilmesi,⁹¹ yetki sahiplerine itaat edilmesi,⁹² emanetlerin ehline verilmesi,⁹³ insanlar arasında üstünlüğün takva ile olduğu⁹⁴ şeklindeki prensiplerden oluşmaktadır. Din-siyaset ilişkisinde en çok gündeme getirilen halife ve imam kavramları, iddia edildiği gibi, Kur'an'da, siyasi otoriteyi elinde tutan kimse anlamında kullanılmamaktadır. Birincisi, özgür iradeli ve kendi adına güzel işler yapmaya namzet Allah'ın her bir kulu anlamına gelmektedir.⁹⁵ İkincisi ise farklı farklı anlamlarda kullanılmakla birlikte, bu bağlamda insanlara örneklik ve önderlik yapan kişi anlamında peygamberlik makamı için kullanılmıştır.⁹⁶ Aslında bu tür kullanımlarda peygamberlik makamının dahi bir sülale imtiyazı olmadığı, gönderilen elçinin sülalenin

90 42. Şûrâ, 38; 3. Âli İmrân, 159.

91 4. Nisâ, 58.

92 4. Nisâ, 59.

93 4. Nisâ, 58.

94 49. Hucurât, 13.

95 Bkz.: 2. Bakara, 30; 6. En'âm, 165.

96 2. Bakara, 124.

mensuplarına fazilet sağlamadığı ve diğerlerine karşı bir üstünlük kazandırmadığı son derece açıktır.⁹⁷ Ayrıca peygamberin seçildiği kabileye, peygamber kendilerinden çıktı diye, ölümünden sonra onun soyuna siyasi veya siyasi olmayan makamları ellerinde tutma imtiyazı da verilmiş değildir. Dolayısıyla hilafet ve hâkimiyet meselesi, “*dinî olmaktan ziyade dünyevi ve siyasi bir meseledir. Doğrudan doğruya milletin işidir. Onun içindir ki, nusûs-i şerîyye’de bu mesele hakkında tafsilat yoktur.*”⁹⁸

İnsanlığın siyasi alanda doktriner tartışmalarda ve uygulamada katettiği gelişmelere ve tartışmalara bakıldığında siyasi liderlik sorunu her şeyden önce bütün insanların ve toplumların sorunudur. Geleneksel toplumlarda siyasî liderlik, karizmatik egemenlik yoluyla temsil ediliyordu. Günümüzde toplumu yönetme işi, özel eğitim ve uzmanlığı gerekli kılan bir sanat ve meslek haline gelmiştir. Siyasi liderler ve toplumun temsilcileri, toplumun iradesiyle seçilmektedir. Bunun sağlıklı işleyebilmesi için düşünce özgürlüğü, ifade özgürlüğü ve fırsat eşitliğinin güçlendirilmesine ve de din-siyaset ilişkisinin sınırlarının belirlenmesine ihtiyaç vardır. Siyasî liderlik sorununun çözümü, aynı şekilde toplumun demokrasi kültürünün, seçme ve seçilme haklarının geliştirilmesiyle gerçekleştirilebilecek bir konudur. Siyasî liderin egemenliği, halkın iradesine dayalı olursa meşrudur. Her Müslüman, zamanı geldiğinde hukuki yollarla iradesini beyan ederek bu konuda üzerine düşeni yapmak zorundadır. Toplumu yönetme bir sanattır, ama

97 Bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, “Hilafetin Kureyşliliği”, *AÜİFD*, XXIII (1978), s. 136-7.

98 Seyyid Bey, *Hilâfet ve Hâkimiyet-i Milliye*, Ankara 1923, s. 2; Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâbiyet-i Şer’iyyesi*, Büyük Millet Meclisi Matbaası, Ankara 1924, s. 10. (Bu kitap, Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin, 3 Mart 1340 tarihinde yapılan ikinci toplantısında yapılan konuşmanın metnidir.)

bu daima tek kişinin otoritesi tarafından değil proje ve programı olan liyakatlı ve uzman kadrolarla gerçekleştirilebilir. Siyasetin mehdi, mesih, zamanın imamı, salih kişi adı verilen tek bir kişi tarafından bütün dünyayı yönetmesini beklemek bir ütopyadır. Siyasî liderin dinî, etnik, mezhebî ve cemaat kimlikleri üzerinden siyaset üretmesi ve insanların iradesini ipotek altına alması İslam'ın siyaset ile ilişkilendirilebilecek temel ilkeleriyle uyuşmamaktadır. Ortaya çıkacak ve halkın iradesiyle seçilmiş meşrû siyasi liderin asıl amacı insan hak ve özgürlüklerini koruma ve geliştirme olmalıdır.

2. Adalet Dağıtan Hukuki İslahatçı

Haksızlık, hukuksuzluk, zulüm ve baskıların artması ile insanlar; sahip olduklarını kaybetmeleri veya hak ettiklerini elde edememeleri durumunda adalet/hukuk dağıtan, hakları teminat altına alan kurtarıcılar aramışlardır.

Adaletin hâkim olduğu bir toplum, güçlü adalet kurumları ve hukuk devleti oluşturmakla mümkündür. Hukuki ıslahat, birkaç yılda yapılacak bir şey değildir. Köklü bir hukuk felsefesine, toplumun hak ve hukuk bilincinin geliştirilmesine ihtiyaç vardır. Bu durum uzun bir süreci ve toplumsal duyarlılığı gerektirir. Bu sadece Müslümanlar tarafından gerçekleştirilecek bir şey de değildir. İnsanlığın müktesebatından yararlanmayı da gerektirir. Bu konuda insani olan ile İslami olanın farkı yoktur. Peygamberimiz ve daha sonra İslam fukahasının, kendi dönemindeki örf ve maruftan yararlandıkları unutulmamalıdır. İnsanın canını, malını, aklını, dinini, ırzını ve ailesini koruma olarak bilinen İslam'ın mekâsıduş-şeriasını koruyan ve güçlendiren kural ve kurumlardan yararlanmakta bir beis görmediler. İnsanlığın birikiminde mevcut olan güzel örnekleri

kullandılar. Örneğin, fukaha Aristo'nun kıyasını hüküm çıkarmada kullandı, İran, Türk ve Bizans'ın örf ve uygulamalarından yararlandılar. Günümüzde hukuki alanda ıslahat yapabilmek için güçlü bir hukuk felsefesine, çağdaş bir hukuka ve bunu gerçekleştirecek hukuki kurumlara ihtiyaç vardır. Hukuki ıslahat, bir kişinin başarabileceği basit bir iş değildir, ciddi ilmi araştırmalara ve ekip çalışmalarına ihtiyaç duyar. Böyle bir ıslahat yüzyıla yansıyan bir süreç gerektirir. Mehdi, mesih, veli gibi kimseler tarafından bir yılda, üç yılda halledilebilecek bir şey değildir.

Adalet, hak ve hakkaniyet şuuru ile hareket eden birey ve toplumlar yetiştirmek toplu bir aydınlanmayı gerektirir. Bu sorun sadece Müslümanları ilgilendiren bir sorun da değildir, bütün insanlığın sorunudur. İnsan hakları ve özgürlüklerinin korunması ve güçlendirilmesi yeryüzündeki insanların hak ve hakkaniyet bilinciyle mümkündür. Müslüman dünya bu konuda kendi dışındaki toplumların kural ve kurumlarından yararlanmalı ve onların geliştirilmesine katkıda bulunmak için gerekli kurumsallaşmayı gerçekleştirmelidir. Kurum ve kuruluşlarıyla güçlü bir hukuk devleti oluşturmadan, temel insan hak ve özgürlüklerini korumak, adalet ve eşitliği sağlamak mümkün değildir. Bu konuda sorumluluğu mehdiye verip, sorumluluğu ona verip, gözümüzün önünde cereyan eden her türlü adaletsizlik ve hukuksuzlukların çözümünü onun gelmesine ertelemek bir Müslümanın bu dünyada varlık amacıyla çalışmaktadır. Her Müslüman, iyiliği yaymak ve kötülüğü engellemekle görevlidir. Adalet tek kişilik bir olgu değildir. Herkes bu konuda “azı ve çoğu olmayan” adaletin hakim olmasına katkıda bulunmakla sorumludur. Carullah'ın söylediği gibi, “*Her Müslüman kendisinin mehdisidir.*” Ferdî çabanın yanı

sıra toplumsal dayanışmayı ve duyarlılığı zorunlu kılar. Siyasal ıslahatlarda olduğu gibi, hukuki ıslahatlarda da toplumsal bir eğitime ve aydınlanmaya ihtiyaç vardır. Çünkü kendi iradesi ve aklıyla karar verebilen, sebep sonuç ilişkisi içerisinde olay ve olguları analiz eden birey bilinci güçlü şahsiyetler yetiştirmeden adaleti ve hukuk devletini oluşturmak kolay olmayacaktır. Adaleti tesis etmek akli özgürleştirmekten geçer. Adalet sadece yargı kurumunun veya hakimlerin işi değildir. Adalet bireylerin görev ve sorumluluk bilinciyle inşa edilebilir. Her Müslüman evinde, okulunda, iş yerinde, sorumlu olduğu her yerde ve durumda adalet dağıtan kişi olmalıdır. Herkes bu sorumlulukla hareket etse, mehdi bekleyişi sona erecektir.

3. Dinî Yenileyici veya Ahlakî Islahatçı

Dinî inanış, dogma ve rüsumat ile geleneksel uygulamaların birbirine karıştığı ve baskı unsuru olarak kullanıldığı ve ahlakî yozlaşmanın derinleştiği durumlarda dinî yenileme ve ıslah yapma ihtiyacı doğmuş ve bunu yapacak bir dinî ıslahatçı aranmıştır.

Siyasî ve hukuk alanında olduğu gibi ahlakî alanda ıslahat yapabilmek de uzun bir süreci ve toplu bir aydınlanmayı gerektirir. Kur'an'ın vurguladığı gibi, her insan kendi yaptıklarından ve yapması gerekirken yapmadıklarından sorumludur. Dünyada iyiliklerin ve ahlakî değerlerin hakim olduğu bir toplum kurmak her bir Müslümanın görevidir. Dış güdümlü, zorbalığa ve korkuya dayalı kararlar veren, aklını ve iradesini başkasının kullanmasına terk eden çift şahsiyetli kişilerden oluşan bir toplumda ahlaksızlıklar, zulüm, baskı ve haksızlıklar hakim olacaktır. Ahlaklı bir toplum oluşturmak, şahsiyetli, eğitimli örnek bireyler yetiştirmekten geçmektedir. Akli ve iradesi

kutsallaştırılan kişilere, mehdi, mesih ve velilik iddiasında bulunanlara teslim edenlerden oluşan bir toplumda ahlak değil ahlaksızlık hakim olur. Ahlaklı toplum oluşturmanın yolu kişilerin kendi iradesini doğru bir şekilde kullanabilme ve eleştirebilme yeteneğini geliştirebilmekten geçer. Kendi eylemlerine başkalarının karar verdiği ve başkalarının emrine sorgulamadan mutlak itaat eden bireyler ahlaki bir şahsiyet örneği ortaya koyamazlar. Bireyin karar verme iradesini güçlendirmek önemlidir. Yani insanlara, doğru düşünme, doğru karar verme, neyi yapıp neyi yapmayacağını kendi karar verme bilinci kazandırmak son derece önemlidir. Bu bilince sahip kimseler, mantıksız gördüğü fikir, karar ve eylemlere rastladığında “bunda bir hikmet var”, “bunu yapan velayet ve keramet sahibi”, “ilham alıyor” deyip körü körüne itaat etmeyecektir. Eğer ahlaklı toplum yaratmak istiyorsak akıllı ve kişisel iradeyi merkeze almak zorundayız. Akıllı olmayanın ahlaklı olma şansı yoktur. Ahlaklı topluma geçiş ancak akıllı bireylerle mümkündür. Bu ise birkaç nesle ihtiyaç duyar.

Mehdinin dini, ırkı, nesebi, mezhebi, nereye ne zaman geleceği, giyim kuşamı, kullanacağı silah ve mühimmatı hakkındaki rivayetler kendi içerisinde çelişkilere doludur. Örneğin soyu ve nesebi ile ilgili Abdimenafogullarından, Haşimîlerden, Abbasîlerden, Talibîlerden, Ehl-i Beyt'ten, Hz. Muhammed'in Fatıma'dan devam eden soyundan veya Hz. Ali'nin Hanefîyye'den devam eden soyunda, Hasan'ın veya Hüseyin'in soyundan olacağına dair pek çok rivayetler gibi. Mehdinin siyasi ve etnik kimliği ile ilgili şu anda gerek Sünnilerde gerekse Şiiilerde mevcut olan mehdi algısını oluşturan rivayetlerin arka planında Arapsiyasi kültüründeki soya yüklenen karizma anlayışının, yani Arap kavmiyetçiliğinin izleri vardır. Hz. Muhammed sonrası

yaşanan hadiseler sonucunda bu hadisler yaygınlaşmıştır. Toplumsal ve siyasi olaylar hadiseler göre cereyan etmemiştir. Her toplumsal, ekonomik ve siyasi buhran dönemlerinde ve otoriteryenliğin artmış olduğu zamanlarda insanlar, sorunları çözecek ve kendilerini bu bunalımlardan kurtaracak bir kurtarıcı arama yoluna girdiler. Bunu da içinde yetiştikleri sosyal ve kültürel ortamın değerlerine uygun olarak seçtiler. Mehdinin Arap etnik kimliğine mensup biri olarak tanımlanması, Arap asabiyeti ve kabilecilik unsurunun sonucudur. Günümüzde tarikatlardan ve cemaatlerden tarafından yaygın bir inanış haline getirilmeye çalışılmakta ve mehdi veya veliler, böyle kabul edilen kişiler bu yüzden Hz. Peygamber ve soyu ile ilişkilendirilmektedir.

Sonuç

Toplumsal, dinî, siyasî ve ekonomik olgu ve olayları tanımlamada kullanılan kavramlar tanımlanırken ve yeni kavramsallaştırmalar yapılırken kendimize ait kavramların tercih edilmesi ilmî açıdan daha doğru olacaktır. Eğer yabancı dilden alınan kavramlar ile tanımlama söz konusu ise, onların kendi olgularımızda karşılıkları tespit edilip tanımlandıktan sonra kullanmak tercih edilmelidir. Yabancı bir kültürde tarihin değişik dönemlerinde kendilerine özgü olay ve olguları tanılamak için ortaya atılan terim ve kavramları rastgele kullanmak büyük bir kavram karmaşasına sebep olacak ve yabancı toplum, din ve medeniyetlerin yaşadığı çelişki, çatışma ve kargaşayı bu kavramların kullanılmasıyla kendi kültürümüze taşımış olacağız. Onlardan yararlanmak gerekir, ancak kendi özgünlüğümüze zarar verecek veya sorunlarımızı çözmek yerine yeni sorunlara sebep olacak ise kavramların eleştiriye tabi tutularak ve tanımlanarak alınması yararlı olacaktır. Karizma,

otorite ve temsil kavramlarına da aynı hassasiyet gösterilmediğinde, İslam toplumlarının tamamen farklı sebeplere dayalı sorunlarını teşhis ve çözüm üretmek yerine onları daha karmaşık hale getirecektir.

Müslümanlardaki mehdilik inancısını besleyen ve hatta onu üreten en önemli iki sebepten birisi daima kötüye giden tarih bilinci, ikincisi ise baskıcı (otoriteryen) yönetimdir. Müslümanların dinî literatüründe Hz. Peygamber dönemi (asr-ı saadet) ve ilk üç neslin yaşadığı dönem (selef-i salihîn) altın çağ olarak gösterilmektedir. Hatta her asrın bir öncekinden daha kötü olacağı hadisleştirilmiştir. Hz. Peygamber'in dönemi için örnek bir dönem tanımlaması yapılabilirse de, ondan sonraki ilk üç neslin yaşadığı siyasi ve toplumsal olaylar ve fitne hadiselerine bakılacak olursa durum iddia edildiği gibi olmadığı tarihî verilerle ortadadır. İslam ve onun peygamber, bütün insanlığı huzurlu ve mutlu kılacak bir dünya görüşü sunmuştur. İlahi mesajın özünde bulunan temel değerleri yaygınlaştırarak iyiliğin hakim olduğu toplumlar kurmaktır. İslam'ın başarısı, hep kötüye giden bir tarih değil iyiye giden bir tarih oluşturmaktadır. Her Müslüman bunun başarılması için üzerine düşeni yapmakla sorumludur. Tarihin kötüye gideceğini ileri sürüp en kötü dönemlerde mehdi arayışına girmek ve sorunları çözmesi için mehdi beklemek İslam'ın evrenselliği ve özgürlük anlayışıyla çelişmektedir. Bu tutum, Müslümanları tembelleştirdiği ve sorunun bir parçası haline getirdiği için hem İslam dinine hem de Hz. Muhammed'in evrensel nübüvvetine zarar vermektedir.

İslam, Hristiyanlık ve Yahudilikteki temsil ve egemenlik kurumunu tümüyle ortadan kaldırmıştır. Onun yerine bireyselliği esas alan sivil ve toplumun tümünü kuşatacak bir dindarlık

önermiştir. İslam, özgür iradeye, akli ve makul gerekçelere ve uzmanlığa dayanmayan; ahlaki ve hukuki meşruiyeti olmayan her türlü egemenliğe ve temsile karşı olmuş; ilme, akla ve hikmete dayanan hakimiyet ve temsil türlerini, onlara sahip olanları ilahlaştırmamak şartıyla onaylamıştır.

Mehdi için belirlenen görevler, Allah tarafından risalet veya nübüvvet ya da her ikisi için seçilmiş kimselerin görevlerini oluşturur. Peygamberler, bu görevleri fiziki şartları, tarihi ve sosyal gerçekliği esas alarak yerine getirmeye çalışmışlardır. Onlar, bu zor görevleri, tek başına değil düşünen ve akleden bireylerin oluşturduğu bir bilgi toplumu oluşturmak sayesinde başarmışlardır. Şii öğretilerdeki imam-mehdi ve Sünni-sufi öğretilerdeki veli-mehdinin bu görevleri gerçekleştirilmesi için önerilen yöntemlerin, toplumsal ve fiziki gerçeklik dikkate alındığında başarılması güçtür. Şii ve Sünni algıda, mehdi, rüzgârın bitki ve ağaçları bir tarafa yönlendirdiği gibi, bir anda bütün insanların kalplerini kendi dediklerini kabul edecek bir duruma çevirecek ve kısa sürede yeryüzünde adaleti hâkim kılacaktır. Yeryüzünde yukarıda zikredilen alanlarda ıslahat yapabilmesi için üç, beş, yedi veya dokuz yıl yeterli olacaktır. Bu sürede bütün dünyayı değiştirmek ve yeryüzüne adaleti hâkim kılmak Allah'ın koyduğu fiziki, toplumsal yasalara ve kurtuluşun bireysel olması ilkesine, adaletine terstir. Çünkü sosyolojinin ortaya koyduğu sosyal değişim yasalarına göre, bir toplumun olumlu yönde değişmesi için, değişim ne kadar hızlı olursa olsun, en az bir nesil gerekir. Bunun en aşağı 20-25 yıl veya daha fazla bir süreyi gerektirdiği kabul edilir. Gelecek mehdinin, rivayetlerde belirtildiği gibi, bütün yeryüzünü birkaç yılda adaletle doldurması veya bazı rivayetlere göre sadece Arapları kurtarması mümkün değildir. Allah, “*...Bir toplum kendisini değiştirmedikçe, Allah*

*onların durumlarını değiştirmez....*⁹⁹ açıkça belirttiğinden, böyle bir şey Allah'ın tabii ve sosyal kanunlarına (sünnetullah) da aykırıdır. Müslümanlar, ilmî sahada, laboratuvarlarda, diplomasi meydanında ve diğer alanlarda uzman ve donanımlı özgür şahsiyetler yetiştirmedikçe, sanat, edebiyat, felsefe ve tabii bilimlerde söz sahibi olmadıkça böyle bir değişimin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu da İslam'ı temsil iddiasıyla kesin inançlı bireyler yetiştirmekle değil hayırda yarışan özgür bireyler ve onların oluşturduğu toplumlarla mümkündür.

Rivayetlerde mehdi tarafından gerçekleştirileceği belirtilen değişim ve kullanacağı yöntem, Hz. Peygamber'in nübüvvet görevleri sırasında izledikleri sünnete de aykırıdır. Hz. Muhammed dahil, hiçbir peygamberin yeryüzünü adaletle doldurma gibi bir amacı yoktu. Tek gayeleri iyiliğin hâkim olduğu bir toplum oluşturmaktı. Bu toplumda, inançsızlara, Yahudi ve Hristiyanlara ve diğer inanç sahiplerine de yer vardı. Allah hiçbir zaman insanların tek bir ümmet olmasını istemedi. Mehdiye güç yetiremeyeceği bir yük yüklemek ve onu taşımasını önermek akla ve fitrata da terstir. Eğer mehdi, Kur'an ve sünnete göre amel edecekse, en az tarihte gerçekleştirilen değişimlerde ihtiyaç duyulan süreye ihtiyacı olacaktır.

Günümüzde toplumlar arası hukukî, ticarî, sosyal ve siyasî ilişkiler, 1400 yıl öncekinden oldukça farklı ve karmaşıktır. Böyle bir yapıyı küresel düzeyde değiştirmek için asırlık projelere, ayrıntılı ihtisas alanlarının iş birliğine ve bütün insanların ortak çabasına ihtiyaç vardır. Müslüman toplumların toplum olarak önce kendilerini değiştirmekle işe başlaması gerekir. Müslümanlarda mehdi anlayışını cazip kılan, Müslümanlardaki hep kötüye giden tarih algısıdır ve yanlış bir tarih

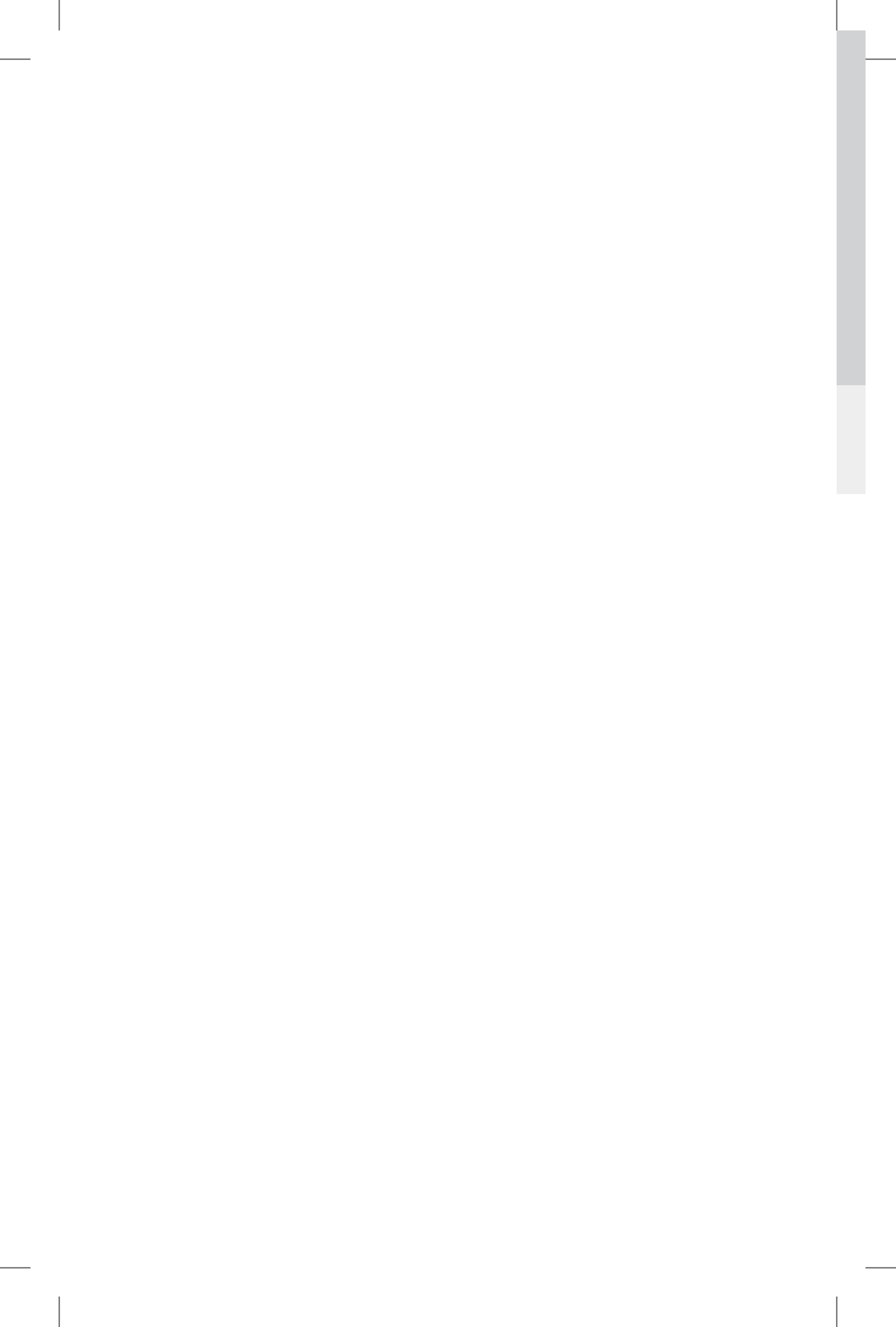
99 13. Râd, 11.

bilincidir. Kıyamete yakın her şey daha kötü olacak ve ondan kurtulmak mesih ve mehdi yoluyla olacaktır. İslam'ın gelişinden sonra insanlık ve özelde Müslümanlar, hep kötüye giden ve kötülüklerin hâkim olduğu dönemler yaşamadılar. Mesela Abbasîler dönemi Emevîlerden daha adaletli idi. Karahanlılar ve Selçuklular, Abbasîlerden daha adil idiler. Osmanlı'nın bazı dönemleri, İslam'ın insanlar için korunmasını emrettiği beş dokunulmazı, yani canı, malı, dini, aklı ve namusu korumada daha başarılı idi. Tarih, sanıldığı gibi her zaman kötüye gitmedi. İyi dönemler de oldu. Müslüman Türklerin Osmanlı tecrübesi, mesih veya mehdiler önderliğinde başarılmadı. Bilakis bu tür seslere kulak asmadığı için ve hatta onları devre dışı bırakarak başardı.

Günümüz Müslümanı, geçmişte sahabenin Hz. Muhammed'i fikir, davranış ve eylemlerini vahiy mi yoksa kişisel görüşü mü olduğunu sorguladığı gibi, vahiy almadığı ve peygamber olmadığı bilinen kişilerin söz, fikir ve davranışlarını sorgulayabilmelidir. Kim yaparsa yapsın kime ait olursa olsun, her çeşit ahlaksızlık, hukuksuzluk ve haksızlığı akla ve duyulara dayalı, Kur'an ayetleri ve Hz. Muhammed'in örneğinden hareketle mantıklı delillerle eleştirebilen şahsiyetler ve nesiller yetiştirmekle sorumluyuz. Yaşanan son meşum 15 Temmuz vakası, toplumun özellikle genç kuşakların mekâsıd-ı şeria olarak bilinen can, akıl, mal, din, namus gibi dokunulmazlarının dinî, siyasî, hukukî ve eğitim kurumları tarafından korunamamasından dolayı yaşanmıştır. İnsanlar, mehdilik inancı çerçevesinde aklını ve iradesini kullanamaz hale getirilmiş ve bir şahsın emrine verilmiştir. Tarihsel tecrübe doğru okunduğunda İslam'ı temsil ettiğine veya ilahi tecellilere mazhar olduklarına inanılan mehdi, mesih, veli, salih zatlar, kendine inananların aklını

ve iradesini daima kötüye kullandıkları ve topluma felaketten başka bir şey getirmediikleri görülecektir.

Bireyler için mehdi, kendi akli ve cüz-i iradesidir; toplumlar için ise bunların özgürce beyanıyla oluşan millî irade ve millî hakimiyettir. Dinî-toplumsal yapılar olan mezhep, tarikat ve cemaatlerin mehdici söylemleriyle bireylerin iradelerini kötüye kullanmalarını önlemek için, önce bireysel farkındalığı ve insan hak ve özgürlükleri güçlendirmekten; ardından bu yapıların kendi mensuplarının iradelerini siyasî örgütler veya partilerle pazarlık konusu yapmalarını ve siyasî partilerin de bu kimlikler üzerinden siyaset yapmalarını engelleyecek anayasal ve hukukî bir reform gerçekleştirmekten başka bir çare yoktur.



İSLAM'DA IRKÇILIK YOKSA NEDEN AKAİD KİTAPLARINDA "HİLAFET KUREYŞ'TENDİR." YAZIYOR?¹



Ahmet Akbulut

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kalam Ana Bilim Dalı
(E.) Öğretim Üyesi

Bugün Müslüman dünyanın teolojik anlamda en önemli sorunu, din-siyaset ilişkisi konusunda bulunmaktadır. Bu ilişkinin başlangıç noktasına gidip, sistematik olarak yeniden değerlendirmek yararlı olacaktır.²

Miladi VII. yüzyılın başlarında Yüce Allah, mesajını göndererek insanın tarihine müdahalede bulunmuştur. Bu mesajın sahibi Allah, muhatabı birey olarak insan ve insanlığa bildirmek üzere görevlendirilen de Hz. Muhammed'dir. O'nun peygamberlik görevi ve sorumluluğu, Allah'ın gönderdiği mesajların hepsini eksiksiz olarak insanlara bildirmekten ibarettir.

İnsanlığa gönderilen bu mesajlara baktığımızda insanın yeryüzünde egemenliğini ve sorumluluğunu vurguladığını, sorunlarla baş etmesi için de aklını kullanması gerektiğini, yani

1 Bu makalenin aslı için: Akbulut, Ahmet . "Hz. Muhammed Sonrası İlk Siyasî Krizin Teolojik Yansımaları". KADER Kalam Araştırmaları Dergisi 4 / 2 (January 2009): 0-10.

2 Bu yazı, Münih'te 19-20 Mayıs 2006 tarihlerinde yapılan "Din ve Devlet İlişkileri: Hıristiyanlık ve İslam'daki Teolojik Kökenleri" konulu sempozyuma tebliğ olarak sunulmuştur.

kendi sorunlarını kendisinin çözeceğini ve kurtuluşu kendisinin sağlayacağını anımsatmaktadır.

İnsan yeryüzünün egemeni bir varlıktır. Yüce Allah onu dünyaya görevli olarak göndermiştir. O hem egemenliğini istediği gibi kullanır hem de bu egemenliğini kullanma biçiminden Tanrı'ya karşı sorumludur. Bu nedenle, siyasi alan insana bırakılmıştır. Kur'an'da doğrudan siyasetle ilgili hükümlere yer verilmemiştir. Yani Kur'an hem insana gelmiş hem de siyaseti insana bırakmıştır.

Kur'an'ın önerdiği dünya görüşüne göre tarihi insan yapmaktadır. Zaten O'nun insandan iyiliği yapmasını ve kötülüğü yapmamasını istemesi de bu anlama gelir.

Kur'an'ın çok önem verdiği iman bireyseldir. İman bireysel olduğuna göre davranışlar da bireyseldir. Hesap vermek de bireyseldir. Hiçbir insan diğer bir insanın ne imanından, ne davranışından, ne de davranışın sonuçlarından sorumludur.

Siyaset ise, insanların birlikte yaşamak zorunda olmalarından doğan ve toplumun ortak çıkarlarını düzenleyen bir alandır. Yani siyasetin konusu toplumdur. Din ile siyasetin alanları farklı olduğuna göre bunların çatışmaları için görünürde bir neden yoktur.

Ancak siyasetçi, bireyi kabul etmediğinde ve bireysel alan ortadan kaldırıldığında dini bakışın yerini de siyasi bakış almış olur. Siyasetin doğası dinin içine taşınır. Bunun sonucu ise toplumsal sorunların çözümü için dinin adres durumuna gelmesi ve yöneticinin tekeline girmesidir.

Adı barış olan, barışı emreden, tüm insanlığı barışa çağıran³ ve barışın daha hayırlı olduğunu bildiren⁴, bir insanı hak-

3 Bakara, 208. Yunus, 25.

4 Nisa, 128.

sız yere öldürenin tüm insanlığı ortadan kaldırmış kadar günah işlediğini açıklayan⁵ bir dinin mensupları barışa karşı olabilir mi? Daha da önemlisi siyaseti insana bırakan ve o konuda bir düzenlemesi olmayan bir din terörizm ile birlikte nasıl anılır. Aslında bütün bunların temelinde siyasetin, dinin yerine geçmesi bulunmaktadır. Müslüman insan bunun farkında bile değildir. Yapılması gereken ise dini siyasetin konusu olmaktan çıkarıp ilmin konusu yapmaktır. Dini, siyasetin istismarından kurtarmanın yolu ancak bu olabilir. Her şeyden önce Müslüman insanın, başkaları tarafından nasıl görüldüğünü bizzat kendisinin sorgulaması gerekmektedir.

İnsanın kurtuluşu, Yüce Allah'ın Kendisine verdiği yeryüzündeki görevini yerine getirmesidir. Yani ahlaki sorumluluğunu yerine getirerek olgunlaşması ve “insani kâmil” olmasıdır. Bu dünya görüşüne göre kurtuluş bir olumsuzluktan kurtulmak değil, iyiye, doğruya ve güzele doğru hareket etmektir. İnsanı önce günahkâr sayıp, sonra kurtarmaya çalışmaz. Her bir insan bizzat bir değerdir. Bir kişiliktir. Hiçbir kimse başkasının günahını yüklenmez. Her birey, görevini yerine getirip getirmediğinden Allah'a karşı sorumludur. Yani ahlaki sorumluluğumuz bireyseldir.

Bu nedenle söz konusu mesajların toplamı olan Kur'an insanoğluna bir uyarı, bir yardım, bir hatırlatma, bir rehberdir.

Kur'an'ın misyonu, aklın yerine geçmek değil, aklını kullanması gerektiğini insana hatırlatmaktır. O'nun insanın yerine geçerek olayları ve olguları belirlemek ve düzenlemek gibi bir niyeti yoktur. Yani Kur'an'ın misyonu özneyi eğitmek olup, nesneyi düzeltmek değildir. Bu nedenle her insan O'nun muhatabıdır. Kur'an'a dayanan din de bireyde başlar ve bireyde biter.

5 Maide, 32.

Hız. Muhammed'in iki görevi vardı. Birinci görevi, Allah'ın gönderdiği mesajları olduğu gibi insanlara bildirmektir (Tebliğ). İkinci görevi ise her insan için geçerli olan, kendi zaman ve koşullarına göre bu mesajların rehberliği doğrultusunda hareket etmektir. Bu iki görev yalnız peygamberde birleşmekteydi. Bu nokta çok önemlidir. Daha sonraki Müslüman nesiller, bu ayrımı yapamadıkları için, peygamberin ikinci görevini de birinci görev gibi kabul ederek uygulamayı da mesaja dahil etmişler ve Yüce Allah'ın elçisini bizden yani insanlardan birini seçmesini anlamsız kılmışlardır. Çünkü beşerî bir alan olan uygulama da mesajın parçası haline gelmiştir.

Hız. Peygamberden sonra Müslüman nesiller iki konuda, hareket noktalarını yanlış oluşturmuşlardır. Bunlardan biri, peygamberin dinin içindeki konumu, diğeri ise din-siyaset ilişkisidir. Bu ilişki, Peygamberin vefatı ile başlayıp günümüze kadar devam etmiş ve siyasi krize dönüşmüştür. Bu krizin doğrudan dinle bir ilişkisi yoktur. Ancak söz konusu siyasi kriz, dini ve dini düşüncüyü de etkilemiştir. Bugün Müslüman dünyanın en büyük ve en köklü sorunu siyasettir. Bu nedenle sorunun nasıl başladığını tespit etmek önem arz etmektedir.

Dinsel mesajın anlaşılmasında, bu mesajın ortaya çıktığı toplumun kültür düzeyi çok önemlidir. Kur'an'ın ilk muhatabı olan Arap toplumunun dini ve siyasi kültürüne bir göz atmak gerekir. Bir toplumun siyasi oluşumu, o toplumun yaşadığı tarihsel bir sürecin sonucunda ortaya çıkar⁶. Bu nedenle siyasi kültür uzun bir süreçte oluşur.

Cahiliye döneminde Arap topluluklarının kendilerine özgü siyasi kültürleri ve siyaset anlayışları vardı. Bu siyasi kültür ise kabile esasına dayanıyordu. Arap'ın en fazla sadakat duyduğu

6 Okandan, Amme Hukuk, 32.

şey kabilesi idi. Bu nedenle siyasi gücün kaynağı kabile olduğundan, bu güç kabile sınırlarını aşamazdı. Bir kabilenin siyasi deneyimi, diğerlerinden daha üstün değildi. Hicaz bölgesinde bulunan kabilelerin birçoğunun belli yerleşik yerleri yoktu. Savaşta yenilen başka yere göç ederdi. Bu yüzden yenenin, yenilenin yerini istila ederek genişleme ve büyüme olanağı bulunmuyordu. Araplardaki bu yapı, onların büyük devlet kurmasını da engellemiştir⁷.

Her kabilenin kendi yaşlılarından oluşan bir meclisi vardı. Bu meclisin başına aralarından seçtikleri kişiyi geçirirlerdi. Ancak bu kişinin otoritesi de sınırlıydı. Cahiliye Arapları riyasetle veraseti de kabul etmezlerdi⁸.

İslam öncesi dönemde Mekke'de yerleşik olan Kureyş Kabilesine bağlı boylar Mekke Site Devletini kurmuşlardı. Hz. Muhammed'in peygamberliğini ilan ettiği sırada bu site devletini, Kureyş'e bağlı boyların önderlerinden oluşan 10 kişilik bir kurul yönetiyordu.⁹ Söz konusu devletin birliği, siyasi ideallerden daha çok ticari çıkarlara dayanıyordu. Bu devlette merkezini Kabe'nin teşkil ettiği dini, siyasi ve ticari yapı birbirine bağlı ve iç içe idi. Bu dönemde din, siyaset ayrımı da yoktu.

M.S. 610 yılının Ramazan Ayında Yüce Allah, ilk vahyi Hz. Muhammed'e gönderdi ve kendisini elçi seçtiğini bildirdi. Üç yıl süren hazırlık aşamasından sonra¹⁰, Hz. Peygamber, önce

7 Belâzûrî, Ensabu'l-Eşraf, 5/100. Taberi, Tarih, 2/487. İbn Kesir, el-Bidaye, 6/318. Salim, Tarihu'd Devleti'l-Arabiyye, 2/18-39. Ali, Tarihu'l-Arab Kable'l-İslam, 1/370-371. Hamidullah, İlk İslam Devleti, 10.

8 Salim, Tarihu'd Devlet, 2/20. Watt, İslamic Political Thought, 20.

9 Hamidullah, İslam Peygamberi, 2/126.

10 Bu hazırlık sürecine, yani Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğunun bilincine varması sürecine Fetret dönemi diyoruz. İbn İshak, Siret, 3/126.

yakınlarından başlamak üzere¹¹ Mekkelileri İslam'a davet etti. Başlangıçta bu davetin siyasi bir iddiası yoktu. Onun çağrısına karşı çıkanlar, Peygamberin amacının siyasi olduğu kanaatini taşıyorlardı. Doğrusu davet siyasi değildi ama siyasi sonuçlarının olacağını karşı çıkanlar saptamakta gecikmediler. Bu nedenle, Kureyş ileri gelenleri, söz konusu çağrıyı ortadan kaldırmanın yollarını aramaya başladılar.

Kureyş liderleri, Hz. Muhammed'e çağrısından vazgeçmesi karşılığında siyasi ve ekonomik önerilerde bulundular. Hz. Muhammed, onların cazip tekliflerini reddetti¹². Bunun üzerine Kureyş önderleri, Peygambere ve onun yandaşlarına karşı sindirme, bezdirme ve tecrit gibi yöntemlere başvurdular. Bu durum karşısında Hz. Muhammed, peygamberlik görevini daha rahat yerine getirebileceği bir yer aramaya başladı. O, bu amaçla Taif'e gitti. Orada çok kötü karşılandı. Taif dönüşü umutsuzluğa bile kapıldı¹³. Bir süre sonra hac yapmak için Mekke'ye gelen Medineliler ile gizlice görüştü¹⁴. Bu görüşmelere devam edildi. Medineliler, Hz. Muhammed'i Medine'ye davet ettiler. O da bu daveti kabul etti¹⁵.

Hz. Muhammed, Mekke döneminde, getirdiği mesajın, Yahudi ve Hıristiyanlara da gelen mesajların devamı niteliğinde olduğunu bildiğinden, ehl-i kitapla ilişkileri sıcak tutmuş ve onları kendine yakın bulmuştu. Zaten kendisi siyasi iddiası olmayan, sadece Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna inananlardan oluşan bir din, topluluk kurmuştu. Doğrusu, daha

11 Şuara, 214-215. Hicr,94. Bkz. İbn Sa'd, Tabakat, 1/199-200.

12 İbn Hişam, Siret, 1/240-263. Taberi, Tarih, 2/218-220. İbn Hanbel, Müsned, 1/362.

13 İbn Sa'd, Tabakat 1/212.

14 İbn İshak, Siret, 2/84.

15 Buhari, Sahih, 4/252-260. İbn Sa'd, Tabakat, 1/224-237.

sonra Medine’de oluşan siyasi topluluğun çekirdeğini de bu dini grup oluşturmuştur.

M.S. 622 yılında Hz. Muhammed ve Onun Mekke’de oluşturduğu dinsel topluluğun büyük çoğunluğu Medine’ye¹⁶ hicret ettiler¹⁷. Medineliler misafirlerini büyük bir coşkuyla karşıladılar. Hz. Muhammed’i Hazreç ve Evs kabilelerine mensup insanların önemli bir kısmı Allah’ın elçisi olarak bağırklarına bastılar¹⁸.

Medine’nin siyasi, iktisadi ve sosyal yapısı Mekke’den çok farklıydı. Aslında bu farklılık, Hz. Peygamber için Medine’yi uygun duruma getirmişti. Medine’de Evs ve Hazreç kabileleri ve onların boyları ile üç büyük Yahudi kabilesi ve onların kolları bulunmaktaydı¹⁹. Mekke’nin aksine Medine’de bir site devleti de yoktu. Peygamber’e siyasi endişe ile direnecek bir yapının olmayışı, dini mesajın duyurulması açısından oldukça önemliydi. Zaten Medine’de yerleşik olan Evs ve Hazreç kabileleri birbirleri ile savaşıyorlardı. Aralarında en son savaş Buas Günü’nde olmuş, Evs azınlık olmasına karşın Yahudilerin de desteği ile Hazreç’i yenmişti²⁰.

Medine’nin siyasi ve sosyal bölünmüşlüğüne son vermek için Hz. Muhammed harekete geçti. Onun burada yaptığı ilk

16 Medine’nin adı Yesrib idi. Hicretten sonra Peygamber şehri anlamında “Medinetü’r-Resûl” olarak adlandırıldı.

17 Buhari, Sahih 4/252-260. İbn Sa’d, Tabakat, 1/224-237.

18 Kur’an, bu insanlara “Ensar” adını vermiştir. Bkz: Tevbe, 100 ve 117.

19 İbn Sa’d, Tabakat, 1/217-224. 2/28-77.

20 Esmâî, Tarihu’l-Arap, 99. İbn Hişam, Siret, 2/204-205. Buharî, Sahih, 3/156. 4/160. 5/58.

Taberi, Tarih, 2/267. İbn Kesir, el-Bidaye, 4/161-162. İbn Esir, el-Kâmil, 2/224.

siyasi eylem, Medine’de yaşayanları bir anayasa etrafında toplamak oldu²¹.

Dünyanın, bilinen bu ilk yazılı anayasası üç toplumsal tabana dayanıyordu.

1. Muhacir olarak isimlendirilen Mekke’deki dinsel topluluk,
2. Ensar olarak isimlendirilen Evs ve Hazreç kabileleri,
3. Yahudi Kabileleri; Ben Nadir, Beni Kureyza ve Beni Kaynuka.

Müslüman olmayan Yahudilerin de siyasi sisteme katılmaları ile

Hz. Muhammed yalnız Müslümanların değil, Yahudilerin de siyasi lideri olmuştu. Böylece Hz. Peygamberin oluşturduğu dini yapıdan, onun oluşturduğu siyasi düzen daha çok alana yayılmıştı. Artık peygamber olan Hz. Muhammed’de siyasi sürece dahil olmuştu. Böylece Hz. Peygamberin dinsel misyonu ile siyasi misyonu iç içe girdi.

Hz. Muhammed Medine’de kabileler konfederasyonuna dayalı bir yönetim modeli kurdu ve herkesten kabul edilen anayasanın gereklerine uymalarını istiyordu. O, bir devlet başkanı gibi hareket etmekten daha çok bir peygamber gibi davranıyordu. Onun asıl işi, peygamberlik görevini yerine getirmektir.

Hz. Muhammed (s.a.s.) Medine Müslüman devletinin başında 10 yıl bulundu. Devleti de mesajı bildirmede bir araç olarak kullandı. 10 yıl içinde Arap Yarımadası hem Müslüman oldu hem de bu devletin egemenliği altına girdi. Söz konusu

21 İbn Hişam, Siret, 2/147-150. Watt, Muhammed at Medina, 221-225.

yarımada iki milyon altı yüz bin km² olup, bugün bu topraklarda 7 tane devlet bulunmaktadır²².

Hz. Muhammed'in, bir insan olarak devlet kurması ve yönetmesi daha sonraki nesillerce çok farklı algılamalara sebep olmuştur.

M.S. 632 yılının sefer ayında Hz. Muhammed hastalandı²³. Onun hasta yattığı yaklaşık on beş gün içinde siyasi açıdan önemli gruplaşmalar oldu. Onun peygamberlik görevini kimsenin ele geçirmesine imkân yoktu. Ele geçirilebilecek makam ise devlet başkanlığı makamı idi. Bu hastalık esnasında, devletin başına kimin geçeceği konusunda hazırlık yapan en azından üç grubun oluştuğu tarih kitaplarının satır aralarında görülmektedir²⁴.

- a. Hilafet makamını, Haşimoğullarına kaptırmamak için bir araya gelen Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Ebu Ubeyde grubu.
- b. Peygamber, Haşimoğullarından olduğu için devlet başkanlığını onun mirası olarak gören ve bu mirasın da kendilerinin olduğunu kabul eden Hz. Ali ve Hz. Abbas grubu.
- c. Hz. Muhammed'i Medine'ye davet eden ve devletin belkemiğini oluşturan Ensar grubu.

M.S. 632 yılının haziran ayının bir pazartesi günü Hz. Muhammed öldü²⁵. Müslümanlar yalnız peygamberlerini de-

22 Ana Britannica, 2/213. Arap Yarımadasında bulunan devletler şunlardır: Suudi Arabistan, Bahreyn, Kuveyt, Umman, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri ve Birleşik Yemen Arap Cumhuriyeti

23 İbn Sa'd, Tabakat, 2/206-272. İbn Hişam, Siret, 4/301. Buharî, Sahih, 8/145. Müslim, Sahih, 2/1857. İbn Hanbel, Müsned, 6/96. Taberi, Tarih, 2/436-439.

24 İbn Sa'd, 3/182. Makrizî, en-Niza, 34. Taberi, Tarih 2/455.

25 İbn Sa'd, 2/266-272. İbn Hişam, Siret, 4/305-306. Taberi, Tarih, 2/442. Buharî, Sahih, 4/194. Şehristanî, el-Milel, 1/19.

ğil, aynı zamanda devlet başkanlarını da kaybetmişlerdi. Böylece Müslümanlarda ilk siyasi kriz de başladı.

Hz. Muhammed'in ölüm haberi duyulur duyulmaz Ensar, Medine Devletinin başına kendilerinden birini seçmek için Beni Saide Gölgeğinde toplandı. En güçlü aday ise Hazreç Kabilenin Reisi Sa'd b. Ubade idi²⁶. Ensar'ın halife seçmek için toplandığını haber alan Hz. Ebu Bekir, Ömer ve Ebu Ubeyde en kısa zamanda Beni Saide'ye geldiler. Onların gelişi ile devlet başkanlığı seçiminin doğrultusu değişti. Bu toplantıya katılan muhacirlerin ileri gelenlerinden Hz. Ebu Bekir, bir konuşma yaparak özetle şu delilleri ileri sürdü:

- a. Biz, sizden önce Müslüman olduk.
- b. Biz muhacirler peygamberin aşiretindeniz. Onun mirası, onun aşireti olan Kureyş'e kalmalıdır.
- c. Araplar, Kureyş'ten başkasının halifeliğini tanımazlar²⁷.

Beni Saide'de Hz. Ebu Bekir'in ileri sürdüğü gerekçeler İslam öncesi Arap kabilecilik zihniyetini yansıtıyordu. Görülüyor ki Hz. Ebu Bekir, dini olmayan, Arap geleneğini önceleyen siyasal ve sosyal deliller kullanmıştı²⁸.

Ensar arasındaki çekişmeyi de değerlendiren Hz. Ebu Bekir ve arkadaşları, Hz. Ebu Bekir'in halife olması konusunda Ensar'ın çoğunluğunun desteğini aldılar. Hz. Ebu Bekir, halife seçildi²⁹.

26 İbn Sa'd, Tabakat, 3/182. Taberî, Tarih, 2/455. İbn Esir, el-Kamil, 2/220. Naşîü'l-Ekber, Mesailü'l-İmam, 12.

27 İbn Kuteybe, Uyunu'l-Ahbar, 2/233-234. Minkarî, Vak'atu Siffin, 201.

28 Ya'kubî, Tarih, 2/102-103.

29 İbn Hişam, Siret, 4/308-312. İbn Sa'd, Tabakat, 3/186. İbn Kuteybe, el-Maarif, 74. Me'sudî, Murucu'z-Zeheb, 2/304. Buharî, Sahih, 4/194. İbn Hanbel, Müsned, 1/156. İbn Abdi Rabbihî, İkdu'l-Ferid, 4/258-260.

Beni Saide ile kurulan bu hilafet modeli, Arap siyasi kültürü doğrultusunda kurulmuş ve sonraki nesillerce İslamlaştırılmıştır³⁰. Aslında Beni Saide’de Hz. Ebu Bekir’in halife seçilmesi, Ensar arasında çıkabilecek siyasi sürtüşmeyi önlemiş ve Kureyş’in iki büyük kabilesi Beni Ümeyye ile Beni Haşim arasındakini de ertelemiştir.

Siyasi anlamda din istismarı ilk defa Beni Saide hadisesi ile başlamış ve gittikçe yoğunlaşmıştır. Bu nedenle, söz konusu hadise siyasi ve dini tarihte çok önemlidir. Hz. Muhammed’in aşiretinden olanın devletin başına geçmesi gerektiği yolundaki görüşü Kur’an’ın ilkeleri ile bağdaştırmaya imkân yoktu. Yapılması gereken, din için delil olabilecek başka kaynaklar bulmaktı. Başlangıçta biraz zorlanılsa da daha sonra bu kaynaklar da bulundu. Sünnet ve İcma kavramları söz konusu ihtiyaçtan doğdu ve dinde delil oldular. Beni Saide toplantısında devlet başkanlığını ele geçiren Kureyş Aristokrasisi, yönetmenin Kureyş kavmine ait bir hak olduğunu Hz. Peygambere dayandırılan haberlerle teyit ettirdiler³¹.

Kur’an’ın ortaya koyduğu dünya görüşüne göre; peygamberin aşiretinden olmanın kişiye bir ayrıcalık sağlaması söz konusu olamaz. Aşiretinden olmak bir yana, Peygamberin oğlu olmanın, kızı olmanın, amcası olmanın da bir imtiyazı yoktur.

İslam kardeşliği kan bağına değil, ortak değerleri benimseme temeline dayanır. Kavmiyetçilik, ırkçılık Kur’an’ın getirdiği dine çok yabancı şeylerdir³².

30 Taha Hüseyin, Fitne, 1/232. Abdurrazık, İslamiyet, 22.

31 Buhari, Sahih, 4/154. Müslim, Sahih, 2/1451-1452. İbn Hanbel, Müsned, 1/5-10, 2/243- 261, 3/129-183, 4/421. Eş’ari, Makalat, 1/41. Bakillani, et-Temhid, 182. Bağdadî, Usulu’l-Din, 275-276. Gazalî, İtikatta Orta Yol, 178. İbn Teymiyye, Minhac, 4/226. Taberi, Tarih, 2/444. İbn Kesir, el-Bidaye, 5/247. İbn Abdi Rabihi, İkdu’l-Ferid, 3/320.

32 Hucurat, 10 ve 13. Al-i İmran, 68, 139. Hûd, 45-46. Bakara, 124. İbn Hazm, el-Fasl, 4/152.

Müslüman devletinin başına getirilen Hz. Ebu Bekir'e "Halifetu'r-Rasûl" unvanı verildi³³. Devletin başına gelen kişiyi, peygamberin vekili olarak görmek önemli teolojik sorunlara yol açtı. Vekilini peygamberin tayin etmesi gerektiği tezinden hareketle, devletin başına Hz. Muhammed'in kimi tayin etmiş olabileceği yolunda teoriler geliştirildi. Tarih geriyeye doğru işleterek, peygamberin bizzat kendi vekilini seçtiği yolunda görüşler doğdu³⁴. Bunun sonucu olarak da siyaset dinselleştirildi. İslam dininde yönetici belirlemesinden daha önemli bir iş olmadığı ileri sürülerek, yöneticiyi de tıpkı peygamber gibi Allah'ın seçtiği görüşü doğdu. Artık devletin başına geçecek kişiyi belirlemek siyasi bir ihtiyaç olmaktan çıkıp, dinsel bir zorunluluk oldu³⁵.

Beni Saide'de Hilafet makamını Hz. Ebu Bekir ile ele geçiren Kureyş aristokrasisi devlet başkanlığı işini tehlikeye atmak için vasiyet sistemini devreye koydu. Bu dönemde Kureyş aristokrasisi İslam aristokrasisi oldu. Hz. Ebu Bekir, kendinden sonrası için Hz. Ömer'in halife olmasını vasiyet etti³⁶.

Hz. Ömer, 10 yılı aşkın bir süre devleti yönetti. Ülkenin sınırları çok genişledi. O, henüz nedenini tespit edemediğimiz bir terör eylemi sonucu yaralandı ve bu yaranın neticesinde öldü. Hz. Ömer de, aralarından birini halife seçmeleri için,

33 İbn Sa'd, Tabakat, 3/183. İbn Hanbel, Müsned, 1/10-11, 5/50,404.

34 İbn Sa'd, Tabakat, 2/215-263. İbn Hişam, Siret, 4/301-304. Taberî, Tarih, 2/436-439. İbn Kesir, el-Bidaye, 5/227. İbn Esir, el-Kamil, 2/217. Malati, et-Tenbih, 164. Buharî, Sahih, 8/145, 5/137. Müslim, Sahih, 2/1857. İbn Hanbel, Müsned, 6/96.

35 Kummî, Kitabu'l-Makalat, 16. Şehristânî, el-Milel, 1/278-324. Razi, Usulu'd-Din, 141. Hasanî, Ta'rifu's-Şia, 21. Tritton, İslam Kelamı, 23.

36 İbn Sa'd, Tabakat, 3/274. Taberî, Tarih, 2/621. İbn Esir, el-Kamil, 2/292. Suyuti, Tarihu'l-Hulefa, 77. Maverdi, Ahkamu's-Sultan, 111. Tirmizi, Sünen, 4/503. İbn Hanbel, 1/114-128.

Kureyş aristokratlarından altı kişiyi tayin etti³⁷. Bu altı kişinin içinde ne Ensar'dan ne de Kureyş'in dışından bir kişi vardı. Hz. Ömer'in bu tercihi, Müslümanları yönetmenin Kureyş'e ait bir hak olduğunu tescil ediyordu. Toplumun önemli ve büyük bir kesimi siyasetten uzaklaştırılmıştı.

Hz. Ömer'in şurası, M.S. 645 yılında (Hicretin 24. yılı) 70 yaşın üstündeki bir kişiyi, Hz. Osman'ı devletin başına getirdi. Yeni halifenin uygulamaları Müslüman halk tarafından beğenilmedi. Değişik vilayetlerde halk, halifenin görevden çekilmesi için gösteriler yaptı. Halife, halkın talebinin dikkate alınması gerektiği kanaatinde olmadığından, makamında kalmakta direndi. Çeşitli vilayetlerden isyancılar başkent Medine'ye geleerek Hz. Osman'ı görevden uzaklaştırmak için kuşattılar. Bu kuşatma elli gün sürdü. Kuşatmaya rağmen hilafetten ayrılmayı kabul etmeyen Hz. Osman M.S. 656 yılında (Hicretin 35. yılı) halifenin tebaası Müslüman asilerce öldürüldü³⁸. Hz. Osman'ın, yönettiği Müslümanlarca katledilmesinin gerisinde de Beni Saide'de kurulan siyasal sistem bulunmaktadır. Bu sistem Ensar'ı siyasetten dışlamış ve siyasetin Kureyş'in sorunu olduğunu zihinlere yerleştirmişti. Bu nedenle Medine halkının çoğunluğunu oluşturan Ensar, halifeye sahip çıkmamış, onların gözü önünde Müslümanların halifesi katledilmiştir.

Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Kureyş aristokratları birbirine düştüler. Bunlar, halifenin yönetiminden rahatsız olan halkın, gerek aktif ve gerekse pasif olarak direnmesi

37 İbn Sa'd, Tabakat, 3/338-339. Belâzuri, Ensab, 5/18. Taberi, Tarih, 3/293-294. İbn Esir, el-Kamil, 3/35. İbn Abdi Rabbihî, İkdü'l-Ferid, 4/274. Müslim, Sahih, 1/396.

38 Belâzuri, Ensab, 5/85-91. Taberi, Tarih, 3/438-443. İbn Sa'd, Tabakat, 3/31-79. İbn Esir, el-Kamil, 3/90-91. Me'sudî, Murûç, 2/355. İbn Kuteybe, el-Maarif, 85. Bakillanî, et- Temhid, 179-186.

sonucu devletin başından uzaklaştırılmasını doğru değerlendiremediler. Beni Ümeyye, Hz. Osman'ın öldürülmesinden, yeni halife seçilen Hz. Ali'yi sorumlu tuttu. Şam Eyaleti valisi Muaviye isyan ederek, Hz. Ali'nin hilafetten ayrılmasını istedi. Müslümanlar arasında önderliklerini Kureyş aristokratlarının yaptığı Cemel ve Siffin iç savaşları oldu. Beni Saide ile başlayan siyasi kriz derinleşti. Bu savaşlar sonucunda Vali Muaviye, Halife Hz. Ali'yi bertaraf ederek M.S. 661 yılında görünürde siyasi birliği sağladı³⁹.

Beni Saide ile başlayan ve gittikçe derinleşen siyasi krizin dinsel alana da taşınmış olması, dinsel düşünceyi de siyasallaştırdı. İtaat, biat, şura, ulu'l-Emr, kader, cihad gibi Kur'anî kavramlar, siyasi koşullar doğrultusunda yorumlandı ve siyasal terimlere dönüştürüldü.

Bir kısım Müslümanlar, Yüce Allah'ın yöneticiyi belirlediğini ileri sürerken, bazıları da yöneticinin uyması gereken kuralları Tanrı'nın belirlediğini iddia etmişlerdir. Aslında bu yanılgıların arkasında Beni Saide ile kurulan siyasal sistemin, dinsel alanı da ele geçirmesi yatmaktadır.

Hz. Muhammed'in devlet başkanlığı döneminde siyaset dinin kontrolünde idi. Ondan sonra ise din siyasetin kontrolüne girmiş ve henüz siyasetten kurtulamamıştır. Bana göre yakın bir gelecekte kurtulma şansı da yoktur.

Hz. Muhammed'in vefatı, Müslümanlar için Hz. Muhammed'e vahiy gelmesi kadar önemli olmuştur. Onun ölümü ile Müslüman tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Ümmetin istikameti bu yeni dönemde sarsılmıştır. Beni Saide ile kurulan

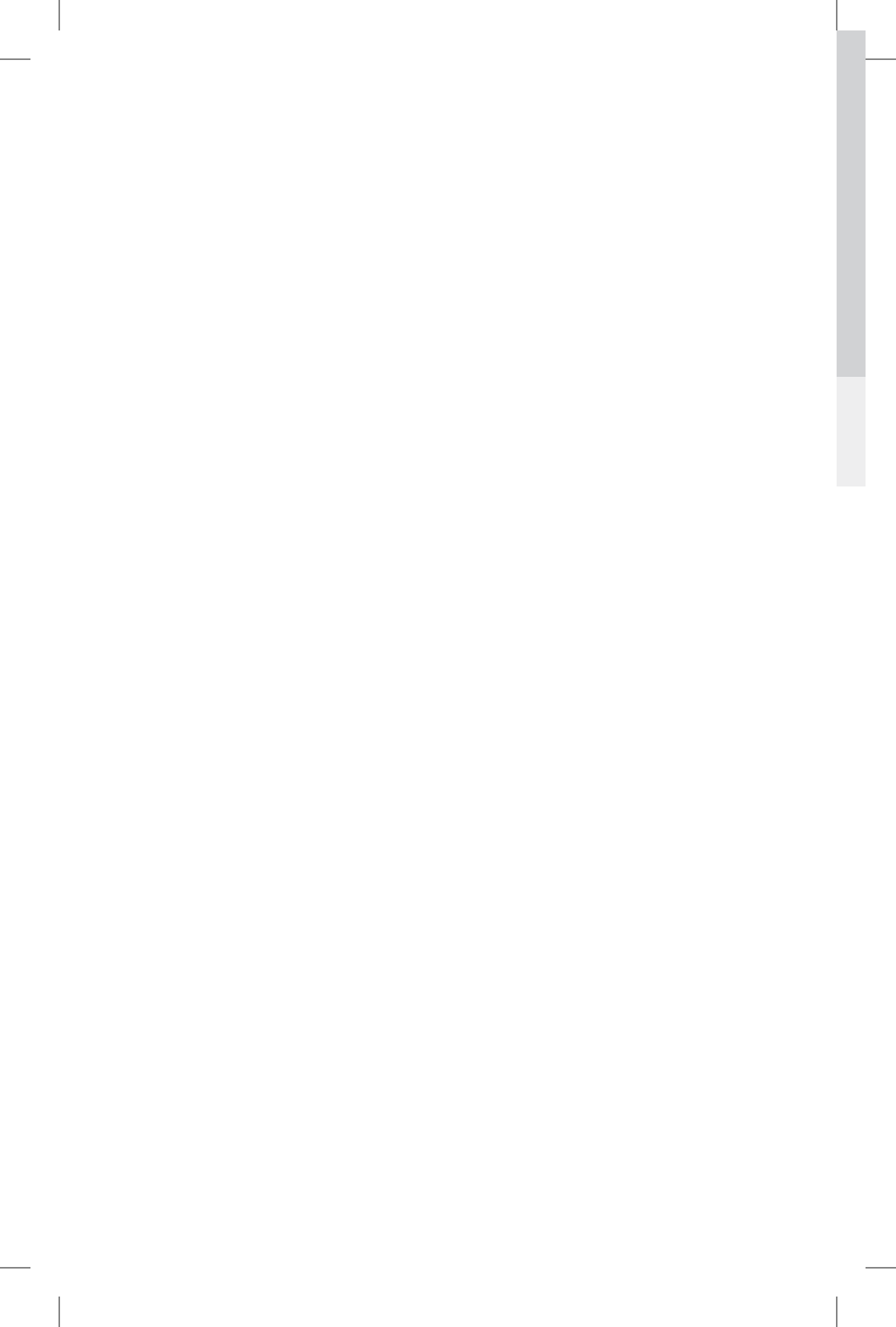
39 İbn Sa'd, Tabakat, 3/37. Taberi, Tarih, 4/111-116. Mes'udî, Murûc, 2/425. İbn Esir, el- Kamil, 3/203. İbn Abdi Rabbihi, Ikdu'l-Ferid, 4/87. Ya'kubi, Tarih, 2/192. Büyük İslam Tarihi, 2/21.

sistemin sorgulanmasını önlemek için, bu neslin en hayırlı nesil olduğu yolunda haberler üretilmiştir⁴⁰. Söz konusu altın nesil, Müslüman tarihinin bir parçası olacak yerde İslam Dini'nin bir parçası olmuştur.

İslam Dininin biricik kaynağı Kur'an-ı Kerim iken, daha sonra Sünnet, İcma, Kıyas gibi kaynaklar ilave edilerek, Kur'an kaynaklardan biri durumuna düşürülmüştür. Bu çok önemli teolojik bir sorundur. Söz konusu durum bilim çevrelerinde bile sorgulanmamaktadır. İlk nesillerin Kur'an'a muhataplığının sonraki nesillerin önüne geçirilmesinin de teolojik bir tutarlılığı yoktur. Kur'an'a göre, Hz. Muhammed'in sorumluluğu bile Kur'an'ı insanlara bildirmekten ibarettir⁴¹. Kısaca Hz. Muhammed'in vefatı ile başlayan siyasal kriz, tarihsel süreçte çözüme kavuşturulamamış ve Müslümanlar henüz peygambersiz hayata intibak edememişlerdir.

40 Buhari, Sahih, 4/188-189. Tirmizi, Sünen, 4/503. İbn Hanbel, Müsned, 4/283.

41 Nahl, 35. Nur, 54. Ankebut, 18. Yasin, 17. Şura, 6, 48. Tegabun, 12 ... gibi



PEYGAMBERİMİZ HZ. ALİ'Yİ HALİFE SEÇMİŞ MİDİR? GADİR-İ HUM OLAYI NEDİR?¹



Hasan Onat

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mezhepler Tarihi
Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi (1957-2020)

Şii kaynaklara dayalı olarak aktarıyorum bu bilgiyi: Peygamberimiz Veda haccı dönüşü Mekke ve Medine arasındaki Cuffe yakınlarında Gadir-i Hum denilen yerde kervanı durdurur ve o esnada Maide suresinin 67. ayeti nazil olmuştur:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ
رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

Ey Elçi! Rabbinden sana ne indirildiyse onu tebliğ et. Tebliğ etmezsen vazifeni yapmış olmazsın. Allah, seni insanlardan korur. Allah, kâfirler topluluğunu yola getirmez.

(Maide 5/67)

Kuleynî'nin el-Kâfi'sini merkeze alarak söylüyorum, Şii kaynaklar der ki: Hz. Peygamber bu ayet üzerine orada Ali'nin velayetini/imametini ilan etti. Şii kaynakların iddiasına göre Hz. Peygamber aşağıda aktardığım cümleyi kurarak Hz. Ali'yi imam tayin etmiş oldu.

1 Bu yazı, hocamızın şu söyleşisinin kitap diline uyarlanmış halidir: <https://youtu.be/zHDstZymGfA>

مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ²

Ben kimin mevlası/dostu isem Ali de onun mevlası/dostudur.

Hatta bu, Ebu Bekir ve Ömer de kervandaydı, Ali'yi tebrik ettiler şeklinde devamı da olan bir rivayettir. Ama özetle rivayet budur.

Olayın üzerine gittiğimde ve araştırdığımda ortaya şöyle bir gerçek çıktı; evet, Veda haccı esnasında Gadir-i Hum ya da başka bir yerde Hz. Peygamber küçük bir grubun Ali hakkındaki şikayetlerine cevap vermiştir. Burada “*Ben kimin mevlası/dostu isem Ali de onun mevlası/dostudur.*” ifadesini de kullanmış olabilir. Fakat, dikkat edin, Hz. Ali hakkındaki şikayetlere cevap vermiştir. Şikayetler ne ile ilgili? Hz. Ali ilginç bir insan, lafını esirgemeyen biri ve zaman zaman da çok kırıncı davranabiliyor. Kuvvetle muhtemel, Veda haccına Yemen üzerinden geliyor ve heyette bol miktarda kumaş var. Bir ara Hz. Ali uzaklaşınca oradaki insanlar *hacca gidiyoruz* diye o kumaşlardan kendilerine elbise yapıyorlar. Hz. Ali de durumu fark edince bu insanlara bağırıp çağırıyor, kızıyor. O insanlar da bunu Hz. Peygambere şikâyet ediyorlar. Yani Gadir-i Hum denilen yerdeki olayın Maide suresi 5/67. ayetle ilgisi olmadığı gibi, mahiyeti de Hz. Ali hakkındaki şikayetlere cevap niteliği taşımaktadır. Ama Şii kaynaklar der ki, bu olayın üzerine Maide suresinin başlarındaki *dinin tamamlandı*ği ifadesini içeren ayet inmiştir. Maide suresi 5/3. ayet olan bu ayeti söz konusu olayla irtibatlandırıyorlar. Şahsi kanaatim bu olayın daha sonra Hz. Ali'nin imametini temellendirmek bağlamında yorumlandığı doğrutusundadır.

2 el-Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb (ö.329/941), *el-Furû' u'l-Kâfi* (nşr. Ali Ekber el-Ğıfârî), I-VIII, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Tahran 1388H, VIII, 27.

Bir cümle kurayım: Önce inanırsanız her şeyi ispatlayabilirsiniz. Şii düşünce önce Hz. Ali'nin nas ve tayinle imam olduğu meselesini iman meselesine dönüştürmüş, daha sonra da bunu temellendirmek için tarihi vakıyalardan delil bulmaya çalışmıştır.

Buradan hareketle şunu söyleyelim ki Şii dünyadaki tarih anlayışı da Sünni dünyadaki tarih anlayışı da problemlidir. Sadece Hz. Peygamberin vefatı ve ondan sonraki dört halife dönemiyle alakalı birbirinden farklı dört tarih telakkisi inşa edilmiştir. Bu, günümüzde Müslümanların niye uzlaşamadıklarını anlamamıza da imkân sağlar:

1. Şia'nın tarih telakkisi:

Hız. Ebubekir ve Ömer'in hilafetini kabul etmezler, onları gasıp olarak görürler. Hilafetin direkt Hz. Ali'nin hakkı olduğunu söylerler.

2. Harici tarih telakkisi:

Hız. Ebubekir ve Ömer dönemini ideal dönem olarak kabul ederler, Osman ve Ali'yi tekfir ederler.

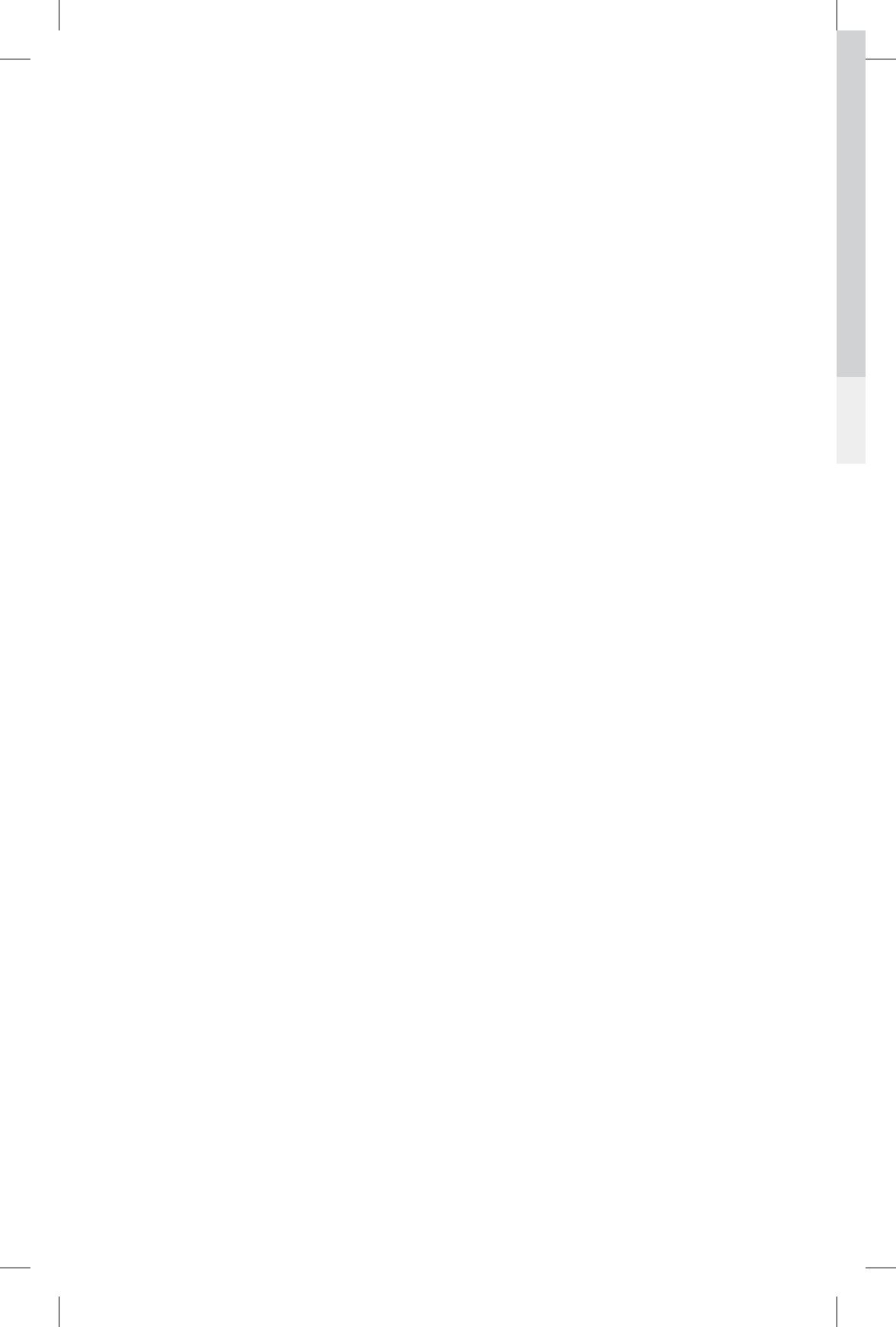
3. Sünni tarih telakkisi:

Dört halife dönemini idealize eder ve İslam'ı onun üzerinden anlamaya çalışır, bu da problemlidir.

4. Zeydi tarih telakkisi:

Şia ile ehli-sünnet arasındadır. Hız. Ebubekir, Ömer ve Osman'ın hilafetlerinin efdal-mefdul tartışmasında mefdul yani daha az faziletli olmalarına rağmen caiz olacağını söylerler.

Nitekim, Müslümanların geçmişin ipoteğinden kurtulabilmesi için tarihi doğru anlamaları gerekir. Geçmişten bize gelen her bilgi doğru bilgi değildir.



İSLAM'A GÖRE YAHUDİ VE HRİSTİYANLARDAN DA CENNETE GİDENLER OLABİLİR Mİ?¹



Süleyman Ateş

Prof. Dr., 12. Diyanet İşleri Başkanı

Kur'an'ı Kerim dinin özünü getirmiştir. Bütün peygamberler birbirlerinin destekçisidirler. Köstekçisi değildir. Hz. Peygamber'e de bir dizi peygamberin ismi zikredildikten sonra Enam Suresi 6/90. ayette şöyle buyrulmaktadır:

أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ

“İşte onlar, Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir.

Onların yoluna uy...”

Bütün peygamberler cennete giden yolu göstermişlerdir. Yani o yolun asfaltını dökmüşlerdir. Birbirlerinin defterlerini dürmek için değil birbirlerini desteklemek için gelmişlerdir. Çünkü onların hepsi Allah'ın elçileridir. Bakara Suresi 2/285. ayette ise şöyle buyrulmaktadır:

لَا نَفَرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ

“..O'nun elçileri arasında hiçbir ayrım yapmayız...”

1 Bu yazı, hocamızın şu mülakatının kitap diline uyarlanmış halidir: <https://youtu.be/8yVkrNdeRds>

Hız. İsa, Hız. Musa ve daha önceki peygamberlerin getirdiği dinin özündeki iman esaslarına bağlı olduktan sonra kisinin cennete girmesine şeriatın değişmiş olması engel değildir. Kur'an'ı Kerim'de şöyle buyrulmaktadır;

إِنَّ الدِّينَ أَمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ
وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“şu bir gerçeğ ki, iman edenlerden, Yahudilerden, Hristiyanlardan, Sabilerden Allah'a ve ahiret gününe inanıp barışa ve hayra yönelik iş yapanların, Rableri katında kendilerine has ödülleri olacaktır. Onlar için korku yoktur, onlar tasalanmayacaklardır.” (Bakara Suresi 2/62).

Aynı mesajlar Maide 5/69. ayette de vardır. Elbette Hız. Muhammed'e düşman olanlar cennete giremez. Ama şayet düşman değilse yani kendi dininde kalmış ve kendi dinine göre hareket ediyorsa hatta peygamberliğin imkanını kabul ediyorsa niçin cennete gitmesin? Cennet kimsenin tekeline değildir. Bir ayet-i kerimede daha şöyle buyrulmaktadır:

لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ

“Bu cennet meselesi sizin kuruntularınıza göre olmaz, kitap ehlinin kuruntularına göre de olmaz. [iddia ile olacak bir iş değildir.]”

مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا
“...her kim kötülük yaparsa onun cezasını görür Allah'tan başka da kendisini kurtaracak kimse olmaz.”

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ

“...Kadın erkek her kim inanarak güzel işler yaparsa onlar da cennete gireceklerdir.”

فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَبِيرًا

“...Onlara kıl kadar haksızlık yapılmayacaktır.”

(Nisa Suresi 4/123-124)

Ayetlerden de görüldüğü üzere cennet kimsenin tekelinde değildir.

Nitekim Hristiyanlar da kendilerinden başkasına cenneti bırakmazlar. Yahudilerin de öyledir. Onlara göre cennet kendilerinin tekellerindedir. Kur’an, bu iddiada bulunan kimselelere diyor ki:

وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً

Bize ateş sayılı günler dokunacak. (Bakara 2/80)

[“Biz bu ateşten kurtulacağız, cehenneme gitsek bile kurtulacağız ama bize bizden başkaları hep cehenneme gidecek.” diyorlar.]

Kur’an ise diyor ki:

قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

De ki: “Allah’tan (bu hususta) bir söz mü aldınız? Şayet öyle ise Allah verdiği sözden dönmez. Yoksa Allah hakkında bilmediğiniz bir şey mi söylüyorsunuz?” (Bakara 2/80)

Evet Kur’an’ın hükmü böyledir, Kur’an genel prensibi getirmiştir.

Dünyanın neresinde olursa olsun, Allah'a şirksiz olarak inanan, ahirete inanan ve bu inancı gereği olarak da güzel işler yapan herkes cennete gidecektir. Allah, kullarını yakmak için yaratmamıştır. Bir hadis-i şerifte:

Peygamberin huzuruna birtakım esirler getirilir. Bu esirler içerisinde bir kadın, çocuğunu kaybetmiş, arıyor. Neticede buluyor, hemen göğsüne basıyor, emziriyor. Peygamberimiz ashabına diyor ki:

“Bu kadın kendi elinde iken, kendi isteğiyle götürüp çocuğunu ateşe atar mı?”

“Atmaz ya Resulallah”, diyorlar.

“Allah’ın merhameti bu kadının çocuğuna merhametinden daha fazladır”² diyor...

2 Buhâri, Edeb, 18

REGL DÖNEMİNDEKİ KADINLAR, NAMAZ, ORUÇ, TAVAF GİBİ İBADETLERİ YAPABİLİR Mİ? İSLAM'DA REGL DÖNEMİNDEKİ KADINA YASAK OLAN NEDİR?¹



Bayraktar Bayraklı

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi (E.) Öğretim Üyesi

Yanlışların, hurafelerin karıştığı önemli konulardan biri de, kadının ay hâli durumudur.

a) Aybaşı cünüplük müdür?

İlmihallerde ve fıkhıta bu konu şu şekilde anlatılmaktadır: Öncelikle aybaşı olayını cünüplük olarak görmüşlerdir. Cünüp olması nedeniyle oruç tutması, namaz kılması, Kur'ân okuması, Kâbe'yi tavaf etmesi kadına yasaklanmıştır. Bu konuda Hz. Peygamber'den hadis de nakletmektedirler (Buhari, Hayız, 20; Müslim, Hayız, 69).

Hâlbuki kadının ay hâli “cünüplük” değildir. Bakara sûresinin 222. âyetinde geçtiği gibi, bir “eza”dır; “eza”nın anlamı da “hastalık” ve “kirlilik”tir. Çünkü kadın için “cünüplük”, cinsel ilişki neticesinde oluşur. Öyle olsaydı, Yüce Allah Nisa 43'te “cünüp” kelimesini kullandığı gibi, Bakara 222'de de

1 Bu makale şu eserden alınmıştır: Bayraklı, Bayraktar, Kur'an'sız Müslümanlık, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015, s. 294-301.

kullanırdı. Yüce Allah'ın söylemediğini âyete söyletmek doğru mudur? Biz onun ancak hastalık ve kirlilik olduğunu söyleyebiliriz. Biz, âyeti kabul etmeliyiz; kendi isteklerimizi âyete kabul ettirmemeliyiz.

b) Kur'ân okunmaz mı?

Fıkıh ve ilmihallerde yer alan başka bir yasak da “Kur'ân okunmaması”dır. Aybaşı halini cünüplük olarak görenler, fetvasını bu şekilde verenler, doğal olarak cünüp olan bir insanın Kur'ân okuyamayacağı hükmüne varmaktadır. Hâlbuki “aybaşı hali” cünüplük değildir.

Diğer taraftan Vâkıa sûresinin 79. âyetini abdestsiz Kur'ân'ın ellenemeyeceğine delil getirenler, kadının aybaşı halinde abdestsiz olduğu için Kur'ân'a dokunamayacağı ve okuyamayacağı hükmünü çıkarmaktadırlar. Vakıâ sûresinin 79. âyeti abdestin ve namazın farzietinden çok önce inmiştir. Hicretten takriben bir yıl önce abdest âyeti, yani Maide sûresinin 6. âyeti gelmiştir. Yıllar önce gelen Vâkıa sûresindeki bu âyeti abdest ile nasıl buluşturuyorlar? Vâkıa 79. âyetteki “dokunma” kelimesine “iletişim kurma” manasını vermemiz gerekiyor. “Kur'ân'la ancak temiz olanlar iletişim kurar” dememiz gerekiyor. O zaman, “namaz abdesti olmadan Kur'ân ele alınamaz” hükmünü kimse veremez. Zaten Vakıa 79. âyette emir yoktur, yani “dokunmayın”, “dokunmayınız” diye bir yasaklama emri yoktur. “Kur'ân'a ancak temizler dokunur” şeklinde mana vermek gerekiyor. Oradaki “dokunma” kelimesine iletişim manası verince âyetin tamamı şu şekilde tercüme edilebilir: “Kur'ân'la ancak temiz olanlar iletişim kurarlar.” Demek ki, kadının aybaşı halinde Kur'ân'a dokunup okumasında hiçbir sakınca yoktur. Namaz abdesti, sadece namaz kılmak için şarttır. Maide sûresinin

6. âyeti buna delildir. Yüce Allah “Kur’ân okuyacağınız zaman abdest alınız” demediğine göre, Kur’ân’a bunu nasıl kabul ettirebiliriz? Hucurat 16. âyette olduğu gibi, biz Allah’a din öğretmeye mi kalkıyoruz? Namaz kılmak için abdesti şart koşan Allah, Kur’ân okumak için şart koşamaz mıydı?

c) Oruç Tutabilir mi?

Yüce Allah Bakara sûresinin 222. âyetinde, kadının aybaşı halinde “oruç tutamaz” diye bir emir vermemiştir. Ancak “aybaşı” bir hastalık hâli olması nedeniyle, Bakara sûresinin 184. âyetinde yer alan “hasta olanın orucunu kazaya bırakabileceği” konusu ile birleştirilebilir. Bakara 184’teki hüküm aynen aybaşı olan kadın için de geçerlidir. Bazı kadınlar aybaşı halinde kendilerini hasta hissediyorlarsa oruçlarını kazaya bırakma ruh-satına sahiptirler. Ama kendini hasta hissetmeyenler, oruçlarını tutabilirler. Kendini hasta hissetmeyen kadın oruç tutarsa, Yüce Allah ona “niçin aybaşı iken bana ibadet yaptın” der mi? Böyle diyeceğini kim, nasıl ispat eder? Kendi elinde olmayan bir kanama nedeniyle sen oruç “tutamazsın” hükmünü Allah dışında kim verebilir? Oruçlu bir insanın herhangi bir yerinin kanaması orucu bozmayacağından, elinde olmayan bir kanama nedeniyle de bozulmayacaktır. Önemli olan, kendini hasta hissedip hissetmemesidir. Aybaşı kanı cünüplük olmadığına göre, kendini hasta hissetmeyenin oruç tutmasında bir sakınca yoktur.

d) Kâbe’yi Tavaf Edebilir mi?

Aybaşı halindeki kadının camiye girmemesi, Kâbe’yi tavaf edememesinin sebebi, o hal ile hallenmesinden dolayı değildir; eski çağlarda kadının kanı elbiselerine bulaştığı, kanı önleyecek

pet veya tampon kullanma imkânı olmadığı nedeniyledir. Şimdilerde kadın tampon ve pet kullanarak voleybol, tenis oynamakta, güreş tutmakta, koşu yapmaktadır. Neden Kâbe'yi tavaf edemesin? Önemli olan, kanın elbisesine bulaşıp kirlilik yapmaması, dışarıdan görünmemesidir.

e) Aybaşı durumunda kadına yasak olan nedir?

Bu soruyu Bakara sûresinin 222. âyetine sorup cevabını alacağız.

“Sana kadınların ay halleri hakkında soruyorlar. De ki: O bir eziyettir/hastalıktır. Âdet halinde kadınlardan uzak durunuz ve temizleninceye kadar onlara yaklaşmayınız, temizlendiklerinde ise Allah'ın size emrettiği şekilde onlara yaklaşınız. Doğrusu Allah tövbe edenleri ve temizlenenleri sever.”

Görüldüğü gibi, aybaşı olan kadının kocasına ait hüküm, onunla cinsel ilişkide bulunmamasıdır. Cinselliğin dışında hiçbir yasak koymamaktadır. Bu yasağın, kadının doğrudan kendisine değil de kocasına ait olduğu, ifade tarzından anlaşılmaktadır.

Şimdi şu soruyu rahatlıkla sorabiliriz: Cinsel ilişkiyi yasaklayan Yüce Allah, Kur'ân okumayı, Kâbe'yi tavaf etmeyi, oruç tutmayı, namaz kılmayı yasaklayamaz mıydı? Yüce Allah eksik bir hüküm mü koydu? Yüce Allah eksik hüküm koymayacağına göre, ilmihallerde, fıkhıta ve Bakara sûresinin 222. âyetinin tefsirinde anlatılan, sıralanan yasaklar beşerî kaynaklıdır. Bu noktada şu soruyu sorabiliriz: Cinsel ilişkinin dışında Kur'ân'da bir yasak olmadığı halde bunlar nereden gelmektedir? Soruyu cevaplandırmak için Zerdüştilerin kutsal metni olan Avesta'ya gitmemiz gerekiyor. Orada şu metinleri buluyoruz:

“Ey maddi dünyanın yaratıcısı, sen kutsal biri! Eğer bir Mazda tapıcısının evinde beyazlara sahip ya da aybaşı döneminde olan bir kadın varsa, Mazda tapıcıları ne yapsınlar?”

Ahura Mazda cevap verdi: Oradaki ateş odunlarına giden yolu hem bitki hem de ağaçlardan temizlesinler; yere kuru toz serp-sinler ve kadının bakışları ateşe değmesin diye evin yarısını ya da üçte birini ya da dörtte birini ya da beşte birini izole etsinler.

Ey maddi dünyanın yaratıcısı, sen kutsal biri! Ateşten ne kadar uzak olsun? Sudan ne kadar uzak olsun? Kutsanmış Baresma destelerinden ne kadar uzak olsun? İmanlılardan ne kadar uzak olsun?

Ahura Mazda cevap verdi: Ateşten onbeş adım, sudan onbeş adım, kutsanmış Baresma destelerinden onbeş adım, imanlılardan üç adım uzak olsun.”

Bu şekilde başlayıp devam eden Avesta metninden özet olarak şunları çıkartıyoruz: Aybaşı olan kadına yemek getiren kişi ondan üç adım uzakta kalacak. Yemeğini pirinç, kurşun kaplarda getirecek. Bir çocuk, aybaşı olan kadına dokunursa, önce ellerini sonra vücudunu yıkayacaklar. Ay hali geçinceye kadar kadın, sakatlara ayrılan yerde oturacaktır. Aybaşı olan kadına yaklaşıp kırbaç cezası verilecektir.

Ardavirafname'nin 72. bölümünde şu içerik yer almaktadır:

“Aybaşı dönemlerinde kendilerini korumayan; suya, ateşe, Sifendarmuz'a, toprağa, Hordad'a ve Mordod'a saygısızlık yapan; temiz olmadıkları bu günlerde göklere, güneşe ve aya bakan; büyükbaş hayvanları ve koyunları bu pis kanları ile inciten, temiz erkekleri kirleten günahkâr kadınların ruhları öteki dünyada kendi aybaşı kanlarını içecektir.”

Kitabı Mukaddes'in Levililer kitabının 15. babının 19-32. âyetleri arasında şu içerik yer almaktadır:

“Kan akıntısı olan kadın yedi gün murdardır. Ona her dokunan akşama kadar murdar olacaktır. Yattığı oturduğu, her şey murdar olacaktır. Aybaşı günlerinin dışında kanaması olan kadın, aybaşı günleri gibi murdar olacaktır.”

Diğer taraftan aynı kitabın 18. babının 19. âyetinde şu ifade yer almaktadır:

“Âdet murdarlığında iken, çıplaklığını açmak için bir kadına yaklaşmayacaksın.”

Bu ifade Bakara 222'de de yer almaktadır. Âyetteki “yaklaşmama”, “cinsel ilişkide bulunmamak”tır.

Kur'an'da “aybaşı dönemi”, bir takvim olarak kullanılmaktadır. Bakara sûresinin 228. âyetinde, boşanmış bir kadının üç hayz veya temizlik dönemi iddet bekleyeceği gündeme getirilmekte; aybaşından kesilmiş veya henüz aybaşı olmamış kadının üç ay iddet bekleyeceği ifade edilmektedir (Talak, 4). Görüldüğü gibi “aybaşı” kavramı, iddet bekleme konusunda bir ölçüt, bir takvim niteliğindedir.

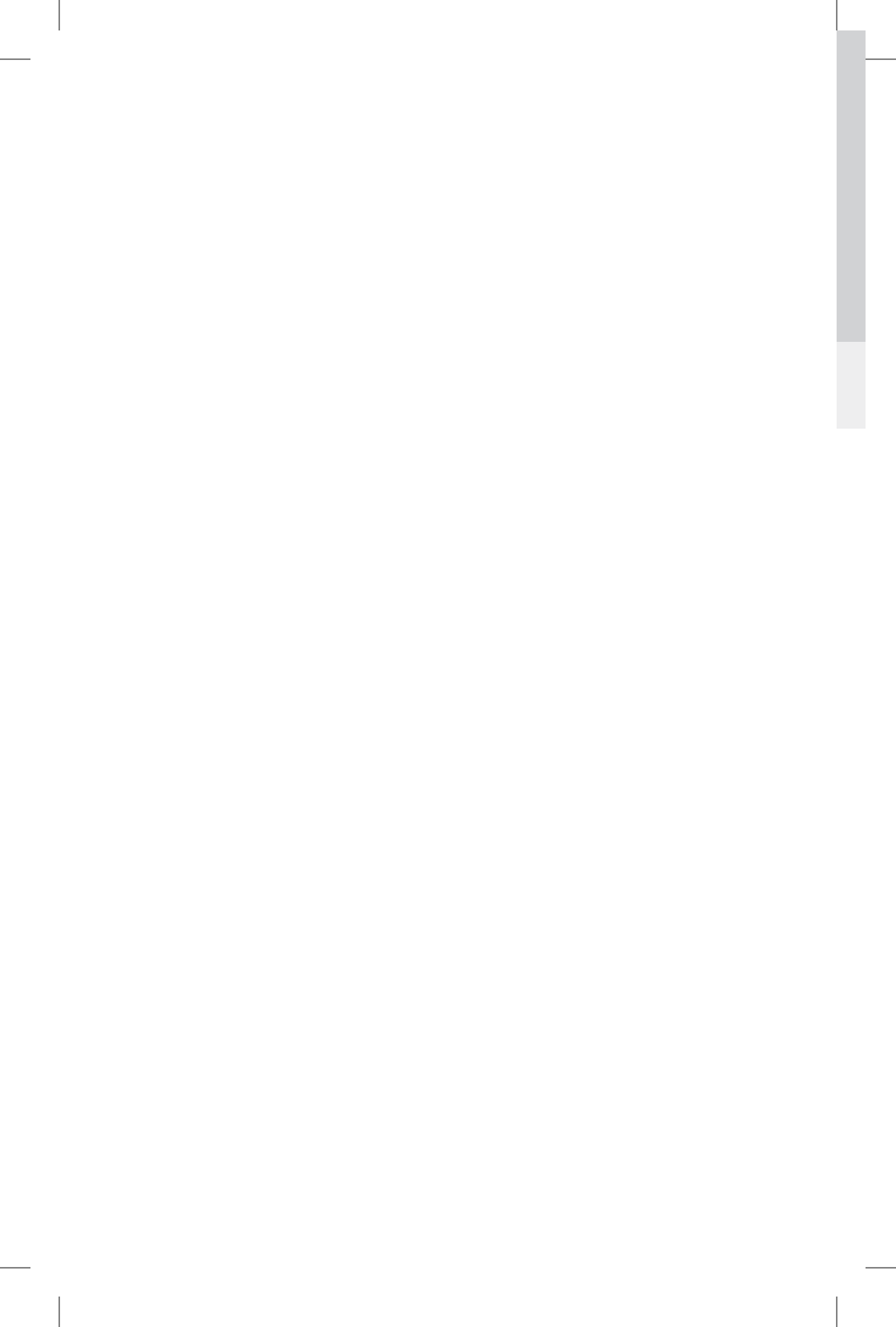
Aybaşı halinde kadının murdar olduğu, cinsel ilişkinin dışında başka bazı şeyler de yapamayacağı konusu Kur'an'dan gelmemektedir. O zaman neden Müslümanlar, kadın için fazladan yasaklar koymuşlardır? Elbisesi kan ile lekelenmiş olan kadın, doğal olarak dışarı çıkmayacaktır ama kanını kontrol altına alan da dışarı çıkacaktır, gerektiğinde Kur'an'ını okuyacak, ibadetini de yapacaktır.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: Zerdüşterin kutsal kitapları olan Avesta ve Ardavirafname'den gelenler ile Kitab-ı

Mukaddes'ten gelenler İslam kültürüne girmiş, ilmihal ve fikhımızı şekillendirmiş, mezhepler arasında tartışmalara neden olmuştur. İlahî fıkıh olan Kur'ân ise o halde olan kadına sadece cinsel ilişkiyi yasaklayarak bütün bu hurafe ve yanlış kaynakların hükümlerini dışarıda bırakmıştır

Yüce Allah, aybaşı konusunda hükmünü koymuş ve bunun cinsel ilişki yasağı olduğunu söylemiştir. Aybaşının bir hastalık ve kirlenme olduğunu söylediği halde, bir cünüplük olduğunu söylememiştir.

Hz. Peygamber, Bakara sûresinin 222. âyetine din açısından ilave yapar mı? Müslümanlar bu âyeti eksik mi buluyorlar da daha fazla yasaklar koyuyorlar?



KUR'AN'DA DAĞLARIN ANLATIMI VE MODERN BİLİMİN VERİLERİ



Caner Taslaman

Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

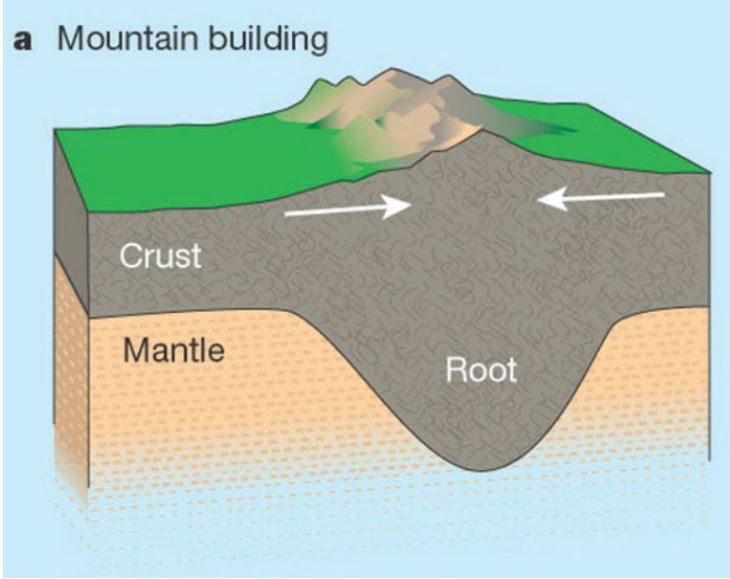
Dünyadaki karaların dörtte birine yakını dağlarla kaplıdır. Bu önemli dünya yapısına birçok Kur'an ayetinde atıflar vardır. Bu geçişlerin birçoğunda bahsedilen hususlar modern bilimin verileri açısından tartışılacak bir konuyla ilgili değildir. Örneğin 2-Bakara Suresi 260. ayette kuşların dağa bırakılmasından, 7-Araf Suresi 74. ayette dağlarda evlerin yapımından, 17-İsra suresi 37. ayette kibirlilerin boyunun dağlara erişemeyeceğinden bahsedilirken bu hususlarda modern bilimin verileri açısından ele alınması gerekli bir husus bulunmamaktadır.

Bunun yanında modern bilimin verileri açısından dikkate değer bulduğum dört hususu aşağıda ele alacağım: Bunlar;

1-Dağların kökleri, 2-Dağların hareketinin bulutlara benzetilmesi, 3-Dağların dünyanın sonunda formunu kaybetmesi ve 4-Gökyüzünün direksiz yükseltilmesiyle ilgilidir. Beşinci olarak ise yakın dönemde tartışmaya sebep olmuş, dağlar hakkında geçtiği düşünülen ve Kur'an'da 8 kez geçen "ravasi" kelimesini değerlendireceğim. İlk iki başlıkta dikkat çekilen hususlar da "ravasi" (sabitleyiciler) ifadesinin geçtiği ayetlerin anlaşılması açısından önemlidir. Bu kelimeyle beraber, "dağların depremleri

engellediği” şeklinde bir iddianın Kur’an’da olup olmadığını, ayrıca modern bilimin verileri açısından yeryüzünde sabitliğe, dengeye katkısı olan unsurları ve dağların bunda bir rolü olup olmadığını inceleyeceğim.

1-Dağların Kökleri



Resim 1: Dağların Kökleri¹

Kur’an’da; dünyamızdaki dağlar, denizler, rüzgarlar, bulutlar, yağmurlar gibi olgulara birçok atıf vardır. Etrafımızda sürekli varlıklarını gözlemlediğimiz bu olgular üzerine düşünmenin ve ibret almanın gerekliliği tüm Kur’an’a yayılmış bir mesajdır. Kur’an’da bu olgulara dikkat çekilirken, bazen öyle tarifler veya benzetmeler yapılmaktadır ki, bunlar dikkatle incelendiğinde, bunların Hz. Muhammed’in dönemindeki bilgi

1 <https://www.nature.com/articles/417911a>

seviyesiyle söylenmesinin beklenemeyeceği görülür. Bunlardan bir tanesi dağlarla ilgili şu benzetmedir:

“Yeryüzünü bir döşek yapmadık mı? Dağları da birer kazık?” (78-Nebe Suresi 6-7)

Dağların “evtaden” ifadesiyle kazıklara benzetilmesindeki inceliği, yakın dönemdeki jeoloji (yerbilim) alanında yapılan çalışmalar sayesinde anlayabildik. Dağlar, yeryüzünün üzerinde, yükseklikleriyle ihtişamlı bir görüntüye sahiptirler. Oysa dağların, yerin üzerindeki yüksekliklerinden çok daha yüksek uzunlukta kökleri bulunmaktadır. Karada dağlar olduğu gibi denizlerde de dağlar vardır ve onların da kökleri mevcuttur. 3 km yüksekliğindeki bir dağın 15 km’ye varan kökü bulunabilmektedir. Kur’an’ın dağlar ve kazıklar arasında kurduğu benzetmenin inceliği tam da bu noktada açığa çıkmaktadır. Hz. Muhammed’in döneminde bilinmeyen bu benzerlik, bundan birkaç yüzyıl önce bile bilinmiyordu. Arapçada “evtaden” kelimesi, çadırları ayakta tutan “kazıklar” için kullanılmaktadır ve bunların fonksiyonlarını yerine getirebilmeleri için toprağın altında köklerinin bulunması gereklidir. Kazıkların ilk bakışta köklerini görmesek de, toprağın altındaki kökleri fonksiyonlarını icra etmektedir. Aynı şekilde dağlara baktığımızda köklerini görmesek de, kazıklarda olduğu gibi kökleri mevcuttur. Dağların yeryüzünün üzerindeki sıradan bir çıkıntı olarak algılandığı bir dönemde, dağların görünmeyen köküne işaret eden Kur’an’ın bu benzetmesi çok yerindedir.²

Dağların bu kökleri, üzerinde yaşadığımız litosfer tabakası, kendisinden daha yoğun olan altındaki astenosfer tabakası üzerinde yüzerken “izostatik denge”nin (isostatic equilibrium)

2 Caner Taslamam, **Neden Müslümanım?**, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2022, s. 79-80.

sağlanmasında rol oynamaktadır. Bu husus, beşinci maddede dikkat çekilecek yeryüzündeki “dengeler” konusu açısından da önemlidir.

2-Dağların Hareketinin Bulutlara Benzetilmesi

Burada ele alacağım ayetten önceki ayette ahiret sürecinin başlangıcından bahsedildiği ve sonraki ayetlerde de ahiret süreciyle ilgili anlatımlar olduğu için bu ayetin, dünyanın sonundaki dağların durumundan bahsettiğini düşünen tefsirciler olmuştur. Buna karşı (benim de katıldığım) bazı tefsirciler ise bu ayetin dağların şu andaki durumundan bahsettiği kanaatindedirler. Özellikle ayetteki “**Dağları görürsün de onların durduğunu sanırsın**” ifadesini bu yaklaşımlarına delil olarak göstermektedirler.³ Kur’an’da, bizim perspektifimizden durağan görünümü olan dağların aslında hareket halinde olduklarına dikkat çekilmiştir:

“Dağları görürsün de onların durduğunu sanırsın. Oysa onlar bulutlar gibi gitmektedirler. Bu, her şeyi gereğince yapan Allah’ın sanatıdır. O, yaptıklarınızdan haberdardır.”
(27-Neml Suresi 88)

Daha önce bazı öncüllerinden bahsedilebilecek olsa da, kıtaları oluşturan levhaların kaymasıyla ilgili teori 20. yüzyılın başlarında ortaya atıldı ve sonra geliştirildi. Kıtaların hareketini açıklayan levha tektoniği, modern jeolojinin üzerinde çalıştığı en temel alanlardan biridir. Levhaların altındaki mantoda gerçekleşen oluşumlar levhaların hareketine sebep olmaktadır ve kıtalar senede birkaç santim yer değiştirmektedir. Levhalar adeta suyun üzerindeki salları gibi mantonun üstünde hareket

3 Örneğin bakınız: Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, 6. Cilt, Çev: İsmail Karaçam ve diğ., Zehraveyn, İstanbul, s. 166-167.

etmekte; birbirlerinden uzaklaşmakta (divergent plate boundary), birbirlerine yakınlaşmakta/çarpışmakta (covergent plate boundary), bir de birbirlerine sürtünmektedirler (transform plate boundary). Levhaların hareketleri sonucunda, levhaların üzerinde olan ve bize durağanlık hissi veren dağlar da “bulutlar gibi gitmektedirler”. Birçok kişi için, hangi açıdan nasıl bakılırsa bakılsın, karşılarında duran dağların herhangi bir şekilde hareket ettiğinin söylenmesi çığınca bir iddiaydı. Oysa bugün biliyoruz ki, eğer bilgisayar simülasyonu ile levhaların hareketini hızlandırarak izlese dağların aynen “bulutlar gibi” hareket ettiklerini görürüz.

Beşinci maddede ele alınacak “ravasi” (sabitleyiciler) konusuyla ilgili yanlış anlaşılabilir bir husus da burada ele alınan ayetin ışığında değerlendirilmelidir. Kur’an’da “dağların bulutlar gibi gittiğinden” bahsedildiğine göre, “ravasi” (sabitleyiciler) geçen ayetlerden eğer dağlarla ilgili bir husus anlaşılacaksa bile bu, “dağların hiçbir şekilde hareket etmediği” anlamına gelecek bir “sabitlik” olmamalıdır. Yüzen bir kayığın tahtalarının çivilerle “sabitlendiği” söylendiği zaman, bu anlatımdan nasıl kayığın “hareketsiz olduğu” anlaşılmıyorsa, aynı şekilde “ravasi” ifadesi dağların hareketsizliğinin bir açıklaması olarak kabul edilemez. Nitekim burada ele alınan ayet böyle anlaşılmayı dışlamaktadır.

3-Dağların Dünyanın Sonunda Formunu Kaybetmesi

Kur’an’daki birçok ayetten evrenin ve dünyanın sonunun geleceğini anlıyoruz. Bu husus, Kur’an’ın kozmolojiyle ilgili en önemli iddialarındandır. Kur’an’ın vahyedildiği dönemde böylesi iddialar birçok kişiye inanılmaz geliyordu. 7. yüzyılın bilimsel birikiminde bu iddiaları destekleyecek herhangi bir

veri mevcut değildi fakat günümüzde modern bilimin verilerinden haberdar olan hiç kimse, Kur'an'ın kozmolojiyle ilgili bu önemli iddialarının aksini söyleyemez. Kur'an'da dünyanın sonunun anlatıldığı birçok ayette, dağların mevcut formunun bozulacağına da dikkat çekilmiştir:

“Sana (o son saatte) dağların durumunu soruyorlar. De ki “Rabbim onları ufalayıp savuracak” (20-Taha Suresi 105)

“Dağlar paramparça olduğunda” (56-Vakıa Suresi 5)

“Dağlar saçılmış yün gibi olur” (70-Mearic Suresi 9)

“Dağlar yürütüldüğünde” (81-Tekvir Suresi 3)

Dünyanın sonunun geleceği Kur'an'ın ifadelerinden açıkça anlaşılabilir da bu sonun nasıl olacağını detayları aktarılmamıştır. Ama bu konuda hayali birçok senaryo düşünebiliriz. Örneğin dünyadaki altüst oluşların magmaya etkisiyle magmanın, dağların üzerinde bulunduğu litosferin altında sebep olacağı hareketler, dağların mevcut formunu altüst edebilir. Normalde senede birkaç santim hareket eden levhaların kaotik hareketleri, levhalar arası kaynaşma noktaları olan dağları parçalayabilir. Elbette bunlar sadece mümkün olan senaryolar... Fakat şurası çok açık ki modern bilim, dünyamızın sonunun gelmesinin kaçınılmaz olduğunu söylemekte. Ve bu son gelince, insanların karşısında sapasağlam duruyor gözükten yapılardan biri olan dağların da başka bir yapının da formunu koruması mümkün değildir.

4-Gökyüzünün Direksiz Yükseltilmesi

Kur'an'ın bir hususta söylediklerinin yanında, söylemedikleri de önemlidir. Kur'an'ın vahyedildiği dönemdeki birçok yanlış inanç, Kur'an'da yer almamıştır. Oysa İlahi niteliğini

reddedenlerin iddia ettiği gibi Kur'an, 7. yüzyıldaki bir insan veya insan topluluğu tarafından yazılmış olsaydı, o zaman yazıldığı dönemin yanlış inançlarını içermesi beklenirdi. Örneğin Kur'an'ın vahyedildiği dönemde gökyüzünün, dünyanın ucundaki dağların üzerinde durduğunu zannedenler vardı. Fakat Kur'an'da bu yanlış inanca yer verilmedi ve gökyüzünün görünür bir direk olmaksızın yükseltildiği ifade edildi:

“Allah, şu gördüğünüz gökleri direksiz yükseltendir”
(13-Rad Suresi 2)

Kur'an'ın indiği dönemden çok sonra bile gökyüzünün, dünyanın iki ucundaki dağlara yaslandığı fikrine inananlar oldu. Burada alıntılanan ayette geçen ifade, 7. yüzyılda söylenmesi imkansız bir ifade olarak nitelenemez fakat o dönem insanlığın ortak bir kanaatini yansıtmadığı da açıktır. Örneğin Yeni Amerikan Kutsal Kitabı'nın eski baskılarından birinde, gökyüzü, tersine çevrilmiş bir tasa benzetilmekteydi ve gökyüzünün direklerle ayakta durduğu ifade edilmekteydi.⁴ Gökyüzünün, dünyanın ucundaki dağlara yaslandığı fikrini, Babililer gibi tarihte savunan topluluklar oldu. Kimi tefsirciler de, Kur'an'da açıkça **“göklerin direksiz bir şekilde yükseltildiği”** söylenmiş olmasına rağmen, ayetin dünyanın görünen kısmı hakkında olduğu, dünyanın görünmeyen kısmında dağlara yaslandığı şeklinde yorumlar yaptılar.

Gökyüzünün, dağlardan direkler üzerinde yükseldiği veya yükselmediği iddiaları, Hz. Muhammed'in içinde bulunduğu dönem için belirsiz, bilinemez, ispatlanamaz iddialardı. Kur'an'ın belirttiği bu olgu, Hz. Muhammed'in zamanında ispatlanamadığı için, Kur'an'daki bu ayetin varlığı, onun yaşadığı dönemde kendisine bir avantaj da sağlamamıştır. Hatta

4 **The New American Bible**, St Joseph's Medium Size Edition, s. 4-5.

bu ayet, o dönemde ispatlanamaz olduğu için, bu ayetin ifadesi yüzünden Kur'an'a itirazlar yöneltilmiş olması bile mümkündür. Kur'an'daki anlatımların değerini daha iyi kavramak için Hz. Muhammed'in dönemine hayalen gidip, o dönemin insanların kafa yapısını anlamaya çalışmanın gerekliliği bu tip örneklerle daha iyi anlaşılmaktadır.⁵

Kur'an; evreni, yeryüzünü, canlıları tanımaya davet ederek bilimsel çalışmalar için motivasyon sağlar ama bir bilim kitabı değildir. Kur'an'da, göğe yükseldikçe atmosfer basıncının düştüğünün nasıl bulunacağı, örneğin Torricelli'nin deney düzeninin nasıl kurulacağı bulunmaz. Kur'an'da, gözlenen dağların görünmeyen köklerinin nasıl anlaşılacağıyla ilgili bir tarif de bulunmaz. Kur'an, gökyüzüne yükselmek için imal edilecek bir balonun nasıl yapılacağına veya yeryüzünün altındaki araştırmalarda kullanılabilecek aletlerin nasıl üretilceklerinin tarifini vermez. Bilimsel bir kitapta olduğu gibi sonuca nasıl ulaşılacağını aktarmaz. Fakat Kur'an, yıldızların bir gün yok olacağını tarif etmesinde⁶ veya göğe yükseldikçe göğsün daralması üzerinden bir benzetme yapmasında⁷ veya dağları kazıklara benzetmesinde olduğu gibi ancak bilimsel metodolojiyle basamakları aşarak ulaşabildiğimiz bilgilerle söylenecek ifadeleri içerir. Kur'an, bu basamakların nasıl aşılabileceğini tarif etmediği için bir bilim kitabı değildir. Fakat söyledikleri, bilimsel metodolojiyle aşılmış basamakların sonucunda varılmış bilgilerle ilgilidir ve bu bulguların bilgisiyle Kur'an'ı incelemek,

5 Kur'an Araştırmaları Grubu, **Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize**, s. 100-102.

6 77-Mürselat Suresi 8.

7 6-Enam Suresi 125.

Kur'an'ın hayranlık uyandırıcı yapısına tanıklık etmemize katkı sağlamaktadır.⁸

5-Kur'an'da Dağların Depremi Önlediği Söyleniyor Mu? Sabitleyiciler (Ravasi) Ve Yeryüzündeki Denge

Son dönemde, “Kur'an'da dağların depremleri önlediğinin iddia edildiği fakat buna karşı dağların olduğu bölgelerin deprem bölgeleri olduğu” şeklinde Kur'an'a yönelik eleştiriler gündeme geldi. Kur'an'da tam olarak ne söylendiğinin detaylarına girmeden önce kısaca şunu söylemeliyim: Kur'an'da “dağların depremleri önlediği” şeklinde doğrudan bir ifade yoktur. Bahse konu ayetlerde, Kur'an'da sıkça geçmelerine rağmen “dağlar” (cibal) ifadesi de “deprem” (recefe, zelzele) ifadesi de geçmemektedir. Doğrudan böyle bir iddia olmamasına karşın, bahse konu ayetlerin dolaylı manasından bunun anlaşılabilir ve ayetlerin anlamının modern bilimin verileriyle ne kadar bağdaştığıysa aşağıda tartışılacaktır. Konuyla ilgili kritik kavramların, Kur'an boyunca nasıl kullanıldığına aşağıda dikkat çekeceğim. Öncelikle, “dağların depremleri önlediği” iddiasının yapılmasına sebep olmuş üç ayetin ilgili bölümlerinin tercümelerine bakalım:

“Dünyaya sizin dengenizin bozulmasıyla ilgili olarak (en-temide) sabitleyiciler (ravasi) koyduk” (16-Nahl Suresi 15)

“Dünyada onların dengelerinin bozulmasıyla ilgili olarak (en-temide) sabitleyiciler (ravasi) yaptık” (21-Enbiya Suresi 31)

“Dünyaya sizin dengenizin bozulmasıyla ilgili olarak (en-temide) sabitleyiciler (ravasi) koyduk” (31-Lokman Suresi 10)

8 Caner Taslaman, *Neden Müslümanım?*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2022, s. 80-81.

Bu üç ayetten “dağların depremi önlediği” iddiasının çıkarılmasının sebebi, “ravasi” kelimesine “dağlar” ve “en-temide” ifadesine “deprem, sarsıntı” anlamlarının verilmesidir. O zaman, Kur’an boyunca dağ ve deprem için geçen kelimelerle beraber bu ayetlerde geçen kelimelerin anlamlarını inceleyelim.

Kur’an boyunca dağlardan, hem tekil “cebel” kelimesiyle hem de bundan çok daha fazla bu kelimenin çoğul formu “cibal” kelimesiyle toplam 39 defa bahsedilmektedir. Bunun yanında Hz. Musa’ya vahyin geldiği dağdan “tur” ismiyle 10 kez, ayrıca gemilerin dağlara benzetilmesinden “alam” kelimesiyle 2 kez ve yarılan denizdeki bölümlerin dağlara benzetilmesinden “tavd” kelimesiyle 1 kez bahsedilmektedir. Eğer “ravasi” kelimesiyle sadece “dağlar” kastedilseydi, bu kadar sık kullanılan “cebel/cibal” kelimesinin en az bir kullanımında “en-temide” ifadesiyle beraber geçmesi beklenmez mi? Ünlü Arapça sözlükler, İbn Manzur’un Lisānu’l-Arab ve İbn Faris’in Mu’cemu Mekayisi’l-Luğā’sına baktığımızda “ravasi” kelimesinin temel anlamının “sabitlik” olduğunu, bu kelimenin türediği “rasa” fiilinin “sabit olmak” anlamını taşıdığını görüyoruz. Farz edelim ki bu kelime sadece “dağları” kastetmek için kullanılmış olsun; o zaman da, madem Kur’an’da dağlar için “sabitleyici” anlamında bir sıfat kullanılmış, tercüme yaparken Kur’an’ın ifadesini “sabitleyici” veya bu anlama yakın bir kelimeyle aktarıp ne anlaşılması gerektiğini okuyucuya bırakmak yerinde olacaktır.

“En-temide” ile beraber geçen yukarıda aktarılan üç ayet dışında bu kelime şu 5 yerde daha geçmektedir: 13-Rad Suresi 3, 15-Hicr Suresi 9, 27-Neml Suresi 61, 41-Fussilet Suresi 10, 77-Mürselat Suresi 27. Ayrıca bir kere Hz. Süleyman’a yapılan “sabit” kazanları ifade etmek için bu kelime “rasiyat” formunda geçmektedir. Bu kullanımlarda birkaç hususa dikkat çekmek istiyorum. 41-Fussilet 10. ayette, dünyanın “üzerinde”

(fevkiha) “sabitleyicilerden” (ravasi) bahsedilmektedir. 77-Mürselat Suresi 27. ayette, “sabitleyiciler” (ravasi) “haşmetli (şamihatin) sıfatıyla tanımlanmaktadır. Aynı zamanda 79-Naziat Suresi 32. ayeti “**Dağları (cibal) sabitledi (ersaha)**” şeklindedir. Burada “sabitledi” şeklinde çevirdiğimiz fiil, “ravasi” kelimesiyle aynı köke sahip fiildir. Bunlar “sabitleyiciler” (ravasi) ifadesiyle “dağları” anlamının makul olduğunu göstermektedir. Fakat buna rağmen, çevirilerde “ravasi”nin sözlük anlamı olan “sabitleyiciler” olarak çevrilmesi, böylece Kur’an’daki “dağlar” (cibal) ifadesiyle ayırt edilmesi Kur’an’ın anlamına sadık bir çeviri olacaktır. Benim kanaatim; “ravasi” (sabitleyiciler) ifadesi, dağları da kapsamaktadır fakat bunun yanında dünyayı yaşanır kılan diğer denge unsurlarını da kapsamaktadır. Bu yüzden ayetlerde “cebel/cibal” ifadesi kullanılmamış, böylelikle yeryüzünde “sabitleyicilik” sıfatını yerine getiren ve “dengeleirin” sağlanmasında etkisi olan tüm unsurlara işaret edilmiştir.

Kur’an’da “depremlerden” ise birçok ayette “recefe” ve “zelzele” ifadeleriyle bahsedilmektedir. Bunun yanında depreme yakın manada olduğu düşünülebilecek “yere batma” ise birçok ayette “khasefa” fiiliyle ifade edilmektedir. “Temide” kelimesi sadece yukarıda aktardığımız üç ayette geçmektedir fakat bunlar dışında hiçbir ayette “temide” fiili “deprem” için kullanılmamaktadır. Eğer “ravasi” ile beraber “depremden” bahsedilmek istenseydi Kur’an’da deprem için sıklıkla geçen kelimelerden birinin, en azından üç ayetten birinde kullanılmasını beklemek gerekmez mi? Üstelik 14-İbrahim Suresi 46. ayette “**Dağları (cibal) sallayacak/yerinden oynatacak hile**” söz konusu edinirken “dağların sallanması, yerinden oynaması” için geçen fiil “tezulu”dur, yine “temide” değildir. Arapça sözlükler, İbn Manzur’un Lisanul Arab ve İbn Faris’in Mekayisil Luga’sına “temide” ifadesi için baktığımızda temel anlamının

“sabitliğin bozulması, yoldan çıkmak” olduğunu görüyoruz. Bu kelimenin gemilerdeki dengesiz durumlar için geçtiği de belirtilmiştir. Bu kelimenin “ravası” ifadesinin “sabitlik” anlamına zıt anlamda olduğu söylenebilir. Bu yüzden “en-temide” ifadesini “dengenin bozulmasıyla ilgili olarak” diye çevirdim. Kısacası “en-temide” ifadesini “deprem” olarak almayı mecbur kılan bir durum yoktur. Yeryüzünde “denge” denilince veya “sabitliğin bozulması” denilince akla gelecek tek olgu “depremler” değildir. Nitekim modern bilimin verilerine dayanarak bahse konu “sabitlikten” ve “denge durumundan” neyin kastedilmiş olabileceği aşağıda ele alınacaktır.

Söz konusu üç ayetin ikisinde “bikum” ifadesiyle “sizin”, birinde ise “bihim” ifadesiyle “onların” vurgusunun olması da önemlidir. Buradan, bahsedilen “sabitleme” ve “denge durumunun” insanların noktayı nazarından algılanan durumla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

İşin doğrusu, Türkçe çeviride “ilgili olarak” kısmı kulağa garip gelebilmektedir fakat bu üç ayetin anlamına bunun daha yakın olduğunu düşündüğüm için bu şekilde çeviriyi tercih ettim. Bu kelime sıklıkla “deprem olmaması için” anlamına gelecek şekilde “sarsılmamanız için” ifadesiyle çevrilmiştir yani olmayan “la” olumsuzluk takısı varmış gibi çeviri yapılmıştır. Fakat ayetin Arapçasında “la” olumsuzluk takısı yoktur yani ayet “en-la-temide” şeklinde değildir. Kur’an’da, olmayan olumsuzluk takısının (la) varmış gibi düşünülmesini gerektiren birkaç ayet vardır. Kısacası böylesi bir kullanım imkansız değilse de oldukça istisnai bir kullanımdır. Burada da, ayetin yazılışında olmayan olumsuzluk takdir edilerek bu üç ayetin “dengenizin bozulmaması için” şeklinde çevrilmesi düşünülebilir; birçok kişinin kulağına böyle bir çeviri daha hoş gelecektir. Ayrıca bahse konu ayetlerde Allah’ın insanlara nimetleri

sayıldığı için bu çeviri daha uygun bulunabilir. Fakat burada olumsuzluk takısının kullanılmamasının da bir hikmeti olduğunu düşündüğümden, Türkçede kulağa çok hoş gelmese de “**dengezin bozulmasıyla ilgili olarak**” diye çeviri yaptım. Şöyle ki; eğer ayetlerde “dengezin bozulmaması için” denilseydi, bunun mutlak olduğunu düşünenler olabilirdi. “Mademki Kur’an’da sabitleyicilerin dengezin bozulmaması için konulduğu söyleniyor; hiçbir şekilde yeryüzünde dengezin bozulmaması gerekir” diye düşünenler olabilirdi. Oysa yeryüzündeki sabitleyici unsurlar dengeyi sağlamakta önemli fonksiyonlar görmekte iseler de, bu denge mutlak değildir, zaman zaman denge kısmen de olsa bozulup felaketler olabilmektedir. Fakat bu durum, altımızdan akan çok sıcak magma ve hareket eden kıtalar gibi yaşamayı imkansız kılması mümkün unsurlara karşı sabitleyici unsurların hayatı mümkün kıldığını görmezden gelmemize sebep olmamalıdır. Üzerinde olduğumuz yeryüzü kabuğunun (litosferin) tüm dünyaya oranının, bir elmanın kabuğunun tüm elmaya oranından ince olduğunu hatırlayalım. Kısacası sabitleyici unsurlar “dengezin bozulmasıyla ilgili” önemli fonksiyonlar görmektedirler ama bu durum, dengezin hiçbir şekilde bozulmayacağını garanti etmemektedir. Söz konusu üç ayette olumsuzluk takısının geçmemesi, sabitleyicilerin önemli fonksiyonlarına rağmen “dengezin bozulmamasının” mutlak şekilde garanti edilmediği için olabilir. Kur’an’daki bu konudaki seçimde de bir incelik olduğu kanaatindeyim. Doğrusunu Allah bilir.

Modern Bilimin Verileri, Yeryüzündeki Sabitleyiciler Ve Dağlar

Dünyamız, 4,5 milyar yıl kadar önce, gaz ve toz halindeki maddelerin sıkışması sonucunda oluştu. Eğer ki Hadeyan

Devri'ne (dünyanın oluşumuyla başlayıp günümüzden 4 milyar yıl kadar öncesine kadarki süreci kapsayan dönem), özellikle de bu devrin ilk dönemlerine gitseydik, insan yaşamı için çok kaotik olan istikrarsız bir ortama tanıklık edecektik. Dünyanın ilk dönemlerinde bugünkü kıtalar mevcut değildi. Yükselen sıcaklığın etkisiyle kayamsı maddelerin erimesi ve yüzeye çıkıp yayılması gibi süreçlerle üzerinde yaşayacağımız zemin oluşmaya başladı. Yeryüzünde, üzerinde yaşama şansına sahip olduğumuz ortam dünyanın ilk oluşumundan sonraki süreçlerin ürünüdür. Kur'an'da birkaç yerde, yeryüzünün insan yaşamına elverecek şekilde "yayılmasına" (medde) dikkat çekilir.⁹ Yeryüzünün "yayılmasına" dikkat çekildiğine göre, önce dünyanın var olduğuna, sonra bu "yayılmanın" gerçekleştiğine dikkat çekiliyor, diyebiliriz. Nitekim modern jeolojinin ortaya koyduğu bilgiler bu durumun böyle olduğunu ortaya koymaktadır:

"O, yeryüzünü yaydı (medde) ve orada sabitleyiciler (ravasi) yaptı." (13-Rad Suresi 3)

Aslında çok basit şekilde yeryüzünün ilk dönemini, ayrıca yeryüzünün altındaki yüksek sıcaklıktaki tabakaları ve üzerinde bulunduğumuz zeminin altındaki hareketleri düşünelim, bugün insanlığın bu şekilde rahat yaşaması için "sabitleyici" birçok unsurun olması gerektiğini anlarız. Bunun içinde dağlar (hem karadaki hem denizdeki), platolar gibi yeryüzündeki yapılar olduğu gibi izostasi gibi yeryüzündeki dengeyi mümkün kılan prensipler de mevcuttur.

Hadeyan Devri'ndeki sıcak ve katılaşmamış zemin üzerinde yaşamamız mümkün değildi. Kıtaların üzerinde olduğu plakaların oluşumu, üzerinde duracağımız "sabit" bir zeminin

9 13-Rad Suresi 3, 15-Hicr Suresi 19, 50-Kaf Suresi 7.

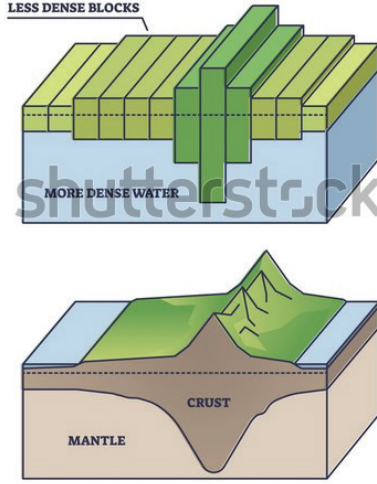
varlığı için çok önemlidir. Nitekim Hanefî Ahmed, “sabitleyiciler” diye burada çevrilen “ravasi” ifadesiyle “sert, sağlam, sabit tüm arazi”nin kastedildiğini düşünmüştür.¹⁰ “Sabitleyicilerin” ne kadar geniş anlaşılabilceği tartışılabilir ama dağları ve daha başka birçok unsuru kapsadığı kanaatindeyim.

İZOSTASİ: Kıtasal plakaların, altlarındaki astenosfer üzerinde kayarak ilerlemesiyle oluşan hareketin yaşamayı güçleştirmemesi önemlidir. Üzerinde yaşadığımız zemin, alttaki çok sıcak ve çok yoğun olan astenosfer tabakası üzerinde yüzerken, temelde Arşimet’in ortaya koyduğu prensibe dayanan “izostatik denge” (isostatic equilibrium) önemli rol oynamaktadır. Yeryüzünün sert üst kısmını sandallara benzetebiliriz. Bunlar; üzerinde yüzdükleri, bala benzetebileceğimiz magma tabakasından özkütle olarak daha hafiftir. Bunun sonucu olarak, bir plaka diğer bir plakayla çarpışıp onun altına doğru kaymaya başladığında, adeta bir buzdağının denizde yükselmesi gibi plaka çarpışmasından oluşan dağ da magmanın üzerinde yükselir. Yeryüzü tabakaları batma eğilimi gösterdiğinde magma yardımıyla yükselmeleri ve tekrar dengeyi bulmaları sayesinde, yeryüzünün karasal ve okyanussal tabakaları yaklaşık olarak aynı yükseklikte “sabit” kalır. Buna “izostasi” denir. İzostasi doğrultusunda dağlar oluşurken veya (erozyon vb. sebeplerle) yok olurken magma tabakası, kütlesi değişen üzerindeki tabakanın yüksekliğini ayarlayarak diğer tabakaların yaklaşık olarak aynı yükseklikte sabit kalmasını sağlar. Bu, yalnızca dağlar için değil, yeryüzündeki tüm ağırlıklar için geçerlidir. Dolayısıyla dağlar ve yeryüzündeki diğer ağırlıklar, izostasi sayesinde yerküre plakalarının yüksekliklerini yaklaşık olarak “sabit” tutar.

10 Hüseyin Yakar, Kur’an’da Dağların Oluşumu ve İşlevine Dair Ayetlerin Tefsir Kaynakları ve Bilimsel Veriler Üzerinden Değerlendirilmesi”, **USUL İslam Araştırmaları**, No: 33, Nisan 2020, s. 103-130.

Buna “dikey sabitlik” diyebiliriz. İzostasi gibi dış katmanların magmadaki yüksekliğini “sabitleyici” bir prensip doğada rol oynamasaydı, üzerinde yaşadığımız plakaların hafif ve ağır kısımları, birçok “dengesiz” durumun ortaya çıkmasına sebebiyet verirdi ve mantonun üzerindeki yüzüştü ahenk bozulurdu. Hem teorik hem gözlemsel çalışmalar, “izostatik denge”deki bozukluklardaki yükselmenin deprem aktivitelerindeki yükselmeye ilişkisi olduğunu ortaya koymuştur.¹¹

ISOSTASY



www.shutterstock.com · 2052720389

Resim 2: İzostasi ilkesini hem suda hem de mantoda gösteren şematik çizim. Bu ilke, daha ağır kütlelerin taşıyıcı sıvıya daha fazla batması ile karşılık bulur¹²

11 M.E Artemjev, V.I. Bune, V.A. Dubrovsky, N.Sh. Kambarov, “Seismicity and Isostasy”, *Physics of the Earth and Planetary Interiors*, Vol: 6, Issue 4, 1972, s. 256-262, [https://doi.org/10.1016/0031-9201\(72\)90009-X](https://doi.org/10.1016/0031-9201(72)90009-X)

12 <https://www.shutterstock.com/image-vector/isostasy-geology-term-gravitational-lithosphere-asthenosphere-2052720389>

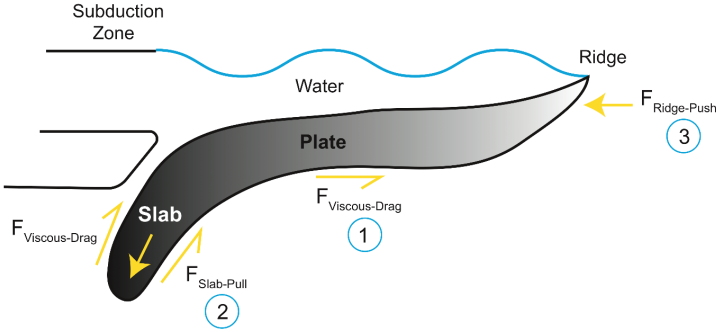
KIVAMLILIK DİRENCİ: Ancak yeryüzünü “sabit” tutma etkileri bununla bitmez. Dağların ve yeryüzündeki diğer ağırlıkların magmaya uzanan kökleri, kıtasal plakalara adeta “tırtıklı” bir yapı verir. Sandal örneğimize dönecek olursak, balda yüzdürmeye çalıştığımız sandallardan bir tanesinin alt kısmında balın içerisine saplanan kökler, tırtıklar var ise, o sandalı yüzdürmek daha zor olacaktır. Altı pürüzsüz olan sandal kolayca yüzerken, kökleri olan sandal daha zor hareket edecek, dolayısıyla üzeri daha “sabit” olacaktır. Buna fizikte ve jeofizikte “viscous drag” denir; bunu “kıvamlılık direnci” diye çevirebiliriz. Yüzeyindeki dağlar ve ağırlıklardan dolayı magmada kökleri olan katmanlar, magmanın yoğun yapısı yüzünden hareket ederken daha çok direnç görecek ve daha az hareket edecek, dolayısıyla daha “sabit” olacaklardır.¹³

Sonuç olarak, dağların ve diğer ağırlıkların varlığı, magmanın yoğun yapısıyla birleştiğinde yeryüzünün hareketini hem yüzeysel (lateral) hem de dikey (yukarı-aşağı) yönde daha “sabit” hale getirir.

Nitekim söz konusu ayetlerdeki iki kilit kelimedenden biri olan “sabitleyici” olarak çevirdiğimiz “ravası” kelimesinin türediği kökten türeyen kelimeler, gemilerin sabitlenmesi için kullanılmıştır. İkinci kilit kelime olan “temide” ise gemilerdeki dengenin bozulması için kullanılmıştır. Burada dikkat çekilen “sabitlik” ve “denge” ile ilgili hususların önemli bir kısmı, üzerinde olduğumuz levhalar, alttaki magma üzerinde “gemi gibi” yüzerken “sabitlik ve dengenin” sağlanmasıyla ilgilidir. Bu da,

13 “Kıvamlılık direnci” yani “viscous drag” konusu Magali Billen’in **Jeofizğe Giriş** isimli kitabında, 4.1 numaralı ünite olan “tabaka hareketlerini etkileyen kuvvetler” kısmında okunabilir.

Kur'an'da kavramların ne kadar incelikle kullanıldığının birçok göstergesinden birisidir.



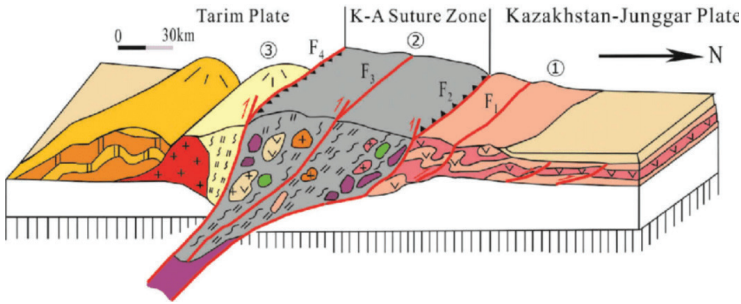
Resim 3: Plaka hareketlerini gösteren şematik çizim. Kıvamlılık direnci, “viscous drag” ile ifade edilmiştir¹⁴

SÜTUR: Dağların yeryüzünün sabitliğine katkıda bulunmasına sebep olan unsurlardan bir diğeri, kıtaları birbirlerine kaynatmaları veya dikmeleridir. Kıtaların birbirine dikilmesi, yapısal jeolojide “sütur” terimiyle ifade edilir. Dağlar, yerin altında kalan büyük kökleri yardımıyla kıtaları birbirine adeta diker. “Sütur”, dilimize de girmiş olan “dikmek” terimidir, özellikle tıbbi anlamda yaraları dikmek için kullanılır. Jeolojide “sütur”, giriş düzeyinde jeoloji kitaplarında bulunabilecek standart bir bilgidir.¹⁵ Kıtaların “süturu”, jeolojide

14 https://geo.libretexts.org/Courses/University_of_California_Davis/GEL_056%3A_Introduction_to_Geophysics/Geophysics_is_everywhere_in_geology.../04%3A_Plate_Tectonics/4.01%3A_The_Forces_Driving_Plate_Motions

15 Örneğin Frisch, Meschede ve Blakey’in **Plate Tectonics: Continental Drift and Mountain Building** (Plaka Tektoniği: Kıta Kaymaları ve Dağ Oluşumu) ders kitabında sütur ve sütur bölgesi şu şekilde tanımlanır: Sütur Bölgesi: Çarpışan iki kıtanın kaynadığı uzun kemer biçiminde oluşum. (1. Baskı, s. 197) Orijinal metinde kullanılan kaynatma ifadesi olan “weld” dilimizdeki iki demiri birbirine kaynatmada kullanılan “kaynatma” ifadesidir. Yine aynı kitap, kıtaları birbirine diken yani süturlayan pek çok dağ örneği verir. 152. sayfada Ural dağlarının Avrupa ve Asya’yı diktığı belirtilir. 160. sayfada, Prekambriyen dönemi sonunda dağınık kıta parçacıklarının birbirine kaynaması sonucu karmaşık dağ

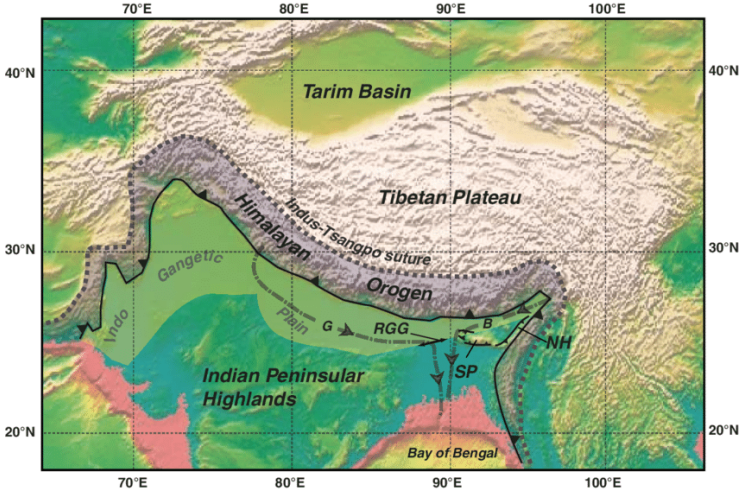
giriş düzeyinde bir bilgidir; dağlar kıtaları birbirine diker. Peki bunun yeryüzündeki bir sabitlikle alakası nedir? Bunu daha iyi anlamak için yeryüzündeki kıtaları balda yüzdürülen sandallara benzettiğimiz örneğimize dönelim. Eğer iki sandal bir sıvının yüzeyinde serbestçe hareket ediyorsa mı yoksa birbirine kaynatılmış tek bir büyük sandal haline getirilmişse mi daha dengeli bir durum vardır? Elbette tek büyük sandal daha sarsıntısız olacaktır. İki sandal serbestse, birbirleriyle sertçe çarpışmaları mümkündür, ancak kaynamış iki sandal bir daha (en azından uzun zaman sonra ayrılana kadar) ayrı iki sandal gibi çarpışmayacaktır. Aynı şey kıtalar için de geçerlidir, dağlar yeryüzündeki litosfer katmanlarını birbirine dikerek yaşamamıza elverişli dengeli bir ortam oluşmasına katkıda bulunurlar.



Resim 4: Örnek olarak Kazakistan – Junggar plakası ile Tarim plakasını “diken” sutureun temsili gösterimi¹⁶

kemerleri oluştuğu anlatılır. “Himalayalar uydu görüntüsü” veya “Urallar uydu görüntüsü” diye internette aratıp bulunan fotoğrafları inceleyen birisi, bu dağların neden “kıtaları dikiğinin” söylendiğine şaşırmayacaktır.

16 https://www.researchgate.net/figure/Tectonic-model-of-the-Kuguertage-Aqikuduke-Suture-Zone-in-Jueluotage-Orogenic-Belt_fig11_332447043



Resim 5: Örnek olarak Hindistan karası ile Avrasya karasını birbirine “diken” doğal fenomenler: Himalaya dağları ve Indus-Tsangpo Süturu¹⁷

DAĞLARIN BAZI FONKSİYONLARI: Dağların, saydığımız özelliklerinin yanında; içilecek su kaynaklarının yarısından fazlasını sağlamadaki rolü, biyoçeşitliliğe büyük katkısı, temiz hava tedarik etmesi, yokluğunun hava sistemlerinde yıkıcı değişikliklere yol açacak olması, bozulmasında canlılar üzerinde yok edici etkisi olabilecek karbondioksit döngüsüne katkısı gibi doğadaki “dengede” birçok fonksiyonu vardır. Önceden dikkat çektiğimiz dağların özelliklerinin yanında bu özelliklerinin de ayetlerde dikkat çekilen “sabitleyici” ve “dengeyle ilgili” unsurlarla bir ilgisi olup olmadığı da tartışılmalıdır. Modern jeolojide ve ekoloji biliminde ortaya konulan veriler, birçok kişi için sıradan bir çıkıntı olan dağların,

¹⁷ https://www.researchgate.net/figure/Outline-of-the-Himalayan-orogen-between-the-Indus-Tsangpo-suture-zone-and-the-northern_fig1_249527629

doğadaki dengedeki çok önemli rolünü ve hem insanlar hem de diğer birçok canlı için hayati önemini ortaya koymaktadır.

“Dağlı Yerde Deprem Olur” İtirazının Yanıtı

Yukarıda bahsettiğimiz yanlış çevirilerin etkisiyle, Kur’an’da “Dağlar depremi önler” deniliyor zannedilince; bazıları “Ter-sine, dağlı yerde deprem olur” diyerek, Kur’an’ın içeriğine yö-nelik eleştiri getirmeye kalkmışlardır. Önceden açıklanan şe- kilde ayetlerin çevirisinin düzeltilmesi ve yeryüzündeki dengeye (dağların da içinde bulunduğu) katkısı olan sabitleyici unsur- ların gösterilmesi, bazılarının Kur’an’a eleştiri getirmeye kalk- tığı hususta Kur’an’ın olağanüstülüklerine tanıklık edilmesine vesile olacaktır. Fakat “sabitleyiciler”den kasıt sırf “dağlar” ve “dengenin bozulmaması”ndan kasıt da “depremlerin olma- ması” olsaydı bile “dağlı yerde deprem olur” saptamasını bir itiraz temeli yapmak ciddi bir mantık safsatası içermektedir. Dağlı bölgelerde depremlerin daha çok olması, dağların depre- min sebebi olduğu çıkarımına kaynaklık edemez. Buradan bu sonucu çıkarmak, felsefede çok bilinen basit bir mantık hata- sıdır. Bu, “yanlış sebeplendirme safsatası”nın bir çeşididir. İki durumun birbiriyle eş zamanlı gözlemlenmesi, birinin diğeri- nin sebebi olduğu anlamına gelmez. Bu, kritik düşünce ders- lerinde ilk haftalarda öğretilen basit bir prensiptir.

Dağların depremlere etkisini değerlendirmek için, diğer tüm şartları eşit tutup (*ceteris paribus*), sadece yeryüzündeki dağların varlığı ve yokluğu durumları kıyaslanmalıdır. Diğer türlü, az önceki örnekteki gibi korelasyonla sonucu karıştı- rmak mantık hatasıdır. Bu yanlış daha iyi anlamak için prob- lemin daha rahat anlaşılacağı bir örnek vereyim: Örneğin evde mangal yaparken ateşin kontrolümüzden çıkarak büyüdüğünü

ve evimizin yanmasından korkarak itfaiyeyi aramaya kalktığımızı düşünelim. Bu durumda, eğer birisi, “İtfaiyeyi arama, itfaiyecilerin gittikleri evlerde yangın oluyor” derse ne düşünersünüz? Herhalde bunu diyen kişinin apaçık bir mantık hatası yaptığını düşünürsünüz. Evet, itfaiyeciler daha çok yangın olan evlerde gözlemlenir ama itfaiyeciler yangına sebep olmaz, yangını engellemeye giderler. Evdeki kontrolsüz ateş, hem yangının hem de itfaiyecilerin çağrılmasının sebebidir.

Yukarıdaki basit örnekteki hata ile “Dağların olduğu yerde çok deprem olur, dolayısıyla dağ depremi artırır” önermesindeki hatalar aynı mantık safsatalarıdır; biraz mantık eğitimi almış birisi için bunlar basit mantık hatalarıdır. Levha tektoniğindeki süreçlerin sonucunda levhalar çarpışınca, birleşme noktalarında bir levhanın diğerinin altına girmesi gibi süreçlerle dağlar oluştuğu gibi, bu birleşme noktaları depreme daha elverişli bölgelerdir. Hem birçok dağın hem de birçok depremin arkasındaki sebep, levha tektoniğidir (levhaların hareketidir). Tıpkı itfaiyecilerin de yangının da ortak sebebinin kontrolsüz ateş olması gibi.

Kısacası, yukarıda açıklandığı gibi, ayetlerde “ravasi” ifadesiyle dikkat çekilen birçok “sabitleyici” unsur yeryüzündeki “dengeye” önemli katkıda bulunmaktadır. Hem karadaki hem denizdeki “dağlar” da “sabitleyici” ve “dengede” önemli rol oynayan unsurlardandır. Yani eğer “ravasi” ifadesinden sadece dağlar anlaşılabilirse bile, bahse konu ayetlere yönelik bir eleştiri getirmek mümkün değildir. Dağların, ayetlerin işaret ettiği “sabitleme” ve “denge durumuna” katkısını gösteren birçok unsur vardır, bu yüzden mevcut eleştirilere cevap vermek için ayrıca dağların depremi durdurduğunu veya şiddetini azalttığını göstermek zaruri değildir. Fakat diğer tüm şartları eşit

tutup (*ceteris paribus*), sadece yeryüzündeki dağların varlığı ve yokluğu durumlarını kıyaslayarak dağların depremin etkisini azaltıp azaltmadığına da bakılabilir. Dağların olmasına göre dağların varlığının depremin etkisini azalttığına işaret eden akademik yayınlar varsa da, dağların, olan bir depremin gücünün azalmasındaki katkı oranı, önceki dikkat çekilen hususlar kadar açık değildir.¹⁸ Kanaatimce, dağ-deprem ilişkisinde dağların, olan bir depremin dalgalarını (sismik dalgaları) yok edip etmemesinden ziyade dağların, depremin en ana sebebi levha tektoniği açısından neyi farklılaştırdığına ve jeolojinin ortaya koyduğu büyük resme odaklanmak daha doğrudur. Bunlara odaklandığımızda dağ-deprem ilişkisi açık bir şekilde gözükür. Önceden dikkat çekilen ve dağ oluşumunda önemli rolü olan “izostatik denge”deki bozukluklardaki yükselmenin deprem aktivitelerindeki yükselmeye ilişkisi bilinmektedir. Ayrıca “kıvamlılık direnci” ve “sütur” gibi olgular depremlerin kaynağı olan plakaların hareketinin şiddetini azalttığı için depremlerin de şiddetinin düşmesine etkide bulunmaktadır. Tüm bu olguların ise dağlarla ilişkisi açık olduğuna göre dağların depremlerle ilişkisi de açıktır. Sonuçta, yeryüzünde “sabitleyici” ve “denge sağlayıcı” birçok unsur vardır, dağlar bunun bir alt kümesidir. Ayrıca dağların, jeolojinin ortaya koyduğu büyük resimde “sabitleyici” ve “denge sağlayıcı”

18 Singh, Satish C., Nugroho Hananto, Maruf Mukti, David P. Robinson, Shamita Das, Ajay Chauhan, Helene Carton et al., “Aseismic Zone and Earthquake Segmentation Associated with a Deep Subducted Seamount in Sumatra”, **Nature Geoscience** 4, No: 5, 2011, s. 308-311; Kelin Wang, Susan L. Bilek, “Do Subducting Seamounts Generate or Stop Large Earthquakes?”, **Geology**, 39 (9), s. 819–822. doi: <https://doi.org/10.1130/G31856.1>; Geersen, Jacob, César R. Ranero, Udo Barckhausen, and Christian Reichert, “Subducting Seamounts Control Interplate Coupling and Seismic Rupture in the 2014 Iquique Earthquake Area”, **Nature Communications**, 6 (2015).

birçok rolü vardır, depremlerle ilgili olgular bunun bir alt kümesidir.

Modern bilimin verileri, Kur'an'ın yeryüzündeki "dengeye" katkısı olan "sabitleyicilerin" varlığına dikkat çekmesinin ne kadar yerinde olduğunu göstermektedir. Dağlar da bu süreçte önemli rol oynamaktadır. Buna karşı yanlış tercümelemlerin ve mantık safsatalarına dikkat etmemenin etkisiyle "dağların olduğu yerde deprem oluyor" ifadesiyle Kur'an'ın olağanüstü ifadelerini eleştirmek, ya jeoloji ve mantık alanındaki bilgi eksikliğinden ya da art niyetten kaynaklanmaktadır.

BEDİR SAVAŞINDA MÜSLÜMANLAR İLE BERABER MELEKLER DE SAVAŞMIŞ MIDIR?¹



İsrafil Balcı

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve
Sanatları Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Bedir Gazvesi'nde Müslümanlar lehine gelişen olağanüstülüklerden birisi, meleklerin yardıma gönderilmesi hadisesidir. Takdir edileceği üzere meleklerin yardıma gönderilmesi, ilahî iradenin Bedir Gazvesi'ne doğrudan müdahalesi anlamına gelir. Ancak bu müdahalenin mahiyetiyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin gönderilen meleklerin bizzat savaşıp savaşmadıkları tartışılmıştır. Müfessir Râzî, meleklerin savaş amacıyla değil, müjdelemek için gönderildiğini söyler. Hatta görüşünü desteklemek için Hz. Peygamber'in Ebû Bekir'e, Allah'ın yardım edeceğini müjdelediğini bildiren rüyasını delil gösterir.² Yine Râzî, Bedir'de meleklerin savaşmayıp Müslümanların saflarında durarak kalabalık gözükmelerini sağladıklarını ve onların morallerini yükselttiklerini ifade eder. Bu görüşünü temellendirmek için tek bir meleğin

1 Makalenin tamamı için: "Balcı, İsrafil . "BEDİR SAVAŞIYLA İLGİLİ MUCİZEVİ RİVAYETLERİN KURÂN, HADİS VE TARİH VERİLERİNE GÖRE KRİTİĞİ". İSTEM / 13 (December 2009): 85-124 ." URL adresi: <https://dergi-park.org.tr/en/download/article-file/260781>

2 Râzî, XV, 130-31.

bile dünyayı yok edebileceğini ve geçmiş kavimlerin başlarına gelen felâketlerin bunun kanıtı olduğunu söyler.³ Dikkat edilirse âyette ‘Size ardı ardına incek bin melekle yardım edeceğim’⁴ ifadesi, fiilî olarak meleklerle ordu gönderilmesi anlamından ziyade ilahî yardım gönderileceğine dair bir vaat ve müjdedir. Bu vaatle birlikte Müslümanların yaşamış oldukları endişeler giderilmiştir. Nitekim bu durum Enfâl sûresinin 10 ve 11. âyetlerinde net bir şekilde belirtilmektedir. Dolayısıyla meleklerle yardım gönderilmesi hadisesi, kanaatimizce bu şekilde bir yardımdır.

Yukarıda da değinildiği gibi, Hz. Peygamber Bedir’de Kureyş ordusuyla karşı karşıya geldiği zaman onların gücünü görünce, Allah’ın yardımına sığınıp dua etmiştir. Onun duası üzerine meleklerle yardım gönderileceği şu âyetlerle müjdelenmiştir:

“Ey Mü’minler! Hani müşriklerle Bedir’de savaşmak zorunda hale gelince siz yardım için Rabbinize yakarmıştınız. O da, bu yakarışınıza ‘Ben size ardı ardına incek bin melekle yardım edeceğim’ diye karşılık vermişti. Allah bu yardımı size sırf zafer müjdesi olsun ve böylece kaygı dolu gönülleriniz yatışıp huzur bulsun diye yapmıştı. Bilesiniz ki, asıl yardım ancak Allah’tan gelir. Şüphesiz Allah üstün kudret sahibidir. Her buyruğu ve fiili mutlak isabetlidir” (8. Enfâl, 9-10)

Dikkat edileceği üzere, âyette Hz. Peygamber’in duasının ardından meleklerle ilahî yardım gönderileceği vaadinde bulunmuş⁵ ve sonunda Müslümanların zafer kazanacakları müjdesi

3 Râzî, XV. 130.

4 8. Enfâl, 9

5 Vâkıdî, I, 56; ayrıca bkn. Mustafa Fayda, ‘Bedir Gazvesi’, DİA, İstanbul 1992, V, 326

verilmiştir.⁶ Nitekim âyette ‘Allah bu yardımı yalnızca müjde olsun diye yaptı’ (بُشْرَى إِلَّا اللَّهُ جَعَلَهُ وَمَا) ⁷ ifadeleri yer almaktadır. Dolayısıyla fiilî olarak meleklerin savaşmasından söz edilmemektedir.⁸ Ancak zaferin, Müslümanların lehine neticele-
neceğinin müjdelenmesi, onların cesaretlerinin artmasına ve yaşadıkları tedirginliğin ortadan kalkmasına vesile olmuştur. Nitekim Âl-i İmrân sûresinde, mezkûr yardıma işaret edilirken şu hatırlatma yapılmaktadır:

*“Allah bu yardımı sırf sizin için bir zafer müjdesi olsun ve böylece gönülleriniz rahatlayıp huzur bulsun diye yaptı. Zafer kazandıran yardım ancak o üstün kudret sahibinden, her şeyi yerli yerinde yapan Allah’tan gelir”.*⁹

Bütün bunlara ilaveten meleklerin yardımının manevi boyutta olduğu Yâsîn sûresindeki şu âyetle de teyit edilebilir:

*“Biz ondan sonra kâfir halkını cezalandırmak için gökten bir ordu indirmedik, zaten indirecek de değiliz”*¹⁰

Bütün bu âyetler göz önünde bulundurulduğunda, meleklerin fiilî olarak savaşıklarına dair Kur’ânî bir dayanak bulmak mümkün değildir.

Meleklerin doğrudan savaşıp savaşmadıklarıyla ilgili yapılan yorumlar şu âyetle de ilintilendirilmiştir:

6 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul, t.y. IV, 207-208

7 Aynı ifade Âl-i İmrân 126. âyette de geçmektedir.

8 Müslim’de yer alan bir rivayette de Resûlullah’ın duasının ardından Enfâl sûresinin 9. âyetinin nazil olduğu ve meleklerle yardım gönderildiği bilgilerine yer verilmiştir (Müslim, Cihâd ve Siyer, 58).

9 3. Âl-i İmrân, 126.

10 36. Yâsîn, 28.

“O zaman Rabbin meleklerle şöyle vahyetmişti; ‘Ben sizinle beraberim. Siz mü’minleri yüreklendirin. Ben, o kafirlerin yüreklerine korku salacağım. Haydi onların boyutlarını vurun, parmaklarını kırın ve onları etkisiz hale getirin’”¹¹

Mezkûr âyetin literal anlamına bakılarak, bu savaşta öldürülen müşriklerin Müslümanlar tarafından değil bizzat Allah tarafından öldürüldüğü görüşleri ileri sürülmüş ve delil olarak şu âyet gösterilmiştir:

“Ey Mü’minler! Savaşta o müşrikleri siz öldürmediniz, gerçekte Allah öldürdü. Düşmana attığın zaman da, aslında sen atmadın, Allah attı. Allah, bütün bunları mü’minleri güzel bir sınavdan geçirmek için yaptı” (8. Enfâl, 17)

Âyette geçen *‘Attığın zaman sen atmadın, Allah attı’* ifadesine istinaden bir çok müfessir, burada meleklerin doğrudan savaşçıları kanısındadır.¹² Oysa burada mecazî mana söz konusudur ve bu âyet, savaş akabinde Müslümanların, bir bakıma zafer sarhoşluğuyla Allah’ın yardımını unutturcasına böbürlenme yarışına girmeleri üzerine nazil olmuştur. Böylece kazanılan başarının Allah’ın yardımıyla gerçekleştiği uyarısı yapılmıştır.¹³ Gerek bu uyarıda gerekse Bedir Gazvesi’nden bahseden diğer âyetlerde Müslümanlar tarafından kazanılan başarının Allah’ın yardımıyla gerçekleştiği vurgusunun ısrarla hatırlatılması dikkat çekicidir.¹⁴ Bu yönüyle bakıldığında

11 8. Enfâl, 12.

12 Örneğin İbn Abbâs, meleklerin Bedir’de doğrudan savaşçıları iddia etmiştir. Onun rivayetine göre Bedir haricindeki savaşlarda melekler savaşmamışlardır (Vâkıdî, I, 79).

13 Bkn. 3. Âl-i İmrân, 126; ayrıca bkn. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1993, I, 225-26, 127.

14 Bkn. İbn Kesir, Tefsir, VII, 3252-54; Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’an (Sistemik Kur’an Fibristi)*, Ankara 2006, 648-653

mezkur savaşla ilgili olarak zikredilen birtakım olağanüstülükleri mucize olarak değerlendirme yerine, Allah'ın Müslümanlara yardımını şeklinde telakki etmek daha kabul edilebilir bir yaklaşım olsa gerektir.¹⁵

Kuşkusuz meleklerin doğrudan savaşa iştirak ettiklerini kabul etmek olağanüstü bir hadisedir. Ancak böyle bir iddia'nın aynı zamanda birtakım sakıncalar içerdiğini ve bazı soru işaretleri taşıdığını unutmamak gerekir. Bir kısım rivayetlerde müşriklerin kimler tarafından öldürüldüklerine dair pek çok ayrıntıdan söz edilmektedir.¹⁶ Örneğin savaş öncesi Hz. Peygamber'in amcası Hamza, Hz. Ali ve Ubeyde b. Hâris'in mübarezeye tutuştukları ve Hamza ve Ali'nin rakiplerini öldürdükleri bilinmektedir ve bunun aksi de dillendirilmemiştir.¹⁷ Keza Ubeyde b. Hâris gibi bazı sahabiler yaralanırken¹⁸ bir kısmı ise şehit düşmüştür.¹⁹ Bu bilgilere göre şayet melekler bizzat savaşa iştirak edip müşrikleri öldürmüşlerse onlarla doğrudan çarpışmış olanların durumu nasıl izah edilebilir? Dikkat edilirse savaş başlamadan hemen önce Hz. Peygamber yardım için Allah'a dua etmiş ve akabinde meleklerle yardım gönderileceği müjdesi verilmiştir. Yine melekler savaştıysa bir meleğin bütün topluluğu yok edebileceği göz önüne alındığında, şehit düşen Müslümanların durumu nasıl açıklanır?

15 Bkn. İbrahim Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2003, 166.

16 Vâkıdî, I, 65; İbn Sa'd, II, 23. Sadece Ebû Cehil'i öldürenler arasında pek çok isim zikredilmektedir (Buhârî, *Farzu'l-Humus*, 18; *Meğâzî*, 10, 12; Müslim, *Cihâd ve Siyer*, 42; Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 132; Vâkıdî, I, 87-90; Taberî, *Târîh*, II, 284; Zehebî, 61-62). Yine öldürülen diğer müşrik önderlerin de farklı kişiler tarafından katledildikleri bilgileri bulunmaktadır (Vâkıdî, I, 85-87)

17 İbn Sa'd, II, 17; Müslim, *Tefsir*, 34; Zehebî, 57.

18 Vâkıdî, I, 68-69, 82-85; İbn Sa'd, II, 17.

19 Vâkıdî, I, 65; Zehebî, 57-58; İbn Sa'd, *Bedir'de şehit düşenlerin isimlerini tek tek saymaktadır*. İbn Sa'd, II, 16, 17-18.

Savaş şartları içerisinde kimin kimi öldürdüğünü net olarak tespit etmek hayli zor olacağına göre, müşriklerin bizzat melekler tarafından öldürüldüğünü iddia etmek ne derece gerçekçidir? Madem müşrikleri melekler öldürmüştü, o halde savaşa iştirak eden sahabiler neden onların kendileri tarafından öldürüldüklerini dillendirmişlerdir?

Kimi rivayetlerde ise, meleklerin Bedir’de sadece savaşmakla kalmayıp aynı zamanda esir aldıklarına dair iddialar dile getirilmiştir.²⁰ Hatırlanacağı üzere Hz. Peygamber’in amcası Abbâs, Bedir’de esir alınanlardan birisidir. Rivayete göre onu Ensâr’dan Ebû'l-Yeser (Ka’b b. Amr) adında birisi esir almıştı. Bu şahıs, Abbâs’ı Resûlüllah’a getirdiği zaman onu kendisinin esir aldığını söyleyince, Abbâs itiraz ederek kendisini oldukça güler yüzlü, saçları dökülmüş ve bacakları alacalı ata binmiş bir şahsın esir aldığını ve Ebû'l-Yeser geldiği zaman bu şahsın ortalıkta gözükmediğini söylemiştir. Bunun üzerine Allah Rasulü, amcasını esir alan şahsa ‘Allah sana iyi bir melekle yardım etti ve onu esir aldın’ demiştir.²¹

Enfâl sûresinde geçen âyetlere bakıldığında, ilahî yardımı inkâr etmek mümkün değildir. Ancak sözü edilen müdahalenin hangi boyutta olduğunu net olarak belirlemek gerekir.²²

20 Taberî, *Târîh*, II, 282.

21 Buhârî, *Edebü'l-Müfred*, 75; ayrıca bkn. İbn Sa’d, IV, 12; Taberî, *Târîh*, II, 270, 288-89. Yine bir başka rivayete göre Hubeys el-Esedî Bedir’e dair anılarını anlatırken kendisini yer ile gök arasında bulunan alacalı ata binmiş uzun boylu beyaz yüzlü bir adamın esir alıp bağladığını ve sonra o şakildeyken kendisine Abdurrahman b. Avf’in rastladığını söylemektedir. Abdurrahman etrafa seslenip onu kimin esir aldığını öğrenmeye çalışmış, ancak kimse çıkmayınca esiri alıp Hz. Peygamber’e getirmiştir. Durumu Resûlüllah’a anlatınca Hz. Peygamber de onun bir melek tarafından esir alındığını söylemiştir (Vâkıdî, I, 79).

22 Örneğin İzzet Derze Müslümanlara ilahî yardım yapıldığından söz etmekte, ancak bu yardımın hangi boyutta olduğuna dair net bir görüş belirtmemektedir. Derze, III, 207-210.

Aksi halde birtakım yanlış yorumlar zihinleri meşgul etmekte ve bazı yanlış anlamaların oluşmasına neden olmaktadır. Bu itibarla meleklerin yardımının kimi rivayetlerde iddia edildiğinin aksine, somut olarak bizzat savaşa iştirakten ziyade, manevi bir destek olarak görmek gerektiği kanısındayız. Nitekim Hendek savaşında da meleklerle yardım edildiğine işaret edilirken, ilgili âyette ‘sizin görmediğiniz ordular göndermiştik’ ifadeleri kullanılmaktadır.²³ Aynı ifade Huneyn Savaşı’nda yapılan yardıma işaret eden âyette de geçmektedir.²⁴ Hal böyleyken meleklerin fiilî olarak savaştığına dair birtakım görüşler ileri sürülmüş ve bazen bu görüşler sınırları zorlayan yorumlara dönüşmüştür. Örneğin ismi zikredilmeyen bir sahabi bu savaşta müşriklerden üç kişinin kellesini koparıp Hz. Peygamber’in önüne getirmiş, ikisini kendisinin öldürdüğünü, ancak diğerrinin tanımadığı beyaz yüzlü ve uzun boylu bir kişi tarafından öldürüldüğünü belirtmiştir. Hz. Peygamber de o kişinin melek olduğunu söylemiştir.²⁵

23 33. Ahzâb, 9.

24 9. Tevbe, 26.

25 Vâkıdî, I, 79. Bir rivayette ise Ebû Cehil, İbn Mes’ûd’a seslerini duyup kendilerini görmediği şeylerin ne olduğunu sormuş, o da cevaben onların melek olduğunu söylemiştir. Bu haber üzerine Ebû Cehil kendilerini mağlup edenlerin Müslümanlar olamayıp melekler olduğunu dile getirmiştir. Rivayet daha da farklı bir içerik kazanarak şu şekilde sürdürülmüştür: Savaş sırasında bir Müslüman gözüne kestirdiği müşriğin üzerine yürüdüğü zaman kılıç darbesini indirene kadar, kılıç sesine benzer sesler duyuluyordu ve o esnada öndeki müşriğin boynunun kopup yere düştüğüne tanık olunuyordu. Benzer anekdotlar değişik kişiler tarafından dile getirilmiştir. Örneğin Ebû Umâme adlı bir şahıs babasından duyduklarını anlatırken şu bilgileri aktarmaktadır: Bana babam dedi ki, ‘Ey oğul! Biz Bedir Gazvesi’nde müşriklerden birinin başına kılıcımızla işaret ediyorduk. Kılıcımız ona dokunmadan önce başının vücudundan ayrıldığını görüyorduk’ (Taberî, *Târîh*, II, 283-84). İbn Abbâs kaynaklı bir hadis kaydına göre Bedir Gazvesi günü ismi zikredilmeyen Ensârdan bir sahabi müşriklerden bir adamın peşinden koşarken ansızın üzerinde bir kırbaç darbesi ve ardından ‘Dur ya Hayzûm!’ diye sesler duymuş. O an önünde kovalamakta

İbn Abbâs kaynaklı bir rivayette, Ğifâr oğullarına mensup bir şahıs Bedir Gazvesi sırasında tanık olduğunu iddia ettiği bir haberde şunları aktarmıştır:

“Ben, amca oğlu ile birlikte Bedir’e bakan dağın tepesine çıkmıştım. O sırada henüz müşriktik. Savaşın gidişatını izliyorduk. Amacımız, hangi tarafın yenildiğine tanık olmak ve yenilenlerin eşyalarını yağmalamaktı. Derken bize bir bulut yaklaştı. Bulutun içerisinde atların kişnediklerini işittik. İçlerinden birisi ‘Hayzum ilerle’²⁶ diye sesleniyordu. Amcamın oğlu öylesine korktu ki, kalbi parçalandı ve oracıkta öldü. Ben de az kalsın ölüyordum. Bir süre sonra kendimi topladım.”²⁷

Bir başka rivayette ise bu iki şahıs Bedir’de müşriklerin sayısına oranla Müslümanların sayısının dörtte bir olduğuna tanık olmuşlar, ancak kafalarını kaldırdıkları zaman gökyüzünde hareket halindeki bulutta adam ve kılıç sesleri duymuşlardır. O sırada bir adam atına ‘Hayzum ilerle’ diye seslenmiş, diğerleri de ona ‘yavaş ol’ uyarısında bulunmuştur. Sonra onlar Resûlüllah’ın sağ tarafına inmişlerdir. Ardından onlar gibi bir grup daha gelmiştir. Olayı anlatan şahıs, önlerinde gelişen

olduğu müşriğin yere serildiğini görmüş. Ayrıca onun yüzü kırbaç darbesiyle yarılmış ve cesedi ise morarmıştı. Bu hadiseye tanık olan sahabe olayı anlattığı zaman, Resûlüllah cevaben ‘Doğrudur. Bu, semâdan gelen üçüncü imdattır’ karşılığını vermiştir (Müslim, *Cihâd* ve *Siyer*, 58; Zehebî, 60). Vâkıdî’nin verdiği bir bilgiye göre ise, bir melek Mus’ab b. Umeyr kılığına girerek çarpışmıştır. Hatta sancak Mus’ab’da iken yere düşünce onun kılığına giren melek sancağı almış, Resûlüllah da ona ‘Mus’ab’ diye seslenince melek kendisinin Mus’ab olmadığını söylemiştir (Râzî, VIII, 210). Bir başka rivayette Sâd b. Ebî Vakkâs Bedir günü ok atarken kendisiyle birlikte tanımadığı, ancak melek olduklarını tahmin ettiği beyaz ve güzel yüzlü kişilerin ok attıklarını söylemiştir (Râzî, VIII, 210).

26 Hayzum, Cebrail’in atının adıdır. Bedir günü Hz. Peygamber Cebrail’e ‘Hayzum ilerle’ sözünü kimin söylediğini sormuş o da, gökyüzündekilerin hepsini tanımadığı karşılığını vermiştir. Vâkıdî, I, 77.

27 İbn Hişâm, II, 462; Vâkıdî, I, 76-77; Taberî, *Târîh*, II, 283.

hadiseleri gören amca oğlunun kalbinin dayanamayıp öldüğünü, kendisinin de şahit olduklarından sonra İslâm'ı kabul ettiğini söylemektedir.²⁸

Vâkıdî'de yer alan bir rivayete göre, Hz. Peygamber'in duası üzerine iki bin melek gönderilmiş ve bu melekler müşriklerle bizzat savaşmıştır. Hatta Velid b. Ukbe gibi bazı müşriklerin melekler tarafından öldürüldüğü belirtilmiş ve Nahl sûresinin 28. âyeti²⁹ ile devamındaki üç âyetin bu konuya işaret ettiği vurgulanmıştır.³⁰ Taberî'nin anlatımına göre Cebrail, Hz. Ebû Bekir'in bulunduğu ordunun sağ cenahına beş yüz melek, Mikâil de Hz. Ali'nin bulunduğu sol cenaha beş yüz melek indirmiştir. Sayıları bin kadar olan bu meleklerin görünümüyle ilgili ilginç tasvirler anlatılır. Buna göre üzerlerinde beyaz elbise ve sarıklar bulunan melekler insan suretindeydi.³¹

Hz. Ali'ye dayandırılan rivayete göre, savaş öncesi daha evvel hiç görülmemiş şekilde üç kez çok şiddetli rüzgar esmiştir.³²

28 Vâkıdî, I, 77. İbn İshâk, Bedir Gazvesi gazilerinden olan Ebû Davûd Mâzinî kanalıyla şu bilgileri aktarmaktadır: 'Ben Bedir Gazvesi'nde müşriklerden birisini öldürmek için hamle yaptığım zaman kılıcım onun başına dokunmadan önce başının yere düştüğüne tanık oldum. Bu durumu gördüğümde onun benim tarafımdan değil de, başka birisi tarafından öldürüldüğünü düşünüyorum.' (İbn Hişâm, II, 462; Taberî, *Târib*, II, 283). Süheyl b. Amr'a dayandırılan bir habere göre o, Bedir günü yer ile gök arasında alaca atlar üzerine binmiş savaşan beyaz adamlar gördüğünü anlatmıştır (Vâkıdî, I, 76).

29 'Nefislerine zulmederlerken meleklerin canlarını aldığı kimseler' (16. Nahl, 28); ancak mezkur âyet Bedir Gazvesi'yle ilgili olmayıp küfürleri nedeniyle kıyamet günü müşriklerin karşı karşıya kalacakları azaptan söz etmektedir.

30 Vâkıdî, I, 73.

31 Râzî, XV, 130. Ebû Üseyd görme yetisini kaybettikten sonra Bedir Gazvesi'ne dair anılarını anlatırken şunları söylemiştir: 'Şayet bu gün Bedir'de olsaydım ve görebilseydim, size meleklerin geldiği vadiyi gösterirdim. Bu konuda herhangi bir şüphe duymuyorum.' (İbn Hişâm, II, 462; Vâkıdî, I, 76).

32 Bir başka rivayette Cebrail'in, Dıhle el-Kelbi kılığında gelerek rüzgâr estirdiği söylenmektedir (Vâkıdî, I, 78).

Birinci esmenin ardından Cebrail, bin melek gelmiş, ikinci esmenin ardından Mikâil, Hz. Peygamber'le Ebû Bekir'in bulunduğu yerin sağ tarafında bin melek ve nihayet üçüncü esmenin ardından İsrail de bin melek Ali'nin bulunduğu Resûlüllah'ın sol cenahına gelmiştir.³³ Aynı bilgiler İbn Sa'd tarafından da tekrar edilmektedir.³⁴ Bu rivayete göre Bedir'de ismi geçen meleklerin önderliğinde üç bin melek indirilmiştir.³⁵ İbn Abbâs'a dayandırılan bir habere göre ise Vâkıdî, savaş öncesinde Resûlüllah'ın meleklerden yardım geldiğini müjdeliğini ifade etmekte ve her seferinde bin melek geldiklerini söylemektedir.³⁶ Muhammed b. Kurezî kaynaklı bir rivayete göre ise Hz. Peygamber'in yardım talebi üzerine iki bin meleğin gönderildiği bilgileri bulunmaktadır.³⁷ Kimi rivayetlerde ise meleklerin tanınmış bazı kişilerin kılığına girip müminlere destek verdikleri görüşlerine yer verilmiştir. Bunlara ilaveten, Abdurrahman b. Avf'a dayandırılan bir rivayette Bedir günü Hz. Peygamber'in sağında ve solunda (melekler kast edilerek) iki kişinin çok şiddetli bir şekilde savaştığı, sonra arkasından ve önünden diğerlerinin geldiği bilgileri yer almaktadır.³⁸

Kaynaklarda yer alan bu tür anlatıların, daha ziyade menkıbevî değer taşımaktan öte bir anlam ifade etmediği ve Kur'an âyetleriyle çeliştiği gayet açıktır. Anlaşıldığı kadarıyla bu tür rivayetleri aktaran raviler, konuyla ilgili Kur'an âyetlerini ya

33 Vâkıdî, I, 57.

34 İbn Sa'd, II, 16.

35 Vâkıdî, I, 57-58.

36 Vâkıdî, I, 71.

37 Vâkıdî, I, 73.

38 Vâkıdî, I, 78; Müslim'de yer alan bir hadis kaydına göre de Uhud günü meleklerden iki kişi insan suretinde Resûlüllah'ın sağında ve solunda çarpışmıştır (Müslim, *Fedâil*, 47).

dikkate almamışlar veya hafız olmadıklarından bütün âyetlere vâkıf değillerdir. Aynı şekilde mezkûr anlatıları eserlerine alan müellifler de ilgili rivayetin Kur'ân'la uyuşup uyuşmadığına bakmadıkları gibi, olayların gerçek mahiyetiyle ilgili mantıksal bir kurgu da yapmamışlardır. Bu durum *geriye dönük tarih inşa etme kaygısını* akla getirmektedir. Bir başka ifadeyle, herhangi bir hadiseyi Kur'ân verileri çerçevesinde ele alma yerine, idealize edildiği şekliyle takdim etme kaygısının ön plana çıkarıldığı izlenimi söz konusudur. Oysa yukarıda da vurgulandığı gibi rivayetlerin bir kısmı, ilgili âyetlerin muhtevasıyla açık bir şekilde çelişmektedir. Örneğin meleklerin yardımından bahseden âyetlerde açıkça 'Sizin görmediğiniz ordular' ifadesi kullanılmaktadır.³⁹ Aynı şekilde Yâsîn sûresinin 28. ayetinde yer alan açıklama, gökten melek indirilmediğini teyit etmektedir. Gerçi mezkur âyet konuyla ilgili genel bir muhtevaya sahip olmamakla birlikte, gökten ordular indirilip indirilmemesi anlamında göz ardı edilmeyecek bir bilgi içermektedir. Şunu da hatırlatalım ki, gökten melek veya meleklerden oluşan ordular indirilmesi Allah'ın kudretine ait bir husustur. Ancak dikkat edileceği üzere âyetler somut olarak meleklerin inip savaştıklarını değil, melekler vasıtasıyla manevi bir destek verildiğini/verileceğini müjdelemektedir. Dolayısıyla bu yönüyle ilahî bir yardım veya destek söz konusudur.

Bütün bunlardan sonra şayet melekler fiilî olarak savaşarak Müslümanlara yardım etmişlerse, aynı yardım Uhud ve Huneyn⁴⁰ savaşlarında da söz konusudur. Ancak her iki savaşta Müslümanların çok zor anlar yaşadıklarını göz ardı

39 9. Tevbe, 26; 33. Ahzâb, 9.

40 İbn Hişâm, IV, 898.

etmemek gerekir.⁴¹ Oysa, bir grup meleğin Lût kavmini yerle bir ettiği gibi, bir meleğin bile bütün müşrikleri yok etmesi mümkündür.⁴² Muhtemelen bu nedenle İbn Abbâs, meleklerin sadece Bedir’de doğrudan savaştıklarını söylemekte ve diğer savaşlarda ise sadece sayı olarak destek verdiklerini dile getirmektedir.⁴³ Dolayısıyla bütün bunlar dikkate alındığında meleklerin fiili olarak yardımı nasıl izah edilecektir?⁴⁴ Şayet Kur’ân âyetleri haricindeki veriler esas alınır, o zaman meleklerin bizzat savaştıkları sonucu ortaya çıkmaktadır. Oysa Kur’ân âyetlerinde meleklerin fiili olarak savaşa katıldıklarını ima eden en ufak bir açıklama yoktur. Tam aksine, meleklerin yardımının manevi boyutta olduğu Enfâl sûresinin 10. ve Âl-i İmrân sûresinin 126. âyetlerinde net olarak belirtilmiştir. İlgili âyetlerde meleklerle yardım gönderileceği vaat edilmektedir. İlahî yardımın yapılacağı müjdesi, Müslümanları manevi yönden güçlendirmiştir ve kanaatimizce yardımın mahiyeti bu boyuttadır. Dolayısıyla meleklerin yardımının sadece moral desteği bağlamında olabileceğini göz ardı etmemek gerekir.⁴⁵ Râzî’ye göre bu destek, tıpkı şeytanın kalbe vesvese vermesi gibi bir etki yapmış ve ilham yoluyla müminlere bildirilip moralleri yüksek tutulmuştur.⁴⁶ Nitekim Enfâl sûresinin 11, 12 ve 44. âyetlerinde yardımın mahiyetinin moral desteği bağlamında olduğu belirtilmiştir.

41 Buhâri, *Meğâzî*, 19.

42 Buhâri, *Edebü’l-Müfred*, 212.

43 Râzî, VIII, 213.

44 Nitekim bu sıkıntıyı fark eden müfessir Râzî beş bin melekle sadece yardım vaat edildiğini, ancak ganimet paylaşımı konusunda sabırlı olmaları nedeniyle söz konusu vaadin gerçekleşmediğini dile getirmiştir (Râzî, VIII, 210).

45 Esed, s. 322-23.

46 Râzî, XV, 135.

Bilindiği gibi, Âl-i İmrân sûresinde üç bin melek gönderildiğine işaret edilmiştir.⁴⁷ Ancak ilgili âyetin Bedir Savaşı'na mı yoksa Uhud Savaşı'na mı işaret ettiğiyle ilgili farklı görüşler dile getirilmiştir.⁴⁸ Bu âyetin bir öncesinde Bedir Savaşı'nda zayıf durumda olan Müslümanlara Allah tarafından yapılan yardımdan söz edildiğine göre, zikri geçen üç bin meleğin Bedir Savaşı'yla ilgili olduğu düşünülebilir. Ayrıca, ilk önce bin meleğin Bedir Savaşı'nda gönderildiğini belirten âyete istinaden,⁴⁹ bu sayının müşriklerin Bedir'deki sayısına denk geldiğini göz ardı etmemek gerekir. Sayıca az olan Müslümanların, onların sayısına denk bir kuvvetle desteklenmeleri muhtemeldir. Tüm bunlara mukabili Uhud'da Müslümanların sayısının yaklaşık bin ve müşrik ordusunun sayısının da üç bin olduğu göz önüne alınırsa gönderilecek üç bin meleğin Uhud Savaşı'yla ilintili olduğu düşünülebilir. Hatta Müslümanların kalplerindeki korkuyu yenmeleri için bu sayının beş bine çıkarılacağı da belirtilmiştir.⁵⁰ Bu durumda, gönderilecek melek sayısının üç binden beş bine çıkarılabileceği vurgulandığına göre, Bedir'deki bin sayısının da üç bine çıkarılması muhtemeldir. Esed'in yorumuna göre, âyetlerdeki rakamsal ifadeler daha çok çekilen sıkıntılara karşılık olarak sabreden ve Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getiren müminler için Allah'ın yardımının sınırsızlığını ifade etmektedir.⁵¹ Bütün bunlardan sonra ilgili âyetler bize şu bilgileri vermektedir:

47 3. Âl-i İmrân, 124.

48 Râzî, VIII, 209-210..

49 8. Enfâl, 9.

50 3. Âl-i İmrân, 125.

51 Esed, s. 114.

Allah, zayıf durumda bulunduğunuz Bedir’de size yardım etmişti. O halde Allah’tan korkun ve onun lütfuna şükürünüzü gösterin (3. Âl-i İmrân, 123).

O zaman sen müminlere ‘Rabbinizin indirilmiş üç bin melekle yardım etmesi size yetmez mi?’ diyordun (3. Âl-i İmrân, 124).

Evet, sabredip emre itaatsizlikten sakınırsanız, düşman şu an bile üzerinize gelse, Rabbiniz size özel işaretleri bulunan beş bin melekle yardım edecektir (3. Âl-i İmrân, 125).

Âl-i İmrân sûresindeki âyette geçen (‘مُسَوِّمِينَ الْمَلَائِكَةَ مِنْ’)52 ifadesinden kinaye olmak üzere, Hz. Peygamber’in de Bedir günü ashabına ‘Kendinizi işaretleyiniz. Çünkü melekler kendilerini nişanlamışlardır’ dediği nakledilir. İbn Abbâs’a göre melekler; kendilerini sarı, atlarının alın ve kuyruklarını ise beyaz yünlerle nişanlamışlardı. Resûlullah’ın tavsiyesi üzerine Hz. Hamza, kendisini deve kuşu tüyü ile nişanlamıştı.⁵³ Yine Hz. Ali’nin beyaz yün taktığı, Zübeyr’in ise sarı sarık sararak kendilerini nişanladıkları belirtilmektedir.⁵⁴

İbn Abbâs’a dayanan bir rivayette, yardıma gönderilen melekler şöyle tasvir edilmektedir:

“Bedir Gazvesi’nde meleklerin alameti beyaz sarıklardı. Sarıkların uçları arkalarından sarkmıştı. Huneyn savaşında ise kırmızı sarıklı idiler.”⁵⁵

Bu bilgileri aynen aktaran Taberî, ilave olarak meleklerin sadece Bedir’de savaştıklarını ekler ve bu savaşın haricindeki savaşlarda yalnızca yardımcı olarak hazır bulduklarını

52 3. Âl-i İmrân, 125.

53 Vâkıdî, I, 76; İbn Hişâm, II, 461.

54 Vâkıdî, I, 76; İbn Sâd, II, 26.

55 İbn Hişâm, II, 462; ayrıca bkn. İbn Sâd, II, 16.

söyler.⁵⁶ Benzer ilgiler, İbn Abbâs'a dayandırarak İbn Hişâm tarafından da aktarılmıştır.⁵⁷ Zübeyr kaynaklı bir rivayette ise Bedir günü meleklerin başlarına sarı sarık sarmış şekilde alacalı atlara binip geldikleri bildirilmektedir.⁵⁸ Rivayetlerde bu tasvirler verilmekle birlikte, görüldüğü üzere ilgili âyette konuyla ilgili ayrıntılı tasvir sunulmamıştır.

Rivayetlerde, Bedir'de alaca bacaklı atlara binmiş meleklerden söz edilirken Kur'ân'da buna benzer bir tasvir yer almaz. Buna mukabil müşriklerden nakledilen kimi rivayetlerde benzer tasvirler yer verilir. Örneğin, Ebû Süfyan ile Ebû Leheb arasındaki konuşmaya tanık olan Abbâs b. Abulmuttalib'in kölesi Ebû Râfi', işittiklerini anlatırken Ebû Leheb'in sorusu üzerine Ebû Süfyan'ın verdiği cevabı şöyle aktarmaktadır:

“Vallahi biz öyle bir kavimle karşılaştık ki, istedikleri gibi savaşıp bizi öldürsünler diye onlara sırtımızı verdik. Yemin ederim, ben bu durumdan dolayı savaşanlarımızı kınamıyorum. Çünkü gök ile yer arasında alaca atlar üzerinde beyaz adamlarla karşılaştık. Vallahi bu askerlere karşı hiçbir şey tutunamaz ve karşı koyamaz.”

Rivayetin devamında Ebû Râfi' onlara gördüklerinin melekler olduğunu söyleyince, Ebû Leheb yüzüne şiddetli bir tokat patlatmıştır. Araya Ümmü Fazl girerek onu dayaktan kurtarmış, hatta Ümmü Fazl da geçirdiği demir parçasıyla Ebû Leheb'e vurmuştur. Rivayete göre, Ebû Leheb aldığı darbenin ardından bir hafta sonra ölmüştür.⁵⁹

56 Taberî, *Târîb*, II, 284.

57 İbn Hişâm, II, 462-63; Hz. Ali'ye dayandırılan bir rivayette Bedir günü meleklerin alametlerinin beyaz sarıklar olduğuna işaret edilmiştir. Bu rivayete göre o gün sadece Cebrail'in sarığının rengi sarıydı (İbn Hişâm, II, 462).

58 Vâkidi, I, 76.

59 İbn Hişâm, II, 474; Taberî, *Târîb*, II, 288.

Yukarıdaki rivayetlerden anlaşılacağı üzere Bedir Gazvesi'nde meleklerin yardımını âyetlerle de sabittir. Ancak onların bizzat savaşıp savaşmadıkları tartışılmıştır. Müfessirler ve siyer kaynakları Bedir Gazvesi'nde meleklerin doğrudan savaştıkları noktasında hemen hemen hemfikirdirler.⁶⁰ Ancak özellikle Mutezile ekolüne mensup kimi kelimciler bu meseleye değinerek, meleklerin fiilen değil dolaylı olarak destek verdikleri kanaatinde dirler. Örneğin, Basra Mutezilesine bağlı kelimacı Ebû Bekir el-Esam'ın (200/816)⁶¹ görüşlerine eserinde yer veren Râzî, onun, meleklerin doğrudan savaşmalarının mümkün olmadığını yönündeki görüşlerini tenkit eder ve bu olayı kabul etmemesini, Kur'ân ve nübüvveti inkâr eden kimsenin durumuna benzetir. Râzî, onun görüşlerini özetle şöyle dile getirmektedir.⁶²

1. Şayet Cebrail Bedir günü fiilen savaşsaydı, Müslümanların müşriklerle savaşmasına ve başka melekler gönderilmesine gerek kalmazdı. Zîra Cebrail, Lût kavminin yaşadığı dört şehri bir anda yok etmiştir.
2. Müşriklerin ileri gelenleri tanınan kişilerdi. Aynı şekilde onlarla savaşan Müslümanlar da biliniyordu. Şayet müşrikler melekler tarafından öldürüldüyse, Müslümanlar kimlerle savaşmıştır?
3. Şayet melekler doğrudan savaşmışlarsa, insanlar onları ya görmüş ya da görmemiştir. Şayet onlar görülmüşlerse, ya insan suretinde ya da başka bir surette görülmüş olmalıydılar. İnsan şeklinde görülmüşlerse, Müslüman kuvvetlerinin sayısının en az üç bin veya daha

60 Râzî, VIII, 210, 213.

61 Ebû Bekir el-Esam hakkında bilgi için bkn. Yusuf Şevki Yavuz, 'Esam, Ebû Bekir', *DİA*, İstanbul 1995, XI, 353-55.

62 Râzî, VIII, 213.

fazla kişi olması gerekirdi. Ancak Müslümanların sayısının bu rakama ulaştığını hiç kimse iddia etmemiştir. Bu durum aynı zamanda ‘Sizi de onların gözünde azaltıyordu’ (8. Enfâl, 44) âyetine ters düşmektedir. Şayet Müslümanlar onları insan suretinden başka bir şekilde görmüşlerse, o takdirde cin gördükleri zaman irkildikleri gibi onlardan korkmaları gerekirdi. Ancak böyle bir bilgi aktarılmamıştır. Bir başka husus ise, etrafta herhangi bir varlık görülmezken müşriklerin atlarından düşüp yere serilmeleri ve öldürülmeleri olağanüstü bir durumdur. Bu yönüyle olay, büyük bir mucize niteliğindedir. Böyle bir hadiseyi ancak kâfirler inkâr edebilir. Böyle bir inkâr olmadığına göre meleklerin bizzat savaşa katıldıkları iddiasının yeterince inandırıcı olmadığı ortadadır.

4. Doğrudan savaşa iştirak ettiği kabul edilen bu meleklerin ya somut ya da latif bir mahiyette olmaları gerekir. Şayet somut varlıklar ise görülmüş olmalıdırlar. Eğer hava gibi soyut varlıklarsa onlarda sertlik ve katılık özellikleri bulunmaması gerekir. Bu durumda onların atlara binip savaşmaları olanaksızdır.

Râzî, yukarıdaki görünüşü İbn Ömer’e dayanan bir rivayetle temellendirmeye çalışır. Söz konusu rivayette, Uhud Savaşı’nın akabinde Müslümanlar kendi başarılarından söz ederken, Bedir’de gördükleri alaca bacaklı atlara binmiş beyaz elbiseli varlıkları göremediklerini dile getirdikleri bilgileri yer almaktadır. Sonuçta Râzî, meleklerin savaşa katılmalarının Allah’ın kudreti dahilinde olduğunu söylemekte ve meleklerin doğrudan savaştıklarını izah etmeye çalışmaktadır.⁶³ Bütün bunlar-

63 Râzî, VIII, 213.

dan sonra görünen o ki, genel görüş olarak Bedir’de müşriklerin meleklerin yardımıyla helâk edildiklerine dair umumi bir kabul söz konusudur. Ancak onların doğrudan savaştıklarına ilişkin itirazlara ikna edici cevap verilememiştir.⁶⁴ Öte yandan Lût kavminin de melekler vasıtasıyla helâk edildiğine işaret edilerek⁶⁵ bir bakıma Bedir’deki hezimetle irtibat kurulmaya çalışılmıştır. Ancak bütün zorlama yorumlara karşın, meleklerin fiilî olarak savaşa iştirak ettiklerini söylemek oldukça güçtür.⁶⁶

64 Bu konuda geniş bilgi için bkn. Musa Koçar, ‘Hz. Peygamber’in Savaşlarında Meleklerin Yardımı Problemi’, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu; Tebliğler* (19-20 Nisan 2001), Isparta 2001, 57-67.

65 Buhârî, *Edebü’l-Müfred*, 212.

66 Meleklerin doğrudan savaştıklarını kabul edenlerle reddedenlerin görüşleriyle ilgili geniş bilgi için bkn. Bulut, s. 205-214.

HAREMLİK-SELAMLIK OTURMA DÜZENİ İSLAM'IN EMRİ MİDİR? KADININ SESİ ERKEĞE HARAM MIDIR?¹



Yunus Vehbi Yavuz

Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi (E.) Öğretim Üyesi

Kadının Sesi Meselesi

Kur'an'da kadının sesinin haram olduğu ile ilgili herhangi bir hüküm yoktur. Aksine, kadının mahkemede bir olay hakkında şahitlikte bulunacağı hükme bağlanmıştır. Kadının hukuk davalarında hâkim önünde şahitlik yapabileceği aşağıdaki âyetlerden anlaşılmaktadır:

“Erkeklerinizden iki şahit tutun. Eğer iki erkek bulunmazsa bir erkek iki kadın şahitlik etsin.”

Yine Kur'an, kocası tarafından iftiraya maruz kalan kadının, kocası ile eşit bir şekilde hâkim önünde karşılıklı olarak lanetleşme yapabileceğini hükme bağlamıştır:

“Hanımlarına zina iftirası atıp sonra kendilerinden başka şahitleri bulunmayanlar, tek başına dört kere kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair şahitlik etsin. Beşincide, eğer

1 Bu iki yazı şu eserden alınmıştır: Yavuz, Yunus Vehbi, Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü, Bursa: Feyiz Yayınları, 2011.

2 Bakara, 2/282

*yalancılardan ise Allah'ın lanetinin kendisi üzerine olmasını dilesin. İftiraya uğrayan kadının ise kocasının yalancılardan olduğuna dair dört kere şahitlikte bulunması ondan cezayı kaldırır. Beşincide, eğer kocası doğru söyleyenlerden ise, Allah'ın lanetinin kendisi üzerine olmasını diler.*³

Âyette geçen şahitlik ve lânetleşme olayının yazılı olacağı belirtilmediğine göre, onun erkek ve kadının kendi sesleri ile gerçekleşeceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, kadının sesi Kur'an'a göre haram değildir. Kur'an sadece kadının erkekler karşısında cilveli ve anlamlı bir yoruma elverişli olabilecek tarzda sesini alçaltmamasını istemektedir. Kur'an kadınlara hitaben bu konuyu şöyle dile getirmiştir:

*"Eğer takva sahibi iseniz, (konuşurken) sesinizi alçaltmayın ki, kalbinde hastalık bulunan kimse, arzu edilmeyen ümitlere kapılmasın."*⁴

Kur'an'da kadının sesinin haram olduğunu açıklayan herhangi bir delil yoktur. Tam tersine, araştırmalardan ortaya çıkan sonuca göre, kadının sesinin hüküm bakımından erkek ile eşit olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'da kadının sesini erkeklerin işitmesinin haram olduğu ile ilgili bir hüküm bulunmadığı gibi, sahih sünnette de böyle bir hüküm bulunmamaktadır. Hatta sahih sünnette, kadının çarşı-pazarda emr-i bil-ma'rûf görevi yaptığı, insanlara öğüt verdiği, Hz. Peygamber (SAV) ile direkt olarak konuştuğu, Mescid'de toplum önünde konuşma yaptığı, selâm verip aldığı, savaşa katıldığı ile ilgili çok sayıda belge bulunmaktadır. Yasaklayıcı kesin bir açıklama bulunmaksızın, dinimizde herhangi bir yasaklayıcı hüküm koymanın mümkün

3 Nûr, 24/7

4 Ahzâb, 33/32.

olmadığı konusunda İslâm hukukçuları ittifak halindedir. Haram ya da helâller açık seçiktir. Şüphe ve tereddüt ile ya da yorum katarak herhangi bir konuda bir âlimin haramlık hükmü getirmesi, âlimlerin ittifakı ile mümkün değildir. İslâm toplumlarında Kur'an'ın açıklamasının tam tersine, erkeklerle konuşurken kadının sesini alçaltarak konuşması gerektiği ile ilgili bir anlayış yaygındır. Bu anlayışın ne Kur'an ne de sünnetten bir delili olmayıp örf'e dayalıdır. İslâm toplumlarında yaygın olan örf, kadının sesini kısımış ve önceki örfler Kur'an'ın hükmüne baskın çıkmıştır.

Haremlik-Selâmlık Meselesi

Kadının sesinin erkeklere haram olmadığını, ilgili başlık altında daha önce kaydetmiştik. Burada toplumumuzu yakından ilgilendiren haremlik-selâmlık meselesine değinmek istiyoruz. Çünkü bu konuda aileler içinde ve akrabalar arasında yaşanan sıkıntılar bulunduğunu bilmekteyiz.

Bir Müslüman hanım, evine gelen akraba erkeklerine karşı nasıl davranacak? Nasıl oturup kalkacak? Bir yabancı misafire karşı nasıl davranacak? Bir Müslüman hanımın evine gelen yabancı bir erkeğe yahut namahrem olan erkek bir akrabaya “hoş geldin” diyebilir mi? Hal ve hatırını sorabilir mi? Aynı mekânda ailece birlikte bulunabilirler mi? Aynı sofrada beraber yemek yiyebilirler mi? Aynı zeminde ailece birlikte sohbetlerini sürdürebilirler mi? Yoksa kadınlar ayrı bir mekânda, erkekler de farklı bir zeminde oturup haremlik-selâmlık ölçülerinde mi ilişkiler sürdürülecektir?

Bu sorular, toplumda cevap bekleyen sorulardır. Hatta bazı aileler bu gibi meselelerden ötürü, İslâmî hayata soğuk bakmakta, böyle bir hayatın içine girmeye cesaret edememektedirler.

Çünkü böyle bir dindarlık anlayışı, insanın birçok kişi ya da ailelerle olan ilişkisini kesmeyi gerektirecektir. Bu sebeple, dini hayatı tanımayan ve ilk defa bu hayatla tanışacak olan insanlarda büyük bir tereddüt meydana gelmekte, hatta bu sebeple, muazzez İslâm dininin diğer emirlerine riâyet etme düşüncesi tehire uğramakta, hatta tehlikeye düşmektedir.

Hatta bazı dini cemaatlerin anlayışında haremlik-selâmlık had safhaya vardiılmakta, bu sebeple aileler ve akrabalar arasındaki ilişkiler zedelenecek sıkıntı doğmaktadır. Bunun birçok örneğini toplumumuz yaşamaktadır. Buna “sıkı dindarlık”, “ham sofuluk”, “zor Müslümanlık” anlayışı da denilebilir.

Acaba gerçekten Allah’a yakın, dindar, başarılı bir kul olabilmek için, insanlar arasındaki ilişkiler, akraba arasındaki ilişkiler, kadın-erkek arasındaki ilişkiler bu derece zorlaştırılmış mıdır? Dindar olmak için, acaba dünyadan, dünyevî hazlardan, dostluklardan ve birçok ilişkilerden uzak mı durmak gerekir? Bu gibi soruların cevabı eğer kesin olarak verilirse, o zaman gerçek dindarlık ortaya çıkacak ve insanlar da rahatlayacaklardır.

Kur’an ve sahih sünnet nasslarından anladığımızı göre, dindarlık, toplum ile ilişkiyi kesmek, akrabalar arasındaki bağları koparmak, insanları cendere içine sokmak ve işleri yokuşa sürmek değildir. Dinde aşırı gitmeyi Kur’an yasaklıyor. Yüce Rabbimiz konu ile ilgili olarak şöyle buyuruyor:

“De ki; Ey Kitap ehli! Dininizde aşırı gitmeyin.”⁵

Aşırılık dine aykırıdır. O halde aşırılık nedir? Haramlık ve helâllik konusunda kişilerin kendi akılları ve anlayışlarını dine sokmaları ve ona göre kendilerini ve toplumlarını bağlamalarıdır.

5 Nisâ, 4/171.

Yani dinin haram ve helâlleri konusunda aklı ön plana almaktır. Oysa haram ve helâl konusunda ilim adamlarının koyduğu ölçü gâyet nettir: “Eşyada asl olan ibâhaddir” sözü, İslâm dininde genel bir kaidedir. Mecelle de bu kaideyi esas almıştır. Yani bir şeyin haram/yasak olmadığı konusunda herhangi bir açıklama yoksa o şey mubah ve serbest kabul edilir.

Bir şeyin yasaklanması için Kur’an ve sahih sünnetten açık bir hüküm bulunması gerekir. Dolayısıyla, kişilerin kendi akıllarına dayalı bir hüküm çıkararak yasak konulamaz. Haramlar/yasaklar hakkında kesin, açık ve yoruma mahal kalmayacak bir ifadenin bulunması şarttır. Böyle bir açıklamanın bulunmadığı yerde, insanlar kendi akılları ile haram/yasak koyamazlar. Biz haremlik-selâmlık konusunu bu ilkelere hareketle incelemek ve bir sonuca varmak istiyoruz.

Kur’an ve sahih sünnette haremlik-selâmlık konusunda açık bir hüküm yoktur. Açık bir hüküm bulunmayan yerde ise bağlayıcı bir hüküm getirmemiz de mümkün değildir. Eğer böyle bir yola başvurulursa bu, kişilerin koyduğu yasak olur ki, o zaman din, şahısların düşüncesine dayandırılmış olur. Böyle bir yolu izlemeye Kur’an şiddetle engeldir. Kur’an’da haremlik-selâmlık konusunda açıklayıcı ve yasaklayıcı bir hüküm bulunmaması yanında, kanaatimizce menfi yönde açıklayıcı bir hüküm de bulunmaktadır. İlgili âyeti aşağıda zikrederek sonucu okuyucuların vicdanına bırakıyoruz:

“Körler, topallar, hastalar ve sizin için; kendi evinizden, babalarınızın evinden, analarınızın evinden, erkek yahut kız kardeşlerinizin evinden, amca ve halalarınızın evinden, dayı ve teyzelerinizin evinden yahut anahtarları sizde olan evlerinizden, yahut dostlarınızın evinden yemek yemenizde bir sakınca yoktur. Birlikte yahut ayrı ayrı olarak yemek yemenizde

bir günah yoktur. Fakat evlere girdiğiniz zaman, Allah tarafından mübarek ve güzel bir yaşam dileği ile kendinize selâm verin. İşte Allah böylece, düşünüp anlayasınız diye âyetlerini size açıklıyor.”⁶

Bu âyet, açıkça insanların akrabaları ile birlikte aynı sofradan yemek yiyebileceklerini ortaya koyduğu gibi, insanların akraba olmayan dostları ile aynı evde aynı sofrada birlikte yemek yiyebileceklerini de hükme bağlıyor; bunun bir günahı olmadığını belirtiyor. Eğer Kur’an akrabalar arasında yahut dostlar arasında haremlik selâmlık ölçüsü koymuş bulunsaydı, böyle bir açıklamayı getirmezdi. Önemli olan kadın ve erkeğin örtülü olması, davranışlarının ciddi ve ölçülü olması, ilişkide bulunulan insanların namuslu ve edepli kimseler olmasıdır. Böyle bir ortamda kişiler dilerlerse Kur’an’ın bu ruh-satından yararlanabilirler.

İnsanlar, güvendikleri ve namusundan, ahlâk ve dürüstlüğünden emin oldukları erkek ve kadın dostlarla birlikte aynı sofrada yemek yiyebilirler ve aynı mekânda birlikte oturup sohbet edebilirler. Bunun dışında konulan sakıncalar, İslâm’ın yasağı olmayıp örf-âdet, gelenek ve insan düşüncesinin ürünü olan yasaklardır. Bu düşünceler, Müslüman halkın vicdanını bağlamaz. Ancak, kişilerin kendi anlayışlarını yansıtır. Dolayısıyla, kimsenin dine bir yasak ilâve etme yahut yasaklanan bir hükmü ortadan kaldırma hak ve yetkisi yoktur.

6 Nûr, 24/61.

KADERE İMANIN HAKİKATİ NEDİR?¹



Mustafa İslamoğlu

“Haksızlık ve zulüm Allah’ın kaza/kaderi değildir”

El-Basrî diyor ki: “O’nun kaza/kaderi ortak iyiyi, adaleti, iyiliği, yakınlarla paylaşmayı emretmesi, utanç verici her tür gúnahtan, kötü olduğunda insanlığın ittifak ettiği şeylerden ve haddi aşmaktan nehyetmesidir.”

Bu satırlarda, Hasan el-Basrî’nin Kur’an’a dayalı kader tarifini görüyoruz. Ona göre insan gibi iradeli varlıkların kaderi, Allah’ın emir ve nehiyleridir. Bunlara uyup uymamak insanın tercihine sunulmuştur. Eğer insan Allah’ın emir ve nehiyelerine uymayı seçerse, Allah’ın takdirine razı olmuş olur. Değilse, Allah’ın takdirine karşı gelmiş olur.

Sözün burasında, el-Basrî’nin bu tarifini Kur’an’a arz etmekte fayda var. Peki, Kur’an’da kader kavramı hangi anlamda kullanılmaktadır?

Kur’an’daki *kader* kavramı, iradeli bir varlık olan insanı mecbur ve mahkûm eden “hüküm” ve “yaratma” anlamında hiç kullanılmaz. “Ölçü, kıymet, değer, miktar, süre” anlamına gelen *kader* kelimesi, Kur’an’da tüm türevleriyle birlikte kullanılır.

1 Bu yazı şu eserden alınmıştır: İslamoğlu, Mustafa, Hasan El-Basrî’nin Kader Risalesi ve Şerhi, Düşün Yayıncılık, 2012, s. 115-129; 217-221.

Bunlardan 41 adedi fiil olarak gelir. Malum ve meçhul, çoğul ve tekil, geçişli ve geçişsiz olarak gelir. Her türlü zamire bitişir. Allah'a, insana ve eşyaya nisbet edilir. Bunlardan 90 adedi de isim ve mastar olarak gelir. Bunlar da Allah'a, insana ve eşyaya nisbet edilirler. Fakat 'kader' konusuyla ilintili olan kullanımların hiçbiri, insanın iradeli eylemlerine nisbet edilmez. Hepsi de insanın iradesi dışında kalan olaylar, olgular ve durumlar için kullanılır.

Lâfzî olarak 'kader' kelimesi Kur'an'da 11 yerde gelir. Bunların geldiği yerler ve kullanıldığı manalar nüzûl sırasına göre şöyledir:

1. Murselât 22: İnsanın ana rahminde belli bir süreye kadar (ilâ kaderin) kalışını ifade eder. Burada kader "süre, zaman ölçüsü" manasına kullanılmıştır.

2. Tâhâ 40: Allah'ın Hz. Musa'yı peygamber seçip onu kelîmullah olarak takdir ve taltif etmesine ('alâ kaderin) delalet eder. Peygamber seçiminde kul iradesi rol oynamaz. Burada kader, "Allah'ın seçimi, tercihi, hükmü" manasına kullanılmıştır.

3. Kamer 49: Allah'ın her şeyi ilâhî bir ölçü ve yasa (bi-kaderin) yaratmasına delalet eder. Bu 'kader'e göre, iradesiz varlıklar sünnetullah denilen ilâhî yasalara, iradeli varlıklar ise iradeleriyle yaptıkları her işte seçimlerine bağlıdır. Kader, "ölçü, yasa" anlamındadır.

4. Ra'd 17: Gökten inen suyun vadileri istiap miktarınca (bi-kaderihâ) doldurmasına delalet eder. Kader "kadar, miktar, ölçü" manasına kullanılmıştır.

5. Hicr 21: Allah'ın yeryüzündeki tüm varlıkların rızkını temin ve takdiri sadedinde, rızkın belirlenmiş bir ölçüye/ yasaya göre (bi-kaderin) indirilmesini ifade eder. Kader, "ölçü, yasa" anlamında kullanılmıştır.

6. Mu'minûn 18: Allah'ın gökten suyu belli bir ölçüye göre (bi-kaderin) indirmesini ifade eder. Kader, "ölçü, yasa" anlamında kullanılmıştır.

7. Şûrâ 27: Allah'ın kullarına rızkı bir ölçüye/yasaya göre (bi-kaderin) vermesini ifade eder. Kader, "ölçü, yasa" anlamında kullanılmıştır. Zuhruf 33 bu ayeti açıklar. Bu ayet rızkın "kazanılan" (kesbi) boyutuyla değil, "verilen" (vehbî) boyutuyla ilgilidir. Tıpkı "Rızkınız semadadır; ve daha vaat edilen başka şeyler de vardır" (51:22) ayeti gibi.

8. Zuhruf 11: Allah'ın gökten suyu belirli bir ölçüye/yasaya göre (bi-kaderin) indirmesini ifade eder. Kader, "ölçü, yasa" anlamında kullanılmıştır.

9 ve 10. Bakara 236: İki kez geçer. Boşanılacak kadını aç biilaç sokağa bırakmamak için, erkeğin gücünün yettiği belli bir bedel takdir edip (kaderuhu) ödeme sadedinde gelir. Kader, "gücünün yettiği bir meblağ, kararlaştırılmış bir miktar" anlamında kullanılmıştır.

11. Ahzâb 38: Allah'ın emrinin ilâhî bir ölçü ve takdir dâhilinde (kaderan) gerçekleşmesi sadedinde gelir. Kader, "ilâhî ölçü ve takdir" anlamında kullanılmıştır.

Kur'an'da kader kelimesinin geçtiği tüm ayetler bunlardan ibarettir. Bütün bu ayetler içinde hiçbiri hassaten insanın iradeli eylemine taalluk etmez. Allah'ın küllî takdiri olan "ilâhî ölçü"ye delalet eden Tâhâ 40 ve Ahzâb 38 dahi, *kader*'i insanın iradeli herhangi bir eylemine isnat etmez. Bütün bu ayetler Allah'ın kâinat, insan ve olaylar için bir ölçü ve yasa koyduğuna delalet eder. İlâhî kader ile kastedilen, hiçbir şeyin gelişigüzel, ölçüsüz ve hesapsız olmadığı hakikatidir. Kadere imanın hakikati, Allah'ın hiçbir şeyi gelişigüzel yaratmadığına, her şeyi bir ölçü ve yasaya bağladığına iman etmektir.

Kur'anî hakikati bu olan kader meselesine, sorumluluğu tamamen insana ait olan iradî eylemler sonradan dâhil edilmiştir. Bu noktada kader kavramı, anlam kaymasına maruz kalmış ve Kur'anî anlamından uzaklaştırılmıştır. Bu anlam kaymasının temelinde, Hicrî 1. asırda yaşanan siyasal kırılmalar ve sosyal çalkantılar yatmaktadır. Emevî hanedanının zulümlerini meşrulaştırmak için kullandığı bir kaldıraç halini alan kader anlayışının varıp dayandığı yer, tam da Kur'an ile savaşılan cahiliye aklının kader anlayışı olmuştur. Kur'an'ın set çekip reddettiği cahilî kader anlayışı, rivayet kültürünü kullanarak Müslümanların geleneği içerisinde kendisine yer açmayı başaramamıştır. Öyle ki, en sonunda Kur'anî kader tasavvurunu alt edip onun tahtına kurulabilmiştir. Cahili kader anlayışını Kur'an şöyle verir:

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آتَاؤُنَا

“Şimdi Müşrikler diyecekler ki: Eğer Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız şirk koşmazdık.” (En'âm 148)

Kur'an, bu tür bir kader anlayışını Allah'a iftira saymakta ve aynı ayette sormaktadır: “Elinizde buna dair bize karşı sunabileceğiniz sahil bir delil var mı?” (En'âm 148) Ve ardından ekler: “Siz yalnızca zannın peşinden gidiyorsunuz ve sürü psikolojisiyle hareket ediyorsunuz.” (En'âm 148)

Kur'an'ın müşriklere nisbet ettiği bu çarpık kader anlayışının bariz vasfı, insanın kendi eylemlerinin ahlaki sorumluluğunu üstlenmemesidir. Bunun da temelinde, irade emanetine ihanet yatmaktadır. Oysaki Allah, insanın iradeli olarak yaptığı eylemlerde, kaderini kendi seçimine tabi kılmıştır. Kur'an'da veciz dilin en yoğun kullanıldığı ayetlerden biri olan şu ayette beyan buyrulduğu gibi:

وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ

“Biz her insanın kaderini kendi çabasına bağlı kıldık.”

(İsrâ 13)

İradeyi insana kader kılan Allah'tır. Allah, insanın dilemesini dilemese, insan dileyemezdi. Fakat Allah insanın dilemesini dilemiş, bunu dilediğini de irade vererek göstermiştir. O saatten sonra iradenin sorumluluğunu inkâr etmek, Allah'ın dileğini reddetmek, yani kaderi inkâr etmek anlamına gelir.

Kur'an'daki 5 iman esasına ilave edilen 6. başlık

Kur'an iman esaslarına dair beş başlık açar. Bunları üç ayrı yerde birbiri ardına sayar: Bakara 177, Bakara 284-285 ve Nisâ 136. ayetler. Kur'an bu üç yerde bir arada, yüzlerce yerde ise ayrı ayrı olarak, imanın şartlarına dair beş başlık açar:

1. Allah'a iman.
2. Peygamber(ler)e iman.
3. Meleklerle iman.
4. Kitaplara iman.
5. Ahiret gününe iman.

Bu 5 iman esasını ardı ardına sayan ayetlerden olan Nisâ 136, **“Ey iman edenler! İman edin...”** diye başlar. İman esaslarını sayan ayetin **“Ey iman edenler!”** hitabıyla başlayıp, **“İman edin...”** diye devam etmesi, mucizevî bir ihbar gibidir. Âdetâ **“Ey iman edenler! İmanınızın sahih olmasını istiyorsanız şu esaslara iman edin”** deyip o esasları sayıyor. Zımmen, ‘bu esaslara eklemeyin ve çıkarmayın’ vurgusu vardır.

Kur'an'da sayılan iman esasları bunlardır. Kur'an bunlara ilaveten **“kadere iman”** diye altıncı bir başlık açmaz. Açması

bir yana, Kur'an'da iman ile kader kelimesinin aynı cümlede kullanıldığı bir tek ayet yer almaz.

Sual: Durum böyle olduğu halde, Kur'an'ın üç yerde peşi peşine sıraladığı bu beş esasa altıncı bir madde ilavesinin sebebi ya da sebepleri nelerdir?

Cevap: Bunun iki sebebi vardır: 1. Siyasi. 2. Kelamî.

1. *Siyasi sebepler:* Emevilerin kadercı/cebirciliği, devlet ideolojisi olarak benimsemiş olmalarıdır. Güç kullanarak elde ettikleri iktidarı, bilinen sebeplerle meşrulaştırma problemi yaşayan Emeviler, bu yolla iktidarlarını meşrulaştırmak istemişlerdir. Bu konuda Emeviler'e üç şey yardımcı olmuştur: 1. Saldıkları korku: Bu korkunun devlet zoruyla nasıl tedarik edildiğine dair örnekler, daha önce geçmiştir. 2. Cahiliyye kalıntısı toplumsal tasavvur: Bu tasavvurda kaza ve kader inancı temel bir yere sahiptir. Müşrikler şirk koşmalarını "Allah'ın dileği" olarak takdim edecek kadar kadercidirler. 3. Diyyete gereken önemi vermeyerek taklit damarını besleyen ulema ve kıssacı vaizler (Haşviyye): Kur'an, cahiliyye kader inancının önüne set çekmişti. Setin etrafını dolaşarak kendini rivayet kültürü aracılığıyla yeniden üreten cahili anlayışın taşıyıcılığını, adı geçen kesimler yapmışlardır.
2. *Kelamî sebepler:* Irak ve İran topraklarının fethiyle birlikte Müslümanlar yepyeni bir inanç türüyle karşılaştılar ve buna Seneviyye dediler. Başta Zerdüştlük (Mazdekçilik) ve onun etki alanında ortaya çıkan Manicilik, Deysanilik, Markiyonculuk gibi gnostik akımların tümü "hayır" ve "şerrin" iki ayrı cevher olduğuna, dahası "hayır ilahı" (Hürmüz) ve "şer ilahı" (Ehrimen) olduğuna

dayanır. Zaten Seneviyye “ikicilik” demektir. Bu akımlar hicri 1. yüzyılın başından itibaren İslam coğrafyasının kalbinde ve Müslüman halklar üzerinde çok etkili olmuştur. O tarihte bu akımlar, İslam’ın tevhid inancını içinden kemiren bir kurt halini almıştı. Etkili bir propaganda aygıtı kurmuşlardı. Bu etkiyi kırmak için kelimeler ülemesi, “Kadere, hayır ve şerrin Allah’tan geldiğine” dair bir başlık açma ihtiyacı duymuştur. Fakat güncel bir ihtiyaçtan kaynaklanan bu kelami başlık, iktidarların da desteğiyle, Kur’an’ın tadat ettiği beş iman esasına ilaveten açılan 6. bir başlık olarak imana idhal edilmiştir.²

Kur’an ile takdir edilen inanç esaslarına yapılan bu konjektürel ilave, her inhiraf gibi Müslümanların Allah’a, insana ve eşyaya bakışlarında birtakım istenmeyen sonuçlara yol açtı. Kur’an’ın inşa ettiği tasavvurda gedikler açtı. Bu açılan gediklerden, ilerleyen dönemlerde bünyeye daha başka hastalıklar da girdi. Fakat Müslüman bünyenin tekrar sıhhatine kavuşmasının imkânı hiçbir zaman yok olmadı. Zira Sevgili Efendimizin aldığı gibi iletildiği vahiy, indiği günkü berraklığıyla bize kadar geldi.

Resmî tezi savunan kelimacılar, Kur’an’da sayılan 5 iman esasına altıncı bir madde idhal etmekle yetinmediler. İlerleyen yüzyıllarda kelam eliyle cebirci/kadercilik Müslümanların itikadını halini aldı. Bunda önce Mutezili iken sonradan karşı safaya geçen büyük kelimacı Eş’arî (v. 324/935) başrolü oynamıştır. Eş’arî, “Kullar fiillerinde hür, seçimlerinde mecburdur” tezini savundu. Seçiminde mecbur olan, fiilinde hür olabilir miydi?

2 İman esaslarına ilave konusunda özgün bir çalışma için bkz: Hüseyin Atay, Kur’an’a Göre İman Esasları ve Kader Sorunu, Ankara, 1998.

Sağıyla verdiğini soluyla almaktı bu; kaşığıyla verip sapıyla gö-zünü çıkarmak gibi bir şey. Tabii ki çelişkiydi.

Esasen bu tez, cebirci/kaderciliğin örtülü bir ifadesiydi. Bu yüzden Endülüslü âlim İbn Hazm (el-Fisal III, 22) ve Saçaklı-zade, Gelenbevî, Hasan Çelebi gibi büyük Osmanlı kelimcileri, Eş'arî'nin "katıksız cebirci" olduğu sonucuna varmışlardı (Kütahyavî, Mebâhis 11). Matüridî kelamının iki numarası Ebu'l-Muin en-Neseî (438-508/1047-1115) bu yüzden Eş'arî'yi "Ehl-i Sünnet dışında" saymıştı.³ Matüridî kelamcı Pezdevî, Ebu'l-Hasen Eş'arî'nin *Ehl-i Sünnet'le İhtilaf Ettigi Konular* türü bir başlığı buna benzer sebeplerle açmıştı. (Pezdevî, Ehl-i Sünnet Akaidi, 353) Yine aynı isim Eş'arî'yi bu yüzden "bid'at ehli" ilan etmişti (age. s. 366).

Yani Eş'arî'nin kendisinden farklı düşünen hasımlarına yaptığını, kendisine karşı yapan Sünnî kelimciler de çıkmıştır. Bu tür suçlamalar geçmişte kalmış olsa da, Eş'arî cebirciliğinin geniş Müslüman yığınların akidesi üzerindeki olumsuz etkisi maalesef sadece geçmişte kalmamış olup, günümüze kadar sirayet etmiştir.

"Kadere iman" maddesi rivayetlere nasıl sokuldu

Kur'an açık konuşuyor:

"Sen daha önce kitap nedir iman nedir bilmezdin."
(*Şûrâ* 52)

Sevgili Efendimiz, imanı ve onun şartlarını Kur'an ile öğrenmiştir. Zira Kur'an'ın şahitliğiyle, Peygamberimiz daha önceden "iman nedir" bilmezmiş. Kur'an böyle diyor.

Kur'an, Efendimize böyle diyecek, birileri de kalkıp Kur'an'ın 5 olarak saydığı imanın şartlarına ilave ettikleri 6. maddeyi

³ Yazıcıoğlu, Matüridî ve Neseî'ye göre İnsan Hürriyeti, 93.

Allah Rasülü'nün ağzına koyacaklar. Ondan sonra da kalkıp, *Sadakallahu'l-azîm*: “Allah doğru söyledi” diyecekler. Allah doğru söylemiştir, böyle yapan Allah'a iftira eylemiştir.

Sual: İmanı Kur'an'dan öğrenen Hz. Nebi, Kur'an'a iman öğretmeye kalkar mı?

Cevap: Hâşâ, kalkmaz. Allah'ın önüne herkes geçse, o yine geçmez.

Peki, rivayetlerde yer alan ve Kur'an'daki şartlara ilave edilen “Kadere iman” maddesi rivayetlere nasıl girdi?

Hemen belirtelim: Hadis edebiyatının en sahihi kabul edilen Buhârî'de (v. 256/869) “kader” ile “iman” ı yan yana anan, “kadere imanı” bir iman esası olarak vaz eden bir tek hadis yer almaz. Buhârî, ünlü *Cibril Hadisine* -sorunlu da olsa- yer verir (İman, 47). Orada 5 iman esası sayılır, “kadere iman” maddesi yer almaz.

Bu hadisin tüm rivayetlerini karşılaştırdığımızda, hadisin başından çok yol kazası geçtiğini anlıyoruz. “Cibril Hadisi” olarak yola çıkan rivayetin başından o kadar iş geçmiştir ki, yolun başında tek iken, yolun sonunda sırat-ı müstakîmden çıkarak onlarca farklı rivayete dönüşmüştür.

Mesela yukarıda ele aldığımız “kadere iman” ilavesinden kurtulabilmiş Buhârî rivayetini ele alalım. Bu rivayette, Kur'an'ın üç yerde yan yana saydığı 5 iman esasının naklinde dahi, râvilerin özensizliği dikkatlerden kaçmaz. Buhârî rivayetindeki 5 esastan ikisi şu: “O'nunla karşılaşacağına” ve “Öldükten sonra dirilmeye” iman. Oysaki bu ikisi aynı şeydir. Ayrıca, Kur'an'ın saydığı “kitaplara iman” şartı unutulmuştur. Kur'an'da geçen 5 rakamı tutturulmuş, fakat bu kez muhteva hiçbir teville kurtarılamaz hale gelmiştir.

Buhâri rivayeti böyle. Gelelim Müslim'e (v. 261/874)...

Buhârî'nin naklettiği hadisi, talebesi Müslim de nakleder, hem de üç farklı isim zinciriyle (Sahih, İman 1, 5, 7). İlk zincirdeki dört râvi Buhârî ile aynıdır, metinde “kadere iman” ilavesi yoktur. Kur'an'a en mutabık “Cibril Hadisi” de budur. Rivayet, Kur'an'da sayılan 5 iman umdesini tastamam sayar. Fakat 2. zincirde Buhârî ile aynı olan râvi sayısı üçe, 3. zincirde ise ikiye düşer. Burada iş karışır. Kur'an'da olmayan “kadere iman” ilavesi buraya eklenivermiştir. Sözün özü: Müslim aynı hadise üç kez yer verir. Birinde “Kadere iman” ilavesi yer almazken, diğer ikisinde yer alır. Aynı problemlili rivayet başka hadis mecmualarında da yer alır.⁴ Buna mukabil aynı hadise, “kadere iman” ilavesi olmaksızın, İbn Mace, İbn Hibban ve İbn Mende gibi sair hadisçiler de yer verir.

Kur'an'a aykırı olan bu rivayetin, sadece metni değil, sendi de problemlidir. “Kadere iman” ilaveli rivayetin en güçlüsü Hz. Ömer-İbn Ömer-Yahya b. Ya'mer-Abdullah b. Bureyde zinciri olarak gözükmemektedir. İbn Hanbel bu sonuncu ismi “güvenilmez” bulur (Tehzib V, 158).

Soru şu: İmanımızı Buhârî'ye göre mi, Müslim'e göre mi tanzim edelim? Müslim'e göre ise: Müslim'in rivayetinin 5'li olanına göre mi, 6'lı olanına göre mi tanzim edelim?

Mü'minin imanını Allah tanzim eder. Fakat ille de çelişen rivayetlerden birini seçecekse insan, elbette Kur'an'a uyanı seçer. Peki, Kur'an'da olmayan bir iman umdesini vaz eden bir rivayeti bir mü'min hangi cüretle tercih eder? Üstelik “kadere iman”ın ne Kur'an'ın, ne Hz. Nebi'nin, ne de sahabenin

4 Kadere dair hadislerin genel bir değerlendirmesi ve hadislerin akide belirleyemeyeceğiyle ilgili bkz: Ömer Aydın, Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük, Beyan yay., s. 17-21, İstanbul, 1998.

meselesi olmadığı bilinip dururken? Sonradan ilave olduğu gün gibi aşikâr olan bu sözde iman şartının, siyasi ve kelami nedenlerle çıktığı bilinirken...

Sözün özü: Kur'an'ın saydığı 5 şartın dışında olan "Kadere iman" şartı, rivayetlere sonradan eklenmiştir. Bu o kadar açıktır ki, aksini savunmak rivayetin otoritesini hakikatin otoritesine tercih etmektir. Bunu yapanı Allah'ın kitabına havale etmekten başka yapacak bir şey yoktur: "**Siz, Allah'a dininizi öğretmeye mi kalkıyorsunuz?**" (Hucurât 16) Allah dinini tamamladığını buyurmamış mıydı: "**Bugün size dininizi tamamladım.**" (Maide 3) Peki, tamamlanmış bir dine ilave yapmanın hesabını Allah'a kim, nasıl verecek?

Kur'an'da olmayan bir şartı imana sokmakta ısrar edenin, Allah ile de, Allah'ın imanı Kur'an'dan öğrendiğini buyurduğu Rasulullah ile de, imanın şartlarını belirleme tekelini elinde bulunduran Kur'an ile de sorunu var demektir. Evet, imanın şartlarını belirlemek sadece Allah'ın hakkıdır. Zira iman, kat'i nas ile sabit olur, zanni nas ile değil. Kadere dair hadisler kat'i değil zannidir. Bu konuda en sahih hadis ünvanına sahip Cibril Hadisi dahi, tüm tevatür iddialarına rağmen, haber-i vahiddir ve zan ifade eder.⁵ Eğer bir tevatürden söz edilecekse, bu tevatür bu hadisin rivayetlerinin birbiriyle olan çelişkisidir. Yani bu rivayetin çelişkili olduğu, tevatürle sabittir. Kaldı ki aynı hadis yukarıda değindiğimiz gibi müdrec, yani 'sonradan ilaveye' maruz kalmıştır. Zan ile akide olmaz. Esasen, Kur'an'da yer almayan bir iman esası, hiçbir hadisle imana idhal edilemez. Zira Rasul aleyhisselama, bilmediği imanı Allah öğretmiştir. Bu

5 Bu hadisin âhad oluşuyla ilgili bkz: Musa Bağcı, *İnsanın Kaderi -Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı-* s. 80-81, Ankara Okulu, 2009.

vahiyle sabit bir hakikattir. İmanın şartları arasında, Allah'ın zikretmeyi de Rasul'ün vaz ettiği bir şart mümkün değildir.

Sual: İslam tarihinde, geçmişte yaşamış ulemadan bu hakikati fark eden olmamış mıdır?

Cevap: Elbette olmuştur. İşin uzmanı olan bir âlimin dilinden nakledeyim:

“Matüridilerin en ünlü kelam bilgini Ebu'l-Muin en-Nesefti'nin (v. 508/1115) yazmış olduğu hacimli kelam kitabı *Tabsıratu'l-Edille* adlı eserinin 18 yazma nüshasını tesbit edip, bunlardan en eski 8 nüshayı karşılaştırarak, doğru bir metnini ortaya koydum. Birinci cildini Diyanet İşleri Başkanlığı bastırdı (1993). Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün ile ikinci cildin edisyon kritiğini yaptık. Diyanet İşleri Başkanlığı onu da yayımladı (2003). Bu ikinci ciltte şu ibareyi gördüm. Ebu'l-Muin en-Nesefti diyor ki: “*Deriz ki, inançlara gelince: Diyanet sahiblerine göre, bunlar 5 esasa ayrılır:*

1. *Allah'a iman.*
2. *Meleklerine iman.*
3. *Kitaplarına iman.*
4. *Peygamberlerine iman.*
5. *Ahiret gününe iman.*

İbadetler de ona göre 5 esasa ayrılır:

1. *Namaz.*
2. *Zekât.*
3. *Oruç.*
4. *Cihad.*
5. *Hac.”* (Nesefti, *Tabsıratu'l-Edille* II, 92)

Böylece 37 yıl önce tesbit ettiğimiz bir gerçeğe, yaklaşık 9 asır önce yaşamış Sünnî bir kalamcının da ulaştığını 37 yıl sonra tesbit etmiş oluyoruz.”⁶

Kadere dair rivayetlerin Kur’an’a arzına bir örnek

Emevîler’in desteklediği kaderci/cebir ideolojisini, farklı kesimler, farklı sebeplerle benimsediler. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. *Yöneticiler ve iktidara taraftar olanlar*: Kaderci anlayıştan en çok çıkarı olan bu zümre oldu. Zira iktidarlarını “Allah’ın kadere” olarak sunup, iktidarlarına karşı çıkmayı da “kadere karşı gelmek” olarak takdim etmek her zaman işlerini kolaylaştırıyordu. Böylece işledikleri her tür günah ve zulme yönelebilecek muhtemel tepkiler daha baştan engellenmiş olmaktadır.
2. *Ezilen mağdur ve mazlum kesimler*: Kaderci/cebri anlayış bu kesimleri rahatlatan bir çıkış yolu olarak görünmüştür. Mağdur ve mazlumun önünde iki yol vardır: Ya zulme canı pahasına da olsa karşı çıkmak, ya da içinde bulunduğu durumun adını “takdir-i ilâhî” koyarak, çektiği acıyı vicdanına mazur göstermek. Zayıf ve mağdur kimse içinde bulunduğu durumu kaderle ilişkilendirince, acıya bir kutsiyet kazandırmakta, bu da acısını hafifletmektedir. Bu yüzden cebirci kadercilik, mazlum kitleler için bir mağlubiyet ideolojisidir. Bu ideolojiyi, zalim iktidarlar da desteklemişlerdir.

İstirad: Kaderciliğin mağlubiyet ideolojisi tezahürünün en tipik örneği, Osmanlı’nın son şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi’nin (1869-1954) durumudur. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde

6 Hüseyin Atay, *Kur’an’da İman Esasları ve Kader sorunu*, s. 154-155.

yaşadığı topraklarda kopan siyasi fırtınalar ve birbiri ardına gelen askeri yenilgi ve kopuşlar onu derin bir hayal kırıklığına uğratmıştır. İçine girdiği krizden, katıksız cebirci/ kaderciliğe kaçarak kurtulacağını düşünen M. Sabri Efendi, Matüridi iken Eş'ari olmuştur. Bu sınırdan da durmayıp *Mevkifu'l-Beşer Tahte Sultâni'l-Kader (Kaderin Sarsılmaz Otoritesi Altında İnsanın Konumu)* adlı zehir zemberek bir de kitap kaleme almıştır. Sabri Efendi burada, "Maturidi mezhebi fesatta Mutezileden daha aşağı değildir" diyecek kadar kendinden geçmiştir. Şeyhülislam kendisini derin bir inkisara sürükleyen silsile mağlubiyetlerin hakiki sebepleri üzerinde düşünüp, Uhud yenilgisinin ardından "Bu başımıza nereden geldi" diyen sahabeye "**Kendi yüzünüzden geldi**" (3:165) diyen Kur'an'ın rehberliğine sığınacağına, katıksız cebirci/kaderciliğe sığınmayı tercih etmiştir. Kadercilik her zaman mağlupların sığınağı olmuş ve bir mağlubiyet ideolojisine dönüşmüştür. Bu hem mağlupların, hem de galiplerin işine gelmiştir.

3. *Orta yolcu ilk kelamcılar:* İslam fetihleri sonucu karşılaşılan gnostik akımların Senevi (düalist) tanrı inanışlarına karşı kaderci/cebir anlayışını sığınılacak hazır bir liman olarak buldular. Bu, onlara iktidar nezdinde koruma sağlıyordu. Öte yandan zalim iktidarlarla aynı gözede buldukları için de vicdani bir huzursuzluk duyuyorlardı. Sonunda kendilerini teselli edecek bir mazeret buldular: Dehri-zındıklara (gnostik akımlar) karşı dini savunma görevi. Bu, onları vicdanen rahatlattı.
4. *Geniş cabil yığınlar:* Cahiliyye ile irtibatını bir biçimde sürdüren geniş yığınlar, kaderci/cebir ideolojisini bir akide gibi benimsemekte hiç de zorlanmadılar.

Geleneksel altyapı buna zaten hazırды. Cahiliyye kader inanışının önüne vahyin çektiği set, rivayet edebiyatıyla bir biçimde aşılmca, ortada kimsenin Müslümanlığına hâlel getirecek bir sorun da kalmamış oluyordu.

İşbu sebeple kadercilik, birbiriyle karşıt kesimleri birleştiren ortak bir payda hâline geldi. Önce siyasiler tarafından kullanılan meşrulaştırıcı bir manivela iken, sonra ilk kelimciler tarafından zenadıkaya (gnostikler) karşı kullanılan bir araç oldu. En sonunda üretilen rivayetler yoluyla İslam akaidinin bir parçası hâline geldi.

Kaderin İslam akaidinin bir parçası olması için önce sahih rivayetlere ilaveler (idrac) yapma yöntemi kullanıldı. Bundan en sahih kitaplardaki rivayetler bile nasibini aldı. Daha sonra, bu uğurda kullanılabilecek rivayetler uyarlama işleminden geçirilerek Kur'an dışı ve ona paralel bir "kader inancı"na mesnet kılındı. Bu konudaki senedi zayıf ve uydurma rivayetler bir yana, en sahih hadis derlemelerine bile girebilmiş senedi sahih fakat metni Kur'an'a arz edildiğinde sakim olduğu açık olan şu bir örnek bile, olayın vahametini anlatmaya yeterlidir:

"Ebu Hüreyre'den: Rasulullah şöyle buyurdu: "Âdem ile Musâ birbiriyle münakaşa etti. Musa ona dedi ki: "Sen, insanları saptırıp onları cennetten çıkartan kimse (mi)sin?" Âdem de ona dedi ki: Sen, Allah'ın her şeyin ilmini (ilme kulli şey'in) kendisine verdiği ve kendisini bütün insanlara üstün kılıp peygamber olarak seçtiği Musa (mi)sın?" O da "Evet" dedi. Âdem dedi ki: "Sen beni, ben yaratılmazdan önce takdir edilen bir şey için mi kınıyorsun?""

7 Müslim, Kader 2; Muvatta, Kader 1.

Buram buram İsrailiyyat kokan bu rivayetin senedi İmam Müslim'e göre sahih, fakat metni Kur'an'a göre batıldır. Rivayeti Kur'an'a arz edelim:

1. Kur'an "her şeyi bilen" sadece Allah olduğunu söyler (Enfâl 75), bu rivayet ise Hz. Musa olduğunu söylüyor.

2. Kur'an Âdem'i kandırıp saptıranın Şeytan olduğunu söyler (A'râf 27), bu rivayet Âdem'in insanları saptırdığını söylüyor.

3. Kur'an "Âdem'i, nefisine uydu ve Rabbine asi oldu" (Tâhâ 121) diyerek kınar, bu rivayet Âdem'in kınanamayacağını söylüyor.

4. Kur'an'da Âdem ve eşi "***Biz nefsimize zulmettik***" deyiş nefislerini kınarlar ve "nefislerinin kurbanı" olduklarını söylerler (A'râf 23), bu rivayet Âdem'in "kader kurbanı" olduğunu söylüyor.

5. Kur'an Âdem'in günahından mes'ul olduğunu ve tevbe ettiğini söyler (Bakara 37), bu rivayet Âdem'in günahından mes'ul değil ona mecbur olduğunu söylüyor.

6. Kur'an'daki Âdem, fiilinin ahlaki sorumluluğunu kabul ediyor (A'râf 23); bu rivayeteki Âdem ise, "Beni saptırdığın için" diyerek sorumluluğu Allah'a atan şeytani hatırlatıyor.

7. Kur'an'a göre Allah, Âdem'den geçmişte söz almış, fakat onu azimli bulmamıştır (Tâhâ 115). Bu rivayete göre ise, Âdem'in "yaklaşmayın" ilâhî talimatına rağmen yasak ağaçtan yemesi kaderdir. Bu, -hâşâ- şu manaya geliyor: Allah Âdem'e bir şeyi önce kader kılmış, sonra da dönüp onu yasaklamıştır. Bu hem Allah'a, hem de rivayetin ağzına konulduğu Allah Rasulü'ne iftiradır.

8. Kur'an "***Herkes yaptığının rehinidir***" (Müddessir 38) diyor. Fakat rivayet bunun tam zıddını iddia ediyor: Âdem

yaratılmadan önce takdir edilen şeyi yapmıştır, bundan dolayı da kınanamaz. Bu durumda aynı şey Şeytan, Kabil, Nemrud, Firavun, Ebu Leheb, Ebu Cehil, Muaviye'nin Bedir'de Rasulullah'a karşı savaşıp öldürülen amcası, dayısı ve kardeşi için de geçerlidir. Şu halde bütün bu kişiler de, daha kendileri yaratılmadan önce takdir edileni yaptıklarından dolayı kınanamazlar.

İstirad: Yahudilerin “Tevrat-ı Kadim” tezine nazire olsun diye çıkarılan “Kelam-ı Kadim” tezi, zalim ve gasıp yöneticilerin pek bir hoşuna gitmişti. Zira bu tez sadece onların kendi zulümlerini değil, Hz. Peygamber’le bir ömür savaşan müşrik atalarının şirk ve küfürlerini de mazur kılmaktaydı. Mesela şöyle: Kur’an kadimdir, **“Ebû Leheb’in eli kurusun, kurudu da..”** (Tebbet 1-2) diyen ayet kadimse, Ebu Leheb’in bunda suçu ne? Ebu Leheb istese de iman edemezdi. Zira onun için yazılmış olan kadim bir kelam vardı. Onun yaptığı sadece ezelde yazılmış olan bu kelama uygun rolü oynamaktı. Hz. Peygamber ile savaşan ve öldürülen Emevî hanedanının büyük dedeleri Ümeyye b. Halef, Übey b. Halef ve akrabalarının durumu da böyleydi.

Emevîler’in cebirci/kaderciliği pek sevmesinin sebebi de aynıdır. Kur’an bunun şeytanın (A’râf 16) ve müşriklerin inancı (Nahl 35) olduğunu ifade ediyor. Kur’an tüm muhataplarını eylemlerinin mes’uliyetini üstlenmeye davet ediyor: **“Bu iş ne sizin kuruntularınıza, ne de ehl-i kitabın kuruntularına göre olur: Kötülük yapan herkes karşılığını görür.”** (Nisâ 123)

Allah Teâlâ, onlarca yerde *leallekum tehtedûn* : **“Umulur ki hidayete erişirsiniz”** diyerek, hidayete erişme sorumluluğunu kullara yüklüyor, hem de “umulur ki..” buyurarak. Aynı şekilde **“Umulur ki kurtuluşa erersiniz”, “Umulur ki öğüt alırsınız”**

buyuruyor. Allah kullarının kurtulmalarını umut ediyor. Onun için peygamberler, kitaplar gönderiyor. Zira Allah daha baştan insana akıl, irade ve vicdan vererek onu seçme yeteneğiyle donatıyor. Ondandır, bahşettiği bu yetenekleri kullanarak sorumluluğunu yerine getirmesini istiyor. Bunu yapanı cennetiyle müjdeliyor, yapmayanı ise azabıyla uyarıyor.

Sonuç

Allah, her şeye Kâdir olandır.

Varlık âleminde her şey, O'nun takdiri ile olup biter. O'nun takdiri dışında, hiçbir şey olmaz.

O'nun bir şeyi *takdir* etmesi, o şeyi bir 'ölçü' ile yaratıp, ona bir 'yasa, konum, durum, zaman, mekân, süre' tayin etmesidir. "O'nun takdirinin dışında hiçbir şey yoktur" demek, "O hiçbir şeyi başıboş ve gelişigüzel yaratmamıştır" demektir. Yaratığı her şeyi bir '*kader*: ölçü' ile yaratmak da, O'nun takdiridir.

Allah görünen ve görünmeyen iradesiz varlıkların kaderini, koyduğu yasalara tabi kılmıştır. Vahiy, o yasalara "Allah'ın sünneti" (*sunnetullah*) adını verir. Allah'ın sünnetinde asla bir değişme ve bozulma olmaz. İradesiz bir varlığın tabi olduğu kader, sünnetullahtır. Buna *statik kader* adını verebiliriz.

İnsan gibi iradeli varlıklara gelince:

1. *İradeleri dışında kalan olaylar ve durumlar*: İnsanın DNA'sı, RNA'sı, kan grubu, gen haritası, rengi ve boyu gibi birçok husus, iradesinin dışında gerçekleşir. Bunlar da, tıpkı yukarıdakiler gibi, Allah'ın sünnetine ve takdirine bağlıdır.
2. *İradelerinin alanına giren olaylar ve durumlar*: Allah, iradeli eylemlerin kaderini, emanet ettiği iradeye

bağlamıştır. İradenin kendisi Allah'ın kaderidir. İnsan, iradeli eylemlerinden sorumludur. Onu sorumlu tutan da, iradeyi ona emanet eden Allah'tır. İradeli eylemler alanında insanın kaderi seçmektir. Buna da dinamik kader adını verebiliriz.

Yüce Allah, en güzel kıvamda yarattığı insanın dilemesini dilemiştir. Bunun için kendi külli iradesinin içine, insanın cüz'i iradesini koymuştur. Külli fiilinin içine, insanın cüz'i fiilini koymuştur. Böylece insanın fiili ile kendi fiili arasında bağ kurmuş ve insana değer vermiştir. İnsanı, zamanın nesnesi olmaktan çıkarıp öznesi yapmıştır. İnsan bu sayede Allah ile birlikte tarih yapma şerefine nail olmuştur.

Allah kendi zatına kendisi şahittir: “Allah şahit olmuştur ki O, kendisinden başka ilah olmayandır” (Âl-i İmran 18). Fakat O, insanın da kendisine şahit olmasını istemiş, kendi şahadetinin yanına insanın da şahadetini koymuştur.

Sözün özü, Rabbin sözüdür. Biz fanilerin sözü, ancak ve ancak bâki olan Allah'ın sözünün altına düşülmüş bir dipnot mesabesinde dir.

Yüce Allah; “Dilediğim iman eder, dilediğim küfreder” demedi; “*Dileyen iman etsin, dileyen küfretsın*” dedi. (Kehf 29)

Yüce Allah; “Hidayetiniz ve dalaletiniz yazgınıza bağlıdır” demedi; “*Kim hidayete ererse kendi lehine ermiş olur; kim de dalalete saparsa kendi aleyhine sapmış olur*” dedi. (İsrâ 15)

Yüce Allah; “İsteyip istememeniz fark etmez; ne yazdımsa o” demedi; “*Benden isteyin ki, vereyim*” dedi. (Mü'min 60) Yüce Allah; “Sizler Benim yazdığım istikamette gitmek

zorundasınız” demedi; **“Dileyen istikamet üzere bir yol tutsun”** dedi. (Tekvîr 28)

Yüce Allah; “Başınıza gelen benim size yazdığım yüzündendir” demedi; **“kendi yüzünüzdedir”** dedi. (Âl-i İmran 165)

Yüce Allah; “Biz her insanın çabasını kendi kaderine bağlı kıldık” demedi; tam aksine **“Biz her insanın kaderini kendi çabasına bağlı kıldık”** dedi. (İsrâ 13)

Yüce Allah; “Ben değiştirmeden siz değişemezsiniz” demedi; **“Kendi nefsinizde olanı kendiniz değiştirebilirsiniz”** dedi. (Ra’d 11)

Yüce Allah; “Benim kendisine iman ve salih ameli yazdıklarım kurtulmuştur” demedi; **“İman edenler ve salih amel işleyenler kurtulmuştur”** dedi. (Asr 3)

Bazıları Allah’ın bir dediğine inanıyor, bir dediğine inanmıyor.

Allah’ın her şeyi yazdığına inanıyor (En’âm 59), ama **“Allah dilediğini siler”** (Ra’d 39) kelamına inanmakta zorlanıyor. O’nun yazma gücüne inanıyor, yazdığını bozma gücüne inanmıyor.

Bazıları Allah’ı hükmünün mahkûmu görüyor, hükmünün hâkimi göremiyor.

Kimisi kaderciliğine mazeret olarak Allah’ın ilmini gösteriyor. Böyle yapanlar, Allah’ı kendi bilgisine mahkûm ettiklerinin farkına dahi varmıyor.

O, zatını tanıtırken buyuruyor ki:

وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ

“O Hallâk’tır, Alîm’dir” (Yâsîn 81)

Bazıları O'nun "her şeyi bilen" Alîm olduğuna inanıyor, fakat "her an yaratan" Hallâk olduğuna inanmıyor. Bazıları O'nun "her şeyi bilen" Alîm olduğuna tam inanıyor, fakat "her an yaratan" Hallâk olduğuna tam inanmıyor.

Hallâk demek, "yaratma işinden bir an bile çekmeyen" demektir.

Hallâk demek, "yaratma işini zatına meslek edinen" demektir.

Hallâk demek, insan beninin her an yeniden yaratıldığını insana haber vermektir. İnsanın "*kendini değiştirebilme yeteneğini*" (Ra'd 11) insana hatırlatmaktır. İnsanı, bu imkânı kullanmaya davet etmektir. Zaten Hz. Nebi'nin "İki günü bir olan ziyadadır" sözü, Hallâk isminin sırrına vakıf olan bir aklın vardığı sonuçtur.

Allah'ın Hallâk oluşuna iman etmek, O'nun her şeyi yazıp bir köşeye çekildiğini kabul etmemektir. Zira: "*O, her an hayata ve varlığa aktif müdahildir.*" (Rahmân 29)

Allah'ın Hallâk oluşuna iman etmek, O'nun irade, akıl ve vicdan verdiği insanın hayatının ta içinde olduğuna iman etmektir. Buna iman etmek ise, kulun iradeli fiillerinin, Hallâk olan Allah'ın bir sonraki yaratışına sebep teşkil ettiğine iman etmektir.

Buna iman etmek, ân'a mahkûm olmamaktır. Bu ân ister geçmişe, ister bugüne, ister geleceğe ait olsun; hiçbirine mahkûm olmamaktır. Nefsine dönüp; "Eğer sen yaparsan, Hallâk olan Allah, senin yaptığına uygun bir yaratışla, hayata müdahale edecek, yaratışını yenileyecektir" diye inanmaktır.

Zira O, akıl ve irade ile imtihan ettiği insanın emeğine saygı duyardır:

"İnsan için sadece çalışmasının karşılığı vardır." (Necm 39)

Ey insan!

Allah sana emanet ettiği iradeye saygı duyuyor ve senin emeğini takdir ediyor.

Sen de kendi iradene saygı duy ve kendi emeğine saygısızlık etme! Etme ki, Nemrutlara, Firavunlara, Ebu Leheblere, özetle zalimlere ve ceberut yönetimlere gün doğmasın.

Emeğine saygısızlık edersen, Allah'a saygısızlık etmiş olursun. Zira sen, bizzat Allah'ın emeğisin.

ŞEFAAT NEDİR? KUR'AN'A GÖRE PEYGAMBERİMİZ HESAP GÜNÜ ŞEFAAT EDECEK MİDİR?¹



Emre Dorman

Doç. Dr., Acıbadem Üniversitesi Öğretim Üyesi

Şefaata kavramı, ahirette peygamberlerin ve kendilerine izin verilen kimselerin müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunmaları anlamında kullanılan bir terimdir. Yani bir anlamda hesap günü birilerine yardım etmek demektir. Kur'an'da geçen şefaata kavramının, rivayetlerin etkisi ile çarpıtıldığını görmek mümkündür. Kur'an'da şefaata ile ilgili ayetlerin tamamına yakını olumsuz anlamda kullanılmaktadır. Tek bir ayette bile peygamberimizin hesap günü şefaata (yardımcı) olacağına dair bir ifade yer almıyorken Müslümanların büyük çoğunluğunun inancına göre peygamberimiz ahirette bize şefaata edecektir. Bunun yanında sadece peygamberimizin ve diğer peygamberlerin değil, evliya, asfiya ve şehitlerin de Allah'ın onlara bahsettiği seviyede derecelerine göre şefaata edecekleri iddia edilmiştir.

1 Bu yazı şu eserden alınmıştır: Dorman, Emre, 101 Soruda Kur'an: Dinî Konularda En Çok Merak Edilen Sorular, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2021, s. 276-281.

Birçok insanın bir tarikata girmesi ve bir şeyhe bağlanması, o şeyhin ahirette kendisine şefaate edeceğine, hesabının kolay olmasında ya da günahlarının affedilmesinde ona yardımcı olacağına inanması sebebiyledir. Oysa ayetlere bakıldığında herkesin eksiksiz bir şekilde amellerinin karşılığını alacağı yani kurtulmanın torpile değil hak etmeye bağlı olduğu görülecektir. Bununla birlikte ayetler açık bir şekilde o gün kimsenin kimseye bir faydasının olmayacağını,² şefaatin tümünden ve yalnız Allah'a ait olduğunu ortaya koymaktadır.³ Fatiha Suresi'nde din gününün tek sahibinin Allah olduğu ifade edilir.⁴ O gün kimsenin kimseye yardım etmesinin mümkün olmadığı bir gündür. Dolayısıyla din gününde Allah'tan başka kimsenin söz hakkı yoktur.⁵ Bu ayetlere rağmen Allah'ın, hakkında cehennem azabı hükmü verdiği kişilerin, peygamberimizin devreye girmesi yani o kişilere şefaate etmesi sebebiyle kurtulacağı iddia edilir. Oysa Kur'an ayetleri bunun mümkün olmadığını açıkça bildirir.⁶ Yine Kur'an ayetleri, hiç kimsenin

2 Ey insanlar! Rabbinize takvalı (duyarlı) olun. Ve babanın çocuğuna hiçbir yarar sağlayamadığı, çocuğun da babasına hiçbir şey ile yarar sağlayamadığı günden sakının. Kuşkusuz Allah'ın uyarısı gerçektir. O halde dünya hayatı sizi aldatmasın. Ve sakın aldatıcı (şeytan) sizi Allah ile aldatmasın. (Lokman Suresi 33)

3 De ki: Şefaate, tümünden ve sadece Allah'ındır. Göklerin ve yerin mülkü/yönetimi O'nundur. Sonunda O'na döndürüleceksiniz. (Zümer Suresi 44)

4 Din (Hesap) gününün sahibidir O. (Fatiha Suresi 4)

5 Din gününün ne olduğunu sen nereden bileceksin? Evet, din gününün ne olduğunu sen nereden bileceksin? O, kimsenin kimseye yardım etmeye gücünün yetmeyeceği bir gündür. O gün (izin günü), karar vermek bütünüyle Allah'a aittir. (İnfitar Suresi 17-19)

6 Hakkında azap kararı gerçekleşmiş olana gelince, ateşte olanı sen mi kurtaracaksın? (Zümer Suresi 19)

şefaatinin kabul edilmeyeceği ve kimsenin yardım göremeyeceği hesap gününe karşı duyarlı olunup sakınılması konusunda uyarıda bulunur.⁷

Allah mutlak adalet, sonsuz rahmet ve merhamet sahibi, yaptığı her işi ve hükümleri hikmet dolu, yarattığı kulunu herkesten daha iyi bilen ve neyi hak ettiğine herkesten daha adil bir şekilde karar verecek olandır. Buna rağmen hesap günü hakkında hüküm verdiği insanlara birilerinin şefaatte bulunacağına inanmak, Allah'ın söz konusu sıfatlarını hiçe saymak ve şefaatte bulunacağına inanılan kişileri, Allah'tan daha merhametli saymak demektir.⁸ Ayetler bu gerçeği görüp öğüt alınmasını söyler ve Allah'tan başka bir destekçi de şefaatchi de bulunmadığını hatırlatır.⁹ Allah'ın kullarına zulmetme ihtimali yoktur.¹⁰ Herkese hak ettiği eksiksiz olarak verilecektir.¹¹ Sanki Allah kullarına haksızlık etmiş gibi birilerinin araya girerek bu

- 7 Hiç kimsenin bir başkasının yerine bir şey ödeyemeyeceği, hiç kimseden fide kabul edilmeyeceği ve hiç kimseye şefaatin fayda vermeyeceği ve hiç kimseye yardım edilmeyeceği bir güne karşı takvalı (duyarlı) olun. (Bakara Suresi 123) ; Ey iman edenler! İçinde hiçbir alışverişin, hiçbir dostluğun ve hiçbir şefaatin olmadığı gün gelmeden önce size rızık olarak verdiklerimizden infak edin. Küfre sapanlar zalimlerin ta kendileridir. (Bakara Suresi 254)
- 8 Onlar, Allah'ın yanı sıra bir de kendilerine, ne bir zarar ne bir yarar sağlama-yan şeylere kulluk ediyorlar ve "Bunlar, Allah'ın katında bizim şefaatchilerimizdir." diyorlar. De ki: "Allah'a, göklerde ve yerde kendisinin bilmediği bir şeyi mi haber veriyorsunuz?" Allah, onların ortak koştuklarından uzak ve yücedir. (Yunus Suresi 18)
- 9 Sizin O'ndan (Allah'tan) başka veliniz (destekçiniz) ve şefaatchiniz yoktur. Hala öğüt almaz mısınız? (Secde Suresi 4)
- 10 Bu, kendi ellerinizle yaptıklarınızın karşılığıdır. Unutma ki Allah'ın kullarına zulmetme ihtimali bulunmamaktadır! (Âl-i İmran Suresi 182)
- 11 Ve insan başkasının değil, sadece kendi çabasının karşılığını görecektir. Ve elbet onun çabası, günü geldiğinde kesinlikle gözler önüne serilecektir. Sonunda, (yaptıklarının) karşılığı eksiksiz verilecektir. (Necm Suresi 39-41)

haksızlığı telafi edeceğini düşünmek söz konusu değildir.¹² Birilerinin Allah katında insanlara şefaataç olacağına dayanak bulmak için bazı ayetlerin anlamından saptırılarak tercüme edildiği görülebilir. “O’nun (Allah’ın) huzurunda, izin verdiği kimseden başkasına şefaata (yardım) yarar sağlamaz.”¹³ mealindeki ayet, “Kendisine izin verdiği kimseden başkasının şefaati fayda vermez.” şeklinde tercüme edilmek suretiyle sanki hesap günü birilerine şefaata etme yetkisinin verileceği gibi bir anlam çıkarılmak istenmektedir. Benzer bir durumun “O gün Rahman’ın izin verdiği ve sözünden razı olduğundan başkasına şefaata (yardım) yarar sağlayamayacaktır.”¹⁴ mealindeki ayete “O gün, Rahman’ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseden başkasının şefaati fayda vermez/yarar sağlamaz.” şeklinde verilen anlamda da görülmesi mümkündür. Oysa ayetlerde şefaata edecek kimselerden değil Allah’ın izin verdiği kimseden başkasına şefaatin fayda vermeyeceğinden, bu şefaatin de yalnız Allah’a ait olduğundan söz edilmektedir. Allah iman edip salih ameller üreten kullarının hesaplarını kolaylaştıracak ve yalnız bu kullar için Allah’ın şefaati söz konusu olacaktır. Dolayısıyla bu türden ayetleri “Şefaata, tümünden ve sadece Allah’ındır.”¹⁵ ayeti üzerinden anlamak gerekir.

İnsanların bir kısmı iman ile inkâr arasında bir sınırdaki Allah’a kulluk etmekte, kendisine bir iyilik dokunursa bununla huzur bulmakta, ağır bir imtihana uğradığında ise dinden yüz çevirmektedir. Allah’ın peşi sıra kendisine yararı da

12 De ki: Rabbimiz hepimizi bir araya toplayacak, sonra aramızda hak ile (adaletle) hükmedecektir. O, (hükümü) apaçık (adil) verendir; bilendir. (Sebe Suresi 26)

13 Sebe Suresi 23

14 Taha Suresi 109

15 Zümer Suresi 44

zararı da dokunamayacak hatta zararı yararından daha fazla olacak şeylere yalvarır.¹⁶ Oysa gerçek anlamda iman edip iyi işler yapanlar, Allah tarafından altlarından ırmaklar akan cennetlere yerleştireceklerdir. Yani Allah tarafından kendilerine yardım edilecektir. İnanan insanların yalnız Allah'a kulluk etmesi, hem dünyada hem de ahirette yalnız O'nun yardım ve desteğini beklemesi gerekir. İnananların, Allah'ın, dünya ve ahirette kendisine asla yardım etmeyeceğini sanan kimselerin bu sanırları ile düştükleri hatalara düşmemesi gerekir.¹⁷

Mahşerde, hesap günü Allah'tan başka dostun da şefaatacinin de olmadığı açık bir şekilde ifade edilir.¹⁸ Aynı şekilde o gün hiç kimsenin bir başkasının borcunu ödeyemeyeceği ve kimsenin şefaatinin kabul edilmeyeceği açıkça söylenir.¹⁹ Ayetler dikkatli bir şekilde okunduğunda peygamberlerin hesap günü şefaata değil, tebliğ etmek üzere kendilerine indirilen vahiy ile

16 İnsanlardan kimi, Allah'a (imanla küfrün) sınır(ın)da kulluk eder. Kendisine bir iyilik dokunursa bununla huzurlu olur; ağır imtihana uğrarsa yüzü değişir (dinden yüz çevirir). O, dünya(sın)ı da ahiret(in)i de kaybetmiştir. Asıl apaçık kayıp işte budur! O, Allah'ın peşi sıra kendisine yararı da zararı da dokunamayacak şeylere yalvarır. Asıl uzak sapkınlık işte budur. O, zararı yararından daha yakın (fazla) olan birine yalvarır. O (yalvardığı), ne kötü bir yardımcı, ne kötü bir dosttur! (Hac Suresi 11-13)

17 Şüphesiz ki Allah, iman edip iyi işler yapanları, altlarından ırmaklar akan cennetlere yerleştirecektir. Şüphesiz ki Allah, istediğini yapar. Kim Allah'ın, dünya ve ahirette kendisine asla yardım etmeyeceğini sanıyorsa, artık göğe doğru bir sebebe uzansın; sonra da (diğer şeylerle ilişkisini) kessin! Baksın ki bu önlemi kendisini öfkeliendiren şeyin kökünü nasıl da kazıyacak! (Hac Suresi 14-15)

18 Rablerinin huzurunda toplanacaklarından korkanları onunla (Kur'an ile) uyar; onların Allah'tan başka ne dostları vardır ne de şefaatchileri. Belki korunurlar. (En'am Suresi 51)

19 Ve öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse, kimsenin cezasını çekmez (borcunu ödemez); kimseden şefaata (aracılık, iltimas) da kabul edilmez; kimseden fidye de alınmaz ve onlara hiçbir yardım yapılmaz. (Bakara Suresi 48)

ümmetleri aleyhinde tanıklık edecekleri görülür.²⁰ Yine hesap günü şefaât tûmden ve yalnızca Allah'a ait olduğu için peygamberimiz de dâhil hiç kimse bizim için şefaât edemese de bildiğimiz bir şey vardır ki o da peygamberimizin, Kur'an'ı terk eden toplumunu şikâyet edeceğidir.²¹ Dolayısıyla peygamberimizin şefaâtçi olacağına dair bir ayet olmasa da şikâyetçi olacağına dair ayet vardır. Peygamberler insanlara aracılık etmek için değil yalnızca Allah'ın ayetlerini tebliğ ederek gerçekten haber vermek ve uyarıcı olmak için gönderilir. Ancak insanların çoğu bu gerçeği anlamamakta ısrar etmektedir.²²

20 Gün olur, her ümmet için kendi aleyhlerine kendi içlerinden bir tanık çıkarırız. Seni de şu insanlar hakkında tanık olarak getireceğiz. (Nahl Suresi 89)

21 Ve elçi dedi ki: Rabbim gerçekten benim toplumum, bu Kur'an'ı terk edilmiş/dışlanmış (bir kitap) olarak bıraktılar. (Furkan Suresi 30)

22 Biz, seni bütün insanlığa yalnızca müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Ne var ki insanların çoğu bu gerçeği anlamıyorlar. (Sebe Suresi 28)

HZ. MUHAMMED'İN DUYUSAL (HİSSİ) MUCİZELERİ VAR MIDIR?¹



Mahmut Ay

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam
Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Dini geleneklere baktığımız zaman mucize kavramı oldukça önemli bir yer işgal eder. Yani hatta dini geleneklerde olağanüstülük dediğimiz husus oldukça ön plana çıkmaktadır. Burada tabii mucize kavramı kritik öneme sahiptir. Yani Hazreti Peygamber'in duyusal ya da kevnî (kozmojik) mucizelerinin olup olmadığını tespit etmek için öncelikle bir mucize kavramı hakkında bir analiz yapmak isterim.

Kur'an'da mucize kavramı doğrudan meşhur anlamdaki olağanüstülükleri kastedecek şekilde kullanılmaz. Hatta erken dönem rivayetlerde de bu kavrama rastlayamazsınız. Yani mucize kavramı üçüncü, dördüncü yüzyılda biraz daha kullanılır hale gelmiştir. Mucize literatürde ulema tarafından genellikle Allah'ın elçisini ya da elçilerini ve onların elçiliğini doğrulamak ve desteklemek amacıyla, elçiler aracılığıyla gerçekleştirdiği olağanüstü ya da olağandışı hadiseler, harikulade olaylar olarak tanımlanır². Bu tanımdan hareket edecek olursak bu-

1 Asıl kaynaklar için: Ay, Mahmut, İslamiyet - Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü, Mucize Maddesi, ed. Muallâ Selçuk, Ankara Üniversitesi Yayınları 2013; <https://youtu.be/iRX63AjeX9s>.

2 eş-Şerif el-Curcânî, *et-Ta'rifât*, s. 282; el-İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, III, 338.

rada Kur'an-ı Kerim'de mucize kavramı yerine bir takım başka kavramlar kullanılmaktadır ki bu noktaya dikkatinizi çekmek isterim. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. ayet ya da âyât (A'raf, 7/73, 106-108; Hud, 11/96; Kasas, 28/31-32, 35)
2. beyyine (A'raf, 7/13)
3. burhan (Kasas, 28/32; Nisa', 4/174)
4. sultan (Nisa', 4/153; Hud, 11/96)
5. hak (Yunus, 10/16)
6. furkân (Bakara, 2/53)

Bakın, şimdi bu kavramlara baktığınız zaman bu kavramlarda ortak bir özellik var:

- Ayet kavramı “delil, kanıt” anlamına gelir.
- Burhan kavramı da “kesinlik taşıyan kanıt” demek, burhan demek bir başka ifadeyle insanda kesinlik hissi oluşturan, insanın zihninde ve kalbinde yakiniyyat oluşturan kanıtlardır.
- Mesela sultan ki sulta diyoruz değil mi? Sultan aynı şekilde “güçlü kanıt” anlamına gelir. Yani otoriteryen bir kanıt ifade eder.
- Beyyine “apaçıklık, apriori apaçık kanıt” demektir. Şahid kelimesi de aynı şekildedir.

Şimdi bütün bunlara baktığınız zaman bu kavramlarda bir ortak çağrışım görebiliriz. Nedir bu ortak çağrışım? Bu kavramların hepsinin belli bir makuliyete, delile işaret ettiği. Kanıt demek, delil demek zaten bu anlama gelir. Muhatabı ikna eden, karşısındaki kişiye kesinlik hissi oluşturan olguya kanıt denir.

Çeşitli kanıt türleri vardır. Peki nedir bu kanıt türleri?

- aklî kanıtlar
- haberî kanıtlar
- duyuşal (hissî) kanıtlar

İşte saydığım bu kanıtlar dinî gelenekte mucizenin tasnifi olarak sunulur:

- o aklî mucizeler
- o haberî mucizeler
- o duyuşal (hissî) mucizeler

Bu açıdan baktığımız zaman, yani mucize dediğimiz şey esasında irrasyonel, akıl dışı bir şey değildir. Yani bir şeyin mucize olması, onun irrasyonel olduğu anlamına gelmez. Olağanüstülük kimileri tarafından irrasyonellik gibi anlaşılıyor, halbuki bu hatalı bir algıdır.

Hız. Muhammed'e verilen mucizelere gelecek olursak ona verilen en büyük mucizenin aklî mucize olduğu konusunda bir ittifakın olduğunu söyleyebiliriz. Yani İslam düşünürleri arasında hani Hazreti Peygambere verilen en büyük mucizenin Kur'an-ı Kerim olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur.

İkinci bir husus, Hazreti Peygamber'e atfedilen birtakım duyuşal kanıtlardan (mucizelerden) bahsedilir. Ama bunların hiçbirisi Kur'an referanslı değildir. Yani Kur'an'a referansla oluşan şeyler değildir. Bu rivayetlerin ortak özelliği ahad haber kategorisinde olmasıdır, yani tevatür derecesine bile ulaşmamış olmalarıdır. Dolayısıyla bu noktada, mesela müşrikler yani Hazreti Peygamber'e muhalefet eden kimseler daha önceki dinî geleneklerden haberdar oldukları için ve Hazreti Peygamber'den önceki elçilere birtakım duyuşal kanıtlar verildiğini veya onların duyuşal kanıtlarla desteklendiklerini bildikleri için Hazreti Peygamber'den de bunu talep ediyorlar. Ve bu

talepleri esasında onun elçiliğine gölge düşürmek, onun elçiliğinde şüphe yaratmak amacıyla yapılan taleplerdir. Bu talepleri karşısında Kur'an çok açık bir biçimde, çok net bir biçimde bu tür duyusal kanıtların söz konusu olamayacağını, eğer böyle bir kanıt talep ediyorlarsa bunun en somut ve en güzel örneğinin Kur'an olduğunu çok açık bir biçimde söylüyor:

“Onlar, hala, “Neden o’na Rabbinden hiç mucizevi işaretler indirilmiyor?” diye sorarlar. De ki: “Mucize (göstermek) yalnız Allah’ın kudretindedir; ben ise sadece bir uyarıcıyım”. Hayret! Bu ilahi kelamı, kendilerine iletmen için sana göndermiş olmamız onlara yetmez mi? Kuşkusuz onda rahmet(imizin tezahürü) ve iman edecek kimseler için bir uyarı vardır.” (el-Ankebût, 29/50-51)

“Bizi (öncekiler gibi, bu mesajı da) mucizevi belirtilerle birlikte göndermekten alıkoyan tek sebep, önceki toplumların onları hep yalanlamış olmalarıdır; nitekim, Semud kavmine uyarıcı, aydınlatıcı bir belirti olarak o dişi deveyi verdik, ama onlar bunu kale almadılar. Oysa biz bu kabil belirtileri yalnızca korkutup uyarmak amacıyla göndermişizdir.” (el-İsrâ, 17/59)

Dolayısıyla bu ifadeler çok açık bir şekilde Hazreti Peygamber’in sadece aklî kanıtla desteklendiğini ifade eden açık hükümlerdir. Diğer Hazreti Peygamber’e atfedilen duyusal kanıtlar ise -ya da hissi mucize dediğimiz şeyler ise- büyük oranda rivayet değeri bile tartışmalı olan -yani ahad haber dediğimiz tevatür derecesine bile ulaşmamış- rivayetler kategorisine girer. Bu noktada şunu çok açık bir biçimde ifade edebiliriz: “Hazreti Peygamberin en büyük mucizesi aklî kanıt kategorisinde olan Kur’an-ı Kerim’dir.” Ama bunun yanında şu da belirtilmelidir ki, Hazreti Muhammed’in elçiliğini destekleyen en önemli şey ilahî

fiil -ki mucize ilahî fiildir- Allah'ın fiilidir. Yani Peygamber'in mucizesi diye dilimizde mecazî anlamda kullanılır. Aslında herhangi bir Peygamber'in mucizesi yoktur. Bütün hissî mucizeler yani Hazreti Peygamber'den önceki Peygamberler aracılığıyla gösterilen mucizeler de ilahî fiildir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim de bir aklî kanıt olarak ilahî fiildir. Bu yüzden Hazreti Peygamber'e aidiyeti mecazî anlamda kullanılır.

Sonuç olarak hissî mucize dediğimiz kategori Hazreti Muhammed ile birlikte peygamberleri hissî mucize yoluyla desteklemek de sona ermiştir. Yani peygamberlikte de bir evrilme süreci söz konusudur. Nübüvvette de bir tekâmül vardır. Yani sıra buna paralel olarak insanlık da bir tekâmül içindedir. İnsanlık belli bir noktaya geldiği için nübüvvet de belli bir noktaya gelmiştir. Dolayısıyla peygamberin hissî mucizelerle veya duysal kanıtlarla desteklenmesine ihtiyaç da kalmamıştır. Zaten insan, eğer duysal kanıt arıyorsa evrene bakması yeterlidir. Evren duysal kanıtlarla bezenmiştir. Esasında evrendeki her bir varlık prototipi bir duysal kanıt formundadır, bir duysal kanıt konumundadır. Bu noktada afakta ve enfüste bulunan her türlü ayet, birer duysal kanıt niteliğindedir:

“Zamanı geldiğinde insana mesajlarımızı (evrenin) uçsuz bucaksız ufuklarında ve kendi öz benliklerinde (bulduklarıyla) tam olarak anlatacağız ki bu (vahy)in tartışılmaz bir gerçek olduğu, apaçık ortaya çıksın. Rabbinin her şeye tanık olduğu(nu bilmeleri onlara) hala yetmez mi?” (el-Fussilet, 41/53)

Dolayısıyla Hazreti Muhammed'den böyle bir talepte bulunmanın da hiçbir anlam ve değeri yoktur. İnsanların evrene, evrenin işleyişine bakmaları, hatta insanların kendilerine bakmaları duysal kanıt aramalarına bir gerekçe oluşturacaktır.

Bu noktada Hazreti Muhammed'e dayandırılan ahad rivayetlerde ayın yarılması³, Mirac hadisesi⁴, Bedir Savaşı'nda meleklerin Müslümanlarla beraber savaşması⁵, az yemekle birçok insanı doyurmak gibi duyuşsal kanıtla desteklendiğine dair bir söylem, bir literatür vardır. Ancak bu literatür sıhhati açısından

3 Mutezile ekolünün önde gelen isimlerinden Ebu Bekir el-Esamm (Kamer, 54/1) ayetinde ayın yarılmasından kastın kıyamet günü ayın yarılacağını haber vermek olduğunu aktardıktan sonra Hz. Muhammed'in döneminde ayın yarılmadığını böylesi bir durumda insanlar arasında ciddi bir infial olacağını ve bu haberin bize rivayetlerle değil de tevatürle geleceğini öne sürer ve böylesi bir tevatürün ve durumun var olmadığını vurgular. el-Mâturîdî, *et-Te'vilât*, IX, 441.

4 Hicri olarak [ortalama] 5. yüzyıl civarında yaşadığı tahmin edilen Mutezili mütekellim Rüknuddin Ebu Tahir et-Tureysisi, İsra Suresi'nin birinci ayetinin miraç ile yani göğe yükselmekle alakalı olduğunu söyleyenlerin ayetin anlamını bozduğunu öne sürmektedir. Ona göre bu ayet rivayetlerde olduğu gibi göğe yükselme olsaydı Allah ilgili ayette "Yüceliğinde sınır olmayan O (Allah) ki kulunu geceleyin, kendisine bazı alametlerimizi göstermek için (Mekke'deki) Mescid-i Haram'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksaya **götürdü**. (أَشْرَى **yürüttü**)" demek yerine miraç ile aynı kök olan (عَرَجَ yükseltme) kökünü kullanırdı. Ama böyle olmamıştır. Miraç anlatılarındaki göğe yükselip geri aşağı inmeyi hem ayetin metnine hem de akla aykırı bulan et-Tureysisi, miraç ile ilgili rivayetleri özetle şu dört açıdan sıkıntılı bulur:

- 1- Miraç rivayeti bilginin kıstaslarına uymayan, bir kişinin başka bir kişiden naklettiği (haber-i vahid) bir haberden ibarettir.
- 2- Miraç rivayeti ilim ehli nezdinde sahih değildir.
- 3- Bu rivayette insan biçimci (antropomorfik, teşbihçi) bir Tanrı anlatılmaktadır. Allah'a bir perde, engel [arkasında olmayı] izafe etmek mümkün olmaz.
- 4- Miraç rivayeti Allah'a bir beda (Allah'ın bilgisinde, irade ve yaratmasında değişimler meydana gelebileceğini ifade eden kelâm terimi, bknz. DİA beda maddesi) atfetmiş olmaktadır. Zira, rivayete göre 50 vakit namazın 5 vakit namaza indirilmesi azar azar inerek gerçekleşmiştir. Bu indirim sırasında Allah'ın indirimden önceki bilgisi ve fiili bedayı gerektirir. Ki Allah'a beda nispet etmek imkansızdır. (Tureysisi, Mütteşabihü'l-Kur'an, s. 1031-1032.)

Bu konu kitabımızda Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın yazısını içeren "Miraç nedir?" başlığı altında tartışılmıştır.

5 Bu konu kitabımızda Prof. Dr. İsrail Balcı'nın yazısını içeren "Bedir savaşında Müslümanlar ile beraber melekler de savaşmış mıdır?" başlığı altında irdelenmiştir.

tartışmaya açık olan bir literatürdür. Bunu açıkça ifade etmem gerekir. Kaldı ki, Kur'an, elçinin mesajını yadsıyan kimselere bu tür olağanüstü olayların yarar sağlamayacağına, akıl ve sağduyu sahibi kimselere mucize olarak Kur'an'ın yeterli olacağına dikkat çekmektedir (bk. En'am, 6/35; Enbiya, 21/5-6; Ra'd, 13/7; Şu'ara, 26/3-5; Kasas, 28/48-49; İsrâ, 17/59; 'Ankebut, 29/47-51).

el-Îcî, Ebû'l-Fağl 'Abdurrahmân b. Ahmed (ö.756/1355), *Kitâbu'l-Mevâkıf* (nşr. 'Abdurrahmân 'Amîre), I-III, Dâru'l-Cil, Beyrut 1997.

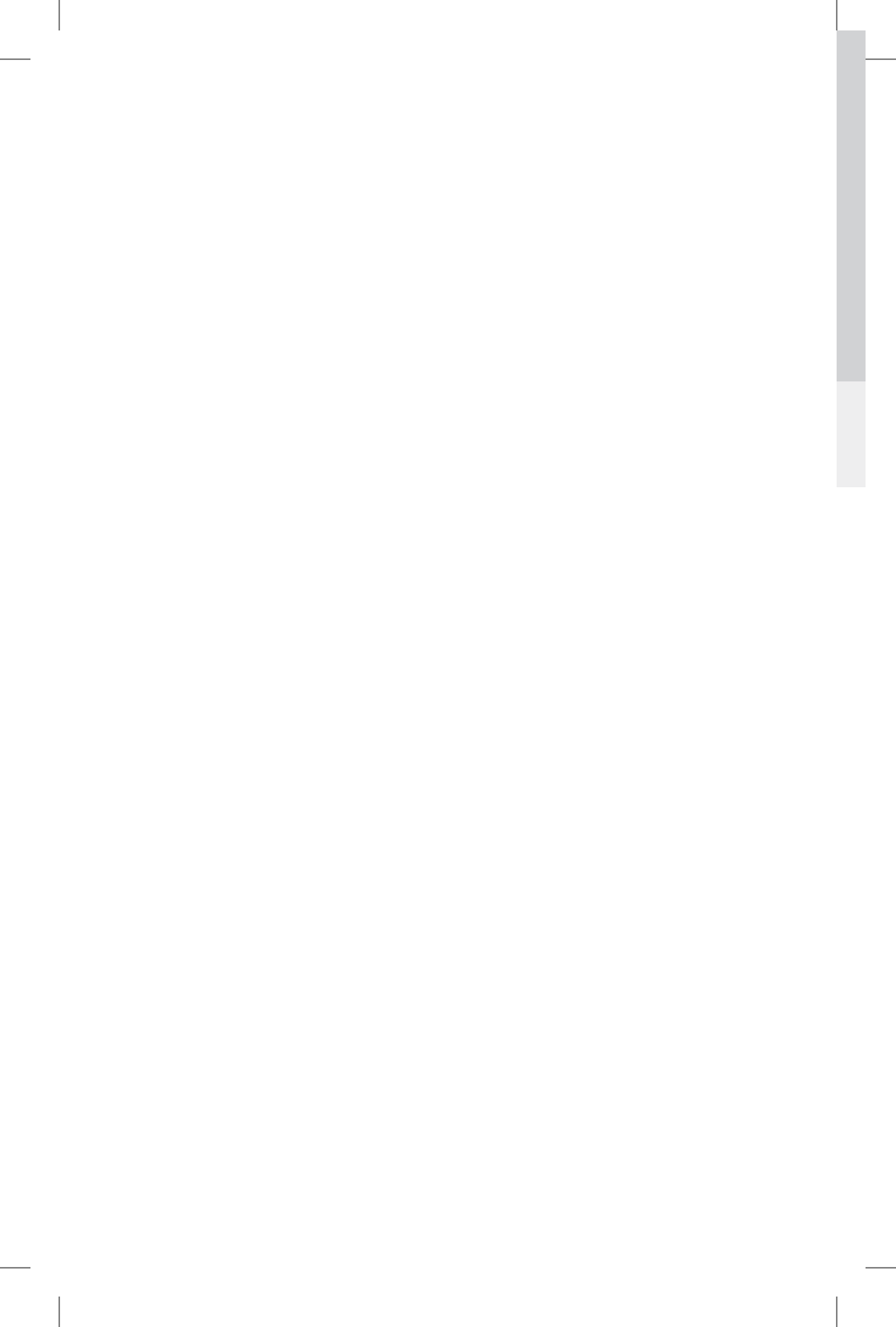
el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (ö.333/945), *Te'vilâtu Ebli's-Sunne* (nşr. Mecdî Bâsellûm), I-X, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.

Esed, Muhammed. "Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir,(çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk)." İstanbul: İşaret Yayınları (2002).

eş-Şerîf el-Curcânî, 'Alî b. Muhammed b. 'Alî eş-Şerîf (ö.816/1413), *Kitâbu't-Ta'rifât* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrut 1405H.

Selçuk, Muallâ, İslamiyet - Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü, Ankara Üniversitesi Yayınları, 2013.

Tureysîsî, Rüknuddin Ebi Tahir, Müteşâbihü'l-Kur'an, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Salimî, Ma'hadü Mahtutati'l-'Arabî, Kahire, 2015.



KUR'AN'A ABDESTSİZ DOKUNULABİLİR Mİ? VAKIA SURESİ 79. AYET ABDESTTEN Mİ BAHSETMEKTEDİR?¹



Mehmet Okuyan

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir
Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Vâkı'a 56/79: لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ “Ona arındırılmış (melek)lerin dışında kimse dokunamaz.”

a) Âyette لَا ... إِلَّا ... illâ edatlarıyla elde edilmiş *hasr/kasr* adı verilen “vurgulu” ifade tekniği olduğu için Kur’ân’ın aslına arındırılmış (melekler)den başkasının dokunamayacağı, ona ulaşamayacağı ifade edilmektedir. Şu’arâ’ 26/210-212’de de belirtildiği gibi “Kur’ân’ı şeytanlar indirmemiştir; bu onlar için mümkün değildir; buna güçleri yetmez; çünkü onlar vahiy işitmekten uzaklaştırılmışlardır.” Anlaşıyor ki isteseler de meleklerden başkası ona ulaşamaz; çünkü şeytanlar bu imkândan menedilmişlerdir.

Sâffât 37/8-10. ayetlerde şöyle buyrulmaktadır: “Onlar yüce topluluğa kulak veremezler. Kovularak her taraftan atılırlar.² Onlar için *ebedî* bir azap vardır. Ancak (meleklerin konuşmalarından) bir söz çalmaya kalkışan olursa, onu hemen

1 Bu metin Prof. Dr. Mehmet Okuyan’ın yayınlanmamış tefsir notlarından alınmıştır.

2 Benzer mesajlar: Hicr 15/17-18; Şu’arâ 26/212; Müllk 67/5; Cinn 72/8-9.

delip geçen parlak bir ışık takip eder.”³ Sâd 38/69’da da geçen *Mele-i A’lâ* ifadesi, “yüce topluluk, en yüce meclis, melekler topluluğu” anlamlarına gelmekte ve şeytanların oradan hiçbir şekilde bilgi çalamayacakları belirtilmektedir. Konuyla ilgili bütün bu ayetlerdeki amaç, Allah katından bilgi hırsızlığının ne kadar imkânsız olduğunu ve böyle bir girişimin akıbetini ortaya koymaktır.

b) Taberî’nin de belirttiği üzere, konu vahyin kaynağına ulaşabilmeye ilgilidir; yoksa elimizdeki Mushaf’a dokunmayla alakalı değildir. Zira bu âyet indirildiğinde Kur’ân henüz tamamıyla indirilmiş, yazdırılmış ve bir kitap haline getirilmiş değildi.

Vâkı’a 56/79. âyette genelde Mekki sûrelerde olduğu gibi bu sûrede de vahyin kaynağının ilâhî olduğunu kabul etmeyen ve hem vahiy ile hem de onu tebliğ eden Hz. Peygamberle alay eden müşriklere yönelik bir meydan okuma vardır. Dahası Vâkı’a 56/81-82. âyetlerde vahye karşı küçümseyici bir tavır ortaya koyup ondan yararlanmayan müşrikler apaçık bir şekilde kınanmaktadır.

c) Bu âyette Kur’ân’a, yani onun Yüce Allah’ın sıfatı olan Levh-i Mahfûz’daki asıl (orijinal) haline ulaşabilmenin mümkün olmadığı beyan edilmektedir. Çünkü dokunulamayacağından söz edilen ve *yemessühû* fiilinin sonunda yer alan *hû* zamiri “saklı kitapta olan *kerîm* Kur’ân’a gitmektedir. Dolayısıyla vahyin gelişi devam ettiği için henüz Mushaf haline getirilmemiş olan bir metinden söz etmek mümkün değildir.

Semerkindî bunu “Levh-i Mahfûz’a”,⁴ Taberî ise “gökteki kitaba” göndermektedir.⁵ Bu son derece açık ve tartışmasız bir

3 Bu ayetler Hicr 15/18 ve Cinn 72/9. ayetlerle birlikte okunmalıdır.

4 Semerkandî, *age.*, III, 398.

5 Taberî, *age.*, XVII, 205.

şekilde ortadayken, konuyu bu ayetin indirilişinden çok daha sonraki dönemlerde iki kapak arasına getirilmiş mevcut mushaf'lara fiziksel anlamda dokunmayla ilişkilendirmek doğru bir yaklaşım olmasa gerektir.

d) Burada herhangi bir şekilde *nehy* yani “yasaklama” da yoktur. “Ona arındırılmışlardan başkası dokunmasın” değil, “Ona arındırılmış olanlardan başkası dokunamaz” manası söz konusudur. Aksi durum söz konusu olsaydı âyetteki ifade لَا يَمَسُّ *lâ yemessü* şeklinde *merfû'*, yani “ötre” değil de, لَا يَمَسُّ *lâ yemesse* şeklinde *fetha*, yani “üstün” olmalıydı.

e) Âyette istisna edilenler الْمُطَهَّرُونَ *el-mutahharûne* kelimesiyle ifade edilmektedir. Bunların kim olduğu konusunda âlimlerimiz ilk görüş olarak “melekler”i, ikinci görüş olarak da “abdesti olanlar”ı ifade etmektedirler.⁶

Bu arada maksadın “Tevrat ve İncil’i taşıyanlar” olduğunu söyleyenler olduğu gibi, melekler ve peygamberler gibi günah-tan arındırılmış olanlar olduğu da dile getirilmektedir.⁷ Dolayısıyla burada “abdestsiz olmaktan” değil de “günahsız olmaktan” söz edildiği anlaşılmaktadır.

f) Konunun abdestle ilgisi bu bağlamdan elde edilebilecek bir sonuç değildir. Çünkü konu elimizde iki kapak arasında bulunan Mushaf’la ilgili değildir; kaldı ki daha önce de belirttiğimiz üzere âyette herhangi bir yasaklamadan kesinlikle söz edilmemektedir.

g) Mushafa abdestli dokunulup dokunulamayacağı konusu bu âyetle ilişkilendirilmemelidir. Çünkü Mushaf’a abdestli dokunmak bir “saygı” ifadesidir; yoksa yasak içerikli herhangi bir

6 Semerkandi, *age.*, III, 397; Zemahşeri, *age.*, IV, 457.

7 Taberî, *age.*, XVII, 206.

“hüküm” söz konusu edilmemelidir. İnsanlar Mushaf’a her hâlî karda dokunmalı ve onu anlayarak okuyup hayata aktarmalıdır.

Mesajını anladıkça gösterilmesi gereken bir saygı gereği ona abdestsiz dokunmamak gerektiği de elbette anlaşılacaktır. Fakat bu durum dokunarak elde edilebilir; dokunmayarak değil. Kur’ân’ı dokunulmazlığa terk etmek, üstelik bunun referansını da yorumunu yapmakta olduğumuz âyet diye belirlemek doğru değildir. Çünkü abdest âyeti olarak bilinen Mâide 5/6. âyet çok çok sonra indirilmiştir.

h) Saygı gereği abdest almak elbette çok önemli bir duyarlılıktır; ancak abdesti olmayanların ona dokunmasının yasaklanması onun indiriliş gayesiyle de uyuşmamaktadır. Çünkü Bakara 2/185 ve Âl-i İmrân 3/4. ayetlerde Kur’ân’ın “bütün insanlar için bir hidayet rehberi” olduğu, İbrâhîm 14/1’de ise “onun insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için indirildiği” belirtilmektedir. Bu durumda henüz Müslüman olmamış kişilerin onun hidayet rehberi oluşundan yararlanabilmesi için Kur’ân’a abdestsiz dokunamayacağını söylemek onları ebediyen Kurân’dan uzaklaştırmak veya uzak kalmalarına sebep olmak manasına gelecektir.

i) Kur’ân’ı evlerden ellere, satırlardan sadırlara, raflardan hayata taşımak onun indiriliş gayesine uygun davranmaktır. Bunu engelleyecek, erteleyecek veya öteleyecek herhangi bir anlayışın ve yaklaşımın Kur’ân’dan alabileceği herhangi bir referansın bulunmadığı unutulmamalıdır. Dahası benzer yaklaşımlar insanların bir şekilde vahiyden uzaklaşmalarına sebep olacağı için “Kur’ân’dan kaçmayı” değil, “Kur’ân’a kaçmayı” rehber ve ilke edinmeliyiz. Mushafa dokunup gerçekleri onun gösterdiği gibi anlayabilen yiğitlere selam olsun.

KUR'ÂN VE SÜNNET IŞIĞINDA HZ. PEYGAMBER'İN GAYBA MUTTALİ OLMASI¹



M. Said HATİBOĞLU

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (E.) Öğretim Üyesi

Bizim zamanımızın şartlarını hepimiz biliyorsunuz. Fakültemiz dahi yoktu. 1949-1950 yıllarında Ankara İlahiyat Fakültesi açıldı ve altı yüz senelik, İslâm'a hizmet bayraktarlığı yapan bir devletin akabinde kurulmuş bir devlette, İlahiyat Fakültesinde tefsir, hadis, Arabça dersi verebilecek bir tek profesör yoktu.

Ben şahsen Arabça dersi almak üzere Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesinde Arabça Kürsüsü'nün derslerine gidiyordum ve orada bu dersi öğreten hoca bir Alman idi. Hamdolsun, bizlerin başında Muhammed Tayyip Okiç Hocamız vardı (kendisi Saraybosnalıdır). 1977'de vefat ettiler (Allah rahmet eylesin). Onun asistanlığına 1958'in sonunda girdim. Yani, kırk dört senelik bir fakülte mensubuyum. 1945'ten beri benim gayem, bu ümmet-i necibenin mübarek dinimize hizmetinde bir

1 Bu makale şu eserden alınmış ve yazarı tarafından tekrar gözden geçirilip eserimizde yayınlanmıştır: Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları ve Prof. Dr. Bedreddin Çetiner (editör), Kur'ân Ve Tefsir Araştırmaları-V: İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-1 : Tartışmalı İlmî Toplantı 12-13 Ekim 2002. Ensar Neşriyat, 2003, s. 23-31.

katkı sahibi olabilmektir. İki bin yılında emekli oldum. Ama hâlâ okumaya devam ediyorum.

“Şimdiye kadar ne öğrendin?” diyeceksiniz. Doktora tezimde seçtiğim mevzu, “İslâm Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu” idi. O zamanki sınırlı bilgime göre, İslâm ümmetinin son döneminde bir tenkid zihniyetinin olmadığını görmüştüm. Tenkid zihniyeti olmayınca gelişme de olmuyor.

Tenkid zihniyeti neden yok? Varsa niçin kesilmiş? Nasıl devam ettirmek mümkün? Bunları araştırabilmek için “İslâmî Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu” konusu üzerinde çalıştım ve gördüm ki, Rasûlullah’ın zamanında, en geniş mânâsında bir tenkid zihniyeti vardı. Biz-zat sahabe, Peygamber’ini tenkid edebiliyordu. Ama âyet nüzûl edince bütün tenkidler duruyordu. Âyetin üstünde lâf söylemek kimsenin haddi değildi. Bu istisna dışında herkes, -dikkat buyurun, Rasûlullah dahil- tenkid çerçevesinin içinde idi. Daha sonraki dönemlerde bu zihniyet söndü. Devrimizde bile bu engelin aşılabilmesi için neler çaktığımızı hepimiz biliyorsunuz.

Doçentlik çalışmamda, “Peygamber Efendimiz’in Vefatından Emevîler’in Sonuna Kadar Siyasî, İctimâî Hâdiselerde Hadis Münasebetleri”ni inceledim. Okuyabildiğim kadarıyla, İslâm kitabiyâtında, Peygamber Efendimiz’in hemen hemen isminin geçmediği, O’nun istismar edilmediği hiçbir saha yoktur; her sahada istismar edilmiştir. Ben bu istismarların siyasî, içtimâî tezâhürlerini inceledim ve gördüm ki, gerçekten de herkes, problemlerini Peygamber’ine çözdürtmeyi denemiş ve bunun çalışmasını yapmıştır. Hiçbir mesele hariç değil, dedim. Bunları sıralamaya çalışırken gördüm ki, hemen hemen bütün istismar vesilesi yapılmış olan hâdiselerin temelinde gaybî

bilgi yatıyor. Yani, Peygamber Efendimiz, gayben bir şey söylüyorlar, bu söyledikleri yüzde yüz doğrudur, mutlaka bunu tatbik etmek gerekir, şeklinde Müslüman'da bir fikir oluşuyor.

Acaba, Rasûlullah aleyhisselâtü vesselâm, bu sözleri söyleyebilir mi söyleyemez mi? Söylemişse hangi şartlar dahilinde söyleyebilir? Söylememişse bunun delilleri nedir? Bu büyük bir problem olarak karşımıza çıktı.

Eğer Hâriciler'den bahsederken: “Bir kavim çıkacak, şunları şunları yapacak, şu, şu inançlara sahib olacak...” demişlerse, Hâriciler'den bahsetmeyi Rasûlullah aleyhisselâtü vesselâm, kendi iktidarı dahilinde görmüş ki bunları söylemiş diyeceksiniz bir bakıma. Eğer bir açıdan “Rasûlullah aleyhisselâtü vesselâm böyle bir şey söyleyemez” diyorsanız o zaman bunun delillerini vermek zorunda kalacaksınız. Bunları yapabilmek için de başta değişmez kitabımız, temel kitabımız olan Kur'an-ı Kerim açısından Rasûlullah aleyhisselâtü vesselâm'ın gayb bilgisinin değeri, mahiyeti ve şümûlü üzerinde çalışma yapma lüzûmünü hissettim.

Bu gayeyle otuz sene kadar önce elli kûsûr sayfalık bir çalışma yapmıştım. Onu geçen zaman zarfında daha çok delillendirdim ve hacim itibariyle epeyce genişledi. İnşallah bu çalışmalarım kitabaştırıldığı zaman, siz ulemanın tenkidlerine arz edilmiş olacak ve kitaptaki yanlışların varsa düzeltilme veya doğrularını daha da zenginleştirme imkânı olacaktır. Cenâb-ı Hak'dan bu günleri görmeyi diliyorum.²

Burada huzurunuzda çıkmışken, “ne gibi şeyler öğrendin?” sorusuna karşı birkaç şey söylemek istiyorum.

2 M. Said Hatiboğlu Hocanın bahsettiği kitab: “Hz.Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy” adıyla Otto Yayinevinde basılmıştır.

Bir defa Kur’ân-ı Kerim’de zaman açısından üç türlü gaybî hâdise ortaya konuyor:

1. Geçmişin gaybî haberleri,
2. Hal-i hazır gayb haberleri,
3. Geleceğin haberleri.

Malum olduğu üzere Kur’ân-ı Kerim’de, **geçmişten verilen pek çok haber vardır** ve bunların münakaşası bizim için bahis konusu değildir. Burada Cenâb-Hakk, Peygamber’ine: *“Bu sana verdiğimiz haberler, bizim nezdimizden gelen haberlerdir; gayb haberleridir; daha evvel sen bunları bilmiyordun”* diyor. Biz de o vesile ile öğreniyoruz. Ama bunların tafsilâtını Kur’ân-ı Kerim’den öğrenmek mümkün değil. Ancak verilen kadarıyla bir hakikati öğreniyorsunuz, tafsilatı ise ilim adamlarının yapacağı çalışmalara bağlıdır.

Vaktiyle okuduğum bir dergide, garblı ilim adamları, “إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ = İreme zâtî’l-ımâd” diye başlayan âyeti izah ederken, *“gerçekten de Kur’ân-ı Kerim’in dediği doğru”* diyorlardı. Nitekim Yemen’de kazılar yapmışlar, “zâtü’l-ımâd” dediğimiz sütunlu şehri ortaya çıkarmışlar. Bunun üzerine “gerçekten de Kur’ân-ı Kerim’in dediği doğru” diyorlar. Ama ben beklemiştim ki bunu Müslümanlar söylesin. Müslüman arkeologlarımız da çıkar ve eksikliğimizi giderirler.

Hal-i hazır gayb haberleri de vardır. Hal-i hazır, “aynı anda olan hâdise” demektir. Meselâ, ben burada konuşma yapıyorken, toplantı salonunun dışında da birtakım hâdiseler oluyor. O hâdiseleri ben bilirmiyim, bilmezmiyim? Rasûlüllahaleyhisselâtü vesselâm bilirmi, bilmezmi?

Bu çerçevede hal-i hazır ile ilgili gayb haberlerine işaret eden, Kur’ân-ı Kerim âyetlerini tedkik ettiğimiz zaman görüyoruz ki

Rasûlüllah aleyhisselâtu vesselâm, herhangi müşahedeye, duyulara dayanan bir haber gelmediği takdirde böyle bir bilgilerden mahrumdur. Yani, kendisinin gıyabında olan bir hâdiseyi bilmesi mümkün değildir. Ama bunu reddeden, “Peygamber her şeyi bilir” diyen pek çok âlim var. Şimdi onları bir kenara koyuyoruz. Kur’ân açısından meseleye yaklaştığımız zaman durum bu oluyor.

Gerçekten de Rasûlüllah aleyhisselâtu vesselâm’ın kendi hayatında gösterdiği tatbikat bizi bu fikre götürüyor. Hiçbir hâdisede, Rasûlüllah aleyhisselâtu vesselâm’ın haberci kullanmadan bir hükümde bulunduğunu görmüyoruz. Bir harbe dahi çıksalar, haber toplamak için muhakkak bir casus gönderiyorlar. Herhangi bir yerde bir hâdiseye işittilerse hemen onu tahkik ettiriyorlar. Bunlar, hâl-i hazır gaybı bilmeyen bir kimşenin davranışlarıdır. Ama biz daha sonra öyle bir peygamber tasavvuru ortaya çıkardık ki, -tabirimi mâzur görün- Rasûlüllah aleyhisselâtu vesselâm şimdi gelse kendisini tanıyamayacak nerede ise. Şimdi bizim kitablarımızda öyle bir Peygamber tasviri var. Bunların gerçeğe alakâsının olduğunu hiç zannetmiyorum.

Meselâ, bir insan olarak Peygamberimiz’in namaz kıldırırken arkasındaki cemaatin ne yaptığını bilmesi mümkün değildir. Ama biz bunu bir nakîse addetmişiz ve Peygamberimiz’e ne yapmışız? İki kürek kemiğinin arasına bir göz yerleştirmişiz. Bu haberlerin sâhibi: “Üstü kapalı da olsa “Rasûlüllah aleyhisselâtu vesselâm iki kürek kemiği arasındaki gözüyle arkasını da görürdü” diyoruz. Şimdi bu peygamberi yüceltmek midir, yoksa gerçeği saptırmak mıdır?

İnşallah bunların ilmî çerçevede müzakere edileceği günlere geliriz. Ben gördüm ki bu çeşitten haberler ecdâdımızın kitaplarında oldukça çoktur.

Meselâ, Yahudiler tarafından bir su-i kasd teşebbüsü olur, o teşebbüsü Rasûlullah aleyhisselâtu vesselâm nasıl haber almıştır? Bazı kaynaklar hemen “Cebrâil geldi, haber verdi” diyerek Cebrâil’i yerleştirirler. Boyle bir şey yoktur. Bir başka kaynakta o hadiseyi, o su-i kasd teşebbüsünü bir Müslüman öğrenmiş, gelip Peygamberimize haber vermiştir, o vesile ile haberdar olmuşlardır.

Hal-i hazır gaybla ilgili misâller pek çoktur. Bir-iki misâlle iktifa edeyim. Meselâ, Mute Gazvesi sırasında Peygamberimiz -bugünkü canlı yayınlar vardır ya, biz televizyonda aynı anda seyrediyoruz- minbere çıkarlar, harb safahâtını anlatırlar. “Şimdi Cafer şehid oldu, onun arkasından şu, onun akasından bu şehid oldu” dediğini mûteber kaynaklar rivayet ederler. Halbuki bir başka kaynağımıza göre; “Rasûlullah aleyhisselâtu vesselâm bir Sahabeyi Anadolu’ya yani Bizans’a göndermiş, o Sahabe dönüşünde: “Bir baktım ki, Mute’de Müslümanlar kâfirlerle harb ediyorlar. Vâkif olduğum hâdiseleri Peygamberimiz’e anlattım. Yâni aradan aylar geçtikten sonra Peygamberimiz’in bu hâdiseden haberi oldu ve pek derin bir üzüntüye kapıldılar”, diyor. Şimdi her iki anlatıştan hangisi doğru? Bu rivayetleri çoğaltmak gayet mümkün.

Rasûlullah aleyhisselâtu vesselâm’ın hal-i hazır hayatında olan ve Kur’ân-ı Kerim’e de aksetmiş hâdiseler var. O hâdiselerin Kur’ân-ı Kerim’de anlatılış şekilleri eğer harfî mânâda anlaşılırsa biz zannederiz ki, Peygamberimiz’e ulaştırılmış, Kur’ân’ın dışında, tilâvet edilmemiş ikinci bir vahiy daha var. Tabii bu durumda vahiy ikiye ayrılıyor.

Size müşahhas bir misâl olarak meşhur Tahrim Hâdisesi’yle ilgili rivayetleri hatırlatayım: Hz. Peygamber Efendimiz bir hanımına bir sır söylemişler ve “o sırrı kimseye söyleme” demişler.

Ondan sonra bu hanım bu sırrı diğer hanımlarına aktarmış, onun üzerine senin sırrını fâş ettiler diye Cebrâil, Rasûlullah aleyhisselâtu vesselâm'a haber vermiş. "Diğer hanımların bu sırrı öğrendiğini sana kim bildirdi?" diye sorulduğunda Hz. Peygamber de cevaben: "Bunu bana Allah bildirdi" buyuruyor. Bu ihbarın Kur'ân-ı Kerim'de bir âyet olarak hiçbir ifadesi yok. Ama ne var? Peygamberimiz bu hâdiseden Allah vasıtasıyla haberdar olduğu keyfiyeti var. O zaman bazı âlimler haklı olarak "Demek ki Kur'ân âyetinin dışında da bir vahiy var" demişlerdir.

Şimdi ben kendi sistematüğimin içinde bunun doğru olamayacağı kanaatine vardım. Yani pek âlâ burada Peygamberimiz'e bir başkası gelmiş, haber vermiş ve Peygamberimiz de "sana kim haber verdi?" dedikleri zaman "bunu bana Allah haber verdi" demiş olabilir. Burada önemli bir incelik var: "Allah haber verdi" diyor da vahiyden bahsetmiyor. Bilindiği gibi, -Arab muhiti de dahil- insanlar arasında Allah'a nispet edilen beşerî fiiller vardır. Bizzat Kur'ân-ı Kerim'de Allah, insanların yaptıklarını kendisine hamlediyor ve "ben yaptım" diyor.

Bunların bana enteresan gelenlerini sizlere hatırlatmak istiyorum. Meselâ, Kur'ân-ı Kerim Bedir Gazvesi'nden bahsederken, "*Onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü*" diyor. Halbuki kâfirleri öldüren Müslümanlar. Ama Cenâb-ı Hakk öldürme keyfiyetini kendi üzerine alıyor.

Bir başka âyette, borç verilme muamelelerinde kâtibin yazması emredilerek: "*Allah'ın öğrettiği şekilde yazsın*" deniliyor. Şimdi bir ticaret meselesinde bir meseleyi, bir borçlanmayı yazmak için Cenâb-ı Hakk, nasıl yazılacağını öğrensinler diye bir ticaret mektebimi açtı ki borcu yazacak kâtib oradan mezun olup öğrenmiş olsun? Allah borç senedi yazılmasını

nerede öğretmiş, yok böyle bir şey. Peki bu âyetle ne kastediliyor? Allah'ın verdiği imkânla borç senedinin nasıl yazılacağını öğrenmiş bir kimse bahis konusudur. Yoksa Allah'tan öğrenilmiş bir borç senedi yazma keyfiyeti yoktur.

Köleler konusunda Cenâb-ı Hakk, hiçbir kimseyi köle yapın diye bir emir vermez. Ama, insanlar insanları köleleştirmiştir. Peygamberimiz'in ifadelerinde de sabit olduğu gibi, *“Bu köleleri Allah sizin elinize verdi”* deniliyor. Hiç köleyi Allah bizim elimize köle olun diye verirmi? Yoktur böyle bir şey. Ama ortada içtimâî bir vâkıa var. Cenâb-ı Hakk her hadiseyi yaratan bir kudret olarak bu hadiseyi de kendisi yaratmıştır. Ama bu yaratma keyfiyeti, hadiseyi kendisinin istediği mânâsında değildir. Katiyetle böyle bir şey yoktur. Kur'ân-ı Kerim'de o kadar enteresan misâller var ki, hatta avcı köpeklerinin bile öğretimini Cenâb-ı Hakk kendi üzerine alıyor, *“Bunlar (avcı köpeklerinin) nasıl eğitileceğini size Allah öğretti”* diyor.

Rasûlüllah aleyhisselâtü vesselâm da aynı ifade örneklerini bize vermiştir. Bir misâl daha vererek bu konuyu noktalayalım: Tebuk Seferi bir tarihî hadise, Rasûlüllah aleyhisselâtü vesselâm teçhizat teminiyle meşgul. Ebû Mûsa el-Eş'arî ve Ensar'dan Peygamberin arkadaşları Hz. Peygamber'e geliyorlar ve *“Bizi harbe götürecek develer temin et yâ Rasûlallah!”* diyorlar. Bakın! Rasûlüllah aleyhisselâtü vesselâm'ın Buhari'de geçen ifadesi:

“Vallahi sizleri hiçbir bineğe bindirecek değilim, bineğim yok” diyor. Bir müddet geçiyor, bazı kimseler binecek develer getirerek savaş için tahsis ediyorlar. Bunun üzerine Rasûlüllah aleyhisselâtü vesselâm, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi çağırarak: *“Allah sizi bunlara bindirecek”* buyuruyor. Allah'ın böyle bir hadiseyi haber verdiği vaki değildir. Ama Allah'ın sunduğu bir imkânı

Allah'ın bir yaptırımını olarak Rasûlüllah aleyhisselâtü vesselâm burada ifade ediyorlar. Yani burada Allah adına konuşuyorlar.

Bu ifade ediliş şekli Sahabede, Tabiinde ve daha sonra gelen âlimlerde de var. Hatta daha sonraki âlimlerimiz Allah adına bile konuşurlar; “Allah şöyle yapar”, “Allah böyle yapar” diye. Tıpkı bizim bugün bazı sahalarda konuştuğumuz gibi. Ben de konuştum. Böyle küçücük, narin bir kediyi ezerek öldürmeye kalkışan bir adamı gördüğüm zaman meselâ, “Allah bu adamı ekmek fırınında yakar” dedim, Allah adına hüküm verdim. Siz de bazan Allah adına hüküm vermiyormusunuz? Ama burada gerçekten Allahmı konuşuyor? Katiyetle böyle bir şey yok. Bizim Allah inancından kaynaklanan ifade şeklimiz bu. O bakımdan bunları, İslâm dünyasının kitabiyâtını mukayeseli bir şekilde tedkik etmek sûretiyle açığa kavuşturma durumundayız.

Eğer bugün, daha yeni yeni okuma imkânına kavuştuğumuz yüz-yüz elli ciltlik kitablar, bu genç ulemamız tarafından hakikaten ilmî tedkiklerle incelenip neticeleri ortaya çıkarılırsa, İslâm Peygamberi'ni, hakiki veçhesiyle daha doğru bir şekilde anlama imkânına kavuşacağız.

Bir noktayı belirterek sözlerime son vermek istiyorum. “Rasûlüllah adına çıkarılmış olan bu hadislerin ne zararı var?” diye sorabilirsiniz. O kadar büyük zararları oluyor ki, Rasûlüllah adına çıkarılmış bu hadisler yüzünden aileler dağılabiliyor, kavimler birbiriyle harb edebiliyor, bir millet bazen toptan küfürle bile itham edilebiliyor.

Seneler öncesi rastladığım bir rivayetle, yaşadığım dehşeti sizlere aktarmak istiyorum. Biliyorsunuz, şimdi İstanbul'dayız. İstanbul'un fethini Rasûlüllah aleyhisselâtü vesselâm

“القسطنتية لفتح” hadisiyle müjdelemişler. Gerçekten de Rasûlüllah böyle bir hadis söyleyebilirmi? Bu âcize sorarsanız,

ben söyleyebilir diyorum. Niçin? Çünkü, Cenâb-ı Rasûl Efendimiz'de, İslâm dininin ahirete kadar bütün insanlığın malı olacağı inancı var.

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ (Tevbe 9/33) âyet-i kerimesi var. Rasûlüllah'da bu inanç var ve bu inanca sahib olduğu için daha yedinci senede, yani Mekke'yi fethetmeden önce, Hudeybiye Anlaşması'nın akabinde civar ülkelere, Mısır'a, Bizans'a, İran'a İslâm'a davet mektupları gönderdi.

Eğer İslâmiyet yalnız Arablara mahsus bir din olsaydı, neden bu civar ülke halklarını İslâm'a davete ihtiyaç vardı? Çünkü Rasûlüllah, bütün insanlığa rahmet olarak gönderilmiş bir peygamberdir. O sebeble bütün insanlığın kurtuluşunu tekeffül etmeye hazır bir peygamberdir. Dolayısıyla böyle bir hadis söylemesi gayet mümkündür.

Şu bildiğimiz Ayasofya, Peygamberimiz'in doğumundan üç yüz sene önce yapılmaya başlanmış ve doğumuna yakın tamamlanmıştır ama Peygamberimiz'in Ayasofya'dan haberi belki yoksa da kendisi Bizans ile ticarî ilişkileri olan bir kavmin mensubu. Bizans'ta meydana gelen hadiselerin haberi O'na geliyor, Konstantiniyye'nin varlığından haberdardılar. O yüzden böyle bir hadis söyleyebilirler. Ama bizim Müslümanlar, asırlarca devam eden İstanbul'u fetih hareketlerinden hiçbir netice alamayınca birinci ve ikinci asrın içinde öyle bir fikre vardılar ki, İstanbul'un fethi ancak kıyamet zamanında gerçekleşecek. Bu yüzden Müslümanlar arasında “القسطنطينية فتح من الساعة علامات من” fikri gelişti.

Bu sözler hadis halinde kitablarımızda vardır: “İstanbul'un fethinden önce Deccal çıkacak, Müslümanlar silah bile kullanmadan İstanbul'u fethedecekler” gibi hadisler vardır.

Şimdi işin enteresan tarafına geliyorum. Eğer İstanbul'un fethini, bu rivayetlere inanarak, kıyamet zamanında vuku bulacak bir hadise olarak kabul ederseniz, o zaman şu fethedilmiş İstanbul'umuzun değeri sizin gözünüzde ne olur? "Demek ki, henüz İstanbul fethedilmemiştir" dersiniz. Ne acıib şeyler söylüyorsun diyeceksiniz ama, bunu söyleyen ben değilim.

Size, meşhur Reşid Rıza'nın hazırladığı Tefsirü'l-Menâr'dan bir pasajı aynen okuyorum: "القسطنتينية فتح الساعة اشراط من وورد = Vârid olmuştur ki, İstanbul'un fethi kıyamet alâmetlerindedir." Bu rivayet sahih hadis kitaplarında vardır, diyor. Bu hadis üzerine, âlimler âlimi şeyhimiz Mahmud Neşşabe -ki, bu zat 1890'da vefat etmiştir- bu hadisin mânâsı hakkında demiş ki, "Arablar bunu eşkiya Türklerden fethettiklerinde; o zaman İstanbul fetholmuş olacaktır".

Reşid Rıza: "Mahmud Neşşabe, siyaset erbabından değildi. Türklerle Arablar arasındaki bu düşmanlık onun zamanında yoktu. Türk hükûmetinin şu zamanda yaptıklarını bir tarafa bırak", ilavesinde bulunuyor. Yani bu yoruma göre Türklerin son zamanlarda yaptıklarını görseydi bu söylediklerinde haklı olurdu anlamı çıkar. Reşid Rıza'nın vefatı 1935'tir.

Diyeceksiniz ki, mesele burada kalmış mı? Hayır kalmamış. 1994 yılındaki haccım sırasında, İbrahim Çalışkan Hoca ile yatsı namazını müteakib Kâbe'de tavafımızı yaptıktan sonra kitabçılara gittik ve bir kitabçıda "أشراط الساعة" diye beş yüz sayfaya yakın bir kitab gördüm. Kitabı ilk açışında -Cenâb-ı Hakk bazen bana böyle lütuflarda bulunur!- bu hadis karşıma çıktı. Emin olun dehşete düştüm, nerede ise kitabçının boğazına sarılacaktım. İbare şu: "Türklerin eliyle yapılmış bu İstanbul Fethi silahla yapılmıştır, halbuki hadislerde sulhla yapılacak diyor. Şimdi bu İstanbul, halen kâfirlerin elindedir. Hiç yalan söylemeyen Peygamber Efendimiz'in dediği gibi daha sonra gerçek fetih yapılacaktır."

Bu ifade, Mekke'deki Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinin Şeriat Fakültesinin akide bölümünde yapılmış olan bir tezdır. Üç defa basılmış, ilk baskısı 1989'da, ikincisi 1990, üçüncüsü 1993. Ben son baskısını aldım.

Burada tez sahibi allâme (!) sadece kendi safsatalarını anlatmakla kalmıyor. Üstelik bir de hepimizin muhterem saydığı Ahmed Muhammed Şâkir'den nakillerde bulunuyor. Dehşete kapılmamak mümkün değildir. Ahmed Muhammed Şâkir, bizim tanıdığımız kadarıyla, İmam-ı Şâfiî'nin *Risâle*'sini tahkikle ortaya çıkaran ve Mısır'da Ahmed İbn Hanbel'in *Müsned*'ini yayınlamaya başlayan fakat ömrü vefa etmeyen büyük bir âlimdir. Ama gel gör ki, bu müellif, tenkid zihniyetinden bîhaber olduğu için aynı zırvaları kitabında sıralıyor. Bunların hepsi metin olarak elimde var.

Son olarak şunu söylemek istiyorum. İslâm dünyasında 1400 yıldan beri kitab yazılıyor. Tek bir kitab Kur'an'la başladık, daha üçüncü asırda Taberî, tek başına otuz ciltlik tefsirini yazdı. Altıncı asırda yaşamış olan İbn Akil'in bir rivayete göre 400, diğer bir rivayete göre 600 cildlik tefsiri var. Bunların hiçbiri elimizde yoktur. Bunları kim okuyacak da, bunları kim tahlil edecek de bize gerçekleri ortaya çıkaracaktır?

Hocalarımızın vaktiyle başlattıkları bu vakıf çalışmaları eğer genişleyebilir, gerekli yardımlar sağlanabilirse, İslâm dünyasının kurtuluş ışığı Türkiye'den çıkacaktır. Benim kanaatim odur. Ümmü'l Kurâ'da yapılan tez benzerleriyle bir yere varılabileceğini zannetmiyorum. İş parada değil sadece. Muhtemmel üniversiteleri ve kütüphaneleri varmış, ben görmedim ama kafa değişmedikçe o kütüphaneleri, o İslâm kültürünü elekten geçirmedikçe Rasûlüllah'a layık ümmet olabilmek muhaldir.

Cenâb-ı Hakk cümlemizi O'na layık olanlardan eylesin.

İNSAN ONTOLOJİSİ BAKIMINDAN NECİSLİK: TEVBE 9/28 ÖRNEĞİ¹



Rabiye ÇETİN²

Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam
Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

Öz

Bu makalede, müşriklerle sosyal ilişkinin mahiyetine dair Müslüman düşünce geleneğinde ortaya konulan literatür genel hatlarıyla ele alınmaktadır. Söz konusu literatür, “...müşrikler bu yıldan sonra Mescid-i Harâm’a yaklaşmasınlar...” (Tevbe 9/28) ayeti temelinde şekillenmiştir. Bu bağlamda âlimler şirkin mahiyeti, Mescid-i Harâm bölgesinin sınırları ile yaklaşmama fiilinin içeriği ve özellikle de ayetteki uyarının Hac ibadeti ile sınırlı/kayıtlı olup olmadığı gibi hususları tartışma konusu yapmışlardır. Bu ayet çerçevesinde ortaya konulan literatürde iki görüşün ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki, Mescid-i Harâm ifadesiyle kastedilen mananın tüm mescitleri kapsayacağı düşüncesinden hareketle “yaklaşmama”

- 1 Bu çalışma, *Impurity in Terms of Human Ontology: al-Tawba 9/28* başlığıyla *Kelam Araştırmaları Dergisi*’nde İngilizce olarak yayımlanan makalenin Türkçeye tercüme edilmiş halidir. Makalenin tam künyesi şu şekildedir. Çetin, Rabiye . "Impurity in Terms of Human Ontology: al-Tawba 9/28". *Kader* 19 / 1 (Haziran 2021): 1-28 . <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.917104>.
- 2 Doç.Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi,rcetin@ankara.edu.tr.

yasağının sınırlarını genişletirken diğer görüş, maslahatçı bir yaklaşımla söz konusu bölgenin Kâbe ve çevresiyle sınırlı olduğu iddiasına dayanmaktadır. Bu bağlamda ilk görüşte, harem bölgesine müşriklerin hiçbir surette giremeyeceği savunulurken ikinci görüşte, müşriklerin cahiliye döneminde yaptıkları tarzda hac ve umre ibadeti yapmak amacıyla söz konusu bölgeye giremeyecekleri ancak ticaret, seyahat gibi farklı maksatlarla gelebilecekleri vurgulamaktadır. Makalede konu; H. VII. yüzyıla kadar kaleme alınan rivayet, dirayet, ahkâm ve Şîî tefsirler temelinde irdelenmiştir. Bu bağlamda Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), İmâm Şâfiî (ö. 204/820), Cessâs (ö. 370/981), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö.543/1148) ve Kurtubî'nin (ö. 671/1273) kaleme aldığı ahkâm tefsirleri; Taberî (ö. 310/923), İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938), Ebû İshak es-Sa'lebî (ö. 427/1035) ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) yazdığı rivayet tefsirleri; Mâtürîdî (ö. 333/944), Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Ebu'l-Berakât en-Neseî'nin (ö. 710/1310) dirayet tefsirleri ile Şîî müfessirler Kummi (ö. 209/903), Ayyâşî (ö. 320/932), Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) ve Tabersî'nin (ö. 548/1124) tefsirleri incelenmiştir. Konunun bahsi geçen tefsirler temelinde ele alınmasındaki amaç, ayetin anlaşılmasına bağlı olarak ortaya konulan fikhî hükümleri ve gerekçelerini tespit ederek mukayese yapabilmektir. Zira Tevbe suresi 28. ayetin anlaşılmasında, dini anlama tarzları bakımında Ashâbu'l-Hadis ve Ashâbu'r-Rey olarak nitelenen âlimlerin görüşlerinin belirleyici olduğu görülmektedir. Konu bağlamında Şîî tefsirlerin incelenmesindeki amaç ise söz konusu literatürde Tevbe suresi 28. ayetin ele alınmasına ilişkin bakış açısının Ashabu'l Hâdis'e mi Ashabu'r-Rey'e mi yakın olduğunu tespit etmektir. İncelenen tefsir

eserlerinde ilk görüşün İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye ait olduğu belirtilirken ikinci görüş Ebû Hanîfe'ye nispet edilmiştir. İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye ait olan görüş genel kabul görürken; Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin benimsediği, Hanefî-Mâtürîdî âlimler tarafından kabul edilen ikinci görüş, tarihsel süreçte şaz olarak nitelendirilmiş ve dikkate alınmamıştır. Makalede, H.7. yüzyıla kadar yazılan rivayet, dirayet, ahkâm ve Şiî tefsirleri özelinde bu görüşlerin temel mantığı, ortaya çıkış süreçleri ve bu çerçevede üretilen fikhî hükümler analitik bir bakış açısıyla irdelenmeye çalışılmıştır.

Makalede sonuç olarak Ashabu'l-Hadis'e mensup âlimlerden İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin konuyu sadece müşrikleri değil tüm gayr-i müslimleri içerecek şekilde ele aldıkları ve bu gruplarla kurulacak sosyal, ekonomik ve siyasi ilişkinin mahiyeti hakkında fikhî hükümler koydukları görülmektedir. Bu hükümlerle, Müslüman düşünce geleneğinde gayr-i Müslimlerin özellikle sosyo-kültürel açıdan *ötekileştirilmeleri* meşrulaştırılmıştır. Bu bakış açısı Müslümanların birlikte yaşama kültürüne katkı sağlamalarını engellediği gibi insana saygıyı temel alan Kur'an'ın bakış açısı ile de çelişmektedir. Bu bağlamda Ashabu'r-Rey'in önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Hanîfe'nin yasaklama emrini cahiliye döneminde yapılan hac fiili ile sınırlaması konuya ilişkin bakış açısında ciddi farklılıklara imkân sunmaktadır. Ebû Hanîfe'nin bu anlama biçimi, gayr-ı Müslimlere ilişkin olumsuz bir uygulamaya imkân vermediği gibi takipçisi Mâtürîdî tarafından geliştirilerek ahlakî bir boyutta ele alınmıştır. Mâtürîdî'nin bu görüşü süreç içerisinde aynı düşünce geleneğine mensup âlimler olan Cessâs ve Ebu'l-Berakât en-Nesefî tarafında devam ettirilerek geliştirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Şirk, Müşrik, Tevbe Suresi 28. Ayet, Mescid-i Harâm, Ebû Hanife, Mâtürîdî

Giriş

Sahip olduğu yetiler sebebiyle varlık hiyerarşisi içinde özel bir konuma sahip olan insanın birincil merak konusu; kendi varlığını anlamlandırma, varlığına değer katma ve bu sayede görünür ve etkin olmanın yollarını sorgulamak olagelmıştır. Yaşam felsefesi temelinde insan, özne olabildiği gibi nesne olarak da işlev görmektedir. İnsanın varoluşunu gerçekleştirdiği öncelikli alanlardan biri, özne ve -dış etkiye açık olması sebebiyle- nesne olarak var olduğu, toplum içindeki rolüne yönelik algısı ve tutumlarını belirleyen zihinsel arka planıdır. İnsanın kendine dair algısı ve tutumu, içinde yaşadığı topluma dair algısını ve tutumunu da belirlemektedir. Tarih, kültür, din, etnik köken, sosyal yapı gibi unsurlar insan zihnini belirleyen temel etmenlerdendir. Bu etmenler insanın *kendilik* algısını belirlediği gibi kendi dışındaki insanlara ve tüm unsurlarıyla doğaya dair algısını ve tutumunu da şekillendirmektedir. İnsan zihnini belirleyen unsurlardan biri olan din, kısmen kültüre kısmen tarihe kısmen de sosyal yapıya sirayet ederek insan yaşamının tüm boyutlarına egemen bir bakış açısına dönüşmektedir. Bu yönüyle insanın zihin kodlarını kuşatma noktasında etkin bir işleve sahip olan *din*, uzlaşımın anahtarı olabileceği gibi ayrışmanın, ötekileştirmenin de anahtarı olarak işlev görebilmektedir.

Hayatın öznesi olarak insan; kültürü, inancı, düşüncesi, dili, dini, etnik kökeni gibi farklılıkları sebebiyle kendi dışındaki insanları nesneleştirebilen, ötekileştirebilen bir varlıktır. Dışındaki tüm varlık alanlarını kendi zihin dünyası üzerinden

algılayan kişinin/bireyin, diğeri/öteki ile bireysel, sosyo-kültürel, hukukî ve siyasî bağlamda kurduğu ilişkide, din anlayışı belirleyici role sahiptir. Dinin işlevine dair sorgulamalar bu çerçevede anlam kazanmaktadır. Din(ler)in nihai hedefi nedir? Din(ler), farklılıkları törpüleyen, yok sayan, dışlayan sadece kendi müntesiplerinin mutluluk ve huzurunu amaçlayan bir zeminde var olmayı mı, muhatap aldığı *insanın* temel hakları çerçevesinde bir uzlaşma zemini üzerinden kendini var etmeyi mi hedefler? Bu sorular, dinin işlevinin sorgulanması kadar dindarların dine yükledikleri anlam ve işlevin de sorgulanmasını gerektirmektedir. Tarihsel süreçte gerek Yahudilik gerek Hıristiyanlık gerekse İslam dini özelinde oluşan din kültüründe dışlayıcı/ötekileştirici söylemin hâkimiyeti dikkat çekmektedir. Öteki üzerinden kendi din ve dindarlığını anlamlandırma ve var etme çabası dinin, uzlaşma kültürü oluşturmaya katkısının göz ardı edilmesine sebep olmuştur. İnsanın doğuştan sahip olduğu vazgeçilmez ve dokunulmaz olan can, akıl, nesil, din ve malın korunmasını ifade eden temel hakları dini gerekçelerle ihlal edilebilmiştir.

İslam dini özelinde konu ele alındığında Müslümanların, Müslüman olmayanlarla özellikle de müşriklerle ilişkisinin mahiyetine dair oluşan literatürde belirleyici etkiye sahip ayetlerden biri *“Ey inananlar! Doğrusu puta tapanlar pistirler, bu sebeple, bu yıldan sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar. Eğer fakirlikten korkarsanız, bilin ki Allah dilerse sizi nimetiyle zenginleştirecektir. Allah şüphesiz bilendir, hâkimdir.”*³ ayetidir. Söz konusu ayet, klasik literatürde insanın temel haklarının korunmasına imkân sağlayacak şekilde anlaşıldığı gibi bu hakların kısıtlanması, reddedilmesi şeklinde de anlaşılmış, fikhî

3 et-Tevbe 9/28.

hüküm çıkarma ve uygulama tarzlarında delil olarak kullanılmıştır. Tevbe sûresi 28. ayet bağlamında oluşan sosyal yaşamda müşriklerin konumuna ilişkin literatür değerlendirildiğinde konunun dört temel başlık altında tartışıldığı görülmektedir. Tartışma konularından ilki *şirkin/müşrikin*, ikincisi *necisin*, üçüncüsü *mescidin* son olarak da *yaklaşmama fulinin* mahiyetini tespit yöneldir.

Makalede Tevbe sûresi 28.⁴ ayet özelinde ortaya konulan görüşler H. 7. yüzyıla kadar kaleme alınan klasik tefsir eserleri özelinde irdelenmiştir. Söz konusu ayet, rivayet, dirayet ve ahkâm tefsirlerinde ayrıntılı olarak ele alınan ve üzerine fikhî hükümler bina edilen ayetlerden biridir. Bu yönüyle Tevbe sûresi /28. ayet, müşriklerle ve diğer din mensupları ile kurulacak ilişkinin mahiyetine yönelik olarak Kelâm, Fıkıh ve Tefsir disiplinlerinin bakış açılarının kesiştiği ayetlerdendir. Söz konusu ayete dair oluşan klasik literatürde, dini anlama tarzları bakımında Ashâbu'l-Hadis ve Ashâbu'r-Rey'e mensup âlimlerin görüşlerinin belirleyici olduğu görülmektedir. Bu ayet özelinde farklı yöntemlerle yazılan ilk dönem tefsirlerin incelenmesiyle Ashâbu'l-Hadis ve Ashâbu'r-Rey'in bakış açılarının, diğer bir ifade ile zihniyet kodlarının hangi çerçevede şekillendiğinin ve süreç içerisinde söz konusu bakış açılarında

4 Tevbe Sûresi 28. Ayet bağlamında yapılan literatür taramasında iki makale çalışması dikkate değerdir. Bu makalelerden ilki için bk. Süleyman Kaya, "Harem Bölgesine Girişin Yasaklanması (Tevbe 28. Ayetin Anlamı Bağlamında)", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2 (2015), 307-332. Bu makalede sîret-inzal ilişkisi temelinde ayetin anlam alanı belirlenmeye çalışılmıştır. İkinci çalışma için bk. Muhammed Çucak, "Gayrimüslümlerin Temiz Olup-Olmamasının Değerlendirilmesi ve Fikhî Sonuçları", *Bülent Ecevit İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 55-72. Bu çalışmada gayrimüslimlerle kurulacak sosyal ilişkilerin mahiyeti ele alınarak dört mezhep özelinde söz konusu kişilerin eşyalarının temiz olup olmadığı, Müslümanların bu eşyalardan bir şey yiyip içmelerine dair fikhî hükümler irdelenmiştir.

herhangi bir değişimin olup olmadığının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu çerçevede konu, Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), İmâm Şâfiî (ö. 204/820), Cessâs (ö. 370/981), Ebû Bekir İbnu'l-Arabî (ö.543/1148) ve Kurtubî'nin (ö. 671/1273) kaleme aldığı ahkâm tefsirleri; Taberî (ö. 310/923), İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938), Ebû İshak es-Sa'lebî (ö. 427/1035) ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) yazdığı rivayet tefsirleri; Mâtürîdî (ö. 333/944), Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Ebu'l-Berakât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) rivayet tefsirleri ile Şii müfessirler Kummî (ö. 209/903), Ayyâşî (ö. 320/932), Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) ve Tabersî'nin (ö. 548/1124) tefsirleri özelinde incelenmiştir. Ayetin anlaşılmasına yönelik olarak ortaya konulan farklı bakış açıları, buna bağlı olarak oluşturulan kültürün irdelenmesi ile mümkündür. Bu çerçevede makalede söz konusu literatürün ortaya konulmasında betimleyici yöntem esas alınırken; farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olan sosyo-kültürel ortam, olay ve olguların kıyaslanması bakımından analitik yöntem kullanılmıştır.

1. Şirkin Mahiyeti

Vahiy geleneğinin merkezinde tevhide dayalı bir Tanrı tasavvuru bulunmaktadır. Bununla birlikte bu geleneğin muhtelif tecrübeleri içerisinde bu tasavvurun farklılaştığı da tarihi bir gerçekliktir. Farklılaşan bu tasavvurlardan biri de evreni yaratan ve devamını sağlayan aşkın tek bir varlığın ulûhiyet ve rubûbiyetine denk ve ortak başka varlıkların kabul edilmesi şeklinde tanımlanan şirktir.⁵ Bu düşünceye göre Allah,

5 Ebu'l- Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el- Mufaddal er-Râgıb el- İsfahânî, *Müfredâtü fi garibi'l-Kurân*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî (Beirut: Daru'l-Maarif,

insanın iletişim kuramayacağı kadar yüce ve aşkın bir varlıktır. Allah ile iletişim kurmak isteyen insan, iletişimin ancak aracı varlıklara duyulan saygı, tazim ve yapılan kulluk yoluyla gerçekleşebileceğine inanmaktadır. Kur'an'da şirk olarak isimlendirilen bu tasavvur,⁶ Tanrı'nın varlığının yanı sıra insanın kendi varlığının *varlık tarzlarına* uygun olarak algılanamadığını göstermektedir. Zira var eden ile var edilen arasında, varlıksal mahiyet açısından tam bir karşıtlık söz konusudur. Bu karşıtlığı aşmaya yönelik olarak başvurulmuş aracı varlıklar, insanın sahip olduğu varlıksal nitelikler bakımından daha alt kolumdadır. Bu yönüyle şirk insanın, fitrî olan tevhid düşüncesinden uzaklaşmasına, kendi varlığına yabancılaşmasına neden olduğu gibi onun hakikate ilişkin algısını da bulanıklaştırmaktadır. Bu açıdan Kur'an'da şirk, Allah'a yapılmış bir iftira⁷, zulüm⁸ ve tevbe edilmediği takdirde affedilmeyen en büyük günah⁹ olarak nitelendirilmektedir. Zira şirk tasavvuru, yaratan ile yaratılan arasındaki ontolojik ayrımı kesin hatlarla ortadan kaldırılmakta, yaratılanlara yaratıcıya has nitelikler atfedilmesine ve ilâhî alan ile insani alanın birbirine karıştırılmasına neden olmaktadır.

İnsanın -başka bir ifadeyle vahiy geleneğinin- tarihini tevhit ve şirkin mücadelesi olarak nitelemek mümkündür. Dinin temeli olan tevhit düşüncesinin fitrî oluşu, kişinin doğuştan getirdiği yapıya uygun davranmasını gerektirmektedir. İnsan,

ts.) "şrk", 259-260; Muhammed Alâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ülûm*, thk. Ali Dehrec- Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996) "şrk", 1/1021-1024.

6 el-Araf 7/37; Yûnus 10/106; en-Nahl 16/73; er-Rûm 30/13; ez-Zümer 39/3.

7 en-Nisâ 4/48.

8 Lokmân 31/13.

9 en-Nisâ 4/116.

varlık kodlarına uygun davranarak hakka/gerçeğe meyledebilmekte ve bu eylemi dolayısıyla da hanîf¹⁰ olarak nitelenmektedir. Fıtrata ve akla uygunluğu bakımından tevhit, insanın yaratılıştan sahip olduğu saygınlığı, kendi eylemleri ile de pratik boyuta aktarmasına ve bu saygınlığı devam ettirip korumasına imkân vermektedir.

Kur'an'da tevhit düşüncesinin sınırlarının net bir şekilde belirlendiği ve tevhidin dışında kalan tasavvur tarzlarının, küfür/inkâr çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Şirk ve küfür, Allah'ın varlığı ve birliğini kabul edip etmemeye yönelik tasavvur olmaları bakımından birbirini ilişkilendirilmiştir. Ancak dikkatten kaçırılmaması gereken husus, şirkin Allah'ın varlığının kabulüne; küfrün ise Allah'ın inkârı fikrine dayanan birbirine zıt tasavvur tarzları olmasıdır. Her iki kelime arasındaki anlam farkının sözlük anlamı ve kullanım alanları açısından irdelenmesinde yarar vardır. “شرك” kökünden türeyen kelimenin *şirket* ve *şerek* olmak üzere iki temel kullanımı vardır. *Şirket* türevi, bir şeye tek başına sahip ol(a)mamayı, aynı şeyi paylaşmayı, hisse ve payı ifade ederken; *şerek* türevi bir şeyin uzaması, yayılması ve dağılması anlamına gelmektedir.¹¹ Şerek sözcüğündeki yayılma ve dağılma, gövdeden ayrılan dalları ve yan yolları ifade eden bir anlama da sahiptir.¹² Bununla birlikte *şirk* sözcüğünün *şirket* masterından türediği kabul

10 Âl-i İmrân 3/67, 95; en-Nisâ 4/125; Enâm 6/79, 161; Yûnus 10/105; er-Rûm 30/30; el-Beyyine 98/5.

11 Ebû'l Hüseyin Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (b.y.:Darü'l Fikr, ts.), “şrk”, 3/265.

12 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, thk. Dr. Remzî Münir el-Ba'lebekî (Beyrut:1987, Darü'l-İlm Lilmelâyin), “şrk”, 2/732-733.

edilmektedir.¹³ Ortaklığı ve paylaşımı ifade eden bu kök, ortaklığın-paylaşımın mahiyetinin de irdelenmesini gerektirmektedir. Buna göre ortaklık ya *aynî/zâtî* ya da *türe ait bir nitelik* konusunda olabilir. Bu bağlamda insan ve at örneklerinden hareketle İsfahânî, insan ve atın zâtî bir nitelik olan canlılığa sahip olmalarını, *zâtî* bakımdan ortaklığa örnek vermektedir. İki veya daha fazla varlığın ortaklaştığı niteliği ifade eden *türsel* ortaklığa ise iki atın aynı renkte olmasını misal getirmektedir. Böylece o, maddi veya manevi herhangi bir nitelikte ortak olmayı *şirk/şirket* kelimesi ile açıklamaktadır.¹⁴ Bu ortaklık mümkün varlık alanında doğal bir durum iken zorunlu varlığın mahiyetine aykırı bir durumdur. Bu yönüyle vacip varlığın zâtî veya türsel ortaklığının kabul edilmesi şirk olarak tanımlanmakta ve kınanmaktadır.

Süreç içerisinde şirk kelimesinin “كفر” kelimesinin yerine kullanıldığı da aktarılmaktadır.¹⁵ Şirk yerine küfür kelimesinin kullanılmasında, Kur’an’da şirk kelimesinin kullanım alanlarına ilişkin anlama tarzlarının belirleyici olduğu görülmektedir. Kur’an’da küfür, Allah’tan başka tanrı kabul etmek anlamında da kullanılmaktadır.¹⁶ *Bu yönüyle şirk ve küfür, Kur’an’da imanın temeli olarak belirlenen ve vurgulanan tevhit temelli Tanrı tasavvurunun karşıtı olarak konumlandırılmakta ve salt inançsızlığın değil özü itibariyle varlığı algılayamama ve ona uygun bir inanç geliştirememeye halinin ifadesi olarak kullanılmaktadır.*

13 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.) “şirk”, 4/2248-2250.

14 İsfahânî, “ş-r-k”, 259.

15 İbn Manzûr, “kufir”, 5/3898; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Mücemu’s-sihah*, thk. Ahmed Abdülgafur Attâr (Beyrut: Daru’l-İlim Lilmelayîn, 1979/1399), “kufir”, 2/807.

16 Âl-i İmrân 3/151; el-Mâide 5/72-73; et-Tevbe 9/30; el-Beyyine 98/1-6.

Bu temel anlamdaşlığın yanında şirk ile küfür arasında işlem kapsam ilişkisi de söz konusudur. Şirke ilişkin her tavır ve davranış küfür içerisinde değerlendirilebilirken her küfür/inkâr tavrı ve davranışı şirk olarak değerlendirilemez.

Âlimler arasında şirk eyleminin öznesini ifade eden *müşrik/e* isimlendirmesinin içeriği konusunda özellikle el-Bakara 2/221. ayet temelinde görüş ayrılığı vardır. Âlimlerin bir kısmı bu isim ile sadece puta tapanların kastedildiğini ifade ederken bir kısmı ise müşriklerle birlikte Ehl-i Kitab'ın da bu nitelemeye dâhil olduğu kanaatindedir. Müşrik ifadesi ile sadece puta tapanların kastedildiğini düşünen âlimler, Bakara sûresi 105, Maide sûresi 82, Hacc sûresi 17 ve Beyyine sûresi 1. ayetlerde müşrik ve Ehl-i Kitab ayrımının net bir şekilde yapıldığı yorumuyla kanaatlerini temellendirmektedirler.¹⁷ Müşrik ifadesi ile müşriklerin yanı sıra Ehl-i Kitab'ın da kastedildiği kanaatinde olan âlimler, bu kanaatlerini Maide sûresi 73 ve Tevbe sûresi 30-31. ayetlerde Yahudilerin ve Hıristiyanların Allah'a oğul isnat ederek şirk fiilini işledikleri için kınanmaları ile delillendirmektedirler.¹⁸

17 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l- beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Dârul-Hicr, 2001/1422), 2/386; Şihâbuddîn Mahmud el-Alusî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsiri'l-Kur'âni'l- 'azîm ve's-seb'îl-meşâni* (Beyrut: İhyau Tûrâsil Arabi, ts.),1/349-350, 7/2, 17/128-130; Ayrıca bkz. H. Mehmet Soyalan, *İnançla İlgili Temel Kavramlar* (İzmir: Çağlayan Yayınları,1997), 68-71.

18 Fahreddin er-Râzî, *Mefâithu'l-ğayb*,(Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981/1401), 6/59-60, 12/64-68, 16/34-39; Ebû Hayyân el-Endülîsi, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud vd. (Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 1993/1413), 5/28. Örneğin Fahreddin Râzî, Tevbe Suresi 28'den hareketle şirkin bir tür küfür olduğunu dolayısıyla müşrik ifadesi ile sadece Allah'a şirk koşanların değil Allah'ı gereği gibi tanıyıp kabul etmeyen herkesin kastedildiğini düşünmektedir. Râzî, müfessirlerin çoğunun müşrik ifadesi ile putperestlerin kastedildiği kanaatinde olduğunu belirterek müfessirler bu kanaatlerini, Nisa Sûresi 48. ayette şirkin, affedilmesi mümkün olmayan bir günah olarak tanımlanmasına dayandırdıklarını ifade

2. Neces/ Pis Olmanın Mahiyeti

Tevbe sûresi 28. ayette müşrikler *neces/pis* olmakla nitelenmektedirler. Bu kelime ayette, şirk bağlamında müşrikleri niteleyen bir sıfat olarak kullanılmaktadır. Çalışmada H. 7. asra kadar temel alınan tüm tefsirlerde *neces* kelimesinin etimolojik yapısı hakkında bilgi verilmektedir. *Neces* kelimesi “نجس” fiilinin mastarıdır ve “pis, kirli” anlamına gelmektedir. Râzî, Leys'ten *neces* kelimesinin insanlardan ve diğer şeylerden pis olanları nitelemek için kullanıldığı bilgisini aktarmaktadır.¹⁹ Şîî müfessir Tabersî ise kelimenin, masdar oluşu dolayısıyla her tür pis olma halini, kirliliği ifade etmek için kullanıldığını belirtmektedir.²⁰ Sa'lebî bu kökten gelen “نجس” kelimesinin sadece “رجس” kelimesi ile birlikte kullanıldığını ifade

etmektedir. Buna karşın Râzî, böyle bir bakış açısının yanlış olduğu kanaatinde. Küfrün şirke göre daha genel bir ifade olduğunu belirten Râzî, şirkin; küfür içinde daha özel bir tasavvur olduğunu savunur. Bu nedenle o, küfür ile şirk arasındaki ilişkiyi işlem-kaplam ilişkisi olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla Râzî, ayette geçen müşrik nitelemesini genele teşmil ederek bu ifadenin tüm kâfirler için geçerli olduğunu belirtmektedir. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/25. Ayrıca belirtmek gerekir ki çalışmaya konu olan tefsirler içerisinde Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb*'i dışındaki hiçbir eser, şirk ve küfür arasındaki ilişkinin mahiyetini özel olarak irdelememiştir. Her ne kadar şirk-küfür ilişkisini ele almamış olsalar da Râzî dışındaki müfessirlerin de şirki, küfr ile aynı düzlemde değerlendirdikleri görülmektedir. Zira söz konusu müfessirler eserlerinde ayeti zikrettikten sonra konuyu küfür nitelemesi çerçevesinde ele almışlardır. Bu tefsirlere örnek olarak bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Müessesetu't-Tarihî'l Arabî, 2002), 2/165-166; Ebû İshak es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan 'an tefsiri'l Kur'an*, thk. İmam Ebi Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Daru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2002), 5/26; Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydavi, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, hzr.-tkd. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Daru'l-İhya ve't-Türesi'l Arabî, trsz), 3/77; Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Ku'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 6/324-325.

19 Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/ 25.

20 Eminü'l-İslâm el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma' u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l Murtaza, 2006), 5/30.

etmektedir. Kelimenin tek başına “necis/نَجِسٌ” veya “necüs/نَجُسٌ” şeklinde kullanıldığını da aktarmaktadır. Ayrıca Sa‘lebî, tekil durumlarda kullanılan “necis” kelimesinin zâtî açıdan pis olmayı değil *hükmi* açıdan pis olma halini ifade ettiğini belirterek Ebû Ubeyde ve Dahhak’ın *neces* kelimesini “فذر” ile açıkladığını ve *neces* yerine “خبِيثٌ” kelimesinin kullanıldığını bilgisini aktarmaktadır.²¹ Mukâtil b. Süleyman da söz konusu kelimelerin eş anlamlı olduğu kanaatindedir.²² Özü itibariyle حَبِيثٌ veya حُبَيْثٌ hubs kelimesi maddi/somut veya manevi/soyut necaseti veya pis olan şeyi tanımlamak için kullanılmaktadır. Asıl olarak *hubs* kelimesi içteki kötü ve hain düşünceleri ifade etmekle birlikte inançtaki yanlışlığı, sözdeki yalanı ve davranıştaki kötülüğü ve çirkinliği de içeren bir anlam alanına sahiptir.²³ *Neces* kelimesi Kur’an’da sadece Tevbe sûresi 28. ayette *pis* anlamında kullanılırken *hubs* kelimesi Kur’an’da sadece Araf suresi 157. ayette maddi pisliği ifade etmek için kullanılmaktadır. Bunun dışındaki kullanımlar yanlış inanç, davranış ve kötü sözü tanımlamaktadır.²⁴

Nics ve rics kelimelerinin birlikte kullanımı, bu kelimelerin yakın hatta aynı anlamı ifade edebileceği çağrışımını uyardırmaktadır. Bu yönüyle *rics* kelimesinin anlamı konu açısından önem taşımaktadır. *Rics* sözlükte “pis, pislik, kötü eylem ve koku, günah, azap, küfür, şüphe, şeytanın vesvesesi” gibi

21 Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 5/26. Habis kelimesi, değersiz ve çirkin olması sebebiyle hoşlanılmayan/beğenilmeyen somut veya soyut olan varlık, hal ve durumları tanımlamak için kullanılır. İsfahânî, *Müfredat*, 141. Bu kelime ayrıca kötü kokulu, mide bulandıran yiyecek vs. için de kullanılır. İbn Manzur, “h-b-s”, 3/1088-1089.

22 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/165.

23 İsfahânî, “hbs”, 141.

24 Âl-i İmrân 3/ 179; en-Nisa 4/2; İbrâhîm 14/26; el-Enbiyâ 21/74; Nûr 24/26.

anlamlara gelmektedir.²⁵ İsfahânî, bir şeyin mizaç, akıl, şer' veya hepsini içerecek şekilde dört yönden rics/pis olabileceğini belirtmektedir. O, tüm boyutlarıyla pis olarak nitelen kirliliğe leşi örnek vermekte ve leşin mizaç, akıl, şer' açısından pis olmakla nitelendiğini belirtmektedir. Ayrıca o, domuz etini şer'î açıdan pis olan şey; içki ve kumarı ise şer' ve akıl bakımından pis olan şeyler olarak nitelendirmektedir. İsfahânî, Tevbe sûresi 125. ve Yunus Sûresi 100. ayetlerde "rics" kelimelerinin kullanılma sebebinin şirkin aklen kötü olması şeklinde açıklamaktadır. Zira akıl, kötü olan şeylerden kaçınmayı sağlayan bir yetidir.²⁶

Yukarıdaki bilgiler ışığında asıl üzerinde durulması gereken konu "neces" kelimesinin Tevbe sûresi 28. ayet bağlamında nasıl anlaşıldığının tespit edilmesidir. Müşriklerin neces olarak nitelenme sebebi konusunda âlimler görüş ayrılığı içerisindedirler. Zira âlimlerin bir kısmı müşriklerin zâtî bakımdan pis olmaları nedeniyle neces olmakla nitelendirildiklerini iddia ederken; bir kısmı beden ve kıyafet temizliğine dikkat etmemeleri ve gusül abdesti almamaları nedeniyle bu şekilde nitelendirildikleri kanaatindedirler. Bir diğer görüşe göre ise müşrikler, Allah'a şirk koşmaları ve inançlarının doğru olmaması sebebiyle manen pis olmakla nitelendirilmişlerdir. Bu görüşleri ayrıntılı olarak açıklamakta fayda vardır.

a. Müşrikleri zâtî bakımdan pis kabul eden görüş: Müşriklerin varlıksal açıdan pis olduklarına ilişkin görüş birkaç gerekçeye dayandırılmaktadır. Bu *gerekçelerden ilki*, İbn Abbas'tan aktarılan "*Müşrikler tıpkı köpek ve domuz gibi zatları bakımından*

25 İbn Manzur, "rics", 5/1590; Cevherî, "rcs", 3/933.

26 İsfahânî, "rcs", 188.

pistir.²⁷ sözüdür. İkinci *gerekke* ise Hasan Basri'den aktarılan “*Kim bir müşrikle el sıkıştırsa abdest alsın*”²⁸ ifadesidir. Müşriklerin zâtî/yaratılışları bakımından pis oldukları düşüncesi ulemanın çoğunluğu tarafından kabul edilmese de dirayetten rivayete birçok Sünnî ve Şîî tefsir kaynağında konunun açıklanması bakımından söz konusu rivayetlere yer verildiği görülmektedir.²⁹

Hasan Basrî ve İbn Abbas'tan aktarılan müşriklerin zâtî/yaratılıştan pis olduklarına dair görüşün, mezhep imamları tarafından kabul görmediği tefsirlerde belirtilmektedir.³⁰ Ancak Râzî, insanın zâtî/yaratılış bakımında pis olmasının mümkün olabileceğini belirterek bu kanaati tümüyle dışlamaz. Zira Râzî, ayetin zahirinin müşriklerin pis olduklarını ifade ettiğini ve bir ayetin ifade ettiği hükümden ancak başka bir nas bulunması durumunda dönülebileceğini belirterek müşriklerin zâtî açıdan pis olmalarının mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bu çerçevede Râzî, özellikle Zemahşeri'nin müşriklerin bedenen temiz olduklarına ilişkin görüşünü iki

27 Muhammed b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf* 'an hakâ'iki gavâmi'zî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcûd vd.(Riyad: Mektebetü'l-Abyekân, 1998/1418.) 1. Baskı, 3/30-31; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 3/77; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/27; Taberî, *Câmi'u'l- beyân*, 11/399; Ebû Muhammed Abdurrahman İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l- 'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib (Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa, 1997/1417)1. Baskı, 6/ 1775.

28 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3/30-31; Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/ 25; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/152;Taberî, *Câmi'u'l- beyân*, 11/399; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 5/27; Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kurân*, thk. Ahmed Hamid Kasîr el-Amili (b.y.: Daru lhyai't-Türasî'l-Arabî, trsz.), 5/201.

29 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/ 398; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l Azim*, Mustafa Seyyid Muhammed vd.(Mektebetü Kahire: Evladiş-Şeyh Littüras, 2000/1421), 7/174; es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/27; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 3/77; *Tabersî*, *Mecma'ül-beyan*, 5/31; Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kurân*, 5/201.

30 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3/30-31; Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/ 25.

gerekçeye dayandırdığını aktarır ve bu gerekçeler üzerinden Zemahşerî'yi eleştirir. Zemahşerî'nin *gerekçelerinden ilki* Hz. Peygamberin müşriklerin kaplarından su içtiğine ilişkin rivayetleri esas alması; *ikinci gerekçe* ise zâtî olarak pis olan müşriklerin Müslüman olmaları durumunda temiz olmalarının mümkün olamayacağı iddiasıdır. Râzî, Zemahşerî'nin söz konusu itiraz ve gerekçelerinin kabul edilebilir itirazlar olmadığını düşünmektedir. Müşriklerin yaratılış bakımından pis olduğunu düşünen Râzî, bu kanaatte olanların, Zemahşerî'nin görüşüne birkaç açıdan itiraz edebileceklerini belirtmektedir. *İlk itiraz*, Kur'an'ın haber-i vahitten daha kuvvetli bir delil olması sebebiyle Hz. Peygamber'in müşriklerin kaplarından su içtiğine dair haberin dikkate alınamayacağı iddiasıdır. Bu itiraza göre Kur'an'ın açık nassı müşrikleri necis olarak nitelerken Hz. Peygamber'in müşriklerin kaplarından yiyip içmesine ilişkin haberin esas alınması delillerin kuvveti açısından kabul edilebilir bir gerekçe değildir. *İkinci itiraz* ise söz konusu haberin sahih olması durumunda, Hz. Peygamberin müşriklerin kaplarından su içmenin helal olduğunu düşünmesinin, bu ayetin inişinden önce gerçekleşmiş olduğu iddiasıdır. Özellikle ikinci kabulün açıklamasını yapan Râzî, Hz. Peygamberin düşünce ve eyleminin daha sonra Kur'an tarafından nesh edildiğini düşünmektedir. Râzî bu düşüncesini; son indirilen surelerden biri olan Tevbe sûresi ile daha önce meşru olan bazı uygulamaların yasaklanmasına ve daha önce caiz olan kâfirlerle aynı ortamda yaşamının, onlarla antlaşma yapmanın ve kaplarından yiyip içmenin Tevbe sûresi 28. ayetle haram kılındığı kabulüne dayandırmaktadır. Râzî bu bağlamda özel olarak müşriklerin nass yoluyla necis olarak nitelendiği görüşünü destelemek için Zemahşerî'den aktardığı *müşrik yaratılıştan*

pis olmuş olsaydı Müslüman olması durumunda temiz olmasının mümkün olamayacağı itirazını açık nassa karşı yapılmış bir kıyas olarak nitelemekte ve bu görüşün kabul edilemez olduğunu ifade etmektedir. Dahası o, Mu'tezilî âlimlerin kâfirin, Müslüman olduğunda küfürden dolayı meydana gelen necaseti gidermek için gusletmesi gerektiği görüşünde olmalarını, kendi içlerinde bir çelişki olarak değerlendirmekte ve müşriğin varoluşsal olarak pis kabul edilmesi gerektiği görüşünü kanıtlayan bir düşünce olarak yorumlamaktadır.³¹

Râzî'nin bu bağlamda dikkatten kaçırdığı şey, varoluşsal olarak pis olmak ile bir eylemin yanlışlığını ifade etmek için o eylemi yapan kişinin davranışının pis olarak nitelendirilmesini aynı bağlamda değerlendirmesidir. Zira Zemahşerî, kötü/pis veya kabul edilemez olarak nitelenen şeyin şirk eylemi olduğunu belirtmektedir.³² Kâfirin Müslüman olduğunda gusül abdesti alması zâtî bakımdan pis olduğu için değil sembolik olarak daha önceki inanç ve eylem tarzının yanlışlığını kabul edip tövbesini eyleme dönüştürmesinin bir ifadesidir.

b. Müşrikler beden ve kıyafet temizliğine dikkat etmemeleri ve gusül almamaları sebebiyle maddi açıdan pis oldukları görüşü: Bu görüşe göre müşrikler, beden ve kıyafet temizliğine özen göstermemeleri, necasetin, tıpkı onların elbiseleri gibi kendilerinin ayrılmaz bir parçası olması ve gusletmemeleri sebebiyle pis/pislik olarak nitelenmiştir.³³ Ayeti,

31 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/25-26.

32 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/30-31.

33 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/30; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/77; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/27; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Daru't-Taybe, 1411), 4/31; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medariku't-tenzîl ve hakaiku't-he'vil*, thk-thc. Yusuf Ali Bedevi (Beyrut: Daru'l-kelimi't-Tayyib, 1998), I/673.

fikhî hükümler temelinde ele alan Kurtubî, müşriklerin pis olarak nitelenmesini özellikle cünüp hali olarak yorumlamıştır. Bu çerçevede o, müşrik iken Müslüman olan kişinin gusül abdesti almasının gerekli olup olmadığı konusunu ayrıntılı bir şekilde ele almış ve bütün mezheplerin Müslüman olan kimse- nin gusül abdesti alması gerektiği yönünde görüş birliği içinde olduklarını ifade etmiştir. Bu konuda âlimler arasındaki görüş ayrılığının gusül abdestinin hükmü konusunda olduğunu belirten Kurtubî, guslün vucubiyetini savunan görüşe Ebû Sevr Ahmed'i; guslü müstehap olarak kabul eden yoruma ise Şâfiî'yi örnek vermektedir. Guslün vucubiyetini savunanlar bu kanaatlerini Hz. Peygamber'den aktarılan bir rivayete dayandırmaktadırlar. Buna göre Hz. *Peygamber bir gün Sümame'ye uğramış, o da Müslüman olmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona gusletmesini emretmiş, Sümame de gusledip iki rekât namaz kılmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber de "Arkadaşınızın Müslümanlığı gerçekten güzelleşmiştir."* buyurmuştur.³⁴

Necislik ve gusül abdesti ilişkisi bağlamında verilen bir diğer örnek konunun netleştirilmesi açısından daha dikkate değer niteliktedir. Bu örnek ergenlik çağına ulaşmamış kişilerin Müslüman olduğu zaman gusül abdesti almalarının gerekli olup olmadığı konusundadır. Örneğin Kurtubî, Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak sunduğu ve savunduğu yorumu kısaca şöyle aktarır: Kişi ergenlikten önce Müslüman olduysa onun için gusül müstehaptır. Eğer buluğa erdikten sonra İslam'a girdiyse bu kişinin cünüplükten kurtulmak maksadıyla niyet ederek gusül alması gerekir.³⁵ Kurtubî'nin bu aktarımı tersinden yorumlandığında esasında müşrik/kafirin gusül abdesti almayan bir

34 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/152-153.

35 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. 10/153.

kimse olarak nitelendirildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla buradan çıkan sonuç, necasetin kaynağı olarak şirk/küfür fiili değil de gusülsüzlüğün temel alındığını göstermektedir. Zira gusül gerektiren ve bazı ibadetlerin yapılmasına şer'î yönden engel olan cünüp, hayız ve nifas halleri hükmî kirlilik olarak nitelendirilmektedir.³⁶ Hükmi kirlilikten temizlenme yolu ise gusül abdesti almaktır. Bu görüşün ulema arasında yaygın olduğu da ayrıca belirtmek gerekmektedir.³⁷

İncelenen tefsirlerde müşriklerin hükmî bakımdan pis oldukları konusunu ayrıntılı bir biçimde Ebû Bekir İbn-i Arabî'nin irdelediği görülmektedir. O, müşriklerin necis olarak nitelenmesinin zâtî veya hissî değil şer'î hüküm açısından olduğu kanaatindedir. Ona göre, Allah, insana nasıl hades/manevi kirlilik³⁸ halinde iken namaz kılmamayı emretmişse müşriklerin de necis olduğunu bildirmiş ve Müslümanlara onlardan uzak durmayı emretmiştir. Bu yönüyle necislik zâtî değil emrîdir.³⁹ Bu çerçevede Ebû Bekir İbn-i Arabî, necasetten temizlenmenin hükmü konusunda Hanefî fakihlerin söz konusu emri, hissî bir emir olarak kabul etmelerini eleştirmektedir. Zira ona göre bir mahallin zâtî necasetten temizlenmesinden sonra da necis

36 Ali Muhammed b. Ali Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2003/1424), "hds", 88.

37 Taberî, *Câmi'ül-beyân*, 11/ 397; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan*, 5/27; Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah İbn-i Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thrc. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003/1424), 2/468

38 Hades: namaz ve diğer ibadetlerin yapılmasına şer'î açısından engel oluşturan ve hükmen necaset kabul edilen hali ifade etmektedir. Abdestsizlik hali olarak ifade edilen hades-i asgar ve cünüp, hayız ve nifas olmak üzere gusül gerektiren taharetsizlik halini belirten hades-i ekber olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ülûm*, thk. Ali Dehruç. vd. (Beirut: Mektebetü'lübnan Naşirun, 1996), "Hades", 1/625-626.

39 İbn-i Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/468.

olması hissî değil hükûmdir. Malikî fakihî olan müfessir Ebû Bekir İbn-i Arabî, Hanefî fakihlerin iyiliği ve kötülüğü birer zâtî vasıf olarak kabul etmeleri sebebiyle iyilik ve kötülüğün hissî bir emir veya nehiy ile gerçekleştiğini düşündüklerini belirtmektedir.⁴⁰ İbn Arabî'nin söz konusu eleştirisi fıkıh usulündeki temel konulardan biri olan iyi ve kötünün mahiyetine dair bilginin kaynağına dayanmaktadır. Zira Hanefî/Mâtürîdî usulcüler iyiliğin ve kötülüğün birer zâtî vasıf olduğunu kabul ettikleri için iyilik ve kötülüğün hissî bir emir veya nehiy ile gerçekleştiği kanaatindedirler. Buna karşın Şafiî/Eş'arî usulcüler bir şeyin zâtî olarak iyi veya kötü olmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedirler. Bu kanaatleri, Şafiî/Eş'arî usulcüler, bir şeyin zatının, zâtı dışında bir sebep veya bir vasıf dolayısıyla yasaklanmış olabileceğini düşünmeye sevk etmektedir. Esasında tartışmanın odak noktası ve farklılaşmanın ortaya çıkmasının nedeni, nehiy ile nehyedilen fiil arasındaki ilişkinin mahiyetidir.⁴¹ Sonuç itibariyle Ebû Bekir İbn Arabî, müşriklerin hükmen necis olmasını Allah'ın bildirmesine bağlı olarak bilebilecek bir hüküm, emir olarak nitelendirdiği için kendileri gibi düşünmeyen Hanefîleri eleştirmektedir.

İbadetlerin yerine getirilmesine engel olarak tanımlanan hükûmî kirlilik halinin müşriklerin necis olarak nitelenme sebebi olması pek muhtemel değildir. Zira gusül abdesti gerektiren durumlar söz konusu olduğunda Müslümanların da aynı şekilde necis olarak nitelenmeleri gerekir. Oysaki Ma'mer'den aktarılan bir rivayete göre Hz. Peygamber Huzeyfe ile karşılaştığında onun elini ellerinin arasına almış, Huzeyfe de çekinerek

40 İbn-i Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/468-469

41 Yunus Apaydın, "Nehiy", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2006, 32/546

cünüp olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in "mü'min necis olmaz"⁴² dediği rivayet edilmiştir. Taberî'nin aktardığı bu bağlam⁴³ müşriklerin gusül abdesti almamaları sebebiyle değil Müslüman olmamaları sebebiyle pis olarak nitelendirildiğini gösteren başka bir delil olarak değerlendirilebilir. Bu kanaati destekleyen bir diğer gerekçe ise Râzî'nin Tevbe 28. ayet bağlamında Hanefî fakihlerin abdestsiz Müslümanı pis olarak nitelendirmelerine yönelik eleştirilerinde görülmektedir. Râzî, Ebû Hanîfe ve takipçilerinin abdestte kullanılan suyun necis olduğu hükmünden hareketle abdestsiz olan Müslümanların uzuvlarının da necis olduğuna ilişkin hükmünü eleştirmektedir. Râzî, abdestsiz Müslümanların uzuvlarının necis olarak nitelenmesinin söz konusu ayete ters düştüğünü belirtmekte, bu görüşüne Hz. Peygamber'den aktarılan "Mümin diri iken de ölü iken de pis olmaz."⁴⁴ hadisini delil getirmektedir.⁴⁵ Râzî, bu hadisin Kur'an'a uygun olduğu gibi ve bu konuda farklı bağlamlarda örneğin namaz kılarken bir kimsenin kıyafetinde pisliğin bulunması, abdestsiz bir kimsenin terlemesi ve bu terin elbisesine geçmesi halinde de o elbisenin pis sayılmayacağı konusunda verilen hükümlerden hareketle müminin uzuvlarının temiz olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, ayet, hadis ve icmâ ile bu konuda mutabakat olduğunu ifade etmektedir.⁴⁶

42 Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahih-i Müslim* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991/1412), "Hayz", 371; Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybanî Ahmed b Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 12/145.

43 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/ 397

44 Ebû Abdullah Muhammed b İsmail Buhârî, *Sahihü'l-Buhari: el-Cami'l-müsnedü's-sahih*, (Dimeşk- Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Cenâiz", 8.

45 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/26

46 Râzî, Hanefilerin abdestsiz Müslümanın uzuvlarını pis olarak nitelendirmelerinin sebebinin, Hanefilerin *taharet* sözcüğüne pislikten temizlenme anlamı

Değınilen konular çerçevesinde görüşlerine yer verilen âlimler, konuyu her ne kadar gusül abdesti üzerinden değerdendirsel de söz konusu değerdendirmelerin arka planında inançları, şirk fiilleri sebebiyle müşriklerin necis olarak nitelendirildiklerine dair imalar bulunmaktadır. Ancak bu düşünce açıkça ifade edilmemiştir. Muhtemeldir ki psiko-sosyal gerekçeler âlimlerin bu kabulün üzerini farklı sebeplerle örtmelerine neden olmuştur.

c. Müşriklerin Allah'a şirk koşmaları sebebiyle kategorik olarak manen pis olduğuna dair görüş: Müşriklerin pis olarak nitelendirmelerine ilişkin bir diğer gerekçe ise onların Allah'a şirk koşmalarıdır. Bu anlayışa göre müşrikler şirk fiili nedeniyle inanç bakımından pis olarak nitelenmektedirler. Müşrikler, ne zâtî/yaratılışları ne de gusül abdesti alamamaları ve dahi beden ve kıyafet temizliğine özen göstermemeleri sebebiyle necis/pis olarak nitelendirilmişlerdir.

Müşriklerin şirk fiili sebebiyle pis olarak nitelendiğine dair görüş bakımından ele alınan tefsirler değerdendirildiğinde iki söylemin ön plana çıktığı görülmektedir. Bunların *ilki*, şirk fiili sebebiyle müşriklerin pis olarak nitelendirildiğine ilişkin görüşlerin aktarımından ibarettir. Zira müfessir bu fikri kendi kanaati olarak değil konuya ilişkin bir görüş olarak aktarmaktadır. *İkinci söylem* ise müşriklerin necis olarak nitelenmelerinin sebebinin şirk fiili olduğunu kabul edilip bu düşüncesini farklı gerekçelerle delillendiren âlimlerin görüşüdür. Müşriklerin pis

vermelerinden kaynaklandığı ifade etmektedir. Kelimeye bu anlamın verilemesini eleştiren Râzî, taharetin el-Ahzâb Sûresi 33. ayette olduğu üzere Kur'an'da günah ve hataları gidermek manasında kullanıldığı gibi Âl-i İmrân Sûresi 42. Ayette geçen Allah'ın Hz. Meryem'i asılsız ithamlardan temize çıkarması manasında da kullanıldığını belirterek abdestsiz mü'minin pis olduğunun kabul edilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/26-27.

olarak nitelenme sebeplerinden birinin de şirk olabileceğine dair bilgi aktaran âlimler arasında Sa'lebî, Zemahşerî, Tabersî, Kurtubî sayılabilir.⁴⁷ İkinci görüşü kendi kanaati olarak paylaşan âlimler arasında Mâtürîdî, Cessâs ve Neseî zikredilebilir.⁴⁸

Müşriklerin necis olarak nitelenmelerini şirk fiilleri bağlamında ele alarak farklı bir değerlendirmede bulunan Beyzâvî'nin yorumu da dikkate değerdir. Beyzâvî, söz konusu nitelemeyi sosyolojik bağlamda ele almaktadır. Beyzâvî göre müşriklerin, güvenilir kimseler olmaları yönüyle neces, Müslümanların onlarla kuracakları ilişkide dikkatli olmalarını ve gerçek niyetlerini doğru anlamalarının gerekliliğini ifade eden bir nitelemedir. Beyzâvî, ilahi hitabın neces ifadesi ile yaptığı asıl uyarının müşriklerle güven temeline dayalı bir ilişki kurmaktan kaçınmayı ifade ettiği kanaatindedir.⁴⁹

3. Mescid-i Harâm'ın Mahiyeti

Pis olarak nitelenen müşriklerin ve/ya kâfirlerin girmemeleri gereken bölgenin sınırları da ulemanın ele aldığı bir diğer konudur. Bu bağlamda Tevbe sûresi 28. ayette geçen *Mescid-i Harâm* ifadesi ile kastedilen bölgenin sınırları tartışma konusu olmuştur. Mescid-i Harâm ifadesi ile mescid ve kible olan tüm *Harem* bölgesinin kastedildiği⁵⁰ yönündeki görüş genel kabul görmektedir. Ancak kimi âlimler Mescid-i Harâm ifadesi ile

47 es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/ 27; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/30; et-Tabersî, *Mecmu'ül beyan fi tefsiri'l-Kur'an*, 5/31; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/152.

48 Mâtürîdî, *Tevîlatu'l-Kur'an*, 6/324; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî, (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Türasîl 'Arabi, 1992/1412), 4/278; Neseî, *Medâriku't-tenzil*, I/673.

49 Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 3/77.

50 Taberî, *Câmi'u'l- beyân*, 11/397; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/153; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi Tefsiri'l-Kur'an*, 5/31; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/27.

kastedilen bölgeyi daha sınırlı bir mekân olarak tanımlarken bazı âlimler söz konusu bölgenin sınırlarını tüm Arap yarımadasını veya Müslümanların tüm mescitlerini içerecek şekilde genişletme düşüncesindedirler. Bu çerçevede Mescid-i Harâm bölgesinin, sınırlarına yönelik olarak ortaya konulan görüşler iki alt başlık altında ele alınabilir. Bu başlıklardan *ilki* Mescid-i Harâm'ın sınırları *ikincisi* ise diğer mescitlerin konumu ve hükmüdür.

a. Mescid-i Harâm'ın Sınırları: Kâbe'yi kuşatan ve ibadet edilen alanı ifade eden Mescid-i Harâm'ın sınırları konusunda âlimler farklı görüşlere sahiptir. Bu görüşleri iki başlık altında ele almak mümkündür. Bu görüşlerden ilki Mescid-i Harâm'ın Mekke ve çevresi ile sınırlı olduğuna ilişkin görüştür. Tevbe 28. ayet bağlamında tefsirlerde özellikle Harem bölgesi ile Mekke sınırlarının kastedildiğine ilişkin görüş daha fazla kabul görmektedir. Mukâtil b. Süleyman Mescid-i Harâm'ın Mekke şehrini içerdiği kanaatindedir.⁵¹ Râzî de Mescid-i Harâm ifadesi ile Harem bölgesinin kastedildiğini belirterek bu kanaatini iki gerekçeye dayandırmaktadır. Bu gerekçelerden ilki Tevbe 28. ayetin devamındaki “eğer fakirlikten korkarsanız...” ifadesinin açıklamasına dayanmaktadır. Râzî, Müslümanların geçim endişesi içine düşme sebebinin müşriklerin Mescid-i Harâm'a girişlerinin engellenmesi ile değil Harem bölgesindeki çarşı pazarlara girişlerinin engellenmesi ile olacağını belirtmektedir.⁵² Râzî'nin bu konudaki diğer gerekçesi ise, Hz. Peygamber'in Mirac'a, Ümmü Hânî'nin evinden götürüldüğü hususunda âlimlerin ittifakına dayanmaktadır. Râzî, İsrâ sûresi 16/1'de geçen Mescid-i Harâm ifadesi ile de bu düşüncenin

51 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 2/165.

52 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/ 27.

doğruluk değerinin arttığını ifade etmektedir.⁵³ Kurtubî de Hz. Peygamber'in Ümmü Hânî'nin evinden Mescid-i Aksâ'ya götürülmesi ve İsrâ 1. ayette bu bölgenin Mescid-i Harâm olarak isimlendirilmesinden hareketle Mescid-i Harâm'ın Harem bölgesini içerdiği kanaatindedir. Bu görüşü desteklemek amacıyla Ata b. Ebi Rebah'tan bütün Harem bölgesinin kible ve mescit olduğu sözünü aktarmaktadır.⁵⁴ Şafîî de ayette geçen Mescid-i Harâm ifadesiyle kast edilen bölgenin Harem olduğunu belirtmekte⁵⁵ fakat müşriklerin ve kâfirlerin giremeyeceği bölgeyi Harem ile sınırlandırmamaktadır.

Mescid-i Harâm'ın sınırları konusundaki *ikinci görüş*, bu bölgenin *Hicaz* olarak tanımlanan alanı içerdiği yönündedir. Hicaz "Kızıldeniz'in doğusunda, kuzeyde Ürdün'ün liman şehri Eyle'den (Akabe) güneyde Yemen sınırındaki Asîr'e ve doğuda Necid çöllerinden Irak'a kadar uzanır; bölgenin kuzey ve doğu sınırlarının nerede bittiği ihtilâflı"⁵⁶dır. Harem bölgesine göre daha geniş sınırları içeren Hicaz bölgesi Arap Yarımadasının sınırlı bir kısmını içermektedir. Tefsirlerde İmam Malik'e nisbetle Mescid-i Harâm'ın Mekke, Medine, Yemâme, Yemen ve çevre kasabalarından oluşan bölgeyi içerdiği görüşü aktarılmaktadır.⁵⁷ Şafîî ise Mescid-i Harâm'ın Yemen hariç sayılan tüm bölgeleri içerecek şekilde geniş bir alanı kapsadığı

53 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/27.

54 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/156. Mescid-i Harâm'ın sınırları konusundaki farklı görüşleri en sistematik şekilde ele alan Begavî'dir. Ayrıntılı bilgi için bk. Begavî, *Meâlimu't-Tenzil*, 4/32.

55 Muhammed İdris eş-Şafîî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Kahire Mektebetü'l-Cânib, 1994/2014) 3. Baskı, 2/61.

56 Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Hicaz", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 17/434; Ayrıntılı bilgi için bk. Khalid el-Awaisi, "Mapping the Sacred: The Haram Region of Makkah", *Milel ve Nihal* 14/2(2017), 24-47.

57 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/154.

kanaatindedir.⁵⁸ Mescid-i Harâm'ın sınırları genişledikçe gayr-ı Müslim tebaanın yaşam alanı olarak bu bölgeyi kullanması söz konusu olmadığı gibi siyasi, ticarî veya seyahat amaçlı olarak bölgeye giriş çıkışları da tartışma konusu edilmiş ve bu konuda farklı hükümler verilmiştir. İlk ele alınan konu Harem bölgesine gayr-i Müslim bir elçinin girip giremeyeceğidir. Zira herhangi bir gayr-ı Müslimin Harem bölgesine girmesi haramdır. Devlet başkanı Harem bölgesinde iken gayr-ı Müslim bir ülkenin elçisi görüşmeye geldiğinde, elçinin Harem'e girmesine izin verilmez. Devlet başkanı elçinin mesajını dinlemek için *Hill* olarak isimlendirilen Harem bölgesinin dışına çıkar ve görüşme bu şekilde gerçekleştirilir.⁵⁹ Eğer bir müşrik gizlice Harem'e girip orada hastalanırsa hasta haliyle onu Harem'den çıkarmak gerekir. Eğer bu kişi ölür ve fark edilmeden Harem'e gömülürse mümkünse mezarını açılıp kemiklerinin bölgeden çıkarılması gerekir.⁶⁰ Râzî'nin söz konusu faraziyesi aslında şirk ve müşriklerin Harem bölgesine girmemeleri konusunda ne kadar ısrarcı ve müsamahasız olduklarını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Tevbe sûresi 28. ayet bağlamında Şafiî, ilim ehli olarak tanımladığı gruptan, Mescid-i Harâm'ın Harem bölgesi olduğuna dair bir rivayeti aktarmasına rağmen kendisi bu kanaatte değildir. Ona göre bu bölge ile kastedilen Arap yarımadasının bir kısmını içeren Hicaz bölgesidir. O, bu bölgeyi müşriklerin yanı sıra Yahudi ve Hıristiyanların da yaşam alanı olarak kullanamayacağı, gayr-ı müslimlerin özel izinle girebilecekleri

58 Şafiî, *el-Üm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, (b.y.:Dâru'l-Vefâ, 2001), 5/419-420.

59 Şafiî, *el-Üm*, 5/422-423; Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/27; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*,10/154; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 4/32

60 Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*,16/27.

3 günlük seferilik süresini doldurmadan ayrılmaları gereken, cizye ödemeyi kabul etseler dahi kalmalarına izin verilmeyecek bölge olarak tanımlanmaktadır.⁶¹

Gayr-ı Müslimlerin giremeyeceği bölgenin sınırlarının belirlenmesinde bazı hadislerin temel alındığı ve bu çerçevede fikhî hükümlerin konulduğu görülmektedir. Bu görüşe Hz. Peygamberden rivayet edilen “*İnşallah yaşadığım süre boyunca Yahudi ve Hıristiyanları Arap Yarımadasından çıkaracağım. Sadece Müslüman olarak kalabilirler.*”⁶², “Müşrikleri Arap yarımadasından çıkaracağım.”⁶³ ve “Bu yıldan sonra Müslüman ve müşrik Harem’de bir arada bulunamaz”⁶⁴ hadisleri delil olarak kabul edilmektedir. Bu hadisler uyarınca bölgeye sadece Müslüman olanların girebileceği belirtilmektedir. Ayrıca tarihi olarak Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir’in de hilafetleri boyunca Hz. Peygamberin söz konusu hadisleri temelinde icraatta bulduklarına dair iddiaları bu görüşü kuvvetlendiren tarihi uygulamalar olarak anılmaktadır.⁶⁵ Ancak Hz. Ebû Bekir’in ifade edilen tarzda bir uygulaması olmadığı gibi Hıristiyanlarla arasındaki sözleşmeyi yenilediği bilinmektedir. Hz. Ömer ise Hayberli Yahudiler ile Necranlı Hıristiyanları yaşam alanından çıkarmıştır. Hz. Ömer’in söz konusu bu uygulamasını H.20.

61 Şafii, *el-Üm*, 5/420-421

62 Süleyman b. Eşas b İshak el-Ezdi es-Sicistani Ebû Davud, *Sünenü Ebi Davud*, (Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Harac”, 28 (No: 3030)

63 Müslim, Vasiyye, 5 (No: 20)

64 Rebî b. Habib b. Amr el-Ezdi el-Basrî el-Ummânî, *Müsned: İbaziyye’nin Temel Hadis Kaynağı*, çev. Orhan Ateş. (Ankara: Astana Yayınları, 2021), 150; Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *Müsned*, thk. Hüsin Selim Esed (Dimeşk: Dâu’s-Sekâ, 1996), 1/177 (No: 48); Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali Beyhaki, *Mârifetu’s-sünen ve’l-asar.*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dâru’l- Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 7/134; Ayrıca bk. Şafii, *Ahkâmu’l-Kur’an*, 2/61; *el-Üm*, 5/419.

65 Begavî, *Me’âlimu’t-tenzil*, 4/32; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an*, 10/154.

yılında gerçekleştirdiği ve dini bir sâikten daha ziyade sosyo-politik, güvenlik ve anlaşma şartlarına uyulmaması gibi gerekçelere dayalı olarak gerçekleştirdiği görülmektedir.⁶⁶ Ancak daha sonraki süreçte Hz. Ömer'in söz konusu uygulamaları bağlamından koparılarak gayr-ı Müslimlerin Hicaz bölgesinden çıkarılmasının gerekçesi olarak anlaşılmış ve bu çerçevede üretilen fikhî hükümlere kaynaklık teşkil etmiştir.

Şafiî, Allah'ın Ehl-i Kitap dışındaki gayr-ı Müslimlerin/müşriklerin Müslüman oluncaya kadar ehli kitabın ise cizye vermeyi kabul edinceye kadar öldürülmelerini farz kıldığını ileri sürmektedir. Bakara sûresi 286. Ayete dayandığı bu farziyetin sebebinin, Müslümanların güçlenmeleri ile açıklamaktadır. Bu farzı yerine getirmekten aciz olmaları durumunda güçlerinin yettiği şeyin onlara farz kılındığını ifade etmektedir.⁶⁷ Bu bakış açısı, bir devleti devlet yapan temel unsurun güç üzerine odaklandığını, vatandaşlık ilkesinin göz ardı edildiğini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in uygulamaları ile çelişen ve öteki ile kurulacak ilişkide din kültürünü belirleyen bu anlayış savaşı aslî barışı ise arızî bir durum olarak algılamakta ve bu çerçevede bir din algısı oluşturmaktadır. Bu anlayışla insanın doğuştan getirdiği ve korunması gereken hakları, din adına feda edilmiştir.

b. Mescid-i Harâm'a Kıyasla Diğer Mescitlerin Konumu: Alimlerin mescid-i Harâm'ın sınırlarına ilişkin görüşleri, gayr-ı Müslimlerin diğer mescitlere girip giremeyeceğine dair görüşlerini de belirlemektedir. Mescid-i Harâm'ın sınırlarını Harem bölgesi ile sınırlı tutan bakış açısına göre, diğer

66 Mustafa Fayda, *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989)183-195.

67 Şafiî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/64-65.

mescitlere Müslüman olmayan tüm insanlar girebilir. Buna karşın Mescid-i Harâm ifadesi ile kastedilen bölgenin daha geniş bir alanı kapsadığı görüşünde olan âlimlerden İmam Mâlik'in kıyas yoluyla tüm mescitleri bu ayet çerçevesinde değerlendirdiği ve Müslüman olmayanların yeryüzündeki hiçbir mescide giremeyeceği kanaatinde olduğu görülmektedir.

Gayr-ı Müslimlerin Mescid-i Harâm dışındaki tüm mescitlere girebileceği görüşünde olanlar, Hz. Peygamber'in müşrik olduğu halde Sümame'yi mescide bağlamasını delil getirmektedirler. Eğer müşrikler veya kâfirler diğer mescitlere de giremeyecek olsalardı Hz. Peygamber'in Sümame'yi Mescid-i Nebevi'ye bağlamayacağını iddia etmektedirler.⁶⁸ Bu konuda müşriklerin hiçbir mescide giremeyecekleri kanaatinde olan âlimler, müşriklerin diğer mescitlere girişlerine cevaz verilmesine delil getirilen bu olaya farklı açılardan itiraz edebileceğini belirtmektedirler. Bu *itirazlardan ilki*, söz konusu olayın ayetin nüzulünden önce gerçekleştiği yönündedir. Ayet daha sonra indiği için bu olay delil değerine sahip değildir. *İkinci itiraz* ise Hz. Peygamber'in, Sümame'nin daha önceden Müslüman olduğunu bildiği için mescide bağladığı şeklindedir. *Üçüncü itiraz* olarak ise Hz. Peygamber'in Sümame'yi mescide bağlaması, Müslümanların namaz için toplandıklarını, onların mescitteki güzel adaplarını ve güzel bir şekilde namaz kıldıklarını görmesini, İslam'a ısınmasını ve Müslüman olmasını sağlamaya matuf olduğu şeklindedir.⁶⁹ Müslüman olmayan birinin hiçbir surette mescide giremeyeceği kabulüne göre şekillen birinci ve ikinci itirazlar, İslam'a ısındırmak sebebi ile müşrik

68 İbn-i Arabi, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/470; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/153.

69 İbn-i Arabi, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/470; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/155-156.

birinin mescide girişinin kabulünü içeren üçüncü itiraz konusu ile çelişiktir. Sümame'nin durumuna ilişkin üretilen bu gerekçeler aslında âlimlerin kendi görüşlerini desteklemek için nasıl zorlama fikirler ürettiklerinin delili olarak da düşünülebilir.

İncelenen tefsir eserlerinde müşriklerin, Müslümanların diğer mescitlerine girişlerinin caiz olmadığını düşünen âlimlere İmam Mâlik'in görüşü örnek verilmektedir. Tefsirlerde özel olarak İmam Mâlik'in söz konusu kanaatine, Mescid-i Harâm'ın durumunu diğer mescitlere kıyaslayarak ulaştığı belirtilmektedir.⁷⁰ Aynı zamanda Kurtubî, İmam Mâlik'in bu kanaatinin bir diğer gerekçesi olarak da İbn Vehb ve İbn Ebî Üveys'in İmam Mâlik'e nispetle aktardıkları kafir gusletmeyi bilmez sözünü kabul etmektedir.⁷¹ Bu makul bir gerekçe olarak görülebilir zira gusulsüzlük mescide girmeye engel olarak kabul edilmektedir. Kâfirler de gusül abdesti almadıkları için hükmen pis kabul edilmektedirler. Bu nedenle herhangi bir mescide girmeleri caiz değildir. İmam Malik'in görüşü⁷² olarak aktarılan bilgilere göre onun müşrik, Ehl-i Kitap ayrımı yapmaksızın kafir/gayr-i Müslim isimlendirmesi altında tüm grupları değerlendirdiği görülmektedir.

70 Beyzâvî, *Envâru'l-tenzîl*, 3/77; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3/ 31; Fahreddin Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/27.

71 Örneğin Kurtubî, Müslim'in Sahih'ine referansla Hz. Peygamberden aktarılan "Şüphesiz ki bu mescitler küçük abdest bozma ve pislik bırakmaya uygun yerler değildir." Müslim, "Tahâret", 100. Kâfir olan kimse bu durumlardan uzak kalmaz ve yine "ben ay hali olan kadına ve cünüp olan kimseye mescide girmeyi helal kılmam." Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyin b Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/620 hadisleri temelinde konuyu ele alınmakta ve cünüp olan kâfirin hiçbir mescide giremeyeceğini belirtmektedir. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/154-156.

72 Râzi, İmam Mâlik'in Mescid-i Harâm ile ilgili ifadelerinin tüm mescitlere teşmil edilmesi görüşünün doğru olmadığı ancak müşriklerin Mescid-i Harâm'a girişlerinin engellenmesi gerektiği fikrindedir. Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/27.

İmam Şâfiî'ye göre ise ayet, Müslümanların diğer mescitleri için umumî, Mescid-i Harâm için hususî hüküm bildirmektedir. Bu yönüyle müşriklerin ve Ehl-i Kitab'ın diğer mescitlere girişine engel olunamaz. Bu bağlamda ele alınan konulardan biri de zımmî olarak tanımlanan İslam ülkelerinde yaşayan gayr-i Müslim halkın mescitlere girip giremeyeceği konusudur. Şâfiî, zımmîlerin ancak bir ihtiyaca binaen mescitlere girebilecekleri kanaatinde iken Ebû Hanîfe hiçbir şart ve kayıt olmaksızın müşriklerin ve zımmîlerin Mescid-i Harâm'a ve diğer mescitlere girebilecekleri kanaatinde-dir. Ebû Hanîfe'ye göre söz konusu yasaklama mescitlere girme konusunda değil cahiliye adetlerine göre umre ve hac yapmanın yasaklanması konusundadır.⁷³ Bununla birlikte Kurtubî örneğinde olduğu gibi Râzî de Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün ayete uygun olmadığını belirtmekte ve şaz bir görüş olarak nitelendirmektedir.⁷⁴

Taberî ve Kurtubî, Medine ehlinin Tevbe sûresi 28. ayeteki Mescid-i Harâm ifadesinin Mekke müşrikleri dışındaki diğer gayr-i Müslim kimseleri ve diğer mescitleri kapsadığı kanaatinde olduklarını belirterek Ömer b. Abdülaziz'in bu konudaki fermanını da bu kanaate dayandırmaktadır.⁷⁵ Ömer b. Abdülaziz valilerine gönderdiği fermana Yahudi ve Hıristiyanların mescidlere giremeyeceğini bildirmiştir. Bu görüşünü Tevbe sûresi 28. ayet ile gerekçelendirmiştir. Ömer b. Abdülaziz bu görüşünü "*Allah'ın yükseltilmelerine ve içinde isminin anılmasına izin verdiği evlerde...*"⁷⁶ ayeti ile desteklemiştir. Kafirle-

73 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/156; İbn-i Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/468-469; Begavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 4/32

74 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/156; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/27.

75 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/398; 92; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/154

76 Nûr 34/36

rin mescitlere girmelerini, mescitlerin yapılmasına ve Allah'ın adının bu mescitlerde yüceltilmesine aykırı bir davranış olarak kabul etmiştir.⁷⁷ Ömer b. Abdülaziz'in konuya ilişkin fermanı ve uygulaması rivayet, ahkâm ve Şii tefsirlerde yer alan önemli bir bilgidir.⁷⁸

Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti sürecinde gayr-ı müslimler ile ilgili devlet memuriyetinde yer almamaları, Müslüman olanlardan cizye alınmaması, sarık takmamaları, zünnâr/deri kuşak takmamaları, yeni kilise binası inşa etmemeleri, yüksek sesle ayin yapmamaları gibi birçok konuyu kapsayan uygulamalarda bulunmuştur. Bu uygulamalar içerisinde sayılmasa da Yahudi ve Hıristiyanların mescitlere giremeyeceğine ilişkin fermanı da bu bağlamda çıkarmış olması muhtemeldir. Tefsirlerde özellikle Medine ehlinin görüşü olarak ifade edilen bu kanaate sahip olmasında çocukluk çağında eğitim aldığı ve sonrasında valilik yaptığı Medine'de hâkim din anlayışını ifade eden Medine ehlinin etkisi olmuş olabilir.⁷⁹

Sonuç itibariyle Tevbe 28. ayette Mescid-i Harâm özelinde geçen ifadenin tüm mescitleri içerecek şekilde anlaşılması, İmam Malik dışındaki âlimlerce kabul görmemiştir. Ancak Ebû Hanife dışında diğer imamların da müşriklerin Mescid-i Harâm dışındaki bir mescide girişini bir zorunluluğa veya izne bağladıkları görülmektedir. Bu kanaatlerindeki temel etken gusül, abdest gibi uygulamalara ilişkin Hz. Peygamber'den aktarılan

77 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/154

78 Tabersî, *Mecma'ul-beyan fi tefsiri'l-Kur'an*, 5/30; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, 7/173; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/27; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/154; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/192

79 Cemaluddin Abdurrahman Ebû'l-Ferec İbnu'l Cevzî, *Siretu ve Menakıbu Ömer b. Abdülaziz*, nşr. Nâim Zerzûr (Beyrut: Daru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1984/1404), 77-88

hadislerdir. Ayrıca konuya dair örnek verilen Sümame'nin mescide girişine ilişkin rivayetin kabul edilen düşünceye uygun şekilde yorumlandığı da dikkatten kaçırılmaması gereken bir husustur.

4. Mescid-i Harâm'a "Yaklaşmama" Fiilinin Mahiyeti

Yaklaşma fiilinin mahiyeti konusunda iki görüş ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki *yaklaşma* fiilinin Mescid-i Harâm'a girilmemesi şeklinde algılanması diğeri ise cahiliye adetlerinde olduğu haliyle hac ve umre ibadeti yapmak amacıyla girmenin yasaklanmasıdır. İlk görüş ulemanın çoğunluğunun görüşüdür. Buna göre Mescid-i Harâm'a "yaklaşmasınlar" ifadesi, bir nehy/yasaklama ifadesidir ve müşrik olan kişinin Harem bölgesine girişine izin verilmesi haramdır.⁸⁰ Bu nedenle müşrikler Mescid-i Harâm'a yaklaşamazlar ve giremezler. Müslümanlar da bu yasağın uygulanması ile yükümlüdürler. Buna göre bir müşrik, Kâbe'ye giremeyeceği gibi, Harem-i Şerif'te bir hizmet ve maslahata da sahip olamaz. Çünkü müşriklerin söz konusu bölgeye girmeye ne hakları ne de liyakatleri vardır.⁸¹ Müşriklerin mescide girmelerinin mescide saygısızlık olacağı kabulü de bu bağlamda değinilmesi gereken bir başka görüştür. Mescid'in saygın olması ve bu saygınlığın korunması amacıyla pis olmakla nitelenen müşriklerin buraya girmelerinin yasaklandığı kanaati de tefsirlerde yer almaktadır. Zira müşriklerin Mescid-i Harâm'dan uzaklaştırılma gerekçesi olan kirlilik,

80 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 10/153; Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 3/77; Şeyh Ebû Nasr Muhammed b. Mesud el-Ayyâşî, *et-Tefsîru'l-Ayyâşî*, thk. Kısmu't-Dirasetu'l-İslamiyye (Kum: Muessesetu'l-Bîse, 1421), 2/215-217; Muhammed b. Hasan el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Müessesetu'l-İmâm el-Mehdî, (Kum: Müessesetu'l-İmâm el-Mehdî, 1435), 2/411, 406-407.

81 Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 3/77.

müşriklerde bulunan bir özellik olarak kabul edilmektedir. Ayrıca hürmet yani müşriklerin/gayr-i müslimlerin Mescid-i Harâm'a girmelerinin yasaklığı ve saygınlık da mescitte bulunan bir özelliktir.⁸² Ayrıca Kurtubî "فَلَا يَتْرُبُوا" ifadesinde "ن" harfinin hafzedilmesinin yasaklama ifade ettiğini ve müşriklerin Mescid-i Harâm'a girmelerindeki yasağın kesinlik taşıdığını belirtmektedir.⁸³

Yaklaşmama ifadesinin, müşriklerin Mescid-i Harâm'a girmelerini değil hac ve umre yapmalarını yasaklamaya yönelik olduğu görüşü Ebû Hanîfe'ye nispetle aktarılmaktadır. Buna göre Ebû Hanîfe "yaklaşmasınlar" ifadesi ile müşriklerin Mescid-i Harâm'a girişlerinin değil Mescid-i Harâm'da cahiliye döneminde yaptıkları gibi hac ve umre yapmalarının engellenmesi olduğu kanaatindedir.⁸⁴ Ebû Hanîfe'ye göre Mescid-i Harâm'a yaklaşma, ibadet amacıyla yapılacak bir eylemdir. Bu yönüyle söz konusu bölgede müşriklerin cahiliye haccının rükünlerini içerecek herhangi bir ibadet yapmalarına izin verilmemelidir. Tefsirlerde Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü, Hz. Ebû Bekir'in hac emiri olarak görevlendirildiği hicretin 9. yılında Hz. Ali'nin müşriklere *berâe*⁸⁵yi okuduktan sonra "*Dikkat edin bundan sonra hiçbir müşrik hac yapamayacak*" şeklindeki sözünü aktararak

82 İbn-i Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/469; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/153-154.

83 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/153

84 Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l Kur'an*, 6/325; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/30; Bayzâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/103; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/156; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 4/32; Tabersî, *Mecma' u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, 5/31; İbn-i Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/469; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, s. 379.

85 Berae, Tövebe Suresine verilen bir diğer isimdir. Surenin ilk âyetinde geçen "berâet" kelimesinden dolayı sûre bu isimle de anılmaktadır.

desteklediği aktarılmaktadır.⁸⁶ Ancak bu görüşün süreç içerisinde pek taraftar bulmadığı görülmektedir.

Beyzâvi “yaklaşmama” ifadesinin gayr-ı Müslimlerin Mescid-i Harâm’a girişlerinin engellenmesi şeklinde anlaşılabilirliği gibi hac ve umre yapmalarına izin verilmemesi şeklinde de anlaşılmasının mümkün olduğunu belirtmekle birlikte hangi kanaati benimsediğine dair bir beyanda bulunmamaktadır.⁸⁷

5. Matürîdî'nin ve Hanefî-Mâtürî Geleneğe Mensup Müfessirler Temelinde Ashabü'r-Rey'in Tevbe Sûresi 28. Ayete Yaklaşımları

Mâtürîdî, Tevbe sûresi 28. ayeti tefsir ederken “neces” kelimesinin dilsel tahliline yer vermediği gibi ayete ilişkin literatür hakkında da pek bilgiye yer vermez. Onun, konuyu şirk fiili üzerinden ele aldığı görülmektedir. Ona göre müşriklerin neces olarak nitelenmelerinin sebebi Allah’a şirk koşmalarıdır. Mâtürîdî, müşriklerin şirk fiili sebebiyle pis olmakla nitelendirilmelerini iki gerekçe üzerinden açıklamaktadır. Bu gerekçelerden *ilki*, insanın yaratılış özelliklerine dayanmaktadır. İnsanların yaratılıştan sahip oldukları özelliklerini, insanın potansiyel halleri olarak kabul eden Mâtürîdî, Allah’ın yarattığı potansiyel/yapı üzerinden insanı yermesinin mümkün olmadığı kanaatinde. Zira insan için belirleyici olan yaratılıştan sahip olduğu haller değil, iradesi sonucunda gerçekleşen fiilleridir. Başka bir ifade ile Allah, insanı verili doğası üzerinden değil kendi iradesiyle tercihte bulunduğu imkânlar alanını makul bir

86 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2/261; Kurtubî, *el-Câmi' li âhkâmî'l-Kur'an*, 10/156; Beydavî, *Envâru't-tenzil*, 3/77; Begavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 4/32; Taberî, *Câmi'u'l- beyân*, 11/399; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 379.

87 Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 3/77.

şekilde kullanmaması nedeniyle eleştirir. Müşriklerin *necis* olarak nitelendirmelerinin sebebi de sahip oldukları potansiyeli makul bir şekilde kullanmamaları nedeniyledir. Mâtürîdî'nin sunduğu ikinci gerekçe ise Allah'ın insanı dahlinin olmadığı bir alanda ceza veya mükâfata konu olacak bir şekilde nitelendirmesinin mümkün olmamasıdır. Ona göre insanlar insan olmak bakımından ortaktırlar yani aynı köke, yaratılış kodlarına sahiptirler. Onları birbirinden farklılaştıran şey özgür iradeleriyle yaptıkları eylemlerdir. İnsanlar ancak iyiyi kötüyü birbirinden ayırma yetisi olan akıl ve iradelerine bağlı olarak yaptıkları eylemleri nedeniyle yerilebilirler.⁸⁸

Mâtürîdî'ye göre müşriklerin *necis* olarak nitelenmesinin sebebi, akıllarını kullanmayarak şirk fiili işlemeleridir. Bu görüşünü Maide sûresi 90. ayet çerçevesinde açıklayan Mâtürîdî, ayette geçen içki, kumar vd. unsurların şeytanın işi olduğunu ve bu yönüyle de “rics” yani “*necis*” olarak nitelendirildiğini belirtmektedir. Tevbe sûresi 28. ayette müşriklerin *necis* olarak nitelenmesi de müşrik olmalarına sebep olan eylemlere yönelik bir nitelemedir. Ona göre söz konusu ifade; Allah'a ortak koşma fiilinin kötülüğü, akla ve vicdana aykırılığı nedeniyle yergi belirtmektedir. Müşriklerin insan nevinden olmaları itibarıyla ontolojik bakımdan yerilmeleri söz konusu olamaz. Zira kişiye etki eden onu değişip dönüştüren varoluşsal yapısı değil iradî yapıp etmeleridir.⁸⁹

İncelenen tefsirler içerisinde Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup âlimlerin eserlerinde de şirk fiili sebebiyle müşriklerin *necis* olarak nitelendirildiği görüşü hâkimdir. Bu durumu örnekleyen isimlerden biri Cessâs'dır. Cessâs da Mâtürîdî gibi konuyu

88 Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'an*, 6/324.

89 Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'an*, 6/324.

değerlendirirken “neces” ve “rics” kelimelerinin kullanım alanlarını temel almaktadır. “Neces” kelimesinin şer‘ bakımından zâtî açıdan pis olan şey ve günah anlamında kullanıldığını belirterek “rics” kelimesinin de aynı anlama sahip olduğunu dile getirmektedir. Konuyu Kur’an’da “rics” kelimesinin kullanıldığı Maide sûresi 90. ayet ile Tevbe sûresi 95. ayetler üzerinden ele almaktadır. Buna göre Cessâs, Maide sûresi 90. ayette sayılan unsurların zâtî bakımdan pis olduklarını; Tevbe sûresi 95. ayette⁹⁰ geçen pis nitelemesinin ise insanların iradi olarak yapıp ettikleri sebebiyle olduğu kanaatindedir. Bu bakımdan Cessâs’a göre müşriklerin pis olarak nitelenmelerinin sebebi şirk fiilleridir.⁹¹

Ebû'l-Berekât en-Neseî ise şirki inanç ve eylem bakımından pis bir yol/yaşam tarzı olarak nitelenmektedir. Bu fiili, onların gusül abdesti alamamalarının yanı sıra beden temizliğine dikkat etmemelerinin sebebi olarak görmektedir. Ayrıca Neseî, şirk fiilinin yanlışlığını ifade etmek amacıyla neces kelimesinin mübalağa amacıyla kullanıldığı kanaatini de belirtmektedir.⁹²

Aktarılan bilgiler ışığında müşriklerin pis olarak nitelenmelerinin şirk fiili nedeniyle olduğu görüşü, başta Mâtürîdî olmak üzere Hanefî-Mâtürîdî düşünce geleneğine mensup âlimler tarafından dile getirilmektedir. Mâtürîdî, konuyu bir mütekellim olarak insanın akıllı, sorumlu bir varlık olmasından hareketle ahlakî bir bağlamda değerlendirmiştir. Bu çerçevede Mâtürîdî şirkin, insanın iradî bir fiili olması dolayısıyla

90 “Döndüğünüzde kendilerine çıkışmamanız için, Allah’a yemin edeceklersiniz. Siz onlardan yüz çevirin; çünkü pistirler. Yaptıklarının karşılığı olarak varacakları yer cehennemdir”

91 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 4/278

92 Neseî, *Medariku't-tenzil*, 1/673; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/278 .

eleştirildiğini ifade ederek, insanın sadece iradî fiilleri sebebiyle yerilebileceğini vurgulamaktadır.⁹³

Mescid-i Haram'a yaklaşmama konusunda Mâtürîdî, Cessâs ve Neseî'nin görüşleri incelendiğinde Ebû Hanîfe ile aynı görüşte oldukları görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi rivayet, dirayet ve ahkâm tefsirlerinde Ebû Hanîfe "yaklaşmama" fiilinin cahiliye döneminde yapıldığı gibi hac ve umre ibadeti yapılmasının yasaklanması görüşündedir. Kendisini Ebû Hanîfe'nin takipçisi olarak niteleyen Mâtürîdî de "yaklaşmama" fiilinin anlamı konusunda Ebû Hanîfe ile hemfikiridir. Mâtürîdî, ayette Mescid-i Harâm ifadesinin kullanılma sebebini Kâbe'nin söz konusu bölge içinde bulunması şeklinde açıklamaktadır. Bu görüşünü hac ibadetinin, Beytullah'ın ziyaret edilmesiyle yapılacağını ifade eden ayetlerle⁹⁴ de desteklemektedir. Bu yönüyle Mescid-i Harâm'a girmenin yasaklanması, müşriklerin hac yapmalarının yasaklanmasıdır.⁹⁵ Zira ona göre, Allah'tan başka varlıklara ibadet edilmesi bir tür kirliliktir. Bu kirlilikten ancak Allah dışındaki varlıklara ibadet etmekten uzaklaşarak arınmak mümkündür. "Yaklaşmasınlar" ifadesini mutlak bir yasaklama olarak anlamayan Mâtürîdî, diğer müfessirler gibi Mescid-i Harâm'ın sınırlarını tartışma konusu yapmadığı gibi zorunluluk hallerinde bu bölgeye kimlerin girebileceğine ilişkin bir hüküm de belirtmemiştir. Zira ona göre bölgeye hac ve umre ibadeti yapma amacı taşımayan gayr-ı Müslimler girebilir. Mâtürîdî, görüşünü Hz. Peygamber'den aktarılan bir haberle de desteklemektedir. Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi "*Cennete mümin kimseden başkası giremez. Resulullah*

93 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 6/324

94 Âl-i İmrân 3/97; el-Bakara 2/158; el-Hac 22/29

95 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 6/325.

ile antlaşması bulunan kimsenin süresi antlaşmanın bitimine kadardır. Bu süre dolduğunda Allah ve resulü müşriklerden beridir. Hiç kimse Kabe'yi çıplak tavaf etmeyecektir. Bu seneden sonra hiçbir müşrik haccetmeyecektir.”⁹⁶ şeklindeki dört hususu hac kafilesine iletmek üzere görevlendirmişti. Mâtürîdî'ye göre, Hz. Ali'nin bildirdiği bu dört husustan sonuncusu, Mescid-i Harâm'a girmeye dair yasağın Kabe'de yapılan hac ibadetinin yasaklanması olduğunu göstermektedir.⁹⁷

Müşriklerin hac için Mescid-i Harâm'a giremeyecekleri görüşüne, Hz. Ali'den aktarılan “*Biliniz ki Harem bölgesine hiçbir müşrik giremez.*” sözünde hac ifadesi geçmediği için itiraz edilebileceğini belirten Mâtürîdî, bu itirazın geçersizliğini Hz. Ali'den aktarılan başka bir haberle ortaya koymaktadır. Buna göre Hz. Ali'nin “*Bu seneden sonra hiçbir müşrik haccetmeyecektir diye çağrıda bulundum.*”⁹⁸ sözü ile kastedilenin müşriklerin hac ibadeti yapmak amacıyla Mescid-i Harâm'a giremeyeceklerini ifade etmesidir. Mâtürîdî böylelikle kanaatine yönelik itirazları da cevaplandırmaktadır.⁹⁹

Cessâs Tevbe suresi 28. ayete iki şekilde mana verilebileceğini belirterek bu anlamlardan ilkinin; “yaklaşmama” filinin sadece müşrikler için geçerli olduğu yönündedir. Bu anlama göre müşrikler Mescid-i Harâm'ın yanı sıra diğer mescitlere de giremeyeceği gibi ya Müslüman olacaklar ya da öldürüleceklerdir. Her ne kadar Cessâs, ayete verilen bu anlamı herhangi bir âlimin görüşü olarak aktarmasa da bu görüşün en önemli

96 Ebû Abdîrrahman b. Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesai, *es-Sünenü'l-kubrâ*, thk. Hüseyin Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale 2001/1431) Menasiku'l Hac, 161(No. 3934).

97 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 6/325.

98 Nesâî, *Menasiku'l-Hac*, 161.

99 Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, 6/326.

temsilcisi Şafî'dir.¹⁰⁰ Cessâs, ayete verilecek ikinci mananın ise müşriklerin hac ibadeti için Mescid-i Harâm'a girişlerinin engellenmesidir. Bu görüşünü, Hz. Ebû Bekir'in Hac emiri olarak gönderilmesi sürecinde yaşanan olaylar üzerinden temellendirdiği gibi ayetin devamında geçen "açlık korkusu" ifadesinin de yasaklamanın hac ibadeti ve mevsimi ile sınırlı olduğu anlamına delalet ettiğini ifade etmektedir.¹⁰¹

Nesefî de "yaklaşmama" fiilinin içeriği konusunda Mâtürîdî ile aynı kanaattedir. Dahası bu görüşü, "bizim mezhebimizin görüşü" şeklinde belirterek Hanefî-Matürîdî düşünce çizgisine ait orijinal bir fikir olduğunu belirtmektedir. Bu yönüyle müşriklerin harem, Mescid-i Haram ve diğer mescitlere girişlerinin engellenmesinin söz konusu olmadığını da ifade etmektedir.¹⁰²

Mescid-i Harâm'a girebilecek kişilerle ilgili olarak ele alınan bir diğer konu ise müşrik köle ve cariyelerin konumudur. Köle ve cariye'nin hür olmaması dolayısıyla efendisinin emrini yerine getirmek amacıyla Mescid-i Harâm'a girişine cevaz verildiği görülmektedir.¹⁰³ Bu bağlamda Katade'den aktarılan *Mescid-i Harâm'a hiçbir müşrik yaklaşamaz. Ancak cizye ödeyen bir kimse yahut Müslüman'a ait kâfir bir köle olması hali müstesnadır*, rivayeti temel alınmaktadır. Cabir b. Abdullah'ın da söz konusu rivayetlere uygun olarak ayette geçen "yaklaşsınlar" ifadesinin genel olarak müşriklerin Mescid-i Harâm'a girmesini engellerken köle ve cariye hakkında tahsis olduğu görüşü aktarılmaktadır.¹⁰⁴ Mâtürîdî de bu konuda Câbir b.

100 Şafî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/64-65.

101 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*. 379.

102 Nesefî, *Medariku't-tenzil*, 1/673.

103 Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 14/197; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/154; Mâtürîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'an*, 6/326.

104 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/157.

Abdullah'ın görüşünü aktararak müşrik köle ve cariyelerin, hac maksadıyla değil efendilerinin işlerini yapmak için Mescid-i Harâm'a girdiklerini bu nedenle girişlerinde bir sakınca olmayacağını düşünmektedir. Zımmîlerin konumu ile ilgili birbirine zıt rivayetlerin aktarıldığını belirten Mâtürîdî, yine Câbir b. Abdullah'tan aktarılan başka rivayette "veya zımmîlerden biri" ifadesinin geçtiğini, bu rivayetin Ebû Hanîfe'nin, *kafrin Mescid-i Harâm'a girişinde bir sakınca yoktur*, görüşünü desteklediğini ve ayetin zahirinde Mescid-i Harâm'a girmeye ilişkin bir yasağın olmadığını belirtmektedir.¹⁰⁵ Ayrıca Mâtürîdî, bu çağrıdan sonra müşriklerin Harem bölgesinden çıkmadıklarını ve bu bölgede yaşamaya devam ettikleri tarihi ve sosyal gerçekliğini de bu bağlamda delil olarak kabul etmektedir. Cessâs da köle ve cariyelerin efendilerinin işlerini yapmak için Mescid-i Haram'a girebilecekleri kanaatindedir.¹⁰⁶

Ashabu'r-Rey içerisinde değerlendirilen Ebû Hanîfe, Mâtürîdî, Cessâs ve Nesefî ayetteki yaklaşmama ifadesini hac ve umre ibadeti ile sınırlasa da alimlerin genel kanaati her ne maksatla olursa olsun müşriklerin/gayr-i Müslimlerin Mescid-i Harâm'a girişlerinin yasaklanması şeklindedir. Tarihsel süreçte uygulamanın da bu yönde olması ve Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî geleneğinin söz konusu görüşünün kabul görmediğinin bir diğer göstergesi olarak görülebilir.

Sonuç

Tevbe Suresi 28. ayet gayr-i Müslimlerle kurulacak ilişkinin mahiyetine dair âlimlerin temel aldıkları ayetlerden birisidir. Ayette müşriklerin *neces* olarak nitelenmeleri, bu nitelemenin

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kurân*, 6/326.

¹⁰⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kurân*, 380

mahiyetini ve bu niteleme dolayısıyla bu kişilerin Mescid-i Haram'a girip giremeyeceklerine dair ciddi tartışmalara ve görüş ayrılıklarına delil teşkil etmiştir. Konuya ilişkin ortaya konulan görüşleri tespit etmek amacıyla H.7. yüzyıla kadar yazılmış rivayet, dirayet, ahkâm ve Şîî tefsirler irdelenmiştir. Farklı yöntemlerle yazılan tefsirler incelemekteki amaç, konunun farklı bakış açıları çerçevesinde nasıl ele alındığını tespit etmeye yöneliktir.

İncelenen tefsirlerde konuya ilişkin aynı rivayetlere ve görüşlere yer verildiği görülmektedir. Mezhep imamlarının görüşleri ve bu görüşlere dayanarak verdikleri fikhî hükümler üzerinden söz konusu âlimlerin Tanrı, insan ve evren anlayışlarının izlerini sürmek mümkündür. Nitekim müşriklerin necisliği ve Mescid-i Harâm'a yaklaşmamaları konusuna ilişkin bakış açıları, söz konusu dünya görüşlerini okumak açısından nirengi noktası kabul edilebilir. Bu çerçeveden hareketle Tevbe sûresi 28. ayet bağlamında oluşan literatür genel hatlarıyla irdelendiğinde, tarihsel süreçte müşriklerin durumları ve onlara ilişkin oluşturulan fikhî literatürde Ashabü'l-Hadîs içerisinde yer alan İmam Mâlik ve İmam Şafîî'nin kanaatlerinin etkin rol oynadığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede sadece müşrikler değil gayr-i Müslim kategorisi içinde değerlendirilen tüm grupların hükmüne, bu gruplarla kurulacak siyasi, ekonomik ve sosyal ilişkinin sınırları konusunda dikkate değer bir literatür oluşturulduğu görülmektedir. Burada dikkat çeken en önemli ayrıntı, söz konusu kişi ve grupların özellikle sosyo-kültürel açıdan *ötekileştirilmelerinin* meşrulaştırılmasıdır. Bu bakış açısının paralel bir izdüşümü olarak İmam Mâlik ve İmam Şafîî'nin Mescid-i Harâm'ın sınırlarını Arap Yarımadasının büyük bir kısmını içine alacak şekilde genişletmeleri

ve bu alanı, gayr-i Müslimlerin yaşam alanı olarak kullanmalarına izin verilmemesi ve yolculuk için belirlenen üç günlük seferlilik süresini aşmadan bölgeyi terk etmeleri gerektiğini ifade etmeleri dışlayıcı ve müsamahasız bakış açısının önemli örneklerindedir. Hatta İmam Şafî Müslüman oluncaya kadar müşriklerin, cizye verinceye kadar da ehl-i kitaba mensup kişilerin öldürülmesinin farz olduğu kanaatinindedir. Bu tutum barışın ve huzur temsilcisi olması gereken Müslümanların birlikte yaşama kültürüne katkı sağlamalarını engellediği gibi insana saygıyı temel alan Kur'an'ın bakış açısı ile de çalışmaktadır. Bu bağlamda Ashabü'r-Rey'in önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Hanîfe ve onun takipçisi Matürîdî'nin konuya yaklaşımları daha da önem kazanmaktadır.

Ebû Hanîfe, konuyu şirk fiili üzerinden değerlendirerek Mescid-i Harâm'a yaklaşmama ifadesini, cahiliye döneminde olduğu gibi hac ve umre ibadeti yapmak amacıyla söz konusu kimselerin bölgeye girmemesi şeklinde anlamaktadır. Bu yönüyle gayr-ı Müslimlere ilişkin olumsuz bir uygulamaya imkân verecek bir yorumda bulunmamakta bu görüşünü de ayetin indiği dönemde Hz. Ali'nin anlayışı ile delillendirmektedir. Ebû Hanîfe'nin bu görüşü Ebû Mansûr Mâtürîdî tarafından geliştirilmiştir. Devam eden süreçte bu görüşünün Hanefî-Mâtürîdî düşünceyi benimseyen Cessâs ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî tarafından takip edildiği görülmektedir. Ancak Hanefî-Matürîdî geleneğe mensup bu âlimlerin görüşleri pek taraftar bulmamış dahası şaz görüş olarak nitelendirilmiştir.

İncelenen Şîî tefsirler içerisinde ise en ayrıntılı bilgi Tabersî'nin eserinde görülmektedir. Tabersî'nin eseri konuya ilişki olarak incelenen rivayet, dirayet ve ahkâm tefsirlerinde yer alan bilgileri içermektedir. Tûsî, necis kelimesinin anlam

alanı ile bilgileri aktarırken; Ayyâşî ve Kummî, müşriklerin Mescid-i Haram'a cahiliye döneminde yaptıkları gibi ibadet etmek için giremeyecekleri bilgisine yer vermektedirler. Bununla birlikte Şîî tefsir eserlerinde konunun ayrıntılı bir şekilde ele alınmadığı ve diğer tefsir eserlerinden farklı bir görüşü içermediği tespit edilmiştir.

Ebû Hanîfe'nin takipçisi olan Hanefî-Mâtürîdî düşünceye mensup âlimlerin Tevbe sûresi 28. ayete ilişkin yorumları, egemen kültürden bağımsız kendine özgü bir insan tasavvuruna sahip olduklarının en önemli göstergesidir. Özellikle Mâtürîdî, Allah'ın yarattığı tüm insanların, etnik köken, inanç ve düşünceden bağımsız olarak aynı yapıya sahip olduklarını ve bu yapıları dolayısıyla saygıdeğer oldukları kanaatindedir. Bu çerçevede insanın doğuştan sahip olduğu yapı ile yaşam boyu tercihlerinin sonucu oluşturduğu kimlik ve kişiliği birbirinden ayırmak gerekmektedir. Süreç içerisinde insanın oluşturduğu bu kimlik ve kişilik bilgi ve tecrübe sonucu değişime, gelişime açıktır. Bu gelişim ve değişim için insanlara uygun ortam ve imkân sağlamak Müslümanların görevidir.

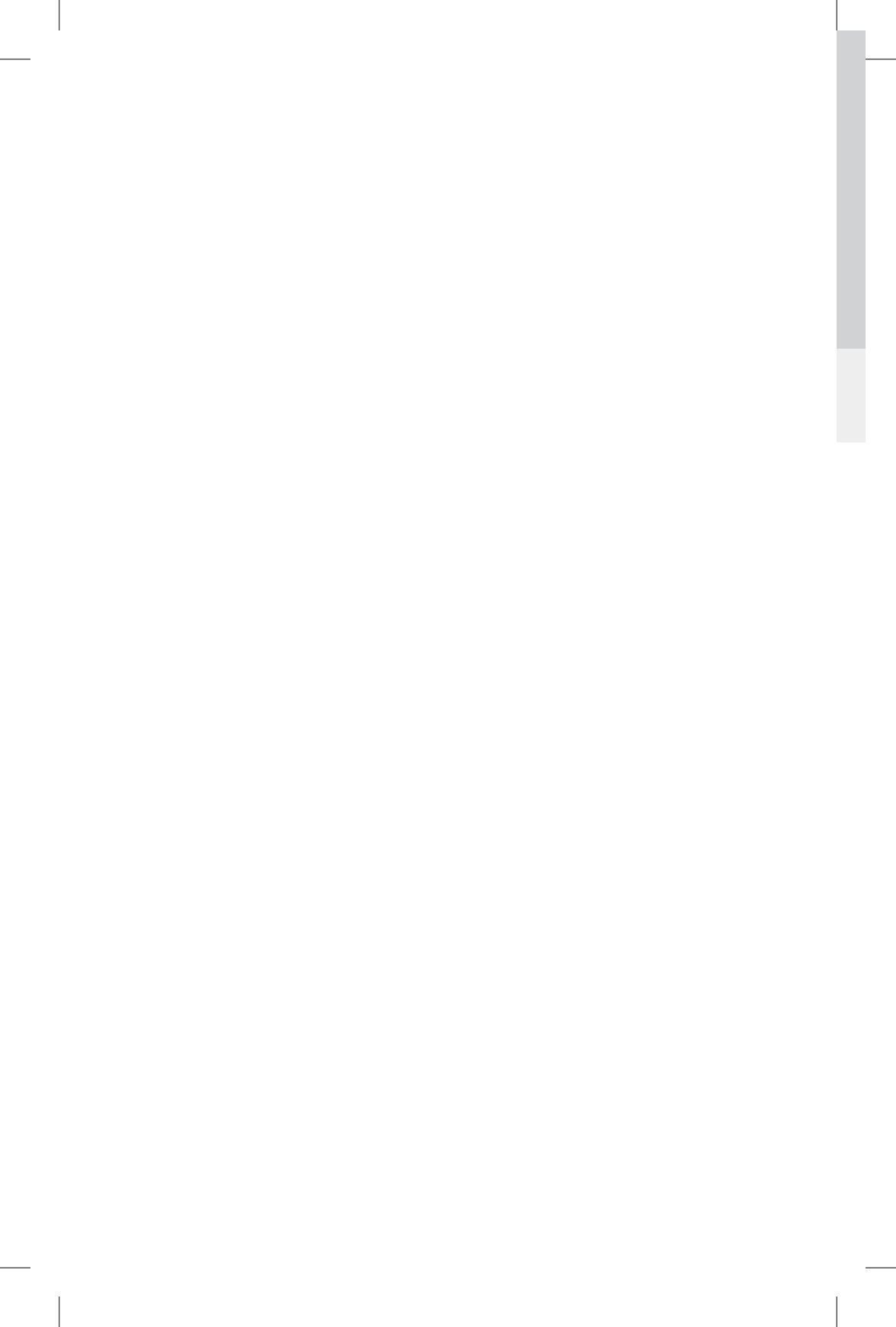
Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybani. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. 50 Cilt. Mevsuatül-Hadisîyye Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel; 3. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî* fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî. 31 Cilt. Beyrut: İhyau Türâsil Arabî, ts.
- Apaydın, Yunus. "Nehiy". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Ayyâşî, Şeyh Ebû Nasr Muhammed b. Mesud. *et-Tefsîru'l-Ayyâşî*, thk. Kısmu't-Dirasetu'l-İslamiyye. 3 Cilt. Kum: Muessetu'l-Bi'se, 1421.

- el-Awaisi, Khalid. "Mapping the Sacred: The Haram Region of Makka". *Milel ve Nihal* 14/2(2017), 24-47.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes`ûd el Ferrâ. *Meâlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Daru't-Taybe, 1411.
- Beydâvî, 'Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envaru't-tenzîl ve esraru't-te'vîl*, hzr-tdk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Daru'l-İhya ve't-Türesi'l Arabî, Beyrut trsz.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-asar*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b İsmail. *Sahihü'l-Buhari: el-Câmi'ü'l-müsnedü's - sahih*. Dimeşk- Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Türasil 'Arabi, 1992/1412.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Mu'cemü's-sıbah*, thk. Ahmed Abdulgafur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlim Lilmelayîn, 1979/1399.
- Cürcânî, Ali Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf. *Târîfât*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2003/1424.
- Çucak, Muhammed. "Gayrimüslümlerin Temiz Olup-Olmamasının Değerlendirilmesi ve Fikhî Sonuçları". *Bülent Ecevit İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1(2017), 55-72.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b Eş'as b İshak el-Ezdî es-Sicistanî. *Sünenü Ebî Davud*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Hayyan el-Endülisi, Muhammed ibn Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993/1413.
- Fayda, Mustafa. *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Kureşî. *Müsned*, thk. Hüsin Selîm Esed. ' Cilt. Dimeşk: Dâu's-Sekâ, 1996.

- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. *Kitabu Cemheretu'l-luga*. thk. Dr. Remzî Münîr el-Ba'lebekkî 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm Lilmelâyîn, 1987.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa, 1997/1417.
- İbn Fâris, Ebû'l Hüseyyn Ahmed b. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed b. Harun. 6 Cilt. b.y.:Daru'l Fikr, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mustafa Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Mektebetü Kahire: Evladiş-Şeyh Littüras, 2000/1421
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbn-i Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *Abkâmu'l-Kur'an*, thrc. Muhammed Abdulkadir Atâ, 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Baskı. 2003/1424.
- İsfahânî, Ebu'l- Kâsım Hüseyyn b. Muhammed b. el- Mufaddal er-Râgîb. *Müfredâtü fi garibi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Kilânî. Beyrut: Daru'l-Maarif, ts.
- Kaya, Süleyman. "Harem Bölgesine Girişin Yasaklanması (Tevbe 28. Ayetin Anlamı Bağlamında)". *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2 (2015), 307-332.
- Kummî, Muhammed b. Hasan. *Tefsîru'l-Kummî*. thk. Müessesetu'l-İmâm el-Mehdî. 3 Cilt. Kum: Müessesetu'l-İmâm el-Mehdî, 1435.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Hicaz". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tevlâtu'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın ve Bekir Topaloğlu. 18 Cilt İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Müessesetu't-Tarihî'l Arabî, 2002.

- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. *Sabih-i Müslim*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991/1412.
- Nesefî, Ebu'l-Berekat. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, thk-thc. Yusuf Ali Bedevi. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981/1401.
- Ummanî, Rebî b. Habîb b. Amr el-Ezdî el-Basrî. *Müsned: İbaziyye'nin Temel Hadis Kaynağı*. çev. Orhan Ateş. Ankara: Astana Yayınları, 2021.
- Sa'lebî, Ebû İshak. *el-Keşf ve'l beyân 'an tefsiri'l Kur'an*. thk. İmam Ebî Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Soyalan, H. Mehmet. *İnançla İlgili Temel Kavramlar*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997.
- Şâfiî, Muhammed İdris. *Ahkâmu'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kahire Mektebetü'l-Cânib, 3. Baskı. 1994/2014.
- Şâfiî, Muhammed İdris. *el-Üm*. thk. Rıfat Fevzi Abdülmuttalib. 11 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Andulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001/1422.
- Tabersî*, Eminü'l-İslâm el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'ü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l Murtaza, 2006.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-. *Keşşâfu istulâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dehruç- Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996.
- Tüsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ahmed Hamid Kasîr el-Amili. 10 Cilt. b.y.: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, trsz.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcûd vd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abyekân, 1998/1418.



KUR'AN'DA KISAS ÖLÜM DEĞİL, HAYATİ BİR İLKE



Tuncer Namlı

İslam Hukuku Uzmanı ve Anadolu İlahiyat Akademisi Müdürü

Kur'an-ı Kerim'de kısasla doğrudan ilgili bildiğimiz 5 ayet var. Bu ayetleri metne bağlı bir okumayla yeniden genel bir değerlendirmeye almamız gerekiyor. Günümüzde “kisas” kelimesi, genellikle “misilleme ve katilin öldürülmesi” şeklinde anlaşılmıştır. Ancak ayetleri tek tek ele alıp ilgili kavramların dilsel kökenlerine ulaştığımızda ve rivayetleri ayetler ışığında değerlendirdiğimizde işin aslının öyle olmadığı görebilmekteyiz: Örneğin tartışmaların odağında yer alan ayetlerin ilki Mekke'de inen İsrâ suresi 33. ayettir: “*Allah'ın haram kıldığı canı haksız yere öldürmeyin. Kim haksız yere öldürülürse onun velisine hakkını alma yetkisi verdik. Fakat velisi de cinayet konusunda aşırı gitmesin. Çünkü (o konuda) kendisine yardım edilmiştir.*” Bu ayette öldürmenin yasaklandığı, ancak kısasın doğrudan dile getirilmediği, ölünün velisine yetki verilerek desteklendiği, onun da ‘öldürme’ (cinayet) konusunda aşırı gitmemesi gerektiği açıkça ifade edilmiştir. İsrâ 33. ayette geçen “Maktulün velisine yetki verdik.” ifadesini Zemahşerî, Matüridî ve Suyutî, ‘*kisas talep etme hakkı*’ olarak değerlendirirken, Ebussuud, ‘*kisas*

veya diyet talep etme' şeklinde yorumlamıştır.¹ Burada 'kisas hakkı' şeklinde yorumlanan 'yetki' kelimesinin, maktul yakınlarının katili öldürme hakkına dönüştüğü ve bunun da kısas kelimesinin misilleme ve dolayısıyla öldürme anlamına indirgenmesiyle bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır.

Fakat Diyanet Vakfı mealini hazırlayan heyetin, ayetteki 'öldürme/katil' kelimesini parantez kullanmaksızın 'kisas' diye çevirdiği görülmektedir.² Oysa ayet Mekkîdir ve o dönem için kısas ayeti henüz inmemiştir. Dolayısıyla bu yorumsal bir çeviridir. Çünkü 'Kisas' kelimesinden ilk defa söz eden ayet, Medine döneminin ilk iki yılında inen Bakara suresinin 178 ve 179. ayetleridir: *"Ey inananlar! Öldürülenler hakkında hüre hür, köleye köle, kadına kadın cezası olmak üzere denk ve adil bir ceza (kisas) size farz kılındı. Kardeşi (katil) tarafından kendisine bir şey bağışlanan kimse (maktul yakını) örf'e uygun olarak kabul etsin, kendisine ödenecek de güzelce ödensin. Bu, Rabbiniz tarafından size lutfedilmiş bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra kim düşmanlığa devam ederse ona acı bir azap vardır. Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki sorumlu davranıp azaptan korunursunuz."*³ Tefsircilerin verdiği bilgilere göre bu ayet, cahiliye dönemi kabile

1 Maturidi, Ebu Mansur (H. 333), *Tevilat'ü-Ehli's-Sünnet*, Beyrut 2004, c. III/153, 154; Zemahşeri, Carullah (H. 528), *el-Keşşaf an Hakaik'i-Ğavamidi't-Tenzil ve Uyun'ül-ekavili fi Vücuhi't-Tevil*, Beyrut, II/664; Suyutî, Celaledin (H. 911), *ed-Dürri'l-Mensur*; Ebusuud al-Imadi Muhammed b. Muhammed b. Mustafa (H. 982), *İrşadu akli's-selim ila Mezaya'l-Kitab'il-Kerim*, el-Mektebetü'ş-Şamile.

2 "Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın muhterem kıldığı cana kıymayın. Bir kimse zulmen öldürülürse onun velisine (hakkını alması için) yetki verdik. Ancak veli de kısasta ileri gitmesin. Zaten (kendisine bu yetki verilmekle) o alacağını almıştır." TDV Heyet çalışması (Karaman Hayrettin, Özek Ali, Dönmez İbrahim Kâfi, Çağırıcı Mustafa, Gümüş Sadrettin, Turgut Ali), Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Ank 2007.

3 Tuncer Namlı, *Kur'an Aydınlığı, Kronolojik Kur'an Meali*, Bakara 178, 179.

savaşlarında öldürülenler konusunda kabilelerin ilkesiz ceza taleplerini reddetmek amacıyla gelmiştir. Suça denk, herkese eşit bir ceza uygulanması yönünde adil bir ceza öngörmektedir. Üstün kabilelerin kendi kabilelerine ait kadın ve köleleri, zayıf kabilelere ait erkek ve hür insanlara denk kabul etmelerinden söz edilmektedir.⁴

Ayetlerin nüzul sebepleriyle ilgili rivayetlere bakıldığında kitap ehli ve müşrik Arapların, yaygın olan kabile asabiyeti nedeniyle kan davası ısrarından kolay vazgeçemedikleri anlaşılmaktadır. Bu nedenle katilin mutlaka öldürülmesi konusunda ısrarcı davranmaları fakat güçlüler suç işlediğinde buna yanaşmamaları söz konusuydu. Bu toplumsal tutumu gösteren örneklerden biri, şu rivayettir: *“Maide 42. ayet, Nadır ve Kureyza oğulları arasındaki ihtilaf üzerine inmiştir. Nadır oğulları, Kureyza oğullarına göre daha şerefli kabul ediliyordu. Kureyza’dan bir adam, Nadır’dan bir adamı öldürecek olsa öldürülüyor, Nadır’dan bir adam Kureyza’dan bir adamı öldürünce yüz vesk⁵ hurma diyeti ödeniyordu. Peygamberimizin risaleti gerçekleştiği zaman, Nadır’lı biri, Kureyza’dan bir adamı öldürdü. Kureyzalılar; ‘Katili bize teslim edin, öldürelim.’ deyince onlar; ‘Aramızda Peygamber var.’ deyip Hz. Muhammed’e (as) başvurular ve şu ayet bu olay üzerine nazil oldu: ‘Eğer aralarında hükmedersen adaletle hükmet.’⁶ yani adaletten kasıt cana kar-*

4 Taberî, İbn Cerir (H. 310), *Camî’l-Beyan an Te’vil’i-Âyi’l-Kur’an*, Beyrut, 1995, II/139-140; Maturidi, Ebu Mansur (H. 333), *Tevilat’ü-Ehli’s-Sünnet*, Beyrut 2004, I/124; İbni Kesir, Ebul Fida İsmail el Kureşî ed-Dimeşkî (H. 774), *Tefsiru’l-Kuân’ül-Azim*, Beyrut, 1969, I/209.

5 Bir vesk, 60 sağ, bir sağ ise 2.917 kg tahıl alan ölçü aletidir (Bk. Sarı, age, ilgili kelimeler).

6 Maide 42.

şılık can demektir..” Bu hadisin ikinci varyantına göre “*Kureyçalı biri, Nadir oğullarından birini öldürmüştü. Nadirîliler tam diyet istiyor, Kureyçalılar ise yarım diyet ödemeyi teklif ediyorlardı. Peygamberimizin hüküm vermesini istediler. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu ve Peygamberimiz aralarında hakkı tahakkuk ettirerek tam diyete hükmetti.*”⁸

Fakat TDV’nin yayınladığı meali hazırlayan heyet ve aynı dönemde yayınlanan meallerin neredeyse tamamı bu ayetlerde ‘kıyas’ kelimesine ‘öldürme’ anlamı vermiş ve ayetin ikinci cümlesine ‘*öldürülür*’ ifadesini parantezle ekleme yoluna gitmişlerdir. Devamında gelen cümleye (öldürülenin velisi) parantezinin eklenmesi de İsrâ suresi 33. ayetten ödünç alınmış gibi görünmektedir.⁹ Ayetin lafızlarına aykırı birçok yorum ve ekleme aynı anda yapılmaktadır. Oysa kıyas kelimesi öldürme anlamıyla sınırlanıp hüre karşı hür, kadına karşı kadın, köleye karşı köle öldürülecek olursa erkeğin kadını, hürün köleyi öldürmesi durumunda bu ayetin uygulanma imkânı kalmamaktadır. Ayette kıyas kelimesinin öldürme anlamında değerlendirilmesi durumunda suçludan başkasının öldürülmesi gibi bir adaletsizliğe yol açacağı gerekçesiyle çoğu tefsirci ayetin nesh

7 Nesai, Kasame, 4736.

8 Nesai, Kasame, 4737.

9 “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kıyas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gerekten diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır. Ey akıl sahipleri! Kıyasta sizin için hayat vardır. Umulur ki sakınırsınız.*” (TDV Heyet Meali, Bakara Suresi, ayet 178-179; Süleyman Ateş de kıyas kelimesini, parantez içinde ve yaklaşık ifadelerle ölüm kelimesiyle açıklamaktadır. *Kur’ânî Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara).

edildiği kanaatine varmıştır.¹⁰ Fakat insanlar anlamını çözemedikleri ayetler arasında önce çelişki oluşturuyorlar, sonra nesh ile çözdüklerini sanıyorlar, ki bu tutum bütünüyle tutarsızdır ve bitmeyen tartışmalara neden olmuştur.¹¹

Bu ayette “kıyas” kavramını açıklayan şu cümle gayet açıktır: “*Kardeşi (katil) tarafından kendisine bir şey bağışlanan kimse (maktul yakını) örfe uygun olarak kabul etsin, kendisine ödenecek de güzelce ödensin.*” Erken dönemin tefsirci ve fakihlerine göre bu cümlede kardeşten kasıt kâtil, bağışlamadan kasıt diyetin ödenmesi, alacak olan da maktul yakınıdır.¹² Kurtubî, bu konuda iki farklı yorumdan söz eder ki birincisine göre ‘*ufiye*’ fiili ‘*suçun bağışlanması*’ anlamındadır, ‘*kardeş*’ten kasıt ‘*maktul yakını*’dır, ‘*şey*’ün ifadesi de ‘*suçun bir kısmı*’ anlamındadır. *Ebu Hanif’e*’ye atfedilen ikinci görüşte ise “*ufiye*” fiili ‘*vermek anlamında bağışlamak*’tır, “*kardeş*”ten kasıt ‘*katil*’dir, ‘*şey*’ün ifadesi de ‘*verilecek diyet*’tir. Kurtubi bu görüşünü İmam Malik’e dayandırmaktadır.¹³ Üç farklı görüşe dikkat çeken Saalibî’nin İmam Malik’e atfettiği görüşe göre ayette asıl kastedilen ‘maktulün velisi’, kardeşten kasıt ‘katil’, ‘şey’ün’den kasıt diyettir. Af

10 Mukatil b. Süleyman (H. 150), *Tefsiru’l-Mukatil*, el-Mektebetü’ş-Şamile, Bakara 178, ayetin tefsiri; Maturidî, *Te’vilât*, I/124, 125; Semerkandî, *ebu’l-Leys* (H. 373), *Bahru’l-Ulum*, el-Mektebetü’ş-Şamile ilgili ayetin tefsiri. Zemahşerî, *Keşşaf*, I/220; İbni Kesir, *Tefsir*, I/209; Süyutî, *age*, ayetin tefsiri; Beydavi, Nasıruddin *ebu Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazi* H. 685; *Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Tevil*, Mecmuatün min et-Tefasir, Beyrut, I/250.

11 Özdeş, Talip, *Kur’an ve Nesh Problemi*, Ank. 2005, 25-86; Namli, “Kıyasın Anlamını Yeniden Düşünmek”, *Avr. İsl. Üniv. İslam Araştırmaları Dergisi*, Yıl 3, sayı 1, Mayıs 2010, 111-158.

12 Maverdî, *en-Nüket ve’l-Uyun*; İzz bin Abdisselam, *et-Tefsir*; Kurtubî, *ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el Ensari* (H. 671) *el-Camiu li ahkami’l-Kur’an*, Beyrut, ½ / 168, 169; Sealibî, *Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. B. Mahluf* (H. 875), *Cevahiru’l-Hısan fi Tefsiri’l-Kur’an*, Bakara 178. ayetin tefsiri.

13 Kurtubî, *el-Cami*, c. ½, s. 168, 169.

kelimesinden kasıt, ‘kolaylaştırma’ (ceza indirimi), kardeşlik-ten kasıt da ‘İslam kardeşliği’dir. Benzeri bir taksim, biraz farklı ifadelerle ve daha ayrıntılı olarak Kurtubî’nin Malik’le ilgili değerlendirmelerinde de yer almaktadır. Ayetin iniş sebebiyle ilişki kuranların görüşüne göre ayet, savaştan ve birbirini öldüren iki kavimle ilgilidir. Hz. Peygamber onları barıştırmakla ve birbirlerine diyet ödemeleri yönünde ‘*kıyas uygulamak*’la emrolundu ki bu ödeme; hüre hür, kadına kadın ve köleye köle olmak üzere ‘*diyetin eşit şekilde ödenmesi*’ şeklindeydi.¹⁴ Aslında bu görüş, Taberî’nin, ‘kıyas’ı diyetlerin eşit ödenmesiyle ilgili olarak naklettiği rivayetle neredeyse aynıdır. İmam Malikin görüşü de dâhil, birçok görüş, Ebu Hanife’nin görüşüne yakın durmaktadır. Yakın dönem tefsircilerinden Mevdudî’nin yorumu da bu yöndedir.¹⁵ Aslında bu anlayış, gramatik açıdan da isabetli olduğu gibi 12/Yusuf 88. ayette “af” kelimesinin ödeme anlamında kullanımıyla da paralellik arz etmektedir.

Fakat Hamdi Yazır¹⁶ gibi geç dönem Hanefi tefsirciler ve onlara bağlı kalan meal yazarlarının eserlerinde İbn Abbas, Ebu Hanife, İmam Malik ve onları takip eden çoğu tefsirci ve fakihin görüşlerinden herhangi bir görüşe yer vermedikleri görülmektedir. Bırakın farklı görüşe yer vermeyi, konunun ihtilafı olduğundan bile söz etmemişlerdir. Eş’arî/Şafii ekolün ya da

14 Saalibî, *Cevahiru'l-Hisan*, Bakara 178. ayetin tefsiri; Saalibî’nin yaptığı bu üçlü tasnifi Maverdî’nin de yaptığını görüyoruz. Mücahid’in İbni Abbas’ ile aynı görüşte olduğunu eklerken, üçüncü görüşü Süddî’ye nispet etmektedir (Maverdî, *en-Nüket*, ilgili ayetin tefsiri). Buhari bunu İbni Abbas’tan nakletmektedir. ‘*Af, kasdî suçlarda diyeti kabul etmektir. Ayetin devamında yer alan hafifletme ve rahmet, sizden öncekilere yazılana göre bir hafifletmedir. Bundan sonra kim aşırı giderse ifadesi de diyetten sonra kim öldürmeye kalkışsıra demektir.*’ (Buhari, *Kitabu’t-Tefsir*, Bab 23, no 4498).

15 Mevdudî, Ebul Alâ, *Teşhimü'l-Kuran*, İst. 1991, c. I/141.

16 Örneğin Muhammed. Hamdi Yazır, Bu ifadedeki kardeşin, İsra 33 ayeti gereği, öldürülenin velisi olduğunu açıkça zikretmektedir (*Hak Dini Kur’an Dili*, I/477).

neo-selefilğin etkisiyle midir bilinmez ama kısas kelimesi öldürmeyle eşitlenip maktul yakınına diyet ödeme anlamındaki açıklama cümlesi İsrâ 33. ayetteki ‘*veli yetkisi*’ne bağlanarak katilin affına dönüştürülmüştür. Elmalı takip eden Türkçe meal-lerin çoğunda bu görüş temel alınarak “*suçun bir kısmı ölenin velisi tarafından bağışlanırsa*” şeklinde çevrilmiştir.¹⁷ Söz konusu meal yazarları ilgili cümledeki “*kendisine bir şey*” sözcüklerini yok sayarak ayetin anlamını bu yoruma zorlamışlar, bir kişiyi bağışlamak ile birine bir şey bağışlamak ifadeleri arasındaki anlam farkını da yok saymış ve ayet üzerinde takdir yetkisi kullanmışlardır.

Oysa Ebu Hanife ve İmam Malik çizgisindeki tefsir ve tercüme anlayışı, Bakara 178, 179 ve Maide 45. ayetlerini öldürme olarak değil, ödeme ve diyet olarak değerlendirmiştir. Bu anlayışta olanlara göre “*Kendisine ödenecek de güzelce ödensin*” cümlesi, “*Hüre hür, köleye köle, kadına kadın.*” cümlesini açıklamak üzere gelmektedir. Her kim olursa olsun eşit ceza verilsin, ayrımcılık yapılmamasın kanaatindedirler. Bazı Şafii ve selefi fıkıhçıların sandığı gibi bu ayeti, hüre hür, köleye köle, kadına kadın öldürün şeklinde anlamamışlardır. Erkek kadını öldürürse kısas edilmez, kadın erkeği öldürürse kısas edilir, hür köleyi öldürürse kısas edilmez, köle hürü öldürürse kısas edilir, Müslüman gayrimüslimi öldürürse kısas edilmez, gayrimüslim Müslümanı öldürürse kısas edilir görüşünü benimsememişlerdir. Tam aksine Ebu Hanife canın kadını erkeği, hürü kölesi, müslimi gayri müslimi olmaz, hepsine eşit ceza

17 Yazır, ayetteki “el-katlâ” kelimesi, kasten ve zulme uğrayarak öldürülenlerin hür, köle, erkek dişi, Müslüman hepsini kapsamaktadır” diyerek, kısası ölüm cezası olarak değerlendirmekte ve İsrâ 33. ayetin nazmını adeta bu ayete taşımaktadır (Yazır, *Hak Dini*, 1/474; TDV *Heyet Meali*, Bakara Suresi, ayet 178-179; Ateş, *Kur’ânî Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara.).

verilmesi gerekir diye görüş beyan etmiştir. Ancak bu konuda da “kıyas” kelimesinin öldürmeyle karıştırıldığı kullanılan ifadelerden anlaşılmaktadır.¹⁸ Bu ayetin yorumunda sergilenen farklı tutumlar kıyasla ilgili diğer ayetlerin tercüme ve değerlendirilmesine de yansımıştır.

Bakara suresi 178. ayette “*Kime kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa*” cümlesini katilin affedilmesine dönüştürenlerin yaklaşımı, Maide 45. ayetinde geçen “*Fe men tesaddaka bihi fe hüve keffaretün lehu.*” lafzının yorumunda da kendisini göstermiş, ‘*kıyas hakkının bağışlanması*’ şeklinde çevrilmesine yol açmıştır. Arapçadan Türkçemize ödeme ve harcama anlamında geçmiş olan ‘tasadduk’ kelimesi ‘af ve sadaka’ şeklinde yorumlanmıştır. Örneğin M. Hamdi Yazır, DİB ve TDV heyet meallerinde söz konusu ifade; “*Kim bu hakkını bağışlar ve sadakasına sayarsa*” şeklinde çevrilmiştir.¹⁹ Çoğu meal yazarının halen buna yakın anlamlar vermeye devam ettiği görülmektedir. Ancak erken dönem tefsircilerinin bu konuda da tek bir görüşte olmadıkları, farklı yorumlar yaptıkları bilinmektedir.²⁰ Örneğin TDV Heyet Meali Maide suresi 45. ayetin mealinde “kıyas” kelimesini, öldürme olarak değil de “*bedel, ceza ve misilleme*” olarak çevirmektedir.²¹ Oysa ‘*bedel, ceza ve misilleme*’

18 Kurtubi, *el-Cami*, ½/165; Saalibi, *Cevahiru'l-Hisan*, ilgili ayetin tefsiri; İbni Atiyye, Ebu Muhammed Abdul Hak b. Galip b. Abdurrahman b. Temmam b. Atiyye el Endülüsi el Muhasibi, H. 542; *el-Muharriru'l-Veciz*; Mektebetü-Şamile, ilgili ayetin tefsiri.

19 Yazır, *Hak Dini*, III/180, 188.

20 Örneğin Zemahşeri, Maverdi ve Saalibi'nin verdiği bilgilere göre, bazıları bunun yaralanan için bir keffaret olduğunu, bazı âlimlerse yaralayan için keffaret olduğunu dile getirmektedirler. Zemahşeri, *Keşşaf*, I/638, ayetin tefsiri; Maverdi, *en-Nüket*, Maide 45. ayetin tefsiri; Saalibi, *Cevahiru'l-Hisan*, ilgili ayetin tefsiri.

21 “*Tevrat'ta onlara şöyle yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, diş dış (karşılık ve cezadır). Yaralar da kıyastır (Her yaralama misli ile*

kelimeleri *arasında* anlam farkının olduğu açıktır. Bu belirsizlik nedeniyle ayetin son cümlesinde geçen ve “ödeme” (diyet) anlamına gelen “tasadduk” kelimesi de ilgili mütercimler tarafından caninin günahı yok sayılarak maktul yakının günahlarına keffaret sayılmıştır.²² Zemahşerî, Maverdî ve Saalibî gibi tefsircilere göre, bazıları bunun yaralanan için bir keffaret olduğunu, bazı âlimlerse yaralayan için keffaret olduğunu dile getirmektedirler.²³ Eğer ödeme kelimesiyle çevrilseydi diyet olarak anlaşılabilirdi. Ayetin lafızlarına uygun özgün çevirisi de şöyle olurdu: “*Biz, Tevrat’ta onlara şöyle yazmıştık: ‘Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş olmak üzere yaralamalar için kısas (suça denk, herkese eşit uygulanacak bir ceza) verilir.’ Kim bunu öderse kendisi için keffaret olur. Kim Allah’ın indirdikleriyle hükmetmezse onlar zalimlerin ta kendileridir.*”²⁴

Görüldüğü gibi, kısas ayetlerinde ölüm veya diyet cezası gibi somut bir ifade yer almamaktadır. Fakat ayetlerin kendi içerisinde tercihe ışık tutacak ve konuya açıklık getirecek ilave cümleler de yer almaktadır. Örneğin Bakara 178. ayet, “*Bu Rabbiniz tarafından size lütfedilmiş bir hafifletme ve rahmettir*” dediğine göre suçluyu ceza vererek öldürdükten sonra cezasının hafifletilmesi ne anlam ifade eder? Katile cezasını diyetle ödetme olabilir. Ayet şöyle sona eriyor “*bundan sonra kim düşmanlığa devam ederse*” yani diyeti aldıktan sonra adam kan

cezalandırılır). Kim bunu bağışlarsa kendisi için o keffaret olur. Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerdir.” (TDV. Heyet Meali, Maide 45).

- 22 Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. III/180, 188; TDV Heyet Meali, Bakara Suresi, ayet 178-179; Ateş, *Kur’an’ı Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara.
- 23 Zemahşerî, *Keşşaf*, I/638, ayetin tefsiri; Maverdî, *en-Nüket*, Maide 45. ayetin tefsiri; Saalibî, *Cevahiru’l-Hısan fi Tefsiri’l-Kur’an*, ilgili ayetin tefsiri.
- 24 Tuncer Namlı, *Kur’an Aydınlığı, Kronolojik Kur’an Meali*, Maide 45.

davası almaya kalkarsa “ona acı bir azap vardır.” Yani o da haksız yere adam öldürmüş ve cezayı hak etmiş olur. 179. ayette “Ey akıl sahipleri, kısısta sizin için hayat vardır. Umulur ki sorumluluğundan azaptan korunursunuz” deniyor ki adam öldükten sonra kısısta sizin için hayat var denmesi anlamsız kalır?

Hadislere genel olarak bakıldığında da hadislerin çoğu yaptığımız yorumları destekler niteliktedir. Hadis külliyatlarında “kısas”a öldürme anlamı veren sadece dört hadis vardır ve sonradan ortaya çıkmış görünmektedir. Çünkü bu dört hadis dışında kaynaklarda yer alan onlarca hadisin hiçbiri öldürmekten bahsetmemektedir. Daha çok aftan ve diyetten bahsedilmektedir. Enes b. Malik’in şöyle dediği rivayet edilmektedir: “Ben Rasûlullah’a kısasla ilgili bir dava getirildiğinde afemretmediğini hiç görmedim.”²⁵ Yine Enes’ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber’e, bir maktulün velisi yakaladığı katili getirdi. Peygamberimiz maktülün yakınına (velisine) affetmesini söyledi; adam affetmeye yanaşmadı. Diyet almasını söyledi; adam bunu da kabul etmedi. Bunun üzerine Peygamberimiz; “Git ve onu öldür; çünkü sen de onun gibisin!” buyurdu. Adam bunu duyunca katili salıverdi.”²⁶

Sonuç:

Yapılan karşılaştırmalı analizlerden anlaşıldığı kadarıyla Bakara 194. ayette kullanılan kısas kelimesinin misilleme veya karşılıklılık anlamı diğer ayetlere de taşınarak ve kelimenin diğer anlamları yok sayılarak, kavramsal daralmaya uğratılmış ve ayetlerin mealleri kendi içinde çelişkili hale getirilmiştir. Ayetlerin ve hadislerin kısas kavramını suçla denk ve herkese eşit

25 Ebu Davud, Diyat, 3, no 4497; İbni Mace, Diyat, 35, no 2692.

26 İbni Mace, Diyat, 34, no 2691.

uygulanacak cezai bir ilke olarak lanse ettiği gayet açık ve son derece tutarlıdır. Arap dili uzmanı ünlü lügatçiler kısas kelimesinin anlam skalasında öldürme manasının bulunmadığını, iki fiilin eş anlamlı sayılmasının dil kurallarına aykırı (şâz) olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Zira kısas kelimesi bedel, karşılık, ödeşme, denklik ve adalet anlamlarına gelmektedir.²⁷

Kısas kelimesinin zamanla cahiliye dönemi kan davalarını ifade eden “gaved” kelimesiyle eş anlamlı kabul edilmesi de bu kavram kargaşasının bir ürünü gibi görünmektedir.²⁸ Ayrıntılı lügatlere göre ne kısas kelimesinin ne de fıkıhçıların kısas kelimesiyle dönüşümlü kullandığı “gaved” kelimesinin öldürme anlamı yoktur. Hayvanı suya götürmek anlamına gelen “gaved” kelimesini cahiliye Araplarının maktül yakınının katili öldüreceği yere götürmesi anlamında mecaz yoluyla kullandıkları anlaşılmaktadır. Oysa kısas kelimesinin Misilleme, karşılıklı denklik ve eşitlik²⁹ gibi birçok anlamlılık içerdiği açıktır. Dolayısıyla bu kelime suçun niteliğine paralel olarak katilin öldürülmesinden affedilmesine kadar birçok ceza seçeneğini içermektedir.³⁰

Lügatlerde olduğu gibi Kur’an-ı Kerim’de de kısasın öldürme anlamında olduğunu doğrudan söyleyen bir ayet olmadığı gibi, ne taşla öldürme (recim) cezası vardır ne de burun kesenin burnunu, kulak kesenin kulağını kesin diye bir ayet vardır. Kısasla ilgili ayetler, açıkça ödemedi ve dolayısıyla diyetten bahsetmektedir.³¹ Bakara surenin 194. ayetinde olduğu

27 İbn Manzur, *Lisanü’l-Arab*; Zebidî, *Tâcu’l-Arus*.

28 Serahsî, Şemseddin, *Kitabü’l-Mebcut*, Beyrut, XXVI/122-125.

29 Ebu Zehra, Muhammed, *Fıkıh Usulü*, çev. Şener, Abdulkadir, Ank. 2009 s. 93.

30 4/Nisa 92, 93; 5/Maide 27-34, 45.

31 Maide 45.

gibi kısasın sözlük anlamı karşılıklılık ve denklik anlamındadır ve misillemeyi de içerecek bir kapsama sahiptir. Ancak hem Arap dili uzmanlarının hem İbn Abbas ve Mücahid,³² Ebu Hanife ve Malik gibi erken dönem alimlerinin, ayetlerdeki dilsel ifadelerden hareketle kısası diyet anlamında değerlendirmiş olmalarına bakılırsa kelimenin misilleme anlamından hareketle öldürme anlamı vermek ve bunu Kur'an'ın ceza hukukunu doğrudan ilgilendiren böylesine anlamlı ve önemli bir kavramına yüklemek isabetli tercih olamaz.

Kıyas kelimesine sırf makas gibi kesici bir aletle aynı kökten türediği için ayetlerin içeriğine bakılmaksızın öldürme anlamı vermek tam bir dilsel ve hukuki garabettir. Böyle bir tutarsızlığın sebebi ancak cahiliye kan davasından hareketle sonradan üretilen yanlış rivayetler, ayetlere yanlış anlamlar yüklenmesi ve ayetlere uygun rivayetlerin karartılması olabilir. Şam ulemasından Evzaî'nin şu mesnetsiz rivayeti bunun en önemli göstergesidir: “*Sahabeden önemli bir grubun rivayetine göre Hz. Peygamber, cahiliyenin kısasını hiçbir değişiklik yapmadan aynen uygulamıştır.*”³³ Bu rivayet Buharî'nin Şamlıların kitaplarına itimad etmesinin Camiu's-Sahih'te bir çok israiliyatın yer almasına neden olduğunu söyleyen ulemayı haklı çıkaran bir durum olarak değerlendirilebilir.³⁴

Kitap ve Sünnetten bahsedenler şunu çok iyi bilmek zorundadırlar: Kitabı esas almak, tek tek ayetleri esas almaktan ibaret değildir. Ayetleri paramparça okumak hiç değildir. Onun toplamını, toplamından hasıl olan ilkeleri ve maksatları esas

32 Buharî, Tefsir 2/19.

33 Evzaî, *Sünen*, Konya, trhsz. 214; Nesaî, Kasame, VIII/5.

34 Hatip el-Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, XIII. 102'den naklen M. Fuad Sezgin, *Buharî'nin Kaynakları*, s. 95.

almaktır. Sünnet de tek tek hadisler demek değildir. Hadisleri de ayetler gibi mukayeseli okumak, Kur'an'a uygun olanları tercih etmek, toplamında ortaya konan ilkelere ve yöntemlere ulaşmaktır. Ayetler ve hadisler bu yöntemle okunsaydı Evzai'nin Süneni'ndeki rivayette açıkça görüldüğü gibi, tarih içerisinde cahiliye kültürünün kan davası bize kısas diye kabul ettirilemezdi. Bütün bu veriler yeterince dikkate alınsaydı kısasın anlamını tespit konusunda tefsir ve meal erbabına yol gösterici olabilirdi. O sayede ayetler anlamsızlaşmaz, onca çelişki yaşanmaz, bunca sorular cevapsız kalmaz ve denklik, eşitlik anlamına gelen kısas gibi önemli bir ilkesel kavram kaybedilmezdi

Fıkıh kitaplarına bakarsak kısas deyince devlet eliyle kan davası uygulattırma söz konusu. Hâkim takdir eder, maktul yakını infaz eder, denmektedir. Hukukta böyle bir ceza olamaz, hele naslara bakılırsa İslam hukukunda hiç olamaz. Kur'an eğer bir hak ve hukuktan bahsediyorsa, hem de insan canının söz konusu olduğu yerde bir cezadan bahsediyorsa burada misillemeden ya da kan davasından söz etmesi mümkün değildir. Hele bir de tefsirci ve fıkıhçılarımızın sandığı gibi suçun hangi şartlarda işlendiğine dair hiçbir ayrıntıdan bahsetmeyen ayetlerin genel ve ilkesel bir bağlamda öldürme gibi geri dönüşü olmayan bir ceza hükmü önerdiğini düşünmek, zoraki yorumlarla akla ziyan bir çıkarım biçimidir. Mahkemenin vereceği böyle garip bir ölüm cezasını maktul yakınlarına infaz ettirmekse hukuk nosyonuyla yan yana gelebilecek bir yaklaşım olamaz.

Bu örnek çalışma göstermiştir ki Kur'an'ın her konu ve kavramını yeni baştan okuyup ele almaya ihtiyacımız vardır. Ancak bizim burada savunduğumuz düşüncelerden hareketle Kur'an'dan ölüm cezasını çıkarma gibi zoraki bir yorum yaptığımız düşünülmemelidir. Eğer ölüm cezasıyla ilgili bir ayet

aranıyorsa Kur'an'da bu konuda yeterince ayet vardır. Kastımız kısasın doğru anlaşılmasıdır. Bu da hem Kur'an'da hem de Kur'an'la uyum arz eden hadislerde onun salt bir ölüm cezası anlamında kullanılmadığı, aksine cinayetlere verilecek cezaların suça denk ve herkese eşit uygulanmasını ifade eden bir ilke olarak öngörüldüğüdür.

DİN DİLİNİN TÜRKÇELEŞTİRİLMESİ MESELESİ



İbrahim Maraş

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

“Tengri atı birle başlayurmen, üküş rahmetlig, rahmeti lazım.”

*“Tengri, yok tapungu yok meğer Ol, Tengri tirig, peyveste öre-
lig kılğan. Tutmaz anı ımızganmak takı uyku. Anga ne kim kök-
ler içinde turur takı ne kim yer içinde turur. Ol kim şefaaf kılur
aning katında meğer desturi birle. Bilür anı kim ileylerinde tu-
rur takı anı kim artlarında turur. Takı kapsamaslar nerseni il-
mindin, meğer ol nerseni kim tiledi. Yetti aning kürsisi köklerle
takı yerge takı agruk bolmas anga ol ikisining saklamakı. Takı
ol yüksek uluğ turur.” (Bakara, 255), Muhtemel 10.-11. Asır
Kur’an Tercümesi, Karahanlı-Kıpçak lehçesi, Özbekistan Nüs-
hası, Haz. Emek Üşenmez, İstanbul 2014).*

*Fatiha Sûresi: “1. Ögmek, Tanrı’nundur, âlemler issi, ya bis-
leyicisi. 2. Gey rahmat kılıcı, rahmat kılıcı. 3. Yanut günü issi
ya’ni kıyamet güninde hükm eylemeğe mani olan. 4. Sana tapa-
rız; daki senden arka virmek isterüz. 5. Yol göster bize, toğru
yol. 6-7. Yolu anlarun kim eylük eyledün anlarun üzerine; ka-
kınılmışlar degüller ya’ni cubûd degüller; daki azmışlar degül-
ler, ya’ni nasrânî degüller.”*

*(15. Yüzyıl Kur’an Tercümesi, Terc. Muhammed b. Hamza,
Haz. Ahmet Topaloğlu, İstanbul 1976).*

Din dilinin Türkçeleştirilmesi konusu; Türkçe ibadet (namaz, ezan, dua, Cuma hutbesinin Türkçeleştirilmesi vb.), Kur'an'ın icazı, yani yaratılmış veya yaratılmamış oluşu ve Kur'an'ın Türkçeleştirilmesi gibi hususları içermektedir. Biz bu makalede; ilmî, felsefî, kelâmî ve fikhî yönden bütün bu meseleleri kısaca temellendirmeye çalışacağız. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, bizim din dilinin Türkçeleştirilmesinin temellendirilmesinde temel hareket noktamız aklî ve felsefî noktalar olduğundan, başlıklandırmayı buna göre yapmaya çalışacağız. Tabii ki, Kur'an'ı, Kelâm ilmini ve Fıkıh ilmini ilgilendiren hususlarda ilgili yerlere atıfta bulunulacaktır. Böyle bir yöntemi tercih edişimizin sebebi, din dilinin Türkçeleştirilmesi gibi bir konunun, esasında, aklî/felsefî ve dinî yönden apaçık ve doğal bir kabulü olması gerekirken bu konuda günümüzde oluşturulmaya çalışılan akıl karışıklığıdır.

1. Din'in/İslam'ın Evrenselliği ve Aklî/Örfî Temellendirme

İslam, sadece Peygamberimiz (s.a.v.)'e indirilmiş bir din değil, insanların yaratılışıyla başlayan ve kıyamete kadar da devam edecek olan insanın fitrî yöneliminin adıdır. Bütün peygamberler bu fitrat dininin tebliği için gelmişlerdir. Esasında insan, yaratılışından sahip olduğu soyut ilâhî bir cevher olan akıl gücü sayesinde, kendine ve kendi dışındaki varlığa bakarak ve bunlar hakkında düşünerek kendi yaratıcısını, hayatın anlamını ve kendinin ve toplumunun mutluluğunu bulabilecek bir fitratta varlığa gelmiştir.

Bu yönüyle din, insanın hakiki anlamda akletmesi, kendi kapasitesi ölçüsünde çok yönlü bir şekilde düşünmesi ve düşünme noktasında gidebileceği yere kadar gitme konusunda

sınır tanımaması, sonuçta da varlıktaki metafizik nedenselliği kavrayarak apaçık, kesin, burhani bir bilgiye, bir yönüyle mutlak hakikate, mümkün olduğunca yaklaşma çabasıdır. Söz konusu çabanın insanı getireceği nokta ferdi, toplumsal ve evrensel saadettir. Böylesi bir hakikat arayışı herhangi bir zaman diliminde veya herhangi bir millette sona eremez. Bu açıdan din, herhangi bir zamana hapsedilen, kayıtlanan, sınırlanan değil, bilakis her an tazelenen, yaşanan ve yaşatılandır. İnsanın, bu çaba içerisinde, hakikat adına her bulduğu da, Mutlak Hakikat'in kendisi olmasa da ondan bir yansıma olacağından hakikat adına derinleştikçe teslimiyeti, iman ve ahlâkı güzelleşecektir. Bu yönüyle din, kaynağı İlahi olsa da, insani bir olgudur. Kutsal Kitaplar da dâhil, insanın aklı ve bütün evren O'na delalet eden bir vahiy/ayet olduğundan insanın sürekli akledişi onu yükseltecek ve O'na yaklaştıracaktır. Burada anlatılan bütün bu hususlar, evrensel bir ahlâki duruş ile kuşatılmıştır. Yani inanç, ibadet ve bütün yapıp etmeler metafizik bir ahlâki duruşla insanın kendisini fitratına uyumlu hale getirme çabasından ibarettir. Ancak şu da bir gerçektir ki, herkes bu yükselişi yapabilecek seviyede olamaz. İnsanlar üç ana kısma ayrılmıştır. Buraya kadar zikredilen ilk kısım, burhan, yani aklını en üst düzeyde kullanabilen, fitratının ne olduğunu kavrayabilen sorumlu insanların olduğu kesimdir. Bu dünyadaki gerçek din budur. İkinci ve üçüncü kısım insanlar ise, hakikate hitabet (güzel söz ve vaaz) ve cedel (ikna) ile inandırma yöntemiyle dini anlayabilecek kesimlerdir. Bunlar dinin gerçek manada ne olduğunu bilemeseler de; taklit, metafor, sembol, mecaz yoluyla hakikate yaklaştırılırlar. Ama bu gruptakiler hiçbir zaman gerçek anlamda dinin hakikatini kavrayamazlar. Çünkü akıllarını yeterince kullanamamakta veya kullanma kapasiteleri

bulunmamaktadır. Kur'anıkerim'de Nahl (16) 125. Ayette anlatılmak istenen içerik ve sıralamadan da bu husus amaçlanmaktadır: "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış...". O halde ahlâk, din ile özdeşleşmekte ve Sevgili Peygamberimiz (s.a.v.)'in dediği gibi din, güzel ahlâk olmaktadır. Bu da ancak bilgi ve düşünme merkezli olmak zorundadır.

Allahu Teâlâ'nın insanlık tarihi boyunca göndermiş olduğu vahiyler, her Peygamberin konuştuğu ve hitap ettiği topluluğun diliyle olmuştur. Doğal olan da budur. Herhangi bir dili konuşan bir topluma başka bir dille hitap edilmesi yanlıştır. Tıpkı bunun gibi Peygamberimize bildirilen vahyin, bundan sonra kıyamete kadar Peygamber gelmeyeceğinden de yola çıkarak, tüm insanlığa gönderildiği aşikârdır. Bu açıdan Kur'anıkerim'i bütün dillere çevirmek, tebliğ ve beyan açısından zorunludur. Kur'an'ın bütün dillerdeki karşılığı da Kur'an'dır. Herkes kendi diline çevirerek onu hayatına tatbik etmeli ve ondaki evrensel ilkeleri ortaya çıkarmalıdır. Çünkü Kur'an'ın Arapça'sına terettüp eden fıkhi ve ahlakî hükümlerin tercümelere de terettüp etmesi gereklidir.

2. İslam'ın Evrenselliği, Kur'anî Temellendirme

Kur'anıkerim'deki birçok ayet İslam'ın sadece Peygamberimize gönderilmediğini, ilk insandan beri hep aynı dinin evrensel ilkelerinin gönderildiğine işaret etmektedir. Geçmiş peygamberlere inanmanın özü de budur. Her topluluğa kendi diliyle hep aynı ilkeler gönderilmiştir. Esasında bu ilkeler sağlıklı çalışan bir akıl tarafından da kavranabilecek, bulunabilecek ilkelerdir. Ancak herkes bunu bulamayacağı veya herkes bunu aynı derecede kavrayamayacağı için Peygamberler

ve vahiy gönderilmiştir. Meselâ İbrahim Sûresi (14) 4. Ayette şöyle buyrulur: “Biz her Peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara açıkça anlatsın...”. Yine A’raf (7) 158. Ayette: “De ki: ‘Ey insanlar! Gerçekten ben, göklerin ve yerin sahibi olan Allah’ın hepinize gönderdiği elçisiyim...” buyrulmaktadır. Furkan (25) 1. Ayette de aynı mesaj vardır: “Âlemleri uyarısın diye kuluna Furkan’ı indiren Allah ne yücedir.” Sebe Sûresi (34) 28. Ayette de çok daha açık ifadeyle Peygamberimizin: “Bütün insanlara (kâffeten linnasi) müjdeleyici ve uyarıcı” olarak gönderildiği ifadesi kullanılmıştır.

Kur’anikerim’de sıklıkla geçmiş Peygamberlere gönderilen vahiyle Peygamberimize gönderilenin aynı olduğunun zikredilmesi de evrenselliğe ve her kavme gönderilenin kendi diliyle gönderildiğine açıkça işaret etmektedir. Meselâ Bakara (2) 285. Ayetteki şu ifadeler de bu evrenselliğin en önemli göstergesidir.: “Allah’ın elçisi ve müminler, rabbinden ona indirilene iman ettiler. Her biri Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inandılar. ‘O’nun elçileri arasında ayırım yapmayız’ ve ‘İşittik, itaat ettik, bağışlamayı dileriz rabbimiz, gi-diş sanadır’ dediler.”

Yukarıdakilerine benzer bir mesaj için Âl-i İmran (3) 84. Ayete de bakılabilir. Bütün bunlar Kur’anikerim’in evrenselliğine açıkça işaret etmektedir. Bütün insanlığa gönderilmiş ve kıyamete kadar geçerli olan bir İlahi Vahiy’in ayrı ayrı zaman ve mekânlar içerisinde yaşayan insanlığın bütün ihtiyaçlarını madde madde sayması ve gelecekte ortaya çıkacak her şeyi sayıp dökmesi, her şey hakkında kıyamete kadar değişmeyen tek bir hüküm vermesi ve sadece bir toplumun örfünü temele alması elbette beklenemez. Burada esas olan şey, Kur’an’da zikredilen ve anlamı asla değişmeyecek olan adalet ve temel evrensel fitrî/

ahlâkî ilkeleri her çağda geçerli yapabilecek şekilde Kur'an'ı yorumlayabilmektir. Bu yorumu yapabilmek için mutlaka Arapça bilmek gerekse de, sadece Arapça'yı, ayetlerin iniş sebeplerini, Sünneti ve rivayetleri bilmek tek başına yeterli değildir. Aksi takdirde örfte bulunan adalete ve temel ahlâkî değerlere uygun uygulamalar ve zamansal, örfte dayalı değişimler göz ardı edilir. Toplumsal gelişmeye ve eşyanın tabiatına aykırı bir durum ortaya çıkar. Öte yandan evrensel temel ahlâkî ilkeler ve bunların temeli olan adalet ilkesi, herkes tarafından yapılabilecek ortak bir tanıma sahip olsa da olgular içerisinde, zaman ve mekâna göre bu tanımların uygulanması gerekmektedir. Bu açıdan bizzat Kur'anikerim'in kendisinin ifade ettiği süreklilik ve evrensellikten, onun, bütün insanlığa onların diliyle ve anlayacağı şekilde ulaştırılmasının gerekliliği anlamı çıkarılmalıdır.

3. Kur'an'ın Esas İcazının Manasında Oluşu,

Mananın Lafzı Öncelemesi ve İlahi Vahyin Mahiyeti:

Kur'anikerim'den anlaşılması gereken onun anlamıdır. Lafızlar, insanoğlunun aklıyla ürettiği sembollere dayalı harflerden oluşan bir dildir. Tanrı, bizimle bizim dilimiz üzerinden konuşmaktadır. Aksi takdirde kendi dilimizin grameri üzerinden yapacağımız her anlama ve yorum, Allah'ın muradı tam olarak budur, anlamına gelecektir ki, bu tamamıyla yanlıştır. Klasik kelam tartışmalarında Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzı ayrımı bu açıdan doğrudur. Ancak bu meselenin esası, bu ayrımı yapanların maksadı gibi değildir. Bu ayrımı yapan Eşariler ve Maturidilerin, görüşlerini aslında Kelam ilminin tarihsel gelişim süreciyle doğru orantılı olarak Kur'anikerim'in yaratılmış (mahluk) olduğu esasına dayandırmaları gerekirken ehl-i hadisin çizgisine yaklaşarak, garip bir şekilde, yaratılmamışlığı

(gayr-ı mahluk) temeline indirgemişlerdir. Böylece zamanla ehl-i hadis çizgisi hâkim olmuş ve Kur'anikerim'in mana ve lafzıyla yaratılmamış olduğuna inanılmaya başlanmıştır. Hâlbuki normalde Maturidi ve Eşarilerin savunması gereken görüş, Kur'anikerim'in yaratılmışlığını temel alması gerekir. Çünkü onlar için de Allahu Teâlâ, ses, söz ve harf ile konuşmaktan yücüdür. Hatta Maturidiler, İlahi vahiy için, ses, söz ve harften söz edilemeyeceği için onun işitilemeyeceğini, yani Peygamberimiz (s.a.v.)'in veya peygamberlerin vahyi kulaklarıyla duydukları bir ses aracılığıyla almadıklarını savunmaktadır¹. Nitekim O'nun kelamının, kendisi gibi, ezeli ve ebedi olması başka bir anlama gelmese gerektir. Allahu Teâlâ, vahyi meleği aracılığıyla Peygamberimizin aklına/kalbine bir feyz, yani akış gibi bildirmiştir. Burada ne bir duyma, ne de meleğin okuması vardır.

Meleklik soyut ve tümel bir varlık olmayı ifade etmektedir. İslam filozoflarının dediği gibi, meleklik, ontolojik olarak bizi ve oluş bozuluş âlemini kuşatan nedenselliklerin tamamını içeren bir çeşit soyutluğu, bizim zaman algımızdan çok daha farklı bir zaman boyutunu ve seçme iradesi olmayan tümel bir akli temsil etmektedir. Evrendeki her şeyin meleklikle izah edilmesinin anlamı budur. Melekliğe tikel varlık anlamı yüklemek ve sanki seçme iradesi varmış gibi zannetmek yanlıştır. Kur'an'da veya tarih boyu insanlık literatüründe geçen meleklerle dair isimler, melekliğe delalet etmesi bakımından önemlidir ve bizim meleklikle ölüm, bereket, rızık vb. şekillerde somut olarak karşılaşmamız sonucu verdiğimiz sembolik isimlerdir. İslam filozofları, melekût âleminin hakiki mahiyeti

1 Recep Ardoğan, "Mutezile'nin Halku'l-Kur'an Fikrinin Eşariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2011, sayı: 15, s. 125-160.

yönüyle bizden üstün bir varlık kategorisine sahip olduğunu düşünmektedirler. Bunun temel sebebi onların, melekleri; “basitliği, öfke ve arzu güçlerinden arınmışlıkları, soyut suretler şeklinde bilfiil oluşları, sırf varlık ve sırf iyilik oluşları, yüce ve latif bir çeşit nur olmaları, ilimlerinin küllî oluşu ve zamansal genişliği, daimi teşbihleri, şahadet âlemini evirip çevirmeleri, tasarrufta bulunmaları, nurdan heykel oluşları ve kendilerine bir yorgunluk gelmeksizin ortaya koydukları yüksek güçleri” gibi yönlerden üstün görmeleridir². Bu düşünce üzerinden bakacak olursak evrende meleklikle izah edilemeyen hiçbir şey yoktur. Yani her türlü oluş ve bozulmuş melekliğin kendisi değilse de, özde melekliğe delalet etmektedir. Bütün oluş ve bozulmuşlar ve bütün bilgiler evrende onlar sayesinde oluşmaktadır. Vahiy dediğimiz olgu da bu noktada peygamberlerin aklına Melekût âlemi vasıtasıyla nazil olmaktadır. Bizim o melekliği Cebrail veya vahiy meleği dememiz bilgi akışı boyutu açısından dır. Onun tarafından Peygamberlerin aklına indirilen vahiy, Peygamberler de dâhil, hiçbir insan Melek olamayacağı ve Meleklik âlemini kuşatamayacağı için, mecburen Peygamberlerin konuştuğu sembollerden ibaret olan ve oluş bozulmuş âlemine ait olan dil ile olacaktır. Bundan dolayı vahiy de tıpkı bütün oluş bozulmuş âlemi gibi bu dünyaya ait bir mesaj hüviyetine bürünmekte ve kıyamete kadar yorumlanmayı beklemektedir. Yapılan yorumlarda vahyin diğer vahiylerle, yani evrenle ve insan aklıyla çatışmasına imkân da bulunmamaktadır. Eğer bir çatışma çıkıyorsa bu, ancak yapılacak yorumların eksikliği veya anlama yetersizliğinden kaynaklanacaktır.

2 Fazla bilgi için bkz. İbrahim Maraş, “İslam Filozoflarının “Kelâm”a Bakışı Bağlamında Melekût Âlemi ve Miraç’ın Felsefî Tevili: Fârâbî ve İbn Sina Örneğinde”, *İslam ve Yorum II: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, 2018, cilt: III, s. 377-389.

İnsan olmak, akıl sahibi olmak, aynı zamanda seçme iradesi bulunan anlamına geldiğinden ve akıl da soyut bir güç olduğundan Tanrı, insanla ona verdiği en şerefli varlık olan soyut akıl gücüyle konuşmaktadır. Bu konuşma, normal bilgilerimizi elde ettiğimiz akıl yoluyla olmakta ve insan, akla sahip olduğu için bu vahyi anlamaktadır. Yoksa Tanrı dışındaki her şey, bir vahiydir. Melekût âlemi, evren hep bir vahiydir. Akıl da bir başka vahiydir. Peygamberler ve insanlar meleklerle akıl yoluyla temas kurmaktadır. Şuara (26) 193-195. Ayetlerde belirtildiği gibi Allah, vahyi Peygamberlerin kalbine, yani aklına bir akışla indirmiştir. Bu noktada Kur'an için söylenen mananın lafızla beraber olduğu veya mananın lafzı öncelemesi meselesi insanın konuştuğu dil ile ilgilidir. Bir yönüyle İlahi Vahyin levh-i mahfuzdaki, yani dünya semasına inmeden önceki ezeli ve ebedi manası için bir öncelik düşünülebilir ki, bu insan varlığının sorumlu olduğu din ile ilgili değildir.

Fıkıh literatüründe meşhur Hanefi usûlcü Kâsânî (ö. 1191), *Bedâyi'us-Sanâi*'de Ebu Hanife'nin namazda Arapça'dan başka bir dilde Kur'an okumanın, herhangi bir şart olmaksızın, yani Arapça'yı bilip bilmeme olmaksızın ve mekruh kaydı da düşmeksizin, câiz olduğu görüşünü nakletmekte ve bu görüşünden döndüğüne dair bir şey de söylememektedir. Bilakis o, Ebu Hanife'nin bu cevazının usuldeki dayanağını da açıklamaktadır. Kur'an'ın yaratılmamış olduğu düşüncesini savunmaktaysa da, namazda vacip olanın Kur'an kıraati olduğunu, kıraatten maksadın da Allah'ın zatı ile kaim olan kelam sıfatına delalet eden lafızlar olduğunu söylemektedir. Ona göre her ne kadar Kur'an lafızları Arapça olsa da asıl olan, bu lafızların delalet ettiği manalardır. Dolayısıyla söz konusu manalara delalet eden başka dildeki lafız ve kelimeler de Kur'an sayılır ve bunları namazda

okumak câizdir. Kâsânî, buradan hareketle Kur'an'ın hiçbir dile indirgenemeyeceğini şöyle ifade etmektedir:

“Kur'an'ın Arap dilinde inmiş olduğunu söyleyenlere gelince, buna verilecek cevap iki şekildedir: Birincisi, Arapça oluşun Kur'an olması, başka bir (dilde) olabilmemesinin Kur'an olmasını ortadan kaldırmaz. Ayette bunun nefyine dair bir şey yoktur. Durum şu ki, Arapça oluşun Kur'an diye isimlendirilmesi, Allah'ın Kelam sıfatının hakikati olan Kur'an'a delâlet ediyor olması bakımındandır. Bu yönü bakımından deriz ki, Kur'an, Arapça ibareler olmaksızın, Allah'ın Kelam sıfatının hakikatine delâlet etmesi dolayısıyla gayr-ı mahlûktur. O halde delâlet eden mânâ, (başka bir dilde, meselâ) Farsça'da da bulunduğundan, Farsça ile de bu anlamları dillendirmenizin Kur'an olması câizdir. Allah'ü Teâlâ'nın Fussilet sûresi 44. ayette geçen, 'Biz bu Kuran'ı yabancı bir dil ile ortaya koy- saydık: 'Ayetleri uzun açıklanmalı değil miydi? Arap'a yabancı bir dille söylenir mi?' derlerdi...' ifadeleri de buna delildir, yani Allah, burada Kur'an'ı başka bir lisanla da ibarelendirseydi, o da Kur'an olurdu, diye haber veriyor.”³

Kâsânî'nin yukarıdaki açıklamaları Ebu Hanife'nin bu konudaki görüşünün belirli bir temele dayandığını ve bunun geçici bir görüş olmadığını açıkça göstermektedir. Buna göre Kur'an'ın icazı sadece manasındadır. Kur'an'ın içeriğini yansıtan her tercüme de Kur'an'dır. Kâsânî'nin ve genel olarak Hanefilerin bu konudaki tek eksikliği, bize göre, Kur'an'ın lafız-mana

3 Kâsânî, *Bedâyi'ü-Sanâi'*, Beyrut 1982, c. 1, s. 112-113. Aynı görüş İmam Mâtürîdi de yer vermektedir: el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Muḥammed (ö.333/945), *Te'vilâtu Ehli's-Sunne* (nşr. Mecdi Bâsellüm), I-X, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, c.9 s.90.

في هذه الآية دلالة على أنه لو أنزله بلسان العجم لكان قرآنا، وأن اختلاف اللسان لا يغيره ولا يحوله عن أن يكون قرآنا - والله أعلم - فيكون دليلا لقول أبي حنيفة - رحمه الله - : إنه إذا قرأ بالفارسية في صلاته يجوز، والله أعلم

bütünlüğünde ve dolayısıyla yaratılmamış olduğunda ısrar etmeleridir. Hâlbuki Kur'an'ın nazil olduktan sonraki konumu artık insana ait olan alandır ve bu yönüyle Arapça nazil olmuş olan Kur'an da esasında İlahi Kelam'ın zamansız ve mekânsız, ezeli ve ebedi muradını bize tam olarak yansıtamaz. Bu noktada filozofların ve bazı sufilerin yaklaşımı daha makul ve isabetlidir.

4. Dinin Bir Kültür Oluşu

Birinci başlıkta dinin mahiyeti ve insaniliği üzerinde kısaca durmuştuk. Burada din dilinin Türkçeleştirilmesinin doğallığı noktasında dinin esasında bir kültür olduğunu kısaca açıklamaya çalışacağız. Burada temel hareket noktamız Farabi'nin mille kavramı ve Muhyiddin İbn Arabi'nin *Fusus*'undaki din kavramına yaklaşımıdır. Bu iki düşünürü göre de dinin kaynağı İlahidir, ancak Tanrı'nın mutlak soyutluğu ve zamansızlığı, insanın ise, Peygamber de olsa zamanlılığı, insanın kendi aklıyla inşa ettiği bir dini zorunlu kılmaktadır. Buna göre akıl sahibi insan, vahye muhatap olmadan önce de vardır ve vahye yine bu aklıyla muhatap olmaktadır. İlahi vahiy, insanı esas olarak akıl yoluyla muhatap almakta, ancak insani aklın seviyesindeki farklılıklar dolayısıyla aynı hakikat, hem akıl/hikmet/burhan yoluyla, hem de tahyil, temsil ve cedel/iknâ yoluyla anlatılmaya çalışılmaktadır. Farabi'ye göre vahiy, gerçekte insanın iradi çabasıyla elde edebileceği bir olgu olarak gözükmekte ve her insan bu anlamda bir nebi olarak düşünülmektedir. Bunun anlamı evrendeki Tanrı dışındaki her şeyin bir çeşit vahiy, yani genel anlamda vahiy olmasıdır. Burada Farabi'nin kullandığı vahiy kavramı, genel manada İlahi feyz ve inayet anlamındadır. Farabi'nin bahsettiği genel anlamdaki bu vahiy, esas kaynağını onun vahiy meleği olarak da nitelendirdiği Faal Akıl'dan,

yani Cebrail (a.s.)’dan alan aklın, bilkuvveden bilfiil haline oradan da müstefad, yani en üst düzey akıl haline geçişini simgelemektedir, yani insani bilgilerin hepsi, insanın çabası ve kapasitesi saklı tutulmak kaydıyla, insanın dışındaki makullerle olan ilişkisinden gelmektedir. Yani bir vahiy olan ve devamlı aktif durumda bulunan akıl, bir başka vahiy olan pasif/iradesiz durumdaki evrenle bilme/anlama temasına geçerek kendi tekâmülünü sağlamaktadır. Bu tekâmülde onu kuşatan Faal Akıl bir taraftan onu tıpkı güneş gibi aydınlatırken bir taraftan da insan aklı, adeta bu Faal Akı kendi sureti haline getirerek ontolojik olarak kendisinden üstün olan iradesiz bir âlemin daha da üstüne çıkmakta ve mükemmelleşmektedir. Bu durumda iken ne insan Melekût âlemine dönüşmekte ne de Melekût âlemi insana dönüşmektedir.

Kur’an’da geçen meşhur kıssadaki Meleklerin Adem’e/insana secdesinden muhtemelen kastedilen de budur. Ancak bu genel vahiyde tikel bilgilerden ziyade insanın anlamlandırma, yorumlama ve delillendirme çabasının devreye girdiği tamamen insanî iradeye/kapasiteye dayalı bir durum söz konusudur. Peygamberler ise aynı yolu izleyerek genel vahiy alabildikleri gibi, çok daha özel tikel bilgiler, yani özel vahiy dediğimiz vahiy alabilmektedir. Bu özel vahiyde ise Peygamberin hiçbir müdahalesi bulunmamakta ve onun muhayyilesine gelen bilgi, onun bildiği dilde aklına nakşedilmektedir. Ancak bu nakşedilmeden itibaren bu vahiy de artık insanidir ve Peygamberlerin bu vahiyyle ilgili her türlü anlama çabası zamansal ve mekânsaldır. Peygamberlerin anlama ve uygulamalarının diğer insanlardan temel farkı, vahiy almaya devam ettiklerinden dolayı, yaptıklarının doğru bir örneklilik teşkil etmesidir. Ancak bu uygulamalar, yani mille mutlak değildir. Farabi’nin burada

milleye verdiği anlam, bilinen anlamıyla din değil, Sünnetle birlikte ortaya çıkan zaman ve mekana uygun insanî yorumdur. Çünkü ona göre vahyin ezeli ve ebedi anlamı insanlar için mümkün değildir. Bizim sorumlu olduğumuz esas din de budur. Bize düşen milleyi kurmaktır, yani aklın/hikmetin temele alındığı ama tahyil, temsil ve iknânın da kullanıldığı din yorumuna ulaşmaktır⁴. Farabi'nin bu düşüncesi, başta İbn Sina olmak üzere, İslam filozoflarınca da savunulmuştur. Filozofların burada anlattıkları şey, bir bakıma, tahkiki imanın gerekliliği, ama buna herkes ulaşamayacağı için taklidin de cevazıdır.

Farabi ile benzer olarak bir başka sufi düşünür İbn Arabi ise *Fususü'l-Hikem* adlı eserinde Hakk dini ve halk dini/insani kılınan din veya insanın sorumlu olduğu din ayrımını yapmakta ve esas insan için olan dinin, halk dini olduğunun altını çizmektedir. İbn Arabî'ye göre halk dini, sadece avam olan halkın dini değildir. Fıkıhçının, kelamcının, tefsircinin velhasılı uzmanı ve uzmanı olmayanı ile herkesin anladığı ve yaşadığı dindir. Bu noktada Peygamber'in anladığı ve yaşadığı da, derecesi ne kadar üstte olursa olsun, yine halk dinidir, yani oluş bozulmuş evrenindeki zamana ve mekâna göre anlaşılması gereken dindir. İslam filozofları ve İbn Arabî'nin bu din anlayışları, fitrî din anlayışına işaret etmiş olmaktadır. Bundan dolayı gerek filozoflar gerekse İbn Arabî, bu fitrî din anlayışından dolayı, özel anlamda bir vahiy ve Peygamber gelmese de insan fitratının, temel ahlâkî kaideler çerçevesinde, kendi mutluluğunu sağlayacak bir dini anlayışı oluşturabilecek kapasitede olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Nitekim meşhur

4 Bu konuda fazla bilgi için bkz. İbrahim Maraş, "Farabi'nin Tevil Anlayışı Bağlamında Peygamber ve Konumu", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, 2017, cilt: III, s. 27-38.

Fusus yorumcusu Ahmet Avni Konuk (ö. 1938), bir peygamberin gelmediği fetret dönemi sayılan Grek filozoflarının ortaya koydukları ahlâka dayalı bir sitemin de burada bahsedilen dine mutabık olduğunu beyan etmiştir⁵.

Yukarıdaki anlatılanlardan anlaşılacağı üzere din, esasında insanın ya özel vahiy veyahut da genel vahiy çerçevesinde kendi aklî yorumu, örfü, zaman ve mekânı doğrultusunda ürettiği fitrî bir olgudur. Bu anlamda bir kültürdür. Dini herhangi bir dil ile sınırlamak, onu dar bir anlama alanına hapsetmektir.

5. Dini Metinlerde İbadet Dili Tercihinin Bulunmaması ve Örf Faktörü

Dini metinlerde inananlara sadece ibadetlerde Kur'anıkerim'den ayetler okumaları söylenmektedir. Bu ayetlerin hangi dilde olursa olsun okunması mümkündür. Aynı şekilde ezanın da bir zikir ve duyuru anlamına geldiğinden bahisle, bu konuda esas olanın örfteki anlaşma olduğu belirtilmektedir. Buna göre örfte okunan şeyin namaza çağrı olduğu biliniyorsa o dilde ezan caizdir. Ezanın sözleri değiştirilirse kimse bunun namaza çağrı olduğunu anlayamayacağından caiz olmaz. Burada değiştirmeden kasıt başka sözlerle çağırmadır. Yoksa aynı sözlerin Türkçesi veya başka dille ifadesi değildir. Çünkü duyurmaktan kasıt, örfteki anlaşma ile duyurmaktır. Bundan dolayı Arapça ezanın başka bir dilde ve Türkçe'de okunması caizdir. Önemli olan bunun örfen namaza çağrı olduğunun bilinmesidir. Nitekim Ebu Hanife, hem namazda başka dilde Kur'an okumanın, mekruh kaydı düşerek, caiz olduğunu, hem ezanı

5 Bu konuda fazla bilgi için bkz. İbrahim Maraş, "Muhyiddin İbn Arabî'de Akli ve İnşâî Din Kavramı ve Felsefî Kökenleri", *Uluslararası İbnü'l Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabî, 15-16 Kasım 2019, Malatya*, 2018, s. 165-174.

başka dilde okumanın caiz olduğunu hem de başka dilde tek-bir alan bir kişinin namazının caiz olduğunu, çünkü tekbir-den maksadın zikir olduğunu ve bunun da her dille yapılabileceğini söylemiştir⁶.

Ebu Hanife'ye göre Kur'an kıyamete kadar bütün insanlara gelmiş muciz, yani insanların benzerini getirmekten aciz olduğu bir kitaptır. Kur'an'ın bu muciz yönü lafzında değil anlamındadır. Yani bütün insanlığa geldiğine göre sadece belirli bir dildekine Kur'an demek uygun değildir. Ebu Hanife'nin namazda Arapça'dan başka bir dil ile Kur'an okunmasını caiz görmesi ve Kur'an'ın icazını manasında kabul etmesinin çeşitli delilleri zikredilmektedir. Bunlar içerisinde en önemlisi, şüphesiz, Kur'an'ın mahiyetinden hareketle manadan ibaret görülmesi delilidir. Bu delil bizim yukarıda yaptığımız diğer delillendirmeleri de doğrulamaktadır. Diğer önemli bir delil ise, Ebu Hanife'nin, Abdullah İbn Mesud (ö. 32/652)'un Kur'an kıraati ve öğretimi hususunda bazı kelimeleri telaffuz edemeyenlere farklı kelimelerle okumayı caiz görmesine dair bir uygulamasından haberdar olduğuna dair yorumlardır⁷. Bizim kanaatimize göre Arapça Kur'an da dâhil hiçbir dildeki Kur'an veya önceki vahiyler Allah'ın muradını birebir yansıtamaz. Çünkü O'na bir dil atfedilemez. Kur'anıkerim, Arap toplumunu ilk başta muhatap olsa da mana olarak bütün insanlığı muhatap almaktadır. Bütün diller insan ürünüdür ve dil, birtakım semboller üzerinden insanların birbirleriyle anlaşmalarını sağlar.

6 Serahsi, *Mebcut*, ed. M. C. Akşit, İstanbul 2008, c. 1, s. 71-72.

7 Kaşif Hamdi Okur, "Serahsi'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'an'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: XI, sayı: 22, s. 211-227; Yine bkz. Kaşif Hamdi Okur, "Ebu Hanife ve Ana Dilde İbadet", *İslâmî Araştırmalar*, 2002, cilt: XV, sayı: 1-2 [Ebû Hanife Özel Sayısı], s. 83-90.

Allah'ın vahyini belirli bir dile indirgemek, Kur'an'ın delilliğini sadece Arapça ile sınırlandırmak onu evrensel olmaktan çıkarmak ve belirli bir kültüre hasretmektir.

Kur'an'ın Arapça üzerinden evrenselliğini savunmaya çalışmak tutarsız ve yaratılıştaki çeşitliliğe aykırı bir görüştür. Kur'anikerim'de Şuara sûresinin 26/196. ayetinde de belirtildiği gibi Kur'an, önceki bütün vahiylerin de adıdır. Buna göre sadece yukarıda sayılanlar değil, aynı zamanda iman ikrarını, besmeleyi, namaz başlangıcındaki tekbiri, ihramlıyken okunan telbiyeyi ve namazda okuyacağı ayetleri başka bir dilde okumak caizdir. Hatta Ebu Hanife'ye göre, Tevrat, Zebur ve İncil'e inanan bir kişi Müslüman olsa ve namazlarında Kur'an ayetleriyle aynı manaya gelen cümleleri namazında okusa namazı caizdir. Çünkü bu tür bir okuma Kur'an'ın başka dillerle ifadesi gibidir⁸. Ayrıca bir kişi Kur'an'ı başka dilde okusa ve secde ayeti geçse okuyana ve dinleyene secde gereklidir. Bu hüküm de Kur'an'da asıl olanın mana olduğuna işaretler. O halde Kur'an, her dilde Kur'an'dır. Esas olan manadır. Maksat Allah'ı zikretmek ve yüceltmek ise, bu yerine getirilmelidir. Aynı hakikatlerin tarih boyu farklı peygamberlerin dilleriyle insanlara anlatılması bu görüşün doğruluğunun en büyük delilidir. Kur'an'ı başka bir dile çevirmek veya namazlarda okumak asla onu değiştirmek anlamına gelmemektedir. Eğer lafız ve mana bir arada değiştirilirse Kur'an, Kur'an olmaktan çıkacaktır.

Meşhur Tatar alimi Abdullah Bubi (ö. 1922), iman için ifade edilen sözler, yani iman ikrarı her dilde olabiliyorsa, diğer bütün hususlar iman esasının yan kollarıdır, dolayısıyla caizdir

8 Serahsi, *Mebhut*, c. 1, s. 412.

demektedir⁹. Din dilinin Türkçeleştirilmesi konusunda en ciddi adımı Türk tatar ceditçileri atmıştır. Türk tarihinde ilk kez 1905 yılında Cuma hutbesi İdil-Ural bölgesinde Arapça'dan başka bir dilde Tatar Türkçesiyle okunmuştur. Türkiye'de ise ancak Cumhuriyetle başlamıştır. Arapça bilmeyen insanlara yüzlerce yıldır bilmedikleri bir dilde nasihat edilmesinin, hutbe okunmasını tam bir ahmaklık olduğu açıktır. Bu şekilde davranılmasının temel sebebi, fıkıh ulemasının hutbeyi ibadete dâhil etmesidir. Fakihler, ibadet dilini de sadece Arapça gördükleri için Arapça'dan başka dilde hutbe okunmasına izin vermemişlerdir. Hâlbuki hutbeden amaç, Cuma günü herkesin toplandığı bir saatte insanlara kendi dillerinde nasihat etmek ve onları bilgilendirmektir. Oysa tarih boyu Türkler hiç anlamadıkları halde hutbeyi Arapça olarak dinlemişlerdir. Hiç kimsenin aklına bunu kendi dilinde okumak gelmemiştir. Çünkü hutbeyi namazın bir parçası olarak gören fakihler buna engel olmuştur. Birçok din görevlisi ve âlimi halkın kendi dilinde duasını bile engellemişlerdir. Kazan'da 1905'lerde başlayan Türkçe Cuma hutbesi uygulaması kısa sürede ciddi kabul görmüştür. Cumhuriyetten bu yana ülkemizde de hutbelerin Türkçe okunması artık olağanlaşmıştır. Bununla birlikte hâlâ Arapça okumaya çalışan ve Türkçe okunmasının caiz olmadığını savunanlar bulunmaktadır.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan da anlaşılacağı üzere din dilinin Türkçeleştirilmesi her alanda büyük bir zorunluluktur. İnsan, psikolojik açıdan Tanrı'ya ibadet ederken kendi anladığı bir şekilde yakarmalı ve ibadet etmelidir. Bu durum

9 Abdullah Bubi, *Tatarca Hutbe Okuv Dürüst mü?*, Kazan 1908, s. 19; Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dini Yenileşme 1850-1917*, İstanbul 2002, Ötüken Yay., s. 224-247.

her şeyden önce bireysel bir dini özgürlük alanıdır. Türkiye ve Türk dünyasında din dilinin Türkçeleştirilmesi konusunda son yüzyılda ciddi adımlar atılmıştır. Ezan ve namazdaki ayetlerin Türkçe okunması meselesinde Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan bazı katı uygulamalar ve Türkçeleştirmeye karşı olanların katı yorumları arasında bugün orta bir yol çizmek ve en azından Türkçeleştirmenin aklı, örfî ve dini açıdan tartışılmayacak kadar açık olduğunu ilkesel olarak kabul etmek durumundayız. Bu konuyu bütün açıklığıyla kabul etmek ayrı bir konu, uygulamak ayrı bir konudur. Biz burada sadece konunun makullüğünü ve cevazını kısaca ortaya koymaya çalıştık.