T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ
SÜTÇÜ IMAM
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY

YIL / YEAR: 12 SAYI / NUMBER: 23
OCAK-HAZİRAN / JANUARY-JUNE /2014

ISSN-1304-4524

T.C.

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KSÜ İlâhiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. Fatih KARAASLAN (Rektör)

Baş Editor

Yrd.Doç.Dr. Mustafa ÇOBAN

Editörler Kurulu / Editorial Board

DoçDr. Nuri KAHVECİ / Yrd.Doç.Dr. Ahmet ABAY

Yrd.Doç.Dr. Ahmet ÖZ / Yrd.Doç.Dr. Halit ÇİL

Yrd.Doç.Dr. İrfan SEVİNÇ

Sayfa Düzeni

Doç.Dr. Nuri KAHVECİ

KSÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

Yazışma adresi: KSÜ İlâhiyat Fak. Kahramanmaraş

Tel: 0 344 225 18 05 **Faks:** 0344 225 18 07

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2014

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees on This Issue

Prof.Dr. Zülifkar DURMUŞ

Nevşehir Hacı Bektaş Ün. İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Nurullah ALTAŞ

Atatürk Üniversiesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Dilaver GÜRER

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Mehmet AKGÜL

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Tevhit AYENGİN

Çanakkale 18 Mart Üniv. İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Nasi ASLAN

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. İsmail KÖKSAL

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Nuri KAHVECİ

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Harun ÖVMÜŞ

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. Veysel ÖZDAMAR

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. Fahri HOŞAB

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd.Doç.Dr. Ahmet ÖZ

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç.Dr. İrfan SEVİNÇ

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç.Dr. Mustafa Salim GÜVEN

KSÜ İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

♦ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Hacettepe Ü*) ♦ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü*) ♦ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla Ü*) ♦ Prof.Dr. Bekir KARLIĞA (*Fatih Sultan Mehmet Ü*) ♦ Prof.Dr. Cemal TOSUN (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Saffet KÖSE (*Katip Çelebi Ü*) ♦ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. Hakkı ACUN (*Gazi Ü*) ♦ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü*) ♦ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü*) Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü*) ♦ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü.*) ♦ Prof.Dr.Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü*) ♦ Prof.Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU (*Necmettin Erbakan Ü*) ♦ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü.*) ♦ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (Erciyes *Ü*) ♦ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü*) Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya Ü.*) ♦ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Metin YURDAGÜR (*Marmara Ü*) ♦ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü*) ♦ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk Ü*) ♦ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Ondokuz Mayıs Ü*) ♦ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü*) ♦ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (*RTE Ü*) ♦ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü*) ♦ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü*) ♦ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü*) ♦ Prof.Dr. Mustafa Sıtkı BİLGİN (*Y. Betazıt Ü*) ♦ Prof.Dr. M.Ali KİRMAN (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. Zekeriya PAK (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. A. Kadir EVGİN (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. İsrafil BALCI (19 *Mayıs Ü*) ♦ Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*KSÜ*) ♦ Doç.Dr. Halil APAYDIN (*KSÜ)* ♦

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:

a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.

b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.

c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, *Bookman Old Stlyle* yazı tipinde biçimlendirilmelidir.

2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.

3. Yazılar CD'siyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isimsiz olmalıdır.

4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.

5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.

6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

Telif: Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Çeviri: Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Makale: Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Makalenin Yayınlandığı Kaynak*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, "Madde Adı", *Ansiklopedinin Adı*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.

8. Makeleler alanında uzman en az iki akademisyen hakeme gönderilir. Hakemlerden birinin raporunun olumsuz olması halinde makale üçüncü bir hakeme daha gönderilir.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER VI

İlk Dönem İtibariyle İslam Hukukuna Göre Hâkim Tayininde Aranan Kriterler 1

Doç.Dr. Nuri KAHVECİ 1

Abbas KALENDER 1

Hz. Musa ve Sihirbazlar Kıssası Bağlamında Müsabaka Ahlakı Tespit Denemesi 21

Yrd. Doç.Dr. Ahmet ABAY 21

Bilinç, Değer Ve Hukuk Bütünlüğü 59

Yrd.Doç.Dr. İzzet SARGIN 59

İslâm Medeniyetinin Kırılan Dinamiği: Ahlâk 85

Yrd.Doç.Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ 85

Hadis Şerhçiliğinde Farklı Bir Gelenek "İşarî Yorum" 115

Yrd.Doç.Dr. Necmeddin ŞEKER 115

Ilk Dönem Tefsir Faaliyetlerinin Bağlamsal Açıdan Değerlendirilmesi 151

Dr. Fatih TİYEK 151

Türkiyede 68 Kuşağı'nın Din-Toplum İlişkilerine Bakışı 183

Asuman YILDIRIM 183

Manzume-i Akâid-i Mesnevî 211

Yazar: Hafız Mustafa 211

Sadeleştiren: Öğr.Gör. Mehmet GÜNAYDIN 211

Kitap Tanıtımı 239

Ricail KAYA 239

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
23 (2014)

İlk Dönem İtibariyle İslam Hukukuna Göre Hâkim Tayininde Aranan Kriterler

Doç.Dr. Nuri KAHVECİ[*]
Abbas KALENDER[**]

Özet

Bu çalışmada toplumsal düzenin sağlanması ve adaletin yerine getirilmesinde önemli fonksiyona sahip olan hâkimlerin tayininde dikkat edilen hususlar ele alınmıştır. Özellikle Hz. Peygamber ve sahabe dönemi ile ilk dönemde hâkim tayininde dikkat edilen hususlara kısaca değinilmiştir. Buradan hareketle günümüze ışık tutması için okuyuculara bir arka plan oluşturulmaya gayret gösterilmiştir. Bu bağlamda ilk dönem itibariyle hâkim tayinindeki kriterlere değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *İslam Hukuku, Hâkim, Atama, Adalet, Aday Gösterme*

In The First Period Required By Islamic Law Judges Criteria For Assignment

Abstract

In this study, the fulfillment of justice in the provision of social order, pay special attention to the determination of the judges who have important functions were discussed. Especially Hz. Attention to the determination of the period of the Companions of the Prophet and the points with the judge briefly mentioned in

[*] KSÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı, nurikahveci@ksu.edu.tr
[**] KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Doktora Öğrencisi

the first period. From this point the reader to shed light on the present effort has been made to create a background. As of the first semester of nominating judges criteria mentioned in this context.

Keşwords: *Islamic Law, Judge, Justice, Assignment, Nomination.*

Giriş

Bilindiği gibi sosyal bir varlık olan insanın hayatını düzenli bir şekilde sürdürebilmesi için, diğer varlıklara olduğu kadar hemcinslerine de ihtiyacı vardır. Çünkü insanın ancak diğerleriyle birlikte karşılayabileceği ortak ihtiyaçları bulunmaktadır. Bu tür ihtiyaçlar başka yollarla karşılanamazlar. Bundan dolayı insan toplum halinde yaşamaya mecburdur. İnsan böyle bir yaşama mecbur olsa bile toplumu oluşturan bireyler arasında bazı anlaşmazlık ve menfaat çatışmalarının meydana gelmesi kaçınılmazdır. Gerçekten de tarihi süreçte insanın içinde yer aldığı küçük veya büyük gruplar daima ihtilaf doğuran münasebetlerin cereyan ettiği teşekküller olmuştur. Zira insan, Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle tartışmaya/cedele düşkün bir varlıktır[1].

Bilindiği üzere müşterek hayat bir nevi ihtilaf doğuran bir mekanizma olup, bu hayatın içinde bulunmak da az veya çok çatışmacı bir süreç içinde yaşama anlamı taşımaktadır. Ancak ictimai hayatın anlaşmazlık, kargaşa ve kaos içerisinde sağlıklı bir şekilde devamı imkansız olacağı için insanlar birisi önceden anlaşmazlıkların ortaya çıkmasını önleyici niteliğe sahip, diğeri de anlaşmaz-

[1] el-Hac 22/68

lıkların olumsuz sonuçlarını ortadan kaldırmaya yönelik kurallar geliştirip uygulayarak hayatlarını tanzim etmeye mecburdurlar. Müşterek hayatın devamı, söz konusu bu ihtilafların sulha götürücü vasıtalar kullanılarak adil bir biçimde halledilmesi ile mümkündür. O halde topluluk hayatı, ihtilafların sulha dönüştüğü ve bunu takip ettiği bir yaşayış düzeni olarak ifade edilebilir. Buna göre nerede insan varsa orada toplum, nerede toplum varsa orada da düzenleyici kurallar bütünü olarak hukuk vardır. Çünkü toplum kendi varlığını sürdürebilme ve geliştirme imkanını ancak hukukla temin edebilir.

Hukukun olduğu yerde mutlaka uyulması ve uygulanması gereken bir takım kurallar mevcuttur. Bu itibarla çatışan menfaatleri yasalara uygun bir şekilde çözüme kavuşturan hukuk kurallarına, toplum hayatında sürekli ihtiyaç duyulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında kanunlara ve hukuk kaidelerine itaat zarureti sadece hukukî bir mükellefiyet değil, aynı zamanda sosyal hayatın zorunlu bir unsurudur. O halde şahıslar ve toplum hukuk kurallarıyla belirlenen alanda kalmalı, aralarında meydana gelen olumsuzlukları hukukun çizdiği sınırlar içerisinde halletme yoluna gitmelidirler. Bu sınırlar aşıldığında hayat mücadelesindeki aşırılıklar/ifrat ve ihmaller/tefrit hukuk kurallarının barındırdığı yaptırımların devreye girmesiyle ortadan kaldırılır ya da buna gayret edilir. Burada tek bir değer ölçüsü vardır o da şüphesiz adalettir[2]. Bunun için adaleti tesis etmek üzere görevlendirilen hâkimin hukuka uygun hüküm verebilen, anlama ve kavrama yeteneği tam olan, doğru ve güvenilir, kişilik sahibi sağlam iradeli bir kimse olması son derece önemli-

[2] el-Mâide 5/8, 42.

dir[3].

Esas itibariyle hâkimlik ağır sorumluluk gerektiren önemli bir meslektir[4]. Bundan dolayı ilk dönemler itibariyle bazı âlimler bu ağır sorumluluğu üstlenmekten kaçınmışlardır. Örneğin, Hüseyin b. Mansûr'un, kendisine memleketi olan Nişabur kadılığı teklif edildiğinde üç gün boyunca saklandığı ve bu süre içinde Allah'a dua ettiği, üçüncü günde de ölmüş olduğu rivayet edilir. İmam Ebu Hanife hapis ve dayak cezasına rağmen Halife Mansur'un kadılık teklifini kabul etmediği gibi İmam Şâfi'î de kendisine verilmek istenen bu görevden kaçınmıştır[5].

İctimai hayatta hukuk önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda güçlünün gücünü haksız bir biçimde kullanmasına mani olup güçsüzlerin de huzur içinde yaşamasını temin etmek hukukun yüklendiği en önemli fonksiyonlardan birisidir. Bu fonksiyonun icrasını sağlayacak olan güç ise kamu otoritesidir. Bunu otoritenin kendisi bizzat yapamayacağına göre bunun için yetkilendirip görevlendireceği kişilere ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun da şüphesiz bir takım usul ve esaslar çerçevesinde yapılması gerekir. Son derece önemli olan bir görevin ifasını yürütecek olan kimseler de önemlidir[6]. Dolayısıyla bu işi yapacak olanların tayininde objektif kriterler öne çıkarılmalıdır. Bu bağlamda özellikle ilk dönemleri itibariyle hâkimlerin/kadıların tayininde ne gibi kriterlerin öne çıkarıldığı-

---

[3] Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1985, mad., 1792; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu*, İstanbul, tsz., VIII, 213; Bayındır, Abdulaziz, *İslam Muhakeme Hukuku*, İstanbul, 1986, 86; Aslan, Nasi, *İslam Yargılama Hukukunda Jüri,* İstanbul, 1999, 135.

[4] Aslan, Nasi, İslam Hukukunda Yargı Etiği ve İlkeleri, Ank., 2005, 26.

[5] Bilmen, VIII, 211; Aslan, *Yargı Etiği*, 27.

[6] Aslan, Jüri, 136 vd.

nın tespiti günümüze de ışık tutacaktır.

Bu çalışmada daha çok günümüze ışık tutacak nitelikte bir tarihi durum tespitinde bulunmak amaçlanmıştır.

1. Hâkimleri/Kadıları Tayin Yetkisi

Toplumsal yapının sağlıklı işleyişi açısından son derece önemli olan adaletin tesisi görevini îfâ edecek olan yetkin kişilerin tayini öncelikle kamu otoritesinin görev ve sorumlulukları arasında yer alır. Buna göre hâkimleri tayin vazifesi devletin asli görevleri arasında kabul edilir. Hâkimlik görevinin toplumsal önemine binaen, fukaha şartlar oluştuğunda bir hâkim tayin edilmesinin dini hükmünün farz olduğu görüşünü benimsemiştir[7]. Bu yaklaşımlarını, *"Ey Davud! Seni şüphesiz yeryüzünde hükümran kıldık, o halde insanlar arasında adaletle hükmet, hevese uyma yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Doğrusu, Allah'ın yolundan sapanlara, onlara, hesap gününü unutmalarına karşılık çetin azap vardır"*[8] ve *"... Aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet..."*[9] gibi ayetlerle delillendirmişlerdir[10].

Hz. Peygamber kendi döneminde, hazır bulunduğu meclislerde hâkimlik/kadılık vazifesini bizzat kendisi yerine getiriyordu [11]. Onun bu konuda önüne geçecek kim-

[7] el-Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Beyrût, 2007, II, 97; el-Kâsânî, Ebu Bekr b. Mes'ûd, *Kitâbu Bedâi'u's-Senâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, Beyrût, 1986, VII, 2; Bilmen, VIII, 211; Taş, Aydın, "Şureyh'in Hayatı, İlmi, Mevkii ve Kadılığı" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Yıl: 1996, Sayı: 1, 349.

[8] Sâd 38/26.

[9] el-Mâide 5/48.

[10] Kâsânî, VII,2.

[11] Örekler için bkz. Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Dımeşk, 2009, Hudûd, 15; İbn Mâce, Ebu Abdillah Muhammed, *es-Sünen*, İstanbul,1992, Hudûd, 28

se de yoktu. Kararları şüphesiz isabetli ve peygamber olması münasebetiyle de insanlar tarafından kabul edilmesi kolay oluyordu [12]. Zira Kur'an-ı Kerim'de, *"Hayır; Rabb'ine and olsun ki, aralarında çekiştikleri şeylerde seni hakem tayin edip, sonra senin verdiğin hükmü içlerinde bir sıkıntı duymadan tamamen kabul etmedikçe inanmış olmazlar"*[13] ayeti de bunu açıkça göstermektedir. İslam'ın ilk dönemleri itibariyle devlet başkanı devleti temsil ile özdeşleştiği için bu husus devlet başkanının görevleri arasında kabul edilmekte ve böyle de uygulanmaktaydı[14]. Bunun en önemli örnekleri arasında Hz. Peygamber'in Hz. Ali, Muaz b. Cebel, Ma'kıl b. Yesar, Abdulah b. Mesud, Übey b. Ka'b gibi sahabenin önde gelen kişilerini bizzat kendisinin hâkim/kadı olarak tayin etmiş olması yer almaktadır[15].

Hâkimlerin/kadıların görevden alınması/azil işleri de yine devlet başkanı olarak bizzat Hz. Peygamber tarafından yapılmaktaydı. Ondan sonra hilafet makamına gelen Hz. Ebûbekir'in de hâkimlerin göreve getirilmesi ve azli konusunda aynı yöntemi uyguladığı Hz.Ömer'i Medineye bizzat kendisinin tayin etmesinden anlaşılmaktadır[16].

Hz. Ömer zamanında ise hâkim tayini konusunda biraz daha farklı bir uygulamanın olduğu görülmektedir.

---

[12] el-Ğeryânî, es-Sâdık Abdurrahman, *el-Müdevvenetü'-Fıkhi'l-Mâlikî ve Edilletuh*, Beyrût, 2002, IV, 304-305; Fendoğlu, Hasan Tahsin, *İslam ve Osmanlı Anayasa Hukukunda Yargı Bağımsızlığı,* İst., 1996, 66.

[13] en-Nisa 4/65.

[14] Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi* (Çev.: Salih TUĞ), İstanbul,1990, II, 197.

[15] Kettânî, Muhammed Abdulhey, *Nizâmu'l-Hukûmeti'n-Nebeviyye et-Terâtibu'l-İdariyye*, Beyrut, 1996, I, 222; Ğeryânî, IV, 304.

[16] et-Taberî, Ebu Ca'fer, *Tarîhu'l-Umem ve'l-Mulük,* Kahire, 1939, II, 617; Fendoğlu, 79.

Hz. Ömer vilayet merkezlerinde görev yapan hâkimleri bizzat kendisi atamış, merkezî olmayan bölgelere hâkim/kadı ataması için ise valilerini yetkili kılmıştı[17]. Bu bağlamda Basra'ya Ebû Musa el-Eş'arî'yi bizzat kendisi tayin etmiş[18], Mısır valisi Amr b. el-Âs'a da Mısır'a hâkim/kadı ataması için bir talimat göndermiştir. Yani vilayet dâhilindeki hâkim/kadı atamasını kendisi yapmamış; bu konuda kendisine ait olan yetkiyi valisine devretmiştir. Vali Amr da Hz. Ömer'in talimatı üzerine cahiliye döneminde hâkimlik yaptığı için bu konuda tecrübeli olan Ka'b b. Yesar'ı Mısır'a kadı olarak görevlendirmek istemiş; ancak Ka'b sorumluluğu yüksek bir görev olmasından dolayı vazifeyi kabul etmemiştir. Amr da bunun üzerine Kays b. Ebi'l-Âs'ı bu göreve tayin etmiştir.[19].

Ayrıca Hz. Ömer, Şam'da vali olarak görev yapan Ebu Ubeyde b. Cerrah ve Muaz b. Cebel'e de kadı tayin etme yetkisi vermiştir. Bu durum onun devlet başkanı olarak onlara gönderdiği talimat içerikli şu mektubundan da açıkça anlaşılmaktadır: "Takva sahibi salih kişiler arasından âlim olanları kadı olarak tayin ediniz"[20]. Benzer uygulama Basra valisi Ebu Musa el-Eş'arî'ye gönderilen talimatta da görülmektedir. Hz. Ömer'in ona gönderdiği mektupta, "Şayet asil, soylu ve zengin ise kadı tayin et. Çünkü zengin olan şahıs başkasının malına göz dikmez, soyu asil olan kimse ise insanlar arasında vereceği

[17] Kettânî, I, 260; Atar, Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilatı*, Ankara, 1999, 102.
[18] Taberî, III, 170.
[19] el-Kindî, Ebî Ömer Muhammed b. Yûsuf, *el-Vulât ve'l-Kudât*, Beyrût, 2003, 3-4, 7; es-Suyûtî, Celâleddin, *Lübâbü'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl,* Beyrût, 2006, I, 107; el-Vekiî, Muhammed b. Halef, *Ahbâru'l-Kudât*, Beyrût, III, 220.
[20] Atar, 108.

kararların neticesinden korkmaz" ifadelerine yer vermiştir[21]. Hz. Ömer döneminde buna örnek teşkil edecek başka uygulamalar da mevcuttur[22]. Hz. Osman ve Hz. Ali de kendi hilafetleri döneminde kadıları tayin etme işini kendileri yürütüyorlardı[23]. Buna Hz. Ali'nin daha önce Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde[24] de bu görevde bulunmuş olan Şurayh'i hâkim/kadı olarak bizzat kendisinin tayin etmiş olması[25] örnek gösterilebilir. Bu durum onların devlet başkanı, yani kamu otoritesini temsil sıfatıyla yaptıkları atamalar olarak görülmelidir.

Bu uygulamalardan yola çıkan İslam hukukçuları kadı tayininde devletin yetkisini, bizzat devlet başkanı olan kimsenin yerine getirmesinin mümkün olduğu[26] gibi, valilerine ya da bu iş için özel olarak görevlendirdiği kimselere devredebileceğini ifade etmişlerdir. Buna göre zaruret halleri dışında devletin görevlendirdiği kimseler haricinde, herhangi bir kimsenin hâkim/kadı tayinine kesinlikle yetkisi yoktur. Hâkimler/kadılar devlet otoritesine vekâleten yargı görevini yürütürler[27].

Devlet yapılanmasının bütün kurumlarıyla oluşması bir anda olmamış, tarihi süreçte böyle bir yapılanmanın vücuda gelmesi hayli zaman almıştır. Bundan dolayı İslam hukukçuları bir bölgede devletin kurumsal ya-

---

21 Kettanî, I, 260.
22 Hamidullah, Muhammed, *Mecmuâtu'l-Vesâiki's-Siyasiyye*, Beyrût, 1969, 326.
23 Kindî, 7.
24 Zeydân, Corci, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Çev.: Zeki Meğazim), İstanbul, 1971, I, 336,
25 Ğeryânî, IV, 304; Taş, 350.
26 Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'l-Enhur fî Şerhi Multeka'l-Ebhur*, Beyrût, 1998, II, 155; Mecelle, mad., 1785.
27 Mecelle, mda. 1800; Aslan, *Yargı Etiği*, 42.

pılanması henüz teşekkül etmemiş ise, o yöre halkının bir araya gelerek kendileri için bir hâkim/kadı tayin edebileceği kanaatine varmışlardır. Ancak devlet teşkilatının tamamlandığı hiçbir yöre halkının kendileri için hâkim/kadı tayin etmeleri uygun görülmemiştir[28]. Aynı şekilde gayr-ı müslimlerin tahakkümü altında bulunan Müslümanların kendileri için bir hâkim/kadı seçip, tayin edebilecekleri ifade edilmiştir. Bir kısım fukaha ise bu durumlarda hâkim/kadı tayini işinin tüm halka bırakılmaması, içlerinden ilim ve marifet sahibi güvenilir kimselerin, bu işi üstlenmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir. Yine gayr-ı müslim bir yönetici, Müslümanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıkları çözmek üzere bir hâkim/kadı tayin etse, Müslümanların bu hâkimi/kadıyı kabul etmeleri durumunda tayinin sahih olacağı da kabul edilmiştir[29].

Tarihi seyir içerisinde bazı dönemlerde devlet yönetimini haksız bir şekilde ele geçiren kimselere rastlamak mümkündür. Bu kimseler tarafından göreve getirilen hâkimlerin/kadıların tayinlerinin sahih olup olmadığı konusunda fukaha genelde olumlu görüş belirtmiştir. Buna göre hâkim/kadı tayin eden devlet yetkilisinin adil de olsa, zalim de olsa yaptığı atamaların geçerli kabul edileceği görüşü benimsenmiştir. Ancak zalim devlet yetkilisi tarafından göreve getirilen hâkimin/kadının hak ile hüküm verme ve adâleti tam olarak tesis etme konularında

---

[28] el-Ferrâ, Ebu Ya'lâ, el-Ahkâmu's-Sultaniyye, Beyrût, 1974, 364; el-Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Edebu'l-Kâdî*, Bağdâd, 1971, I, 137-140.

[29] İbn Abidîn, Muhammed Emin, Reddu'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr, Riyat, 2003, XII, 145; Nevavî, Abdulhalik, el-Alâkâtu'd-Düveliyye ve'n-Nuzûmu'l-Kadâiyye fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye, Beyrût, 1974, 267.

tereddütleri varsa bu göreve gelmemesi gerekir. Çünkü zalim devlet yetkilisinin yaptığı atama ancak hak ile hüküm vermek mümkün olduğu zaman geçerli olur[30].

Hâkim/Kadı tayin edilecek kişinin bu görevi ifasında acze düşeceği korkusu olduğu zaman bu kişilerin hâkim/kadı olarak tayin edilmeleri asla doğru olmadığı gibi kendisine tam güveni olmayan kişinin de hâkim/kadı tayin edilmemesi gerekir[31].

A) Hâkim Adaylarının Mesleğe Kabul Edilme Yöntemleri

Bir bölgede adaletin tesisi için görevlendirilecek olan hâkimlerin kamu otoritesi olan devletin yetkili organları tarafından görevlendirilmesi gerekir. Buna göre sadece devletin yetkili kurumu tarafından yapılan bir hâkim ataması geçerli kabul edilir. Atama ile yetkili kurumun hâkimlik görevini, ehil olan kimselere tevdi etmesi için, uyması gereken bir takım kurallar da belirlenmelidir. Zira hâkimlik görevi can, mal, namus gibi, insanlar açısından hayati öneme haiz değerler üzerinde karar verme yetkisiyle donatılmış son derece güç ve sorumluluk isteyen bir iştir. Bunun için fukaha cahil, fasık, mukallid gibi kişilerin kadılık görevine layık olmadığı görüşündedir[32]. Bu sorumluluğun gerçek ehline verilmesi esastır. Zira Kur'an-ı Kerim'de, *"Hiç şüphesiz Allah size, emanetleri ehline teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne*

30 el-Hassâf, Ebu Bekr Ahmed b. Ömer, *Şerhu Edebi'l-Kâdî*, Beyrût, 1994, 5.
31 el-Kudûrî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru'l-Kudûrî fi'l-Fıkhı'l-Hanefî*, Beyrût, 1997, 225.
32 el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *el-Benâye fî Şerhi'l-Hidâye*, Beyrût, 1990, VIII, 4.

güzel öğüt veriyor. Şüphesiz Allah işitir ve görür"[33] buyrulmaktadır. Bu bağlamda nasıl bir yol takip edilmesi gerektiği, geçmişte fukaha arasında tartışılmış ve konuyla ilgili bazı tespitler yapılmıştır[34].

Hâkimin belirlenmesiyle ilgili olarak İslam hukuk doktrininde geliştirilmiş görüşler çerçevesinde şöyle bir yol izlenebileceğini ifade etmek mümkündür.

a) Hâkimlik Özelliği Taşımasından Dolayı Tayin

Hâkimi tayin edecek olan otoritenin bu göreve atayacağı kişinin meslekle ilgili bilgi ve yeteneği konusunda yeteri kadar bilgi sahibi olması önemlidir. Hâkimliğe tayin edilecek kişinin yeteri kadar bilgi birikimi[35] ve tecrübeye sahip olduğunu gösteren bir arkaplan gerekir. Burada aranacak olan en önemli vasıf müçtehid olma niteliğidir[36]. Buna göre hâkimi tayin edecek olan yetkili makam, görevlendireceği kimsenin meziyetlerini ve diğerlerinden onu üstün kılan niteliklerini yakinen bilerek onu, bu üstün özelliklerinden dolayı, hâkimlik konusunda başkalarına tercih eder. Nitekim Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'nin böyle bir göreve atanması örneğinde bu açıkça görülmektedir. Zira Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi çok iyi tanıyor; onun ilmini, zekâsını, ver'asını, kudretini ve kazâ konusundaki yeteneğini çok iyi biliyordu. Hz. Ali'nin bu

---

[33] en-Nisâ 4/58.

[34] İbn Kudâme, Muvafakuddîn Ebu Muhammed, *el-Muğnî*, Riyad, 1997, XIV, 11; Mâverdî, I, 175-177; İbn Ebi'd-Dem, Şihabuddin İbrahim b. Abdillah, *Kitâbu Edebi'l-Kadâ,* Beyrût, 1987, 89-90; Zeydan, Abdulkerim, *Nizâmu'l-Kadâ fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrût, 1989, 41; Nevavî, 267; Bekr, Muhammed Abdurrahman, *es-Sultatu'l-Kadâiyye ve Şahsiyetu'l-Kâdî*, Kâhire, 1998, 394.

[35] Yıldırım, Mustafa, İslam ve Medeni Yargılama Hukukunda Tahkim, İzmir, 2002, 105.

[36] el-Merğinânî, Burhaniddîn Ebi'l-Hasan, *el-Hidaye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, İstanbul, 1986, III, 101; Mevsılî, II, 98; Aynî, VIII, 4.

özelliklerini yakinen bildiği için onu göreve getirirken bir imtihana tabi tutma ihtiyacı bile duymamıştı. Hâkimlik görevini kendisine tebliğ ederken ona sadece muhakeme usulü hakkında tavsiyede bulunmakla yetinmişti[37].

Hz. Ömer'in Şureyh'i Kûfe'ye kadı olarak tayin etmesinde etkin olan faktörün onun bu yöndeki yeteneğine daha önceden şahit olması[38], yani onu bu yönüyle iyi tanıması olduğu görülmektedir. Zira Hz. Ömer Yahudi bir kişiden pazarlık yaparak bir at satın almış, ata bindikten biraz sonra at sakatlanmıştı. Bunun üzerine o adamla Hz. Ömer haklarını aramak üzere birbirlerinden davacı oldular. Hz. Ömer adamdan aralarında hüküm verecek kişiyi belirlemesini istedi. Adam da "Ben Irak'lı Şureyh'ten razıyım" diyerek görüşünü beyan etti. Sonra da Şureyh ikisinin arasındaki dava ile ilgili olarak Hz. Ömer'e "Sen bu atı sağlam ve sağlıklı bir şekilde aldın. Dolayısıyla bedeli sağlam olan at üzerinden ödemen gerekir" dedi. Şa'bi bu olayı aktardıktan sonra, Hz. Ömer'in verilen hüküm hoşuna gittiği için, Şureyh'i kadı olarak tayin ettiğini zikreder[39]. Bu olay Hz. Ömer'in Şureyh'i kadı olarak tayin etmesinde etken olan faktörün onun bu yöndeki bilgi, yetenek ve başarısıyla ilgili yeteri kadar onu tanımasının olduğu söylenebilir.

Emevi halifelerinden Ömer b. Abdilaziz, vali olarak görevlendirdiği Adda b. Arta'ya gönderdiği mektupta, İyas b. Muaviye ile Kasım b. Rabia'dan hangisinin hâkimliğe daha layık olduğunu tespit ederek; onu kadı olarak gö-

37 Nevâvî, 272; Bekr, 394.
38 el-Hudarî, Muhammed, *Tarihu Teşrî'il-İslâmî*, Beyrût, 1983, 114.
39 el-Cevziyye, İbn Kayyûm, *el-İ'lâmu'l-Muvakki'în an Rabbi'l-Âlemiîn*, Cidde, h.1423, II, 157-158.

revlendirmesini istemişti[40]. Buradaki uygulama bize hâkimliğe tayin edilecek kişinin bu işi yapmaya dönük vasıflarının bilinmesinin önemli olduğunu göstermektedir. Bu işi iyi bir şekilde yapacağına dair bir bilginin bulunması halinde, o kişinin hâkim olarak tayin edilebileceği anlaşılmaktadır.

b) Sınavla Belirleyerek Tayin

Kazâ görevinin ehemmiyeti gereği bu makama atanacak olan kişinin, makamın gerektirdiği nitelikleri haiz olup olmadığını belirleyebilmek için, şartları taşıyıp taşımadığını anlama adına imtihana tabi tutulması mümkündür. Özellikle daha önceden tam olarak tanınmayan bir kişide hâkimlik vasfının bulunduğunu tespit edebilmek için imtihan belirleyici unsurlardan birisidir. İmtihan sonucuna göre hâkim tayini çoğu kere sonradan oluşabilecek olumsuzlukları önleme anlamında önemli bir yol olarak görülebilir. Nitekim Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel'i görevlendirirken, bir manada onu imtihana tabi tutarak; onun kadılık görevini gereği gibi yapıp yapamayacağını deneme adına bir takım sorular sormuş ve aldığı memnuniyet verici cevaplar neticesinde de onun bu görevi layıkıyla yapacağı kanaatine varmıştır.

Meşhur rivayet şu şekildedir: Muaz b. Cebel'in arkadaşlarının şöyle dediği rivâyet edilmiştir: Rasûlullah, Muâz'ı Yemen'e göndermek istediği zaman, "Sana bir dava geldiğinde ne ile hüküm vereceksin?" diye sordu. Muaz da "Allah'ın kitabıyla" karşılığını verdi. Bunun üzerine Peygamberimiz, "Allah'ın kitabında bulamazsan" buyurdu. Muaz da buna karşılık "Rasulullah'ın sünnetiyle" ce-

[40] Atar, 109.

vabını verdi. Peygamberimiz "Rasulullah'ın sünnetinde de bulamazsan" buyurdu. Muaz "ben de kendi görüşümle hüküm veririm" dedi. Allah Rasûlü Muaz'ın göğsüne dokundu ve şöyle buyurdu: "Rasûlünün elçisini, Allah rasûlünün hoşnut olduğu fikri benimseme konusunda başarıya ulaştıran Allah'a hamdolsun"[41]. Bu hadisten hareketle bazı İslam hukukçuları bir kişinin hâkimlik görevine tayin edilmeden önce bir imtihandan geçmesinin şart olduğu sonucuna varmışlardır[42]. Aslında bu olay hâkimlik gibi son derece önemli olan bir göreve atanacak kişinin, ehil olduğundan emin olmak gerektiğini anlattığı gibi, bunun tespitinin bir yolunun da hâkim adayının imtihana tabi tutulması olduğunu açıkça göstermektedir.

Hz. Peygamber'den sonra kamu otoritesinin temsilcileri olarak görülen raşid halifeler de aynı metodu uygulayarak; görev verecekleri kişileri değişik şekillerde imtihana tabi tutmuşlardır. Bu hususa örnek gösterilebilecek olaylardan birisi, Hz. Ali'nin kadı tayin edeceği kişiye imtihan niteliğinde sorduğu şu sorudur: "Kadılık işini ayakta tutan şey nedir?" O kişi, bu soruya "Ver'a yani günahlardan sakınmaktır" diye cevap vermiş, Hz. Ali bu sefer de "Bu iş ne ile fesada uğrar?" diye sormuş; o da "Bu işi fesada sürükleyen şey, hırs ve açgözlülüktür" diye cevap vermiştir. Hz. Ali aldığı cevaplar üzerine "sen kadılık yapmaya layık olan birisin" diyerek onun hakkını teslim etmiştir[43].

---

41 Ebû Dâvûd, Akdiye 11; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen,* Beyrut, tsz., Ahkâm 3.

42 es-Serahsî, Şemsu'l-Eimme, Ebu Bekr Muhammed b. Ebi Sehl, *Kitâbu'l-Mebsût*, Beyrût, 1989, XVI, 103.

43 Bekr, 396.

c) Terşih ve İstişare/Aday Gösterme Yoluyla Tayin

Genel anlamıyla aday göstermek manasına gelen terşih İslam hukuk literatüründe, kazâ makamında daha önce bulunan bir hâkimin, hastalık ya da başka bir sebepten dolayı görevden ayrılmak zorunda kaldığında, makamın ehil olanların elinde devamını sağlamak için kendi yerine başkasını aday göstermesidir. İslam hukuk tarihinde bu şekilde yapılmış pek çok uygulama örneğini görmek mümkündür. Bu duruma örnek olacak nitelikte tarihte şöyle bir olay kaydedilmiştir: Yezid b. Ebî Mâlik'in babasından şöyle rivayet ettiği anlatılmaktadır: Ebû'd-Derdâ Şam'da kadılık görevini fiilen yaparken kendisine, "Senden sonra bu işi kimin üstlenmesini uygun görüyorsun?" diye sorularak görüşü istenmiş o da buna, "Fudâle b. Ubeyd"in uygun olacağı cevabını vermiştir[44].

Abdu'l-Hakem'in anlattığı benzer bir hadise ise şu şekilde cereyan etmiştir: Tevbe b. Nemr kadılık görevine getirilmiş, bir müddet sonra bu görevden affını istemişti. Ona "Bize yerine getirebileceğimiz bir adam söyle, onu görevlendirelim" denildi. O da kâtibi olan Cübeyr b. Nuaym'ın bu görevi yapabilecek konumda olduğunu söyledi[45].

Hâkimlik görevine getirilecek olan kişiyi belirlemede kullanılan usullerinden birisi de istişare yoludur. Buna göre hâkim atamaya yetkili makam, hâkimliğe getireceği kişi ile ilgili olarak ilim ve dirayet sahibi uzman kimselerin kanaatlerini alma şeklinde onların yardımlarına başvurur. İstişare heyeti bu görev için bir kimseyi işaret

[44] Vekî, 616.
[45] Vekî, 637.

ettikten sonra, yetkili makam gerekli görürse o kimse hakkında bir de tahkikat yapar. Tahkikat neticesinde tavsiye edilen kişi makamın gerektirdiği şartları taşıyorsa onu kadı olarak tayin eder[46].

Hâkimlik görevine tayinle ilgili olarak ilk dönemlerden beri uygulamada görülen bir tayin akdi söz konusudur. Bu akdin sözlü ya da yazılı olmak üzere iki şekilde yapıldığı bilinmektedir. Hâkimliğe tayin edilecek kişi, tayine yetkili makamın huzurunda ise akdin sözlü olarak yapılması yeterli olup yazılı bir belgeye ihtiyaç duyulmamıştır. Günümüzdeki gibi her şeyin yazılı evrak haline getirilmesi söz konusu olmadığı için huzurda olan bir kimseye görevin yazılı olarak tevdi edilmesi uygun görülmemiştir. Tayin edilecek kişinin uzakta olması halinde ise zarurete binaen mektup gibi bir vesika yoluyla yazılı olarak göreve getirildiği kendisine bildirilir[47].

Toplumda hâkimlik/kadılık görevine atanabilecek şartları taşıyan sadece bir kişinin bulunması halinde, bu kişinin göreve getirilmesi zorunlu olup onun da bu görevden kaçınması mümkün değildir. Bu hususta icma olduğu da kaydedilmiştir[48].

Sonuç

Hukukun gayesinin gerçekleştirilmesi adına toplumsal düzenin sağlanması önemlidir. Bunun için İslam'ın ilk yıllarında Hz. Peygamber tarafından bu mesele üzerinde ciddiyetle durulmuştur. Kur'an-ı Kerim'de emir buyrulduğu gibi emanetlerin ehline teslim edilmesi bağlamında, hâkimlik görevini yürütecek olanların da ehil

[46] İbn Kudâme, XIV, 11.
[47] Mâverdî, I, 175-177; İbn Ebi'd-Dem, 90-91; Aslan, *Yargı Etiği*, 41.
[48] Kudûrî, 225; Aynî, VIII, 4.

olanlardan seçilmesi dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan birisidir.

İslam'ın ilk yıllarından itibaren bu konu üzerinde hassasiyetle durulmuş ve bu hassasiyet toplumsal düzen açısından son derece olumlu sonuçlar vermiştir.

Hâkimlerin tayin edilmesinde yetkin ve donanımlı olmaya gösterilen özen, bu konunun ciddiyeti açısından önemli olduğu gibi hak ve adaletin tesisi açısından da önemlidir. Ağır bir sorumluluk gerektiren bu görevin altından herkesin kalkması mümkün olmadığından objektif kriterler geliştirilmesi kaçınılmazdır.

Her zaman ve dönemde önemini koruyan hâkimlik görevine atanacak olanların, objektif kriterlerle belirlenmesi ve mutlaka bu görevi yürütmeye liyakatli olması şarttır.

Toplumsal düzenin sağlanmasında adaletin önemi büyük olduğu gibi adaletin tesisinde de bu görevi yapacak olanların önemi büyüktür.

Kaynakça

Aslan, Nasi, İslam Hukukunda Yargı Etiği ve İlkeleri, Ankara, 2005.

--------, İslam Yargılama Hukukunda Jüri, İstanbul, 1999.

Atar, Fahrettin, *İslam Adliye Teşkilatı*, Ankara, 1999.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *el-Benâye fî Şerhi'l-Hidâye*, Beyrût, 1990.

Bayındır, Abdulaziz, *İslam Muhakeme Hukuku*, İstanbul, 1986.

Bekr, Muhammed Abdurrahman, *es-Sultatu'l-Kadâiyye*

ve Şahsiyetu'l-Kâdî, Kâhire, 1998.

Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukukı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu, İstanbul, tsz.,

el-Cevziyye, İbn Kayyûm, *el-İ'lâmu'l-Muvakki'în an Rabbi'l-Âlemiîn*, Cidde, h.1423.

Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmau'l-Enhur fî Şerhi Multeka'l-Ebhur*, Beyrût, 1998.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Dımeşk, 2009.

Fendoğlu, Hasan Tahsin, İslam ve Osmanlı Anayasa Hukukunda Yargı Bağımsızlığı, İstanbul, 1996.

el-Ferrâ, Ebu Ya'lâ, el-Ahkâmu's-Sultaniyye, Beyrût, 1974.

el-Ğeryânî, es-Sâdık Abdurrahman, *el-Müdevvenetü'-Fıkhi'l-Mâlikî ve Edilletuh*, Beyrût, 2002.

Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi* (Çev.: Salih TUĞ), İstanbul,1990.

---------, Muhammed, *Mecmuâtu'l-Vesâiki's-Siyasiyye*, Beyrût, 1969.

el-Hassâf, Ebu Bekr Ahmed b. Ömer, *Şerhu Edebi'l-Kâdî*, Beyrût, 1994.

el-Hudarî, Muhammed, *Tarihu Teşrî'il-İslâmî*, Beyrût, 1983.

İbn Abidîn, Muhammed Emin, *Reddu'l-Muhtâr Ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Riyat, 2003.

İbn Ebi'd-Dem, Şihabuddin İbrahim b. Abdillah, *Kitâbu Edebi'l-Kadâ,* Beyrût, 1987.

İbn Kudâme, Muvafakuddîn Ebu Muhammed, *el-Muğnî*,

Riyad, 1997.

İbn Mâce, Ebu Abdillah Muhammed, *es-Sünen*, İstanbul,1992.

el-Kâsânî, Ebu Bekr b. Mes'ûd, *Kitâbu Bedâi'u's-Senâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, Beyrût, 1986.

Kettânî, Muhammed Abdulhey, Nizâmu'l-Hukûmeti'n-Nebeviyye et-Terâtibu'l-İdariyye, Beyrut, 1996.

el-Kindî, Ebî Ömer Muhammed b. Yûsuf, *el-Vulât ve'l-Kudât*, Beyrût, 2003.

el-Kudûrî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru'l-Kudûrî fi'l-Fıkhı'l-Hanefî*, Beyrût, 1997.

el-Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Edebu'l-Kâdî*, Bağdâd, 1971.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1985

el-Merğinânî, Burhaniddîn Ebi'l-Hasan, *el-Hidaye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, İstanbul, 1986.

el-Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd, *el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Beyrût, 2007.

en-Nevâvî, Abdulhalik, el-Alâkâtu'd-Düveliyye ve'n-Nuzûmu'l-Kadâiyye fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye, Beyrût, 1974.

es-Serahsî, Şemsu'l-Eimme, Ebu Bekr Muhammed b. Ebi Sehl, *Kitâbu'l-Mebsût*, Beyrût, 1989.

es-Suyûtî, Celâleddin, *Lübâbü'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl*, Beyrût, 2006.

el-Taberî, Ebu Ca'fer, *Tarîhu'l-Umem ve'l-Mulük*, Kahire, 1939.

Taş, Aydın, "Şureyh'in Hayatı, İlmi, Mevkii ve Kadılığı"

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 1996, Sayı: 1.

el-Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen,* Beyrut, tsz.

el-Vekiî, Muhammed b. Halef, *Ahbâru'l-Kudât*, Beyrût,tsz.

Yıldırım, Mustafa, İslam ve Medeni Yargılama Hukukunda Tahkim, İzmir, 2002.

Zeydan, Abdulkerim, Nizâmu'l-Kadâ fi'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye, Beyrût, 1989.

Zeydân, Corci, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Çev.: Zeki Meğazim), İstanbul, 1971.

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
23 (2014)

Hz. Musa ve Sihirbazlar Kıssası Bağlamında Müsabaka Ahlakı Tespit Denemesi

Yrd. Doç.Dr. Ahmet ABAY*

ÖZET

Bu çalışmamızda, Hz. Musa ve sihirbazlar arasında geçen müsabaka çerçevesinde müsabaka/yarışma ahlakı konusunu ele almaya gayret ettik. "Müsabaka" kelimesinin sözlük ve terim tanımlarını yaptık. Bu tanımlamalardan hareketle Kur'an'da "Müsabaka" kelimesinin ve ona anlam yakınlığı olan diğer terimlerin nasıl kullanıldıklarını tespit etmeye çalıştık. Müsabakalarla ilgili hukuki boyutu kısaca ele alındıktan sonra kıssa bağlamında müsabaka ahlakıyla ilgili ulaşılabilecek hususları maddeler halinde ele aldık. Son olarak da ulaşabildiğimiz neticeleri günümüze ışık tutabilmesi amacıyla değerlendirdik.

Anahtar Kavramlar: *Hz. Musa, Sihirbazlar, Müsabaka, Ahlak.*

Abstract

In this study, Hz. Moses and the magicians of competitions within the framework of the competitions we have endeavored to address the issue of morality. "Competition" have made the word dictionary and the definition of the term. In the light of this definition, in the Qur'an, "Competition" and her sense of the word proximity of other terms that have tried to determine how they are used. After briefly discussed about the legal dimensions of

* KSÜ İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı.

Competition in the context of the parable about the competitions can be reached moral issues we have discussed the case of substances. Finally we reach the results were evaluated in order to shed light on the present.

***Keywords**: Hz. Moses, Magicians, Competition, Morality.*

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim insan için rehber ve kılavuz olan bir kitaptır. Bu özelliğinden dolayı insan onu iyice okumalı, anlamalı ve üzerinde düşünüp aklettikten sonra onu hayatın mihveri yapmalıdır. Kur'an insan hayatının rehberidir. İhtiva ettiği konular da insan için son derece önemlidir. İşte bu konulardan birisi de kıssalardır. Kıssalar Kur'an'da önemli bir yer tutmaktadır. Rabbimizin hikmeti gereği bunlar boşu boşuna bize aktarılmamışlardır. Her bir kıssa insan hayatının bir yönüne ışık tutmaktadır.

Mesela, hatada ısrar etmeyip bir an önce tövbe kapısını çalmayı, Allah'ın öğrettikleriyle hareket edildiğinde meleklerin secde edebileceği bir konuma gelebilmeyi Hz. Âdem kıssasından, davet yolunda uzun ve meşakkatli bir yolda yürümek gerektiğinde -bu bin yıl dahi sürse- yılmamayı ve denizin olmadığı bir yerde insanların alaya almalarını kafaya takmadan karada gemi yapabilmeyi Hz. Nuh kıssasından, sahip oldukları mal mülke güvenerek büyüklenen ve servetlerinin kendilerini kurtaracağını zannedenlere karşı *'Ben ecrimi Allah'tan bekliyorum'*

deyip yola devam etmeyi Hz. Hud kıssasından, kişisel ya da kamu haklarına saygı göstermeyen insanlara karşı taviz vermeden işine devam etmeyi, çetelerin ve güç sahiplerinin karşısında yılmamayı Hz. Salih kıssasından, insanlar ahlaksızlıkta sınır tanımaz hale gelmişse hatta çirkef işler hane halkına kadar uzanmışsa, Allah'ın sınırlarına uymayıp hadleri çiğneyenlerden yüz çevirmeyi Hz. Lût kıssasından, dünya şirk batağına dalmış bataklık eve kadar uzanmışsa, zalim Nemrutların zulmü her yeri kuşatmayı başladığında elimize balta almayı ve o cansız cisimleri, ateşe atılma pahasına birer birer yere devirmeyi, yaşanılan yurttan hicret etmeyi, hicret edilen yerde çoluk çocuğunu ıssız bir çölde bırakmayı ve bir gün ciğer pare kurban edilmek durumunda kalınırsa Hakk'a tevekkül etmeyi ve fedakârlık yapmayı Hz. İbrahim kıssasından öğreniyoruz.

Allah'ın emri ve rızası gereği canı feda etmek, boynu bıçağın altına uzatmak gerektiğinde; "*Babacığım sana emredileni yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın*" demeyi Hz. İsmail kıssasından, sevilenleri kaybetme imtihanıyla karşı karşıya kalındığında, yani ciğer pare Yusuf yitirildiğinde güzelce sabretmeyi, Allah'a olan teslimiyeti ve ümidi yitirmemeyi, akrabaların kıskançlıkları ve art niyetleri cana kast edecek noktaya gelmeye başlamışsa, bu yüzden kuyulara atılıp köle durumuna düşülmüşse ve akla hayale gelmeyecek iftiralarla karşı karşıya kalınmışsa yola devam etmeyi, geniş ve bağışlamayla dolu bir yüreğe sahip olmayı Hz. Yakup ve Hz. Yusuf kıssasından öğrenmekteyiz.

Yine aynı şekilde, ölçü ve tartıda hile yapan, kul hakkına dikkat etmeyen insanlarla karşılaşıldığı za-

man, onlara en güzel sözlerle öğüt vermeyi ve kul hakkının ne kadar önemli olduğunu onlara en gür seda ile haykırmayı Hz. Şuayb kıssasından, Zalim Firavunların zulmü anaların rahimlerine kadar ulaşmışsa, analar yavrularını kucaklarına alamadan nehirlere atmak durumunda kalmışlarsa ve yaşanılan saraylara zulmü zalimin yüzüne haykırmak göreviyle dönülmek ve sihirbazlarla yarışmak durumunda kalınmışsa, Allah'a güvenmeyi ve eldeki asayı yere atmayı Hz. Musa kıssasından öğreniyoruz.

Daha bunlara ekleyebileceğimiz birçok kıssa hayatın muhtelif yönlerine ışık tutmaktadır. [1]

Kur'an'ın oluşturmak istediği mü'min kişilik Allah'ın göndermiş olduğu peygamberleri kendine örnek alır. Kendine örnek alacağı peygamberlerin sahip olduğu özellikler aynı zamanda mü'min insanın sahip olması gereken özelliklerdir.[2]

Bu anlayıştan hareketle Hz. Musa ve sihirbazlar kıssasını müsabaka anlayışı ve ahlakı bağlamında irdelemeye gayret ettik. Çünkü günümüzde yarışmalar ve müsabakalar insan hayatında ciddi bir şekilde yer işgal etmeye başlamıştır. Hz. Musa ve sihirbazlar kıssasının, yarışma ve müsabaka ahlakı açısından önemli olduğunu düşündük. Bu çalışmada bu kıssa üzerinden bir müsabaka yöntemi ve ahlakı ortaya koyma denemesi içinde olacağız. ***Bunu yaparken kıssanın temel konusunun tevhid mücadelesini ortaya koymak olduğu gerçeğini asla göz ardı etmiyoruz. Biz sadece bu kıssanın yan***

[1] Detaylı bilgi için Bkz. Mehmet Emin Yıldırım, ***Kur'an'ın Model Şahsiyetleri Peygamberler,*** Kur'ani Hayat Dergisi, 4. sayı 2010**.**

[2] Ahmet Abay, ***Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri***, Düşün Yayınları, İstanbul 2012, s.205.

mesajlarından biri olabileceğini düşündüğümüz bu yönü ele almaya gayret edeceğiz.

Bu kıssa, o dönemde sihrin yaygın olduğunu ve insanların sihir yarışmalarına alışık olduğunu göstermektedir. Bilginler, çeşitli devirlerdeki peygamberlerin gösterdikleri mucizelerin, daha çok o devirlerdeki toplumların değer verip ilgi duydukları konulara ilişkin olduğunu belirtirler. Nitekim Hz. Mûsâ döneminde sihir yaygın olduğu için onun bir kısım mucizeleri sihirbazları mağlup edecek harikalar şeklinde, Hz, İsa'nın döneminde çeşitli hastalıklar yaygın olduğu için onun mucizeleri iflah olmaz hastaları iyileştirmesi, Hz. Muhammed döneminde ise fesahat ve belagate itibar edildiği için onun ortaya koyduğu en büyük mucize de Arap şiirinin en seçkin örneklerinin bile yanında sönük kaldığı Kur'ân-ı Kerîm şeklinde tezahür etmiştir.[3]

Hz. Musa ve sihirbazlar kıssası birçok yönden ele alınıp incelenebilir ve birbiriyle bağlantılı ama birbirinden farklı neticelere ve ilkelere de ulaşılabilir. Biz bu çalışmada bu kıssanın ana temalarından biri olan Hz. Musa ve sihirbazların bir müsabaka/yarış içerisine girmeleri yönünü ele almaya gayret edeceğiz. Amacımız buradan hareketle de Kur'an'ı Kerim'de "müsabaka/ yarışma ahlakı" olgusunu irdelemek. Çünkü günümüzde var olan durum hiç de iç açıcı değildir. Özellikle son yıllarda çeşitli yarışma ve müsabakalarda sık sık gündeme gelen yolsuzluk ve şike iddiaları bizi bu konu üzerinde düşünmeye ve Kur'an eksenli bir müsabaka ahlakı arayışına sevk etmiştir.

[3] Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, ***Kur'an Yolu***, DİB Yayınları, Ankara, II/446.

Bu konu kanaatimizce önem arz etmektedir. Çünkü insanlar hayatları boyunca isteseler de istemeseler de kendilerini bir yarışın içerisinde bulmaktadırlar. Bilhassa günümüz dünyasında bu durum daha da dikkat çekmektedir. Çocuklar okula başladıkları andan itibaren kendilerini bir müsabakanın /yarışın içerisinde bulmaktadırlar. Bu yarış bazen kendi sınıfındaki yakın bir arkadaşı ile olabiliyorken bazen de ülkedeki bütün yaşıtlarıyla olabilmektedir. Müsabaka /yarış sadece bu dünyadakileri elde etmekle sınırlı değildir. Yüce Allah'tan bağışlanma,[4] ahiretteki nimetleri ve güzellikleri elde etmek için de hayırlarda,[5] yarış içerisinde olmak[6] gerekmektedir. Hatta bu yarış Allah tarafından teşvik edilmekte yarışta önde olanların mukarrabundan olacağı[7] ifade edilmektedir. Hal böyle olunca müsabaka/yarış kaçınılmaz olmaktadır. Bu durum hayatın bir gerçeğiyse mutlaka bunun bir yolu yordamı, kuralı ve ahlakı/etiği olmalıdır.

Bu ve benzeri durumlardan esinlenerek çalışmaya karar verdiğimiz konumuzu oluşturan kıssa, Kur'an'ı Kerim'de dört yerde zikredilmektedir: A'raf, 7/111-126; Yunus, 10/79-81; Taha, 20/57-73; Şuara, 26/36-51.

Kıssa, Kur'an-ı Kerim'de anlatılırken ayrı ayrı surelerde zikredilmesine rağmen genel hatlarıyla aynı şekilde anlatılmıştır. Fakat zikredildiği her surede farklı detaylar verilmiştir. Bazen olayın gerçekleştiği an anlatılırken bazen de karşılaşmanın yeri ve zamanını tespitten bahsedilir. Hatta Hz. Musa'nın aklından geçirdiklerine de yer verilir. Meseleyi iyice tahlil edebilmek için bütün kıssayı

[4] Hadid, 57/21.
[5] Bakara, 2/148; Maide, 5/48; Mü'minun, 23/65; Fatır, 35/32.
[6] Mutaffifin, 83/25-26.
[7] Vakıa, 56/10-11.

öncesiyle de hatırlamanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Hz. Musa'nın Hayatının Kısa Bir Özeti

Hz. Musa'nın kıssası surelerde genellikle, kendisine peygamberliğin verildiği halkadan başlar. Sadece Kasas Suresindeki anlatım bunun bir istisnasıdır. Kur'an'da kıssa, yer aldığı surenin akışı ile bir ahenk oluşturur. Kıssa ve içinde yer aldığı sure'nin amacı kalplerin ve bu kalpleri onaracak gerçeklerin bina edilmesi doğrultusunda birbirlerini bütünler.

Hz. Musa kıssasının sihirbazlarla ilgili kısmına gelene kadar Kur'an-ı Kerim'de sunulan halkaları ise şunlardır: Hz. Musa'nın doğumu, bu doğumun gerçekleştiği ortamı saran zor koşullar, bununla beraber Yüce Allah'ın ona yönelik gözetimi ve yardımı...[8] Musa'nın gençlik dönemi, Yüce Allah'ın ona hikmet ve ilim vermesi, bu dönemde bir kıptiyi öldürmesi, Firavun ve kurmaylarının onu yakalamak üzere bir tuzak kurmaları, Mısır'dan kaçıp Medyen bölgesine gitmesi, orada evlenip yıllarca hizmet etmesi...[9] Peygamberlik görevini yüklenmeye çağırılması, sonra Firavun ve kurmaylarının karşısına çıkması, onların da Musa ve Harun'u yalanlamaları...[10]

Kıssa'nın başkahramanı Hz. Musa, Medyen Mısır yolu üzerindeki Turi Sina[11]'nın yanı başında Tuva Vadisindedir. Medyen'de anlaşma yaptığı kişi[12] ile arasındaki

[8] Kasas, 28/3-13.
[9] Kasas, 28/14-28.
[10] Kasas, 28/29-39; Seyyid Kutub, ***Fizilali'l Kur'an***, Daru'l Şuruk, Beyrut, 1985, V/2676.
[11] Sina Dağı (Arapça: جبل موسى), Mısır'da Sina Yarımadası'nda yer alan 2,285 metre yükseklikte bir dağdır. Dinler tarihinde de önemli yeri vardır. Kurak yarımadadaki 2,629 metrelik Aziz Katerina Dağı'ndan sonraki en yüksek ikinci dağıdır.
[12] Bir çok alime göre, Hz. Musa'nın Medyen'de kızı ile evlenme karşılı-

anlaşma süresinin bitmesi üzerine ailesini yanına almış, tekrar Mısır'a dönmektedir.

Hz. Musa uzaktan gördüğü parıltının yakınına soğuktan korunabilmesi için bir kor parçası ya da ihtiyaçlarını karşılayabileceği bir şey bulmaya gitmişti. Ama büyük bir sürprizle karşılaştı. Evet, aradığı ateşi bulmuştu. Ama bu ateş, vücutları değil, ruhları ısıtan bir ateşti. Bu ateş de yol bulmaya yarıyordu. Fakat karanlıkta yolunu yitirenlere değil, "büyük yolculuğun" yolcularına ışık tutuyordu.[13]

Yüce Allah bizzat Hz. Musa'ya seslenerek peygamberlik müjdesini vermiştir.[14] Bunun yanı sıra kendisine iki mucize vermiş, Firavun'a gitmesini ve İsrailoğullarını kölelikten kurtarmasını emretmiştir. Bu mucizeler: Asasını yere bıraktığında aniden büyük bir yılana/ejderhaya dönüşmesi, tekrar eline aldığında sopa haline dönmesi[15] ve elini koynuna sokup çıkardığında nur içinde parlayan[16], ışıklar saçan bir el haline dönüşmesidir.

Hz. Musa Peygamberlik görevini üstlenirken dua eder, kardeşi Harun'a da peygamberlik verilmesini ister

---

ğında bir süre yanında kalıp kendisi ile anlaştığı kişi Hz. Şuayb'tır. Fakat bazıları bu zatın, Şuayb (a.s.)ın kardeşinin oğlu olduğunu bazıları da Şuayb'ın kavminden mümin bir kimse olduğunu söylemişlerdir. Bkz: Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, ***Cami'ul Beyan an Te'vili Ayil Kur'an,*** Hacer matbaası, I. Baskı, Kahire 2001/1422, XVIII/222-224; Karaman ve arkadaşları, ***age.***, IV/217. Geniş bilgi için bkz: Cengiz Duman, ***Hz. Musa'nın kayınpederi Şuayb peygamber midir?*, http://kurankissalari.tr.gg/Hz-.--Musa-h-nBn-kaynpederi-Buayb-peygamber-midir-f-.htm. 20.07.2014.**

[13] Kutub, ***age***, IV/2329-2330.

[14] Taha, 20/12.

[15] Taha, 20/20-21; Şuara, 26/32.

[16] Taha, 20/22; Şuara, 26/33.

ve duası kabul olur.[17] Bu talebin sebebi ise Hz. Musa'nın yalancılıkla suçlanmaktan endişelenmesi ve Hz. Harun'un daha iyi konuşabilme yeteneğine sahip olmasıdır.[18]

Bütün bu mucizelere ve desteğe rağmen Hz. Musa eskiden içinde yaşadığı Firavun sarayına gitmekten korkar çünkü geçmişte işlediği bir suçtan dolayı aranmaktadır. Ancak Allah'ın himayesine dayanarak Mısır'a girer ve Firavun'nun huzuruna çıkar.[19]

Kardeşi Harun ile Firavun'un huzuruna çıkıp İsrailoğullarını kendisi ile beraber gitmesi için serbest bırakmasını ister. Ancak Firavun İsrailoğullarını köle olarak kullandığı için bu isteği kabul etmez.[20]

Bunun üzerine Hz. Musa mucizelerini gösterir. Firavun, saray erkânı ve danışmanlar bunun bir sihir olduğuna kara verirler. Firavuna Mısır sihirbazlarını toplayıp Musa ile karşılaşma yaptırmasını tavsiye ederler.[21] Musa bu mücadeleyi/müsabakayı kabul eder.

Zaman olarak Mısırlıların Şenlik günü denilen günü ve yer olarak Firavun Saray'ının önü kararlaştırılır ve halk da bu karşılaşmayı izlemeye davet edilir.[22] Firavun Mısır'ın her yerine haberciler yollayarak bütün Mısır'daki bilgili sihirbazları bu karşılaşmaya çağırır.[23]

Mısır'ın en iyi sihirbazları belirtilen gün ve yerde hazır bulunurlar. Firavun, beraberindekiler, sihirbazlar,

---

[17] Taha, 20/25-36; Furkan, 25/35.
[18] Şuara, 26/12-13.
[19] Şuara, 26/14-16.
[20] Şuara, 26/17-24.
[21] Araf, 7/111-112; Şuara, 26/32-37.
[22] Taha, 20/58-59; Şuara, 26/38-39.
[23] Şuara, 26/36.

Hz. Musa ve Hz. Harun halkın önünde toplandılar. Sihirbazlar öncelikle halkın önünde Firavunu sıkıştırma fırsatını kullanırlar ve galip gelmeleri durumunda ödüllerinin ne olacağını sorarlar. Firavun da sihirbazların galip gelmeleri durumunda yüksek bir mevkide en yakınları olarak ödüllendirileceklerini belirtir.[24]

Sihirbazlar; "Ey Musa!" dediler: "*Hünerini önce sen mi ortaya atacaksın, yoksa biz mi atalım*" diye sorarlar ve cevap "*Hayır, önce siz atın*!" olur. Bunun üzerine bu mahir sihirbazlar oyunlarını sırayla yaparlar ve ortaya çıkarttıkları objeleri ortaya yere atarlar.[25]

Hz. Musa sihirbazların oyunları karşısında gerçekten çok etkilenmiş ve gördükleri yüzünden yenilmekten bile korkmuştu, ancak o sırada kendisine gelen bir vahiyle rahatlamış ve asasını yere atmıştı.[26] Yere düşen asa hemen bir yılana dönüşmüş ve sihirbazların oyunları ile ortaya attıkları objeleri yutmuştu.[27]

Bunun karşısında sihirbazlar, yapılanın hileli bir sihir oyunu olamayacağını hemen anlarlar ve hepsi birden yere kapanarak "*Musa ve Harun'un Rabbine iman ettik*" derler.[28] Firavun önünde cereyan eden bu sahne üzerine sinirlenerek *"Benim iznim olmadan bir başka tanrıya iman edemezseniz."* diye çıkışır.[29]

Bunun sonrasında Firavun, sihirbazlara yaptıkları hareketten dönmezlerse çok ağır bir şekilde cezalandırılacaklarını söyler. Firavun'un yanındakiler de Musa'nın bu sihirbazların hocası/ustası olduğunu ve bu sayede onla-

[24] A'raf, 7/113-114; Şuara, 26/41-42.
[25] A'raf, 7/115-116; Taha, 20/65-66.
[26] Taha, 20/67-69.
[27] Şuara, 26/45.
[28] A'raf, 7/121-122; Şuara, 26/46-48.
[29] A'raf, 7/123; Şuara, 26/49.

rın saygılarına nail olduğunu düşündüklerini söylerler.[30]

Sihirbazlar hiçbir söz ya da cezaya boyun eğmeyeceklerini ifade ederler. Firavun, sihirbazların ellerini ve ayaklarını çaprazlamasına kestireceğini ve onları darağacına astıracağını söylemesine rağmen hiçbirisi geri adım atıp imanından dönmezler.[31]

Kur'an'ın anlatımıyla kıssa, öncesinde hor görülen Mısırlı sihirbazlar, mucizeler sonucu imana gelmeleriyle sevimlileşir ve yaşadıkları işkencelere rağmen imandan dönmemeleriyle övülür ve yüceltilirler.[32]

Hz. Musa'yı sihirbazlarla karşı karşıya getiren süreci kısaca aktardıktan sonra kıssayı konumuz açısından değerlendirebiliriz. Hz. Musa'nın sihirbazlarla bir yarışa girmesi Firavun'a tebliğ yapıldıktan ve Hz. Musa kendisine verilen mucizeleri gösterdikten sonra meydana gelmektedir. Kıssanın değerlendirilmesine geçmeden önce müsabaka kavramına kıssaca değinelim.

Müsabaka Kavramının Tanımı Ve Kur'an'da Kullanımı

Müsabaka kelimesi kök itibariyle Arapça bir kelime olan 'sebeka' dan türemiştir. Sebeka; öne geçme, ileri gitme, erken davranma ve mecazi olarak ta derece olarak birinden önde ve üstün olma[33] anlamına gelmektedir.

السّبْقُ bir işte galip ile mağlubu belirlemek için yapı-

[30] A'raf, 7/124; Taha, 20/71; Şuara, 26/49.
[31] Taha, 20/72-73.
[32] Kıssanın anlatımı Kur'an'ı Kerim ile karşılaştırarak ve kıssanın Kur'an bütünlüğü göz önünde bulundurularak Seyyid Kutub'un *Fizilali'l Kur'an*'ından istifade edilerek aktarılmıştır. Kutub, *age*, IV/2329-2341.
[33] er-Rağıb, Ebü'l Kasım Hüseyn b. Muhammed el-İsfahani, *el-**Müfredat fi Garibi'l Kur'an,*** Daru'l Marife, Beyrut trs. s 222 ; Seyyid Muhammed Murtaza el-Huseyni ez- Zebidi, ***Tacu'l Arus min Cevahiri'l Kamus*** (Tahkik: Mustafa Hicazi) Kuveyt 1989, XXV/431-432.

lan mücadeledir. Aynı zamanda buna müsabaka da denilir.[34] Lisanu'l Arap'ta; koşmada ve her işte önde olmak, öne geçmek[35] diye ifade edilir.

Bir hadiste Hz. Peygamber; "*Öne geçenler dört kişidir. Ben Arapların öne geçeniyim (yani, İslam'ı kabul etmede). Suheyb Rumların, Bilal Habeşlilerin, Selman ise Farslıların öne geçenidir*"[36] buyurmuştur.

Kur'an'da yarışmak anlamında "sebeka" kelimesi türevleriyle beraber 35 defa geçmektedir.[37] "sebeka" kelimesi Kur'an'da emir kipinde de kullanılmaktadır. "sabiku"[38] ve "istebiku"[39] şeklinde yer alan bu kelime hayırda yarışmak ve Allah'ın mağfiretini elde etmek için koşmayı ve yarışmayı ifade etmektedir. Çünkü inkârcılar dünya malı yığma ve çoluk çocuğun çokluğuyla övünme yarışı içindeydiler. Yüce Allah, mü'minlere siz bunların aksine, yarışı Allah'ın mağfiretini elde etmenizi sağlayacak işlerde yapın mesajını vermiştir.[40]

Kur'ân-ı Kerîm'de müsabaka kelimesi geçmemekle birlikte aynı kökten değişik kelimeler yer almakta, bunlardan "yarışma" mânasına gelenlerden sadece biri oyun ve eğlenme (Yûsuf, 12/25), diğerleri ise hayırlı işler yapma ve ilâhî bağışa erişip cennete girebilmek için çaba

---

[34] Muhammed Revvas Kal'acı, ***el-Mevsuat'ul-Fıkhiyyetul- Muyessera***, Beyrut, 2000, II/68

[35] Ebu'l Fadl Cemaliddin b. Muhammed b. Mükrim İbn Manzur, ***Lisanu'l Arab***, Dar Sadır, Beyrut, trs. X/151.

[36] Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah Hakim en-Nisaburi, *el-**Müstedrek ala's Sahihayn***, Dar Kütüb'ül Alemiyye, Beyrut trs., III/321.

[37] Muhammed Fuad Abdulbaki, ***el-Mu'cemu'l Mufehres li Elfazi'l Kur'an'il Kerim***, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1987, s., 340-341.

[38] Hadid, 57/21.

[39] Bakara, 2/148; Maide, 5/48.

[40] Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el- Maturidi, ***Tefsiru'l Kur'an'il Azim (elmusemma) Te'vilatu Ehli's Sunne***, Muessesetu'l Risale, Beyrut 2004/1425, V/50.

harcama (Bakara 2/148; Mâide 5/48; Mü'minûn 23/61; Hadîd 57/21) bağlamında kullanılmaktadır.[41]

Ayrıca Kur'anı Kerim'de yarışmak anlamında "فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ"[42], kelimeleri kullanılır.

Münafese, başkasında görülen bir olgunluğa imrenip ona yetişmek veya daha ileri gitmek için nefislerin güzel şeylerde yarışması duygusudur ki nefsin şerefinden ve gayesinin yüceliğinden kaynaklanır. Haset ile arasındaki fark açıktır. Haset eden olgunluk ve kemale düşmandır. Haset ettiği kimsenin zarar görmesinden, nimetinin yok olmasından memnun kalır. Burada sözü edilen yarışçı ise olgunluğa aşıktır. O, karşısındakinin aşağı düşmesini değil, kendisinin daha ileri gitmesini ister. Bunda yarışma ve müsabaka ise, *"çalışanlar bunun için çalışsınlar."*(Sâffat, 37/61) emri gereğince iyi işte yarış olur.[43]

"Ki sonu misktir (içildikten sonra misk gibi kokar). İşte yarışanlar, bunun için yarışsınlar." (Mutaffifin, 83/26)

Dünya şaraplarında, lezzetlerinde değil, o gün iyilere sunulacak olan bu sonu misk kokulu saf şarapta, özellikle bu misk olan sonu elde etme hususunda yarışsın, imrenme yarışına girsin. Şimdi birbirleriyle yarışanlar. Bu dünyada nefis şeyler elde etme yarışı yapıp imrenecek olanlar. Çünkü bu misk olan sonuç, bu sonsuz neşe öyle enfes, öyle yüksektir ki asıl yarışı yapılacak şey odur.[44]

---

41 TDV. ***İslam Ansiklopedisi***, XXXII/63.
42 Mutaffifin, 83/26.
43 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, ***Hak Dini Kur'an Dili***, Azim Dağıtım, İstanbul, 1992, IX/73.
44 Elmalılı, *age*. IX/73.

Hayatın içerisinde sürekli bir yarış vardır. Bu yarış bazen öyle yerlere varır ki, haddini bilmeyen insan, Allah ile yarış içerine girmeye kalkışabilir. Bu nedenle Rabbimiz şu hakikatleri bize hatırlatır.

*"Onu yaratan siz misiniz, yoksa Biz miyiz onun yaratılışının kaynağı? Ölümün sizin aranızda (her zaman geçerli) olmasını emrettik: ama hiçbir şey Bizi alıkoyamaz." (*Vakıa, 56/59-60*)*[45]

İnsanlar bu yarışı kendi aralarında yapmak durumundadırlar. Allah'a imanda, kullukta öncü olup yarışanların ödülleri naim cennetleri olacaktır.[46]

İnsanlar hayırda yarıştıkları gibi şerde de yarışırlar. Ama olumsuzlukları yapma konusunda da hızlı davranıp en öne geçenler ve bu işlerde öncülük edenler, yaptıklarının cezasını çekeceklerdir.[47]

Müsabaka İle İlgili Hususlar Ve Müsabaka Şartları

***Müsabaka Yapmanın Meşruiyeti*:** Müsabakanın meşruiyeti kitap ve sünnet ile sabittir.[48] Bedeni ve zihni güçlendirerek düşmana karşı hazırlıklı bulunma özellik ve amacı dikkate alınıp belli müsabakaların sünnet veya müstehap, hatta farz-ı kifâye olduğu belirtilir; naslarda olumsuz biçimde anılan veya dinin ilkeleriyle çatışan müsabakalar ise haram yahut mekruh diye nitelenir.[49]

Fakat müsabakanın hangi alanlarda meşru olduğu

---

45 Ayrıca bkz. Ankebut, 29/4.
46 Vakıa, 56*/10-12;* Fatır, 35/32-33; Al-i İmran, 3/133; Hadid, 57/21.
47 A'raf, 7/80; Ankebut, 29/28.
48 Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, ***Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzı'l-Minhâc,*** Dâru'l kütübi'l-'ilmiyye, byy. 1415/1994, VI/166.
49 TDV. *İslam Ansiklopedisi*, XXXII/63.

ihtilaflı bir konudur. Atıcılık yarışmalarının caiz oluşunda ihtilaf yoktur. At ve deve yarışları da aynı şekildedir. Koşular ise şarta bağlı ise caiz değildir. Şafii bu görüştedir. Ebu Hanife'ye göre şartlı şartsız caizdir. Bazı Şia uleması da bu görüştedir.[50] Güreş konusundaki hükümde koşu gibidir. Hazreti Peygamberin çeşitli yarışlara katıldığı ile ilgili birçok rivayet bulunmaktadır.[51]

Yarışlarda üç türlü ödül söz konusudur. Birisini vali (yönetici) yahut ta onun dışında bir kimse kendiliğinden, kendi malından ödül verir ve yarışı kazanana belli bir ödül tayin eder, galip gelen de o ödülü alır. Yahut ta Ödülü yarışanlardan birisi ortaya koyar. Öbür yarışçı kendisine galip gelirse o ödülü alır, kendisi öbür yarışçıyı geçerse, koyduğu ödülü kendisi alır. Bununla birlikte ödül olarak çıkardığı malı o yolda harcaması ve malını geri almaması da güzeldir. Bu yarış çeşitlerinde (caiz olduklarında) görüş ayrılığı yoktur.[52]

Ödüllü yarışların üçüncü türü hakkında ise görüş ayrılığı vardır. O da şöyledir: Yarışçılardan her birisi diğer yarışçının ortaya koyduğunun benzeri bir ödül ortaya koyar. Bunlardan hangisi galip gelirse hem kendisinin, hem rakibinin ortaya koyduğu ödülü alır. Bu şekildeki bir yarış aralarına kendilerini geçeceğinden emin olamadıkları üçüncü bir kişiyi (muhallil) sokmadıkça caiz değildir. Eğer bu üçüncü şahıs galip gelirse, her iki ödülü

[50] Ebi Ali el Fadl b. Huseyn b. Fadl et-Tabersi, ***Mecmeu'l Beyan fi Tefsiril Kur'an***, Daru'l Kutübü'l İlmiyye, Beyrut 1997/1418, V/288.

[51] Buhari, Salat 41, Cihad 56,57,58, İ'tisam, 16; Müslim, İmaret 95; Muvatta, Cihad 45; Ebu Davud, Cihad 67; Tirmizi, Cihad 22; Nesai, Hayl 13.

[52] Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubi, ***el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an,*** Tahkik; Aadullah b. Abdu'l Muhsin et-Türki, Muessesetu'l Risale, Beyrut, 2006, XI/284.

de tek başına alır. Diğer iki yarışçıdan herhangi birisi galip gelirse, kendisinin de diğer arkadaşının da koyduğu ödülü alır ve bu yarışta muhallil olan üçüncü şahsın alacak bir şeyi olmadığı gibi, bir şey vermek yükümlülüğü de yoktur. İkinci yarışçı, yalnızca üçüncü kişiyi geçecek olursa, iki yarışçıdan herhangi birisi yarışı kazanmamış olur.[53]

Ebu Hüreyre (r.a) anlatıyor: "Resülullah (sav.) buyurdular ki: "*Kim, iki at arasına, geçeceğinden emin olunmayan bir üçüncü at dâhil ederse, bu kumar olmaz. Kim de geçeceğinden emin olunan atı dâhil ederse bu kumar olur.*"[54]

Yarışmacıların Durumu: Yarışmacıların bir birlerine denk olmaları ve birbirlerinin özelliklerini bilmeleri şarttır.[55]

Müsabakaların Şartları: Her Müsabakanın kendine özgü bir takım şartları olmakla beraber bütün yarışmalar için genel geçer bazı şartlar bulunmaktadır. Bunları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

a- Bilgi: Yarışmaya katılan herkes yarışmanın mahiyeti, şartlarını, türünü bilmelidir.

b- Eşit Şartlara Sahip Olma: Mesela bir silahlı atıcılık müsabakasında yarışmacının birinin tabanca diğerinin tüfek kullanması gibi.

c- Sınırlılıklar: Bu sınırlamalar, zamanla, mesafeyle ve yarışmanın özelliğine göre başka tür sınırlamalar olabilir.

---

[53] el-Kurtubi, *age.*, XI/284; Kaşani, *Bedaiü's-sanai'*, VI, 206; *Fetava-yı Hindiye*, V, 324

[54] Ebu Davud, Cihad 69.

[55] Kal'acı, age., II/68.

Oynarken ve seyrederken kötü sözlerin söylenmesine meydan verilmemeli.

Oynayanların ve seyredenlerin eğitimlerini ve zaruri işlerini terk etmeye varacak kadar zaman israfına yol açmamalı.

Oynanan oyunlar hiçbir şekilde (spor toto, spor loto ve altılı ganyan gibi) kumara alet edilmemeli.

Namaz ve oruç gibi farz ibadetlerin zamanında yapılmasına engel olmamalı.

İnsanın bedenen zarar görmesine ve ölümüne sebep olacak kadar tehlike arz etmemeli.

Çevreyi rahatsız edecek kadar aşırılıklara meydan vermemeli.

Kıyafet ve sair noktalarda, Kur'ân ve sünnetle ruhsat verilen ölçülerin dışına çıkmamalı.[56]

d- Müsabaka Yerinin Güvenli Olması: Hem yarışmacılar hem de seyirciler açısından müsabakanın yapıldığı yer güvenli olmalıdır.

e- Müsabakaların Mubah Konularda Olması: Kişiye veya topluma yararlı olabilecek her alanda yarış yapılabilir. İlmi, zihinsel, bedeni dayanıklılık gerektiren (güreş, kros vb.) ve savaşta yarar sağlayacak bütün alanlarda yarışlar yapılabilir. Fakat insanları günaha sevk edebilecek alanlarda yarışmaların yapılması caiz değildir. İçki içme yarışı gibi.[57]

Hz. Musa Ve Sihirbazlar Kıssasından Müsabaka İle İlgili Tespit Edilebilecek Hususlar

[56] Mehmet Paksu, http://m.sorularlaislamiyet.com/index.php?oku=7990. 17.04.2014.
[57] Kal'acı, age., II/69.

Hz. Musa'nın sihirbazlarla yarışması hadisesi müsabaka ahlakı/etiği açısından değerlendirildiği zaman şu hususların ön plana çıktığını görebiliriz.

1. Müsabakalar Halka Açık Bir Alanda Seyirciler Önünde Yapılabilir.

Müsabakalar/yarışlar halkın gözü önünde yapılabilir. Hatta seyircilerin önünde yapılması tercih edilir ki galip gelen bu zaferini herkese ilan etsin. Kur'an'ın ifadesinden de anlaşıldığı gibi kıssada zikredilen hadise halkın önünde vuku bulmuştur.

"O halde şimdi, aramızda, uygun bir yerde - katılmaktan bizim de, senin de caymayacağımız- bir buluşma günü tayin et!" Musa: "Bayram günü olsun, buluşma gününüz; ve (o gün) kuşluk vaktinde ahali toplansın" diye cevap verdi." (Taha, 20/58-59)

Âyette geçen "süvâ" kelimesini bazı âlimler "sivâ" şeklinde okumuşlardır: Ebû Ali, "*her iki tarafa eşit uzaklıkta*", Katâde "*âdil olarak*", İbn Zeyd "*düz*", Kelbî de "*şu anda bulunduğumuz yerden başka bir yer*" manasını vermişlerdir. Genelde ise "*sizin de bizim de razı olacağımız*" anlamına geldiği söylenmiştir.[58]

Müsabakanın yapıldığı yerin manası hususunda farklı görüşler vardır. İbn Abbas "*ortalama bir yer*", Mücahid "*insafla belirlenmiş bir yer*" diye açıklamışlardır. Yine Mücahid ve Katade'den, "*âdil bir yer*", diye açıkladıkları nakledilmiştir. Tefsir âlimleri bu kelimenin adaletli ve insaflıca bir yer anlamında olduğunu söylemişlerdir.[59]

Bu nedenle bu buluşma herkesin şahitlik edebil-

[58] Muhammed Fahruddin er-Razi, ***Mefatihu'l Ğayb***, Daru'l Fikr, I. Baskı, Beyrut, 1981, XXII/72-73.
[59] el-Kurtubi, *age,*. XIV/83-84.

mesi için meydanda olmalı ve herkesin açıkça görebilmesi için gündüz zamanı yapılmalıdır."[60]

Müsabakalar için Spor salonu, stadyum, saha, meydan vb. bir yer belirlenebilir.

2. Müsabakalar İçin Önceden Yer Ve Zaman Belirlenebilir.

Kıssada gözümüze çarpan öncelikli şeylerin başında müsabaka/yarış için yer ve zaman belirlenmesidir.

"O halde şimdi, aramızda, uygun bir yerde - katılmaktan bizim de, senin de caymayacağımız- bir buluşma günü tayin et!" Musa: "Bayram günü olsun, buluşma gününüz; ve (o gün) kuşluk vaktinde ahali toplansın" diye cevap verdi." (Taha, 20/58-59)

Yarışmanın niteliğine ve özelliğine göre özel zaman dilimleri belirlenebilir. Hz. Musa buluşmak için öyle bir gün seçti ki, herkesin gözü önünde hak ortaya çıksın bâtıl yok olsun. Allah tarafından kendisine verilen mucizesini insanlar görebilsin ve hakikat her tarafa yayılsın.[61]

Önemli yarışmalar için insanların rahatça katılabilecekleri belirli zamanların seçilmesi uygun olur.

Bu hususla ilgili olarak Razi; "Hz. Musa (a.s) onlara büyük bir kalabalığın huzurunda, binlerce şahidin gözü önünde, Allah'ın sözlerinin yüceliği görülsün ve Allah'ın dini ortaya çıkıp üstünlüğünü göstersin, böylece kâfirler, rezil; bâtıl, zail olsun ve bu iş, yolcu olan olmayan, göçebe-yerli herkes arasında çokça söylenip, meşhur olsun ve yayılsın diye, o günü, randevu günü olarak be-

[60] Ebu'l A'la el-Mevdudi, ***Tefhimu'l Kur'an,*** (Çev. Komisyon), İnsan Yayınları, İstanbul 1986, III/231.
[61] Muhammed Ali es-Sabuni, ***Safvetü't Tefasir,*** Darsaadet, tsz., II/238.

lirlemiştir"62 der.

Buradan hareketle diyebiliriz ki müsabakalar bir plan program içerisinde yapılabileceği gibi, ani kararlarla da yapılabilir. Ama uygun olanı kıssada da ifade edildiği üzere önceden bir yer ve zaman belirlemektir.

3. Müsabakalar Hayra Vesile Olacak Amaçlar İçin Yapılmalıdır.

Müsabakalar/yarışlar meşru ve yararlı amaçlar için yapılmalıdır. Örneğin Hz. Musa'nın getirdiği şeylerin hak, firavun ve avenesinin savunduğu şeylerin batıl olduğunu göstermek veya bedeni sağlıklı tutmak ve gerektiğinde düşmana karşı savaşabilmek gibi. Çünkü Yüce Rabbimiz insanların hayırlar için yarışmasını emretmektedir. Kumar, bahis, kin ve nefrete sebep olabilecek nedenler için yapılmamalıdır. Bu ve benzeri durumlar insanlar arası/nda sevgi ve muhabbetten çok kin ve düşmanlık tohumlarını eker. Kumar ve bahislerin insanlar arasında olumsuzluklara yol açtığı herkesçe bilinen bir durumdur.

Bunun örneklerini günümüzde bolca görebilmek mümkündür. Artık bazı şeyler masumiyetini yitirmiş basit bir spor müsabakası olmaktan çıkmıştır. Simon Kuper'in meşhur kitabının adında olduğu gibi, *"Football Against the Enemy"/ "Futbol Asla Sadece Futbol Değildir"*. Kitabın adından esinlenerek aslında, teşvik primi uygulamaları, çeşitli bahisler, iddia oyunları, kümede kalma mücadeleleri, şampiyonluk yarışları ve gol krallıkları hemşericilik veya bir takıma olan antipati veya sempati vs. gibi her ne amaçla yapılıyor ise, bu uygulama spor dışı kaygıların spora hukuksuz yansımasıdır. Çünkü bu

62 er-Razi, age., XXII/73.; el-Kurtubi, age., XIV/86-87.

durumda artık kabul edilmelidir ki, futbol sadece futbol olmaktan çıkmıştır. Sporun/müsabakanın/ yarışmaların ruhuna aykırı her davranışın dışlanması gerekmektedir.[63]

4. Taraflardan Biri Yanlış Bir Tutum İçerisindeyse Rakibi Tarafından Uyarılabilir.

Hz. Musa, müsabakaya başlamadan önce karşısında toplanan sihirbazları uyarmak ve onları bu işten vazgeçirmek istedi. Çünkü peygamberlerin birinci görevleri tebliğ edip uyarmaktır. Bu, bütün peygamberlerin yapa geldikleri bir görevdir. Hz. Yusuf da zindanda iken arkadaşlarının gördükleri rüyayı yorumlamadan önce onlara hakikati tebliğ etmiş ardından rüya yorumuna başlamıştır.[64] Bu sebepledir ki Hz. Musa yanlış bir iş yaparlarsa başlarına nelerin gelebileceğini hatırlattı:

"Musa onlara: "Yazıklar olsun size!" dedi, "Allah'a karşı (böyle) yalan uydurmayın; yoksa O müthiş bir azapla sizin kökünüzü kazır; zaten (böyle) bir yalan uyduran kimse baştan kaybetmiş demektir!" (Taha, 20/61)

Ayetten de anlaşıldığı gibi, Hz. Musa, yarışma öncesinde Firavun ve adamlarına (büyücüler de dahil) öğüt vermeyi uygun gördü. Onları yalancılığın ve yüce Allah'a iftira atmanın acı sonu hakkında uyardı. Bu öğütleri ile onları doğru yola döndürmeyi ve büyü yolu ile kendisine meydan okumaktan vazgeçirmeyi denedi.[65]

Hz. Musa, onların mucizelere karşı savaşmak için Firavun'un etkisi altında kalmalarını kınamıştı. Hangi çağda, hangi nesilde olursa olsun, Allah'a iftira edenler

[63] Burak Kireççi, http://burakinobjektifinden.blogspot.com/2012/04/spor-ahlaknda-eksen-kaymas-sike-ve.html
[64] Bkz. Yusuf, 12/37-41.
[65] Kutub, age., V/2341.

elbette kaybedeceklerdir. Çünkü Allah'a iftira etmek, bir nevi Allah'a savaş açmaktır. Allah'a savaş açan da elbette kaybedecektir. Böylece Hz. Musa özelden genele giden bir metotla durumlarını anlatmakta ve uyarıda bulunmaktadır. Ayetin içeriğine biraz daha derinden bakarsak şunu da görebiliriz: Hz. Musa mucize ile sihrin mücadelesinde zaferi Allah'ın kazanacağını, onları Allah'ın mağlup edeceğini söyler bir ifade kullanmaktadır. Kendisinin onları mağlup edeceğini söylemiyor. Böylece başarıyı kendisine mal etmiyor.[66]

Onun bu sözlerinden etkilendikleri anlaşılan sihirbazlar, aralarında fısıldaşarak yaptıkları konuşmada, Hz. Musa ve Hz. Harun'un Mısır halkının dinini değiştirmek, Firavun ve kavmini yurtlarından çıkarıp iktidarı ellerine geçirmek için çalışan iki sihirbaz olduğunda görüş birliğine vardılar. Daha sonra mücadeleye başlamak için saflar halinde ilerlediler ve Hz. Musa'ya ister sen başla, ister biz başlayalım!' dediler.[67]

Buradan hareketle diyebiliriz ki; yarışmacılar birbirlerinin yanlış yaptıklarını bildikleri veya gördükleri konularda bir birlerini uyarmalıdırlar.

5. Rakipler Birbirlerine Karşı Saygı, Centilmenlik Ve Nezaket İçerisinde Olmalıdır.

Kıssaya baktığımızda sihirbazların başlama konusunda öncelik sırasının Hz. Musa tarafından belirlenme-

---

[66] Bayraktar Bayraklı, ***Yeni Bir Anlayış Işığında Kur'an Tefsiri***, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2007, XII/280-289.

[67] el-Kurtubi, age, XIV/88; Bayraklı, age, XII/287-288; Süleyman Ateş, ***Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri***, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, V/438. NOT: İstişare işini kimin yaptığıyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Bizim tercih ettiğimiz gibi sihirbazlar diyen olduğu gibi, Firavun ve adamları diyenler de vardır. Bkz. Esed, age, II/630.

sini teklif etmelerinde, bir kibarlık olduğu kadar, aynı zamanda kendilerinin kazanacağına dair bir güven olduğunda da şüphe yoktur. Güvenden kaynaklansa dahi böyle bir nezaketin gösterilmesi yarışmalarda güzel bir davranıştır.

Razi'nin konuyla ilgili tespiti dikkate şayandır. Diyor ki: "Ya sen, yanında olanı bizden önce at, yahut da biz yanımızda olanı senden önce atarız" şeklindedir. Hz. Musa (a.s)'ın önce zikredilmesiyle beraber bu muhayyerlik, onlar tarafından gözetilen güzel bir davranış ve Hz. Musa (a.s)'a karşı bir tevazudur. Binâenaleyh şüphesiz ki Cenâb-ı Hak sonra, bunun bereketi sebebiyle, imanı nasip etti. Hz. Musa (a.s) da onların bu güzel davranışlarına nezaketle mukabele de bulunarak, "Hayır, siz atın" dedi.[68]

Aslında bu, günümüz kültüründen batıdan ithal bir kavram olan 'centilmenlik' ile ifade edilen şeyin ta kendisidir. Yarışanlar birbirlerine rakip olsalar da birbirlerine karşı saygı ve nezaketi asla terk etmemelidirler. Müsabakaları organize eden bütün kurumlar ve federasyonlar yine batıdan ithal ettiğimiz 'fair play' kavramıyla bu hususa dikkat çekmektedirler. Ama aslında bunun kendi değerlerimizde var olan bir şey olduğunu unutmaktadırlar.

6. Kişi Başka Birinin Adına Yarışabilir.

Kıssadan anlayabileceğimiz hususlardan biri de başka birinin adına yarışmalara katılmanın mümkün olduğudur. Çünkü sihirbazlar yarışmaya Firavun adına katılmışlardır. Hünerlerini de sergilerken "Firavunun izzeti adına"[69] diye haykırmışlardır. Zımnen Hz. Musa'nın

[68] er-Razi, age., XXII/81.
[69] Şuara, 26/44.

Allah adına yarıştığını da ifade etmek mümkündür.

Dolayısıyla kurumlar veya kulüpler kendi adlarına çeşitli alanlarda yarışacak birini kiralayabilirler. Ama günümüzde sporcular bir meta gibi kendi rızalarının dışında satılabilmektedir.

7. Kendisi Adına Yarıştığınız Kişinin Hırsı Sizi Doğru Hareket Etmekten Alıkoymamalıdır.

Müsabakalarda/yarışlarda adına yarıştığınız kişinin yanlış içerisinde olduğunu veya kötü amaçlar doğrultusunda hareket ettiğini anladıysanız yapmanız gereken şey sihirbazların yaptığını yapmaktır. Yani hakka teslimiyet göstermektir. Aksi takdirde adına yarıştığınız kişinin suçunu ve günahını paylaşmış olursunuz.

Firavun kaybedince hırsı yüzünden hem kendi adına yarışıp, hakikati görünce teslimiyet gösteren sihirbazları hem de Hz. Musa ve taraftarlarını cezalandırmaya kalkışmıştır.

"*Firavun: "Ben size izin vermeden o'na nasıl inanırsınız? Kuşkusuz o, size büyü öğreten büyüğünüzdür. Kesinlikle sizin ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim, sizi hurma dallarına asacağım. Hangimizin azabının daha şiddetli ve kalıcı olduğunu öğreneceksiniz" dedi.*" (Taha, 20/71)

Sihirbazların gönüllerindeki köklü değişim neticesinde hidayete ermeleri, Firavun'un inanç özgürlüğüne vurduğu zinciri kırmıştı. Sevgi bakımından gönül ferman dinlemediği gibi, tevhîd inancı bakımından da gönül ferman dinlemeyecektir. Sevgiye zincir vurulamadığı gibi gerçek imana da vurulamaz.

Ayetten çıkaracağımız netice şudur: Günümüzün insanlığı Firavun döneminden daha iyi bir duruma gele-

memiştir. İnançlarından dolayı aşırı derecede baskıya maruz kalan insanların çektiği psikolojik ızdırab, elleri çaprazlama kesilenlerden daha az değildir. Şimdi gönüller çaprazlama kesilmektedir. Belki insanlar binek hayvanından inip uçağa bindiler ama inanç özgürlüğünde bir arpa boyu dâhi yol alamadılar.[70]

Günümüzde yapılan müsabaka ve yarışmalarda hırs ve mutlak kazanma arzusu insanların birçok yanlış yapmalarına neden olmaktadır. Bireysel veya takım bazında icra edilen birçok müsabakada kaybedenlerin bazen kendilerinin bazen de çalıştırıcılarının şiddete başvurmaları sıkça görülebilmektedir. Galip gelen tarafın üstünlüğü kabul edilmemekte buna gölge düşürmek için bir sürü hile ve oyun düzenlenmektedir. Bir de işin içerisinde para varsa adeta kazanmak için her şey meşru görülmektedir. Bu iş kurumlar ya da kulüpler bazında yapılıyorsa hile ve entrikaların boyutu daha da artmaktadır.

8. Müsabakaya Katılanlar Müsabaka Öncesinde Ve Müsabaka Esnasında Kendilerini Motive Edecek Birini Belirleyebilirler.

Firavun, bir karşılaşmanın yapılacağını haber vererek bu konudaki talimatını veriyor. Önde gelen yardımcıları bu karşılaşmaya ilişkin görüşlerini açıklıyorlar. Arkasından Firavun, Hz. Musa ile yarışacak olan seçme büyücülerine dönüyor. Onları özendiriyor, yüreklendiriyor, kendilerine büyük ödüller vaat ediyor. Sonra yarışmaya ilişkin görüşlerini ve taktiklerini anlatıyor, danışmanları da bu alandaki düşüncelerini dile getiriyorlar.[71]

Bu durum günümüz algısında teknik direktör, ant-

[70] Bayraklı, age, XII/294-295.
[71] Kutub, age., V/2341.

renör, çalıştırıcı, koç, hoca vb. adlarla ifade edilmektedir. Bu açıdan kıssaya baktığımızda sihirbazların akıl hocaları, motive edicileri Firavun ve avenesidir.

9. Taraflar Kendi Adına Yarışan Kişiye Performansını Arttırmak İçin Teşvik Edici Vaatlerde Bulunabilirler.

Kısada dikkati çeken bir hususta kazanan her iki tarafında bir beklenti içerinde olmalarıdır. Hz. Musa'nın beklentisi kazandığı takdirde İsrailoğullarının serbest bırakılmaları ve davetini rahatça icra etmesi[72] iken, sihirbazların beklentisi ise zengin ve mukarrabundan (yani sarayın has adamları) olmaktır.[73]

Müsabakalarda ortaya koyulan ödüllerin helal olup olmadığı konusunda birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. Âlimlere göre bu konudaki asıl mesele akdin taraflarıyla ilgilidir. Ödül eğer iki yarışmacıdan birisi tarafından koyulmuşsa ve diğer tarafın yarışmayı kazanırsa ödül alacağı fakat kaybederse hiçbir şey vermeyeceği şartıyla düzenlenmişse cumhura göre bu caizdir.[74] Her iki tarafın ortaya koyduğu ve sadece galip tarafın aldığı ödül ise kumar olarak değerlendirilmektedir.[75] Yarışmanın düzenlendiği mahallin mülki amiri gibi üçüncü bir kişi tarafından koyulması halinde ise ihtilafsız caizdir.[76]

Günümüzde teşvik primi diye ifade edilen şeyde bunun benzeridir. Kişi kendi yarışmacısını veya takımını

---

[72] Bkz. Araf, 7/105; Taha, 20/47; Şuara, 26/17.
[73] Bkz. Araf, 7/113-114; Şuara, 26/41.
[74] Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed, **el-İknâ' fî fıkhi'ş-Şâfiî,** byy. tsz., s.186; Nevevî, Ebu Zekeriyyâ Muhammed b. Şeref, ***el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb,*** Dâru'lfikr, Beyrut, tsz. XV/129.
[75] 'Aynî, Bedruddîn Ebu Muhammed Mahmûd b. Ahmed, **el-Binâye Şerhu'l-Hidâye,** Beyrut 1420/2000, XII, 254.
[76] Aynî, age., XII/254.

gayrete getirmek için ona ödül verirse bunda bir sıkıntı olmaz. Ama kendisinin lehine bir getirisi olabilecek başka kişi veya takımlara teşvik vermesi caiz olmaz. Çünkü bu, bir nevi hiledir.

10. Kaybeden Yenilgisini Kabullenmeli Ve Rakibinin Hakkını Teslim Etmelidir.

Kaybedenler kendi adına yarışan kimseleri suçlamamalı ve onlara eziyet etmemelidirler. Firavun, Musa'ya karşı kaybettiği güç ve kuvvetinin tekrar kendisine dönmesini sağlamak ve yenilgisini örtbas etmek için -daha önce hile ve düzenbaz kimseler olan- sihirbazlara: "*Doğrusu Mûsâ sizlere sihri (asıl) öğreten büyüğünüzdür. Andolsun ki (Musa'ya inandığınızdan dolayı sizlerin) ellerini ve ayaklarınızı çaprazlama olarak keseceğim. Hurma kütüklerine asacağım. O zaman hangimizin (azabının) daha çetin ve daha devamlı olduğunu yakında bileceksiniz."* (Tâhâ: 20/71) demiştir.

Hâlbuki müsabaka düzenlenmesini isteyen kendisi idi. Sonucuna da katlanmalıydı. Fakat böyle bir ihtimali göz önünde bulundurmadığı için hırçınlaşıp tehditler savurmaya ve zulmünü icra etmeye başlamıştır.

Oysaki her müsabakanın bir kaybedeni ve bir kazananı olacaktır. Müsabakaya katılan, iki ihtimali de göz önüne almalıdır. Hz. Peygamberin öğrettiği gibi:

Hz. Enes (r.a.) anlatıyor: "Resûlullah´ın Adbâ adında bir devesi vardı. Bu bütün yarışları kazanırdı. Bir gün binek devesi üzerinde bir bedevi geldi ve yarışta Adbâ´yı geçti. Bu durum Ashâb´ın ağrına gitti. Resûlullah (s.a.v.), üzüntülerini yüzlerinden okuyunca şu açıklamayı yaptı: "*Yeryüzünde, yükselttiği her şeyi arkadan alçalt-*

mak Allah üzerine bir haktır."[77]

İbn Hacer hadisten şu nüktelerin çıktığını belirtir:

* Tevazuya teşvik, övünmeme, iftiharı terke davet var.

* Müsâbakanın câiz olduğu ifade edilmektedir.

* Dünyayı alçaltmak Allah´ın değişmez bir kanunudur.

* Her akıl sahibinin dünya hususunda ölçülü olması, onu kazanma yarışında itidali, meşru sınırlara riayeti elden bırakmaması gerekir.[78]

Yarışmacılar yarışı kaybederlerse sonuca katlanmalı, kazanan rakibin başarısını gölgeleyecek ve onu zan altında bırakabilecek ithamlardan uzak durmalıdırlar.

11. Yarışçılar üzerinde hâkimiyeti olan kimseler/Yöneticiler müsabakalara taraf olmamalı ve hakem tayin etmelidirler.

Kısada dikkat çeken diğer bir husus da yöneticinin taraf olmaması gerektiğidir. Firavun sihirbazların tarafını tutuğundan dolayı onların mağlubiyetini kendi mağlubiyeti olarak algıladığı için bunu bir türlü kabullenememiştir.

Râzî'ye göre Firavun'un Musa karşısındaki bu yenilgisi, onda aynı zamanda siyasî bir endişe de doğurdu. Zira bu olay halkın huzurunda cereyan etmişti ve bu gelişmeler karşısında halk da sihirbazları takip ederek Musa'nın peygamberliğine inanıp onun peşine düşecekti. İşte bunu önlemek için onların Mûsâ'dan kuşku duyma-

---

77 Buhârî, Cihâd 59, Rikâk 38; Ebû Dâvud, Edeb 9, ; Nesâî, Hayl 14.
78 İbrahim Canan, ***Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi***, Akçağ Yayınları, Ankara 1995, 8/52-53.

larını sağlayacak iddialar ortaya attı. Buna göre sihirbazlar bir "tuzak" peşindeydi; yani Musa'nın tebliğini kabul etmeleri, onun delilinin güçlü olmasından ileri gelmiyordu; aksine onlar, sihir gösterilerine girişmeden önce "Şu şu şartlarımızı yerine getirirsen sana inanırız" diye Mûsâ ile anlaşmışlardı. Ayrıca Mûsâ ile sihirbazlar, bir kısım insanları ülkelerinden ayırmak hususunda da daha önce anlaşmış bulunuyorlardı. Bu ise insanların vatanlarından kopmalarına ve bir yığın sıkıntılarla karşılaşmalarına yol açacaktı. Şu halde olacakları düşünerek onun peşinden gitmemeleri gerekiyordu.[79]

Görülmektedir ki yöneticinin/liderin müsabakalarda taraf olması hem yöneten hem de yönetilenler açısından sağlıklı bir durum değildir. Bunu Hz. Peygamberin hayatından bir örnekle pekiştirelim:

Seleme İbnu´l-Ekva´ (r.a.) anlatıyor: "*Resûlullah (s.a.v.) çarşıda ok yarışı yapan Benî Eslem´den bir grupla karşılaşmıştı. Onlara: "Ey İsmailoğulları atın, zîra ataları-nız atıcı idiler. Atın, ben falan kabileyi tutuyorum" dedi.*

Bu söz üzerine bir grup atıştan vazgeçti. Efendimiz:

"*Ne oldu, niye atmıyorsunuz* " diye sordu. Şöyle cevap verdiler:

"Nasıl atalım, siz öbür tarafı tutuyorsunuz!" Bunun üzerine:

"*Atın! dedi, ben hepinizi, her iki tarafı da tutuyorum.*"[80]

Bazı âlimler, bu hadisten hareketle yarışçılar üzerinde hâkimiyeti olan kimsenin, onlarla yarışa katılma-

[79] Razi, age., XIV/208.; Karaman ve arkadaşları, age., II/448-449.
[80] Buhârî, Cihâd: 78, Enbiyâ: 12, Menâkıb: 4;

ması gerekir hükmüne varmışlardır. Bazıları da, buradaki çekincenin Resûlullah´ın tuttuğu tarafın manevî yardıma mazhar olarak kazanacağı düşüncesiyle karşı taraftan vukua geldiğini söylemiştir. Nitekim bir rivayetteki ziyade bunu teyit eder. Bırakanlar: *"Siz kimi tutarsanız o galebe çalar*" derler. Resûlullah'ın bu davranışı normal karşılayarak: *"Atın, ben hepinizden yanayım*" buyurması manidardır.[81]

Günümüz toplumlarındaki yöneticilerin de bu ilkeye dikkat etmeleri gerekir. Çünkü cumhurbaşkanı, başbakan veya herhangi bir liderin taraf olması o kişinin veya takımın şaibe altında kalmasına ve onunla ilgili bir takım spekülasyonların yapılmasına neden olmaktadır.

12. Herhangi Bir Müsabakaya Katılanlar Müsabakayı Sadece Dünyevi Boyutuyla Değil Uhrevi Boyutunu da Hesaba Katarak Hareket Etmelidir.

"*Firavun şöyle dedi: 'Ben size izin vermeden ona iman ettiniz ha! Şüphesiz bu, halkı ülkeden çıkarmak için şehirde kurmuş olduğunuz bir tuzaktır. Yakında başınıza gelecekleri göreceksiniz: Yemin olsun ki, ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama kestireceğim! Sonra da, topunuzu astıracağım!' Sihirbazlar ise ona, 'Şüphesiz biz, Rabbimize döneceğiz. Senin bize kızman ve bizden intikam alman da, sırf Rabbimizin ayetleri gelince onlara iman etmemizden dolayıdır.' dediler (ve sözlerini şu dua ile tamamladılar) Ey Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır ve bizi Müslüman olarak öldür.*" (Araf, 7/123-125)

Buradan çıkarmamız gereken derslerden biri de, meseleyi sadece dünyevi boyutuyla ele almamaktır. Her-

[81] Canan, age., VIII/56.

hangi bir yarışma veya müsabakayı sadece bu dünyada bize kazandıracağı boyutuyla ele almamak bunun ahireti de ilgilendiren bir tarafı olduğunu da hesaba katmaktır. Çoğu zaman uhrevi yön ihmal edilmekte sadece dünyevi yön ön plana çıkmaktadır.

13. Herhangi bir müsabakaya katılanlar yarıştıkları alanı iyi bilmeli ve iyi hazırlanmalıdırlar.

İlim çok önemlidir. Sihirbazlar sihir ilmini çok iyi bildikleri için mucize karşısında hemen teslim oldular ve sağlam bir imana sahip oldular. Sihir ilminde zirvede olmaları, onların Hz. Musa'nın sihirbaz olmadığını bilmelerini sağladı. Sihir ilminde mahir olmak bile insana böyle fayda sağlarsa, tevhit ilmini bilmek neler sağlar tahayyül etmek gerekir.

14. Müsabakanın özelliğine göre kişi birden fazla kişiye karşı yarışabilir.

Müsabakalara katılanlar kendi aralarında gönül rızası ile anlaşmaları halinde tek kişi birden fazla kişiye karşı yarışabilir. Hz. Musa ve Sihirbazlar kıssasında bu durumu görmekteyiz. Ayrıca kıssada Hz. Musa'nın bu duruma karşı bir itirazı da bulunmamaktadır.

Bir Müsabakada müsabakanın neticesine bağlı olarak taraflar söz vermişlerse, verilen sözler yerine getirilmelidir.

Firavun baştan verdiği "*eğer yenen Musa olursa Yahudileri götürebileceği veya hakikati kabul edeceği*" sözünden cayar ve onları serbest bırakmaz. Ta ki Yüce Allah firavun'a ve kavmine ardı ardına belalar gönderinceye kadar.

"*Onuncu ve son Mısır belası Mısır'daki ilk doğanların ölümüyle ilgilidir. Firavunun oğlundan en fakirine ka-*

dar hatta hayvanlar da dahil hiç kimse bu beladan kaçamadı. Beladan önce Tanrı Musa'ya İsrailoğullarına bildirmesi için kapılarına koyun kanı sürmelerini böylece o eve girmeyeceğini söyledi. Belaların en ağırı olan bu bela sonunda firavun İsrailoğullarının gitmesine izin verdi.

Belanın ardından, kızgın, üzgün ve kendisinin de öldürüleceğinden korkan firavun, ***İsrailoğullarının ne isterlerse yanlarına alıp gitmeleri emrini verdi****. Firavunun fikir değiştireceğine inanan İsrailoğulları hiç beklemeden Musa önderliğinde emrin verildiği gece Mısır'dan çıkmak için yola koyuldular. En nihayetinde firavun ordularıyla peşlerine düştü."*[82]

Hâlbuki başlarına her bir musibet geldiğinde belanın kaldırılması karşılığında iman edeceklerini ve İsrail oğullarını Hz. Musa ile göndereceklerini söz verip duruyorlardı.

"Ve başlarına ne zaman bir bela/bir musibet gelse, "Ey Musa" derlerdi, "Seninle yaptığı (peygamberlik) ahdine dayanarak bizim için Rabbine dua et! Eğer bu musibeti bizden uzaklaştırırsa sana inanacağız ve İsrailoğullarının seninle gitmesine izin vereceğiz!" (Araf, 7/134)

Firavun Hz. Musa'ya ve İsrailoğullarına verdiği sözü tutmazken, Âlemlerin Rabbi Allah, İsrailoğullarına verilen ahdin yerine getirildiğini şu şekilde ifade etmektedir.

"(Vaktiyle) hor görülen/güçsüz bırakılan insanları ise kutlu kıldığımız ülkenin doğu ve batı taraflarına mirasçı kıldık. Ve Rabbinizin İsrailoğullarına verdiği söz, onların darlıkta gösterdikleri sabrın karşılığı olarak (işte böylece) gerçekleşmiş oldu; Firavun ve halkının özenle işlediklerini, yapıp yükselttiklerini ise, hepsini, hepsini yerle bir ettik."

[82] Kitabı Mukaddes, ***Çıkış***,13:31-32; 14:8.

(Araf, 7/137)

Netice itibarıyla, yarışmalar veya müsabakalarda bir söz verilmişse bu söz meşru sınırlar dahilinde ise tutulmalı ve yerine getirilmelidir.

SONUÇ

Hayatın bir yarış olarak algılandığı günümüz dünyasında bu yarışın ilkeler ve etik kurallar çerçevesinde gerçekleşebilmesi için ele aldığımız bu çalışmada bunun mümkün olabileceğini gördük. Özellikle konumuzun mihveri olan kıssayı bu yönüyle ele alıp inceledikten sonra şunları tespit ettik;

1- En şiddetli düşmanlar arasında dahi yarışma yapılabilir.

2- Yarışmalar yapılırken şeffaf bir şekilde halkın önünde yapılmalıdır. Çünkü şeffaflık insanların sonucu daha kolay kabullenmelerini sağlar.

3- Yarışmalar için mekânlar yapılabilir veya tahsis edilebilir.

4- Yarışmacılar bir birlerine karşı nazik ve centilmence davranmalıdır.

5- Yarışan taraflar birbirlerinde yanlış ve eksik bir takım şeyler görüyorlarsa birbirlerini uyarmalıdır.

6- Yarışmacılar kendi adlarına ve başka birinin adına yarışabilirler.

7- Yarışmacılar kendilerini yönlendirmesi veya taktik vermesi için çalıştırıcı tutabilirler.

8- Adına yarışılan kişi, yarışmacısını motive etmek için teşvik edici ödüller vaat edebilir.

9- Kişinin kendisine çıkarı doğrultusunda fayda sağlayabileceği üçüncü bir şahsa teşvik ödülü vermesi uygun değildir.

10- Günümüzde her tür yarışta ve müsabakada rastlayabileceğimiz şike kesinlikle haramdır. Ve müsabaka ahlakına kesinlikle yakışmamaktadır.

11- Haram olan alanlarda yarışlar yapılamaz. (örneğin içki içme yarışı gibi)

12- Adına yarıştıkları kişinin hırsı yarışmacıları gayrı meşru yöntemlere başvurmalarına neden olmamalıdır.

13- Yenilen taraf yenilgiyi kabullenmeli ve taşkınlık yapmamalıdır.

14- Yarışmaların sonunda taraflar birbirlerine meşru vaatlerde bulunmuşlarsa bunu yerine getirmek durumundadırlar.

15- Yarışmacılar kendi aralarında karşılıklı para koyarak yarışamazlar. Bu bir çeşit kumardır.

16- Yöneticilerin, koymuş oldukları ödüller için yarışmalar düzenlenebilir. Bu caizdir.

17- Yöneticiler yarışlarda tarafsız olmalıdır.

18- Yarışmalarda sadece dünyevi boyut değil uhrevi boyutta dikkate alınmalıdır. Çünkü buradaki bütün her şeyin ahirete hazırlık amacıyla kullanılması gerekmektedir.

Kur'an her konuda olduğu gibi ele aldığımız müsabaka konusunda da bize ışık tutmakta ve yolumuzu aydınlatmaktır. Bu ışıktan istifade etmek için akılların ve gönüllerin ona yönelmesi gerekir.

KAYNAKÇA

ABAY, Ahmet**,** ***Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri*****,** Düşün Yayınları, İstanbul 2012.

ABDULBAKİ, Muhammed Fuad, el-Mu'cemu'l Mufehres li Elfazi'l Kur'an'il Kerim, Çağrı Yayınları, İstanbul,

1987.

ATEŞ, Süleyman, ***Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri***, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul,1988.

AYNÎ, Bedruddîn Ebu Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, Beyrut 1420/2000

BAYRAKLI, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayış Işığında Kur'an Tefsiri*, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2007.

BUHARİ, Ebi Abdillah Muhammedb. İsmail, *Sahihu'l Buhari*, Beytu'l Efkar, Riyad 1998/1419.

CANAN, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yayınları, Ankara1995.

EBU DAVUD, Süleyman b. Eş'ab, *Sünen*, dar er-Risale, Beyrut 2009/1430.

HAKİM en-NİSABURİ, Ebi Abdillah Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ala's Sahihayn*, Dar Kütüb'ül Alemiyye, Beyrut trs.

el-**İSFAHANİ** Ebi'l Kasım Hüseyn b. Muhammed er-Rağıb, *el- Müfredat fi Garibi'l Kur'an*, Daru'l Marife, Beyrut trs.

İBN MANZUR, Ebi'l Fadl Cemaliddin b. Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l Arap*, Dar Sadır, Beyrut, trs.

KAL'ACI, Muhammed Revvas, *el-Mevsuat'ul Fıkhiyyetul, Muyessera*, Beyrut, 2000,

KARAMAN, Hayrettin, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu*, D.İ.B. Yayınları, Ankara.

KİREÇÇİ, Burak, http://burakinobjektifinden.blogspot.com/2012/04/spor-ahlaknda-eksen-kaymas-sikeve.html.

el-**KURTUBİ**, Ebi Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr, el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an, Tahkik; Aadullah b. Abdul Muhsin et-Türki, Muessesetu'l Risale, Beyrut, 2006.

KUTUB, Seyyid, Fizilali'l Kur'an, Daru'l Şuruk, Beyrut, 1985.

el-**MATURİDİ**, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud, *Tefsiru'l Kur'an'il Azim (elmusemma) Te'vilatu Ehli's Sunne*, Muessesetu'l Risale, Beyrut 2004/1425.

MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed, *el-İknâ' fî fıkhi'ş-Şâfiî*, byy. tsz.

el-**MEVDUDİ**, Ebu'l A'la, *Tefhimu'l Kur'an*, (Çev. Ali Bulaç'ın koordinatölüğünde kurul), İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

MÜSLİM, Ebi'l Huseyn b. Haccac, es-*Sahih*, Dar Kütüb'ül Alemiyye, Beyrut 1991/1412.

NEVEVÎ, Ebu Zekeriyyâ Muhammed b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, Dâru'lfikr, Beyrut, tsz.

er-**RAZİ**, Muhammed Fahruddin, *Mefatihu'l Ğayb*, Daru'l Fikr, I. Baskı, Beyrut, 1981.

es-**SABUNİ,** Muhammed Ali, Safvetü't Tefasir, Darsaadet, tsz.

ŞİRBÎNÎ, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzı'l-Minhâc*, Dâru'l kütübi'l-'ilmiyye, byy. 1415/1994.

et-**TABERSİ**, Ebi Ali el Fadl b. Huseyn b. Fadl, *Mecmeu'l Beyan fi Tefsiril Kur'an,* Daru'l Kutübü'l İlmiyye, Beyrut 1997/1418.

TDV. *İslam Ansiklopedisi.*

TELKENAROĞLU, M. Rahmi, **"**İslam Ceza Hukukunda Hukuka Uygunluk Nedeni Olarak Spor Faaliyetleri" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 36 ● Erzurum 2011) s.84-86*

TİRMİZİ, Ebu İsa Muhammed bin İsa, *Sünen*, Dâru'lfikr, Beyrut 2005/1426.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, 1992.

YILDIRIM, Mehmet Emin, ***Kur'an'ın Model Şahsiyetleri Peygamberler,*** Kur'ani Hayat Dergisi, 4. sayı 2010**.**

ez-**ZEBİDİ,** Seyyid Muhammed Murtaza el-Huseyni, *Tacu'l Arus min Cevahiri'l Kamus*, (Tahkik: Mustafa Hicazi) Kuveyt 1989, XXV/431.

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
23 (2014)

Bilinç, Değer Ve Hukuk Bütünlüğü

Yrd.Doç.Dr. İzzet SARGIN*

Özet

Bu makalede önce bilinç ve değer kavramları farklı boyutlarda ele alınmış, sonra da değerlerin hem bireysel hem de toplumsal kimliklerin inşası üzerindeki etkileri incelenmeye çalışılmıştır. Daha sonra da değer, din ve hukuk ilişkisi ele alınmıştır. Son olarak da İslam Hukuku olarak adlandırılan fıkhın İslam'ın temel değerleriyle olan ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler*; Bilinç, Değer, İnsan, Toplum, Din, Hukuk, Fıkıh.*

Abstract

In this essay first conscious and value concepts had been discussed in different perspectives, then values' effects over the building both individual and social identities had been worked to be analysed. Later value, religious and law relationship had been discussed. At the end, relationship with İslam's basic values fiqh which is İslamic law had been worked to founded.

Key Words*; Conscious, Value, Human, Society, Religious, Law, Fiqh.*

Giriş

Kainatın yaratılışına dikkati çeken İslam Dini[1],

* KSÜ, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

[1] 2/Bakara, 164; 3/Ali İmran, 190-191; 16/Nahl, 12; 88/ Gaşiye, 17-21

dünyaya indirildiği ilk günden itibaren[2] insandan kendisini, toplumu, tabiatı tanımasını ve karşılaşacağı problemleri çözmesi için sürekli gözlem[3] ve çalışmalar [4]yapmasını istemektedir. Ayrıca problem çözme sürecinde onun için en doğru yaklaşımın bilim[5] ve bilimsellik[6] olduğunu da ifade etmektedir[7]. Zaten insanlığın bugün gelmiş olduğu durum, onun için tabiatla ilgili her türlü araştırmada en sağlıklı yolun bilimsellik olduğunu ortaya koymuştur. Bu durum özellikle insan davranışlarının düzenlenmesini amaçlayan hukuk bilimi açısından daha da önemli hale gelmiştir. Bu bağlamda insan, hukuki çalışmalarda bilimi esas alarak[8] bazı kavramlara önem ve öncelik vermek durumundadır. Çünkü bilim sayesinde kendi varlığının[9] ve tabiatın bilgisine sahip olur ve bir bilinç kazanır. Zamanın üç boyutunu (geçmiş-şimdi-gelecek) aynı anda algılar, fizik ve metafiziği birlikte düşünür, standartlarını yükseltir kendisini geliştirir ve ya-

---

[2] 2/Bakara, 36, 38; 7/ A'râf, 24

[3] Mesela öldürdüğü kardeşinin cesedini ne yapacağını bilemeyen Kabil bir karganın davranışından çözüme ulaşmıştır(5/maide 31).

[4] 53/ Necm, 39

[5] Bilimin önemini Hz. Peygamber'den rivayet edilen; "Dünyayı isteyen ilme sarılsın, ahreti isteyen ilme sarılsın, hem dünyayı hem ahreti isteyen ilme sarılsın" (et-Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, **es-Sünen**, **I-V,** İstanbul 1992, Daavat 68) hadisi en güzel şekilde ifade etmektedir.

[6] 58/ Mücadele, 11; Buhari, , Muhammed b. İsmail, **es-Sahih I-VIII,**, İstanbul 1992 İlim 10; İbni mace, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid, **es-Sünen I-II,**, İstanbul 1992 Mukaddime 17; Ebu Davut, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî**, es-Sünen, I-V,** İstanbul 1992 İlim 1

[7]Kur'an-ı Kerim ilmi düşünce ve tefekküre dayanmayan, atalardan körü körüne devralınan kültürel miras üzerine hareket eden müşrikleri eleştirmektedir. 2/ Bakara, 170; 5/ Maide, 104; 43/ Zuhruf, 22

[8] 2/Bakara, 247; 20/ Tâ-Hâ, 114; 35/ Fâtır, 28; 39/Zümer, 9

[9] İnsan kendisini tanıması açısında Kur'an-ı Kerim pek çok ipucu vermektedir. Mesela bkz:4/Nisa 28; 10/ Yunus 21-23; 11/ Hûd 9; 17/ İsrâ, 11, 83, 100; 21/ Enbiyâ, 37; 22 Hacc, 66; 30/Rûm, 23; 33/ Ahzab, 6, 72; 43/ Zuhruf, 15; 91/ Şems, 7-8; 100 Âdiyât, 6-8

ratılışına uygun açılımlar yapar[10].

İnsan yapıp eden bir varlıktır. Onun yapıp etmelerini sadece maddi boyutlarıyla ve maddi ihtiyaçlarıyla değerlendirmek eksik ve yanlış olur. Zira onun bütün faaliyetleri bir değerle ilintili olmak durumundadır. Çünkü değerler insan fiillerini yöneten, yönlendiren hatta belirleyen temel ilkelerdir[11]. İnsan, bu ilkelerle kendi dünyasını anlar ve anlamlandırır. Bu açıdan o, hayatının her safhasında değerlerin biçimlendirdiği kurallarla kuşatılmıştır. Bu tür kurallar sayesinde davranışlarını kontrol eder, bir düzen oluşturur, varlığına bir anlam kazandırır. Bu sebeple bu makalede ele alacağımız kavramlardan birisi "değer" kavramı olacaktır.

Hukukun objektif bir karakter kazanması açısından bilimsel bir yaklaşımla ele alınması önemlidir, ancak yeterli değildir. Çünkü hukuk, benimsenmesi ve içselleştirilmesi açısından birey ve toplum tarafından kabul gören değerleri de dikkate almak durumundadır. Fıkıh olarak isimlendirilen İslam hukuku bilimselliğinin yanında İslam'ın öngördüğü değer sistemine de önem veren bir anlayışa sahiptir. Hatta bu değerler sistemi hüküm çıkarmada veya olayları vasıflamada oldukça baskın bir rol de oynamaktadır. Dolayısıyla bu makalede İslam açısından çok önemli olan değerlerden "tevhid" ve "ahiret"e inancın fıkıh üzerindeki etkileri gösterilmeye çalışılacak-

[10] İlk inen ayetlerde 9/Alak, 1-5 bilgi edinmenin iki temel vasıtası olan okumanın vurgulması ve yazmanın gereci olan kalemin zikredilmesi 68. Surenin Kalem olarak isimlendirilmesinin yanında pek çok ayet ve hadiste ilme vurgu yapılması İslam dininin ilme ne kadar çok önem verdiğini göstermektedir.

[11] Uysal, Enver;" Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi; İnsanî Erdemler, İslamî Erdemler" **UÜİFD**, c.12, s.1, 2013; 51-59, 61.

tır.

Bilinç

Kelime olarak farkında olmak, öznenin kendi varlığını sezişi, farkına varışı gibi anlamlarda kullanılan[12] bilincin terim anlamı, insanın gerek kendi şahsından gerekse muhitinden haberdar olma ve bu iki ortam arasında bağlantı ve münasebet kurabilme melekesi[13] şeklindedir. İnsan, kendisine has bir kuvve olan bilinç sayesinde ilk önce kendi varlığının farkına varır ve kendisini tanır. Bu bilincin içe dönük olan boyutudur. Bu boyut, kişinin kendisiyle sınırlı fakat kendi içinde sonsuz olan özel alanıyla ilgili farkındalıklarının algılanmasını ifade eder. Bilincin bu boyutu tarafından algılanan tüm özeller (huy, mizaç, bireysel tecrübeler, kalıtım vs.), insanı herkesten ayrı ve özel bir şahsiyet yapan dinamiklerdir. İkincisi ise, bilincin dışa dönük boyutudur. Bu boyutuyla bilinç, sosyal hayattaki bütün aktivitelerin (örf, adet, inanç, değer, dil, kültür, folklor, siyaset, hukuk vs.) farkına varır. Baş-

[12] Genel olarak bilinç, insanın kendi kişisel varlığını ve nesnel dünyasını anlamasına etkin biçimde katılan zihinsel süreçlerin toplamı ve kişinin etrafındaki olup bitenleri fark etmesini sağlayan gerçekliğin farkına varma yetisi olarak tanımlanır. Arapçada bu kelimeye karşılık olarak "ş-'a-r" kelimsinin mastar şekillerinden birisi olan "şuur/eş-şu'uru), kelime olarak "kılı hedef almak" anlamında kullanılmıştır. (el-İsfehânî, Rağıp, **el-Mufredât fi Garîbi'l-Kur'an**, Kâhire 1961/1381, 262). Ayrıca bu kelime his manasında da kullanılmıştır. (ez-Zamahşeri, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, **Esâsü'l Belâğa**, Beyrut 1992, 331). Elmalılı ise bu kelimeye; "hissi zahirle hissetmek" anlamını vermiştir (Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi**, Hak Dini Kur'an Dili I-IX**, İstanbul 1979; I, 223). "Şuur" kelimesi Kur'an-ı Kerim'de de "farkında olmak, bilmek, anlamak, sezmek" manalarında kullanılmıştır. Bkz: 2/Bakara, 9,12,154; 3/Âli İmran, 69; 6/En'âm, 26; 12/Yusuf, 15, 107; 16/Nahl, 21, 26, 45; 26/ Şu'arâ, 113; 39/Zümer, 55; 49/ Hucurât, 2.

[13] Songar, Ayhan; **Çeşitleme,** İstanbul, 1981, 17; ayrıca bilinç hakkında bkz Ahmet İnam, Bilinç Üzerine Düşünceler; http://phil.metu.edu.tr/ahmet-inam/bilinc.html

ka bir ifadeyle bu boyut, sosyal hayata ait gerçekliklerin birey tarafından algılanmasını, benimsenmesini ve içselleştirilmesini sağlar. Bireysel bilincin yanında insanın ferdi hayatını aşan, toplumun ortak düşünce, eylem ve hedeflerini temsil eden kolektif bir bilinçten de söz edilebilir. Bu bilinç, toplum üyelerini bir arada tutan, birlikte düşünüp hareket etmelerine zemin oluşturan sosyal bir olgudur. Bu yönüyle bilinç, bireyler arası koordinasyonu sağlayan güçlü bir zihniyet paylaşımını da ifade eder[14]. Bu zihniyet paylaşımı müslümanlar arasında din kardeşliği[15], ümmet bilinci[16] veya milli şuur olarak da ifade edilir.

Toplumun temel taşı olan insanın ancak özne olabildiği -kendisini kendisi olarak ifade edebildiği ve gerçekleştirebildiği- ölçüde şahsiyet sahibi olduğu kabul edilir[17]. İnsanın şahsiyetini oluşturan dinamikler kısmen içe dönük yönünden, iç dünyasından[18], kısmen de kendisini kuşatan sosyal yapıdan[19] yani dış dünyasından kaynaklanır. Burada insanın kendisine ait bilinci bireysel kimliğini, mensubu bulunduğu topluma ait bilinci de sosyal kimliğini oluşturur. Başka bir ifade ile her insanın kendisini temsil eden bir ben'i toplumunu temsil eden bir biz'i

---

[14] Özbilgen, Tarık, **Eleştirisel Hukuk Sosyolojisi Dersleri 1**, İstanbul 1971, 267

[15] 3/Âli İmran 103, 5/Maide 54; 49/Hucurat 10; Buhârî, Mezâlim 3, 5; İmân, 7; Salat, 88, Müslim, birr, 65; Tirmizî, Birr, 18; en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, **es- Sünen**, **I-VIII** İstanbul 1992, Zekat, 67

[16] 3/Âli İmran 21, 110; 21/Enbiya 92

[17] Şahsiyet, insanın doğuştan getirdiği özelliklerin karmaşık bir bileşkesidir(Hüseyin Peker, **Din Psikolojisi**, İstanbul 2008, 142)

[18] 17/ İsra, 84; 30/ Rûm, 30.

[19] 3/Âli İmran, 149; 5/Mâide 104; 7/ A'râf, 27-28; 10/Yunus, 78; 11/ Hud, 109; 31/ Lokman, 21; 34/ Sebe, 31-33; 37/ Sâffât, 69-70; 43/Zuhruf, 21-22; 71/Nûh, 26-27.

vardır. Yani insan, kendisinde toplumu, toplumda da kendisini temsil eden çift yönlü ancak birbirini bütünleyen/tamamlayan bir şahsiyete sahiptir. İşte bireysel ve toplumsal bilinçlerin kendisinde birleşmesi ve bir senteze ulaşmasıyla insan, diğer insanlardan farklı ve özel bir kimlik kazanır[20]. Kazandığı bu kimlikle dış dünyaya yönelerek kendisini ifade eder, diğer insanlarla bir araya gelerek ortak bir hayatı herkesle birlikte ancak herkesten farklı olarak paylaşır.

İnsan, bilinciyle hayatın içerisindedir. Bilinci yoksa yaşantısının farkında değildir. O bilinciyle algıladığı varlığını ve dış dünyayı yine bilinciyle aşar, geliştirir[21]ve yeniden inşa eder. Demek ki insan açısından yaşamak, farkına varmak, etkilemek ve etkilenmek yani varlık ve zamanla şuurlu iletişim kurmak, insanlığın sahip olduğu tüm birikimi kendi zamanına getirmek ve yeniden kurgulamak demektir[22]. O halde bilinç, yaşayanın kendi bilinci olmalıdır. Ötekinin bilinci onun bilinci değildir. Çünkü problemlerini başkasının bilinciyle veya ödünç algılarla çözmeye çalışmak insanı ve toplumu başkalaştırır, kendisine ve dünyasına yabancılaştırır. Aynı şekilde önceden yaşamış olan insanların bilinci de bir ölçüde yaşayan insanın bilinci değildir. Önceden yaşayanların bilinciyle

[20] En yakın anlamıyla bir kişisel veya toplumsal varlığın kendisini bir şeyle özdeşleştirmek suretiyle algılayıp tanımlamasını ifade eden kimliğe fert açısından bakıldığında, belli bir toplumsal ortamda veya bir sosyal grup içerisinde kişinin ayırt edici çeşitli özellikleri ve özü itibari ile tanımlanmasını deyimler. Sosyal bakımdan ise kimlik bir grubun, toplumun veya milletin kendi öz varlığının ötekinden ayrılışını ifade eder. (Günay, Ünver, **Din Sosyolojisi**, İstanbul 2008, 418)

[21] Bu anlamda hayvanlarda bilinç olmadığı için kendilerini geliştiremezler, tek düze bir hayat yaşarlar.

[22] Bu etkileşimin yön, yöntem ve kurallarını belirleyen fıkıh(usul-furuğ) ilmidir.

problemlere yaklaşmak (onların algıladığı şekilde dünyayı algılamak) ve çözümler aramak bir anlamda başkasının bilinciyle ve ödünç fikirlerle iş yapmak anlamına gelir. Zira meseleleri bu şekilde karşılamak ve vasıflamak, yaşayan insanın gerçek dünyasıyla uyuşmayan sonuçlar doğurabilir. Ancak insan hayatı, maddi ve manevi atmosferlerin oluşturduğu bir kültür havzasında akıp gitmektedir. Bu süreçte bilinçler de birbirlerini etkilemekte ve geliştirmektedir. Buna bağlı olarak yaşantı da istikrar ve süreklilik kazanmaktadır.

Değer

Hukuk insanın takip etmesi gereken yol, değerler de bu yolun işaretleri ya da sınır çizgileri olarak ifade edilebilir. İnsan, dış dünyaya açılırken kendisini birinci derecede yöneten ve yönlendiren etkenlerin başında kendi değerleri olduğu söylenebilir. Çünkü bu değerler ona ne için ve nasıl yaşaması gerektiği sorularının cevaplarını verir. Zaten o'nun bütün tutum ve davranışlarının temelinde bilgisi, bilinci ve değer yargıları vardır.[23] O dünya içindeki bütün olup bitenleri bunlara göre vasıflar, hayatını bunlar üzerine kurgular ve inşa eder. Bu inşa, kendisinin insani niteliklerini gerçekleştirmesi ve kişiliğini yetkinleştirmesi sürecini ifade eder. Bu da büyük ölçüde akıl ve iradeyi kullanma, hürriyeti[24] gerçekleştirme ve iş yapabilme yani salim fıtratı koruma başarısıdır. Bunlar da zaten insan için büyük değerler olmaktadır.

Değerler tutum ve davranışların meşruiyet ölçüsü olarak da görülmektedir. Bu anlamda değer, insanın zih-

[23] Bu konu kelam ve fıkıh usulü kitaplarında "**husun-kubuh**" konusu başlığı altında işlenir.

[24] Bu anlamda hürriyet; insanın sahip olduğu değer sistemine göre hayatını kurabilme ve yaşayabilme hakkı olarak tanımlanır.

niyet dünyasını oluşturan bütün yapıp etmelerini yöneten ve yönlendiren temel ilkeler[25] olmaktadır. Buradan hareketle bireysellikle toplumsallık arasında bir bağ olarak değer, sosyalleşen bireyin çevresiyle etkileşimi sürecinde içselleştirdiği, eylemlerini yönlendirdiği kalıcı bir yargı ve standart olarak da ifade edilir. Burada insan, birey olarak değer üreten değil, değer kabul eden bir konumdadır. Çünkü insanın tek başına değer üreten özne olarak merkeze alınması değerler karmaşası meydana getirebilir.

İctimai hayat, kişiliğin kazanılması ve gelişmesi açısından önemli bir faktördür[26]. Çünkü her türlü ferdi faaliyet toplum içerisinde gerçekleşir, topluma mal olur, toplumda kabul görür, gelişir ve daha sonra da bireye geri döner. Zaten bireyin gücü de yaşadığı toplumu meydana getirmesinden ve meydana getirdiği bu toplumdan beslenmesinden kaynaklanır. Öyleyse toplumsal anlamda değer; bir milletin varlık, birlik, işleyiş ve devamını sağlamak amacıyla mensuplarının çoğunluğu tarafından doğru ve gerekli olarak kabul edilen temel kurallar olarak da tanımlanabilir[27]. Bu açıdan bir topluma mensup insanların hangi değerleri merkeze alacakları ve bunları ne şekilde kavramlaştıracakları hususunda ortak bir anlayış ya da kanaat geliştirmelerinin önemi büyüktür.

Fiziki dünyada değer bilincine sahip olan, olaylara

---

[25] İlke; bir insan veya toplumun davranma biçimini belirleyen, titizlikle uyulması gereken kurallar bütünü, her türlü tartışmanın dışında kabul edilen öncül mebde prensip davranış kuralı; bireysel karar ve eylemlerin tutarlı bir şekilde değerlendirilmesine imkan sağlayan ana kural, başlangıç noktası olarak tanımlanır.

[26] 7/A'raf, 27, 38-39, 200-202; 33/ Ahzâb, 67-68; 41/ Fussilet, 25; 114/ Nâs, 1-6.

[27] www.forum.com//islam-veinsan366-4324-değervedin

ve olgulara değer atfeden tek canlı insandır. O, dünya içindeki bütün olup bitenleri sahip olduğu değerlere göre anlar, anlamlandırır ve bu anlamlara göre karşılar. Ancak onun değerlerinin kendi içerisinde sistematik bir bütünlüğe sahip olması, bu değerlerle ilintili olan davranışlarının tutarlılık sağlaması açısından çok önemlidir.

Birey ve toplumun değer dünyasını tanımanın önemi - onlarla ilgili kurumların oluşturulması ve işletilmesi açısından - büyüktür. Çünkü değerlerin, insan standart ve davranışlarını belirlemesinin yanında her türlü müşterek faaliyetin ve eylem birliğinin de temelini oluşturma özelliği vardır. Birlikte yaşama sürecinde toplum, sahip olduğu değerler ekseninde bazı anlayışlar geliştirir. Sonra da geliştirdiği bu anlayışlar sosyal bünyede kendisine has bir sistem meydana getirir ve bir kolektif bilinç oluşturur. Bu bilinç, toplumun kendi varlığının farkına varmasını sağladığı gibi ona, diğer toplumlardan ayrı bir kimlik de kazandırır. Bu yönüyle değer, bireyler arasında koordinasyonu sağlayan, ortak bilinç ve toplumsal kimliğin oluşmasına katkıda bulunan etkili bir dinamik olmaktadır.

Tarihin her döneminde insanların bir arada yaşama bilincine katkı sağlayan değerler, kurallar ve kurumlar olmuştur. Bütün bunların temel işlevi, bütün isteklerin yerine getirilmesi değil, menfaatlerin dengelenmesi ve ortak hayata katkı sağlaması şeklinde olmalıdır. Bu açıdan bir toplumu meydana getiren bireylerin değişik değerlere sahip olması yada aynı değer kavramlarına farklı tanımlar yapması, kuşatıcı sosyal bilincin oluşmasına engel olabileceği gibi toplumsal çözülmelere de sebebiyet verebilir.

İnsan Ve Toplum Karakterinin Dini Temelleri

İnsanın ferdi ve sosyal kimliklerinin oluşmasında maddi manevi pek çok faktör vardır. Bu faktörler içerisinde din, en başat bir konumdadır.[28] Zira din, değer inşa ve ikame eden en önemli etkenlerden biridir. Bu bakımdan hemen her toplumda dini değerler ile kimlik kategorileri arasında kuvvetli bağlar vardır. Zira din, insanı kuşatan hatta aşan bir etkiye sahiptir. O, bu yönüyle insana hayatını kendi değerler sistemine göre inşa etmesini teklif eder.

İnanma anlayışına dayanan bir ilkeler ve kurallar bütünü olarak din, akıl sahibi olan insanı birey ve toplum olarak yükseltme amacı taşıyan, kendisiyle kutsal varlık arasında irtibat sağlayan, hem hemcinsleriyle hem de diğer varlıklar arasında düzen oluşturmayı gaye edinen inanç ilkelerine, ibadet şekillerine ve değerler bütününe sahip sistematik bir yapı[29] olarak tanımlanır. İnsana varlığı cihanşümul bir biçimde tasavvur etme ve algılama ufku kazandıran din, tarihin her döneminde insan ve toplumları etkileyen önemli ve kapsamlı bir sistem olmuştur. İnsanın iç dünyasını ve temel yargılarını etkileyerek onu yönlendiren din, sosyal bir ortamda ortaya çıkar, yayılır, topluma mal olur, objektifleşir ve kurumsallaşır[30]. Bunun sonunda da kaynağını dinden alan top-

[28] Tarihin her döneminde din insanları birleştiren önemli bir bağ olmuştur. Bu durumu Kur'an-ı Kerim: "Müminler ancak kardeştir(49/Hucurât,10)" ayeti ile ifade etmektedir.

[29] Gül, Ali Rıza "Dinin İşlevleri ve İnsan Hakları Ekseninde Devlet Eliyle Din Öğretimi, **O.M.Ü.İ.F.D**, 2010, sayı: 29, s. 137-177, 140

[30] İslam medeniyetinde kurumsallaşma Hz. Peygamber döneminden itibaren Müslümanların bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarını karşılamak ve işlerini düzenlemek maksadıyla –dini, idari, ekonomik, sosyal, siyasal, hukuki, ilmi vs. alanlarda- sürekli gelişmiştir. Hz. Peygamber Medine'ye hicretten sonra

lum şekilleri ortaya çıkar[31]. Zira insanları birleştiren ve sosyalleştiren bir etkiye sahip olan din[32] bu özelliği sayesinde bireye ve topluma bir zihniyet,[33] bir dünya görüşü[34] kazandırır.

Değerler, bireyle sosyal-kültürel dünya arasında bağ kurar ve kaynaşma sağlar. Bundan dolayı her din, mensuplarını kendi değer dünyasına davet eder. Zorunlu kıldığı inanç ilkelerinin kabul edilmesini, ibadetlerinin de yerine getirilmesini ister. Bir dinin inanç ve ibadetlerinin benimsenmesi ve icra edilmesi, bireylerde olduğu gibi sosyal organizasyonlar üzerinde de tesir eder.[35] Çünkü inanç ve ibadetlerin hayatın algılanması ve yorumlanma-

Müslümanların dini hayatla ilgili faaliyetlerinin yanı sıra sosyal hayatlarını düzenleyen kurumsallaşmaya da önem vermiştir. Bu yönde ilk iş olarak – o günkü şartlarda hükümet merkezi olarak da adlandırılabilecek – mescit inşası ile başlamıştır. Bu mescidin Müslümanların sosyalleşmesinde, eğitiminde, hukuki problemlerin çözümünde, devletlerinin teşekkülünde ve kurumsallaşmasında önemli hizmetleri olmuştur. (Çağatay, Neşet, **İslam Tarihi**, Ankara 1999, 192 vd; Kazıcı, Ziya, **İslam Medeniyeti Ve Müesseseleri Tarihi**, İstanbul 1999, 296 vd; Hizmetli, Sabri, **İslam Tarihi -ilk Dönem-** Ankara 2001, 184 vd; Hamidullah, Muhammed, **İslam Peygamberi I-II**, trc: Salih Tuğ, İstanbul 1990, 1, 176 vd) Daha sonraki dönemler de kurumsallaşma sürekli gelişen bir süreç izlemiştir.

31 Günay, 422

32 3/ Âli İmrân, 103; 49/ Hucurât, 10.

33 Zihniyet; birey ve toplumlara özgü zihinsel bir yapı/bir dünya görüşüdür. Bu yapı bireysel planda; birbirleriyle mantık, kültür ve inanç bağlarıyla bütünleşmiş insan ve toplumlarda ortaktır. Başka bir ifade ile toplum aynı zihniyet etrafında toplanan insanların birlikteliğini ifade eder (www.turkforum.net/201944-zihniyet-nedir-zihniyet-kavramı-üzerine.html(27/09/2010); www.bilgi.com/turk-dili-ve-edebiyatı/1411zihniyet-kavramınedir-zihniyetnedir.html (27/09/2010)

34 2/Bakara, 263-264, 267, 274-275, 277; 9/Tevbe, 71,119; 23/ Mü'minün, 1-9; 49/ Hucurat, 1-2, 6, 9-13.

35 Joachim, Watch, **Din Sosyolojisi**, trc; Ünver Günay, Kayseri 1990; 46.

sında[36] belirleyici bir gücü vardır.[37] İçselleştirilen ve paylaşılan inanç ve değerler olmadan ferdi ve içtimai hayat neredeyse imkânsızdır. Başka bir ifade ile mensupları tarafından kabul edilen kapsamlı bir inanç ve değerler sistemi olmayan bir toplumun bireylerini bir arada tutmak pek mümkün değildir.

İslami anlayışta insan davranışları ilk başta bir inanç meselesidir[38]. Buna göre insanların birbirleri ve tabiatla olan ilişkileri öncelikle hukuki bir problem oluşturmaz. Burada öncelikli olan tabiatı bir bütünlük içerisinde görmek, algılamak[39], kuşatıcı bir dünya görüşü ve zihniyete sahip olmaktır. Bu zihniyetin esası, tabiattaki bütün varlıkların bir değeri ve yaşama hakkı olduğunu kabul etmektir. Dünya görüşü ve zihniyet fiiliyattan önce gelir[40]. Bundan dolayı her din, inanç ve ibadet boyutuyla

---

[36] Ardoğan, Recep, **Kur'an ve İnsan Psikolojisi**, Ankara 1998, 174 vd; Peker, Hüseyin, 116 vd. Ayrıca bu görüşü destekleyen ayetler için bkz: 11/ Hûd, 84-87; 19/ Meryem, 59; 29 Ankebut, 45; 70/Me'âric, 29-35.

[37] Kur'an-ı Kerim inanç ve ibadetlerin insan üzerindeki etkisine pek çok vurgu yapar. Mesela bkz: 3/ Âli İmrân, 134-136; 9/ Tevbe 71; 13/ Ra'd, 19-22; 23/ Mü'minûn, 1-11; 25/ Furkan, 63-68; 28/ Kasas, 52-55; 31/Lokman, 4; 33 Âhzâb, 35; 42/ Şûrâ, 36,39; 70/Me'âric, 23-35.

[38] 2/ Bakara, 237; 3/ Ali İmrân, 156; 4/ Nisa, 58; 18/ Kehf, 7; 37/ Sâffât, 96; 64/ Teğabün, 2; 76/ İnsan,2

[39] İslam tasavvufunda her şey de Allah'ı görme düşüncesi olan **vahdeti vucut** bu inançtan kaynaklanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de bu düşüncenin temellendiği pek çok ayet vardır. 2/ Bakara, 115; 4/ Nisa 126; 16/ Nahl, 3; 57/Hadid, 3-4.

[40] Hz. Muhammed'in peygamberlik seyri ve Kur'an-ı Kerim'in nüzul sürecine bakıldığında ilk dönemlerde (Mekki ayetlerde) öncelikle inanç ve ahlak esaslarına vurgu yapıldığı bilinmektedir. Çünkü bu şekilde insanların akılları ve gönüllerine hitap edilerek, insanlara İslamiyet'in dünya görüşü kabul ettirilmeye çalışılmıştır. Daha sonraki Medine döneminde (Medeni ayetlerde) ise bu dünya görüşünü esas alan bir zemin üzerinde ferdi ve içtimai hayatla ilgili hukuki vasıflamalar yapılmıştır.

müminlerinin yapıp etmelerine değerler atfederek[41] onları birbirine bağlar[42], dünya görüşlerinin ve zihniyetlerinin şekillenmesine etki eder. Bir din kendi sistemi içerisinde kainatın ilk yaratılışından[43] itibaren insanın yaratılışına,[44] doğumuna,[45] doğumundan ölümüne[46], ölümünden kıyamete[47]ve ahirete[48] ve de sonrasına[49]kadar bütün safhalar hakkında inananlarını bilgilendirir. Ayrıca fizik-metafizik, akli-hissi, iyi-kötü, doğru-yanlış, olumlu-olumsuz, bütün kavramlar hakkında değerlendirmelerde bulunur. Aynı zamanda bütün zaman ve mekanlar açısından insanlığa osyal, siyasal, hukuki, iktisadi vb. alanlarda yol gösterecek ilkeler de ortaya koyar[50]. Zaten fıkıh

41 Örnek olarak Kur'an-ı Kerim; evlenme(2/ Bakara, 221; 24/ Nur, 32; 30/ Rum, 21), çocuklar (2/ Bakara, 233; 17/İsra, 31), akrabalar (4/ Nisa, 36; 16/Nahl, 90; 24/ Nur, 61), anne-baba(2/ Bakara, 83; 4/ Nisa, 36; 6/ En'âm, 151; 17/ İsra, 23; 29/ Ankebüt, 8; 31/ Lokman, 14; 46/ Ahkâf, 15) ve çalışma (4/ Nisa, 32; 17/ İsra, 12, 16; 28/ Kasas, 73; 30/ Rûm, 23, 46; 45/ Câsiye, 12; 62/ Cum'a, 10; 73/ Müzzemmil, 20) ile ilgili yapıp etmelere önemli değerler atfeder.

42 3/ Âli İmrân, 103; 8/ Enfal, 46; 30/ Rûm, 31-32; 49/ Hucurat, 10.

43 10/ Yunus, 3; 15/ Hicr, 26, 29; 25/ Furkan, 59; 21/ Enbiya, 30-33; 38/ Sâd, 71-72; 41/ Fussilet, 11-12; 50/ Kâf, 38; 51/ Zâriyât, 47-49; 79/ Nâzi'ât, 27-32; 96/ Alak, 1-2; 53/ Necm, 45-46; 8/ Abese, 18-19; 75/ Kıyame, 37-39; 77/ Mürselât, 20-23.

44 3/ Ali İmran, 145, 185; 4/ Nisa, 1, 78; 6/ En'âm 61; 21/ Enbiyâ, 35; 22/ Hac, 5; 23/ Mü'minûn, 14; 25/ Furkan, 54; 29/ Ankebüt, 57; 32/ Sede, 7-9; 39/ Zümer, 30-31; 40/ Mü'min, 67; 49/ Hucurat, 13; 96/ Alak, 2;

45 7/ Araf, 189; 35/ Fatır, 11.

46 3/ Ali İmran, 145, 185; 4/ Nisa, 78; 6/ En'âm, 61; 6/ Enbiyâ, 35; 22/ Hac, 5; 23/ Mü'minûn, 15; 29/ Ankebüt, 57; 39/ Zümer, 42; 56/ Vâkı'a, 60-61.

47 7/ Araf, 187; 56/ Vâkı'a, 1-11; 73/ Müzzemmil, 4; 74/ Müddesir, 8-10; 75/ Kıyâme, 1-14; 77/ Mürselât, 1-11; 81/ Tekvir, 1-6; 101/ Kâri'a, 1-5,7

48 11/ Hud, 103-105; 12/ Yusuf, 109; 13/ Ra'd, 26; 29/ Ankebût, 64.

49 3/ Ali İmran, 56-57, 105-108; 4/ Nisa, 173; 7/ Araf, 42-45; 35/ Fatır,33;42/ Şûrâ, 22-23; 47/ Muhammed, 12; 56/ Vâkı'a, 10-40; 57/ Hadîd, 12, 19; 58/ Mücâdele, 48-54; 77/ Mürselât,41, 44; 85/ Bürûc, 11

50 Bu ilkelerden bazıları şunlardır: Birlik ve beraberlik (3/ Ali İmran, 103; 49/ Hucurat, 10), adalet (4/ Nisa, 58,105, 135; 5/ Mâide, 8;

da bu ilkeler üzerinde yükselen bir ilim olmuştur.[51]

Değer-Hukuk İlişkisi

İnsan, ihtiyaç içinde olan bir varlıktır. O ihtiyaçlarını sosyal bir ortamda karşılar. Ancak bu karşılama, bir olması gerekene göre yürütülmelidir. Bu da uyulması gereken kuralların varlığını zorunlu kılar. Ancak, davranışları düzenleyen bu kuralların insanların değerleriyle de örtüşmesi gerekir. Aksi halde meşrulukları sorgulanır, hukuki olsalar da içselleştirilmeleri zorlaşır. Başka bir ifade ile insan tutum ve davranışlarını düzenleyen kurallar, onların değerleriyle örtüşürse benimsenme ve uygulanma başarıları artar. [52]

Bireysel ve toplumsal değerler hukukun önemli referansları olarak kabul edilir. Bu değerler hukuk normlarına ruh verdiği gibi, içerik ve uygulama açısından da

---

6/ En'âm, 152; 7/ Araf, 29; 16/ Nahl,76, 90, 126; 49/ Hucurat, 9; 60/Mümtehine, 8), hürriyet (2/ Bakara, 26, 156, 164; 4/Nisa, 92; 5/ Maide, 48, 89; 9/ Tevbe, 60; 10/ Yunus, 99; 11/ Hûd, 118; 13/ Ra'd, 4; 16/ Nahl 12, 67; 18/ Kehf, 29; 23/ Mu'minûn, 80; 24/Nûr, 27, 33; 30/ Rum, 24; 45/ Casiye, 45; 57/ Hadîd, 17; 58/Mücadele, 3; 76/ İnsan 3), insana ve insan hayatına saygı (4/Nisa, 92-93; 5/ Maide, 2, 32; 10/ Yunus, 79; 17/ İsra, 31,33,70; 32/Secde, 9; 88/ Gâşiye, 21-22; 90/ Beled, 12-13; 95/ Tin, 4), ölçü ve denge (5/ Maide, 77,78,101-102; 28/ Kasas, 77; 90/ İnşirâh, 5-8), iyiliği emir kötülüğü nehyetmek (3/ Ali İmran, 104, 110; 22/ Hac, 41), ehliyet (4/ Nisa, 58), danışma (3/ Ali İmran, 159; 42/ Şûrâ, 38), doğruluk (11/ Hûd, 112; 46/ Ahkâf, 13), dürüstlük (4/ Nisa, 135, 5/ Maide, 8; 10/ Yunus, 89; 33/ Ahzâb, 70; 41/ Fussilat, 6) ve başkasının malını haksızlıkla almamak (2/ Bakara, 188)

[51] Ebu Hanife'ye nispet edilen "**el-Fıkhu'l-Ekber**" adlı eser bu anlamda fıkhın kuşatıcılığını ve ifade ettiği kavramsal çerçeveyi belirtmesi ve İslami ilimler arasındaki hiyerarşik yapıyı göstermesi açısından büyük önem arz eder. Bkz: Ebû Hanife, Numan b. Sâbit, **el-Fıkhu'l-Ekber, (İmam-ı Azam'ın beş eseri),** trc: Mustafa Öz, İstanbul 1981.

[52] Bu gerçek bizim kültürümüzde; "**şeriatın kestiği parmak acımaz**" özdeyişiyle en güzel şekilde ifade edilmiştir.

onları biçimlendirir. Zira sadece maddi sebeplere dayanarak sosyal hayatın düzenlenmesi, doğru olmadığı gibi mümkün de değildir. Çünkü bir değerler sistemini paylaşan insanlar, genellikle sosyal hayatta da ortak kabuller ve ortak davranışlar sergiler. Zira sağlam bir sosyal yapıda her arz beşeri vicdanlarda kabul gören yani toplumda geçerli olan değerlere uygun olarak ortaya çıkar, bireye çağrıda bulunur ve gönüllerde kabul görür. Böylece aşırı dış müdahale ve güce gerek kalmadan hayat doğal akışını sürdürür.

Sadece dış baskı ve pozitif dayatmalarla ferdi davranışların kontrol edilmesi ve sosyal hayatın düzenlenmesi mümkün değildir. Böyle bir anlayışla uygulamaya konan bir yaptırım her zaman korkuya ve istismara açık olabilir. Bu açıdan insanın inanç sistemi, toplumun kültür yapısı, gelenekler, istikbale ait idealler, bütün toplumsal kurumların oluşmasında olduğu gibi hukuki çalışmalara da kaynaklık etmeleri açısından önemlidir. Zira hukuk normları bir anlamda toplumda geçerli olan maddi ve manevi kabullerin çıktı ve ifadeleri olmaktadır.

Bir toplumda var olan inançlar, değerler ve kültürel çerçeveyi anlamadan, dikkate almadan sosyal projelerin yapılması ve uygulanması doğru değildir. Bu durum, hukuk açısından daha da önemlidir. Bu sebeple her toplumda hukuku yapan ve uygulayan güçlerin toplumun inanç, değer ve kültür yapısını dikkate alma sorumlulukları vardır. Dolayısıyla her devlet başta yasama, yürütme ve yargı olmak üzere bütün faaliyetlerinde milletinin inanç, kültür, örf vb. bütün değerlerini dikkate almalı, onlarla bütünleşmeli, onları korumalı, onlarla çatışma-

malı ve onların gerçekleşecekleri ortamları sağlamalıdır[53]. Bir ülkede pozitif hukukunun böyle bir anlayışla yapılması, uygulamada devletin vatandaşlar üzerinde zor kullanmasını en alt düzeye indirdiği gibi, onlara hürriyet ve kişilik de kazandırır. Çünkü sağlıklı bir birey ve sosyal bir düzen ancak fertlerin değer dünyalarıyla uyumlu, birlikte yapma ve birlikte yaşamayı amaçlayan bir yaklaşımla sağlanabilir[54].

Genel bir tasnife göre hukukun gözetmesi gereken değerler bireysel ve toplumsal değerler olmak üzere ikiye ayrılır[55]. Bu değerlerle[56] örtüşen ve destek alan sosyal yapıların benimsenmesi ve geleceğe taşınması da başarılı

---

[53] İslam hukuk düşüncesinde her insan, kendisinin ve toplumun varlığına ve devletin güvenliğine tehdit oluşturmaması ve temel İslami değerlere –insan haklarına uygun olması- ters düşmemesi şartıyla özel hayatını kendi inanç ve değerlerine göre düzenleme hakkına sahiptir. Bunun ilk örneğini bir nevi toplum sözleşmesi olarak da sayılabilecek "**Medine Vesikası**"nda görmek mümkündür. Bu vesika o günkü şartlarda Medine site devletini meydana getiren müşrik Araplar, Yahudiler ve Müslümanların ferdi haklarını güvence altına alan bir belge niteliğindedir. Hamidullah, I, 189.

[54] İslam hukuk düşüncesi sadece Müslümanların değil, Müslüman olmayanların da değerlerine saygıyı esas alır. Mesela Kur'an-ı Kerim putların hiçbir değerinin olmadığı, zarar ve faydaya güçlerinin yetmediğini ifade etmekle beraber müşriklerin putlarına hakaret edilmesini yasaklamıştır, 6 En'âm 108. Ayrıca fıkıh; "Hakkımızda sabit olanlar onlar hakkında da sabittir." (es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmet b. Ebî Sehl, **Kitabu'l Mebsût I-XXX**, Beyrut 1989/ 1409, V, 38) ifadesi ile gayrimüslimlerin kendi değer yargılarına göre hayatlarını düzenlemelerini ifade etmektedir.

[55] Can, 220

[56] Bireysel değerler insan şahsiyetini oluşturan (acıma, adalet, inanç duygusu, insan sevgisi vb,) insan varlığının temel şartı olan maddi (vücut tamlığı), manevi (şeref, haysiyet, namus vb) ve ekonomik (maddi kaynaklar) değerlerdir. Toplumsal değerler ise bir yönüyle bireysel değerlerin toplumda yansımalarını (namusunu ve şerefini koruyan insan toplumda saygı ve sevgi görür) ifade ederken diğer yönüyle de toplum tarafından paylaşılan ve aktarılan (kültür, dil, din, bayrak, vatan, bağımsızlık, hukuk) kapsar. Şu var ki tanımlanmaları açısından sınıflandırılan bu değerlerin birbirinden ayrılmaları neredeyse imkânsızdır.

olur. Bu bağlamda bir hukuk sistemi de toplumsal değerlerle örtüştüğü ölçüde saygınlık kazanır, yoksa kaybeder, uygulamada zorluklarla karşılaşır. Çünkü hukuki hükümlerin uygulanma başarısı, insanların değer dünyalarında karşılık bulmalarıyla doğru orantılıdır. Zira hükümler, hukukun görünen değerler ise görünmeyen boyutudur. Hukukun görünmeyen boyutu görünen boyutunda maddileşmek, görünen boyutu da görünmeyen boyutunda huzura kavuşmak ister. Yani hukukun maddi boyutu manevi boyutunda erimek, manevi boyutu da maddi boyutunda görünmek ister. Hukukun bu iki boyutu bir bütün olmak ister. Özellikle fıkıh olarak isimlendirilen İslam hukuku –ki fıkıh muhteva bakımından hukuktan çok daha geniş bir kavramdır- bu bütünlüğü göstermeyi tarihi süreçte en güzel şekilde başarmıştır.

Hukukun esnek bir yapıya sahip olması önemlidir. Çünkü hukuk esnek yapısıyla hızla gelişen ve değişen bir dünyada yeni durumlara uyum ve ihtiyaçların akılcı bir şekilde karşılanması açısından kolaylık sağlar. Bunun yanında sahip olduğu değerler sistemiyle de bu esnek yapı içerisinde tutarlılığını ve istikrarını korur. Burada, hukuk üzerinde etkili olan ve değer ifade eden kavramların doğru tespit edilmesi ve tanımlanması bireysel ve toplumsal açıdan çok önemlidir. Bunlar çok dikkatli seçilen ve toplumun çoğunluğu tarafından kabul gören kavramlar olmalıdır. Yoksa kavram kargaşası meydana gelir ve sonuçta bundan milli bünye büyük ölçüde zarar görür. Ayrıca bu kavramların öznel ve yanlış tanımlanması ve/veya siyasi, iktisadi, itibari vb. sebeplerle istismar edilmeleri inandırıcılıklarını kaybettirir ve tüketilmelerine sebep olur.

Din-Fıkıh İlişkisi

İslam Allah'a ve ahirete imanı esas alan bir din olduğundan bu dine dayanan fıkıh da Allah'ın birliği (tevhid) ve dünyadaki bütün amellerin ahirete yönelik olması[57] yani insan, toplum, din ve dünyanın ayrılmazlığı ve birbirini tamamladığı ilkesinden hareket eden bir ilimdir. İslam düşüncesinde dünya hayatından bağımsız salt bir inanç ve ibadet yoktur[58]. Kur'an-ı Kerim, inanç ve ibadetlerin dünya hayatına yönelik düzenlemeler üzerinde yönlendirici bir etkiye sahip olduğunu önemle vurgular[59]. Çünkü İslam, sadece gayba ait bir takım dogmatik akidelerin toplamını ifade etmez. Pratik hayatta gerçekleştirilecek değer ve ilkeleri de içerir[60]. Bu değer ve ilkeler genellikle beşer hayatının ameli yönünü ilgilendiren davranışlar içerisinde maddileşir.

İslamiyet'in temel kavramlarıyla ilgili sorular (inanç, ibadet) ve bu sorulara aranan cevaplar aslında nasıl bir insan, nasıl bir toplum hatta nasıl bir dünya soruları için aranan cevaplar olmaktadır. Mesela Allah'ın varlığını ve birliğini tasdik anlamına gelen tevhid, İslam Dininin temel esasıdır[61]. İnanç dünyasında Allah'ın varlığını ve birliğini kabul eden bir insan, elbette yaşantısında insanların birliği/eşitliği esasını kabul edecek[62], bütün

[57] 2/ Bakara, 81-81; 3/ Âli İmrân, 114; 45/ Casiye, 21-22; 67/ Mülk 2...

[58] 2/ Bakara, 201; 16/ Nahl, 30; 28/ Kasas, 77.

[59] 2/ Bakara, 25,62,82,277; 3/ Âli İmrân, 57; 4/Nisa 57, 122,124,173...

[60] Bkz: 50. Dipnot.

[61] 1/ Fatiha, 5; 2/ Bakara, 163, 255; 3/ Âli İmrân, 2, 6, 18; 20/ Taha, 98; 28/ Kasas, 70; 37/ Sâffât, 4; 38/ Sâd, 65; 40/ Mü'min, 62; 43/ Zuhrûf, 84; 44/ Duhân, 8; 59/ Haşr, 22, 23; 73/ Müzzemmil, 9; 112/ İhlas, 1-4

[62] 4/ Nisa, 36; 17/ İsrâ, 37; 28/ Kasas, 76-77; 31/ Lokman, 18; 57/ Hadîd, 23; 90/ Beled, 5.

yapıp etmelerinde bu inancı/ilkeyi gözetecektir.

Tevhid aynı zamanda dünya hayatında birey-toplum-devlet birlikteliğini de ifade eden bir değerdir (tevhid=birey=toplum=devlet). Ancak burada ne birey toplumda yok olmakta ne de toplum bireyin sübjektif iradesinin baskısı altında esir kalmaktadır. Zira tevhid inancının hakim olduğu bir birliktelikte birey ve toplum iradelerinin örtüşmesi söz konusudur. Devlet de teşkilatlanmış bir toplum olduğuna göre bu inancın hakim olduğu toplumsal bir yapıda hukuk objektifleşecek, birey, toplum ve devletin amaçlarına aynı zamanda hizmet edecektir. Hukuka öznel karakterler değil objektif prensipler hakim olacaktır. Yani hukuk kişisellikten arındırılacaktır. Ne ferdî diktatör ne mahalle baskısı ne de leviathan devlet olacaktır.

Tevhid inancının hak kavramı üzerinde de güçlü bir etkisi vardır. İslam hukuk düşüncesinde hak kavramı; kul hakları ve Allah hakları şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutulur. Bu haklar -temel ölçü insan[63] olduğundan- hiçbir ayrım(din, dil, ırk, statü vb) gözetmeksizin herkes için istenmektedir. Kul hakları denince bireye ait bir menfaatin korunmasını önceleyen yani, bireyin söz sahibi olduğu haklar kastedilir[64]. Allah hakları denince de ilk olarak Allah'a yöneltilen haklar kastedilir[65]. İkinci olarak belli bir kişi ya da zümreyi değil, kamu yarar ve düzenini

[63] 5/ Maide 32.

[64] El-Pezdevî, Fahru'l İslam, **Usûsl I-IV**, Beyrut 1997/1417, IV, 267; **es-Serahsî, Usûl I-II**, İstanbul 1984, II, 297; el-Hudarî, Muhammed, **Usûlu Fıkh**, Beyrût 1991/1412, 33; Bardakoğlu, Ali, "Hak" mad., **DİA**, İstanbul 1997, **XV**, 139-151.

[65] El-Pezdevî, IV, 230; el Bardakoğlu, Ali, "Hak" mad., **DİA**, İstanbul 1997, **XV**, 139-151.

; el-Hudarî, 29

ilgilendiren haklar anlaşılır[66]. Allah haklarının bu yönü, kamu düzeni ve kamu hukuku kavramlarıyla büyük ölçüde paralellik gösterir. Öte yandan İslam hiçbir değeri ve hiçbir buyruğu sadece bireye ait görmediğinden bunların sosyal hayata yönelik olmalarını da ister. Buna bağlı olarak bütün haklara aynı zamanda Allah hakkı yönünün de bunduğunu kabul eder. Hakların Allah hakkı olarak kabul edildiği bir hukuk sisteminde elbette insanın da bu hukuka olan saygısı en üst düzeyde olacaktır[67].

İslam, ahirete inanç ilkesini dünya hayatına katkısı açısından sürekli canlı tutar[68]. İslam düşüncesinde temel değerlerden biri olan ahirete inanç ilkesi, Allah'a imanla birlikte İslam itikadi sisteminin esasını oluşturur. Buna göre ahiret hayatı, yaşayan insan açısından en az dünya hayatı kadar önemlidir[69]. Çünkü bu iki hayat birbirinin devamı, tamamlanması ve yansıması olarak görülür. Bu açıdan hayatın dünya merkezli veya ahiret merkezli olarak ikiye bölünmesi yanlış kabul edilir. Kur'an-i Kerim, ebedi olan ahiret yurdunun[70] yeryüzünde kibirlenmeyen ve bozgunculuk istemeyen insanlara verileceğinden[71], yapılan her davranışın ahirette mutlaka bir karşılığının olacağından[72] bahseder Bu inancın, insan tutum ve davranışları üzerindeki etkisi büyüktür. Çünkü hayatın sadece bu dünya ile sınırlı olduğu inancına sahip

---

66 66 El-Pezdevî, IV, 239; et-Taftazânî, Sa'duddin, **Kitabu't-Telvîh I-II**, İstanbul 1886/1304, II, 705.

67 Bu konuda güzel bir çalışma için bkz: İbrahim kaplan "M. İkbalin tevhid yorumu" **FÜİFD** 12:1 2007, 83-101.

682/ Bakara, 25, 39, 82, 217, 257; 3/ Al-i İmran, 106-107; 4/ Nisâ, 13-14, 57, 93, 122, 168-169.

69 28/ Kasas, 78.

70 40/ Mu'min 39.

71 28/ Kasas, 83

72 99/ Zilzâl 7, 8

olan bir insan, ya bu dünyadaki menfaatlerini ve hazlarını mümkün olduğu kadar gerçekleştirmek için hiçbir sınır ve kural tanımayacak, azgınlaşacak[73] ya da büyük bir gayesizlik ve ümitsizlik içine düşerek her şeyden el ve eteğini çekecek, hayata olan ilgisini kaybedecek ve olumsuz bir tutum takınacaktır.[74] Bu yüzden ahiret inancı, insana, hiçbir aşırılığa kaçmadan hukuki ve meşru sınırlar içerisinde dünya nimetlerinden faydalanma ve geleceğe güvenle yürüme şuuru kazandırması açısından büyük önem taşımaktadır[75].

Fıkıh ilmine göre insan davranışlarının karşılığı sadece dünya hayatıyla sınırlı değildir. Davranışların dünyevi sonuçlarına ilaveten ahiret hayatına taalluk eden sevap veya günah olarak da karşılıkları vardır[76]. Zaten bu ilmin kavramları da genellikle bu anlayışa göre tanımlanmıştır[77]. Bundan dolayı helal-haram, sevap-günah, caiz-caiz değil gibi hukuki ve dini kavramlar, fıkıh literatüründe iç içe ve yan yana bulunmaktadır[78]. Ahiret inancına sahip olan bir insan, dünya ile ilgili davranışlarına karşılık olarak ahirette de ceza veya mükafatla karşılaşa-

[73] 96/ Alak, 6-7; 7/ A'râf, 127; 20/ Taha, 17, 24, 43, 79; 89/ Fecr, 11-12.

[74] 12/ Yusuf, 87; 15/ Hicr, 56; 29/ Ankebüt, 23

[75] 27/ Kassas, 77; 47/ Muhammed, 36.

[76] 4/ Nisa, 124; 11/ Hûd, 11; 16/ Nahr, 97; 17/ İsra, 9-10; 18/ Kehf, 2-4, 46; 20/ Tâha, 74-76, 112; 21/ Enbiya, 94.

[77] Mesela vacip: Şari'nin kesin ve bağlayıcı tarzda yapılmasını istediği, yapmayanın zemmolunup cezalandırıldığı, yapanın ise övülüp sevap kazandığı şeydir. (Zeydan, Abdulkerim, **el-Veciz fi Usuli Fıkh**, Beyrût 1437/2007, 31). Haram ise Şari'nin mecburi ve mutlaka kendisinden vazgeçilmesini istediği, yapmayanın itaatli ve sevap kazandığı, işleyenin de asi ve günahkar olduğu şeydir (Zeydan, 41). Görüldüğü gibi bu tanımlarda davranışların dünya ve ahiret karşılıkları birlikte değerlendirilmektedir.

[78] Sevap-günah, dini, caiz-layecuz hukuki, helal ve haram ise hem dini hem de hukuki kavramlardır.

cağını bildiğinden elbette bütün yapıp etmelerinde helal-haram, sevap-günah, caiz-caiz değil sınırlarına dikkat edecektir.

İnsanların içselleştirmesi ve davranışlarına tesir etmesi açısından fıkhın önemli bir özelliği de aşkın alandan kaynaklandığına olan inançtır[79]. Dinin bilgi kaynağı olarak öncelikle Kur'an[80] ve sünnet[81] kabul edilir. Bu inanca göre fıkhın temel ilkelerini vaz edenin (Şâri) Allah ve peygamber olduğu bilinir. Burada insanların görevi ise bu ilkeler doğrultusunda davranışlarında Allah'ın rızasını kazanmak ve eşyanın üzerinde Allah'ın muradını gerçekleştirmek sorumluluğudur[82]. Fıkhın müteal alandan kaynaklandığı inancı, ona olan güveni, saygıyı, itaati ve bağlılığı artırır. Çünkü insanlar kendi yaptıklarını istismar etmede, kendi koydukları sınırları aşmada daha cesur ve cüretkar davranır. Ama kutsal olarak kabul ettikleri bir alandan gelen buyruklara itaat etmeye ve uygulamaya daha eğilimli olurlar.

Sonuç

İnsan, bilgisi sayesinde kazandığı bilinçle hem kendi deruni varlığının hem de dış dünyanın farkına varır. Ayrıca onun ferdi bilincinin yanında ait olduğu toplumun diğer fertleriyle paylaştığı ortak bir bilinci de vardır. Bu ortak bilincin, sosyal bütünlüğü kuvvetlendirmesinin yanında toplumsal kimliğin oluşmasında da etkisi büyüktür.

---

79 3/ Al-i İmrân 32, 130-132; 4/ Nisa, 13, 59, 69; 5/ Maide, 48; 8/ Enfal, 2, 24; 9/ Tevbe, 71; 24/ Nûr, 52-54; 33/ Azhab, 33, 70-71.
80 2/ Bakara, 23, 4/ Nisa, 82; 41/ Fussilet, 41-42; 15/ Hicr, 9…
81 3/ Al-i İmrân, 32, 132; 4/ Nisa, 59, 80; 8/ Enfâl 20…
82 4/ Nisa, 145-14; 39/ Zümer, 2, 11, 14; 40/ Mü'min, 14, 65; 51/ Zâriyât, 56; 98/ Beyine, 4-5

Bireysel ve toplumsal bilincin şekillenmesinde etkili olan değerler, insan davranışlarının belirlenmesi ve yönlendirilmesinde de etkilidir. Ayrıca bu değerler, sosyal yapılanma üzerinde de tesir eder. Kurumsal yapılanmada, bireysel ve toplumsal değerleri göz önünde bulunduran sistemlerin insanlar tarafından içselleştirilmesi ve uygulanma başarısı daha yüksek olur. Bu dikkate alma, hukuk sistemlerini oluşturma açısından daha da önemlidir.

İnsan ve toplum açısından din, değer üreten önemli bir dinamiktir. Genellikle her insan dininin kendisine kazandırdığı değer dünyasına göre davranışlarını düzenlemek ister. Bu açıdan insan davranışlarını düzenlemeyi kendisine konu edinen hukukun, değerlerle hatta değer üreten dinle de çok yakın ilişkisi vardır. Bu bağlamda hukuktan daha kapsamlı bir kavram olan fıkhın, insanların dini değerleriyle daha da yakın bir ilişki içerisinde olduğu bir gerçektir. Fıkıh hükümlerinin ortaya çıkmasında başta tevhid ve ahiret inancı olmak üzere bütün İslami değerler tarihin her döneminde etkili olmuştur.

KAYNAKÇA

ARDOĞAN, Recep, Kur'an **ve İnsan Psikolojisi**, Ankara 1998.

BARDAKOĞLU, Ali, "Hak" mad., **DİA, I-XLIV** İstanbul 1997.

BUHARİ, , Muhammed b. İsmail, **es-Sahih I-VIII,** İstanbul 1992.

CAN, Cahit**, Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri Ve Gelişim Çizgisi**, Ankara 2002.

ÇAĞATAY, Neşet, **İslam Tarihi**, Ankara 1999.

EBÛ HANİFE, Numan b. Sâbit, **el-Fıkhu'l-Ekber, (İmam-ı Azam'ın beş eseri),** trc: Mustafa Öz, İstanbul 1981.

EBU DAVUT, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, **es-Sünen, I-V**, İstanbul 1992.

el-HUDARÎ, Muhammed, **Usûlu Fıkh**, Beyrût 1991/1412.

el-İSFEHÂNÎ, Rağıp, **el-Mufredât fi Garîbi'l-Kur'an**, Kâhire 1961/1381.

El-PEZDEVÎ, Fahru'l İslam, **Usûsl I-IV**, Beyrut 1997/1417.

es-SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmet b. Ebî Sehl, **Kitabu'l Mebsût I-XXX**, Beyrut 1989/ 1409.

----------, Usûl I-II, İstanbul 1984.

et-TAFTAZÂNÎ, Sa'duddin, **Kitabu't-Telvîh I-II**, İstanbul 1886/1304.

ez-ZAMAHŞERİ, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, **Esâsü'l Belâğa**, Beyrut 1992.

GÜL, Ali Rıza "Dinin İşlevleri ve İnsan Hakları Ekseninde Devlet Eliyle Din Öğretimi, **O.M.Ü.İ.F.D**. sayı: 29, Samsun 2010.

GÜNAY, Ünver, **Din Sosyolojisi**, İstanbul 2008.

HAMİDULLAH, Muhammed, **İslam Peygamberi I-II**, trc: Salih Tuğ, İstanbul 1990.

HİZMETLİ, Sabri, **İslam Tarihi -ilk Dönem-** Ankara 2001.

İBNİ MACE, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid, **es-Sünen, I-II**, İstanbul 1992.

KAZICI, Ziya, **İslam Medeniyeti Ve Müesseseleri Tarihi**, İstanbul 1999.

SONGAR, Ayhan; **Çeşitleme,** İstanbul, 1981.

PEKER, Hüseyin, **Din Psikolojisi**, İstanbul 2008.

ET-TİRMİZİ, Ebu İsa Muhammed b. İsa, **es-Sünen, I-V**, İstanbul 1992.

UYSAL, Enver;" Değerler Üzerine Bazı Düşünceler ve Bir Erdem Tasnifi Denemesi; İnsanî Erdemler, İslamî Erdemler" **U.Ü.İ.F.D**, c.12, s.1, 2013; 51-59, 61.

WATCH, Joachim, **Din Sosyolojisi**, trc; Ünver Günay, Kayseri 1990.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi**, Hak Dini Kur'an Dili I-IX**, İstanbul 1979.

ZEYDAN, Abdulkerim, **el-Veciz fi Usuli Fıkh**, Beyrût 1437/2007.

Ahmet İnam, Bilinç Üzerine Düşünceler; http://phil. metu.edu.tr/ahmet-inam/bilinc.htm

www.forum.com//islam-veinsan366-4324-değervedin

www.turkforum.net/201944-zihniyet-nedir-zihniyet-kavramı-üzerine.html(27/09/2010)

www.bilgi.com/turk-dili-ve-edebiyatı/1411zihniyet-kavramı nedir-zihniyetnedir.html

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
23 (2014)

İslâm Medeniyetinin Kırılan Dinamiği: Ahlâk

Yrd.Doç.Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ*

Özet

Bu çalışmamızda ahlâk ilminin İslâm dinindeki konumu ve tarihi süreçte ortaya çıkan ahlâkî algı değişiminin Müslüman birey ve toplumun nitel karakterini ne yönde etkilediğini araştırdık. Bu anlamda insan nefsi üzerinde gerçekleşen ahlâkî değişim ve dönüşüm sürecinde akıl ve iradenin hayatî bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. İdeal olarak İslâm dininde akıl ve iradeye verilen önemde herhangi bir problem olmamasına rağmen, zaman içerisinde muhtelif sebeplerle bu niteliklerin ikinci plana atıldığı görülmektedir. Tabiatıyla bu durumun Müslüman bireyi zayıflatıcı bir rol oynadığını ifade etmek yanlış bir değerlendirme olmayacaktır. Bunun neticesi ahlâkî yapı ile birlikte buna bağlı gelişen diğer bütün değerler sistematiğinin bu süreçten olumsuz yönde etkilendiğini söylemek mümkündür. Zira akıl ve iradenin yeterince işlevsel olmadığı bir zeminde yalnız ahlâkî bir yapının değil, aynı zamanda genel değer üretme kapasitesini kullanabilme bakımından etkin ve nitelikli bir kişiliğin gerçekleşmesi de güç görünmektedir.

***Anahtar Kelimeler**: İslâm, Ahlâk, Akıl, İrade, Ruh, İslâm Medeniyeti*

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cetintas68@hotmail.com

The Broken Dynamic Of Islâmic Civilization: Ethics

Abstract

In this study, We investigated the place of ethic in the Islamic religion and in what way the change of ethical perception affected the qualitative structure of Muslim individual and societies in the historical process. In this sense, it's understood that reason and will have a vital importance in the process of ethical change and transformation coming true on the human soul. In spite of the fact that ideally Islam pay a very great attention to the reason and the will, in the course of time, it's seen that these qualitives, due to various causes, are put on the backburner. Naturally, we can say that this situation played an incapacitating role upon the Muslim individual. As result of this, it's possible to state that as well as the ethical structure, all of the other values sytstem which developes being bound with it is influenced in negative way from this process. Because, on the ground that the reason and the will which are not funtional enough, ıt's seen very hard to come true not only an ethical structure but also an effective and a qualitative personality, too, in terms of being able to use his value-producing capacity.

Key Words*: Islam, Ethics, Reason, Will, Soul, Islamic Civilization*

İSLÂM MEDENİYETİNİN KIRILAN DİNAMİĞİ: AHLÂK

1.İslâm Düşüncesinde Ahlâkın Konumu

İslâm dini genel olarak itikat, ibadet ve ahlâk olmak üzere üç temel esas üzerine oturmaktadır. Gelenek-

sel düşüncede *ilm-i hal* olarak da ifade edilen bu yapıya göre itikada dair hususlar ilâhiyat, nübüvvet ve ahiret inancı gibi konuları içine alır ki, buna Tevhit ilmi de denir. İbadetle ilgili kısımlar İslâm'ın şartları veya amellerle ilgili hususları; ahlâk ise genel olarak insan nefsinden sadır olan iyi, kötü veya güzel, çirkin gibi kavramlarla ifade edilen fiilleri ihtiva etmektedir.[1]

İslâm, insanı teorik ve pratik bir bütünlük içerisinde ele alır ve ruhsal kemalini gerçekleştirmesi için onu değiştirmek ve dönüştürmek ister. Bu anlamda dinin itikadî boyutu, insanı inanacağı ideale yaklaştırarak, onu üst beşer bir varlık konumuna taşırken oruç, namaz ve zekât gibi ibadetlerle de egoizminden kurtarmaktadır. İslâm, ahlâk ilmiyle insanî varlığı bir yandan korku, üzüntü, bezginlik, karamsarlık gibi psikolojik kaynaklı hastalıklara[2] karşı korurken, bir diğer yandan ise ferdî, ailevî ve ictimaî yaşamını düzene koymasına yardımcı olmaktadır. Bu anlamda dinin insan için üç boyutlu bir görevi olduğundan söz etmek mümkündür.[3]

İslâm düşüncesinde âdeta geleneksel bir karakter hüviyeti kazanan bu tasnif umumiyetle Cibrîl hadîsi olarak bilinen ve Hz. Peygamber ile Cebrâil arasında iman, İslâm ve ihsan'ın mahiyetinin ne olduğu hakkında geçen diyaloga dayandırılmaktadır. İlgili hadise göre ilk iki konu sırasıyla rubûbiyyet ve ubûdiyyetle ilgilidir. Ancak son konu direkt olarak ahlâkî alana münhasırdır. Bahse ko-

---

[1] Yörükân, Y. Ziya, "İslâm İlm-i Hâli", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1952, Sayı: I, (1- 22), 7-9.

[2] Kındî, *el-Hîle li-def'il-ahzân (Üzüntüden Kurtulma Yolları*), çev.: Mustafa Çağrıcı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1998, 47, 48 vd.

[3] Baltacıoğlu, İ. Hakkı, "Din'e Doğru", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1957, cilt: VI, sayı: 1-4, (44-59), 44-45.

nu hadîste ahlâkı ifade eden ihsan kavramıyla ilgili şöyle bir tanımlama yapılmaktadır: "*İhsan, Allah'ı görüyormuş gibi kullukta bulunmandır. Sen onu görmüyorsan da, o seni görür.*"[4] Anlaşılan o ki burada, bir müminin davranışlarını oluşturan ve besleyen kaynağın ne olması gerektiğine vurgu yapılmaktadır.

Yukarıdaki hadiste geçen ihsan kavramı; iyilik ve güzellik anlamına gelen hüsün kelimesiyle aynı kökten gelmektedir. "Hüsün" ise Kur'an'da; iyilik, güzellik, hayır, yakışıklılık, hoşluk, uyum, tenasüp, sevimlilik, albeni gibi, hayli geniş bir kavram örgüsünün oluşturduğu kapsamlı bir anlam alanına işaret etmektedir. Bunun zıttı olan, "kubuh" ve "sû" kelimeleri ise; tiksindiricilik, iğrençlik, çirkinlik ve kötülük gibi manalarda kullanılmaktadır.[5] Bu anlamda Kur'ân, Hz. Peygamberin inananlar için örneklik haline işaret ederken *üsvetün hasenetün*[6] terkibini kullanır. Burada güzelliğin karşılığı olarak geçen "hasenetün" ifadesini, Hz. Peygamberin örnekliği bağlamında ahlâkî bir güzellik olarak anlamak gerekmektedir. O halde hadiste kullanılan ihsan kavramını; başında güzellik veya iyilik olan her türlü niyet, düşünüş, iş veya davranış için tanımlayıcı ve belirleyici bir vasıf olarak değerlendirmek isabetli gözükmektedir. Buna göre ilgili ifadenin estetik güzellikten ziyade öncelikli olarak etik güzelliğe işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Geleneksel İslâm düşüncesinde de güzellik ile iyilik kavramlarının sık sık birbirlerinin yerine kullanıldığı görülür. Huy güzelliği, güzel ahlâk veya ruh güzelliği gibi

[4] Buhari, İman, 1.
[5] Koç, Turan, *İslâm Estetiği*, İSAM, İstanbul 2009, 51-52.
[6] Ahzâb, 33/21.

ifadelerin oldukça yaygın bir kullanım alanı mevcuttur. Veya daha teknik bir ifadeyle halk veya sûret güzelliği insanın görünen yanına, hulk veya sîret güzelliği ise onun görünmeyen, iç dünyasına işaret etmektedir.[7] Elbette buradaki iç güzellikten maksat, insanın ruhu ve bu alandan sadır olan insanî fiillerdeki zarafet, incelik, rikkat veya doğruluktur ki bu en az estetik değer kadar, etik değerin bir ifadesi olarak anlaşılmaktadır. İslâm'ın üç temel direğinden birisi olan *ihsan* kavramının her iki anlam alanını da karşılayan bir mahiyete sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Görüleceği üzere, ahlâk ilmine karşılık gelmek üzere İslâm'ın temel boyutlarından birisi olarak kabul edilen ihsan kelimesinin etimolojik analizi, insanın hem estetik hem de etik duygusuna hitap eden bir içerik sunmaktadır. Ancak bu ifadenin kavramsal veya muhteva analizi de oldukça dikkat çekicidir. "*Allah'ı görüyormuşçasına kullukta bulunmak*" ifadesi, dinî veya ahlâkî her türlü davranışın gözetim ve denetim makamına işaret etmektedir.

Bu durum aynı zamanda Gazâlî'nin ifadesiyle tam bir ihlâs halidir. Buna göre o, insanın niyetini oluşturan kaynakları değerlendirirken, herhangi bir müşareket içermeden sırf Allah rızası için yapılan işleri bu kategori içerisinde görür. Binaenaleyh insanı harekete geçiren etken hiçbir surette dünyevî bir maksadı içermeyip, sırf Allah'ın hoşnutluğunu dikkat alıyorsa bu fiiller halis,

[7] İbn Sinâ, *Risaleler (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale*), nşr.: Ahmet Ateş, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1953, 11; Ghazālī, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God. el-Maqsad al-asnā fī sharh asmā' Allāh al-husnā*, İng. çev.: David B. Burrell and Nazih Daher, Cambridge: Islamic Texts Society, 2007, 112-113; Gazâlî, Kimyâ-i Saâdet, haz.: Arif Pamuk, Pamuk Yay., İstanbul 2012, 186.

samimi ve iyi niyete mebni fiiller olmaktadır.[8] Buna göre davranışları yönlendiren motif anlamında ihsan ile ihlâs arasında belirgin bir paralelliğin olduğu gözlenmektedir. Bu tür fiiller Kant'ın ahlâk yasasında zikredilen ödeve uygun ya da ödevden gelen davranışların karakteristik niteliğini hatırlatmaktadır.[9]

Zikrettiğimiz ilgili hadiste de vurgulandığı gibi İslâm'ın itikat ve ibadet alanları da insanın ferdî, ailevî veya ictimaî davranış süreçlerine belli oranlarda tesir etmektedir. Çünkü bütün boyutlarıyla, Allah ile geliştirilen özel ilişki veya ortaya konulan ameller her Müslüman üzerinde hem dinî bir şuur, hem de bunun pratikleştirdiği özel hal ve hareketler olarak kendini gösterecektir. Ancak bireyin ruhen şekillenip kendi tabiatına uygun ahlâkî bir kişilik oluşturması bahis mevzu olunca dinin diğer bölümleri karşısında ahlâkî alan daha öne çıkmaktadır.

Bu anlamda ahlâkî bir yapı içerisinde oluşacak olan özel kişilik sadece bu alanla sınırlı kalmayıp aynı zamanda insanın estetik, epistemolojik, teknik, siyasal, sosyal, kültürel veya ekonomik alanlarda üreteceği diğer değersel niteliklerin de temelini oluşturacaktır. Yani ahlâkî bir inşa sürecini, ilgili kişide saydığımız bu niteliklerin gerçeklik kazanıp pratikleşeceği genel bir aksiyolojik karakter oluşturma süreci olarak okumak mümkündür. Zira ahlâklaşma ameliyesi ruh üzerinde gerçekleşmektedir ve eğer ruhun özellikle psikolojik boyutu ihmal edilirse diğer alanların sağlıklı teşekkülü imkân dâhilinde gözükmemektedir. Bu bağlamda örneğin Fârâbî'nin felsefî

[8] *el*-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I-IV, Dâru'l-Mârife, Beyrût 1982, IV, 365.
[9] Ülken, H. Ziya, *Ahlâk,* Ülken Yay., İstanbul 2001, 68.

sisteminde psikoloji, ahlak, siyaset gibi alanları birbirinden ayırmak neredeyse imkânsızdır. Onun insan nefsi hakkında ortaya koyduğu psikolojik tahlillerin sonucu zihnî ve ahlâkî değerlerin temelini oluştururken, bunlar da siyasal değerlerle yakın bir bağlantı içerisindedirler.[10]

Buna göre şayet ruhun tabiî yapısı üzerinde pratikleştirilen ahlâkî muhteva sağlıklı, uygulanan yol ve yöntemler de rasyonel olursa, insanın apriori niteliklerinin oluşum, gelişim ve kemali yönünde istenilen sonuçlar elde edilebilecektir. Ancak özellikle çevre, toplum veya devlet gibi dış mahreçli faktörlerin etkisiyle ruh üzerine yapılan müdahaleler problemli olursa bu durumda, merkezinde ahlâkın yer aldığı, insanın bütün niteliklerini hedef alan negatif bir etkilenme kaçınılmaz hale gelecektir. Dolayısıyla benimsenen ahlâk sistemi, ilgili toplumu niteliksel olarak inşa eden diğer değer unsurlarının da kaderini belirleyen bir işlev ortaya koymaktadır. Bu tür olumsuz süreçlerin sonunda yok olan sadece ahlâkî bir kişilik değil, aynı zamanda bunun üzerinde gelişecek olan genel değer kişiliğidir.

Öyleyse her insanda bir imkân veya istidat olarak mevcut bulunan muhtelif yeteneklerin gerçeklik kazanıp yetkinliğe ulaşmasında, kişi veya toplumun benimsemiş olduğu ahlâkî değerlerin kendisi kadar, nasıllığı da önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü bazen benimsenen ahlâkî değerlerin niteliği, herhangi bir birey veya toplumun ürettiği değerlerin toplam kapasitesini maksimum düzeye çıkarabileceği gibi, farklı bir ahlâkî anlayış da, başka bir

[10] Aydın, Mehmet S., "Farabi'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1976, cilt: XXI, (303-315), 303.

birey veya toplumu çok olumsuz bir duruma sürükleyerek tümüyle mahvına neden olabilmektedir. Binaenaleyh bugün de dâhil olmak üzere pek çok dönem ve iklimde benimsenen ve uygulanan ahlâk sistemlerinin birey veya toplumun genel değer üretme kapasitesi üzerinde terakki veya tedenni etme yönünde oldukça işlevsel olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.

Bununla birlikte zaman zaman toplumlarda oluşan negatif algılar üzerinden gidilerek dinlerin, birey veya toplumları geriye götürdüğünden bahsedilir. Üretilen söz konusu algılar bağlamında bu tür iddiaları haklı çıkaracak süreçlerin yaşandığı veya yaşanıyor olduğu da inkâr edilemez. Ancak burada kastedilen problemli alan, dinin itikat ve ibadetler boyutundan ziyade, ahlâkî alanla ilgilidir. Zira geriye giden şey, otantik olarak dinlerin de karşı çıktığı, ahlâkın temelini oluşturan, kendi dinamikleri üzerinde oluşup gelişmesi gereken işlevsel bir akıl ve iradenin varlığıdır. Bunun sorumluluğunu ise dinlerden ziyade, bunu yorumlayan idraklere yüklemek daha makul görünmektedir. Tabiatıyla bu nitelikleri zayıflatarak veya tümüyle işlevini kırarak herhangi bir değer üretme iddiasında bulunmak muhaldir.

Ayrıca doğal ve zorunlu bir olgu olarak birey veya toplumlarda meydana gelen değişim ve dönüşüm olgusuna en fazla maruz kalan alan da yine itikat ve ibadetlerden çok ahlâkî alandır. Çünkü siyasal, sosyo-kültürel veya sanatsal bütün değişimlerin hedef aldığı temel alan, insanların inanç veya ibadetlerinden ziyade onların davranışlarıdır. Bu reel olgu sadece İslâm'a özgü bir durum olmayıp, aşağı yukarı bütün teistik veya yerel dini inançlarda görülen genel bir durumdur. Bu nedenle bir yandan

genel değişim olgusunun ortaya çıkardığı dâhili veya harici zorlamalar, diğer yandan ise zamanın ürettiği anlayışlara ayak uydurma kaygısı, ahlâkın özünü oluşturan insanî fiillerdeki farklılaşmayı zorunlu kılmaktadır.

Netice itibariyle bütün bu etkenleri dikkate aldığımız zaman dinin bölümleri içerisinde yer alan ahlâkî alanın Müslüman toplumları şekillendirme konusunda, diğer boyutlara göre daha etkin ve belirleyici bir fonksiyona sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle insanî nitelik bağlamında İslâm kültüründe zaman içerisinde ortaya çıkarak, derin tesirleri günümüze kadar uzanan problematik olguları doğru bir analize tabi tutmak için öncelikli olarak ahlâkî alana odaklanılması zaruret arz etmektedir.

2. Ahlâkı Meydana Getiren Dinamikler

Her insan en genel anlamda faydalı olan bütün iyilik ve güzellikleri elde etmek, zararlı olan şeylerden kaçınmak için eylemde bulunur. Buna sebep olan nefsanî nitelikler ise, elde etmek için "şehvet", kaçınmak için ise "öfke gücü"nün varlığıdır. İnsan bu yönde harekette bulunurken hayır ile şer, güzel ile çirkin ya da doğru ile yanlışı birbirinden temyiz eden üçüncü bir niteliğe daha sahiptir ki bu da "düşünce gücü"dür.[11] Buna göre şehvet, öfke ve düşünce gücü fiillerin oluşumu için kuvve halinde bulunan temel unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar bir yönüyle ahlak ilminin ilke, temel veya esaslarının neler olduğunu ortaya koymakta, diğer yönüyle ise iradî fiil ve ruhî temayüllerimizin kaynak, köken veya çıkış noktalarını analiz ederek, bunların sevk ve idare şe-

[11] Akseki, Ahmet Hamdi, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, sad.: Ali Aslan Aydın, Nur Dağıtım, Ankara 1979, 195; Sunar, Cavit, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1980, 39.

killerini tayin etmektedir.[12] Bu anlamda ahlâkî bir fiilin oluşumu için gerekli olan bir diğer faktör ise "irade gücü" olarak öne çıkmaktadır.

Öyleyse insan nefsinde doğal olarak bulunan *şehvet gücü* eski deyimle menafiyi temin, *öfke gücü* ise mazarratı defetmekle görevlidir. Düşünce gücü veya akıl ise nefsin bu iki gücünün, doğru yolu bulması için onlara iyi veya kötü'nün ne olduğu yönünde ışık tutmaktadır. İrade ise bu güçlerden müteşekkil fiilleşme imkânını, kuvveden fiile çıkarmaktadır. Böylece nefsin öfke ve şehvet gücüyle birlikte akıl ve iradesi, ahlâkı meydana getiren en temel faktörler olarak ortaya çıkmaktadır.[13] Bir anlamda bu niteliklere ahlâkın temel kurucu öğeleri nazarıyla bakmak da mümkündür. Dolayısıyla ahlâk ilmini meydana getiren bu temeller anlaşılmadan, salt pratik olgulara yönelmek meselenin özünü anlamayı zorlaştıracaktır.

Buna göre herhangi bir ahlâk sistemi inşa etmek için bu temel niteliklerin mevcudiyeti bir zorunluluktur. Tabiatıyla İslâm ahlâkının teorik muhteva veya pratiğinde de zaman içerisinde ileri veya geriye doğru bir değişim veya faklılaşmadan söz edilecekse, bunun yukarıda saydığımız faktörler yoluyla gerçekleşmiş olduğunu ifade etmek yanlış bir değerlendirme olmayacaktır. Dolayısıyla İslâm düşüncesinde bu değersel niteliklere atfedilen önemle İslâm ahlâk anlayışının mahiyet ve işlevselliği arasında açık bir etkileşimin varlığı göze çarpmaktadır. Şimdi nefisten başlayarak, ahlâkı oluşturan ilgili nitelikler üzerinde ortaya çıkan muhtemel değişim veya farklılaşmaları araştırmaya geçebiliriz.

[12] Akseki, 35.
[13] Gazâlî, *İhyâ,,* IV, 365.

2.1. Ahlâkın Temeli Olarak Nefs

Ahlâk her ne kadar bir pratik ilmi olarak görülse de, her ilimde olduğu gibi onun da teorik bir arka planı mevcuttur. Bilhassa İslâm ahlâk felsefesi, ahlâk ilmini araştırmaya nefsin analiziyle başlar. Çünkü herhangi ahlâkî bir düşünce veya idede; kasıt ve niyetten başlayarak filleşene kadar uzanan süreçte üzerinde yol alınan alan insan nefsidir. Tusî bu durumu şöyle ifade eder: *"Bu tür ilim (ahlâk), insan nefsini, fiillerin iradeyle kendisinden kaynaklanacağı, güzel ve övgüye değer olan bir ahlâkı kazanmasını sağlayan türde bir ilim olduğu için bu ilmin konusu da güzel, övgüye değer ya da kötü ve yerilen iradeli eylemlerin kendisinden ortaya çıkması yönünden insânî nefstir. Buna göre ilk önce insan nefsinin ne olduğu, onun yetkinliği ve gayesinin nerede olduğu, gerektiği şekilde kullanılınca talep edilen yetkinlik ve mutluluğun kendileriyle elde edildiği kuvvelerinin hangileri olduğu ve böyle bir yetkinliğe ulaşmayı engelleyen şeylerin neler olduğu bilinmelidir."*[14]

Buna göre herhangi bir ahlâkî fiilin oluşumunda; nefsin kaynağı ve mahiyeti şehvet, öfke ve düşünce gücü gibi nefsin tabiî nitelikleri, bunların fiilleşme süreci ve en nihayet ortaya çıkan fazilet veya rezillikler biçiminde teoriden pratiğe doğru giden oldukça sistematik bir süreç göze çarpmaktadır. Esasen ahlâkî herhangi bir fiilin asıl oluştuğu yer, bu temel ilkelerin bulunduğu teorik plandır. Ortaya konulan pratikler ise bütün bu olup bitenlerin neticesi hükümdedir.

Yukarıdaki ifadelerde de görüleceği gibi Tusî, ahlâk

[14] Tusî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007, 26.

ilminin temel dayanak noktasının insan nefsi olduğuna işaret eder. Buna göre nefis, genel İslâm ahlâk felsefesinde ifade edilen düşünce, şehvet veya öfke gücü gibi kendisine atfedilen temel niteliklerin ana taşıyıcısı durumundadır. Ahlâk ilminin temel problemi nefsin güçlerinin bilinmesi, bunların genel olarak ruhsal durumları ve itidal halinin elde edilmesinde ne tür bir işlevinin olduğunu anlamaya bağlı olarak işleyen psikolojik sürecin tasvir ve tanımlanmasıyla ilgilidir.[15]

Esasen bu niteliklerin zeminini oluşturan ruh veya nefsin kaynağı, mahiyeti, sıfatları veya işlevi gibi konularda İslâm düşünürleri arasında temelden ayrışma yaratabilecek boyutta ciddî herhangi bir münakaşanın varlığı söz konusu değildir.[16] Bu anlamda örneğin Gazâlî bile filozofları pek çok konuda oldukça ağır ifadelerle eleştirirken, nefsin aklî gücünün işlevi ve öldükten sonraki durumu hariç tutulacak olursa, onun nereden geldiği veya genel yapısal özellikleri hakkında muhalif herhangi ciddi bir tutum takınmaz. O, nefisle ilgili olarak; bunun ne olduğu, zahiri beş duyudan başka hayal, vehim, tahayyül gibi bâtınî güçlerini sıraladıktan sonra nâtık nefsin de âlime ve âmile olmak üzere iki temel bölüme ayrıldığını ifade eder. Gazâlî burada filozofların görüşlerine paralel açıklamalar yapar ve bunların şeriat bakımından inkârı gerektirecek şeyler olmadığını ifade eder.[17]

---

[15] Macit, Muhittin, "Ahlâk-ı Nâsıri'de Ahlâk-Psikoloji İlişkisi ve Ahlâkın Mevzusu", *Journal of Islamic Research-İslâm Araştırmalar*, 2011, cilt: IV, sayı: 2, (68-74), 71-73.

[16] Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev.: Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İstanbul 1956, 40, 41 vd; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk (Ahlâk Eğitimi*), çev.: A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, Büyüyenay Yay., İstanbul 2003, 20, 21 vd.; İhvan-ı Safa *Risâleleri*, I, çev.: İ. Çalışkan-E. Uysal, Ayrıntı Yay., İstanbul 2012, 214; Tusî,, 27, 28 vd.

[17] Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı*), çev.: Bekir Kar-

Dolayısıyla bir bütün olarak ruh veya nefsin reel varlığı ve onun genel vasıflarıyla ilgili, ahlâkî algının değişmesini etkileyebilecek boyutta ciddî herhangi bir tartışmadan söz etmek güç görünmektedir.

2.2. Ahlâk-Akıl İlişkisi

Geleneksel felsefî düşünceye göre varlıklar iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, varlığa geliş veya gidişi insanın irade ve fiillerine bağlı olan bir diğeri ise, insanî tasarrufun dışında olan varlıklardır. Bu alanlara dayalı olarak oluşan ilim de ilgili ayırıma uygunluk içinde iki kısma ayrılmaktadır ki bunlardan ilki nazarî hikmet veya teorik felsefe, ikincisi ise amelî hikmet veya pratik felsefe adını almaktadır. Teorik felsefenin uğraş alanı Metafizik, Matematik ve Fizik gibi ilimler iken pratik felsefeninki ise, örneğin İslâm Ahlâk Felsefesinin önde gelenlerinden Tusî'ye göre; bireye ait olan kısım, Ahlâk terbiyesi (Tehzîbü'l-Ahlâk), topluma ait olan ise, Ev İdaresi (Tedbîri'l-Menâzil, Ekonomi) ve Devlet Yönetimi (Siyâset-i Müdün, Politika) gibi ilimlerdir. Tusî'nin bu ilimler bağlamında dile getirdiği; "*İnsan türünün iradî davranış ve fiillerindeki faydaların, kişinin yönelmiş olduğu yetkinlik derecesine ulaşmayı gerekli kılıp dünya ve ahiret hayatının hallerini düzenlemeye götürecek bir açıdan bilinmesidir. Bu da iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi, tek başına her bir kişiye ait olan, diğeri ise ortaklık ile topluma ait olandır.*"[18] şeklinde ortaya koyduğu ifadelerden de anlaşı-

lığa, Çağrı Yay., İstanbul 1981, 169-172; Gazâlî, *El-Munkızu Mine'd-Dalâl (Dalâletten Hidayete*), çev.: Yahya Pakiş, Umran Yay., İstanbul 1988 35.

[18] Tusî, 17.

lacağı gibi ahlâk ilmi, aklın işlevsel olduğu felsefenin pratik kısmının en temel alanlarından birisini oluşturmaktadır.

İslâm felsefesine de aynıyla sirayet eden geleneksek felsefî düşünceye göre de akıl, yine bu tasnife uygunluk içerisinde teorik ve pratik olarak ikiye ayrılmaktadır. Teorik boyut; aklın fiilen ortaya çıkmasıyla, nefsin teorik gücünün yetkinleşmesi olup, pratik hayatımız dışında oluşturduğumuz düşünce ve inancımız neticesi elde ettiğimiz kavram ve önermelerle ilgili olan kısımdır. Pratik boyut ise; aklın her türlü amel veya fiilleri ihtiva eden kısmıyla ilgili olup kavram ve önerme bilgisiyle güç kazanan teorik boyutun, dolaylı olarak ahlâk vasıtasıyla nefsin pratik boyutunu yetkinleştirme sürecini oluşturmaktadır.[19] Dolayısıyla aklın tasnifinde de ahlâk, pratik aklı güçlendirerek, onun yetkinleşme sürecinin önemli bir dinamiği olarak değerlendirilmektedir.

Buna göre İslâm düşüncesinde akıl veya akılcılık deyince bir yandan daha çok Farabî, İbn Sinâ veya İbn Rüşd çizgisindeki Meşşâî filozofların kullandığı anlamda zihnin dış dünyaya yönelik ameliyesi kastedilir ki buna "maddî akılcılık" da denir. Diğer yandan ise, İslâm'a özgü olan akılcılıktır ki bu da "Sadr", "Kalb", "Fuad" veya "Elbâb" gibi Kur'ân'î kavramlarla ifade edilen, nefsin hem dış dünyaya hem de iç dünyaya yönelik icra ettiği işlerin kaynağı durumundadır. Manevi akılcılık olarak da adlandırılan bu ikinci tür akılcılığın kullanımı daha ziyade Gazâlî çizgisindeki filozoflarla Sühreverdî, Mevlâna ve İbn

[19] İbn Sina, *Metafizik* I, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004, 2.

Arabî gibi mutasavvıf filozoflara özgüdür.[20]

Genel olarak aklın tanımında olduğu gibi ahlâkı da; insanın hiç düşünüp taşınmadan ortaya çıkan fiilleri veya bunlara temel teşkil eden, nefse yerleşerek karar kılmış olan meleke veya huylar olarak nitelemek mümkündür.[21] Bu tanımlama klasik ahlâk geleneğinde de oldukça yaygınlık kazanmış bir tanımlama şeklidir.[22] Şimdi zihnin bu fonksiyon veya niteliğiyle nefiste yerleşik halde bulunan huylar ya da buradan çıkan fiiller arasında nasıl bir ilişki olduğuna yakından bakmamız iktiza etmektedir. Veya genel olarak insanın aklî melekesi ile nefiste yerleşmiş olan ahlâkî melekesi arasında bir ilişki olup olmadığı meselesi önem kazanmaktadır.

Fârâbî aklın muhtelif fonksiyon veya felsefe tarihinde kazandığı anlamları üzerinde dururken halkın anlayışına göre akıllı kişiyi; faziletli veya iyi olanın peşinde giden, rezillik veya kötüden sakınan insan olarak tanımlar. Buna göre isim olarak akıl ise; iyi olanı yapma ve kötü olandan kaçınma hususunda doğru düşünme biçimi olarak anlaşılmaktadır. Hatta bu anlayışa göre insan parlak zekâsıyla kötülüğü bulup ortaya çıkarsa bile kendisine "akıllı" denmemektedir. Bu bakımdan akıl, hayır veya faziletin ortaya çıkmasını sağlayan etken, akıllı ise bu tür güzel işlerin peşinden giden kişi anlamına gelmektedir.[23] Demek ki burada akıl, fazilet veya hayrın ortaya çıkmasını sağlayan ve pratikleşen bir nitelik olarak anlaşılmak-

[20] Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1988, 123-124.
[21] İbn Miskeveyh, 49; Tusî, 81-82; Akseki, 28-29.
[22] Aydın, Mehmet S., "Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesi", *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, TDV Yay., Ankara 2004, 24.
[23] Fârâbî, *Aklın Anlamları (Risâle fî'l-Akl*), çev.: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri,* Klasik, İstanbul 2003, 127-128.

tadır. Bu itibarla iyilik ile akıl arasında belirgin bir ilgi kurulduğu görülmektedir.

Öte yandan yukarıda bahsettiğimiz *manevî akıl* ile ahlâkın dayandığı temeller arasında da önemli bir yakınlık gözükmektedir. Çünkü bir yandan hem manevî akılcılık, hem de ahlâkî fiillerin menşei veya kaynağı insan nefsi iken, bir diğer yandan ise manevî akılcılığın dayandığı kalbin güzelliği ile davranışların güzelliği aynı gerçekliğe işaret etmektedir. Zira İslâm kültüründe, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kalbin güzelliği ile davranışların güzelliği arasında bir uyum söz konusudur. Tabiatıyla bu anlamdaki akılcılık ile ahlâkî eylemlerin nitel karakteri arasında da belirgin bir benzerlik kendini göstermektedir.

Ancak ister Meşşâî çizgideki filozofların kullandığı maddî akılcılığın pratik boyutu, ister Fârâbî'nin kullandığı toplumsal akılcılık, isterse adı geçen mutasavvıf filozofların kullandığı manevi akılcılık anlamında olsun, insanın bu yetisi ile ortaya koyduğu fiilleri arasında çok yakın bir ilişki mevcuttur. Doğal olarak hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın, gelişme veya gerileme anlamında aklın gücü veya keyfiyeti, yalnız bu gücün asıl fonksiyonunu ifade eden epistemolojinin değil, aynı zamanda ahlâkın da gücü ve niteliği anlamına gelmektedir. O halde güçlü ve bağımsız bir akıl, epistemoloji ile birlikte etik değerin de özgürlüğü ve gücü anlamına gelecektir.

Bu anlamda İslâm dünyasında aklî veya felsefî süreçlerin, ahlâkî algı değişimi üzerinde önemli etkilerinin olduğunu ifade etmek yanlış bir değerlendirme olmayacaktır. Çünkü aklın gözden düşmesi veya yer yer zararlı bir nitelik olarak algılanması, ahlâkı oluşturan köklerden en azından birinin işlevsiz hale getirilmesi veya tümüyle

kurutulması anlamına gelecektir. Bu nedenle felsefeye karşı geliştirilen her hamlenin; bir yandan özgün ahlâkî bir fiilin ortaya çıkmasının asgari şartı olan insanî özgüveni kırdığı, bir diğer yandan ise aklın, iyi ile kötüyü ayırt etme gücünü zayıflattığı söylenebilir. Bu anlamda felsefe veya akla vurulan her darbenin aynı zamanda ahlâka, dolayısıyla insana vurulduğunu ifade etmek abartılı bir değerlendirme olmasa gerekir.

2.3.Ahlâkın Oluşumunda İradenin Rolü

Ahlâkın meydana gelmesini sağlayan temel faktörlerden bir diğeri olan iradeye gelince, burada problematik olgu daha belirgin bir görüntü vermektedir. Çünkü burası nefsin, akıl veya dinin ışığına göre kendince uygun gördüğü bir niyet veya kastın fiilleşmeye geçişini sağlayan son aşamadır. Bu alan, salt insana özgü fiilleri, varlığın genel kaba hareketlerinden ayrıştırarak ona asıl "ahlakîlik" hüviyetini kazandıran irade ve hürriyet alanıdır. Zira herhangi bir fiilin arkasında özgür bir irade var ise, bu fiil ahlâkî bir hüviyet kazanacaktır.

Öz itibariyle irade; sayısal olarak en az iki veya daha fazla opsiyon arasında yapılan bir tercih veya seçmedir. Herhangi bir tercihe gerçeklik kazandırmak üzere iradenin yöneldiği alan bir imkân alanıdır. Kuvve halinde olan bu alan, "gerçekleşme" veya "gerçekleşmeme" durumlarını ayrı ayrı ihtiva eder. Bu iki şıktan herhangi birinin düşünülemediği *muhal* bir durum ile sadece tek şıkkın geçerlilik kazandığı *vacip* durumun cari olduğu bir anlayışta iradeden bahsetmek mümkün değildir. Bu anlamda Kur'ân'da geçen irade ve türevleri de nazarı dikkate alındığı zaman bu kavramının kesin olarak, çoklu seçenekler arasında yapılan bir tercih haline işaret ettiği

görülmektedir.[24]

Buraya kadar anlattığımız nefis ve bunun üzerinde ortaya çıkan öfke, şehvet ve düşünce gücünün varlığı herhangi bir fiilin ortaya çıkması için yeterli değildir. Bu nedenle insanın şehvet ve öfke gücünün işlevsel hale gelebilmesi için nefsin hedefi doğrultusunda bu güçleri kuvveden fiile çıkacak veya iyi, kötü arasında bir tercihte bulunacak irade gücüne ihtiyaç vardır. İradenin oluşumuyla ilgili olarak felsefî çizgi üzerinden devam edecek olursak örneğin Fârâbî'ye göre; Faal Akıl, insana dünyevî iş veya kemallerini araştırmak ve bu yönde kuvvet kazanmasını sağlamak için bir güç ve ilke verir. İlk makullerden oluşan bu ilke insana, duyum gücü ile buna bağlı çalışarak, istek ve nefreti doğuran arzu gücünün gelişmesinden sonra verilir. İstek kendini şehvet; nefret ise öfke olarak gösterir. İşte insandaki duyum ve arzu gücü, iradenin çıkış kaynağı veya ilk oluşum şeklini meydana getirmektedir. Nefsin arzu gücünden sonra hayal gücünden de ikinci bir irade (istek) meydana gelir. Arzu ve hayal gücünün meydana getirdiği ilk iki iradeden sonra Faal Akıldan, dünyayı tedbir etmek üzere nefsin düşünen gücüne akan ilk bilgiler ortaya çıkar. Bu aşamadan sonra insanda üçüncü bir irade daha ortaya çıkar ki bu sadece insana özgüdür. Arzu ve hayalden doğan iradeye karşın bu irade türü düşünce gücünden gelmektedir. Bu sayede insanın övülen, kınanan, güzel veya çirkin olan ne varsa hepsini yapmaya gücü yeter. Her türlü ödül ve ceza da bundan ileri gelmektedir. İlk iki irade, düşünmeyen hayvanda da meydana gelir; ancak insanın mümeyyiz vasfı

[24] Yeprem, M. Saim, "İrâde Kader ve Mes'ûliyet İlişkisi", *Kur'ân-ı Kerim'de Mes'ûliyet Sempozyumu*, 2006, (391-404), 395-396.

olan düşünce gücünde gelişen bu irade, ahlâkî sorumluluğun kaynağını da oluşturmaktadır.[25] Burada failden çıkan fiillerin tam bir özgürlük içerisinde işlenmesi gerekmektedir. Aksi halde herhangi bir davranışın ahlâkîlik niteliği sorgulanır hale gelecektir.

Bu bağlamda ahlâk yasasının üçüncü hali olarak gördüğü özgürlük konusunu ele alan Kant, insanın bir yönüyle tecrübe dünyasına, bir diğer yönüyle ise akılla kavranan numen âleme ait olduğunu ifade eder. Bu anlamda insan birinci yönüyle ampirik koşullara bağlı, bir diğer yönüyle ise özgür bir varlık olarak kendini gösterir. Aklî olarak numen âleme bağlı olan insan kendi iradesinin idesini ancak özgürlük koşulları altında tasavvur edebilir. Buna göre özgürlük duyusal âlemin her türlü determinasyonundan kurtulmak demektir. İnsanî varlık bu şekilde fiillerinde otonom bir hüviyet kazanır. Çünkü özgürlük otonom olmayı gerekli kılar.[26] O halde özgürlüğün olmadığı yerde ortaya konulan fiiller ahlâkî fiiller olmayacaktır. Bu anlamda özgürlük, ahlakîliği ortaya çıkaran garantör bir ilke gibidir. Özgürlüğün kendisi ise, iradenin durumuna bağlıdır. Bu konuda Kant'ın şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir; "*Şimdi diyorum ki, özgürlük idesinin altında eylemde bulunan her varlık, kesinlikle sırf bu büzden, pratik bakımdan özgürdür.*"[27] Buna göre herhangi bir kastın eyleme dönüşmesi için iradeye, irade ise özgürlüğe gereksinim duymaktadır.

Bu anlamda Kant gibi, Akseki de muhtar bir ira-

[25] Fârâbî, e*s-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev.: M. S. Aydın-A. Şener-M. R. Ayas, Büyüyenay Yay., İstanbul 2012, 77-78.

[26] Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV Yay., Ankara 1991, 33.

[27] Kant, Immanuel, *Groundwork for the Metaphysic of Morals*, İng., çev.: Allen W. Wood, Yale University Press, London 2002, 64.

deden sadır olmayan fiillerin ahlâkî değerinin olmadığını ifade eder. Zira hürriyet içerisinde hareket edemeyen bir insan, fiillerinde mecbur ve mahkûm ve ayrıca çaresiz demektir. Bu durumda iradî olarak oluşan iyi ile kötü kavramlarında da bir mahiyet kaybı yaşanmaktadır. Çünkü sadece kişinin özgür bir irade ile gerçekleştirdiği fiiller kötülük veya iyilik vasfı kazanır.[28] Makinelerin otomat hareketleri neticesi ortaya çıkan iyilik veya kötülükten dolayı herhangi bir sevap veya ceza iktiza etmez. Dolayısıyla bu tür hareketler için herhangi bir sorumluluk da ortaya çıkmayacaktır. O halde fiillerinden dolayı kişiye verilen ceza veya mükâfat, ilgili kişinin irade hürriyetine verilmektedir. İrade, ahlâk bağlamında yapılan tartışmalarda ortaya çıkan reel durum budur.

Genel olarak İslâm düşüncesinde irade ve filler bağlamında ilk dönemlerden itibaren yoğun tartışmaların yaşandığı bilinmektedir. Bununla ilgili yapılan tartışmaların, irade ve buna bağlı ortaya çıkan fiillerle ilgili olarak insanın tümüyle hür olduğunu söyleyen Kaderiye'den, neredeyse hiç hürriyet alanı bırakmayan Cebriye ve bu iki uç noktayı belli ölçüde telif ederek, ikisi arasında orta bir noktaya yerleşen Ehl-i Sünnet'e kadar oldukça geniş bir yelpazede seyrettiği söylenebilir. Bu geniş farklılıklar belli bir tartışma yoğunluğunu müteakiben zamanla iki temel eksene evrilir. Bunlardan birisi; özellikle adalet ve iyilik değerleri etrafında şekillenen ve insanî iradeyi aşarak, Allah'ın iradesini bile bunlara karşı sınırlayan Mu'tezile'nin temsil ettiği *objektivizm,* bir diğeri ise; Eşârî'nin görüşleri etrafında şekillenen anlayıştır ki bu da

[28] Akseki, 69; ayrıca bkz., Ülken, H. Ziya, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul, 71-72.

bütün değerleri, Allah'ın iradesine bağlayan "*teistik subjektivizm*"dir. Gelişen tarihi süreçte birinci doktrin büyük ölçüde Şiî kanat, ikinci ise, Sünnî İslâm üzerinde işlevselliğini sürdürmüştür.[29] Tabiatıyla ahlâkın temel ilkelerinden birisini oluşturan insanî iradenin oluşum veya değişimine yönelik ilk esaslı hamleler bu dönemlerde gelmektedir.[30] Bu bağlamda ortaya çıkan anlayış farklılıklarının geniş İslâm coğrafyalarında yaşayan Müslümanların ahlâkî inşa süreçlerini etkilediği göz ardı edilemez.

Fiiller üzerinde ortaya çıkan farklılaşma veya değişimleri bütünüyle ilk dönem İslâm toplumunda ortaya çıkan siyasî veya sosyal olaylara bağlamak da eksik olur. Bunun kadar olmasa bile, İslâm'ın yayıldığı muhtelif iklim veya coğrafyalarda ortaya çıkan kültürel farklılıkların da, insanın genel olarak zihninden başlayarak davranışlarına kadar uzanan bütün yaşam sahasını etkilediğini ifade etmek yanlış olmaz. Çünkü kabul etmek lazım ki insan biraz da, ait olduğu coğrafya veya kültürün ürünüdür. Bu anlamda örneğin Maturîdî ile Eşârî benzer bir çizgi üzerinden gelmelerine rağmen, birincisi diğerine göre, insan irade ve hürriyetine daha fazla önem vermektedir. Çünkü bunların yaşadığı dönemlerde Bahara, Semerkand ve Hârezm gibi bölgeler, Bağdat, Suriye ve Mısır gibi ülkelere nazaran daha özgürlükçü bir ilmî, si-

[29] Houranî, George, F., *Reason & Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, 24, 57, 59 ve 196.

[30] Bu konuda daha fazla bilgi için bkz., Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev.: Mustafa ÖZ, Litera Yay., İstanbul 2011, 57-90; Yörükan, Y. Ziya, "İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Mansur-i Maturidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1953, cilt: II, sayı: 2-3, (127-142), 127; Yazıcıolu, M. Said, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, MEB Yay., İstanbul 1997, 1, 2 vd.; Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, TDV Yay., Ankara 2012, 107; Bayraktar, 83-85; Öner, 92-93.

yasî ve kültürel ortam görünümündedir. Birinci grup bölgelerde yapılan ilmî tartışmalar tutuculuktan uzak bir hoşgörü ikliminde gerçekleşmektedir. Hatta farklı görüşlere karşı ilim dışı tavır alan kişilerin bu tutumlarına izin verilmemektedir. Orta Asya ilim merkezlerinde ortaya çıkan bu fikrî özgürlük kelamî ve felsefî seviyeyi önemli bir noktaya taşımıştır. İşte Maturîdî'nin her neviden probleme karşı, Bağdat'ın tutucu denilebilecek dinî ortamında yetişen Eşârî'den daha özgürlükçü bir tutum içerisinde olması, ait olduğu kültürel fark veya farkların bir sonucudur.[31] Dolayısıyla kültürel farklar da, insanın ilmî veya felsefî alanlarda olduğu kadar ahlâkî görüş ve tutumlarını etkilemektedir.

O halde insan iradesinin işlevselliğine bağlı olarak oluşan ve gelişen ahlâkî algı değişimine yönelik en esaslı hamlelerin, İslâm'ın ilk dönemlerinden başlayarak, müteakip süreçlerde dalga dalga Müslüman coğrafyalara yayılan kelamî tartışmaların ürettiği farklılaşmalardan geldiğini söyleyebiliriz. Yine dinin yayılmış olduğu iklimlerin kendilerine özgü kültür farklılıklarını da bu değişime tesir eden bir başka faktör olarak zikredebiliriz.

3. Ahlâkî Değişiminin Ürettiği Problemler

Bu noktada bir yandan felsefe veya aklın, diğer yandan ise iradenin sınır, kapasite veya işlevselliğinin zayıflatıldığı veya tümüyle ortadan kaldırıldığı tarihlerden itibaren İslâm coğrafyalarının pek çok bölümünde, kültürlere göre farklılıklar gösterse bile umumiyet itibariyle ahlâkî alanda pey der pey kendini iyiden iyiye hissettiren

[31] Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletini İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, 227; Ülken, H. Ziya, *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İstanbul 1997, 189; Yazıcıoğlu, 5-6.

esaslı problemlerin varlığı daha görünür hale gelecektir. Doğal olarak bu süreçlerde, akıl ve iradenin boşaltmış olduğu alanları önceden üretilmiş pratikler, dinî figürler, kültler, uydurulmuş irrasyonel hikâyeler, ya da farklı iklim ve kültürlerde oluşan illetli kimi algılar dolduracaktır. Bunun tabiî sonucu olarak bu niteliklerin işlevinin kırılmasına bağlı olarak öz varlığı zayıflayan insan, akıl ve iradesinden aldığı ışı ve gücü kaybederek, kendi koşullarına uygun yeni ve orijinal davranışlar üretme yerine zamanla, önünde bulduğunu tekrar eden, tekdüze ve ezberci bir kişilik yapısına doğru evrilecektir. Tabiatıyla bu süreçlerden itibaren, rasyonel ve iradî kişiliklerin ürettiği özgün ve orijinal fiiller yerini, birbirini tekrar eden, otomat hareketlerin etkin olduğu geleneksel tutum ve davranışlara bırakacaktır.

Ayrıca insanın bu öz niteliklerine gereken ehemmiyeti vermeyen İslâm coğrafyalarında şahsiyet kaybına uğrayan insanın ahlâkî inşa sürecinin temel paradigması zamanla kırılarak, değişecek ve insanı belirleyen irade içeriden dışarıya doğru el değiştirerek, birey artık daha çok kendine rağmen çevresi tarafından belirlenir hale gelecektir. Bu temel değişim neticesi kişinin ahlâkî fiilleriyle ilgili motivasyon kaynağının, İslâm'ın otantik halinde olduğu gibi, Allah'ın görme, rıza veya gözetiminden çıkıp kişi, toplum, devlet veya çevrenin denetimine geçtiğine tanıklık edilecektir. Fiilleri oluşturan irade yüzünü, İslâm'ın özüne dayalı, "Allah'ı görüyormuşçasına..." şeklinde ifade edilen özgün anlayıştan, "İnsan, toplum veya çevreyi görüyormuşçasına..." biçiminde formüle edebileceğimiz hastalıklı bir zemine kayacaktır.

Buradan hareketle felsefe, akıl veya iradeye karşı

beliren menfi süreçlerin, Müslüman toplumlar üzerinde haklı olarak sık sık tekrarlandığı gibi yalnız epistemolojik alanı değil, en az o kadar etik değerler alanını da zayıflattığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Zaten etik altyapısı güçlü olmayan bir zihin yapısının sağlam ve kalıcı değerler üretmesi de imkân dâhilinde gözükmemektedir. Bu anlamda felsefe, akıl veya iradenin işlev veya sınırlarının daraltılmasıyla, İslâm dünyasında zaman içerisinde âdeta zihinsel bir hastalığa dönüşen epistemolojik kısırlaşma veya donuklaşmanın sonucu üretilen eserlerin niteliğiyle, ahlakî alanda ortaya çıkan gelişme ve sonuçlar arasında bir paralelliğin mevcudiyeti göze çarpmaktadır. Buna göre akıl ve iradenin fonksiyonunu icra ettiği coğrafya ve dönemlerde Müslüman düşünürlerin topyekûn ürettikleri eserler daha özgün bir keyfiyete sahipken, bu insanî niteliklerin zayıfladığı veya tümüyle ortadan kaybolduğu dönem ve iklimlerde ise üretilen eserler daha çok öncekileri tekrar eden şerh, haşiye veya zeyilname türü eserlerdir.

Benzer bir durum etik alanda da kendini gösterir. Yine akıl ve iradenin güçlü olduğu dönem ve çevrelerde göreceli olarak ortaya konan fiillerin daha kişilikli, özgün ve bu nedenle ahlâkî olduğu söylenebilirken, bu iki temel niteliğin işlev kaybına uğradığı süreçlerde, fiillerin de epistemolojik alana paralel olarak öncekileri körü körüne takip eden, şeklî hüviyeti tam, ancak özü kaybolduğu için işlevsiz, taklitçi ve otomat hareketlere dönüştüğü görülecektir. İslâm coğrafyasının bu niteliklerin zayıflatılmasına paralel olarak sanattan tekniğe, siyasetten sosyolojiye, ekonomiden spora kadar toplumun bütün alt değerlerini uhdesinde toplayan ve ancak güçlü ve özgür bir irade ve akıl üzerinde yükselen kültür ve medeniyet üretme kapa-

sitesinin zayıfladığını söylemek mümkün gözükmektedir.

Esasen burada olan şey insanın akıl ve irade üzerinden zayıflatılması ya da tümüyle yok edilmesi sorunudur. Bu iki unsurun etkin olmadan üretildiği fiillerin ahlâkî bir nitelik kazanamayacağı gibi, diğer değersel nitelikler itibariyle de insan kendini ifade etme imkân ve yeterliliğini kaybedecektir. Burada da yine sadece epistemoloji ve etik değil, bunların yanı sıra sanatsal, siyasal, kültürel veya hukukî alanlarda da özgür olunmadan üretilen hiçbir değerin özgün olamayacağına dair tabii gerçek ile karşı karşıya olduğumuz her türlü tartışmadan varestedir. Bugün de dâhil olmak üzere Müslüman toplumların pek çoğunda görülen, gerek nitelik gerekse nicelik olarak yeterli değer üretemeyip, hemen her alanda başkalarının eline muhtaç ederek, âdeta ontik bir mahkûmiyete dönüştüren hastalığın altında yatan temel neden bu akıl ve iradenin tam olarak işlevini yerine getirememesidir.

Sonuç

Ahlâk ilmi İslâm'ın itikat ve ibadetle birlikte üç temel esasından birini oluşturmaktadır. Bugün de dâhil olmak üzere Müslüman toplumları siyasal, sosyal, kültürel, sanatsal, ekonomik ve hatta sportif alanlarda şekillendiren en temel etken, itikat ve ibadetlerden ziyade ahlakî alandır. Üretilen her türlü değerin öznesi bir bütün olarak insan ruhu olduğu için, ahlâkî inşa süreçleri aynı zamanda diğer değersel niteliklerin de temelini oluşturarak onların da kaderini belirleyen bir mahiyet ihtiva etmektedir.

Ahlâkî inşa faaliyetinin temel yapıcı faktörleri ruh ile birlikte buradan sadır olan akıl ve iradedir. Bu anlamda nefsin bu güçlerinin keyfiyeti ile birey veya toplumun

değer üretme kapasitesi arasında açık bir paralellik göze çarpmaktadır. Tabiatıyla İslâm kültüründe akıl ve iradeye atfedilen önemle, bu kuvvelerin ürettiği değerlerin gücü, niteliği ve etkinliği aşağı yukarı aynıdır. Buna göre ahlâk salt bir davranış ilmi olmanın ötesinde, bütün toplumun topyekûn aksiyolojik karakteri ve kaderini şekillendiren daha etkin, derin ve kapsamlı bir ilim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Müslümanların ideal kapasiteleri genel olarak tam olmasına karşın, özellikle belirli dönemlerden sonra muhtelif sebeplerle bunun tam olarak pratiğe yansıması konusunda sorunlar yaşandığı görülmektedir. Akıl ve iradenin işlevini hakkıyla yerine getirememesi buna bağlı bütün değer mekanizmalarını olumsuz yönde etkilemiş ve zamanla Müslüman birey veya toplumların değer üretme kapasiteleri de zayıflamıştır. Bu ise, epistemolojik alanda şerh, haşiye veya zeyilnamelerin yoğunlaşmasına, estetik alanda bir kısırlaşma veya daralmaya, etik alanda ise taklit, tekrar veya otomat davranışların hâkimiyet kazanmasına yol açmıştır. Zira akıl ve iradenin kendi dinamikleri üzerinde çalışan özgür bir nitelik hüviyetine kavuşmadan üretilen hiçbir değerde de özgünlük beklemek zor görünmektedir.

Herhangi bir millet, devlet veya medeniyetin kalkınabilmesi için lazım gelen kaynaklara yönelik değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu bağlamda yer altı ve yer üstü kaynakları, nüfus yoğunluğu veya stratejik konumun etkinliği gibi alanlar birer alternatif olarak sunulmaktadır. Terakki veya tedenni etme konusunda bu kaynakların önemli bir fonksiyon icra edeceği inkâr edilemez. Ancak kanaatimiz odur ki, herhangi bir millet veya devleti

her bakımdan ileriye götürecek en önemli ve stratejik kaynak insandır. Çünkü günümüzde bile yukarıda saydığımız kaynak alanlarının bir veya bir kaçına birlikte sahip olan pek çok ülke, güçlü ve etkin insan yoksunluğundan dolayı dünya güç dengesi arasında oldukça geri durumlarda yer almaktadır. Bunun aksine bu ayrıcalıklı konum veya durumlardan yoksun olduğu halde pek çok ülke veya devletin, sahip oldukları yüksek insanî kapasiteleri sebebiyle en gelişmiş ülkeler içerisinde yerlerini aldıkları görülmektedir. Bu anlamda sıklıkla epistemolojik, teknik, endüstriyel, sanatsal, ekonomik veya sportif alanlarda üretilen değer veya ürünlerdeki markalaşmadan bahsedilir. Bu doğrudur; ancak eksiktir. Zira asıl marka değeri taşıyan faktör, kendi dinamikleri içerisinde çalışarak bütün bunları ortaya çıkaran güçlü, verimli ve etkin bir akıl ile özgür bir iradenin var ettiği insandır.

BİBLİYOGRAFYA

Akseki, Ahmet Hamdi, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, sad.: Ali Aslan Aydın, Nur Dağıtım, Ankara 1979.

Aydın, Mehmet S., "Ahmet Hamdi Akseki'nin Ahlâk Felsefesi", *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, TDV Yay., Ankara 2004.

....., "Farabi'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1976, cilt: XXI, 303-315.

....., *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, TDV Yay., Ankara 1991.

Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş,* AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1988.

el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I-IV, Dâru'l-Mârife, Beyrût 1982.

....., *The Ninety-Nine Beautiful Names of God. el-Maqsad al-asnā fī sharh asmā' Allāh al-husnā,* İng. çev.: David B. Burrell and Nazih Daher, Islamic Texts Society, Cambridge 2007.

....., *Kimyâ-i Saâdet*, haz.: Arif Pamuk, Pamuk Yayıncılık, İstanbul 2012.

.....,*Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev.: Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul 1981.

....., *El-Munkızu Mine'd-Dalâl (Dalâletten Hidayete*), çev.: Yahya Pakiş, Umran Yay., İstanbul 1988.

el-Fârâbî, Ubû Nasr, e*s-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev.: M. S. Aydın-A. Şener-M. R. Ayas, Büyüyenay Yay., İstanbul 2012.

....., "Aklın Anlamları (Risâle fî'l-Akl)", çev.: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul 2003.

Houranî, George F., *Reason & Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk (Ahlâk Eğitimi*), çev.: A. Şener-İ. Kayaoğlu-C. Tunç, Büyüyenay Yay., İstanbul 2003.

İbn Sina, *Metafizik* I, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul.2004.

....., *Risaleler (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale*), neşr., Ahmet Ateş, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1953.

İhvan-ı Safa *Risâleleri*, çev.: İ. Çalışkan-E. Uysal, Ayrıntı Yay., İstanbul 2012.

Kant, Immanuel, *Groundwork for the Metaphysic of*

Morals, İng. çev.: Allen W. Wood, Yale University Press, London 2002.

Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, TDV Yay., Ankara 2012.

Kındî, *el-Hîle li-def'il-ahzân (Üzüntüden Kurtulma Yolları*), çev.: Mustafa Çağrıcı, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1998.

Koç, Turan, *İslâm Estetiği*, TDV Yay., İstanbul 2009.

Macit, Muhittin, "Ahlâk-ı Nâsıri'de Ahlâk-Psikoloji İlişkisi ve Ahlâkın Mevzusu", *Journal of Islamic Research-İslâm Araştırmaları,* 2011, cilt: IV, sayı: 2, 68-74.

Öner, Necati, "İnsan Hürriyeti ve İslâm" *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB Yay., İstanbul 1995.

Sunar, Cavit, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1980.

Şehristânî, Muhammed, *Milel ve Nihal*, çev.: Mustafa ÖZ, Litera Yay., İstanbul 2011.

Tusî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletini İlmiye Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi,
Ankara 1988.

Ülken, H. Ziya, *Ahlâk*, Ülken Yayınları, İstanbul 2001.

....., *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul 2000.

....., *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., İstanbul 1997.

Yazıcıolu, M. Said, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, MEB Yay., İstanbul 1997.

Yörükân, Y. Ziya, "İslâm İlm-i Hâli", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1952, Milli Eğitim Basımevi, cilt: 1, sayı: I, 1-22.

....., "İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Mansur-i Maturidi", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Ankara 1953, cilt: II, sayı; 2-3, 127-142.

Yeprem, M. Saim, "İrâde Kader ve Mes'ûliyet İlişkisi", *Kur'ân-ı Kerim'de Mes'ûliyet Sempozyumu*, 2006, 391-404.

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
23 (2014)

Hadis Şerhçiliğinde Farklı Bir Gelenek "İşarî Yorum"

Yrd.Doç.Dr. Necmeddin ŞEKER*

Özet

İslâm tasavvufu, temelde Hz. Peygamberin hayat tarzından esinlendiği için sûfîler Onun sünnetine bağlılık ve hadisleri ile ilgilenme konusunda oldukça duyarlı olmuşlardır. Bu vesileyle de sünnete ve hadis ilmine değişik boyutlarda hizmet etmişlerdir. Bunlardan birisi de hadislere getirdikleri işârî yorumlardır. Bu makalede eser sahibi mutasavvıfların farklı metotlarla elde ettikleri ve hadislere dayanarak temellendirdikleri batınî bilgileri hadis yorumunda nasıl kullandıkları örneklerle tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Hadis, Şerh, Tasavvuf, İşarî,*

A Different Tradition in Hadith Commentary "İşarî Comment"

Abstract

The mysticism that preceded human moral education is based on the Prophetd's sunnah. On this occasion the sufis have been very faithfulness and sensitive to deal with the sunnah/hadith. So they have served to hadith and sunnah in different size. One of this servis is their use the mystical knowlodge to review the hadisth. Here in this article will be identified the mystic information of the author of sufis that obtanied with different methods. The other hand will be identified their

* KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyei

justification this mystical konwlodge on the hadith and how thwm use this information to comment the hadiths.

Key Words: *Hadith, Comment, Mysticisim, İşârî*

Giriş

Yüce Allah, kendisine muhatap olarak seçtiği peygamberlere vahiy yoluyla hitap etmiştir. Ancak gerek vahyin hakikatini, gerekse onu insanlara sunan Peygamberin maksadını tam olarak ihata edip sözlerinin künhüne vakıf olmanın imkânı/imkânsızlığı tarihten günümüze hep tartışıla gelmiştir.[1] Bu mülâhaza ile Kuran ve Sünnet'in hakiki mânâsını anlayıp kavramaya matuf İslam düşünce tarihinde birçok disiplin geliştirilmiştir. Kuran'ın anlaşılması ve yorumlanması için Tefsir ilmi başlı başına bir disiplin olduğu gibi, Hz. Peygamber'in hadislerinin ve sünnetinin anlaşılması ve hayata aktarılması[2] için Hadis ilmi de bir başka disiplin olarak teşekkül etmiştir.

Tarihi süreç içerisinde hadislerin anlaşılması konusunda erken dönemlerden itibaren ortaya çıkan Muhtelifu'l-Hadis, Müşkilu'l-Hadis, Garibu'l-Hadis, Fıkhu'l-Hadis gibi Hz Peygamberin sözlerini anlamaya ve yorumlamaya yönelik Hadis ilminin alt birimleri, bu alanda oldukça önemli bir boşluğu doldurmuştur. Ancak bütün bunları kapsayan Şerhu'l-Hadis ilminin bu sahada ayrı bir yeri ve değeri vardır.

Hicri 4. asırda ortaya çıkıp 6. asırdan itibaren ol-

[1] Bu konuda bkz. Temel Yeşilyurt, *Dinî Bilginin İmkânı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

[2] Bkz. Mehmet Görmez, "Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu ve Yeni Bir Metodoloji İçin Atılması Gereken Adımlar*" İslamî Araştırmalar Dergisi, Hadis-Sünnet Özel Sayısı,* Sayı,1-2-3, 31-41.

gunlaşan hadis şerhleri,[3] hadisleri anlama ve hayata aktarma bakımından önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Ancak evrensel ve ebedi ilkeler vaz' eden hadislerin/sünnetin anlaşılması ve yorumlanması konusunda klasik hadis şerhleriyle yetinilmemiş, her disiplin kendi alanı ile ilgili rivayetleri kendi bilgi kaynakları ve yöntemleriyle anlama ve anlatma konusunda bir gayretin içinde olmuştur.

Bu disiplinler arasında en çok dikkat çekenlerden birisi tasavvuftur. Bu alanda yazılmış olan klasik kaynaklara baktığımızda göz ardı edilemeyecek kadar çok hadis kullanıldığı dikkatimizi çekmektedir. Mesela Ebu Talib el-Mekkî'nin *Kutu'l-kulûb,* Ebu Serrac et-Tusî'nin *Luma*, Kuşeyrî'nin *Risale* ve Hucvirî'nin *Keşfu'l Mahcûb* isimli eseri bunlardan birkaçıdır. Daha sonraki dönemlerde de İbn Arabî'den Konevî'ye kadar birçok sûfî eserlerinde çok sayıda hadise yer vermişlerdir. Ayrıca bu gelenek mensuplarının müstakil hadis kitapları, hadis cüzleri ve şerh kitapları telif ettiklerini görüyoruz. Mesela Kelebazî'nin *Bahru'l fevaid*, Hakîm Tirmizi'nin *Nevadiru'l-usûl* ve Ebu Cemre el-Ezdî'nin *Cem'u-nihaye ve Behçetu'n-nüfûs* isimli eserleri müstakil tasavvufî şerhlerden sadece birkaçıdır. Bunların dışında özellikle hadis şerh geleneğinin zirvede olduğu dönemlerde çok sayıda tek hadis ve kırk hadis üzerinde işarî şerhleri yapılmıştır.[4]

---

[3] Hadis şerhçiliğinin tarihi süreci için bkz. Mustafa Canlı, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis CA Şerhçiliği,* Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1988, S. 22-142; Zişan Türcan, "*Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi*" Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, C: 8, sayı 16, s. 101-133.

[4] Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Kamil Yılmaz, Tasavvufi Hadis Şerhleri ve Konevi'nin Kırk Hadis Şerhi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990.

Sûfiler söz konusu eserlerinde değişik vesilelerle farklı konulardaki rivayetlere yer verseler de daha çok ahlak ve adab konusundaki hadisler üzerinde yoğunlaşmışlardır. Yorumlarında da ayet ve hadislerden Sahabe ve tabiin sözlerine, İsrailî haber ve hikâyelerden kıssalara ve Arap şiirine kadar oldukça zengin bir malzeme kullanmışlardır.

Tasavvuf ilmi kaynak, kuram ve söylem bakımından genelde bâtınî ilme[5] dayandığı için -diğer bilim dallarından farklı olarak- bunun bir tezahürü olan işârî yorum bu alanda daha baskın olmuştur. Tasavvufî çevrelerde Kur'an ve Sünnete bakış açısı da buna göre şekillenmiş, ayet ve hadisler Sünnî tasavvuf geleneğinde zahirî mânânın yanı sıra, ona aykırı olmayacak şekilde işârî mânâda da yorumlanmıştır.

İşte biz bu makalede sûfîlerin değişik vesilelerle eserlerinde yer verdikleri ve tasavvufî terbiyede sıkça kullandıkları işârî hadis yorumlarını ele alacağız. Ancak bu yorumların daha iyi anlaşılabilmesi için önce işârî yorumun bir anlamda bilgi kaynağını teşkil eden tasavvufî bilginin diğer adıyla bâtınî ilmin ne olduğunu, nasıl elde edildiğini ve bu ilmin temellendirildiği rivayetleri tespit etmemiz uygun olacaktır.

Tasavvufî Bilgi

Kur'an ve Sünnet'i anlama ve yorumlama bakımından diğer disiplinlerden farklı bir perspektif geliştiren tasavvuf geleneği,[6] akıl, haber ve duyularla elde edilen

[5] Batın ilmi konusunda geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Bâtın İlmi" *TDV İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul, 1992, maddesi, c. V, s.188.

[6] Tefsir ilmini istisna etmemiz gerekir Zira bu ilim dalında hadislerden daha fazla olarak Kur'an ayetlerinin işârî yoruma tabi tutulduğunu, bu konuda erken dönemlerden itibaren çok sayıda müstakil

zâhirî bilgilerin yanı sıra tamamen kalp kaynaklı kabul edilen ve ilham [7], keşf [8] ve şuhûd,[9] gibi kavramlarla da anılan bir bilgi türü kullanır. Daha çok sûfîlere hasredilen ve akıldan ziyade doğrudan kalbe doğduğuna inanılan bu ilahî feyizlere tasavvuf geleneğinde bâtınî bilgi denir.[10]

Bu bilgiyi elde etmek için tasavvufî çevrelerde bazı merhalelerden geçme ve bir kısım ön hazırlıklar yapma şartı aranmıştır. İleride zikredeceğimiz bir kısım ayet ve hadislere dayandırılan bu unsurları şöyle sıralamamız mümkündür: Oruç, riyazet, dünyayı ve masivayı terk, çokça Kur'an okuma, bildiğiyle amel etme, zühd, takva,

---

tasavvufî/işârî tefsir vücuda getirildiğini de görüyoruz. Bu konuda bkz. Süleyman Ateş, *İşarî Tefsir Okulu,* Ankara, 1974.

[7] *İlham:* Sözlükte bildirmek, haber vermek anlamında olup *lehm* kökünden türetilmiştir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (I-XV), Daru's-Sadr, Beyrut, Ts. LHM maddesi; Istılahta ise bir mânânın tefekkür ve istidlal olmaksızın kulun kalbine bırakılması anlamındadır. Bkz. Uludağ, Süleyman, *Tasavvufî Terimler Sözlüğü,* İstanbul, 1991. *S.* 263. Bu konuda bkz: Kuşeyrî, Risâle, (Hazırlayan Süleyman Uludağ) , Dergâh yayınları, İstanbul 1978. S. 23.

[8] *Keşf:* Kapalı (mestûr-müstetîr) olanı açık hâle getirmek, his ve akıl ile idrak edilemeyen hususları kalp gözü ile görmek ve idrak etmek demektir. Uludağ, *Tasavvufî Terimler Sözlüğü,* keşf maddesi; geniş bilgi için bkz. Kelâbâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak, *et- Taaruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (hazırlayan Süleyman Uludağ), Dergâh yayınları, İstanbul. 1979. s. 131-135; Kuşeyrî, Abdulkerim,, Risâle, (Hazırlayan Süleyman Uludağ) , Dergah yayınları, İstanbul, 1978. S. 285, 286; Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbi, Keşfu'l- mâhcûb (Terc. Süleyman Uludağ), İstanbul. 1992. S. 467.

[9] *Şuhûd:* Tanık olmak, hazır olmak, görmek demektir. Sûfî dilinde kalpte hazır olma, hatırlanma, görünme, bulunma anlamlarında kullanılır. Bkz: Kuşeyrî, *Risâle*, s. 181, 182, 198; Uludağ, *Tasavvufî Terimler Sözlüğü*, s. 484.

[10] Bizim burada kullandığımız Bâtınî bilgi, tarih süreçte ortaya çıkmış ancak Ehl-i Sünnet inancına aykırı olduğu için Sünnî çevrelerde itibar görmemiş olan Batıniliğin bilgi anlayışından tamamen farklıdır. Batıniliğin ve bâtınî bilginin ortaya çıkışı ve geçirdiği aşamalar ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Süleyman Uludağ, Bâtın İlmi" *TDV İslâm Ansiklopedisi,* c. V, s.188-189.

ihlâs ve huşu içinde yaşama, dinin emir ve yasaklarına harfiyen riayet etme ve zahirî ilimleri kabul edip adabına uymak.

Tasavvufta, söz konusu kalbî ve bedenî amellerden sonra ilâhî bir mevhibe olarak hikmetli mânâların, manevî kirlerden arınmış kalbe doğacağına inanılır. Bu ilmin kaynağının kalp olarak kabul edilmesi de bundandır.[11] Gelen bilginin çokluğu ve kıymeti de kalbin kabiliyetine ve berraklığına bağlanır. Bu da haramlardan ve günahlardan kaçınma, ibadet, itaat ve tefekkürün çokluğu gibi faktörlerle doğru orantılı kabul edilir. Mesela tasavvuf kitaplarında sıkça yer verilen : "*Kim bildiğiyle amel ederse, Allah ona bilmediğini de öğretir"*[12] şeklindeki rivayetten hareketle bâtınî bilgiler, bildiğiyle amel etme şartına bağlanmıştır.[13] Örneğin Sülemî (412/1022) bu rivayetteki bildikleriyle amel etmeyi şeraita uyma; bilmediklerini öğrenmeyi de bâtınî ilim olarak te'vil eder. Onun yaklaşımına göre birincisi (şer'i ilimler) çalışmayla elde edildikten sonra ikincisi de (bâtınî ilimler) kişiye ilâhî bir mevhibe olarak verilir.[14]

Sûfîlere göre bu ilim, idrakin ve duyuların ötesinde olup menşe itibariyle tamamen ilâhîdir. Hatta Hallac (308/921), Şibli (334/945) ve Tusterî (273/886) gibi sûfîlerin bu ilmi (ilham yoluyla) doğrudan Allah'tan aldık-

---

[11] Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh yayınları İstanbul, 1985. S. 76

[12] Aclûnî, İsmail ibn. Muhammed**,** *Keşfu'l-hafa ve Muzillü'l-ilbas amma İştehere mine'l-ahâdîs alâ elsineti'n-nâs,* Beyrut, 1988. S. 2/265.

[13] Sülemî, Ebu Abdurrahman, *el Fark beyne ilmi'ş- şeriati ve'l-hakîkati*, Ayasofya, 4128. (vr 139b-142b)vr. 18a

[14] Sülemi, *el Fark beyne ilmi'ş- şeriati ve'l-hakikati*, vr. 18a; krş. Ateş, *İslam Tasavvufu,* s. 123,124.

larını iddia ettikleri söylenir.[15]

Başta Kelam ve Fıkıh olmak üzere klasik İslâmî ilimlerde pek itibar görmeyen, hatta çoğunlukla tenkit edilen söz konusu bilgi, bu yönüyle, tasavvuf erbabını birçok tartışmanın da içine çekmiştir. Yapılan tenkitler ve itirazlar, onları bâtınî bilgiyi ayet ve hadislerle desteklemeye zorlamıştır. Mesela bu bilgiyi dayandırdıkları ayetlerden birisi şudur: *"Allah size zahir ve bâtın nimetlerini bol bol ihsan etti."*[16] Konunun temellendirildiği ikinci bir ayette de şöyle geçer: *"O (Allah) Evvel, Ahir, Zâhir ve Bâtındır."*[17] Bu ayetlerin her ikisinde de zâhirîn yanında bâtın ifadesine de yer verilmiş, tasavvuf erbabı da bundan hareketle bu ayetleri bâtınî bilgiye delil olarak kullanmışlardır. Diğer bir ayette de ***"****Onun te'vilini Allah'tan ve dinde râsih (derinleşmiş) olanlardan başkası bilemez"*[18] buyrulmuştur. Bu ayetteki "*râsih olanlar*" ifadesinden kimlerin kastedildiği konusunda tefsirlerde farklı görüşler olmasına rağmen, sûfiler te'vil yöntemini kullanarak, "*râsih olanlar*" ibaresinden maksadın, seyr'i sülûkunu tamamlamış, fenâ makamına ulaşmış, ilmini Hak'tan al-

[15] Günümüz tasavvuf araştırmacılarının bir kısmı, Bâtınî ilim anlayışının Yunan gnostik kavramları ile Hıristiyan ve Maniheist nazariyelere dayandırmaya çalışırlar. Bkz. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları,* 36. Ancak bizim vardığımız sonuç, bu ilmin İslâmî kaynaklı olduğudur. Zira gerek bu konudaki hadisler ve Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi önde gelen ve Hz Peygambere yakın olan büyük sahabîlerin bu ilme olan vukûfiyetleri, gerekse Huzeyfe b. Yemân, Ebu Hureyre ve İbn Abbas gibi Hz Peygamberin bu konudaki özel iltifatına mazhar olan sahabîler, diğer taraftan tasavvuf tarihi içerisinde çok sayıda sûfînin tasavvuf klasiklerini dolduran tecrübeleri bunun en belirgin delilidir. Hz. Peygamber, bu zincirin ilk halkası olarak kabul edilir. Bu konuda bkz. Süleyman Uludağ, Bâtın İlmi" *TDV İslâm Ansiklopedisi,* c. V, s.188; Ateş, *İslam Tasavvufu,* s.124; krş. Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri,* 93.

[16] Lokman, 31/20.

[17] El-Hadîd, 57/3.

[18] Âl-i İmran, 3/7

ma yüceliğine ermiş kimseler olduğunu iddia ederler. Sülemî'ye göre bu niteliklere sahip olan kimseler ruhen, gaybın gaybına, sırrın sırrına ermiş kimselerdir. Allah onlara ilim denizinden yeteri kadar bilgi vermiştir. Her harfin altında yatan mânâ onlara açılmıştır.[19]

Naslarla temellendirilen ve birçok sûfî tarafından kullanılan bâtınî ilmin gerçekliği ve geçerliliği bazı çevrelerce tartışılsa bile varlığı ve tarihi süreçte kullanılmış olması bir realitedir.

Biz burada önce sûfîlerin bâtınî bilgiyi temellendirdikleri bazı rivayetleri tespit edip ardından da bu bilgiyi kullanarak farklı konularda yaptıkları işârî hadis yorumlarından bazı örnekler vermeye çalışacağız.

1. "*Müminin ferasetinden sakının; çünkü o, Allah'ın nuru ile bakar.*"[20]

2. *"Bu ümmet içinde muhaddes ve mükellemûn olanlar vardır. Ömer b. Hattâb onlardan biridir.*"[21]

3. Ebû Hureyre: *"Hafızama Allah'ın elçisinden aldığım iki türlü bilgi depoladım. Onlardan birisini insanlara naklettim. Eğer diğerini ifşa etseydim boğazımı keserdiniz."*[22]

4. "*Bir kula dünyada zühd ve az konuşma ihsan edildiğini gördüğünüz zaman ona yaklaşınız. Çünkü ona hikmet verilmiştir.*"[23]

Bu hadisteki hikmet sûfîler tarafından ilm-i ledün ve

---

[19] Bkz. Sülemi, *Hakaik,* vr. 18 a. Bu konuda ayrıca bkz. Ateş, *İslâm Tasavvufu,* 123.
[20] Buhârî,Tevhîd, 63; Tirmizî,Tefsîr, 16; Aclûnî, Keşfu'l-hafâ, s. 1/41.
[21] Buhârî, Fezâil, 16.
[22] Buhârî, İlim, 42; Konuyla ilgisi için bkz. Ebu Cemre el-Ezdî, *Behçetu'n nüfûs,* 4/167; Martin Lings, *Tasavvuf Nedir?* Akabe yayınları, İstanbul, 1986. S. 123; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, s. 56-57.
[23] İbn Mâce, Zühd, 1; Ebû Nuaym, *Hilye*, 10/405.

ilm-i vehbi olarak te'vil edilmiştir.[24]

5. *Hz. Peygamber bir duasında şöyle buyurmuştur: "Allah'ım! Kalbimi, dilimi, gözümü, kulağımı nurlandır. Sağıma, soluma, üstüme, altıma, önüme, arkama nur ver. Nefsimi nurlandır. Benim nurumu yücelt."*[25]

6. "*Benim vasıtamla Allah'ın gönderdiği hidayet ve Kur'an, bahar yağmuruna benzer. Bu yağmurun bir kısmı verimli araziye düştüğü için otlakların ormanların ve çeşmelerin meydana gelmesine sebep olur. Diğer kısmı da yağmuru dibine geçirmez, bir göl şeklinde üstünde tutar. İnsan ve hayvanlar bundan faydalanır."*[26]

Tasavvufî çevrelere göre buradaki verimli araziden murat, ârif-i billâh olan bâtınî ilim sahipleridir.[27]

7. "*Benim bildiklerimi bilseydiniz, az güler çok ağlardınız."*[28]

Hz. Peygamber'in işaret ettiği bu ilmin, herkesin bilebileceği bir ilim değil, sadece kendisine has bir ilim olduğunu söyleyen Serrâc (378/988) bunu şöyle izah eder: "Eğer söz konusu ilim herkesin bilebileceği bir şey olsaydı Hz. Peygamber, "*Benim bildiklerimi bilseydiniz."* dediği zaman işitenler, "Senin bildiğini biliyoruz." derlerdi. Oysa Hz. Peygamber böyle demekle onların bilmediği şeylerden bahsetmiştir. Allah'ın O'na verdiği söz konusu özel ilmin, ağırlığına dağların bile dayanamayacağı bir ilim olduğunu, bundan dolayı da O'nun, ashabına anla-

---

[24] Tanevî, *Hadislerle Tasavvuf*, s. 267.
[25] Buhârî, *De'avât,* 10; Müslim, *Salâtu'l-Musâfirîn*, 26.
[26] Buhârî, *İlim*, 20; Müslim, *Fezâil,* 15.
[27] Tanevî, *Hadislerle Tasavvuf*, s. 267.
[28] Buhârî, *Küsûf,* 2, *Nikâh*,107, *Rikâk*, 27, *Îmân,* 3; Müslim, *Salât,* 112, *Küsûf,*1, *Fedâil,*134; Nesâî, Se*hv,* 102, Küsûf, 11, 23; Tirmizî, Zühd, 9; İbn Mâce, Zühd, 19.

yıp kavrayabilecekleri kadarını öğrettiğini söyler.[29]

Bu hadisin zâhirî anlamında insanları kulluğa ve takvaya teşvik unsurları olmasına rağmen Serrâc'ın yaklaşımı oldukça farklıdır. O, bâtınî ilimlere dikkat çekerek bunu sadece Allah ile Hz. Peygamber arasında olan bir bilgiye hasreder.

8. *"Kim bildiği ile amel ederse Allah ona bilmediğini de öğretir."*[30]

Bu rivayetteki "*bildiğiyle amel etme"* yi Sülemî (412/1021) şeriat ilimleri olarak açıklar. Şerait ilimleri ile amel eden kimseye verilecek ilmi de bâtınî ilim olarak yorumlar.[31] Bunu destekleyen ancak sıhhati problemli olarak görülen **"***Kırk gün süreyle Allah'a ihlâs ile ibadet eden kimsenin kalbinden lisanına hikmet pınarları akar.*"[32] şeklindeki rivayette yer alan hikmet tabiri de bir öncekinde olduğu gibi Allah'ın has kullarına ihsan ettiği manevî sırlarla ilgili ilim olarak te'vil edilir.[33]

9. *"İlmin öyle gizli ve mahfuz bir kısmı vardır ki onu sadece Allah'ı tam tanıyan âlimler bilebilirler."*[34]

Bu rivayetteki gizli ilim de İbn Arabî ve İmam Sühreverdî gibi sûfîlerce bâtın ilmi olarak mütalaa edilir.

---

[29] Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî,, *el-Luma', İslam Tasavvufu* (Trc. Hasan Kâmil Yılmaz), Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996, *s.* 159; Ayrıca bkz. Ateş, *İşarî Tefsir Okulu*, 28, 29.

[30] Muteber hadis kaynaklarında yoktur. Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ, s.* 2/265.

[31] Sülemî, *Hakâik*, vr. 18a; Ayrıca bkz. Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 136.

[32] Muteber kaynaklarda olmayıp mevzuat kitaplarında bulunan bu rivayeti münekkid muhaddislerin birçoğu zayıf, bir kısmı da mevzu olarak nitelendirmişlerdir. İbn Arrâk, *Tenzîhu'ş-şerîa*, 2/305; Aclûnî, *Keşfu'l-hafa, s.* 2/224-229.

[33] İbn Cevzî, *Mevzûât*, s. 3/145; Aliyyu'l-Kârî, *Esrâru'l-merfûa*, s. 326-327.

[34] Muteber hadis kaynaklarında bulunamamıştır.

Onu bilen âlimler de ehl-i marifet sûfîler olarak kabul edilir.[35]

10. "*Benim Allah ile öyle bir anım vardır ki…"* [36]

Bazı sûfîler bu rivayete istinaden bâtınî bilginin Cebrail tarafından "gaybu'l-guyûb"ta veya "makâm-ı ev ednâ"da Hz. Peygamber'in kalbine feyz olunduğunu iddia ederler.[37]

11. Meşhur Cibril hadisindeki "*İslam"* Serrac tarafından zâhirî ilim, *"iman"* batınî ilim, "*ihsan*"[38] ise zahir ve bâtın hakikatlerinin birliği olarak yorumlanır.[39] Söz konusu hadisteki "*ihsan"* bir kısım sûfîler tarafından da bütün sırlı ve bâtınî ilimlerin kapısını açan bir anahtar olarak kabul edilir.[40]

12. *"İlim ikidir; bir ilim vardır ki kalpte sabittir, bir ilim de vardır ki lisandadır…"*[41]

Temel hadis kaynaklarında yer almayan bu rivayeti muhaddis sûfîlerden Sülemî (412/1021) zâhir ve bâtından bahsederken zikretmiştir.[42]

---

[35] Sühreverdî, Abdulkâhir b. Abdillâh, *Avârifu'l-maârif*, Beyrut 1983, s. 396; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s. 45, 46; (İbn Arabî, *Letâifu'l-işârât,* 8, 9'dan naklen)

[36] Sûfîlerin çok kullandığı bu rivayet daha çok tasavvuftaki sekr, mahv, fenâ, istiğrak hâllerine delil getirilir. Hz. Ali'ye isnat edilen söz konusu rivayet ile ilgili olarak Aliyyu'l-Kârî de bu mânâları ima eder. Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l- hafâ, s.* 2/174.

[37] Câmî, *Şerh Hadis Âmâiye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4207/4, Hacı Reşid Bey, 107/2. S. 44.

[38] Buhârî, *Îmân,* 37; Müslim, *Îmân*, 5; Tirmizî, Î*mân*, 4.

[39] Serrac, Luma, 22.

[40] Taftezânî, bu hadisteki "ihsan" ifadesini muhasebe, müşahede ve Hakk'a hicret anlamında kullanır. Bkz. Taftezânî, *Şerh Hadis Erbaîn*, s. 157.

[41] Sülemî, el-*Fark,* s. *2.*

[42] Sülemî, *el-Fark*, s. 2.

13. "*Her ayetin hem zâhirî hem de bâtını vardır.*"[43]

Sıhhati konusunda değişik mülahazaların bulunduğu[44] bu hadisteki zahir, metnin zâhirî anlamı; bâtın da Şâriin dilediği kulunun kalbine ilka ettiği mânâlardır. Bu mânâlar ile ilgili değişik yaklaşımlar sergilenmiştir. Bunlardan bir kaçını şöyle sıralayabiliriz: Kalbin amelleri, ahiret ilimleri, yakin ilmi, marifet, manevi zevkler, basiret gözüyle müşâhade edilen gayb âlemi, melekût âlemi, hakikat âlemi, sırlar âlemi, hülasa ulvî, ruhanî, nuranî bütün âlemler bu mânâya dâhil edilir.[45]

Yukarıdaki rivayetlerden ve kurulan ilgilerden de anlaşıldığı üzere, tasavvuf erbabına göre bâtın ilmi, ilk olarak Hz. Peygambere verilmiş manevî bir sırdır. İlahî ihsan ile elde edilen bu ilmin mahalli, hadisin ifadesi ile verimli bir araziye benzetilmiş olan kalptir. Yine yukarıdaki rivayetlerden hareketle bu ilim ancak arınmış ve nurlanmış kalplerde ma'kes bulabilir. Diğer taraftan manevî bir nur olarak da nitelendirilen söz konusu sırlı bilgiler isteyen herkesin istediği zaman elde edebileceği bir ilim de değildir. Çünkü tasavvuf erbabına göre sadece

---

[43] Buhârî, *Fezâilu'l-Kur'ân*, 5, 27, *Tevhîd,* 53; Müslim, *Müsâfirûn*, 270; Tirmizî, *Kur'ân,* 9; Ebû Dâvûd, V*itr,* 22; Nesâî, *İftitah*, 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 5/16, 41.

[44] İlgili rivayetin kaynakları ve sıhhati ile ilgili değerlendirmeler için bkz Dilaver Selvî, "Her Ayetin Bir Zâhirî Bir Batını Vardır" Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler," *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* Cilt: 11, Sayı, 2 2011 s. 7-41. İlgili hadisin değişik yorumları için bkz. Ay, Mahmut, Kur'anın Tasavvufi Yorumu, 28- 34.

[45] el-Mekkî, *Kûtu'l- kulûb s.* 1/130; bkz Dilaver Selvî, "Her Ayetin Bir Zâhirî Bir Batını Vardır" Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlendirmeler, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* Cilt: 11, Sayı, 2 2011 s. 7-41. İlgili hadisin değişik yorumları için bkz. Ay, *Mahmut, Kur'anın Tasavvufî Yorumu*, 28- 34. Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, 102; Dücane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, s. 78-80.

çalışmakla bu ilme erişilemez. Gerekli şartları yerine getirdikten sonra ilahî ve rabbanî bir mevhibe olarak Allah tarafından kişiye lütfedildiğine inanılır. Aynı zamanda mânâsı anlaşılamayacağından veya yanlış anlaşılabileceğinden dolayı bu bilginin herkese ifşâ edilmemesi gerektiği de söz konusu rivayetlerden anlaşılmaktadır. Yukarıdaki rivayetlere göre bu ilim sahipleri "Muhdesûn" ve "Mükellemûn" olarak da anılır. Bu özelliklerinden dolayı bu ilme bazı sûfîler ledünnî ilim, bazıları zevk-i idrâkî, bir kısmı da müşâhede veya tecelli demişlerdir.[46]

Bâtınî bilgiler, tasavvuf erbabı tarafından geliştirilip disipline edildiği gerekçesiyle doğal olarak sûfîlere has kabul edilmiştir. Onlara göre gizliliğinin yanı sıra karmaşıklığının da etkisiyle, avam tabakası bu bilgileri anlamakta zorluk çekmektedirler. Bundan dolayı gizemli kabul edilen bu bilgiler için ıstılahat-ı sûfiyyede bir kısım simge ve semboller hatta bazen şifreler ve özel ıstılahlar geliştirilmiştir.[47] Bunların anlaşılmaktaki zorluklardan ve kaygılardan dolayı özellikle son dönem tasavvuf düşüncesinde İbn Arabî gibi sûfîlerin prensip olarak: "Bizim makamımıza ulaşamayan bizim kitaplarımızı mütalaa etmesin" dediklerine dikkat çekilmiştir.[48]

Kuran'ın yorumunda örneklerine rastladığımız işârî tefsirler olduğu gibi,[49] hadis yorumunda da bu bilgi

---

[46] Afîfî, - *Tasavvuf* (Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s.21-26; 102-104.

[47] Bu konuda Kaşanînin Istılahat-ı Sûfîye adlı eserine ve Ethem Cebecinin *Tasavvufî Terimler ve Deyimler Sözlüğüne* bakılabilir.

[48] İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Haşiyetü Reddi'l –muhtar ale'd-Durri'l-muhtar,* c. I-VI, (trc. Ahmed Davudoğlu), İbn Âbidîn, I-XVII, İstanbul 1983.

[49] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Süleyman Ateş, *İşari Tefsir Okulu,* İstanbul, 1974; Mahmut Ay, Kur'anın tasavvufî Yorumu, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.

türünden istifade edilerek işârî şerhler meydana getirilmiştir. Şimdi sûfîlerin bazı hadislere getirdikleri işârî yorumlardan bir kısım örnekler sunmaya çalışacağız.

İşarî Hadis Yorumu

Tasavvufî düşünceyi diğer disiplinlerden farklı kılan en önemli öğelerden birisi kuşkusuz işârî tefsirlerdir. Daha çok tefsir ilminde yaygınlık kazanmakla birlikte, hadiste de azımsanmayacak derecede işârî yorum örnekleri mevcuttur.

Tarihteki dalalet fırkalarından olan Bâtınîyye mezhebini[50] hariç tutacak olursak, İslam düşüncesinde kendine özgü tek yorum tarzının sûfîlere has bu serbest yorum metodu olduğunu görürüz. Bir anlamda ayet ve hadislerin lafızlarında ve ibarelerinde saklı bulunan ve batınî manaya dayanan yorumlarını "işaret" kavramıyla ifade etmişlerdir.[51] Tasavvufî bakış açısını cazip hâle getiren en önemli faktör bâtınî/işârî yorumlar olduğu gibi, ona karşı tepki oluşturan, hatta bir kısım tenkitlerin hedefi hâline getiren en önemli faktör de yine bu yorum tarzı olmuştur.

Bu yorum tarzının en büyük savunucusu sûfîler, en çok karşı çıkanlar ise kelamcılar olmuştur.[52] Diğer taraftan bu yöntemin orta yolunu bulmaya çalışan ve bazı şartlarla meşruluğunu kabul edenler olduğu gibi; ehl-i sünnet âlimlerince ve mutedil sûfîlerce kabul edile-

---

[50] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, Bâtın İlmi" *TDV İslâm Ansiklopedisi*,, c.V, s.190-192.

[51] Yıldırım, *Hadisleri Anlamada İşarî Yorum*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi (13), 13-36. Isparta, 2004.

[52] İşari yorum ve tefsirlerin meşruiyet sorunu ve bu konudaki deliller için bkz. Ay, *Kur'anın Tasavvufî Yorumu,* 27-46.

mez olan bâtınî yorumlar da yok değildir.[53] Ayrıca bâtınî yorumu hiç kabul etmeyenler de vardır. Örneğin, zâhirî mezhebinde zâhirî anlamın ve yorumun dışına hiç çıkılmaz.[54] Oysa sûfîlerin çoğu, bâtınî boyutu olmayan ve sadece zâhirî mânâdan ibaret olan bir yorum ve yaklaşım tarzı düşünemezler. Zahirî anlamların yanı sıra ibarelerden işarî anlamlar çıkartmaya çalışırlar. Zira onlara göre zahir sözdür, bâtın özdür; zahir kışırdır, bâtın lübbdür. Amellerin asıl maksadı onların hakikatleri olan bâtınî mânâlara ulaşmaktır.[55]

Sufilere göre bu ilmin kaynağını ilhamların ve keşiflerin oluşturduğuna daha önce değinmiştik. Dolayısıyla tasavvuf erbabına göre bu yolla hâsıl olan işarî mânâlar herkesin anlayıp idrak edebileceği bilgiler değildir. Bu bilgilerin anlaşılması ve kavranması kadar, ifade edilip anlatılması da zordur. Bu zorluğu gidermek için de işârî yorumlarında remiz, işaret, temsil, simge ve sembollerden oluşan bir dil kullanmışlardır.[56]

Daha çok müteşâbih ayet ve hadisler işârî yoruma müsait olduğu için sûfîlerce bu tür ayet ve hadislere daha fazla rağbet edilmiştir. İtikadî alanlarda işârî yoruma pek girmeyen sûfîler, zaman zaman fıkhî konularda özellikle de ibadetlerle ilgili bahislerde bu yola başvurmuşlardır.[57] Mesela namaz, oruç ve hac ibadetleri ile ilgili hadislere yükledikleri bâtınî mânâlarla bu ibadetlerden birçok fark-

[53] Ehl-i Sünnet tarafından red edilen Bâtıniyye, Karmatiyye, İhvan-ı Safa ve bazı aşırı Şiî gruplar bunlardandır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, Bâtın İlmi" *TDV İslâm Ansiklopedisi,* c.V, s.190-192.

[54] Bkz. Ateş, *İşarî Tefsir Okulu*, s. 20, 21.

[55] Zahir –Bâtın mukayesesi için bkz. Süleyman Uludağ, TDV, *İslâm Ansiklopedisi,* c.5 s.190-192; Ateş, *İşarî Tefsir Okulu,* s. 19.

[56] Koç, *Turan, Din Dili, s.* 191 - 215 .

[57] İzmirli, Mutasavvıfe Sözler mi Tasavvufun Zaferleri mi? s. 42, 43.

lı hikmetler ve mânâlar çıkarmışlardır.[58]

İbn Arabî (638/1240) gibi bâtınî yorumda aşırı gidenlere göre bütün ayet ve hadisler bâtınî mânâların birer sembolüdür.[59] Bu iddia biraz abartılı da olsa çoğu sûfîlerce desteklenmiş, her ayet ve hadisin zâhirî anlamının yanı sıra bâtınî bir mânâsının da bulunduğu ayet ve hadislerden deliller getirilmek suretiyle ispatlanmaya çalışılmıştır.

Bâtınî/İşarî yorum ve te'viller de naslara dayandırılmaya çalışılmıştır. Mesela: Kütüb-ü Sitte'de yer alan "*Kur'an'ın her harfinin (ayetinin) bir zâhirî, bir de bâtınî mânâsı vardır.*"[60] hadisinin yanı sıra, Kur'an'ın yedi harf üzerine indiği, her harfinin bir zâhirî bir de bâtınî mânâsı bulunduğuna dair diğer rivayetler[61] ile Hz. Peygamber'in İbn Abbas için: "*Allah'ım! Onu dinde fakih kıl ve ona te'vili öğret*"[62] şeklinde yaptığı duada kullandığı te'vil kelimesi sûfîler tarafından bâtınî/işârî yorum için delil olarak kullanılmıştır.[63]

Tespitlerimize göre ehl-i sünnet çizgisinde bulunan sûfîlerin, söz konusu yorumlarında keyfi hareket etmeyip bazı esasları gözettikleri de anlaşılmaktadır. Buna göre tasavvuf erbabı ayet ve hadislerden hareketle bâtınî

---

58 Bkz. Şeker, Necmeddin, *İlk Dönem Sûfîlerinde Hadis Yorumu,* Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 1998, s. 221-249.

59 Güngör, İslâm Tasavvufunun Meseleleri, s. 61.

60 Buhârî, *Tevhîd,* 53, *Fezâilu'l-Kur'ân,* 5, 27; Müslim, *Müsâfirûn*, 270; Tirmizî, *Kur'ân* 9; Ebû Dâvûd, *Vitr,* 22; Nesâî, *İftitah*, 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 5/16.41; yorumu için bkz. el-Mekkî, *Kûtu'l- kulûb* s. 1/51.

61 Buhârî, *Tevhîd*, 53, *Fezâilu'l-Kur'ân,* 5, 27; Müslim, *Müsâfirûn,* 270; Tirmizî, *Kur'ân* 9; Ebû Dâvûd, *Vitr,* 22; Nesâî, *İftitah,* 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 5.16.41.

62 Aclûnî, Keşfu'l-hafa, s. 1/192.

63 İzmirli, Mutasavvıfe Sözler mi Tasavvufun Zaferleri mi? s. 32.

te'villere ve işârî yorumlara giderken şu hususları özenle gözetmişlerdir:

1. Bu yorumlar kitap ve sünnete aykırı olmamalıdır.[64]

2. Aklî gerçeklere ters düşmemelidir. Aklî ve şer'î bir muarızı bulunmamalıdır.[65]

3. Nasların zâhirî mânâlarına muhalif olmamalıdır. Bilakis zâhirî mânâ ile uzlaşabilmelidir.[66]

4. Bâtınî mânâlar başka delillerle desteklenebilmelidir.[67]

5. İtikadî ve hukukî konularda olmamalıdır. Hukukî bir hüküm de bu yorumlara bina edilmemelidir.

6. Ortaya çıkan bu yorumlar herkes için bağlayıcı olmamalıdır.[68]

Bütün bunların yanında ehl-i sünnet çizgisindeki sûfîler, işârî ve bâtınî yorumun felsefî bir nitelik almasına da razı olmazlar. Zâhirî tefsiri bilmeden yalnız Arapça bilmekle hemen işârî mânâlar çıkarmaya çalışanları çok hatalı bulan sûfîler, işârî yorum yapabilmek için zâhirî yorum metotlarını bilmeyi de şart koşmuşlardır.[69]

İslami ilimlerin genel bilgi elde etme yollarının dışında bir metotla elde edilen bu yorumlar, herhangi bir test etme imkânından yoksun olduğu, dolayısıyla da doğruluğu/yanlışlığı kanıtlanamayacağı için bazı İslam âlimleri tarafından tenkit edilmiştir.[70]

---

64 Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, s. .247.
65 Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi,* Ankara 1976. S. 45.
66 Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif*, s. 50.
67 Celal Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, s. 139.
68 Ay, Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu, s.46-48
69 Bkz. Ateş, *İşarî Tefsir Okulu, s.* 113, 114.
70 Bu tür yorumların bir kısım sûfîlerin kendi sübjektif tasavvurları

Aslında bu itiraz ve tenkitler, daha çok (konumuzun dışında tuttuğumuz) dinin temel esaslarına aykırı aşırı bâtınî te'viller yapan Bâtınîyye[71] mezhebine olan tepkilerin sonucudur. Zira İslam dışı ayrı bir mezhep, hatta ayrı bir din olarak nitelendirilen Bâtınîliğe göre tek hakikat, ayet ve hadislerin bâtınî mânâsıdır. Onlara göre zâhirî mânâ bir takım cahil ve ahmaklar içindir.[72]

Sûfîlerin söz konusu işârî yorumlarını Bâtınîyye mezhebinin İslam'a aykırı yorumlarından ayrı ve uzak tutmak gerektiğine daha önce vurgu yapmıştık. Zira özellikle erken dönem tasavvuf erbabının kahir ekseriyetinin bakış açısı ehl-i sünnetin genel çizgisi ile örtüşmektedir. Yukarıda maddeler halinde belirlediğimiz üzere, bunlar yorumlarında şeriata ve zâhirî mânâya aykırı davranmamaya özen göstermişlerdir.[73] Fakat kendilerini sûfî olarak tanıtan Bâtınîlerin yorumları tamamen ehl-i sünnet akidesine ve şeriatın zâhirîne aykırıdır. Muhammed İkbal (1938) bu tür yorumların Allah'ı (cc.), Cebrail'i ve Hz. Muhammed'i (s.a.s.) hayretler içinde bıraktığını esef ve üzüntüyle belirtir. Ona göre bu tür yorumlardan İslam âlimleri hep Allah'a sığınmışlardır.[74] Ehl-i sünnet çizgisinin en aşırı işârî yorumcusu olarak kabul edilen İbn Ara-

---

olduğu, bu tasavvurların metnin fehvasına yakıştırılmaya çalışıldığı da mevcut itirazlardan birisidir. Hatta aşırı giden bir kesim, bunların ilmî değeri olmayan mezmum tefsirler olduğunu da iddia etmiştir. Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 69; (Suyûtî, *el-İtkân*, 2/235'ten naklen).

71 Bu konuda bkz. Süleyman Uludağ, TDV İslâm Ansiklopedisi, *Bâtınıyye* maddesi. C.5, s. 190.

72 Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 247; Bu konuda ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, Bâtın İlmi" *TDV İslâm Ansiklopedisi,* C.V, s. 190.

73 Hakîm Tirmizî, *Hatmu'l-Evliyâ*, s. 31-39.

74 Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, s. 248.

bî (638/1240) bile bu konuya ayırdığı *Futûhât-ı Mekkiyye*'nin 54. babında bu aşırılıklardan yakınarak, işârî tefsir sahiplerinin bunlardan korktukları için eserlerine tefsir değil işaret dediklerini belirtir. Sûfîlerin en büyük düşmanlarının bu ekol mensupları olduğunu ifade eden İbn Arabî bunların peygamberlere karşı gelen Firavunlar gibi olduğunu söyler.[75]

İşarî yorumun hadislerdeki yansımalarına gelince şunları söylemek mümkündür:

Tasavvuf erbabı, tarihi süreçte kendilerine mahsus olan tasavvuf dilini inşa etmişlerdir. Yaptıkları tefsir ve şerhlerde de zengin içerikli olan bu dili kullanmışlardır. Konumuzla ilgili olan ve aynı zamanda hadislerde de geçen misallerden bir kaç örnek vermemiz onların bu konudaki üslubunu ve dilini anlamamızı kolaylaştıracaktır. Örneğin ölümü, beşerî sıfatlardan fânî olmak;[76] hicreti, Allah'ın yasaklarından kaçınmak;[77] cihadı, nefisle mücadele olarak anlamlandırmışlardır.[78] Cennet, rahmet; cehennem ise gazap olarak te'vil edilmiştir. Varlığı nur, yokluğu zulmet ile simgeleştirmişlerdir. Vücut, arz'a; ruh, semaya; kalp, cennete ve denize temsil getirilmiştir. Bilgi, cennet meyvelerine; feyiz ve ilhamlar ise yağmura benzetilmiştir.[79]

Bu özel anlamlar hadislerin yorumları esnasında da aynen kullanılmıştır. Örneğin, "*Muhacir Allah'ın nehyettiği şeylerden uzaklaşan kimsedir.*"[80] hadisinde

[75] Ateş, İşarî Tefsir Okulu, s. 179.
[76] Eşrefoğlu Rûmî, *Tam Müzekki'n-nüfûs, (Tertip-Tanzim: Nedim Duru), İstanbul 1979, s.* 413.
[77] Tanevî, Hadislerle Tasavvuf, s. 29.
[78] Lings, *Tasavvuf Nedir?,* 32, 33.
[79] Ateş, İşarî Tefsir Okulu, s. 304.
[80] Buhârî, *Îmân*, 4-5; Ebû Dâvûd, *Cihâd,* 2; Nesâî, *Îmân,* 8, 9, 11.

muhacir kelimesi zâhirî anlamının dışında Tasavvufî öğretinin önemli argümanlarından olan "masivadan uzaklaşma" mânâsında kullanılmıştır.[81] Zâhirî hicretin yanında bâtınî hicretten bahseden sûfîler, bu hadisten hareketle Allah'ın yasakladığı şeyleri terk etmeyen kimselerin yaptıkları hicretin gerçek hicret olmayacağını söylemişlerdir.[82]

Meşhur niyet hadisindeki[83] "*Allah'a ve Resulüne hicret" in* tasavvuf dili ile yapılan yorumunda hicret, tamamen tasavvufî bir üslup kullanılarak hudus ve fenâ zulmetinden; şuhûd ve bekâ nuruna geçmek olarak açıklanmıştır.[84] Yorumun devamında bu hicret avam için küfürden iman ve marifete; şirkten tevhide; kötü ahlaktan iyi ahlaka geçiş olarak; havas için ise halkın hicap perdesinden Hakk'ın tecelli sıfatlarına geçme olarak nitelendirilmiştir.[85]

Hâkim Tirmizî (285/898), halk arasında meşhur olan*"Seyahat ediniz, sıhhat bulunuz"*[86] hadisindeki seferi, zâhirî ve bâtınî sefer olarak ikiye ayırdıktan sonra ikincisinden maksadın "*Allah'a yürümek"* olduğunu, diğer bir ifadeyle kötü ahlaktan iyi ahlaka, küfürden imânâ hicret olduğunu söylemiştir. Devamında da ancak Allah'a yürümekle küfür, nifak vb. manevî hastalıklardan sıhhat bulunabileceğini; O'nun dışındaki şeylerin sakim olduğunu; O'na yönelmenin ise şifa olduğunu belirtmiştir.[87]

---

[81] Tanevî, Hadislerle Tasavvuf, s. 29.
[82] Tanevî, Hadislerle Tasavvuf, s. 29.
[83] Buhârî, *Îmân,* 41, *Nikâh,* 5, *Talak*, 11, *Menâkıb,* 45; Müslim, *İmâret,* 100; Nesâî, *Tahâret,* 59; Ebû Dâvûd, *Talak,* 11; İbn Mâce, *Zühd,* 26.
[84] Taftezânî, *Şerh Hadis Erbaîn*, s 63.
[85] Taftezânî, *Şerh Hadis Erbaîn*, s 63.
[86] Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 2/380.
[87] Hâkim Tirmizî, *el-Hacc ve Esrâruhû*, s. 86.

Aynı hadis için İsmâîl Ankaravî (1041/1631)'nin yaptığı yorum da işârîdir. Onun değerlendirmesine göre bu hadiste asıl kastedilen dinî ilimleri tahsil etmek, ehl-i yakîni ziyaret etmek ve onlara hizmet etmektir. Ankaravî yaptığı uzun şerhte bu hadisteki seyahati tasavvuf yolundaki seyr u sülûk'un değişik merhaleleri olarak değerlendirmiştir.[88]

İşarî yorumun tipik örneklerinden olan "*Müminin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır.*"[89] hadisini izah etmeye çalışan muahhar dönem sûfîlerinden Aksarayî bu hadisi zâhirî anlamda izah etmenin aklen mümkün olmadığını, zira müminin kalbi araştırıldığında orada parmak falan bulunamayacağını ifade ederek[90] bu durumda, söz konusu ifadenin mecazi anlamda kullanıldığını, mânâsının da Allah'ın celal ve cemal sıfatları olduğunu söylemiştir.[91] Bazıları da parmaktan muradın kudret olduğunu, her şey gibi insan kalbinin de Allah'ın kudretinde olduğunu belirtmişlerdir.[92] Mesela Mevlânâ (672/1273) bu hadisten bahsederken buradaki parmaklardan kastedilen şeyin veliler üzerine yayılmış ilahî nur olduğunu ve Allah'ın bütün cömertliğiyle onu velilerin ruhları üzerine saçtığını, bu ruhların istidatları nispetinde söz konusu nurdan istifade edebileceklerini söylemiştir.[93]

Temel hadis kaynaklarında bulunmayan ancak tasavvuf kitaplarında yer alan hatta vahdet-i vücûd ekolü-

88 Bkz. Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 81.
89 Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 2/173, 4/419; konuyla ilgisi için bkz. Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, vr. 479.
90 el-Aksarayî, Şerh İnnallâhe Haleke Âdeme alâ Sûretihî, vr. 86.
91 el-Aksarayî, Ş*erh İnnallâhe Haleke Âdeme alâ Sûretihî* vr. 86; kşr. Avni Konuk, *age.,* 1/91.
92Ateş, İşarî Tefsir Okulu, s. 308.
93 Rıfâî, *Şerhli Mesnevi*, 132.

nün de önemli delillerinden sayılan "*Kim beni severse onu katlederim, katlettiğimin diyeti de bana aittir.*"[94] şeklindeki rivayet de işârî bir yoruma tabi tutulmuştur. Buna göre Allah, adam öldürene kısası farz kıldığı gibi kendisine âşık olana da rahmetini farz kılmıştır. Allah'ın sevdiğini katletmesi, onu kendine âşık etmesi; diyetini ödemesi de rahmetini ona farz kılması olarak izah edilmiştir." [95]

Bursevî (1137/1724), "*…büyüklük ridamdır.*"[96] hadisindeki "*rida*"yı kalbin halleri ve kul ile Allah arasındaki bir perde (hicap) şeklinde te'vil etmiştir.[97]

İmâm Sühreverdî (632/1234) hadis olarak yer verdiği ancak kaynaklarda tespit edemediğimiz *"İki kere doğmayan arz ve semavatın melekûtuna (iç âleme) ulaşamaz."*[98] şeklindeki rivayette geçen iki doğumdan birisinin mülk âlemine gelmek, diğerinin de sülûk ve mücahede ile melekût âlemine ulaşmak olduğunu söylemiştir.[99]

"Cesette bir et parçası vardır. O iyi olursa bütün ceset iyi olur, o bozulursa bütün ceset bozulur. Dikkat edin! o kalptir."[100] hadisindeki ceset kelimesini Hâris Muhâsibî (243/857) "din" olarak açıklar. Ona göre dinin bozulması demek kalbin bozulması demektir. Bir kimsenin kalbinin bozulması da dininin bozulması demektir. Zira organların salahı da fesadı da kalp iledir. Kalbin bozulması nefis

94 Hz. Peygamber'in üslubuna benzemeyen bu ifadeler kanaatimizce son dönemde ortaya çıkmış olup muteber hadis kaynaklarda bulunamamıştır.
95 Taftezânî, *Şerh Hadis Erbaîn*, 148.
96 Ebû Dâvûd, Libâs, 25; İbn Mâce, Zühd, 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 2/248, Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa,* s. 2/101.
97 Hakîm Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, 275; Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, vr, 152.
98 Muteber hadis kaynaklarında bulunamamıştır.
99 Sühreverdî, *Avârifu'l-maârif*, s. 82.
100 Buhârî, İmân, 39; Müslim, Musâkât, 107; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 4/271-275.

muhasebesinin terki ve tûl-i emel sahibi olmakla olur. Kalbin salahı da irade hâkimiyeti iledir.[101]

"İçinde köpek veya resim bulunan eve melekler girmez."[102] hadisinin mecazi anlamda söylendiğini iddia eden bazı sûfîler buradaki evden maksadın kalp olduğunu, köpek ve suretten kastedilenin de kibir ve haset olduğunu söylemişlerdir. Buna göre bu hadis: *"İçinde kibir ve haset olan kalbe iman girmez."* mânâsındadır.[103] Aynı hadisin *Mişkâtu'l-Envâr*'daki işârî yorumunu ise İmam Gazalî şu şekilde yapar: "Bundan maksat kalp evini gazap köpeğinden temizlemektir. Çünkü o *(öfke),* meleklerin nurlarından olan bilgiye mani olur. Zira gazap aklın soyguncusudur." İmam Gazalî buradaki köpek nitelemesini, suret olarak değil, mânâ olarak değerlendirmektedir. Ona göre köpekten murat insandaki seb'iyye (yedi kötü huy) ve fena alışkanlıklardır. Kişinin kendisini ve evini köpeklik suretinden koruması gerektiği gibi, öz cevherin durağı olan kalp evini de köpeklik sıfatından muhafaza etmesi evleviyetle gerekir.[104] Tasavvuf erbabı ehl-i zâhirin evde köpek beslemeyi hoş görmeyip onu nefretle karşıladıklarını ancak kalplerini sıfat-i kelbiyeden (kötü duygular) temizlemeyi düşünmediklerini ince bir ayarla îma ederler. Diğer taraftan zâhirî mânâyı inkâr eden münkirlere gelince; onlar da evde köpek tutmayı mubah addederler ve derler ki şeyhler bu hadisin mânâsını ve maksadını anlamamışlardır. Zira hadiste geçen '*beyt,*' kalp mânâsındadır. Melaike de gayb âlemine ait nurlardır. Kö-

[101] Muhâsibî, *Risâle-i müsterşidîn*, 110, bkz. Hâkim Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, 258.
[102] Ebû Dâvûd, Tahâret, 89, Libâs, 129; Nesâî, Tahâret, 167, Hayl, 11; Dârimî, İsti'zam, 34; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 1/80, 83, 107, 139.
[103] Sülemî, Tis'atu-Kutub fî Usûli't-Tasavvuf ve'z-Zühd, 69.
[104] Gazali, *Mişkâtu'l-envâr*, s. 48, 49.

peğin hakikati ise insandaki yırtıcılık sıfatı ve vahşi duygulardır.[105]

Bu konuda yukarıdaki farklı yaklaşımları uzlaştıran isimler ise bu hadisin yorumu için şunu söylerler: "Ehl-i zâhir'in anladığı mânâ tamamen doğrudur. Fakat meleklerin yanında, köpekleri mebğuz kılan, onlardan nefret ettiren şeyler üzerinde düşünmek de lazımdır. Bunlar mezmum olan ihanet, ihtiras, öfke vb. yırtıcılık sıfatlarıdır. Taştan, topraktan yapılan evde köpek beslemek caiz olmadığına göre nazargâh-ı ilâhî olan kalpte bu kötü his ve duyguları barındırmak nasıl caiz olur?"[106]

"Ölmeden önce ölünüz." sözünün hadis olup olmadığı tartışılsa bile[107] sûfî klasiklerinde ve şerhlerinde sıkça rastlanan ve işârî yorumun tipik örneklerinden sayabileceğimiz bu rivayetin te'vili de dikkat çekicidir. Buna göre ölmeden önce ölmekten murat, beşeriyetten yani nefsanî sıfatlardan fâni olmak demektir. Meşayihten bazıları da ölmeden önce ölmeyi, sûrî ölüm gelmeden önce kabir ve kıyamet hallerini ve ahireti müşahede etmek şeklinde anlamışlardır.[108]

İbn Arabî (638/1240) buradaki ölümü "*mevt-i ihtiyârî*" olarak izah eder. Bunun yolunun da bir "İnsan-ı Kâmil"in eteğine yapışmaktan ve onun terbiyesi altına girmekten geçtiğini söyler. Buna sûfî ıstılahında mevt-i ahmer (kırmızı ölüm) denildiğini söyleyen İbn Arabî bunun anlamının da tüm nefsanî ve cismanî lezzetlerden ve

---

105 en-Nedvi, *Tasavvuf ve Hayat*, s. 208, 209.

106 en-Nedvî, *Tasavvuf ve Hayat*, s. 208, 209. Ayrıca hadisin bir başka bâtınî yorumu için bkz. Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, vr. 273.

107 İbn Hacer "gayri sâbit" derken, Aliyyu'l-Kârî sûfî sözü olarak nakleder. Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-hafa, s.* 2/291.

108 Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfus, s.* 413.

şehevî arzu ve isteklerden fâni olmak olduğunu ifade eder.[109]

Son dönemin önemli sufilerinden Eşrefoğlu Rûmî bu mânâları sahabîlerin aynen yaşadıklarını, riyazet ve mücahede ile nefislerini bir nevi öldürüp(!) o kötü sıfatlardan kurtulduklarını söyler. Onların bir anlamda ölmeden önce nefis cihetinden ölüp, kalp ve ruh cihetinden -o kötü duygulardan kurtulmakla- dirildiklerini; basiret gözünden beşeriyet perdesini kaldırıp Hakk'ın cemalini o göz ile müşahede ettikleri tasavvufî bir üslupla anlatır.[110]

Gece uykudan uyanınca elleri yıkamak gerektiğine dair hadisin[111] yorumunda İbn Arabî (638/1240) geceyi, uykuyu, uyanmayı ve elleri yıkamayı mecazi birer sembol olarak kabul etmiş ve şu ilginç yorumu yapmıştır: "Gece uykusu gayb âleminin ilminden gaflet etmektir. Gündüz uykusu da şehâdet âleminin bilgisinden gaflet etmektir. İki el cimrilik yeridir. Onları temizlemekten maksat, infakta bulunmaktadır. Onları kerem ve cömertlik ile temizlemek gerekir. İstinca, ayıp yerleri temizlemektir. Yani içindeki pislik ve eziyeti çıkarmaktır. Bu pislik ve eziyetler insanın içine sinmiş kötü düşünce ve saptırıcı şüphelerdir. Ruhanî istinca da bu şüphe ve tereddütlerden temizlenmektir."[112]

İbn Ömer'den rivayet edilen bir hadiste, "*Eğer insanlar tek başına sefere çıkanın durumu konusunda benim bildiklerimi bilselerdi hiçbir kimse gece tek başına se-*

---

[109] Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem*, Tercüme ve Şerhi (I-IV), (Hazırlayan: Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın,) İstanbul 1987, 1/74, 308.
[110] Eşrefoğlu Rûmî, Müzekki'n-nüfus, s. 29, 140.
[111] Buhârî, Vudû, 26, Bedu'l-Halk, 11; Müslim, Tahâret, 87, 88; Ebû Dâvûd, Edeb, 99; Tirmizî, Tahâret 19; Nesâî, Tahâret, 72; İbn Mâce, Tahâret, 40, 112; İmâm-ı Mâlik, Tahâret, 9.
[112] Ateş, *İşarî Tefsir Okulu*, s. 182.

fere çıkmazdı" buyrulur.[113] Ebû Cemre el-Ezdî (699/1300) bu hadisin zâhirî mânâsını verdikten sonra şu tasavvufî yorumu yapar: "Ehl-i tasavvufa göre sefer bir hâlden bir başka hâle intikaldir... Buradaki "*gece karanlığı"* cehaletten ibarettir. Zira tasavvufta karanlık cehalet anlamındadır. Onun zıddı da ilimdir. O da nurdur. Sûfîlerden hiçbirisi, içinde zulmet bulunan bir sefer yapmazlar. Ancak ilim ve takvanın arkadaşlığıyla yaparlar. Sûfînin seferdeki arkadaşı ilim ve takvadır. Onu şeytanın zararlarından ve hevanın fitnelerinden korur."[114]

Ebû Cemre el-Ezdî (699/1300), Hz. Peygamber'in dâru'l-harpte kadınların ve çocukların öldürülmesini yasakladığına dair hadisin[115] şerhinde de şunları söyler: "Kadın dünyadan kinayedir çünkü dünyanın süsüdür. Çocuklar ise henüz aklî melekeleri gelişmediği, zevk ve eğlence onlarda hâkim olduğu için, his ve hevadan kinaye olarak nitelendirilmişleredir."[116]

"*Senden sana sığınırım.*"[117] hadisini Bursevî (1137/1724) şöyle açıklar: "Bunun anlamı, kötü ve zararlı ruhlardan, temiz ve faydalı ruhlara; şeytandan ve kötü unsurlardan melekelere sığınmaktır..."[118]

Zahirî mânâsı açık olan "*Ben yedi aza üzerine secdeyle emrolundum.*"[119] hadisindeki "*aza"* ifadesi de bir

---

113 Ebû Cemre el-Ezdî, *Behçetu'n-nüfûs*, s. 3/144.
114 el-Ezdî, *Behçetu'n-nüfûs*, s. 3/144.
115 el-Ezdî, *Behçetu'n-nüfûs*, s. 3/144.
116 el-Ezdî, *Behçetu'n-nüfûs*, s. 3/152, 153.
117 Müslim, Salât, 222; Ebû Dâvûd, Talak, 148, Vitr, 5; Tirmizî, Daavât, 112; Nesâî, Tahâret, 119, Sehv, 89; İbn Mâce, Duâ, 3; Ahmed b. Hanbel, *Musned,* 1/96, 118, 150, 6/58, 201.
118 Bursevî, *Kitâbu'l-hitâb*, 87, 88.
119 Buhârî, Müslim vd. rivayet etmişlerdir. Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-hafa,* 1/198.

kısım sûfî çevrelerde kalp olarak yorumlanmıştır.[120]

"*Bana dünyanızdan üç şey sevdirildi: Kadın, güzel koku ve namaz.*"[121] Bu hadis son dönem tasavvuf telakkisinde oldukça farklı bir üslupta açıklanmış olup hadiste geçen kadın, güzel koku ve namaz, istiare sanatının ustalıkla kullanıldığı mecazi bir yoruma tabi tutulmuştur. Bu ifadelerin birer sembol olduğu ve şu anlamlara geldiği söylenir:

Kadın, beden; güzel koku, kuvvet; namaz ruhtur.

Kadın, fenâ; güzel koku, bekâ; namaz, cem' makamıdır.

Kadın, şeriat; güzel koku, itaat; namaz, hakikattir.

Kadın, kevn; güzel koku, ruh; namaz, ehadiyyettir.

Kadın, ilm-i ef'âl; güzel koku, ilm-i sıfat; namaz, ilm-i zâttır.

Kadın, fiiller; güzel koku, sıfatlar; namaz, zattır.[122]

"İlim Çin'de de olsa arayınız." hadisini Ankaravî (1041/1631) şöyle te'vil etmiştir: "Buradaki ilimden murat ilm-i ledündür. Çin'den maksat yakîn ve temkin ehli mürşidlerin vücutlarıdır. Bu vücutlar irfan ve ilimlerin mahallidir. Sâlik, bu mürşid-i Rabbânî için seyahat edecek, onu arayıp bulacaktır."[123]

Tasavvuf erbabına göre *"Allah'ım! Benim hatalarımı*

---

[120] el-Aksarayî, Şerh Hadis İnnallâhe Haleke Âdeme alâ Sûretihî, vr, 11.

[121] Nesâî, Aşretü'n-Nisâ, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* 3/128, 199, 285.

[122] *Şerh Hadis Hubbibe İleyye*, vr. 111, 112; Süleymaniye, Reşid Efendi, 409. Bu hadisin bir başka yorumu için bkz. Hucvirî, *Keşfu'l mahcûb,* 514, 515; Kelâbâzî, *Bahru'l-fevâid*, vr, 39.

[123] Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, 82.

kar, dolu ve soğuk su ile temizle."[124] hadisindeki kar, dolu ve soğuk su temsilî olarak kullanılmıştır. Bunlar, Allah'ın rahmetini temsil edip günahlardan tamamen temizlenmeye işarettir.[125]

Sonuç

Başlangıçta Hz. Peygamberin hayat tarzına duyulan bir özlemle ortaya çıkan ancak tarihi süreçte değişik merhalelerden geçerek müstakil ilmî bir disipline dönüşen tasavvuf geleneğinde hadis ve sünnetin özel bir yeri vardır. Zira ilk dönemlerden itibaren bu ilmin ilham kaynağı da kabul edilen Hz. Peygambere bağlılık ve sünnete ittiba konusundaki hassasiyet, değişik yönleriyle hadis ilmiyle meşguliyet, eserlerinde hadis kullanımı, müstakil hadis mecmuaları ve şerhleri oluşturmaları, tasavvuf erbabının hadis ilmine verdiği önemi göstermektedir. Onların bu ilme yaptıkları önemli katkılardan birisi de hadislere getirdikleri işârî yorumlar olmuştur.

Ehl-i tasavvuf bedensel ve ruhsal bazı istihaleler neticesinde elde edildiğine inandıkları bâtınî bilgilerle, bildiğimiz zâhirî mânâların yanı sıra bir kısım işârî yorumlar geliştirerek hadis/ sünnetin zengin mânâ deryasını anlamaya farklı bir bakış açısıyla ayrı bir katkı yapmışlardır. Modern yorum yöntemlerinden serbest yoruma tekabül eden söz konusu bâtınî/işârî yorumlar, simge ve sembol kullanımını hadis yorumuna taşımakla ona ayrı bir zenginlik de katmıştır. Bu yorumlardan bir kısmı Kur'an ve Sünnetin ruhuna uygunluk taşıması hasebiyle ilmî bir değer kazanmakta ise de bir kısmı sufinin anla-

[124] Buhârî, Ezân, 89, Daavât, 39, 44, 46; Müslim, Salât, Mesâcid, 147; Nesâî, Gusül, 3, 4.
[125] Tanevî, *Hadislerle Tasavvuf*, s. 115.

mak istediği indî mütalaadan öteye bir kıymet taşımamaktadır.

Bu araştırma ile Kur'an'a getirilen işârî tefsirler gibi hadislere de bilinenden çok daha fazla işârî yorumlar yapıldığını tespit etmiş bulunmaktayız. Ancak mu'tedil sûfîlerin bunu yaparken mümkün olduğu kadar ehl-i sünnetin genel çerçevesini gözettiklerini ve bu çizginin dışına çıkmamaya özen gösterdiklerini de görüyoruz. Buna rağmen -bâtınîlik mezhebinin İslam dışı yorumları sebebiyle- başta kelam ve fıkıh ekollerinin itirazları olmak üzere bazı kesimlerin tenkitlerinden kurtulamadıkları da bilinmektedir.

Kaynakça:

Aclûnî, İsmâîl ibn Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve muzillu'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ahâdîs alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut 1988.

Afîfî, Ebû'l-A'lâ, *Tasavvuf,* Trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

----------, *İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Trc. Mehmet Dağ, Ankara 1975.

Aksarayî, Ahmed b. İbrâhîm, *Şerh Hadis "İnnallâhe Haleke Âdeme alâ Sûretih" Süleymaniye*, Lala İsmail, 163/2 (vr. 31-52); Carullah, 1084 (vr. 80-86).

Albayrak, Halis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'anla Tefsiri*, Şule Yayınları, İstanbul 1993.

Aliyyu'l-Kârî, Alî b. Muhammed el-Kârî, *Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevzûa*, Tahkik: Muhammed Lütfü es-Sebbâğ, Beyrut 1986.

Ankaravî, İsmâîl, *Minhâcu'l-fukarâ*, Sadeleştiren: Saadettin Ekici, İnsan Yayınlar, İstanbul 1996.

---------, *Şerh Hadis Erbaîn*, Süleymaniye, Nafiz Paşa, 184.

Ateş, Süleyman, *İşarî Tefsir Okulu*, İstanbul 1974. *İslam Tasavvufu*, Ankara 1972.

Ay, Mahmut, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu,* İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.

Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh* (I-VI), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Kitâbu'l-hitâb*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, 1077.

Câmi, Abdurrahmân, *Şerh Hadis Âmâiye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4207/4; Hacı Reşid Bey, 107/2.

Nefahâtü'l-Üns, (*Lâmiî Tercemesi*, Sadeleştiren: Kâmil Candoğan-Sefer Malak), Bedir Yayınları, İstanbul 1971.

Canlı, Mustafa, *Hicri İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği,* Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1988.

Cündioğlu, Dücâne, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, Tibyan Yayınları, İstanbul 1995.

--------, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Tibyan Yayınları, İstanbul 1995.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahmân, *Sünen* (I-II), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Deylemî, Şürûveyh b. Şehredâr, *Kitâbu'l-Firdevsi'l-Ahbâr*, Thk. Fevvâz Ahmed Zemrelî, Muhammed el-Mu'tesimbillâh el-Bağdâdî, (I-V), Beyrut 1987.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'ân es-Sicistânî, *Sünen* (I-V), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî, *Hilyetu'l-evliyâ ve't-tabakâtu'l-asfiyâ* (I-X), Dâru'r-Reyhân li't-Turâs, Kahire Ts.

Eşrefoğlu, Rûmî, *Tam Müzekki'n-Nüfûs*, (Tertip-Tanzim: Nedim Duru), İstanbul 1979.

el-Ezdî, Ebû Cemre Abdullâh b. Saîd, *Behçetü'n-Nüfûs* (I-IV), Beyrut Ts.

Gazâlî, Ebû Hamîd, *Mişkâtu'l-Envâr* (Trc. Süleyman Ateş), Bedir Yayınları, İstanbul 1966.

-------, Ravzatü't-tâlibîn, Trc. Ramazan Yıldız, *(Tasavvufun Esasları,)* Şamil Yayınevi, İstanbul Ts.

Görmez, Mehmet, *"Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu ve Yeni Bir Metodoloji İçin Atılması Gereken Adımlar"* İslamî Araştırmalar Dergisi, Hadis-Sünnet Özel Sayısı, Sayı,1-2-3, 31-41.

Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1982.

Hâkim Tirmizî, Muhammed, *Kitâbu'l-Hacc ve Esrâruhû* (Thk. Hüsnü Nasr Zeydân), 1969.

----------, *Nevâdiru'l-usûl fî Ma'rifeti Ahâdîsi'r-Rasûl*, Beyrut Ts.

----------, *Kitabu Hatmi'l- Evliya,* Thk.Osman İsmail Yahya, Beyrut, 1965.

Heyet, Türkiye Diyanet Vakfı, *İslam Ansiklopedisi,* İstanbul 1992.

Hucvirî, Alî b. Osmân Cüllâbî, *-Keşfu'l-mahcûb* Trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1992.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Haşiyetü Reddi'l–muhtar ale'd-Durri'l-muhtar,* (I-VI), Trc. Ahmed Davudoğlu, İbn Âbidîn, (I-XVII), İstanbul 1983.

İbn Arabî, Muhyiddîn, *Fenâ Risalesi* Trc. Mahmut Kanık, İz yayıncılık, İstanbul, 1991.

---------, Mişkâtu'l-Envâr, Trc. Mehmet Demirci, *(Nurlar Hazinesi),* İz yayıncılık, İstanbul 1990.

İbn Arrâk, Ebû Hasan Alî b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzîhu'ş-Şerîati'l-Merfûa ani'l-Ahbâri's-Senîatu'l-Mevzûa* (I-II), Beyrut 1981.

İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân, *Kitâbu'l-evzûât* Thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân, Beyrut 1983.

İbn Hanbel, Ahmed eş-Şeybânî, *Müsned* (I-VI), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh el-Kazvînî, *Sünen* (I-II), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem el-Mısrî, *Lisânu'l-Arab* (I-XV), Dâru's-Sadr, Beyrut Ts.

İbn Mübârek, Abdullâh el-Mervezî, *Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik* Thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zâmî, Beyrut Ts.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Mutasavvıfe Sözler mi, Tasavvufun Zaferleri mi?* , İstanbul 1341.

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.

Kâşânî, Abdurrezzâk, *-Istılahâtu's-sûfiyye*, Kahire 1992.

Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *Bahru'l-fevâid-, Süleymaniye*, Fâtih, 697; Carullah, 995.

---------, et-Taaruf li mezhebi ehli't-tasavvuf (Hazırlayan:

Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1979.

Koç, Turan, *Din Dili*, Rey yayıncılık, Kayseri Ts.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-hikem* Terceme ve Şerhi (I-IV), Hazırlayan: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 1987.

Kuşeyrî, Abdulkerîm, *Risâle*, Trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1978.

Lings, Martin, *Tasavvuf Nedir*, Akabe Yayınları, İstanbul 1986.

Mâlik, b. Enes, *Muvatta',* Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

el-Mekkî, **Ebû Tâlib,** Kûtu'l-ulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve asfi tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhid, Mısır, 1318.

Muhâsibî, el-Hâris İbn Esed, - *Risâletü'l- müsterşidîn* Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Haleb 1964.

el-Muttakî, Alî, el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl fî süneni'l-akvâli ve'l-ef'âl* (I-XVIII), Beyrut 1993.

Müslim, b. Haccâc el-Kureşî, *Câmiu's-Sahîh* (I-III), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *Sünen* (I-VIII), Çağrı Yayınları İstanbul 1992.

Öztürk, Yaşar Nuri, - *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, İstanbul 1979.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimension* of İslâm, Trc. Ender Gürol, *(Tasavvufun Boyutları)* Adam yayıncılık, 1982.

Selvî, Dilaver, "*Her Ayetin Bir Zâhirî Bir Batını Vardır" Hadisindeki Zahir ve Batın Kavramları Üzerine Değerlen-*

dirmeler, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt: 11, Sayı, 2, 2011.

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Luma',* Trc. Hasan Kâmil Yılmaz (*İslam Tasavvufu)*, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebûbekir, *Câmiu's-sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr* (I-II), Mısır 1954.

Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer, *Avârifu'l-maârif*, Beyrut 1983.

Sülemî, Ebû Abdurrahmân, el-Fark beyne ilmi'ş-şerîa ve'l-hakîka, Ayasofya, 4128 (vr. 139b-142b).

--------, *Hakâiku't-Tefsîr*, Sül. Köprülü, 19.

--------, *Tis'atu Kutub fî Usûli't-Tasavvuf ve Zühd* (Thk. Süleyman Ateş), 1993.

Şeker, Necmeddin, *İlk Dönem Sûfîlerinde Hadis Yorumu,* Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 1998.

---------, *Hadislerle Temellendirilen Tasavvufî Haller,* Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi, Ekim, 2012, Sayı 2.

Tanevî, Eşref Ali, *Hadislerle Tasavvuf,* Hazırlayan: Dr. Zaferullâh Dâvûdî, Ahmet Yıldırım, Umran Yayınları, İstanbul 1995.

Taftezânî, Ahmed b. Yahyâ, *Şerh Hadis Erbaîn li'n-Nevevî*, Sül. Reşid Efendi, 155/5.

Taftezânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerh Hadisi Erbaîn li'n-Nevevî*, İstanbul 1316, 1323.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *Sünen* (I-V), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Türcan, Zişan, *Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi,* Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, C: 8, sayı 16.

Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.

----------, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.

Yeşilyurt, Temel, *Dinî Bilginin İmkânı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

Yıldırım, Ahmet, *Temel Tasavvufî Öğretilerin Hadislerdeki Dayanakları*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1996.

----------, *Hadisleri Anlamada İşarî Yorum*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi (13), 13-36. Isparta, 2004.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul 1990.

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
23 (2014)

Ilk Dönem Tefsir Faaliyetlerinin Bağlamsal Açıdan Değerlendirilmesi

Dr. Fatih TİYEK*

Özet

Hz. Peygamber, sahabe ve tabiun dönemi tefsir faaliyetleri anlama ve yorumlamada bağlamın önemine işaret eden önemli veriler ihtiva etmektedir. Bu yüzden bu üç dönem hem bağlamın önemine işaret eden özellikleriyle hem de ihtiva ettiği bağlamsal unsurlarla da değerlendirilmelidir. Bu sayede de Kur'an ayetlerini anlamada bağlamsal unsurların göz ardı edilmemesinin gerekliliği ortaya çıkacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Peygamber, sahabe, tabiun, tefsir, bağlam.*

Evaluation Of Contexual Aspects Of Commentary First Year Activities

Abstract

The Prophet's, Companions of the Prophet and the Tabiun period commentary activities pointing to the importance of context in understanding and interpreting contain important data. That's why, these three periods should be evaluated with both pointing to the importance of context and the contextual elements that it contains. . In this way, the necessity of not ignoring contextual factors in

* Kahramanmaraş Türkoğlu Anadolu İmam Hatip Lisesi Müdürü

understanding the verses of the Quran will emerge.

Key Words: *Prophet's, Companions of the Prophet, Tabiun, commentary, contex.*

Giriş

Bu çalışmada tefsir faaliyetlerinin başlangıcı olarak kabul edilen ve sonraki dönemlere örneklik teşkil eden Hz.Peygamber, sahabe ve tabiun dönemleri ile ilgili durum tespiti ve bu durum tespitine dayanan değerlendirmelere yer verilecektir. Bu değerlendirmeler de daha önceki çalışmalardan farklı olarak daha çok anlamada bağlamın rolüne işaret edici mahiyette olacaktır. Zira bu üç dönem hem önemli bağlamsal veriler ihtiva etmekte hem de anlama ve yorumlamada bağlamın önemine işaret etmektedir. Yapılan tefsirin sonraki dönemlerden nitelik ve niceliksel farkı da bu iddiayı desteklemektedir. İlk üç dönemin bu şekilde bağlamsal açıdan değerlendirilmesi hem bağlam hakkında belli kanaatlerin oluşmasına aracılık edecek hem de anlayan ve yorumlayanın bağlam ile ilgili unsurları göz ardı etmemesi gerektiği kanaatini destekleyecektir.

İlk Üç Döneme İlişkin Durum Tespiti

Kur'an mesajının gereklerini yerine getirme sorumlulukları bulunan Müslümanların, bu sorumluluklarına riayet etmelerinin ilk adımı onu gereği gibi anlamalarıdır. Sorumluluğun ifasına aracılık etme bakımından yani önemine binaen onu anlama faaliyetleri ve gayretleri tenzil dönemiyle başlamış ve sonraki dönemlerde de devam ederek günümüze kadar gelmiştir. İndiği andan itibaren tarihin her döneminde görülen Kur'an'ı anlama ve yorum-

lama faaliyeti Hz. Peygamber ile başlamıştır. Rahmeti ve hikmeti gereği ilahî kitabı insanlara vahiy suretiyle gönderen Yüce Allah, vahye mazhar olan Hz. Peygamber'den onu açıklamasını istemiştir. Çünkü Kur'an'daki hakikatleri bize en iyi öğretecek, bizzat kendisine kitap gelen seçkin zat Hz. Peygamber'dir. Bu bakımdan o, Kur'an tefsirinin aslı ve esasıdır. Zira Kur'an ona indirilmiştir.[1] Kur'an, kendisine indirilen Hz. Peygamber *"Ey Peygamber! Sana Rabbin tarafından gönderileni herkese bildir. Böyle yapmazsan peygamberlik vazifeni yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur"*[2] ayeti gereği tebliğ ile mükellef olmuştur. Onun bir diğer görevi de tebyindir. *"Biz sana Kur'an'ı indirdik. Taki insanlara kendilerine ne indirildiğini açıkça anlatasın, ola ki düşünürler"*[3] ayeti ise bu göreve işaret etmektedir. Tebyin görevi aslında Hz. Peygamberin tebliğ görevinin bir gereğidir. Zira tebliğ, Peygamberlerin Allah'nın kendilerine indirmiş olduğu vahiyleri insanlara eksiksiz olarak bildirmesi anlamına geldiği gibi, açıklanması gereken dini bir hükmü, yerine göre örnekler vererek yerine göre nasihat ederek sözlü ve yazılı bir biçimde eksiksiz olarak anlatmayı da kapsamaktadır.[4]

Hz. Peygamber de kendisine verilen bu görevleri bihakkın yerine getirmiştir. Onun tebliğ görevinin gereği Kur'an'ın doğru anlaşılıp yaşanması hususunda yapmış olduğu açıklamalar ve uygulamalar Kur'an tefsirinin ilk örnekleri olarak kabul edilmektedir. Onun Kur'an'ın ne

[1] Davut Aydüz, *Tefsir (Tarihi, çeşitleri ve Konulu Tefsir),* Işık Yayınları, İstanbul 2004, s.32.
[2] el-Maide 5/67.
[3] en-Nahl 16/44.
[4] Komisyon, *Dinî Terimler Sözlüğü* (Ed.:Ahmet Nedim Serinsu), MEB Yayınları, Ankara 2009, s.354.

kadarını tefsir ettiği noktasında farklı görüşler olsa da[5] O, bu görevini mükellef olduğu kadarıyla yerine getirmiştir. Suat Yıldırm'ın tercihe şayan görüşünde ifade ettiği gibi Hz. Peygamber ne Kur'an'ı kendi şahsi menfaatleri doğrultusunda tefsir etmek isteyenlere meydanı boş bırakmış ne de tenzil sonrası dönemlerde onun anlaşılması ve yorumlanması faaliyetlerine katılanların hareket alanını daraltarak tefsiri tenzil dönemiyle dondurmuştur.[6] Yani yapmış olduğu tefsirle adeta o, muhataplar ve sonraki dönemler için yönlendiren, örnek teşkil eden ve ufuk açan konumundadır.[7]

Hz. Peygamberin Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiğine dair orta yol mahiyetindeki bu açıklamalar onun tefsirinin sonraki dönem tefsirlerinden niceliksel farkına da ışık tutmaktadır. Sonraki dönemlerdeki tefsir faaliyetleriyle mukayese edildiğinde dikkat çeken bir diğer fark ise nitelik açısındandır. Bu farkın mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmak için Hz. Peygamberin tefsiri nasıldır? Hz. Peygamber yapmış olduğu tefsirde nasıl bir yöntem takip etmiştir? sorularına cevap aranmalıdır. Zira Hz. Peygamberin ayetleri tefsir etmesi programlı bir takrir, sistemli bir çalışma şeklinde olmasa da[8] kendisi dışında hiç kimsenin algılayamayacağı, karmaşık, kendi başına buyruk, nasıl olduğu belirsiz bir uygulama da değildir. Onun yapmış olduğu tefsir örneklerinden, tefsiriyle ilgili husu-

---

[5] Bu konudaki farklı görüşler ve iddiaları için bkz. Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri,* Kayıhan Yayınları, İstanbul 1998, s.53-68.

[6] Yıldırım, s.70-71.

[7] Yunus Ekin, "Hz. Peygamberin Tefsirinin Temel Nitelikleri", *Diyanet İlmi Dergi,* Cilt XXXVIII, Sayı 1, Ocak-Şubat-Mart 2002, Ankara 2002, s.63.

[8] Yıldırım, s.34.

siyetleri, incelikleri ve tefsirindeki usûle dair ipuçlarını bulmamız pekâlâ mümkündür.

Hz. Peygamberin tefsiri murad-ı ilahiyi beyan amacı taşıdığından lafız ve terkiplerin ince tahlilini içermemektedir. Onun tefsirinde lafızların iştikakından, kraatinden, irabından, nüzul sebeplerinden, belağat vecihlerinden bahsedildiği görünmez. O, Bakara Suresi 143. ayetteki *"ümmeten vasaten"* terkibindeki *"vasat"* kelimesinin *"adl"* anlamına geldiğini belirtmesi[9] gibi genellikle Allah Teâlâ, ayetlerden neyi kastetmişse, o manayı ve ayetin içerdiği hükmü açıklamıştır. Bu açıklamaları ayetlerin arz ettiği durum ve sahabenin anlayış kapasitesine göre, bazen veciz ifadelerle özlü ve kısa olarak bazen de geniş ve detaylı bir şekilde yapıyordu. Böylece o, Kur'an'ı hem tebliğ hem de sahabenin ihtiyacı ölçüsünde ve onların anlayacağı tarzda tefsir ediyordu.[10] Kur'an'ın mücmel ayetlerini tafsil, umumî hükümlerini tahsîs, müşkilini tavzih, neshe delalet etme, müphem olanı açıklama, garip kelimeleri beyan etme, tavsif ve tasvir ederek muşahhas hale getirme, edebî incelikleri ihtiva eden ayetlerin maksadını bildirme Hz. Peygamberin tefsirinin belli başlı özellikleriydi.[11] Bu özellikleriyle Kur'an'ın mesajını insanlara ulaştırmada Hz. Peygamberin tefsiri önemli bir vasıta işlevi görmektedir. Çünkü onun tefsiri, daha çok, hem kendisinin hem de Kur'an'ın misyonu gereği, açıklama ağırlıklı bir tefsirdir. Dolayısıyla "Hz. Peygamberin tefsiri" tabiriyle kastedilen ve üzerinde durulan hususlar onun anlaması ve yorumlamasından ziyade açıklaması-

[9] Buhari, "Tefsîr", 2/13
[10] H.Mehmet Soysaldı, "Kur'an Tefsirinde Hz. Peygamberin Yeri", *F.Ü.İ.F.D.,* Sayı 3, Elazığ 1998, s.270.
[11] Yıldırım, s.31.

dır. Muhatapların anlamalarına aracılık etmesidir.

Hz. Peygamberin tefsiri açıklama ağırlıklı bir tefsir olduğundan daha çok muhatap merkezli bir yol takip edilmiştir. Bakara Suresi'nin 187. ayetindeki siyah ipliği gecenin karanlığı, beyaz ipliği ise gündüzün aydınlığı olarak açıklamasına[12] vesile teşkil eden durum da bu muhatap merkezliliğin bariz örneklerindendir. Peygamberlik vazifesi gereği ayetleri muhataplarına okumuş, okutmuş, ezberletmiş, yazdırmış ve gerektiğinde açıklamalarıyla anlatmıştır. Tefsirinde sonraki dönemlerdeki tefsirlerde görülen teferruat yoktur. Daha çok şeriat ve ahkamda Allah Teala'nın muradını beyan vardır.[13] Bununla da muhatabın ayetleri anlaması ve gereğini yapması amaçlanmıştır. Bu yüzden Hz. Peygamberin tefsirinin en önemli özelliklerinden biri olan muhatap merkezliliği hem tefsirine vesile teşkil eden durumlarda hem de tefsirde takip ettiği yöntemde görmek mümkündür. Zira ayeti okuyarak kendiliğinden tefsir etmesi, ayet hakkında dikkat çekici soru sorduktan sonra ayetin manasını açıklaması, muhtelif şahısların sorularına cevap niteliğinde açıklamalar yapması, siyak münasebetiyle açıklaması gibi tefsirine vesile teşkil eden durumların[14] birçoğunda muhatabın anlamasını kolaylaştırıcı bir ortamı hazırlama söz konusudur. Aynı şekilde Kur'an'ı Kur'an ile tefsir etme, amelî olarak tefsir etme, maksudu tayin etme, tavsîf ederek açıklama, temsillerle açıklama, tasvîr ederek açık-

[12] Bkz. Ebî Muhammed el-Huseyn b.Mes'ûd el-Beğavî *Mealimu't-Tenzil,* Daru İbn Hazm, Beyrut 1423/2002, s.96.
[13] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi,* Fecr Yayınevi, Ankara 2005, s.55.
[14] Hz. Peygamberin tefsirine vesile teşkil eden bu durumların ayrıntısı ve örnekleri için bkz. Yıldırım, s.138-196.

lama ve muhatabın durumuna göre açıklama gibi[15] yöntemlerde de mesajın muhataba doğru ve etkili bir şekilde ulaşmasını sağlayıcı unsurlara müracaat edilmiştir. Bu durum örneklerde daha somut bir şekilde görülmektedir. *"Benden gördüğünüz şekilde namaz kılınız"*[16] emri amelî tefsirinin örneğidir. *"Şüphesiz ki, bu benim dosdoğru yolumdur. O halde ona uyun. Başka yollara uymayın. Sonra sizi onun yolundan ayırır."*[17] ayetini açıklama babından bir çizgi çizerek "Bu Allah'ın dosdoğru yoludur." Arkasından o çizginin sağına ve soluna bir takım çizgiler daha çizip; "Bunlar da dağınık ve aykırı yollardır. Bunlardan hiçbir yol yoktur ki, üzerinde oraya çağıran şeytan bulunmasın" açıklaması temsili açıklamaya örnektir.[18] Bazen de bazı ayetlerin anlaşılması için ondaki hüküm ve hakikatleri tasvirlerle teferruatlı ve somut hale getirmiştir. *"Sen onları ilahi emrin yerini bulduğu vakit ile hasret (nedamet) günü ile korkut. Onlar hala gaflet içindedirler. Onlar hala iman etmiyorlar"*[19] ayetindeki "ilahi emrin yerini bulduğu nedamet gününü" cennet ile cehennem arasında kesilen ve ölümü temsil eden koyun tasviriyle anlaşılır hale getirmiştir.[20]

Tenzil döneminden başlayıp günümüze kadar gelen süreçte Hz. Peygamberden sonraki aşamada Kur'an'ı tefsir faaliyetleri sahabe ile devam etmiştir. Hz. Peygamberin tebliğine doğrudan muhatap olan, zor şartlar altında ona gerekli desteği veren, dinin ilke ve prensiplerinin

[15] Hz. Peygamberin tefsirinin kısımları ile ilgili ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Yıldırım, s.200-333
[16] Buhari, "Ezan", 18.
[17] el-En'am 6/153.
[18] Yıldırım, s.310-311.
[19] Meryem 19/39.
[20] Bu örneğin ayrıntısı için bkz. Buhari, "Tefsîr", 19/1.

yerleşmesi için onunla beraber mücadele eden, ona talebelik yapan, Kur'an'ın nüzul sürecini ve ortamını yaşayan ve bilen sahabe ayetlerle ilgili anlamadıkları hususları bizzat Hz. Peygambere soruyorlardı. Bu, onların Kur'an'ı anlama hususunda başvurdukları ilk yoldu. Hz. Peygamberin vefatından sonra ise, onun kendilerine yön verici, örneklik yapıcı ve ufuk açıcı uygulamalarını da dikkate alarak Kur'an'ı tefsir faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. Bu bakımdan yaşadıkları dönem ve sahip oldukları birikim itibariyle sahabenin bu faaliyeti tefsir tarihinin ikinci aşaması olarak kabul edilmektedir.

Tefsir tarihi içerisinde önem arz eden ve kaynak olarak mutlaka dikkate alınması gereken "sahabe tefsiri" tabirindeki sahabe kavramı ile istisnasız bütün sahabiler kastedilmemektedir. Bu tabir ile daha çok Arap dilinin üslup ve inceliklerini, Arap âdet ve geleneklerini, nüzul ortamını ve sebeplerini iyi bilen, Hz. Peygamberin yakınında ve sohbetinde daha çok bulunan ve zekâ, muhakeme gücü, ilgi ve bilgi düzeyi bakımından Kur'an'ı anlama, açıklama ve yorumlamaya daha yatkın olan sahabiler kastedilmektedir. Bu da tefsir sahasındaki faaliyet hususunda sahabenin hepsinin aynı derecede olmadığını göstermektedir.[21] Bu yüzden Hz. Peygamberin vefatından sonra sahabeden bilgili, zeki ve kavrama kabiliyeti iyi olanlar Kur'an tefsiriyle meşgul olmuşlardır. Bu sahada öne çıkan sahabilerden en önemlileri Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ud, Übeyy b. Ka'b, Zeyd b. Sabit, Abdullah b.

[21] Muhammed Hüseyn ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun,* Mektebetü Vehbe, Kahire 2000, Cilt I, s.29 ve 46; Cerrahoğlu, s.59; Ali Turgut, *Tefsir Usulü,* M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul 1990, s.225; Aydüz, s.43.

Zübeyr ve Ebu Musa el-Eş'arî'dir.[22]

Tefsir sahasında kendilerinden örnekler rivayet edilen bu sahabiler Resulüllah hayatta iken Kur'an'dan anlamadıklarını ona soruyor ve ondan bilgiler alıyorlardı. Resulüllah'ın vefatından sonra ise bu bilgi kaynakları kesildiğinden sahabe, tefsirine ihtiyaç duyulan herhangi bir ayetin tefsiri için ilk olarak Kur'an'a müracaat ediyorlardı. Onda bulamazlarsa Hz. Peygamberin sünnetinden yararlanıyorlardı. Bu iki kaynakta bulmadıkları takdirde ise kendi rey ve içtihatlarıyla tefsir ediyorlardı. Nadiren de olsa Yahudi ve Hristiyan kültürü ile de tefsir yaptıkları görülüyordu.[23] Bu kaynaklara dayanan sahabe tefsiri sonraki dönemlerle karşılaştırıldığında kendine has özellikleri ile dikkat çekmektedir. Sahabe tefsirini diğerlerinden ayıran bu özellikler[24] şunlardır;

a- Sahabe döneminde yapılan tefsirler yazılmamıştır.

b- Bu dönemde Kur'an baştan sona, sıra ile tefsir edilmemiş, gerekli görülen ve ihtiyaç duyulan ayetler tefsir edilmiştir.

c- Ayetlere icmalî mana vermekle yetinilmiş, teferruata girilmemiştir.

d- Mezheplerin ortaya çıkışı sahabe dönemi sonrası bir gelişme olduğundan ahkam ayetlerinden istinbatlar fazla yapılmamıştır.

---

[22] Celâluddin es-Suyutî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an,* Müessetü'r-Risale, Şam 1469/2008, s.783; ez-Zehebî, I, 49; Nurettin Turgay, "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri", Bilimname, Cilt XIV, Kayseri 2008/1, s.38

[23] Cerrahoğlu, s.57-59; Turgay, "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri", s.44.

[24] Bu özellilkler için bkz. ez-Zehebî, I, 73; Cerrahoğlu, s.72-73; Turgay, "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri", s.48-49.

e- Sonraki dönemlerle mukayese edildiğinde bu dönemde ihtilaf yok denecek kadar azdır. Görülen ihtilaflar genellikle aynı anlamın farklı ifade şekilleri olarak kabul edilmektedir.[25]

Sahabe tefsirine ait bu özelliklerden sahabenin hem çok fazla tefsir yapmadığı hem de yaptığı tefsirde ayrıntıya girmediği anlaşılmaktadır. Nicelik bakımından sonraki dönemlere göre dikkat çeken bu az ve öz miktar, otorite ve kaynak olma bakımından ise son derece önemli bir konuma sahiptir. Çünkü sahabenin yaşadığı dönem ve şahit olduğu hususlardan edindiği birikim ona tefsir faaliyetinde son derece önemli avantajlar sağlamıştır. Sahabenin yapmış olduğu tefsiri değerli kılan ve bu alandaki altyapısını güçlendiren hususları genel hatlarıyla şu şekilde ifade edebiliriz.

1. Sahabenin yaşadığı dönem ve şartlar itibariyle Kur'an'ın nüzul sürecini, nüzul öncesi dönemi bilmeleri ve ayetlerin inişine sebep olan olayları yaşamaları veya bu olaylara şahit olmaları onları Kur'an ayetlerini anlama ve yorumlama girişiminde diğer nesillerden ayrıcalıklı kılmaktadır.[26] Âlimler tarafından sahabenin nüzul sebepleri hususunda ana kaynak olarak kabul edilmeleri de bu özelliklerindendir.[27] Çünkü birçok ayetin anlaşılması ile İslamın doğduğu ve yayılmış olduğu coğrafyanın iyi bilinmesi arasında doğru bir orantı vardır. Sahabe bunları

[25] İbn Teymiyye sahabe tefsirinde görülen ihtilafın tezat (çelişki) ihtilafı değil çeşni (tenevvü) ihtilafı olduğu ifade etmiştir. Örnek olarak da Sırat-ı Müstakîm'in Kur'an ve İslam şeklinde iki farklı anlamda anlaşılmasını vermiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usuli't-Tefsir,* Dârü'ş-Şam li't-Türas, Beyrut 1988/1408, s.67-68.

[26] İbn Mes'ûd'un İnen her ayetin "kimin hakkında ve nerede indiğini" bildiğini ifade etmesi de bu iddiamızı desteklemektedir. İbn Teymiyye, s.122.

[27] Turgay, "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri", s.41-42.

çok iyi bilip, bu coğrafyada yaşadıkları için ayetlerin fiziki ortamını biliyor, bu da onların ayetleri daha iyi anlamalarına katkı sağlıyordu.[28] Esasında sahabenin Kur'an'ın iniş sürecini bu şekilde yaşayarak öğrenmeleri ve ayetlerin ima ettiği tarihi arka planı iyi bilmeleri, daha iyi anlamalarına katkının yanında yapılan tefsirin miktar olarak az olmasının da geri planındaki temel etkenlerdendir.[29] Çünkü böyle bir altyapı onlara sonraki dönemlerde tefsirine ihtiyaç duyulan birçok ayetin doğrudan anlama avantajını sağlamıştır.

2. Sahabeyi tefsir sahasında önemli kılan hususlardan biri de Arap diline ve bu dili çevreleyen bağlama vakıf olmalarıdır. Kur'an'ı dili açısından değerlendirdiğimizde onda kullanılan dilin o dönemin ve bölgenin, kendine özgü şartların, Arap örf ve adetlerinin, kısaca bir hayat tarzının ürünü olduğu görülecektir. Onda kullanılan kelimelerin anlamı, o çevrenin ve şartların içerisinde doğmuş, o dönem Arap kültürünün etkisiyle şekillenmiştir.[30] İşte bu yüzden sahabe, yaşadığı dönem ve şartlar itibariyle Arap dilini şekillendiren unsurların bir parçası olarak dilsel bilgi hususunda önemli bir mevkiye sahiptir. Onların dile dair bilgisi, dil dışı unsurlar olan kültürel, toplumsal, tarihsel ve olgusal bağlamı da kapsamaktadır. Onlar bu dille konuşan ve bu dilin yatağında doğup büyüyen insanlar oldukları için deyimlerine ve dilde yapılan

[28] Mehmet Sürmeli, *Sahabenin Kur'an Anlayışı*, Ankara Ü.S.B.E., Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003, s.30.

[29] Bünyamin Erul, "İlk Dönem Kur'an Okumaları (Sahabenin Kur'an'ı Anlama Çabaları Üzerine)", *VII. Kur'an Sempozyumu, Kur'an ve Müslümanlar* (15-16 Mayıs 2004 Kayseri), Fecr Yayınevi, Ankara 2005, s.40.

[30] Dücane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası,* Kitabevi, İstanbul 1999, s.37.

sanatlara da vakıftılar.[31] Ayrıca dilin coğrafyasını, nüzul ortamının Arapçasını, fasih bir dil selikasını, dil semantiğini, dili meydana getiren kültürel olguyu biliyorlar ve hatta Arab'ın divanı mesabesinde olan cahiliye dönemi şiirini öğrenmeye çalışıyorlardı.[32]

3. Sahabeyi tefsir hususunda avantajlı kılan hususlardan biri de Kur'an'ı sure ve ayetlerinin iniş sırasına, Kur'an pasajlarının tertip ve tedriciliğine göre öğrenmeleridir.[33] Sahabenin sahip olduğu bu bilginin sebebi Kur'an'ın nüzulünü ve nüzul sürecini müşahede etmeleridir. Böyle bir şehadet ise onlara hükümlerin illetini bilme[34], emir ve yasakları daha kolay özümseme imkanı sağlamıştır.

Netice olarak Hz. Peygamberin gözetiminde bir süreçten geçen sahabiler, kelime ve terim bilgisine, nüzul ortamı ve bağlam bilgisine, ayetlerin helallik ve haramlığıyla alakalı hüküm bilgisine, ayetlerin hitap çevresiyle ilgili kültürel bilgiye ve Kur'an'ın tenzili de denilen tedricilik bilgisine herkesten daha çok vakıftılar. Bu sayede onlar, Allah'ın hitabını ve mesajını anlama konusunda diğer insanlara göre daha başarılı oldular. Bütün bu özellikler aynı zamanda sahabenin Kur'an'ı anlama konusunda diğer insanlara kaynak olmasının da gerekçesidir.[35]

Hz. Peygamberle bir arada yaşayan, onun sohbetine katılan ve Kur'an'ın nüzul tarihini müşahede eden sahabe ilk örneklerini Hz. Peygamberin açıklamalarında gördükleri Kur'an mesajını anlaşılır ve yaşanılır kılma

[31] Sürmeli, s.33.
[32] Sürmeli, s.40.
[33] Erul, s.24.
[34] Sürmeli, s.140.
[35] Sürmeli, s.140.

sorumluluklarını hem kendi dönemleri hem de sonraki dönemler için yerine getirmişti. İslam devletinin sınırlarını genişleterek bu dini daha geniş alanlara yayma amacının bir gereği olarak tefsir sahasında öne çıkan sahabilerin İslam devletinin çeşitli beldelerinde tedris halkalarını kurup faaliyetlerine devam etmelerinin doğal bir sonucu olarak tefsirle ilgili çalışmalar kesintiye uğramamıştır. Onların etrafında toplanıp tedris halkalarına katılan öğrencileri yaşadıkları dönemin de şartları çerçevesinde bu faaliyeti icra etmişlerdir.

Sahabe döneminden sonra tefsir faaliyetini devam ettiren bu öğrencilere tabiun, döneme ise tabiun dönemi adı verilmektedir. Tabiun nesli her ne kadar Hz. Peygamberi görmeyip ayetlerin nazil olduğu ahvali müşahede etmemişlerse de Resulüllah'ı gören ve ayetlerin nüzul döneminde Müslüman olup nüzul sürecini yaşayan ashab-ı kiramla görüşmüş, onlarla sohbet etmiş ve tefsir olarak naklettiklerinin büyük bir kısmını onlardan almıştır.[36] Tabiun dönemi tefsir faaliyetlerinin bu dönemden önce ve sonraki çalışmalar dikkate alındığında tefsir tarihinde önemli bir yeri vardır. Çünkü tabiun her ne kadar nüzul dönemini ve şartlarını kendileri yaşamasa da yaşayanlarla doğrudan görüşerek tefsir tarihinde sahabe ile kendilerinden sonra gelen nesiller arasında aracılık görevini icra etmiştir. Bu da onların İslam tarihinde sahabeden sonra ikinci nesil olarak kabul edilmesini sağlamıştır.

Sahabe döneminde olduğu gibi tabiun döneminde de bu dönem tefsiri ile müfessir sahabilerin tedrisinden geçen, zeka, muhakeme gücü, ilgi ve bilgisi bakımından

[36] Zeki Duman, "Tabiun Döneminde Tefsir Faaliyeti", *E.Ü.İ.F.D.,* Sayı 4, Kayseri 1987, s.233.

belli bir yeterliliğe sahip tabiun müfessirlerinin Kur'an'ı anlama, açıklama ve yorumlama faaliyetleri kastedilmektedir. Sahabe döneminden sonra tefsir geleneği bu sahada öne çıkan tabiîler tarafından devam ettirilmiştir. Bunlar Mekke Medresesi, Medine Medresesi ve Irak (Kufe) Medresesi olmak üzere üç merkezde yetişmiş kişilerdi. Abdullah b. Abbas tarafından kurulan Mekke Medresesi'nde Said b. Cübeyr, Mücahid b. Cebr, İkrime, Tavus b. Keysan, Ata b. Ebi Rabah gibi müfessir tabiîler yetişmiştir.[37] Übeyy b. Ka'b tarafından kurulan Medine Medresesi'nde ise Ebu'l-Aliye, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî, Zeyd b. Eslem gibi isimler öne çıkmıştır.[38] Alkame b. Kays, Mesruk b. el-Ecda, Esved b. Yezid, Mürretü'l-Hemedanî, Amir eş-Şa'bî, Hasan el-Basrî, Katade b. Diame gibi tabiîler ise Abdullah b. Mes'ud tarafından kurulan Irak Medresesi'nde yetişen müfessirlerdir.[39]

Sahabe ile kendinden sonra gelen nesiller arasında sağlam bir köprü görevini üstlenen[40] bu tabiun müfessirlerin tefsirlerini yaparken müracaat ettikleri kaynaklar Kur'an, Hz. Peygamberin sünneti, sahabenin görüşleri ve Ehli Kitab'a ait bilgilerdir. Tabiun müfessirleri bu kaynaklardan yararlanırken sırasıyla şu şekilde bir yol takip etmişlerdir;[41]

- Ayetin tefsiri için öncelikle Kur'an'a müracaat etmişlerdir.

- Sahabenin o konuda Resulüllahtan naklettiği bir hadis olup olmadığını araştırmışlardır.

---

[37] ez-Zehebî, I, 77.
[38] ez-Zehebî, I, 86.
[39] ez-Zehebî, I, 88-89.
[40] Duman, s.210.
[41] Kaynaklar ve metodun ayrıntısı için bkz. ez-Zehebî, I, 76.

- Sahabeye müracaat ederek ayet veya konuyla ilgili onların görüşünü tespit etmeye çalışmışlardır.

- Ehl-i Kitab'ın kendi kitaplarından naklettikleri bilgilerden istifade etmişlerdir.

- Bütün bu aşamaları takip etmelerine rağmen sonuca ulaşamadıkları takdirde ise genellikle kendi ictihad ve görüşleri doğrultusunda ayetleri anlamaya çalışmışlardır.

Müracaat ettikleri kaynaklar ve takip ettikleri metod neticesinde ortaya çıkan tabiun tefsiri özellikle de sahabe dönemi tefsiri ile mukayese edildiğinde şu özellikleri ile dikkat çekmektedir.[42]

1. Bu dönemle birlikte tefsir Kur'an'ın bütün ayetlerini kapsayacak şekilde genişleyerek Kur'an baştan sona tefsir edilmeye başlandı.

2. Baştan sona bütün ayetlerin tefsir edilmesiyle paralel bir şekilde iddia ve görüşleri destekleyici istinbat ve istidlade de ayrıntılı bilgiler verilmiştir. İhtilaflar artmıştır.

3. Yapılan tefsirlerin yazılarak kayda geçirilmesi bu dönemle başlamıştır. Bunun sonucunda da tefsir çalışmaları hadis rivayetlerinden ayrılarak müstakil hale gelmiştir.

4. Ayetlerle ilgili fıkhî şerhler yapılması ve ayetlerden hükümler çıkarılması da tabiun tefsiri ile başlamıştır.

5. Bu dönemde farklı şehirlerde tefsir okulları ku-

[42] Bu özellikler için bkz. ez-Zehebî, I, 97; Duman, s.230-232; Nurettin Turgay, "Tabiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri", *Bilimname, 2010/1,* Cilt VIII, Sayı 18, s.106

rularak tefsir çalışmaları daha sistematik hale gelmiştir. Tefsir ilminde hadislerle birlikte sahabe sözleri de nakledilmeye başlanmıştır.

6. Bazı kıssalarla, manası mübhem olan ayetlerin tafsilatlı bir şekilde öğrenilebilmesi için Ehl-i Kitab'a müracaat bu dönemde sahabe dönemine göre daha fazla görülmektedir.

Tabiun dönemi tefsirine ait özelliklerin geri planında bu dönem müfessirlerinin içinde bulunduğu şartlar ve bu şartların kendilerine kazandırdığı donanım etkili olmaktadır. Zira sahabe döneminde insanlar vahyin inişine şahit oldukları ve Kur'an'ın manasını daha iyi anladıkları için tefsire fazla ihtiyaç duyulmuyordu. Bu yüzden Kur'an'ın tamamı değil ihtiyaç duyulan kadarı tefsir edilmiştir. Fakat tabiun dönemindeki insanlar gittikçe vahyin inişinden ve nübüvvetten uzaklaştıkları için sahabe dönemindeki insanlar kadar Kur'an'ın anlamına vakıf olamıyordu. Bu da onların tefsire daha fazla ihtiyaç duymalarına ve yapılan tefsirin artmasına sebep oluyordu.[43] Dolayısıyla tabiun tefsirine etki eden birinci faktör onların sahabe kadar kaynağa yakın olmamalarıdır. Yani vahyin nüzul ortamından zamansal uzaklık onların Kur'an'ı anlamalarını olumsuz etkilemiş ve tefsirine ihtiyaç duyulan ayetleri artırmıştır.

Tabiun tefsirine etki eden ikinci faktör ise İslam aleminin sınırlarının genişlemesi neticesinde Arap olmayanların da Müslüman olması ve Müslümanların Arabistan dışına çıkarak yabancı din ve kültürlerle etkileşimidir. Bu durum sahabe tefsirine nazaran biraz daha gelişen ve çeşitli farklılıkları olan bir tefsir hareketinin ortaya

[43] Turgay, "Tabiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri", s.108.

çıkmasına sebep olmuştur.[44] Bu farklılık ve çeşitliliğe etki eden bir diğer unsur da bu dönemde tefsirle meşgul olanların çoğunluğunun mevali olmasıydı. Mevalinin Arap olmaması dolayısıyla Arap dilinin inceliklerine sahabe kadar vakıf olmaması ve Müslüman olmadan önceki dinî inanç ve kültürlerinden bir anda sıyrılamayıp bu birikimin onların düşünce ve anlayışlarına tesir etmesi[45] tabiun tefsirini birçok yönden etkilemiştir. Bu durum onların tıpkı zaman bakımından sahabeden sonra ikinci sıraya alınmasında olduğu gibi tefsir için sahip olunması gereken yeterlilik ve donanım bakımından da ikinci sırada değerlendirilmesinin sebebidir.

Bağlam ve Bağlamsal Unsurlar Açısından İlk Üç Dönem

"Bir kelime, ifade veya görüngünün anlamını belirlemede katkısı olan koşulların tümü" veya "bir olay ya da ifadenin anlamını oluşturan ve içerimini belirleyen olgusal, kavramsal veya dizgesel çerçeve"[46] şeklinde tanımlanan bağlam, anlama ve yorumlamada dikkate alınması gereken birçok unsuru ihtiva etmektedir. Bu unsurların neler olduğu bağlam ile ilgili yapılan "konuşan veya yazanın bildiği ya da mesajına örtük bir şekilde etki eden dolayısıyla da muhatap konumundaki kimsenin de bilmesi gereken mesajın öncesi ve sonrasındaki bilgileri, dilsel özelliklerini, konusunu, amacını, bütünlüğündeki ana fikri, temel ilke ve prensipleri, bu mesajın oluşumuna dolaylı olarak etki eden zaman ve mekan faktörlerini,

[44] Duman, s.213-214; Turgay, "Tabiunun/Tabiîlerin Tefsir İlmindeki Yeri", s.93-94
[45] Turgay, "Tabiunun/Tabiîlerin Tefsir İlmindeki Yeri", s.107
[46] Ömer Demir ve Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü,* Ağaç yayıncılık, İstanbul 1992, s.46

bireysel özellikleri; mesaj içerisindeki kelime ve kavramlar arası ilişkileri içine alan bütün"[47] şeklindeki tanımdan daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bağlamın ihtiva ettiği bütün bu unsurları Kur'an açısından düşündüğümüzde metin içi ilişkiler ağını oluşturan bütünlüğe dair hususların Kur'an'ın iç bağlamını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ayet bütünlüğü, pasaj bütünlüğü, konu bütünlüğü, ilke ve amaç bütünlüğünden oluşan bu unsurlar, anlama ve yorumlamada parçadan ziyade parçalardan meydana gelen bütünlüğün dikkate alınması amacının uygulama alanlarıdır. Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde dikkate alınması gereken bağlamsal unsurlar iç bağlam kapsamına giren unsurlardan ibaret değildir. Bu unsurlar dışında metin dışı ilişkiler ağını temsil eden nüzul ortamının tarihi, sosyal ve kültürel özelliklerini ihtiva eden dış bağlam da dikkate alınması gereken önemli bir unsurdur. Çünkü Kur'an ayetlerinin nüzul süreci, nüzul ortamı, nüzul sebepleri ile ilgili bilgiler dış bağlama dair verilerden elde edilmektedir. Bu veriler sayesinde de anlama ve yorumlamaya konu olan ayet ile aradaki zamansal ve mekansal uzaklık giderilmektedir. Ayet hakkında bilinmesi gereken kime, nerede, ne zaman, niçin ve nasıl gibi soruların cevaplanması kolaylaşmaktadır.

Bağlamın bu fonksiyonundan dolayı Kur'an ayetlerinin doğru anlamını tespit etmek için iç ve dış bağlamla ilgili bütün unsurları araştırmak ve bu unsurları mümkün olduğu ölçüde belirlemeye çalışmak gerekmektedir.[48]

---

[47] Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar,* Erciyes Üniversitesi SBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Kayseri 2014, s.18-19.

[48] Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu,* Denge Yayınları, İstanbul 2005, s.256.

Dilbilimci Jhon Lyons'un "bana sözcüğün bağlamını verin, size anlamını söyleyeyim"[49] sözü de bu gerekliliğe vurgu yapmaktadır. Ancak şu da unutulmamalıdır ki, bağlam ihtiva ettiği unsurlarla birlikte esasında genel çerçeveyi ifade etmektedir. Anlaşılmaya çalışılan söz veya metnin özelliğine göre bu çerçeve göz önünde bulundurularak bağlamsal unsurlar ayrı ayrı tespit edilmelidir. Yani bağlam hazır, verili ve sabit bir unsur değildir. Anlayan ve yorumlayanın özel çaba ve gayreti neticesinde tespit edilebilecek bir unsurdur. Jonathan Culler'in "verili bir bağlam olarak görülebilecek şeyin önceden belirlenemeyeceği" görüşü de bunu destekler mahiyettedir.[50] Dolayısıyla tespiti hususunda belli oranda subjektiflik bulunmaktadır. Bu yüzden Kur'an ayetlerinin bağlamlarına ilişkin farklı tespit ve bu tespite göre farklı anlamalar olabilmektedir. Kıyame Suresi 16-19. ayetlerin[51] her biri farklı bağlamsal gerekçeye dayanan iki farklı şekilde anlaşılması da bu durumun somut göstergesidir.

Bu ayetlerle ilgili birinci görüşe göre ayetlerdeki uyarının sebebi Hz. Peygamber'in kendisine vahyedilmekte olan ayeti vahiy henüz tamamlanmadan okumaya teşebbüs etmesi, diğer bir ifadeyle, nüzulü devam eden ayeti tekrarlamaya çalışmasıdır.[52] Bu yüzden 16. ayette dilini kımıldatan Hz. Peygamber; toplanacak ve

---

[49] Jhon Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş* (Çev: Ahmet Kocaman), TDK Yayınları, Ankara 1983, s.367.

[50] Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum* (Çev: Kemal Atakay), Can Yayınları, İstanbul 1996, s.23.

[51] لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ

[52] Carullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucühi't-Te'vil,* Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1418/1998, Cilt VI, s.269.

okunacak olan ise Kur'an'dır. Kur'an'ın nüzul şekli ve sürecinin belli bir konudan bahsedilirken araya başka konuların girmesini mümkün kılacak bir özellik arzetmesi bu görüşün geçerli olabileceğini göstermektedir. Bu durumda ayetler şu şekilde tercüme edilebilir; *(Ey Muhammed,) Onu hemen okumak için dilini depretme. Onu (senin kalbinde) toplamak ve (sana) okumak bize düşer. O halde sana Kur'an'ı okuduğumuz zaman onun okunuşunu izle. Sonra onu açıklamak da bize düşer.*[53]

İkinci görüşe göre bu ayetler inkar ve alay etme kastıyla Hz. Peygambere soru soran kişinin Kıyamet Günü'nde amel defteri kendisine arz edildiği zamanki tepkisine karşılık ilahi bir hitaptır. Surenin konusu, ana teması, tarihsel ve metinsel bağlamlarına uygun olan bu görüşe[54] göre ayetler şu şekilde tercüme edilmektedir; *[Öyleyse] acelecilik yaparak o [amel defterine] karşı dilini hareket ettirme/depretme. Onu derlemek de, okumak da Bize aittir. Onu sana okuduğumuz zaman sen [sadece] onun okunuşunu izle/okunanı kabul et.[Varsa bir itirazın,] onu açıklamak da Bize aittir.*[55]

Sonraki dönemler için söz konusu olan bu ve benzeri ihtimalli durumların birçoğu ilk dönemlerde görülmemektedir. Çünkü bağlama vukufiyet ilk dönemler ile sonraki dönemlerde aynı derecede değildir. Bu durum ayrıntılı bir şekilde yapılacak değerlendirmede daha net görülecektir. Zira hem ilk üç dönemle ilgili özet bilgiler hem de bağlam ve içine aldığı unsurlar bakımından deği-

[53] Süleyman Ateş, Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul trs., s.576.

[54] Ali Rıza Gül, "Kıyâmet Sûresi'nin 16-19'uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, Cilt XLIV, Sayı 2, s.108

[55] Gül, s.107.

nilen hususlar bir değerlendirme yapmaya imkan tanıyacak yeterliliktedir. Daha önceden böyle bir ilişkilendirme ve tespit yapılmasa da çalışmamızın içeriği ve amacı gereği bu üç dönem tefsiri ile bağlam arasındaki ilişkilendirme yapılması tefsirdeki yöntem çalışmalarına katkı sağlayıcı bir özellik arz etmektedir. Zira adı konmasa da tefsirin nasıl yapılacağı ve yapılanın değeri açısından böyle bir ilişkilendirme ve buna dair değerlendirme son derece önemlidir. Bu durum üç dönemle ilgili ayrı ayrı yapılacak tespitlerde de açıkça görülecektir.

Değerlendirmenin Hz. Peygamberin tefsiri ile ilgili kısmında şüphesiz ilk dikkat çekilmesi gereken Hz. Peygamberin misyonunun ve yaşadığı dönem ve ortamdaki konumunun Kur'an'ı anlama, açıklama ve yorumlama faaliyetlerinde göz önünde bulundurulması gereken bağlamsal bir unsur olmasıdır. Yani bizatihi Hz. Peygamberin hayatı Kur'an mesajını tespite dair çalışmalarda önemli bir bağlamsal unsurdur. O, kendisine vahyedilen ayetlerin yazılmasından yaşantı haline getirilmesine kadarki her aşamaya yön veren ve rehberlik eden biri olarak özellikle de nüzul sonrası muhataplar açısından önem arzeden Kur'an'ın nüzulü, nüzul süreci, nüzul sebepleri, nüzul ortamı gibi dış bağlamla ilgili hususlarda önemli bir etkendir. Bu bakımdan Kur'an kendisine vahyedilen ve bu yüzden de onu insanlar içinde en iyi bilen ve en iyi anlayan olarak Hz. Peygamberin hayatı bağlamsal unsurlar kategorisinde en başta dikkate alınması gereken hususlardandır.

Hz. Peygamberin tefsirinde bağlamla ilişkilendirmeye imkan veren ikinci husus ise tefsirine vesile teşkil eden durumlardır. Zira daha önce de ifade ettiğimiz üzere

O, bazen herhangi bir ayeti okurken kendiliğinden açıklamış, bazen sorulara muhatap olmasından dolayı bazen de ortam ve siyak münasebetiyle açıklamıştır.[56] Kendisine içinde taze hurma bulunan bir tabak getirilince İbrahim Suresi 24-26. ayetleri okuyarak bu ayetlerdeki 'güzel kelimeyi' hurma; 'kötü kelimeyi' ise hanzala (Ebu Cehil karpuzu) şeklinde izahı bu açıklamaların örneklerindendir.[57] Bu ve benzer örnekler, Hz. Peygamber doğrudan yapmış olduğu açıklamalar dışındaki diğer durumlarda adeta yapmış olduğu açıklamalarla ilgili uygun ortamı göz önünde bulundurduğunu göstermektedir. Yani bağlamdan yararlanmıştır. Bu, onun yapmış olduğu açıklamaların etkisini artırmıştır. Bu da yapılan tefsirin etkinliği ve fonksiyonelliği açısından bağlamdan yararlanmak gerektiğinin açık göstergesidir.

Hz. Peygamberin tefsiri ile bağlam ilişkisi hakkında dikkat çekilmesi gereken son husus ise, tefsirinde takip ettiği yöntem ile alakalıdır. Örneklerinden de anlaşılacağı üzere, açıklama yönü ağır basan onun tefsirini yapış şeklinde de bağlam önemli bir yer tutmaktadır. İlk örneklerini Hz. Peygamberin tefsirinde gördüğümüz Kur'an'ı Kur'an ile tefsirinde Kur'an'ın iç bağlamla ilgili özelliklerinden "Kur'an'ın bütünlüğü" gözetilmektedir. Örneğin *"İman edenler, bununla beraber imanlarına zulmü bulaştırmayanlar, işte onlardır güvende olanlar. Onlar doğru yolu bulmuş kimselerdir"*[58] ayetindeki zulmün Lokman'ın oğluna: *"Evladım sakın Allah'a ortak koşma. Çünkü şirk elbette büyük bir zulümdür"*[59] nasihatindeki şirk olarak

[56] Yıldırım, s.138; Ayrıca örnekler için bkz. a.e., s.162-191.
[57] Örnek için bknz. et-Tirmizî, "Tefsir", 14.
[58] el-En'am 6/82.
[59] Lokman 31/13.

anlaşılması gerektiğini açıklamıştır.[60] Bu örnek, Hz. Peygamberin yapmış olduğu açıklamaların bazılarında Kur'an'ın bağlamsal özelliklerinden olan bütünlüğünü dikkate aldığını göstermektedir. Aynı şekilde bazı kelimelerin kullanıldığı bağlamdaki maksudunu bildirmesi[61], yapmış olduğu açıklamalarda muhatabın durumunu göz önünde bulundurması da doğru anlamanın oluşması ve hükümlerin doğru uygulanması için bağlamı dikkate aldığını göstermektedir.

Özetle, Hz. Peygamberin misyonu ve konumunun bağlamsal unsurların önemli bir parçası olması, yapmış olduğu tefsirine vesile teşkil eden durumların bazısında ve tefsirinde takip ettiği yöntemler içerisinde bağlamsal unsurları dikkate alması, onun tefsirinde bağlamın önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Kur'an'ın anlaşılması, yorumlanması ve açıklanmasında kendisinden hiçbir zaman müstağni kalınamayacak bir kaynak ve örnek bir uygulama olan Hz. Peygamberin tefsirinde bağlamın bu şekilde önemli bir unsur olması sonraki dönemlere de ışık tutmalıdır.

Benzer bir ilişkilendirmeyi sahabe dönemi için de yapmak mümkündür. Zira bağlam ile sahabe tefsiri arasında da tıpkı Hz. Peygamberin tefsirinde olduğu gibi daha önceden bir ilişkilendirme yapılmasa da sahabenin kullandığı kaynakları, bilgi birikimi, bu birikime etki eden çevre ve dönem şartları, tefsirinin özellikleri v.s. bağlam ile bu tefsir arasındaki ilişkilendirmeyi gerekli ve mümkün kılmaktadır.

---

60 Buhari, "Tefsîr", 31.

61 Örneğin "Zalimlere ahdim erişmez. (el-Bakara 2/24) ayetindeki ahdin sözlük anlamında değil nübüvvet anlamında olduğunu bildirmiştir." Bkz: Yıldırım, s.284.

Sahabe tefsiri ile bağlam arasındaki ilişkiye dair dikkat çekilmesi gereken hususların başında sahabenin Kur'an'ın bağlamsal unsurlarını bizzat yaşaması gelmektedir. Zira sahabe sonraki dönemler için anlama, açıklama ve yorumlama için mutlaka yararlanılması gereken ve Kur'an'ın bağlamsal özellikleri olarak kabul edilen unsurların birçoğunu yaşayarak tecrübe etmiştir. Bu bakımdan sahabe, Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerinde dikkate alınması gereken bağlamsal unsurların birer parçasıdır. Tek tek bütün sahabiler için geçerli olmasa da tefsir sahasında öne çıkan sahabileri bu sahada otorite kılan da nüzul dönemi, nüzul süreci, nüzul ortamı, nüzul sebepleri, hükümlerdeki tedricilik gibi hususların tecrübesine sahip olmalarıdır. Örneğin nüzul sonrası muhataplar olarak bizler Cuma Suresi 11. ayetteki وَإِذَا رَأَوا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا ifadesinin ne olduğunu en iyi nüzul sebebine[62] dair rivayetlerden anlıyoruz. Bizim ayeti doğru bir şekilde anlamak için rivayetler aracılığıyla elde ettiğimiz bilgi sahabenin hayatının bir parçasıydı. Zira sahabeden birçoğu bu olaya ya şahit olmuş ya da onu şahit olanlardan duymuştur. Zira Kur'an, hem süreç olarak hem de muhteva olarak ilk muhatapların durumunu dikkate almıştır. Kur'an'ın muhtevasını incelediğimizde ilk muhatapların tarihi ve kültürel özelliklerine dair motifler bulunduğunu rahatlıkla görebiliriz. Bu

[62] Ayetin nüzul sebebi: Bir Cuma günü Hz. Peygamberin minberde hutbe i'rad ettiği sırada Dıhye b. Huleyf el-Kelbî yönetimindeki ticaret kervanının Şam'dan döndüğü haberi üzerine mescitte bulunanların çoğunun Hz. Peygamberi dinlemeyi bırakıp ticaret kervanına koşmalarıdır. Bkz. Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vahidî,, *Esbabu Nüzuli'l-Kur'an,* Dârü'l-Meyman, Riyad 2005/1426, s.671; ez-Zemahşeri, VI, 120.

bakımdan bizatihi sahabe döneminin müstakilen Kur'an'ı anlama, açıklama ve yorumlama faaliyetlerinde dikkate alınması gereken önemli bir bağlamsal unsur olduğunu söylemek mümkündür.

Bağlamsal açıdan dikkat çekilmesi gereken sadece sahabenin yaşantısı değildir. Bu konuda onların tefsirine etki eden önemli bir unsur da nüzul öncesi dönem, nüzul süreci, nüzul ortamı, nüzul sebepleri gibi hususlara dair bilgi birikimleridir. Zira sahabe bu unsurların birçoğunu tecrübe etmese de yaşadığı dönem ve şartlar, bunlarla ilgili bilgileri onlara kazandırmıştır. Bu bakımdan yaşanan ve duyulan bilgiler dışında bir de sahabenin farkında olmadan kazandıkları birikimi de dikkate almak gerekir. Çünkü Kur'an'ın ilk muhatapları olarak sahabenin kendi özel gayretleriyle Hz. Peygamberin açıklamalarına ve nüzul sebeplerine dair arayışları ve bu arayışlar neticesinde edindiği kazanımları olmakla birlikte, hiç farkında olmasalar da içinde bulundukları tarih ve çevrenin kendilerine kazandırdığı bireysel özellikler de unutulmamalıdır. Onlar bilinçli ve kasıtlı olmasa da sahip oldukları bu bireysel özellikleri onların tefsirine etki etmiştir. Nitekim onların yapmış olduğu tefsirin miktarı ve şeklinin geri planında da bu etken vardır. Bu da sahabenin sadece yaşantısının değil kendi gayretiyle edindiği ve içinde bulunduğu çevrenin kendisine doğal olarak kazandırdığı birikimin de göz önünde bulundurulması gereken bağlamsal unsur olduğunu göstermektedir.

Sahabenin Kur'an'ın anlaşılması, açıklanması ve yorumlanmasında yardımcı unsur olarak kabul edilen bağlamsal tecrübesi ve bilgi birikimi, onların yapmış olduğu tefsiri önemli kılmasının yanında sonraki muhatap-

ların Kur'an mesajını anlaması ve tatbik etmesi açısından da önem arzetmektedir. Çünkü sadece Kur'an ayetlerinde değil herhangi bir sözün veya yazılan bir metnin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için, o sözün söylendiği veya o metnin yazıldığı yerin, zamanın ve muhataplarının psikolojik, sosyolojik, kültürel, dinî, siyasî, ahlakî vb. durumlarının bilinmesi gerekmektedir. Bir söz hangi ortamda niçin söylenmiş veya bir yazı aynı şekilde hangi ortamda ve hangi gayelerle yazılmıştır? Bu gibi hususların bilinmesi o söz veya yazının daha iyi anlaşılmasında son derece önemli rol oynamaktadır. Bu nedenle sahabenin Kur'an tefsiri hakkındaki görüş ve açıklamalarının önemli bir yeri vardır.[63] Hatta sadece tefsirle ilgili görüş ve açıklamalarının değil aynı zamanda yaşadığı dönem ve şartların dahi bağlamsal unsurlar olarak sonraki dönem muhatapları için önemli katkısı vardır. A'raf Suresi 31. ayetin (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ) anlaşılmasında nüzul sebebi olan Cahiliyye Araplarının Kabe'yi çıplak tavaf etmeleri ve hac döneminde et, yağ gibi yiyecekleri yememeleri[64] durumunun dikkate alınması neticesinde ulaşılan anlam ile bu durumun dikkate alınmaması sonucunda ulaşılan anlam arasındaki fark da bu katkıya dikkat çekmektedir.

Sahabe döneminden sonra tefsir faaliyetleri tabiun dönemiyle devam etmiştir. Bu dönem tefsir faaliyetleri de bağlamsal ilişkilendirmeye imkan tanıyıcı özellikler taşımaktadır. Tabiun ve tefsirinin özellikleri çerçevesinde ilk dikkat çekilmesi gereken husus, kaynaklarda ve metodda

[63] Turgay, "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri", s.52
[64] Nüzul sebebi için bkz. el-Vahidî, s.383-385; el-Beğavî, s.461.

açıkça zikredilmese de bu dönem tefsir faaliyetinde de bağlamdan istifade edilmiş olmasıdır. Zira onların kaynaklarının en başında Kur'an'ın zikredilmesi ve Kur'an'ın Kur'an ile tefsirine bu dönemde de müracaat edilmesi bu durumun somut göstergeleridir. Çünkü hem kaynak olarak Kur'an hem de Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinin geri planında asıl amaç Kur'an'ın bütünlüğünden yararlanmaktır. Bu da Kur'an'ın iç bağlamla ilgili özelliklerinin en başında yer almaktadır.

Tabiun tefsirinde bağlamın yeri hususunda dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise tabiunun doğrudan sahabe eğitiminden geçmiş bir nesil olmasıdır. Bu konumları sonraki dönemlere göre Kur'an'ın dış bağlamına vukufiyet açısından onlara önemli avantajlar sağlamıştır. Zira onlar sahabe gibi nüzul dönemini yaşayarak tecrübe etmeseler de Kur'an'ı anlama, açıklama ve yorumlamada olumlu katkısından dolayı mutlaka yararlanılması gereken öncesi ve sonrasıyla nüzul dönemi, nüzul süreci, nüzul ortamı, nüzul sebepleri, hükümlerdeki tedricilik gibi hususlarla ilgili bilgileri bizzat yaşayanlardan ve haberdar olanlardan almışlardır. Bu durum tefsirde önemli bir fonksiyon olan dış bağlamla ilgili hususlara vukufiyetlerinden dolayı, bunları aldıkları kimseler ve alış şekilleri bakımından, onları önemli bir konuma yükseltmektedir.

Tabiun tefsiri ile bağlam ilişkisine dair üzerinde durulan bu iki hususla aynı nitelikte olmasa da son olarak bu dönemin bir özelliği olan öncesine göre yapılan tefsirin ve ihtilafların artmasına da dikkat çekmek gerekir. Zira sahabe dönemiyle mukayese edildiğinde bu dönem tefsirinin en dikkat çekici özellikleri Kur'an'ın baştan

sona tefsir edilmesi[65], ayrıntılara da yer verilmesi ve görüş farklılıklarının artmasıdır. Tefsirde görülen bu değişimin geri planındaki asıl etken tabiunun yaşadığı dönemsel şartlar ve bu şartların onlarda oluşturduğu ihtiyaçtır. Yani sahabe ile tabiunun sahip oldukları özellikler ve içinde bulundukları şartların farklı olması, yaptıkları tefsirlerin de farklılaşmasına sebep olmuştur. الى ربها ناظرة (Kıyame 75/23) ayetindeki ناظرة kelimesinin İbn Abbas tarafından "bakmak"[66]; öğrencisi Mücahid tarafından ise "beklemek"[67] şeklinde anlaşılması bu farklılaşmanın açık bir göstergesidir. Bu da bağlama vukufiyet derecesinin tefsirine ihtiyaç duyulan ayet sayısını ve yapılan tefsirdeki subjektifliği etkilediğini göstermektedir. Zira bağlamsal unsurlara vukufiyet sahabe ile tabiunda aynı seviyede değildir. Örneğin ifk hadisesi[68] neticesinde inen ayetlerin anlaşılmasında sahabe ile tabiunun durumu aynı değildir. Zira tamamı olmasa da sahabe hadiseyi yaşamış, tabiun ise duymuş ve öğrenmiştir. Sahabe ile tabiun arasındaki bu farklılık, Kur'an'ın nüzulü, nüzul süreci, nüzul sebepleri, bütünlüğü gibi bağlamsal unsurlardan uzaklaştıkça onu anlamaya ve yorumlamaya çalışanın içinde bulunduğu şartların etkisinin arttığını da göstermektedir. Bu bakımdan anlama ve yorumlamanın objektif olmasında bağlamsal unsurlar oldukça belirleyici rol oynamaktadır. Dolayısıyla yöntem bazlı objektif bir anla-

---

65 Bu manada ilk tefsir Mukatil b. Süleyman'a aittir. Bkz. Cerrahoğlu, s.137.

66 el-Beğavî, s.1367.

67 Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberi, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an,* Dârü'l-Fikr, Beyrut 1405/1984, Cilt XXIX, s.192-193.

68 Ayrıntısı için bkz. ez-Zemâhşerî, IV, 273.

ma için sadece tabiun döneminde değil bütün dönemlerde Kur'an'a has bağlamsal unsurlar tespit edilmeli ve mutlaka dikkate alınmalıdır.

Sonuç

İlk dönem tefsir faaliyetlerini bağlamsal açıdan değerlendirdiğimizde şu iki sonuca ulaşmak mümkündür. İlk sonuca göre ilk dönem tefsir faaliyetlerinin sonraki dönemlere kaynaklık etmesinin ve güvenilirliğinin belirleyici faktörü bağlamdır. Zira sonraki muhatapların Kur'an'ı anlama ve yorumlamada dikkate almaları gereken iç ve dış bağlamla ilgili birçok unsur özellikle Hz. Peygamber ve sahabe döneminde adeta hayatın bir parçasıdır. Bu dönem müfessirleri tefsirlerde yer alan nüzul dönemi ve şartları ile ilgili birçok hususun öznesi ya da nesnesi konumundadırlar. Bu da onların tefsirinin hata payını minimize etmekte ve tefsirlerinin değerini artırmaktadır.

İkincisine göre ise, sonraki dönemlerle zamansal uzaklığın giderilmesinde bağlam önemli bir unsurdur. Tabiun dönemi tefsirinin özelliklerinden de anlaşılacağı üzere nüzul dönemi ile aradaki zamansal uzaklık anlama ve yorumlamada harici unsurları daha etken hale getirmektedir. Çözüm ise hataya düşürücü unsurlardan ziyade objektif sonuçlara götürücü unsurları esas almaktır. Bu manada bağlam ihtiva ettiği unsurlar ile zamansal uzaklığın kapatılmasında önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Bu yüzden anlama ve yorumlamada doğru sonuca götürücü bir yöntemde nüzul dönemine ait bağlamsal unsurlar mutlaka dikkate alınmalıdır.

Kaynakça

Ateş, Süleyman, Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul trs.,

Aydüz, Davut, *Tefsir (Tarihi, çeşitleri ve Konulu Tefsir),* Işık Yayınları, İstanbul 2004.

el-Beğavî, Ebî Muhammed el-Huseyn b.Mes'ûd (ö.516/1122), *Mealimu't-Tenzil,* Daru İbn Hazm, Beyrut 1423/2002.

el-Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail (ö.256/870), *Sahihü'l-Buhârî,* Dâru'l-Fikr, Beyrut trs.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi,* Fecr Yayınevi, Ankara 2005.

Cündioğlu, Dücane, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası,* Kitabevi, İstanbul 1999.

Demir, Ömer ve Acar Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü,* Ağaç yayıncılık, İstanbul 1992.

Duman, Zeki, "Tabiun Döneminde Tefsir Faaliyeti", *E.Ü.İ.F.D.,* Sayı 4, Kayseri 1987, s.209-238.

Eco, Umberto, Yorum ve Aşırı Yorum (Çev: Kemal Atakay), Can Yayınları, İstanbul 1996.

Ekin, Yunus, "Hz. Peygamberin Tefsirinin Temel Nitelikleri", *Diyanet İlmi Dergi,* Cilt XXXVIII, Sayı 1, Ocak-Şubat-Mart 2002, Ankara 2002, s.57-64.

Erul, Bünyamin, "İlk Dönem Kur'an Okumaları (Sahabenin Kur'an'ı Anlama Çabaları Üzerine)", *VII. Kur'an Sempozyumu, Kur'an ve Müslümanlar* (15-16 Mayıs 2004 Kayseri), Fecr Yayınevi, Ankara 2005, s.23-40.

Gül, Ali Rıza, "Kıyâmet Sûresi'nin 16-19'uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, Cilt XLIV, Sayı 2, s. 69-108.

Güven, Şahin, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu,* Denge yayınları, İstanbul 2005.

İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usuli't-Tefsir,* Dârü'ş-Şam li't-Türas, Beyrut 1988/1408.

Komisyon, *Dinî Terimler Sözlüğü* (Ed.:Ahmet Nedim Serinsu), MEB Yayınları, Ankara 2009.

Lyons, Jhon, *Kuramsal Dilbilime Giriş* (Çev: Ahmet Kocaman), TDK Yayınları, Ankara 1983

Soysaldı, H.Mehmet, "Kur'an Tefsirinde Hz. Peygamberin Yeri", *F.Ü.İ.F.D.,* Sayı 3, Elazığ 1998, s.265-289.

es-Suyutî, Celâluddin (ö.911/1505), *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an,* Müessetü'r-Risale, Şam 1469/2008.

Sürmeli, Mehmet, "Sahabenin Kur'an Anlayışı", Ankara Ü.S.B.E., Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2003.

et-Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an,* Dârü'l-Fikr, Beyrut 1405/1984.

et-Tirmizî, Camiut-Tirmizî, Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, Amman trs.

Tiyek, Fatih, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar,* Erciyes Üniversitesi SBE (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Kayseri 2014.

Turgay, Nurettin, "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri",

Bilimname, Cilt XIV, Kayseri 2008/1, s.35-58

----------, "Tabiunun/Tabiîlerin Tefsir İlmindeki Yeri", *Bilimname,* 2010/1, Cilt VIII, Sayı 18, s. 93-114

Turgut, Ali, *Tefsir Usulü,* M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul 1990.

el-Vahidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali (ö.468/1076), *Esbabu Nüzuli'l-Kur'an,* Dârü'l-Meyman, Riyad 2005/1426.

Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri,* Kayıhan Yayınları, İstanbul 1998.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyn, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirun,* Mektebetü Vehbe, Kahire 2000.

ez-Zemahşeri, Carullah Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer (ö.538/1144), *el-Keşşaf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fî Vucühi't-Te'vil,* I-VI, (Thk: Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud ve Şeyh Ali Mıhammed el-Muavviz), Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1418/1998.

KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi
23 (2014)

Türkiyede 68 Kuşağı'nın Din-Toplum İlişkilerine Bakışı

Asuman YILDIRIM*

Özet

Bu çalışma, Türkiye'de 68 öğrenci olaylarıyla başlayan, daha sonra da 68 kuşağı olarak tanımlanan sol kesimin dine yaklaşımlarının nasıl olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.68 Kuşağı, Dünya' da 1968 öğrenci hareketleriyle kendisini duyuran, Batı' da daha çok Yeni Sol, Maoist ve anti-emperyalist grupların etkili olduğu sosyal hareketlerde yer alanları tanımlamada kullanılmaktadır. Türkiye'de 68 Kuşağı, 1960'lı yıllarda Demokrat Parti uygulamalarına karşı başladı ve genel olarak emperyalizme, sömürgeciliğe ve gericiliğe karşı olan, Atatürkçülükile desteklenmiş, Marksizm'in yorumlarını savunan gençliğin oluşturduğu, içinde farklı grupları da barındıran bir oluşum olarak tanımlanmaktadır. Bu oluşum heterojen bir özellik göstermekle birlikte Marksist temelli ideolojik bir bütün oluşturmaktadır. 68'li yıllarda, gençler kimliklerini kazanırken ideolojilerinin etkisinde kalmış, dinden uzaklaşmışlardır. Yeni gençlik, dini ve etnik kimlik yerine sınıf kimliğine dört elle sarılmış, sınıfsal çatışma temelinde işçi sınıfına sınıf bilincini yerleştirmeye çalışmıştır. Bu süreçte din, burjuvazinin elinde çıkarları için kullandığı bir araç haline dönüştürülmüş, burjuvazi, sınıfsız bir toplum oluşturma uğruna dinden kurtulma yolları aramıştır.Bunların kimliği işçi sınıfla burjuva arasındaki sınıfsal temele da-

* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilam Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

yanmaktadır. Bu bağlamda, 68 kuşağının önemli aktörlerinin din-toplum ilişkileri bunların çalışmaları referans alınarak analiz edilecektir.

Anahtar kelimler: *68 Kuşağı, Gençlik, Din, Sınıfsal Çatışma, Toplum.*

The View of 68 Generation to the Religions- Society Relationship in Turkey

Abstract

Thisstudy, aimstostate how theapproach of "Left" starting with the students' events of 68 in Turkey, to the religion of 68 generation. 68 generation (ageknown as) 1968 student saction, mostlynew, "Left" in West in used to describe Maoistand the social actions that includes anti-emperialist groups. However 68 generation in Turkey, started against with the applications of the Democrat Party in 1960s and issupported by Kemalism generally against with emperialism, explaitation and reactionism, and also a formation included by youth with different groups defending the comments of Marxism. Thisformation, besides being heterogenous, consists of Marxists-based ideology. In 68s while the youngs were having their personalities they were affected by their ideology and away from students'religion. ThenewYouth, instead of religious and students' ethnicidentity they hug classidentity. They tried to settle class idea to the labouring classin thebased of class conflict. Inthisperiod, there ligion was made up of a means that middle classused for their aims, fort he sake of classless society

they tried to break away the religion. Theiridentity is based on thebase of the labouring class and them iddleclass. So it will be analyzed theim portant actors of 68 generation according to religion society relationship besides religion-societyrelationship will be analyzed with referances.

Key Words: *68 Generation, Youth, Religion, Class Conflict, Society.*

Giriş

68'li yıllar küresel dünya için unutulmaz bir yıldır. Meydana gelen olaylar ve olayların ortaya çıkış şekli adeta sıralanmış halkalar şeklinde devam etmekteydi. Vietnam Savaşı, aya seyahat, Martin Luther King ve Robert Kennedy'nin öldürülmeleri ve Prag'da Sovyet tankları, hepsi adeta inadına tek bir yıla sığdı. O yıl, dünyanın dört bir yanında milyonlarca genç, setlerini yıkan nehirler gibi meydanlara hep birlikte aktılar. Bu, 20.yüzyılın en kalabalık ve en coşkulu ayaklanmasıydı. Avrupa sokakları şiddetle tanıştı. Üniversiteler işgal ve boykotu gördü. Devrim ateşinin işçilere de sıçramasıyla hayat felç oldu ve 1968 insanlık tarihine "başkaldırı yılı" olarak geçti (Birand, Dündar, Çaplı, 2000: 160).Bu yılların en belirgin özelliği, belki de enönemlisi, o sıralarda dünya üzerinde ardı arkası kesilmeyen olaylardır.Bireyin politik anlayışı ve dünya görüşüyle kimlik duygusu arasında bir korelasyon bulunur (Bilgin, 1994: 239).Kimlik oluşumumun ayırt edici niteliği, bu süreçte bireyin kendisini belirli bir kollektiviteye ait hissetmesidir. Bu kollektivite ulus, ırk, cemaat, mezhep, sınıf, siyasal parti vb. olabilir. Kolektif kimlik böyle bir aidiyet duygusuyla gelişir ve her zaman

kendi dışında, farklı ya da karşıt kolektif kimliklerin varlığını ya da varsayılmasınıgerektirir. Bir başka deyişle, her kimlik kendisini 'öteki' kimlikler aracılığıyla tanımlar (Kolektif, 1999: 77).Türkiye'de, 68 Kuşağı'nın kolektif kimliğinin oluşmasında sosyalist dünya görüşüne sahip TİP, Sosyalist öğrenci dernekleri, Fikir Kulüpleri, Dev-Genç gibi gruplar gençlerin kendilerini aidiyet duygusu içerisinde hissettikleri etkin referans kaynaklarıdır. Bunun yanında Yön-Devrim, MDD görüşünü savunan Türk Solu dergisi, Ant, Aydınlık, PDA gibi dergiler ve Marksist yayınların etkisiyle Sol-Kemalist ve Sosyalist söylemlerin benimsenmesi ve bu söylem çerçevesinde girişilen eylemler kolektif hafızayı ve kimliği oluşturucu unsurlardır (Cemal, 1994: 44).

İnsanlar için ideoloji bazen dini çağrıştırıcı bir hüviyet kazanabiliyor. Batı için Mayıs 68 ile patlak veren bunalım, bir uygarlık bunalımıydı ve "sol" bu değerler yozlaşmasından doğan manevi,ahlaki boşlukta, gençliği cezbedebilmiştir. Hatta, F. Mauriac'a göre "Mayıs bunalımı politik değil, dinsel" bir olgudur (Eyüboğlu, 1998: 185).Din kültürün bir parçasıdır. Ve bireyin dini davranışı da bu unsuru içeren kültürün insan tarafından geliştirildiği gerçeği üzerine dayanır. Eğer bir insanın kültürü yoksa aynı şekilde o insanın dini de yok demektir. İnsanın kültür geliştirebilme kabiliyeti ve onu nakletmesi insanların sembolleri kullanabilmesi ve sembollerle etkileşim içerisine girebilmesi özelliğiyle çok yakından ilgilidir. Sembolik etkileşime göre insanın dini davranışı sembolleri kullanabilme kabiliyeti ve becerisiyle çok yakından ilişkilidir (Bodur, 2005:75).Din sosyal bir kurumdur. 68'de yaşanan kültürel etkileşimler dolayısıyla kişilerin kendi

dünyalarında dinin ifade ettiği anlam farklılaşmış vekuşaktaki bireylerin dine yaklaşımının anlaşılması zorlaşmıştır.

68 Kuşağını Hazırlayan Tarihi Toplumsal Şartlar

1968, dünyayı sarsan olaylarla dolu bir yıl, bir annusmirabilis, "mucizeler yılı" olmuştu. Bu olayların odağında, İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda dünyaya gelmiş olan insanlar vardı. O yıl ABD'den Japonya'ya, Meksika'dan Fransa'ya, Çekoslovakya'dan Çin'e kadar uzanan birçok ülkede bir "gençlik ayaklanması" yaşandı. Bu "ayaklanma", her ülkenin farklı koşullarında, farklı çıkış noktalarından hareket ediyor; farklı nitelikler taşıyordu. Ama tüm ülkelerdeki ortak özelliği, kurulu düzene karşı bir "başkaldırı" olmasıydı. İletişim devrimi'nin o güne değin görülmedik bir etkileşime soktuğu dünyamızda, bir ülkedeki başkaldırı, başka bir ülkenin işareti olmuştu (Alpay, 1988: 167). Küreselleşme sürecinin yoğunlaştığı II. Dünya savaşı sonrasında dünyada hızlı bir nüfus artışı ortaya çıkmıştır.

Yine aynı dönemde başta ABD ve Avrupa olmak üzere dünyadaki kapitalist ekonomi büyük bir gelişme sürecine girmiştir. Ekonomik gelişme, yeni bir sosyal ve kültürel yaşamın doğmasına neden olmuştur. Hızlı nüfus artışı, göç olgusu, kentleşme süreci ve yeni yaşam ortamları, 1960'lı yıllara gelindiğinde dünyanın genelinde, kendinden önceki nesillerden farklı özellikler taşıyan önemli bir kısmını gençliğin oluşturduğu yeni bir insan potansiyelini ortayaçıkarmıştır. Ortaya çıkan bu yeni nesil kimlik arayışı sürecinde, içinde bulundukları toplumda kendisini ifade etme yollarını aramaya başlamıştır (Türköne,

2008: 11).Üniversitelerde başlayan yeni hareketler, toplum düzeninin çok sağlıklı bir şekilde işlediği ve bozgunculuk tehlikesinin en zayıf ihtimal olarak göründüğü, en gelişmiş ülkede, yani ABD'de başladı. ABD'de 1960'taki hareketlerin başlangıç noktası, ırkların bütünleşmesi yolunda öğrencilerin barışçı araçlarla mücadeleye giriştikleri Güney'in siyah üniversitelerinde doğdu. Diğer üniversiteler, dayanışma göstererek harekete katıldılar (Duverger, 1977: 91).Güçlü bir bireyci kültürün hakim olduğu Batı'da kurulu düzene başkaldırı, yeni bir siyasal, sosyal ve ekonomik düzen arayışları (Yeni Sol, Marxizm, vb.) yanı sıra, birbirinden hayli farklı amaçlara yönelen, kimi zaman iç içe geçen çok çeşitli demokratik kitle hareketlerini doğurdu. Farklı ve daha özgür yaşam biçimleri arayışındaki hippiler; nükleer silahlara ve genel olarak savaşa karşı pasifistler; ekonomik gelişme uğruna doğal çevrenin tahribine karşı çıkan çevreciler/yeşiller; kadınların eşitliği için mücadele veren feministler de 1960'ların sonlarında Batı'daki başkaldırının güçlü kolları idi. Gençlik başkaldırısı, Batı'da, özellikle ABD'yi derinden sarstı. O günlerin Amerikasında gençler, "30 yaşın üzerinde kimseye inanmayın" sloganında ifadesini bulan bir "karşı kültür" geliştirdi. Hippi akımı; "cinsel devrim" sloganıyla ifade edilen cinsel özgürlük hareketi; Vietnam'daki emperyalist savaşa karşı barış hareketi; zencilerin eşitliği için mücadele eden İnsan Hakları hareketi vb.kapitalizmin kalesi ABD'yi altüst etti (Alpay, 1988: 169-170). Almanya'daki öğrenci hareketlerinde üniversite ile ilgili talepler ikinci plânda gelmekte, üniversite reformu, cemiyet düzeninin değiştirilmesi meselesi içerisinde, onun bir cüz'ü olarak mütalaa edilmektedir (Kalpsüz,

1969: 91).İtalya'da da tepkilerin sert olmasına karşı, yine de etkileri Fransa'daki kadar büyük değildi. "Bağımsız Sosyalist" sözü, İtalyan Komünist Partisinin solunda radikal demokrat olmak anlamındaydı ve gençler tarafından daha fazla toplumsal adalet ve eşitlik istemeyi anlatıyordu (Gürses, 1997: 401).İtalya, 1971 yılının ikinci yarısından itibaren üniversitelerde ve fabrikalarda yaşanan olaylardan sonra sosyal hayatta ve siyasette istikrara kavuşmaya başlamıştı (Akalın, 1995: 55).Avrupa'da, sadece Büyük Britanya ve İskandinav ülkeleri bu gelişmelerden oldukça az etkilenmiştir. Bu anlamda İngiltere'de kayda değer bir öğrenci veya gençlik hareketinden bahsetmek mümkün değildir. Kıta Avrupasının aksine İngiltere'deki üniversitelerde yaygın bir eylem gerçekleştirilmemiştir."London School of Economics" işgal edilmekle birlikte, Oxford ve Cambridge'de sakin bir ortam hakim olmuştur.Avrupa'da, sadece Büyük Britanya ve İskandinav ülkeleri, bu çeşit olaylardan az etkileniyorlar."London School of Economics" işgalli bir boykota uğruyor ama Oxford ve Cambridge barış vahaları olarak kalıyorlardı (Duverger, 1977: 193). Kapitalist Batı dünyası, savaş sonrasında giderek hızlanan bir büyüme ile ekonomide "altın yılları" yaşıyordu. Buna karşılık aydınlar arasında liberal demokrasiye duyulan inanç önemli ölçüde sarsılmıştı….Liberal demokrasiye karşı liberal geleneğin içinden de gelen eleştiriler aydınlar arasında radikal görüşlere, bu arada Marxizm'e yeniden bir güç kazandırdı (Alpay, 1988: 168). Fransa'da, 1963'te inşasına başlanan, bugün 12.000 öğrencisi olan Nanterre Edebiyat Fakültesi bir ihtilal yuvası haline gelmiştir. 1967'de Paris Fen Fakültesi dekanlığı işgal edilmiştir. 68 yılı Ocak ayında, kendile-

rini "kudurmuşlar" diye isimlendiren 40 kadar öğrenci fakülte salonunda ellerinde polisle alay edici pankartlar olduğu halde gösteri yapmışlardır. Fakülte hademeleriyle aralarında bir tartışma çıkması sonucu idarenin çağırdığı polisle bin kadar öğrenci çatışmıştır. Bu hareket, 22 Mart'ta "kudurmuşlar"ın miting tertip etmek için aynı fakülte öğrencilerinden Daniel Cohn–Bendit'in başkanlığında bir amfiyi zorla işgal etmelerinden itibaren "22 Mart Hareketi" diye adlandırılmıştır (Akyüz, 1969: 116).

II.DünyaSavaşının ardından kapitalist sistemin küreselleşmeye başlamasıyla birlikte, özellikle ekonomik yönden kapitalist sistemin getirilerinden Batılı ülkelere oranla daha az fayda gören üçüncü dünya ülkeleri, "*Yeni Uluslararası Ekonomik Düzen*" taleplerini dile getirmeye başladılar ve uluslararası ekonomik düzen artık dünya çapında sorgulanmaya başlandı. Kapitalizmin altın çağını yaşadığı bu dönemde işçi sınıfı; 60'lı yılların hem sosyal devlet ilkesinin getirileri hem de tüketim düzeyindeki rahatlıklar nedeniyle, öğrenci hareketi olarak başlayan 68'in geniş çağlı bir dönüşüme geçişini engellemiştir (Toprak, 1998:159).İspanya'da General Franko'nun iktidarı ele geçirdiği 1937 yılı sonrasında uyguladığı baskıcı yönetim sonucu 1959 yılında kurulan ve Bask Bölgesi'nin bağımsızlığı için mücadele eden ETA örgütü ilk silahlı eylemini 68 olaylarının yaşandığı dönemde gerçekleştirmiştir (Yılmaz, 2006: 123).Çekoslovakya'da, 1957'de AntoninNovotny Cumhurbaşkanı seçildi ve 1962'den sonra aynı zamanda Komünist Partisi Birinci Sekreterliğini de yürüttü (Altuğ, 1994: 10).Çekoslovakya gençliği Novotny ve arkadaşlarının yürüdükleri Stalinci yola1955'den beri karşı çıkmaya başlamıştır. Özellikle üni-

versite gençliğinin Çekoslovakya Komünist Partisi'ndeki oranı gitgide azalıyordu. Bir dikta niteliği taşıması yüzünden, halkın önemli bir kısmı, rejimin liberalleşmesi yolunda gençleri destekledi̇ler. Gençler Sovyet sosyalizmini beğenmedikleri için Dubçek ve Suoboda'yı tutuyorlardı (Kışlalı, 1974: 71-72).5 Ocak 1968'de Komünist Parti Merkez Komitesi Devlet Başkanlığı ve Komünist Parti Başkanlıklarını ayırdı ve Alexander DubçekNovatny'nin yerine parti başkanı oldu. Prag darbesinden yirmi yıl sonra "Prag baharı" geldi. 28 Mart'ta generalSvoboda Cumhurbaşkanı seçildi. Yeni liderler "insan yüzlü sosyalizm" yaratmakistediler. 1968 Haziranında sansür kaldırıldı ve siyasi mahkumlar salıverildiler. Süratle ilerleme için reformcuların yayınladıkları "İki Bin Kelime" manifestosu Sovyetler Birliği'nce şiddetle takbih edildi. Varşova Paktı Çekoslovakya'da manevralara başladı ve 20 ila 21 Ağustos'ta Sovyet, Polonyalı, Doğu Alman, Bulgar ve Macar orduları Çekoslovakya'yı işgal edip "Prag Baharı"nı ezdiler (Altuğ, 1994: 10).Dünya genelinde yaşanan gençlik olaylarının başlayış zamanı ile şiddeti birbirinden farklılık göstermiştir. Bu farklılıkların temel sebeplerinden birisi, toplum içerisinde hâkim olan düşünceler ve buna bağlı olarak siyasi iradenin toplumun bütününe yönelik olarak göstermiş olduğu hassasiyettir(Morin, 1998: 104).Var olan düzene karşı yapılabilecek değişikliklere olan inanç, 1968 yılında yaşananlarla birlikte daha belirgin bir hale gelmişti. Bu beklenti, özellikle siyasi ve kültürel alanda köklü değişimlerin yaşanması yönünde istekleri içeriyordu. Bunun ortaya çıkmasını sağlayan ve ilk kıvılcımı başlatan ise öğrencilerdi. 1960'larda, hiç beklenmeyen bir anda, Prag'dan Paris'e, Londra'dan Tokyo'ya, San

Fransisco'dan Pekin'e, kurulu düzeni tehdit etmeye başlayan öğrenci ayaklanmaları yavaş yavaş ortaya çıktı. Tehdit, birçok yerde öğrencileri tarihin kendisini kökten değiştirmenin kıyısına getirdi. Daha önce, dünya üzerinde hem kapitalist sistemi hem sosyalist düzeni toplumlar tarafından tehdit eden böyle büyük bir ayaklanma hiç yaşanmamıştı. 1967'nin sonuna gelindiğinde, Atlantik'in iki Yakasında radikalleşmiş öğrenciler, kendi yaşamlarıyla içinde yaşadıkları toplumu, toplumlarıyla Vietnam arasında bağlantılar kurmaya başlamışlardı (Akalın, 1995: 24-26). ABD ve Batı Avrupa'da 68 olayları daha çok sosyal ve kültürel içerikli yaşanmasına rağmen üçüncü dünya ülkelerinde bu süreç daha çok siyasal içerikli yaşanmıştır. Üçüncü dünya ülkelerinde 68 olayları emperyalizme ve Batıya karşıçıkılması ve sosyalizm taraftarlığı çerçevesinde sürdürülmüştür. Bu yönüyle de Marksizm'in Sovyet uygulaması sonrası geriye çekilme süreci tersine çevrilerek Marksizm'in yeniden yaygın bir şekilde dünya gündemine girmesine imkan sağlanmıştır (Toprak, 1998: 156).Gençlerin "yeni bir düzen" talebine en cazip yanıtı, yeni keşfettikleri Marxizm'de bulmaları da çok şaşırtıcı değildi. Marxizm, ülkenin ve dünyanın karmaşık ve çapraşık gerçeklerinin anlaşılmasını fevkalade basit ve kolay bir hale getiriyor; bu sihirli anahtara sahip olunca yeryüzünde cenneti kurmanın fazla güç olmadığı inancını veriyordu (Alpay, 1988: 171-172).

Türkiye'de 68 Kuşağını Oluşturan Şartlar

1960'lar Türkiyesi' nin belki de en önemli özelliği 1961 Anayasası ile gelen, ülke tarihinde o güne değin görülmemiş bir siyasi özgürlük ve demokrasi ortamıdır. Ülkenin ilk seçimle gelen yönetimi, DP iktidarına karşı 27

Mayıs 1960'da yapılan askeri darbenin hazırlanmasında ve meşrulaştırılmasında ana rolü "siyasi özgürlük ve demokrasi" talepleri oynamıştı. Muhalefetin haklarını hiçe sayan ve giderek bir çoğunluk diktatörlüğü kurmaya yönelen DP iktidarına karşı ayaklanan gençler"özgürlük" ve "demokrasi" istemişlerdi (Alpay, 1988: 171). 1946'dan sonra çok partili hayata geçilmesi, 1950 seçimlerinde Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) iktidarı kaybetmesi ve Demokrat Parti'nin (DP) 1960'lı yıllara kadar sürecek olan iktidarı, Türk siyasal tarihinde yeni bir dönüm noktasını oluşturmaktaydı (Höke, 1989: 18).1960' ların ikinci yarısında, 1965 seçimlerinde DP'nin mirasçısı Adalet Partisi'nin, elverişsiz seçim kanununa rağmen, tek başına iktidara gelmesinden sonraki dönemde gençlik hareketinin "özgürlük ve demokrasi" söyleminden uzaklaştığı ve büyük bir çoğunluğu ile bir düzen değişikliği, devrim ve sosyalizm söylemi içine girdiği görüldü. …Üniversite öğrencilerine 1961 anayasasıyla tanınan derneklerde ve siyasi partilerde örgütlenme olanağı, gençleri giderek daha aktif bir şekilde siyasal faaliyetin içine sokuyordu. Ülke tarihinde ilk kez böylesine geniş bir fikri ve siyasi çalışma özgürlüğüne kavuşan gençler, başka ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de yerleşik değer, kurum ve otoriteleri sorguluyor ve kurulu düzene başkaldırıyorlardı (Alpay, 1988: 171).1961 Anayasası çerçevesinde oluşturulan özgür ortamda siyaset sahnesinde Türkiye İşçi Partisi, Dev-Genç ve üniversitelerde Fikir Kulüpleri Federasyonu çerçevesinde gençlik örgütlenmeleri ortaya çıkartılmıştır (Erten, 2007: 839).Batı ile Türkiye arasındaki ilişkinin emperyalizm temelinde oluşturulduğunu ileri süren öğrenciler, Mustafa Kemal'in siyasi iktidarlara

karşı olumsuz bir yaklaşımı esas alan 5 Şubat 1933 tarihinde yaptığı iddia edilen Bursa Nutku"ndan etkilenmiştir (Türköne, 2008: 58).Üniversitelerin demokrat çevreleriyle, ülkenin asker ve sivil demokrat aydınlarının yürüttüğü bu direniş, 1958'lerde başlayıp gelişmiş ve 27 Mayıs 1960 hareketiyle ülkeyi yeni bir döneme doğru sürüklemiştir. Bu nedenledir ki, Demokrat Parti iktidarına karşı direnişin simgesi haline gelen 28-29 Nisan olaylarının, 68 kuşağı için oldukça büyük bir önemi vardır. 1960'lı yıllarda, 28-29 Nisan olaylarının her yıldönümünde, Mustafa Kemal Atatürk heykellerinin önünde sabaha kadar nöbetler tutuluyor ve bu yıldönümleri çeşitli etkinliklerle anılıyordu. 27 Mayıs Anayasası da özgürlüklerin savunulmasına olanak veren bir anayasa olarak değerlendiriliyor ve "Anayasayı Koruma Mitingleri" yapılarak bu anayasaya sahip çıkılıyordu. Bütün bunlar, Türkiye'de 68 Hareketinin, 1960 öncesindeki demokratik bir direncin devamı olarak geliştiğini göstermekte ve öğrenci kitlesi üzerinde Atatürkçü zihniyetin hâkim olduğunu göstermekteydi. Oysa Avrupa'daki 68 hareketi, 1968'lerde başlayıp gelişmiş ve bir süre sonra ya bastırılmış ya da düzenle bütünleşerek kaybolmuştur (Babuş, 2004: 40-41). Türkiye' de 68 başkaldırışının giderek zıddına dönüşmesinde tayin edici etkenin, o günlerde ülke aydınları arasında hakim olan fikri-ideolojik iklimde aranması, özgürlük, demokrasi, sosyal adalet talepleri ardında toplanan gençler ve aydınlar, 1968'den itibaren genel olarak 'devrimci' olarak nitelenebilecek görüş ve düşüncelerin etkisine girdiler. Bu tarihten sonra sol' da ki, politik bakımdan aktif gençlerin büyük çoğunluğu, çoğulcu demokrasi fikrine sırt çevirdi. Devrimci yöntem-

lerle iktidara gelecek devrimci yönetimlere umut bağlandı (Alpay, 1988: 174).

Türkiye 68 Hareketini, Avrupa 68 Hareketinden ayıran önemli bir özelliği; burada yaşananlardan daha önce yaşanmasıdır. Ayrıca bütün dünya gençliğinde ayaklanmalar sol akımların etkisi altında olmuştu. Fakat ileri endüstri ülkeleriyle Türkiye gibi ülkeler arasında köklü farklılıklar ve ayrılıklar da vardı. Batılı gençlik endüstri dönemini yaşamış, liberal fikirli bir aileye sahip olarak yetişen ilk modern ötesi kuşaktır. Bizdeki gençlik ise henüz endüstriyel gelişimi sağlamakta olan birülkenin yeni kuşakları olma özelliğini gösteriyordu.Nitekim Türkiye'de 68 hareketi, Demokrat Parti iktidarının baskılarına karşı başlatılan siyasal ve sosyal direnişlerle doğmuştur(Çalışlar,1988:93-95).68'de gençlik çok önemli bir aktör olarak devreye girmiştir. Önce sol kutup el yordamıyla ortaya çıkmış ve daha sonra sol kendi karşı kutbunu üretmiştir (Türköne, 2008: 78).

Dönemin gençlik örgütlenmeleri açısından iki hareket ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, Milli Türk Talebe Birliği (MTTB), Türkiye Milli Gençlik Teşkilatı (TMGT) ve Türkiye Milli Talebe Federasyonu (TMTF) gibi gençlik örgütlenmelerinde yoğunlaşan sağcı gençlik örgütleri, diğeri ise Sosyalist Fikir Kulüplerinin (SFK) birleşmesi ile oluşturulan Fikir Kulüpleri Federasyonudur (Demirci, 1974: 64-66). 1960'lı yıllara varıldığında dünya ölçüsünde "sol" denildiğinde akla iki temel ideolojik, siyasal ve örgütsel kümelenme gelmektedir: "Komünistler ve Sosyal-Demokratlar". Siyasi partilerden sendikalara, oradan entelektüel ve kültürel birikimine kadar sol miras, ağırlıklı olarak bu iki kümelenme içinde yer alır

(Aydınoğlu, 2007: 35).Sol düşünce de zamanla farklılaşmalar gözlenmiştir.

Eski Sol'un Sovyet Rusya veya yabancı siyasal sistemlere eğilimleri, Batı ülkelerinde çeşitli sosyalist ve komünist partilere katılma gücünde bir artışa yol açmıştır. Sınıf çatışmaları ve işçilerin siyasal üstünlük sağlamaları bu gelişmenin ana motifini teşkil etmiştir. Fakat Eski Sol'un taşıdığı bu Marksist özellik, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra sert bir dönüşle Sovyet karşıtı bir kimliğe bürünmüştür. Bilhassa ABD'de 1950'lerde başlayan medeni haklarla ilgili eylemler, Vietnam Savaşı karşıtı hareketler, 1960'dan sonra geniş çapta gençlik hareketlerinin ortaya çıkmasına yolaçmıştır. Böylece Eski Sol'a karşı, farklı bir sol anlayış olarak Yeni Sol ortaya çıkmıştır .Yeni Sol'un, geniş çapta, orta sınıf; öğrenciler, aydınlar ve liberallere dayanması, onu proleter sınıftan çok burjuvaziye kaydırmıştır. Bu gelişmenin doğal bir sonucuolarak da, Eski Sol sınıf çatışmasının yaratıcısı olan eski Marx'ı; Yeni Sol ise, yabancılaşma teorisiyle, genç Marx'ı benimsemiştir. Bunun gibi, Eski Sol'un bütünleşme(entegrasyon) taraftarı olmasına karşın; Yeni Sol'un hizipçi, bölücü bir nitelik taşıması ve Beyaz Sol'un Siyah Sol'u desteklemesi de Yeni Sol'u eskisinden ayıran önemli bir noktayı teşkil eder (Türkdoğan, 1997: 255-256). 1960'ların Türkiyesindeki "sol'a" gelince, ilk dikkate alınması gereken, Türkiye Komünist Partisinin (TKP) kadrolarıdır (Aydınoğlu, 2007: 39)...Türkiye komünist hareketi, uluslarası komünist hareket içinde egemenliğini kuran Stalinci Marksizm yorumunu daha başından itibaren hiç tartışmasız benimsemiştir. Marksizm'in eleştirel ruhunu yok eden bu yorum, Türk komünistleri için tartışmasız bir kılavuz işle-

vini görür (Aydınoğlu, 2007: 43). Türkiyeli sol aydının Marxist ideoloji ve düşünceye daha fazla yaklaştığı,Kemalist çizgi ile Marxist, giderek Leninist çizgi arasındaki aslında telif kabul etmez farklılığın bilincine yavaşyavaşve neredeyse ıstırapla varmaya başladığı 1950'ler, hele de 1960' lar sonrasında, aydının 'biz-onlar' ikilemi zayıflamak şöyle dursun, derinleşmiştir. Marxist öğretinin felsefi temellerinden bağımsızlaştırılarak aşırı siyasallaştırılmışve emekçi sınıfların –yada çoğu zaman onlar adına yönetecek olanelitlerin, aydınların- mutlak iktidarı temeline oturtulmuşbir hızlı kalkınma modeli olarak kavranan sosyalizm, sol aydın için onlarla (Batı muasır medeniyetiyle) eşit olabilmenin ve gecikmişliği aşabilmenin, yani zamanı geriye alabilmenin anahtarıdır. Eşitsizlik duygusu yaratan Batı'yı, hem de bu eşitsizliğin temeli olarak görülen kapitalist emperyalizmi yıkarak aşan bir Batılı model, Türkiye sol aydınının tam da aradığı kurtuluşyoludur (Baydar, 2002: 257).Türkiye'de 1950'li yıllardan sonra öğrenci hareketleri, toplumsal düzenden çok siyasi konuya yönelmiş ve eğitime yönelik bir hareketlenme olarak ortaya çıkmamıştır. Bu hareketlerde gençlik, düşünce özgürlüğü üzerinde çok durmuş ve düşünce özgürlüğünün olmadığı bir ülkede demokrasinin olamayacağını dile getirmişlerdir. İktidardaki partinin baskı yaptığını vurgulayarak siyasi rejimin kendisine yönelmiştir. Dönemin öğrencileri kendilerini Atatürkçü olarak tanımlamış ve hükümeti şeriatçılık ve laiklik düşmanı olmakla suçlamışlardır.Dönemin içinde bulunduğu koşullar dikkate alındığındasiyasal partiler, gençlik üzerindeki etkinliklerini artırmak için Gençlik Kolları kurmaktaydılar. 1950'ye kadar Atatürkçü gençliğin devletle

önemli bir çatışması yokken, DP'nin iktidar olmasıyla birlikte bu partinin muhafazakâr yapısı içindeki gericitutucu, hatta kökten dinci eğilimler giderek devlet politikasını kendi arzuları doğrultusunda değiştirmeye yeltenmişlerdir. İzlenen politikayla birlikte İslami kanada yönelik verilen tavizler ve destekler de giderek artmıştır. 1951 yılında İzmir DP kongresinde Adnan Menderes şu konuşmayı yapıyordu:"…Şimdiye kadar Baskı altında olan dinimizi baskıdan kurtardık. İnkılâp softalarının yaygaralarına ehemmiyet vermeyerek Ezan-ı Muhammediyi Arapçalaştırdık. Mekteplere din derslerini kabul ettik. Radyo'dan Kur'an okuttuk. Türkiye Devleti Müslüman'dır ve Müslüman kalacaktır. Müslümanlığın icaplarını yerine getirecektir (Türk, 2001: 171-172).Türkiye'de 68 olaylarının gelişmiş batıülkelerinden farklı bir süreç yaşamasının en önemli nedenlerinden biri de tarihten gelen devletçi geleneğin, her türlü toplumsal ve siyasal değişimin üstten alta doğru yapılması düşüncesini ortaya çıkarmış olmasıdır. 68 olayları devleti ve hükümeti ele geçirmeyi hedeflemesi konusunda da batılı ülkelerdeki 68 olaylarında hedeflenmeyen bir sürecin Türkiye'de yaşanmasını sağlamıştır. Yaşanan bu süreçülkedeki sosyal ve siyasal alandaki gelişmelerin ayaklarının yere basmamasına neden olmuş ve sık sık askerin siyasete müdahalesine zemin hazırlamıştır. Bu durum küresel bir süreç olarak kabul edilen 68 olaylarının yerelleşmesinin bir başka boyutunu oluşturmuştur.

Türkiye'de 68 olayları o ana kadar Cumhuriyet devrimine sahip çıkmayı kendilerine şiar edinmiş kesimlerden bazılarının sosyalizme kaymasına bazılarının ulusal sol düşünce çerçevesinde bir dönüşüm geçirmelerine

neden olmuştur. Bu yapılanma daha sonraki Türk siyasal yaşamında belirleyici olmuştur. Ayrıca, Türkiye'de 1971 sorası kargaşa ortamının ortaya çıkarılmasında bu sürecin önemli bir rolü olmuştur. Avrupa'da kısa sürede biten 68 olaylarının toplumdaki savrulma ile çakışması bu olayların Türkiye'de uzun bir süre etkisini sürdürmesine neden olmuştur (Türköne, 2008: 207).

68 Kuşağının Dine Bakışları

İkinci dünya savaşı sonrası kuşakların değer verdikleri şeylerin bir çoğu artık reddediliyordu. Başka ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de gençler, demokratik ortamın fışkırmasına olanak sağladığı büyük bir enerjiyle yeni bir Türkiye ve yeni bir dünya istiyorlar ve yeni bir dünya kurabileceklerine inanıyorlardı. 1961 Anayasası'nın sağladığı olanaklarla ilk kez oldukça geniş bir özgürlüğe kavuşan sosyalist ve sosyalizan yayınlar, gençlerin entellektüel gelişmesi üzerinde çok ağırlıklı bir etki yapıyordu (Alpay, 1988: 171). Sosyalizm 1960'lar Türkiye'sinde Yön ve TİP tarafından temsil edilen ilk güçlü ve yasal çıkışını yaptığında karşılaştığı en büyük engellerden biri sosyalizmi din ve namus düşmanı gösteren antikomünist propagandaydı. Komünizmle mücadele dernekleri, İlim-Yayma Cemiyeti gibi kuruluşlar ile bugün, Babıali'de Sabah gibi gazeteler tarafından yürütülen bu propaganda kimi zaman mitingler, kimi zaman bildiriler kimi zaman da salon toplantılarıyla halka 'Türk kızı, iffetli kalmak istiyorsan, komünizmle mücadele et', 'Ezan sesleri Moskof nefesini kesecek','Komünizme lanet, dinimize şehadat' gibi çağrılar yapıyordu…Sosyalistlere karşı mücadelenin bir, 'cihad' olduğu teması işleniyordu (Atılgan, 2002: 153-154).

1961 Anayasası'nın sağladığı geniş hürriyetten faydalanarak bir yandan siyasi parti ve dernek olarak örgütlenirken, bir yandan da Marksist literatürü ardı arkası kesilmez bir biçimde Türkçe'ye aktaran sol, tuhaf bir biçimde sola kayan Cumhuriyet Halk Partisi'nin hazırladığı zeminde, resmi ideolojiyi "İlericilik" adına 'temellük' ederek varlığını meşrulaştırır ve 1970'lerde doruk noktasına ulaşan kültürel iktidarını kurar. Kendisini kurucu sıfatıyla devletin, dolayısıyla devrimlerin asıl sahibi olarak gören CHP, devrimleri hiçbir zaman tam manasıyla içine sindiremeyen geniş halk kitlelerini ve bu kitlelerin sahip çıktığı değerleri kendi varlığı için en büyük tehlike olarak görmüştür. Bu bakımdan Demokrat Parti bu kitlelerin temsilcisi olarak ortaya çıktıktan sonra başka çıkar yol bulamayan CHP'nin sol akımlarla flört ve nihayet "birlikteliği" yakın tarihimizin en önemli gelişmelerinden biridir. Sol, devlet partisiyle işbirliğine giderek onun sahip olduğu kültürel iktidarı önce paylaşır, sonra ele geçirir; Tek Parti'nin faşizan uygulamalarından biri olan 'öztürkçecilik' hareketinin, yani dil ırkçılığına bile sahip çıkması, solun resmi ideolojiyi nasıl 'içerdiğini' göstermesi bakımından tipik bir örnektir. Devletin sağladığı imkanlarla palazlanan burjuvazi de, CHP gibi, muhafazakar halk kitlelerini ve bu kitlelerin hareket ettirici gücü olan İslam'ı kendi varlığı için her zaman büyük bir tehdit olarak görmüştür (Ayvazoğlu, :832).

Marx, Hegelci Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'neGiriş'te din hakkında, şu sözleri sarf etmektedir:Dinsel üzüntü, bir ölçüde gerçek üzüntünün dışavurumuve bir başka ölçüde de gerçek üzüntüye karşı protestooluyor. Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir

dünyanın sıcaklığını, tinin dıştalandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın afyonunu oluşturuyor (Marx, 1997: 192). Löwy bu metni şöyle değerlendirmektedir: Din "bazen mevcut toplumun doğrulanması" sürecinde karşımıza çıkar, bazen de "ona karşı bir protesto" hareketini temsil eder(Löwy, 1999: 47). Marxist açıdan din, üst sınıfın çıkarlarını korumak için kullandıkları bir araç haline gelmiştir.

Solcuların, sosyalistlerin din konusunda ne yazık ki ayrıntılı, açık bir görüşleri olmamıştır. Sosyalistler bir yandan "din halkın afyonudur" diyerek materyalizme vurgu yaparken, diğer yandan da kitle çalışması yaparken de dini "kişinin iç sorunu" olarak nitelemişler ve din olgusunun üzerini kapamışlardır. Din olgusunu anlamak, kavramak yerine, yok sayıp görmezlikten gelen sosyalistler, dinsel hareketleri de hep kandırılmış, cahil kişilerin işleri olarak algılamak yoluna gitmişlerdir. Onlara göre dinsel hareketlerin iradesi, kendi dinamiği yoktur, olamaz. Bu kaba yaklaşım dini yok saymanın doğal sonucu olsa gerek. "Aman halkın değerlerine dokunmayalım" diyerek bu noktada popülizme saplanan politik görüş, din konusunun üzerini kapatarak, laiklik üzerine bir açılım yapmamıştır. Bu nedenle de var olan anlayışı sahiplenmiş, sessizce Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin laik bir devlet olduğu görüşüne onay vermişlerdir. Solculara, sosyalistlere göre Cumhuriyet laiktir (Yıldırım, 1993: 103-104).Hasan Yalçın gibi ailesinden, çevresinden bir nebze dini bilgiler alan 68'lilerin üniversitede ateist bir çevre ile tanışması, sosyalizmle ilgili kitapları okuması ve sosyalist eylemlere girişmesi sonucu dinden uzaklaştıkları, ibadetleri bıraktıkları anlaşılmaktadır. Sosyal ilişkiler

ağının, sosyalist eylemlerin dünya görüşünü inşadaki rolü daha iyi görülmektedir. Hasan Yalçın'la yaptığı röportajda kendisine siyasi kimliğiniz nerede şekillendi sorusunu soruyor. H. Yalçın, ailesinin genelinin CHP kökenli olduğunu, ama babasının Millet Partisi mensubu olduğunu; Bölükbaşı'nın o zamanlar ilerici temalar işleyen birisi olduğunu; 27 Mayıs hareketi sonrası DP'nin yıkılışının çevresinde coşkuyla karşılandığını ve 27 Mayıs sonrası üniversiteye girdiğinde siyasi hayatının değiştiğini; ilerici, CHP çizgisinde düşünceleri olan bir genç olduğunu; daha önce çevreden gelen dini inançla teravih namazlarına kadar kıldığını, oruç tuttuğunu, Kuran okuduğunu, ilçenin hocasından ders aldığını; fakat bütün bunları üniversitede bıraktığını söylüyor ve bunda okuyarak belli sonuçlara varmasının yanında doğrudan doğruya ateist bir çevreye girmesinin etkili olduğunu; çevresinin solcu sosyalist insanlardan oluştuğunu ve hala ilişkilerinin devam ettiğini ve bunların bir kısmının sosyalist, bir kısmının CHP'li olduğunu, İP' li arkadaşlarının olduğunu; ilk karşılaştığı çevrede Allah, din meselesinin çok konuşulduğunu (Baykam, 1998:559-560) söyler. H. Cemal, Mülkiye'de okurken, tarikatlardan, mezheplerden haberinin olmadığını; din ve politika, İslamiyet ve politika ilişkileri konusunda kulağına pek bir şeylerin çalınmadığını; bunun yanında Kürtlerden ve Kürt sorunundan da haberdar olmadığını; Ermeni sorununun tarihsel kaynaklarına tam inmediğini; Marksizmin-Leninizmin bunların felsefe boyutlarının da farkında olmadığını, zaten orta öğretimde de felsefe ve mantıkla doğru dürüst tanıştırılmadığını; eleştirel düşünceyle uygarlığın, demokrasinin birbirlerini bütünleyen yanlarını göremediğini

belirtiyor (Cemal, 1999: 168).

Fikret Babuş, "Felsefenin Başlangıç İlkelerini okumaya başladığımız günler Ramazan ayı idi ve ben oruç tutuyordum.

Kitabı okuyup yorumladıkça, önceki sağladığım birikimlerin de etkisiyle orucu gönülsüz tutmaya başlamıştım. Nihayet eğitim çalışması yapacağımız bir gün Parti'nin işçi kökenli milletekilerindenŞaban Erik partiye gelip bizimle söyleşi yaptı. Abdidinpaşalı çaycı Mustafa'ya, 'Çaysız söyleşi olmaz, gençlerin hepsine benden birer çay ver' dedi. Ben oruçtum ve ne yapacağımı şaşırmıştım. Çaycı Mustafa çayları doldurup dağıtmaya başladı ve sıra bana gelince benim elime de çay bardağını tutuşturdu. Oruç olduğumu söylemeye çekiniyordum, hem materyalist olunup hem oruç tutulmazdı. Bunun üzerine birden bire anlamadığım ani bir kararla orucumu bozup çayı içtim ve bir daha oruç tutmadım (Babuş, 2004: 23-24). 1969'da Emek Dergisi'nde makalesi yayınlanan Taner Timur, dine bir ideoloji olarak yaklaşmaktadır. Timur, çok partili hayata geçilince bu ideolojinin kasaba eşrafını otoriter bürokrasiye karşı bir isyan aracı olarak kullanıldığını; CHP'nin dinsiz din düşmanı bir parti olarak halkın dinin icaplarını yerine getirmesine imkân vermeyen bir parti olarak gösterildiğini; bu durumun pozitivist aydınlarca Atatürk devrimlerinden sapma olarak kabul edildiğini, Demokrat Parti'nin bürokrasinin desteği olmadan iktidarda zor kalacağını anladığı için, pozitivizm ile dinci ideoloji arasında denge siyaseti izlediğini, ilk icraatlarının ezanın Arapça olarak okunması olduğunu, el altından bu ideolojinin desteklendiğini, çıkarılan Atatürk'ü Koruma Kanunu ile bürokratik pozitivizme ağırlık

verildiğini, 1950-54 arasında büyük şehirlerde sermaye birikimi hızlı olduğu için köylerden şehirlere göç edenlerin iş bulabildiğini, küçük burjuvazinin alt kesiminin durumunun iyi olduğunu, 1954'den sonra artan enflasyon sermaye birikimini yavaşlatması sonucu küçük burjuvazive ücretlilerin durumunun sarsılmasıyla mukaddesatçı ideolojinin dini bir afyon olarak piyasaya sürdüğünü söylüyor ve örnek olarak Menderes'in 1957 seçimlerinde İstanbul'u "ikinci bir Mekke", Eyüp Sultan Camii'ni de "ikinci bir Kabe" yapacağız ifadesini örnek olarak vermektedir. Yine Taner Timur, DP'nin dinci ideolojiyi desteklediğini; Said Nursi ve talebelerinin de DP'yi desteklediğini ve Amerikan emperyalizminin savunulduğunu, Said Nursi tarafından kitlelere sabır-tevekkül ve kadere katlanma telkin edildiğini; bunun bir sömürü olduğunu ifade eder (Timur, 1969:4).

68 kuşağı' dan Münir Aktolga'nın annesi Muazzez Aktolga, babası hakkında;"Babam Kur'an'ı da okurdu, yeri geldiğinde çok sevdiği rakısını da içerdi. Hiç birimize namaz niyaz diye de baskı yapmazdı. Bir de asri hoca tipi vardı onun.Muazzez Aktolga, babasının, asri hoca tipini köyde hem öğretmenlik yapan, hem imamlık yapan, rakısını ilâç gibi içen birisi olarak tanımladığını; bayramlarda köylünün kendilerine peynir şekeri denilen likör ikram ettiklerini belirten anısını aktarıyor (Aktolga, 2000: 11).

Sevim Belli, "Evet, biz, Pire, Napoli deyip Marsilya' ya doğru yol alırken DP de iktidara doğru ilerliyordu ülkede. 14 Mart 1950 seçimlerinde CHP' yi alaşağı eder etmez ilk icraat "Ezan-ı Muhammedi"nin Arapça okunmasına fetva veriyordu. Ezanın Arapça okunması zamanın en "önemli" politik tartışma konusu haline getirilmişti.

Özünde Atatürkçülüğün, Kemalizm'in ve de laikliğin inkarı anlamına geliyordu bu" (Belli, 1994: 207).Boran, faşizmin, gericiliğin kaynağının sınıfsal –bütün burjuvazi- olduğuna göre, faşizme karşı mücadele verecek ve onu geriletebilecek, giderek yok edebilecek gücünde sınıfsal olduğunu söylemektedir (Boran, 1992: 173).

68 Kuşağı'nın dinle ilgili söylemlerinde, Marksizm'in etkisi görülür.68 Kuşağı'nın dindara ve dini eylemlere ilişkin pratikteki tavır alışları ise, dini görmezden gelme tavrı, halkı kazanmaya yönelik popülist tavır ve sınıfsal, tepkici, mücadeleci bir tavır olmuştur.

Sonuç

68 öğrenci olayları tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de geniş yankı uyandırmıştır. 68 kuşağının başkaldırısının altında yatan temel etmen, bireysel özgürlükleri kazanmaktır. İnsanlar hürriyetlerinin kısıtlandığı zamanlarda veya toplum içinde aşağılandıklarında değersizlik duygusunu yaşarlar ve bu durumdan kurtulmak için mücadele ederler. Yalnız Batı'da oluşan durum, böyle bir durum değildir. Batı'da sınır tanımayan, daha fazlasını isteyen bir gençlik vardır. Türkiye'ye coğrafi olarak en yakın olan, bu yüzden de Türkiye'nin en fazla etkilendiği ülke Fransa olmuştur. Fransa'da öğrenci hareketleri dünyada olduğu gibi daha çok özgürlüğe sahip olmak için ortaya çıkmıştır. Yalnız Fransa'daki öğrenci hareketlerinin diğer ülkelerdeki hareketlerden en büyük farkı endüstri işçilerini ve kısmen de tarım işçilerini arkasından sürüklemiş olmasıdır. Grev ve işgallere giden işçiler toplum düzenini yıkmaktan çok, maddi avantajlarının artırılmasını düşünmüşlerdir.Türkiye'de ise 1961 anayasası, tanımış olduğu haklarla bireyleri aktifleştirmiştir.Bu ana-

yasa, Türkiye tarihine baktığımızda özgürlüklere geniş yer verrmiş ve demokrasinin gelişmesine, insan haklarının iyileştirilmesine önemli derecede hizmet etmiştir. Gençler, dernekler ve siyasi partilerle örgütlenme fırsatını yakalamış ve düzeni ve kurumları eleştirmişlerdir. Türkiye'deki hareketlerin Batıdaki hareketlerden farklı bir sebeple ortaya çıktığını anlıyoruz. Batı'nın gençlik modeliyle, Türkiye arasında farklar mevcuttur. Batı gençliği maddi yoksunluktan uzakken, ülkemizdeki gençlik henüz ihtiyaçlarını karşılama aşamasındadır.

68 Kuşağı'nın din anlayışlarının oluşmasında, pozitivist düşünce ve Marksist bakış açısının oluşturduğu zihin yapısı belirleyici olmuştur. Türkiye'deki 68 Kuşağı'nın dine ilişkin yaklaşımının oluşmasında, pozitivist eğitimin oluşturduğu zihin yapısı, din adamlarını kötü göstererek yobaz diye niteleme, dini değerleri görmezden gelme tavrı, gericilik-ilericilik, Marksizm'in dinin "afyon" olduğu ve kitleleri uyuttuğu görüşü, solculuğun, çağdaşlık, sağcılığın ise tutuculuk olduğu şeklinde yorumlar vardır.

KAYNAKLAR

Akalın C.,1995. Düşler ve Gerçekler Tanıklarıyla Dünya'da ve Türkiye'de 68, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, 24-26, 55s.s.

Aktolga M.,2000. Bir Annenin 68 Anıları, I. Basım, İstanbul, Sistem Yayıncılık, 11 s.s.

Akyüz Y., 1969."1968 Yılı Fransız Üniversite Krizi ve Öğrenci İstekleri", 1968 Yılı Öğrenci Hareketleri (Dünyada ve Türkiye'de) Sempozyum Bildirileri, Ankara: Ankara Ün.Eğ.Fak.Yay.,116s.s.

Alpay Ş.,1988. 68 Kuşağı Üzerine Bir DenemeToplum ve Bilim,41 Bahar, 167-174 s.s.

Altuğ Y., 1994. Çekoslovakya Sorunu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 10 s.s.

Atılgan G.,2002. Kemalizm ile Marksizm Arasında Geleneksel Aydınlar -Yön- Devrim Hareketi- ,TUSTAV Yayınları, I. Basım, İstanbul, 153-154 s.s.

Aydınoğlu E.,2007. Türkiye Solu (1960-1980), İstanbul, 35-43 s.s.

Ayvazoğlu B., "1980 Sonrasında Kültüre Farlı Bir Bakış", Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, 13. Cilt, İletişim Yayınları,İstanbul, 832s.s.

Babuş F., 2004. Aşk İle Çıkmıştık Yola, İstanbul, Ozan Yayıncılık, 2004, s. 23-24.

BaydarO., 2002. "Batıcılıkla Tutuculuk Arasında Sol Aydınlar", Entellektüeller Gerekli Mi?", Cogito, Üç Aylık Düşünce Derg., Yapı Kredi Yay., İstanbul, Sayı: 31, Bahar, 257s.s

Baykam B., 1998. 68'li Yıllar/Eylemciler, I. Baskı, İmge Yayınevi, Ankara, s. 595.

Belli S.,1994. Boşuna mı Çiğnedik?- Anılar-, Belge Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 207s.s.

BilginN., Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu, I. Basım, İzmir, Ege Yayıncılık, 1994, 239s.s.

Birand M.A.,2000. Can Dündar, Bülent Çaplı, 12 Mart İhtilalinin Gölgesinde Demokrasi, İmge Kitabevi, Ankara, 160s.s.

Bodur H.E., 2005. "Sosyolojik Perspektiften Türk Din

Sosyolojisi", Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu, GÜÇİF, Lider Yay.,Çorum, 75-88s.s.

Boran B., 1992.Savunma, Sosyalist Yayınlar:1, İstanbul, 173s.s.

Cemal H.,1999. Kimse Kızmasın, Kendimi Yazdım, I. Baskı, İstanbul, Doğan Kitapçılık, 44, 168s.s.

Çalışlar O., 1988.68 Başkaldırının Yedi Rengi, Milliyet Yayınları, İstanbul, 93-95 s.s

DemirciE., 1974.Gençlik ve Örgütlenmeler, Saklı yay., İstanbul, 1974, 64-66s.s.

Duverger M.,1977. Batı'nın İki Yüzü, Çev.: Cem Eroğul – Fazıl Sağlam, Doğan Yay, Ankara, 91, 193 s.s.

Erten, A. B., 2007. "Türkiye"de 68", Modern Türkiye"de Siyasi Düşünce 8.Cilt, Sol, İstanbul: İletişim Yayınları, 834–846s.s.

Eyüboğlu E., 1998. "Devrim Dışında Devrim", Cogito, Yapı Kredi

Yayınları, sayı: 14.,İstanbul, 185 s.s.

Gürses F.,H. B. Gürses, Dünyada ve Türkiye'de Gençlik, Toplumsal Dönüşüm yay., İstanbul, 1997, 401s.s.

Höke E.,1989. 1960'lardan 1980'e Gençlik ve Mücadelesi, Simge yay., İstanbul, 18s.s.

Kalpsüz T., 1969. "1968 Yılı Yaz Sömestrinde Cereyan Eden Öğrenci Hareketlerinden İzlenimler", 1968 Yılı Öğrenci Hareketleri (Dünyada ve Türkiye'de) , Sempozyum Bildirileri, Ankara, 91 s.s.

Kışlalı A.T., 1974. Öğrenci Ayaklanmaları, I. Basım, Bilgi Yayınevi, 71-72s.s.

Kolektif, 1999. Türk Gençliği 98 –Suskun Kitle Büyüteç Altında- İstanbul Mülkiyeliler Vakfı Sosyal Araştırmalar Merkezi, KonradAdenauer Vakfı için hazırlanmıştır, Ankara, 77s.s.

Löwy M., 1999. Dünyayı Değiştirmek Üzerine, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 47 s.s.

Marx K.,1997.Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları,Ankara, 192 s.s.

Morin E.,1998. "Bir Uygarlık Bunalımı", Cogito, S.14, İstanbul, 104 s.s.

Timur T.,1969. "Dinci İdeolojinin Gelişme Çizgisi ve Sınıfsal Anlamı", Emek Dergisi, Yıl 1, S. 13, 20 Ekim, s.4.

Toprak Z.,1998. "1968'i Yargılamak ya da 68 Kuşağına Mersiye", Cogito, S.14, Yapı Kredi yay., İstanbul, 159s.s.

Türk Y., 2001.1951-1955 Dönemi Türk Basınında LaiklikKarşıtı Hareketler ve Tepkileri, (Yayınlanmamış Yüksek LisansTezi), İstanbul Ün., Atatürk İ. İ. T. E., İstanbul, 171-172s.s.

Türkdoğan O.,1997. Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 255-256s.s.

TürköneM., 2009. Darbe Peşinde Koşan Bir Nesil 68 Kuşağı, Nesil Yayınevi, İstanbul, 11, 58, 207 s.s.

Yıldırım A., 1993. Ateşte Semaha Durmak, I. Baskı, Yurt Kitap-Yayın, Ankara 103-104s.s.

Yılmaz Ö., 2006. "İspanya Terörle Mücadele Tecrübesi:

Medeniyetler İttifakı Olabilir Mi?", Terör, Terörizm Ve Küresel Terörle Mücadelede Ulusal ve Bölgesel Deneyimler, (Der. İ. Bal), Ankara, Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu,119-159s.s.

Faydalanılan internet adresleri

http://www.zaman.com.tr/mumtazer-turkone/68-kusagi_758321.html.pdf Erişim: 21.06.2014

http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-15421-34-turk-solunu-bitiren-cuntacilikla-akrabaligiydi.html.pdf Erişim: 21.06.2014

http://tarihdersnotlari.blogcu.com/68-kusagi-ve-turkiye/7583795 .pdf Erişim : 22.06.2014

KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi
23 (2014)

Manzume-i Akâid-i Mesnevî

Yazar: Hafız Mustafa
Sadeleştiren: Öğr.Gör. Mehmet GÜNAYDIN*

Giriş

Aşağıda transkiptini yaptığımız manzum risale İslam dininin akait ve ahlaka dair konularından bahsetmektedir. Mesnevinin sonundaki kayda göre eser *Hafız Mustafa* adlı kişi tarafından H. 1178/ M. 1774 tarihinde yazılmıştır. Ancak yazarının belirttiği üzere manzum risale daha önce bir başka âlim tarafından düz yazı olarak kaleme alınmıştır. Hafız Mustafa yazılan eseri takdire değer bulduğunu ancak anlaşılması zor olduğu gerekçesiyle çocukların daha kolay ezberleyebilmesi ve insanlara faydalı olması için metni şiir kalıbına döktüğünü belirtmektedir.

Bu manzum eser dönemi içerisinde Trabzon'un Of kazası Kaçal[1] köyünden Efendioğlu Mehmet Efendi(1800-1887)[2] tarafından H. 1274/ M. 1857 tarihinde istinsah edilmiştir. Biz de bu nüshasına ulaştık. Mehmet Efendi eser ve yazarıyla ilgili herhangi bir açıklayıcı bilgi vermemiştir. Ancak Osmanlı döneminde taşradaki Of medrese-

* Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

1 Günümüz Trabzon ili Dernekpazarı ilçesi Güney Mahallesi.

2 Efendioğlu Mehmet Efendi din ilimlerinde tahsil yapmıştır. Kelâm ilmine daha çok ağırlık verdiğini söyleyebiliriz. Zira İmamü'l-Hüdâ Şeyh Allâme Ebu'l-Hasan Sirâcuddîn Ali b. Osman el-Ûşî'nin *Emalî* adlı eserini Türkçe olarak şerh etmiştir. Bu eseri de ilim camiasına kazandırmak için çalışmalarımızı sürdürmekteyiz.

lerinin önemli bir ağırlığı olduğunu biliyoruz.[3] Bu bağlamda eseri kaleme alanın Oflu bir âlim olma ihtimalinin yüksek olduğunu düşünülebilir. Akait ve ahlaka dair bu manzumenin yazılış gayesi dikkate alındığında mahalle mektebinde hatta medresedeki kabiliyetli öğrencilere ezberlettirildiği söylenebilir. Bunun haricinde mesnevinin Ahmediye-Muhammediye geleneği gibi okunduğu düşünüldüğünde o toplumdaki entelektüel seviyenin hangi boyutta olduğu hakkında da bir fikir verebilir.

Eser on bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Allah'a hamd ve Hz. Peygamber'e salatü selamdan sonra mesnevinin yazılma sebebi, daha sonra ise imanın ne olduğu, icmali ve tafsili iman, mukallidin imanı, Allah'ın sıfatları, itikadi ve ameli mezhepteki imamlarımız, dinin emir ve yasakları, ahlaken yapılması ve yapılmaması gerekenler açıklandıktan sonra "temmet'il-ahlâk" ile sona ermektedir. Eserin kültür dünyamıza katkı sağlayacağına inanıyoruz.

Risale sekiz varaktır. Başlıklar kırmızı, metin ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Metin kırmızı cetvellidir.

Manzume-i Akaid-i Mesnevî

Sipâsü hamdu minnet zül-celâle

Ki tebliğ eyledi halkı kemâle

Resulüne salât ile tahiyyat

Nebiler hatemi hayrü'l-beriyyât

Dahi ashâbı ve âline kim onlar

[3] Günaydın, Mehmet, "Of Medreselerinin Tarihi Fonksiyonelliğine Bakış", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 6, Sayı: 12, Temmuz-Aralık 2008, 101-136.

Tariki hakka oldu rehnümalar
Bes ondan sonra bil hakka talip
Mükellef üzerine farzu vacib
Akaid, ilm-i ahlak, ilm-i a'mâl
Bu sözde yoktur asla kîl ile kâl
Dahi ilmi bu tertip üzere tahsil
Ede gör ta ki dinin ola tekmil
Akaid ile ahlak zübdesini
Lisanî Türkî üzre ikisini
Beyan etmiştir bir zât-ı fâzıl
Dü âlemde ola maksuda nâil
Velî manzum değildi hıfzı asân
Heman menşûr idi hem vare yeksan
Murad ettim varıp eser üzre onun
Bunları nazmı eden neşr üzre onun
Ki ta hıfzı ola sibyana asan
Göre nef'ini onun cümle insan
Huda'dan dilerim 'avn-ü inayet
Ede itmamına onun hidayet.

Fi Beyâni Tefsiri'l-İmani ve Kısmihi

Dese biri sana mümin misin sen?
Dinil elhamdülillah müminim ben
Nedir iman? sual ederse tekrar
Dinil kalbiyle tasdik dille ikrar
Neye ikrar neye tasdik denilse
Dinil ki fahr-i alem cinnü ve inse

Huda'dan ne haber verdi o Sultan.
Onu ikrar ve tasdik oldu iman.
İki kısım üzeredir iman, birisi
Olup icmal, tafsili birisi.

Fi Beyanil-İmani'l-İcmalî

Tariki çoktur icmalinin ey can
Velâkin cümleden eshel ve asân
Diyesin itikat ettim inandım
Huda'nın emir nehyine efendim
Dahi tafsilinin vasfını gel anla
Budur amentü billahi te'alâ
Buna derler azizim vasfı iman
Sıfatı iman dahi hem şartı iman
Dahi derler buna iman duası
Onun mümenü bihidir birisi
Bunun manasını bilmek gerektir
Bes ondan sonra cezm etmek gerektir
İşit amentü billahi ne demektir?
İnandım Tanrı'ya birdir demektir.
Şeriki yok, nazîrî yok Huda'nın
Ki yani misli denkdaşı yoktur onun
Sıfatı bâ kemâl Allah muttasıftır
Dahi noksan sıfatlardan beridir
Kemâliyye sıfatlardan şu maksud
Onunla muttasıftır zat-ı mabud
Dahi noksan sıfatlar budur âyık

Huda'nın zatına olmaya layık
Dahi malum ola ey yüzü nurlu
Kemaliyye sıfatlar iki türlü
Sübütiyye biri, selbiyye biri
Kulağın tut diyem sana bu sırrı
Sübütiyye birine çün denildi
Ki manasında varlık çün bilindi
Birine dahi selbiyye denildi
Ki manasında yokluk için bilindi.

Fi Beyanı Ademi Nihayeti Sıfatihi Te'alâ Kemâlihi

Dahi malum ola ey can beğayet
Kemalatına çünkü yok nihayet
Kemaliyye sıfatlarına onun
Dahi yoktur nihayet ol Huda'nın
Yirmidir veli meşhur sıfatı
Ki beyne'n-nas bunlar neşr oldu kat'i
Vücut, kıdem, beka, muhalevetül-havadis,
Kıyam bi nefsihi, vahdaniyet, hayat, ilm, semi, basar
İrade, kudret, kelâm, hayyen, 'âlimen
Semîen, basîren, mürîden, kâdiren, mütekellimen
Sübütiyye dahi nefsiyye oldu
Vücudun ismi şöhret böyle buldu
Bes ondan sonra kalan beş sıfata
Dedi selbiyye adın ol sıfata
Yedi ondan sûkî baki kalanı
Sübutiyye dediler hem me'anî

Sübütiyye dahi hem maneviye
Dinil baki kalan sonra yediye.

Fi Beyani Sıhhati'l-İman'il-Mukallidi ve Ademi Sıhhatihi

Dahi manalarıyla bu sıfatı
Bilup cezm eylemek farz oldu kat'i
Delil'ül isneyn dahi bilmek azizim
Mükellef üzerine farzu lazım
Delilsiz bilse taklit etmiş olur
Mukallit kimse asi olmuş olur
Hem imanında onun ihtilafı
Eimme ettiler türlü hilafı
Demiştir bazılar mümin değildir
Çü taklit eyledi Müslim değildir.
Sahihtir dedi bazıları imanı
Bu sözde eyleme asla gümanı
Kim ispat eylediler bu makali
Bi envaiddelail kennesâlî
Velî âsî olup bilgil vifakı
Bu sözde eylediler ittifakı
Vücudun dinle manasını şimdi
Huda'nın varlığı olmaktır imdi
Delilini bunun ol zatı a'lâ
Kitabunda buyurdu Hak Te'alâ
Kıdem manası yani varlığının
Evveli olmamaktır ol Huda'nın

Dahi ahiri yoktur varlığının
Budur manası bilgil sen bekânın
İkisinin delillerini ey mâh
Bu ayette beyan etmiştir Allah
Budur dördüncünün manası ey yâr
Muhaliftir kamu mahlûka settâr
Ki zatı benzemez mahlûka onun
Sıfatı dahi ef'ali Huda'nın
Bunun dahi delilin dinle ey can
Buyurdu onu Furkan'ında Rahman
Beşincisi kıyam binefsihidir
Ki muhtaç olmadan Rabb'ım berîdir
Değil muhtaç ne zata ne mahalle
Bunun dahi delilin eyce dinle
Dahi vahdaniyet manasın imdi
Huda'nın birliği olmak denildi
Bunun dahi delilini ziyade
Beyan etti sure-i Enbiya'da
Dahi manasını bilgil hayatın
Ki yani dirliği olmak o zatın
Bunun dahi delilin cümleden bir
Buyurdu ayetinde ol müdebbir
Budur manası ilmin dinle gil var
Ki yani bilmesi olmak ne kim var
Kamu eşyaya âlimdir o Mevlâ
Bunu böyle buyurdu Hak Te'alâ

Budur sem'in manası ol hak
Kamu avâzı işitmesi olmak
Basar manası kim görmesi olmak
Delilini buyurdu zatı mutlak.
İradet dilemesi olmak onun
Buna delil oldu kavl-i Huda'nın
Onun ikinci durur kudret sıfatı
Ki yani gücü yetmek mümkünâtı
Huda'dır halk eden bu kâinatı
Buna şahit kitabın beyyinatı
İşit manasını bu dem kelâmın
Nedir söylemesi olmak selamın
Bunun dahi delili var bil onu
Buyurdu Hak Te'alâ fil-mesânî
Dahi hayyen nedir diri olucu
Olup hem âlimen dahi bilicî
Semî' işiticidir basîren
Görücüdür velî gözden müberrâ
Mürîden dileyici kâdiren hem
Gücü yetici olmak zat-ı a'lem
Dahi söyleyicidir zat-ı a'lâ
Velî dilden münezzehtir Te'alâ
Cevarihten ve a'zadan beridir
Kamu fikre gelenlerden 'arîdir
Ne mümkündür Huda'nın künh'ü zatın
Bile insan veya cümle sıfatın

Biz onu bu sıfatlarla biliriz
Hemin zatını fikr etmez kalırız.

Fi Beyani Sıfat'in-Noksaniye

Çünkü oldu yirmi Kemaliyyesi
Dahi oldu malum sana cümlesi
İşit imdi noksan sıfatı diyem
Kim bilesin sen ey cemilü'ş-şiyem
Yirmi oluptur bunlar bil dahi
Kemaliyyenin zıtları ey ehî
Adem, hudûs, fena, muvafakatun-lilhavadis
Kıyam bi gayrihi, t'aaddüd, mevt, cehl, samem, 'amen
Kerih, 'acze, meyyiten, cahilen, esammen, e'ma
Kâdihen, 'âcizen, ebkemen.
Hem gerektir bunları pek bilip
Huda'yı bunlardan münezzeh kılıp
Ademi varlığı olmamaktır onun
Huda'dan evvel ola varlığının
Fena varlığının ola dahi ahiri
Dahi nesneye benzemektir biri
Kıyam bigayrihi beşincisidir
Ki bir gayrıyla kaim olmasıdır
Taaddüd nedir birliği olmamak
Dahi mevt nedir dirliği olmamak
Dahi cehl nedir olmamak bilmesi
Samem olmamak oldu işitmesi
'Ama olmamaktır onun görmesi

Dahi kerihtir bil onun manası
Onun olmamak yani dilemesi
Kerahetle bir nesne işlemesi
İşit anla aczin nedir manası
Gücü mümküne olmamak yetmesi
Bekem yani söylemesi olmamak
Dahi cahilen bilici olmamak
Dahi acizen mümkünata gücü
Ki her mümküne olmamak yetici
Yirmincisi oldu ebkem bekem
Ki söyleyici olmamaktır hükem
Bunlar Hak katında muhaldir muhal
Cevahirle dürri gel ehlinden al

Fi Beyani Sıfati Te'alâ el-Caizete

Desen caiz olan sıfatlar nedir?
Huda'nın katında cevabında budur
Ki her mümkün olanı işlemesi
Onun yahut ol şeyi terk etmesi
Misali budur kulunun birini
Fakir etmesidir veyahut gani
İnandım dahi ben meleklerine
İtaat ederler onun emrine
Bunlar kullarıdır onun cümlesi
Ebed 'asi olmaz ona birisi
Yemek, içmeklik onlarda ki yoktur
Dişilik erkeklik onlarda yoktur

Dahi pek inandım kitaplarına
Huda'nın kadîmi kelâmlarına
Bular bir rivayette yüz dörttür
Dahi hem cümlesi onlar haktır
Yüzü onların bil ki suhuftur
Dahi onların dördü kitaplardır
Suhuftan onu Adem'e indi tam
Hem ellisi Şit'e aleyhisselam
Hem İdris'e verdi otuzun Celîl
Hem İbrahim'e verdi onun Halil
Dahi verdi Davud'a Zebür Celîl
Dahi verdi Tevrat'ı Musa'ya bil
Hem İncil'i verdi İsa'ya Celîl
Onun ile amel kılar idi bil
Muhammed aleyhisselama hemen
Huda'nın habibidir ahir zaman
Dahi verdi Furkan'ı ol Cemâ'le
Onu kıldı rahmet dahi ber-kemâle
Veli cümleden sonra Kur'an inip
Hükmü onun ta kıyamete kalıp
Dahi nesh ve tebdil olunmaktan ol
Beridir münezzeh bozulmaktan ol
Veli evvel inen kitapların ol
Bozup bazı hükmün nesh etti ol
Amel şimdiki halde anlar ile
Değil caiz asla okumak bile

İnandım hem onun resüllerine
Kamu yeryüzünde nebilerine
Heman kullarıdır dahi hak durur
Getirdikleri cümle hak durur.
Evvelleri Adem hem ahirleri
Muhammed aleyhisselam serverî
Bu ikisinin arasında gelip
Geçenler kamu hak ve gerçek olup
Kıyamet gününe inandım dahi
Ölüp hem dirilsek gerek ey ehî
Kamu cem olup mahşere varmamız
Dahi elli bin yıl kadar durmamız
Dahi ehli cennet girer cennete
Hem ehli nar iriserdir şiddete
Bu esnada olanların cümlesi
İnandım ki yok birinin şüphesi
İnandım dahi onun takdirine
Hayrına ki onun dahi şerrine
Kamu hayır ve şer hep Hüda işitir
Diler cümlesini dahi yaratır.

Kafiye-i Muhtalita

Farzı 'ayındır her mükellef üzerine bileler
İtikatta hem amelde mezhebin fark edeler
İtikatta mezhebin kimdir deseler ver cevap
Ehl-i sünnet vel cemaat mezhebimdir dî savab
Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebidir demenin

Manası budur Resulullah ve ashabı onun
Kankı itikatta oldular ise ben de dahi ol
İtikat üzre ben onu bil Huda'ya ben de ol
Dahi cezmet ehli sünnet vel cemaat hak durur
Mezhebi sair mezahip batılı mutlak durur
İtikatta deseler kimdir imamın şöhreti
De Ebu Mansur oluptur Maturiddi Hazreti
Hem Muhammed ismidir bin Muhammed hem lakap
Oldu imam'ül Hüda fehmeyle gel ey 'abd'ü-Rab
Hem amelde mezhebin kimdir denilse sahibi
Ebu Hanife'dir de Numan bin Sabit sahibi
Yani Numan bin Sabit her ne istihrac edip
Anladıysa cümle ahkâm'ü-mesail fehm edip
Onları ettim kabul onu edindim ben imam
Bab-ı amalde ona uydum demektir ey hümam
Hüküm edip demekle Numan bin Sabit mezhebi
Hak durur sair mezahip hep hatadır ey sabî
De sevaptır Mezheb-i Numan güzeldir bâ sefâ
Hem hata olmak dahi bil muhtemel etme cefa
Gayri mezhepler hatadır cümlesi ey ya diğar
Hak sevap olmak dahi bunların ihtimali var
Her mükellef üzerine gece gündüz her zaman
Bu sekiz şeydir terettüp eyleyenler heman
Farz, vacip, müstehap, sünnet, mubah ile haram
Hem dahi mekruhi tahrimi ile tenzihi tamam
Farz-u anadırlar ki onu emreden Yezdan ola

Şüphesiz ola delili hasılı Furkan ola
İşleyene var sevap hem dahi cennât'ün-naîm
Terk eden olur günahkâr hem yeri nar'ul-cehîm
Hem inanmayan ve istihfaf tarik ile onu
Terk eden kâfir olur yanar ebed canı teni
Günde beş vakit namaz kılmak dahi sâim olup
İlm'i-halin öğrenip dahi 'ayâle öğretip
Hem ganiler hac edip dahi zekât vermek gibi
Bunları bil böyle hem eyle amel ey sahibî
Vacip oldur Hak Te'alâ onu emretmiş ola
Lakin şüpheli delil ile beyan etmiş ola
İşleyen alır müsab terk eyleyen âsim olur
Hem dahi dar'ül-ikaba müstahak zalim olur
Kâfir olmaz vacibi ettiğin inanmayan meğer
Onu istihfaf ile terk eylemiş ola meğer
Vitr ile bayram namazı hem zevaidler gibi
Hem dahi kurban kesip fıtrı eda etmek gibi
Sünnet oldur ekseri onu Muhammed işlemiş
Ola lakin bazı evkatta dahi terk eylemiş
İşleyene var sevap terk edene olur 'itab
Hem dahi etmez şefaat Mustafa yevm'el-hisab
Taylasân düğün ta'ami gibi hem dahi ezan
Hem ikamet eylemek dahi cemaat hem hitan
Müstahap oldur Resul onu ekal işleye
Ekseri terk eyleye yahut sevabı var diye
İşleyene var sevap terk edene olur 'itab

Yani ta'zir bâ kelâma laik olur fil meab
Kuşluk, evvabin namazı nafile kılmak misal
Nafile oruç tasadduk misli ey sahib-i cemal
Bil mubah oldur ki onun işlemesinde sevap
Olmaya terkinde dahi ne sevap ne 'itab
Yani halli sabit ola nehyi dahi olmaya
Fa'li ile terki müsavi farkı asla olmaya
İstirahat için uyku uyumak, yemek gibi
Yürümek, kalkıp oturmak dahi su içmek gibi
Bil haram-i kat'i oldur kim Huda nehy eylemiş
Şüphesiz kâti' delil ile onu fasl eylemiş
İşleyen narı cehime müstahak zalim olur
Terk eden me'cur olur inkâr eden kâfir olur
Hamr içmek, hınzır etin yemek, zina etmek gibi
Hem yetim malın yemek ya adam öldürmek gibi
Bil nedir mekruh-i tahrimi dahi ondan sakın
Kim ba'id ola helalden hem muharrimden yakın
Terk edene var sevap işleyene olur 'itab
Dahi mahrumdur şefaatten dahi çeker azap
Vitri terk etmek gibi dahi zevaid tekbirini
Hem dahi sair namazın vacibatında birini
Bil budur mekruh-i tenzihi hazar kıl ey sa'id
Kim karîb ola helalden hem muharrimden ba'id
Terk eden onu sevap ile müsab olur hakiki
Failine yok azap lakin 'itabı müstahik
Farenin ya hirrenin sütün içmek gibi

Müstehibbanın birini dahi terk etmek gibi
Lakin fare yiyip ağzını yalamasa bar
Yani üç kez artığı olur necis kıl itibar.

Kafiye-i el-Elfi Me'a'n-Nûni

Çün akaid ilmini nazm eyledim ettim beyan
Dinle gil ahlakı gel bir bir sana ettim beyan
Bil beni ademde huylar iki türlüdür şehâ
Bir hamidedir biri oldu zemime bî gumân
Şer-i şerifte muteber huylar hamidedir veli
Makbul olmayanlara derler nemime ey cuvan
Bil dahi adamda güzel muteber huylar ki var
Yetmiş sekiz huy durur sahipleri bulur cinan
Hem zemime altmış oldu bunların anaları
A'nî usulleri yedişer huydur edem beyan
Çün tahliye evvel olup ba'dinde olur tahliye
Bir zemimenin usulün edelim takdir hemân
Küfr ile bid'at, riya, kibru ve haset, israf, buhul
Bunlar zemimenin usulüdür kim ey 'âlîşan
Kim ki bunlardan ihtiraz ederse altmıştan ol
Etmiş ola ihtiraz hıfz eylesin kim müste'an
Küfür oldur iman etmek şanında olan kimseden
İman ve tasdik olmamak e'nî melek ya insu ve can
Bu oldu mezmum sahibin tamuya ibka eder
Cennet-i naimden dahi mahrum eder görmez cinan
Bid'at oldur kim Resulullah ve ashabı dahi
Tabileri işlemeyip emretmediler bir an

Yani bunlardan sonra icat olan bid'at budur
Kavlen ve fe'len ve 'tikaden cümlesi ey müsliman
Bid'at dahi üç türlüdür itikattadır biri
Hem amelde hem 'âdette olû ser ey 'âlişân
Cism olmasın itikat etmek gibi ol Halik'ın
Ecsama benzer itikat etmek budur küfr olan
Dahi onun emsali küfr-i bidat olan itikat
Bunlar kamûsu küfürdür sakla gil ya müste'an
Amma cisimdir sair ecsamlar gibi değil demek
Küfr değildir lakin günahlar büyüğüdür inan
İkincisi a'mâldedir küfr değil amma haram
Ücretle Kur'an okumak hem teganni fil ezan
Üçüncü âdette bid'at bu dahi mekruh durur
Sol ayakla mescide girmek gibi ey mihriban
Sağla hem çıkmak gibi aksîn helâ etmek gibi
Sol elle yemek yemek sağ ile istinca heman
Solla tutmak mushafı sair şerîf eşyaları
Hem hasîs eşyaları sağ ile tutmak her zaman
Bu dahi mezmumdur nebi hadisinde dedi
Kim sahib'ul bid'at için kabul etmez müste'an
Farz, nafile oruç namaz dahi kaza etse eğer
Onu dahi kabul etmez farz nafile haccı kıran
Dahi dedi kıl hamîrden çıktığı gibi çıkar
İslam'dan ol sûul-fi'al 'arî olur hem cinan
Şirki esğardır riya hıfz eyleye zü'l-kibriya
Ensiz ameldir kim ya ihlas eden bulur emân

Ol nef'i dünya dilemektir ettiği hayrat ile
Ücret ile te'zîn edip hem okumak gibi Kur'an
Bu dahi mezmumdur amelde müşriktir sahibi
Hem sevabı mahveder kılar onu ez müflisân
Zira haberde varittir kim şehit yevm'el-ceza
Emr olunur nara gire îdîser âhu figân
Ya Rab yolunda şehit oldum diye etme azap
Denir cevabında onun yok azabımdan eman
Sen murat ettin sana cüretli yiğit denile
Bu sana denildi hem ecrin bu idi gün fekân
Bunun gibi hac edene hem gazi hem kari'e
Derler ya etse bunlar göre ziyan ender ziyan
Kibr oldur ilm'u ve amelde hem takvada ûzîn
Gayridan a'lâ zan edip a'zem görür ez merduman
Dünya umurunda sanayi' mislî hem böyledir
Bunu dahi zem edip ol mafher-i peygamberân
Zira hadiste buyurdu cennete girmez dedi
Kalbinde bir zerre kadar kibri hem fahri olan
Bil haset oldur ki mümin-i kâmil olan kimsenin
Hazır olan nimetinin sevmek zevâlin keyfe kan
Ya vusûlü olacak olsa ona bir nimetinin
Vusûlü olmamasın istemektir ey kâmurân
Amma ger kadrin bilip şükrü eda etmez ise
Onun dilemek zevalin haset değildir inan
Bu dahi mezmumdur onu zem etti fahr-i cihan
Siz hazar edin dedi korkun hasetten emtân

Zira hasenâtı mahveder nar odunu
Mahvettiği gibi dedi hazreti fahr-i cihan
Buhul oldur malı mahalline sarf eylememek
İlim ya men eyleyip ketm eylemek ez talibân
Ehlu ‘ayaline nafaka ve kisve vermemek
Hem ilmihalin onlara öğretmemek misli hemân
Dahi ilmihalin talibine ilmihali ol
Bulunmasın ha men edip öğretmemek hemcünân
Dahi hacca varmamak dahi zekâtın vermemek
Uzhiyye ‘idinde dahi nahr etmemek bây olan
Bunu dahi zem edip sultan-ı alem Mustafa
Zira hadiste dedi müminde olmaz hasletân
Biri su-i hulkdurur biri buhuldür söyledi
Bu iki hulk kendüde cem eylemez kâmil olan
Hem buyurdu kim buhulluk tâmu içre bir ağaç
Mislidir budakları dünyaya olmuştur revan
Kim bahîl olsa yapışır bir budağına onun
Budak onu terk etmez tâ tâmuya tutar mekân
İsraf oldur malın şer’an lazım olmayan yere
Sarf edip bezl eylemek nâhak yere vermek hemân
Çalgılara hem zinaya harc edip vermek gibi
Hem livata hem suciye malını etmek revan
Bu dahi mezmum durur israf edici kimseler
Şeytanların kardaşları olmağıyla olur hemân
Çün zemimenin usûlünü etmişim kamû beyan
İmdi kıl kalbini sen de bunlardan hâlî ‘ayân

Dahi anda gel hamidenin usûlün söyleyem
Tut kulağın bana yektir saçam dürre mercan hemân.

Bahr-i Ahir

Bu ahlak ile kalbini mücella kıl müzeyyen kıl
Olasın hamîdu-mahmud bulasın huri ile 'ilman
Onun evvelkisi iman oluptur zıddı hem küfrün
Bunun manasını tekrar edelim saniyen ityân
Muhammed Mustafa her ne haber verdi ki Allah'tan
Onu ikrar ve tasdik eylemektir mustalih iman
Bu memduhdur ki medh etti bu kavliyle Resulullah
Ona her dem salât ile selamın et göre Yezdân
Eğer bir kimsenin kalbinde bir zerre kadar iman
Olursa ol cehenneme muhalled kalmaya her an
İkincisi hamîdenin oluptur sünnet-i Ahmed
Kim oldur bid'atın zıddı bes eyle manasın itkân
Ki Kur'an ve ehâdise uyuben ittiba' etmek
Kim onu işlemiş Ahmed veya emr ede ol Sultan
Dahi ashabı ve tabi'ler onu işlemiş olalar
Veyahut işlemesiyle onu emredeler bir an
Bu memduhdur hadisinde bunu medh eyledi ol Şah
Bu manayı buyurmuştur haberde eyledi tibyân
Ki cümle ümmetim dâhil olurlar cennete dedi
Ve illa kim ebâ etse değildir cennete mihman
Dediler ya Resulellah eba eden kişi kimdir?
Beyan eyle bize onu buyur ey mefher-i insan
İtaat eyleyen bana giriser cennete dedi

Bana asi olan tahkik eba etmiş olur nâdân
Buyurdu ümmetim dahi fesada vardığı vakitte
Kimesne sünnetim ile amel etse eğer ol an
Onun için yüz şehit ecri sevabı var durur dedi
Bu sözü hoş tefekkür kıl olasın taki 'alişan
Üçüncüsü durur ihlâs-ı hamidenin işit ey hâs
Riyanın zıddıdır hullas olanlar buluser ridvân
Ki taat ve ibadetle takarrub kasdını dünya
İşinde faidesinde mücerred eylemek 'üryan
Ki yani kulluğu ancak rıza'ullah için etmek
Riyadan eylemek tehlis bikadri takat'il-imkân
Bu memduhdur ki ihsan olmağıyla faidesi bil
Nedir ihsan Huda'sın kulluk dahi hem ibadet sân
Ki güya onu görürsün eğer görmezsen onu
Görür hiç şüphe yok asla seni ol kadir deyyân
Tevazu' oldu dördüncü ki zıddı olasız kibrin
Budur layık olan 'abde Huda'ya kibriya canân
Tevazu' oldurur ilim ve amelde dahi takva ede
Dahi dünya umurunda zayıflık gösterip noksan
Bu memduhdur dahi ey mâh ki medh etti Resulullah
Hadisinde dedi ol şah bu manayı eder tibyân
Ki bir kimse Huda için tevazu etse bir rütbe
Onu bir rütbe ref' eder işit ol sahib'ul-ihsan
Ki ta a'lâ aliyyeye kılar onun makamını
Tevazu' etmesi birle bu yerde eder istitân
Beşincisi nasihattir haset oldu bunun zıttı

Nasihat oldurur gayra hayr kast eylemek her an
Bu memduhdur hadis ile ki buyurdu Resulullah
Bu manayı saadetle kim oldu dertlere derman
Ki bir mümin karındaşının eğer bir kimse 'avnında
Yürüse gaziler ecrin ona ihsan eder muhsân
Dahi altıncısı onun sehâdır ey sehâ kâni
Ki buhlun oluser zıddı sehavet sahibi sultan
Seha oldur ki ilmini dahi malını sarf etmek
Şu yerde kim ona şer'an gerek sarf eyleye insan
'Ayale mal edip infak dahi ilm eylemek talim
Misalidir zekat vermek kesip uzhiyyede kurban
Bu memduhdur Resulullah bu manayı dedi ol mah
Seha cennette bir ağaç gibidir sahib'ul-efnân
Sahî olan budağına tutar terk eylemez onu
Ki cennetin sarayına onu idhal eder ağsân
Yedincisi dahi taktir-i meşrudur ki israfın
Olur zıttı nedir taktiri meşru' dinle gel elân
Mahalline verip sarf eylemektir malını yani
'Ayale maledip infak kifayet kadrini mekân
Ganiler hem zekat verip dahi hac edeler beyti
Dahi farzı eda etmek kesip uzhiyyede kurban
Taam yedikte parmağın yalamak nân ufakların
Yeyu ben etmemek zayi hem olmak mut'im'il-cî'an
Bu memduhdur dahi bunu işleyenler olmamağla
Karındaşı şeyâtînîn e'iznâ ya Rahman

Temmetil-Ahlak Bi'avnil-Hallâk

Bi'avni'llah tamam oldu bu nazmım intiha buldu
Sürûr ile ferah doldu gönül oldu kat'i ferhân
Sipâsü minnetü şükür ol Huda'ya kim nasip etti
Bana itmâmını onun keremler eyledi Mennân
Hudavende Hudavende bu nam kim Mustafa Hafız
Müsemma mefhari âlem kulundur hâmil'ul-Kur'an
Habib'in kapısına istibabı oldu min vecheyni
Sen onun hürmetine bes günahını eyle gil gufrân
Atasına anasına ehibba akrabasıyla
'Atalar eyle gil bî had cümlesin eltafına bâyân
Esatîzü ve telamîzü ve ehibba akrabasıyla
Makar et Firdevs'i dahi kıl ru'yetin ihsan
Yeter bu denlu ey Hafız kıl imdi nazma tarih
Sene bin yüz ile yetmiş sekiz de eyledi devran.

Sevvedehu Mehmet b. İbrahim b. Mustafa Efendi el-Ofî el-Kaçalî fi beytihi fi mah Zilhicce, yevm 1, fi sene 1274. Şemsiye; Haziran, yevm 29.

DEĞERLENDİRME

Dinimizin akait ve ahlaka ilişkin konularını anlatan bu mesnevinin kritiğini uzmanlarına bırakmakla birlikte inanç ve ahlaki konuları bir arada anlatan ve imandan sonra önem sırasının ahlaka verilmesi gerektiğine müellifin dikkat çekmesini anlamlı buluyoruz.

Günümüzde içinde yaşadığımız toplumda ahlaki yozlaşmanın giderek artığı konusunda yaygın bir kanaat vardır. Dindar olduğunu söyleyenlerin de bu eleştiriden nasibini aldığı söylenebilir. Toplumda özellikle güven

duygusunda ciddi kırılmanın yaşanması her türlü huzursuzluğa ve kötülüğe kapı aralar. Halbuki Hz. Peygamber'imizin ifadesiyle "*Müslüman elinden ve dilinden herkesin emin olduğu kimsedir."* Şu halde bu ahlaki yozlaşmadan çıkışın ve güvenli bir toplumun inşasında öncelikli olarak yapılması gereken husus dindarlığımızın temelden sorgulanmasını zaruri kılmaktadır. Bununla birlikte yapılması gereken işlerden biri de ailede, eğitim-öğretim kurumlarında ahlaki ilkelerin ilk sıralarda öğretilmesi ve çocuklara model davranış sergilenmesi gerektiğidir.

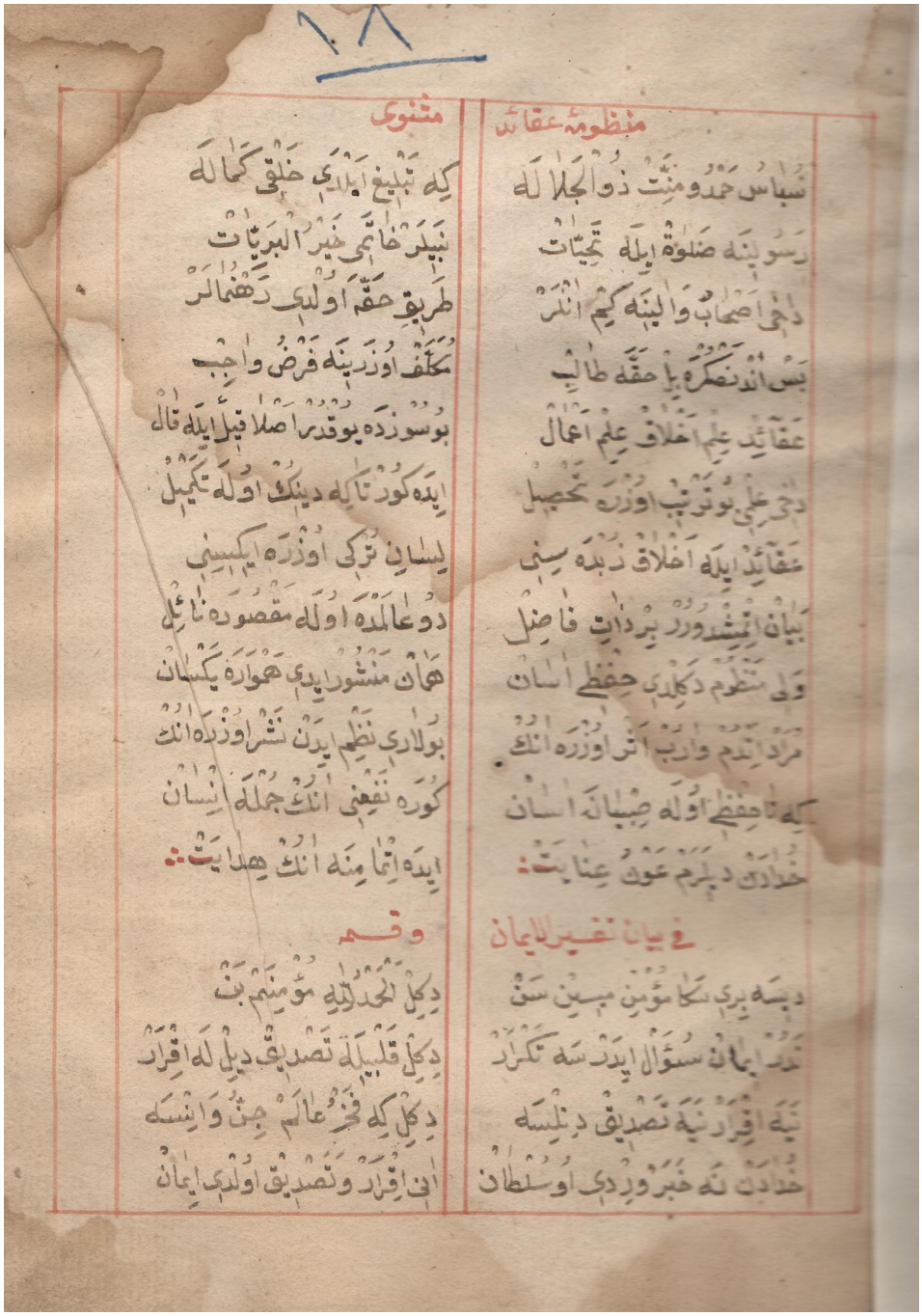
Bu bağlamda öğrenim çağındaki çocuk ve gençlere dinin bazı konularının ezberlettirilmesi kalıcılığı açısından oldukça önemlidir. Her ne kadar eğitimde ezberci anlayış sorgulamayı engellediği gerekçesiyle eleştiriliyorsa da özellikle din eğitim-öğretiminde faydalı yöntemlerden biri olduğu söylenebilir. Bilhassa kutsal metinlerin manalarıyla birlikte ezberlenmesi insanın ahlaki olgunlaşmasında etkili izler bırakabilir. Ayrıca ezberlenen şiirin metne nazaran daha kalıcı ve unutulmadığı da bilinen bir husustur. Bununla birlikte bir metnin veya şiirin ezberlenmesi onun eleştirilemez olduğu anlamına gelmez.

Osmanlı medreselerinin bir kısmında akait ile ilgili konuları içeren ve *Emâli* diye adlandırılan Ebu'l-Hasan Sirâcuddîn Ali b. Osman el-Ûşî'nin 68 Arapça beytten oluşan manzum eseri ezberlettirilmekteydi.[4] Akait ile ilgili

[4] Bu eserin Of medreselerinde okuyan öğrencilere ezberlettirildiğini biliyoruz. Emalî hakkında bilgi için bkz. M. Sait Özervarlı, *"el-Emâlî"*, *DİA,* İstanbu, 1995, 11, 73-75; Ayrıca Bekir Topaloğlu, Sirâceddin Ali b. Osman el-Ûşî'ni bu eserini açıklamalı olarak *Emâlî Şerhi* adıyla Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları tarafından bastırılmıştır.

konuların anlaşılması diğer dini konulara nazaran daha zor olduğu görüşü doğrudur. Bu bağlamda günümüzde de özellikle İmam-Hatip liselerinde hatta ilk, orta ve liselerde okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde bu konuların şiir halinde verilmesi kanaatimizce yararlı bir yöntem olacaktır.

2007 yılında bastırılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarında yaptığımız taramada Allah'ın varlığı, namaz, ezan, kader, zararlı alışkanlıklardan uzaklaşma ve sözünde durma gibi konularla ilgili şiirlere yer verildiğini müşahede ettik. Ancak bunların daha ziyade konunun önemine yönelik olmasına rağmen isabetli olduğu şüphesizdir. Özellikle sekizinci sınıflar için hazırlanan kitapta "Din Güzel Ahlaktır" ünitesinin sonunda "Güvenilir İnsan Ol" şiirinin iyi bir seçim olduğunu belirtmek isteriz.



منظومهٔ عقائد

سپاس حمد و منّت ذو الجلاله
رسولینه صلوة ایله تحیّات
ذوی اصحاب و الینه کیم انلر
بس اندن نصرة یا حقّه طالب
عقائد علم اخلاق علم اعمال
دخی علمی نوتر ثبت اوزره تحصیل
عقائد ایله اخلاق ذبده سنی
بیان ایتمشدور بر ذات فاضل
ولی منظوم دکلدی حفظ آسان
مراد ایتدم وارب اثر اوزره انك
که تا حفظی اوله صبیانه آسان
خدادن دیلرم عون عنایت

فی بیان تغیر الایمان

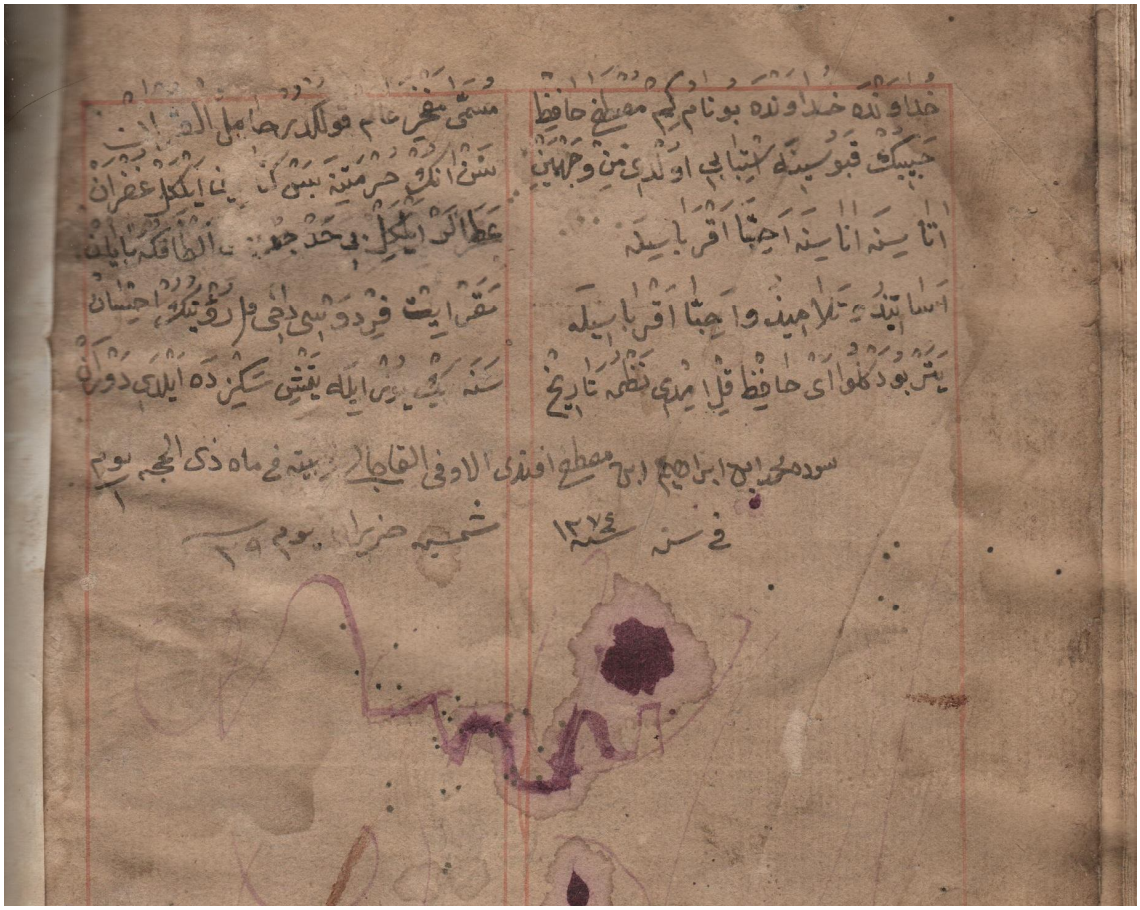
دیسه بری کا مؤمن بیسن سنّ
ندن ایمان سؤال ایتدسه تکرار
نیه اقرار نیه تصدیق دیلسه
خدادن نه خبر ویردی اوسلطان

مثنوی

که تبلیغ ایلدی خلقی کماله
بیلر خاتمی خیر البریّات
طریق حقّه اولدی رهنمالر
مکلّف اوزرینه فرض واجب
بوسوزده یوقدر اصلا قیل ایله قال
ایده کور تا که دینك اوله تکمیل
لسانین ترکی اوزره ایکسینی
دو عالمده اوله مقصوده نائل
همان منشور ایدی همواره یکسان
بولاری نظم ایدن نثر اوزده انك
کوره تقضی انك جمله انسان
ایده انما منه انك هدایت

وقم

دیکل الحمد لله مؤمنم بن
دیکل قلبیله تصدیق دیل له اقرار
دیکل که فخر عالم جن و انسه
انی اقرار و تصدیق اولدی ایمان



KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi
23 (2014)

Kitap Tanıtımı
İslam Düşüncesinin İki Kurucu Önderi: İmam Ebu Hanife ve Vasıl b. Ata

Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

(Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012, 269 syf., İSBN: 978-605-5378-42-1.)

Ricail KAYA*

Kitap bir önsöz, giriş, sonuç yerine bir değerlendirme ve üç bölümden oluşmuştur. Giriş başlığı altında kitapta takip edilen yöntem belirtilmiştir.

Birinci bölümde, Ebu Hanife ve Vasıl b. Ata'nın kimlikleri, şahsiyetleri ve mezhebi konumları hakkında bilgiler verilmiştir. Ebu Hanife'ye yapılan bazı ithamlar ve iftiralar ele alınmış, karşılaştığı bazı sahabiler ve dinlediği bazı hadisler üzerinde durulmuş. Ebu Hanife'nin hocaları ve Hz. Ali'nin ailesi ile ilişkisi üzerinde durulmuştur, akaide dair eserleri hakkında bilgiler verilmiş, Mürcie Mezhebi ile ilişkisi ve Sünniliği irdelenmiştir.

Aynı bölümde Vasıl b. Ata'nın kimliği ve ilmi şahsiyeti ile i'tizal düşüncesi hakkında bilgiler verilmiş, Hz. Ali'nin ailesi ile ilişkisi konu edinilmiştir. Vasıl b. Ata'nın eserleri ve hedefi detaylı olarak açıklanmıştır. Ebu Hanife ve Vasıl b. Ata'nın kelami görüşleri, savunma yöntemleri ve bilgi kaynakları okuyucuya aktarılmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde, Ebu Hanife ve Vasıl b. Ata'nın, ilk itikadi sorunlar hakkındaki görüşleri konu edinmiş, İs-

* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

lam'da büyük günahlar ve büyük günahların iman ve İslam'la ilişkisi detaylı olarak irdelenmiştir. İslam tarihinde büyük günah sorununun ortaya çıkışı, iman ve İslam ile ilişkilendirilmesi ve Vasıl b. Ata'nın, büyük günah sahibini "fasık" olarak adlandırılmasının Kur'ani dayanakları konu edinmiştir. Ebu Hanife ve Vasıl b. Ata'nın İslam ve din tanımları verilmiştir. İman-amel ilişkisi ve imanın artıp-eksilmesi sorunu hakkında Ebu Hanife ve Vasıl b. Ata'nın görüşleri sunulmuştur. İman-amel ilişkisi konusunda Vasıl b. Ata'nın ortaya attığı yeni bir kavram olan "el menzile beynel menzileteyn" görüşü ve Ebu Hanife'nin "fasıklar" hakkındaki görüşleri verilmiştir. Ebu Hanife ve Vasıl b. Ata'nın kader ve insan hürriyeti anlayışları, tevhid ve sıfatlar hakkındaki görüşleri sunulmuştur.

Üçüncü bölümde; Ebu Hanife ve Vasıl b. Ata'nın siyasi görüşleri, hilafet anlayışları ve Vasıl b. Ata'nın, İslam toplumunu yönlendirmede iyiliği tavsiye ve kötülükten sakındırma ilkesi açıklanmıştır. Sonuç yerine bir değerlendirme ve oldukça zengin olan kaynakların verilmesi ile kitap bitmiştir.

KİTAP HAKKINDA

Birinci bölümde, Ebu Hanife'nin kimliği ve ilmi şahsiyeti, nerede doğduğu ve köken itibari ile hangi millete mensup olduğu ortaya çıkarılmaya çalışılmış ve bu konu hakkındaki çeşitli görüşler verilmiştir. Ebu Hanife'nin yüzlerce talebesinden kırk kadarının müctehid konumuna geldiği söylenmektedir. Ebu Hanife'nin şu sözü özellikle verilmiştir. O kendi sözleri hakkında " bizim gücümüz bu kadarına yetiyor ve bize göre en iyi görüş budur, bundan daha iyisini bulan varsa getirsin onu kabul

ederiz."

Ebu Hanife'nin baba mesleği ile uğraştığını kitap bize hatırlatmaktadır. Sahih İslam akaidini savunmak için, Ebu Hanife'nin bir çok ilim dalında üst seviyelere geldiği ve özellikle cedel ilminde mahir olduğu söylenmektedir. Bu çerçevede birçok ilmi seyahatler de yaptığı vurgusu yapılmaktadır. Fıkhi konulardaki tartışılmaz önderliği ve şahsi hasletleri de okuyucuya sunulmuştur.

Ebu Hanife'nin kendi dönemindeki birçok alim ile kelami tartışmalar yaptığı yazılmaktadır.Bu bağlamda Kufe, Basra, Bağdat, Mekke, Medine ve Hicaz bölgelerine seyahat ettiği bildirilmektedir. Emeviler ve Abbasiler dönemini gören biri olarak karşılaştığı zorluklar ve kendisine yapılan teklifleri reddettiği vurgulanmaktadır. Özellikle bu dönemlerde Ehli-i Beyt mensuplarına yapılan haksızlıklar karşısında Ebu Hanife'nin tutumu sunulmaktadır. Talebeleri vasıtasıyla bu görüşleri her tarafa yayılmıştır. Ebu Hanife hakkında leh ve aleyhte bazı görüşler olduğu gibi aktarılmış ve 70 yaşında, bir müddet hapis yattıktan sonra vefat ettiği yazılmaktadır.

Ebu Hanife hakkında yapılan bazı ithamlar verilmektedir. En enteresan olanı "deccal" iftirasına maruz kalmasıdır. Kur'an-ı Kerim'den bazı ayetleri inkar ettiği yaftası, İslam'a çok zarar verdiği bühtanları yapılmıştır. Ebu Hanife'nin ders aldığı hocaları bildirilmekte ve Hz. Ali ailesi ile olan ilişkileri ve bunun sebepleri verilmektedir. En önemli hocasının Hammad olduğu söylenmektedir. Ders aldığı diğer hocalar da sıralanmıştır kitapta.

Ebu Hanife'nin akaide dair eserleri, el-Fıkhu'l Ekber, el- Fıkhu'l Ebsat, el- Alim ve'l Mutealim, Risale ve el- Vasiye hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Ebu

Hanife'nin Mürcie mezhebi ile ilşkisi ve Mürcie hakkında kısa bilgiler verilmektedir. Kendisinin Cemel ve Sıffin savaşları hakkındaki görüşleri açıkça belirtilmektedir.

Ebu Hanife'nin tanıtımından sonra Vasıl b. Ata'ya geçilmektedir. Künyesinin Ebu Huzeyfe ve lakabının Ğazzal olduğunu öğreniyoruz. 698 yılında Medine'de doğduğu ve 748 yılında Basra'da vefat ettiği bildirilmektedir. Vasıl, Ebu Hanife ile muasırdır. Kökeni hakkında bilgiler verildikten sonra onun, Hasan-ı Basri meclisine katıldığı tesbit edilmektedir. Yaşadığı dönem ve özellikle bölge, birçok konuda , siyasi, itikadi tartışmaların olduğu bir mekandır. Haricilerin büyük günah söylemlerinin, Şiilerin imamet meselesinin, Cebriye, Kaderiye gibi mezhebi ucların olduğu ortamda, Vasıl'da tartışmalardan ve fikir beyan etmekten geri durmamıştır. Onun Hasan-ı Basri'den birçok ilim öğrendiği belirtilmektedir. Tıpkı Ebu Hanfe gibi, onun da Hz. Ali ailesi ile ilişkileri olduğu bildirilmektedir.

Aynı şekilde onun da Emevi devletinin cebri yönetimine karşı olduğu yazılmaktadır. Vasıl b. Ata'nın edebi kişiliği hakkında detaylı sayılabilecek bilgiler verildikten sonra, özellikle "ra" harfini çıkarmaktaki sıkıntısı yüzünden, birçok hutbe ve hitaplarında bu harfi kullanmadığı, aynı manaya gelen içinde ra harfi olmayan diğer kelimeleri kullandığı bildirilmektedir. Ayrıca irad ettiği bir hutbe metni verilmekte, bundan hareketle İslam itikadına bağlılık derecesi hatırlatılmaktadır.

Vasıl b. Ata'nın hocaları verilmektedir. Mu'tezili kavramı üzerinde durulmakta ve bu ismin nereden alınmış olabileceği irdelenmektedir. Onun da aynen Ebu Hanife gibi, Hz. Ali'nin ehline muhabbet beslediği ve fikirleri

ile onları desteklediği bildirilmektedir.

Vasıl b. Ata'nın yazdığı kitapların listesi verilmekte, kitapların kısa içerikleri sunulmaktadır. Ancak bu kitapların hiç birisinin günümüze ulaşmadığı kaydedilmektedir.

Daha sonra Mu'tezile'nin ortaya çıkışı irdelenmektedir. Bazı görüşlere göre Mu'tezile Hasan-ı Basri'nin, Vasıl b. Ata'yı meclisinden kovmakla ve o da oradan ayrılmakla (i'tizal) ve mescidin başka bir tarafında yeni bir ders halkası açmakla oluşmuştur. Ancak, yaygın olan bu görüşün yanında , i'tizalin daha birçok manasının olduğu ve kökeninin daha eskilere gittiği örneklerle kitapta açıklanmaktadır. Genel olarak Vasıl'ın temel öğretilerini dört maddede topluyor yazar; Allah'ın sıfatlarını inkar, İnsanın amellerini seçme serbestiyesi, büyük günah işleyenin ne mü'min ne de kafir olduğu bu ikisi arasında bir yerde ve cehenneme gireceği ile Cemel Savaşında savaşan taraflardan birinin ve Hz. Osman'ı öldürenler ya da taraftarlarının hatalı olduğu, ancak hangisinin hatalı olduğunun bilinmesinin imkansızlığı.

Vasıl'ın asıl hedefi Haricilik, Cebriye, Müşebbihe ve Rafizlik gibi aşırı guruplar ile fikri alanda mücadele olduğu ve maniheizm gibi akımlara karşı İslam'ı savunduğu bildirilmektedir. Özellikle "Maniheizmi Red Hususunda Bin Mesele" adlı bir eser yazmış olduğu hatırlatılmaktadır. Vasıl b. Ata'nın fikirleri Kur'an kaynaklı olduğu, herhangi bir din veya felsefeye dayanmadığı, aksine kendine özgü olduğu vurgulanmaktadır.

Vasıl b. Ata'nın, büyük günah işleyen Müslümanları neden "fasık" olarak nitelendirdiği ve dayanakları işlenmekte, "fasık" kelimesinin Kur'an ve Hadislerdeki an-

lamları hatırlatılmaktadır. Ayrıca "el menzile" kavramı ve bu kavramın kimlerden alınmış olunabileceği ve bazı araştırmacıların bu konudaki görüşleri aktarılmaktadır. Bu konuda yazarın tesbiti, Vasıl b. Ata'nın, neredeyse herkesin birbirini tekfir ettiği bir dönemde, ehl-i kıbleyi tekfir etmeme yönünde olduğudur.

Bu bölümde yazar, adeta bir nefes aldırırcasına, hemen Ebu Hanife'nin kelami görüşlerini savunma yöntemi ve bilgi kaynaklarına geçmektedir. Ebu Hanife'nin rey ekolunun öncüsü olduğu kabul edilmektedir. Ayrıca İslam dininin usul ve furu'unun düzenlenmesinde en etkili isim olduğu vurgulanmaktadır.

Ebu Hanife'nin yaşadığı dönemdeki akımların bir analizi yapılmaktadır. Ayrıca onun ilim aldığı hocalarına bağlı olduğu ve Hz. Ali ve Abdullah b. Mesud'un itikadi anlayışlarını Kelami bir yöntemle açıkladığı, böylece Sünni Kelam yöntemini ilk başlatan alim olduğu aktarılmaktadır. Özellikle kıyas yöntemini Kelam konusunda da kullandığı yazılmaktadır. Hatta o, münazara konusunda Hz. Ali'yi kendisine rehber edindiği yazılmakta ve ehl-i kıbleyi tekfir etmeme hassasiyeti açıkça ifade edilmektedir. Yirmi kez Basra'ya kelami konularda tartışma amacıyla gittiği kaydedilmektedir.

Bu arada "fıkıh" kavramı açıklanmakta ve "fıkh-ı ebsat'ın" ne anlama geldiği Ebu Hanife'nin dilinden aktarılmaktadır. Özellikle usta bir cedelci olması onu Fıkıh Usulünde de en üst konuma getirmiştir. Daha sonra Ebu Hanife'nin hadisçiliği ve hadislerden hüküm çıkarma metodu üzerinde durulmaktadır. Yazar, bu bağlamda, Ebu Hanife hakkında kısa bir değerlendirme yaparak , haksızlığa karşı duruşu, usuli ve ameli fıkıh alanındaki başa-

rısı, tüm resmi görevleri red ederek bu yüzden şehit edilişi ve günümüzde en çok mensubu bulunan bir mezhebin (Hanefi) önderi, insanlık tarihinin unutulmaz şahsiyetlerinden olduğu tesbitini yapmaktadır.

Yazar, Ebu Hanife'nin Kelami görüşlerini ve savunma yöntemini aktardıktan sonra Vasıl b. Ata'nın bilgi kaynaklarına ve hedeflerine ulaşmada takip ettiği yolu aktarıyor. Vasıl b. Ata'nın dört temel ilkeye dayandığını belirtip, bunların da Kur'an, üzerinde birleşilen haber, akıl ve icma olduğunu belirtiyor

Vasıl'ın üzerinde en çok durduğu büyük günah meselesidir. Büyük günah işleyenin dünyevi ve uhrevi konumlarının ne olacağıdır. O hayatı boyunca insanın irade hürriyetini savunmuştur. Bu irade hürriyetini savunurken birçok eleştiriye maruz kalmış, yanlış anlaşılmış, hatta kadercilikle suçlanmıştır. Bundan sonraki sayfalarda eleştirilerin kimler tarafından ve hangi gerekçeler ile yapıldığı sıralanıyor. Daha sonra Vasıl'ın Medine'de iken almış olduğu eğitimi, gördüğü terbiye, Kur'an ve Sünnete bağlılığı, diğer fırkaların görüşlerine karşı tez geliştirmesi, Hasan-ı Basri'nin kader anlayışına ve büyük günah işleyeni "münafık" olarak adlandırmasına karşı çıkışları anlatılıyor.

Vasıl, "İslam Dininin ilk akılcı sistemi" olan Mu'tezile mezhebinin kurucu Kelamcısıdır. Mu'tezile'nin beş ilkesi; Tevhid,Adalet, Va'd ve Vaid, el Menzile beyne'l Menzileteyn ve Emri bil ma'ruf ve nehyi ani'l Münker olduğu tesbiti yapılıyor. Özellikle İslam'ın en önemli ilkesi olan tevhidi savunmada Vasıl'ın ne kadar çaba sarfettiği örnekler ile açıklanıyor. Cebriye'ye ve Sümeniler'e (Budist) karşı tevhidi savunması, akli ve nakli deliller ile na-

sıl mücadele ettiği yine örnekler ile aktarılıyor.

Her ne kadar Ebu Hanife'nin görüşleri İslam dünyasında hak ettiği yeri bulmuşsa da, Vasıl'ın bir iki hususta farklı görüşlerinin bulunması ve ileriki dönemlerde müntesiplerinin görüşlerini halka zorla kabul ettirme girişimleri, siyasallaşmaları yüzünden hak ettiği yeri tam olarak bulduğu söylenemez tesbiti yapılıyor.

İkinci bölümde, Ebu Hanife ile Vasıl b. Ata'nın ilk itikadi sorunlar hakkındaki görüşlerine geçiliyor. İslam'da büyük günah işlemenin iman ve İslam ile ilişkisi irdeleniyor. Ameli imandan bir parça sayanlar olduğu gibi, iman ile ameli birbirinden ayıranlar, imanı sadece dil ile ikrar olduğunu savunanlar olduğu gibi, imanı sadece marifet sayanlar ve imanı dil ile ikrar, kalp ile tasdik olduğunu söyleyenler de olmuştur. İşte böyle bir ortamda Ebu Hanife ve Vasıl b. Ata'nın bu konulara yaklaşımları aktarılıyor. Büyük günahların, Kur'an ve Hadisler ışığında bir listesi verildikten sonara İslam tarihinde büyük günah sorununun ortaya çıkışına geçiliyor.

Ebu Hanife'nin Basra'da bazen altı ay kalıp Hariciler ile tartıştığı rivayet edilmektedir. Ebu Hanife, ne Mürcie gibi tüm günahlarımız bağışlanmış ve tüm sevaplarımız kabul edilmiştir diyor, ne de Hariciler gibi büyük günah işleyeni tekfir ediyordu. O, orta yolu tutuyor, inkar etmedikçe hiçbir mü'mini kafirlikle suçlamıyordu. Büyük günah işleyeni "fasık mü'min" olarak niteliyordu.

Vasıl b. Ata ise, büyük günah işleyenin dünyadaki konumunu "el menzile beynel menzileteyn" ile kendine özgü bir yaklaşımla açıklıyor, ancak tövbe etmeden ölen büyük günah sahiplerinin ebedi cehennemde kalacağını savunuyordu. Böylece açıkça söylemese de ameli iman-

dan bir cüz sayıyordu. Hariciler, Adı geçen savaşlara (Cemel ve Sıffin) katılanları büyük günah ile suçluyor, dolaysıyla tekfir ediyordu. Vasıl ise ne mü'min ne de kafir olduklarını ancak "fasık" olacaklarını savunuyordu. Kitapta , Mürcie'nin, Hariciye'nin, Muetezile'nin ve Ebu Hanife'nin yaklaşımları detaylı olarak anlatılıyor.

Ebu Hanife ve Vasıl b. Ata'nın iman, İslam ve din tanımları veriliyor. Ebu Hanife, imanı dil ile ikrar kalp ile tasdik diye tanımlarken ameli imandan ayırıyor. Ayrıca o, inanmak açısından imanın artıp eksilmeyeceğini savunuyor. Mukallidin imanını da geçerli sayıyor. İman ve ameli birbirinden ayrı düşünüyor ve delillerini sıralıyor. Bu konular ile ilgili çeşitli örnekler veriliyor.

Vasıl b. Ata ise, imanı iyi hasletlerden ibaret görür. Bu hasletleri kaybeden mü'min diye adlandırılamaz. Ancak kafir de denemez. Fasık denilebilir. O, amelleri iman ile ilişkilendiriyor. Ebu Hanife'ye zıt bir görüş ileri sürüyor.

Vasıl, iman amel ilişkisinde yeni bir kavram ortaya atmıştır. "El- menzile beynel- menzileteyn." Ancak, el menzilenin bu dünya ile ilgili olan bir tesbit olduğu yazılıyor. Bu Hariciye ile Mürcie arası bir yol demektir. Destekleyici ayetler örnek olarak sıralanıyor. Bu fikir özellikle Cemel ve Sıffin savaşlarına katılanların durumu ile ilgili olduğu gibi, o dönemin Emevi yöneticilerini de hedef aldığı gözüküyor.

Ebu Hanifenin ise büyük günah işleyenler hakkında bulduğu formül "fasık mü'min" olarak nitelemedir. Bu da Mürcie ve Mu'tezile arası bir görüş gibi gözüküyor. Ona göre kıble ehli mü'mindir ve durumları Allah'a havale edilmelidir. Hz. Peygamber (s) ve Sahabe döneminden

örnekler veriliyor. Ebu Hanife, Sıffin Savaşında açıkça Hz. Ali'yi daha haklı buluyor.

Ebu Hanife'nin irca hakkındaki görüşünü de, genelde çözümü kesin olarak bilinmeyen konularda fikir beyan etmemektir diye açıklıyor. Ebu Hanife insanları üç gruba ayırıyor; Nebiler, müşrikler ve muvahhidler ve bunların açıklaması yapılıyor. Ebu Hanife'nin kader anlayışı ve kader konusu örneklerle açıklanıyor.

Vasıl b. Ata'nın kader ve insanın hürriyeti anlayışı farklıdır. Vasıl'a göre kul, hayır ve şerrin, iman ve küfrün, taat ve masiyetin bizzat failidir. Ve kaderin bir analizi yapılıyor. Yani Vasıl, ilahi kudret yerine ilahi adalet anlayışını öne çıkarıyor.

Ebu Hanife'nin, Allah'ın sıfatları konusunda görüşleri nettir. Ona göre Allah'ın birliği sayısal bir birlik değildir. Ebu Hyanife, haberi sıfatlar konusunda tipik bir selef anlayışını sergiliyor. İhtira ve inayet delilini kullanıyor. Haberi sıfatları keyfiyetsiz kabul ediyor. Allah'ın ahirette mü'minler tarafından görüleceğini savunuyor.

Vasıl b. Ata'nın tevhid anlayışı ve sıfatları reddetme konusundaki anlayışının temelinde dualistlerin iki ilah anlayışı ile mücadele yatıyor. Ona göre ezelilik, ancak ilah ile eşdeğer bir manaya gelmekte olduğundan böyle bir kabul "Teaddüd-i Kudema" anlayışına götürüyor. Yazar, bu konudaki İslam alimlerinin düşüncelerini de aktarıyor.

Felsefenin etkisiyle İslam düşünürleri arasında tartışması yapılan tevhidin alt konuları olan ruyetullah, cevher, araz, halkul Kur'an konularında ise Vasıl b. Ata'nın herhangi bir görüş ileri sürdüğüne dair bir bilgiye

sahip değiliz, diyor yazar.

Üçüncü ve son bölümde; Ebu Hanife ve Vasıl b. Ata'nın siyasi görüşleri üzerinde durulmuştur.

Ebu Hanife Emevilere isyan eden Hz. Hüseyin'nin torunu İmam Zeyd'i maddi olarak desteklemiştir. İsyanın sebepleri ve seyri anlatılmıştır. Ebu Hanife ömrünün uzun bir bölümünü (52 yıl) Emevi idaresi altında geçirmiştir. Yapılan haksızlık ve zulümlere şahid olmuştur. Bunlara karşı mücadele veren Hz. Ali'nin çocuklarını desteklemiştir. Emevilerden sonra idareye gelen Abbasileri önce desteklemiş, onların da zulumden geri kalmadıklarını görünce onlardan da uzaklaşmıştır. Halife Mansur her şeye rağmen kendisine resmi bir görev tevdi etmek istemektedir. Fakat kabul etmemesi neticesinde Ebu Hanife'yi hapse atıyor ve işkenceler yapılıyor. Nihayetinde zehirletilerek şehid ediliyor.

Vasıl b. Ata da tıpkı İmam Ebu Hanife gibi zalim ve zulme karşı durmuştur. O , Emevi zulmünü görmüş ancak Abbasilere ulaşamamıştır. Ebu Hanife gibi o da Hz. Hüseyin'in torunu İmam Zeyd ile yakın ilişki içindedir. Vasıl b. Ata, Özellikle "adalet" mefhumu üzerinde hassasiyetle durmaktadır. Siyasi görüşleri bu çerçeve içinde şekillenmiştir. Ancak genç denilebilecek bir yaşta vefat etmesi birçok çalışmasını yarıda bırakmıştır.

Sonuç yerine bir değerlendirme bölümünde yazar, kitabın bir hülasasını ve kendi düşüncelerini aktarmaktadır. Yazar, iki alimin de itikadi, kelami ve siyasi görüşlerinin tamamında birbirlerine tamamen zıt ya da çok uzak iki kutuplarda olmadığını beyan etmektedir. Her iki alimin de fikri düşüncelerinin şekillenmesinde Emevi yönetimin Arap olmayan unsurlara farklı yaklaşımlarının

etkili olduğu kanısındadır.

İslam düşünce tarihinde bu iki kelami içerikli tartışmalara zaman zaman siyasilerin müdahil olup taraf tutması, bu düşünce zenginliğine büyük darbeler vurduğu aktarılmaktadır.

Yazar'ın yakındığı bir diğer husus da, mezhep taasupluğudur. Bu tarafgirlik neticesinde mukallitlik başlamış, tutulan taraf haklı görülmüş, diğerleri ya bid'atçılık veya küfürle suçlanmıştır. Yazar bunun en önemli nedenini de cehalet, menfaat ve siyaset olarak tesbit etmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Kitabın kaynakça bölümünde verilen eserlerden de anlaşılacağı gibi, eser çok titiz bir çalışmanın ürünüdür. Özellikle her iki kurucu önder hakkında söylenilen, leh ve aleyhteki görüşler ilmi bir yaklaşımla verilmiştir. Kitabın birbirini takip eden konuları tam bir bütünlük arzetmektedir.

İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin büyük imam lakabını neden hak ettiği söz konusu kitaptan daha iyi anlaşılmaktadır. Günümüzde Ebu Hanife, sadece ameli konulardaki görüşleri ile ön plana çıkmış olmasına rağmen, kitap Kelami yönü üzerinde hassasiyetle durmaktadır.

Özellikle Vasıl b. Ata'ya yapılan yakıştırmaların, dinamik bir İslam toplumuna yapılacak büyük bir haksızlıktır. Vasıl b. Ata, İnsanın özgürlüğünü öne çıkarması ile her şeyi kadere yükleme alışkanlığından toplumu kurtarmak isteyip, statik bir toplum anlayışından dinamik bir topluma götürmek istemektedir. Vasıl b. Ata'nın kendi zamanında ve günümüzde aykırı görüş beyan eden biri

gibi gösterilmesi ona yapılan bir haksızlıktır. Tevhid mücadelesini en güzel şekilde sürdürmüş, insana hür irade sahibi olarak bakmış, robot olma anlayışından kurtararak insana büyük değer vermiştir. Ama ne yazık ki, birtakım çevrelerce acımasızca eleştirilmiştir. Bugün İslam aleminin içinde bulunduğu kısır çekişmelerin önemli sebeplerinden biri de kısır döngüler çerçevesinde, fikirlerin tekrar edilmesidir. Oysa Vasıl b. Ata, kişileri bu kısır döngüden kurtarmak istemiş ve onun düşünce alemini hür bir irade ile zenginleştirmek istemiştir.

Ayrıca yazarın kullandığı sade dil, anlaşılır cümleler ve kitabı teknik terimler ile boğmaması üzerinde durulması gereken bir husustur. Konuları her yönü ile irdelemesi, zaman zaman kendi fikirlerini, tesbitlerini belirtmesi okuyucuyu ikilemde bırakmamaktadır. Alanında yapılan çok önemli bir çalışmadır. Dayanılan kaynakların zenginliği kitaba ayrı bir değer katmaktadır.